

יעקב ניגז

נשמת המשנה

צוהר לעולמה הפנימי של המשנה

יעקב נגז

נשמת המשנה

צוהר לעולמה הפנימי של המשנה

הוצאת גילוי – ישיבת עתניאל



Yakov Nagen (Genack)

The Soul of Mishnah

עריכה: שמעון פוגל

עריכה לשונית: רננה גרינוולד

עיצוב גרפי ועיצוב עטיפה: כנה שכטר

סידור ועימוד: מיכל שטרן

ISBN: 978-965-90743-27

© כל הזכויות שמורות ליעקב נגן

ישראל תשס"ז

הודפס בדפוס העיר העתיקה, ירושלים עיה"ק תובב"א

את הספר אפשר להשיג בטלפון: 02-9964241, במסרונים: 052-5665212
או בכתובות: הוצאת גילוי, ישיבת עתניאל – ד.ג. הר חברון, מיקוד: 90407
giluyot@gmail.com

מוקדש באהבה
לאבי מורי
עזריאל זליג גנק
ולאמי מורתי
אהובה לבית סוויאטיצקי
מהם קבלתי את אהבתי לאדם,
לתורה, לקב"ה

ספר זה והלימוד בו הוא לעילוי נשמת
ראובן בנימין
בן
דורה ע"ה
לזיכוי הרבים

ולעילוי נשמת דודתי היקרה
ברכה אסתר ברנט
בת
לאה ע"ה

תודה

לתלמידי ישיבת ההסדר "עתניאל". רעיונות שעלו מלימוד משותף העשירו את עבודתי. תודה מיוחדת לידידי ברוך שיח על שותפותו ביצירת חלק מן הפרקים על מסכת תמיד. עוד אני רוצה להודות לראשי הישיבה, הרב בני קלמנון והרב רא"ם הכהן, על בית מדרש שיש בו מאורה של תורה ומאווירה של יצירה.

לידידי שמעון פוגל על העבודה המסורה בעריכת הספר, עריכה שהשפיעה לא רק על הניסוח אלא אף על התוכן.

למורי הרב אבי וולפיש שפיתח את שיטת הלימוד הספרותי של המשניות, ולמורי ורבי הרב שמואל נחם, שלימד אותי שהעיקר בלימוד תורה הוא לשאול, ובזכותו אני מקדיש את חיי לתורה.

לרב דב גולדשטיין, בעל הזכויות על התכנה "אוצר ההלכה והמנהג" שממנה נלקח ניקוד המשניות.

לדודי גרשון ברנט, שהקים קרן לזכר אשתו המנוחה ברכה אסתר (אוולין), ובזכות אותה קרן יכולתי להתפנות לכתיבה.

לרננה גרינוולד, על מסירותה בעריכה הלשונית של החיבור, לכנה שכטר ומיכל שטרן על השקעתן בעיצובו הנעים לעין, וליצחק כהן ושי מלכה על השקעתם בהוצאה לאור.

ושוב, לכל תלמידי הישיבה שהגיהו וחזרו והגיהו את כתב היד.

לאשתי מיכל, עוזר כנגדי בעבודה זו כמו בכל תחום בחיי.

לאמי ולאבי, שגידלו אותי עטוף בחום ובאהבה, אשר ביתם מלא נתינה והתמסרות בלי גבולות לכל אדם באשר הוא שם. תקוותי ותפילתי שאזכה להמשיך בדרכם.

ולריבוננו של עולם, "...אילו פיננו מלא שירה כים ולשוננו רנה כהמון גליו... אין אנחנו מספקים להודות לך ה' אלוהינו..."

יעקב נגן

טבת תשס"ז

תוכן עניינים

9	מבוא
13	אבינו מלכנו – ברכות א, ב
17	כל אדם קורא כדרכו – ברכות א, ג
23	הלכה – בין חוק לחיים – ברכות ב, ה
25	תפילתם של התנאים – בין קבע לזרימה – ברכות ד, ג-ד
33	סודה של תפילת חסידים הראשונים – ברכות ה, א
37	תפילת רבי חנינא בן דוסא – בין כוונה לנבואה – ברכות ה, ה
41	היכן נמצא הקב"ה? – ברכות ט
47	צדקה בענווה – פאה ה, ו
51	חויית הביכורים – ביכורים ג, א
53	הבאת הביכורים למקדש: מי גותן למי?
57	בדיקת חמץ וביעור יצר הרע – פסחים א, א
63	גאולת העבר וגאולת ההווה – פסחים ג, א
65	בליל הסדר כולנו עניים כולנו בני חורין – פסחים י, א
67	ארבע המערכות של ליל הסדר – פסחים י
71	הגדת רבן גמליאל – פסחים י, ה
77	ארבעה שהם פחות מאחד – ראש השנה א, א
83	האליטיסטים והדמוקרטים – ראש השנה א, ז
85	מסעו של אור הירח – ראש השנה ב, ב-ג
89	בין שופר לתפילה – ראש השנה ד, ה
91	בין תפילת היחיד לתפילת הציבור – ראש השנה ד, ט
95	פרישת הכוהן הגדול לפני יום הכיפורים – יומא א, א
101	מקומה של אשת הכוהן הגדול – יומא א, א
105	השעירים והשערים – בין גורל לנס – יומא ג, ט
111	להיכנס ולצאת מקודש הקדשים – יומא ה, א
115	כוהן גדול ביום הכיפורים – מסע של צמיחה אישית – יומא, פרקים א-ז
119	עינויים ותשובה, כפרה וטהרה – יומא ח, א
123	אכילה בסוכה כאכילת קרבן – סוכה ב, ו
125	ארבעת המינים כהתגלות – סוכה ג, ד
129	ניסוך המים כמי עזן – סוכה ד, ט
137	שמחת בית השואבה: חגיגת המקדש ותנוכתו השנתית – סוכה ה, א
149	תהלוכת הכוהנים בשמחת בית השואבה – סוכה ה, ד
153	גיבוריה של מסכת תענית – תענית פרק ד

נשמת המשנה

161	בתולה נישאת ליום הרביעי – כתובות א, א
165	מהות הנישואים – גיטין ט, י
169	גילוי אליהו במשנת קידושין – קידושין א, ז
175	בין קניין לחיוב – קידושין א, ו
181	”כולא נזיקין חדא מסכתא היא” – מבוא לסדר נזיקין
185	כבוד האדם הוא כבוד ה’ – בבא קמא ח, ו
189	שניים או חזון בטלית – בבא מציעא א, א
193	מחלוקת ר’ יוסי ורבנן בנוקי שכנים – בבא בתרא ב, י
197	בין מלך לשופט – סנהדרין פרק ב
201	האישה – הכוהנת של החיים: המשמעות הרעיונית של טומאת נדה – שבועות ב, ג-ד
205	אהבת האדם בפרקי אבות
209	מסכת תמיד היא שיר השירים
211	קול דודי דופק – תמיד א, ב
215	עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע – תמיד א, ד
219	כתפוח בעצי היער – תמיד ב, ב
223	דודי שלח ידו מן החור – תמיד ג, ו
227	קידוש ידיים ורגליים: ייעוד מחדש – תמיד א, ד
229	גילוי הלב – תמיד ד, ב-ג
233	קיצורים ביבליוגרפיים
239	מפתח משניות על פי א”ב ללימוד לעילוי נשמת נפטרים

מבוא

את המשנה גיבש רבי יהודה הנשיא בארץ ישראל לפני כאלף ושמונה מאות שנה. בששת סדריה ובשישים ושלוש המסכתות שלה ישנן מסורות בשם חכמי ישראל למן סוף תקופת בית שני ועד סוף המאה השנייה לספירה. המשנה היא "עמוד הברזל" (ויקרא רבה כא) של התורה שבעל פה, והתלמוד הוא במידה רבה פרשנות ופיתוח שלה.

גופה של המשנה הוא ההלכה, אולם בספר זה אנסה להתחקות על נשמתה החבויה. ברצוני לחשוף כמה מהרעיונות העומדים ביסוד ההלכות במשנה, ובמידת האפשר לעמוד על המשמעויות הקיומיות שלהם. ההתבוננות בפרטי הלכה חושפת יסודות חשובים הנוגעים לנוכחות האל בעולם, לזיקה בין הלכה לחיים, למערכות היחסים שבין אבות לבנים ובין איש לאישה, לצדק חברתי, לבית המקדש, לארץ ישראל ועוד.

התנאי הראשון לגילוי נשמת המשנה הוא יחס מתאים של הלומד. אדם מצליח לגלות רק כאשר הוא מחפש. לעתים קרובות לימוד המשנה נחשב רק שלב הכנה ללימוד התלמוד או אמצעי לרכוש ידיעות כלליות בתורה שבעל פה. מי שילמד כך אמנם יוכל לממש את שני היעדים החשובים האלה אך נשמת המשנה תמשיך להיות נסתר ממנו. לעומת זאת, מי שניגש למשנה מתוך ידיעה שזהו ספר חשוב בפני עצמו ומתוך הכרה שלהלכות השלכות בתחום הרוחני – יחפש וימצא.

הספר הזה שואף להציג קשר ממשי בין הרעיונות להלכות בשני אופנים עיקריים: הראשון באמצעות הניסיון לחשוף את כוונתם המקורית של חכמי המשנה בהלכות שהם מוסרים, והשני באמצעות ניתוח ההשלכות העולות מהמשנה. אדגים שני סוגי פרשנות אלו:

בירור הכוונה המקורית

הרב ד"ר אברהם וולפיש במחקריו על עריכתה הספרותית של המשנה ייסד שיטה חדשה ללימוד המשנה. וולפיש הוכיח שעורכי המשנה השתמשו במודע בכלים ספרותיים כגון "חתימה כעין פתיחה" ומשחקי לשון.¹ עוד הוא הראה שהעיצוב הספרותי שימש כלי ביד העורכים לבטא משמעויות רעיוניות,² ומכאן שחקר המבנה הספרותי של המשנה חושף ממילא את עמדתם המודעת של עורכי המשנה כלפי ההלכות המופיעות בה.

נוכיר כמה מן הכלים הספרותיים הללו:

משחק לשון – בחירתה של המשנה לנקוט מינוח דו-משמעי מאפשרת למוכח הסמוי לרמוז על משמעות נוספת. כך למשל המשנה בראש השנה מספרת על אב ובן שבאו להעיד על החודש: "וקבלו הכהנים אותו ואת בנו". המשמעות הגלויה של "אותו ואת בנו" היא שהכהנים קיבלו את האב והבן יחדיו כדי להעיד כזוג. אבל המשפט "אותו ואת בנו" מרמז על משמעות נוספת, שלילית. הוא רומז לביקורת על התנהגותם של הכהנים, "אותו ואת בנו" הוא שמו של אחד האיסורים שבתורה, "וְשׂוֹר אוֹ שֶׁה אֶתְּו וְאֶתְּו בְּנוֹ לֹא תִשְׁחָטוּ בְּיוֹם אֶחָד" (ויקרא כב, כח).

זיקה אינטרטקסטואלית – פעמים רבות אנו מוצאים במקרא שצירופי מילים החוזרים על עצמם בסיפורים שונים נועדו להקביל בין הסיפורים.³ גם במשנה ישנן הקבלות – לעתים הקבלות בין שתי מסכתות,⁴ ולעתים, כפי שנראה בפרקים הבאים, יוצרים זיקה בין המשנה ובין המקרא. השפעתו של המקרא על עיצוב המשנה אינה רק משום שהתורה שבכתב היא התשתית של התורה שבעל פה, אלא גם משום שהתנ"ך הוא הספר המרכזי שהיה ידוע לחכמי המשנה וללומדיה ולפיכך נשאבו ממנו פעמים רבות מוטיבים, רעיונות ואסוציאציות. השראת המקרא אפוא נוכחת במשנה לא רק בציטוטים הישירים ובעיקרי המצוות; ברקע עיצובן של חלק מהמשניות עומדות דמויות מקראיות כאלהו הנביא, דוד ושלמה והרעיה והדוד שבשיר השירים. עיצוב זה רומז על המשמעויות הנוספות שרצו חכמים לכלול במשנה.

מבנה – מבנה של משנה או של פרק משמש כלי ליצירת הקבלות בין יסודות שונים, ובכוחו לבטא קשר רעיוני. לדוגמה, הפרק הראשון והפרק השלישי של מסכת סנהדרין עוסקים בדיינים ואילו הפרק השני בדיני מלכים. בכך יצר עורך המשנה זיקה בין השופט למלך, שני מנהיגים הנושאים בשררה על הציבור. דוגמה נוספת נוכל לראות בפרק הראשון של מסכת קידושין. לפרק שני נושאים – קניינים ומצוות. העובדה שכל אחד מהנושאים מתייחס לעשרה פרטים מרמזת על הקשרים בין שני התחומים.

דרך נוספת לעמוד על כוונת חכמים עצמם, דרך הרווחת גם בעולם הישיבות, היא במתן תשומת הלב לשיטתיות בגישתו של החכם הדובר. לדוגמה, אמירותיו של רבי עקיבא בנושא קדושת הקשר בין איש לאישה ובנושא חשיבותה של האהבה ביניהם יכולות להסביר מדוע לשיטתו מותר להתגרש כאשר נפגם החן בין בני הזוג.

השלכות ההלכות

במשנה, יותר מבתלמוד ובמדרשי הלכה, רוב ההלכות העוסקות בנושא כלשהו מרוכזות במקום אחד. כך היא מקילה על הלומד להתבונן בהלכות כמכלול ולנתח את משמעויותיהן. לדוגמה, הפרק האחרון של מסכת ברכות מביא רשימה ארוכה של מצבים שהאדם מחויב בהם לברך את הקב"ה – כל אחת מהברכות מבטאת הכרה בתפקידו של הקב"ה באותו אירוע, ולכן ניתוח של הברכות כולן מאיר על שאלת מקומו של הקב"ה בעולם באופן כללי. בדומה לכך, ניתוח של פרטי הלכות פאה במשנה מגלה את התפיסה כי "פאה" אינה מתנה הניתנת לעני אלא זכותו הממשית בשדה, בדומה לזכויותיו של בעל השדה עצמו. הבנות אלו מתאפשרות מכיוון שהמשנה היא ספר הלכה קדום והיא קרובה יותר לשלבי הגיבוש של יסודות ההלכה, שלב שבו המגע בין ההלכה לרעיונות העומדים ביסודותיה היה ברור יותר מבתקופות אחרות.

במקומות אחדים בספר אחרוג מהעקרונות שתיארתי עד כה ואגע בנקודות אישיות יותר, דוגמת העיון במסכת יומא שאספר בו שני סיפורים כואבים על החיים ועל המוות. אני מרשה לעצמי לעשות כן היות ומטרתי היא להאהיב את המשנה על עם ישראל ולגלות את העושר שבה כפי שהוא מתבטא במגוון הדרכים האפשריות לפרשנותה.

שמו של הספר

שם הספר, "נשמת המשנה", לקוח מדבריו של ה'מגיד מירשים', אותו כוח רוחני שהתגלה לרבי יוסף קארו מחבר ה"שולחן ערוך". המגיד הזדהה כ"נשמת המשנה" ובין היתר תלה את הופעתו לפני רבי יוסף בזכות לימוד המשניות:

אני המשנה המדברת בפך אני נשמתא דמשנה, דאנא ומשנתא ואנת מתיחדין כחדא, לכן אהרותך יהא תדיר למשניותי ולא תפריד מחשבתך אפי' רגעא חדא.⁵

התחלתי לגרוס משניות וקריתי ה' פרקים ובעודי קורא במשניות קול דודי דופק בתוך פי מגנן מאליו והתחיל ואמר ה' עמך בכל אשר תלך... רק כי תדבק בי וביראתי ובתורתי ובמשניותי תמיד... בזכות השיתא סדרי משנה שאתה יודע על פה ובזכות אותם הענויים והסגופים שעשית... הסכימו בישיבה של מעלה שאחזור לדבר עמך כבראשונה.⁶

תפילתי שמתוך אהבה למשנה ודביקה בה נזכה לדבק את לבנו ואת נשמתנו בשורש המשנה – ריבונו של עולם.

- 1 וולפיש, תופעות ספרותיות, עמ' 33-60; משחקי לשון, עמ' 75-95.
- 2 שם.
- 3 זקוביץ, מקראות.
- 4 וולפיש, שיקולים ספרותיים, עמ' 51; פרי, יומא, עמ' 40-45.
- 5 מגיד מישרים, פרשת תזריע, צוטט בולוטניק, משנה, עמ' 60.
- 6 שם, פרשת במדבר.

אבינו מלכנו



ברכות א, ב



מאימתי קורין את שמע בשחרית.
 משיביר בין תכלת ללבן.
 רבי אליעזר אומר, בין תכלת
 לכרתי.
 וגמרה עד הנץ החמה.
 רבי יהושע אומר, עד שלש
 שעות, שכן דרך בני מלכים
 לעמוד בשלש שעות.
 הקורא מפאן ואילך לא הפסיד,
 פאדם הקורא בתורה:

“עול מלכות שמים” שאדם מקבל עליו בקריאת שמע הוא הבסיס לכל המצוות ולכן הוא הנושא הפותח את ששת סדרי המשנה.¹
 בקריאת שמע אנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים ומצהירים שה' הוא מלך העולם. ואם מתכנה של קריאת שמע נוכל לגלות מיהו הקב"ה, הרי שמתוך התבוננות בזמניה נוכל לגלות מי אנחנו.

זמן קריאת שמע של שחרית הוא הזמן שהאנשים קמים בו, כלשון הפסוק “...ובקומך” (דברים ו, ז). התנאים במשנה חלוקים עד מתי נחשב זמן קימה. דעה אחת – כשהיום מאיר לחלוטין, ולכן תנא קמא קובע שסוף זמן קריאת שמע בהנץ החמה. לעומת זאת, ר' יהושע סובר שאפשר לקרוא את קריאת שמע לאורך כל שלוש השעות הראשונות של היום, ומנמק, “שכן דרך בני מלכים לעמד בשלוש שעות”. השאלה המתבקשת היא מדוע התנהגותה של קבוצה אליטיסטית זעירה, “בני מלכים”, רלוונטית לקביעת זמן הקימה של האדם הפשוט? נראה שהתשובה נעוצה בתפיסה המופיעה במשנה אחרת, ולפיה “כל ישראל בני מלכים הם” (שבת יד, ד). לתפיסה זו של מעמד האדם בישראל נודעת משמעות מיוחדת בהקשר של מצוות קריאת שמע. אמנם קריאת שמע מזכירה לנו שהקב"ה הוא מלך, אך עם זה היא מצהירה שמעמדו הנשגב אינו גורם לו שיהיה מרוחק ומנוכר מאתנו, שהרי אנחנו בניו של המלך, כפי שמנוסח יחס זה בתפילה: “אבינו מלכנו”.

עוד לפני הדיון בשאלה מהו סוף זמן קריאת שמע דנה המשנה בשאלה מתי תחילת זמן קריאת שמע, כלומר מתי מסתיים הלילה ומתחיל היום. הדעה הראשונה במשנה קובעת את תחילת הזמן ברגע שאפשר להבחין בין צבע התכלת לצבע הלבן. התכלת והלבן הם שני הצבעים שבפתילי הציצית, ומכאן שזמן ציצית הוא הבסיס לזמן קריאת שמע. על דעה זו

חלוק רבי אליעזר, התולה את תחילת זמן קריאת שמע ביכולת להבחין בין תכלת לכתרי. נראה שגם לדעתו מצוות ציצית מכתובה את זמני קריאת שמע,² אלא שהוא סובר שבזמן שאדם יכול להבדיל בו בין תכלת ללבן הוא עדיין אינו רואה את צבע התכלת אלא רק מבחין שהוא כהה יותר מן הלבן. לעומת זאת, בשעה שאפשר להבדיל בין תכלת לכתרי, שהם שני צבעים דומים, אז האדם רואה את צבע התכלת ממש. נראה כי זהו ההסבר לפירושו של התלמוד הירושלמי: "ומה טעמיה דרבי אליעזר? 'וראיתם אותו' כדי שיהא ניכר בין הצבועין" (ירושלמי, ברכות א, א [ג ע"א]). החשיבות לראות את התכלת ממש ולא להסתפק בהבדלתו מן הלבן עולה מהמשך הירושלמי:

תני בשם רבי מאיר וראיתם אותה אין כתיב כאן אלא 'וראיתם אותו' מגיד שכל המקיים מצוות ציצית כאילו מקבל פני שכינה.
מגיד שהתכלת דומה לים והים דומה לעשבים ועשבים דומין לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד והכסא דומה לספיר. דכתיב ואראה והנה על הרקיע אשר על ראש הכרוב כאבן ספיר כמראה דמות כסא.

צבע התכלת דומה לכיסא הכבוד ומזכיר אותו. האדם מקבל כביכול את פני השכינה מתוך התבוננות בצבעי מלבושו. שוב באה כאן לידי ביטוי התפיסה שהמלכת הקב"ה עלינו אינה מתרחשת מתוך תחושת ריחוק אלא מתוך יחס של קרבה דווקא – בזכות התכלת האל חותם על בגד האדם ואפשר להיקשר אליו ולחוש בנוכחותו.

היבט נוסף של מעמד האדם הקורא קריאת שמע עולה מהמשנה הראשונה של המסכת, העוסקת בזמן קריאת שמע של ערבית. לשאלה "מאימתי קורין את שמע בערבית?" המשנה משיבה שאפשר להתחיל "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". הניסוח של המשנה מעורר תמיהה שהרי זהו למעשה זמן "צאת הכוכבים", ולא ברור למה העדיפה המשנה הגדרה מסורבלת וחריגה זו על פני ההגדרה המקובלת. הרב אברהם וולפיש מציין שפרטים נוספים במשנה לקוחים מעולם המקדש: סוף זמן קריאת שמע לדעת רבי אליעזר הוא "עד סוף האשמורה הראשונה" [= משמרות הכהנים], ולדעת רבן גמליאל זמן קריאת שמע הוא זמן "הקטר חלבים ואברים". הרב וולפיש מציע שהמשנה מרמזת שקריאת שמע היא מעין תחליף לעבודת המקדש.³ נראה לי שאפשר להמשיך עם הרעיון צעד נוסף: אם קריאת שמע היא כעין עבודת המקדש, הרי שכל אדם הקורא קריאת שמע הוא כעין כוהן לה', המוקדש ומיועד לשירות האל.

עמדנו על כך שזמן קריאת שמע של בוקר תלוי בזמן מצוות ציצית, ומעניין לראות שגם בין הציצית לבין המקדש ישנם קווי דמיון. צבע התכלת של הציצית מאפיין גם את בגדי הכוהן הגדול.⁴ כמו בגדי הכהונה גם הציצית יכולה להיות עשויה שעטנו, שלא כמו בגדים

רגילים. יהודי הלוּבש ציצית הוא מעין כוהן לה', מוקדש לעבודתו. עם ישראל, לובשי ציצית וקראי שמע, הם כולם "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו).⁵ אם כן, מסוף זמן קריאת שמע של בוקר למדנו שאנחנו בניו של המלך, ומתחילת זמן קריאת שמע של בוקר למדנו שאנחנו כוהניו.⁶ איחוד מפתיע של שני האלמנטים האלה – בני המלכים ותכלת הכוהנים – מופיע בזהר הקדוש בנוגע למצוות ציצית:

ניכרים ישראל שהם בני המלך הקדוש שהרי כולם נרשמו ממנו (בסימנים של הקב"ה). נרשמו בגופם ברושם הקדוש (ברית מילה), נרשמו בלבושם בעיטוף של מצוה (ציצית)... בכולם רשומים שהם בני המלך העליון, אשרי חלקם. ואתחנן, רסו ע"א תרגום⁷

אם כן, על פי הזהר הקדוש לבישת הציצית מעידה לא רק על תפקיד ישראל, "ממלכת כוהנים", אלא גם על היותם בניו של המלך. מכאן רואים שגם תחילת זמנה של קריאת שמע של בוקר, זמן ציצית, נקבע לנקודה המדגישה שאנחנו נפגשים עם המלך כבניו.⁸

¹ אותו העיקרון מופיע בהסברה של המשנה לסדר הפנימי של קריאת שמע: "למה קדמה 'שמע' ל'ויהיה עם שמוע'? אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות" (ברכות ב, ב).

² אחד מהתלמידים הציע הסבר אחר לדעת רבי אליעזר: הזמן שיש לקבל עול מלכות שמים הוא הזמן שאפשר להבדיל בין שמים (תכלית) לארץ (כרת).

³ אברהם וולפיש, שיקולים ספרותיים, עמ' 38-39. הרב וולפיש רואה רמז לרעיון הזה גם בתקבולת שבין לשון המשנה הפותחת את המסכת, "משעה שהכוהנים נכנסים לאכול בתרומתן", ללשון המשנה המסיימת את המסכת, "לא יכנס להר הבית..." (ברכות ט, ה). על אכילת תרומה כתחליף לעבודת המקדש הוא מציין את אלבק, משנה זרעים, עמ' 325-326.

⁴ ראה שמות פרק כה.

⁵ מילגרם, ויקרא, עמ' 412.


⁶ הקשר שבין קריאת שמע לציצית מצביע בראש ובראשונה על שאנחנו עבדי ה'. בעולם הקדום, היה האדון שם חותם על בגדי עבדיו כדי לסמן שהם שלו, והתלמוד משווה ציציות לחתומים האלו (מנחות מג ע"ב. ראה תוספות שם, ד"ה חותם של טיט). פירושו של דבר שציצית מביעה דרך הלבוש את שקריאת שמע מביעה דרך הדיבור. התפיסה שציצית היא כעין בגדי כוונה אינה עומדת בניגוד לרעיון זה אלא מעמיקה בו ומלמדת שעבד ה' אינו מעמד שפל אלא להיות כוהן עליון.

⁷ לשון הזוהר: כדין אשתמודען ישראל דאינון בני מלכא קדישא דהא כלהו אתרשימו מניה, אתרשימו בגופייהו ברשימא קדישא אתרשימו בלבושייהו בעטופייהו דמצוה... בכלא רשימין דאינון בני מלכא עלאה זכאה חולקהון.

⁸ מילגרום, ויקרא, עמ' 412, הגיע לאותה המסקנה מתוך חקר משמעות התכלת בעולם הקדום. תכלת היה צבע יקר ונדיר וסמל מלכות. לכן מילגרום מסיק שעל ידי הלבשתם בציצית עם פתיל תכלת מסמלים ישראל שהם "נסיכי האל".

כל אדם

קורא כדרנו

ברכות א, ג 

בית שמאי אומרים, בערב כל
אדם ישו ויקרא, ובבקר יעמוד,
שנאמר (דברים ו) ובשכבך
ויקומך.

ובית הלל אומרים, כל אדם
קורא בדרכו, שנאמר (שם)
ויבלכתך בדרך. אם נה, למה
נאמר ובשכבך ויקומך, בשעה
שבני אדם שוכבים, ובשעה שבני
אדם עומדים.

אמר רבי טרפון, אני הייתי בא
בדרך, והשתי לקרות, בדרבי בית
שמאי, וסבנתי בעצמי מפני
הלסטים.

אמרו לו, כדי היית לחוב בעצמך,
שעברת על דברי בית הלל:

מהפסוק "ודברת במ... בשכבך ובקומך" בית שמאי מסיקים שאת קריאת שמע של ערבית יש לקרוא בשכיבה דווקא, ואילו את קריאת שמע של שחרית בעמידה. מהו הרעיון העומד ביסוד דרישה זו לדעת בית שמאי? בפסוק "שמע ישראל" ישנם שני רעיונות: קבלת עול מלכות שמים ("ה' אלוהינו") וייחוד ה' ("ה' אחד"). כל הפרשייה הראשונה של קריאת שמע עוסקת בדרכים להטמעת הרעיונות האלה ולהחדרתם לכל תחומי החיים. על האדם להפנים את דבר ה' במחשבותיו – "על לבבך", בדיבורו – "ודברת במ" – ובמעשיו – "וקשרתם... וכתבתם". הדיבור המודע לייחוד ה' ומלכותו צריך להיות בכל זמן ובכל מקום – "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך". גם המעשים המבטאים את אותו רעיון צריכים לנכוח במרחב ולהקיף את הגוף ואת הבית – "וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפות בין עיניך וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך". באמצעות מגוון ביטויים במגוון תחומים נמצאת כל הווייתו של האדם אפופה ומלובשת בתורה ובמצוות, וחיי היום-יום שלו חוסים תחת כנפי השכינה.

חיי האדם נחלקים לשני פרקי זמן – לילה ויום, זמן שכיבה וזמן קימה. קריאת שמע צריכה לחול על שני פרקי הזמן הללו, ועל כן היא נקראת פעמיים ביממה, בבוקר ובערב. על

ידי כך יוצקים לשני חלקי היממה תוכן רוחני. על פי הבנה זו, שיטת בית שמאי ברורה ומובנת: כדי לממש את מהותה של קריאת שמע לא רק במישור הזמן המיוחד לכל אחד מחלקי היממה אלא אף באמצעות התוכן המעשי המיוחד ומאפיין כל חלק ממנה – שכיבה בלילה וקומה בבוקר – יש לקרוא כל אחת מן הקריאות בדרך האופיינית לפרק הזמן שהיא נאמרת בו.¹

אולם בית הלל אינם דורשים אופן קריאה מיוחד ופוסקים כי "כל אדם קורא כדרכו", לא מפני שהם מקילים יותר או מפני שאינם רוצים להטריח. פסיקתם נובעת מהשקפת עולם שונה: הם גורסים שיש דרך אחרת לצקת תוכן רוחני לחיי האדם.

בית הלל מסתמכים על המילים "ובלכתך בדרך" ומסיקים מהן "שכל אדם קורא כדרכו". במילים אחרות, הדרגה העליונה של קבלת עול מלכות שמים היא כאשר יהפוך הדבר לחלק טבעי של החיים, חלק מדרכו של האדם. לדידם זוהי תכליתה העליונה של הפרשה הראשונה של קריאת שמע, העוסקת בהחדרת התוכן הרוחני לכל חלקי החיים וההוויה. כיוון שכך, אם יהיה הכרח לקרוא את קריאת שמע באופן המוכתב מלמעלה, תוצא הקריאה ממהלך החיים הטבעי של האדם. לפיכך מובן מדוע הגמרא סוברת כי "העושה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום" (בבלי, ברכות יא ע"א). אף שבמבט ראשון נראה שבית שמאי המחמירים כוללים בשיטתם את שיטת בית הלל, שהרי לשיטת בית הלל אין זה משנה איך קוראים, **אין הדבר כן**. לשיטת בית הלל ישנה תביעה לקרוא "כדרכו" של אדם **דווקא**, כחלק אורגני מחייו. זאת ועוד, לדעת בית הלל אפשר לקרוא קריאת שמע אף בזמן שהולכים בדרך או בשעה שעוסקים הפועלים במלאכתם (שם), בלי לקטוע את שטף החיים הטבעי.

את שזירתה של קבלת עול מלכות שמים בחיי האדם אנו מוצאים גם בדין המובא בירושלמי שאפשר להפסיק בקריאת שמע אפילו באמצע פסוק: "ודברת בם" – מכאן שיש לך רשות לדבר בם" (ירושלמי, ברכות ב, א [ד ע"ב]).² קריאת שמע משתלבת במהלך החיים באופן טבעי כל כך עד שמותר להפסיקה בדיבור.

אם כן, לכאורה נראה שלפי שיטת בית שמאי דווקא מגיעים לדרגה שבה החיים בכללותם מתמלאים תוכן רוחני. אולם אם נבחן את הדבר לעומק נגלה שבדרכם של בית הלל האדם מגיע לדרגה נעלה יותר – מה שמתמלא בתוכן רוחני אינו רק ייצוג פורמלי של החיים אלא החיים הטבעיים עצמם.

המחלוקת בין הבתים על הדרך הראויה לקבלת עול מלכות שמים מאפיינת מחלוקות נוספות ביניהם:³

בית שמאי אומרים, גר ומזון ובשמים והבדלה.
 ובית הלל אומרים, גר ובשמים ומזון והבדלה.
 בית שמאי אומרים, שפךא מאור האש.
 ובית הלל אומרים, בורא מאורי האש.

ברכות ת, ה

בנוסח ההבדלה של בית שמאי מברכים את הקב"ה בלשון עבר – "ברא". לשיטתם, זמן בריאת האש שייך לעבר הרחוק, והאדם מברך את יוצרו על אירוע היסטורי. לעומת זאת לשיטת בית הלל נוסח הברכה הוא "בורא מאורי האש", בלשון הווה. לדעת בית הלל התחדשות הבריאה מתרחשת בהווה⁴ וממילא נוכחותו האקטיבית של הקב"ה עדיין נמצאת במציאות ויש לברך עליה. זו הסיבה להבדל נוסף בין נוסחי הברכות – בית שמאי מברכים על בריאתה של האש המקורית ולכן נוקטים לשון יחיד, "מאור האש", ואילו בית הלל מברכים על ההווה, שיש בו ריבוי אש, ולשונם "מאורי האש". גם כאן אנו רואים כי בית הלל מתייחסים לנוכחות הקב"ה בעולם הנוכחי, בהווה של חיי היום-יום, ואילו בית שמאי מעניקים את מרב החשיבות לנקודה שאינה נגישה לאדם – רגע הבריאה. אותו עיקרון חוזר בסיפור על אודות ההבדלים שבין גישת שמאי לגישת הלל, ומכאן שהמחלוקת בין הבתים לא הייתה מקרית או נקודתית אלא שיקף של מחלוקת עקרונית ועתיקה:

תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה – מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר "ברוך ה' יום יום" (תהילים סח).

תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שביך לשבתך, ובית הלל אומרים: ברוך ה' יום יום.

בבלי, ביצה טז ע"א

שבת היא היום הקדוש השובר את שגרת ימי המעשה. לכן, לדעת שמאי, על האדם לכוון אליה את תודעתו ואת מעשיו. לדעת בית הלל, לעומת זאת, אפשר ואף צריך לעבוד את ה' גם בפעולה של "חולין", כמו אכילה של יום חול, מכיוון שהמפגש בין האדם לבוראו נמצא בחיים הטבעיים של ההווה ולא רק ברגעי היציאה מהם.

עדות נוספת לתפיסתו של הלל כי "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" מופיעה באבות דרבי

נתן:

וכל מעשיך יהיו לשם שמים כהלל. כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו להיכן אתה הולך. לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל. לבית הכסא אני הולך. וכי מצוה היא זו. אמר להן הן. בשביל שלא יתקלקל הגוף. איכן אתה הולך הלל. לעשות מצוה אני הולך מה מצוה הלל. לבית המרחץ אני הולך. וכי מצוה היא זו. אמר להן הן. בשביל לנקות את הגוף. תדע לך שהוא כן מה אם אוקיינות העומדות בפלטיות של מלכים הממונה עליהם להיות שפן וממרקן המלכות מעלה לו סלירא בכל שנה ושנה... אנו שנבראנו בצלם ודמות שנאמר "כי בצלם אלוהים עשה את האדם" (בראשית ט, ו) על אחת כמה וכמה.

שמאי לא היה אומר כך אלא יעשה חובותינו עם הגוף הזה.

אבות דרבי נתן, נוסחא ב פרק ל

הענקת משמעות ממשית לעובדה שהאדם נברא בצלם אלוהים מראה גם היא את האימננטיות שבקדושה לפי תפיסתו של הלל. כשם שהקב"ה נוכח בכל הזמנים ובתוך המציאות כולה כך הוא נוכח בכל אחד ואחד. כל אדם – גופו כרוחו – קדוש, וכך יכולות פעולות אנושיות אלמנטריות, שלא לומר בזויות, להפוך למצוות.

גם מהמקור הבא עולה משמעות דתית לאכילה של האדם:

בֵּית שְׁמַאי אוֹמְרִים, הָרְאִיָּה שְׁתֵּי פָסֶף, נְחִיגָה מְעָה פָסֶף.
וּבֵית הַלֵּל אוֹמְרִים, הָרְאִיָּה מְעָה פָסֶף, נְחִיגָה שְׁתֵּי פָסֶף.

חגיגה א, ב

המחלוקת עוסקת בערכי המינימום של קרבנות המובאים לבית המקדש בעת העלייה לרגל. לדעת בית שמאי קרבן הראייה, קרבן עולה שהוקרב כולו לשמים, הוא העיקר משום שהוא מזקיק סכום כסף גדול יותר מקרבן חגיגה, שחלקו מוקרב לה' וחלקו אוכלים בני אדם. לדעת בית הלל, לעומת זאת, הקרבן שגם בעליו אוכל ממנו הוא העיקר כיוון שהם סוברים שגם על ידי מעשים פשוטים כאכילת בשר האדם מסוגל להתעלות.⁵

המחלוקת האחרונה שתוצג נושאת אופי "פילוסופי" יותר, אך גם בה חוזר ועולה ההבדל היסודי שבין בית שמאי לבית הלל. זוהי המחלוקת על סדר בריאת העולם:

בית שמאי אומרים: שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ...
ובית הלל אומרים: ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים...

אמר להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית?...

אמר להם בית שמאי לבית הלל: לדבריכם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כסא?

בבלי, חגיגה יב ע"א

מתוך הנימוקים בתלמוד מתברר שהכול סוברים שהנברא תחילה הוא העיקר. לפי בית שמאי הארץ, כלומר המציאות הגשמית, טפלה לשמים, והם מדמים אותה לשרפרף, שהוא אמצעי עזר לכיסא.⁶ לעומת זאת, לפי בית הלל הארץ היא עצם הבית, עיקרה של הבריאה ותכליתה, ואילו השמים נחשבים בעיניהם לקומה נוספת. אסיים בשני קטעים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, המשורר הגדול של תפיסת בית הלל לחיים:

זיו אור אלוהים הממלא את העולמים כולם,
מחיה ומרדה אותם מדשן נועם עליון של מקור החיים,
הרי הוא נותן חיל בנשמות, במלאכים, ובכל יצור, לחוש את פנימיות תחושת החיים...
שאינן צורך לומר שאוכל כדי שיוכל ללמוד ולהתפלל ולעסוק במצוות וכיוצא בזה,
שזו היא מידה בינונית,
אלא שעצם האכילה, והוא הדין הדיבור, וכל התנועות ורגשות החיים, קודש ואור הם מלאים.

שמונה קבצים, ב, סב ו-סה

ובמקום אחר:

מה שאין אלוהים מושג כי אם בתוך הדת, זה הפיל את העולם בעומק השפלות. האלוהים צריך שיהיה נודע מכל החיים, מכל ההווה, וממילא יהיה ידוע בכל החיים ובכל ההווה. הדת היא אמצעי, עוזרת להכשיר את המעשים, המידות, הרגשות, סדרי החברה החיצוניים והפנימיים באופן מתאים, המכשיר את החיים ואת הווה לדעת אלוהים. אלוהים איננו מתגלה בתוך הדת, כי אם באותה המידה שהדת עצמה היא חדורה ממה שהוא למעלה מן הדת.⁷

¹ במאמרו, קריאת שמע, ד"ר ישראל קנוהל מבאר בו את המחלוקת במשנה בין בית שמאי לבית הלל. על שיטת בית שמאי הוא שואל "תמהים אנו מה ראו חכמי בית שמאי לעקור את מלות הכתוב 'בשכבך ובקומך' מפשוטן, כציון עת העלייה על המשכב והעמידה הימנו, ולבארן כהוראה על תנוחות מיוחדות הנדרשות בעת קריאה?" (עמ' 15). תשובתו: "...באים חכמי בית שמאי עם הדרישה לקריאה בתנוחה מיוחדת, לתבוע הפסקת שגרת החולין ועמידה מן העשייה האנושית השוטפת בעת הקריאה. העמידה בתנוחה מיוחדת יוצרת אפוא יחידת זמן הנבדלת ומוגבלת מזרם החולין, ובידוע שיצירת מומנט נבדל היא היסוד לכל ריטואל טכסי." (עמ' 16). אף על פי שאני מסכים עם קנוהל שהתפיסה העקרונית של בית שמאי היא שהקדושה מצויה מעבר לחיים ולמציאות, נראה לי כי בהקשר של תנוחות קריאת-שמע, פשוט יותר להסביר את

שיטתם כניסיון לייצג את החיים הטיפוסיים דווקא ולא כאמצעי לנתק את חיי האדם משטפם הטבעי.

על פי הצעתו, המחלוקת במשנתנו מקבילה למחלוקת במשנה במסכת סוכה העוסקת במספר הסעודות שהאדם חייב לאכול בסוכה:

ר' אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה וחכמים אומרים אין לדבר קצבה חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד.

(סוכה ב, ו)

רבי אליעזר דורש שהסוכה תייצג את הבית הטיפוסי ולכן צריך לאכול בה שתי ארוחות בכל יום, כפי מנהגו הרגיל של האדם. לעומת זאת, לדעת חכמים דמיון הסוכה לבית שואף להיות לא רק דמיון חיצוני והתנהגותי אלא גם להתחקות על התחושה הפנימית של האדם שהוא "בבית". ממילא מחויבת מצוות הסוכה לשמר את תחושת החופש לאכול ולהימנע מאכילה, כרצונו. (ראה תלמוד בבלי, סוכה כז ע"א: "מ"ט דר' אליעזר תשבו כעין תדורו מה דירה [סעודה] אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה. ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל"). בהקשר זה יש לציין שרבי אליעזר נחשב לממשיך גישת בית שמאי, עיין בספרו של גילת, רבי אליעזר, בעיקר בפרק הראשון.

כפי שיתברר בהמשך ביחס לשיטת בית הלל, דומה הדרך המוצגת כאן להסברו של קנוהל כי "הסרת המסגרת הטכסית הופכת את הקריאה למעשה המשולב בעיצומם של חיי המעשה..." (עמ' 21).

2 תודתי לידידי היקר יהודה גליק שהעיר לי על כך.

3 על הקישור שבין מחלקות בית שמאי ובית הלל כאן לתפיסות כלליות שלהם ביחס לקדושה כבר עמד קנוהל (קריאת שמע, עמ' 26). שניים מבין המקורות שמופיעים בהמשך הפרק מוזכרים כבר אצלו: הגמרא מביצה והקטע מאבות דרבי נתן.

4 הסבר זה למחלוקת בית שמאי ובית הלל, אם הבריאה מתייחסת לעבר או להווה, הוא על בסיס התלמוד הירושלמי (על אתר). לבבלי הסבר אחר לשיטת בית הלל (בבלי, ברכות נב ע"ב).

5 הדברים נובעים במישרים מפירושו של הבבלי למשנה זו: "ובית הלל, מאי טעמא לא אמרי כבית שמאי? – דקא אמרת ראייה עדיפא, דעולה כולה לגבוה אדרבה, חגיגה עדיפא, דאית בה שתי אכילות." (בבלי, חגיגה ו ע"א).

6 אסמכתא לתפיסת בית שמאי שהקדושה נמצאת מעל למציאות אפשר לדרוש: שמאי, שמים.

7 פורסם לראשונה אצל חיים וידל ב"מקור ראשון", פרשת נח, תשס"ו.

חָתַן פֶּטוּר מִקְרִיאַת שְׁמַע בְּלִילָה
הָרֵאשׁוֹן עַד מוֹצְאֵי שַׁבָּת, אִם לֹא
עָשָׂה מַעֲשֵׂה.
מַעֲשֵׂה בְרַבָּן גַּמְלִיאֵל שֶׁקָּרָא
בְּלִילָה הָרֵאשׁוֹן שְׁנַשָּׂא.
אָמְרוּ לוֹ תַלְמִידָיו, לֹא לַמְדָּתְנוּ,
כִּבְנוּ, שְׁחַתְּנוּ פֶטוּר מִקְרִיאַת שְׁמַע
בְּלִילָה הָרֵאשׁוֹן.
אָמַר לָהֶם, אֵינִי שׁוֹמֵעַ לָכֶם לְבַטֵּל
מִמְּנֵי מַלְכוּת שָׁמַיִם אֲפִלּוּ שְׁעָה
אַחַת:

הלכה – בין חוק לחיים

ברכות ב, ה

תלמידי רבן גמליאל למדו מרבם שחתן פטור מקריאת שמע בליל כלולותיו, ולכן ציפו שינהג
על פי אותו הדין. ברם להפתעתם, קרא רבם קריאת שמע בלילה הראשון של נישואיו.
הפתעה דומה חוזרת בשתי המשניות הבאות, העוסקות גם הן ברבן גמליאל:

בְּחֵץ בְּלִילָה הָרֵאשׁוֹן שְׁמַתָּה אֲשֶׁתּוֹ.
אָמְרוּ לוֹ תַלְמִידָיו, לֹא לַמְדָּתְנוּ, כִּבְנוּ, שְׂאֵבֶל אֲסוּר לְחֵץ.
אָמַר לָהֶם, אֵינִי כֹשֶׁאֶר כָּל אֶדָם, אֲסֻטְנִים אֲנִי.

ברכות ב, ו

וּכְשֶׁמַּת טְבִי עֶבְדּוֹ, קִבֵּל עָלָיו תְּנַחוּמִין.
אָמְרוּ לוֹ תַלְמִידָיו, לֹא לַמְדָּתְנוּ, כִּבְנוּ, שְׂאֵין מְקַבְּלִין תְּנַחוּמִין עַל הָעֶבְדִּים.
אָמַר לָהֶם, אֵין טְבִי עֶבְדִּי כֹשֶׁאֶר כָּל הָעֶבְדִּים, כֹּשֶׁר הֵיָהּ.

שם, ב, ז

שלושת הסיפורים האלה עוסקים במחזור החיים ובאים ללמד מסר חשוב על היחס בין
ההלכה לחיים; בין הנאמר בבית המדרש ובין מימוש התורה בחיי המעשה. החוק כללי מעצם
הגדרתו ומתייחס למציאות פשוטה ומופשטת. החיים, לעומת זאת, מורכבים ומרובי פנים,
ופוסק ההלכה אינו יכול ליישם את החוק בלא הבחנה. עליו לדון בכל מקרה ומקרה
ולהתחשב בייחודיותו, ובסופו של דבר להגיע להלכה האמתית מתוך התחשבות בכל
הגורמים.

על פי ההלכה אסור לאבל להתרחץ. דין זה נועד למנוע מן האבל תענוג מיוחד¹ אך לא
להסב לו סבל. מכאן רבן גמליאל מסיק שלאיסטניס, שהוא אדם רגיש, מותר להתרחץ, שכן

אם אינו מתרחץ נגרם לו צער רב. בדומה לכך ההלכה קובעת שבדרך כלל אין מתאבלים על עבד, אבל אין הדברים אמורים אלא על עבד רגיל, לא על אדם כשר כטבי. באשר לקריאת שמע בליל החתונה – ההלכה קבעה שחתן פטור, כלומר שאינו מחויב לקרוא קריאת שמע. אבל אם חפץ בכך, ובוודאי אדם כרבן גמליאל, אינו חייב לסמוך על היתר זה ויכול לקיים את המצווה.²

תשובתו החריפה של רבן גמליאל לתלמידיו: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת" מלמדת כי חריגותיו של רבן גמליאל מההלכה אינן חלילה פריקת עול אלא בגדר "קבלת עול מלכות שמים" וציות לרצון ה'. לפיכך אפוא משחק המילים – רבן גמליאל משיב "איני שומע לכם" לתלמידים הטוענים "פטור מקריאת שמע". כך הוא מדגיש את התבטלותו המוחלטת לפני מלכות ה'; הוא אינו "שומע" לאדם הקורא לבטל "שמע" לקב"ה.³ המשנה מנגידה בין הפשטנות של התלמידים, שאינם מבינים את מגמת ההלכה ואת יכולת ההשתנות שלה, ובין עמקותו של רבן גמליאל, המקשיב לתורה ומבין אותה לעומקה וכך יכול להתאימה לסיטואציה.

דרכו של רבן גמליאל ממשיכה את גישתם של בית הלל כלפי קבלת עול מלכות שמים, כפי שראינו. לדעתם קבלת עול מלכות שמים השלמה אינה בקיום הפסוק "בשכבך ובקומך" כלשונו אלא קריאה "כדרכו" של אדם, כחלק טבעי מהחיים שלו, כפי שהפסוק אומר, "ובלכתך בדרך". לדעת רבן גמליאל, קיום אמיתי של ההלכה חייב להיות מתוך התחשבות בפניו הייחודיות של האירוע העומד על הפרק, שאם לא כן עלול החוק שלא לבטא את תוכנה הפנימי של ההלכה.

המילה "הלכה" קשורה קשר הדוק להליכה – הדימוי שבחזרה התורה כדי לבטא את עבודת ה' של האדם בכל עת ובכל מקום – "ובלכתך בדרך".

¹ יש לזכור כי מדובר בתקופה שבה רחיצה, אצל רוב האנשים, לא הייתה מעשה יום-יום.

² ראה פרק ב משנה ת.

³ ביטוי נוסף במשנה המלמד שהתנהגותו של רבן גמליאל נגזרת מהתבטלותו בפני ההלכה דווקא הוא היחס שבין שלושת הסיפורים המופיעים בפרק א של מסכת ברכות לשלושת הסיפורים שבפרק ב. המסר המשותף לשלושת הסיפורים בפרק א הוא ההתבטלות בפני כללי ההלכה (רוזנטל, *משנה ברכות*, עמ' 52-57). הראשון משלושת הסיפורים הראשונים, כמו גם בפרקנו, מתחיל ב"מעשה ברבן גמליאל". אותו רבן גמליאל החורג ממה שהוא מלמד בבית המדרש הוא אותו רבן גמליאל שמתבטל בפני הכלל המופיע בפרק א שהולכים אחרי רוב.

תפילות של התנאים – בין קבע לזרימה


רבן גמליאל אומר, בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה.

רבי יהושע אומר, מעין שמונה עשרה.

רבי עקיבא אומר, אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל שמונה עשרה, ואם לאו מעין שמונה עשרה:

רבי אליעזר אומר, העושה תפלתו קבע, אין תפלתו תחנונים.

רבי יהושע אומר, המהלך במקום סכנה, מתפלל תפלה קצרה. אומר, הושע השם את עמך את שארית ישראל, בכל פרשת העביר יהי צרכיהם לפניך. ברוך אתה ה' שומע תפלה:

ברכות ד, ג-ד 

תקנת רבן גמליאל

בפתח משנתנו רבן גמליאל קובע שבכל יום מוטלת על האדם החובה להתפלל אותה תפילה – "שמונה עשרה". יש הסוברים כי לאורך תקופת בית שני לא הייתה התפילה בישראל חובה כלל ולפיכך חידושו של רבן גמליאל אינו רק בייסוד נוסח קבוע אלא גם בעצם קביעת החובה להתפלל.¹

רבן גמליאל, נשיא ישראל, מתמודד עם הסכנות שאיימו על עמו בעקבות חורבן המקדש. המקדש היה מרכז לאומי ורוחני כאחד. תקנת רבן גמליאל מציעה פעולה דתית אחידה שתלכד את העם המפורד והמפוזר ותשמש חלופה לקשר הרוחני שהתקיים עם הקב"ה באמצעות עבודת המקדש.

לחייב האדם בתפילה ול"הקפאת" נוסח התפילה יש גם מחיר – ויתור על הספונטניות של התפילה ועל האינדבידואליות שבה. ואכן, מבין זקני דורו של רבן גמליאל קמו מתנגדים לתקנתו, ובראשם רבי אליעזר הגדול.

עם זה, חשוב לציין שקביעותה של התפילה אינה רק ויתור מכורח המציאות שלאחר החורבן אלא היא ערך רוחני בסיסי העומד בפני עצמו. כנגד אמירתו של רבי אליעזר הגדול "העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים" אפשר לומר ש"העושה תפילתו תחנונים אין תפילתו קבע" – היכולת להתמסר ולהתמיד לא רק כשחושקים להתפלל או כשנוח להתפלל היא יסוד חשוב בעבודת ה'. בתלמוד מובאת תפיסה ש"תפילות כנגד תמידין תקנום" (בבלי, ברכות כו ע"ב). מקור חשיבותו ועצמתו של קרבן התמיד נובע, כנרמז בשמו, מהיותו "תמיד". לכן, לשיטת רבן גמליאל, תמידיותן של התפילות שניתקנו כנגד הקרבנות היא חלק מהגדרתן הבסיסית.

במקרא אפשר למצוא תפילה שיכולה לשמש אב טיפוס לצורת התפילה שייסד רבן גמליאל. לפי תפיסתו של דניאל התפילה היא פולחן לקב"ה ויסוד הזמן חיוני בה, ולפיכך הוא מתעקש להתמיד בה שלוש פעמים ביום, גם במחיר סיכון נפשו:

וְדַנְיָאֵל קָדִי יָדַע דִּי רָשִׁים קְתָבָא
עַל לְבִיתָהּ וְכוּיִן פְּתִיחִין לָהּ בְּעֵלִיתָהּ נֶגְדַי יְרוּשָׁלַם
וְזִמְנִין תְּלַתָּהּ בְּיוֹמָא הוּא קְרַחַךְ עַל בְּרִכּוּהִי וּמְצַלָא
וּמִוֹדָא קָדָם אֱלֹהֵהּ
כָּל קָבַל דִּי הוּא עֲבַד מִן קְדָמַת דְּנָהּ.

(אף על פי שידע דניאל על כתב המלך האוסר להתפלל, הוא עלה לביתו והמשיך להתפלל כנגד ירושלים ולהודות לה' שלוש פעמיים ביום כפי שנהג לעשות קודם לכן.)

דניאל ו, יא

דניאל נענש על שהפר את צו המלך. המלך השליכו אל גוב האריות אך האמין שבזכות עבודתו התדירה של דניאל ה' יצילו:

בְּאֲדִין מְלָכָא אָמַר וְהִיתִיו לְדַנְיָאֵל וּרְמוֹ לְגַבָּא דִּי אַרְיֹנָתָא
עֲנָה מְלָכָא וְאָמַר לְדַנְיָאֵל אֱלֹהֵךְ דִּי אַנְתָּ פִלַח לָהּ בְּתַדְרִיא הוּא יְשִׁיבְכֶךָ (יצילך).

שם ו, יז

המלך הזכיר לדניאל את הסיבה האמתית שבשלה הצילו ה' – בזכות התפילה שהוא מתפלל בדרך קבע.

העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים

לא מפתיע שכנגד רבן גמליאל קם דווקא גיסו, רבי אליעזר הגדול. רבי אליעזר מייצג את דמותו של האינדיבידואל הנאמן לעמדתו גם במחיר כבד, כפי שעולה מהסיפור המפורסם על

אודות "תנורו של עכנאי"², שם רבי אליעזר העדיף שיחרימו אותו ובלבד שלא להיכנס למרות הרוב שפסק נגדו.

רבי אליעזר נאמן לתפיסה הלומדת את יסוד התפילה מהאבות, ולא מקרבנות התמיד.³ תפיסה זו מדגישה את הפן האישי של התפילה, והוא העומד בבסיס דבריו של רבי אליעזר. ואכן, שני התלמודים מספרים כיצד ביטא רבי אליעזר את עולם התפילה הייחודי שלו. על פי הירושלמי היה רבי אליעזר "מתפלל תפילה חדשה בכל יום" (ירושלמי, ברכות ד, ג [ח ע"א]) ובוודאי שהתחדשות כזו נובעת מהתחדשותה היומית של החוויה האישית של המתפלל. בבבלי מופיע שרבי אליעזר מיישם את גישתו שתפילה אינה צריכה להיות דומה לחברתה גם אצל אחרים:

תנו רבנן: מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מאריך יותר מדאי. אמרו לו תלמידיו: רבינו, כמה ארכן הוא זה! אמר להם: כלום מאריך יותר ממשה רבינו? דכתיב ביה: את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו'. שוב מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מקצר יותר מדאי. אמרו לו תלמידיו: כמה קצרן הוא זה! אמר להם: כלום מקצר יותר ממשה רבינו? דכתיב: אל נא רפא נא לה.

בבלי, ברכות לד ע"א

לטעמו של רבי אליעזר, אין להתרגש אם החזן מקצר או מאריך, אדרבה – דווקא התפילות החריגות הללו, המותאמות לזמן ולאדם, הן התפילות המעולות, ואותן הוא משווה לתפילת משה רבנו.

התחנונים שבקבע

על מחלוקת רבן גמליאל ורבי אליעזר אפשר לומר "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". שורשי התפילה אכן נעוצים גם בקרבנות וגם באבות. אמת ש"העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים" ואמת ש"העושה תפילתו תחנונים אין תפילת קבע". האתגר הגדול הוא למצוא את הדרך לשלב בין שתי אמתות אלו.

מתברר שבמקור חלק רבי אליעזר הגדול על עצם תקנתו של רבן גמליאל, אולם עורכי המשנה הציגו את דעתו במשנה ד כדעה עצמאית ולא במשנה ג, בסמוך לדעת רבן גמליאל. כתוצאה מחלוקה זו דברי רבי אליעזר אינם מתפרשים כחולקים על רבן גמליאל בשאלות מתי להתפלל או מה לומר בתפילה, אלא באים כהדרכה כיצד יש להתפלל. כך עולה גם בהסבר הבבלי לשיטתו:

רבי אליעזר אומר: העושה תפלתו קבע וכו' מאי קבע?
 אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא: כל שתפלתו דומה עליו כמשוי
 ורבנן אמרי: כל מי שאינו אומר בלשון תחנונים
 רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: כל שאינו יכול לחדש בה דבר...⁴
 אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו: כל שאין מתפלל עם דמדומי
 חמה...

בבלי, ברכות כט ע"ב

ניכר כי כל שיטות האמוראים שהגמרא מביאה מתייחסות לפרטים העוסקים בדרך התפילה –
 תחושת המתפלל, סגנונו, התוספות הפרטיות שהוא מוסיף, והסביבה שהוא מתפלל בה. אין
 כאן שום אמירה המערערת על קביעותה של התפילה.

אף שדעתו המקורית של רבי אליעזר לא התקבלה להלכה, ונוסח התפילה ומועדיה נותרו
 קבועים, הרי שרוח דבריו ודאגתו מפני סכנותיה של תפילת הקבע השפיעו מאוד:

יתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת ושלא תראה עליו כמשא ומבקש
 ליפטר ממנה.

שולחן ערוך, אורח חיים צח, ג

בין שני הרים – מעין שמונה עשרה

כפי שראינו עד כה, ייצגו שני גדולי עולם, רבן גמליאל נשיא ישראל ורבי אליעזר הגדול,
 שני קטבים של עולם התפילה – תפילת חובה בנוסח קבוע ותפילה זורמת וספונטנית. בתוך
 ישנה דעתו של רבי יהושע, שכפי שנראה בהמשך, הציע שלוש דרכים לאזן בין דעות
 חבריו.

במשנה ג גם רבי יהושע וגם רבי עקיבא מעלים את האפשרות של תפילה מעין שמונה
 עשרה. לדעתו של רבי עקיבא ברור שהתפילה המועדפת היא תפילת שמונה עשרה בנוסח
 המלא שלה, ואילו תפילת מעין שמונה עשרה מיועדת רק לאדם שאינו מסוגל להתפלל את
 הנוסח המלא. לעומתו, לדעת רבי יהושע תפילת מעין שמונה עשרה עדיפה לכל אדם.

מהי תפילת "מעין שמונה עשרה"? משמעות המילה "מעין" אינה קיצור אלא "מעניין",
 כמו שרואים במקומות אחרים במשנה "מברך על הטובה מעין הרעה ועל הרעה מעין
 הטובה" (ברכות ט, ג) או "עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת" (שבת ז, א).⁵ לפיכך
 אפשר לומר שתפילת "מעין שמונה עשרה" סוללת את דרך האמצע בוויכוח על נוסח
 התפילה – מצד אחד נשמרת המסגרת של שמונה עשרה ברכות המכוננות את האדם לנושאים
 שיש להתפלל עליהם, ומצד אחר האדם משוחרר מנוסח קבוע, והוא חופשי לבטא כל אחד

מהנושאים בדרכו האישית.⁶ בכך זכה רבי יהושע למצוא את קו האמצע ולעצב תפילה שהיא גם "קבע" (בנושאים) וגם "תחנונים" (בתוכנה המיוחדת ובסגנונה).

אמנם להלכה נפסק שלכתחילה אדם צריך להתפלל את נוסח "שמונה עשרה" המלא, אבל כשם שדעת רבי אליעזר נדחתה להלכה אך רוח תפיסתו התקבלה, כך נשתמרה בהלכה גישתו של רבי יהושע וניתנה האפשרות למתפלל להוסיף בכל ברכה מעין הברכה:

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, אע"פ שאמר: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה – אומר.

בבלי, עבודה זרה ח ע"א

אם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעית, מעין הברכה, מוסיף. כיצד, היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאנו, היה צריך פרנסה, מבקש עליה בברכת השנים. שולחן ערוך, אורח חיים קיט, א

תפילה אישית

רבי יהושע מציע דרך נוספת לאזן בין שני פניה של התפילה, בין הקבוע לבין הזורם:

רבי יהושע אומר, המהלך במקום סכנה, מתפלל תפלה קצרה. אומר, הושע השם את עמך את שארית ישראל, בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך. ברוך אתה ה' שומע תפלה.

ברכות ד, ד

מחד גיסא נוסח התפילה אכן קבוע, אך מאידך גיסא היא נאמרת רק כאשר היא מתאימה למציאות, "המהלך במקום סכנה".

מעניין לשים לב כי באותו פרק העוסק ביחס שבין התפילה האישית לתפילה הממוסדת מופיעה גם תפילה ייחודית המותאמת לאדם מסוים דווקא:

רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה. אמרו לו, מה מקום לתפלה זו. אמר להם, בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה עלי, וביציאתי אני נותן הודיה על חלקי.

ברכות ד, ב

תפילת רבי נחונייה בן הקנה, העוסקת בבית המדרש ובלמוד התורה, נובעת מתפיסת עולמו של רבי נחונייה הרואה בתורה את המפתח לכול, כפי שניכר מדבריו בפרקי אבות:⁷

רבי נְחוּנְיָא בְּן הַקְנָה אָמַר, כָּל הַמְקַבֵּל עָלָיו עַל תּוֹרָה, מְעַבְרִין מִמֶּנּוּ עַל מַלְכוּת וְעַל דִּבְרֵי אֲרָץ. וְכָל הַפּוֹרֵק מִמֶּנּוּ עַל תּוֹרָה, נוֹתְנִין עָלָיו עַל מַלְכוּת וְעַל דִּבְרֵי אֲרָץ. אבות ג, ה

את השאלה שהפנו חכמים לרבי נחונייה, "מה מקום לתפילה זו", אפשר להפנות גם כלפי עורך הפרק ששם משנה זו כחיץ בין משנה א, הקובעת את זמני תפילת "שמונה עשרה", לבין משנה ג, הדנה בעצם החיוב להתפלל "שמונה עשרה".

אולם התבוננות במבנה הפרק מעלה את האפשרות ששיבוצה של משנת רבי נחוניא בן הקנה אינה זרה לפרק. נראה לי שעורך הפרק ניסה באופן שיטתי לאזן בין התפילה הקבועה לבין התפילה האישית. וכך מתבטא מתח זה:

משנה א	שמונה עשרה	קביעת זמני תפילה
משנה ב	תפילה אישית	נחונייה בן הקנה (תפילה על לימוד בבית המדרש)
משנה ג	שמונה עשרה	חיוב להתפלל כל יום
משנה ד	תפילה אישית	רבי אליעזר ("העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים"), רבי יהושע (תפילה בשעת הסכנה)

אם כן, המבנה הסירוגי של הפרק מעמיד את התפילות האישיות במקביל לתפילות הקבועות ובכך עורך הפרק מראה את עושרו של עולם התפילה, שיש בו יסוד ממוסד וקבוע ויסוד אינדיבידואלי וספונטני גם יחד.

זמן תפילת ערבית

במשנה ג ראינו את רבי יהושע מתעמת עם רבן גמליאל בשאלת הנוסח הקבוע ומציע את תפילת "מעין שמונה עשרה". רבי יהושע חולק על רבן גמליאל גם בשאלת החיוב להתפלל שלוש פעמים ביום. אף שהוא ככל הנראה מסכים שאדם חייב להתפלל שחרית ומנחה, הוא סובר שעדיין ישנה תפילה המותנית ברצון האדם, ולדעתו תפילת ערבית היא תפילת רשות.⁸ תגובתו החריפה של רבן גמליאל על סירובו של רבי יהושע לקבל את פסק הסנהדרין שתפילת ערבית היא תפילת חובה גרמה להדחתו של רבן גמליאל מן הנשיאות.⁹ על פי הבבלי, המשנה בראש הפרק מאמצת את גישתו של רבי יהושע:

תְּפִלַּת הַשַּׁחַר, עַד הַצֹּטוֹת.
 רַבֵּי יְהוּדָה אוֹמֵר, עַד אֲרַבַּע שָׁעוֹת.
 תְּפִלַּת הַמְּנַחָה עַד הָעֶרֶב.
 רַבֵּי יְהוּדָה אוֹמֵר, עַד פְּלֶג הַמְּנַחָה.
 תְּפִלַּת הָעֶרֶב אֵין לָהּ קָבַע.
 וְשֶׁל מוֹסְפֵיין כָּל הַיּוֹם.
 רַבֵּי יְהוּדָה אוֹמֵר, עַד שְׁבַע שָׁעוֹת.

ברכות ד, א

תפלת הערב אין לה קבע.
 מאי אין לה קבע?
 אילימא דאי בעי מצלי כוליה ליליא –
 ליתני תפלת הערב כל הלילה! אלא מאי אין לה קבע?
 כמאן דאמר: תפלת ערבית רשות.
 דאמר רב יהודה אמר שמואל: תפלת ערבית, רבן גמליאל אומר: חובה, רבי יהושע
 אומר: רשות.

בבלי, ברכות כז ע"ב

הפסקה של המשנה העוסקת בתפילת ערבית שונה מהפסקאות העוסקות בשלוש התפילות האחרות. בכל שאר התפילות רבי יהודה חולק על הזמן שקבע תנא קמא ואילו על זמן תפילת ערבית לא מובא כל ויכוח. יתר על כן, בתפילות אחרות מוגדר לתפילה זמן מסוים ואילו בתפילת ערבית, כפי שהבבלי מציין, אין הגדרת זמן, והמשנה מסתפקת בביטוי "אין לה קבע".

המילה "קבע" מופיעה בפרקנו פעמיים. בדבריו של רבי אליעזר הגדול היא מופיעה במשמעות שלילית "העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים". מכך אפשר להסיק ש"אין לה קבע" אינה רק "קולא" הנוגעת לזמן תפילת ערבית, אלא שהיעדר הקביעות משקף גם ערך רוחני חיובי המאפשר תפילה של תחנונים.¹⁰ לפי הגר"א¹¹ "אין לה קבע" משמעו ש"אין לה זמן לעצמה" ולכן אפשר להתפלל אותה כל זמן שאין תפילה אחרת, כלומר זמנה של תפילת ערבית החל מסוף זמן מנחה ועד תחילת זמן שחרית.¹²

אם כן, כבר המשנה הראשונה של הפרק מלמדת אותנו שישנם שני סוגי תפילות: (א) התפילות הקבועות, שחרית ומנחה, אשר מעוצבות על פי עבודת התמיד של בית המקדש החרב ואשר האדם מתפלל אותן מתוך מחויבות ובזמנים קבועים, "את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים" (במדבר כח, ד). (ב) התפילה הזורמת, תפילת ערבית, אשר באה מתוך דחף ורצון פנימיים ואשר אין לה זמן מוגדר, ולדעת ר' יהושע היא אף נאמרת מבחירה.

1 פליישר, תפילה, עמ' 397-441.

2 בבלי, בבא מציעא נט ע"ב.

3 על פי המחלוקת בין הברייתות בברכות כא ע"ב.

4 שלא כמו בירושלמי, כאן הכוונה להוספה על הנוסח הקיים ולא לתפילה חדשה לגמרי.

5 הוכחה לכיוון זה מופיעה בכתב יד קויפמן של המשנה:

ר' יהושע אומר: המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה מעין שמונה עשרה ואומר הושיענו ה'...

התפילה המקוצרת היא 'תפלה קצרה מעין שמונה עשרה', ומכאן ש'מעין שמונה עשרה' הרגיל אינה התפילה המקוצרת בעצמה – יש מעין שמונה עשרה, ויש קצרה מעין שמונה עשרה.

6 נראה שכך פירש רב את רבי יהושע: "מאי מעין שמנה עשרה? רב אמר: מעין כל ברכה וברכה" (בבלי, ברכות כט ע"א) שמואל בגמרא שם סובר שמעין שמונה עשרה היא תפילת 'הביננו'. שיטת שמואל תוכל להתאים לרבי עקיבא הרואה את מעין שמונה עשרה כבדיעבד, מיועד לאדם שאינו מסוגל להתפלל את התפילה הארוכה, אבל קשה לראות אותה כפרשנות לרבי יהושע ולראות ב'הביננו' תחליף לכתחילה לשמונה עשרה.

7 על הזיקה שבין משנת נחונייה בן הקנה בברכות למשנה באבות עמד רוזנסון, ארבעה ראשי שנים, עמ' 63. כמו כן הוא מציין (שם, עמ' 62) את משמעות המשנה באשר לשאלת היחס שבין תורה לתפילה.

8 בבלי, ברכות כז ע"ב.

9 שם.

10 לאחרונה ראיתי שכבר עמד על פירוש זה הרב אברהם וולפיש, הוראת המשנה, עמ' מא-מה.

11 "שנות אליהו" על המשנה.


12 ראה תוספתא, ברכות ג, ה (מהדורת ליברמן עמ' 12): "כשם שנתנה תורה קבע לקרית שמע כך נתנו חכמים לתפילה מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות...". בתוספתא מדויק כמו הגר"א ש"אין קבע" פירושו שאין זמן.

אין עומדין להתפלל אלא מתוך
כבוד ראש.

חסידים הראשונים היו שוהים
שעה אחת ומתפללים, כדי
שיכנו את לבם למקום.

אפלו המלך שואל בשלומו, לא
ישיבנו. ואפלו נחש ברוך על
עקבו, לא יפסיק:

סודה של תפילת חסידים הראשונים

ברכות ה, א 

הדבקות בתפילה שאנו שואפים אליה מחייבת את שיתוף כל איבריו של המתפלל. רעיון זה מתבטא היטב במבנה משנתנו – הפסקה הראשונה של המשנה עוסקת במצבו של הראש, הפסקה האמצעית ב"כיוונו" של הלב, והפסקה האחרונה בוחרת לתאר מצב חריג באמצעות התייחסות לעקבו של המתפלל.¹ כך, מכף רגל ועד ראש, מתקיים "כל עצמותי תאמרנה" (תהלים לה, י).

בלב המשנה מועלית על נס תפילתם של "חסידים הראשונים". אולם סתמה המשנה ולא פרטה מהו התהליך הפנימי שעברו בשעה ששהו כדי לכוון לבם למקום. גם האיכות המיוחדת של אותה "כוונת הלב" אינה מתוארת. המקובלים ייחסו לחסידים הראשונים טכניקות להשגת רוח הקודש² וראו בשעת השהייה שלפני התפילה "מדיטציה כדי להיכנס למצב תודעתי מתאים".³ נראה לי שנוכל לאשש תפיסה זו מתוך השוואת משנתנו למשנה ב"ספר יצירה", מהספרים הקבליים הקדומים ביותר:

עשר ספירות בלימה
בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר
ואם רץ פיך לדבר ולבך להרהר
שוב למקום
שלכך נאמר "והחיות רצוא ושוב"
ועל דבר זה נכרת ברית.

ספר יצירה מנחה את האדם "לבלום" את הדיבור ואת המחשבה. אם האדם נכשל, ופיו מדבר ולבו מהרהר – עליו "לשוב למקום". בהוראה זו טמונה הקבלה בין האדם ובין "החיות" המזכרות ב"מעשה מרכבה" המתוארות כ"רצוא ושוב" (יחזקאל א, יד).

הרב אריה קפלן ז"ל הסביר את הנחיות המשנה בספר יצירה כטכניקה של מדיטציה. מדיטציה שואפת "להשתיק" את המחשבות כדי ליצור מודעות גבוהה יותר, שבדרך כלל נמנעת מהאדם מפאת הזרימה המתמדת של המחשבות. ישנן שיטות המשתמשות במנטרות והריכוז בהן מאפשר את "השתקת" המחשבות האחרות. המדיטציה הנדרשת במשנה שבספר יצירה היא מהקשות והמשמעותית ביותר. מטרתה היא לחוות את הספירות האלוהיות והיא נעשית בהפסקת כל המחשבות. לסוג זה של מדיטציה קורא הרב קפלן "אין", ובאנגלית "Nothingness". לדעתו, מצב המודעות שהאדם מגיע אליו לאחר השתקה כזו הוא המפתח לחוויה המיסטית ולמעשה גם תחילת ההכשרה לנבואה.⁴

ברם משנת ספר יצירה מותירה עניין בלתי פתור – מהו אותו "מקום" המוזכר במשנה 'ואם רץ פיך לדבר ולבך להרהר – שוב למקום'. הרב קפלן הבין כי מדובר במקום פיזי, ממשי, שהאדם צריך לסגת אליו כדי שלא להיסחף לתוך החוויה המיסטית.⁵ לדעתי, המשמעות הפוכה לגמרי. ה"מקום" הוא דווקא אותו המקום שכיוונו אליו החסידים הראשונים – האלוהות. ריצת הפה והלב, בדיבור ובמחשבה, מוציאה את האדם מן המודעות הגבוהה, וממילא ספר יצירה קורא לו "לשוב" אל המקום הגבוה, אל מקום האלוהות.⁶ הסבר זה נתמך בעובדה הידועה שבספרות התנאים "המקום" שימש כינוי נפוץ לקב"ה.⁷ יתרה מזו, בחלק מהנוסחים של ספר יצירה מופיעה משנה שבה נאמר במפורש שהקב"ה הוא המקום:

והיכל הקודש מכוון באמצע.

"ברוך כבוד ה' ממקומו",

הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו.

ספר יצירה ד, ב

בין משנה זו ובין הציווי "לשוב למקום" קישור נוסף: הציווי מוצג באמצעות החיות שבמעשה המרכבה ("שילכך נאמר והחיות רצוא ושוב"), אותן החיות שבפסוק הקודם מכריזות: "ברוך כבוד ה' ממקומו". נמצאנו למדים שה"מקום" ששבים אליו הוא מקום האל. בלימת הפה ובלימת הלב מביאות את האדם ל"מקום", ואילו ריצת המחשבות והדיבור "מוציאה" אותו משם.

לעיל ראינו כי במשנה בספר יצירה התנהגות האדם מבוססת על החיות שבמעשה המרכבה. בדומה לכך נפסקה ההלכה כי המתפלל יעמוד כמו החיות במעשה מרכבה:

אמר רבי יוסי בר חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב, המתפלל צריך שיכוין את רגליו, שנאמר: "ורגליהם [= של החיות] רגל ישרה".

בבלי, ברכות י ע"ב

מתברר שבעולם התפילה האדם מדמה עצמו למלאכים שבמעשה המרכבה הן מצד תנוחת גופו והן מצד עולמו הפנימי.

האפשרות ששהיית החסידים צריכה להתבאר על פי "משנת הבלוימה" של ספר יצירה מתחזקת לנוכח ההשוואה בין העיצובים הלשוניים של שתי המשניות; בשתי המשניות הדגש הוא על שליטת האדם על לבו: "בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר"; "כדי שיכוונו את לבם למקום". בשניהם היעד הוא הדבקות ב"מקום", בקדושה: "ואם רץ פיך לדבר ולבך להרהר שוב למקום"; "כדי שיכוונו את לבם למקום". ולבסוף, בשני המקורות מופיע השורש שו"ב במונח של ריכוז, פעם לחיוב: "שוב למקום", ופעם לשלילה: "אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו".

מפאת קווי הדמיון בין המשניות אפשר להציע כי ההשקטה לקראת התפילה מביאה לא רק לידי ריכוז ושחרור ממחשבות זרות, אלא לחוויה מיסטית ממש, המתפתחת מתוך מודעות מדיטיבית – תפילת החסידים הראשונים. הבנה כזו, של השהיה במונח השתקת הדיבור והמחשבה, הציג גם הרמב"ם בפירושו למשנתנו:

"שוהין – ממתנים לפני התפילה שעה ובה מפסיקים השיחה והמחשבות ואו מתחילים להתפלל".⁸

¹ תודתי לשלמה ושירה שדה שהאירו לי נקודה זו.

² ב"שערי קדושה" (שער הרוח הקדוש, שער השביעי) הרב חיים ויטל מייחס לחסידים הראשונים מסורות מאליהו הנביא. ראה גם בהקדמתו ל"שערי קדושה", בהקדמת "שער הכוונה" למקובלים הראשונים ובספר "החדרים" תשובה ג. (מקורות אלו מובאים אצל הרב קפלן, מדיטציה וקבלה, עמ' 28, הערה 9).

³ שם.

⁴ ראה קפלן, יצירה, עמ' 66-67. הרב קפלן סבור שמדיטציה של 'אין' "שימשה כהתחלה לנבואה" והוא מביא בשם המקובלים שזה יסוד של חזונו של יחזקאל. מדיטציה, עמ' 85-87.

⁵ ספר יצירה, עמ' 67.

6 בנוסח הפנים של מהדורת גרינולד של ספר יצירה כתוב "למקום שיצאתה ממנו". לפי הצעתי הכוונה היא המקום שהאדם יצא ממנו בשל "הריצה".

7 ראה אורבך, חז"ל, עמ' 53-68.

8 ראה גם את דבריו של הרמב"ם במשנה תורה "שיפנה את לבו מכל מחשבות, ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה" (תפילה ד, טז). יש כאן שני שלבים – קודם לרוקן את המחשבות ואחר כך לראות עצמו בדמיונו כנגד השכינה. הרב נתן אופיר ("הרמב"ם כמורה לדביקות – מורה נבוכים ג, נ"א בעיון נירו-פסיכולוגי", טרם פורסם) עמד על משמעותם המדיטיטיבית של קטעים אלו ברמב"ם, במאמרו הוא מבקש לראותם כחלק מתפיסה מגובשת שהרמב"ם מציג ביחס להשקטת המחשבות, התבודדות ודבקות מתמדת.

באותו מאמר אופיר גם מסביר באמצעות נירו-פסיכולוגיה את הפעולה של השקטת המחשבות. לאדם יש שני צדדים של המוח, המודעות הגבוהה זוהתה לאחרונה עם הצד הימני של המוח. ההשקטה של דיבור ומחשבה, הקשורים לצד השמאלי של המוח, מאפשרת לצד הימני של המוח לבוא לידי ביטוי. על דבריו של אופיר נחזור בדיון על משנה ה, ה שבפרק הבא.

תפילת רבי חנינא בן דוסא – בין כוונה לנבואה

המתפלל וטעה, סימן רע לו.
ואם שליח צבור הוא, סימן רע
לשולחיו, מפני ששלוחו של
אדם כמותו.

אמרו על רבי חנינא בן
דוסא, שהיה מתפלל על
החולים ואמר, זה חי וזה מת.
אמרו לו, מנין אתה יודע.

אמר להם, אם שגרה תפילתי
בפי, ידע אני שהוא מקבל
ואם לאו, ידע אני שהוא
מטרף:

ברכות ה, ה

רבי חנינא בן דוסא ניחן ביכולת לדעת מראש איזה מתפילותיו מתקבלת ואיזה לא. ידיעתו זו, הסביר, נבעה מהשאלה אם התפילה "שגורה" בפיו או לא. אם משמעותה היחידה של המילה "שגורה" היא היעדר טעויות בתפילה, ביטחוננו של רבי חנינא בן דוסא אינו מובן כלל שהרי מלכתחילה כך צריכה התפילה להיאמר תמיד. אולם פרופ' שלמה נאה¹ מראה שבכתבי היד של המשנה הנוסח אינו "שגורה" אלא "שגרה", ופירושה שטף זורם. הבחירה במילה זו מדגישה את האופי הפסיבי של תפילת רבי חנינא בן דוסא. לדעתו של נאה, תפילה כזו עומדת בניגוד לעקרון כוונת הלב של המתפלל.² תאורה של התפילה כ"שגרה" הוא ביטוי להיות הקב"ה "בורא ניב שפתיים" (ישעיהו נו, יט)³ ומנחה את תפילתו של האדם. תפילה כזו היא מעין נבואה השורה על המתפלל, וממילא, כאשר שורה על רבי חנינא בן דוסא אותה תפילה נבואית הוא יודע שתפילתו התקבלה.

מתוך התבוננות במבנה הפרק החמישי במשנה בברכות הרב וולפיש טוען⁴ שאין לקבל את ההנגדה המקובלת בין "כוונת הלב" ובין "ניב השפתיים". אין ספק שנושא הפרק הוא כוונה, וניכר כי למשנת רבי חנינא בן דוסא זיקה עמוקה לכל שאר משניות הפרק: רבי חנינא בן דוסא, כפי שרואים מהתוספתא, הוא מאותם חסידים ראשונים המזכירים במשנה א שתפילתם מבוססת על כוונת הלב. בין משנה ה למשנה ב ישנם קשרים לשוניים: "זה חי וזה מת" מזכיר את "גבורות גשמים בתחיית המתים", וכן השאלה "מנין אתה יודע" מזכירה את ברכת "חונן הדעת" שבמרכזה של משנה ב. משנה ג עוסקת בטעויות בתפילה ומשנת רבי חנינא מתחילה בשאלת משמעותה של "טעות" כזו. במשנה ה מכונה מי שהתפילה עליו

לא הועילה "מטורף", ובמשנה ד' "העובר לפני התיבה לא יענה אחר הכוהנים אמן מפני הטורף". לכן, בשל המבנה הספרותי של המשנה, וולפיש טוען שיש לחלק בין אקסטוזה – שהדיבור שוטף בה מאליו והתפילה חורגת משליטתו של המתפלל, ובין השראה, המגיעה לאדם מתוך מאמץ אקטיבי.

על בסיס ההסבר שהצעתי למשנת החסידים⁵ בעקבות הטכניקות של ספר יצירה, נוכל, לדעתי, להבין את הזיקה בין "כוונת הלב למקום" ובין התפילה "שגרה" כשני שלבים. כך נראה שאפשר לקבל את טענת וולפיש מצד אחד, שתפילת רבי חנינא בן דוסא מושתתת על כוונת הלב, ואת תפיסת נאה מצד אחר, המדברת על היסוד הנבואי שבה. באמצעות שעת השהייה שלהם זכו החסידים לקיים בעצמם "בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר", להשתחרר מהזרם הבלתי פוסק של המחשבות. וכך באו החסידים הראשונים לידי מצב תודעתי אחר, "תודעה הגבוהה", ההוויה שבה לבו של המתפלל מכון ל"מקום" והוא מתקשר עם עולם של מעלה.

התהליך שעברו החסידים הראשונים ובהם רבי חנינא בן דוסא הוסבר היטב במאמרו של הרב נתן אופיר באמצעות כלים נירו-פסיכולוגיים:⁶ במוח האנושי ישנן שתי אונות – האונה השמאלית, המתמחה בעיבוד שפה ולשון וביכולות האנליטיות, והאונה הימנית, הקשורה לאינטואיציה, לתפיסת המרחב ולהוליוזם. השקטת הדיבור והמחשבות מאפשרת מצב בו עיקרה של מודעות האדם נובעת מהאונה הימנית. כך מתאפשרת מודעות שיכולה לשמש בסיס לחווייה המיסטית, לחוויית המגע עם המעבר הדורשות כלים כאלו.⁷

נסיים בדבריו של הטור המציג קשר בין עבודת החסידים הראשונים בתחום הכוונה ובין השגתם "קרוב למעלת הנבואה":

מחשבתו כיצד? דתניא המתפלל צריך שיכוין לבו שנאמר תכין לבם פירוש, שיכוין פי' המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאילו שכינה כנגדו שנא' שויתי ה' לנגדי תמיד חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונו בתפלתן עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. טור אורה-חיים, צח

1 פנומנולוגיה של התפילה, 218-185.

2 נאה מביא את התוספתא אשר מייצגת, לדעתו, את שתי התפיסות בכפיפה אחת. רבי עקיבא: "אם שגרה תפילתו בפיו סימן יפה לו ואם לאו סימן רע לו", וכנגדו אבא שאול: "המתפלל צריך שיכוין את לבו סימן לתפילה 'תכין לבם תקשיב אזניך'."

3 זה הפסוק שמובא כמקור לדבריו של חנינא בן דוסא (בבלי, לד ע"ב).

4 התפילה השוגרת, עמ' 301-314.

5 ה, א.

6 הרב נתן אופיר ('הרמב"ם כמורה לדביקות – מורה נבוכים ג, נ"א בעיון נירו-פסיכולוגי', טרם פורסם).

7 אופיר מצטט שם מכמה מקומות בדברי הרמב"ם המשקפים את התפיסה כי הכוונה הדעת היא תנאי לקראת נבואה. וראה את מה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי תורה ז, ה-ו.

היכן נמצא הקב"ה?



ברכות ט

היכן נמצא הקב"ה בעולם? לכאורה בכל מקום. אבל באופן ממשי, במציאות הפרטית של כל אחד ואחד – נוכחותו לרוב אינה מורגשת. כשנשאל הרבי מקוצק על מקומו של הקב"ה בעולם ענה "בכל מקום שאתה נותן לו להיכנס אליו". ברוח אמירה זו נוכל לומר כי כאשר יהודי מברך "ברוך אתה ה'" הוא מצהיר שהוא רואה בקב"ה את שורש התופעה, שהיא מושא הברכה, ובכך הוא חושף את מקומו של הקב"ה בעולם ומפנה אליו את תודעתו. בפרק האחרון של מסכת ברכות מופיע אוסף של מקרים ומצבים שעל האדם לברך בהם ברכות החורגות מהברכות הרגילות על האכילה ועל המצוות, ומתוך הפרק עולה האמירה שהקב"ה הוא המחולל של כל המקרים הללו.

נסים

הַרְוֵאָה מְקוּם שְׁנַעְשׂוּ בוּ נְסִים לְיִשְׂרָאֵל, אוֹמֵר בְּרוּךְ שֶׁעָשָׂה נְסִים לְאַבְרָהָם בְּמִקוּם הַזֶּה.

ברכות ט, א

לכאורה, במקום נס נוכחותו ופעולותו של הקב"ה ניכרות בעליל. אולם המציאות מגלה כי פני הדברים אינם כך, ואפילו נסים אפשר להכחיש. על פי התלמוד (בבלי, ברכות ט ע"ב) אליהו הנביא, בעמדו על הכרמל, התפלל על שני עניינים; האחד – שיתרחש לו נס, והאחר – שהצופים יכירו בנס ולא יאמרו "מעשה כשפים הם". יתרה מזו, גם כאשר מודים בנס, לא תמיד פשוט להבין שהוא ברכה ולא קללה:

בעת שחזרו מקבורת אביהם ראו שהלך יוסף לברך על אותו הבור שהשליכוהו אחיו בתוכו וברך עליו כמו שחייב אדם לברך על מקום שנעשה לו נס ברוך המקום שעשה לי נס במקום הזה.

תנחומא ויחי

ייחודו של יוסף אינו מתמצה בהבנתו שהקב"ה כיוון את מכירתו (כדבריו לאחים "לא אתם שלחתם אותי הנה") אלא ביכולתו לראות שהאירוע שגרם לו סבל רב כל כך היה בעצם ברכה.

עקירת עבודה זרה

מקום שְׁנַעֲקָרָה מִמֶּנּוּ עֲבוּדָה זָרָה, אוֹמֵר בְּרוּךְ שֶׁעָקַר עֲבוּדָה זָרָה מֵאַרְצָנוּ.

ברכות ט, א

המשנה עוברת מברכה על נסים לברכה על עקירת עבודה זרה. בעצם ייחוס עקירת העבודה הזרה לקב"ה טמון חידוש. אין ספק שלעתים קרובות תהליכים טבעיים או אנושיים הם שגרמו לסילוק העבודה הזרה. ובכל זאת, כיוון שלתוצאה משמעות דתית, כלומר ניצחוננו של אלוהים על העבודה הזרה, יש להניח שהקב"ה מתערב במתרחש ולפיכך יש לראות בו את סיבת העקירה.

טבע

עַל הַזִּיקִין,¹ וְעַל הַזְּנוּעוֹת,² וְעַל הַבְּרָקִים, וְעַל הַרְעָמִים, וְעַל הַרוּחוֹת, אוֹמֵר בְּרוּךְ שֶׁפָּחַו קָלָא עוֹלָם.

עַל הַהָרִים, וְעַל הַגְּבָעוֹת, וְעַל הַיַּמִּים, וְעַל הַנְּהָרוֹת, וְעַל הַמְדַבְּרוֹת, אוֹמֵר בְּרוּךְ עוֹשֵׂה מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית.

כִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, הַרְוָאָה אֶת הַיָּם הַגָּדוֹל אוֹמֵר בְּרוּךְ שֶׁעָשָׂה אֶת הַיָּם הַגָּדוֹל, בְּיָמֵינוּ שְׁרוּאָה אוֹתוֹ לְפָרְקִים.

שם ט, ב

משנתנו מעוצבת להפליא. ברישא אנו מוצאים שתי רשימות בנות חמישה פרטים ובסך הכול אנו מגיעים למספר הטיפולוגי של עשרה מקרים העוסקים בטבע. חמש הוא גם מספר הברכות שמונה המשנה כולה. כמו כן ברישא ישנם כמה משחקי מצלול וחריוזה – זיקים-זועות, ברקים-רעמים-הרוחות, הרים-גבעות וכנגדם ימים-נהרות.

כאמור עשרת המרכיבים הם מן הטבע, ושלא כמו במשנה א, אין כאן לא תהליך נסי ואף לא תוצאה "דתית". ובכל זאת הרואה מברך את הקב"ה. כך האדם מצהיר על אמונתו כי כוחות הטבע הם בעצם כוחו של הקב"ה וגברותו. במילים אחרות, הקב"ה לא רק מפקח על המציאות "מלמעלה" אלא גם פועל בתוכה.

כשם שבמבנה הפרק הוקדם הנס (משנה א) לטבע (משנה ב), כך בתוך רשימת האירועים הטבעיים המשנה מקדימה את התופעות הנדירות (כ'זיקין וזועות" – כוכבי שביט ורעידת אדמה) לנפוצות (ברקים, רעמים, רוחות). בכך המשנה מכוונת את הקורא, באופן הדרגתי, לראות את הקב"ה גם בשגרת החיים.³

בריאה

חמשת המרכיבים של הרשימה הראשונה (זיקין, זוועות, ברקים, רעמים, רוחות) הם אירועים דינמיים, ואילו חמשת המרכיבים של הרשימה השנייה (הרים, גבעות, ימים, נהרות, מדברות) הם אובייקטים סטטיים הקיימים מאז הבריאה, וגם בהם האדם נדרש לראות את פעולת הקב"ה, יוצר הכול. נוסח הברכה מפתיע – לכאורה היה לצפות שהברכה תיתקן בלשון עבר ותתייחס לששת ימי בראשית, אולם הברכה מתייחסת להווה דווקא, "עושה מעשה בראשית", ובכך מובע הרעיון שהבריאה, וממילא נוכחותו של הקב"ה בתוכה, אינה נחלת העבר אלא גם מתרחשת בהווה.⁴

הסבר אחד למשמעות ההתייחסות לבריאת העולם בלשון הווה מופיע בדבריו של הרשב"ץ, שבהם הוא מסביר כי המשך קיום העולם מותנה בהמשך הארה מהקב"ה:

ואחר שבראו הוא מעמידו, ולולי שהוא מעמידו, היה חוזר לתהו ובהו ואינו כמו הבנאים כי אחר אשר בנה הבית אין הבית צריך אליו, אבל הקב"ה אינו כן, כי אחר אשר ברא העולם, הוא מעמידו ומקיימו כמו שהצורה מקיימת החומר, כי הוא יתברך הוא צורת העולם ותכליתו, כמו שהוא פעל אותו וזהו שתקנו ביוצר אור, המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.

מגן אבות על פרקי אבות ב, יד

טוב ורע

עַל הַגְּשָׁמִים וְעַל הַבְּשׂוּרוֹת הַטּוֹבוֹת אוֹמֵר בְּרוּךְ הַטּוֹב וְהַיָּמִיב,
וְעַל שְׂמוּעוֹת רָעוֹת אוֹמֵר: בְּרוּךְ הַיָּן הָאֵמֶת.

ברכות ט, ב

עלינו לברך גם על הרע ולא רק על הטוב. כך המשנה מלמדת אותנו שהקב"ה הוא מקור הכול – הטוב והרע כאחד. בספר ישעיהו הקב"ה עצמו מכריז כי הוא הבורא את החושך ואת הרע:

אֲנִי ה' נְאֻיִן עוֹד זוֹלָתִי אֵין אֱלֹהִים אֲאֶזְרָךְ וְלֹא יִדְעֶתְנִי:
לְמַעַן יִדְעוּ מִמְּזִרְחַ שְׁמִשׁ וּמִמַּעַרְבָהּ כִּי אֶפֶס בְּלַעַדִּי אֲנִי ה' נְאֻיִן עוֹד:
יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבוֹרֵא רַע אֲנִי ה' עֹשֶׂה כָּל אֱלֹהִים:

ישעיהו מה, ה-ז

מטרת דברי האל היא להדגיש שרק הוא אלוהים "ואין עוד זולתי... אפס בלעדי". בתקופת חז"ל, כמו בזמנים אחרים, רווחה תפיסה של "שתי רשויות" הגורסת שאלוהים שולט רק על הטוב שבמציאות ואילו על הרע שולט כוח אחר. המשנה, בתגובה, שוללת רעיון זה

באמצעות החיוב להודות אף על שמועות רעות.⁵ עם כל הקושי ששאלת "צדיק ורע לו" יוצרת אצל המאמין, הוויתור על האמונה באל אחד המנהיג את המציאות אינו פתרון אפשרי. בהמשך הפרק מופיעה תגובה מפורשת לכפירתם של המינים ביסוד נוסף של אמונת ישראל, האמונה בעולם הבא:

כָּל חוֹתְמֵי בְּרִכּוֹת שֶׁהָיוּ בְּמִקְדָּשׁ, הָיוּ אוֹמְרִים מִן הָעוֹלָם.
מִשְׁקָלְקָלוֹ הַמֵּינִין, וְאָמְרוּ, אֵין עוֹלָם אֶלָּא אֶחָד, הַתְּקִינוּ שֶׁיְהוּ אוֹמְרִים, מִן הָעוֹלָם
וְעַד הָעוֹלָם.

ברכות ט, ה

מעשי האדם

בְּנֵה בֵּית חֲדָשׁ, וְקִנְה כְּלִים חֲדָשִׁים, אוֹמֵר בְּרוּךְ שֶׁהִתְיַנְּנוּ.

שם ט, ג

לכאורה בניין בית וקניית כלים הם מעשי האדם, בבחינת "כחצי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, יז). ואולם למעשה, גם עצם חיי האדם ומעשיו הם מאת ה', וממילא יש לברך אותו על כל הישג אישי של האדם "ברוך שהחיינו וקימנו...".⁶

שלום

הפרק, ולמעשה המסכת כולה, חותם בהלכה לשאול את שלום חברו בשם ה':

וְהַתְּקִינוּ, שֶׁיְהֵא אָדָם שׁוֹאֵל אֶת שְׁלוֹם חֲבֵרוֹ בְּשֵׁם, שֶׁנֶּאֱמַר (רות ב) וְהָיָה בְּעַד כָּא
מִבֵּית לָחֶם, וַיֹּאמֶר לְקוֹצְרִים ה' עִמָּכֶם, וַיֹּאמְרוּ לוֹ, יִבְרַכְךָ ה'. וְאֹמֵר (שופטים ו) ה'
עִמָּךְ גִּבּוֹר הַחֵיל.

וְאֹמֵר (משלי כג) אַל תִּבּוֹז כִּי יִקְנֶה אִמְךָ.

וְאֹמֵר (תהלים קיט) עַת לַעֲשׂוֹת לַה' הִפְרוּ תוֹרַתְךָ.

רַבִּי נֵתָן אוֹמֵר, הִפְרוּ תוֹרַתְךָ עַת לַעֲשׂוֹת לַה'.

ברכות ט, ה

"שלום" עצמו הוא שמו של הקב"ה,⁷ והשלום הוא "כלי מחזיק ברכה" שהקב"ה נתן לישראל.⁸ לאורך הפרק ראינו תשובות רבות לשאלת מקומו של הקב"ה בעולם – מעל למציאות ובתוכה, טרנסצנדנטי ואימננטי, בנס ובטבע, בטוב וברע, בעבר ובהווה, במעשי השמים ובמעשי האדם. ובסיום, המשנה מלמדת אותנו על מקום נוסף שהקב"ה נוכח בו במציאות – בשלום שבין איש לרעהו,⁹ "אני ה' עשה כל אלה".

משראינו את ההקשרים והמצבים הרבים בהם רואה המשנה את יד ה' הפועלת בעולם, נוכל להבין את דבריו היפים של הראי"ה קוק, המצביעים אף הם על הנוכחות האלוהית בכל מקום ומצב:

...האלהות המתגלה בעולם,
 בעולם בכל יפיו והדרו,
 בכל רוח ונשמה,
 בכל חי ורמש,
 בכל צמח ופרח,
 בכל גוי וממלכה,
 בים וגליו,
 בשפירי שחק ובהדרת המאורות,
 בכשרונות כל שיה,
 ברעיונות כל סופר,
 בדמיונות כל משורר
 ובהגיונות כל חושב,
 בהרגשת כל מרגיש
 ובסערת גבורה של כל גבור.

הרב אברהם יצחק קוק, אורות, עמ' קיט

¹ כוכבי שביט (אלבק).

² רעידת אדמה (אלבק).

³ על כך עמד רוסט, להוראת משנה, עמ' 87. רוסט מתרץ בזה את שאלת הפני יהושע, למה הפרק אינו מסודר על פי סדר כרונולוגי (משנה א עוסקת באבות, משנה ב בבריאית העולם).

⁴ ראה הדיון במשנה בברכות א, ג שם טענתי שרעיון זה עומד בלב המחלוקת שבין בית שמאי לבית הלל במשנה ה של פרק ח.

⁵ וולפיש, הטוב והרע, עמ' 121, מציין את חשיבותן התאולוגית של המשניות בכל הנוגע לאמונה באל אחד ושלילת הרעיון של "שתי רשויות". הוא מציין כביטוי לסכנה מוחשית ברעיון זה את המשנה בברכות ה, ג, "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכור שמך, מודים מודים, משתקין אותו", וראה פרשנות הבבלי למשנה זו (ברכות לג ע"ב).

⁶ ראה את הפסוק העוקב לתיאור הישגי האדם: "וְיִזְכְּרֶתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֶּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חֵיל".

⁷ "ויאמ' ר' יודן בר יוסף גדול שלום ששמו של הקב"ה נקרא שלום, שנאמר 'ויקרא לו ה' שלום' (ויקרא רבה, פרשה ט).

⁸ "אמר רבי שמעון בן חלפתא, לא מצא הקדוש ב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר (תהלים כט) ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" (עוקצין ג, יב).

⁹ משנה זו מתחילה בדרשות על הפסוק בקריאת שמע של אהבת ה' ומסיימת בהיתר לשאול בשלום חברו בשם השם. צמידות זו מרמזת על הקשר שיש בין יחס האדם לאלוהים ליחסו לחברו. בכך ניתן להסביר גם את ההיתר בפרק ב משנה א להפסיק באמצע קריאת שמע כדי להשיב שלום לכל אדם.

עזקה בענווה

פאה ה, ו



המוכר את שדהו, המוכר מתר
 והלוקח אסור. לא ישכר אדם
 את הפועלים על מנת שילקט
 בנו אחריו.
 מי שאינו מניח את העניים
 ללקט,
 או שהוא מניח את אחד ואחד
 לא,
 או שהוא מסייע את אחד מהן,
 הרי זה גזול את העניים.
 על זה נאמר (משלי כב) אל
 תסג גבול עולים:

במתן צדקה יש פן של "צדק חברתי" משום שעל ידי הצדקה מצטמצם הפער הכלכלי בין העשיר ובין העני. עם זה, עצם היותו של העשיר דמות ה"נותן" והעני דמות ה"מקבל" עשויה להעמיק דווקא את הפער המעמדי ביניהם. לעומת זאת במצוות פאה (וגם במצוות לקט) בעל השדה אינו "נותן" לעני אלא פעולתו מכוונת בעיקר כלפי עצמו – הוא עוצר עצמו מלקצור את פאת השדה המיועדת לגר ולעני:

ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט...
 לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אל היכם:

ויקרא יט, ט-י

במשנתנו משתקפת התפיסה כי פאת השדה היא רכושו של העני ולא רכושו של בעל השדה. בתרומות ומעשרות אדם יכול לבחור לאיזה כוהן או לוי ברצונו לתת את הפירות, ואילו בלקט ובפאה אדם העושה זאת נחשב גזול, משום שלפי המשנה הוא "מסיג גבול עולים", היינו פולש לשטח שאינו שלו. מדוע נקראים העניים "עולים"? בתלמוד הירושלמי מוצע שהכוונה היא לעולי מצרים, כלומר לבני ישראל שעלו ממצרים לארץ כנען בראשונה. בכך המשנה מרמזת שזכותם של העניים בשדה, הזכות לקחת פאה, נובעת מהחלוקה המקורית של הארץ והיא אינה נופלת מזכויותיו של בעל הקרקע. ממילא בעל השדה אינו "נותן" לעני אלא העני לוקח משלו.¹ לפיכך בעל שדה שינסה לתת לעני מסוים על חשבון האחרים או לעכב את העניים מלקצור את הפאה נחשב גזול.

פאה נמנית בראש רשימת המצוות ש"אין להן שיעור". פירוש הדבר ששטח הפאה שבעל השדה צריך להשאיר אינו קבוע. על פי המשנה, גודל הפאה נקבע בין היתר "לפי רוב הענווה" (פאה א, ב). המשנה לא כתבה "לפי רוב הנדיבות" משום שפאה אינה נובעת מנדיבות אלא מענווה, מההכרה שהשדה שייך לי בה במידה שהוא שייך לעניים. במשנה מופיע תיאור לקיום מושלם של מצוות פאה:

שָׁל בֵּית נֶמֶר הָיוּ מְלֻקְטִין עַל הַחֶבֶל, וְנוֹתְנִים פָּאָה מִכָּל אוֹמֵן [= שורה] וְאוֹמֵן.
פאה ד, ה

בדרך כלל, כדי לזכות בפאה אחת בלתי קצורה על העניים להמתין עד לסוף הקציר. אנשי בית נמר, לעומת זאת, חילקו את שדותיהם לשורות, ובכל שורה הוקצה חלק לעניים, וכך יכלו העניים לאסוף את הפאה בעוד בעל השדה עבד בחלקו. במשנה מובא ביטוי נוסף להוויית השותפות שיצרו אנשי בית נמר עם העניים. במשנה לא נאמר שאנשי בית נמר "היו קוצרים" אלא "היו מלקטים", "ליקוט" הוא המונח שהמשנה משתמשת בו כדי לתאר את פעולת האיסוף של העניים דווקא (ראה לדוגמה בפאה ד, ט: "מי לקט את הפאה"). ברוב ענוותם התייחסו אנשי בית נמר לעצמם כאל עניים, ולעניים כאל בעלי השדה. בעת האחרונה תפס ה"צדק חברתי" מקום במרכז השיח הציבורי בישראל. התכניות הכלכלית של הממשלה יצרו קשיים גדולים אצל רבים מהמכונים "השכבות החלשות". על נחיצותם של צעדי הממשלה במציאות המורכבת שאנו שרויים בה ראוי שיתקיים דיון ענייני ומקצועי. אולם על היחס הערכי לעניי חייב כל איש רוח למחות – עם ישראל לדורותיו ראה בעזרה לעני חלק מאחריותה הטבעית של החברה ולא ערער על זכותו של העני להיעזר בה. הרמב"ם מגדיר את ה"צדקה":

הביטוי צדקה גזור מן צדק, והוא "אלעדל".² צדק הוא לספק לכל מי שיש לו זכות את מה שמגיע לו, ולתת לכל נמצא מן הנמצאים בהתאם למה שהוא ראוי לו. מורה נבוכים חלק ג פרק נג

גם אם נוצר מצב זמני שאי אפשר לעזור בו לעני, על החברה לשמור במודעות את מחויבותה הבסיסית כלפיו ולבקש ממנו סליחה. תחת זאת אנו שומעים יותר ויותר התבטאויות מתנשאות, הפך "רוב הענווה", ואף האשמות כלפי אותם אנשים.

כדי לשרש את ההתנשאות, כאשר התורה קוראת לתת לעני היא מזכירה לאדם שגם מה שיש לו ניתן לו מידי שמים:

פִּי יְהִי־כֵן אֲבִיוֹן מֵאֶחָד אֲחֵיךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לֹא תֵאֱמָץ אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֲחֵיךָ הָאֲבִיוֹן:

דברים טו, ז

לעומת התפיסה הרואה בעוני עול ונטל על חברה, התורה רואה בהתמודדות עם העוני ברכה לעולם:

נָתַן תַּתּוֹן לוֹ וְלֹא יָרַע לְכַבֵּךְ בְּתַתּוֹן לוֹ פִּי בְּגִלְלֵי הַדְּבָר הַזֶּה יְכַרְכֵּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל מַשְׁלַח יָדְךָ:

שם טו, י

כאן המקום לציין שמצוות פאה מתמודדת עם סוג נוסף של חששות הכרוכים בצדקה: במתן צדקה לעני ישירות טמונה סכנה שבכך אנו מנציחים התנהגות פסיבית, שלעתים היא עצמה גורמת לעוני. מצוות פאה, לעומת זאת, מחייבת את העני לפעול – להגיע אל השדה ולקצור בעצמו את התבואה.³

¹ במשנה נפסק שמותר לאדם לקחת לקט ופאה גם משדהו של חברו שאסר עליו ליהנות מכל אשר לו (נדרים יא, ג). שוב משתקפת כאן התפיסה שהעני אינו מקבל את רכושו של בעל השדה אלא לוקח את שלו. תודה לחנוך וסרמן שהעיר לי על כך.

² מיכאל שוורץ העיר: "ערל' היא המלה הערבית לצדק. יש בה גם ממשמעות האיוון והשוויון". (שוורץ, מורה, עמ' 669).

³ רעיון זה מצאתי אצל כרמל ויסמן.

חויית הביכורים

ביכורים ג, א

חמשת חומשי התורה מספרים את סיפורן של הבטחות שנדחו, של מכשולים המונעים מציפיות להתממש. אבותינו לעולם מצויים בדרך, ונראה שלעולם לא יגיעו אל המנוחה ואל הנחלה. והנה, לקראת סוף ספר דברים, באה פרשת הביכורים המתארת את סוף הסיפור:

וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ
 אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחְלָה
 וִירְשָׁתָהּ
 וַיִּשְׁבְּתָּ בָּהּ:
 וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה...
 וַיִּצְאֲנֶנּוּ ה' ממצרים...
 וַיָּבֵאוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה
 וַיִּתֵּן לָנוּ אֵת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ:
 וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה
 אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה' וְהִנְחֹתוּ...
 וְשִׂמְחֶתָּ בְּכָל הַטּוֹב
 אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה':

דברים כו, א-ו

רצף הפסוקים רווי פעלים – וירשתה וישבת ולקחת ושמת והלכת ובאת ואמרת, ולקיחת הביכורים והבאתם למקדש מצעים כהמשך לירושת הארץ ולישיבה בה. הביכורים אינם מאופיינים בלשון של ציווי וחקיקה, והם משתלבים בתיאור המצב העיתי בארץ המובטחת. הבאת הביכורים היא חלק אינטגרלי מהסיום האופטימי של נדודי המדבר, האירוע שהאדם מביע בו את תחושות השמחה וההודיה על התממשות ההבטחות האלוהיות. מעין ההצהרה "הם חיו באושר ובעושר" שבסיומו של סיפור ילדים.

בכל שנה מביאי הביכורים חוזרים ומספרים את הסיפור מראשיתו, מהירידה למצרים והשעבוד ועד היציאה משעבוד לגאולה. האדם מספר הכול בגוף ראשון, כסיפורו האישי, ועל ידי כך מתקיים בו צו המשנה "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (פסחים י, ה). וכך, בכל שנה ושנה, האדם שוב חווה את כל הסיפור מחדש.

גם בהבאת פירות הביכורים עצמם, המשנה מדגישה את החוויה האישית של האדם:

בַּיַצַד מִפְּרִישֵׁי הַבְּכוּרִים,
 יֵרֵד אִדָּם בְּתוֹךְ שְׂדֵהוּ נְרוּאָה תֵּאָנֶה שְׂבַכְרָה, אֲשֶׁכּוֹל שְׂבַכְרָה, רִמּוֹן שְׂבַכְרָה, קוֹשֶׁרוֹ בְּגָמִי,
 וְאוֹמֵר, הֲרִי אֵלֶי בְּכוּרִים.
 וְרַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר, אִף עַל פִּי כֵן חוֹזֵר וְקוֹרָא אוֹתָם בְּכוּרִים מֵאַחַר שֵׁיתְלָשׁוּ מִן הַקֶּרֶקַע.
 ביכורים ג, א

משנתנו דומה בסגנונה לפסוקי המקרא שהרי מתואר בה סיפור ולא ציווי הלכתי. כמו הפסוקים גם היא בנויה סביב רצף פעולות – "יורד, ורואה, קושרו, ואומר". וכמו בפסוקים, קשה להבדיל בין תיאורים פשוטים ובין הלכות – האמירה "הרי אלו בכורים" יכולה להיות תיאור המציאות הטבעית של "תאנה שבכרה" ולא דווקא הצהרה הלכתית. קורא "תמים" של הרישא של המשנה לא יוכל לנחש כי להכרזה "הרי אלו ביכורים" יש השלכות הלכתיות.

המשנה מתארת את הרגע המיוחד שעובד האדמה זוכה לראות בו את פרי עמלו. לפי המשנה הביכורים נקבעים על פי מבטו של האדם ולא על פי מדדים חיצוניים. כך מודגש שוב הצד הסובייקטיבי והאישי במצווה. רבי שמעון מגדיר את הביכורים על פי ראייתם ותלישתם מן העץ. לעומתו, תנא קמא תולה את הביכורים בחוויה המרגשת של הרגע שמגדל הפירות רואה בו את הפירות. לכן, שלא כמו רוב המצוות התלויות בארץ, אין צורך להמתין לקטיף.

בשנה הראשונה שהובאו ביכורים אל המקדש חשו הכול התרגשות גדולה במיוחד. עיסוקה של המשנה בתחושתיו של האדם ברגע שמצא בו את פירות ביכוריו תורמת לשימור אותם רגשות של גילוי, ראשוניות והתחדשות בעת קביעת הביכורים בכל שנה ושנה. ההבאה למקדש של הביכורים הטומנים בחובם רגשות אלו מאפשרת לאדם לבטא את שמחתו על מימוש ברכות ה' בחייו.

הבאת הביכורים

למקדש: מי נותן למי?

לכאורה במצוות הביכורים האדם הוא הנותן והקב"ה הוא המקבל. אולם מתוך עיון בפרשת הביכורים עולה שאמנם הנתינה נזכרת פעמים רבות, אך נתינה של הקב"ה לאדם. הבאת הביכורים, לעומת זאת, אינה מכונה "נתינה"!

והיה כי תבוא אל הארץ
 אשר ה' אל ה'יך נתן לך נחלה
 וירשתה
 וישבת בה:
 ולקחת מראשית כל פרי האדמה...
 ויצאנו ה' ממצרים...
 ויבאנו אל המקום הזה
 ויטן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש:
 ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה
 אשר נתת לי ה' והנחתו...
 ושמתה בכל הטוב
 אשר נתן לך ה':

דברים כו, א-י

כפי שהוסבר לעיל, הבאת הביכורים ("ראשית כל פרי") למקדש נועדה לבטא את אושרו ואת שמחתו של אדם שזכה שהבטחות הקב"ה התגשמו בו. במילים אחרות, במרכז הבאת הביכורים עומדת הנתינה של הקב"ה לאדם, ולא להפך. הבנה זו מתחדדת למקרא המשניות המתארות את הבאת הביכורים למקדש:

והשור הולך לפניהם, וקרניו מצפות זקב, ועטרה של זית בראשו.
 החליל מכה לפניהם, עד שמגיעים קרוב לירושלים.
 הגיעו קרוב לירושלים, שלחו לפניהם, ועטרו את בפוריהם.
 הפחות, הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים.
 וכל בעלי אמונות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלין בשלומם, אחינו אנשי המקום פלוני, באתם לשלום.

ביכורים ג, ג

הביכורים מובאים בתהלוכה ציורית מלווה בכלי זמר ובבעלי חיים מקושטים זהב. בהגיע התהלוכה לעיר הגדולה, נכבדי הקהל מקבלים את פניהם ואנשי ירושלים עומדים לכבודם כלפני זקן או חכם. כמוכן שאין יחס ישר בין הערך הכספי של הביכורים ובין הכבוד שזוכים לו המביאים אותם.

המפתח להבנת התהלוכה הוא בראיית החשיבות של הביכורים לא מצד עצמם אלא מצד מה שהם מסמלים, חיים שההבטחה האלוהית התממשה בהם. השמחה ששמחים אנשי ירושלים במביאי הביכורים והכבוד שרוחשים להם הם דרכים להשלמת המחזה המתואר בפרשת הביכורים:

הַחֲלִיל מִכָּה לִפְנֵיהֶם עַד שְׁמִיעֵין לְהַר הַבַּיִת.
הַגִּיעוּ לְהַר הַבַּיִת, אָפְלוּ אֲגָרִיפֵס הַמֶּלֶךְ נוֹטֵל הַסֵּל עַל כְּתָפוֹ וְנִכְנַס, עַד שְׁמִיעֵי לְעֹזְרָה.
הַגִּיעַ לְעֹזְרָה וְדָבְרוּ הַלְלוֹיִם בְּשִׁיר, אֲרוֹמֶמְךָ ה' כִּי דָלִיתָנִי וְלֹא שִׁמַּחְתָּ אִבִּי לִי
(תהלים ל).

שם ג, ד

האדם חייב להיכנס למקדש כאשר הסל מונח על כתפו. משמעותה של הלכה זו היא שכאשר האדם מביא את הפירות למקדש הוא למעשה בא להיראות לפני ה'. יתרה מזו, כשהיה האדם נכנס לעזרה היו הלוויים שרים לא על הפירות כי אם על האדם, "ארוממך ה' כי דליתני", מכיוון שמוקד הפרשה הוא האדם ואילו הפירות הם רק אמצעי לשקף שמחה זו שבחייו.

בַּיַצֵּד מַעְלִין אֶת הַבְּכוֹרִים,
כָּל הַעֲוֹנוֹת שֶׁבַמַּעֲמֵד מִתְּכַפְּסוֹת לְעִיר שֶׁל מַעֲמֵד, וְלִגְוִן בְּרַחֲוֹכָה שֶׁל עִיר, וְלֹא הָיוּ
נִכְנָסִין לְבָתִּים.
וְלַמְּשִׁפִּים הָיָה הַמְּנִיָּה אוֹמֵר, קוֹמוּ וְנַעֲלֶה צִיּוֹן אֶל בַּיִת ה' אֱלֹהֵינוּ.

שם ג, ב

בתחילת המשנה מסופר איך "מעלין את הביכורים" ובסופה, "קומו ונעלה ציון אל ה' אלוהינו"². בתחילה עולים הפירות, ואחר כך עולה האדם מעלה מעלה.

¹ אפשר להשוות את תיאור מצוות ביכורים לתיאור מצוות מעשר:

כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישת שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבועו: ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאלמנה...

דברים כו, יב-יג


² קריאתו של הממונה 'קומו ונעלה ציון...' לקוחה מנבואת ירמיהו. נושא הנבואה הוא אהבת ה' לעמו והבטחתו של הקב"ה לבנות את ישראל וליטע כרמים. כלומר שוב מדגישים את נתינתו של הקב"ה לאדם:

כה אמר ה' מצא חן במדבר עם שרידי חרב הלוח להרגיעו ישאל:
 מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד:
 עוד אבנך ונבנית בתולת ישאל עוד תעדי תפיך ויצאת במחול משחקים:
 עוד תטעי כרמים בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו:
 כי יש יום קראו נצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון אל ה' אל הינו:

ירמיהו לא, א-ה

אור לארבעה עשר, בודקין את
 החמץ לאור הנר.
 כל מקום שאין מכניסין בו חמץ
 אין צריך בדיקה.
 ולמה אמרו שתי שורות במרתף,
 מקום שמכניסין בו חמץ.
 בית שמאי אומרים, שתי שורות
 על פני כל המרתף.
 ובית הלל אומרים, שתי שורות
 החיצונות שהן העליונות:

בדיקת חמץ וביעור יצר הרע

פסחים א, א 

בספרות חז"ל ובזוהר הקדוש ישנם מקורות מספר המציגים את החמץ כסמל ליצר הרע.¹ לכן, בפרשנות החסידית למשנה, בדיקת החמץ לאור הנר היא אלגוריה לתהליך רוחני שהאדם צריך לעבור לפני פסח.² בדיקת החמץ מסמלת את החיפוש אחר הרוע שבתוך האדם ואת החובה המוטלת עליו לבערו. הנר מסמל את הכוחות החיוביים שבנשמת האדם, את היצר הטוב ואת אור התורה – הכלים שבעזרתם אפשר לבער את החמץ מן הלב.³ האומנם הפירוש הזה בגדר דרשנות בלבד, או שמא הוא חושף את נשמת המשנה? ואולי המשנה משתמשת במילה "אור" בשתי משמעויות שונות ("אור לארבעה עשר", "אור הנר") ובכך רומזת למשמעות נוספת, רוחנית? אמנם מלשון המשנה עצמה קשה לבסס הצעה זו, אולם ברצוני להציע שזו המשמעות שהתלמוד הבבלי מעניק למשנה,⁴ ומ"לב הבבלי" נזכה להגיע אל "נשמת המשנה".

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר
 אין בודקין לאור החמה ולא לאור הלבנה אלא לאור הנר לפי שבדיקת הנר יפה מרובה
 אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר
 "והיה בעת ההיא אחפש את ירושלם בנרות" (צפניה א)
 ואומר "נר ה' נשמת אדם [חופש כל חדרי בטן]" (משלי כ).

תוספתא, פסחים א, א

בעניין דרישת המשנה לבדוק בנר, התוספתא מביאה שני פסוקים: הראשון מתאר ביעור החוטאים מירושלים, והשני – חיפוש פנימי, בתוך האדם, "חופש כל חדרי בטן". בשני ההקשרים החיפוש בנר משמש אלגוריה לחיפוש רוחני שנועד לגלות את הרוע האנושי כדי

לבערו. השימוש בשני הפסוקים כזכר להלכה שבמשנה רומז על הקשר שבין הבדיקה החומרית לבדיקה הרוחנית.

ראינו שבתוספתא שימשו הפסוקים אסמכתא, "אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר". לעומת זאת, בתלמוד הבבלי הם הובאו כמקור למשנה, בתשובה לשאלת "מנא הני מילי?". מחמת ההיזקקות לפסוקים הסיקו חלק מהראשונים כי הבדיקה עצמה היא מצוות עשה מדאורייתא.⁵ שלא כמו התוספתא, שהסתפקה בציטוט שני הפסוקים, רב חסדא ממשיך ומשלב אותם בלימוד מפורט הנוגע להלכה של המשנה:⁶

לאור הנר וכו'.

מנא הני מילי?

אמר רב חסדא: למדנו מציאה מציאה, ומציאה מחיפוש, ומחיפוש מחיפוש, ומחיפוש מחיפוש ומנרות, ומנרות מנר.

מציאה מציאה – כתיב הכא "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם" (שמות יב) וכתיב התם "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא" (בראשית מד) ומציאה מחיפוש ידיה, ומחיפוש מנרות – דכתיב "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות" (צפניה א) ומנרות מנר, דכתיב "נר ה' נשמת אדם חפש כל חדרי בטן" (משלי כ).

בבלי, פסחים ז ע"ב

אם כן, ניכר כי הבבלי מציג קשר מהותי בין הפסוקים המתארים את החיפוש הרוחני בנרות ובין המשנה העוסקת בחיפוש אחר החמץ.

בין אור ללילה

ותנא דידן מאי טעמא לא קתני "לילי"?

לישנא מעליא הוא דנקט.

וכדברי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה" (בראשית ז).

בבלי, פסחים ג ע"א

כדי להקפיד על לשון נקייה ולהימנע מאזכור של תופעות שליליות בחרה המשנה להשתמש בניסוח "אור לארבעה עשר" במקום הניסוח השגור והפשוט "ליל ארבעה עשר". רואים כאן כי עצם השימוש במילה "אור" כציון לזמן הבדיקה משקף מדרגה רוחנית גבוהה יותר של טהרת הלשון.⁷ כך קורא המשנה לומד גם על הפעולה המוחשית של הוצאת החמץ מהבית וגם על התהליך הפנימי של הרחקת דברים מגונים מפיו.⁸

בהמשך הגמרא מובאים שני סיפורים המבליטים את חשיבות ההקפדה על לשון נקייה. עיון בסיפורים אלו מגלה קשר עמוק בינם לבין משנתנו:

הנהו תלתא (שלשה) כהני,
 חד אמר להו: הגיעני כפול, (רש"י: מלחם הפנים לחלקי)
 וחד אמר: הגיעני כזית,
 וחד אמר: הגיעני כזנב הלטאה.
 בדיקו אחריהו ומצאו בו שמץ פסול.
 והא תנן "אין בודקין מן המזבח ולמעלה"?
 לא תימה שמץ פסול אלא שחץ פסול (רש"י: הוא עצמו היה גם רוח ומבוזה קדשי
 שמים ואין ראוי לשמש).

ההוא ארמאה [= נכרי] דהוה סליק [= עולה] ואכיל פסחים בירושלים,
 אמר, כתיב "כל בן נכר לא יאכל בו, כל ערל לא יאכל בו" ואנא הא קאכילנא
 משופרי שופרי.

אמר ליה רבי יהודה בן בתירא: מי קא ספו לך מאליה? –
 אמר ליה: לא. –

כי סלקת להתם אימא להו: ספו לי מאליה.

כי סליק אמר להו: מאליה ספו לי.

אמרו ליה: אליה לגבוה סלקא.

אמרו ליה: מאן אמר לך הכי?

אמר להו: רבי יהודה בן בתירא,

אמרו: מאי האי דקמן?

בדיקו בתריה ואשכחוהו דארמאה הוא, וקטלוהו.

שלחו ליה לרבי יהודה בן בתירא: שלם לך רבי יהודה בן בתירא, דאת בנציבין
 ומצודתך פרוסה בירושלים.

בבלי, פסחים ג ע"ב

מילת המפתח בשני הסיפורים היא "בדיקה"⁹. בסיפור הראשון בודקים את הכוהן שהתבטא בגסות, ואכן מתברר שאין הוא ראוי לשרת במקדש. בסיפור השני בודקים אחר אדם שביקש לאכול את האליה של קרבן פסח, חלק האסור באכילה, ומתברר שהוא נכרי ואסור לו לאכול מקרבן הפסח כלל. כך הסוגיה חוזרת מהדיון על לשון נקייה לנושא העיקרי של המשנה – הבדיקה בהקשר של חג הפסח.¹⁰ כמובן, בסיפורים אלו שתי הבדיקות הן של טיב האדם, וגילוי הפסול מביא ל"ביעורו" – בסיפור הראשון דוחים אותו מהכהונה, ובשני הורגים אותו.

הזיקה הלשונית בין שני הסיפורים לבין המשנה מלמדת על הרחבת משמעות הבדיקה מהתחום הפיזי לתחום הרוחני. יתרה מזו, את שני הסיפורים שהבבלי מביא אפשר להקביל לשני הפסוקים שהביאו הבבלי והתוספתא – בסיפור הראשון צפניה מספר על חיפוש אחר החוטאים בירושלים ובסיפור השני בדיקה בירושלים מגלה את הנכרי שחטא. הפסוק במשלי מדבר על חיפוש ב"חדרי בטן", ובדיקת הכוהן בסיפור הראשון חושפת את גסות רוחו.

מהו אור?

הסוגיה הפותחת את מסכת פסחים עוסקת בשאלה אם המילה "אור" מתייחסת ליום או ללילה. הגמרא מאריכה בדיון זה ושוטחת הוכחות רבות לכאן ולכאן. במבט ראשון נראה שזוהי סוגיה מפותלת וסבוכה, אך ה"בית יעקב" מראה שיש לה עיצוב אומנותי מכוון ומדוקדק:

ומייתי שם הש"ס שבע ראיות דאור יממא ושבע ראיות דאור אורתא.
 אך תחלה מביא ראיות מתורה שבכתב שבע
 וששה מהם שאור יממא והאמצעי הוא מכוכבי אור דאור אורתא
 ושבע ראיות מתורה שבעל פה
 וששה מהם שאור אורתא והאמצעי הוא שאור יממא
 להיות כי תורה שכתב נקרא יום ושבעל פה נקרא לילה.

ר' יעקב ליינר, בית יעקב על התורה, לקוטים על פסחים, עמ' 152

ההכרה שיש יד מכוונת בעיצוב הסוגיה מחייבת את הקורא לשים לב לפרטיה. בהתבוננות מעמיקה מתברר כי במהלך הדיונים על ה"אור" צפה ועולה לו בחלק מהמקורות משמעות נוספת – סמל לעולם הבא.¹¹ כך מצאנו הרחבה נוספת של משמעות האור מהתחום הפיזי אל התחום הרוחני.¹²

תחילת המסכת היא תחילת הסיפור, סופה הוא סופו

בדרשת רב חסדא שראינו לעיל החוליה המקשרת בין איסור "לא ימצא בבתיכם" ובין חיפוש בנרות היא פסוק הלוקח מסיפור יוסף ואחיו – כאשר יוסף מוצא את הגביע אצל בנימין – "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא" (בראשית מד, יב). בפתח הסוגיה הראשונה בפסחים, הראיה הראשונה מבין שבע הראיות מהתורה שבכתב היא פסוק מאותו סיפור:

מאי אור? רב הונא אמר: נגהי [= אור], ורב יהודה אמר: לילי...
 מיתיבי: "הבקר אור והאנשים שלחו [המה וחמוריהם]";
 אלמא: אור יממא הוא.

בבלי, פסחים ב ע"א

הפסוק מוכיח שפירוש המילה "אור" הוא יום ולפיכך נזקקו לה. אבל נראה שלא במקרה נבחר הפסוק הזה לפתוח את המסכת; שעבוד מצרים החל במכירת יוסף, ואזכור המכירה בתחילת המסכת העוסקת בחג יציאת מצרים מקביל להיותו השלב הראשון בסיפור. לעומת זאת סיום המסכת מלמד על סוף הסיפור:

רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן,
בעו מיניה: פשיטא, על פדיון הבן – אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן – אבי
הבן מברך. ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה – כהן מברך או אבי הבן מברך?
כהן מברך – דקמטי הגאה לידיה,
או אבי הבן מברך – דקא עביד מצוה?
לא הוה בידיה:
אתא שאיל ביה מדרשא,
אמרו ליה: אבי הבן מברך שתים,
והלכתא: אבי הבן מברך שתים.

בבלי, פסחים קא ע"ב


מסכת פסחים מסיימת בדיון על ברכת פדיון הבן. לכאורה הדיון אינו קשור לענייני פסח כלל, אבל למעשה מקומו מדויק מאוד, וגם בתורה פרשת פדיון בכורות היא חלק בלתי נפרד מסיפור המכות ומסיפור יציאת מצרים. אפשר לראות בסיפור יציאת מצרים סיפור של פדיון הבן. הקב"ה שולח את משה להגיד לפרעה "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב) ולכן הוא דורש "שלח את עמי". משום כך הוצאת ישראל ממצרים מכונה בספר דברים "פדיון"¹³. אם כן, סיפור יציאת מצרים הוא סיפור של פדיון הבן – אבינו שבשמים פודה את בנו בכורו.¹⁴ כפי שראינו, המסכת פותחת בתחילת הסיפור, כאשר אחי יוסף מרגישים לראשונה את שיעבוד מצרים, ומסיימת בסופו – הברכה על פדיון הבן.

כך שנו רבותינו חמשה דברים האב חייב לעשות לבן, למולו, וללמדו תורה, ולפדותו מפדיון הבן, וללמדו מצות, ולהשיאו אישה. האב זה הקב"ה. כשם שהאב חייב לבנו, כך הקב"ה עושה לישראל... האב חייב לפדות את בנו, כך הקב"ה עשה להם לישראל, פדה אותם, שנאמר (ומי) [מי] כעמך ישראל גוי אחד בארץ [אשר הלך האלוהים לפדות לו עם] [דה"א יז, כא]...

¹³ תנחומא (בובר), שלח, ס' כ"ו

- 1 למשל: ברכות יז ע"א, זוהר ויחי רכו ע"ב, תצוה קפב ע"א ועוד.
- 2 כך למשל פירשו "תולדות יעקב יוסף", "אוהב ישראל", "נועם מגדים" ו"עבודות ישראל" (מובאים על ידי חסידה, חסידות, עמ' קמו-קמז).
- 3 שם.
- 4 כמובן שלפי הבבלי המשנה עוסקת בעיקר בהלכות בדיקת חמץ. כוונתי לטעון שנוסף על כך הוא מעניק להלכות אלו משמעות רוחנית.
- 5 ר"ן אלפס א ע"א, ד"ה שמא.
- 6 הלימוד מצפניה ומשלי שב ומופיע בהמשך הגמרא, כאשר היא מסבירה את הצורך בשני פסוקים: וכי תימא: האי 'בעת היא קולא' הוא, דקאמר רחמנא: לא בדיקנא לה בירושלים בנהורא דאבוקה, דנפיש נהורא טובא, אלא בנהורא דשרגא, דזוטר נהורא טפי, דעון רבה משתכח ועון זוטר לא משתכח תא שמע נר ה' נשמת האדם (שם).
- 7 על חשיבותה של טהרת הלשון בפסח ראה את דרשת האר"י הקודש למילה 'פסח' – 'פה סח': פרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק ז.
- 8 יש לציין שחמץ הושווה גם לטומאה (ראה מאמרו של וולפיש, משניות פסחים, עמ' 79-85), והדוגמה שרבי יהושע בן לוי מביא עוסקת בהרחקה מהמילה 'טומאה'.
- 9 השורש בד"ק בנוגע לאדם מופיע גם בסיפור המופיע אחרי שני הסיפורים האלה: רבי יהושע נשלח לברר אם רב כהנא חי: "זיל בדיק מאי דיניה. אתא אשכחיה דנח נפשיה", וכן בסיפור בהמשך "בדקו ואשכחוהו דמזובלן קאתי" (בבלי, פסחים ד ע"א).
- 10 הסיפור הראשון קשור למשנה גם לפי הנאמר בו, "אין בודקים מהמזבח ולמעלה", לפי שלשון המשנה מהדהדת בו, "כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה". הקשר זה אינו רק לשוני אלא אף תוכני, שהרי אין מכניסים למזבח חמץ (ראה ויקרא ב, יא).
- 11 ראה בבבלי, פסחים ב ע"ב.
- 12 צמידות נוספת בין מובנו הרוחני של ה"אור" למובנו הגשמי יש בדברי רבא שבהמשך הגמרא: והאמר רבא: מאי דכתיב "ונגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עזו" למה צדיקים דומין בפני שכינה – כנר בפני האבוקה. ואמר רבא: אבוקה להבדלה – מצוה מן המובחר! (בבלי, פסחים ח ע"א)
- 13 דברים ח, ז; שם טו, טז; שם כד, יח.
- 14 לפיכך משמעותה של מצוות פדיון הבן היא שחזור בזעיר אנפין של האירוע הגדול של יציאת מצרים.
- 15 רעיון זה מובא גם בזוהר הקדוש, תרומה קעד עמוד ב. הלימוד שם הוא מספר דברים: פדיון דכתיב 'ויפדך מיד פרעה מלך מצרים...' (דברים ז, ח)

גאולת העבר וגאולת ההווה

פסחים ג, א 

אלו עוברין בפסח,
 כתח הפבלי,
 ושכר המדי,
 וחמץ האדומי,
 וזיתום המצרי,
 וזמן של צבעים,
 ועמילן של טבחים,
 וקולן של סופרים.
 רבי אליעזר אומר:
 אף תכשיטי נשים.
 זה הכלל: כל שהוא ממין דגן
 – הרי זה עובר בפסח.
 הרי אלו באזהרה, ואין בהן
 משום כרת.


המשנה פותחת בארבעה מאכלים ומשקים שיש בהם חמץ, ולכן, לפי פירוש ר' עובדיה מברטנורא, חייבים "להתבער מן העולם" בפסח.

כפי שהגמרא מציינת, הפרטים המנויים בראש המשנה הם "ארבעה מיני מדינה" (בבלי, פסחים מב ע"ב). כל אחד מהם נקרא על שם מדינה אחרת – בבל, מדי, אדום ומצרים. כך מוזכרים ארבעה עמים ששעבדו את עם ישראל במהלך ההיסטוריה. שעבוד מצרים, גלות בבל ומדי (פרס), ולבסוף גלות אדום (רומא) שנמשכה גם בתקופת חכמי המשנה. נראה כי המשנה בחרה במאכלים אלו כדי לרמוז שביעור החמץ, ביעור המוצרים הללו מן העולם, מסמל את הגאולה משעבודי העבר ואת הגאולה המצופה משעבוד ההווה.¹

¹ ראה ירושלמי פסחים י, ב (לו ע"ב-ע"ג) שם מובא כי לפי אחת המשמעויות ארבע כוסות הן כנגד ארבע המלכויות ששעבדו את ישראל. המושג "ארבע מלכויות" מצוין בדרך כלל את השעבודים שלאחר יציאת מצרים, ולכן תחת מצרים מופיעה בדרך כלל יוון ברשימת ארבע המלכויות (ראה מכילתא יתרו פרשה ט ד"ה רבי אומר).

עֲרָבֵי פְּסָחִים סְמוּךְ לַמְּנַחָה, לֹא
 יֵאָכַל אָדָם עַד שְׁתַּחֲשֵׁךְ.
 וְאָפְלוּ עָנִי שְׁבִי־שְׂרָאֵל לֹא יֵאָכַל
 עַד שְׁיָסֹב.
 וְלֹא יִפְתְּחוּ לוֹ מֵאֲרָבָעָה כּוֹסוֹת
 שֶׁל יַיִן, וְאָפְלוּ מִן הַתְּמַחֲוִי:

בליל הסדר כולנו עניים כולנו בני חורין

פסחים י, א 

לאחר שעסקה המשנה בהלכות חמץ ובקרבן הפסח, בפרק האחרון של מסכת פסחים היא פונה לדון בהלכות ליל הסדר.

המשנה דנה בשלושה חיובים ובהם הסיבה ושתיית ארבע כוסות. ברם, לשון המשנה מעוררת תמיהה – ההלכה עוסקת בחיוב העני במצוות שטרם נזכרו במפורש. לכאורה הייתה המשנה צריכה להתחיל בעצם החיובים להסב ולשתות ארבע כוסות, ורק אחר כך לציין כי חובה זו מוטלת גם על העניים. תחת זאת נראה כי המשנה הפכה את ה"נספח", את חיוב העני, לעיקר.

עוד קודם לדיון במבנה המפתיע של המשנה יש לברר את טעם חיוב העני במצוות ליל הסדר. כפי שרש"י מציין, העני שהמשנה מתייחסת אליו יכול להיות אפילו "עני שבעניים" האוכל מן התמחוי, קופת הציבור, ואין לו אפילו מזון לשתי סעודות. חיובו בעריכת סעודה גדולה אשר מסיבים בה כמנהג עשירים ומרבים בשתיית יין נראה מוזר. יתרה מזו, היה אפשר לחשוב שיש טעם לפגם שאדם החי מנדבות אחרים יערוך סעודה יקרה. נראה לי שהסיבה לחיוב חריג זה רמוזה בלשון שנקטה המשנה, "עני שבישראל". אמנם פירוש המשפט הוא "הכי עני שבישראל", אבל בד בבד הוא רומז למעמדו האמתי של העני, הוא אינו "סתם" עני אלא הוא אחד מישראל. שייכות זו כשהיא לעצמה מעניקה לו מעמד מכובד, בלי קשר למציאות הסוציו-אקונומית שלו, וממנה נובעת זכותו וחובתו להתנהג בחג החירות בעושר ובגדולה, "כל ישראל בני מלכים הם" (שבת יד, ד).

חיוזק לפרשנות זו נוכל למצוא במקור נוסף שהמונח "עני שבישראל" מופיע בו:

זֶה הַפֶּלֶל הַפֶּל לְפִי כְבוֹדוֹ.

אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, אֶפִּילוּ עֲנִיִּים שְׁבִישְׁרָאֵל, וְרַאֲיִן אוֹתָם כְּאֵלוֹ הֵם בְּנֵי חוֹרֵין שְׁיִרְדוּ מִנְכַּסְיָהֶם, שְׁהֵם בְּנֵי אֲבָרְהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב.

בבא קמא ת, ו

המשנה עוסקת בחובת הפיצוי המוטלת על מי שבייש אדם אחר. כנגד הדעה שסכום הפיצוי נקבע "לפי כבודו" של הנפגע, כלומר לפי מעמדו החברתי, רבי עקיבא קובע שאין להבדיל בין אדם לאדם. הוא מנמק זאת בכך שאפילו ל"עניים שבישראל", שמעמדם לכאורה נמוך, יש להתייחס כאל "בני חורין שירדו מנכסיהם". רבי עקיבא מלמד שגם עניים הם "בני חורין" ולפיכך הפגיעה בהם חמורה.

אם כן, האזכור של היות העני "בישראל", ההכרה בערכו האמתי, לא רק מסבירה את שייכותו לחגיגת ליל הסדר אלא גם מבטאת יותר מכול את השמחה האמתית של הלילה הזה. איננו חוגגים מציאות חיצונית של עושר וכסף, אלא את המעמד המהותי והפנימי של כבוד האדם וחירותו.

נראה שישנו פירוש עמוק יותר למרכזיותה של דמות העני בדברי המשנה על ליל הסדר, והוא שהוביל את המשנה לפתוח את העיסוק בהלכות ליל הסדר בחיוב העני בהסיבה ובשתיית ארבע כוסות. כליל הסדר האדם מחויב לחוות בעצמו את סיפור יציאת מצרים "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (פסחים י, ה).¹ יסוד מרכזי בחוויה של יציאת מצרים הוא המהפך, ההיחלצות מהשפלות ומהשעבוד, "הוציאנו מעבדות לחירות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה" (שם). מאותה סיבה ליל הסדר מתחיל ב"הא לחמא עניא", לחם של עוני, ובקריאה "עבדים היינו לפרעה ממצרים" ובו כלילה האדם הופך להיות בן חורין. המשנה הראשונה מדגישה את העני משום שבתחילת ליל הסדר על כל אחד ואחד בישראל לראות עצמו עני החי בעבדות ובשעבוד,² ורק כך יוכל לחוש את שמחת הגאולה בכל שנה ושנה מחדש.

¹ ראה בהמשך דיון על הבדלי נוסח שבין הדפוס לכתב יד של המשנה.

² בדרך דומה ראה את האפשרות שמעלה הגמרא כי רק את שתי הכוסות האחרונות יש לשתות בהסיבה "תרי כסי בתראי בעו הסיבה היא שעתה דקא היא חירות, תרי כסי קמאי לא בעי הסיבה דאכתי עבדים היינו" (בבלי, פסחים קח ע"א).

...ולא יפחתו לו מארבעה כוסות
של יין, ואפילו מן התמחוי:

פסחים י, א

מִזְגוּ לוֹ כּוֹס רִאשׁוֹן,
בֵּית שְׂמַאי אוֹמְרִים, מְבַרֵךְ עַל
הַיּוֹם, וְאַחַר כֵּן מְבַרֵךְ עַל הַיַּיִן.
וּבֵית הַלֵּל אוֹמְרִים, מְבַרֵךְ עַל
הַיַּיִן, וְאַחַר כֵּן מְבַרֵךְ עַל הַיּוֹם:
שֵׁם י, ב

מִזְגוּ לוֹ כּוֹס שֵׁנִי, וְכֵאן הַבֵּן שׂוֹאֵל
אָבִיו...

שֵׁם י, ד

מִזְגוּ לוֹ כּוֹס שְׁלִישִׁי, מְבַרֵךְ עַל
מִזְוֵנוֹ.

רְבִיעִי, גּוֹמֵר עָלָיו אֶת הַהֵלֵל,
וְאוֹמֵר עָלָיו בְּרַכַּת הַשִּׁיר.
בֵּין הַכּוֹסוֹת הֵלֵל, אִם רוֹצֵה
לְשִׁתּוֹת, יִשְׁתֶּה. בֵּין שְׁלִישִׁי
לְרְבִיעִי, לֹא יִשְׁתֶּה:

שֵׁם י, ז

ארבע

המערכות של ליל הסדר

פסחים י



לארבע הכוסות ששותים בליל הסדר משמעויות רבות ומגוונות. התלמוד הבבלי סובר שריבוי הכוסות מבטא את החירות שחוגגים בליל הסדר: "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות" (בבלי, פסחים ק"ז ע"ב). לעומתו התלמוד הירושלמי¹ מעניק למספר הכוסות משמעות סימבולית – ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה או כנגד ארבע "כוסות של פורענות" שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם.² ההסברים האלה מתייחסים לארבע הכוסות כאל יחידה אחת ומקנים לה משמעות. לעומתם, המשנה בפרק "ערכי פסחים" עוסקת בכל כוס בנפרד ומפרטת את תפקידה ואת מקומה הייחודי. ארבע הכוסות תורמות לעיצוב הטקס ולעיצוב הטקסט, ופירוטן חושף את שלדו של המבנה הספרותי של הפרק.

הלילה הראשון של פסח נקרא "ליל הסדר"³ על שם ריבוי הפעולות והטקסים שבו. נראה כי אחד התפקידים של ארבע הכוסות הוא לעצב את מבנה הסעודה וסדריה – ארבע הכוסות מארגנות את השלבים החשובים של הסדר, מחלקות את הסדר ליחידות מוגדרות ומפנות את תשומת הלב לתחילתו של כל שלב ושלב. בתחילה מגיעים המסובים אל מקום הסעודה ומסמנים את תחילת הסדר בכוס הראשונה, כוס הקידוש. במהלך הארוחה⁴ מציינים במזיגת הכוס השנייה כי הגיע הזמן לדיבור ולשיחה, הגיע הזמן לקיים את מצוות "והגדת לבנך": "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל" (פסחים י, ד). הניסוח "וכאן הבן שואל" מצביע על תפקיד הכוס כציון דרך. הכוס השלישית, כוס של ברכת המזון, מציינת את סיום הסעודה, והרביעית את השלב האחרון, את השירה וההודאה. אפשר להתייחס לארבע הכוסות כאל ארבע מערכות בהצגה הגדולה שמעלה כל משפחה בישראל מדי שנה בשנה בליל הסדר.⁵


יסוד נוסף העולה מתיאורן של הכוסות במשנה הוא זיקתן לדיבור. כל אחת מהכוסות צמודה לאמירות – הכוס הראשונה לקידוש, השנייה למגיד, השלישית לברכת המזון והרביעית להלל ושיר. הזיקה שבין הכוסות לדיבור היא דו-כיוונית, כשם שאין כוס בלא דברים אין דברים בלא כוס,⁶ ובתיאור הכוס האחרונה זיקה זו מודגשת: "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר". לכוס הרביעית יש שני תפקידים, הלל וברכת השיר, ונראה שצירוף שני נושאים שונים למושג אחד נועד להצמיד את כל נושאי המשנה לארבע הכוסות. ישנן נוסחאות של התלמוד הבבלי שמוזכרת בהן גם כוס חמישית, "ת"ר חמישי אמור עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון" (בבלי, פסחים קיה ע"א). גם כאן הכוס הנוספת מלווה באמירה, והפעם אמירת "הלל הגדול".

האומנם הדיבורים נלווים לכוסות ומעניקים להן משמעות או שמא הכוסות נועדו להיות רק מצע לאמירות החשובות של ליל הסדר? שתי ההבנות אפשריות,⁷ אך נראה שהכוסות הן בעיקר מצע לדיבורים, וכפי שאמרו תוספות "ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה" (סוכה לח ע"א). בטקסים רבים כוס היין משמשת להענקת סטטוס לאירוע. כאשר מצוות ליל הסדר נאמרות על הכוס הן הופכות למוחשיות יותר, והאווירה הופכת רצינית ומכובדת. גם שתיית היין עצמה תורמת לדיבור, וכמו סיפור ליל הסדר אף היא נעשית באמצעות הפה. השתייה יכולה ליצור תחושת חירות וכך ייצאו המילים מתוך רגשי הלב, בחזקת נכנס יין יצאו מילים.⁸

- 1 ירושלמי, פסחים י, א (לז ע"ב).
 2 ועיין שם לטעם נוסף.
 3 הביטוי "ליל הסדר" עצמו אינו מופיע במשנה או בתלמוד אך הוא מבטא יפה את האופי העשיר והמגוון של הסעודה גם בתקופת חז"ל.
 4 על פי הסדר שבמשנה נראה כי "מגיד", סיפור יציאת מצרים, מתרחש לאחר הארוחה ולא כפי שאנו נוהגים היום, לפנייה. ראה תבורי, פסח, עמ' 70-78. יש ראשונים התולים את ההבדל בין הנהוג במשנה לבין הנהוג כיום בחורבן המקדש (שם).
 5 תודתי ליצחק קארדוס שהציע לי דימוי זה.
 כאן המקום לציין כי לפי התפיסה שתפקיד הכוסות לארגן את שלבי ה"סדר" מובן מדוע המשנה מדגישה את מזיגת הכוס ולא את שתייתה, שכן תחילתו של שלב מוגדרת כבר בהכנת הכוס.
 6 משנה ה, "כל שלא אומר שלשה דברים...", היא חלק של מגיד. בפרק הבא נפרש משנה זו.
 7 דוגמה שבה הדיבור משרת את האובייקט מופיעה במשנה ה המחייבת את האדם להסביר את שלוש המצוות של ליל הסדר, פסח מצה ומרור.
 8 האחרונים דנים אם העיקר הוא נוכחותה של הכוס או שתייתה. ויש לכך השלכות הלכתיות מרובות: אם העיקר הוא השתייה, האדם צריך לשתות את רוב הכוס (או את כולה), אך אם העיקר הוא נוכחותה אפשר להסתפק בטעימה בלבד. ראה חידושי הגאון רב יצחק זאב (הגרי"ז) על הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה.

רבן גמליאל הִיה אומר, כֹּל שְׁלֵא
 אָמַר שְׁלֵשָׁה דְּבָרִים אֵלּוּ בְּפֶסַח,
 לֹא יֵצֵא יְדֵי חוּבְתוֹ,
 וְאֵלּוּ הֵן, פֶּסַח, מִצֵּה, וּמְרוֹר.
 פֶּסַח, עַל שׁוּם שְׁפֶסֶח הַמָּקוֹם עַל
 בְּתֵי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם.
 מִצֵּה, עַל שׁוּם שְׁנַגְאָלוֹ אֲבוֹתֵינוּ
 מִמִּצְרַיִם.
 מְרוֹר, עַל שׁוּם שְׁמֵרְרוֹ הַמִּצְרַיִם
 אֶת חַיֵּי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם לְפִיכָךְ
 אֲנַחְנוּ חֲבִיבִין לַהֲדוּת...

הגדת רבן גמליאל

פסחים י, ה 

א. משנה זו נחשבת מסובכת במיוחד,¹ וישנן מחלוקות רבות על אודותה. אחת מהנקודות שעמדו עליהן היא היחס שבין שני חלקי המשנה. יש שהציעו שהמילים "פסח מצה ומרור" הן הוספה מאוחרת שנועדה לסכם את עיקרי דבריו של רבן גמליאל הבאים בהמשך. לעומתם היו שגרסו שהרישא של המשנה דווקא היא ההלכה המקורית של רבן גמליאל, ואילו ההסברים המתחילים מ"פסח על שום..." נוספו ממקור ספרותי אחר.² כמו כן נחלקו האם חובת האמירה נובעת ממצוות סיפור יציאת מצרים או שמא מהמצוות פסח, מצה ומרור. אף באשר למניעיו של רבן גמליאל הועלו הסברים שונים. יש שראו את דבריו מכוונים "נגד ההשקפה של הנוצרים ונגד כת המשיחיים, שאכלו קרבן פסח או מצה ומרורים לזכר הסעודה האחרונה..."³ ואחרים ראו בתקנתו תגובה לחורבן המקדש. לדעתם, רבן גמליאל חשש שמא עקב ביטול קרבן פסח יבטלו גם את המצוות הקשורות אליו, מרור ומצה. ננסה להציע מקור והסבר להלכה של רבן גמליאל באמצעות בדיקת כתבי היד של המשניות בפרק ערבי פסחים. לדעתי, גישתו של רבן גמליאל מבוססת על פרשנות לכתובים המתארים את סיפור יציאת מצרים. פרשנות זו משתקפת בשאר המשניות בפרק ערבי פסחים ומהן עולה תפיסה מגובשת של מצוות סיפור יציאת מצרים. נפתח בהשוואה בין נוסח הדפוס של המשנה לנוסח של כתב יד קויפמן, התואם גם את נוסח שאר כתבי היד של המשנה – כתב יד פארמה וכתב יד קיימברידג', וכן נוסח המשנה שבכתב יד לייזן של התלמוד הירושלמי.

נוסח הדפוס

רבן גמליאל היה אומר
 כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח
 לא יצא ידי חובתו
 ואלו הן: פסח מצה ומרור
 פסח על שום שפסח המקום
 על בתי אבותינו במצרים
 מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים
 מרור על שום שמררו המצריים
 את חיי אבותינו
 בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו
 כאילו הוא יצא ממצרים
 שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר
 בעבור זה ה' לי בצאתי ממצרים
 לפיכך אנתנו חייבים להודות להלל לשבח
 לפאר לרוימם להדר לברך לעלה ולקלס
 למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים
 האלו
 הוציאנו מעבדות לחירות
 מיגון לשמחה
 ומאכל ליום טוב
 ומאפלה לאור גדול
 ומשעבוד לגאולה
 ונאמר לפניו הללויה.

כתב יד קויפמן

רבן גמליאל או'
 כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח
 לא יצא ידי חובתו
 פסח מצה ומרורים
 פסח על [שם] שפסח המקום על
 על בתי אבותינו במצרים
 מרורים על [שם] שמררו המצריים את חיי
 אבותינו במצ'
 מצה על שם [ש]נגאלו במצרים
 לפיכך אנו חייבים להודות להלל לשבח
 לפאר לרוימם לגדל
 למי שעשה לנו ולאבותינו את כל הנסים
 האלו
 והוציאנו מעבדות לחירות
 ונאמר לפניו הללויה.

על פי נוסח הדפוסים נראה שצריך לחלק את המשנה לשתי יחידות. ביחידה הראשונה דברי רבן גמליאל והסברים לשלוש המצוות, וביחידה השנייה החיוב להתייחס ליציאת מצרים כאל חוויה אישית, וממילא להודות לה' עליה. אבל בכתבי היד של המשנה חלוקה כזו בלתי אפשרית. חסרה בהם הפסקה "בכל דור ודור... בצאתי ממצרים", וממילא "לפיכך..." מוסב על ההסברים של מאכלי ליל הסדר.

עובדה זו יכולה לבאר את אי-העקיבות שבנוסח כתבי היד. סדר הדברים של רבן גמליאל ברישא הוא פסח, מצה ומרורים ולפיכך בדפוסים סדר ההסברים אף הוא פסח, מצה ומרור. לעומת זאת, בכתבי היד סדר ההסברים הוא פסח, מרורים, מצה. שלל הסברים ניתנו לכך. היו שראו באי העקיבות הוכחה ששני מקורות שונים לפנינו: דברי רבן גמליאל ממקור אחד ואילו ההסברים ממקור אחר.³ יש שהטעימו שהמקורות השונים משקפים מציאות היסטורית ומחשבתית שונה: ההסברים הם מזמן הגלות ולכן הקדימו בהם את המרור (שהוא סמל השעבוד) למצה (שהיא סמל הגאולה).

נראה שיש לפרש את הדברים אחרת. כאמור, כתבי היד מלמדים שהפסקה "לפיכך..." אינה מוסבת על "בכל דור ודור" אלא על הרישא של המשנה. מסתבר אפוא שסדר הדברים שונה משום שעורך המשנה קישר את חיוב ההלל לגאולה – "מצה על שם שנגאלו". השמירה על הסדר פסח, מצה, מרורים הייתה מצמידה את ההסבר ל"מרורים על שם שמיררו..." והדברים לא היו עולים יפה.

לעומת זאת, סדר הדברים ברישא – פסח, מצה ומרורים – תואם את הסדר בפסוק, "...צלי אש ומצות על מררים יאכלהו" (שמות יב, ח).⁴ התלות של רבן גמליאל בפסוק בולטת בנוסח שבכתבי היד – "מרורים" כלשון הפסוק (ולא "מרור"). לפי הסבר זה דברי רבן גמליאל וההסברים יכולים להיות יחידה אחת. הכפילות ושינוי הסדר שבין ההסברים לבין הרישא של המשנה נובעים אפוא מניסוח מחושב של הדברים.

ב. לפי הפירוש המוצא בדבריו של רבן גמליאל זיקה לפסוק בשמות יב, ח ומתוך הקשר של "לפיכך..." לגופם של דבריו, ייתכן שאפשר למצוא בפסוקים את הרקע לסדר הדברים בפרק ערבי פסחים, וממילא לחשוף רובד פרשני נוסף בדבריו של רבן גמליאל. העיון בפסוקים בשמות יב, כה-כו מורה על השלבים השונים בסיפור יציאת מצרים לבנים:

וְהָיָה כִּי תֵבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה' לְכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר
[א] וְשִׁמְרֶתֶם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת.

[ב] וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֵלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מַה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לְכֶם.

[ג] וְאָמַרְתֶּם זִבְחַ פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי כְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם נְאֻם יְהוָה בְּתֵינִי הַצֵּיל,

[ד] וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ.

על פי המכילתא, המילים "ויקד העם וישתחו" מלמדות על החובה של השומע את נסי יציאת להודות לקב"ה:

ויקד העם.

ללמדך שכל מי שרואה ושומע הניסים האלו שעשה ה' לישראל במצרים צריך לשבח.

וכן הוא אומר ויספר משה לחתנו וגו' ויחד יתרו ויאמר יתרו ברוך ה' (שמות יח, ה-י). מכילתא, מסכת דפסחא, עמ' 42

נמצאנו למדים, שיש ארבעה שלבים בסיפור יציאת מצרים:

עשיית "העבודה הזאת";

שאלת הבן על אודותיה;

הסבר האב;

שבח והודאה.

שלבים אלו עצמם הם השלד של משניות ג-ז בפרק ערבי פסחים. כל שלב מארבעת השלבים הללו נמצא במשניות ערבי פסחים:⁵

1. עשיית "העבודה הזאת" – משנה ג:

הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שהוא מגיע לפרפרת הפת.

הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת...⁶

ובמקדש מביאין (לפניו) גופו של פסח.

2. שאלת הבן על אודותיה – משנה ד:

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל.

אם (אין) דעת בבן אביו מלמדו.

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות?

שבכל הלילות אנו מטבלין אפילו פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים.

שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה.

שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי...

3. הסבר האב – משנה ה:

רבן גמליאל א' כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה

ומרורים פסח על שם...

יש לשים לב לשימוש שעושה רבן גמליאל במילה "אמר" – "כל שלא אמר שלושה

דברים" בדומה ללשון הפסוק "ואמרתם זבח פסח הוא לה".

4. שבח והודאה – סוף משנה ה:

...לפיכך אנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם לגדל למי שעשה לנו ולאבותינו את כל הניסים האילו והוציאנו מעבדות לחירות ונאמר לפניו הללויה...

ההבדל העיקרי בין סדר המקראות לסדר המשניות הוא שבפסוקים יש הסבר רק לקרבן פסח ואילו במשניות לפסח, למצה ולמרור. מסתבר שהרחבה זו היא חידוש של רבן גמליאל. הוא מפרש "העבודה הזאת" – לרבות לא רק את קרבן הפסח, כפי שמשמע מן הפרשה בשמות יב, כ-כז ("ואמרתם זבח פסח הוא לה"), אלא גם מצה ומרורים, כמובא בפסוק "...צלי אש ומצות על מרורים תאכלהו" (שמות יב, ח). ואכן ראינו לעיל את האסוציאציה של רבן גמליאל לפסוק. הזיקה בין דברי רבן גמליאל לפסוקים בשמות יב, כה-כז בולטת במיוחד בנוסח המשנה שבכ"י מינכן 95. שם בהסבר לפסח מצוטט הפסוק: "פסח על שום שפסח המקור על בתי אבותינו במצרים שני' ואמרתם זבח פסח הוא לה" (שם יב, כז).⁷

עולה מן הדברים שהקביעה של רבן גמליאל שיש לומר "פסח מצה ומרורים" אינה חובה לומר בלבד אלא גם לפרש. אם כן, ההלכה של רבן גמליאל אינה פרט במצוות פסח, מצה ומרור⁸ אלא לב לבה של מצוות סיפור יציאת מצרים. בעוד פשוטי המקראות בדבר חובת האמירה עוסקים ב"עבודה הזאת" היא "זבח פסח", רבן גמליאל מחדש שהסברים לעבודת היום צריכים לכלול אף את המצה ואת המרורים, כלומר את כל המוזכר בשמות יב, ח.

¹ אורבך, הגדה, עמ' 143-150.

² שם, עמ' 148. סיכום השיטות בשאלה זו מובא אצל: תבורי, פסח, עמ' 361.

³ אורבך, הגדה, עמ' 147-148.

⁴ שם, עמ' 148.

⁵ הנוסח על פי כתב יד קויפמן.

⁶ במשנה נחלקים כאן בשאלה אם החרוסת היא מצווה.

⁷ ראה תוספות קטז ע"א ד"ה ואמרתם הטוען שמקור רבן גמליאל הוא היקש של מצה ומרור לפסח.

⁸ כמו שטען המהרש"א פסחים קטז ע"ב, תחילת ד"ה כל מי שלא אמר: "לא מציינו בשאר מצות דבעיא שיאמר בהן על שם מה, דסגי להו בברכה על המצוה... וע"כ אמר ר"ג דגם אכילת בעלים יהיה מפורש לשמה...".

ארבעה שהם פחות מאחד



אַרְבַּעַה רֵאשֵׁי שָׁנִים הֵם.
בְּאֶחָד בְּנִיסָן רֵאשׁ הַשָּׁנָה לְמַלְכִים
וְלְרִגְלִים.
בְּאֶחָד בְּאֵלוּל רֵאשׁ הַשָּׁנָה
לְמַעֲשֵׂר בְּהֶמָּה.
כִּבְי אֶלְעָזָר וְרַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמְרִים,
בְּאֶחָד בְּתִשְׂרִי.
בְּאֶחָד בְּתִשְׂרִי רֵאשׁ הַשָּׁנָה לְשָׁנִים
וְלִשְׁמִטִּין וְלִיּוֹבְלוֹת, לְנִטְיַעָה
וְלִירְקוֹת.
בְּאֶחָד בְּשֶׁבֶט, רֵאשׁ הַשָּׁנָה
לְאֵילָן, כְּדַבְּרֵי בֵית שְׁמַאי.
בֵּית הַלֵּל אוֹמְרִים,
בְּחֻמְשָׁה עֶשֶׂר בּוֹ:

ראש השנה א, א



למסכת ראש השנה שני נושאים מרכזיים. שני הפרקים הראשונים עוסקים בעיקר בקידוש החודש, והשניים האחרונים עוסקים בראש השנה. לפיכך מפתיע לגלות שהמסכת פותחת דווקא במיני ראשי השנים – נושא שהיינו מצפים שיעלה במחצית השנייה של המסכת. הסברים רבים ניתנו למקומה החריג של משנתנו, ואולם¹ לדעתי, השאלה מופקעת מיסודה. אף על פי שהמונח 'ראש השנה'² מוזכר כאן חמש פעמים, נושא המשנה הוא ראש חודש דווקא. זו טענה מפתיעה כיוון שראש חודש אינו מוזכר כאן כלל. בשורות הבאות אנסה לבסס את טענתי.

כאשר יש ארבעה אין אחד

כאשר ארבעה תאריכים זוכים להיות 'ראש השנה' פוחת ערכו של כל אחד מהם כפתיחת השנה. הבלבדיות היא תנאי הכרחי לקיומו של ראש שהרי רק אחד יכול להיות הראשון, ההתחלה. משנתנו הופכת את 'ראש השנה' למושג יחסי: ראש השנה הוא תחילת השנה רק לעניינים מסוימים, לעתים טכניים ונקודתיים, ומכל בחינה אחרת זהו יום של חול בלי כל ערך מיוחד וכלי מצוות מיוחדות.

ראש השנה שלנו, א' בתשרי, הוא התאריך היחיד מרשימה זו המוזכר בתורה ואינו זוכה ליחס מיוחד, והדבר בא לידי ביטוי גם בהיותו במקום השלישי ברשימה. גם המשנה השנייה

של המסכת מטשטשת את ייחודו של א' בתשרי כשהיא מונה אותו כחלק מרשימה של ימי דין לאורך השנה:

בְּאַרְבַּעַה פְּרָקִים הָעוֹלָם נִדוֹן,
בְּפֶסַח עַל הַתְּבוּאָה,
בְּעֶצְרַת עַל פְּרוֹת הָאֵילָן,
בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה כָּל בְּאֵי הָעוֹלָם עוֹבְרִין לְפָנָיו כְּבָנֵי מְרוֹן,
שְׁנָאָמַר (תהלים לג) הַיּוֹצֵר יַחַד לָבָם, הַמְּבִיֵן אֶל כָּל מַעֲשֵׂהָם.
וּבְחֶג נְדוּנִין עַל הַמַּיִם.

ראש השנה א, ב

כל ראשי השנים חלים בראש חודש

משנתנו יכולה להתבאר בעזרת ההבנה שהנושא העיקרי של שני הפרקים הראשונים במסכת הוא קידוש החודש, כלומר ראש חודש, ולא ראש השנה. התאריכים במשנה מתחילים בניסן, שהוא "ראש חדשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות יב, ב), ולא בא' תשרי, שהוא "ראש השנה לשנים". יתרה מזו, כל ארבעת ראשי השנה שבמשנה חלים בראש חודש – א' בניסן, א' באלול, א' בתשרי, א' בשבט. כך משנתנו מחדדת את חשיבותם של ראשי החודשים, וממילא את חשיבותו של תהליך קידוש החודש.

לאמתו של דבר, היות ארבעת ראשי החודשים ראשי שנים אינה עובדה ברורה או מוסכמת, ועל כל אחד מהם יש עוררים:

ראשית, התלמוד הבבלי מציין כי א' בניסן אינו ראש השנה לרגלים, שכן באמצע החודש דווקא, ולא בראשיתו, חל הרגל: "רגלים באחד בניסן הוא? בחמישה עשר בניסן הוא!" (בבלי, ראש השנה ד ע"א).³ גם התוספתא אומרת כי ראש השנה "למלכים ולרגלים" הוא חודש ניסן כולו ולא תאריך מסוים בו.⁴ שנית, לדעת רבי אלעזר ורבי שמעון ראש השנה למעשה בהמה חל בא' בתשרי ולא באלול. לפי דעתם יש לכל היותר שלושה ראשי שנה. שלישית, ראש השנה ליובלות חל לפי רוב הדעות בעשרה בתשרי. הבבלי טוען כי משנתנו, הקובעת שהוא חל בא' תשרי, מייצגת דעת יחיד בלבד. ורביעית, לפי שיטת בית הלל ראש השנה לאילנות אינו חל בראש חודש אלא בחמישה עשר בשבט. יש לשים לב שאף על פי שההלכה כאן כבית הלל בחרה המשנה להדגיש את דעת בית שמאי באמצעות בחירתה בנוסח "כדברי בית שמאי", ולא בנוסח הרגיל, "דברי בית שמאי".⁵

העובדה שבעל המשנה שלנו בחר בכל המקרים להציב במרכז את הדעות הגורסות שראשי השנים חלים בראש החודש מעידה, לדעתי, על הכוונה להציב את המשנה כהקדמה לענייני ראש חודש.⁶

ראש השנה וראש חודש

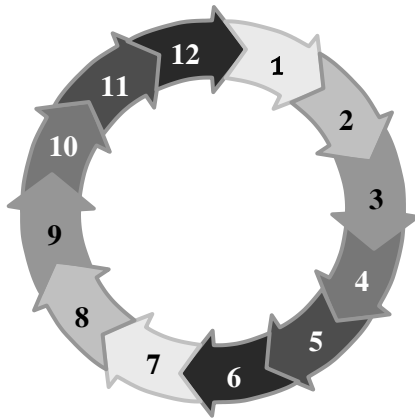
גם לאחר שהובהר מקומה של משנתנו בראש המסכת, השאלה על עצם הכללת ענייני קידוש החודש במסכת ראש השנה עומדת בעינה. ועוד זאת, כפי שציין הרב וולפיש, מבנה המסכת כולה מחזק את הקשר בין שני הנושאים – בפרקים שנושאים העיקרי הוא ראש חודש מופיע גם ראש השנה, ולהפך.⁷ מהי מטרת החיבור הזה? נראה לי שהמפתח לתשובה טמון במשמעותו התנ"כית של א' בתשרי:

דָּבַר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבְּתוֹן זָכוֹן
תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ
כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אֵשֶׁה לַה'.

ויקרא כג, כד-כה

התנ"ך לעולם אינו מכנה את יום א' בתשרי "ראש השנה". אדרבה, הוא מדגיש את מקומו באמצע השנה, "בחודש השביעי באחד לחודש", ומכאן שחשיבותו אינה נובעת מהיותו ראש השנה. אם כן, קשה להבין מה בכל זאת סיבת קדושתו של יום זה. התורה אינה מספקת כל הסבר אלא מציינת תאריך בלבד. לפיכך נראה שהתשובה נעוצה בתאריך עצמו, כלומר הקדושה נובעת מהיותו היום הראשון של החודש השביעי. כידוע, היום השביעי הוא יום קדוש, וכך גם השנה השביעית, שנת השמיטה, ומסתבר שגם החודש השביעי קדוש, ובמיוחד ראש החודש.⁸ רעיון זה הובע במפורש על ידי פילון האלכסנדרוני הקורא ליום זה "ראש חודש הקדוש": "בהמשך החגים בא ראש החודש הקדוש, שבו נוהגים, עם העלאת הקורבנות בבית המקדש...".⁹

מעמדו המיוחד של החודש השביעי אף נלמד מריבוי החגים החלים בו – ארבעה חגים, אחד בכל שבוע. בסך הכול יש בחודש עשרה ימים קדושים. מספר עגול וסמלי. הקשר בין קדושת החודש השביעי לחגיו מתבטא גם בשימוש החוזר במונח "שבתון" ביחס לחגי החודש, מינוח שאינו ננקט בפסוקים העוסקים בפסח ובשבועות. יצוין שכל שאר המקומות בתורה שזוכר בהם המונח "שבתון" עוסקים ביום השביעי (ארבע פעמים) או בשנה השביעית (פעמיים).¹⁰



לכאורה יש להקשות על ההשוואה בין החודש השביעי לבין השבת ושנת השמיטה שהרי השבת היא סוף השבוע והשמיטה היא סיומו של מחזור, ואילו החודש השביעי נמצא באמצעה של שנה בת שנים עשר חודשים. נראה לי שהתשובה נעוצה במבנה המעגלי של השנה, שהרי המחצית השנייה של השנה הולכת ומתקרבת לתחילתה. כלומר הנקודה הרחוקה ביותר מתחילת השנה היא היום האמצעי, היום הראשון של החודש השביעי.

גם המצווה המרכזית של החג – "שבתון זכרון תרועה" ו"יום תרועה" – יכולה להעיד על הקשר בין ראש השנה לבין ראש חודש, שגם בו מוזכרות תקיעות לזיכרון לפני ה':

וּבְיָוֶם שְׁמִחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְכָרְאֵי חֲדָשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרוֹת עַל עֲלֵתֵיכֶם וְעַל זְבָחֵי שְׁלָמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לְפָנַי אֲלֵהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.

במדבר י, ¹¹

על פי התפיסה שקדושתו של א' בתשרי נובעת מהיותו ראש חודש נוכל להסביר את מבנה המסכת הפותחת בקידוש החודש וממשיכה בדיני שופר. יתרה מזו, עריכת המסכת מאפשרת את הזרימה מנושא לנושא. הפרק העוסק בשופר של ראש השנה מתחיל במשנה העוסקת בראש חודש¹² ולא זו בלבד אלא שאפילו ההלכה הראשונה של הלכות שופר אינה מציינת שזהו שופר של ראש השנה אלא מתייחסת לשופר באופן כללי:

כָּל הַשּׁוֹפְרוֹת כְּשֶׁרִין חוּץ מִשָּׁל פְּכָה, מִפְּנֵי שֶׁהוּא קָרֵן. אָמַר רַבִּי יוֹסִי, נִהְיָא כָּל הַשּׁוֹפְרוֹת נִקְרְאוּ קָרֵן, שְׁנַאֲמַר (יהושע ו). כְּמִשְׁךְ בְּקָרֵן הֵיזְבֵּל.

ראש השנה ג, ¹³

הסוף הוא ההתחלה

עד כה ראינו ביום א' בתשרי את ראש החודש השביעי. עם זה, "אין משנה יוצאת מידי פשוטה". המשנה מזכירה את "ראש השנה" תשע פעמים במהלך המסכת. שני התפקידים האלה נובעים משתי משמעויות שונות של הזמן ושל מעגל השנה – האחת בממד הקוסמולוגי והאחרת בממד ההיסטורי – ויש לבחון את משמעותו של החג ושל א' בתשרי בזיקה למפגש בין שני הממדים הללו.

מצד הקוסמולוגיה תשרי הוא זמן בריאת העולם,¹⁴ ומצד ההיסטוריה תשרי הוא החודש השביעי להתהוות עם ישראל וליציאתו ממצרים. כלומר נקודת הזמן המשקפת את קצה התהליך ההיסטורי, התאריך הרחוק ביותר מתחילתו של הסיפור, זהה לתאריך המסמן את תחילת "הזמן הקוסמולוגי".

נראה לי שבחיבור בין שני צירי הזמן – הקוסמולוגי וההיסטורי – טמון רעיון עמוק. יסוד מהותי בחזונו של התורה לאחרית הימים הוא חזרת העולם להווייתו המקורית – הווייה המלאה מים חיים, טבע אידיאלי והתגלות הקב"ה והמלכותו.¹⁵ העובדה כי נקודת הסיום של התהליך ההיסטורי היא המציינת את שיבת הבריאה לנקודת הראשית מלמדת על תפקידו ומקומו של האדם בתיקון העולם. הבריאה המחודשת, הממזגת את תחילת השנה וראשיתה, שונה מהבריאה הראשונה בכך שהיא אינה פרי מעשיו של הקב"ה לבדו – היא מעניקה לאדם את הזכות ואת החובה ליטול חלק בבריאה באמצעות תיקונה ושכלולה.

¹ סיכום עמדותיהם של ארבעה חוקרים שונים מופיע אצל וולפיש, ראש השנה, 43-49. להסברו של הרב וולפיש אתייחס בהמשך.
² לרבות הכותרת, בלשון רבים.
³ הבבלי מתרץ זאת באוקימתא למשנה "אמר רב חסדא רגל שבו ראש השנה לרגלים", ורש"י (שם) הולך בדרך זו "רגל שהוא בחודש הנכנס בניסן הוא ראש השנה לרגלים".
⁴ תוספתא, ראש השנה א, א.
⁵ וכך ברוב המקומות שהמשנה נוקטת בהם לשון זו.
⁶ להסבר אחר למגמתיות של המשנה ראה רוזנסון, ארבעה ראשי שנים, עמ' 15-28. לדעתו, המשנה מכוונת כנגד תפיסותיהן של כתות ים המלח כי ישנם ארבע ראשי שנה על פי לוח השמש.
⁷ וולפיש, ראש השנה, עמ' 293. בשלושה מהפרקים הנושא השני נזכר במפורש (א, א-ב; ג, א; ד, ד) ואילו בפרק השני אפשר לדייק שהוויכוח על קידוש החודש במשנה ט התייחס לחודש תשרי (שם). מבנה זה מאיר על השאלה שפתחנו בה, שאלת מקומה של המשנה הראשונה (שם, עמ' 295).

מסקנותיו של הרב וולפיש על משמעות השילוב: "מצד אחד שואב קידוש החודש את חשיבותו המרכזית בעיני ההלכה מתוך השלכתו על המועדות בכלל ועל הראש השנה בפרט. מאידך יש לראות את ראש השנה כמעין ראש חודש מוגבר ואת מצוות היום של הראש החודש כביטוי לכך" (שם, עמ' 296).

- 8 ראה ויקרא רבה (פרשה כט) "בחדש השביעי. לעולם שביעי חביב... בשנים שביעית חביבה, ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ (ויקרא כה, ד). בימים שביעי חביב, ויברך אלוהים את יום השביעי (בראשית ב, ג). **בחדשים שביעי חביב בחדש השביעי**".
- משמעותו של א' בתשרי כשבת של ראשי החודשים וכן ההפניה לויקרא רבה מופיעה במאמרו של ידידי הרב אמנון בזק, **ראש השנה**.
- 9 פילון האלכסנדרוני, **על החוקים לפרטיהם ב 188**.
- 10 הצד השווה שבחגי תשרי עולה גם ממספר הקרבנות. חג הפסח, חג השבועות וראש חודש – שני פרים. ואילו חגי תשרי – יום תרועה, יום הכיפורים ושמיני עצרת – פר אחד. בסוכות המספר שבע עומד במרכז – החג נמשך שבעה ימים ובמהלכם מקריבים שבעים פרים, וביום השביעי שבו – שבעה פרים.
- 11 חז"ל למדו הלכות תקיעות שופר מתוך השוואה לפסוק זה. ראה מאמרו של ברנד, **חצוצרות**.
- 12 וולפיש, **ראש השנה**, עמ' 293.
- 13 היעדר אזכור של ראש השנה הביא את אחד החוקרים לטעון שמדובר בתקיעת שופר של ראש חודש! – ראה שטיינפלד, שופר, עמ' 347-365.
- במשניות שבהמשך הפרק עולה שהשופר אינו מיוחד לראש השנה בלבד, אלא גם לתענית וליובלות. כשם שישנם ארבעה ימי דין וארבעה ראשי שנה ישנם שלושה שופרות.
- 14 זו הדעה הרווחת בחז"ל והיא שיטת רבי אליעזר בראש השנה (בבלי, ראש השנה יא ע"א). במקרא חודש תשרי הוא זמן חילופי השנים החקלאיות – ראה שמות כג, יז; שם לד, כב; דברים לא, י.
- 15 ראה במיוחד הנבואות בזכריה יד וביחזקאל מז. על ניתוח של רעיון זה ראה נגן, **סוכה**, עמ' 174-128.

האליטיסטים והדמוקרטים

אָב וּבְנוֹ שָׂרְאוּ אֶת הַחֲדָשׁ, יִלְכוּ.
לֹא שְׂמֵצְטְרֵפִין זֶה עִם זֶה, אֲלֵא
שָׂאָם יַפְסֵל אַחֲדֵי מֵהוּ, יִצְטָרֵף
הַשְּׁנִי עִם אַחֵר.

רַבִּי שְׂמַעוֹן אָמַר, אָב וּבְנוֹ וְכָל
הַקְּרוֹבִין, בְּשָׂרִין לְעֵדוּת הַחֲדָשׁ.
אָמַר רַבִּי יוֹסִי, מַעֲשֵׂה בְּטוֹבִיָּה
הַרְּפֵא, שָׂרְאָה אֶת הַחֲדָשׁ
בִּירוּשָׁלַיִם, הוּא וּבְנוֹ וְעַבְדּוֹ
מְשַׁחֲרֵר, וְקָבְלוּ הַכֹּהֲנִים אוֹתוֹ
וְאֵת בְּנוֹ, וּפְסְלוּ אֶת עַבְדּוֹ.
וּכְשָׁבֵאוּ לִפְנֵי בֵּית דִּין, קָבְלוּ אוֹתוֹ
וְאֵת עַבְדּוֹ, וּפְסְלוּ אֶת בְּנוֹ:

רֵאשׁ הַשָּׁנָה א, ז

במשנה מופיעות שתי מחלוקות בין בית הדין ובין הכהנים, שתיהן נוגעות לכשרות העדים שעל פי עדותם מקדשים את החודש: כשרות קרובי משפחה וכשרות עבד משוחרר. נראה ששתי המחלוקות תלויות זו בזו ומשקפות ויכוח מהותי וערכי. הכהנים, הקבוצה המיוחסת ביותר בעם, מדגישים את ערכם של ייחוס ומשפחה, וממילא, על פי תפיסתם, מי שהיה עבד פסול לעדות, ברם קרובי משפחה – כשרים. חכמי בית הדין מייצגים את העם ותפיסתם דמוקרטית יותר. הם בוחנים את האדם על פי מעשיו ולא על פי עברו, "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ" (הוריות ג, ח). העבד לשעבר כשר, שכן כיום הוא יהודי, אבל קרובי משפחה – פסולים. הדרישה שהעדים בקידוש החודש לא יהיו תלויים זה בזה נובעת מתפיסה הרואה בהם נציגים של הציבור כולו ולא של קבוצה (משפחה) מסוימת. קריאה רגישה חושפת במשנתנו משחק לשון המבקר את עמדת הכהנים. הלשון "וקבלו הכהנים אותו ואת בנו" מרמז לאיסור של התורה, "וְשׂוֹר אוֹ שָׂה אֹתוֹ וְאֵת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחָטוּ בַיּוֹם אֶחָד" (ויקרא כב, כח).¹

הוויכוח בין הכהנים ובין בית הדין מעלה את שאלת ההיררכיה. קידוש החודש נוגע בראש ובראשונה למקדש, לכאורה ה"תחום" של הכהנים. ולמרות זאת, בסיפור שבמשנה מתברר כי זכות "המילה האחרונה" שמורה לבית הדין דווקא, שאינו קשור לכהנים. וכמו

שראינו בתחילת מסכת יומא, גם בעבודות יום הכיפורים שבמרכזן עומד הכוהן הגדול – בית הדין וזקניו הם שניצבו בראש ההיררכיה והכוהן הגדול שימש שלוחם ובא כוחם:

מְסֻרוּהוּ זְקֵנֵי בֵּית דִּין לְזִקְנֵי כְהֵנָּה, וְהַעֲלוּהוּ לְעֵלִית בֵּית אַבְטִינָס, וְהִשְׁבִּיעוּהוּ וְנִפְטְרוּ וְהָלְכוּ לָהֶם. וְאָמְרוּ לוֹ, אִישִׁי כִהֵן גָּדוֹל, אָנֹכִי שְׁלוּחֵי בֵּית דִּין, וְאַתָּה שְׁלוּחֵנוּ וְשָׁלִיחַ בֵּית דִּין, מִשְׁבִּיעִין אָנוּ עֲלֶיךָ בְּמִי שֶׁשָּׂפָן שָׁמוּ בְּבֵית הַזֶּה, שְׁלֵא תִשְׁנֶה דָבָר מִכָּל מָה שֶׁאֲמַרְנוּ לָךְ. הוּא פוֹרֵשׁ וּבּוֹכָה, וְהֵן פּוֹרְשִׁין וּבּוֹכִין.

יומא א, ה

בקידוש החודש נודע לבית הדין תפקיד מרכזי אף יותר. בעבודת יום הכיפורים בסופו של דבר הכוהן הגדול הוא שעורך את הפולחן, ואילו בקידוש החודש בית הדין ועם ישראל הם המחילים את הקדושה:

ראש בֵּית דִּין אוֹמֵר מְקַדֵּשׁ, וְכָל הָעָם עוֹנִין אַחֲרָיו מְקַדֵּשׁ מְקַדֵּשׁ.

ראש השנה ב, ז

בְּאוֹהוּ בֵּית דִּין וְכָל יִשְׂרָאֵל, נִתְקַרְרוּ הָעֵדִים, וְלֹא הִסְפִּיקוּ לוֹמַר מְקַדֵּשׁ, עַד שֶׁחִשְׁבָה, הָרִי זֶה מְעַבֵּר.

ראש השנה ג, א²

החודש נקבע על ידי דיבורם של אנשי בית דין ושל הקהל שעמם. הקהל הנוכח מכונה "כל העם" כדי ללמד שהם מייצגים את עם ישראל כולו, גם את אלו שאינם נוכחים במקום.³ הכוח לכונן קדושה אינו מוגבל לקבוצה אחת – עם ישראל כולו הוא "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו).

¹ תודתי לאשתי מיכל שהאירה לי על כך.

² גם בתקיעת שופר בראש השנה, נושאה השני של המסכת, יש לבית הדין תפקיד מרכזי. לאחר חורבן המקדש קיבל בית הדין את הכוח שהיה מיוחד למקדש, לתקוע בשופר בשבת:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין.

ראש השנה ד, א

³ על מרכזיות השותפות של בית דין והעם בתהליך קידוש החודש הרחיב וולפיש, ראש השנה, ראה סיכומו בעמ' 264.

בְּרֵאשׁוֹנָה הָיָה מְשִׁיאֵין מְשׂוֹאוֹת.
 מְשַׁקְלָקְלוּ הַכּוֹתִים, הַתְּקִינֵנו שְׂיָהוּ
 שְׁלֹחִין יוֹצְאִין:
 בְּיָצֵד הָיָה מְשִׁיאֵין מְשׂוֹאוֹת,
 מְבִיאֵין כְּלִנְסָאוֹת שֶׁל אֶרֶז אֶרְבִּין
 וְקָנִים וְעֵצֵי שָׁמֶן וְנִעְרַת שֶׁל פֶּשֶׁתָן
 וְכוּרֶךְ בְּמִשְׁחָה,
 וְעוֹלָה לְרֵאשׁ הַהָר
 וּמִצִּית כֶּהֵן אֶת הָאוֹר
 וּמוֹלִיךְ וּמְבִיא וּמַעֲלָה וּמוֹרִיד
 עַד שֶׁהוּא רוֹאֶה אֶת חֲבֵרוֹ שֶׁהוּא
 עוֹשֶׂה כֵן בְּרֵאשׁ הַהָר הַשְּׁנִי, וְכֵן
 בְּרֵאשׁ הַהָר הַשְּׁלִישִׁי:

מסעו של אור הירח



ראש השנה ב, ב-ג

היו זמנים שהבשורה הגדולה על ראש החודש החדש הגיעה לעם באמצעות משואות. עוד לפני תקופת המשנה עבר הנוהג הזה מן העולם בגלל הכותים. אך אילו היו המשואות אמצעי יעיל להעברת אינפורמציה ותו לא, לא הייתה המשנה רואה לנכון ללמדנו עליו. לכן, מעצם העובדה שהמשנה בחרה להתעכב על סיפור הדלקת המשואות אפשר להבין שבהדלקה, ואפילו בהכנות לה, טמון ערך רוחני.^{1,2}

תיאור המשואות והדלקתן רווי באסוציאציות לעבודת המקדש: משיא המשואה "עולה לראש ההר" כדי להצית את האש, ואילו על הכוהנים נאמר כי "עלו לראש המזבח" (תמיד ב, א) כדי לסדר את מערכת העצים. המשנה מפרטת את אופן הנעת האש, "מוליך ומביא ומעלה ומוריד", בדומה לכוהן המניף את הקרבנות, "מוליך ומביא, מעלה ומוריד" (מנחות ה, ו). לדעת התלמוד תנועות אלו טעונות במשמעות סימבולית: "מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו" (בבלי, מנחות סב ע"א). שרשרת המשואות מתחילה בהר המשחה הוא הר הזיתים המכוון אל מול פתח ההיכל ומקום קיומם של כמה מטקסי המקדש כגון שריפת פרה אדומה.³

יצירת הקשר בין המשואות ובין בית המקדש היא חלק ממגמת המשנה להציג את התהליך של קידוש החודש כנושא בעל משמעות עצמאית. הליכת העדים להעיד, קידוש החודש בבית דין והפצת הידיעה אינם רק אמצעים לקביעת תאריכים אלא חלק מעבודת ה', ולכן נודעת להם קדושה.

עדי החודש בעולי רגל

תיאור המשנה הציורית והמפורט⁴ של מסע ההולכים לירושלים להעיד על קידוש החודש מעיד על חשיבותו של עצם המסע. בדומה לעולי הרגל הבאים לירושלים כדי לקיים את מצוות "ראייה", "...יראה כל זכורך אל פני האדון ה'" (שמות כג, יז), גם העדים עולים לירושלים כדי להעיד על ראייה.⁵ בשני המקרים יש לראייה משמעות של מפגש עם השכינה: בעלייה לרגל נאמר כי "כדרך שבא לראות כך בא ליראות" (בבלי, חגיגה ב ע"א) ורש"י פירש, "...שהאדם רואה את השכינה". ואילו בענייני קידוש החודש מופיע: "ואמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כל המברך על החדש בזמנו – כאילו מקבל פני שכינה... תנא דבי רבי ישמעאל: אילמלא (לא) זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש – דיים" (בבלי, סנהדרין מב ע"א).

עצם ההיזקקות של בית הדין לעדים כדי לקדש את החודש מוכיחה שלעדות יש גם היבט פולחני. לבית הדין נתון הכוח לקבוע את ראש החודש גם בלא עדים, על פי חישובים, כפי שעושים כיום. כלומר אי-הוודאות והקשיים המרובים שנובעים מהמתנה לעדים אינם מחויבי המציאות כלל. ולמרות זאת, בית הדין מעדיף לקדש את החודש על פי עדים, אפילו אם הדבר כרוך בחילול שבת, "על שני חודשים מחללין את השבת – על ניסן ועל תשרי" (ראש השנה א, ד)!

התלמוד מנמק התעקשות זו במילים "משום דמצווה לקדש על הראייה" (בבלי, ראש השנה כ ע"א). כלומר שקידוש החודש על פי ראייה של עדים הוא "מצווה", וההיתר לחלל שבת נובע מכך – אף שאפשר לקבוע את ראש החודש גם בלא ראייה. התלמוד הירושלמי מביע את אותו הרעיון ומוסיף עליו:

"אמר ר' אלעזר: האיברין והפדרין שלא נתאכלו מבערב עושה אותן מדורה ושורפן בפני עצמן ודוחין עליהן... בעא קומי רבי זעירה: דבר שאינו מעכב דוחה? אמר ליה עדי החודש הרי אינן מעכבין ודוחין".

ירושלמי, יומא ד, ו (מא ע"ד)

הערך העצמי של עדות החודש בולט פה כפליים – לעדים מותר לחלל את השבת אף על פי שאפשר לקדש את החודש גם בלי עדותם, ודין זה מושווה לקרבנות שבמקדש.

קידושין וקידוש החודש

כדי להבין את המשמעות הרוחנית שהמשנה מקנה לקביעת ראש החודש ולפרסומו יש לשים לב שעצם המונח "קידוש החודש" מעיד על עיסוק שבקדושה. במשנה מודגשת חשיבות ההכרזה "מקודש" על החודש, הכרזה שבלעדיה החודש לא יכול להיקבע:

ראש בית דין אומר מקדש, וכל העם עונין אחריו מקדש מקדש.

ראש השנה ב, ז

כאורה בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים, ולא הספיקו לומר מקדש, עד ששקעה, הרי זה מעבר.

שם ג, א

כשם שהאיש מקדש את אשתו באמירת "הרי את מקודשת לי", עם ישראל מקדשים את החודש באמירה "מקודש". קידוש החודש אינו רק קביעה משפטית פורמלית – אם התחיל חודש חדש או לא – אלא אירוע המחיל קדושה על הזמן החדש.

מסע של האור

ומאין היו משיאין משואות,

מהר המשקה לסרטבא,

ומסרטבא לגרופינא,

ומגרופינא לתורן,

ומתורן לבית בלתינ,

ומבית בלתינ לא זוו משם, אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל

הגולה לפניו כמדורת האש.

ראש השנה ב, ד

הסיפור על קידוש החודש מתחיל בלבנה המופיעה מחדש ומגלה את אורה. ביום הראשון היא חושפת מעצמה רק מעט, ורק לחלק קצר מהלילה. כשאדם מירא את רואה את האור הקטן הזה ומעלה את ראייתו לירושלים הוא יכול להעיד ולהחיל קדושה על מה שראה. ואז, משתנה הכיוון של תנועות האור – מירושלים החוצה, לכל מקום מושבם של ישראל.

אור המשואות מתפשט מעל הר הזיתים, המכוון כנגד ההיכל, מהר להר ומאדם לאדם, עד שלבסוף הוא מקיף את העם כולו ו"כל הגולה לפניו כמדורת אש".

- 1 הרעיונות כאן עלו תוך לימוד משותף עם אשתי, מיכל.
- 2 נראה שזו הסיבה שהמשנה הראשונה בפרק שני מציינת את המצב הראשוני, שהיו מקבלים עדות מכל אדם. הלכה המשקפת את היסוד הדמוקרטי של קידוש החודש הפתוח לכל העם.
- 3 "שהכהן השורף את הפרה עומד בראש הר המשחה ומתכוין ורואה בפתחו של היכל בשעת הזיית הדם" (מידות ב, ד).
- 4 ר"ה א, ו-ט.
- 5 הרצון לשוות למסע אופי של 'עלייה לרגל' מסביר גם למה בחרה המשנה לציין כאן כמה מהמשניות העוסקות בקידוש החודש בירושלים (ב, ה ועוד) אף על פי שבתקופת המשנה ישב בית הדין ביבנה או בגליל.

בין שופר לתפילה



סֵדֶר בְּרָכוֹת,
אֹמֵר אָבוֹת וּגְבוּרוֹת וְקִדְשֵׁת
הַשָּׁם, וְכוֹלֵל מַלְכוּיֹת עִמָּהֶן, וְאֵינוֹ
תּוֹקֵעַ.

קִדְשֵׁת הַיּוֹם, וְתוֹקֵעַ.

זְכוּרוֹת, וְתוֹקֵעַ.

שׁוֹפְרוֹת, וְתוֹקֵעַ.

וְאֹמֵר עֲבוּדָה וְהוֹדָאָה וּבִרְכַּת

בְּהַנִּים,

דְּבָרֵי רַבֵּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי.

רֵאשׁ הַשָּׁנָה ד, ה



אָמַר לוֹ רַבֵּי עֲקִיבָא, אִם אֵינוֹ תּוֹקֵעַ לְמַלְכוּיֹת, לָמָּה הוּא מְזַכֵּיר?
אֶלָּא אֹמֵר אָבוֹת וּגְבוּרוֹת וְקִדְשֵׁת הַשָּׁם, וְכוֹלֵל מַלְכוּיֹת עִם קִדְשֵׁת הַיּוֹם, וְתוֹקֵעַ.

זְכוּרוֹת, וְתוֹקֵעַ.

שׁוֹפְרוֹת, וְתוֹקֵעַ.

וְאֹמֵר עֲבוּדָה וְהוֹדָאָה וּבִרְכַּת בְּהַנִּים:

הרב יוסף דוב סולובייצ'יק סובר שעל פי תפיסתה של המשנה תקיעות השופר הן סוג של תפילה, ובשל כך שובצו בתפילת העמידה של ראש השנה:

וצריך להבין דברים אלו, דאיזה שייכות יש בין מצות תקיעת שופר לבין אמירת ברכות התפילה... ולכאורה מן ההכרח לומר שגדר מצות תקיעת שופר הוא בתורת תפילה ואף שבעלמא מתפללים באמירת לשון – בר"ה שהוא יום הדין... מתפללים דרך תקיעת שופר – תפילה בלי מילים ובלי תיבות, כי אין אנו יודעים באמת את מה לבקש.¹

עצם הרעיון שתקיעות השופר הן סוג של תפילה הולם את דברי התלמוד שהשופר "מכנסת זיכרונות של ישראל לאביהן שבשמים" (בבלי, שבת קלא ע"ב). אולם עיון בדרך התהוותה של ההלכה שבמשנה מאפשר להציע סיבה ספציפית יותר לשיבוץ הזה.

רבים ממקורות חז"ל רואים בתקיעת השופר ליווי למערכת הקרבנות.² מסתבר שהמקור לתפיסה זו הוא הפרשנות הקושרת בין פרשת שופר ופרשת התקיעה בחצוצרות,³ "על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם" (במדבר י, י). לאחר החורבן החלה התפילה לשמש תחליף לקרבנות.⁴ תפילת מוסף המירה את קרבן המוסף ואת התקיעות שהיו משולבות בהקרבת הקרבן. בהקשר הזה מדייק התלמוד הירושלמי וטוען שעשרת הפסוקים שבברכת השופרות

עומדים כנגד עשר בהמות שהיו מביאים לקרבן מוסף בראש השנה: "שופרות כנגד ז' כבשים פר ואיל ושעיר" (ראש השנה ד, ז). עוד סובר הירושלמי כי התקיעה בשופר היא בתפילת מוסף דווקא משום שעיקר מצוות היום במוסף, היינו בקרבן מוסף (שם ד, ח). נמצאנו למדים כי שילובה של תקיעת השופר בתפילה נובע מהשילוב המקורי של השופר במערכת הקרבנות. על רקע זה יש לדון במשמעותו המקורית של השילוב הזה, מתוך התבוננות במשמעותו של הקרבן ותפקידו.⁵

¹ סולובייצ'יק, שופר, עמ' יט-כ.

² אלון, פילון, עמ' 106-111. הוא מביא מקורות המעידים כי תפיסה זו ממשיכה בחז"ל, למשל דברי הירושלמי שתקיעת שופר דוחה שבת במקדש, "תני ר' שמעון בן יוחאי: 'זהקרבתם' – במקום שהקרבנות קריבין" (ירושלמי, ראש השנה ד, א [נט ע"ב], וכן שם בהמשך הפרק הלכה ח).
³ אלון, שם, עמ' 106. ראה גם מה שכתבנו בפרק "ארבעה הם פחות מאחד" על ראש השנה א, א, לעיל עמ' 77.

⁴ ראה בבלי, ברכות כו ע"ב.

⁵ אפשר שהקרבן הוא בחזקת דורון המלווה את תקיעת השופר ומעלה את זיכרונות ישראל. כמו כן ייתכן שהקרבנות הקרבן חיונית משום שהיא מביאה לידי התגלות (ראה ויקרא ט, כד) ופותחת לשופר ערוץ תקשורות בין שמים לארץ.

סָךְ תְּקִיעוֹת, שְׁלֹשׁ, שְׁלֹשׁ, שְׁלֹשׁ
שְׁלֹשׁ.

שְׁעוֹר תְּקִיעָה כְּשֹׁלֵשׁ תְּרוּעוֹת.

שְׁעוֹר תְּרוּעָה כְּשֹׁלֵשׁ יְכָבוֹת.

תִּקְעַת בְּרֵאשׁוֹנָה וּמִשָּׁךְ בְּשֵׁנִיָּה

כְּשֵׁתִים אֵין בִּידוֹ אֶלָּא אַחַת.

מִי שֶׁבִרְךָ וְאַחַר כֵּן נִתְמַנֶּה לוֹ

שׁוֹפָר, תּוֹקַע וּמְרִיעַ וְתוֹקַע שְׁלֹשׁ

פְּעָמִים.


כְּשֶׁם שְׁשֵׁלִיחַ צְבוֹר חַיִּב, כֵּן כָּל

יְחִיד וְיְחִיד חַיִּב.

רַבֵּן גְּמְלִיאֵל אָמַר, שְׁלִיחַ צְבוֹר

מוֹצִיא אֶת הָרַבִּים יְדֵי חוֹבְתָן:

בין תפילת היחיד לתפילת הציבור

ראש השנה ד, ט 

כאשר מתפללים בציבור נאמרת תפילת העמידה פעם בלחש בפי היחיד ופעם בקול רם בפי שליח הציבור. מה עומד ביסוד הכפילות הזאת? מי משתי התפילות האלה עיקרית? ומה תפקידה של כל אחת מהן? שאלות אלו נוגעות לוויכוח שבין רבן גמליאל להכמנים במשנתנו. רבן גמליאל מדגיש את כוחה של תפילת שליח הציבור לפטור את האדם מלהתפלל, ואילו חכמים עומדים על מחויבותו של כל אחד לתפילה אישית.

בברייתא שבבבלי מופיעה התייחסותו של כל צד לתפילה שדוגל בה הצד האחר:

כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד וכו'.

תניא, אמרו לו לרבן גמליאל: לדברך, למה צבור מתפללין?

אמר להם: כדי להסדיר שליח צבור תפלתו.

אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה?

אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי.

אמר להם: כשם שמוציא את שאינו בקי – כך מוציא את הבקי.

בבלי, ראש השנה לד ע"ב

מתברר שלדעת רבן גמליאל תפילת הציבור נועדה רק להקל על שליח הציבור. התפילה של שליח הציבור היא עיקר התפילה ואינה רק בבחינת פתרון למי שאינו מסוגל להתפלל. יש לשאול, כיוון שאומרים תמיד ש"מצווה בו יותר משלוחו" (בבלי, קידושין מא ע"א), מדוע עדיפה תפילת שליח הציבור? עלינו להבין כי רבן גמליאל סובר שלתפילת שליח הציבור

אופי ומשמעות מיוחדים, כפי שרואים מהמסורת בתלמוד ש"פוטרו היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות" (בבלי, ראש השנה לה ע"א). כלומר לתפילתו של שליח הציבור יש אופי ציבורי ולפיכך היא בעצם תפילה של כל הציבור, אפילו של מי שלא היה נוכח במקום. נראה כי שיטת רבן גמליאל נעוצה בתפיסה שהתפילות נתקנו כנגד קרבנות התמיד¹ ולכן עיקרן הוא ההיבט הקבוע וההיבט הציבורי. מאותה הסיבה רבן גמליאל סובר כי "בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה..." (ברכות ד, ג) – כקרבן התמיד שהיה קרב בכל יום. וכשם שקרבן תמיד הוא קרבן ציבור שהוקרב בעבור כל העם כך תפילת שליח הציבור פוטרת את העם שבשדות.²

לעומת רבן גמליאל עולה זעקתו של גיסו, רבי אליעזר הגדול, "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים" (ברכות ד, ד).³ התפילה אינה יכולה להיות מושתתת על הפן הציבורי מכיוון שהיא צריכה להיות "תחנונים", או בלשונם של האמוראים "רחמי" (בבלי, ברכות כ ע"ב; שם, כו ע"א).

גם על עמדתו של רבי אליעזר אפשר יהיה לטעון שהיא נובעת מתפיסתו את מקור התפילה. כנגד התפיסה המשתיתה את התפילה על קרבן התמיד ישנה תפיסה הסוברת "תפילות אבות תקנום" (בבלי, ברכות כו ע"ב). לתפילת האבות אופי אישי ואינדיבידואלי ותוכנה היה בדרך כלל בקשת רחמים. לפי התפיסה הזאת תפילת היחיד היא העיקר, וממילא מוסברת שיטת חכמים כי תפקידו של שליח הציבור הוא רק בדיעבד, להוציא את מי שאינו בקי.

להלכה נפסק כשיטת חכמים – שליח הציבור מוציא רק את מי שאינו יודע להתפלל.⁴ לכאורה המסקנה המתבקשת היא שכאשר כל הציבור יודע להתפלל אין שליח הציבור נחוץ כלל. לפיכך מפתיעה שיטת הרמב"ם משום שהיא מדגישה את חשיבותה של תפילת שליח הציבור:

תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור... וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים.

רמב"ם, הלכות תפילה ת, א

כלומר ברמב"ם מפורש כי העוצמה והאיכות המיוחדות לתפילה ברבים מתבטאות בתפילתו של שליח הציבור בשביל כל הציבור. יש לומר שהרמב"ם, אף על פי שפסק כחכמים, לא פסל את שיטת רבן גמליאל לחלוטין.⁵ לתפילה שני פנים, ועל האדם לשאוף לשלבם – את

התפילה האישית שדגלו בה חכמים יכול אדם לקיים רק כשהוא לבדו, ואילו תפילת הציבור, שדגל בה רבן גמליאל, יכולה להתממש רק על ידי שליח הציבור. דרכו של הרמב"ם נאמנת לדרכו של עורך המשנה במסכת ברכות בחפשו את האיזון בין הקביעות לזרימה. אמנם שם נקבעה הלכה כרבן גמליאל הסובר שחובה להתפלל בכל יום בנוסח קבוע, אך בד בבד מצאו עורכי הפרק דרכים להביא לידי מימוש את דרישתו של רבי אליעזר שביסוד התפילה יהיו "תחנונים".

¹ בבלי, ברכות כו ע"ב.

² השו"ו לנאמר במשנה בעניין תפילת מוסף, שהשם 'מוסף' מעיד על מקורו בקרבן שהוקרב בזמן שבת המקדש היה קיים:

רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וחכמים אומרים בחבר עיר ושלא בחבר עיר רבי יהודה אומר משמו כל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין.
ברכות ד, ז


רבי אלעזר בן עזריה סובר שמוסף הוא אירוע ציבורי ולכן הוא רק בחבר עיר, שמשמעותו לפי אלבק, "בחבורת עיר". לכן רבי יהודה סובר שהיחיד פטור ממוסף, כפי שלדעת רבן גמליאל פטור שליח הציבור את העם שבשדות.

³ ראה לעיל מה שכתבנו בשאלת היחס שבין רבי אליעזר לרבן גמליאל (ראה לעיל עמ' 25-32).
⁴ רמב"ם, הלכות תפילה ח, ט, וזאת פרט לראש השנה ויום כיפור של יובל (שם ת, י) בהם שליח הציבור מוציא את כולם.

⁵ הרמב"ם בתשובותיו (רכה) מסביר את הצורך בתפילת שליח הציבור על פי שיטת חכמים כפי שהיא מופיעה בברייתא בראש השנה ולא כפי העולה מהמשנה תורה. יש לציין שלעתים אין התאמה בין ספריו השונים של הרמב"ם. כמו כן ייתכן שהרמב"ם בתשובות החליט להציג את הסיבה המפורשת ולא את גישתו המורכבת והמלאה.

שְׁבַעַת יָמִים קָדָם יוֹם הַכַּפּוּרִים
מִפְּרִישֵׁן כִּהֵן גְּדוֹל מִבֵּיתוֹ
לְלִשְׁכַּת פְּלִהְדְּרִין,
וּמִתְקִינֵין לוֹ כִּהֵן אַחַר תַּחֲתִיו,
שְׁמָא יֵאָרַע בּוֹ פְּסוּל.
רַבֵּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אִף אִשָּׁה אֶחְרַת
מִתְקִינֵין לוֹ, שְׁמָא תָמוּת אִשְׁתּוֹ,
שְׁנֵאמַר (וַיִּקְרָא טו) וְכַפֵּר בְּעֵדוֹ
וּבְעֵד בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ, זֶה אִשְׁתּוֹ.
אָמְרוּ לוֹ, אִם כֵּן, אֵיךְ לְדַבֵּר סוּף:

פרישת הכוהן הגדול לפני יום הכיפורים*

יומא א, א 

טקס מעבר

שְׁבַעַת יָמִים קָדָם יוֹם הַכַּפּוּרִים מִפְּרִישֵׁן כִּהֵן גְּדוֹל מִבֵּיתוֹ לְלִשְׁכַּת פְּלִהְדְּרִין.

יומא א, א

פרישתו של הכהן הגדול כהכנה לעבודת יום הכיפורים נלמדת במדרשי ההלכה מימי המילואים, שבעת הימים שנחנכו בהם המשכן והכוהנים. פירוש הדבר שמדי שנה בשנה לפני יום הכיפורים משחזרים את תהליכי חניכה של הכהן הגדול.¹

כל חניכה מעניקה לאדם מעמד חדש. תקופת מעבר נפוצה בטקסי חניכה. במהלך החניכה האדם מתנתק מהווייתו הראשונה ובסיומה הוא מקבל את הסטטוס החדש.² תיאור זה הולם גם את התהליך שהכוהן עובר בשבעת הימים שהוא פורש בהם מביתו. תקופת הפרישה – שבעה ימים – היא יחידת זמן שלמה, וכך תקופת המעבר מוגדרת כיחידה עצמאית.³ בשבעת ימי הנתק האלה הכהן חי במקדש ועוסק בעבודת המקדש, ו"עבודתו מחנכתו"⁴ – "כל שבעת הימים הוא זורק את הדם ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות ומקריב את הראש ואת הרגל" (יומא א, ב).

המשנה מדגישה את ההתנתקות מהבית. יסוד זה מושרש בעיצוב הספרותי של הפרק, והפרק מתעצב כמעברו של הכהן הגדול מביתו לבית ה'. וולפיש ציין שהמלה "בית"

* תודתי לעמנואל אלשטיין ולאלי ליפשיץ על תרומתם לניסוח הדברים.

תוחמת את הפרק ומשמשת בו מילה מנחה – תיאורי עבודת יום הכיפורים נפתחים בפרק א בפרישת הכוהן גדול מביתו ומאשתו ("ביתו זו אשתו"), אחר כך הוא נמסר לידי זקני בית הדין, עובר ללשכת בית אבטינס ומושבץ "במי ששכן שמו בבית הזה". גם השורש פר"ש חוזר הרבה בתיאור התהליך שהכוהן הגדול עובר בפרק – מפרישים את הכוהן הגדול מביתו, ובהמשך הנתק והבדידות מעמיקים כשהוא פורש מחבריו "הוא פורש ובוכה, והם פורשים ובוכים" (שם א, ה).⁵

חכם עדיף מכוהן

מָסְרוּ לוֹ זָקֵנִים מְזֻקְנֵי בֵּית דִּין וְקוֹרִינְ לְפָנָיו בְּסֶדֶר הַיּוֹם, וְאֹמְרִים לוֹ, אִישׁ כִּהֵן גָּדוֹל, קָנָא אֶתָּה בְּפִיךָ, שְׂמָא שְׂכַחְתָּ אוֹ שְׂמָא לֹא לְמַדְתָּ.

יומא א, ג

גם משנה זו צריכה להיות מוסברת מתוך השוואה לחנוכת המשכן. כשם שבימי המילואים לימד משה את אהרן את כל מעשה הקרבנות כך ממשיכיו של משה, זקני בית הדין, מלמדים את ממשיכיו של אהרן. פרשנות כזו מופיעה במפורש בברייתא המובאת בבבלי:

ומה אמור בענין דמלואים – אהרן פירש שבעה ושמש יום אחד, ומשה מסר לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה.
ואף לדורות, כהן גדול פורש שבעה ומשמש יום אחד,
ושני תלמידי חכמים מתלמידיו של משה, לאפוקי צדוקין,
מוסרין לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה.

בבלי, יומא ד ע"א

שחזור האלמנט הזה של ימי המילואים נושא משמעות מיוחדת – כאשר אדם זוכה למעמד חדש יש להגדיר את מקומו בהיררכיה, ולכן, בד בבד עם הגדרת סמכויותיו חייבים לבטא את כפיפותו. במהלך הפרשיות העוסקות בחנוכת המשכן בולט שמושה ניצב מעל אהרן⁶ – משה מצווה לחנוך את אהרן, ומשה הוא המושח את אהרן ובניו, רוחץ אותם ומלביש אותם.⁷ שבע פעמים מוזכר כי פרטי חנוכת המשכן נעשו "כאשר צוה ה' את משה"⁸, והפרשה נחתמת בתיאור: "וַיַּעַשׂ אֶהְרֹן וּבָנָיו אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה" (ויקרא ת, לו).
מה תפקידה של הדגשת ההיררכיה בין משה לאהרן? מילגרום מציע שהיא נועדה להביע את עליונות הנביא על פני הכוהן. לי נראה שיש להבין את כפיפות אהרן למשה לאור מאמר חז"ל "חכם עדיף מנביא" (בבלי, בבא בתרא יב ע"א). בעיני חז"ל עיקר חשיבותו של משה היא היותו חכם אשר קיבל את התורה ומסרה לדורות הבאים.⁹

וכשם שחכם עדיף מנביא הוא עדיף אף מכוהן, כפי שמובע בחריפות במשנה האחרונה של מסכת הוריות "ממזר תלמיד חכם קודם לכוהן גדול עם הארץ" (הוריות ג, ח). במשנה ה מערכת היחסים בין כוהן לחכם מתחדדת. הכוהן הגדול מוצג כמי שהוא שליח של בית הדין, חסר סמכות לפעול על דעת עצמו ומחויב להישמע להוראות בית הדין.¹⁰

מסרוהו זקני בית דין לזקני כהנה, והעלוהו לעלית בית אבטינס, והשביעוהו ונפטרו והלכו להם. ואמרו לו, אישי כהן גדול, אנו שלוחי בית דין, ואתה שלוחנו ושלוח בית דין, משביעין אנו עליך כמי ששפן שמו בבית הזה, שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך. הוא פורש ובוכה, והן פורשין ובוכין.

יומא א, ה

אמנם זקני כהונה הם שהשביעו את הכוהן, אבל גם הם כפופים לבית הדין. סמכותם להשביע את הכוהן נובעת מהיותם "שלוחי בית דין". כך שבה המשנה ומביעה את הרעיון שאמנם הכוהן הגדול "גדול מאחיו", אולם הטקס השנתי בא להזכיר לו שמעליו ישנה סמכות אנושית גבוהה יותר, חכמי התורה.

חזרה לגן עדן

עָרַב יוֹם הַכִּיפּוּרִים שְׁחֲרִית, מְעַמִּידִין אוֹתוֹ בְּשַׁעַר הַמִּזְבֵּחַ וּמְעִבְרִין לְפָנָיו פְּרִים וְאֵילִים וְכִבְשִׂים, כְּדֵי שְׂיֵהָא מִפִּיר וְנָגִיל בְּעִבּוּדָה.

יומא א, ג

לאורך ימי הפרישה והלמידה מעבירים לפני הכוהן את כל הבהמות המשמשות קרבנות ומלמדים אותו לזהותן. הצורך בהוראה אינו מובן שכן ברור שהכוהן "הגדול מאחיו" אמור להיות מסוגל להבדיל בעצמו בין הבהמות. מסתבר שלטקס משמעות סימבולית. כפי שמציינים קנוהל ונאה "כביכול אין הכוהן יודע להבחין בין כבש לפר! התמונה המצטיירת היא של חינוך מבראשית. נראה איפה שלצד הלימוד והדרכה הנדרשים בפועל קיים בשבעת הימים יסוד טקסי ריטואלי של 'חינוך'".¹¹

נוסף על המשמעות החינוכית של ימי הפרישה אפשר למצוא בתיאור של המשנה משמעות סימבולית. השימוש במקדש כסמל של חזרה לגן עדן ובכוהנים כמייצגים של האדם הראשון הוא מן המפורסמות.¹² כך למשל, תפקידי האדם בגן עדן היו "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו), והפעם היחידה בתנ"ך שצמד המילים הזו חוזר בו הוא בהקשר של המקדש – תפקידי הכהנים והלוויים.¹³ יתרה מזו, הקשר בין הכוהן הגדול לאדם בגן עדן עולה כבר בסיפור ימי המילואים שבמשכן – אהרן ובניו אינם מתלבשים בכניסתם לאוהל

מועד אלא משה מלבישם (שמות כט, ויקרא ח). מהדהדת כאן ההקבלה הלשונית לסיפור הלבשת אדם וחווה בטרם היציאה מגן עדן:

<p>”וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנוּת עוֹר וַיַּלְבִּשֵׁם” בראשית ג, כא</p>	<p>”וַיִּלְבְּנוּ אֶתְּךָ אֶתְּךָ מֵעֵשָׂה כְּתָנוּת... וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם אֶת אֶתְּךָ אֶתְּךָ אֶתְּךָ וְאֶת כְּנָיו...” שמות כח, מ-מא</p>
---	---

משנתנו מעמיקה הקבלה זו. העברת החיות לפני הכוהן הגדול מזכירה את האדם בגן עדן, הנותן שמות לכל החיות ”וַיִּצְרַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרֵאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נָפֶשׁ חַיָּה הוּא שָׁמוֹ: וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה” (בראשית ב, יט-כ).¹⁴ 'שער המזרח" מזכיר את גן עדן שניטע "מקדם". בדומה לכך, במשנה ה משביעים את הכוהן הגדול בשם השם לכל ישנה מהנאמר לו, וכך אנו נזכרים בחטא האדם בגן עדן, ששינה ממה שאמר לו הקב"ה "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו..." (בראשית ב, יז).¹⁵ השוואה זו מדגישה את הראשוניות של יום הכיפורים, את החזרה לנקודת ההתחלה בכל יום כיפור מחדש.

אם כן, יום הכיפורים מחזיר את האדם לנקודת הראשית, לבריאה ולגן העדן. הכוהן הגדול לומד הכול מחדש, נחנך מחדש ומתקדש לכהונה גדולה לשנה נוספת. את הצורך להתחיל מחדש מדי שנה בשנה אפשר להסביר על פי תפיסת המציאות המוצגת בספר הקדום, "ספר יצירה". בספר יצירה¹⁶ המציאות מחולקת לשלושה ממדים המקבילים זה לזה – עולם (מקום), שנה (זמן) ונפש (אדם). קשה להתעלם מהעובדה שבניגוד לאדם ולמקום המיוצגים באמצעות מושגים אין-סופיים כמעט, הזמן מיוצג באמצעות יחידה של שנה – כל שנה היא מיקרוקוסמוס, התחלה של עולם שלם. העולם הגדול והאדם (העולם הקטן) נולדים מחדש בכל שנה ומקבלים את ייעודם.


בתלמוד נקרא יום הכיפורים "עבודה תחילה במקום" (בבלי, יומא ג ע"ב). שם זה ניתן לו מכיוון שכל שנה היא מציאות חדשה ומנותקת מהשנה שקדמה לה. ולכן יום הכיפורים הוא תמיד תחלת עבודה ב"מקום" חדש שעד כה איש לא נכנס אליו, ובכל שנה שוב צריך לחזור על האירועים המכוננים של המשכן.¹⁷ יום הכיפורים מכפר על ידי שהוא מחזיר את האדם לנקודת הראשית, לבריאה ולגן העדן, לזמן שבו העולם טרם הזדהם בחטא האדם.

1 ראה על כך באריכות קנוהל ונאה, **מילואים**, עמ' 17-44.
 2 בתרבויות רבות ישנם טקסי מעבר המחולקים לשלושה חלקים – ניתוק מהמעמד המקורי, תקופת
 מעבר וחזרה לחברה ולתפקיד. לעתים חוזרים על הטקס כדי לחדש את מעמדו של נושא תפקיד
 מסוים (בעיקר מלכים). ראה מילגרום, ויקרא, עמ' 566-569.
 3 שם, עמ' 538.
 4 יומא יב ע"ב. ראה גם ירושלמי יומא א, א "מה אמור בענין מפרישין אותו כל שבעה ועובד כל
 שבעה ומחנכין אותו כל שבעה אף זה מפרישין אותו כל שבעה ועובד כל שבעה ומחנכין אותו כל
 שבעה", הובא על ידי קנוהל ונאה, **מילואים**, עמ' 19.
 5 וולפיש, **משחקי לשון**, עמ' 80-82.
 6 מילגרום, ויקרא, עמ' 1012.
 7 ויקרא ח, ו-יד. ישנו סיפור מפורסם על הכרתו של קארל הגדול המספר שכאשר רצה האפיפיור
 לענווד לראשו של קארל את הכתר, סירב קארל, לקח את הכתר מידו והכתיר את עצמו, והביע
 בכך שאינו כפוף לכנסייה.
 8 שם, עמ' 542.
 9 אפשר לראות עקרון זה במשנה המפורסמת שבפתיחת מסכת אבות. יש לשים לב כי באותה
 המשנה הנביאים משמשים רק חוליה במסורת הלימוד והמסירה "ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים,
 ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה".
 10 יתרה מזו, הכוהן הגדול בסופו של דבר הוא בר החלפה. במשנה הראשונה מסופר: "ומתקנין לו
 כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול". תודתי למרדכי זר שהעיר לי על כך.
 11 קנוהל, נאה, **מילואים**, עמוד 20.
 12 לרשימה ארוכה של הקבלות לשוניות ורעיוניות בין הפסוקים שמתארים את שני המקומות, לרבות
 אלו המצוטטים כאן, ראה: ברמן, **מקדש**, עמ' 21-34; וונהיים, **מקדש וגן עדן**, עמ' 19-25; לוינסון,
סיני, עמ' 128-131. כמו כן הם מביאים (שם) מקורות עשירים בספרות חז"ל המשווים את המקדש
 לגן עדן. אליאדה הגיע לאותה מסקנה שהמשכן הוא שחזור של גן עדן, אף בלי שהכיר את
 ההקבלות הלשוניות ביניהם (אליאדה, **תבניות**, עמ' 222-233). נוסף על ההוכחות בגוף המאמר יש
 לציין שה"כרובים" נזכרים במקרא בשני הקשרים בלבד – בגן עדן ובמשכן (ובמקדש).
 13 במדבר ג, ז-ח; שם ח, כו; שם יח, ה.
 14 תודתי לברוך שיה שעמד על הרמז כאן לגן עדן. במדרש (בראשית רבה פרשה יז) בולט הקשר
 הלשוני אף יותר.
 מה עשה הקב"ה הביא לפניהם בהמה וחיה ועופות, אמר להן זה שמו מה שמו, ולא היו יודעין, וזה
 מה שמו, ולא היו יודעין, העבירים לפני אדם אמר לו זה מה שמו, שור, וזה מה שמו, גמל, וזה מה
 שמו, תמור, וזה מה שמו, סוס, וה'ד ויקרא האדם שמות לכל בהמה וגו'.
 15 תודתי לרפאל קרץ שעמד על נקודה זו.
 16 מפרק ג משנה ג עד סוף הספר.

¹⁷ וראה קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 22, המסבירים את הראשוניות של "עבודה תחילה" בכך שהמקדש נחנך מחדש. בפרק הנוכחי עסקנו בעיקר בחנוכה המחודשת של הכהן הגדול, בנספח נתייחס לחנוכה מחודשת של המקדש עצמו.

שְׁבַעַת יָמִים קָדָם יוֹם הַכִּפּוּרִים
 מִפְּרִישֵׁן בְּהֵן גָּדוֹל מִבֵּיתוֹ
 לְלִשְׁכַת פְּלִהָדְרִין,
 וּמִתְקִינֵין לוֹ כֵּהֵן אַחַר תַּחֲתִין,
 שְׁמָא יֵאָרַע בּוֹ פְּסוּל.
 רַבֵּי יְהוּדָה אֹמֵר, אִף אִשָּׁה אַחֲרַת
 מִתְקִינֵין לוֹ, שְׁמָא תַּמּוּת אִשְׁתּוֹ,
 שְׁנֵאמַר "וְכִפֵּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ".
 בֵּיתוֹ, זֶה אִשְׁתּוֹ.
 אָמְרוּ לוֹ, אִם כֵּן, אֵין לְדַבֵּר סוּף:

מקומה של אשת הכוהן הגדול

יומא א, א 

המשנה פסקה שתי הלכות הנוגעות לחייו האישיים של הכוהן הגדול לפני עבודת יום הכיפורים – עליו להיות נשוי ופרוש מאשתו. לכאורה שתי ההלכות סותרות זו את זו. כלום הקשר בין איש לאישה הוא פתח למגע עם הקודש או מחסום בפניו? אמנם אפשר לפתור את המתח אם נראה בחיוב של הכוהן להיות נשוי דרישה טכנית גרדא הנגזרת מהפסוק "וכפר בעדו ובעד ביתו". אולם מלשון הרמב"ם משמע שמדובר במאפיין מהותי, "כהן גדול נשוי":

וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי בכהן גדול נשוי שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זה אשתו.
 רמב"ם, עבודות יום הכיפורים א, ב

אם כן, היות הכוהן נשוי הוא חלק בלתי נפרד מזהותו, ועבודת יום הכיפורים מותנית בכך. ואולם למרבה התמיהה, חלק מהותי זה חייב שלא לבוא לידי ביטוי ביום הכיפורים עצמו. ברצוני להציג את משמעות המתח בין חובת הנישואים לחובת הפרישה על פי תפיסת עולמו של הזוהר הקדוש.

לדברי הזוהר, אדם שאינו נשוי הוא אדם פגום ואפילו לא נחשב אדם. כוהן שאינו נשוי הוא בעל מום ואינו ראוי להקריב קרבנות:

אדם כי יקריב, להוציא את מי שאינו נשוי... שהוא אינו אדם ואינו בכלל אדם והשכינה לא שורה עליו כיון שהוא פגום, ונקרא בעל מום... אדם שמצוי זכר ונקבה הוא ראוי להקריב קורבן.

תרגום¹ זוהר ויקרא ה ע"ב²

ברם אם שלמות האדם בהיותו איש ואישה, מדוע על הכוהן לפרוש מאשתו? על פי אחד ההסברים, פרישת הכוהן הגדול נלמדת מפרישתו של משה לפני עלייתו להר סיני, פרישה שעל פי הזוהר הייתה רק בדיעבד:

אמר רבי יצחק א' ד'ויקרא' אמאי היא זעירא (קטנה)?
 אמר ליה אתקיים משה בשלימו ולא בכלא דהא אסתלק מאתתיה,
 בספרי קדמאי אמרי לשבחה
 ואנן הכי תנינן מאי דאסתלק לעילא יתקשר לעילא ולתתא וכדין איהו שלים
 תרגום: אמר רבי יצחק (האות) א' של (המילה) ויקרא, מדוע היא קטנה?
 אמר לו: משה התקיים בשלימות אבל לא בכל, משום שהוא הסתלק מאשתו.
 בספרים קדומים אמרו לשבח,
 אנתנו למדנו כן: מי שעולה למעלה יתקשר למעלה ולמטה וכך יהיה שלם.
 זוהר, ויחי רלד ע"ב

הזוהר דן בכתוב הזעיר של האות אל'ף בפסוק 'וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיִּדְבֹר ה' אֵלָיו מֵאֵל מוֹדֵעַ לְאָמֹר' (ויקרא א, א). הזוהר מסביר שאף על פי שבספרים קדומים הסבירו את פרישתו של משה לשבח, למעשה היא פגמה בשלמותו, ועל כך מרמזת האל'ף הקטנה. המדרגה האידאלית, השלמות, היא כאשר בכוחו של האדם להיות מחובר גם למעלה וגם למטה – לעלות להר סיני, ועם זה לא לנטוש את חיי המשפחה. קטע נוסף של הזוהר מבהיר רעיון זה:

פתח ואמר 'ויקרא אל משה' הא' הקטנה שכאן, מדוע?
 כיוון שאותה קריאה לא הייתה בשלמות.
 ושם שלמות של זכר ונקבה 'אדם שת אנוש', אדם שלם, זכר ונקבה.
 תרגום³ שם, רלט ע"א

כנגד האל'ף הקטנה ב'ויקרא', המשקפת את היעדר השלמות עקב הניתוק, מופיעה אל'ף גדולה בשם 'אדם' בתחילת ספר דברי הימים. אל'ף גדולה, המשקפת את השלמות של זכר ונקבה.

רעיון השלמות המתאפשרת רק באיחוד של זכר ונקבה, וההנגדה בין משה רבנו ובין המדרגה הגבוהה יותר של אדם הראשון, פותח בכתביו של הרב קוק:

...יש הבדל בין אותה האורה [= של האספקלריה המאירה של משה רבינו] ובין מדת זיהרא עילאה דאדם הראשון בזה,
 שמצד אספקלריא המאירה הגופניות נשארה קצת במעמדה, וממחציתו ולמטה נקרא איש, נאמר גבי משה. ומתוך כך פירש מן האישה.
 ומצד זיהרא עילאה דאדם הראשון מתעלה כל הגופניות כולה, אני אמרתי אלוהים אתם...
 שמונה קבצים ח, פסקה ח'⁴

ספרו של הרמח"ל "משכני עליון" מוקדש לתיאור בית המקדש השלישי. לדעתו "בחטא האדם נתקלקלו הדברים", ורק לכן לא הגיע מקדש שלמה למדרגה שהייתה בראשית העולם. מקדש ראשון ומקדש שני היו חלקיים ואילו המקדש השלישי יגיע עד למדרגת העולם שלפני החטא.⁵ בשפה קבלית – מקדש שלמה היה בסוד החכמה והמקדש השלישי בסוד הכתר.

מהנאמר בזוהר ומחזונו של הרמח"ל אפשר לצפות שבמקדש השלישי התקשרותו של הכוהן הגדול עם העולם של מעלה לא תחייב פרישות ונתק מהעולם של מטה, וכך יזכה לפגוש את הקדושה העליונה מתוך שלמות של זכר ונקבה.

¹ וכך לשון הזוהר "אדם כי יקריב לאפוקי מאן דלא אתנסיה... דלאו איהו אדם ולא בכללא דאדם הוא ושכינתיה לא שריה עלוהי. בגין שאיהו פגים, ואקרי בעל מום... אדם דאשתכחו דכר ונוקבא האי חזי לקרבא קרבנא...".

² בהקשר זה ראה גם את הזוהר (ויצא קמט ע"ב) על שיעקב אבינו, כשישן בבית אל ראה את הקב"ה רק בחלום ולא בנבואה משום שטרם היה נשוי.

³ פתח ואמר 'ויקרא אל משה' הכא אל'ף זעירא אמאי?
בגין דהאי קריאה לא הוה בשלימו...

התם שלימו דדכר ונוקבא 'אדם שת אנוש', אדם שלימו דכר ונוקבא.

⁴ ראה גם דברים דומים שכתב במקום אחר:

העבודה האלוהית היותר עליונה היא אותה שהיא מקושרת ישר אל הטבע. נתחללה קדושה עליונה זו על ידי זוהמת האדם, שהשחיתה את פולחן הטבע, בעשותה אותה למפלצת אלילית, במקום שהוא צריך להיות בסיס איתן להאידיאליות העליונה. זיהרא עילאה דאדם הראשון היא כוללת מדה עליונה זו העולה עד למעלה מהאספקלריא המאירה של נבואת משה רבנו.

שמונה קבצים ג פסקה סו.

⁵ "משכני עליון", בתוך לוצאטו, גנוזי הרמח"ל, עמ' קנה-קנו.

בֹּא לֹו לְמִזְרַח הָעֶזְרָה, לְצִפּוֹן הַמְּזֻבָּח,
 חֶסֶד מִימִינוֹ וְרֵאשׁ בַּיִת אָב מִשְׁמֵאלֹו.
 וְשֵׁם שְׁנֵי שְׁעִירִים,
 וְקִלְפֵי הַיְתָה שָׁם וְכֹה שְׁנֵי גֹרְלוֹת.
 שֶׁל אֲשַׁכְּרוּעַ הָיוּ,
 וְעֵשָׂאן בֶּן גַּמְלָא שֶׁל זָהָב,
 וְהָיוּ מְזַכְּרִין אוֹתוֹ לְשִׁבְחָת:

השעירים והשערים – בין גורל לנס



יומא ג, ט 

בתיאור זה מתחיל סיפור הגרלת השעירים שהאחד מהם לחטאת והאחר לעזאזל. ואולם הרצף העלילתי נקטע לפתע בשתי משניות העוסקות לכאורה בנושא אחר לחלוטין:

בְּן קִטּוּן עָשָׂה שְׁנַיִם עֶשֶׂר דָּר לְכִיּוֹר, שְׁלֹא הָיוּ לוֹ אֶלָּא שְׁנַיִם.
 וְאָף הוּא עָשָׂה מוֹכְנֵי לְכִיּוֹר, שְׁלֹא יִהְיוּ מִימֵיו נִפְסְלִין בְּלִינָה.
 מְנַבְּז הַמֶּלֶךְ הָיָה עוֹשֶׂה כָּל יְדוֹת הַכְּלָיִם שֶׁל יוֹם הַכַּפּוּרִים שֶׁל זָהָב.
 הַיְלָנִי אָמוֹ עָשְׂתָה נִבְרָשֶׁת שֶׁל זָהָב עַל פְּתָחוֹ שֶׁל הַיְכָל. וְאָף הִיא עָשְׂתָה טַבְּלָא שֶׁל זָהָב, שֶׁפְּרָשֶׁת סוּטָה כְּתוּבָה עָלֶיהָ.
 וְיִקְנֹוד נַעֲשׂוּ נָסִים לְדִלְתוֹתָיו, וְהָיוּ מְזַכְּרִין אוֹתוֹ לְשִׁבְחָת:

וְאֵלוֹ לְגִנְאִי, שֶׁל בֵּית גְּרָמוֹ, לֹא רָצוּ לְלַמֵּד עַל מַעֲשֵׂה לַחֵם הַפְּנִים.
 שֶׁל בֵּית אַבְטִינָס לֹא רָצוּ לְלַמֵּד עַל מַעֲשֵׂה הַקְּטָרֶת.
 הַגֵּרָס בֶּן לֵוִי הָיָה יוֹדֵעַ פְּרָק בְּשִׁיר וְלֹא רָצָה לְלַמֵּד.
 בֶּן קִמְצָר לֹא רָצָה לְלַמֵּד עַל מַעֲשֵׂה הַכֶּתֵב.
 עַל הָרָאשׁוֹנִים נֶאֱמַר, זָכַר צְדִיק לְכִרְכָּה. וְעַל אֵלוֹ נֶאֱמַר, וְשֵׁם רְשָׁעִים יִרְקַב.

יומא ג, י-יא

מקומן של משניות הללו, המונות לשבח או לגנאי דמויות הקשורות למקדש, צריך היה להיות מוסבר בזיקה לסוף משנה ט: "ועשאן בן גמלא של זהב והיו מזכירין אותו לשבח". למרות זאת, האריכות והפירוט שנוקטת המשנה אומרים "דרשני", במיוחד מכיוון שבגינם נדחה המשך תיאור הגורל וקורות השעירים לפרק הבא.

נראה שיש קשר מהותי בין משניות אלו ובין תיאור הגורלות, והוא שהוביל להצמדתן זו לזו. רשימות הנזכרים לשבח ולגנאי מוקבלות לשני הגורלות – האחד לה' והאחר לעזאזל. הצדיקים – לה', "זכר צדיק לברכה", ואילו הרשעים – לעזאזל, "שם רשעים ירקב".¹ אולם הקבלה זו אינה שלמה, וההבדל רומז למשמעות המרכזית – הקב"ה בוחר לאן יישלח כל שעיר, ואילו האדם, האחראי לגורלו, בוחר ביום הכיפורים את דרכו בעצמו. רמז לכך שהגורלות מייצגים שתי בררות העומדות בפני האדם נלמד מהחומר שהגורלות עשויים ממנו, אשכורע, שהוא צבע עורם של בני ישראל לפי הנאמר בנגעים:²

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אָמַר, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֲנִי כְּפָרְתָן, הֲבֵי הֵן כְּאֶשְׁכּוּרַעַ, לֹא שְׁחֹרִים וְלֹא לְבָנִים, אֶלָּא בֵּינוּנִיִּים.

נגעים ב, א³

עיון במשנה זו מעלה הקבלה נוספת בין גורל השעירים ובין גורל עם ישראל. במשנה שבנגעים נודעת כפל משמעות למילה "בינוניים" – המשמעות הגלויה היא תיאור צבע עור שאינו לבן ואינו שחור אלא מעט כהה. אולם ההקשר הכללי של נגעים הבאים עקב חטא ושל הצהרתו של רבי ישמעאל על נכונותו להיות כפרה לישראל מעלים אפשרות נוספת – ישראל "בינוניים" לא רק בצבע עורם אלא גם באיכותם הרוחנית – לא צדיקים, אבל גם לא רשעים.

למעמד ה"בינוניים" יש זיקה מיוחדת ליום הכיפורים ולשתי הדרכים הגלומות בו – כשני השעירים הם עומדים מול שני גורלות אפשריים:

אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים – תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו – נכתבין לחיים, לא זכו – נכתבין למיתה.

בבלי, ראש השנה טז ע"ב⁴

נס ניקנור והגורלות

אחד מהנזכרים לשבח הוא ניקנור ש"נעשו נסים לדלתותיו". אפשר להסביר את משמעותו של נס ניקנור מתוך השוואתו לסיפור הגורלות.

בתלמוד הבבלי מוזכר כי אחת המצוות שבגינן אומות העולם לועגות לעם ישראל היא השעיר המשתלח.⁵ לדעת הרמב"ן הסיבה לכך היא "כי יחשבו שאנו עושים כמעשיהם", כלומר הם חושבים ששליחת השעיר לעזאזל, הנתפס כייצוג של כוח דמוני, מוכיחה שגם ביהדות ישנה עבודה ליותר מאל אחד וכי מקום מושבו של האל השני במדבר. כמוכן, האמת היא ההפך הגמור, כפי שהרמב"ן מסביר:

וזה טעם הגורלות, כי אילו היה הכהן מקדיש אותם בפה לה' ולעזאזל, היה כעובד אליו ונודר לשמו, אבל היה מעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד, כי שניהם מתנה לה' והוא נתן מהם לעבדו החלק אשר יבא לו מאת השם, הוא הפיל להם גורל וידו חלק להם, כענין שנאמר "בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו"

וגם אחרי הגורל היה מעמידו לפני ה' לומר שהוא שלו ואין אנחנו מכוונים בשילוחו אלא לרצון לשם, כמו שאמר "יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אותו וגו'", ולכך לא נשחוט אותו אנחנו כלל.

פירוש הרמב"ן על התורה, ויקרא טז, ח

האדם מצדו מביא את שני השעירים לפני הקב"ה, והוא, באמצעות הגורל, בוחר מי מהם ישלח לעזאזל. וכך עצם הנתינה של שעיר לעזאזל, שנעשית על פי בחירת הקב"ה, מגדירה את ההיררכיה ביניהם ומבהירה מיהו האדון ומיהו העבד. הטקס מלמד שכל הכוחות בעולם, גם של עזאזל, נתונים לשליטונו של ה', מלך העולם. בתוספתא מופיע סיפור הנס של ניקנור:

ניקנור מפני שנעש' בהן נס...

מהו נס שנעשה בהן אמרו כשהיה ניקנור מביאם מאלכסנדריא של מצרים עמד עליהן נחשול שבים לטבען ונטלו אחד מהן והטילוהו לים ובקשו להטיל את השני ולא הניחן ניקנור

אמ' להם אם אתם מטילין את השיני הטילוני עמו

היה מצטער ובא עד שהגיע לנמילה של יפו

כיון שהגיעו לנמילה של יפו היה מבעבע ועולה מתחת הספינה

ויש אומ' אחת מן חיה שבים בלעה אותו וכיון שהגיע ניקנור לנמילה של יפו פלטו והטילוהו ליבשה...

תוספתא, יומא ב, ד

הספינה נקלעה לסערה והייתה בסכנת טביעה. המלחים הטילו לים את אחת הדלתות של ניקנור, והוא סיכן את חייו כדי להציל את הדלת השנייה בשביל המקדש. הוא הצליח אך הצר על אובדנה של הדלת הראשונה. הקב"ה הביע את שביעות רצונו ממסירות הנפש של ניקנור על ידי שבדרך נס הביא בשלום גם את הדלת שהוטלה לים.

כמו הדמיון מצד השם כך מצד התוכן. גם השעירים וגם השערים כולם נועדו לעמוד לפני ה' בבית המקדש. כנגד השעיר שנשלח לעזאזל ישנה הדלת שהוטלה לים על פי מסורה אחת⁶ או נבלעה בפי "חיה שבים" לפי מסורה אחרת.⁷ בסופו של דבר, מתברר כי רצונו של הקב"ה הוא המכוון את מקומם הסופי של השעירים ושל השערים, אם על ידי גורל אם על ידי נס, וגם מה שלכאורה נשלח ל"עזאזל" למעשה שייך לה'.

בסיפור הנס, כפי שהוא מופיע בתלמוד הבבלי, הדמיון לגורלות בולט עוד יותר:

תנו רבנן: מה נסים נעשו לדלתותיו?
אמרו: כשהלך ניקנור להביא דלתות מאלכסנדריא של מצרים,
בחזירתו עמד עליו נחשול שבים לטבעו.
נטלו אחת מהן והטילוה לים, ועדיין לא נח הים מזעפו.
בקשו להטיל את חברתה, עמד הוא וכרכה,
אמר להם: הטילוני עמה!
מיד נח הים מזעפו.

בבלי, יומא לח ע"א

אם נדייק בלשון התלמוד הבבלי נראה שנוסעי הספינה רצו להטיל את הדלתות לים לא רק כדי להקל על מסעה – "נטלו אחת מהן והטילוה לים, ועדיין לא נח הים מזעפו". בהטלת הדלת רצו המלחים לפייס את הים בקרבן. אבל הים המשיך לסעור. המלחים דבקו בטעותם וסברו שהמתנה לא הייתה מספקת ולכן ניסו "להקריב" גם את הדלת השנייה. לעומתם ניקנור רצה שהדלת תהיה לה' וסיכן את חייו כדי להצילה, ומעשה המכוון כלפי הקב"ה דווקא, ולא כלפי הים, הוא שהשקיט את הים מזעפו.⁸ לפנינו הנגדה בין טעותם של המלחים המאמינים כי הים הוא כוח עצמאי ובין אמונתו של ניקנור בשליטת ה' בעולם. הבנה זו של סיפור ניקנור מעניקה משמעות מיוחדת לשיטת הספרא, אשר לפיה בשערי ניקנור הועמדו שני השעירים:⁹

"ולקח את שני השעירים" מלמד שהם מעכבים זה את זה,
לפני ה' פתח אהל מועד, מעמידו בשערי ניקנור אחוריהם למזרח ופניו למערב.
ספרא, אחרי מות פרשה ב

שני ניקנורים

לסיום נציין שבספרות חז"ל נזכרות שתי דמויות בשם ניקנור – הראשון זכה ששעריו עמדו בבית המקדש, ואילו השני, גופתו נתלתה על שערי ירושלים מול המקדש. ובמילים אחרות הראשון, הנזכר לשבח – לה', ואילו השני, שם רשעים ירקב – לעזאזל:

ניקנור אחד מאפרכי יוונים היה, ובכל יום ויום היה מניף ידו על יהודה וירושלים,
ואומר: אימתי תפול בידי וארמסנה
וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום,
קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלים
ואמרו: פה שהיה מדבר בגאווה וידיים שהיו מניפות על ירושלים – תעשה בהם נקמה.
בבלי, תענית יח ע"ב¹⁰

¹ תודתי לחובב יחיאלי שהאיר לי שהנגדת המשנה של שבח לצדיק לעומת גנאי לרשע מקביל להנגדת שני השיעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל.

² תודתי למוטי פרי על שהאיר לי קשר זה. פיתוח למשמעותה הכפולה של המילה "בינוניים" הוספתי כאן.

³ הצגת השעירים כשני טיפוסים של בני אדם מופיעה גם במדרש, ובוהר מופיע קשר שבין שני השעירים לבין שני בני יצחק: השעיר לעזאזל כנגד עשו (בראשית רבה פרשה סה), והשעיר לה' כנגד יעקב (זוהר, תולדות קלח ע"ב). עוד הזוהר סובר שכנגד הכוהן שהביא את השעיר לה', שלא היה בו מום, ישנו האיש העתי שהביא את השעיר לעזאזל והיה בעל מום (זוהר, אמור צ ע"ב).

⁴ הציטוט בתלמוד הוא בשם רבי יוחנן, שחי כמובן לאחר תקופת המשנה. אולם בהמשך הקטע מתברר שהמונח "בינוניים" במובן המעמד בין צדיקים לרשעים, מופיע כבר אצל בית שמאי, ולכן אפשר להצביע על השימוש הכפול כבר בתקופת התנאים.

⁵ בבלי, יומא סז ע"ב.

⁶ "הטלה" משמשת גם ביחס להפלת גורל, ראה תוספתא, בבא בתרא ג, ז.

⁷ תוספתא, יומא ב, ד.

⁸ ולכן על פי הבבלי יש שני נסים, לא רק החזרת הדלת אלא גם שהים נח פתאום. השווה לבבלי (ולמשנה) שם כתוב "נסים" ואילו בתוספתא "נס".

⁹ שיטת הספרא שונה משיטת המשנה הסוברת שמקום ההגרלה היה בתוך העזרה (יומא ג, ט).

¹⁰ והשווה למגילת תענית, מסופר שתאריך הניצחון על ניקנור הוא י"ג אדר, הוא התאריך שעלה בגורל שהפיל המן הרשע ('הפיל פור הוא הגורל') להשמיד להרוג ולאבד את ישראל (אסתר ג, ז; שם, ז, יג).

הוציאו לו את הפך ואת המחטה, וּחֲפֵן מֵלֵא חֲפֵנָיו וְנָתַן לְתוֹךְ הַפֶּךְ, הַגָּדוֹל לְפִי גְדֻלוֹ, וְהַקָּטָן לְפִי קִטְנֹו, וְכֵךְ הִיָּתָה מִדָּתָהּ.

נָטַל אֶת הַמַּחְטָה בְּיַמִּינוֹ וְאֶת הַפֶּךְ בְּשִׂמְאָלוֹ.

הָיָה מֵהַלֵּךְ בְּהִיכָל, עַד שְׁמָגִיעַ לְבִין שְׁתֵּי הַפְּרוּכּוֹת הַמְּבַדִּילוֹת בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקְּדָשִׁים, וּבִינֵיהֶן אִמָּה.

רַבִּי יוֹסִי אָמַר, לֹא הִיָּתָה שָׁם אֵלֶּא פְּרֻכַת אַחַת בְּלִבָּהּ, שֶׁנֶּאֱמַר "וְהַבְּדִילָה הַפְּרֻכַת לְכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקְּדָשִׁים".

הַחִיצוֹנָה הִיָּתָה פְּרוּפָה מִן הַדְּרוֹם, וְהַפְּנִימִית מִן הַצָּפוֹן. מֵהַלֵּךְ בֵּינֵיהֶן, עַד שְׁמָגִיעַ לַצָּפוֹן. הִגִּיעַ לַצָּפוֹן, הוֹפֵךְ פָּנָיו לְדְרוֹם, מֵהַלֵּךְ לְשִׂמְאָלוֹ עִם הַפְּרֻכַת עַד שֶׁהוּא מִגִּיעַ לְאֶרֶז, הִגִּיעַ לְאֶרֶז. נוֹתַן אֶת הַמַּחְטָה בֵּין שְׁנֵי הַבָּדִים. צָבַר אֶת הַקְּטָרֶת עַל גְּבִי גַחְלִים, וְנָתַמְלֵא כָּל הַבַּיִת בְּלוֹ עֶשֶׂן. יָצָא וּבָא לוֹ בְּדֶרֶךְ בַּיִת כְּנִיסָתוֹ וּמִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה בְּבַיִת הַחִיצוֹן, וְלֹא הָיָה מְאָרִיךְ בַּתְּפִלָּתוֹ, שֶׁלֹּא לְהַבְעִית אֶת יִשְׂרָאֵל:

"יומא", כלומר "היום", הוא שמה של המסכת שאנו עוסקים בה. שם המסכת מדגיש את ייחודו ואת חשיבותו של יום הכיפורים. ספר יצירה (ג, ב) מחלק את ההוויה לשלושה ממדים: עולם (מקום), שנה (זמן) ונפש (אדם). התבוננות בעבודת יום הכיפורים מגלה שאותו יום הוא שיאו של כל אחד משלושת הממדים הללו. במקום הקדוש ביותר בעולם – בקודש הקדשים ובזמן הקדוש ביותר בשנה – שבת שבתון, נעשית העבודה בידי הכוהן הגדול. וכך הקדושה מתגלה בשיא תפארתה, בכל שלושת ממדיה.

משנתנו מתארת את רגע השיא של היום הגדול – כניסתו של הכוהן הגדול לפני-ולפנים. המשנה מופיעה בלב המסכת – ארבעה פרקים לפניו וארבעה אחריה. כך, גם מבחינת ספרותית משנתנו "לפני-ולפנים".¹

לאחר שהכוהן מניח את הקטורת על הגחלים "ונתמלא הבית עשן".² המשנה נוקטת כאן לשון המרמזת לפסוק בישעיהו "והבית ימלא עשן" (ישעיהו ו, ד), שהקשרו הוא ההתגלות ונבואת ההקדשה של הקב"ה לישעיהו.³ מלבד העשן אפשר להצביע על נקודות דמיון

להיכנס ולצאת מקודש הקדשים

יומא ה, א

נוספות בין המשנה ובין המחזה שראה ישעיהו. במשנה היה הכוהן הגדול "מהלך בהיכל", ואילו בישעיהו "ושוליו מלאים את ההיכל" (שם ו, א). במשנה הפרוכת מבדילה "בין הקודש ובין קדש קדשים" וישעיהו מתאר את הקריאה "קדוש קדוש קדוש" (שם ו, ג). נקודות דמיון אלו יוצרות זיקה בין משנתנו ובין הפרק בישעיהו. כך נוצרת השוואה בין הכניסה "לפני-ולפנים" ובין חווית ההתגלות שזכה לה ישעיהו.

הענן והענווה

בשבילי, משנתנו היא לב המסכת מסיבות אחרות, אישיות. בקיץ תשס"ב למדנו בשיבת עתניאל את הפרקים ממסכת יומא העוסקים בעבודת יום הכיפורים. כהכנה לקראת הקיץ למד אחד מתלמידיי האהובים, אבי סבאג, על ענן הקטורת. הוא הסביר לחברותא שלו שלדעתו הכוהן הגדול נזקק לענן של עשן בקודש הקדשים מכיוון ש"כרטיס כניסה למקומות קדושים היא ההבנה שאיננו מבינים", והענן נדרש לטשטש את ראייתו של הכוהן הגדול. לאחר ימים ספורים גילינו שתובנה זו של אבי הכינה אותנו לאירוע קשה ובו חווינו על בשרנו כי "איננו מבינים". יומיים לפני פסח נרצח אבי בידי מחבלים בכביש שבין בית חגי לעתניאל בדרכו חזרה לביתו, לאשתו החדשה דפנה.

זמן קצר לאחר הפסח התחיל מבצע "חומת מגן", ושוב מצאתי עצמי חוזר לעסוק במשנה זו. רוב תלמידיי התגייסו ללחימה וניסיתי לשתף אותם בלימוד באמצעות שיחות טלפון. במהלך אחת השיחות הביע אחד התלמידים צער על שהוא מחמיץ את לימוד מסכת יומא. סיפרתי לו על סיומת משנתנו "...ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון ולא היה מאריך בתפלתו שלא להבעית את ישראל". ברגע החשוב ביותר בחייו של הכוהן הגדול הוא היה עומד מול קודש הקדשים ומתפלל אל הקב"ה. הנטייה הטבעית היא למשוך את חוויית הקרבה האינטימית ככל שאפשר, אך הכוהן הגדול ידע שהעם ממתין בחוץ, דואג וקצר רוח, ולפיכך הוא בחר לוותר על מקומו בקודש ויצא החוצה. הסברתי לאותו חיל שגם הוא כמו הכוהן הגדול יצא ממקום קדוש, מבית המדרש, אל החוץ, אל מקום שבו עם ישראל מצוי בצרה חזק לו.⁴

¹ על כך העיר לי ידידי דוד צורי.

² כך הוא נוסח המשנה על פי כתב יד קויפמן.

³ על כך עמדו קנוהל ונאה, מילואים, עמ' 34-35. על נקודות הדמיון הנוספות עמד מוטי פרי, יומא, עמ' 46-47.

⁴ אחי, דני, הציע שההתחשבות של הכוהן הגדול בדאגה של ישראל היא תיקון לגורם של חטא העגל, כאשר העם לא ידע מה עלה בגורלו של משה שעלה להר סיני. הסבר זה של דני למשנה הוא חלק משיטה מקיפה על מהות יום הכיפורים וזיקתו למתן תורה. בין הנקודות הבולטות יש לציין שיום כיפור הוא היום שניתנו בו הלוחות השניים, ובו נכנס הכוהן הגדול לקודש הקדשים, מקום הארון אשר בתוכו הלוחות. ראה גנק, יומא, עמ' שכז-שלג.

אם היה חכם, דורש.
 ואם לאו, תלמידי חכמים דורשין
 לפניו.
 ואם רגיל לקרות, קורא. ואם לאו,
 קורין לפניו.
 ובמה קורין לפניו. באיוב ובעזרא
 ובדברי הימים.
 זכריה בן קבוטל אומר, פעמים הרבה
 קריתי לפניו בדניאל:
 יומא א, ו

בקש להתנמנם, פרחי כהנה מכין
 לפניו באצבע צרדה,
 ואומרים לו, אישי כהן גדול, עמוד
 והפג אחת על הרצפה.
 ומעסיקין אותו עד שיגיע זמן
 השחיטה:
 יומא א, ז

כוהן גדול ביום הכיפורים – מסע של צמיחה אישית

יומא, פרקים א-ז

המשניות הראשונות של המסכת מתארות את הניתוק של הכוהן הגדול מביתו ומחבריו ואת חניכתו מחדש. במשניות האלה משורטטת דמותו של הכוהן, ויש להודות שהתמונה המצטיירת אינה מחמיאה כלל.

משנה ו מעלה את האפשרות שהכוהן אינו חכם ואפילו אינו רגיל לקרוא. יתרה מזו, העדות "פעמים הרבה קריתי לפניו" מלמדת שהאפשרות שהכוהן הגדול מוגבל ביכולת הקריאה שלו אינה תאורטית בלבד. בלילה הגדול, ליל יום הכיפורים, לילה שצריך להיות מלא דריכות והתרגשות לקראת הבוקר, נחוץ צוות שלם להבטיח שהכוהן הגדול לא יירדם. האמצעים הננקטים לשם כך – "מכין באצבע צרדה" ו"מעסיקין אותו" – אינם משקפים, בלשון המעטה, אווירה של כבוד ויראת רוממות כלפי "הכוהן הגדול מאחור".

במידת מה המשניות משקפות את המציאות ההיסטורית של סוף ימי בית שני, כאשר מינוי לכוהן גדול הושג באמצעות כסף וקשרים פוליטיים ואיכותו האישית והדתית של הכוהן הגדול הייתה לעתים מזומנות ירודה.

עם זה, נראה לי שאפשר להצביע על בסיס אחר לתיאורי המשנה. יום הכיפורים הוא יום של תשובה, יום שהאדם אמור להשתנות בו ולהשתפר. הכוהן הגדול הוא הדמות המרכזית ביום הזה, והמשנה רוצה לבטא את השינוי העמוק שחל בו במהלך היום ובמהלך עבודתו. עיצוב דמותו של הכוהן הגדול בתחילת המסכת כדמות רדודה משמש תשתית להמחשת השינוי שעתידי להתרחש. נשווה את דמותו של הכוהן הגדול כפי שמצטיירת בתחילת המסכת לדמות המצטיירת בסופה של עבודת היום¹ ונראה שמדובר בשתי דמויות שונות לחלוטין.

בָּא לוֹ כֹּהֵן גָּדוֹל לְקָרוֹת.

אִם רָצָה לְקָרוֹת בְּבִגְדֵי בּוּץ, קוֹרָא. וְאִם לֹא, קוֹרָא בְּאַצְטְלִית לְכֵן מְשָׁלוּ.

חֲזַן הַכֹּהֵן נוֹטֵל סֵפֶר תּוֹרָה וְנוֹתְנוֹ לְרֹאשׁ הַכֹּהֲנִים, וְרֹאשׁ הַכֹּהֲנִים נוֹתְנוֹ לְסָגָן, וְהַסָּגָן נוֹתְנוֹ לְכֹהֵן גָּדוֹל,

וְכֹהֵן גָּדוֹל עוֹמֵד וּמִקְבֵּל וְקוֹרָא עוֹמֵד,

וְקוֹרָא אַחֲרֵי מוֹת וְאָךְ בְּעֵשׂוֹר.

וְגוֹלֵל סֵפֶר תּוֹרָה וּמְנִיחוֹ בְּחִיקוֹ,

וְאוֹמֵר, יוֹתֵר מִמֶּה שֶׁקָּרָאתִי לְפָנֶיכֶם כְּתוּב כָּאן, וּבְעֵשׂוֹר שֶׁבְּחֵמֶשׁ הַפְּקוּדִים קוֹרָא עַל פֶּה,

וּמְבַרֵךְ עָלֶיהָ שְׁמוֹנֶה בְּרָכוֹת, עַל הַתּוֹרָה, עַל הָעֲבוּדָה, עַל הַהוֹדָאָה, עַל מַחִילַת הָעוֹן, עַל הַמְקַדֵּשׁ בְּפָנָי עֲצֻמוֹ, עַל יִשְׂרָאֵל בְּפָנָי עֲצֻמָּן עַל יְרוּשָׁלַיִם בְּפָנָי עֲצֻמָּה עַל הַכֹּהֲנִים בְּפָנָי עֲצֻמָּן עַל שְׁאֵר הַתְּפִלָּה.

יומא ז, א

הַבֵּיאוּ לוֹ בְּגָדֵי עֲצֻמוֹ, וְלִבְשׁוֹ. וּמְלִיץ אוֹתוֹ עַד בֵּיתוֹ. יוֹם טוֹב הִיָּה עוֹשֶׂה לְאוֹהֲבָיו בְּשִׁעָה שְׂיָצָא בְּשָׁלוֹם מִן הַקֶּדֶשׁ.

יומא ז, ד

לעומת המשנה בפרק הראשון המתארת כוהן גדול פסיבי, שאחרים קוראים לו מתוך הספרים, בפרק השביעי הכוהן הגדול הוא הקורא בתורה לכל העם. העיצוב הספרותי של שני הפרקים ממחיש ניגוד זה: שלוש הפרשיות שהכוהן הגדול קורא, "אחרי מות", "אך בעשור" ו"בעשור" (יומא ז, א), כנגד שלושת הספרים שהיו קוראים לו מהם – איוב, עזרא ודברי הימים (שם א, ו). קריאת הכוהן "על פה" בפרק שביעי מקבילה לאמירה "אישי כהן גדול קרא אתה בפניך" (שם א, ג), המבטאת את החשד שהוא אינו יודע את הפסוקים.²

בתיאור של קריאת התורה הכוהן הגדול מצטייר כדמות רוחנית מרכזית בישראל. טקס העברת ספר התורה מאדם לאדם עד לכוהן הגדול – "חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול" מבטא את מקומו בראש

ההיררכיה. שמונה הברכות שהוא מברך בסוף הקריאה – "על המקדש", "על ישראל" וכו' – מבססות את מעמדו כמקור של ברכה ושפע.

בתחילת המסכת הכוהן הגדול מתנתק מביתו – "מפרישין כהן גדול מביתו" (שם א, א), ומחבריו – "הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין" (שם א, ה). המעגל נסגר בסוף היום, כאשר "מלוין אותו עד ביתו" ו"אוהביו" נוטלים חלק ב"יום טוב". בערב יום הכיפורים הוא בוכה, ובצאתו – חוגג.

הפיוט שמקובל לשלב במוסף של יום הכיפורים מתאר את המעמד שהגיע אליו הכוהן הגדול בסוף היום: "אמת מה נהדר היה כהן גדול בצאתו מבית קדשי הקדשים בשלום בלי פגע... ככוכב הנוגה בגבול מזרח מראה כהן". החובה המוטלת עלינו היא ללמוד ללכת בדרכיו ולעבור במהלך יום הכיפורים מסע של צמיחה והשתנות.

¹ פרק שביעי מסיים את התיאור הכרונולוגי של היום. פרק שמיני מוקדש לנושאים אחרים כגון חמשת העינויים.

² תודתי למוטי פרי ושורי חזן שהעירו לי על הניגוד בין קריאתו של כוהן גדול כאן לבין היעדר יכולתו לקרוא בפרק א'. מוטי פיתח את הדברים ביומא, עמ' 36-38.

עינויים ותשובה, כפרה וטהרה



יום הכיפורים
אָסוּר בְּאֵכִילָה
וּבִשְׂתִיָּה
וּבְרַחֲצָה
וּבְסִיכָה
וּבִנְעִילַת הַסֵּנְדֵל
וּבִתְשִׁיֵּשׁ הַמָּטָה.
וְהַמֶּלֶךְ וְהַכֹּהֵן יִרְחֲצוּ אֶת
פְּנֵיהֶם.
וְהָחִיָּה תִנְעוּל אֶת הַסֵּנְדֵל,
דַּבְּרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְחַכְמֵי
אוֹסְרֵינָּ:

יומא ה, א

כּוּהֵן וְצִיבוּר

שבעת הפרקים הראשונים של מסכת יומא מתמקדים בדמות אחת – בכּוּהֵן הגדול, ובעבודתו במקום אחד – בבית המקדש. הפניית המבט אל עבר סיפור יחיד מאפשרת יצירת תמונה מפורטת ומלאה עוצמה מצד אחד, אך נעדרת התייחסות לממדים האחרים של יום הכיפורים ולמשמעותו הרוחנית מצד אחר. הפרק האחרון של המסכת מאזן את משקל היתר שניתן לכּוּהֵן ולמקדש ופונה לעסוק בכל הנושאים שאינם כלולים בסדר עבודת הכּוּהֵן הגדול. כך המסכת מציגה תמונה שלמה של יום הכיפורים, על מגוון משמעויותיו.

המשנה הראשונה בפרק מפרטת את העינויים שאנו מצווים בהם ביום הכיפורים. באמצעות עינוי הנפש העם כולו משתתף בתהליך הכפרה, שהרי אין הכפרה תלויה בכּוּהֵן הגדול בלבד.

את משמעות העינויים ומהותם ניסו להסביר בדרכים רבות. למשל על פי "פרקי דרבי אליעזר"¹ העינויים מנתקים את האדם מעולם החומר והוא מתעלה למדרגת מלאכי השרת. במילים אחרות, בזכות העינויים זוכה כל אחד ואחד למעמד נשגב וקדוש ביום הזה ולא רק הכּוּהֵן הגדול. ומכיוון אחר: דרך ייסורים,² ובמיוחד דרך התענית,³ אדם הופך עצמו למעין קרבן.⁴ על פי הבנה זו, כשם שהכּוּהֵן הגדול מקריב קרבנות כך האדם בישראל מקריב עצמו על ידי עינוי הנפש.⁵

מעשה ותשובה

במרכז עבודת הכוהן הגדול, כפי שהיא מתוארת לאורך המסכת, עומד הפולחן, המעשה. לעומת זאת, בפרק ח נאמר שהתהליך הפנימי הוא תנאי חיוני בדרך לכפרה:

חטאת ואָשם וְדאי מְכַפְּרִין.
מיתה וְיוֹם הַכְּפוּרִים מְכַפְּרִין עִם הַתְּשׁוּבָה.
הַתְּשׁוּבָה מְכַפְּרֶת עַל עֲבֻרוֹת קְלוֹת עַל עֲשֵׂה וְעַל לֹא תַעֲשֶׂה.
וְעַל הַחֲמוּרוֹת הִיא תוֹלָה עַד שְׂבוּא יוֹם הַכְּפוּרִים וַיִּכְפֹּר.

יומא ת, ח

האומר, אַחַטָּא וְאָשׁוּב, אַחַטָּא וְאָשׁוּב, אֵין מְסַפִּיקִין בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה.⁶
אַחַטָּא וְיוֹם הַכְּפוּרִים מְכַפֵּר, אֵין יוֹם הַכְּפוּרִים מְכַפֵּר...

שם ת, ט

בין דרכי הכפרה שמונה המשנה – קרבנות, תשובה, מיתה ויום הכיפורים – בולט היעדרו של השעיר המשתלח שעליו מונחים כל עוונות בני ישראל ופשעיהם, אותו השעיר שבמקרא ובמשנה דובר בו רבות. סביר להניח שהמשנה כללה את שעירי יום הכיפורים ושאר קרבנות היום תחת הכותרת "יום הכיפורים" המכפר בליווי התשובה. כלומר המשנה מלמדת שאפילו הטקסים של יום הכיפורים, כמו גם המוות, אינם מכפרים בלי תשובה.⁷

יתרה מזו, על ראש השעיר המשתלח קשרו "לשון של זהורית" (יומא ד, ב). לדעת רבי ישמעאל, כשהיה השעיר מגיע למדבר "היה הלשון מלבין שנאמר 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'" (יומא ו, ח). פסוק זה, המתאר את הכפרה על החטאים, לקוח מישעיהו, ומזהקשר הפסוקים באותו הפרק אפשר ללמוד עוד על הקשר שבין תשובה, קרבנות וכפרה:

לְמָה לִי רַב זְבַחֲיֶכֶם יֹאמֶר ה' שְׂבַעְתִּי עֲלוֹת אֵילִים וְחָלַב מְרִיאִים וְדָם פְּרִים וְכִבְשִׂים וְעֲתוּדִים לֹא חִפְצָתִי... רַחֲצוּ הַזִּכּוֹ הַסִּירוּ רַע מֵעַלְלֵיכֶם מִנְגִיד עֵינַי חֲדְלוּ הֲרַע: לְמַדּוֹ הֵיטֵב דְרָשׁוּ מִשְׁפָּט אֲשֶׁר חָמוּץ שִׁפְטוֹ יָתוּם רִיבוֹ אֶלְמָנָה:
לְכוּ נָא וְנִנְחָה יֹאמֶר ה' אִם יִהְיוּ חֲטָאֵיכֶם כְּשָׁנִים כְּשֶׁלֶג יִלְבִּינוּ אִם יֵאָדִימוּ כְּתוֹלַע כְּצֶמֶר יִהְיוּ:

ישעיהו א יא, טז-יח

אין ערך לעבודת המקדש כאשר היא מנותקת מהתנהגות מוסרית. הקב"ה מכפר לעוונות רק כאשר האדם סר מדרכו הרעה.

היות התשובה תנאי הכרחי לכפרה מודגש היטב בתוספתא.⁸ התנאים מתארים שם את שלבי הכפרה וביסודם התשובה. רק על גבי תשובה הקרבנות מכפרים על האדם.

עד כה ראינו פן אחד של המשנה והתוספתא – תהליך פנימי של תשובה כתנאי לכפרה. אך המשנה מעניקה משקל גם למעשה – אין להסתפק בתשובה לבדה אלא בעניינים קלים. חטא הוא אירוע ממשי, קונקרטי, וחייבים להתמודד אתו באופן מוחשי, ברובד המציאותי שבו התרחש. האדם חייב לשלם מחיר בעבור חטאו – ייסורים או מיתה, וכמו כן להמתין לעת רצון מיוחד מאת ה', ליום הכיפורים.

נראה לי כי אחת הבשורות החשובות ביותר של היהדות היא התנועה בין העולם הפנימי למציאות הממשית ובין המופשט למוחשי; הדרישה לעשייה במסגרת המצוות מתוך הדגשה של חשיבות הלב והרוח המתבטאים במעשים, "ודבק לבנו במצוותיך, ויחד לבכנו לאהבה וליראה את שמך".

אדם ומקום

הנושא השלישי, המשלים את פרק ח ואת המסכת כולה, הוא התשובה והכפרה שבין אדם לחברו. בניגוד למצטייר מהפרקים העוסקים בעבודת הכוהן הגדול, יום הכיפורים אינו עוסק רק בתיקון היחסים בין האדם לבוראו אלא אף ביחסים בין אדם לחברו:

...עֲבֹרֹת שֶׁבִין אָדָם לְמָקוֹם, יוֹם הַכִּפּוּרִים מְכַפֵּר. עֲבֹרֹת שֶׁבִין אָדָם לְחֵבְרוֹ, אֵין יוֹם הַכִּפּוּרִים מְכַפֵּר, עַד שֶׁיִּרְצֶה אֶת חֵבְרוֹ.

יומא ת, ט

מטרת הקרבנות לרצות את הקב"ה.⁹ הלשון שנוקטת המשנה "עד שירצה חברו" יוצרת הקבלה בין הפיוס שבין אדם למקום לבין הפיוס שבין אדם לחברו – כשם שתיקון המעוות כרוך בריצוי של הקב"ה כך יש לרצות את האדם. המשנה מוסיפה ומלמדת כי אין לנתק בין החובה לרצות את האדם האחר לבין החובה לרצות את הקב"ה משום שגם הוא צד במערכת היחסים. כלומר גם לאחר ריצוי החבר נדרשת השלמת הכפרה מצד הקב"ה ביום הכיפורים – "אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו". עולה מכאן שחטאים שבין אדם לחברו נחשבים גם חטא לקב"ה, וממילא שתי מערכות היחסים זקוקות לתיקון.

חתימת המסכת

מסכת יומא נחתמת במימרה של רבי עקיבא:

...אמר נבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרין, ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר, (יחזקאל לו) נזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם. ואומר, (ירמיה יז) מקנה ישראל ה', מה מקנה מטהר את הטמאים, אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.

שם

בוריקת הדם ובשליחת השעיר לעזאזל טמונה סכנה שהן ייתפסו בטעות פעולות מאגיות בעלות כוח עצמאי. משום כך המשנה חותמת את המסכת שהוקדשה לעבודת כוהן גדול באמירה שמקור הטהרה מהחטא בקב"ה בלבד. לו ולו בלבד הכוח לטהר את ישראל מחטאי העבר.

¹ פרק מה.

² ראה ספרי דברים פסקא לב.

³ בבלי, ברכות יז ע"א.

⁴ ראה בזה: זכאה עמא קדישא דאתקריאו עאנא דקודשא בריך הוא למקרב גרמיהו קרבנין קמיה... וקרבין גרמיהו כעאנין בתעניתא, דמעוט חלבא ודמא דתעניתא איהו חשיב יתיר מקרבנא דבעירן (משפטים ב קיט ע"ב).

תרגום: אשרי העם הקדוש שנקראים צאן של הקב"ה שמקריבים את עצמם כקרבות לפניו... ומקריבים עצמם כצאן בתענית שמיעוט חלב ודם של תענית נחשב יותר מקרבן של בהמה.

⁵ יש לציין שהמבנה של המשנה זהה למבנה של הפסוקים בויקרא טז, ג-כח – קודם תיאור עבודת הכוהן הגדול ואחר כך העינייים.

⁶ זה מקור ההצהרה "מחר אתחיל דיאטה". הכפילות "אחטא ואשוב, אחטא ואשוב" מצביעה על נטייתו של האדם "לרמות" את עצמו; התשובה תמיד תחכה ליום המחר.

⁷ אמנם מלשון המשנה משתמע שקרבן חטאת ואשם-ודאי מכפרים אפילו בלי תשובה. ייתכן שההסבר נעוץ בכך שקרבן חטאת, ולעתים גם קרבן אשם (כגון אם מועל מהקדש בשגגה), מוקרבים בגין שגגות שאינן מותרות את רישומן בנפש האדם. בהמשך נראה דעתה של התוספתא שגם קרבנות אלו צריכים כפרה.

⁸ תוספתא, יומא ד, ו-ט.

⁹ ויקרא א ג ו-כב, כה.

רבי אליעזר אומר, ארבע
עשרה סעודות חייב אדם
לאכול בספכה, אחת ביום
ואחת בלילה.

וחכמים אומרים, אין לדבר
קצבה, חוץ מלילי יום טוב
ראשון של חג בלבד.

ועוד אמר רבי אליעזר, מי
שלא אכל לילי יום טוב
הראשון, ישלים בלילי יום
טוב האחרון.

וחכמים אומרים, אין לדבר
תשלומין, על זה נאמר
(קהלת א), מענת לא יוכל
לתקן, וחסרון לא יוכל
להמנות:

אכילה בסוכה כאכילת קרבן

סוכה ב, ו

מהמשנה במסכת סוכה עולה השוואה בין אכילה בתוך הסוכה לאכילת הקרבנות.
ההלכה שסעודות החג שלא נאכלו בסוכה חייבות "תשלומים", ואף אחרי החג, מקבילה
לדיני קרבן חגיגה שיש בו תשלומים לשבעה ימים, כלומר גם אם לא הביאו את הקרבן ביום
הראשון אפשר להביאו במשך שבעת הימים הבאים, ואפילו כאשר היום האחרון של
התשלומים חל אחרי החג.

הדמיון בין סגנון המשנה והמבנה שלה כאן למשנה במסכת חגיגה מחזק רעיון זה:

חגיגה א, ו

מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג
חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון
עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו
על זה נאמר "מענת לא יוכל לתקן
וחסרון לא יוכל להמנות".

סוכה ב, ו

מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון
ישלים בלילי יום טוב האחרון.
וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין
על זה נאמר "מענת לא יוכל לתקן
וחסרון לא יוכל להמנות".

שתי המשניות דנות במצוות חג הסוכות,¹ ויש לעמוד על נקודות הדמיון ביניהן: נקודת הדמיון הראשונה בין מצוות אכילה בסוכה להקרבת קרבן חגיגה היא דין התשלומים המשותף לשתיהן. גם פרק הזמן שחל בו דין התשלומים זהה בשתיהן, ובשתיהן הוא כולל את שמיני עצרת, כלומר יום טוב אחרון של חג, אף שהוא חג בפני עצמו. גם השימוש בכתוב "מצוות לא יוכל לתקון" בשתי המשניות מרמז על הקשר בין שני הדינים. מהו הבסיס להשוואת האכילה בתוך הסוכה לאכילת קודשים? אפשר שהמרכזיות של המקדש בשלושת הרגלים בכלל ובחג הסוכות בתקופת המקרא ובתקופת בית שני בפרט השפיעה על צורתה של מצוות סוכה ועל משמעותה. החג נחוג בירושלים בעת העלייה לרגל והסוכות נבנו בצל המקדש, וממילא הישיבה בסוכה נתפסה חלק בלתי נפרד מהעלייה לרגל למקדש.

אפשר לראות בשיטת רבי אליעזר במשנה פיתוח של קשר זה, אלא שלפי רבי אליעזר אין מדובר רק בהצטרפות לפולחן המקדש על ידי קביעת מקומה של הסוכה במקדש ועל ידי הישיבה בה בעת הקרבת הקרבנות אלא בכך שלאכילה בסוכה יש מעמד של קרבן.

¹ סתם "חג" במשנה הוא חג הסוכות. ראה לדוגמה משנה ראש השנה א, ב, וכך הבין הבבלי שם (חגיגה ט ע"א).

רבי ישמעאל אומר, שלשה
 הדסים ושתי ערבות לולב אחד
 ואתרוג אחד, אפלו שנים קטומים
 ואחד אינו קטום.
 רבי טרפון אומר, אפלו שלשתן
 קטומים.
 רבי עקיבא אומר, כשם שלולב
 אחד ואתרוג אחד, כך הדס אחד
 וערבה אחת:

ארבעת המינים כהתגלות

סוכה ג, ד 

רבי ישמעאל (תנא בן הדור השלישי) ורבי טרפון (תנא בן הדור השני) סוברים שלקיום מצוות ארבעת המינים דרושים שלושה הדסים ורבי ישמעאל אף סובר שתי ערבות. לדעת רבי ישמעאל ישנם בסך הכול שבעה פריטים (אתרוג אחד, לולב אחד, שתי ערבות ושלושה הדסים), כמספר ימי השמחה שהוזכרו בעניין ארבעת המינים: "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", ואולי זה הבסיס לשיטתו.¹

במטבעות שנמצאו מזמן המרד הגדול מצוירים ארבעת המינים ובהם הדסים וערבות רבים.² מתברר, כפי שמופיע בשיטת שני התנאים וכפי שמעידות המטבעות, שנהוג היה לעשות את המצווה בכמה ערבות ובהדסים אחדים.

בסוף המשנה רבי עקיבא חולק על רבי ישמעאל ועל רבי טרפון וסובר שיש לקחת רק פרט אחד מכל מין. עדות לשיטה זו של רבי עקיבא אנו מוצאים במטבעות מתקופת בר כוכבא, שמצויר עליהן רק פריט אחד מכל מין, סימן נוסף לקשר שבין רבי עקיבא לבר כוכבא.³

מה עומד ביסוד שיטת רבי עקיבא, במיוחד שהיא מנוגדת לנהוג בתקופתו?⁴ אי אפשר לשלול את האפשרות שהשיקול הפרשני בלבד הוא שהנחה את רבי עקיבא, אבל על רקע תפיסתו האגדית את ארבעת המינים, אפשר להניח שישנה סיבה תאולוגית בבסיס פרשנותו:

ר' עקיבא או' פרי עץ הדר, זה הקב"ה דכת' ביה "הוד והדר לבשת" (תהלים קד).
 כפות תמרים, זה הקב"ה, דכת' ביה "צדיק כתמר יפרח" (שם צב) וענף עץ עבות, זה
 הק' "והוא עומד בין ההדסים" (זכריה א) וערבי נחל, זה הקב"ה, דכת' ביה "סלו
 לרכב בערבות" (תהלים סח).

⁵ פסיקתא דרב כהנא כו, ט

רבי עקיבא תופס את ארבעת המינים במובן המיסטי – כל אחד מארבעת המינים מייצג את הקב"ה. תפיסתו את ארבעת המינים משתלבת בתפיסתו שמצוות סוכה מייצגת את ענני הכבוד.⁶ המוטיב של ההתגלות מרכזי בחג הסוכות,⁷ ולפי רבי עקיבא ההתגלות בחג הסוכות קשורה לא רק לטקסי המקדש אלא גם לשתי המצוות המתקיימות מחוץ למקדש – סוכה וארבעת המינים.⁸ ההשקפה המונותאיסטית מחייבת שאם אמנם כל מין מייצג את הקב"ה – צריך שיהיה רק אחד מכל מין.

לא ברור מתוך דברי רבי עקיבא מהי המשמעות הריטואלית של נטילת מינים המייצגים את האל.⁹ הרעיא מהימנא, אחד הספרים הכלולים בוהר, מסביר זאת כחוויה מיסטית – להביא את הקב"ה אליך ולשמוח בו. בבסיסה של הצעה זו עומדת ההבנה שהאדם מצווה לקחת את ארבעת המינים ולשמוח עמם, ואם ארבעת המינים מייצגים את הקב"ה, הרי שבקיום המצווה האדם לוקח את הקב"ה ושמוח בו.

פקודא דא ליטול לולב בההוא יומא באינן זינין דיליה והאי רזא אוקימנא ואוקמוה חברייא כמה דקודשא בריך הוא נטיל לון לישראל בהני יומין וחדי בהון, אוף הכי ישראל נטילי ליה לקודשא בריך הוא לחולקהון וחדאן ביה, ודא הוא רזא דלולב ומינין דביה דאיהו רזא דיוקנא דאדם והא אתמר, ע"כ.

רעיא מהימנא אמור ג, קד ע"א

תרגום:¹⁰

מצווה זו ליטול לולב ביום ההוא באלו המינים שלו. וסוד זה העמדנו והעמידו החברים. כמו שהקב"ה לקח אותם לישראל באלו הימים ושמוח בהם, אף כך ישראל לוקחים לו לקב"ה לחלקם ושמוח בהם. וזה סוד של הלולב ומינים שבו שהוא סוד של צורת האדם¹¹ והרי נלמד.

¹ ומנחה את הדרשה שהספרא (אמור טז, ז) מביא כמקור לשיטתו.

² שפרבר, מטבעות בר כוכבא, עמ' לח.

³ שם.

⁴ יש לציין שהלכה זו של רבי עקיבא לא התקבלה (בבלי, סוכה לד ע"ב).

⁵ דרשה זו מופיע גם בויקרא רבה ל, שם הובאה בלי ייחוס.

⁶ נגן, סוכה, עמ' 70 הערה 17. במדרשי הלכה רבי עקיבא הוא הגורס תמיד שהסוכות הן כנגד ענני הכבוד, ולא רבי אליעזר. בתלמוד הבבלי התחלפו השיטות.

⁷ שם.

- ⁸ סוף הפסוק המתייחס לארבעת המינים: "...ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים". אין לדעת אם זו הייתה מטרת דברי רבי עקיבא, אבל לפי תפיסתו שארבעת המינים מייצגים את האל – שמחת האדם הנוטל את ארבעת המינים לעולם היא לפני ה'.
- ⁹ רובנשטיין, חג הסוכות, עמ' 306-307. שם הוא מציג שלוש דרכים לפרש את תפיסת רבי עקיבא. כפי שהוא מציין הם דומים לכיוונים העולים מתוך הזוהר: (א) חיבור מיסטי שבין האדם לאל (ב) חיבור פניה השונות של האלוהות על ידי חיבור בין המינים השונים (ג) לעורר את האלוהות. בגוף הטקסט הבאתי קטע שמציג משמעות מינימליסטית יותר לתפיסת רבי עקיבא.
- ¹⁰ על פי תרגום "ידיד נפש" של הרב ברלב, זוהר (כרך י' עמ' ערב).
- ¹¹ (שם) הכוונה לאדם העליון, כלומר האלוהות.


נסוך המים ביצד, צלוּחית של
 זֶהב מחזקת שְׁלֹשֶׁת לָגִים הֵיחָ
 מְמַלֵּא מִן הַשְּׁלוּחַ.
 הִגִּיעוּ לְשַׁעַר הַמַּיִם, תִּקְעוּ וְהִרִיעוּ
 וְתִקְעוּ.

עֲלֵה בְּכַבֵּשׁ וּפְנֵה לְשִׂמְאֵלוֹ,
 שְׁנֵי סְפָלִים שֶׁל כֶּסֶף הֵיוּ שָׁם.
 רַבִּי יְהוּדָה אָמַר, שֶׁל סִיד הֵיוּ,
 אֲלֵא שֶׁהֵיוּ מְשַׁחֲרִין פְּנֵיהֶם מִפְּנֵי
 הַיָּיִן.

וּמִנְקָבִין בְּמִין שְׁנֵי חֲטָמִין דְּקִינָה,
 אֶחָד מְעַבֵּה וְאֶחָד דֶּק, כְּדֵי שֶׁיִּהְיוּ
 שְׁנֵיהֶם כְּלִין בְּבֵת אֶחָת:

ניסוך המים

כמי עדן

סוכה ד, ט 

מתוך התבוננות בהקבלות שבין ניסוך המים לסיפור הבריאה אפשר להציע שפעולת ניסוך המים על המזבח היא שחזור של סיפור בריאת העולם לפי פרק ב בבראשית. ניסוך המים הוא למעשה הורדת גשם מיניאטורית על המזבח המייצג את האדמה. בפסוקי הבריאה אנו קוראים:

וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה: וַיִּצַּר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָם מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה: וַיִּטַּע ה' אֱלֹהִים גֶּן בְּעֵדֶן מִקְדָּם וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר: וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל עֵץ נֹחֵמֶד לְמִרְאֵה נְטוּב לְמֵאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הֶגְן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע: וַנְּהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהִשְׁקוֹת אֶת הֶגְן וּמָשָׁם יִפְרָד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רְאשִׁים.

בראשית ב, ו-י

ואד יעלה מן הארץ...

שתי פעולות עיקריות נעשות בטקס ניסוך המים – שאיבת המים מן השילוח וניסוחם על המזבח.

הכהנים מעלים את המים מן הארץ, מתוך מעיין השילוח שמקורו במי התהום, כמו המים באד שמקורם באדמה, "ואד יעלה מן הארץ". מי השילוח עצמם רוויים קשר למי בראשית.¹

...והשקה את כל פני האדמה

הפעולה השנייה של הטקס היא ניסוך המים על גבי המזבח. רפאל פטאי מציע שהמזבח מייצג בטקס את האדמה הצמאה למים.² חיזוק לדימוי של פטאי אפשר למצוא בדברי הכתוב על המזבח עצמו: "מזבח אדמה תעשה לי" (שמות כ, כ), המתפרש בחז"ל כחיוב לעשותו מחובר לאדמה או מלא באדמה.³ מלוא משמעותה של ההצעה שהמזבח מייצג את הארץ אנו מוצאים בתפיסה הרואה במזבח מיקרוקוסמוס של הארץ, תפיסה הרמוזה בכתובים.⁴ יתר על כן, על פי מקורות חז"ל המזבח עומד במקום שירד בו הגשם הראשון על הארץ, שהרי בריאת האדם הייתה במקום המזבח:

"מן האדמה" (בראשית ב, ז) ר' ברכיה ור' חלבו בשם ר' שמואל הזקן ממקום כפרתו נברא היך מה דאת אמר "מזבח אדמה תעשה לי" (שמות כ, כ) אמר הקב"ה הריני בוראו ממקום כפרתו והלווי יעמוד.

בראשית רבה, פרשה יד

ומקום זה הוא המקום שירד בו האד על האדמה, כפי שנראה מן המקור הבא:

אמר ר' יוסי בן קצרתה כאישה הזו שהיא משקשקת עיסתה במים ומגבהת חלתה מבינתיים כך בתחילה ואיד יעלה מן הארץ ואחר כך וייצר ה' אלוהים את האדם עפר מן האדמה.

בראשית רבה, פרשה יד

לפי המדרש האדם נברא אגב שימוש באד. נמצאנו למדים שמקום ירידת המים מן האד בעת הבריאה הוא מקום המזבח. בטקס ניסוך המים באה יציקת המים על מזבח האדמה תחת האד המקורי. דיון על זמן ירידת הגשם הראשון נמצא בדברי ר' אליעזר, ולפיו גם זמנו של הטקס כזמנו המקורי של האד:

תניא, רבי אליעזר אומר, מנין שבתשרי נברא העולם שנאמר "ויאמר אלוהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי" (בראשית א, יא). איזהו חדש שהארץ מוציאה דשאים ואילן מלא פירות הוי אומר זה תשרי, ואותו הפרק זמן רביעה היתה, וירדו גשמים וצימחו, שנאמר "ואד יעלה מן הארץ".

בבלי, ראש השנה יא ע"א

לדעת ר' אליעזר עליית האד וירידת הגשם הן אירוע המשוחזר בכל שנה באותה עונה שהמטיר האד המקורי גשם על הארץ. מכאן הוא למד שהעולם נברא בתשרי. הדגש בדבריו הוא על חודש תשרי ולא על תאריך מסוים בו, ואכן תקופת הגשם מתחילה בסוכות.

וַיִּצְרֶה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָן מִן הָאֲדָמָה וַיַּפֵּחַ בְּאָפְיוֹ נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

בראשית ב, ז

בתיאור של בריאת האדם שבפסוקים האלה אפשר להבחין בשני יסודות: הראשון – עפר מן האדמה; השני – נשמת חיים שהקב"ה נופח באפיו. היסוד השלישי עולה מן המדרשים המדגישים את חשיבות המים, אותו ה"אד" העולה מן האדמה בתהליך בריאת האדם. לשלושת היסודות שבבריאת האדם – אדמה, מים ונשמת חיים – ישנן מקבילות בטקס של ניסוך המים.

אדמה: על הזיקה שבין המזבח לאדמה דובר לעיל, וראינו שמשם נלקח במקור העפר לשם בריאת האדם.

מים: כפי שראינו, מהלך ניסוך המים משחזר את הגשם הראשון בשנה שנברא בה העולם, ואת אותו האד שהוא גם מקור המים בתהליך בריאת האדם.

נשמה: בפסוקים מירמיהו משמש הביטוי מים חיים מטפורה לקב"ה. "אתי עזבו מקור מים חיים" (ירמיהו ב, יג). "כי עזבו מקור מים חיים את ה'" (ירמיהו יז, יג). הביטוי "מים חיים" דומה ל"נשמת חיים" בפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים". הבאת מים חיים ממי השילוח אל המזבח מכניסה בו יסוד רוחני. יש לציין את הלשון שנוקטת המשנה בתיאור הספלים שניסכו בהם את המים: "ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין" (סוכה ד, ט), המזכיר את "ויפח באפיו נשמת חיים" בבריאת האדם. בדומה לנשמה, המים הם יסוד החיים שבאדם.

ויצמח ה' אלוהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל...⁵

אחת ממצוות חג הסוכות המתוארת במשנה סוכה פרק ד היא "ערבה למזבח". במהלך הטקס היו זוקפים ערבות בצדי המזבח ומקיפים אותו. פטאי ממשיך את המבנה הרעיוני⁶ שהמזבח בטקס מסמל את האדמה, ואילו הערבות את עולם הצומח המצפה לגשם.

לדעתי, נוכחות הטבע מסמלת בטקס לא רק את הציפייה לגשם אלא גם את פירות הגשם. ההוכחה לכך היא שטקס הערבה למזבח התקיים אחרי ניסוך המים. ישנן עדויות שלא רק ערבות היו חלק מן הטקס אלא שהנוכחים היו אחוזים בידיהם את כל ארבעת המינים שעה שהקיפו את המזבח. במקורות חז"ל יש דעה המקשרת בין ארבעת המינים לערבה ולמזבח, ולפיה המקיפים את המזבח היו אחוזים את ארבעת המינים בידיהם: "בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים... אתמר רבי אלעזר אומר בלולב" (בבלי, סוכה מג ע"ב).⁷ ישנן עדויות קדומות יותר לדבר. ספר יובלות מתאר טקס דומה שערך אברהם, שהקיף את המזבח עם ארבעת המינים.⁸ הימצאותם של ארבעת המינים בטקס

הערבה למזבח רמוזה במשנה עצמה, אף שאינה נזכרת במפורש. לאחר התיאור של חיבוט החריות [= ענפים] נאמר: "מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן" (סוכה ד, ז). סיום הטקס של ערבה למזבח מציין גם את סוף זמן מצוות ארבעת המינים. בהמשך ניסוך המים מסופר "שפעם אחת ניסך אחד על גבי רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן" (שם ד, ט). בטקס המשחזר את פעולת האד יש אפוא ייצוג מגוון ועשיר של הצומח בטבע.

ארבעת המינים הם סמל לעולם המתחדש בשל זיקתם לצמיחה בבריאה, המופיעה כבר במקורות תנאיים. בהמשך נראה מקורות מן הספרא ומקורות מדרשיים אחרים שבהם האתרוג מזוהה עם עצי גן העדן, ועץ הדעת בפרט. בספרא למשל נאמר "פרי עץ. את שטעם עצו דומה לפריו, זה אתרוג" (אמור טז, ד), בדומה לעץ הדעת (בראשית רבה, פרשה טו). נשיאת ארבעת המינים היא למעשה שחזור של מצבו המתוקן של הטבע כפי שהיה בתחילת העולם. בכך משתלבים המינים במוטיב הכללי של שחזור הבריאה, המתבטא בניסוך המים.

"ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים"

נמצאנו למדים על תהליך הדרגתי של השפעת החיים, המצביע על תנועה הדרגתית של התפשטות. כל שנה תהליך זה חוזר על עצמו, במקביל לבריאת העולם. בכל שנה העולם נולד מחדש בתקופת הגשמים. התהליך מתחיל ממרכזו של העולם, ממקום המזבח, ושם משחזרים את האד העולה מן הארץ ויורד על פני האדמה. מן המזבח נמשך השפע מאת השם לכל העולם. התהליך הזה דומה ליציאה ההדרגתית של המים אל העולם. בתחילה ירד הגשם בגן העדן, מעדן יצא נהר שנפרד בסופו לארבעה ראשים והביא את המים לעולם כולו.⁹ הדרגתיות התהליך היא אחד המאפיינים בנבואת אחרית הימים של יחזקאל, שמתאר את העוצמה של זרימת המים מתגברת והולכת. בתחילה – "מי אפסים" (יחזקאל מז, ג), ולבסוף – "נחל אשר לא יעבר" (שם, ה).

המשנה בראש השנה משקפת את תפיסת המשמעות הקוסמית של חג הסוכות: "בארבעה פרקים העולם נידון... ובחג נידונין על המים" (ראש השנה א, ב); העולם כולו עומד לדין על מימיו בעת החג, וראינו לעיל מקורות הרואים בניסוך המים מעשה המביא את מי הגשמים. אף על פי שלא מציאנו אמירה מפורשת בחז"ל שניסוך המים על המזבח הוא שחזור של תהליך הבריאה, הצעה זו עולה במפורש ממקורות חז"ל שלפיהם המים הבאים על העולם כגמול על ניסוך המים הם כנגד לידת העולם ובריאתו מחדש. בכלל, הגשמים בספרות חז"ל בעלי משמעות קוסמית. כפי שראינו לעיל בשם ר' אליעזר, הגשם חוזר בכל שנה בתקופה

שבה ירד הגשם הראשון. הגשם, המפריח את השממה, הוא שחזור של פעולת הגשם הראשון, בריאת הטבע מחדש.

רעיון זה בא לידי ביטוי ביתר שאת במסכת תענית: "אמר רבי חמא בר חנינא גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ..." (בבלי, תענית ז ע"ב) ו"ללמדך שגדול יום הגשמים כיום שנבראו בו שמים וארץ" (שם ט ע"ב). גם מההשוואות שבין ירידת גשמים לתחיית המתים עולה הרעיון הזה: "אמר רב אבהו גדול יום הגשמים מתחיית המתים..." (בבלי, תענית ז ע"א), "כשם שתחיית המתים חיים לעולם כך ירידת גשמים חיים לעולם" (ירושלמי, תענית א, א [סג ע"ג]). גשם ותחיית המתים כרוכים יחדיו בדברי רבי יוחנן: "ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים מפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים" (בבלי, תענית ב ע"א). כאן, נוסף על תחיית המתים ועל הגשם יש "חיה". כל ג' המפתחות קשורים זה בזה. חיה, לידתו המקורית של האדם, מקבילה לתחייתו לאחר המוות. בהמשך אותו הפרק שוב מושווה הגשם ללידה:

בשעה שהשמים נעצרין מלהוריד מטר דומה לאישה שמחבלת ואינה יולדת. והיינו דאמר ריש לקיש משום בר קפרא נאמרה עצירה בגשמים ונאמרה עצירה באישה... נאמר לידה באישה ונאמר לידה בגשמים... נאמר פקידה באישה, ונאמר פקידה בגשמים.

בבלי, תענית ח ע"א – ע"ב

תחיית האדם, המיקרוקוסמוס, היא שחזור של הלידה, והיא מקבילה לגשם, המשחזר את בריאת העולם, המיקרוקוסמוס. הורדת גשמים לעולם נקבעת בחג הסוכות ומשמעותה לא רק מתן פרנסה לאדם הפרטי או לציבור אלא גם חידוש הבריאה כולה.¹⁰

בזמן המקורי של ירידת האד על האדמה אנו מקיימים טקס המשחזר את בואו של הגשם הראשון בבריאת העולם:

[א] המים נשאבים מן הארץ.

[ב] יוצקים את המים על המזבח, המקביל לאדמה.

[ג] מופיע מגוון עשיר של הצומח מן הטבע.

[ד] ניסוך המים מביא בעקבותיו את הגשם, המפרה את העולם כולו.

לכל אחד מארבעת היסודות הללו משמעות מיתית. המים הם מי השילוח, מי בראשית. המזבח הוא מקומו של האד המקורי, מיקרוקוסמוס המייצג את האדמה. הצמחים המופיעים קשורים לעצי גן העדן ולצומח בבריאה. המים היוצאים אחר כך גורמים לבריאת העולם מחדש, בדומה לנהרות היוצאים מגן עדן.

יש הבדל יסודי בין בריאת העולם המקורית על ידי האד בגן עדן לבין הבריאה המחודשת על ידי ניסוך המים. הבריאה הראשונה נבראה כולה בידי הקב"ה, ואילו הבריאה המחודשת נעשית בשיתוף – האדם והקב"ה גם יחד.¹¹

תיאורי בניין המשכן והמקדש במקרא¹² ובמדרשי חז"ל¹³ זורעים בהקבלות רבות לסיפור הבריאה. בתלמוד הבבלי הודגש השימוש של האדם בכוחות הבריאה כדי לבנות את המשכן:

אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. כתיב הכא 'וימלא אתו רוח אלוהים בחכמה ובתבונה ובדעת' (שמות לה), וכתיב התם 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה' (משלי ג) וכתיב 'בדעתו תהומות נבקעו' (משלי ג).

בבלי, ברכות נה ע"א

מניתוח הטקס של ניסוך המים עולה שהמקדש ממשיך להיות מרכז לפעילות קוסמולוגית של האדם גם אחרי סיום בנייתו.

הגישה הרואה במועד חג הסוכות את זמן בריאת העולם משקפת את התפיסה שבכל שנה הזמן נולד מחדש. מוטיב מרכזי בספר יצירה הוא שיש לחלק את ההווה לשלושה ממדים: עולם, שנה ונפש.¹⁴ שלושת הממדים מקבילים זה לזה,¹⁵ ומכאן שממד הזמן המקביל לעולם אינו מכלול הזמן אלא יחידת הזמן של שנה דווקא, ושכל תחילת שנה היא תחילת העולם, היינו זמן בריאת העולם, וכל סוף שנה הוא סוף העולם, היינו זמן אחרית הימים.

¹ ראה תוספתא, תענית ה, ח; תוספתא, פרה ט, ב.

² פטאי, אדם ואדמה, ב, עמ' 154.

³ מכילתא דר' ישמעאל, יתרו, מס' דבחדש יתרו, פרשה יא, ד"ה מזבח אדמה.

⁴ ההקבלה בין המזבח לארץ רמוזה בפסוק: "...ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו: ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ה' שכן בתוך בני ישראל" (במדבר לה, לד-לה). בפסוק מופיעים המוטיבים של טומאה, כפרה, דם ונוכחות השכינה. כל אלו הם מאפיינים של המזבח המיוחסים לארץ, דהיינו הארץ המתוארת בכתוב היא כעין מזבח גדול.

⁵ בראשית ב, ט.

⁶ פטאי, אדם ואדמה, ב, עמ' 169. אדם ומקדש, עמ' 34, 116.

⁷ לדעת רב שמואל בר נתן שם ההקפות נעשו בערבה.

⁸ ספר יובלות טז, לא.

⁹ ראה בבלי, תענית י ע"א.

10 החשיבות הדתית של הגשמים מומחשת על ידי המאמר הבא: "אמר רב יהודה גדול יום הגשמים כיום שניתנה בו תורה... רבא אמר יותר מיום שניתנה בו תורה..." (בבלי, תענית ז ע"א). נתינת התורה היא אירוע דתי רוחני, ומן ההשוואה של ירידת גשמים למתן תורה משמע שגם לגשמים יש ממד דתי ורוחני.

11 ראה את דברי הבית יעקב שעמד על שותפות זו:

ענין שמחת בית השואבה שנקראת על שם השאיבה ולא על שם הניסוך שהוא עיקר המצוה. דחג הסוכות הוא נגד יעקב אבינו עליו השלום עמודא דאמצעותא (תיקוני זוהר תקונא תליסר) שמחבר ומאחד עבודת האדם עם רצון השי"ת. ולכן כל העבודות והטהרה הוא שהאדם מבטל את עצמו נגד השי"ת. ולכן טהרה היא במקוהו שהאדם נעלם לגמרי וכשיצא הוא ככריה חדשה... כמו בראשית שנקו המים ונראתה היבשה. ולכן שלשה לוגין מים שאובין פוסלים את המקוה (מקוואות ב, ד) מפני שהיא פחות שבנסכים שמורה על פעולת האדם ועבודתו... בחג הזה העבודה להכניס פעולת האדם לעולם העליון לכן מנסכים מים שאובים ולזה נקראת שמחת בית השואבה ולא על שם הניסוך. בית יעקב, עמ' סט (הדגשות שלי, י"ג)

12 רשימת הוכחות נמצאת בברויאר, פרקי מועדות, עמ' 33.

13 ראה תנחומא פקודי ב'. מוטיב זה משתלב עם מה שראינו לעיל, על המקדש הנתפס כשחזור של גן העדן, שלעולם מים נובעים ממנו.

14 ראה ספר יצירה ג, ג.

15 מפרק ג משנה ג עד סוף הספר. העולם מורכב מאש, מים ואוויר (אש בשמים, מים בארץ ואוויר ביניהם; ג, ג), כמו כן השנה (חום בקיץ, קור בחורף, רוויה ביניהם; ג, ד). לעולם שבעה כוכבים (ד, ג-ד), לשנה שבעה ימים (ד, ג). לעולם שנים עשר גבולי אלכסונן (ה, א), לשנה שנים עשר חודשים (ה, ב).

הַחֲלִיל חֲמֹשֶׁה וְשֵׁשׁ. זֶהוּ
 הַחֲלִיל שֶׁל בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה,
 שְׂאִינוּ דוֹחָה לֹא אֶת
 הַשְּׁבֵת וְלֹא אֶת יוֹם טוֹב.
 אֲמָרוּ, כָּל מִי שֶׁלֹּא רָאָה
 שְׂמַחַת בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה, לֹא
 רָאָה שְׂמַחָה מִיָּמָיו:


שמחת

בית השואבה:

חגיגת המקדש

וחנוכתו

השנתית

סוכה ה, א 

לילות חג הסוכות נחגגו בבית המקדש במאור, בשירה ובריקודים. החגיגה המכונה במקורותנו "שמחת בית השואבה" נמשכה כל הלילה וחכמים אמרו ש"מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו".

שמחה זו הייתה, לדעתנו, החגיגה השנתית של המקדש – שמחת העם על קיומו של בית ה' ועל נוכחות השכינה בו. בטקסי שמחת בית השואבה שוחזרו אירועים וטקסים מכוננים מאירועי ההקמה של הבית הראשון בידי דוד ושלמה בנו. היה בשחזורים האלה ממד של חנוכת מקדש מחודשת. שמחת בית השואבה שעטרה את חג הסוכות מדי ערב בערב קבעה את אופיו של החג כולו כתגו של המקדש. את טענותיי אבסס דרך בירור הזיקה האינטרטקסטואלית בין הספרות התנאית המתארת את שמחת בית השואבה לבין סיפורי המקרא המתארים את הדרך שבה העלה דוד את הארון לירושלים ואת חנוכת המקדש בימי שלמה.

א. משמעות השם

מקובל לקשור את "בית השואבה" לשאיבת המים בטקס ניסוך המים. רש"י מפרש: "בית השואבה – כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש 'ושאתם מים בששון'".¹ על פי הסבר זה, "בית השואבה" הוא שם המקום בו שאבו מים לניסוך המים. קשה לקבל את הפירוש הזה משום שבתיאור טקס שמחת בית השואבה בספרות חז"ל אין עניין ניסוך

המים נזכר כלל.² ועוד זאת, לפי הפירוש הזה קשה להבין את המילה "בית", שהרי מי הניסוך לא נשאבו מתוך בית אלא ממעיין השילוח. במקורות ארץ-ישראליים נמצא פירוש אחר לביטוי:

אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמה בית שואבה, שמשם שואבים רוח הקודש על שם ושאתם מים בששון ממעיני הישועה... יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש.

ירושלמי, סוכה ה, א (נה ע"א)

גם הירושלמי, כמו הבבלי³ ורש"י, קושר בין שמחת בית השואבה לפסוק בישעיהו, אלא שהוא קורא את הפסוק כאלגוריה לישועות ה' ולהתגלותו, דבר הקרוב לפשט הכתובים המתייחסים למים באופן מטפורי:

הִנֵּה אֵל יְשׁוּעָתִי אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחַד כִּי עֲזִי וְנִמְכַת יְהוָה ה' וְנִהְיֶה לִי לְיִשׁוּעָה: וְשָׂאֲכֶתֶם מִים בְּשִׁשׁוֹן מִמְעֵינֵי הַיְשׁוּעָה: וְנִאֲמַרְתֶּם בַּיּוֹם הַהוּא הוֹדוּ לַה' קְרָאוּ בְשִׁמּוֹ הוֹדִיעוּ עֲצֵמִים עֲלֵילְתֵיכֶם הַזְכִּירוּ כִּי נִשְׁגַּב שְׁמוֹ: זָמְרוּ ה' כִּי גָאוֹת עָשָׂה מוֹדַעַת זֹאת בְּכָל הָאָרֶץ: צַהֲלֵי וְרַנֵּי יוֹשְׁבֵי צִיּוֹן כִּי גָדוֹל בְּקִרְבְּךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל:

ישעיהו יב, ב-ו

מהו המקום הנקרא "בית השואבה" ואשר ממנו נשאבה רוח הקודש? נראה לפי הירושלמי שזהו בית המקדש. זה המקום שחגגו בו את אירועי שמחת בית השואבה, שמחה אשר לפי הירושלמי הייתה רוח הקודש שורה בה. כך נראה על פי המדרש בבראשית רבה:

ד"א "וירא והנה באר בשדה" זו ציון, "והנה שם שלשה עדרי צאן" אלו שלש רגלים, "כי מן הבאר ההיא ישקו" שמשם היו שואבין רוח הקודש, "והאבן גדולה" זו שמחת בית השואבה, אמר ר' הושעיא למה היו קורין אותה שמחת בית השואבה שמשם היו שואבין רוח הקודש, "ונאספו שמה כל העדרים" באים מלבוא חמת עד נחל מצרים, "וגללו את האבן מעל פי הבאר והשקו את הצאן" שמשם היו שואבין רוח הקודש, "והשיבו את האבן על הבאר למקומה" מונח לרגל הבא.

בראשית רבה פרשה עח

המקום שממנו שואבים רוח קודש הוא אפוא ציון, שבמקור זה הוא כינוי למקדש.⁴ שאיבת רוח הקודש קשורה לפי מדרש זה לכל אחד משלושת הרגלים, וממילא אין היא נובעת מניסוך המים, שהתרחש רק בסוכות.

זהו פירוש מוצלח משום שהוא מבאר גם את המילה "בית" וגם את חוסר ההתייחסות הישירה של המשנה לניסוך המים בחגיגה. עם זה, קשה להתעלם מהזיקה של ניסוך המים לפסוק בישעיהו המזכיר שאיבת מים. בפרק הבא אציע שאכן ישנה זיקה בין ניסוך המים

לשמחת בית השואבה, אולם מן הכיוון ההפוך: שמחת בית השואבה איננה שמחה על ניסוך המים אלא על המקדש; ניסוך המים אשר בספר ישעיהו ואשר חז"ל שווו לו משמעות אלגורית – משתלב בחגיגה זו.

פירוש הירושלמי מובא בשם רבי יהושע בן לוי, אמורא ארץ ישראל בן הדור הראשון, ובאמצעות אותו פירוש אנו יכולים להתרשם ממובנו של הטקס בספרות התנאים. אפשר אפוא להסיק שהשם "שמחת בית השואבה" איננו רק תיאור של מקום השמחה אלא גם תיאור של תוכן השמחה. שמחת העם במקדש אשר רוח הקודש שוכנת בתוכו.

ב. הרקע המקראי

נראה שתיאורי הטקס של החג במשנה ובתוספתא נכתבו מתוך זיקה לסיפור העלאת ארון האלוהים לעיר דוד ולסיפור חנוכת המקדש. סיפורים קדומים אלו משמשים השראה לעיצובו של טקס שמחת בית השואבה ולתוכנו הרוחני. לכן, כדי להבין את טקסי שמחת בית השואבה נציג בקצרה את הרקע המקראי.

העלאת ארון ה' לעיר דוד⁵ נעשתה ברוב עם, בד בבד עם הקרבת קרבנות, בשמחה, בכלי נגן ובשיר. בתהלוכה זו הביע המלך דוד את שמחתו בריקוד נלהב וסוחרף אל מול הקודש. דוד אומר שם כי נכונותו להתבטלות עצמית היא שהעניקה לו את העדיפות על פני מלכות בית שאול.

מתברר שהעלאת הארון לעיר דוד הייתה השלב הראשון בתהליך בניית המקדש, ואכן, מיד לאחר העלאת הארון התכוון דוד להתחיל בבניין המקדש.⁶

הניסיון להתחקות על שמחת דוד נמצא כבר בכתובים, בסיפור על חנוכת מקדש שלמה, ועל זיקה זו כבר עמד ז' מובינגל.⁷ חנוכת מקדש שלמה מתחילה, כמו בסיפור העלאת הארון אצל דוד, בהעלאת הארון בנוכחות המלך וכל העם⁸ ל"מקומו".⁹ גם כאן במהלך התהלוכה מקריבים קרבנות.¹⁰ במהלך חנוכת המקדש נעשה שימוש במקצת כלי הנגינה שהשתמשו בהם אצל דוד.¹¹ בהמשך הסיפור שלמה מברך את העם, כדוד בשעתו,¹² ובסיומו מוזכרת השמחה¹³ כמו שאירוע הבאת הארון על ידי דוד לירושלים לווה בשמחה.¹⁴

השימוש הנרחב באלמנטים מסיפור העלאת הארון על ידי דוד בתיאור טקס חנוכת המקדש של שלמה בדברי הימים מצביע על חשיבותו של הסיפור כאירוע מכונן המבטא את משמעותו של המקדש.

מובינגל טוען שאירוע העלאת הארון שוחזר לא רק בחנוכת מקדש שלמה, אלא בכל שנה בטקס חנוכתו השנתית של המקדש בסוכות.¹⁵ נקודת המוצא שלו איננה תיאורי חגיגת

המקדש אצל חז"ל אלא התיאורים במקרא, ואין הוא מקשר כלל בין שחזור חנוכת המקדש לשמחת בית השואבה. מהתפיסה המתוארת בהמשך עולה שבתיאורי שמחת בית השואבה בספרות חז"ל מופיע אירוע הדומה לאירוע שמובינקל ציפה למצוא בחג הסוכות על פי עיונו במקרא.

ג. הקבלות שבין שמחת בית השואבה לבין האירועים שבמקרא

1. ריקודי המנהיגים

חֲסִידִים וְאֲנָשֵׁי מַעֲשֵׂה הָיוּ מְרַקְדִים לְפָנֵיהֶם בְּאֲבוֹקוֹת שֶׁל אֹר שְׁפִידֵיהֶן, וְאוֹמְרִים לְפָנֵיהֶן דְּבָרֵי שִׁירוֹת¹⁶ וְתִשְׁבְּחוֹת.

סוכה ה, ד

מעשה ברבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמנה אבוקות של אור, ולא היה אחד מהן נוגע בארץ, וכשהוא משתחוה מניח אצבעו בארץ על גבי הרצפה, שוחה ונושק וזוקף מיד.

תוספתא, סוכה ד, ד

התנהגותו של רבן שמעון בן גמליאל המתוארת בתוספתא מפתיעה. איה כבודו והדרו של נשיא ישראל? אבל נראה שמגמתם של עורכי התוספתא הייתה להבליט מעשה זה, שכן התנהגותו של רבן שמעון בן גמליאל מזכירה את התנהגותו של דוד המלך שפיוז וכרכר לפני ה' בכל עוז בעת העלאת ארון ה' לירושלים.

בסיפור המקראי מודגשת הפומביות שבמעשי דוד; השמחה נערכה בנוכחות "כל בית ישראל" (שמ"ב ו, טו), ודוד רקד "לעיני אמהות עבדיו" (שם ו, כ). עניין זה, המודגש בחילופי הדברים שבין דוד למיכל, מאיר את ענוותנותו הכנה של דוד ומבהיר מדוע נבחר למלך על כל ישראל ובשל מה היה עדיף ממלך מבית שאול. פומביות זו מודגשת גם בתיאורי שמחת בית השואבה. התוספתא מתארת כיצד צפה כל העם בריקודים, אנשים ונשים.¹⁷

בראשונה כשהיו רואין שמחת בית השואבה היו אנשים רואין מבנים ונשים רואות מבחוקין, וכשראו בית דין שהן באין לידי קלות ראש, עשו שלש גזוטראות בעזרה, כנגד שלש רוחות, כן ששם נשים יושבות ורואות בשמחת בית השואבה, ולא היו מעורבין. חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין לפנין באבוקות ואומרי' לפנייהם דברי תשבחות.

תוספתא, סוכה ד, א-ב

גם זהות הרוקדים מבליטה את הקשר בין שמחת בית השואבה להעלאת הארון. בשני המקרים המנהיגים הם הרוקדים, וייתכן שהקשר בין שני האישים אף חזק יותר, שכן על פי מקורות ארץ ישראלים בית הנשיא התייחס לבית דוד.¹⁸ ההשוואה בין התנהגותם של שני המנהיגים רמוזה בתלמוד הירושלמי, המצמיד את הסיפור על רבן שמעון בן גמליאל לסיפורו של דוד:

אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמונה אבוקות של זהב ולא היה אחד מהן נוגע בחברו וכשהיה כורע היה נועץ גודלו בארץ וכורע ומיד היה נוקף... כתיב 'וישב דוד לברך את ביתו ותצא מיכל בת שאול לקראתו'... אמרה היום נגלה כבוד בית אבא. אמרו עליו על בית שאול שלא נראה מהם לא עקב ולא גודל מימיהם... 'ויאמר דוד אל מיכל לפני ה' אשר בחר בי מאביך וגומ' ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה' (שם ו) שאינן אמהות אלא אימהות. ומה נענשה 'למיכל בת שאול לא היה לה וולד עד יום מותה'...

ירושלמי, סוכה ה, ד (נה ע"ג)

נראה אפוא שההקבלה בין רבן שמעון בן גמליאל לבין דוד נובעת מהתפיסה ששמחת בית השואבה, שהייתה חגיגה על המקדש ועל נוכחות ה' בתוכו, מקבילה לשמחת דוד וישראל לפני הארון. שמחת דוד מוסבת על הארון ולמעשה הייתה שמחה על השראת השכינה, ככתוב: 'ויקם וילך דוד וכל העם אשר אתו מבעלי יהודה להעלות משם את ארון האלוהים אשר נקרא שם שם ה' צבאות ישב הכרבים עליו' (שמ"ב ו, ב). אחרי בניין המקדש הפך הבית עצמו להיות מקום השכינה,¹⁹ ולכן אירועי שמחת החג במקדש מקבילים לשמחת דוד על ארון ה'.

הדמיון בתוכנם של שני האירועים הללו אינו מקרי שכן העלאת ארון ה' לירושלים הייתה השלב הראשון לקראת הקמתו של בית המקדש. אך טבעי שבחגיגה השנתית של המקדש יצינו ויוזכרו, בדרכים שונות, האירועים והטקסים המכוננים שלו.

2. תשבחות החסידים

חֲסִידִים וְאֲנָשֵׁי מַעֲשֵׂה הָיוּ מְרַקְדִים לְפָנֵיהֶם בְּאַבּוּקוֹת שֶׁל אֹר שְׁבִידֵיהֶן, וְאוֹמְרִים לְפָנֵיהֶן דְּבָרֵי שִׁירוֹת וְתִשְׁבָּחוֹת.

סוכה ה, ד

נראה שדוד וסיפור העלאתו את הארון לירושלים הם הרקע אף לתיאורי המשנה. המשנה מתארת ריקודים פומביים סוערים – "באבוקות של אור שבידיהן" – כמו בהעלאת הארון אצל דוד. כמו כן היא מציינת אמירת תשבחות המקבילה לתפילת דוד לפני הארון עם סיום

העלאתו לעיר דוד: "...להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך" (דה"א טז, לה).²⁰ ברם עיקר הדמיון הוא בדמות "החסיד".

במשנה החסידים הם הרוקדים ואומרי התשבחות,²¹ אך אפשר ש"חסיד" רומז לדוד המלך. במזמור המיוחס לדוד נאמר "כי חסיד אני" (תהלים סו, ב), והזיהוי של דוד עם דמות החסיד הוא מוטיב חוזר בספר תהילים.²² גם לדמויותיהם של החסידים שחיו בסוף בית שני, החסידים שמדובר עליהם במשנה בסוכה, מזכירים את דמותו של דוד המלך. שמואל ספראי מסכם את מחקרו על דמות החסידים: "החסידים התייחדו בתפיסתם הדתית ובתחושתם הבלתי אמצעית את קרבנם לאלוהות, ודבריהם נתפסו כ'בן בית' כעבד האישי לפני האדון ולא כ'שר לפני המלך'".²³

גם בתיאורים של חנוכת המקדש נזכרים "חסידים", והם שמחים, מרננים ומזמרים. במזמור המוקדש לחנוכת הבית נאמר: "יִמְרוּ לֵה' חֲסִידָיו וְהוֹדוּ לְזִכְרֵךְ קִדְשׁוֹ" (תהלים ל, ה), וכן בתפילת שלמה בעת חנוכת הבית, "וְעַתָּה קוּמָה ה' אֱלֹהִים לְנוֹחֲךָ אֶתָּה נֶאֱרֹן עֲזָךְ פְּהִינְךָ ה' אֱלֹהִים יִלְבְּשׁוּ תְשׁוּעָה וְחֲסִידֶיךָ יִשְׁמְחוּ בְטוֹב" (דה"ב ו, מא) ובפסוק המקביל בתהלים: "קוּמָה ה' לְמִנוּחֲתֶךָ אֶתָּה נֶאֱרֹן עֲזָךְ. פְּהִינְךָ יִלְבְּשׁוּ צִדְקָה וְחֲסִידֶיךָ יִרְנְנוּ" (תהלים קלב, ח).

3. הצהרות המנהיג וברכתו

הלל הזקן או' למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי, אם אתה תבוא לביתי, אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך שנ' "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך ובירכתך" (שמות כ, כא).

תוספתא, סוכה ד, ג

קטע זה מופיע בתוספתא לפני סיפור שמחתו של רבן שמעון בן גמליאל שבו עסקנו לעיל. התוספתא מספרת על הלל הזקן, אבי זקנו של רבן שמעון בן גמליאל. כשם שבסיפור על רבן שמעון בן גמליאל שימשה התנהגותו של דוד אב טיפוס, כן יש להבין גם את דברי הלל.

ואחרי הרגשות נמשך הגוף; מהזמנת הקב"ה למשתתפי שמחת בית השואבה לבוא לביתו ומבטחתו לביקור חוזר מצדו בביתם עולה תמונה של קרבה ושל אינטימיות בין הקב"ה לישראל במקדש בכלל ובזמן חגיגת שמחת בית השואבה בפרט.

דברי הלל מזכירים את כמיהתו של דוד לבית ה' כפי שבאה לידי ביטוי במקומות אחדים

²⁴ בספר תהילים.

במקום אחר מתואר דוד, כמו הלל, כמי שמובילות אותו רגליו:

”חישבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך” (תהילים קיט, נט). אמ’ דוד לפני הקב”ה רבון העולמים בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני אני הולך, לבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגליי מביאות אותי לבתי כניסיות ולבתי מדרשות, הה”ד ואשיבה רגלי אל עדותיך.

ויקרא רבה פרשה לה²⁵

אפשר לעמוד על הקבלות נוספות בין תוכן דבריו של הלל לבין סיפור כינון בית המלוכה ובית המקדש בשמואל ב' פרקים ו-ז.

ברית

הלל מבטא בדבריו יחס קרוב אל ה', כמין הדדיות: ”אם אתה תבוא לביתי” – אם אתה, המאמין, תבוא לעבוד אותי בבית מקדשי, ”אני אבא אל ביתך”, כלומר אשרה ברכתי ושכינתי בקרבך.

הדדיות דומה במונחים דומים אנו מוצאים בסיפור ההבטחה של ה' לדוד שאת המקדש יבנה בנו.²⁶ בפרק מופיעה המילה ”בית” יותר מעשרים פעם והיא משמשת מילת מפתח.²⁷ דוד אומר: ”אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים וְאֲרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה” (שמ”ב ז, ב), וה' מבטיחו: ”כִּי בֵית יַעֲשֶׂה לְךָ ה'” (שם, יא), כלומר תקום לדוד שושלת עם עליית בנו למלוכה, ו”הוא יבנה בית לשמי” (שם, יג). הווה אומר, היחס ההדדי שבין ה' לדוד טובב סביב ציר הבית, כמו בדברי הלל.

ברכה

התוספתא מביאה כמקור לדברי הלל את הפסוק ”בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך” (שמות כ, כ), ובהקשר לדברי הלל מובן הפסוק כך: ה' יבוא אל בתי מאמיניו בהאצילו עליהם ברכה.

גם דוד מבקש מאת ה' ברכה לבית:²⁸ ”נִעְתָּה הוֹאֵל וּפָנֶךָ אֶת בֵּית עֲבָדֶיךָ לְהִיּוֹת לְעוֹלָם לְפָנֶיךָ כִּי אַתָּה אֲדֹנָי ה' דְּבַרְתָּ וּמִבְרָכָתְךָ יִבְנֶה בֵּית עֲבָדֶיךָ לְעוֹלָם” (שמ”ב ז, כט).²⁹ וכמו שהברכה בשמחת בית השואבה היא לכל ישראל שבאו למקדש, כך מברך דוד בשם ה' את כל העם שבאו להצטרף להעלאת הארון.³⁰ גם כאן נרמז שהברכה קשורה לבית:

וַיְכַל דָּוִד מִהַעֲלוֹת הָעוֹלָה וְהַשְׁלָמִים וַיִּבְרַךְ אֶת הָעָם בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת: וַיַּחֲלַק לְכָל הָעָם לְכָל הַמּוֹן יִשְׂרָאֵל לְמֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה לְאִישׁ חֶלֶת לֶחֶם אֶחָת וְאֶשְׁפָּר אֶחָד וְאֶשִׁישָׁה אֶחָת וַיִּלְךְ כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ: וַיָּשָׁב דָּוִד לְבְרַךְ אֶת בֵּיתוֹ...
שמואל ב, ו, יח-כ

העלאת הארון לירושלים היא תחילתו של המפנה בנוכחות הקב"ה בעולם, תהליך שהושלם עם בניית המקדש. גילינו שמספר אלמנטים מאירוע זה משוחזרים בטקסי שמחת בית השואבה, ויש בהם להעניק לטקסים הללו משמעות של חגיגה על מוסד המקדש. שמו של המאורע: "שמחת בית השואבה" מבטא טענה זו, שחגיגות בית השואבה הן במהותן חגיגה על המקדש כבית ה'. בשחזור יש התחדשות של אותה מערכת יחסים בין מנהיגי העם להקב"ה שהובילה לבניין הבית.³¹

4. כלי נגינה

חֲסִידִים וְאֲנָשֵׁי מַעֲשֵׂה הָיוּ מְרַקְדִים לְפָנֶיהֶם בְּאֲבוֹקוֹת שֶׁל אֹר שְׁבִידֵיהֶן, וְאוֹמְרִים לְפָנֵיהֶן דְּבָרֵי שִׁירוֹת וְתִשְׁבָּחוֹת. וְהַלְוִיִּם בְּכַנּוּרוֹת וּבְנִבְלִים וּבְמִצְלָתִים וּבְחִצּוֹצְרוֹת וּבְכִלֵי שִׁיר בְּלֹא מִסְפָּר, עַל חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה מַעֲלוֹת הַיּוֹרְדוֹת מֵעֶזְרָת: יִשְׂרָאֵל לְעֶזְרַת נָשִׁים, כְּנָגֵד חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵה שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת שְׁבִתְהֵלִים, שְׁעֲלִיָּהֶן לְוִיִּים עוֹמְדִין בְּכִלֵי שִׁיר וְאוֹמְרִים שִׁירָה. וְעָמְדוּ שְׁנֵי כְהֻנִּים בְּשַׁעַר הָעֲלִיּוֹן שִׁירֵי מֵעֶזְרַת יִשְׂרָאֵל לְעֶזְרַת נָשִׁים, וְשָׁתִי חִצּוֹצְרוֹת בִּידֵיהֶן.

סוכה ה, ד

יעקב אפשטיין³² ומנחם פוקס³³ הצביעו על הזיקה בין לשון המשנה כאן ללשון הפסוקים בדברי הימים:

וַיִּרְכִּיבוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים עַל עֲגֵלָה חֲדָשָׁה...: וְדָוִד וְכָל יִשְׂרָאֵל מִשְׁחֻקִים לְפָנֵי הָאֱלֹהִים בְּכָל עֵז וּבְשִׁירִים וּבְכַנּוּרוֹת וּבְנִבְלִים וּבְחִתּוּפִים וּבְמִצְלָתִים וּבְחִצּוֹצְרוֹת:

דברי הימים א יג, ז-ח

לדעתי, אזכור זה אינו מקרי והוא מכוון לשחזור שמחתם של דוד המלך והעם לפני ה' בהעלאת הארון.

רשימת הכלים המוזכרים בנוסח הדפוס של המשנה זהה לרשימת הכלים המוזכרים בדברי הימים א בתיאור הניסיון הראשון להעלות את הארון לירושלים בימי דוד, לרבות ה"חצוצרות". מילה זו מופיעה בנוסח הדפוס בלבד, אך לא בשלושת כתבי היד של המשנה (קאופמן, פארמה וקיימברידג'). פוקס רואה בהוספה זו "אשגרה כנראה בהשפעת דברי הימים א' יג, ח הנ"ל או מן המשנה להלן..."³⁴ אולם הזיקה לשמחת דוד נשמרת גם לפי נוסח כתבי היד של המשנה, "והלוים בכנורות ובנבלים ובמצלותים ובכלי שיר בלא מספר...".

רשימת כלים זו זהה הן לנאמר בהמשך הסיפור של העלאת הארון הן לסיפור חנוכת המקדש בימי שלמה. אצל דוד נאמר:

בִּנְקֵהָל דָּוִד אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל יְרוּשָׁלַם לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן ה' אֶל מְקוֹמוֹ אֲשֶׁר הָכִין לוֹ...¹

וישאו בני הלויים את ארון האלהים כאשר צנה משה...: ניאמר דויד לשני הלויים להעמיד את אחיהם המשררים בכלי שיר נבלים וכנרות ומצלתיים משמיעים להרים בקול לשמחה:

שם טו, ג-טז

בהמשך מזכרות החצוצרות, וכמו שמופיע בסוף המשנה הן היו בידיהם של הכוהנים:

וּבְרָכִיָה וְאֶלְקָנָה שְׁעָרִים לְאֲרוֹן: וְשִׁבְנִיָהוּ וְיֹשֶׁפֶט וְנַתְנָאֵל וְעַמְשִׁי וְזַכְרְיָהוּ וְיִבְנִיָהוּ וְאֶלְיָעֶזֶר הַכֹּהֲנִים מְחַצְרִים בְּחֻצְרוֹת לְפָנֵי אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וְעֶבֶד אָדָם וַיְחִיָּהוּ שְׁעָרִים לְאֲרוֹן:²

שם טו, כד

כלי שיר אלו מופיעים גם בחנוכת המקדש של שלמה:

וְהַלְוִיִּם הַמְשַׁבְּרִים... וְעַמְהֶם כֹּהֲנִים... מְחַצְרִים בְּחֻצְרוֹת: וַיְהִי כְאֶחָד לְמַחֲצְרִים וְלְמַשְׁבְּרִים לְהַשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד לְהַלֵּל וּלְהַדוֹת לַה' וּכְהָרִים קוֹל בְּחֻצְרוֹת וּבְמַצְלִיתִים וּבְכָלֵי...³

דברי הימים ב ה, יב-יד

הנחיותיו של דוד ללויים ולכוהנים בעת העלאת הארון נקבעו בעבודת המקדש לדורות, כפי שנאמר בסיום תיאור העלאת הארון:

וַיָּבִיאוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיַּצִּיגוּ אֹתוֹ בְּתוֹךְ הָאֵהָל... וַיִּתֵּן לְפָנֵי אֲרוֹן ה' מִן הַלְוִיִּם מְשַׁבְּרִים וְלַהֲזָבִיר וְלַהֲדוֹת וְלַהֲלֵל לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל... בְּכָלֵי נְבָלִים וּבְכַנּוֹת וְאֶסָף בְּמַצְלִיתִים מְשַׁמִּיעַ: וַיִּבְנִיָהוּ וַיִּחַזְּיָאֵל הַכֹּהֲנִים בְּחֻצְרוֹת תְּמִיד לְפָנֵי אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים:⁴

דברי הימים א טז, א-ו

גם כאן אנו מוצאים את ארבעת כלי הנגינה המוזכרים בכתבי היד של המשנה – בנבלים בכינורות ובמצלתיים ניגנו הלויים, ובחצוצרות ניגנו הכוהנים.

5. המועד

שלמה חנך את מקדשו בחג הסוכות ככתוב: "וַיִּקְהָלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיָרַח הָאֲתָנִים בְּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׂבִיעִי" (מ"א ח, ב). מובן אפוא שחג הסוכות הוא מועד מתאים לציון השנתי של חנוכת המקדש.

חנוכת מקדש שלמה נעשתה בסוכות ולא במקרה, חג הסוכות חל בסוף השנה המקראית: "...וחג האסף בצאת השנה..." (שמות כג, טז), "חג האסף תקופת השנה" (שמות לד, כב). במחזור הזמן הסוף הוא גם ההתחלה, נקודת זמן אידיאלית לחנוכתו של המקדש. השיטה שבתשרי נברא העולם מנומקת בתלמוד בעובדה שבתשרי מתחילה עונת הגשמים³⁵ ובספרות חז"ל יש הרואים בירידת גשמים שחזור של בריאת העולם.³⁶

מכיוון שבמקורות מתקופת המקרא ובית השני וכן בספרות חז"ל המקדש נתפס מיקרוקוסמוס המייצג את העולם כולו, הרי שחג הסוכות, החל בחודש של בריאת העולם, הוא מועד מתאים לחנוכת המקדש.

1 סוכה נ ע"א, ד"ה בית השואבה.

2 ספרא, העלייה לרגל, עמ' 193.

3 סוכה נ ע"ב.

4 ראה הפרפרזה של רמב"ן בפירושו לבראשית כ"ט, ב: "...כי הבאר ירמוז לבית המקדש... כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים, שמשם היו שואבין רוח הקדש" (ובדומה בפירוש רבנו בחיי שם).

5 שמ"ב ו, יב-כג; דה"א טו, כה – טז, ב.

6 שמ"ב ז.

7 מובינקל, פולחן ישראל, עמ' 127-130.

8 השווה דה"ב ה, ב-ג לשמ"ב ו, טו.

9 השווה דה"ב ה, ז לשמ"ב ו, יז.

10 השווה דה"ב ה, ו לשמ"ב ו, יג.

11 השווה דה"ב ה, יב לשמ"ב ו, ה.

12 השווה דה"ב ו, ג ואילך לשמ"ב ו, יח.

13 דה"ב ז, י.

14 שמ"ב ו, יב. ראה גם התיאור המקביל בדה"א טו, טז; טו, כה.

15 מובינקל, פולחן ישראל, בעיקר מעמ' 116 ואילך.

16 ליתא בכל כ"י של המשנה.

- 17 בשני הסיפורים מוצאים גם מתח בין גברים לנשים: בשמחת בית השואבה – בקלות ראש שהייתה הגורם להפרדת המינים, ובסיפור על דוד – בביקורת של מיכל על שדוד "נגלה היום לעיני האמהות" (שמ"ב ו, כ).
- 18 מסורת זו היא מימי רבי יהודה הנשיא וייתכן שעורך התוספתא היה מודע לה בהזכירו את רבן שמעון בן גמליאל. על מסורת זו ראה: ליוור, בית דויד, עמ' 28 ואילך.
- 19 על מעבר זה ראה: הנשקה, משכן העדות, עמ' 23-62.
- 20 ייתכן שיש במשנה רמז לדוד בהיותו אומר ה'תושבחות' המובהק: "תניא היה רבי מאיר אומר כל תושבחות האמורות בספר תהילים כלן דוד אמרן..." (בבלי, פסחים ק"ז ע"א).
- 21 ספראי, (בימי הבית, עמ' 502) טוען ש'אנשי מעשה' הוא 'כינוי נוסף לחסידים וזהו עמו'.
- 22 ראה לדוגמה: "תהילה לדוד ארוממך אלוהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד. בכל יום אברכך ואהללך שמך לעולם ועד... יודך ה' כל מעשיך וחסידך יברכוכה" (תהלים קמה, א-ב; שם, י).
- 23 ספראי, שם, עמ' 518. קרבה של אדם לאלוהיו כבן אל אביו תוארה אצל מלכי בית דוד: "הוא יבנה לי בית וכננתי את כסאו עד עולם. אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן וחסדי לא אסיר מעמו כאשר הסירותי מאשר היה לפניך. והעמדתיהו בביתי ובמלכותי עד העולם וכסאו יהי נכון עד עולם" (דה"א יז, יב-יד והמקבילה בשמ"ב ז, יג-יד). ביטוי למעמד המיוחד של בית דוד בכל הקשור למקדש היה ההלכה "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד שנאמר 'ויבא המלך דוד וישב לפני ה'" (בבלי, יומא סט ע"ב).
- 24 ראה לדוגמה: "שיר המעלות לדוד שמחתי באמרים לי בית ה' נלך. עמדות היו רגלינו בשעריך ירושלים" (תהלים קכב, א-ב). "לדוד... אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו" (שם כז, ד). במזמורים אלו המקדש מכונה 'בית' ובוולטת חשיבותו כמקום של נוכחות ה', כמו בדברי הלל.
- 25 על הזיקה שבין שני קטעים אלו עמד כבר בעל 'חסדי דוד' (ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה סוכה, עמ' 888).
- 26 שמ"ב ז.
- 27 על תופעה זו כבר עמד לוינסון, סיני, עמ' 98.
- 28 אצל דוד משמעות 'בית' אינה בית מגורים אלא שושלת המלוכה. ראה למעלה ביחס לשמואל ב פרק ז השימוש הכפול במילה 'בית' – בית מגורים ושלשלת של מלוכה.
- 29 ראה גם: 'וישב ארון ה' בית עבד אדם הגתי שלשה חדשים ויברך ה' את עבד אדם ואת כל ביתו" (שמ"ב ו, יא).
- 30 שמ"ב ו, יח. גם שלמה מברך את העם בסיפור של חנוכת המקדש (מל"א ח, נה).
- 31 ספראי (בימי הבית, עמ' 537) עימת בין החסידים מצד אחד לחכמים מצד אחר: 'ניתן למצוא, במסורות חז"ל מימי הבית הסמוכים לחורבן, דברי תגובה ואולי אף דברי קינטור כלפי החסידים, על אי העמדת לימוד התורה במרכז הגותם והווייתם'. ואכן, מכל האנשים המזוהים כחסידים ואנשי מעשה, כגון חוני המעגל, חנינא בן דוסא, רב פנחס בן יאיר, לא נשמר דבר מתורתם בהלכה (שם, עמ' 504).

בניגוד לרושם המתקבל מדברי ספראי אנו רואים כאן הקבלות, הן בדמות והן בהתנהגות, בין הנשיאים, שהיו מגדולי חכמי ההלכה של זמנם, ובין חסידים ואנשי מעשה. הבסיס להקבלות הללו הוא דמותו של דוד העוברת ביניהן כחוט השני והיא מצדיקה את התנהגותם של החסידים ואנשי המעשה, וגורמת לאותה התנהגות להיות מודל חיקוי לממשיכי דרכו של דוד.

אפשטיין, נוסח המשנה, עמ' 1130-1131. אפשטיין מתייחס רק לפסוקים בדה"א טו, טז; כה, ו. ³²

פוקס, משניות סוכה, עמ' 178. ³³

שם. ³⁴

ר"ה יא ע"א. ³⁵


ראה בבלי, תענית ז ע"ב: "אמר רבי חמא בר' חנינא גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ...". ראה גם תענית ט ע"ב. ³⁶

תהלוכת הכוהנים בשמחת בית השואבה

חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים
לפניהם באבוקות של אור
שבידיהן, ואומרים לפניהן דברי
שירות ותשבחות.

והלויים בכנורות ובנבלים
ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר
בלא מספר, על חמש עשרה
מעלות היורדות מעזרת ישראל
לעזרת נשים, כנגד חמשה עשר
שיר המעלות שבתהלים, שעליהן
לויים עומדין בכלי שיר ואומרים
שירה.

ועמדו שני כהנים בשער העליון
שיורך מעזרת ישראל לעזרת
נשים, ושתי חצוצרות בידיהן.

סוכה ה, ד 

קרא הגבר, תקעו והריעו ותקעו. הגיעו למעלה עשירית, תקעו והריעו ותקעו.
הגיעו לעזרה, תקעו והריעו ותקעו. היו תוקעין והולכין, עד שמגיעין לשער היוצא מזרח.
הגיעו לשער היוצא ממזרח, הפכו פניהן למערב, ואמרו, אבותינו שהיו במקום הזה אחזריהם אל היכל
ה' ופניהם קדמה, והמה משתחוים קדמה לשמש, ואנו ליה עינינו.
רבי יהודה אומר, היו שוננין ואומרי, אנו ליה, וליה עינינו:

המפתח להבנת הקשר בין שמחת בית השואבה לחנוכת המקדש הוא תהלוכת הכוהנים
בצאתם מהמקדש בליווי תרועת החצוצרות. במרכזם של סיפור העלאת הארון על ידי דוד
וסיפור חנוכת המקדש מתוארת תהלוכה. גם בתיאור שמחת בית השואבה יש תהלוכה, וכמו
בהעלאת הארון היא מלווה בתרועות. אולם נראה שחשיבותה של תהלוכה זו ומשמעותה
מתחדדות דווקא לנוכח זיקתה להקשר מקראי שלישי המפורש במשנה.

בתהלוכת שמחת בית השואבה מובלט הניגוד בין "אבותינו שהיו במקום הזה" והשתחוו
לשמש (יחזקאל ת, טז) לבין המשתתפים המכריזים "ליה עינינו". ביחזקאל הפנו החוטאים את
אחוריהם למקדש משום שהשתחוו לשמש. גם בשמחת בית השואבה פניהם של הצועדים
מזרחה, אך לא כביטוי לנטישת המקדש אלא בשל החגיגה, ולכן הם מצהירים "ליה עינינו".
הנגדה זו בין תיאור חטאי העם והסתלקות השכינה ביחזקאל (יחזקאל ת, יא) לבין תיאור
שמחת בית השואבה מתגלה בפרטים נוספים: תהלוכת שמחת בית השואבה מתחילה "בשער

העליון" (סוכה ה, ד), וגם ביחזקאל "ששה אנשים באים מדרך שער העליון" (יחזקאל ט, ב) כדי להשחית את העיר.¹ ייתכן שבאזכור "השער העליון" של העזרה במשנה יש רמז נוסף לנבואה ביחזקאל הפותחת בהבאת יחזקאל אל "פתח שער הפנימית הפונה צפונה" (שם ת, ג), גם הוא אחד משערי העזרה.

גם קריאת הדבקות בה' "ליה עינינו" רומזת לנבואת יחזקאל שזקני ישראל החוטאים אומרים בה "אין ה' ראה אתנו עזב ה' את הארץ" (שם ת, יב). לנוכח אמירה זו ה' מטעים לנביא פעמים רבות בפרק ח שהוא אכן רואה את החוטאים ושעינו הפקוחה לא תחוס עליהם. לעומת זאת, המשתתפים בשמחת בית השואבה מצהירים על דבקותם בה' באמצעות אותו מוטיב של העין – "ליה עינינו".

בין המשתתפים בשני האירועים נזכרים מנהיגי העם (הלל ורבן שמעון בן גמליאל מכאן, וזקני ישראל מכאן) ונשים (יחזקאל ח, יד), אלא שביחזקאל הדמויות חוטאות. עוד יש לציין כי בשמחת בית השואבה המקדש נמלא שמחה וירושלים אורה (סוכה ה, ג), ואילו בספר יחזקאל המקדש מתמלא בחללים, העיר מוכה וחמת ה' נשפכת על ירושלים (יחזקאל ט, ז-ח). והנה, העונש על החטאים המתוארים בנבואת יחזקאל הוא סילוק השכינה, תהליך הפוך מהשראת השכינה בסיפור חנוכת המקדש. הקשר הניגודי בין נבואה זו של יחזקאל לבין חנוכת המקדש בימי שלמה מתבטא בנקודות נוספות. חנוכת המקדש החלה בכינוס של המנהיגים:

אָז יָקַח שְׁלֹמֹה אֶת זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל רְאֵשֵׁי הַמְּטוֹת נְשִׂאֵי הָאֲבוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה יְרוּשָׁלַם לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' מֵעִיר דָּוִד הִיא צִיּוֹן:
מלכים א ח, א

ובספר יחזקאל נעשות התועבות על ידי מנהיגי העם:

וְשָׁבְעִים אִישׁ מִזְקְנֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל וַיֹּאזְנִיְהוּ בֵּן שָׁפָן עִמָּד בְּתוֹכָם... וַיֹּאמֶר אֵלַי הַרְאֵתְךָ בֶּן אָדָם אֲשֶׁר זְקֵנֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל עֹשִׂים בַּחֲשֵׁךְ אִישׁ בְּחֻדְרֵי מִשְׁכֵּיתוֹ כִּי אֹמְרִים אֵין ה' רָאָה אֶתְנוּ עֹזֵב ה' אֶת הָאָרֶץ.

יחזקאל ח, יא-יב

"שבעים איש מזקני בית ישראל" מרמז ל"שבעים מזקני ישראל" הנזכרים בשמות כד, א-ט ול"שבעים איש מזקני ישראל" הנזכרים במדבר יא, טז. ברמיזה זו מציג הכתוב את הניגוד שבין זקני ישראל הכופרים בנוכחות השכינה וגורמים לסילוקה מן המקדש לבין זקני ישראל שזכו לגילויי שכינה. הווה אומר, מנהיגי ישראל גורמים כאן לסילוק השכינה, בניגוד למלך ולמנהיגים שהעלו את הארון למקדש והביאו את השכינה לתוכו. כנגד הבטחת ה' "והיו עיני

ולבי שם כל הימים" (מ"א ט, ג), אומרים זקני ישראל "אין ה' ראה אתנו עזב ה' את הארץ". גם תיאורי כניסת השכינה למקדש בספר מלכים ויציאתה ממנו בספר יחזקאל מלמדים על תנועה הדרגתית, והסימטריה הזו מבליטה את היחס ההפוך שבין האירועים. אף תיאור הענן בשני האירועים מביע ניגוד זה. הענן מבטא את כבוד ה', אך בחנוכת המקדש "הענן מלא את בית ה'" (מ"א ת, י), ואילו בהסתלקות השכינה נאמר "והענן מלא את החצר הפנימית" (יחזקאל י, ג), הואיל וכבוד ה' בדרכו להסתלק מן המקדש.

המסקנה המתבקשת היא שסילוק השכינה ביחזקאל מנוגד להשראתה במקדש בתיאורי חנוכת המקדש, וגם תיאורי שמחת בית השואבה מנוגדים לתיאורי יחזקאל. הווה אומר, בשמחת בית השואבה מתחזקת נוכחות השכינה במקדש בדומה לחנוכת המקדש של שלמה. עמדתי עד כה על שני צירים עליהם מבוססת הזיקה בין שמחת בית השואבה ובין חנוכת המקדש – הדמיון בין תיאור שני האירועים לסיפור העלאת הארון בימי דוד מחד גיסא והניגוד לסיפור סילוק השכינה ביחזקאל מאידך גיסא. אציג עתה את הזמנת השכינה לשכון במקדש במהלך טקס שמחת בית השואבה.

המשתתפים בטקס שמחת בית השואבה עושים פעולות הפוכות לפעולותיהם של מטמאי המקדש המתוארים ביחזקאל ומתקנים את המעוות שגרם לסילוק השכינה. ואולם הם גם משחזרים את התנהגות האנשים לפני השראת השכינה כפי שהיא מתוארת בסיפור חנוכת המקדש.

סוכה ה, ד	דברי הימים ב ה, יב-יד	
ועמדו שני כהנים בשער העליון... הגיעו... הגיעו ²	ויהי בצאת הכהנים מן הקודש	תנועה לכיוון מזרח
והלויים... על חמש עשרה המעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת הנשים... שעליהן לויים עומדים...	והלויים... עמדים מזרח למזבח	נוכחות הלויים ומקום עמידתם
... כהנים... חצוצרות בידיהן... תקעו והריעו ותקעו	כהנים... מחצצרים כחצוצרות	נוכחות הכהנים וכלי נגינתם
והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובכלי שיר בלא מספר ...ואומרים תשבחות...	והלויים... במצלתים ובנבלים וכנורות ³	כלי נגינתם של הלויים
	ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים להשמיע קול אחד להלל ולהדות לה'... כי טוב כי לעולם חסדו	שיר ושבח

העלאת הארון לירושלים הייתה תחילתו של תהליך של הבלטת נוכחותו של הקב"ה בעולם. תהליך שהושלם עם בניית המקדש. גילינו כי אלמנטים רבים מאירועים אלו בתיאור

הספרותי של טקסי שמחת בית השואבה במשנה ובתוספתא (שהובאו בפרק הקודם), והדבר האיר את משמעותם של טקסים אלו כחגיגה על ייסוד המקדש.

בפרק הקודם ראינו את הקושי לראות בשמחת בית השואבה שמחה על המים מצד אחד ואת הקושי להתעלם מהזיקה שבין ניסוך המים לשמחת בית השואבה מצד אחר, זיקה העולה בעיקר מהקשר של שניהם לפסוקים בישעיהו יב, ב-ו.⁴ עמדנו על שיטת הירושלמי שקישרה בין הפסוקים לשמחת בית השואבה והבינה את דברי ישעיהו על שאיבת מים כמטפורה לישועת ה' ולהתגלותו בעולם. ברם קשה לנתק את הפסוק ואת המטפורה שבירושלמי משאיבה של ממש בעת ניסוך המים, ולכן נראה ששאיבת מי השילוח היא הגשמה של המטפורה הרוחנית.

ראינו שהתהלוכה של שמחת בית השואבה, הגורמת להשראת השכינה במקדש, קשורה בקשר של הנגדה לסיפור סילוק השכינה מהמקדש בספר יחזקאל.⁵ מי השילוח הם מים חיים, והביטוי "מים חיים" מובא כמטפורה לקדוש ברוך הוא בהקשר של בית המקדש: "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו. מקוה ישראל ה' כל עזבך יבשו יסורי [וסורי קרי'] בארץ יכתבו כי עזבו מקור מים חיים את ה'" (ירמיהו יז, יב-יג). פוקס כבר עמד על הקשרים שבין שאיבת מים בניסוך המים לשאיבת רוח הקודש,⁶ ונראה לי שאפשר לראות בשאיבת מי הניסוך ובהבאתם למקדש סמל להבאת רוח הקודש עצמה.

¹ יש לציין שהשער העליון ביחזקאל הוא השער החיצוני ואילו בסוכה הוא השער הפנימי, בתוך המקדש.

² תודתי לידידי ברוך שיח שהאיר לי נקודה זו.

³ ראה בפסוק הבא: 'בכלי שיר'.

⁴ ראה בבבלי, סוכה מח ע"ב; שם נ ע"ב – שימוש בפסוק מישעיהו בשני הטקסים.

⁵ הניגוד שבין ניסוך המים לבין הפסוקים ביחזקאל מרומז בתוספתא. בספר יחזקאל השכינה מסתלקת דרך מפתן הבית (ט, ג) ומגיעה להר מקדם לעיר (יא, כג), שהוא הר הזיתים. לשני המקומות הללו משמעות לניסוך המים. ראה תוספתא, סוכה ג, ג-יא, הקושרת את טקס ניסוך המים לנבואות המזכורות ביחזקאל מז ובזכריה יד על המים שייצאו באחרית הימים מהמקדש ויביאו תיקון וחיים לעולם. ביחזקאל מז מתואר כי מים יצאו "מתחת מפתן הבית קדימה" (פס' א), ובנבואת זכריה מתוארת התגלות על הר הזיתים "ויצא ה'... ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלם מקדם..." (זכריה יד, ג-ד).

⁶ פוקס, בית השואבה, עמ' 197.

בְּשֵׁלֶשָׁה פְּרָקִים בְּשָׁנָה כִּהְנִים
 נוֹשְׂאִין אֶת כַּפֵּיהֶן אַרְבַּע
 פְּעָמִים בַּיּוֹם,
 בַּשְּׁחִרְיָה, בַּמוֹסָף וּבַמִּנְחָה
 וּבְנִעִילַת שְׁעָרִים,
 בַּתְּעֲנוּת וּבַמַּעֲמָדוֹת וּבַיּוֹם
 הַכַּפּוּרִים:

תענית ד, א

גיבוריה של מסכת תענית

תענית פרק ד

את מסכת תענית, העוסקת ברובה בדיני התפילות לגשמים, חורזו רצף של תאריכים המשלים את מעגל השנה.

המסכת נפתחת במילים "יום טוב הראשון של חג", כלומר ט"ז בתשרי, היום שבו לדעת רבי אליעזר מתחילים "להזכיר גשמים" בתפילה. בהמשך הפרק המשנה מציינת תאריכים שבהיעדר גשמים עד אותם ימים חייב הציבור לצום בהם. הפרק האחרון של המסכת, פרק ד, עובר לעסוק בקיץ ומונה את הימים שנהגו להביא בהם את "קרבת העצים" ואת ימי האבל הלאומיים. המעגל נסגר במשנה האחרונה של המסכת, החותמת ביום הכיפורים החל בחודש תשרי, החודש שהמסכת פתחה בו. בהמשך נראה שלכל התאריכים יש יסוד משותף.

פרק ד פותח בפירוט הזמנים שהכהנים בירכו בהם את העם ארבע פעמים ביום – תעניות, "מעמדות" ויום הכיפורים. כיוון שהפרקים הקודמים עסקו בתעניות אין צורך להסביר את מהותן, והפרק פותח בהסבר על אודות המעמדות ומסיים בהתייחסות ליום הכיפורים. כאמור, בין שני הנושאים האלה הפרק עוסק בקרבן העצים וכימי האבל. בפסקאות הבאות נעייין בכל אחד מהנושאים הללו כשהוא לעצמו ונשתדל לחשוף את הזיקה ביניהם.

מעמדות

אלו הן מעמדות, לפי שְׁנַאֲמַר (במדבר כח), צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי,

וכי היאך קרבנו של אדם קרב, והוא אינו עומד על גביו,

התקינו וביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות.

על כל משמר ומשמר הנה מעמד בירושלים של כהנים, של לויים, ושל ישראלים.

הגיע זמן המשמר לעלות, כהנים ולויים עולים לירושלים,

וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית:

תענית ד, ב

וְאֲנָשֵׁי הַמַּעֲמָד הָיוּ מִתְעַנִּין אַרְבָּעָה יָמִים בְּשָׁבוּעַ, מִיּוֹם שְׁנֵי יָעַד יוֹם הַמִּישֵׁי.
 וְלֹא הָיוּ מִתְעַנִּין עֲרֵב שַׁבָּת, מִפְּנֵי כְבוֹד הַשַּׁבָּת.
 וְלֹא בְּאֶחָד בַּשַּׁבָּת, כְּדֵי שֶׁלֹּא יֵצְאוּ מִמְּנוּחָהּ וְעָנְגוּ לִיגִיעָה וְתַעֲנִית וְיָמוּתוּ.
 בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, בְּרֵאשִׁית וַיְהִי רִקִּיעַ.
 בְּשָׁנֵי, יְהִי רִקִּיעַ וַיִּקְוּוּ הַמַּיִם.
 בְּשָׁלִישֵׁי, יִקְוּוּ הַמַּיִם וַיְהִי מְאֹרֶת.
 בְּרִבְעֵי, יְהִי מְאֹרֶת וַיִּשְׁרְצוּ הַמַּיִם.
 בְּחֲמִישֵׁי, יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם וְתוֹצֵא הָאֶרֶץ.
 בְּשֵׁשִׁי, תוֹצֵא הָאֶרֶץ, וַיִּכְלוּ הַשָּׁמַיִם.
 פְּרָשָׁה גְדוּלָּה, קוֹרִין אוֹתָהּ בְּשָׁנִים, וְהַקְטָנָה בְּיָחִיד, בְּשַׁחֲרִית וּבְמוֹסָף. וּבְמִנְחָה
 נִכְנָסִין וְקוֹרִין עַל פִּיהֶן כְּקוֹרִין אֶת שְׁמַע.
 עֲרֵב שַׁבָּת בְּמִנְחָה לֹא הָיוּ נִכְנָסִין, מִפְּנֵי כְבוֹד הַשַּׁבָּת:

תענית ד, ג

לקרבן התמיד, שהוקרב פעמיים בכל יום, מוקדשת מסכת שלמה הקרויה על שמו. מסכת תמיד מתארת בהרחבה את מעשי הכוהנים סביב הקרבת הקרבן ואף נוגעת מעט בתפקידי הלויים. שלא במפתיע נפקד ממסכת זו מקומו של רוב עם ישראל, כל אלו שאינם נמנים עם שבט לוי. ואולם משנתנו מלמדת שגם ישראל (או שלוהיהם),¹ חייבים לנכוח בהקרבת התמיד. יתרה מזו, לדעת התוספתא נוכחותו של "העם", כלומר הציבור שאינו עוסק בהקרבת הקרבן בפועל, היא תנאי להקרבת הקרבן: "ר' שמעון בן לעזר או' כהנים ולוים וכלי שיר והעם מעכבין את העבודה" (תוספתא, תענית ג, ג).

לשון המשנה, "וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו?", מבטאת דרישה ליצירת קרבה וזהות בין בעלי הקרבן – "בני ישראל", ובין קרבנם. זאת ועוד, על פי המשנה, אנשי המעמדות לא רק שנכחו בזמן ההקרבה אלא אף יצרו "שותפות רוחנית" עם הקרבן ועם תהליך הקרבתו. לכן, מלבד השבת והימים הסמוכים לה, הם צמו כל השבוע, ובאמצעות התענית הפכו עצמם למעין קרבן.² גם הביטוי שהמשנה נוקטת כדי לתאר את תפקיד המעמדות – "עומד על גביו" – מתבסס על הציור של מביא הקרבן כקרבן.

תפקיד נוסף המיוחד לאנשי המעמדות הוא קריאה ב"מעשה בראשית". לדעת התלמוד הלכה זו מבטאת את החשיבות המיוחדת של המעמדות שבלעדיהם "לא נתקיימו שמים וארץ" (בבלי, תענית כז ע"ב). מכל האמור לעיל עולה כי בניגוד לרושם המתקבל ממסכת תמיד, גם לישראל שאינו כוהן ואינו לוי יש חלק משמעותי בהקרבת התמיד ובתפקידו הקוסמולוגי של בית המקדש המאיר ומשפיע על העולם כולו.

קרבן העצים

כָּל יוֹם שֵׁשׁ בּוֹ הַלֵּל, אֵין בּוֹ מַעֲמֵד בְּשַׁחֲרִית.
 קָרְבַּן מוֹסֵף, אֵין בּוֹ בְּנֻעִילָה.
 קָרְבַּן עֲצִים, אֵין בּוֹ בְּמִנְחָה, דְּבָרֵי רַבִּי עֲקִיבָא.
 אָמַר לוֹ בֶּן עֲזַאי, כִּן הָיָה רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שׁוֹנֶה, קָרְבַּן מוֹסֵף, אֵין בּוֹ בְּמִנְחָה. קָרְבַּן עֲצִים
 אֵין בּוֹ בְּנֻעִילָה.
 חֲזַר רַבִּי עֲקִיבָא לְהִיּוֹת שׁוֹנֶה כִּכֵּן עֲזַאי:
 זְמַן עֲצֵי כְהֲנָנִים וְהָעָם, תִּשְׁעָה.
 בְּאַחַד בְּנִיטָן, בְּנֵי אֶרֶח בֶּן יְהוּדָה.
 בְּעֶשְׂרִים בְּחִמּוּז, בְּנֵי דָוִד בֶּן יְהוּדָה.
 בְּחִמְשָׁה בָּאָב, בְּנֵי פְרָעֹשׁ בֶּן יְהוּדָה.
 בְּשֶׁשֶׁה בּוֹ, בְּנֵי יוֹנָדָב בֶּן רַכָּב.
 בְּעֶשְׂרֵה בּוֹ, בְּנֵי סִנְאָה בֶּן בְּנִימִין.
 בְּחִמְשָׁה עֶשֶׂר בּוֹ, בְּנֵי זְתוּא בֶּן יְהוּדָה, וְעַמְהֵם כְּהֲנָנִים וְלוֹיִם וְכָל מִי שֶׁשְׁעָה בְּשֶׁבֶטוֹ,
 וּבְנֵי גּוֹנְבֵי עָלֵי בְּנֵי קוֹצְעֵי קְצִיעוֹת.
 בְּעֶשְׂרִים בּוֹ, בְּנֵי פַחַת מוֹאָב בֶּן יְהוּדָה.
 בְּעֶשְׂרִים בְּאֵלּוּל, בְּנֵי עֲדִין בֶּן יְהוּדָה.
 בְּאַחַד בְּטַבַּת שָׁבוּ בְּנֵי פְרָעֹשׁ שְׁנֵיהֶם.
 בְּאַחַד בְּטַבַּת לֹא הָיָה בּוֹ מַעֲמֵד, שֶׁהָיָה בּוֹ הַלֵּל וְקָרְבַּן מוֹסֵף וְקָרְבַּן עֲצִים:
 תענית ד, ד-ה

במבט ראשון נראה כי הדיון בקרבן עצים מופיע בפרק רק במקרה, אגב הדיון במעמדות שאינם מתקיימים ביום שמביאים קרבן עצים. אולם כפי שכבר ראינו בעבר, הרצף האסוציאטיבי, שנדמה שהוא שרירותי, משרת לעתים מזומנות מטרה רעיונית עמוקה. גם כאן השתלבותם של תאריכי קרבן העצים בתוך הרצף הכרונולוגי של התאריכים המופיעים לאורך המסכת כולה מאפשרת לנו לקשור בין הקרבן ובין הנושאים האחרים שהפרק והמסכת עוסקים בהם. אולם קשר כזה דווקא מעצים את השאלה מה משותף בין קרבן העצים ובין המעמדות.

הקשר מתברר מתוך האופן שבו הבבלי מתאר את ההיסטוריה של קרבן העצים:

כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה, ועמדו אלו והתנדבו משלהם.
 וכך התנו נביאים שביניהן: שאפילו לשכה מלאה עצים – יהיו אלו מתנדבין משלהן,
 שנאמר "והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלויים והעם להביא לבית אלוהינו
 לבית אבותינו לעתים מזומנים שנה בשנה לבער על מזבח ה' אלוהינו ככתוב בתורה"
 (נחמיה י).

בבלי, תענית כח ע"א

מדי שנה בשנה, אותן משפחות שהיו הראשונות לתרום עצים למקדש עם הקמת בית שני בימי עזרא ונחמיה התכבדו לתרום את עצי המערכה במועד השנתי. התוספתא מוסיפה שימי הבאת העצים הם ימי שמחה ונאסרו בהם הספד ותענית (תוספתא, תענית ג, ו). החגיגות היתרה המוקנית להבאת קרבן העצים מבטאת את שותפותם של ישראל, שאינם כוהנים או לוויים ואינם משרתים בקודש, בעבודות המקדש ובהקרבת הקרבנות. משפחות מביאי העצים לא זכו לכבוד זה בשל עושרן או בשל ייחוסן אלא בזכות מעשיהן הטובים ומסירותן למקדש.³ עצם הכינוי "קרבן העצים", אף שאין מדובר בקרבן במובן הרגיל, ממחיש את אותו רעיון העולה מהמעמדות של קרבן התמיד – עם ישראל כולו שותף בהקרבת הקרבנות.

תענית

גם בנושאה המרכזי של המסכת, תענית הגשמים, יש התייחסות לתפקיד המרכזי השמור לעם כולו בתחום שלכאורה שייך למקדש ולכוהנים בלבד. בחג הסוכות הכוהנים מנסכים מים על המזבח באופן חד פעמי, כחלק מטקס בקשת גשמים בשביל העולם כולו.⁴ ישנם פרשנים המפרשים גם את הבאת הערבה למזבח במקדש בסוכות ואת הקרבת שבעים הפרים על רקע הבקשה לגשם.⁵

לעומת הגישה הזאת, ה"מפקידה" את האחריות לגשמים בידי הכוהנים, מסכת תענית מלמדת אותנו שהעם כולו שותף בהבאת גשמים; המסכת עוסקת בעיקר בתעניות ובתפילות מיוחדות של כלל הציבור בעת עצירת גשמים, ולכוהנים ולמקדש אין בהן תפקיד מיוחד.⁶ לתרומתו של האדם הפשוט לירידת הגשמים ביטוי נוסף. כידוע, המשנה נוטה למעט באגדות סיפוריות, אולם במסכת תענית מוקדש נתח נכבד לתיאור דמותו של חוני המעגל, שבזכות תפילותיו ירד גשם בעת בצורת. חוני המעגל, אדם בלי שום תואר, בוודאי לא כוהן ואפילו לא רב, הוצג כאיש עממי אשר אינו נמנה עם קבוצת החכמים ובכל זאת קרבתו לקב"ה רבה משלהם (תענית ג, ח).

ימי אבלות

חַמְשָׁה דְּכָרִים אָרְעוּ אֶת אַבֹּתֵינוּ בְּשִׁבְעָה עָשָׂר בְּתַמּוּז וְחַמְשָׁה בְּתִשְׁבֵּעַ בְּאָב.
בְּשִׁבְעָה עָשָׂר בְּתַמּוּז נִשְׁתַּבְּרוּ הַלְוִיֹּת, וּבְטֹל הַתְּמִיד, וְהִבְקָעָה הָעִיר, וְשָׁרַף
אֶפְסֶסְמוֹס אֶת הַתּוֹרָה, וְהָעֵמִיד צָלַם בְּהִיכָל.
בְּתִשְׁבֵּעַ בְּאָב נִגְזַר עַל אַבֹּתֵינוּ שְׁלֹא יִכְנָסוּ לְאָרֶץ, וְהָרַב הַבֵּית בְּרֵאשׁוֹנָה וּבְשִׁנְיָה,
וְנִלְכְּדָה בֵּיתָר, וְנִחְרְשָׁה הָעִיר.
מִשְׁנַכְנֵס אָב, מִמַּעֲטִין בְּשִׁמְחָה.

⁷ תענית ד, ו

כשם שהעם שותף בעבודת המקדש הוא שותף באבל על חורבנו. התוספתא מביטחה שימי הצום והאבל "עתידין להיות ימים טובים לישראל... וכל המתאבלים עליה בעולם הזה שמחין עמה לעולם הבא" (תוספתא, תענית ג, יד). אולם המשנה גם מפתיעה בכך שהיא מגלה כי האבלות בימים אלו אינה רק על חורבן המקדש ואבדן העצמאות הלאומית (שבאה אל קיצה עם חורבן ביתר) אלא גם על אסונה של התורה – שבירת הלוחות ושרפת התורה. קשירת הקשר בין התורה למקדש חוזרת גם בסוף המסכת, אם כי בהקשר אופטימי:

וכן הוא אומר, (שיר השירים ג) צִאֲיִנָּה וּרְאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמַלְךְ שְׁלֹמֹה בַּעֲטָרָה שְׁעֵטָרָה לוֹ אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ וּבְיוֹם שְׂמֻחַת לְבוֹ.
בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ, זֶה מִתֵּן תּוֹרָה. וּבְיוֹם שְׂמֻחַת לְבוֹ, זֶה בְּנֵן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, שְׂיִבְנֶה בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ. אָמֵן.

תענית ד, ח

כפי שנראה בהמשך, כנגד שני ימי האבל על התורה והמקדש ישנם שני ימי שמחה, "ימים טובים לישראל", שלדעת המשנה לא היו כדוגמתם – ט"ו באב ויום הכיפורים. יום הכיפורים, השיא של עבודת המקדש, הוא גם היום שקיבלנו בו את "הלוחות השניים", והוא הפעם היחידה בשנה שבה נכנס הכהן הגדול לקודש הקדשים, מקום משכנו של הארון ובתוכו הלוחות ושבריהן. במילים אחרות, ביום הכיפורים מתגלה כי בלב המקדש שוכנת התורה.

הצגת הקשר ההדוק בין התורה למקדש היא דרך נוספת לבטא את השייכות של העם למקדש. דרך לימוד התורה, שאינו מוגבל למוצא או מעמד, יכול כל אחד לגעת ב"לב המקדש". מאותה הסיבה ממש הבבלי גורס שלימוד תורה שווה ערך להקרבת קרבנות,⁸ והמשנה אומרת כי "מזור תלמיד חכם קודם לכוהן גדול עם הארץ" (הוריות ג, ח).

יום הכיפורים וט"ו באב

אָמַר רַבִּן שְׁמַעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל, לֹא הָיוּ יָמִים טוֹבִים לְיִשְׂרָאֵל כַּחַמְשָׁה עָשָׂר בְּאָב וּבְיוֹם הַכִּיפּוּרִים, שֶׁבִּהְיוּ בְּנוֹת יְרוּשָׁלַיִם יּוֹצְאוֹת בְּכָלֵי לֶבָן שְׂאוּלִין, שֶׁלֹּא לְבַיֵּשׁ אֶת מִי שְׂאִין לוֹ. כָּל הַכָּלִים טְעוּנִין טְבִילָה.
וּבְנוֹת יְרוּשָׁלַיִם יּוֹצְאוֹת נְחֹלוֹת בְּכַרְמִים.
וּמָה הָיוּ אוֹמְרוֹת, בְּחֹר, שֶׁאֵין עֵינֵינוּ וְרָאָה, מָה אֵתָּה בּוֹרֵר לָךְ. אֵל תִּתֵּן עֵינֵינוּ בְּנוֹי, תֵּן עֵינֵינוּ בְּמִשְׁפָּחָה. (משלי לא) שֶׁקָּרַח חֲזַן וְהִכָּל הַיָּפִי, אִשָּׁה יִרְאֵת ה' הִיא תִתְהַלֵּל.
וְאוֹמַר, תִּגְוֹלָה מִפְּרִי יְדֵיךָ, וַיִּהְיֶה לְהוֹיָה בְּשַׁעְרֵים מַעֲשִׂיהָ.

תענית ד, ח

מדוע שני ימים אלו שמחים וטובים כל כך? במבט ראשון נראה כי השמחה נבעה ממחול הבנות ומהמשפחות העתידות להיבנות בעקבותיו. אף על פי שאפשר להציע הבנה כזו לט"ו באב, קשה מאוד להניח שהמשנה צמצמה את ערכו וייחודו של יום הכיפורים, היום שהתורה אומרת עליו "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם" – לריקודים ומחולות. ואמנם, בעקבות ניתוח כתבי היד של המשנה, פנחס מנדל מציע שהחלק העוסק בשידוכים (החל ב'זומה היו אומרות...") הוא הוספה מאוחרת, וכך במשנה המקורית מחול הבנות היה ביטוי לשמחה ולא סיבתה.⁹

אם כן, מהי סיבת השמחה היתרה בימים אלו? כפי שמנדל מציין, ט"ו באב היה יום ההקרבה המרכזי של קרבן העצים והשתתפו בו רבים מכל גוני העם, ולפי כמה מסורות הוא אף היה המועד האחרון בשנה שהובא בו הקרבן.¹⁰ אם כן, אפשר למצוא דמיון בינו ובין יום הכיפורים; ימים אלו מדגישים את שותפותו של העם במקדש – האחד בקרבן העצים והאחר בגילוי התורה שבלב המקדש. מסקנתו של מנדל הולמת את הכיוון שהצענו לפרק כולו: "זומה מתברר המסר העיקרי של רבן שמעון בן גמליאל, שכן דווקא בשני ימים האלה בלט במיוחד הקשר ההדוק של העם – כל העם – לבית המקדש".¹¹

קישור משמעותי נוסף של ריקוד הבנות ושל בית המקדש מצאנו בבגדי הלבן שלבשו המחוללות – כצבע בגדי יום הכיפורים של הכהן הגדול.¹² גם ההלכה במשנה אגדתית זו, "כל הכלים טעונים טבילה", מחזקת את הקשר של מחוללות הבנות לעולם המקדש ולטהרה החמורה הנהוגה בו. יתרה מזו, לשון זו מופיעה גם במשנה האחרונה של מסכת חגיגה, ביחס לכלי המקדש עצמם "כל הכלים שהיו במקדש טעונים טבילה" (חגיגה ג, ח).¹³ מסכת תענית נחתמת בפירוש אלגורי לפסוק משיר השירים:

וְכֵן הוּא אוֹמֵר, (שיר השירים ג) צְאֵינָה וּרְאֵינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלְךְךָ שְׁלֵמָה בְּעֶטְרָה שְׁעֶטְרָה לֹא אָמוּ בְּיָוֶם תִּתְּנָתוּ וּבְיָוֶם שְׁמַחַת לְבוֹ.
בְּיָוֶם תִּתְּנָתוּ, זֶה מִתֵּן תּוֹרָה. וּבְיָוֶם שְׁמַחַת לְבוֹ, זֶה בְּנֵן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, שֶׁיִּבְנֶה בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ. אָמֵן.

תענית ד, ח

בפרק העוסק בפרקי אבות אציע כי הפירוש האלגורי לשיר השירים, שלפיו מערכת היחסים המתוארת בספר היא בין עם ישראל לקב"ה, אינו מבטל את ערכה של המשמעות המילולית של הפסוקים העוסקים בקשר הממשי בין איש לאישה היות שבעיני חז"ל גם בקשר זה שורה קדושה "זכו שכינה ביניהם" (בבלי, סוטה יז ע"א). הקבלה רעיונית זו זוכה למימוש מעשי בסיפור השידוכים בט"ו באב וביום הכיפורים.¹⁴ הדרמה הקוסמית של ימי הקרבה בין עם ישראל לקב"ה מולידה חיבור בין איש לאישה. נקודה זו מודגשת במיוחד ביום

הכיפורים, בעת שנכנס הכוהן הגדול "לפני-ולפנים" ומצא את שני הכרובים, המייצגים את עם ישראל ואת הקב"ה, "מעורים זה בזה... כחבת זכר ונקיבא" (בבלי, יומא נד ע"א). אפשר לסכם ולומר שבמהלך לימוד מסכת תענית נחשפת דמותם של גיבוריה האמתיים של המסכת – עם ישראל, "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו).

- 1 תוספתא, תענית ג, ב.
- 2 בבלי ברכות יז ע"א, זוהר משפטים קיט ע"ב.
- 3 ראה במיוחד את הסיפורים בתוספתא ג, ז-ט על בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות.
- 4 על פרטי הטקס – סוכה ד, ט. על מטרתו לבקש גשמים – תוספתא סוכה ג, יח.
- 5 ראה מקורות נגן, סוכה, פרק חמישי.
- 6 עם זה, יש דעה שהתקיעות בחצוצרות שליוו את תפילות התענית היו רק "בשער המזרח ובהר הבית" (תענית ב, ה).
- 7 יש לשים לב לעיצוב המשנה – שתי רשימות, כל רשימה בת חמישה פריטים ופוחתת באירוע מתקופת המדבר. שני אירועים אלו נבעו מחטאי עם ישראל וכך נרמזת גם סיבת שאר האירועים המוזכרים במשנה. תודתי לאסף עמיר שהעיר לי על כך.
- 8 בבלי מנחות קי ע"א.
- 9 מנדל, ט"ו באב, עמ' 178-147.
- 10 שם, עמ' 168.
- 11 שם, עמ' 170. ראה שם גם הערה 92 על עדויות על המשתתפים הרבים בקרבן העצים.
- 12 ראה שם, הערה 94, מקורות שבאי המקדש בימי בית שני לבשו בגדי לבן לפני כניסתם למקדש.
- 13 תודתי לחובב יחיאלי שהעיר לי על הקבלה זו.
- 14 ראה את שכתבנו על אבות פרק ו', לקמן עמ' 205, ויומא פרק א', לעיל עמ' 101.

בתולה נשאת ליום הרביעי,
 ואלמנה ליום החמישי.
 שפעמים בשבת בתי דינין יושבין
 בערות, ביום השני וביום
 החמישי,
 שאם היה לו טענת בתולים, היה
 משקים לבית דין:

בתולה נישאת ליום הרביעי

כתובות א, א

מסכת כתובות פותחת ברשימת ימות השבוע שנקבעו לחתונה. במשנה מופיע גם הנימוק לבחירת היום הרביעי – שאם יתברר לאדם שאשתו אינה בתולה יוכל להגיע לבית הדין כבר למחרת כדי לשנות את סכום הכתובה. ברם המפרשים האחרונים¹ העירו כי מתוך הסוגיה בתלמוד הירושלמי מתברר שנימוק זה הוא תוספת מאוחרת למשנה, שכן הירושלמי מתעלם מנימוק זה ומציע הסבר אחר לקביעת היום הרביעי:

בתולה נישאת ביום הרביעי. בר קפרא אמר מפני שכתובים בם ברכה.

ירושלמי כתובות א, א (כד ע"ד)

בהמשך הסוגיה, כשעולה הנימוק של סמיכות החתונה לשיבת בית הדין, הוא מובא לא בשם המשנה אלא בשם האמורא רבי אלעזר.

ברצוני לחזק את ההשערה שהנימוק איננו חלק מהמשנה המקורית ובתוך כך להציע הסבר אחר למשנה. ככלל אין דרכה של המשנה לנמק את פסיקותיה. יתרה מזו, הנימוק של "טענת בתולים" אינו מסביר את הרישא של המשנה, הוא אינו מנמק מדוע אי אפשר להתחתן ביום ראשון (שהרי גם ביום שני בתי הדין יושבים). הוא גם אינו מסביר את נישואי האלמנה ביום חמישי.

ומצד המבנה – המשנה בלי הנימוק חושפת את אופייה השירי:

בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה ליום החמישי.

כתובות א, א

בתולה, פתבתה מאתים. ואלמנה, מנה.

שם א, ב

נראה לי שהחיבור של טענת התולים למשנתנו נועד לקשור את הנושא הראשון של הפרק, העוסק ביום החתונה, לשאר הפרק, העוסק בטענת בתולים, יותר ממה שהוא נועד להסביר את הבחירה ביום הרביעי.

“שלא לעקור זמנו של רביעי”

ותינשא בראשון וישכי' לבית דין בשני
אית דבעי מימר שלא לעקור זמנו של רביעי
ואית דבעי מימר כהדא דתני בר קפרא דבר קפרא א' מפני שכתוב בהן ברכה.
ירושלמי כתובות א, א (כד ע"ד)

אם כן, במה בכל זאת נתייחד יום רביעי? נראה לי כי יסודו של הדיון אינו בייחודו של יום הרביעי אלא בחשיבות לכונן יום קבוע לחתונה. תפקיד מרכזי של כל טקס, ובכלל זה חתונה, הוא ליצור סדר ומבנה, ויצירת קביעות במישור הזמן מסייעת לכך. קביעת יום מסוים לחתונות מסייעת לבחור תאריך, מונעת בלבולים ואי-הבנות. יצירת הקביעות מעניקה אופי מיוחד ליום הנבחר, הוא הופך מסתם יום ל"יום האהבה" או "יום החתונות", ונוצקים בו תוכן ואיכות מיוחדים.

חשיבותו של זמן קבוע לטקסים עולה יפה בספר "הנסיך הקטן" של סנט אקזופרי:

למחרת חזר הנסיך הקטן.

"מוטב אלו באת בשעה שבאת אתמול" אמר השועל. "אם תבוא בארבע אחרי צהרים, למשל, אתחל לשמח כבר בשלש... אבל אם תבוא כל פעם בשעה אחרת, אף פעם לא אדע באיזו שעה להכין את לבי... אנחנו זקוקים לטקסים."
"מה זה טקס?" שאל הנסיך הקטן.

"גם זה משהו שהזונח יותר מדי," אמר השועל. "זה הדבר שמבדיל יום אחד מכל שאר הימים, ושעה אחת מכל שאר השעות. לצידים שרודפים אחרי, למשל, יש טקס. ביום חמישי הם רוקדים עם בנות הכפר. ואמנם יום חמישי הוא יום נפלא! אני מטיל לי עד הכרם. אלו רקדו הצידים כל פעם ביום אחר, היו כל הימים דומים זה לזה ולא היו לי חופשות כלל!"²

הצורך הטבעי בקביעות יצר נוהג לקבוע חתונות ביום מסוים. מכל ימות השבוע נבחר יום הרביעי דווקא בזכות כמה יתרונות – ראשית, בית הדין יושב ממחרת לו. שנית, זהו יום של ברכה ושלישית, הוא באמצע השבוע ולפיכך מקל את הפקת האירוע. מכיוון שמקור הדין הוא עצם הקביעות, לכן גם אם השתנו התנאים וגם אם נימוקים אלו אינם תקפים עוד, הקביעות גוברת ואין "לעקור זמנו של רביעי".

נספח – פירושו של שמואל במשנה

בסוגיית הבבלי על משנתנו שמואל מציע הסבר אחר לקביעת החתונות ביום רביעי, ואפשר שביסודו עומדת תפיסה דומה לתפיסה שהוצגה עד כה:

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי?

לפי ששנינו: הגיע זמן ולא נישאו – אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, יכול הגיע זמן באחד בשבת יהא מעלה לה מזונות? לכך שנינו: בתולה נשאת ליום הרביעי.

בבלי, כתובות ב ע"א

מעצם העלאת נימוק אחר לקביעת החתונות ביום רביעי אפשר לשער שכמו האמוראים שבירושלמי גם במשנה שהייתה לפני שמואל לא הופיע הנימוק של טענת בתולים. הוא מתייחס ליום רביעי לא כאל חקיקה או תקנה אלא כאל הנהגה שמקורה עממי, והוא אינו מתייחס לאופן התפתחותה המדויק. שמואל שואל מדוע מנהג זה נשנה במשנה שהרי אין הוא דין ולמעשה מותר להתחתן ביום אחר, ומשיב שיש השלכה הלכתית למנהג הזה – אם חל עיכוב בחתונה, אחריות הבעל לפרנסת לאשתו מתחילה ביום רביעי.

שמואל משווה בין משנתנו ובין המשנה בפרק חמישי:

נותנין לכתולה שנים עשר חדש משתבעה הפעל לפרנס את עצמה. וקשם שנותנין לאשה, כך נותנין לאיש לפרנס את עצמו. ולא למנה שלשים יום. הגיע זמן ולא נשאו, אוכלת משלו ואוכלת בתרומה.

כתובות ה, ב

פסק זמן של י"ב חודש הוא הנהגה הגיונית אבל בוודאי שאינו כורח ההלכה. אזכורו במשנה קשור לדין "הגיע זמן ולא נשאו אוכלת משלו...". שמואל מסביר שזו הסיבה שנשנית במשנה הנהגה של "בתולה נישאת ליום הרביעי" העוסקת גם היא בקביעת יום החתונה.

¹ מופיע בפירוש "יפה מראה" לתלמוד הירושלמי. ראה גם ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כתובות, עמ' 185, ישראל תשנ"ו.

² אקזופרי, הנסיך הקטן, עמ' 61-62. יש לציין שהקביעה של יום חמישי הולמת את ההלכה שאלו שנולדו גויים יום חתונתם ביום חמישי, כמו אלמנות. ואכמ"ל.

מהות הנישואים

גיטין ט, י 

בית שמאי אומרים, לא יגרש
אדם את אשתו אלא אם כן מצא
בה דבר ערוה, שנאמר (דברים
כד) כי מצא בה ערות דבר.
ובית הלל אומרים, אפלו הקדיחה
תבשילו, שנאמר כי מצא בה
ערות דבר.
רבי עקיבא אומר, אפלו מצא
אחרת נאה הימנה, שנאמר והיה
אם לא תמצא חן בעיניו:

המשנה החותמת את מסכת גיטין דנה במקרים ובתנאים שבני זוג נפרדים בהם. לכל הדעות פירוק הנישואים הוא אירוע טרגי וחמור ולכן אפשרי רק כשהנישואים נפגעו קשה. המשנה מציגה שלוש עמדות, ונראה שהוויכוח בשאלת פירוק הנישואים נגזר מתפיסות שונות על מהות הנישואים.

בית שמאי – הנישואים כמצווה

הציווי הראשון לאיש ולאשה הראשונים היה "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית א, כח). בעקבות הפסוק הזה מקורות רבים מתקופת בית שני ראו בהעמדת הצאצאים את ייעודו המרכזי של הקשר בין איש לאישה.¹ תפיסה כזו מופיעה גם במשנה אחרת במסכתנו, כאשר חכמי בית שמאי מנמקים את אי השלמתם עם מצב שבו אדם מנוע מלהתחתן: "והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורבייה?" (גיטין ד, ה).²

בהקשר אחר ראינו את נטייתם של בית שמאי לראות בקיום המצוות את מדרגת הקדושה הגבוהה ביותר. תפיסת הנישואים כאמצעי לפרייה ורבייה וההתנהגות האנושית כאמצעי לקיום מצוות ממשיכה קו מחשבה זה.

הפועל היוצא מצמצום משמעות מוסד הנישואים להיבט המצוותי שלו הוא צמצום העילות הלגיטימיות לפירוקו. הנישואים, אליבא דבית שמאי, צריכים להיות מכוונים למטרות הדתיות הבאות לידי ביטוי בחיי האישות, ולכן רק פגיעה דתית בתחום זה – "מצא בה ערוה"³ – יכולה להיות עילה לגירושין. הדברים אמורים הן ברמה העקרונית הן כפועל יוצא של ההלכה – אישה נואפת אסורה לבעלה ובני הזוג מנועים מלקיים את מצוות פרייה ורבייה.

בית הלל – הנישואים כחיים

בית הלל מתירים גירושים "אפילו הקדיחה תבשילו". משמעות דבריהם היא שלא רק פגיעה בתחום חיי האישיות אלא גם פגיעה בניהול החיים המשותפים היא עילה לפרידה. כמובן, הקדחת התבשיל כאן אינה מקרה ספציפי אלא דימוי לבעיות המתעוררות בחיים המשותפים. הבחירה ב"הקדחת התבשיל" דווקא אינה מקרית – בתנ"ך השורש קד"ח הוא לשון כעס, ובית הלל נוקטים אותה כדי לרמוז למכלול הבעיות בתחום שלום הבית:

פִּי אֵשׁ קָדְחָהּ כַּאֲפִי וַתִּיקַד עַד שְׂאוֹל תַּחֲתֵית וַתֹּאכַל אֶרֶץ וַיִּבְלָה וַתִּלְהֹט מוֹסְדֵי הָרִים: דברים לב, כב

ובמקום אחר:

וַהֲעִבְרָתִי אֶת אִיְבִיךָ בְּאֶרֶץ לֹא יִדְעֶתָ פִּי אֵשׁ קָדְחָהּ כַּאֲפִי עֲלֵיכֶם תוֹקֵד:

ירמיהו טו, יד

הקישור בין כעסו של הקב"ה לסכסוך בין בני זוג מציג את הנתק בין איש לאישה כאסון "קוסמי", לא אירוע של סיום, קיצה של ההזדמנות לקיום מצווה, אלא מותה של הוויה שלמה – התא המשפחתי.

לשיטת בית הלל, אין הקשר בין איש לאישה מצטמצם רק לחיי אישות והעמדת צאצאים אלא הוא כולל את מלוא מערכת היחסים ביניהם, "ראה חיים עם האישה אשר אהבת" (קהלת ט, ט). עיקרו של קשר האהבה הוא "חיים", לא הישג מסוים או מטרה מוגדרת אלא עצם החיים המשותפים. כפי שראינו,⁴ בין בית שמאי לבית הלל יש מחלוקת יסודית אם משמעות המעשים קשורה בהכרח למצוות, כדעת בית שמאי, או שמא למעשי היום-יום, כדעת בית הלל. גם כאן המחלוקת הזאת משתקפת. שיטת בית שמאי היא שרק במסגרת של מעשי מצוות אפשר להגיע למשמעות דתית ורוחנית ואילו בית הלל סובר שאפשר לקדש את חיי היום-יום עצמם.

רבי עקיבא – אהבה

שלא כמו בית שמאי ובית הלל המתירים להתגרש רק בנסיבות שליליות, רבי עקיבא סובר שגם כשלאורה "הכול בסדר" ורק "סר החן" בין בני הזוג – יש עילה לפירוד. יש לציין כי "נאה" במובן שרבי עקיבא מכון אליו אין פירושו יופי חיצוני בלבד. במסכת שבת מובא בשמו "איזה עשיר?... כל שיש לו אישה נאה במעשים" (בבלי, שבת כה ע"ב).

דעתו של רבי עקיבא במשנתנו נובעת מאמונתו בקדושת האהבה שבין איש לאישה ובהיותה יסוד הנישואים. על שיר השירים אומר רבי עקיבא: "שאין כל העולם כולו כדאי

כיום שניתן בו שיר השירים לישראל, שכל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים" (ידים ג, ה). נראה שהדברים שאמר רבי עקיבא על שיר השירים אינם נובעים רק מהמשמעות האלגורית של שיר השירים, משל לאהבה בין עם ישראל לקב"ה, אלא גם מהמשמעות הפשוטה של הטקסט, אהבה בין איש לאישה. לטעמו, האהבה הזאת כשהיא לעצמה קודש קודשים והיא מעוגנת באהבה העליונה: "דריש ר' עקיבא – איש ואישה, זכו – שכינה ביניהן, לא זכו – אש אוכלתן" (בבלי, סוטה יז ע"א). השאיפה לאהבה גורמת לרבי עקיבא לראות בגירושין אפשרות ממשית גם לזוגות שתפקודם הכללי תקין אך בקשר האישי ביניהם סר החן. בתלמוד הירושלמי (קידושין א, א) מופיעה דעה ולפיה רק לישראל הותר להתגרש ואילו על בני נח נאסר. בתחום המשפחה התורה דורשת מישראל יותר משהיא דורשת מבני נח, ולכן אין לראות בהיתר הגירושין "קולא" כי אם ביטוי של הערכה גבוהה יותר ולפיכך דרישה גבוהה יותר מקשר הנישואים. ניסוחו של הירושלמי (שם) "שלא יחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל", מרמז לתפיסה של רבי עקיבא שהקב"ה משרה שכינתו במערכת היחסים בין איש לאישה.

בריאת האיש והאישה

המקור לגישות השונות של התנאים הוא בדגשים שונים בסיפור בריאת האיש והאישה: הנישואים כמצווה –

"...ויאמר להם אלוהים פרו ורבו ומלאו את הארץ... (בראשית א, כח);

הנישואים כחיים משותפים –

"...לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו... (שם ב, יט);

הנישואים כחיי אהבה (שהיא בגימטריה "אחד") –

"...ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (שם ב, כד).

אסור שהדיון על היתר גירושין ועל המקרים שהפרידה נדרשת בהם ומשמשת הזדמנות להתחלה חדשה יקהה את עצמת הטרגדיה הכרוכה בה. נסיים בקטע החותם את מסכת גיטין של התלמוד הבבלי:

אמר ר' אלעזר: כל המגרש אשתו ראשונה – אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, שנאמר: "וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה מאין [עוד] פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם, ואמרתם על מה על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריךך" (מלאכי ב).
בבלי, גיטין צ ע"ב


- 1 שרמר, נישואין, עמ' 304. מקורות אלו כוללים גם תנאים קדומים וכן את יוספוס.
- 2 תודתי לאביעד יחיאלי שהעיר לי הערה זו.
- 3 כך הוא נוסח המשנה על פי כתב יד קויפמן.
- 4 במסכת ברכות א, ד.

כָּל מִצְוֹת הָאֵב על הַבֵּן, הָאֲנָשִׁים
 חַיִּיבִים וְהַנָּשִׁים פְּטוּרוֹת.
 וְכָל מִצְוֹת הַבֵּן עַל הָאֵב, אֶחָד
 אָנָּשִׁים וְאֶחָד נָשִׁים חַיִּיבִין.
 וְכָל מִצְוֹת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָה,
 אָנָּשִׁים חַיִּיבִין וְהַנָּשִׁים פְּטוּרוֹת.
 וְכָל מִצְוֹת עֲשֵׂה שֶׁלֹּא הַזְּמַן גְּרָמָה,
 אֶחָד אָנָּשִׁים וְאֶחָד נָשִׁים חַיִּיבִין.
 וְכָל מִצְוָה בְּלֹא תַעֲשֶׂה בֵּין שֶׁהַזְּמַן
 גְּרָמָה וּבֵין שֶׁלֹּא הַזְּמַן גְּרָמָה, אֶחָד
 אָנָּשִׁים וְאֶחָד נָשִׁים חַיִּיבִין, חוּץ
 מִיֵּבֵל תְּשַׁחֲתִית וּמִבֵּל תִּקְוֶה וּמִבֵּל
 תִּטְמָא לְמַתִּים:

גילוי אליהו

במשנת

קידושינ*

קידושינ א, ז'


בין חכם לנביא

המשנה המפורסמת בקידושינ מלמדת על שתי קבוצות של מצוות שיש להן משמעות במסגרת המשפחה. "כל מצות האב על הבן האנשים חייבים והנשים פטורות. כל מצות הבן על האב אחד אנשים ואחד נשים חייבין..."

נראה שניסוח הכללים האלה מעוצב בהשראת הפסוק החותם את ספרי הנביאים ומתאר את שליחותו של אליהו הנביא לעתיד לבוא:

הִנֵּה אֲנִי שֹׁלֵחַ לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם ה' הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא: וְהַשִּׁיב לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל אָבוֹתָם פֶּן אָבוֹא וְהִפִּיתִי אֶת הָאָרֶץ חָרָם:
 מלאכי ג, כג-כד

שני המקורות עוסקים ביחסי אבות ובנים, ושניהם מביעים את ההדדיות שבמערכת יחסים זו על ידי חזרתו של המשפט הראשון בהיפוך ('אבות על בנים' – 'האב על הבן' לעומת 'בנים על אבותם' – 'הבן על האב'). נוסף על כך, במשנה, כמו בפסוק, היחס שבין האבות לבין הבנים מתואר באמצעות המילה "על".²

* תודתי לידידי היקר ברוך שיח שהשקיע זמן רב כדי להפוך את הדברים למאמר מוגמר ומגובש.

<u>מלאכי ג, כד</u>	<u>קידושין א, ז</u>
והשיב לב	מצות
אבות	האב
על	על
בנים	הבן
ולב	ומצות
בנים	הבן
על	על
אבותם	האב

מה משמעות הדמיון של המשנה לפסוק? מה רצה בעל המשנה ללמד באמצעות יצירת זיקה אינטרטקסטואלית בין שני המקורות?

הפסוק מתאר מציאות של ניכור בין האבות ובין הבנים. אליהו, כשיבוא, יקרב את האבות והבנים וישיב את מערכת היחסים על כנה. ההבדל העיקרי בין שני המקורות הוא שתחת הקרבה ו"השבת הלב" בנבואת מלאכי ישנן במשנה ה"מצות" שבין האב לבנו. לכאורה זהו ניגוד חריף, אבל התבוננות בתוכן של מצוות אלו, כפי שהן מפורטות בתוספתא, מאירה את הקשר שבין המקורות באור חדש:

אי זו היא מצות הבן על האב: מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מוציא ומכניס ומרחיץ את פניו ידיו ורגליו...

אי זו היא מצות האב על הבן: למולו ולפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות ולהשיאו אישה ויש אומ' אף להשיטו בנהר.

תוספתא, קידושין א, יא

המצוות המגדירות את החובות ההדדיות הן מימוש של חזון התקרבות האבות והבנים. על הבן מוטלות חובות המבטאות את תפקידו ומעמדו כבן – כיבוד האב ודאגה לשלומו, ואילו האב ממלא את תפקידו בקיום חמש מצוות שיש בהן כל היסודות הנדרשים לקיומו החומרי של הבן ולהתפתחותו הדתית. מחד גיסא, הבן מוכשר להיות החוליה הבאה בשלשלת הדורות – הוא מוכנס לברית באמצעות המילה ולומד תורה לשם קיום אורח חיים דתי. מאידך גיסא, לצורך קיומו הגשמי של הבן, על האב ללמדו אומנות ולהשיאו אישה כדי שיוכל להתפרנס ולהקים משפחה משלו.³ אנו רואים כאן מערכת של הדדיות – תפקיד הבן לכבד את אביו ולדאוג לצרכיו ותפקיד האב להכשיר את בנו לחיים.

הרב אברהם יצחק קוק משווה במאמרו "חכם עדיף מנביא"⁴ בין דמותו של הנביא, בעל החזון הכללי, לבין דמות החכם, איש הפרטים. נראה שאפשר להיעזר באבחנתו כדי לתאר

את המעבר מהתנ"ך למשנה בנושא זה – הנבואה במלאכי מציגה חזון כללי של קרבה בין אבות לבנים ואילו המשנה מציעה דרך מוגדרת ומפורטת לאפיון מערכת היחסים הזאת ולעיצובה.

המשך השושלת מאב לבן, כחלק מהברית שבין עם ישראל לאלוהים, קשורה גם לשיבה של עם ישראל על אדמתו:

וְשָׁמַתֶּם אֶת דְּבַרֵי אֱלֹהֵי עַל לְבַבְכֶם... וְלִמְדֹתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּכֶם בְּבֵיתְכֶם וּבְלִקְתְּכֶם בְּדַרְכֵיכֶם וּבְשִׁבְתְּכֶם וּבְקוֹמְכֶם... לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וְיָמֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁפַע ה' לְאַבְתֵיכֶם לְתֵת לָהֶם פִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ:

דברים יא, יח-כא

אם נשוב ונתבונן בפרטי החיוב של האב כלפי הבן על פי התוספתא לעיל נמצא כי במצוות אלו באים לידי ביטוי הן המשכיות המסורת והן קיום הברית, שני הנושאים המאפשרים את הקרבה בין ישראל לה'. ברית המילה, המצווה הראשונה ברשימת המצוות, מכניסה את הבן לברית בין ישראל לה'.⁵ בתלמוד תורה האב המלמד את בנו תורה וזכר את "תורת משה" ומעביר את המסורת והברית מדור לדור. פדיון הבן גם הוא משמש להכנסת הבן לשושלת באמצעות הנחלת התודעה ההיסטורית שבזכירת האירוע המכונן של העם ואלוהיו – יציאת מצרים.⁶

מתברר שהעברת המסורת והכשרת הבן אינם מעשים חד-צדדיים. האב מעניק לבן, והבן מצדו מכבד את אביו. לשם המשכיות המסורת נדרשים שני הצדדים, ויחד הם מהווים חוליה אחת בשרשרת הדורות האיתנה.

נוחלים את הארץ

כמו העברת המסורת מאב לבן, גם הפסוק שאנו עוסקים בו, "והשב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם..." קשור לשיבת עם ישראל בארצו. הפסוק מסיים במילים "פן אבוא והכיתי את הארץ חרם". כלומר, אי קיום שליחותו של אליהו לקירוב הבנים ואבותיהם מביא לאי קיום הברית שנכרתה בחורב, הברית על הארץ.⁷

בדומה לקשר זה, גם במשנה בקידושין, מיד לאחר רשימת המצוות המבדילות בין נשים לגברים והמצוות שבין אבות לבנים, נזכר הקשר בין שמירת המצוות לארץ ישראל.

כָּל הָעוֹשֶׂה מִצְוַת אַחַת, מְטִיבִים לוֹ וּמְאַרְיָכִין לוֹ יָמָיו וְנוֹחַל אֶת הָאָרֶץ. וְכָל שֹׁאֵינוֹ עוֹשֶׂה מִצְוַת אַחַת, אֵין מְטִיבִים לוֹ וְאֵין מְאַרְיָכִין לוֹ יָמָיו וְאֵינוֹ נוֹחַל אֶת הָאָרֶץ.
קידושין א, י על פי כתב יד קויפמן

לפי המשנה, לכל אחת מהמצוות נודעת השפעה על הקשר בין האדם לארץ.⁸ המשנה, התולה את נחלת הארץ בקיום המצוות, מבוססת על הפסוקים המופיעים מיד אחרי עשרת הדיברות שבספר דברים:⁹

וְאַתָּה פֹּה עִמָּד עִמָּדִי וְאַדְבָּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֲקִים וְהַמְשַׁפְּטִים אֲשֶׁר תִּלְמַדְם וְעָשׂוּ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ... בְּכֹל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֱלֹהֵיכֶם אֲתֶם תֵּלְכוּ לְמַעַן תַּחֲיוּ וְטוֹב לָכֶם וְהֶאֱרַכְתֶּם יָמִים בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר תִּירְשׁוּן:

דברים ה, כח-ל

חיי השפעה בארץ מותנים בקיום הברית, בשמירת החוקים והמשפטים. לעומת זאת, אם לא יושב "לב הבנים על האבות" ולא יקוימו מצוות האב על הבן תבוא הפורענות שמלאכי מתנבא עליה בסוף הפסוק: "...פן אבוא והכיתי את הארץ חרם", ובסגנונה של המשנה: "וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבים לו ואין מאריכין את ימיו ואינו נוחל את הארץ".¹⁰ בדומה לכך מופיע בהמשך המשנה:

כָּל שֵׁשָׁנֹה בְּמִקְרָא וּבְמִשְׁנָה וּבְדֶרֶךְ אֶרֶץ, לֹא בְּמִהְרָה הוּא חוּטֵא, שְׁנֵאמַר (קהלת ד) וְהַחוּט הַמְשַׁלֵּשׁ לֹא בְּמִהְרָה יִנְתַּק. וְכָל שֵׁאִינוּ לֹא בְּמִקְרָא וְלֹא בְּמִשְׁנָה וְלֹא בְּדֶרֶךְ אֶרֶץ, אֵינוּ מִן הַיָּשׁוּב.

הרב וולפיש¹¹ ציין ש"מקרא, משנה, דרך הארץ"¹² הם חלק ממצוות האב על הבן (על פי פירוט התוספתא) וממילא המשנה כאן קשורה למשנה זו. לפי הצעתנו לעיל, הקשר בין המשניות הוא שאי קיום מצוות האב על הבן משמעותו אי השבת לב אבות על בנים. על פי הפסוק במלאכי הדבר הזה מביא לידי חרם בארץ, ובמשנה "אין זה הישוב".¹³ נמצא, לפי דברינו, ששני החלקים במחציתו השנייה של הפרק מקבילים לשני החלקים של הפסוק במלאכי.

נספח – בין פרשנות המשנה לפרשנות הראשונים

משמעותה של המילה "על", המופיעה פעמיים בפסוק בו אנו עוסקים, "והשיב לב אבות על בנים, ולב בנים על אבותם", היא "אל"¹⁴. כלומר, הפסוק מתאר את הקרבה שעתידה להיווצר בין האבות לבנים כשליבם של אלו ישוב ויתקרב לליבם של אלו. ברם כמה מהמפרשים סטו מפרשנות זו, שנראית כדרך הפרשנות שנקטה המשנה, ופירשו את הפסוק¹⁵ על פי מקומו בהקשר הרחב של הפרק. התבוננות במסר של הפרק תעלה שמדובר בו על שיבת עם ישראל לה'. כפי שמתואר בפסוקים קודמים:

שְׁמַרְתֶּם שׁוּבוּ אֵלַי וְאֶשׁוּבָה אֲלֵיכֶם אָמַר ה' צְבָאוֹת נְאֻמְתָּם בְּמַה נָּשׁוּב׃

מלאכי ג, ז

לכן נטו המפרשים לראות בפסוק "והשיב לב אבות" מעין תגובה לתחילת הפרק, תיאור של שיבת עם ישראל לה' ולא שיבת אבות לבנים ובנים לאבות.

ברצוני להציע אפשרות נוספת: נראה כי בעקבות המשנה אפשר להציע פרשנות לפסוק במלאכי המותירה את פשט הפסוק על כנו וכמו כן מאפשרת להבין את מקומו בתוך ההקשר הרחב של הפרק. לשם כך, יש לשים לב כי התקרבות בין האבות לבנים היא המביאה, בסופו של דבר, לקרבה בין עם ישראל לקב"ה. התשובה לשאלת העם "במה נשוב" (מלאכי ג, ז) היא:

זָכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עֲבָדַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחֶרֶב עַל כֵּל יִשְׁאָל חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים׃

לזכור את "אשר צווה בחורב" פירושו לשמר את זיכרון הברית בין עם ישראל לקב"ה, ברית שעם ישראל מקיים את חלקו בה באמצעות המצוות (דברים ה, ב-ג). על פי ההצעה שלנו, המשנה רואה ב"השבת הלב" של האבות והבנים קרבה שכאמור יש בה גם פן מצוותי, מהלך המראה את הדרך לתשובה – חזרה אל הקב"ה. הקרבה המבוטאת במצוות היא בין היתר הזכירה, העברת המסורת מאב לבן ושמירת הברית שנכרתה בסיני – ברית המאפשרת את חזרת העם לאלוהיו.

¹ על פי כתב יד קויפמן. וכך הוא הנוסח גם בשאר עדי הנוסח המשקפים את הנוסח הארץ-ישראלי של המשנה. בנוסח הבבלי של המשנה, במקום "מצוות האב על הבן" כתוב "מצוות הבן על האב", ובמקום "מצוות הבן על האב" מופיע "מצוות האב על הבן".

² בהמשך תידון הוראת המילה "על" בהקשר הזה.

- 3 ידידי אמנון דוקוב העיר לי שהחייב "להשיאו אישה", סוגר את מעגל החיים ומתחיל מחזור חדש. מעתה הבן שב והופך להיות האב.
- 4 אורות, ירושלים תשנ"ג, עמ' קכ-קכא.
- 5 כזכור, אליהו הוא הנשלח להשיב את לב האבות והבנים זה לזה – ואכן קיימת מסורת שאליהו הנביא מופיע בכל ברית מילה. ראה פסיקתא דרב כהנא (הוצאת מנדלבוים) כח, ד, ד"ה תן חלק, ופרקי דרבי אליעזר (הוצאת היגר) כ.
- 6 ראה שמות יג, יד-טו.
- 7 ראה לשון הפסוק: "ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום... ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלוהיך נתן לך כל הימים" (דברים ד, מ).
- 8 הדברים באים על רקע המשנה הקודמת, משנה ט, המחלקת בין מצוות הנהגות בארץ בלבד לבין מצוות הנהגות גם בחוץ לארץ. משנה י מסיפה שלכל המצוות יש השפעה על ארץ ישראל, "כל העשוה מצות אחת... נוהל את הארץ".
- 9 ראה גם דברים ד, מ. מכאן עולה עוד ביטוי לזיקה אינטרטקסואלית בין המשנה למקרא. על הזיקה שבין המשנה לספר דברים כבר עמד אלבק, ראה ח' אלבק, משנה נשים, עמ' 413.
- 10 בלשון התוספתא הניגוד ל"עושה מצוה אחת" חריף עוד יותר: "וכל העובר עבירה אחת מריעין לו, ומקטפין את ימיו, ואין נוהל את הארץ" (תוספתא קידושין, הוצאת ליברמן, א, יג).
- 11 וולפיש, ראש השנה, עמ' 45-46.
- 12 "דרך ארץ" כאן מתבארת כאומנות, בניגוד לדעת הרמב"ם המפרש: "הוא שתהיה חברותו עם בני אדם חברות נאה בעדיניות ובנמוס" (רמב"ם, פירוש המשנה, מהדורת קאפח, עמ' קצט). כל שאר הופעות הביטוי "דרך ארץ" במשנה הן במובן של אומנות כמו במסכת אבות ב, ב; ה; ג, יז; ו, ה, ובהקשר של מניעה מחטא וחייבור לתורה כמו: "רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון" (משנה אבות ב, ב).
- 13 בכתבי היד של המשנה, בדומה לפסוק, מובא רק החלק השלילי של הכלל. בדפוסים, לעומת זאת, נוסף גם חלק חיובי לפניו: "כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ...".
- 14 מילון אבן שושן עמ' 1919, אחד מהמובנים של "על" שהובא אל – בכיוון למקום מסוים. "על" מופיע במשמעות זו בהקשרים שבהם מופיע הפועל "שב", כגון "כי בשוככם על ה'" (דברי הימים ב ל, ט), "וישב בצר לו על ה' אלוהי ישראל" (שם, טו, ד) ראה גם משלי כו, יא; קהלת א, ו; איוב לד, טו; תהלים לה, יג.
- 15 ראה נגן, גילוי אליהו, עמ' 48-50.

כָּל הַנְעֻשָׁה דָּמִים בְּאַחַר, בִּינֵן
 שְׁזָכָה זֶה, נִתְחַיֵּב בְּחֵלִיפָיו.
 בְּיָצֵד, הַחֲלִיף שׁוֹר בְּפֶרֶה אוֹ חֲמֹר
 בְּשׁוֹר, בִּינֵן שְׁזָכָה זֶה, נִתְחַיֵּב
 בְּחֵלִיפָיו. רְשׁוֹת הַגְּבוּהָ, בְּכֶסֶף.
 וּרְשׁוֹת הַהֲדִיּוֹט, בְּחֻזְקָה.
 אֲמִירְתוֹ לְגְבוּהָ, כְּמִסִּירְתוֹ
 לְהֲדִיּוֹט:

בין קניין לחיוב

קידושין א, ו¹

את הפרק הראשון של מסכת קידושין במשנה אפשר לחלק לשני חלקים:² החלק הראשון (משניות א-ו) עוסק בקניינים, והחלק השני (משניות ז-י) בחיוב במצוות. בקריאה ראשונה מתעוררת התחושה כאילו שני חלקי הפרק "הורכבו" זה על גבי זה, אך הרב וולפיש עמד על זיקה תוכנית-ספרותית בין שני חלקי הפרק.

לטענתו, העורך משתמש ב"משנת מעבר", משנה ו, כדי לחבר את שני חלקי הפרק. מצד התוכן המשנה שייכת לחלקו הראשון של הפרק, אך כמו במחצית השנייה של הפרק העוסקת במצוות גם היא פותחת במילה "כל".³ כמו כן היא נוקטת את המינוח "נתחייב", הרווח בחלקו השני של הפרק, על פני "קנה", הרווח בחלקו הראשון.⁴ הרב וולפיש מוסיף ומצביע על "משחקי מילים"⁵ אחדים הקושרים את שני הקבצים המרכיבים את הפרק:⁶

- מיתת בעל/יבם/אדון (א-ב), בל תטמא למתים (ז), מאריכין לו ימיו (י).
- האישה נקנית בשלש דרכים (א), ולא בדרך ארץ... והחוט המשולש וכו' (י).
- המחזיק בשלשתן (י), כסף שטר וחזקה (ג, ה), רשות ההדיוט בחזקה (ו).

לדעתו, עניין החיבור בין "פרק הקניינים" ובין "פרק המצוות" הוא הבלטת הקשר בין התא המשפחתי ובין קיום המצוות ונחלת הארץ:⁷

הקניין ההלכתי, של אישה ושל קרקע, הינו הבסיס לנחלה שבסוף הפרק... אפשר לומר כי המושג "נחלה" מהווה מיוזג בין מעמדו המשפחתי ובין מצבו הממוני של האדם... קניין האישה בפרק הקניינים מייסד את התא המשפחתי של תחילת פרק המצוות, בו מצווה האב להכשיר את בנו למלא את מקומו בחברה, מבחינה רוחנית וכלכלית, ולהמשיך את המשפחה על ידי קניין אישה משלו. אדם המקיים כהלכתם את המצוות הללו גורם לכך שהוא ומשפחתו יאריכו ימים וינחלו את הארץ.⁸

בפרק זה אנסה להמשיך בכיוון הפרשנות הזו ולפתח אותו הן מצד המבנה הספרותי של הפרק הן מצד משמעות הצמידות בין שני חלקי הפרק. חיוזק להצעה לראות זיקה מכוונת בין שני חלקי הפרק אפשר למצוא אפוא בתקבולות אחדות בין שתי היחידות:

בחלקו הראשון של הפרק (משניות א-ה) מגויים עשרה דברים הנקנים:

אישה

יבמה

עבד עברי

אמה עבריה

נרצע

עבד כנעני

בהמה גסה

בהמה דקה

נכסים שיש להם אחריות

נכסים שאין להם אחריות

בחלקו השני של הפרק (משניות ז-י) אנחנו מוצאים עשרה כללים הפותחים במילה "כל"⁹. עשרת הכללים נחלקים לשניים – חמישה בעניין הבדלי החיוב בין אנשים לנשים (ז), וחמישה בעניין הארץ (ט-י).

נראה שלמשנת המעבר תפקיד חשוב בהבנת הקשר בין חלקי הפרק; משנה ו עוסקת בסחר בחליפין ומחברת בין חלקי הפרק מצד הסגנון, ולמעשה משקפת את המסר של הפרק כולו.

כָּל הַנְּעֻשָׂה דְּמִים בְּאָחִר, פִּינֵן שְׂזֻכָּה זֶה נִתְחַיֵּב בְּחֵלִיפִיו.

פִּיצֵד, הַחֵלִיף שׁוֹר בְּפָרָה אוֹ תְּמוֹר בְּשׁוֹר, פִּינֵן שְׂזֻכָּה זֶה, נִתְחַיֵּב בְּחֵלִיפִיו. רְשׁוּת

הַגְּבוּהָ, בְּכֶסֶף. וּרְשׁוּת הַהֲדִיּוֹט, בְּחֻזְקָה.

אֲמִירְתּוֹ לְגְבוּהָ, כְּמִסִּיכְתּוֹ לְהֲדִיּוֹט.

קידושין א, ו על פי כתב יד קויפמן

כבר צוין לעיל כי משנתנו נוקטת את המונח "מתחייב" ולא "נקנה" החוזר במשניות א-ה. נראה שחילוף זה אינו מקרי; במשנה ה נאמר: "ושאין להן אחריות אינן ניקנים אלא במשיכה", כלומר העברת הבעלות על מטלטלים, נכסים שאין להם אחריות, תלויה בהחזקתם ממש. לכן במשנה ד, המתייחסת גם היא לדרכי קניין בהמות, מודגש כי גדרשת פעולה פיזית כדי להחיל על חפץ בעלות. התפיסה שהקניין הוא מעשה פיזי מתחזקת מהכלל הנקוט בסוף

משנה ו' "רשות ההדיוט בחזקה", כלומר כדי שדבר מה יהיה בבעלותו של אדם חייבת להתבצע פעולה ממש.

נראה ששורש העניין נעוץ בתפיסה שבעלות ממונית היא דבר מוחשי ולא רק קשר משפטי מופשט. האדם נחשב בעליו של חפץ רק אם הוא מחזיק בו ממש. קניין הוא העברה של בעלות, ולכן אך טבעי שהעברת הבעלות מתבצעת בהעברת החזקה מיד ליד (או במשיכה, הגבחה וכיו"ב), שהיא ביטוי שמעטה ואילך הקונה הוא בעלי החפץ. מכאן מתבאר גם מדוע סתם תשלום אינו קניין, שהרי אין בהעברתו ביטוי של חזקה על החפץ הנקנה.

לנוכח הבנות אלו יש לשוב ולבאר את קניין החליפין שלא מתוארת בו פעולה פיזית. כפי שהזכרנו לעיל, המשנה אינה מתארת סחר חליפין בלשון קניין אלא בביטוי "נתחייב בחליפין". כלומר מאחר שאחד הצדדים זוכה בחפץ בקניין רגיל הוא מתחייב לבצע את חלקו בהסכם ולתת את הדבר הנקנה. אין מדובר כאן בקניין גמור כפי שתואר בפרק עד כה,¹⁰ שהרי לא נעשתה בחפץ כל פעולה, אבל הייתה התחייבות להעבירו לרשות הצד השני.¹¹ אם נשוב ונתבונן במקומה של המשנה בתוך הפרק נמצא שהיא החוליה המקשרת בין שני חלקי הפרק – בין הקניינים ובין המצוות. הזיקה ביניהם מבטאת את התפיסה שקנייני של האדם יוצרים מחויבות במצוות.

הקשר בין המחויבות ובין הקניין מתבטא גם בנושאים המשותפים הנידונים בחלקו הראשון של הפרק ובחלקו השני. החלק העוסק בקניינים נפתח בקניין של אישה, והחלק הדן במצוות פותח במצוות בין אבות ובנים, התולדה של קניין האישה והקמת משפחה. באמצע פרק הקניינים מופיעים דרכי קניין של בהמה (ד), ובאמצע החלק השני יש פירוט של מצוות הקשורות לבעלי חיים שהוקרבו כקרבנות (ח).¹² בסופי הקבצים שניהם עוסקים בעניינים הקשורים לארץ – משנה ה' עוסקת בקניין הארץ ומשנה ט' דנה במצוות התלויות בה.

אם כן, אפשר להבחין במבנה המעגלי של הפרק: מעולם הקניין לעולם המצוות – הקניין מביא לידי מחויבות במצוות; ומעולם המצוות לעולם הקניין – קיום המצוות מביא את נחלת הארץ: "כל העושה מצוה אחת מטיבים לו ומאריכים את ימיו ונחל את הארץ וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבים לו ואין מאריכים את ימיו ואינו נחל את הארץ" (י).

שני חלקי הפרק הם שני צדדים של הברית בין עם ישראל לקב"ה, של הקשר הדו-כיווני שבין נחלה למצוות, כפי שמסוכם במשנה י'.

וכך חזרנו לעיקרו של הפרק הקודם – שליחתו של אליהו הנביא, מלאך הברית, להשיב לב האבות על הבנים.

נספח – מבנה המחצית השנייה של הפרק

כפי שראינו לעיל, במחציתו השנייה של הפרק רשימה בת עשרה פרטים כמו במחציתו הראשונה. רשימה זו מורכבת למעשה משתי רשימות בעלות סדר פנימי דומה. בכל רשימה חמישה כללים המובאים בסדר של כלל והיפוכו, כלל והיפוכו, וכלל נוסף. מבנה זה הוא עדות נוספת לעריכה ספרותית מכוונת:

משנה ז-ח	משנה ט-י	
כל מצות האב על הבן האנשים חייבים והנשים פטורות	כל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בארץ ובחוצה לארץ	כלל
כל מצות הבן על האב אחד אנשים ואחד נשים חייבין	וכל שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ...	הפכו
כל מצות עשה שהזמן גרמה האנשים חייבין והנשים פטורות	כל העושה מצוה אחת מטיבים לו ומאריכים את ימיו ונוחל את הארץ	כלל
וכל מצות עשה שלא הזמן גרמה אחד אנשים ואחד נשים חייבין	וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבים לו ואין מאריכין את ימיו ואינו נוחל את הארץ	הפכו
וכל מצוה בלא תעשה בין שהזמן גרמה ובין שלא הזמן גרמה אחד אנשים ואחד נשים חייבין...	וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אין זה מן הישוב...	כלל בודד

כאן המקום להזכיר כי הפרק כולו מונה עשר משניות.

1 על פי כתב יד קויפמן.
2 ראה אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 52 ואילך.
3 וולפיש, תופעות ספרותיות, עמ' 40.
4 שם, עמ' 43, וראה הערה 36.
5 על משחקי מילים במשנה ראה וולפיש, משחקי לשון.
6 וולפיש, תופעות ספרותיות, עמ' 46.
7 על קישור זה ראה בפרק הקודם: "גילוי אליהו במשנת קידושין".
8 וולפיש, תופעות ספרותיות, עמ' 59, שם הוא מוסיף ומציע שמבנה הפרק מבוסס על הפסוק: "וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו" (רות ד, י).

- ⁹ על עשירות אלו יש להוסיף עשרה פריטים המופיעים במשנה ח: (א) הסמיכות (ב) התנופות (ג) הגשות (ד) הקמצות (ה) ההקטרות (ו) המליקות (ז) הקבלות (ח) ההזיות (ט) מנחת סוטה (י) ונזירה.
- ¹⁰ על ההבדל שבין קניין למחויבות ראה בבלי, בבא מציעא מה ע"ב. ראה גם וולפיש, תופעות ספרותיות, עמ' 43, המצטט את "נתיבות המשפט" ל"ט, יז על ההבדל שביניהם. וולפיש (שם) רואה במושגים 'אחריות' ו'חיוב' מושגים העומדים כחוליית מעבר שבין 'קניין' לבין 'מצווה'. בגוף הטקסט נציע הסבר אחר ליחס ביניהם.
- ¹¹ ולכן ברור מפני מה אין אישה נקנית בחליפין – יסוד הקשר בין איש לאישה מתגלם בקשר הממשי של קניין ואין להסתפק ביצירת התחייבות גרדא.
- ¹² תודתי לאלוקים כסליו שהעיר לי על ההקבלה לבעלי חיים.

”כולא נזיקין”

חדא מסכתא היא?” –

מבוא לסדר נזיקין

סדר נזיקין מתחיל בשלוש מסכתות: בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא (“בבא” פירושו שער). כל אחת משלוש המסכתות מונה את אותו מספר פרקים – עשרה. בתלמוד הבבלי¹ מתנהל דיון אם אלו שלוש מסכתות שונות או שמא הן מסכת אחת שנחלקה בשל אורכה.²

בשאלה זו הועלו הוכחות לכאן ולכאן ונביא מעט מהן:

מצד התוכן, ההשערה שמדובר בשלוש מסכתות נסמכת על הנתון שלמסכת בבא קמא נושא אחד – פגיעות בגוף ורכוש. גם מצד הסגנון אפשר לראות בכל מסכת יחידה נפרדת – מסכתות רבות נפתחות במספר,³ וכך גם מסכת בבא מציעא (“שניים אוחזין”) ובבא קמא (“ארבעה אבות”). גם המשנה הראשונה של מסכת בבא בתרא מעוצבת כפתיחה למסכת חדשה – היא מקבילה בעיצובה לתחילתה של בבא מציעא ואף היא כמותה עוסקת בשאלות של ספק בעלות ופוסקת לחלק את הממון שבמחלוקת.

לעומת זאת, החלוקה של שלושים המסכתות לחמש יחידות בנות שישה פרקים כל אחת הגיונית וסבירה, והיא מערערת את הגבולות בין המסכתות.

1. בבא קמא פרקים א-ו: נזקי ממון
2. בבא קמא פרק ז – בבא מציעא פרק ב: גזלה ואבדה⁴
3. בבא מציעא פרקים ג-ח: שומרים ופועלים⁵
4. בבא מציעא פרק ט – בבא בתרא פרק ד: קרקע ובתים
5. לששת הפרקים הבאים של בבא בתרא אין נושא משותף אלא הם כוללים מגוון נושאים שטרם נידונו, בין השאר הלכות מכירה, ירושה ושטרות. המשנה האחרונה של בבת בתרא משמשת סיכום וסיום לכל שלושים הפרקים:

אָמַר רַבִּי יִשְׁמְעֵאל, הַרְוֵצָה שְׂיִתְּפִים, יַעֲסֹק בְּדִינֵי מְמוֹנוֹת,
שְׂאִין לָךְ מִקְצוֹעַ פִּתוּרָה גְדוֹל מִהֶן, שֶׁהֵן כְּמַעֲזֵן הַנּוֹבֵעַ.
וְהַרְוֵצָה שְׂיַעֲסֹק בְּדִינֵי מְמוֹנוֹת, יִשְׁמֵשׁ אֶת שְׂמֵעוֹן בְּן נָנָס.

⁶ בבא בתרא י, ח

שלוש שהן אחת

על ההוכחות שנמנו לעיל אפשר היה להוסיף עוד סימוכין רבים לכל השערה. המסקנה המתבקשת היא כי אין לשאלה זו הכרעה חד משמעית – מבחינות מסוימות מדובר במסכת אחת, ומבחינות אחרות כל אחת מהשלוש עומדת בפני עצמה. במילים אחרות, זהו למעשה מצב ביניים שבו יחידה אחת מחולקת באופן מכוון, ובלשונו של המאירי⁷ "מסכת אחת, חלוקה לשלושה שערים". אפשרות זו יכולה לשמש רקע לדבריו המתוקים של הרב א"י קוק בשיעור פתיחה שלו ללימוד מסכת בבא בתרא בישיבת מרכז הרב, ג' חשוון תרפ"ט:⁸

בסידור עניני הקודש ישנם שני כללים סותרים, יש הכלל ש'כל הקודש מחברו קודם לחברו' (זבחים י, ב), וכלל שני לו, 'מעלין בקודש ולא מורידין' (שקלים ו, ד). לפי הכלל א' הקדימה בדבר המעולה, ולהפך לפי כלל ב', הקדימה בדבר הפחות. והדברים מבוארים, שבסידור העניינים שאינם קשורים זה בזה כמו בקורבנות שדם חטאת קודם לדם עולה מפני שהוא מרצה, שכל קרבן הוא ענין לחוד, אלא בדין קדימה, מקדמים את המקודש, לפי הכלל שכל המקודש מחברו קודם את חברו. אולם בעניינים המקושרים זה בזה, כמו בנרות חנוכה, אנו קובעים להתחיל בהפחות ולעלות, לפי הכלל מעלין בקודש ולא מורדין.

ה'יבבות', יש פלוגתא אם חדא מסכתא הם, או כל חדא וחדא מסכת בפני עצמה (בבא קמא קב ע"א). אם חדא מסכת הן אז צריך להיות סידורה לפי הכלל מעלין בקדש, שעניינם אחד, ואם כל חדא וחדא מסכת, אז צריך להיות הסידור לפי הכלל כל המקודש קודם. הרמב"ם בדבריו: 'בשביל שכולה קבלה, ודברי סברות ולא התבאר מן התורה, מישב את הסדור הנכון לפי כל הדעות.

התורה שבעל פה גדורה בחלקי התורה שבכתב והסברה היא בתוך החוקים רק למותר, שמה לו לדעת אנושי לחוות בחוקי התורה, והחוקים במאמר ד' הם התגלויות של עומק קדושת ההוויה, ובהסתכלות הנגלית שכל דבר שבא מתוך התורה הוא יותר מקודש מאשר לא נתגלה בתורה כי אם בדעת האנושי. ולפי הדעה שכל חדא וחדא מסכת פני עצמה, ואינם עניין אחד, שפיר שהקדים בבא קמא שמפורשת הרבה בחוקי התורה, ואח"כ בבא מציעא שדיניה פחות מפורשים בתורה, ולבסוף בבא בתרא שכולו סברות, לפי הכלל כל המקודש מחברו קודם את חברו.

ויש בהסתכלות הכללית והמסתורית לדון להפך, שמה שהשכל שולט בו יותר וכמו שאמרו 'הרוצה ליחכים יעסוק בדיני ממונות' בשלהי בבא בתרא (י, ח), מחכימים יותר, ויתרון החכמה היא שמתאחדת ונאחזת בקדושת ההוויה בתוכיותה, מקורה ושורשה, בנקודה הכללית שבקדושה, ומתוך זה מתעלה השכל להעמקת ולתפיסת עומק כל עניני התורה. ולדעה האומרת חדא מסכתא היא, וסדור עניניה צריך להיות במעלין בקודש, ישנה כאן עליה שהסתכלות פנימית... ומשום זה תחילה בבא קמא שדיניה מפורשים, ואחר, בבא מציעא, דיניה פחות מפורשים, ולאחרונה בבא בתרא, 'שכולה קבלה, ודברי סברות ולא התבאר מן התורה'.

1 בבא קמא קב ע"א.
 2 אפשר להשוות זאת למסכת כלים – במשנה יש בה שלושים פרקים ואילו בתוספתא היא מחולקת
 לבבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא.
 3 למשל: שבת – שתיים שהן ארבע, יבמות – חמש עשרה, קידושין – שלושה, ועוד.
 4 כמו גנבה וגזלה, גם אבדה היא מציאות שהחפץ אינו ברשות בעליו שלא ברצונו. מתוך מציאות זו
 עולה חיוב השבה ועיסוק בשאלות של ייאוש ביחס להגדרת הבעלות. יש לציין שבמשנה תורה
 של הרמב"ם קובצו יחד הלכות 'גזלה ואבדה'. הפרק השמיני של בבא קמא עוסק בחבלה והוא
 קושר ליחידה זו בעקבות ההיבט הפלילי של גנבה וגזלה.
 5 יש לציין שבאמצע היחידה הזאת יש שני פרקים – ד-ה – העוסקים בענייני מסחר.
 6 יהודה איש-שלום העיר לי כי המשנה גם רומזת על חשיבותה של הענווה – הרוצה להחכים
 וללמוד דבר גדול? לך אל הננס!
 7 בפתיחה למסכת בבא קמא.
 8 ציטוט דבריו לקוח מתוך סיכומו של הרב שלום נתן רענן המופיע בספרו של משלוף בבא בתרא,
 עמ' יג.

התוקע לחבירו, נותן לו סלע.
 רבי יהודה אומר משום רבי יוסי
 הגלילי, מנה.
 סטרו נותן לו מאתים זוז.
 לאחר ידו, נותן לו ארבע מאות
 זוז.

צרם באזנו, תלש בשערו רקק
 והגיע בו רקו העביר טליתו ממנו,
 פרע ראש האשה בשוק, נותן
 ארבע מאות זוז.

כבוד האדם

הוא כבוד ה'

בבא קמא ח, ו

זה הכלל לכל לפי כבודו.
 אומר רבי עקיבא, אפילו עניים שבין ישראל, רואין אותם כאלו הם בני חורין שיחדו מנכסיהם, שהם בני
 אברהם יצחק ויעקב.
 ומעשה באחד שפרע ראש האשה בשוק, באת לפני רבי עקיבא, וחיבו לתן לה ארבע מאות זוז.
 אומר לו רבי תן לי זמן.
 ונתן לו זמן שמרה עומדת על פתח חצרה ושבר את הפד בפניה, ובו כאיסר שמן.
 גלתה את ראשה, והיתה מטפחת ומנחת ידה על ראשה.
 העמיד עליה עדים, ובא לפני רבי עקיבא, אומר לו רבי, לזו אני נותן ארבע מאות זוז.
 אומר לו לא אמרת כלום.
 שהחובל בעצמו, אף על פי שאינו רשאי פטור.
 אחרים שחבלו בו חיבין.
 והקוצץ נטיעותיו, אף על פי שאינו רשאי פטור.
 אחרים שקצצו את נטיעותיו, חיבים:

אחד מחמשת התשלומים שהחובל בחברו חייב לשלם לו הוא פיצוי על הבושה. הדרישה
 לפיצוי ממוני מעידה על תפיסה כי הפגיעה ברגשותיו של האדם ובמעמדו החברתי נחשבת
 פגיעה ממשית בו. בסוף המשנה מפורש שאדם המבזה את עצמו נחשב כמי ש"חובל בעצמו"
 ממש. המשנה מביעה כאן תפיסה אורגנית של האדם כמהות אחת, גוף ונפש. החשיבות של
 יסוד הנפש שבאדם באה לידי ביטוי גם בסכומים העצומים שרבי עקיבא פוסק לפיצוי על
 בושה – ארבעה מאות זוז, כפרנסה לשנתיים, כפול מסכום כתובת אישה!

במשנה מסופר על אישה המוכנה לגלות את ראשה כדי להרוויח "כאיסר שמן" שלא
 יתבזו.¹ רבי עקיבא פוסק שאף על פי שהוכח שאישה זו אינה מקפידה על כבודה, אם אדם

אחר פרע את ראשה הוא חייב לשלם לה את מלוא הסכום של תשלומי בושת. עמדת רבי עקיבא מפתיעה משום שהיה מקום לומר כי כאשר אדם אינו מקפיד על כבודו סימן שאינו מתבייש, ואם כך, לכאורה אין הוא נפגע ואין הוא זכאי לפיצוי. נראה ששיטתו של רבי עקיבא נובעת מתפיסתו היסודית את מהות האדם אשר נברא בצלם אלוהים:

הוא הָיָה אוֹמֵר, חָכִיב אָדָם שְׁנִבְרָא בְּצֶלֶם. חָפָה יִתְרָה נִדְעַת לוֹ שְׁנִבְרָא בְּצֶלֶם, שְׁנִבְרָא (בראשית ט), כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם.

אבות ג, יד

על פי התפיסה הזאת מי שפוגע באדם כביכול פוגע בקב"ה. מאותה הסיבה אין לאדם הזכות לפגוע בעצמו. נדייק בתוספתא כדי לחזק הבנה זו:

...וכשם שחייב על נזקי חבריו כן הוא חייב על נזקי עצמו הוא עצמו... מתלש בשערו, מקרע את כסותו [= עושה זאת לעצמו]... פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שנא' 'ואך את דמכם לנפשותיכם מיד נפשותיכם אדרוש' (בראשית ט, ה).

תוספתא, בבא קמא ט, לא

האיסור על אדם לפגוע בעצמו נלמד מפסוק שעניינו רצח, והפסוק הבא אחריו מעלה את הנימוק: "שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם" (בראשית ט, ו). חומרת הפגיעה באדם נגזרת מהיותו נברא בצלם, ולכן הקב"ה הוא התובע את העונש, "מיד נפשותיכם אדרוש". אם ניישם עקרונות אלו על סוגיית הבושת, נמצאנו למדים שהמבזה אדם מבזה את הקב"ה שבצלמו נברא האדם! ממילא, האדם שביזה את האישה בשוק חייב לשלם קנס על עצם פגיעתו באדם שנברא בצלם, ולא כפיצוי לרגשותיו הסובייקטיביים של הניזוק. כפי שנראה בהמשך, תליית הפיצוי בצלם אלוהים אינה ממעיטה מכבודו של האדם. להפך, הבריאה בצלם אינה מסיטה את הדיון מהנפגע אל הקב"ה אלא מעצימה את כבודו של האדם הפרטי.

בהקשר זה מאירים דברי הרמב"ם, העוסקים באיסור להתפשר עם רוצחים אפילו בהסכמת המשפחה של הקרבן:

ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח, ואפילו נתן כל ממון שבעולם, ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו: שאין נפשו של זה הנהרג קניין גואל הדם, אלא קניין הקדוש ברוך הוא...

רמב"ם, הלכות רוצח א, ד³

בחלקה הראשון של משנתנו מוצגת בדברי רבי עקיבא התפיסה שתשלום הבושת לאדם הוא תוצאה של איכותו הסגולית:

צָרָם בְּאֲזָנוֹ, תָּלַשׁ בְּשַׁעְרוֹ כִּקְקֹ וְהִגִּיעַ בּוֹ רְקוֹ הַעֲבִיר טְלִיתוֹ מִמֶּנּוּ, פָּרַע רֹאשׁ הָאִשָּׁה בְּשׂוּק, נוֹתֵן אֶרְבַּע מְאוֹת זֵזוֹ. (זֶה הַכֶּלֶל) הַפֶּל לְפִי כְבוֹדוֹ. אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, אֶפִּילוּ עֲנִיִּים שְׂפִי שְׂרָאֵל, רוֹאֵין אוֹתָם כְּאֵלוֹ הֵם בְּנֵי חוֹרֵין שְׂיָרְדוּ מִנְכֻסֵיהֶם, שֶׁהֵם בְּנֵי אֲבָרְהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב.

שלא כגישת התוספתא וכדברי רבי עקיבא באבות, המדגישים את היות האדם נברא בצלם אלוהים, כאן רבי עקיבא מדגיש כי דווקא זהותה הישראלית היא המחייבת את הפיזיו הגבוה במידה וביזוה.⁴ נראה שלדעת רבי עקיבא, מעמדו של ישראל הוא רובד נוסף בתפיסה הרואה ערך עצמותי לאדם. בהמשך המשנה באבות רבי עקיבא מתייחס לחיבה היתרה שנודעת לאדם הנברא בצלם אלוהים, ומגדיר שם את מעמדו המיוחד של עם ישראל – ישראל לא רק נבראו בצלמו של אלוהים אלא נחשבים בניו ממש:

חֲבִיבֵין יִשְׂרָאֵל שְׂנֵקְרָאוּ בְּנִים לְמִקּוֹם. חֲפָה יִתְרָה נוֹדַעַת לָהֶם שְׂנֵקְרָאוּ בְּנִים לְמִקּוֹם, שְׂנֵאָמַר (דְּבָרִים יד), בְּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם.

אבות שם.

קוצץ בנטיעות

סוף המשנה עוסק באיסור בל תשחית שבכריתת עצים: "...והקוצץ נטיעותיו-אף על פי שאינו רשאי, פטור; ואחרים שקצצו את נטיעותיו, חייבים". מקומה של פסקה זו במשנה מפתיע משום שהיא סוטה מהנושא העיקרי של משנתנו – חבלה בגוף האדם.

ייתכן שפסקה מפתיעה זו רומזת ליסוד הרוחני של משנתנו. למונח "קוצץ בנטיעות" שתי משמעויות – על דרך הפשט הכוונה היא לאיסור להשחית עצים, ברם מונח זה משמש גם לתיאור חטאו של אלישע בן אבויה. שלא כמו רבי עקיבא, שזכה להיכנס לפרדס ולצאת ממנו בשלום, כניסתו של אלישע לפרדס הובילה אותו "לקצץ בנטיעות" (בבלי, חגיגה יד ע"ב). אלישע הגיע למסקנה ש"שתי רשויות בעולם", וישנם כוחות הפועלים בעולם שהם נפרדים מהקב"ה ואינם כפופים למרותו. זה פירושו של "קיצוץ בנטיעות" – במקום להכיר שהעצים מחוברים לאדמה ויונקים מהשורשים (כלומר מהקב"ה) אלישע "קצץ" אותם מהקב"ה וראה בהם ישויות העומדות בפני עצמן. טעותו של אלישע כטעותו של האדם שפרע את ראש האישה בשוק; אותו אדם ראה לפניו רק שאלה קונקרטית – אם האישה נפגעה או לא. הוא אינו מודע למשמעויות הרוחניות של מעשיו. כשרבי עקיבא מחייב את

אותו אדם הוא עושה זאת משום שהאדם אינו רשות לעצמו וממילא אינו "בעלים" על כבודו. האדם נברא בצלם ואלוהים נמצא בתוכו. לפיכך כל פגיעה באדם היא ביוזיו של אלוהים.

הברייתא מרחיבה את הדו-שיח בין רבי עקיבא לאותו האדם שפרע את ראש האישה בשוק. שם נחתמים דברי רבי עקיבא ברמז כי ביסוד הפסק מסתתר סוד עמוק:

"אמר לו רבי עקיבא צללת במים אדירים והעלית חרס בידך".

בבלי, בבא קמא צא ע"א

- ¹ ראה את המקבילה למשנה באבות דרבי נתן ג, ד, שם מפורט: "לבוזיה זו אני אתן ד' מאות זוז? ומה על שמן כאיסר לא חסה על כבוד עצמה...."
- ² הרב אברהם וולפיש עמד על תקבולת בין הדוגמאות לפגיעות בגוף האדם המופיעות בתחילת פרק החובל (ח, א) לבין רשימת המומים הפוסלים בהמה למקדש וזכרים במשנה בכורות (ה, ה). הוא סובר כי "רמז יש בדבר... כי החובל בחבירו אינו פוגע בגופו ובכוח עבודתו בלבד, אלא פוגע בקדושתו כחלק מ'ממלכת כוהנים וגוי קדוש'". וולפיש, **שיקולים ספרותיים**, עמ' 49-52.
- ³ במחזה "הסוחר מווינציה" של שקספיר, היהודי דורש "ליטרה של בשר" תמורת חוב שלא שולם. הרב זוין, הלכה, עמ' שי-שלת, מראה שחווה הדורש חלק מגוף האדם כתשלום מנוגד להלכה משום שהאדם אינו הבעלים על גופו.
- ⁴ אצל תלמידי רבי עקיבא מופיע המושג "כל ישראל בני מלכים הם" והם מעניקים לו השלכות הלכתיות (ראה שבת יד, ד).

שְׁנַיִם אוֹחְזִין בְּטָלִית, זֶה אוֹמֵר אָנִי
 מְצִיאָתִיהָ וְזֶה אוֹמֵר אָנִי מְצִיאָתִיהָ,
 זֶה אוֹמֵר כָּלָה שְׁלִי וְזֶה אוֹמֵר כָּלָה
 שְׁלִי,
 זֶה יֹשֵׁב־עַל שְׂאֵין לוֹ בְּה פְּחוֹת
 מְחֻצֵּיהָ, וְזֶה יֹשֵׁב־עַל שְׂאֵין לוֹ בְּה
 פְּחוֹת מְחֻצֵּיהָ,
 וַיִּחְלְקוּ.

שְׁנַיִם אוֹחְזִין בְּטָלִית

בבא מציעא א, א

המשנה הפותחת את בבא מציעא היא מהמפורסמות ביותר בש"ס. מזה אלפי שנים עוסקים חכמי ישראל בשאלות הבסיסיות שהיא מעלה – טעמי החלוקה וטעמי השבועה והקשר ביניהם. בעיון זה אנסה להציע תשובה לשאלות הללו מתוך התבוננות במבנה המשנה.

א. "שנים אוֹחְזִין בְּטָלִית"

המשנה פותחת בתיאור של סיטואציה – שני בני אדם מחזיקים יחדיו בטלית אחת. הסיטואציה אינה בעייתית בהכרח. אפשר שהטלית שייכת באמת לשני האוחזים. אנחנו, המתבוננים מהצד, איננו רואים כאן אדם השולח יד ברכוש חברו, ובלשונו של הבבלי "כיון שתפיס אןן סהדי דמאי דתפיס האי – דידיה הוא. ומאי דתפיס האי – דידיה הוא" (בבלי, בבא מציעא ג ע"א).

ב. "זֶה אוֹמֵר כֹּלָה שְׁלִי וְזֶה אוֹמֵר כֹּלָה שְׁלִי"

אבל, כששני האוחזים פותחים את פיהם ומתחילים לשטוח את טענותיהם, קורסת ההרמוניה ומתגלה כי לפנינו עימות חזיתי, ואיש מהנצים אינו מותיר מקום לרעהו.

ג. "זֶה יֹשֵׁב־עַל שְׂאֵין לוֹ בְּה פְּחוֹת מְחֻצֵּיהָ, וְזֶה יֹשֵׁב־עַל שְׂאֵין לוֹ בְּה פְּחוֹת מְחֻצֵּיהָ"

כפי שראינו שורש הבעיה הוא שכל אחד טוען שהטלית שייכת לו בלבד, ולא עצם ההחזקה המשותפת. לפיכך המשנה מציעה להציג את הטענות פעם נוספת באופן שהסתירה ביניהן תצומצם ככל האפשר. כל אחד נדרש להישבע שבועה שלא תסתור את טענתו הראשונה ועם זה לא תסתור את טענת חברו. כך המתח שבעימות הקשה הופחת ואפשר להתחיל בגיבוש הפתרון.

ד. "ויחלקו"

כעת, משניטל עוקצו של העימות, אפשר לשוב אל המציאות שלפני העלאת הטענות הסותרות, מצב ששני בעלי הדין אחוזים בטלית ושניהם בעליה באמת, ומתוך ציור זה, שלא ניכר בו עימות, לפסוק על החלוקה.

נראה לי שרעיון זה ניכר גם במבנה המשנה. במשנה שני סגנונות – האחד מיוחד לתיאור המצב ולפסק הסופי והאחר לטענות ולמחלוקת.

שנים אחוזין בטלית

וזה אומר אני מצאתיה

זה אומר אני מצאתיה

וזה אומר כולה שלי

זה אומר כולה שלי

וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה

זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה

ויחלקו.¹

שתי הפסקאות האמצעיות של המשנה מנוסחת בשני משפטים המבטאים את העימות והמחלוקת. מאופן ניסוחה של הפסקה העוסקת בשבועה אפשר ללמוד שהשבועה אינה ניסיון לפתור את המצב הבסיסי ש"שנים אחוזין בטלית" באמצעות מניפולציה שתוביל את אחד הצדדים להודות, אלא כל מטרתה ליישב את הסתירה שבין הטענות ולהשיב את המצב הבסיסי, כלומר את הבעלות המשותפת, על כנו. מאותה הסיבה הנשבעים אינם נשבעים שהטלית כולה שלהם אלא מחציתה. הבעלות המשותפת, המתבטאת בחלוקה, היא מטרתה של השבועה ולא תוצאה אגבית של ניסיון הכרעה שכשל.

ברם בניגוד לפסקאות האמצעיות שעוסקות בעימות ובחלוקה, הפסק המופיע בסוף המשנה מנוסח במשפט בודד, בדיוק כמו תיאור המקרה שבפתיחה. הזהות הסגנונית מאפשרת לראות בדין המשך ישיר למשפט הפתיחה: "שנים אחוזין בטלית, יחלקו". כלומר מצד הסגנון אפשר לטעון כי החלוקה, שהיא פעולה מוחשית, היא תגובה למציאות ש"שניים אחוזין" בה, ואילו השבועה, שעיקרה דיבור, היא התגובה לטענות "כולה שלי".

החיבור בין סוף המשנה לתחילתה והתפיסה ולפיה השבועה באה לנטרל את הטענות חושפת את הדמיון בין המשנה לתוספתא. על פי התוספתא:

שנים אחוזין בטלית,

זה נוטל עד מקום שתפוס וזה נוטל עד מקום שתפוס.

תוספתא, בבא מציעא א, א

כיוון שהתוספתא אינה עוסקת בטענות היא גם אינה קושרת בין החלוקה ובין השבועה. מעצם העובדה שהתוספתא תולה את הדין ב"מקום תפוס" ברור שהנחת היסוד שלה היא שכל אחד מהאוחזים הוא הבעלים בכל חלק מהבגד ש"ידו תופס".
 ההבנה כי בסיס החלוקה הוא העובדה ששני בעלי הדין או חזים בחפץ עולה גם מתוך השוואה למשנה המקדימה את משנתנו, המשנה האחרונה של בבא קמא:²

מוכין שהכובס מוציא, הרי אלו שלו
 ושהסורק מוציא, הרי אלו של בעל הבית
 הכובס נוטל שלשה חוטין והן שלו. יתר מכן, הרי אלו של בעל הבית...
 החיט ששיר מן החיט כדי לתפור בו, ומטלית שהיא שלש על שלש, הרי אלו של
 בעל הבית...

בבא קמא י, י

לשתי המשניות יש ביטויים משותפים האורגים אותן יחד, ובהם:

1. "נוטל שלשה" – "וזה נוטל שלשה חלקים"
2. מוציא – מצאתיה
3. מטלית – טלית
4. שלו – שלי

המשנה בבבא קמא עוסקת בשאלת הבעלות בחפצים שנשארו אצל אומן, בעל מלאכה. כאן לא מדובר בטענות ואין צורך בשבועה. החלוקה אינה תוצאה של ספק באשר לזוהות הבעלים אלא היא הכרעה ודאית. הקישור בין המשניות שב ומחדד את המקום שמותרת משנתנו לחלוקה הפשוטה במקרה של ממון ששניים או חזים בו, בלא מחלוקת וריב.

¹ בקטעי גניזה ובכתב-יד קויפמן – יחלוקו.


² כאן המקום לשוב ולהזכיר כי מסכתות בבא-קמא ובבא-מציעא שתיהן חלק ממסכת אחת, "גזיקין".

מִרְחִיקִין אֶת הַמְשָׁרָה¹ מִן הַיָּרֵק²
 וְאֶת הַפְּרִישִׁין מִן הַבְּצָלִים,
 וְאֶת הַחֲרָדֵל מִן הַדְּבָרִים.
 רַבִּי יוֹסִי מְתִיר בְּחֲרָדֵל:

מחלוקת

ר' יוסי ורבנן

בנזקי שכנים*

בבא בתרא ב, י 

בין כל שכנים – אנשים פרטיים, רשויות מוניציפליות ואפילו מדינות – יש מתחים סביב שאלת הגבולות. גם כאשר הגבולות רשומים או מוסכמים על כל הצדדים ישנן פעולות המתבצעות בתוך השטח של השכן האחד ועלולות לגרום נזק אצל השכן האחר. אלו המקרים שמשנתנו עוסקת בהם; לא במקרה של מזיק הבא לפגוע בזולת בכוונת מכוון. לפיכך צריך למצוא נוסחה שתאפשר לפתור את כל הבעיות הללו ולקבוע מהם הערכים שעל בסיסם יוטב לצד אחד על חשבון חברו או ייאצו להתפשר.

ככלל אפשר להציג שתי תפיסות עולם קטביות שעל בסיסן מוצגים ערכים אלו:
 א. התפיסה האחת, שמייצגה העיקרי הוא רבי יוסי, דוגלת במתן חופש הפעולה הגדול ביותר לכל צד מתוך הגבלה מזערית, גם אם לפעמים יבוא הדבר על חשבון השכן. אין מדובר באנרכיה, "איש הישר בעיניו יעשה", אלא בצמצום ההתערבות המשפטית ככל האפשר.

ב. התפיסה האחרת טוענת שאת קביעת השיטה יש לבסס על התחשבות בזולת דווקא ודאגה לרווחתו. אמנם ברור שהקצנתה של גישה כזו יכולה למנוע כל פעולה אנושית כמעט, ולמרות זאת זהו העיקרון המנחה.

פירוש המשנה

המשנה עוסקת במגוון מצבים שהאדם נדרש בהם להרחיק פעולות מסוימות מקרבת שטח חברו. לעומת שני המקרים הראשונים, שבהם ר' יוסי כנראה מסכים שיש צורך להרחיק, במקרה השלישי הוא חולק וסובר שאין צורך להרחיק. ההבדל הבולט בין המקרה השלישי למקרים הראשונים הוא שבמקרה השלישי אין חריגה לעבר שטחו של השכן. במשרה

* תודתי נתונה ליונתן מאיר על עזרתו בעריכת הדברים.

חוששים שמי המשרה יחדרו לשדה חברו ויזיקו לירקות שלו, ובכרישין חוששים שהם עלולים להשפיע על גידולם או על טעמם של הבצלים, ואילו בחרדל החשש הוא רק שהדבורים של חברו יבואו לחרדל ויינזקו ממנו. על פי רבי יוסי פגיעה עקיפה כזו, שאין בה זליגה אל תחומו של השכן, אינה אסורה.

החידוש במשנתנו הוא שיטתו של תנא קמא דווקא, המגביל את האדם שלא יעשה בנחלתו כרצונו בשל החשש שמא חברו, שכבר התחיל לגדל לפניו, יינזק מכך.

אילן ובור

מִרְחִיקִין אֶת הָאֵילָן מִן הַבּוֹר עֲשָׂרִים וְחֲמֵשׁ אַמָּה,
וּבְחֵרוֹב וּבְשִׁקְמָה חֲמֵשִׁים אַמָּה, בֵּין מְלִמְעָה בֵּין מִן הַצֵּד.

אם הבור קדם, קוצץ ונותן דמים.

ואם אילן קדם, לא יקוצץ.

ספק זה קדם, וספק זה קדם, לא יקוצץ.

רבי יוסי אומר, אף על פי שהבור קודם לאילן, לא יקוצץ, שנה חופר בתוך שלו, וזה נוטע בתוך שלו:

בבא בתרא ב, יא

גם במשנה זו נקבעות הזכויות בשטח על פי הקדימות בזמן – "אם הבור קדם", "אם האילן קדם". גם כאן חולק רבי יוסי וממשיך את שיטתו העקרונית הדוגלת בחופש הפעולה, וכאן אף נאמרים הדברים במפורש: "זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו". אולם הפעם מדובר בקביעה חדשנית – אם במשנה הקודמת התיר ר' יוסי לעשות בתוך שלו כאשר גם פעולתו של האדם וגם תוצאות מעשיו נשארים בתוך רשותו שלו (שגם שתילת החרדל וגם הפגיעה של הדבורים בו נעשים בשטחו) הרי שבמשנה זו הוא אמנם נוטע את האילן בתוך שלו, אך המעשה משפיע על הבור שנמצא בשטח של חברו. כמובן שאין רבי יוסי מאפשר כל פעולה כזאת, כפי שראינו במשנה הקודמת.

ממשניות אלו עולות שתי השקפות עקרוניות בעניין היחסים הראויים בין שכנים: תנא קמא, באמצעות מתן זכות הקדימה, מנסה לאזן בין האינטרסים של שני השכנים ולמצוא פשרה שתביא לידי ביטוי את הזכויות של שניהם. לעומתו רבי יוסי סובר שהשיטה הטובה ביותר לפתרון המתח היא לאפשר כר נרחב לפעילותם של הצדדים ובלבד שכל אחד פועל ברשותו.

אין לראות בדברי ר' יוסי זלזול בחוכה להתחשב באחר. ברם כאשר מגבילים צד מסוים, אפילו מתוך רצון שלא יזיק, הוא למעשה מופלה לרעה. כפי שנאמר בנימוקה של התוספתא למשנה "כדרך שעשית בתוך שלך אף אני עושה בתוך שלי".

הביטוי "כדרך שעשית בתוך שלך אף אני עושה בתוך שלי", מעורר קונוטציה למשנה בפרקי אבות: "אֶרְבֵּעַ מִדּוֹת בְּאֶדָם. הָאוֹמֵר שְׁלִי וְשֶׁלְךָ שְׁלֶךְ, זוּ מִדָּה בִּיְנוֹנִית. וַיֵּשׂ אוֹמְרִים, זוּ מִדַּת סְדוּם. שְׁלִי שְׁלֶךְ וְשֶׁלְךָ שְׁלִי, עִם הָאֶרֶץ. שְׁלִי שְׁלֶךְ וְשֶׁלְךָ שְׁלֶךְ, חֲסִיד. שְׁלִי שְׁלִי וְשֶׁלְךָ שְׁלִי, רְשָׁע" (אבות ה, י). אפשר לראות כאן רמז למחלוקת רבי יוסי וחכמים אם האומר שלי שלי ואעשה כרצוני בתוך שלי זו מידת סדום, או שמא מידה בינונית, כפי שסובר רבי יוסי.

נראה ששיטת רבי יוסי נובעת מתפיסתו שהאפשרות שבית הדין יחייב אדם בגין נזק אינה תלויה בהגדרות מוחלטות של פעולות אסורות ומותרות. נזק הוא תוצאה של חריגה מרשותו של האדם ומזכויות השימוש שיש לו.

רמז לכך³ אפשר למצוא במכילתא:

ד' כללות היה רבי שמעון בן אלעזר אומר משום ר' מאיר בנוקין, כל מקום שיש רשות למזיק ולא לניזק פטור, לניזק ולא למזיק חייב בכל, לניזק ולמזיק אפי' מיוחדת כגון חצר של שותפין והפונדק, לא לניזק ולא למזיק כגון רשות אחרת, על השן ועל הרגל חייב, ועל השאר, מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק. מכילתא דרבי ישמעאל מס' דנויקין משפטים פרשה יד

¹ חפירת מים ששורים בה פשתן (קהתי).

² מגינת הירק (קהתי).

³ ובצורה מפורשת נמצאים הדברים ב'אחרונים', כגון בברכת שמואל בבא בתרא יג:

וראיתי בכתב יד מו"ר קדוש ישראל זצוקלה"ה דדין מו"ק שמדין שמירת גופו עליו או מדין חיוב שמירתן עליך, לא שייך אלא כשעשה מעשה לעשות בתוך של חברו, אבל הנך נסמכין שעושה בתוך שלו לעולם לא חשוב עושה מעשה בתוך של חברו...

כלומר על פי דברי ר' חיים מבריסק המצוטטים כאן, כל חיובי הנויקין נובעים מהגדרות התלויות ברשויות שבהן הן מתבצעות, ולכן בנוקי שכנים המתבצעים ברשותו שלו, איסורם וחיוב התשלום עליהם מצומצמים.

בין מלך לשופט

סנהדרין פרק ב

הפרקים הראשונים של מסכת סנהדרין עוסקים בשופטים ובבתי דין. הפרק הראשון מפרט את שלושת סוגי ההרכבים של בתי דין – שלושה, עשרים ושלושה או שבעים ואחד. החל מהפרק השלישי המשנה עוסקת בהלכות הנוגעות לדרכי הפעולה של מערכת המשפט ולסדרי הדין. המשנה הפותחת את הפרק הזה היא מעין פרשנות למשנה הפותחת את פרק א: "דיני ממונות בשלושה. זה בורר לו אחד, וזה בורר לו אחד, ושניהם בוררין להן עוד אחד" (סנהדרין ג, א).

משום כך מפתיע לגלות כי בין שני הפרקים הממשיכים זה את זה חוצץ פרק העוסק ברובו בהלכות מלכים. לכאורה נראה שהסיבה לכך היא משניות א ו-ב העוסקות במעמד של הכהן הגדול ושל המלך כדיינים ונידונים. אך עדיין, מדוע הלכה בודדת, העוסקת בהיות המלך דיון, גוררת אחריה פרק שלם המוקדש להלכות מלכים?¹

שופט הוא מנהיג, מנהיג הוא שופט

נראה כי המפתח לשאלה זו טמון בתפיסה העולה כבר בתנ"ך ורואה קשר הדוק בין המלך ובין השופט. לפי התורה, משרת השופט אינה פונקצייה מנהלתית בלבד – הדיין הוא גם מנהיג הציבור או לפחות אחד ממנהיגיו. כך למשל כאשר משה בחר את הדיינים מסופר עליהם: "ויבחר משה אנשי חיל מקל ישראל, ויתן אתם ראשים על העם שרי אלפים שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות. ושפטו את העם, בכל עת: את הדבר הקשה יביאון אל משה, וכל הדבר הקטן ושפטו הם" (שמות יח, כה-כו).

אותו הרעיון מונח ביסודו של ספר שופטים – השופטים לא רק מנהלים דיונים תאורטיים, הם גם מנהיגים את ישראל במלחמותיו ובמצוקותיו.

כפל תפקידים זה נכון גם למלך שעיקר תפקידו למשול ולהנהיג אך גם מוטלת עליו האחריות לשפוט את העם. כך עולה מתוך בקשת העם משמואל שימליך להם מלך:

ויאמרו אליו, הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך; עתה, שימה לנו מלך לשפוטנו ככל הגוים.

שמואל א ת, ה

בדומה, כאשר אבשלום מתחיל לחתור תחת דוד אביו הוא שם עצמו שופט, חלופה לאביו:

...וַיְהִי כִּלְהַשִּׁיב אֶשֶׁר יְהִי לִּי רִיב לְבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לְמַשְׁפָּט... וַיֹּאמֶר אֲבִשְׁלוֹם מִי שְׁמִנִי שֹׁפֵט בְּאַרְצִי, וְעָלִי יָבוֹא כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יְהִי לִּי רִיב וּמִשְׁפָּט וְהִצַּדְקָתִיו... וַיַּעַשׂ אֲבִשְׁלוֹם כַּדָּבָר הַזֶּה לְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָבֹאוּ לְמַשְׁפָּט אֶל הַמֶּלֶךְ, וַיִּגְנַב אֲבִשְׁלוֹם אֶת לֵב אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל.

שמואל ב טו, ב-ו

ומן העבר האחר, כאשר שלמה זוכה למלוכה הוא מבקש מהקב"ה שייתן לו את היכולת לשפוט את העם כראוי:

וַעֲתָה ה' אֱלֹהֵי אֹתָהּ הַמְּלִכָה אֶת עֲבָדֶיךָ פַּתַּח דְּוָד אָבִי, וְאֶנְכִּי נֶעַר קֶטָן, לֹא אֶנְדַע צֵאת וְבֹא. וְעֲבָדֶיךָ בְּתוֹךְ עַמְּךָ אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ, עִם כָּב אֲשֶׁר לֹא יִמְנָה וְלֹא יִסְפֹּר מִרְבּוֹ. וְנִתְּנָה לְעֲבָדֶיךָ לֵב שֹׁמֵעַ לְשֹׁפֵט אֶת עַמְּךָ, לְהִבִּין בֵּין טוֹב לְרָע, כִּי מִי יוּכַל לְשֹׁפֵט אֶת עַמְּךָ הַקָּבֵד הַזֶּה:

מלכים א ג, ז-ט

היכולת להשליט סדר פנימי וצדק בציבור היא חלק מהותי מתפקידה של המנהיגות ומאחריותה לציבור, ולכן מלך חייב לשמש גם שופט. לעומת זאת, כדי שהשופט יוכל להחיל על העם את משפטיו ופסקיו הוא חייב להיות בעל סמכות, ולכן שופט חייב להיות גם מנהיג. יתרה מזו, כדי שלשופט תהיה זכות מוסרית לקבוע מי צדיק ומי רשע עליו להכיר את העם באופן בלתי אמצעי – לא רק כמקרים משפטיים מופשטים אלא גם כאנשים ממשיים. כמו כן עליו לדעת שהוא נושא באחריות כלפיהם ושחובתו בפסיקה אינה רק כלפי החוק הפורמלי אלא גם כלפי הנידונים.

החיבור בין פרק א העוסק בשופט ופרק ב העוסק במלך משקף אמירה על מהותה של כל אחת מהדמויות והתפקידים האלו ועל היחס ביניהם. עורכי המשנה לא הסתפקו בצמידות בין הפרקים ויצרו הקבלה בין סוף פרק א ובין סוף פרק ב – שניהם עוסקים בתפקיד של המלך והשופט מהיותם עומדים בראש הציבור:

וְכַמָּה יְהִי עֵצֶר וְתִהְיֶה רְאוּיָה לְסִנְהֶדְרִין, מֵאַה וְעֵשְׂרִים.
כִּי נִחְמָה אוֹמֵר, מְאֵתִים וּשְׁלֹשִׁים, כְּנֶגֶד שְׁרֵי עֲשָׂרוֹת.

סנהדרין א, ו

אֵין רֹכְבִין עַל סוֹסוֹ [= של המלך], וְאֵין יוֹשְׁבִין עַל כְּסֵאוֹ, וְאֵין מְשַׁתְּמֵשִׁין בְּשַׁרְבִיטוֹ,
וְאֵין רוֹאִין אוֹתוֹ כְּשֶׁהוּא מְסַתְּפֵר וְלֹא כְּשֶׁהוּא עָרוֹם וְלֹא כְּבֵית הַמְּרוֹחֵץ,
שֶׁנֶּאֱמַר שׁוֹם תְּשִׁים עָלֶיךָ מֶלֶךְ, שֶׁתְּהֵא אֵימָתוֹ עָלֶיךָ.

סנהדרין ב, ו

כשם שאימת המלך מוטלת על העם, כך שררת השופט מוטלת על הציבור, ולכן אין ערך
לשופט אם אין לו עשרה אנשים, המהווים ציבור.

שורש הציבור של המלך והשופט הוא במקור הסמכות של שניהם – הקב"ה, שהוא "מלך
המשפט".

¹ גם רובה של המשנה העוסקת בכוהן הגדול אינה קשורה לעולם המשפט.

האישה – הכוהנת של החיים: המשמעות הרעיונית של טומאת נדה*

נִטְמָא בְעֵזְרָה וְנִעְלָמָה מִמֶּנּוּ
טְמֵאָה, וְזָכוּר אֶת הַמִּקְדָּשׁ,¹
נֶעְלַם מִמֶּנּוּ מִקְדָּשׁ וְזָכוּר
לְטֵמֵאָה, נֶעְלַם מִמֶּנּוּ זֶה וְזֶה,
וְהִשְׁתַּחֲוֶה אוֹ שִׁשָּׁה בְכַדֵּי
הַשְׁתַּחֲוָּאָה, בָּא לוֹ בְּאַרְבָּעָה,²
חֵיב. בְּקִצְרָה, פְּטוּר. זֶה הֵיא
מִצּוֹת עֲשֵׂה שְׁבַמִּקְדָּשׁ שְׂאִין
חֵיבִין עֲלֶיהָ.
וְאִיזוֹ הֵיא מִצּוֹת עֲשֵׂה שְׁבַנְדָה
שְׁחֵיבִין עֲלֶיהָ, הִיא מְשַׁמֵּשׂ עִם
הַשְׁהוּרָה וְאַמְרָה לוֹ נִטְמֵאֵתִי
וּפְרֵשׁ מִיָּד, חֵיב, מִפְּנֵי שְׂיִצִּיאָתוֹ
הַנָּאָה לוֹ כְּבִיאָתוֹ.

שבועות ב, ג-ד



באופן מפתיע, המשנה במסכת שבועות כרכה בכפיפה אחת הלכות בענייני טומאה הנוגעות לשני תחומים שונים מאוד – הלכות מקדש וענייני נדה:

”בא לו בארוכה חייב, בקצרה פטור.
זו היא מצות עשה שבמקדש שאין חייבין עליה.
ואיזו היא מצות עשה שבנדדה שחייבין עליה?...
מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו.”

מה פשר צמידות זו?

כמעט כל הלכות טומאה וטהרה, שהן כרבע מששת סדרי המשנה, קשורות לבית המקדש מכיוון שהן רגישות לטומאה, כלומר הצורך להימנע ממנה, ישנה רק במקום שיש בו קדושה:

וְלֹא תִטְמָא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה' שֹׁכֵן
בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

במדבר לה, לד

* תודתי לידידי שמואל פולצ'ק על הערותיו לפרק זה.

מחוץ למקדש, התחום היחיד שיש בו אותה רגישות לטומאה הוא מערכת היחסים שבין איש לאישה. משום כך גם כיום, כשביית המקדש איננו, עדיין נוהגות הלכות של טומאה וטהרה בתחום זה³ וקיימת חובה לטבול כדי להיטהר. הדמיון בין חיי אישות ובין בית המקדש מלמד שהרגישות לטומאה אינה נובעת מגישה שלילית ליחסים בין איש לאישה אלא היא ביטוי לאמונה בקדושת היחסים, כפי שמנסח זאת הבבלי: "איש ואישה זכו שכניה ביניהם" (בבלי, סוטה יז ע"א). אפשר לראות זאת מתוך השוואה לחיובי הטבילה האחרים: היחידים המחויבים לטבול על פי ההלכה הם הכהנים, שבמסגרת עבודתם נכנסים למקדש, ונשים במסגרת יחסיהן עם אישן.

ועדיין יש לשאול, מדוע דם הווסת מטמא את האישה? יתרה מזו, אם הטבילה היא אכן ביטוי לקדושת הנישואים, למה האישה דווקא מחויבת בטבילה ולא הגבר?
התשובה לשאלות הללו נעוצה במהות הטומאה. הטומאה ביהדות קשורה למוות. גופו של המת הוא "אבי אבות הטומאה", וכל דבר מטמא קשור במוות או בהפסד של חיים. הקדושה, לעומת זאת, קשורה לחיים, וכל דבר המרבה את החיים ואת החיות – קדוש. כידוע, בגוף האישה מתפתחת בכל חודש ההזדמנות ליצירת חיים, ומשמעותו של דם הווסת היא שההזדמנות הזאת לא מומשה, הביצית לא הופרתה, וחיים חדשים לא נוצרו בחודש הזה. טומאת נדה אינה נובעת אפוא מטאבו פרימיטיבי, מפחד, אלא מההכרה שביציאת הווסת יש היבט של הפסד חיים.⁴

הטומאה והקדושה מנוגדות זו לזו, ולכן דווקא במקום בו שורה הקדושה יש להיזהר מן הטומאה וזהירות יתרה. ביסוד התפיסה כי דם הווסת מטמא עומדת ההנחה שביתר ימות החודש גופה של האישה, המקיים תהליך של יצירת חיים, קדוש.
המערכת ההלכתית התבוננה במציאות הביולוגית והעניקה לה משמעות דתית וטקסית. אך שתי המערכות הללו, ההלכתית והביולוגית, מקיימות זיקה עם מערכת נוספת, המערכת הקוסמולוגית. ידועה ההקבלה בין האישה ללבנה הן מצד התהליך המחזורי הן מצד משכו – כשלושים יום. כשם שהירח מגיע למילואו באמצע החודש, שבועיים לפני הסוף, כך גם המחזור של האישה מגיע לשיאו (הביוץ) באמצע המחזור, כשבועיים לפני סופו. בעל האור זרוע, בן המאה השלוש עשרה, העניק לתופעה זו גם היבט הלכתי:

נשים שנוהגות שלא לעשות מלאכה בר"ח מנהג כשר וישר... תדע לך שבכל חודש וחודש האישה מתחדשת וטובלת וחוזרת לבעלה והיא חביבה עליו כיום החופה כשם שהלבנה מתחדשת בכל ר"ח. ...ולכך הוי ר"ח יום טוב של נשים.

הלכות ראש חודש, תנד ד"ה בפרק הקורא

בגוף הגבר לעומת זאת, אין מחזוריות. אין בו האפשרות הקדושה של יצירת חיים, ולכן ממילא אין לו גם נגיעה לטומאה.⁵ אפשר לומר שההבדל בין נשים לגברים מקביל להבדל בין כוהנים לישראלים – הכוהנים רגישים יותר לטומאה כיוון שיש באורח חייהם קרבה יתרה אל הקודש. נמצאנו למדים שהנשים הן הכהנות של החיים.

¹ כלומר, האדם מודע שהוא במקדש אבל שוכח ('נעלמה') שהוא טמא.

² יוצא מהמקדש בדרך הארוכה ולא בדרך הקצרה.

³ וכן האיסור לכוהנים להיטמא, הלכה הנובעת מזיקתם לבית המקדש.

⁴ גם וולפסון, נישואין, עמ' 30-33, מסבירה את סיבה הטומאה של דם המחזור בהפסד חיים. דבריה

מבוססים על הסבריו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי. באותו המקום היא מסבירה כיצד עונה

ההלכה לצדדיו הגופניים של המחזור כמו גם לצדדיו הנפשיים-פסיכולוגיים.

⁵ טומאת הקרי שהגבר נטמא בה, וגם בה יש ממד של הפסד חיים, היא מקרית ואיננה אירוע שהגוף מתכוון אליו.

אהבת האדם

בפרקי אבות

הרב קוק מתמצת בהקדמתו לשיר השירים¹ את סיפור חייו של רבי עקיבא, מגדולי הרבנים של המאה השנייה, לשלוש אהבות: בתחילה, עוד כשהיה סתם "עקיבא", רועה צאן פשוט, זכה לאהוב אישה – את רחל, בתו של כלבא שבוע. בשלב מאוחר יותר של חייו, עת נמנה עם גדולי החכמים, הקנה מקום מרכזי לאהבת האדם, "ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה" (ספרא, קדושים ב). ולבסוף, על סף מותו, כאשר עיניו הרומים במסרקות ברזל, הגיע רבי עקיבא לשיאה של אהבת ה', וקיים בנפשו את הדרשה "ואהבת את ה' אלוהיך... ובכל נפשך – אפילו נוטל את נפשך" (בבלי, ברכות א ע"ב).

רבי עקיבא ידע ששלוש האהבות קשורות זו בזו, ולכן אמר שהאהבה המתוארת בשיר השירים בין איש לאישה היא אלגוריה לאהבה שבין עם ישראל לקב"ה, כי "אין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל שכל הכתובים קודש ושיר-השירים קודש קודשים" (ידים ג, ה).

הרב קוק תיאר כיצד זכה רבי עקיבא בתחילה לאהבה במישור האנושי ורק לאחר מכן לאהבה במישור האלוהי. לעומת סדר זה, שנראה הגיוני, מופיעות המידות והתכונות הנדרשות לקניין התורה בפרקי אבות בסדר הפוך – קודם "אוהב את המקום" ורק אחר כך "אוהב את הבריות" (אבות ו, ו). אהבת ה', שבסיפור תולדותיו של רבי עקיבא נראית תוצאה ותכלית, מוצגת כאן כסיבה ומקור. מיד נראה, מתוך עיון במשנתו של רבי עקיבא, שמבחינה רעיונית אהבת המקום היא אכן השורש של אהבת הבריות ומשמשת לה בסיס.

באשר לאהבה שבין אדם לחברו, מוכרים דבריו של רבי עקיבא "ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה" (ספרא קדושים ב, ד). גם הסיבה שבני אדם צריכים להיות אהובים כל כך זה על זה נקשרת אצל רבי עקיבא לקב"ה: "הוא ה'ה אומר, חביב אדם שֶׁנִּבְרָא בְּצַלְם, חָפֵז יְתֵרָה נִוְדָעַת לוֹ שֶׁנִּבְרָא בְּצַלְם, שֶׁנִּבְרָא בְּצַלְם (בראשית ט, ו) פִּי בְּצַלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (אבות ג, יד). החיבה הנודעת לאדם נובעת מהממד האלוהי שבו, מהיותו נברא בצלם הקב"ה, ולפיכך כשם שיש לאהוב את הקב"ה יש לאהוב כל אדם שנברא בצלמו.

מתוך התבוננות במושג "אהבה" אפשר להבין את שורשו בקודש. אהבה אמיתית, "שאינה תלויה בדבר" (אבות ה, טז), אינה כנמצא בטבע הלא מתורבת. מערכות היחסים בין בעלי חיים נובעות מאינסטינקטים ביולוגיים. לעומת זאת, בעולם האנושי אנחנו מאמינים שישנה אהבה ממדרגה נעלה יותר. זה מותרו של האדם שנברא בצלם אלוהים מן הבהמה. במילים אחרות – שורשה של האהבה האנושית בקודש, בצלם אלוהים שבאדם.

גם באהבה שבין איש לאישה רבי עקיבא מוצא נוכחות של השכינה: "דריש ר' עקיבא – איש ואישה, זכו – שכינה ביניהן, לא זכו – אש אוכלתן" (בבלי, סוטה יז ע"א). ל"איש" ול"אישה" משותפות האותיות אל"ף ושי"ן. אבל ב"איש" יש גם יו"ד וב"אישה" – ה"א, שתי אותיות היוצרות יחד אחד משמותיו של הקב"ה. החיבור בין איש לאישה משקף חיבור בין האותיות יו"ד וה"א, וכך, על ידי הקשר ביניהם, מושלם שמו של הקב"ה – יה.

ממילא דברי רבי עקיבא על שיר השירים כקודש קודשים אינם מתייחסים רק למשמעות האלגורית שלו, לאהבה שבין איש לאישה כמשל לאהבה שבין עם ישראל להקב"ה, אלא גם לפשוטו: האהבה בין איש לאישה היא בבחינת קודש קודשים והיא מעוגנת באהבה העליונה ונובעת ממנה.²

הקשר בין אהבת המקום לאהבת איש ואישה מסומל גם בגימטריה הזוהה של המילים "אחד" ו"אהבה".³

היותו של הקב"ה אחד היא עיקר האמונה היהודית: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד", ומן העבר האחר, האהבה האנושית מתמצה בכיסופים להיות "אחד" עם הזולת: "...והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד). הגדרה זו של אהבה מאירה באור חדש את סיפור מותו של רבי עקיבא הקורא את קריאת שמע בעת שהוא מעונה ונשמתו יוצאת באמרו "אחד".

ונסיים בהפך האהבה – השנאה. בית המקדש השני חרב בעוון שנאת חינם.⁴ מימרה זו של חז"ל מבטאת לא רק את חומרת העברה אלא גם שהמקדש הוא מקום של אהבה, והוא ייבנה מתוך אהבה. רמז לכך נוכל למצוא בסיפור על שהמקדש הוקם במקום שבו התגלתה אהבה גדולה בין שני אחים. המקדש נועד לאחד את כל עם ישראל, ויחד, עם ישראל מתאחד עם הקב"ה: "אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה" (בבלי, יומא נד ע"א).

חז"ל, שתלו את חורבן המקדש בשנאת חינם, לימדו אותנו שמימוש האהבה שבין עם ישראל לקב"ה תלוי בקיומה של אהבה בתוך עם ישראל, בין איש לרעהו. לאור כל האמור לעיל מובנת צדקתה של הקריאה⁵ שבית המקדש השלישי ייבנה רק מתוך אהבת חינם.

¹ עולת ראייה, חלק ב עמ' ד.

² הקשרים בין הקודש לבין אהבת איש ואישה מסועפים, ונרמזו רק לכמה מהם – רגישות לטומאה נדרשת רק במקום שיש בו קדושה, ולכן גם במקדש וגם ביחסים שבין איש לאישה יש רגישות לטומאה (וראה בפרק הקודם). ראיית ממדים מיסטיים בקשר שבין איש לאישה מסבירה גם את שיטת רבי עקיבא בחגיגה ב, א הקושרת את פרשת איסורי עריות למעשה בראשית ומעשה מרכבה (ראה ירושלמי שם, שהמשנה היא שיטת רבי עקיבא). בשל החשיבות שרבי עקיבא מייחס לאהבת איש ואישה הוא מקל ומאפשר לזוג להיפרד כאשר יש בעיות במערכת היחסים האישיים ביניהם: "בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה... ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו... רבי עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה שנאמר: 'והיה אם לא תמצא חן בעיניו'" (גיטין ט, י).

³ בתפילה, לפני אמירת 'שמע ישראל' אנו מזכירים את אהבת הקב"ה כלפינו 'הבוחר בעמו ישראל באהבה'. ומיד לאחר 'שמע' אנו מזכירים את אהבתנו כלפי הקב"ה 'ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'. בין אהבה לאהבה אנו מצהירים על עיקר אמונתנו 'שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד'. ראה קפלן, מדיטציה, עמ' 127.

⁴ בבלי, יומא ט ע"ב. גם כאן אנו מוצאים את התקבולת שבין המקדש לקשר שבין איש לאישה: 'תניא, רבי נחמיה אומר: בעון שנאת חנם – מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, ובניו ובנותיו של אדם מתים כשהן קטנים' (בבלי, שבת לב ע"ב).

⁵ על בסיס דבריו של הרב קוק, ראה אורות הקודש חלק ג עמ' שכד.

מסכת תמיד

היא שיר השירים*

בפירושו למשנה כותב הרמב"ם על מסכת תמיד: "שאינן בה התבוננות ולא היתר ולא איסור, אלא סיפור היאך היה קרב התמיד, כדי לקיים זה לעולם".¹ אופייה הסיפורי של המסכת שונה מן הסגנון ההלכתי והמשפטי של רוב מסכתות המשנה. מסכת תמיד מתאפיינת במיעוט מחלוקות וכמעט שלא נזכרו בה שמות תנאים. יתר על כן, הבבלי מציין, שלא כדרכו, כי כמה מפרטי הסיפור במשנה אינם עובדות היסטוריות אלא "גוזמא" ו"לשון הבאי".² ייחודיות זו ניכרת גם בסגנונה של המסכת – לחלק מן המשניות סגנון פיוטי,³ ובמקומות מספר אף אפשר למצוא שימוש בחריזה.⁴ ברצוני לטעון כי העיון במסכת, ובמיוחד בפן הרעיוני שלה ובעיצובה הספרותי, חייב לעמוד בויקה אינטרטקסטואלית לשיר השירים, ובמיוחד לפרק החמישי המספר על הרעייה המחכה לדודה בחדרה בעת לילה ועל ההחמצה הטרגית עקב עצלותה. מסכת תמיד מציגה את עבודת המקדש כתמונת ראי של אותו הסיפור – מימוש המפגש בין הדוד לרעייה. במקורות אחדים בספרות חז"ל מופיעה התפיסה שהמקדש הוא מקום מפגשם של האהובים בשיר השירים. ביטוי בולט לרעיון זה מופיע בתלמוד הבבלי:

תניא נמי הכי ויראו ראשי הבדים יכול לא יהו זזין ממקומן, תלמוד לומר לומר ויראו הבדים. יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין, תלמוד לומר ולא יראו החוצה. הא כיצד, דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת ונראין כשני דדי אישה, שנאמר "צרוור המר דודי לי בין שדי ילין" (שיר-השירים א). אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה.

בבלי, יומא נד ע"א

* הפרקים על זיקתה של מסכת תמיד לשיר השירים נכתבו יחד עם ברוך שית.

כך נרמז גם במשנה:

וכן הוא אומר, (שיר השירים ג) צִאֲיָנָה וּרְאֲיָנָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמַלְכֵךְ שְׁלֹמֹה בְּעֵטְרָה
שְׁעֵטְרָה לֹא אָמוּ בְּיָוִם חֲתָנָתוֹ וּבְיָוִם שְׁמֵחַת לְבוֹ.
בְּיָוִם חֲתָנָתוֹ, זֶה מִתֵּן תּוֹרָה. וּבְיָוִם שְׁמֵחַת לְבוֹ, זֶה בְּנִיין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, שֶׁיִּבְנֶה בְּמַהְרָה
בְּיָמֵינוּ. אָמֵן.

תענית ד, ח⁵

בהקשר זה יש להביא את דבריו של רבי עקיבא, שלשם המחשת מעלתו של שיר השירים
בוחר בדימוי מתחום המקדש דווקא – "קודש קדשים":

אמר רבי עקיבא, חס ושלום, לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא
את הידים, שאין כל העולם כלו כדאי כיום שנתן בו שיר השירים לישראל, שכל
הכתובים קדש, ושיר השירים קדש קדשים.

ידים ג, ה

¹ הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' נ.

² בבלי, תמיד כט ע"א.

³ ראה אפשטיין, תנאים.

⁴ ראה את המקצב לדוגמה בפרק א משנה ג.

⁵ בוהר מובאת הדעה שאת שיר השירים אמר שלמה בסיום בניין בית המקדש: "פתח רבי יוסי
ואמר שיר השירים אשר לשלמה, שירתא דא אתער לה שלמה מלכא כד אתבני בי מקדשא ועלמין
כלהו אשתלימו עילא ותתא בשלמותא." (זוהר, תרומה קמג ע"א)

קול דודי

דופק

תמיד א, ב

מי שהוא רוצה לתרום את
המזבח,
משכים וטובל עד שלא יבוא
הממנה.
וכי באיזו שעה הממנה בא, לא
כל העתים שוות,
פעמים שהוא בא מקריאת הגבר,
או סמוך לו מלפניו או מלאחריו.
הממנה בא ודופק עליהם, והם
פתחו לו.
אמר להן, מי שטבל יבוא ויפס.
הפסו, זכה מי שזכה:

המשנה השנייה של מסכת תמיד מתארת את ראשית סדר היום במקדש בהשכמת הכהנים המעוניינים לטול חלק בעבודה הראשונה של היום, תרומת הדשן. מרבית המשנה עוסקת בתיאור זמן בואו של "הממונה", הפקיד הממונה על ניהול סדרי המקדש. פריט מידע זה מרכז סביבו עניין רב. המשנה, הידועה בהיותה מנוסחת בלשון קצרה, מקדישה לתיאור זמן הגעתו לא פחות מעשרים מילים. מלבד אריכות הדברים, גם סגנונה של המשנה יוצר מעין "מתח" סביב בואו של הממונה: ראשית, המידע מובא באמצעות שאלה ותשובה, "וכי באיזו שעה הממונה בא?", ועוד בטרם ניתנת התשובה המשנה מוסיפה הקדמה המעצימה את המתח ואת אי-הוודאות: "לא כל העיתים שוות". שנית, גם התשובה עצמה אינה חד-משמעית, כאילו אין הזמן קבוע כלל: "מקריאת הגבר", "מלפניו" או "מלאחריו" – ובסופו של דבר כל האפשרויות הן סביב אותה נקודת זמן – קריאת הגבר.¹ מה פשר המהומה סביב בואו של הממונה? על שום מה המשנה יוצרת כאן דרמה כזאת?

נראה שתמיהה זו יכולה להתפרש מתוך הזיקה לסיפור משיר השירים שהוזכר בהקדמה, סיפור הרעיה המחכה לדודה:

אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק פתחי לי אֶחָתִי רַעֲיָתִי יוֹנְתִי תַמְתִּי שְׂרָאשִׁי נִמְלֵא
טל קִצְוֹתַי רְסִיסֵי לֵילָה: פִּשְׁטִיתִי אֶת פְּתַנְתִּי אֵיכָכָה אֶלְבָּשְׁנָה רַחֲצִיתִי אֶת רַגְלֵי אֵיכָכָה
אֶטְנַפֵּם: דּוֹדִי שָׁלַח יָדוֹ מִן הַחֹר וּמְעֵי הָמוּ עָלָיו: קִמְתִּי אֲנִי לִפְתַח דְּוֹדִי וַיְנִי נִטְפוּ
מִדָּוֹר וְאֶצְבְּעֵתִי מִדָּוֹר עָבַר עַל כַּפּוֹת הַמְּנַעֵל: פְּתַחְתִּי אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי חָמַק עִבְרָ נִפְשִׁי
צָצָה כְּבָבְרוּ בְקִשְׁתֵּיהֶוּ וְלֹא מְצֹאתֵיהֶוּ קָנְאתִיו וְלֹא עָנְנִי:

שיר השירים ה, ב-ו

הרעיה שוכבת במיטתה ומצפה למפגש, "אני ישנה ולבי ער". היא שומעת את "קול דודי דופק", האהוב מגיע וקורא לה במילות חיבה: "פתחי לי אחתי רעיתי יונתי תמתי". אך העצלות מכריעה את הרעיה. היא אינה רוצה לקום ממיטתה, ללבוש את כותנתה, ולטנף את רגליה, וכשכבר קמה לפתוח – חלפה לה שעת הרצון, ואין היא מוצאת את דודה.

גם המשנה מספרת סיפור של מפגש – בין הכוהנים לממונה. הכוהנים ישנים בתוך העזרה, והממונה קורא להם מן החוץ. אך הפעם המפגש מתממש – הכוהנים השכימו עוד קודם בואו של הממונה והם מתכוונים לבואו. כאשר הממונה מגיע אין הוא צריך להמתין להם מעבר לדלת הנעולה, "הממונה בא ודופק² עליהם, והם פתחו לו".³

זוהי הסיבה לאריכות הדברים סביב בואו של הממונה – המשנה מתכוונת להציג את זמן בוא הממונה, שהוא בעיקרו ידוע, כבלתי נודע. כך המשנה מעצימה את המתח ואת הזיקה לסיפור המפגש של שיר השירים שבו הרעיה מצפה לדודה בלי לדעת מתי עתיד הוא להופיע.

התבוננות במשנה הפותחת את מסכת תמיד מחדדת עוד יותר את התקבולת שמנגידה את שני סיפורי המפגש.

וְזָקְנֵי בֵּית אֵב יִשְׁנִים שָׁם, וּמִפְתָּחוֹת הָעֶזְרָה בִּידָם. וּפְרָחֵי כְּהֵנָה אִישׁ פָּסְתוּ בְּאָרְץ. לֹא הָיוּ יִשְׁנִים בְּבִגְדֵי קֹדֶשׁ, אֲלָא פּוֹשְׁטִין וּמְקַפְּלִין וּמְנִיחִים אוֹתָן תַּחַת רְאשֵׁיהֶן, וּמְתַפְּסִין בְּכַסּוֹת עֲצָמָן.

שתי סיבות מונעות מהרעיה שבשיר השירים לקום ולפתוח לדודה. (א) "פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה" (ב) "רחצתי את רגלי איככה אטנפם". כמותה גם הכוהנים כבר פשטו את בגדיהם, "לא היו ישנים בבגדי קדש, אלא פושטיין..."; וגם השכמתם כרוכה ברחיצה וטבילה, כפי שמתואר בתחילת משנה ב. אך בניגוד לרעיה, הם היו משכימים "עד שלא יבא הממונה", וכשהממונה דפק פתחו לו בלא שהות.⁴

שנתם של הכוהנים במשנה א היא מתוך דריכות וציפייה, "מפתחות העזרה בידן".⁵ גם תוך כדי שינה אין הם מסיחים דעתם מזמן הפתיחה של העזרה. סיפוריה של הרעיה בשיר השירים ממשיך. לאחר שהדוד "חמק עבר" היא יוצאת לחפשו ומשלמת את מחיר עצלותה:

מִצְאָנִי הַשְּׂמֵרִים הַסְּבִיבִים בְּעִיר הַפְּנִי פָּצְעוּנִי נְשָׂאוּ אֶת רִדְדֵי מַעְלֵי הַחֲמוֹת:
שיר השירים ה, ו

סיפור זה משמש מקור השראה למשנה במסכת מידות, המספרת על עונשו של מי שנתעצל בשמירת המקדש:

אִישׁ הָרַבִּית הָיָה מְחַזֵּר עַל כָּל מִשְׁמֵר וּמִשְׁמֵר, וְאַבּוּקוֹת דּוֹלְקִין לְפָנָיו, וְכָל מִשְׁמֵר שְׁאַיְנו עוֹמֵד, אֹמֵר לוֹ אִישׁ הָרַבִּית, שְׁלוֹם עָלֶיךָ. נֶכֶד שֶׁהוּא יֵשֵׁן, חוֹבְטוֹ בְּמַקְלוֹ. וְרִשּׁוֹת הָיָה לוֹ לְשֵׁרוֹף אֶת קְסוּתוֹ. וְהֵם אֹמְרִים מֵה קוֹל בְּעִזְזָה, קוֹל בֶּן לְוִי לּוֹקֵה וּבְגָדָיו נִשְׂרָפִין, שִׁישָׁן לוֹ עַל מִשְׁמֵרוֹ.

מידות א, ב

מנהגו של איש הר הבית מזכיר את השומרים הסובבים משיר השירים – הוא סובב ומחזר על המשמרות המוקדשות על המקדש ומשגיח שימלאו את תפקידם. עונשו של שומר שנמצא ישן על משמרתו מזכיר את עונשה של הרעיה שנתעצלה וישנה – את השומר היו מכים ואת בגדו שורפים וגם את הרעיה היכו השומרים ונשאו את בגדה מעליה. אף מסכת תמיד, במסגרת זיקתה לשיר השירים, מזכירה את השומרים הסובבים בעיר – לאחר בחירת תורם הדשן הכהנים סובבים לאורך חומות המקדש:

נָטַל אֶת הַמִּפְתָּח וּפְתַח אֶת הַפֶּשֶׁשׁ, וְנִכְנַס מִבֵּית הַמּוֹקֵד לְעִזְרָה, וְנִכְנַסוּ אַחֲרָיו וְשָׁתִי אַבּוּקוֹת שֶׁל אֹר בִּינָם. וְנִחְלְקוּ לְשָׁתִי כְּתוֹת, אֱלוֹ הוֹלְכִים בְּאַבְסִדְרָא דְרֵךְ הַמְזֻרָח, וְאֱלוֹ הוֹלְכִים בְּאַבְסִדְרָא דְרֵךְ הַמַּעֲרָב. הָיָה בּוֹדְקִין וְהוֹלְכִין עַד שְׁמִינֵיעִין לְמִקוֹם בֵּית עוֹשֵׂי חֲבָתִים. הִגִּיעוּ אֵלָיו וְאָלוֹ, אָמְרוּ שְׁלוֹם, הַכֹּל שְׁלוֹם. הִעֲמִידוּ עוֹשֵׂי חֲבָתִים לְעִשׂוֹת חֲבָתִים.

תמיד א, ג

קבוצה אחת של הכהנים פנתה לימין ואחרת לשמאל. יחידו השלימו הכהנים הקפה אחת של ההיכל מבחוץ כשהם "בודקין הולכין", בדומה לשומרי החומות שמצאו את הרעיה המבקשת את דודה. וכמו בסיפור הדפיקה על הדלת גם כאן ישנה דפיקה, אך שלא כמו השומרים בשיר השירים שבתום הבדיקה היכו את הרעיה, כאן הבדיקה מסתיימת באמירה "שלום, הכל שלום".

¹ בבבלי, יומא כ ע"ב מופיעה מחלוקת אם 'הגבר' כאן במובן איש או תרנגול.

² הפעם היחידה שהמילה 'דופק' מופיעה בתנ"ך היא בפסוק בשיר השירים, והפעם היחידה שהיא מופיעה במשנה במשמעות דומה היא במשנתנו. בשתי ההופעות האחרות של המילה 'דופק' במשנה (נזיר ז, ג ואהלות ב, ד) היא אינה מציינת פועל כבשיר השירים, אלא שם עצם, אכן שגולל הקבר נשען עליה.


³ אין הכוונה בהשוואה זו לומר שהממונה שבמשנה מקביל לדמותו של הקב"ה, בדומה לתפקיד המיועד לדוד בחלק מן המדרשים על שיר השירים. אלא שהמשנה יוצרת הקבלה ספרותית בין שעת בואו של הממונה, שהיא תחילת יומו של המקדש, לבין שעת המפגש בין הדוד לרעיה.

⁴ ייתכן שיש כאן גם משחק מילים, הממונה בא בשעת "קריאת הגבר" המזכירה את קריאתה של הרעיה אחר שדודה נעלם "קראתיו ולא ענני".

⁵ אמנם לפי המשנה במידות א, ט אין הכוונה שהיו מחזיקים את המפתחות בידיהם ממש, אלא שהיו המפתחות ברשותם ובאחריותם. עם זה, העיצוב הספרותי של הניסוח תורם לאווירת המתח.

מי שזכה לתרום את המזבח, הוא
 יתרום את המזבח,
 אומרין לו, הזהר שמא תגע בפלי, עד
 שתקדש ידיו ורגליו מן הכיור, והרי
 המחטה נתונה במקצוע בין הפכש
 למזבח במערבו של פכש.
 אין אדם נכנס עמו, ולא נר בידו, אלא
 מהלך לאור המערכה.
 לא היו רואין אותו, ולא שומעין את
 קולו עד ששומעין קול העץ שעשה בן
 קטין מוכני לפיור, והן אומרים הגיע.
 קדש ידיו ורגליו מן הכיור, נטל מחמת
 הפסך ועלה לראש המזבח, ופנה את
 הגחלים הילך והילך וחתה מן
 המאכלות הפנימיות, וירד.
 הגיע לרצפה, והפך פניו לצפון, הלך
 למזרחו של פכש כעשר אמות. צבר
 את הגחלים על גבי הרצפה רחוק מן
 הפכש שלשה טפחים, מקום שנותנין
 מראות העוף ודשון מזבח הפנימי
 והמנורה:

עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע

תמיד א, ד¹ 

"תרומת הדשן" פירושה ניקוי המזבח משיירי קרבנות יום האתמול כדי להכינו לעבודת היום.
 לכאורה היה מקום לראות בתרומת הדשן עבודה פחותה, מעין פינוי הזבלים שהצטברו
 במקדש. אך לא כך הוצגה עבודתו של התורם במשנה. לפנינו סיפור רווי דרמה ומסתורין:
 בדידותו המודגשת של הכוהן בהליכתו, "אין אדם ניכנס עימו", "לא היו רואין אותו",
 האזהרה לפני יציאתו לדרך כאילו דרך מסוכנת לפניו, "אומרין לו הזהר שמא תגע
 בכלי...", וכן המעקב הדרוך אחר הקולות שהתורם משמיע בהליכתו עד תחושת ההקלה
 בהגיעו לכיור, "והן אומרין 'הגיע'".²

כאן המקום להעיר כי בתקופות קודמות של עבודת המקדש לא הייתה תרומת הדשן נעשית בידי כוהן יחיד שנבחר מראש, אלא "כל הקודם... זכה" (יומא ב, א). את הגורל שבאמצעותו נבחר הכוהן תיקנו רק לאחר שנגרמה תקלה בשיטה המקורית.³ כלומר מבחינה היסטורית, בדידותו של תורם הדשן אינה לכתחילה אלא בדיעבד, ולמרות זאת בחרה המשנה להעניק למעשהו של הכוהן הבודד מעטה של מסתורין, ויתרה מזו – של אינטימיות. האינטימיות נרמזת מהדהודי הפסוקים של שיר השירים בלשון המשנה שלפנינו:

הנְצַנְיִים נָרְאוּ כְּאַרְיֵן עֵת הַזְמִיר הִגִּיעַ וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצֵנוּ: הַתְּאֵנָה חֲנֻטָּה פְּגִיָּה וְהַגְּפָנִים סְמָדָר נִתְּנוּ רֵיחַ קוֹמֵי לֶךְ רַעֲיִתִי יָפְתִי וְלִכִּי לֶךְ: יוֹנְתִי בְּחַגְיֵי הַסֶּלַע בְּסִתְרֵי הַמְּדַבְּרָה הִרְאִינִי אֶת מְרַאֲיֶךָ הַשְּׁמִיעִינִי אֶת קוֹלֶךָ כִּי קוֹלֶךָ עֲרֵב וּמְרַאֲיֶךָ נְאוּהָ:
שיר השירים ב, יב-יד

הביטויים המרכזיים בתיאור הכוהנים הממתינים לחברם תורם הדשן נראים כשאוכים מפסוק יב: "הגיע", "קול" ו"נשמע", ומפסוק יד, "הראיני... השמיעני את קולך": "לא היו רואין אותו אלא שומעין את קולו, עד ששומעין קול העץ... והן אומרין הגיע".⁴ דמיון נוסף לפסוקים מופיע במצלול של תיאור חתיית הגחלים – "ופינה את הגחלים הלך הילך" המזכיר את "קומי לכי (לך) רעיתי יפתי ולכי לך".

שרשרת ההקבלות ששורטטה עד כה מציירת את תמונת תרומת הדשן בדמות המפגש הנכסף שבשיר השירים – מתיקון ההתמצה של עצלות הרעיה ועד שחזור קריאת הדוד לרעייתו על רקע האביב.

נוסף על ההקבלה בין שיר השירים לתרומת הדשן ישנה הקבלה פנימית בין תורם תרומת הדשן ובין תיאור המשנה את מעשה הקטורת שהייתה מובאת במקדש בשתי הזדמנויות בכל יום. כמו כן, ביום הכיפורים הייתה מובאת אל קודש הקדשים קטורת, ולשם הבאתה היה הכוהן נכנס לפני ולפנים. ההשוואות המובאות בהמשך מתייחסות לשני סוגי ההקטרה.

ראשית, כמו תרומת הדשן שבמהלכה "אין אדם ניכנס עימו", גם הקטרת הקטורת נעשית בבדידות – על עבודת הכוהן ביום הכיפורים נאמר "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו" (ויקרא טז, יז) וגם המקטיר קטורת של כל יום לא עשה זאת עד אשר "פרשו העם" (תמיד ו, ג).

שנית, הן את המקטיר הן את התורם היו מזהירים לפני שהיו הולכים להם לבצע את עבודתם: לתורם הדשן – "אומרין לו היזהר שמא תיגע בכלי עד שתקדש ידיך ורגליך מן הכיור", ולמקטיר – "ומלמדים אתו הזהר שמא תתחיל מפניך שלא תכבה [= תכווה]".⁵

דמיון נוסף בין תרומת הדשן והקטרת הקטורת הוא תוכן הפעולה – בשתי העבודות יש לקחת גחלים מעל מזבח העולה. יתרה מזו, בתיאור פעולה זו (שבעבודת הקטורת היומית אינה נעשית בידי המקטיר עצמו) חוזרת המשנה על עצמה כמעט מילה במילה. על תרומת הדשן נאמר:

נָטַל מִחֻמַּת הַכֶּסֶף וְעָלָה לְרֹאשׁ הַמִּזְבֵּחַ, וּפָנָה אֶת הַגָּחִלִּים הַיֵּלֶךְ וְהַיֵּלֶךְ וְחָתָה מִן הַמֶּאֱכָלוֹת הַפְּנִימִיּוֹת, וַיָּבֵר.

תמיד א, ד

וביחס לקטורת:

נָטַל מִחֻמַּת הַכֶּסֶף, וְעָלָה לְרֹאשׁ הַמִּזְבֵּחַ, וּפָנָה אֶת הַגָּחִלִּים הַיֵּלֶךְ (וְהַיֵּלֶךְ) וְחָתָה. וַיָּבֵר...

תמיד ה, ה

להשוואה זו בין שתי העבודות משמעות מפתיעה, המשלימה את הזיקה למפגשים שבשיר השירים. עבודת הקטורת היא "פסגת" עבודת המקדש – עבודה שבכל יום נעשית בפנים, וביום הכיפורים לפני-ולפנים. זוהי עבודה שכוהן אינו יכול לזכות בה יותר מפעם אחת בחייו.⁶ בעיני חז"ל נחשבת הקטורת למפתח לגילוי השכינה.⁷ אם כך, ההשוואה בין תרומת הדשן ובין הקטורת מעניקה גם לפעולת "פינוי הפסולת" חלק מהאיכות של העבודה הפנימית ביותר, המיוחדת להתקשרות בין האדם לבוראו.

לסיכום, דמותו של הכוהן התורם את הדשן מעוצבת במשנה באמצעות זיקה אינטרטקסטואלית כפולה – שיר השירים מצד אחד והקטרת הקטורת מצד אחר. כל אחד משני ההקשרים הספרותיים הללו בנפרד ושילובם יחד מעצבים את תרומת הדשן כמפגש אינטימי עם הקדושה.⁸

התבוננות במשנה מעלה יסוד חשוב בעבודת ה'. פסגת הקשר עם הקב"ה, מימוש האהבה והאינטימיות המתוארת בשיר השירים, מושגת במשנה על ידי תרומת הדשן, פעולה יום-יומית שנראית כפינוי הזבל מעל גבי המזבח. משמעות זו, המוענקת לפעולה "פעוטה" כל כך, מלמדת אותנו כי יותר מהמעשה החיצוני והטקסי הנלווים לו חשוב הרגש העומד ביסודו, וכי "הקב"ה ליבא בעי" (בבלי, סנהדרין קו ע"ב). דרך זו למימוש חוון האהבה שבשיר השירים נראית לי נכונה גם בקשר שבין איש לאישה – תשומת הלב לפרטים הקטנים של החיים וצרכי היום-יום של בן הזוג או בת הזוג היא הדרך להראות אהבה. וככל שהפרטים זעירים יותר, הם מעידים על גודלה של האהבה.

- 1 על פי כתב יד קויפמן.
 2 הממד הטקסי של עבודת התורם מומחש גם במספר הטיפולוגי של שלבי עבודתו – עשרה. תודתנו
 לאמנון דוקוב על הערה זו.
 3 יומא ב, ג.
 4 הדמיון לשיר השירים בולט עוד יותר בנוסח הדפוס: "והן אומרים 'הגיע עת'".
 5 חילופי ביי"ת עם ו"ו שכיחים בכתבי היד של טקסטים חז"ליים.
 6 תמיד ה, ב.
 7 המדרש (תנחומא, תצווה טו) למד שזמן הקטורת הוא זמן ירידת השכינה משיר השירים: "ישמיו
 קטורה באפך וכליל על מזבחך, להודיעך כמה קטרת חביבה, א"ר יצחק בן אליעזר תדע לך
 שנעשה המשכן וכל כליו ושחט את הקרבנות והקריבו וערך על המזבח וסדר את השלחן ואת
 המנורה ואת הכל ולא ירדה שכינה עד שהקריבו את הקטורת מנין דכתיב עורי צפון ובואי תימן
 הפיחי גני יזלו בשמיו [יבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו]". ראה קנוהל, נאה, מילואים, עמ' 31-35
 ובמיוחד עמ' 32.
 8 הפיס על תרומת הדשן הוא הראשון מפייסות היום. יש לשים לב כי גם בלשון הפיס השלישי ישנה
 זיקה לשיר השירים: השוו בין "חדשים עם ישנים בואו והפיסו, מי מעלה אברים מן הכבש למזבח"
 (תמיד ה, ב) ובין "...חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך" (שיר השירים ז, יד). ראה ברורמן, מקרא
 במשנה, עמ' 12.

החלו מעלין באפר על גבי
התפוח.

ותפוח היה באמצע המזבח,
פעמים עליו פשלו מאות פור.
וברגלים לא היו מדשנין אותו,
מפני שהוא נוי למזבח.

ממיו לא נתעצל הכהן מלהוציא
את הדשן:

כתפוח

בעצי היער

תמיד ב, ב

כתפוח

בעיצוב המשנה ניכרת מגמה לפאר את מראה המזבח באמצעים ספרותיים. כבר אמוראי בבל עסקו בדבר ומנו את הסיפור על התפוח שהיה באמצע המזבח בין העניינים שחכמים הגזימו בתיאורם:

אמר רבא גוזמא. השקו את התמיד בכוס של זהב אמר רבא גוזמא. אמר רבי אמי...
דברו חכמים לשון הבאי הא דאמרן תפוח, והשקו את התמיד בכוס של זהב.
בבלי, תמיד כט ע"א

האמוראים עמדו על אופייה הסיפורי של המסכת. ציון נפחו העצום של תפוח האפר אינו אמירה הלכתית ולא תיעוד היסטורי שצריך לדייק בהם אלא גוזמה שנועדה לפאר את המקום והמעמד, כיאה לסיפור. המשנה גם נוקבת במספר טיפולוגי "שלוש מאות כור", אותו מניין שמופיע גם בשתי הגוזמות המופיעות בהמשך הסוגיה:

אמר שמואל בשלשה מקומות דברו חכמים בלשון הבאי ואלו הן תפוח גפן ופרוכת...
תפוח הא דאמרן. גפן דתניא גפן זהב היתה עומדת על פתח ההיכל... אמר ר' אלעזר
ברבי צדוק מעשה היה ונמנו עליה שלש מאות כהנים לפנותה. פרוכת דתנן רבן
שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון הסגן פרוכת עביה טפת... ושלוש מאות
כהנים מטבילין אותה.

על רצון המשנה לפאר את מראה המזבח מעידה גם לשון המשנה עצמה – התפוח הוא "נוי למזבח". לדעתנו, לא רק נוכחותה של ערמת האפר בראש המזבח מייפה את המזבח, גם הבחירה בתפוח כדימוי למראה נועד לייפות את תיאור המזבח. מלבד ההיבט האסתטי

שבבחירת הדימוי לתפוח נראה שיש כאן זיקה נוספת לשיר השירים, שבו מופיע התפוח כדימוי לדוד בפי הרעיה:

כְּתַפּוּחַ בְּעֵצֵי הַיַּעַר כֵּן דוֹדִי בֵּין הַבָּנִים בְּצֵלוֹ חֲמֻדָּתִי וְיִשְׁבְּתִי וּפְרִיּוֹ מְתוּק לְחֵפִי:

שיר השירים ב, ג

המזבח שבמקדש הוא מקום החיבור בין שמים לארץ. החיבור נעשה על ידי הקרבת הקרבנות ובדרכים נוספות ובהם באמצעות התפוח, המסמל את הדוד. על פי הפרשנות של חז"ל לשיר השירים, שהדוד הוא הקב"ה, גם התפוח מסמל את הקב"ה, כפי שמפרש למשל רש"י:

כתפוח – אילן של תפוחים כשהוא בין אילני סרק הוא חביב מן כולן שפריו טוב בטעם ובריח: כן דודי בין הבנים – בין הבחורים הדוגמא כך הקב"ה מכל האלוהים נבחר לפיכך בצלו חמדתי וישבתי.

רש"י, שיר השירים ב, ג

אם כך, דימוי ראש המזבח לתפוח מזכיר ומעמיק את תפקיד המזבח לקשר בין עם ישראל ובין הקב"ה.

גם בזהר כך פורש התפוח:

פתח רבי אלעזר ואמר "כתפוח בעצי היער וגו'", כתפוח דא קודשא בריך.

זוהר, לך לך פה ע"א

עוד יש לציין שרבי יוחנן (בבלי, סוכה מט ע"א) מדמה את השיתין של המזבח לירכיים של השולמית המתוארים בפסוק בשיר השירים: "מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב, חמוקי ירכיך כמו חלאים מעשה ידי אמן" (שיר השירים ז, ב).

אבל לעץ התפוח בשיר השירים יש תפקיד כפול – דימוי לדוד בפי הרעיה, כפי שראינו, וגם מקום המפגש והחיבור בין הדוד לרעיה:

מִי זֹאת עֵלָה מִן הַמִּדְבָּר מִתְרַפֶּקֶת עַל דֹּדָהּ תַּחַת הַתַּפּוּחַ עוֹרְתִינְךָ שְׁמָה חֶבְלֶתְךָ אִמְנֶךָ
שְׁמָה חֶבְלָה יִלְבְּתֶךָ:

שיר השירים ת, ה

גם כאן המשנה מציגה הזדמנות תיקון לסיפור ההחמצה של שיר השירים על ידי שהיא מרמזת על המזבח כמקום המפגש של הדוד ורעייתו.¹ הרעיון המובע כאן דומה לרעיון המופיע במדרש הרואה בעבודת הקרבנות מימוש של מפגש הדוד עם הרעיה: "בא דודי לגנו זו השכינה. ויאכל פרי מגדיו אלו הקרבנות"² (סדר עולם רבה ז) בהמשך הפרק נשוב ונראה את הטיעון שתפוח המזבח אכן מסמל את הדוד.

בעצי היער

החלו מעלין בגזרין לסדר אש המערכה. וכי כל העצים כשרים למערכה. הן. כל העצים כשרין למערכה, חוץ משל זית ושל גפן. אבל באלו רגילין, במרביות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן.

תמיד ב, ג

סדר המערכה גדולה מזרחה, נחזיתה מזרחה, וראשי הגזרין הפנימים היו נוגעים בתפוח. ונחזקה בין הגזרים שהיו מציתים את האליתא משם.

שם ב, ד

שוב אנו פוגשים משנה הבנויה כשאלה ותשובה: "וכי כל העצים כשרין למערכה? הן כל העצים כשרין למערכה". שוב נוצר עניין מיוחד, הפעם סביב שאלת בחירת העצים. כמעט כל העצים שמופיעים במשנה מוזכרים בשיר השירים – הגפן ("לראות הפרחה הגפן" ו, יא), התאנה ("התאנה חנטה פגיה" ב, יג) והאגוז ("אל גנת אגוז ירדתי" ו, יא). האגוז מתייחד גם בכך שאינו מוזכר בשום מקום אחר בתנ"ך מלבד שיר השירים.

תפוח המזבח, כתפוח של שיר השירים, מוקף עצים – "כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים".

¹ רמז נוסף לסיפור בשיר השירים הוא האמירה במשנה: "מימיו לא נתעצל כהן מלהוציא את הדשן". יש באמירה זו כדי להתמיה – וכי עלה על דעתנו שהכהנים מתעצלים בעבודתם? וגם אם אכן הייתה מלאכה מן המלאכות שלא רבים רצו לעשותה, וכי זאת באה המשנה ללמדנו? בויקה לסיפור של שיר השירים האמירה הזאת מקבלת מובן – לפנינו שלילה של העצלות שהביאה את הרעיה לקלוקלה.

² השווה פסיקתא רבתי ה'דודי בא לגינו זה השכינה ואוכל פרי מגדיו הם הקרבנות".

דודי שלח ידו מן החור

תמיד ג, ו



מי שזכה בדשון מנבח הפנימי
והמנוחה היו מקדימיו, וארבעה
כלים בידם, הטני והכזו ושתי
מפתחות.

הטני דומה לתקב גדול של זהב,
מחזיק קבין וחצי, והכזו דומה
לקתון גדול של זהב.

ושתי מפתחות, אחד יורד לאמת
השחי, ואחד פותח בין:
בא לו לפשפש הצפוני.

ושני פשפשין היו לו לשער הגדול, אחד בצפון ואחד בדרום. שבדרום לא נכנס בו אדם מעולם, ועליו
הוא מפורש על ידי יחזקאל (יחזקאל מד), ויאמר אלי ה', השער הזה סגור יהיה לא יפתח ואיש לא
יבא בו כי ה' אלקי ישראל בא בו והיה סגור.

נטל את המפתח ופתח את הפשפש, נכנס לתא, ומן התא אל ההיכל, עד שהוא מגיע לשער הגדול.
הגיע לשער הגדול העביר את הנגר ואת הפותחות ופתחו.
לא היה שוחט השוחט, עד ששומע קול שער הגדול שנפתח:

לאחר שהוציאו את התמיד מלשכת הטלאים בא הכוהן לפתוח את ההיכל עצמו. פתיחת
ההיכל מסמנת את תום שלב ההכנות ואת תחילת עבודת היום.

כדי לפתוח את ההיכל היה הכוהן "יורד לאמת השחי", היינו מכניס את ידו עד בית
השחי דרך חור הדלת ופותח מנעול ראשון, אחר כך היה משתמש במפתח נוסף שכנראה
פותח מבפנים. תמונה זו, שבה ומעלה שוב¹ את זכר החמצת המפגש בין הדוד הדופק על
הדלת מבחוץ והרעיה שאינה פותחת לו בזמן.

אבל בשחזור הזה של המפגש חל חילוף תפקידים. אם קודם הציבה המשנה כוהן בתפקיד
הרעיה המחכה לדודה, הרי שכאן עומד הכוהן במקומו של הדוד המבקש לפתוח את הדלת,
ובמקומה של הרעיה, בהיכל שמעבר לדלת, עומד הקב"ה. זה המקום לציין שמגילת שיר
השירים עצמה עשירה בחילופין דומים.

נראה כי פרקנו שואב את אוצר הדימויים שלו משני מקומות בשיר השירים: המפגש בין
הדוד לרעיה אשר בפרק ה שדובר בו לעיל, והכניסה לחדרי המלך שבפרק א, המוקבלת כאן

לכניסת הכוהן להיכל. בתחילת שיר השירים נאמר "משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדריו" (א, ד) ולשון המשנה הקודמת מרמזת לפסוק זה:

מִי שָׁנָה בְּתַמִּיד, מוֹשְׁכוֹ וְהוֹלֵךְ לְבֵית הַמִּטְבָּחִים, וּמִי שָׁנָה בְּאֶרְצֵי הַלְּכִין אַחֲרָיו.
תמיד ג, ה

עד כה דיברנו על המפגש בין הכוהן ובין הקב"ה. כאן נראה מוטיב נוסף – הקרבן המובא לקב"ה מייצג את דמותה של הרעיה. לכאורה נראה שזו טענה מפליגה, אך למען האמת, בנופו של המקדש, תיאור קרבן כמייצג אדם אינו חריג כלל.² יתרה מזו, במשנה ד בפרקנו מופיע גם ביטוי האנשה של הקרבן – "השקו את התמיד בכוס של זהב". הקרבן נמשך בדרכו אל המלך, ועל כן שחיטתו מכוונת לעת פתיחת דלתות המלך.

בתיאור הקרבת התמיד נוכל למצוא עקבות של שתי תנועות הפוכות ומשלימות: הכוהן בתפקיד הדוד מנסה לפתוח את דלת הרעיה, ולעומתו קרבן התמיד, בתפקיד הרעיה, נמשך אל חדריו המלך. הקב"ה הוא הדוד והרעיה כאחד. הוא הרעיה, מושא תשוקתו של הדוד מחוץ לדלת, והוא גם הדוד, המלך, שהרעיה רצה ובאה אל חדריו.

חשוב לציין, כי בתיאור זה מודגשת במיוחד נוכחות השכינה בהיכל. השער (הפשפש) הדרומי סגור "לא נכנס בו אדם מעולם". אך בניגוד לדוד, שהדלת הסגורה מונעת ממנו לבוא אל הרעיה, אין השער הסגור מונע מהקב"ה לבוא אל ההיכל. להפך, השער הסגור, כפי שמראה הפסוק מיחזקאל, הוא הביטוי לכניסת הקב"ה להיכל ולשכינתו בו. לאור זאת מובנת אריכות הדברים שנוקטת המשנה בתיאור תפקידו של הפשפש הדרומי, שאין לו קשר ספציפי להקרבת התמיד.

בשיר השירים שעת פתיחת הדלת בידי הרעיה היא עת משבר, אז הרעיה מגלה שהדוד איננו. בהקרבת התמיד, לעומת זאת, השעה שהשער נפתח בה היא שעת המפגש – "ולא היה השוחט שוחט עד שהוא שומע קול השער הגדול שנפתח".

לקראת סופה של מסכת תמיד מופיעה תפילה "זוה הוא סדר התמיד לעבודת בית אלוהינו. יהי רצון שיבנה במהרה בימינו אמן" (תמיד ז, ג). מסכת תמיד משמרת לעד את הרגשות הדתיים העזים לבית המקדש. היא נותנת ביטוי ספרותי לתפיסה שעבודת המקדש אינה ריטואל מכני גרדא אלא מסגרת שמטרתה להביא לידי מימוש את הלהט של רגשי האהבה והתשוקה בין האדם לאלוהיו.

שָׁפֵל הַפְּתוּבִים קִדָּשׁ, וְנִשְׂרֵי הַשִּׁירִים קִדָּשׁ קְדָשִׁים.

ידים ג, ה

¹ ראה לעיל הפרק על 'קול דודי דופק', עמ' 211.
² ראה עקידת יצחק, "ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו" (בראשית כב, יג). ראה גם משנה, תמיד ד, א, "לא היו כופתין את הטלה אלא מעקדין אותו", רמז לכך שקרבן התמיד הוא שחזור של עקדת יצחק.

קידוש ידיים ורגליים: ייעוד מחדש



מי שזכה לתרום את המזבח, הוא יתרום את המזבח, אומרין לו, הזהר שמא תגע בפלי, עד שתקדש ידיך ורגליך מן הכיור, והרי המחטה נתונה במקצוע בין הכבש למזבח במערכו של כבש. אין אדם נכנס עמו, ולא נר בידו, אלא מהלך לאור המערכה. לא היו רואין אותו, ולא שומעין את קולו עד ששומעין קול העץ שעשה בן קטין מיכני לכיור, והן אומרים הגיע.

תמיד א, ד



קדש ידיו ורגליו מן הכיור, נטל מחמת הכסף ועלה לראש המזבח, ופנה את הגחלים הילך והילך וחתה מן המאכלות הפנימיות, וירד. הגיע לרצפה, והפך פניו לצפון, הלך למזרחו של כבש כעשר אמות. צבר את הגחלים על גבי הרצפה רחוק מן הכבש שלשה טפחים, מקום שנותנין מראות העוף ודשון מזבח הפנימי והמנוחה:

מדי בוקר בבוקר היו הכהנים רוחצים את ידיהם ורגליהם בכיור שבבית המקדש לקראת עבודתם במקדש.¹ בתורה פעולה זו נקראת "רחיצה" – "ורחצו... את ידיהם ואת רגליהם", ואילו המשנה שלנו קוראת לפעולה זו "קידוש ידיים ורגלים".² שינוי זה אינו מקרי. את המונח "רחיצה" היה אפשר לפרש כפעולה של הסרת לכלוך או טומאה, ברם השימוש של חז"ל במונח "קידוש" מרחיב את הפעולה להאצלת תוכן חיובי על הידיים.

מהי משמעותה של ההקדשה היומית של הכהנים? אהרון ובניו, כדי להיות לכהנים הראשונים, עברו טקס ובו טבלו, לבשו בגדי כהונה והוקדשו בשמן המשחה.³ מדי יום ביומו הכהנים משחזרים את שלשת המרכיבים של טקס המעבר המקורי: הם משכימים וטובלים, לובשים את בגדי הכהונה, ולבסוף מתקדשים במי הכיור. מכיוון שהרחיצה משמעותית כל כך לתפקידם של הכהנים, כוהן שעובד או אפילו נכנס להיכל ה' בלי שהתקדש דינו כזר שנכנס או עבד שנכנס, שעונשם מוות.⁴

מדוע על הכהנים לשוב ולהתקדש בכל יום, שהרי כפי שממשיך שם המקרא⁵ המעמד שקיבלו אהרון ובניו תקף לעולם? לשם הבנת העניין, יש להבין שהקדושה מעניקה לאדם

מעמד חדש מתוך שהיא מייצגת אותו לתפקיד מיוחד. הקדשת אהרון ובניו הפכה אותם לכוהנים על ידי שייעודה אותם לכהן לה' ("...וכהן ליה"). לפיכך אי אפשר לנתק בין מעמד האדם וקדושתו לבין ייעודו. אלו שני גורמים המזינים זה את זה. הייעוד מכוון את האדם לאופן שהוא צריך לחיות בו את חייו ואילו המעמד מלמד אותו מה ייעודו בחיים. הקדשת הכוהנים לקראת הקמת המשכן היא אירוע חד-פעמי, והיא המכוננת את מעשיהם מאז. אבל כדי לקיים את הייעוד הזה במודעותו של כל כוהן בכל יום צריך לשחזר את אותה הקדשה. בכל בוקר, כאשר האדם נולד מחדש, כאשר הכוהן מגיע לעבודת המקדש, הוא צריך לשוב ולקבל את ייעודו.

אך קידוש הידיים בבוקר אינו מיוחד לכוהנים בלבד. מדי יום ביום, עם ההשכמה, על כל אדם מישראל לרחוץ את ידיו. יש הסוברים כי נטילת הידיים של שחר היא גלגולה של מצוות קידוש הידיים של הכוהנים:

לפי שהאדם כאשר קם ממטתו שחרית הוא כמו בריה חדשה לעבודת הבורא יתברך שמו,
לכן צריך להתקדש, וליטול ידיו מן הכלי, כמו כהן שהיה מקדש ידיו בכל יום מן הכיור קודם עבודתו.

קיצור שולחן ערוך ב, א⁶

עם ישראל הוא "ממלכת כוהנים וגוי קודש" (שמות יט, ו) אך מעמד זה תלוי במימוש הייעוד, שבשמירת הברית עם אלוהים (שם יט, ה). אם כל אדם בישראל הוא כמו כוהן, הרי שכל העולם שהוא חי ופועל בו יכול להיות כמקדש. כאשר הוא נוטל את ידיו בבוקר, עליו לזכור שיש לו ייעוד ושליחות בחיים, יש לו ייעוד ושליחות היום.

¹ שמות ל, יט-כא.

² כך גם תרגם אונקלוס על אתר.

³ שמות מ, יב-יג.

⁴ רמב"ם, הלכות ביאת מקדש ה, א; ט, א.

⁵ שמות מ, יד.

⁶ על בסיס תשובת הרשב"א חלק א, קצא.

גילוי הלב

תמיד ד, ב-ג

שתים מלמעלן ושתים שתיים מלמטן. חתכה ונתנה למי שזכה בה, והשדרה עמה, והשחול תלוי בה, והיא היתה גדולה, אלא של ימין קורין גדולה, שהכבד תלויה בה.

בא לו לעקץ, חותכו ונתנו למי שזכה בו, ואלה ואצבע הכבד ושתי כליות עמו.

נטל רגל השמאלית ונתנה למי שזכה בה. נמצאו כלן עומדין בשורה והאברים בידם.

הראשון, בראש וברגל. הראש בימינו, וחטמו כלפי ירועו, וקרניו בין אצבעותיו, ובית שחישתו מלמעלן, והפדר נתון עליה. והרגל של ימין בשמאלו, ובית עורו לחוץ.

השני, בשתי ידים. של ימין בימינו, של שמאל בשמאלו, ובית עורן לחוץ.

השלישי, בעקץ וברגל. העקץ בימינו, והאלה מדרדלת בין אצבעותיו, ואצבע הכבד ושתי הכליות עמו, הרגל של שמאל בשמאלו, ובית עורו לחוץ.

הרביעי, בחזה ובגרה. החזה בימינו, והגרה בשמאלו, וצלעותיה בין אצבעותיו.

החמישי, בשתי דפנות. של ימין בימינו, ושל שמאל בשמאלו, ובית עורן לחוץ.

הששי, בקרבים הנתונים בבגד וקרעים על גביהם מלמעלה.

השביעי, בסלת.

השמיני, בחבתין.

התשיעי, ביזן.

הלכו ונתנום מחצי הכבש ולמטה במערבו, ומלחום. וירדו ובאו להם ללשכת הגזית, לקרות את שמע:

לא היה שובר בו את הרגל, אלא נוקבו מתוך ערובו ותולה בו.

היה מפשיט ויורד עד שהוא מגיע לחזה.

הגיע לחזה, חתך את הראש ונתנו למי שזכה בו.

חתך את הקרעים ונתנו למי שזכה בהן.

מרק את ההפשט. קרע את הלב והוציא את דמו.

חתך את הידים ונתנו למי שזכה בהן.

עלה לרגל הימנית, חתכה ונתנה למי שזכה בה, ושתי ביצים עמה. קרעו,

ונמצא כלו גלוי לפניו.

נטל את הפדר ונתנו על בית שחישת הראש מלמעלן.

נטל את הקרבים ונתנו למי שזכה בהם להדיחן.

והכרס מדיחין אותה בבית מדיחין כל צרפה.

והקרבים מדיחין אותן שלשה פעמים במעוטה,

על שלחנות של שיש שבין העמודים:

נטל את הספין והפריש את הריאה מן הכבד,

ואצבע הכבד מן הכבד, ולא היה מזיזה ממקומה.

נקב את החזה ונתנו למי שזכה בו.

עלה לדרפן הימנית, היה חותך ויורד עד השדרה,

ולא היה נוגע בשדרה, עד שהוא מגיע לשתי

צלעות רפות. חתכה ונתנה למי שזכה בה,

והכבד תלויה בה.

בא לו לגרה, והניח בה שתי צלעות מכאן ושתי

צלעות מכאן. חתכה ונתנה למי שזכה בה,

והקנה והלב והריאה תלויים בה.

בא לו לדרפן השמאלית, והניח בה שתי צלעות

רפות מלמעלן ושתי צלעות רפות מלמטן. וכך

היה מניח בחברתה. נמצא מניח בשתייהן שתיים

משניות אלו מתארות את ניתוח הבהמה השחוטה לאיברים. אפשר לראות בזה תיאור מאוס הממחיש את אופיו של המקדש כ"בית מטבחים". אבל מהמשניות עולה אווירה אחרת לחלוטין. לשון המשנה רוויה דימויים של מסע או תהלוכה: "ויורד עד שהוא מגיע... הגיע... עלה... עלה... ויורד... מגיע... בא לו... בא לו... בא לו"¹ יתרה מזו, בחטיבת המשניות הזאת המשפט "ונתנו למי שזכה בו" חוזר ונשנה אחד עשר פעמים! סגנון המשפט מבטא את תפיסת המשנה שאין כאן עיסוק פחות ומאוס אלא זכות מיוחדת.

בפרק הקודם ראינו כיצד המשנה מעצבת אנלוגיה בין הקרבן המובא לקב"ה ובין דמותה של הרעיה משיר השירים. מתוך התובנות שעלו אפשר לראות פנים נוספות של האנשת הטלה המועלה לקרבן; במסכת תמיד שבעה פרקים. הפרק הרביעי הוא הפרק האמצעי, לב המסכת. השנייה מבין שלוש המשניות היא משנה ב, אמצעו של הפרק. ואכן, בלב המסכת, באמצע משנה ב, מופיע הלב:

קרע את הלב והוציא את דמו.²

הטלה, המייצג את האדם, עולה בטהרה לשמים כשליבו קרוע, ויש בכך מעין מימוש סמלי של הפסוק "וְקָרְעוּ לְבַבְכֶם וְאֵל בְּגֵדֵיכֶם וְשׁוּבוּ אֶל ה'..." (יואל ב, יג). בהמשך המשנה מופיע:

קרעו ונמצא כלו גלוי לפניו.

הצורך לציין את היות הכבש כולו חשוף לעיני הכהן החותך את גווייתו אינו מובן. נראה שהדגשה זו נועדה להבליט את המשמעות המסוימת של הקרבן כעמידה לפני ה'. הביטוי "הכל גלוי לפניו" משמש בספרות חז"ל ביטוי לידיעתו המוחלטת של הקב"ה, חופש לכל חדרי בטן:

...אם תאמר שאין הכל גלוי לפניו והלא כבר נאמ' ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכובו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו (תהילים עת, לו-לז).

תוספתא, בבא קמא ז, ט³

בהקרבת הקרבן, מושגים מטפוריים כמו "קריעת הלב" גילוי הכל לובשים צורה מוחשית והופכים לסמלים.

במשנה הראשונה של הפרק הנוכחי רמוז סמל רוחני נוסף:

לא היו כופתין את הטלה אלא מעקדים אותו.⁴

הבחירה בלשון "מעקדים" רומזת כי הקרבת הקרבן היא מעין שחזור של עקדת יצחק. הבנה כזו מתקשרת למסורות שהמזבח ניצב במקום שהתרחשה בו עקדת יצחק.⁵

הקישור לעקדת יצחק יכול להתברר גם מתוך השוואה לדבריו של אברהם במדרש הבא, שלשונו רצופה ביטויים המשמשים גם בפרקנו:

גלוי וידוע לפניך בשעה שאמרת לי 'קח נא את בנך את יחידך' (בראשית כב) היה בלבי מה להשיבך.

ויקרא רבה פרשה כט

מתוך הכרה בידיעה זו של הקב"ה אברהם מבקש:

...אלא כשם שהיה לי מה להשיבך וכבשתי את יצרי ולא השבותיך... כך כשיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים תהא מזכיר להם עקידת יצחק אביהם ועמוד מכסא הדין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים...

שם

יהי רצון שבזכות הקרבנות תתקיים בקשת הרחמים של אברהם אבינו.

1 השווה לתיאור של המשנה את כניסת הכוהן הגדול לקודש הקדשים (יומא ה, א-ד).
 2 גם במסכת יומא ישנה משמעות מיוחדת למשנה האמצעית (ה, א) – האירוע המרכזי של המסכת מתרחש בה, כניסת הכוהן הגדול לפני-ולפנים.
 3 ראה גם בהקשר של דם קרבן: וראה את הדם. היה ר' ישמעאל אומר והלא הכל גלוי וידוע לפניו? (מכילתא דרבי ישמעאל בא – מס' דפסחא בא פרשה יא ד"ה וראה את).
 4 כך מופיע גם בבבלי שבתלמוד הבבלי ביחס למשנה זו: "תנא: יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם" (בבלי, תמיד לא ע"ב).
 5 המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר זה מזבח לעולה לישראל, ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר ולך אל ארץ המוריה ונאמר בדברי הימים ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדויד אביו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוס. ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגרן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק... (רמב"ם, הלכות בית הבחירה ב, א-ב).

קיצורים ביבליוגרפיים



אורבך, הגדה
א' אורבך, "ד" גולדשמידט, 'הגדה של פסח מקורותיה ותולדותיה' (ביקורת), קרית ספר, לו
(תשכ"א).

אורבך, חז"ל
א' אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים תשל"א.

אלבק, משנה
ח' אלבק, ששה סדרי משנה, תל אביב תשי"ב.

אלון, בבלי
ג' אלון, "העריכה של התלמוד הבבלי", מחקרים בתולדות ישראל, ב, תל אביב, תשל"ו.

אלון, פילון
ג' אלון, "לחקר ההלכה של פילון", מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב, תשל"ו.

אלון, תולדות היהודים
ג' אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב, תשי"ד.

אליאדה, תבניות
מ' אליאדה, תבניות בדת השוואתית, תל אביב תשס"ג.

אפשטיין, נוסח המשנה
י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד.

אפשטיין, תנאים
י"נ אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, ירושלים תשכ"ד.

אקזופרי, הנסיך הקטן
א' דה סנט אקזופרי, הנסיך הקטן, תל אביב תשנ"ג.

בזק, ראש השנה
א' בזק, "ראש השנה במקרא ובחז"ל", דף קשר, עלון לתלמידי ישיבת הר עציון, 301, תשנ"א.

ברוומן, מקרא במשנה
נ' ברוומן, "לשונות מקרא במשנה", נטועים, י (תשס"ג).

ברלב, זוהר

” ברלב, ספר הזוהר עם פירוש ידיד נפש, פתח תקווה תשנ”ב – תשנ”ו.

ברויאר, פרקי מועדות

מ’ ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים תשמ”ו.

ברמן, מקדש

J. Berman, The Temple: Its Symbolism and Meaning Then and Now, Jason Aronson 1995.

ברנד, חצוצרות

” ברנד, ”בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה’”, דף קשר, עלון לתלמידי ישיבת הר עציון, 300, תשנ”א.

גולדשמידט, הגדה

ד’ גולדשמידט, הגדה של פסח מקורותיה ותולדותיה, ירושלים תש”ך.

גילת, רבי אליעזר

” גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, ירושלים תשכ”ח.

גנק, זהירא עילאה

” גנק, ”זהירא עילאה בקריאת שמע ובתפילה”, דף קשר, עלון לתלמידי ישיבת הר עציון, 299, תש”ן.

גנק, יומא

ד’ גנק, ”הערות למס’ יומא”, כתונת יוסף: ספר זיכרון ליוסף וונפסקי, ניו יורק, 2002.

הלברטל, פרשניות

מ’ הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן – ערכין כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ”ו.

הנשקה, משכן העדות

ד’ הנשקה, ”משכן העדות ובית הבחירה – לבירווי של ניגוד”, מגדים, יא (תש”ן).

וולפיש, הוראת משנה

א’ וולפיש, ”הוראת המשנה בתור טקסט ספרותי”, עיונים בחינוך היהודי, ה, ירושלים תשס”ג.

וולפיש, הטוב והרע

א’ וולפיש, ”הטוב והרע ומה שביניהם: פרק בהוראה משנה”, לפנינו: אסופת מאמרים בענייני חינוך והוראה במלאת חמש עשרה שנה ליישיבת מקור חיים, ירושלים תש”ס.

וולפיש, התפילה השוגרת

א’ וולפיש, ”התפילה השוגרת” (ברכות ד, ג; ה, ה) – על גבול ההשאה והאקסטוזה”, תרביץ, סה (תשנ”ו).

וולפיש, **משחקי לשון**
א' וולפיש, "משחקי לשון במשנה", נטועים, ב (תשנ"ה).

וולפיש, **משניות פסחים**
א' וולפיש, "מבנה וסדר במשניות מסכת פסחים", עלון שבות בוגרים, ב (תשנ"ד).

וולפיש, **ראש השנה**
א' וולפיש, "שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א.

וולפיש, **שיקולים ספרותיים**
א' וולפיש, "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם", נטועים, א (תשנ"ד).

וולפיש, **תופעות ספרותיות**
א' וולפיש, "תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1994

וולפסון, **נישואין**
נ' וולפסון, כמשוש חתן על כלה, ירושלים תשס"ב.

וונהיים, **מקדש וגן עדן**
G. Wenham, "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story", Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies (1985), pp. 19-25.

זוין, **הלכה**
ש' זוין, לאור ההלכה, ירושלים תשל"ז.

זלוטניק, **משנה**
D. Zlotnick, The Iron Pillar Misha – Redaction, Form and Intent, Israel 1988.

זקוביץ, **מקראות**
י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995.

חסידה, **חסידות**
יש"י חסידה, ביאורי חסידות לש"ס, ירושלים תשל"ה.

יובל, **הגדה**
י"י יובל, 'הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית', תרביץ, סה (תשנ"ו).

לוינסון, **סיני**
J. Levenson, Sinai and Zion, Minneapolis 1985.

לוצאטו, **רמח"ל**
מ' לוצאטו, גנזי הרמח"ל, בני ברק תשד"ם.

ליזור, בית דוד

“ ליזור, תולדות בית דוד: מחורבן ממלכת יהודה ועד לאחר חורבן הבית השני, ירושלים תשי״ט.

מובינקל, פולחן ישראל

-Thomas, Oxford 1962.

מילגרום, ויקרא

J. Milgrim, Leviticus 1-16: Anchor Bible, New York 1991.

מנדל, ט״ו באב

פ' מנדל, ״לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים״ – על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה״, תעודה, יא (תשנ״ו).

משלוף, בבא בתרא

ח' משלוף, טוב ראי על בבא בתרא: ילקוט ביאורים חידושים הערות ודרושים של מרן הראי״ה קוק זצ״ל, על מסכת בבא בתרא, ירושלים תשנ״ח.

נאה, פנומנולוגיה של התפילה

ש' נאה, ״בורא ניב שפתיים״: פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד:ג; ה:ה, תרביץ, סג, ב (תשנ״ד).

נגן, גילוי אליהו

“ נגן, ״גילוי אליהו במשנת קדושין״, עלון שבות בוגרים, כב (תשס״ו).

נגן, סוכה

“ נגן, חג הסוכות במחשבת חז״ל: ניתוח של מוטיבים בהלכות חג הסוכות בספרות התלמודית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ד.

סולובייצ׳יק, שופר

“ סולובייצ׳יק, ״בגדר מצות תקיעת שופר״, מסורה, ו (תשנ״ב).

ספראי, בימי הבית

ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשנ״ו.

ספראי, העלייה לרגל

ש' ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני: מונוגרפיה היסטורית, תל אביב תשמ״ה.

פוקס, בית השואבה

מ' פוקס, ״שמחת בית השואבה״, תרביץ, נה, ב (תשמ״ו).

פוקס, משניות סוכה

מ' פוקס, מהדורת ביקורתית של משניות מסכת סוכה עם מבוא והערות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל״ט.

פטאי, אדם ואדמה
 ר' פטאי, אדם ואדמה, ירושלים תש"ב-תש"ג.

פטאי, אדם ומקדש

R. Patai, Man and Temple, New York 1967.

פליישר, תפילה
 ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ, נט (תש"ן).

פרי, יומא
 מ' פרי, "מקבילים נפגשים – הארות על עיצובן הספרותי של משניות יומא", נטועים, יג (תשס"ה).

קאהן, מצה ומרור
 י' קאהן, 'בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך', דף קשר לתלמידי השיבה בצה"ל, ישיבת הר-עציון, 436 (תשנ"ד).

קאהן, עבודה זרה
 י' קאהן, "להעביר גילולים מן הארץ", עלון שבות, 145 (תשנ"ה).

קנוהל, נאה, מילואים
 י' קנוהל, ש' נאה, "מילואים וכיפורים", תרביץ, סב, א (תשנ"ג).

קנוהל, קריאת שמע
 י' קנוהל, "'פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים' (ספרי במדבר קטו)", תרביץ, נג, א (תשמ"ד).

קפלן, יצירה
 A. Kaplan, Sefer Yetzirah, The Book of Creation, Maine 1990.

קפלן, מדיטציה
 A. Kaplan, Jewish Meditation, a Practical Guide, New York 1985.

קפלן, מדיטציה וקבלה
 א' קפלן, מדיטציה וקבלה, ירושלים תשנ"ה.

שוורץ, מורה
 מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, תל אביב תשס"ג.

רובין, ראשית החיים
 ניסן רובין, ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל, תל אביב 1995.

רובינשטיין, חג הסוכות
 J. Rubenstein, The History of Sukkot during the Second Temple and Rabbinic Periods, (revised version of dissertation), Atlanta 1995.

רוזנטל, משנה ברכות

י' רוזנטל, "מאפיינים אגדיים למשניות במסכת ברכות", נטועים, ב (תשנ"ה).

רוזנסון, ארבע ראשי שנים

י' רוזנסון "ארבעה ראשי שנים" – מניין? נטועים, ג (תשנ"ו).

רוסט, להוראת משנה

א' רוסט, "להוראת משנה בשיטת העמקה, ברכות פרק ט' משנה ב' – מגילה פרק ד' משנה ב'", נטועים, א (תשנ"ד).

שטיינפלד, שופר

צ' שטיינפלד, "על תקיעת שופר בראש-חודש", תרביץ, נד (תשמ"ה).

שפרבר, מטבעות בר כוכבא

ד' שפרבר, "עיונים במטבעות בר כוכבא", סיני, נה (תשכ"ד).

שרמר, נישואין

ע' שרמר, זכר ונקבא בראם: הנישואין בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד.

תבורי, פסח

י' תבורי, פסח לדורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל אביב 1996.

מפתח משניות

על פי א"ב

ללימוד לעילוי נשמת נפטרים

מנהג ישראל ללמוד משניות לעילוי נשמת הנפטר על פי אותיות שמו. להלן מפתח המשניות שפורשו בספר. (המעין ישים אל ליבו שלעיתים המשנה אינה מופיעה בספר בשלמותה, וכן חסרות אותיות ג, ט, פ, צ.)

54	ביכורים ג, ד	85	ראש השנה ב, ב	א	
74	פסחים י, ג	115	יומא א, ז		
111	יומא ה, א	105	יומא ג, ט	33	ברכות ה, א
120	יומא ה, ט	105	יומא ג, י	48	פאה א, ב
137	סוכה ה, א	116	יומא ז, א	57	פסחים א, א
185	בבא קמא ת, ו	153	תענית ד, א	63	פסחים ג, א
181	בבא בתרא י, ח	20	תגיגה א, ב	77	ראש השנה א, א
205, 186	אבות ג, יד	161	כתובות א, א	83	ראש השנה א, ז
219	תמיד ב, ב	165	גיטין ט, י	115	יומא א, ו
221	תמיד ב, ג	212	תמיד א, א	153	תענית ד, ב
		106	נגעים ב, א	157	תענית ד, ח
	ו			199	סנהדרין ב, ו
23	ברכות ב, ז		ד	195	אבות ה, י
87	ראש השנה ב, ד	197	סנהדרין ג, א	213	מידות א, ב
105	יומא ג, יא			46	עוקצין ג, יב
154	תענית ד, ג		ה		
201	שבועות ב, ד	37	ברכות ה, ה		ב
		41	ברכות ט, א	17	ברכות א, ג
	ז	47	פאה ה, ו	19	ברכות ת, ה
155	תענית ד, ה	53	ביכורים ג, ג	44	ברכות ט, ג
				78	ראש השנה א, ב

	מ		ח
	ברכות א, א 14.....	ברכות ב, ה 23.....	
	ברכות א, ב 13.....	ברכות ט, ה 44.....	
	פסחים י, ב 67.....	יומא ח, ח 120.....	
	פסחים י, ד 67, 74.....	סוכה ה, ד 149, 140.....	
	פסחים י, ז 67.....	תענית ד, ו 156.....	
	יומא א, ג 96.....		י
	יומא א, ה 97.....		ראש השנה ד, א 84.....
	בבא בתרא ב, י 193.....		יומא ח, א 119.....
	בבא בתרא ב, יא 194.....		
	תמיד א, ב 211.....		כ
	תמיד א, ד 227, 215.....		ביכורים ג, א 52.....
	תמיד ג, ה 224.....		ביכורים ג, ב 54.....
	תמיד ג, ו 223.....		ראש השנה ב, ג 85.....
			ראש השנה ג, ב 80.....
	נ		יומא א, ב 95.....
	סוכה ד, ט 129.....		תענית ד, ד 155.....
	שבועות ב, ג 201.....		קדושין א, ו 175.....
	תמיד א, ג 213.....		קדושין א, ז 169.....
	תמיד ד, ג 229.....		קדושין א, י 171.....
			הוריות ג, ח 83.....
	ס		אבות ה, טז 206.....
	ראש השנה ד, ה 89.....		
	ראש השנה ד, ט 91.....		ל
	סנהדרין א, ו 198.....		תמיד ד, ב 229.....
	תמיד ב, ד 221.....		תמיד ד, א 230.....
	ידים ג, ה 210, 205, 167.....		
ע			
ברכות ט, ב 42.....			
פסחים י, א 65.....			
ראש השנה א, ד 86.....			
	ק		
יומא ז, ד 116.....			
נדרים יא, ג 49.....			
	ר		
ברכות ב, ו 23.....			
ברכות ד, ב 29.....			
ברכות ד, ג 25.....			
ברכות ד, ד 25.....			
ברכות ד, ז 93.....			
פסחים י, ד 71.....			
סוכה ב, ו 123.....			
סוכה ג, ד 125.....			
	ש		
פאה ד, ה 48.....			
יומא א, א 101, 95.....			
בבא מציעא א, א 189.....			
	ת		
ברכות ד, א 31.....			