יואל בן־נון

זכור ושמור

עיצוב כריכה: מיכל קוטנר

בכריכה: יהודים מאתיופיה בדרכם לגבול סודאן, 1984

(באדיבות ארכיון הצילומים של עין השופט)

יואל בן־נון

זכור ושמור

טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים

הוצאת מכללת הרצוג – תבונות
אלון שבות
תשע"ה

Yoel Bin-Nun

Zakhor VeShamor

The Meeting of Nature and History
In the Sabbath and the Festival Calendar

עריכה והתקנה: מתן גלידאי

©
כל הזכויות שמורות
להוצאת מכללת הרצוג – תבונות
המכללה האקדמית הרצוג
אלון שבות 9043300
טל': 02-9937333
פקס': 02-9932796
2015

ISBN 978-965-7086-56-8 מסת"ב

תוכן העניינים

מבוא 7

שער ראשון: שבת ורגלים:
זכר למעשה בראשית – זכר ליציאת מצרים

פרק ראשון: השבת – משמעויותיה וטעמיה 23
פרק שני: כפל המשמעות של הרגלים 51
פרק שלישי: פסח, חג המצות והאביב 72
פרק רביעי: חג השבועות – חג חקלאי עם כפל משמעות 114
פרק חמישי: חג הסוכות וחג האסיף 155
פרק שישי: חנוכה ושמן הזית 172

שער שני: מועדי הלוח הכפול:
מחזוריות מול התחדשות

פרק שביעי: מושגי זמן ולוח 209
פרק שמיני: ראש השנה או ראשית השנה? 236
פרק תשיעי: יום הכיפורים – סיום שנת החמה 250
פרק עשירי: אחד בשבט או ט"ו בשבט? 272

שער שלישי: בימי הבית השני:
מחלוקות ומרד נגד הלוח הכפול

פרק אחד עשר: מחלוקות הלוח בימי הבית השני 293
פרק שנים עשר: מחלוקות השבת, המועדים והטהרה
בימי הבית השני 336
פרק שלושה עשר: לוח השנה והחגים בקהילות 'ביתא ישראל' 398

שער רביעי: הלוח והחגים מהחורבנות עד היום

פרק ארבעה עשר: הלוח והחגים לאחר החורבן 437
פרק חמישה עשר: דברי הצומות 448
פרק שישה עשר: פורים – נס ההצלה של הגלות 472
פרק שבעה עשר: השיבה אל הארץ ואל האדמה –
בין קודש לחול 494

מפתח מקורות 515

מבוא

"בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד" (זכריה י"ד, ט) – אבל העולם שברא, כמו התורה שנתן, יש בהם כפילות יסודית, מובנית – "אַחַת דִּבֶּר אֱלֹהִים שְׁתַּיִם זוּ שָׁמָעְתִּי כִּי עֹז לֵאלֹהִים" (תהילים ס"ב, יב);[1] "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע".[2]

בבריאה ובפיזיקה: שמים וארץ, אור וחושך, יום ולילה, ים ויבשה,[3] מים ואש, קור וחום, שני קטבים של מגנט, חיובי ושלילי במערכת חשמלית, חומציות ובסיסיות, כוח מושך וכוח דוחה, חוקיות וכאוס, ודאות והסתברות, קביעות (= מהירות האור) ויחסות (= כל מהירות אחרת ביחס למהירות האור), מסה ואנרגיה, שדה כובד וגלים – כל אלה מבטאים כפילות של 'הפכים' במערכת אחת במציאות הפיזית.

אותה תופעה עצמה מתקיימת גם בעולם הרוח: גוף ונשמה, חומר ורוח, פיזיקה ומטפיזיקה, תורה ומדע, שכל ודמיון, חוק וחופש, מסורת וחידוש, שוויון ויצירה, יראה ואהבה, דין ורחמים, אמת ושלום.

כבר בפרשיות הבריאה בתורה אנו מוצאים את שם 'אלהים' הכללי, הסמכותי, האובייקטיבי והאוניברסלי, ולצדו את שם ה'

1. ראו תרגום, רש"י ורד"ק לפסוק זה, וראו סנהדרין לד ע"א.
2. ראש השנה כז ע"א; שבועות כ ע"ב; מכילתא דרשב"י יתרו כ' ח, מהד' אפשטיין־מלמד עמ' 148; ובניסוח קצת שונה עם דוגמות אחרות בירושלמי נדרים פ"ג, לז ע"ד ובמכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ז, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 229.
3. פרשת הבריאה בבראשית א' מלמדת שכל ההפכים בשמים ובארץ נבראו במאמרו של אלוהים אחד, הוא השולט בכל "הכוחות כולם". ראו בספרו של אבי מורי יחיאל בן־נון ז"ל, **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 9-10.

הפרטי, הייחודי, הקורא לאדם בשמו, והאדם לומד "לִקְרֹא בְּשֵׁם ה' " (בראשית ד', כו).

לא קשה לגלות בספר בראשית 'תורת אבות'[4] ובספר שמות 'תורת משה'. בתוך 'תורת משה' אנו מוצאים 'לוחות ראשונים' ו'לוחות שניים', כמו גם עשרת הדיברות במידת הדין ("כִּי אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא", שמות כ', ד) לצד מידות הרחמים ("ה' ה' אֵל רַחוּם וְחַנּוּן", שם ל"ד, ו), ואף תורה ומשנה תורה, ובהמשך: תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

בעולמם של חז"ל אנו מוצאים 'הפכים' נוספים: "הכל צפוי והרשות נתונה";[5] "אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל";[6] " 'בעלי אֲסֻפּוֹת' (קהלת י"ב, יא) – אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: 'נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אחד' (שם) – אֵל אחד נתנן, פרנס אחד [= משה] אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה' (שמות כ', א)".[7]

אחדות הפכים קיימת גם בתורתם של הוגים בעלי מחשבה ושל מקובלים וחסידים: חיים ומוות, אור וחושך, טוב ורע, מותר ואסור,

4. למשל בבראשית כ"ו, ה, וראו רמב"ן שם.
5. דברי רבי עקיבא באבות פ"ג מט"ו, וראו: הרמב"ם, פירוש המשנה שם; הלכות תשובה פרקים ה'-ו'. על הביטוי הזה במשמעות יהודית מודרנית ראו: א' רביצקי, 'הצפוי, והרשות הנתונה – משיחיות, ציונות ועתידה של ישראל בהשקפות הדתיות החלוקות בישראל', בתוך: א' הראבן (עורך), **ישראל לקראת המאה ה־21 – חזון ויעדים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 135-198.
6. עירובין יג ע"ב; וראו גיטין ו ע"ב. ראו גם: א' שגיא, **אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי – עיון בספרות ישראל**, תל אביב 1996.
7. חגיגה ג ע"ב, וראו גם: תוספתא סוטה פ"ז הל' יא-יב, מהד' ליברמן עמ' 195; אבות דרבי נתן נו"א פי"ח, מהד' שכטר עמ' 68.

טהרה וטומאה, אמונה וכפירה; וכמובן, גם בהגותו של הראי״ה קוק.[8]

בראיית האחדות השלמה של גילוי האלוהות בעולם יש מקום ושורש לכל דבר. חיפוש השורש הזה מלמדנו כי יש נקודות אור בתוך החושך, יש גרעיני טוב בתוך הרוע, יש מקום וזמן שבהם מתהפך אפילו טמא לטהור[9] (אף שיש כמובן מצגי שווא והטעיות רבות בעניין זה), ויש שמתגלים תוך וערך אפילו לכפירה, העשויה לעתים לטהר ולהעמיק את האמונה.[10]

הספר שלפנינו עוסק במפגש המורכב בין טבע והיסטוריה, או בשפה ׳דתית׳ יותר: בין בריאת העולם ויציאת מצרים. מפגש זה בא לידי ביטוי במשמעות השבת, בכפילות הלוח הירחי־שמשי ובכפל המשמעות של החגים בתורה.

קיומה של כפילות זו בנוגע לשבת עולה בבירור מדיבר השבת בעשרת הדיברות, המופיע באופן שונה בשמות ובדברים. ההבדל בין שמות לדברים איננו רק בין ׳זכור׳ ו׳שמור׳, אלא בעיקר בנימוק הניתן

8. ראו: ש׳ רוזנברג, **הטוב והרע בהגות היהודית**, תל אביב תשמ״ה; י׳ גלמן, ׳הרע וצידוקו במשנת הרב קוק׳, **דעת** 19, תשמ״ז, עמ׳ 145-155; ת׳ רוס, ׳מושג האלוהות של הרב קוק׳, **דעת** 8, תשמ״ב, עמ׳ 109-128; **דעת** 9, תשמ״ב, עמ׳ 39-70.

9. על פי איוב י״ד, ד, וראו גם: ויקרא י״ג, יג – ״כֻּלּוֹ הָפַךְ לָבָן טָהוֹר הוּא״; נידה יט ע״א (פירוש הפסוק במובן ההלכתי); סנהדרין צז ע״א (פירוש הפסוק במובן המשיחי). רעיון זה מבואר במקומות רבים בכתבי הראי״ה. ראו למשל: **אדר היקר ועקבי הצאן**, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ קח; **קבצים מכתב יד קדשו**, ירושלים תשס״ו, עמ׳ קמט.

10. על כל אלה כתבתי בהרחבה בספרי, **המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, בני ברק תשע״ג. ראו גם מאמרי ׳ ״אמונה״ אל מול הפכיהָ׳, בתוך: מ׳ הלברטל ואחרים (עורכים), **על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים תשס״ה, עמ׳ 190–242.
מתוך המפעל הציוני התחדשה גם זהות כפולה של יהודי־ישראלי, כפי שכתבתי בפתח ספרי **נס קיבוץ גלויות** (תל אביב תשע״א, עמ׳ 11): ״הנני ציוני מאמין בהשקפתי – יהודי־ישראלי בזהותי. אני מאמין שהציונות לא מאפשרת שום הפרדה בין יהדותי וישראליותי, והיא גם הפירוש היותר נכון ושלם לתורת משה, לדברי חז״ל ולכיסופי הדורות. אני מאמין שה׳ אלוהי ישראל הוא הגואל את עמו, כי אין זולתו״.

לשבת בשני המקומות. בעשרת הדיברות שבספר שמות השבת מעוגנת בבריאת העולם: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (שמות כ', י); ואילו בעשרת הדיברות שבספר דברים השבת מבוססת על הצורך בשוויון בין בני האדם, שיסודו ביציאת מצרים: "שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ... לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת" (דברים ה', יא-יד).

כאן מתגלה גדולתם של חז"ל שקבעו: "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע".[11] הקב"ה אמר בסיני את שני טעמי השבת בו זמנית, ושניהם עומדים במקביל כשני צדדים של מטבע אחד. השבת היא עדות על ה' בורא עולם הטבע, ובה בעת גם עדות על ה' המוציא את בני ישראל ממצרים כשולט בהיסטוריה. כל אחת משתי העדויות מופיעה בעשרת הדיברות כנימוק מוחלט ובלעדי למשמעות השבת.

מכאן באים שם הספר הזה ומשמעותו: 'זכור' ו'שמור' מייצגים את כפל הנימוקים של השבת, שהאחד מתקשר לבריאת העולם והטבע, והשני קשור ליציאת מצרים ולהתערבות ה' בהיסטוריה. שני היסודות נפגשים במצוַות השבת, כמו גם במועדים ובלוח הכפול.

היחס בין נימוקי השבת השונים נידון באריכות בפרק הראשון של הספר.

כפל היסודות חוזר ומתגלה גם ביחס לשלושת הרגלים: פסח וחג מצות של יציאת מצרים (היסטוריה) חלים דווקא "לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (שמות כ"ג, טו; ל"ד, יח), מועד הבשלת התבואה בארץ (טבע); חג הקציר־הביכורים־השבועות, החג החקלאי־הטבעי של ארץ ישראל, חל בחודש השלישי, מועד מתן תורה; וחג האסיף החקלאי

11. ראו לעיל, הערה 2.

של ארץ ישראל מתחבר יחד עם חג הסוכות, הבא להזכיר את יציאת מצרים ואת סוכות המדבר.

המפגש בין העם היוצא ממצרים עם הטבע החקלאי של ארצו המיועדת יצר מערכת של מועדים בעלי משמעות כפולה, המשלבת את היסוד הטבעי הנובע מבריאת העולם עם היסוד הלאומי ההיסטורי הנובע מיציאת מצרים. הכפילות הבסיסית הזאת של שלושת הרגלים נידונה לעומק בפרק השני של הספר.

פרקי הספר הבאים עוסקים בצורה מפורטת בכל אחד מן הרגלים בפני עצמו ומראים את הביטויים המיוחדים של מפגש הטבע וההיסטוריה בכל אחד מהם.

החג בן שבעת הימים המוכר בלשון חז"ל ובלשוננו בשם 'פסח' נקרא בתורה 'חג המצות', ואילו 'פסח' בתורה הוא רק יום אחד, המתחיל בי"ד בניסן "בֵּין הָעַרְבָּיִם" ולא ברור לגמרי מתי הוא מסתיים. שני החגים – פסח וחג המצות – מציינים את יציאת מצרים, מה שמעלה את השאלה לשם מה יש צורך בשניהם – מהי המשמעות של כל אחד מהם? מצד שני עולה השאלה, מדוע לצד החגים ה'היסטוריים' איננו מוצאים כאן חג 'חקלאי' – מדוע התורה מסתפקת בכך שחג המצות יחול ב"חֹדֶשׁ הָאָבִיב", אך איננו מוצאים בשום מקום 'חג אביב', כפי שאנו מוצאים את 'חג הקציר' ו'חג האסיף'?

לצד שאלות אלו עולות שאלות רבות נוספות בנוגע לחמץ ולמצה: איך ייתכן שאנו אוכלים מצות בליל הסדר "מפני שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ", הרי בני ישראל כבר אכלו את הפסח על מצות ומרורים עוד לפני יציאתם ממצרים? מהו ההבדל בין מצת הפסח ובין המצה של חג המצות? מה היחס בין איסור חמץ בקרבן פסח ובין איסורי החמץ בחג המצות? מדוע קרבן פסח וקרבנות נוספים צריכים להיות בלא חמץ, ואילו קרבן תודה בא עם לחם חמץ, וקרבן 'שתי הלחם' של חג הביכורים דווקא "חָמֵץ תֵּאָפֶינָה" (ויקרא כ"ג, יז)?

לפתרונן של שאלות אלה נועד הפרק השלישי של הספר.

חג השבועות מוגדר בתפילה ובמסורת כ'זמן מתן תורתנו', אולם בתורתנו הוא מופיע לכאורה כחג חקלאי בלבד: "וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה" (שמות כ"ג, טז); "וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים" (שם ל"ד, כב); "וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים... בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם" (במדבר כ"ח, כו). האם יש בסיס כלשהו בתורה לכך שחג השבועות הוא 'זמן מתן תורתנו' (פרט לפתיחת מעמד הר סיני בציון "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", שמות י"ט, א)?

קריאה דייקנית בפרשיות שבועות שבתורה מראה כיצד הקשר בין חג השבועות למתן תורה וליציאת מצרים מעוגן היטב בתורה, ולא רק במדרשי חז"ל. בנוסף, בין שני הפנים של חג השבועות: החג החקלאי הכרוך בכניסה לארץ ובישיבה בה, והחג ההיסטורי המציין את מעמד הר סיני – ישנו קשר יסודי העולה מן התורה עצמה. נתינת התורה וירושת הארץ מסיימות שני תהליכים מקבילים שהחלו ביציאת מצרים. עניינים אלו מבוארים בהרחבה בפרק הרביעי.

ייתכן כי עם הכניסה לארץ והישיבה בה נוצרה גם משמעות חדשה למושג 'רגלים'. אפשרות זו עולה מחפירות ארכאולוגיות שנעשו לאחרונה, שבהן חשף פרופ' אדם זֶרטל מקומות פולחן מתקופת ההתנחלות (ברזל 1) שעוצבו בצורה של כף רגל. גילויים חדשים אלו ומשמעותם מתוארים אף הם בפרק הרביעי.

כפל המשמעות של הרגלים מופיע בתורה בצורה הבולטת ביותר בחג הסוכות, הוא חג האסיף. כפילות זו מתוארת כתהליך: בספר שמות נזכר חג האסיף בלבד, בספר ויקרא נזכרים חג הסוכות וחג האסיף כשני חגים שונים החלים במועד אחד, ואילו בספר דברים נטמע החג החקלאי בתוך החג ההיסטורי: "**חַג הַסֻּכֹּת** תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים **בְּאָסְפְּךָ** מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ" (ט"ז, יג). מגמה זו הלכה ונמשכה מספר דברים והלאה, והיום כבר איש אינו נוטל ארבעת המינים לשמחת חג האסיף, והכול זוכרים ומכירים את חג הסוכות בלבד. מה פשרו של תהליך זה? מדוע 'העבירה' התורה את חג

הסוכות ממועד היציאה ממצרים בניסן אל חג האסיף שבתשרי? כיצד בסופו של דבר השתלט חג הסוכות על חג האסיף? הפרק החמישי מוקדש לשאלות אלו, והוא מוסיף ומאיר נקודות שונות הקשורות לכפל המשמעות של חג הסוכות־האסיף.

חנוכה לכאורה הוא 'חג היסטורי' מובהק, שנתקן על ידי חכמי הבית השני כזיכרון למאורעות שהתרחשו בימיהם: ניצחונם המופלא של החשמונאים על השלטון היווני־הסלווקי, חנוכת המזבח וחידוש העבודה בבית המקדש לאחר טיהורו ונס פך השמן. אולם הסברים אלו של ימי החנוכה נתקלים בקשיים שונים, וכדי לפתור אותם יש להבין את יסודות החנוכה באופן מורכב יותר.

האמת היא שלחנוכה ישנם יסודות קדומים הרבה יותר, המגיעים עד אדם הראשון! ימי החנוכה חלים תמיד בעונת הסיום של מסיק הזיתים ודריכת השמן בארץ ישראל, יחד עם השבוע החשוך ביותר בלוח השנה באזורנו. צירוף זה יצר כנראה הזדמנות לשמחה חקלאית טבעית על איסוף השמן, שמחה שיש לה סימוכין במשנה במסכת ביכורים. מאוחר יותר, בימי חגי וזכריה, נקבע 'יום ייסוד היכל ה' ' באותו תאריך, ואף יהודה המכבי ואנשיו הקפידו לקיים את חנוכת המזבח מחדש באותו יום בדיוק. כך נמצא כי ישנה הקבלה בין שמונת ימי החנוכה ובין שבעת הימים של חג האסיף ושמיני עצרת, וכי גם ימי החנוכה, בדומה לשלושת הרגלים, משלבים בתוכם יסוד טבעי־חקלאי עם יסוד לאומי־היסטורי. שורת גילויים אלו מבוארת בהרחבה בפרק השישי, המסיים את השער הראשון של הספר.

כפל המשמעות של הרגלים קשור בטבורו ללוח הכפול הנוהג בישראל – לוח חודשים ירחי המותאם לשנה שמשית. החגים הטבעיים המבוססים על אירועים חקלאיים כמו קציר או אסיף קשורים באופן מובהק לאקלים ולחילופי העונות, ואלה תלויים בשנה השמשית הקבועה והבלתי־משתנה. מנגד, החגים ההיסטוריים קשורים במהפכת היציאה ממצרים, ומרכיב מרכזי במהפכה זו היה עזיבת הלוח השמשי המצרי הקבוע ואימוץ לוח ירחי המבוסס על התחדשות

הירח מדי חודש, ואכן זו הייתה המצווה הראשונה שנצטוו ישראל: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות י"ב, ב). נס היציאה ממצרים, התערבות ה' בהיסטוריה תוך שבירת חוקי הטבע – אלו היו קשורים במישרין לאימוץ הלוח הירחי, המבוסס על הירח המתחדש ומשנה את צורתו ואת מקומו כל העת.

הפרק השביעי של הספר עוסק בהרחבה ביסודותיו של הלוח הכפול. הוא פותח בביאור מושגי הזמן הבסיסיים, ממשיך וסוקר לוחות שנה קדומים בעמים שונים, מוכיח את קדמותו של הלוח הכפול (בניגוד לטענות של מבקרי מקרא שראו בו הכלאה מאוחרת בין שני לוחות קדומים) ומבאר את משמעותו העקרונית. הלוח הכפול נהג אמנם במקומות רבים במזרח הקדום, אך קיבל בתורת ישראל משמעות ייחודית – מפגש ההיסטוריה של העם היוצא ממצרים עם הטבע החקלאי של ארצו היעודה.

פרקי הספר הבאים עוסקים במועדים שונים הקשורים ללוח הכפול. הראשון שבהם מכונה בפינו 'ראש השנה', ואנו מתייחסים אליו כאל תחילתה של שנה חדשה, אולם בתורה הוא נקרא "יוֹם תְּרוּעָה" (במדבר כ"ט, א) ואינו מוצג כראש השנה. החודש הראשון לפי התורה הוא ניסן ולא תשרי, והתורה קובעת שחג האסיף חל "בְּצֵאת הַשָּׁנָה" (שמות כ"ג, טז). אם השנה מתחילה בא' בתשרי, כיצד יחול זמן קצר אחריו חג האסיף המסיים את השנה שעברה?

קשיים אלו הביאו אותי למסקנה ש'ראש השנה' בתורה איננו יום אלא תקופה, עונת מעבר הכוללת בתוכה את כל חגי תשרי. 'ראש השנה' המוכר אינו אלא ראש החודש של ראשית השנה. תקופה זו של ראשית השנה, שהיא בעצמה גם 'צאת השנה', היא תוצאה של הלוח הכפול – מאחר ששנים עשר חודשים ירחיים אינם מגיעים לכדי שנה שמשית, נמצא שלאחר שנים עשר חודשי ירח נפתחת 'ראשית השנה' בראש חודש ירחי, קודם שהסתיימה השנה החולפת על פי הלוח השמשי! תקופת חגי תשרי היא תקופת מעבר וחפיפה בין שתי השנים. עניין זה מתבאר בהרחבה בפרק השמיני.

הבנת 'ראש השנה' בדרך זו שופכת אור חדש גם על מהותו של יום הכיפורים. מאחר ששנת חמה ארוכה בפחות מאחד עשר יום משנים עשר חודשי לבנה, נמצא ששנת חמה המתחילה בא' בתשרי מסתיימת ביום הכיפורים של השנה שלאחריה. יום הכיפורים, אם כן, חותם את שנת החמה החולפת, ועל כן הוא מוקדש לכפרת העוונות שנעשו בה.

כך ניתן לפתור שאלות גדולות הנוגעות ליום הכיפורים: מדוע תקיעת השופר המבשרת על שנת היובל נעשית ביום הכיפורים ולא ב'ראש השנה'? מדוע הייתה התורה צריכה להדגיש שתענית יום הכיפורים מתחילה מהערב ולא מהבוקר? מדוע 'ראש השנה' ויום הכיפורים אינם נזכרים כלל בספר שמות ובספר דברים? מדוע נעדר יום הכיפורים מחגיגות חנוכת הבית שבנה שלמה, ואף מן הכינוסים הגדולים של החודש השביעי בימי זרובבל, עזרא ונחמיה? לשאלות אלה מוקדש הפרק התשיעי.

כידוע, נחלקו בית שמאי ובית הלל בנוגע לזמנו של ראש השנה לאילן, האם הוא חל בא' בשבט או בט"ו בו. אולם עיון בסוגיות מראה שלמחלוקת זו אין כמעט השלכות מעשיות. מכאן ניתן ללמוד כי המחלוקת ביסודה היא רעיונית־עקרונית: האם ייתכן ראש שנה שאינו חל בראש חודש ירחי? מחלוקת זו קשורה לשאלת היחס בין חודשי הירח ובין עונות חקלאיות בלוח הכפול, וביאורה מופיע בפירוט בפרק העשירי. פרק זה מסיים את השער העוסק במועדי הלוח הכפול.

הלוח הכפול נהג בעם ישראל בכל התקופות, ושורשיו מופיעים בתורה כבר בפרשת המבול, אולם בימי הבית השני קמו קבוצות שונות של כוהנים שטענו שלוח זה שגוי ומוטעה. הן פרשו מן הלוח הכפול שנהג במקדש ומדרך ההלכה של חכמי ירושלים ופירשו את התורה כך שהלוח ה'נכון' הוא לוח שמשי אידאלי של 364 יום בשנה, כלומר 52 שבועות שלמים.

הפרק האחד עשר סוקר את התהליכים שהובילו לפילוג בלוח המועדים ומראה כי רבים מן הפורשים המשיכו להתחשב בלוח הכפול

אך חלקו על קביעת המועדים לפי התחדשות הירח.

הפרק השנים עשר מנתח באריכות את שורשי המחלוקת בין הכיתות הפורשות ובין חכמי ירושלים בנוגע לאופן קביעת המועדים. מאחר שלפי הלוח הפורש כל שנה כוללת 52 שבועות שלמים, כל אחד מן המועדים חל ביום קבוע בשבוע, ושום חג אינו חל בשבת. ממילא היה הלוח הפורש פטור משאלות הלכתיות חמורות כמו פסח שחל בשבת, תקיעת שופר בשבת, נטילת לולב בשבת וכדומה. כמובן, גם עדי החודש לא הלכו בשבת, שכן לוח המועדים נותק מן הירח. כך ניתן היה להבטיח שמירת שבת 'מושלמת'. מנגד, לדעת חכמי ירושלים ישנה שורה ארוכה של מצוות הדוחות שבת, ואף עדות החודש הייתה כרוכה לעתים בחילול שבת. מחלוקת זו פרצה כנראה בעקבות הוויכוח הנוקב בזמנו של מתתיהו החשמונאי בנוגע למלחמה בשבת.

באופן כללי ניתן לומר כי הפורשים מהמקדש ומירושלים היו המחמירים הגדולים ביותר בפירוש התורה, ואילו חכמי ירושלים וחז"ל נקטו קו הלכתי מורכב יותר ומתחשב בציבור. ביטויים נוספים של המחלוקת נוגעים לענייני טומאה וטהרה. חכמי ירושלים סברו כי יש לאפשר להמון העם להיכנס למקדש, בעיקר בעלייה לרגל, ואימצו הלכות שונות הנובעות מעיקרון זה, ואילו הכיתות הפורשות ראו בכך חילול הקודש והמקדש (בגלל כניסתם של טבולי יום, פסולי חיתון ובעלי מומים למקדש), עד כדי כך שפרשו מן המקדש הטמא בעיניהם.

במחלוקת זו היה טמון גם מאבק רעיוני חשוב: הכיתות שפרשו התייאשו מהופעת יד ה' בהיסטוריה בממלכה החשמונאית, השאירו את הגאולה השלמה לאחרית הימים, נטשו את החברה ואת ההיסטוריה והחזיקו בתפיסות טבעיות־מיסטיות הנאחזות בבריאת העולם ובסודותיה. הכוהן 'מורה הצדק' נחשב אצלם לנביא היודע לפרש את התורה ואת דברי הנביאים, שכן משמים מגלים לו את

הרזים. כך אימצו 'לוח שמשי' והדגישו את הצדדים הרוחניים־טבעיים של המועדים, כפי שחגגו אותם, לדעתם, נח והאבות (**ספר היובלים**).

מנגד, החשמונאים וחכמי ירושלים הדגישו את הפן הלאומי־היסטורי הנובע מיציאת מצרים, התירו מלחמה בשבת ודחיות שבת בהלכות המועדים, התחברו להמוני העם, והמשיכו לנהוג על פי הלוח הכפול הירחי־שמשי, שבו המועדים משלבים טבע והיסטוריה גם יחד.

הפרק השלושה עשר מרגש ויוצא דופן. הוא עוסק בהלכות השבת והחגים בקהילות המנותקות של 'ביתא ישראל' באתיופיה. קהילות אלו שמרו על הלוח הכפול בתנאים קשים ביותר. חכמי הקהילה התבוננו בכל שנה במצב החקלאות כדי להחליט מאיזו התחדשות ירח יספרו למועד הפסח ושלחו שליחים להודיע לכל הקהילות. זאת בדומה להלכות הקדומות ביותר שנהגו בירושלים בימי הבית השני. אילולא שמרה העדה במסירות נפש על המסורת היהודית העתיקה בעניין קידוש החודש ועיבור השנה, היו בניה נטמעים ללא שוב בממלכה האתיופית שבה נהג לוח שמשי הדומה ללוח המצרי הקדום. בהליכתה אחרי מולד הירח הבדילה 'ביתא ישראל' את עצמה מאתיופיה הנוצרית, ובכך כאילו יצאה ממצרים בכל שנה.

ירושלים הייתה תמיד מושא הגעגועים והתקווה של 'ביתא ישראל', ואף שנהגה הלכות שבת מחמירות הכתובות ב**ספר היובלים**, בכל זאת לא פרשה מעולם מירושלים ונשארה עם הלוח הכפול. הכיסופים האלה הם שהחזירו את בני העדה לארץ ציון וירושלים לאחר אלפי שנים.

השער האחרון של הספר עוסק במשמעותם של החגים מן החורבן ואילך. חורבן הארץ והמקדש שמט את היסוד של חגי הטבע, באין מקום להניף בו עומר ולהביא אליו ביכורים, מנחות ונסכים. חגי התורה עוצבו מחדש כחגי זיכרון היסטוריים בלבד. במקביל התרחקה הגלות היהודית לא רק מן הטבע החקלאי הארץ ישראלי אלא גם מן ההיסטוריה החיה של עם ריבוני בארצו. אף הלוח הכפול איבד את חיותו וגמישותו והפך ללוח קבוע המחושב על פי כללים בלתי־

משתנים. השפעות החורבן על הלוח ועל המועדים מתוארות בהרחבה בפרק הארבעה עשר.

את מקומם של החגים הכפולים והמלאים תפסו הצומות הידועים מנבואת זכריה, כמו גם ימי תעניות נוספים שנקבעו בגלויות שונות בצוק העתים. אולם התודעה המרכזית של הצומות הייתה אבלות ותחושות חורבן, בעוד הנביא זכריה הציג תודעה אחרת, תודעה של תשובה ותיקון מוסרי. לדברי הנביא, אין צמים בגלל החורבן אלא בגלל החטאים שגרמו לו. אפילו שיבת ציון איננה מבטלת אוטומטית את הצומות, אלא אם תיעלמנה הסיבות שגרמו לחורבן ועם ישראל יגיע למצב של "וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ" (זכריה ח', יט). על מהותם של הצומות לאור נבואת זכריה ועל אופן שילובם של האמת והשלום הנראים לכאורה כעומדים בסתירה – בפרק החמישה עשר.

את החלל של ישועת ה' בהיסטוריה מילאו בגלות מגילת אסתר ונס ההצלה מהמן הרשע. פורים הוא החג היחיד שנקבע על נס הצלה בגולה, וסביבו נוצרה היסטוריה גלותית במקום היסטוריה גאולית. מגילת אסתר מייצגת עולם יהודי גלותי, עולם של פוליטיקת הישרדות בתוך הסתר פנים, וגיבוריה חיים בתודעה מובהקת של גלות. המגילה אף מציירת מציאות חילונית מוקצנת, שממנה נעדרים כל ערכי הקדושה האופייניים לשאר ספרי התנ"ך. לתופעות אלו מוקדש הפרק השישה עשר, והוא מסתיים בחורבן הגולה על ידי מכונת ההשמדה השטנית של המן הנאצי, עמלק המודרני.

השיבה אל הארץ ואל האדמה בדורות האחרונים יכלה לכאורה לחדש ימינו כקדם ולחולל מחדש חגי טבע המתחברים להיסטוריה צומחת. אולם רוב הניסיונות לחדש חגי טבע ארץ ישראליים נדחו בגלוי ובתוקף לא רק על ידי מתנגדי הציונות החרדים, אלא גם על ידי הרבנים הציונים. מאוחר יותר צמצמה המודרנה את מספר החקלאים והביאה למצב שבו רוב העם אינו חקלאי ואינו חי על פי קצב חיים חקלאי. האם ניתן לחלום עוד על מפגש מחודש של טבע והיסטוריה בחגי ישראל?

לשאלה זו מוקדש הפרק החותם של הספר. פרק זה סוקר את השינויים בלוח החגים בדור האחרון ואף עומד על הקשר המיוחד בין 'שביעי של פסח' ובין יום העצמאות. בסופו מוצע גם כיוון דרך לעתיד.

* * *

חלק מפרקי הספר נכתבו במשך השנים בגיליונות **מגדים** ובבמות שונות, שרובן קשורות במישרין או בעקיפין למפעל התורני הגדול של השיבה אל התנ"ך בארץ התנ"ך.

הוצאת 'תבונות', שהיא חלק בלתי־נפרד ממפעל זה, שמה לה למטרה לערוך את הספר הזה לא כקובץ מאמרים אלא כספר חדש ושלם, הבנוי כולו על הכפילות המובנית של טבע והיסטוריה בשבת ובלוח המועדים. לשם כך היה צורך לערוך מחדש את המאמרים שפורסמו ואת הפרקים שנוספו ולהתאים את כולם למטרה זו.

למלאכה זו נרתמו ד"ר מאיר מוניץ, עמוד התווך של מערכת 'תבונות' מראשית דרכה, והעורך מתן גלידאי, שעמד על משמר הספר מכל אי־הבנה או טעות אפשרית וחייב אותי לחזור ולבדוק מאות רבות של ניסוחים, ציטוטים והפניות. מאמץ זה הראוי לכל שבח גרם להתמשכות מלאכת הוצאת הספר, אך התוצאה מצדיקה את הדרך הארוכה. ד"ר ראובן גפני כמנהל 'תבונות' דחף את מלאכת הספר בכל כוחו, אך את הפרי קוטף כבר יורשו ד"ר אלכס טל. מלאכת הסידור וההגהה הקפדנית נעשו בידיו האמונות של יצחק בנבנישתי, הכריכה (שעוצבה לפי רעיון הספר) נעשתה על ידי מיכל קוטנר.

יעמדו כולם על הברכה ממקור הברכות.

יואל בן־נון

אלון שבות
עם תום ספירת השבועות
התשע"ה לבריאת האדם
3327 ליציאת מצרים (לפי 'סדר עולם')

שער ראשון

שבת ורגלים:
זכר למעשה בראשית
– זכר ליציאת מצרים

פרק ראשון

השבת – משמעויותיה וטעמיה

מצוַות השבת נזכרת בתורה פעמים רבות: שש פעמים בספר שמות לבדו (!), ועוד מספר פעמים בספרים האחרים. בין המקומות הללו ישנם הבדלים משמעותיים בנוגע לטעמה ולמשמעותה של השבת – לא הרי השבת של פרשת המן במדבר כהרי השביתה מעבודת השדה בארץ, ושתיהן יחד שונות מאוד משבת המשכן. להלן נבחן את המקומות השונים שבהם נזכרת השבת בתורה, ומתוך כך את הטעמים השונים ואת המשמעויות השונות של השבת העולים מהם.

השאלה הבולטת והידועה ביותר היא הסתירה בין טעמי השבת בעשרת הדיברות: בספר שמות נתלית השבת בבריאת העולם, ואילו בספר דברים היא נתלית ביציאת מצרים. נפתח אפוא את דברינו בשאלה זו, ובהמשך נעמוד על יתר המקומות שבהם מופיעה השבת בתורה.

א. טעמי השבת בעשרת הדיברות בשמות ובדברים

בין לשון עשרת הדיברות בספר שמות לבין לשון הדיברות שבספר דברים ישנם הבדלים קטנים, למעט מצוַות השבת, שבנוגע אליה ישנו הבדל בולט.[1] עיקרו של ההבדל איננו בחילוף "זָכוֹר"-"שָׁמוֹר", אף

1. אלו השינויים בעשרת הדיברות שבספר בדברים לעומת אלו שבספר שמות (פרט לנימוק מצוַות השבת. שינויים אלו מנויים בפירוש ראב"ע לשמות כ', א):
א. שלושה הבדלי וי"ו בדיבר השני, ששניים מהם 'מאזנים' זה את זה (תוספת וי"ו של "וְכָל תְּמוּנָה", כנגד השמטת הוי"ו של "וְעַל שִׁלֵּשִׁים"), ואחד מופיע בכתיב אך לא בקרי ("מצותו" כתיב, "מִצְוֹתָי" קרי); ועיינו רמב"ן לשמות כ', ח.
ב. תוספת "כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ" בדיבר הרביעי ובדיבר החמישי ותוספת "וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ" בדיבר החמישי.

שאנו דורשים מ"זָכוֹר" מצוות עשה של שבת ומ"שָׁמוֹר" זהירות באיסורי לא תעשה,[2] שכן "לְקַדְּשׁוֹ" שווה בשני המקומות ואיסור "כָּל מְלָאכָה" נזכר בשניהם. ההבדל הגדול הוא בהנמקת מצוַות השבת. בכל אחד מן הספרים ההנמקה היא מוחלטת, כאילו זו בלבד היא הסיבה לקדושת השבת ולאיסוריה. בספר שמות מקור השבת וסיבתה במעשה בראשית ובשבת בראשית, ואילו בספר דברים – ביציאת מצרים.

נציג תחילה את לשון מצוַות השבת בשני הספרים:

שמות כ', ז-י	דברים ה', יא-יד
זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ.	**שָׁמוֹר** אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ.
שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ.	שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ.
וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ	וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ
לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה	לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה
אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ	אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ
עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ	וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ **וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל** בְּהֶמְתֶּךָ

ג. תוספת וי"ו בראש הדיברות האחרונים (מהשביעי עד העשירי); "עֵד שָׁוְא" בדיבר התשיעי בדברים לעומת "עֵד שֶׁקֶר" בשמות.

ד. כמה שינויים בדיבר העשירי: "וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ" במקום "לֹא תַחְמֹד"; חילוף הסדר של "בֵּית רֵעֶךָ" ו"אֵשֶׁת רֵעֶךָ"; גריעת הוי"ו של "וְשׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ" ותוספת "שָׂדֵהוּ".

2. כך עולה מהגמרא בברכות כ ע"ב. בפסחים קו ע"א נדרש "זָכוֹר" לעניין קידוש היום (וכן בברכות שם ועוד), ואילו בביצה טו ע"ב – לעניין הכנה לשבת, אולי לשיטת שמאי הזקן, הסובר שיש להכין אוכל מאחד בשבת לשבת (שם טז ע"א). שתי הדרשות מופיעות במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ז, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 229, ובמכילתא דרשב"י יתרו כ' ח, מהד' אפשטיין־מלמד עמ' 148-149, נזכרים גם כבוד שבת וספירת הימים לשבת. ואולם עיינו בפירוש רמב"ן לשמות כ', ז, ועיינו גם בראב"ע לדברים ה', ה וברשב"ם לשמות שם ולדברים שם, יא, שאמרו כי "זָכוֹר" ו"שָׁמוֹר" שווים במובנם, וכן "שָׁוְא" ו"שֶׁקֶר".

וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ.	וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ
	לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ.
כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה׳ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי	***וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה***
עַל כֵּן בֵּרַךְ ה׳ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ.	*עַל כֵּן* צִוְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת.

ההנמקה לשבת שבספר שמות מעמידה את ה׳ כבורא העולם ואת זוכרי השבת ומקדשיה – כעומדים לפני ה׳, כעמוד אדם נברא מול בוראו. השבת היא עדות על מעשה בראשית והיא מבטאת את ביטול רצונותיו, צרכיו ושאיפותיו של האדם מפני רצונו המוחלט של הבורא, המתגלה בעצם הבריאה ובמתכונת הזמן השבועית. הבריאה ׳יש מאין׳ אין בה שום אילוץ; היא אינה תוצאה של תופעה או אירוע, כוח או חוק – היא עצמה האירוע והחוק. גם השבת היא מסגרת זמן שרירותית, שאינה תוצאה של שום תופעת טבע, זמן טבעי, כוח או אירוע. רצונו המוחלט של הבורא הוא לשבות ביום השביעי, כפי שרצה ליצור ולעשות שישה ימים. האדם שומר השבת מעיד בכך על ידיעת מגבלותיו כנברא ועל הכרתו באלוהים כבורא העולם.[3] זוהי תפיסה דתית שהתגלתה בישראל במיוחד, אף שאיננה מוגבלת לישראל בלבד, וביסודה יכולה היא להתגלות גם כדת טבעית אוניברסלית, אשר מאמינה באלוהים בורא העולם והאדם, כדברי ריה״ל,[4] וכפי שאמנם התגלתה בדתות שיצאו מישראל (בעיוותים ידועים).

3. שבת קיט ע״ב: ״כל המתפלל בערב שבת ואומר ׳ויכֻלו׳, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית״.
4. **ספר הכוזרי**, מאמר ראשון, יא-יג (מהד׳ י׳ אבן שמואל, תל אביב תשל״ג): ״אמר לו החבר: אני מאמין באלוהי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים... אמר הכוזרי... וכי לא היה לך לאמר, אתה היהודי, כי מאמין אתה **בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו**, הוא אשר בראך, והוא המטריפך לחם חוקך,

ההנמקה שבספר דברים מעמידה את ה׳ כגואל ישראל וכמושיעו, כמוציא את ישראל ממצרים לחירות עולם. שומרי השבת ומקדשיה עומדים לפני ה׳ כעמוד ישראלי בן חורין מול אדון העולם ומנהיגו, שובר עול העבדות לפרעוני הדיקטטורה האנושית, לאותם מלכי בשר ודם השמים עצמם כאדוני העולם בגאוותם האלילית.[5] השבת היא עדות על יציאת מצרים ועל החירות בכלל. היא לפיד החירות של עם ישראל הנגאל (ושל כל נגאל), שאחר כך יוכל לעמוד לפני ה׳ אלוהי ישראל כעם בן חורין ולקבל עליו תורה ומצוות.

איסורי המלאכה בשבת הם עדות לחירות ולשוויון האנושי שנוצרו בעת הגאולה משעבוד מצרים. אסור לו לאדם לשעבד את עצמו,[6] את בני ביתו, את פועליו, את עבדיו ואת הגֵר אשר בשער; ואפילו שורו וחמורו[7] וכל בהמתו זכאים למנוחה.

שומר השבת בישראל מעיד בכך על הכרת מגבלותיו כאיש בן חורין, שאסור לו לשעבד את עצמו או את אחרים. זוהי תפיסה חברתית־מוסרית מיוחדת. לעם ישראל יש מחויבות מיוחדת לשמירת

וכדומה מן התארים האלוהיים, בהם יאמין כל בעל דת ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק, ברצותו להידמות לבורא בחכמתו ובצדקו? אמר החבר: מה שאתה אומר נכון הוא בנוגע לדת המיוסדת על ההיגיון ומכוונת להנהגת מדינה, דת הנובעת אמנם מן העיון אך נופלים בה ספקות רבים...״ (הכוונה, כנראה, גם לנצרות ולאסלאם, אך בעיקר לדת הפילוסופים).

5. ראו: ישעיהו ב׳, י׳, י״ג ועוד.

6. ההבדל הבולט בין תפיסת החירות המקראית לבין זו המודרנית הוא בכך, שבתפיסה המודרנית נובעת החירות מן האדם עצמו, מזכויותיו וממעמדו הטבעי, ועל כן מותר לו לשעבד את עצמו אבל לא את זולתו. לעומת זאת, החירות במקרא נובעת מן המעמד העצמאי שה׳ העניק לישראל ביציאת מצרים, והיא זכות, **חובה** וייעוד גם יחד. לפיכך ברור שאדם בן חורין **אינו רשאי לשעבד אפילו את עצמו**, מפני שזה סותר את יסוד החירות. על כן ״אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה״ (אבות פ״ו מ״ב), וכן: ״אל תיקרי חָרוּת [על הלוחות] אלא חֵירות״ (עירובין נד ע״א; וראו רש״י שם), וכן: ״עבד ה׳ הוא לבד חפשי״ (**שירי הקדש לרבי יהודה הלוי** ד, מהד׳ ד׳ ירדן, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 1173).

7. אלה הן בהמות השדה המובהקות, ובספר דברים הן מודגשות כפרט בפני עצמו, בנוסף ל״כָל בְּהֶמְתֶּךָ״.

השבת בהיותו משועבד ונגאל יותר מכל עם אחר בהיסטוריה. מצוַות השבת היא עמוד מרכזי של התורה שניתנה לישראל, ואשר ערכיה ורעיונותיה יוצאים לעולם כולו מכוחם של ישראל.

ב. "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו"

כיצד זה מופיעות בעשרת הדיברות בשמות ובדברים שתי הנמקות שונות כל כך לאותה המצווה, כאשר בשני המקומות נראה שההנמקה היא מוחלטת: "עַל כֵּן בֵּרַךְ ה'" / "עַל כֵּן צִוְּךָ ה'"?

רמב"ן (בפירושו לדברים ה', יד) כתב שלשבת ישנה הנמקה אחת בלבד: בריאת העולם, ואילו יציאת מצרים מעידה על בריאת העולם, כך שזכירתה מסייעת בשמירת השבת; ואולם פשוטו של מקרא נראה רחוק מהסבר זה.

תשובה אחרת הציע הרמב"ם **במורה נבוכים**:

> בתורה מופיעים שני טעמים שונים, כי מסקנותיהם שתיים שונות. כי הוא אמר בתור טעם לכיבוד השבת בעשר הדברות הראשונים לאמור: '**כי ששת ימים עשה ה'... על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו**' (שמות כ', י); ואמר במשנה תורה: '**וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים... על כן צִוְּךָ ה' אלהיך לעשות את יום השבת**' (דברים ה', יד). וזה נכון, כי המסקנה של הדיבור הראשון היא קידוש היום וכיבודו, כמו שאמר: 'על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו' – זאת המסקנה הנובעת מן הטעם '**כי ששת ימים**' וכו'; אך שהתורה ציוותה ופקדה עלינו אנו לשמור אותו, זאת היא מסקנה הנובעת מן הטעם **שהיינו עבדים במצרים**...
>
> לכן ציווה עלינו בתורה לשבות ולנוח, כדי שנצרף את שני הדברים: נאמין בדעה נכונה והיא חידוש [= בריאת] העולם... וניזכר בחסדי האל עלינו, שהניח לנו מתחת סבלות מצרים. זה

> מעין חסד הכולל [גם] דעה עיונית נכונה ו[גם] תיקון המצב הגופני [= שחרור מעבדות].[8]

מדברי הרמב"ם נראה, ששני נימוקי השבת עומדים במקביל ומשלימים זה את זה. בפרשות השונות מופיעים נימוקים שונים, כיוון שבכל אחת מהן מתייחס הנימוק לנקודה אחרת. בספר שמות באה התורה לבאר מדוע נבחר דווקא היום השביעי כיום הקדוש שאותו יש לכבד ושבו יש לשבות – "עַל כֵּן **בֵּרַךְ** ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ". לכן נזכרת דווקא בריאת העולם, שהרי יציאת מצרים אינה קשורה ליום השביעי דווקא. בספר דברים, לעומת זאת, באה התורה לבאר מדוע מצוַות השבת ניתנה דווקא לעם ישראל, אף שבריאת העולם נוגעת לכל האומות – "עַל כֵּן **צִוְּךָ** ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת". לכן נזכרת שם דווקא יציאת מצרים, המיוחדת לעם ישראל. עם ישראל לבדו שובת ממלאכה ביום השבת, כדי לזכור את חסדי ה' עמו בגאולתו מן המלאכה והעבדות במצרים.

ואולם, כל זה רק מגביר את התמיהה: אם שני הנימוקים נחוצים ומשלימים זה את זה, מדוע בכל פרשה מוזכר רק אחד מהם? הרי מדובר באותו דיבר שנאמר מפי ה' בהר סיני, ומדוע משה בספר דברים, בצטטו את דבר ה', נימק את דיבור השבת באופן אחר? נימוק זה אמנם מופיע כבר בציווי השבת בסוף פרשת משפטים (כפי שיבואר להלן): "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר" (כ"ג, יב), אולם מדוע הכניס משה את הנימוק מסוף פרשת משפטים לתוך עשרת הדיברות?

אין מנוס אפוא מפירושם של חז"ל היורד לשורש הדברים ומתעלה מעל לחוק הסתירה:

> זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר ואין

8. **מורה נבוכים**, מהד' מ' שורץ, תל אביב תשס"ג, חלק ב פרק לא.

האוזן יכולה לשמוע.[9]

לדברי חז"ל לא נימוקים משלימים לפנינו אלא נימוקים סותרים, שאין ההיגיון האנושי יכול לאחד. ממילא ברור שלא משה פירש כאן מדעתו את דבר ה', אלא הקב"ה בעצמו בהר סיני אמר את שני הנימוקים בו זמנית, שכן טעמים סותרים אלו אי־אפשר לאמרם בדיבור אחד אלא על ידי הקב"ה, בדיבור אלוהי. כל אחד מן הצדדים נראה ונשמע לבני אדם כמכיל עולם ומלואו בלי להניח מקום לזולתו.

קבוצות שונות בישראל ובעולם בונות את השקפותיהן ואת אורחות חייהן על **אחת** משתי התפיסות.[10] המחקר הביקורתי החילוני של התורה רואה כאן לא רק שתי תפיסות, אלא שני מקורות![11] אולם 'שורש ההאמנה הוא שורש הכפירה'[12] – זו בדיוק קדושתה העליונה של התורה מאת ה', שאין שתי התפיסות האלה – כל אחת שלמה ומוחלטת בתוכה – אלא שני צדדים של מטבע אחד.[13] האדם אינו

9. ראש השנה כז ע"א; שבועות כ ע"ב; מכילתא דרשב"י יתרו כ' ח, מהד' אפשטיין־מלמד עמ' 148; ובניסוח קצת שונה עם דוגמות אחרות בירושלמי נדרים פ"ג, לז ע"ד ובמכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ז, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 229.
10. עיינו: י"ל ברוך (עורך), **ספר השבת – פרשת השבת, ערכה, גילוייה והשפעתה בחיי עם ישראל ובספרותו מימי קדם ועד היום הזה**, תל אביב תש"ם, בהדגשים השונים שבפי מסבירי השבת בימינו. ראו שם במיוחד את דבריהם של הרמן כהן (עמ' 134-137), ד' ניימרק (עמ' 138-139), מ' ברדיצ'בסקי (עמ' 373-376) וסופרים אחרים (עמ' 473-514).
11. עיינו: י"ח טינאי, ערך 'שבת', **אנציקלופדיה מקראית** ז, ירושלים תשמ"א, טור 508; מ' ויינפלד, 'האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני', **תרביץ** לז, תשכ"ח, עמ' 109-110, 127-139.
12. **ספר הכוזרי**, מאמר ראשון, עז-עט.
13. ראו: הראי"ה קוק, **אורות הקודש** א, ירושלים תרצ"ח, עמ' יא-טז. למשל: "מפני כח הקיבול הצר אשר **לאדם** ידיעה סותרת ידיעה, והרגשה הרגשה, וציור ציור. אבל **באמת** ידיעה מחזקת ידיעה, והרגשה מחיה הרגשה, וציור משלים ציור" (עמ' יג). וכן: "המחשבות השונות אינן סותרות זו את זו **בעצם**. הכל אינו כי אם התגלות אחדותית, המתראה בניצוצים שונים" (עמ' טז). ראו עוד בהרחבה בספרי **המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, בני ברק תשע"ג, עמ' 76-90.

תופעות טבע שיכולות לשמש משל מתאים להבנת עניין כזה, החורג מן הלוגיקה הקלסית, אפשר למצוא דווקא בפיזיקה המודרנית. למשל, אנו מוצאים שוני בין מצבי הצבירה השונים. בפיזיקה של המצב המוצק שוררים חוקי הסתירה באופן מלא, ולכן נפח **אחד** + נפח **אחד** הם תמיד **שני** נפחים; בנוזל יש תנועה חופשית יותר של החלקיקים, כך שחיבור שני נפחים עשוי להניב תוצאות שונות; ואילו בגזים ישנו מרחק עצום בין החלקיקים, ובעיקר יש להם תנועה חופשית, כך **שלפי חוקי הגזים, נפח אחד של גז + נפח אחד של גז, הם ביחד רק נפח אחד!** (אחד מגילוייו של אמדאו אבוגדרו, מנסח חוקי הגזים בתחילת המאה התשע עשרה).

ואולם, לכל גז בתנאי חום ונפח שווים ישנו מספר קבוע ושווה של מולקולות שלהן גם לחץ קבוע. כך ניתן לראות כיצד מספר גדול מאוד של חלקיקים חופשיים בתנועתם יוצרים מערכת שיש בה חוקיות קבועה לכל הגזים.

תופעות מהותיות יותר לעניין זה אנו מוצאים בתחום החלקיקים האלמנטריים. על פי תורת הקוונטים ועקרון אי־הוודאות שניסח ורנר הייזנברג (ב־1927), מלוא הנתונים על מצבו של חלקיק מסוים יכול לאפשר לנו לדעת את מיקומו המדויק רק אם נוותר על ידיעת התנע שלו ונתייחס אליו כגוף חומרי בעל מיקום; ולהפך, אם נתייחס אליו כגל ונדע את התנע שלו, לא נוכל להתייחס אליו כגוף חומרי, ולא נדע את מיקומו. האם הוא חלקיק של חומר או תנועה של גל? התשובה היא: גם זה וגם זה, אלא שאנו יכולים לדעת רק פן אחד שלו בזמן ובמקום אחד בניסוי שלנו.

אחת התוצאות של עיקרון זה היא, שלחלקיקים אלמנטריים יש בתנועתם כעין 'חופש בחירה' או התנהגות אקראית (זו שאלת מינוח התלויה גם בהשקפת עולם). לפיכך, לא נוכל לדעת את התנהגותם (מקומם ותנועתם) אלא ברמה של חישובי הסתברות. **פירוש הדבר הוא, שקיימות סתירות מובנות בטבע הבריאה בתחום החלקיקים, ואנו חייבים להתבונן בהם מזוויות שונות, שכל אחת נותנת תמונה מלאה, אך לא שלמה.**

דוגמה מתחום ידוע יחסית יכולה להיות ההתפרקות של יסודות רדיואקטיביים (דוגמת אורניום או פחמן 14), שיש לה קצב קבוע לכל יסוד, אף שכל אטום 'רשאי' להתפרק 'בזמנו החופשי', באופן שאי־אפשר לקבעו מראש או לעמוד עליו אלא בדיעבד. **באותו נושא בטבע תיתכנה אפוא סתירות בין חוקיות הניתנת לחיזוי לבין אקראיות שאיננה ניתנת לחיזוי, והן קיימות בו־זמנית.**

אלברט איינשטיין סבר, בזמנו, שחייב להימצא פתרון לוגי בתאוריה יותר כוללת שתיישב סתירות אלה, כי לא תיתכנה סתירות בטבע, ודאי לא בין חוקיות לבין הסתברות של התנהגות אקראית ("אלוהים איננו משחק בקובייה", נהג איינשטיין לומר), ואולם נילס בוהר ותלמידיו טענו שלא חסר כאן מידע או תפיסה כוללת יותר, אלא זהו מצבו האמתי של הטבע, שיש בו גם חוקיות וגם אקראיות (נילס בוהר אמר אז לאיינשטיין: "איש לא יגיד לאלוהים במה לשחק"). לפיכך אנו נדרשים לכמה נקודות מבט שמשלימות זו את זו ('קומפלמנטריות', כהגדרתו של נילס בוהר).

השינוי הגדול בפיזיקה המודרנית ביחס לפיזיקה הקלסית (הלוגית) בא לידי ביטוי חד ביחס לתפיסת האור. כיום רואים את האור ותופעות אחרות של קרינה ושל

יכול לקלוט ולתפוס בבת אחת את שני צדי המטבע, אך בדבר ה׳ נאמרו שני צדי המטבע: זכור ושמור; מעשה בראשית ויציאת מצרים; ׳הדתיות הקוסמית׳ ו׳המוסריות החברתית׳ – בדיבור אלוהי אחד, מה שאין הפה האנושי יכול לדבר, ואין האוזן האנושית יכולה לשמוע.[14]

ג. טעמי השבת בספר שמות

לאמתו של דבר, שתי תפיסות אלה של השבת מופיעות לפנינו כבר

חלקיקים אלמנטריים כנושאים שתי תכונות הפוכות בו־זמנית: חלקיקי חומר מחד גיסא, ואנרגיה גלית לא חומרית מאידך גיסא.
נילס בוהר ותלמידיו מסבירים גם מצב זה בעזרת עקרון הקומפלמנטריות. כלומר: **אנחנו** איננו יכולים ׳לפצח׳ סתירה זו בשכלנו הלוגי, בניסוח אחד שלם או במבט אחד. תמיד נזדקק לשתי נקודות מבט (ויותר), כעין ׳שתי בחינות׳. כל ׳בחינה׳ כזאת של האור, חלקיקית או גלית, אף שיש בה 100% של הנתונים, איננה מבטאת אלא צד מסוים של האור במציאות. אנו לומדים אפוא להכיר את העולם על ידי ׳השלמה׳ של ׳הבחינות׳ הללו. האור מתנהג כזרם של חלקיקים, וכך נמשך בין השאר על ידי שדה כובד, ויחד עם זה חלקיקי חומר מתנהגים גם כגלים, כמו בניסויי התאבכות. שתי התופעות נראות סותרות לגמרי על פי הלוגיקה הקלסית, ואף על פי כן שתיהן נכונות, מה שמחייב כנראה לוגיקה שונה ומיוחדת, הלוגיקה הקוונטית (תודתי לד״ר דניאל וייל על הלימוד המשותף של הלוגיקה הקוונטית, ולרב מאיר שפיגלמן על עזרתו בניסוח הערה זו).

14. בימי הבית השני נעשו ניסיונות שונים להעלים את הסתירה באמצעות עריכה הרמוניסטית של הכתובים. כך למשל, בחומש השומרוני נכתב ״שְׁמוֹר״ גם בשמות (ראו: א׳ צדקה ור׳ צדקה [עורכים], **חמשה חומשי תורה: נוסח יהודי, נוסח שומרוני – ספר שמות**, תל אביב תשכ״ד, עמ׳ 30); בכמה כתבי יד שנמצאו בקומראן נכתבה בדברים הנמקת הבריאה כמו בשמות (ראו: א׳ אשל וח׳ אשל, ׳תאריך התגבשותו של החומש השומרוני לאור המגילות המקראיות מקומראן׳, בתוך: א׳ שטרן וח׳ אשל [עורכים], **ספר השומרונים**, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 146); ובמגילה קומראנית אחת נכתבו שתי ההנמקות בזו אחר זו (ראו: E. Eshel, ‘4QDeut^{n} – A Text That Has Undergone Harmonistic Editing’, *Hebrew Union College Annual* 62, 1991, pp. 117-154). כל הניסיונות הללו מעידים על הקושי העצום לקבל כפילות מורכבת בתורה. תפיסת חז״ל האומרת ש״זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו״ נראתה לאותם ׳עורכים׳ בלתי־אפשרית מבחינה ׳דתית׳.
כל זה מסייע לנו להבין לעומק את אמונת התורה על פי דרכם של חז״ל, שהיא מתנשאת מעל לסתירות ורואה בהן את מוגבלות השכל האנושי – ״מה שאין הפה יכול לדבר, ואין האוזן יכולה לשמוע״.

בספר שמות עצמו. לאורך הספר מופיעה מצוַות השבת בהנמקות כפולות ומכופלות ארבע פעמים שהן שש:

1. באילים שבמדבר סין בעת ירידת המן (פרק ט"ז).
2. בעשרת הדיברות (פרק כ').
3. בסוף פרשת משפטים (כ"ג, יב).
4. בסוף ציווי המשכן (ל"א, יב-יז).
5. בחידוש הברית לאחר חטא העגל (ל"ד, כא).
6. בראשית עשיית המשכן (ל"ה, א-ג).

השוואה יסודית בין ציוויי השבת שבספר שמות תגלה, שהרקע לציווי על השבת הוא כפול – **מעשה בראשית ויציאת מצרים** – והוא מופיע לסירוגין:

1. בפרשת המן השבת קשורה ליציאת מצרים, שהרי נס המן והתגלות כבוד ה' הכרוכה בו קשורים במפורש ליציאת מצרים: "עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי ה' הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם אֶת כְּבוֹד ה'..." (ט"ז, ו-ז); ובסיכום: "לְמַעַן יִרְאוּ אֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הֶאֱכַלְתִּי אֶתְכֶם בַּמִּדְבָּר בְּהוֹצִיאִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שם, לב).
2. בעשרת הדיברות בשמות השבת קשורה במפורש למעשה בראשית, כפי שהתבאר לעיל.
3. בציווי על השבת בסוף פרשת משפטים מופיעה במפורש מטרת השבת בדומה לדיבור השבת בספר דברים: "לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר" (כ"ג, יב). בנוסף לכך, יש כמה סימוכין לכך שציווי זה מבוסס על יציאת מצרים. בצמוד למצוַות השבת מופיעים האיסור ללחוץ על גֵר, "כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שם, ט), והמצווה לחוג את חג המצות בחודש האביב, "כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם" (שם, טו).

בנוסף, פרשה זו מתמקדת במצוות האופייניות לארץ ישראל ואינן שייכות במדבר, כמו מצוות הנוגעות לעבודה החקלאית או העלייה לרגל. הכניסה לארץ היא השלמת התהליך של יציאת מצרים

– יצירתו וצמיחתו של עם ישראל. השבת בפרשת משפטים מבוססת אפוא על יציאת מצרים, אך נאמרת (בחזון הצפוי) בהקשר החקלאי של עם היושב על אדמתו ומעבד אותה. דווקא כאשר עם ישראל כבר יושב על אדמתו, עליו לזכור שלא צמח בה באופן טבעי, כסדר העולם הנברא מבראשית, אלא נוצר באופן פלאי ביציאה מעבדות לחירות, ביציאת מצרים.[15]

4. בסוף הציווי על המשכן חוזר ונזכר מעשה בראשית כנימוק למצוות השבת: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ" (ל"א, יז).

5. בסוף פרשת כי תשא (בחידוש הברית בלוחות השניים) מופיע ציווי נוסף על השבת (ועל השביעית?), הדומה לציווי שבסוף פרשת משפטים. ציווי זה נזכר בהקשר של הכניסה לארץ, הרחקת האלילים ועובדיהם (ל"ד, יא-יז), ומופיע במפורש לאחר הציווי על חג המצות בחודש האביב, "כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם" (שם, יח).

6. ציווי נוסף מופיע בראשית עשיית המשכן בתחילת פרשת ויקהל. לפי ההקשר וההקבלה לציווי המשכן, מסתבר שגם כאן השבת תלויה במעשה בראשית.

ברור אפוא שתפיסת השבת המוצגת בספר דברים נמצאת כבר בספר שמות, יותר מפעם אחת. להלן ננתח בנפרד את ציוויי השבת בספר שמות המבוססים על יציאת מצרים ואת אלו המבוססים על מעשה בראשית.

ד. השבת כנובעת מיציאת מצרים

תפיסת השבת בספר שמות כנובעת מיציאת מצרים היא עצמה בעלת

15. מטרת השבת כאן איננה רק המנוחה, אלא הצדק הנובע מיציאת מצרים. הפסקה כולה מטפלת במצוות דתיות, מוסריות וחברתיות הקשורות ביציאת מצרים, החֵל באיסור לחיצת הגר וכלה בפסח וברגלים, ומכאן שגם שבת ושמיטה בפסקה זו קשורות ביציאת מצרים, אך בהקשר החקלאי של ארץ ישראל.

משמעות כפולה. בפרשת המן השבת היא ביטוי מובהק להשגחת ה׳ על ישראל ולהבטחת טובתם, ואילו בפרשת משפטים (וכי תשא) השבת באה לקבוע גדרי מנוחה מתוך חירות, חופש משעבוד והגבלת זכות השעבוד.

לפי פשוטה של פרשת המן, נראה כאילו בני ישראל כבר ידעו על השבת ואף התכוננו אליה מעצמם, עוד לפני שאמר להם משה את אשר אמר לו ה׳ מתחילה: ״וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם״ (שמות ט״ז, ה), שהרי כך נאמר בתיאור המעשה:

> וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַה׳ מָחָר (שם, כב-כג).

אם כבר ציווה משה על כך מתחילה, מדוע באו ״כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה״ בחרדה אל משה?[16] ואם משה טרם ציווה על כך – מניין ידעו בני ישראל ללקוט לחם משנה? האם הייתה קדושת השבת ידועה להם מבראשית? דרך האבות?[17] או שמא במצרים למדוה?[18] או ב״חֹק

16. על כן פירשו רש״י, רשב״ם וראב״ע, שבני ישראל לקטו ביום השישי לחם משנה מבלי להתכוון לכך – ״כשמדדו את לקיטתם באהליהם, מצאו כפלים״ (רש״י לפסוק כב); וראו בהרחבה את דברי חזקוני שם, פסוקים ד, טז. רש״י לפסוק כב (בעקבות המדרש בשמות רבה בשלח פרשה כה יד) הרחיק לכת יותר וכתב, שמשה ״עדיין לא הגיד להם פרשת שבת שנצטווה״ (לפי המדרש הנ״ל – מפני שקצף על מותירי המן שהתליע), ונענש כשנכלל בתוכחת ה׳ ״עַד אָנָה מֵאַנְתֶּם״ (שמות ט״ז, כח).
17. לפי סוגיית הגמרא, יומא כח ע״ב, שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה; וראו הבנות שונות לקביעה זו בפירוש רמב״ן לפסוק ״עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי״ (בראשית כ״ו, ה). ראו גם: בראשית רבה פרשה יא ז, מהד׳ תיאודור־אלבק עמ׳ 95; פרשה עט ו, עמ׳ 945; פרשה צב ד, עמ׳ 1140 – לפי האמור במקורות אלו, יעקב ויוסף שמרו שבת קודם הציווי, אך לא אברהם.
18. לפי המדרש בשמות רבה פרשה א כח, מהד׳ שנאן עמ׳ 86, משה שכנע את פרעה לתת לבני ישראל לנוח בשבת, כדי שיוכלו לעבוד כל השבוע ולא ימותו. אמנם,

וּמִשְׁפָּט" שניתנו במרה?[19] מדרשי חז"ל חלוקים בעניין זה,[20] אולם בתורה לא נאמר דבר על השבת לבני ישראל לפני פרשת המן, ואם כן, לפי הפשט יש מקום למחשבה, ששבת הבריאה הייתה ידועה לבני ישראל (אמנם, אפשר לפרש גם אחרת[21]).

על כל פנים, השבת בפרשת המן כרוכה במושג הנס והניסיון:[22]

> וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ **לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ** הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא. וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם (שם, ד-ה).

הניסיון מתייחס כאן הן לעצם ירידת המן, הן לאיסור להותיר ממנו עד בוקר (ט"ז, יט-כ), הן ללקיטת לחם משנה ביום השישי ולאיסור לצאת וללקוט בשבת. כל אלה כרוכים בניסיונות הדדיים: ה' ניסה את ישראל במרה: "שָׁם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם **נִסָּהוּ**" (ט"ו, כה),[23]

במסגרת גזרת התבן פרעה חזר בו וביטל את מנוחת השבת (שמות רבה פרשה ה יח, מהד' שנאן עמ' 175).

19. כדברי רש"י לשמות ט"ו, כה: "במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין" (על פי המכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויסע בשלח פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 156, ובבלי סנהדרין נו ע"ב).

20. האומר שאברהם קיים כל התורה (לעיל, הערה 17) ודאי חלוק על המדרש בבראשית רבה (שם), שרק יעקב ויוסף שמרו שבת, אך לא אברהם; והאומר שבמרה נוספו "שבת ופרה אדומה ודינין" על שבע מצוות בני נח (לעיל, הערה 19) ודאי חלוק על שניהם.

21. אפשר לפרש שמשה אמנם מסר לישראל את ציווי השבת כפי שנצטווה הוא, ובני ישראל לקטו ביום השישי לחם משנה על פי משה. נשיאי העדה חרדו רק מחמת התולעים שראו בכל יום במן הנותר, ועל כן הרגיעם משה: "...וְאֵת כָּל הָעֹדֵף הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד הַבֹּקֶר. וַיַּנִּיחוּ אֹתוֹ עַד הַבֹּקֶר כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה וְלֹא הִבְאִישׁ וְרִמָּה לֹא הָיְתָה בּוֹ. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲכֻלֻהוּ הַיּוֹם כִּי שַׁבָּת הַיּוֹם לַה'..." (שמות ט"ז, כג-כה); וזו נראית דעת רמב"ן בפירושו (שם, ד-ה, כ-כג).

22. כפי שפירש רש"י כאן, שהניסיון היה באיסורי השבת, בניגוד לפירוש רמב"ן, שהניסיון היה בחיי המדבר בכלל, כמשתמע מהתיאור בספר דברים (ח').

23. זהו מקור המדרש האומר שמצוות השבת ניתנה כבר במרה, ראו לעיל הערה 19 בשם רש"י, לעומת פירוש רמב"ן לפסוק זה.

וישראל ניסו את ה׳ ברפידים: ״וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם **מַסָּה** וּמְרִיבָה עַל רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל **נַסֹּתָם** אֶת ה׳ לֵאמֹר הֲיֵשׁ ה׳ בְּקִרְבֵּנוּ אִם אָיִן״ (י״ז, ז).

מצוות ה׳ כאן יש להן אופי של מבחן והתמודדות, ושכר ההתמודדות בצדה, כפי שנאמר בסיום החוק, המשפט והניסיון במרה: ״וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה׳ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי ה׳ רֹפְאֶךָ״ (ט״ו, כו). גם בספר דברים מוסבר המן במובן הכולל כניסיון:

> לְמַעַן עַנֹּתְךָ **לְנַסֹּתְךָ** לָדַעַת אֶת אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ הֲתִשְׁמֹר מצותו [מִצְוֹתָיו קרי] אִם לֹא. וַיְעַנְּךָ וַיַּרְעִבֶךָ וַיַּאֲכִלְךָ אֶת הַמָּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִעֲךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצָא פִי ה׳ יִחְיֶה הָאָדָם... הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עַנֹּתְךָ וּלְמַעַן נַסֹּתֶךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ (דברים ח׳, ב-ג, טז).

מצוות השבת מופיעות כאן כחלק מההתמודדות על שאלות ההשגחה והתודעה הדתית. **הציווי המוחלט על השבת, בלי קשר לניסיון, להשגחה, או לשכר ועונש, מופיע רק בעשרת הדיברות, ואחר כך במעשה המשכן.**

בפרשת משפטים יש לשבת משמעות אחרת, המקבילה למה שמופיע בעשרת הדיברות בדברים – חירות, חופש משעבוד וצדק חברתי: ״שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר״ (כ״ג, יב).

הבחנה נוספת בין פרשיות השבת האלה קשורה לאופי המלאכות שנאסרו בהן.

במובן הראשון של השבת בפרשת המן נאסרו **מלאכות הבית**, ואילו במובן השני של פרשת משפטים נאסרו **מלאכות השדה**,

שרגילים בהן פועלים לסוגיהם. בשני המובנים יש לפנינו בעיקר מצוַות עשה, ואיסור הבא מכלל עשה.[24] מצוות השבת בפרשת המן קשורות לבית ולא למלאכות השדה, מפני שהמן הוא ההפך מתבואת שדה ("לֶחֶם שָׁמַיִם", תהילים ק"ה, מ), ואין בו מן החוץ אלא לקיטה והובלה, דהיינו הוצאה מרשות לרשות. שאר המלאכות הנעשות בו קשורות להכנה, לאפייה ולבישול, מלאכות בית מובהקות.[25]

לעומת זאת, מצוות השבת בסוף פרשת משפטים עיקרן בשדה, שם רגילים לעבוד פועלים ובהמות: שורך וחמורך, בן אמתך והגר. כך עולה גם מהשוואת מצווה זו למצוות אחרות הנזכרות בפרק: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ..." (כ"ג, יב) מקביל ל"וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ..." (שם, י), ואילו "תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שם, יב) מקביל ל"בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה" (שם, טז). כך עולה גם מהשוואת מצוות השבת בפרשיות משפטים וכי תשא:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר (כ"ג, יב).

לעומת:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת **בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר** תִּשְׁבֹּת (ל"ד, כא).

אם כן, ישנם שני ציוויים על חובת השביתה בשבת כמצוַות עשה: שְׁבוֹת בבית – קודם למעמד הר סיני, ושְׁבוֹת בשדה – אחריו. רק

24. הציווי לשבות מן המן בשבת בשני מובניו: החובה לאפות, לבשל ולהכין לשבת מראש, והציווי לשבת איש במקומו בשבת, וכל האיסורים הנובעים ממצוות אלה – הם מצוות עשה, מלבד "אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שמות ט"ז, כט), שהוא לאו, ונחלקו בקריאתו ובעונשו – עיינו עירובין יז ע"ב ותוספות שם ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד.

25. זה גם עיקר מצוַות השבת למשפחה שאיננה חקלאית או יצרנית: היא מובילה הביתה את המזון שהיא קונה מן החוץ ומכינה לשבת לחם משנה במובן של אוכל כפול בבישול ובאפייה.

בדיברות שבמעמד הר סיני אוסרת התורה עשיית "כָּל מְלָאכָה" בלא כל הבחנה, ומחילה על המלאכות כולן איסור מוחלט של 'לא תעשה'.

מתוך הדברים נוכל להבין כיצד מבחינה התורה בין 'מלאכת עבודה', האסורה במועדים (ויקרא כ"ג, ז, ח ועוד), ובין "אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ" (שמות י"ב, טז) – מלאכת 'אוכל נפש' בלשון חכמים – שלא נאסרה במועדים. 'מלאכת עבודה' היא מלאכת השדה, שבו עובדים כעין עבודת עבד ושכיחים בה פועלים ועבדים (כך פירש רמב"ן, ויקרא כ"ג, ז). לעומת זאת, מלאכת 'אוכל נפש' היא מלאכת האוכל הנעשית בדרך כלל בבית. מאחר ששביתת המן נאמרה לפי פשוטו של מקרא רק בשבת ולא במועדים,[26] הרי שלא נתחייבו במועדים בשביתה מליקוט ומהוצאה מרשות לרשות ולא בשביתת הבישול והאפייה. כך תובן בפשטות מלאכת יום טוב ותיפתרנה שאלות רבות בהבנת ההלכה על פי הפשט.[27]

26. אבל ראו מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויסע בשלח פרשה ד, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 169, וכן ברש"י, בתוספות ובשאר ראשונים, ביצה ב ע"ב, שהמן שבת גם במועדים. המנהג הרווח לבצוע על לחם משנה גם ביום טוב נזכר ברי"ף, פסחים כה ע"ב (בדפי הרי"ף), וברמב"ם הלכות ברכות פ"ד ה"ז, אולם בגמרא – שבת קיז ע"ב – נזכר לחם משנה רק בשבת.

27. בהסבר זה נפתרות בפשטות שאלות כבדות בלימוד הסוגיות של מלאכת יום טוב ובהבנת הלכותיה:
מדוע נדרשו שני פסוקים מפורשים ללימוד מלאכת הוצאה בשבת, אחד במן ואחד במשכן? (עיינו תוספות, שבת ב ע"א, ד"ה פשט בעה"ב את ידו).
מדוע הותרה הוצאה ביום טוב, לצורך ושלא לצורך, יחד עם מלאכת אוכל נפש? הוצאה כתובה בפרשת המן גם על פי הפשט וגם על פי הדרש: "אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שמות ט"ז, כט) – "אל יוציא" (עירובין יז ע"ב), וכדברי תוספות שם (ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין): "והכי משמע פשטיה דקרא, שאל יצא בשבת עם כליו ללקוט את המן כדרך שעושין בחול".
לכן ברור שמלאכת ההוצאה נמנית עם המלאכות המותרות ביום טוב, אף שאינה מיוחדת לאוכל נפש דווקא. אמנם, הגמרא בביצה יב ע"א נזקקת ללימוד מירמיהו (י"ז, כא-כב) שאין איסור הוצאה ביום טוב. ניתן להסביר שנוסף לפרשת המן כתובה הוצאה בתורה גם בהבאת החומרים למלאכת המשכן (שמות ל"ו, ד-ז), ולכן יש צורך בדבריו של ירמיהו ללמד שאיסור הוצאה והבאה קיים רק ביום השבת ולא

ה. השבת כנובעת ממעשה בראשית

כאמור, מצוַות השבת כזכר למעשה בראשית מופיעה לראשונה בעשרת הדיברות ואחר כך מופיעה עוד פעמיים בהקשר לציווי על

ביום טוב, ומכל מקום יסוד ההיתר ביום טוב על פי פשוטו של מקרא הוא בפרשת המן.

ועוד: מדוע לא הותרו ביום טוב מלאכות עבודה שבשדה ומלאכות עבודה הנעשות על ידי פועלים, גם כשהן מכוונות לאוכל נפש? כך פירש **המגיד משנה** על הרמב"ם (הלכות יום טוב פ"א ה"ה): "ואני אומר ש'מלאכת עבודה' כולל כל מה שדרך העבד לעשות לאדוניו ואין רוב בני אדם עושין אותה לעצמן אלא שוכרים אחרים לעשותן, **לפי שהוזהרנו במלאכות אלו לזכור כי היינו עבדים והיינו עושין מלאכות אלו לאדונינו**, אבל כל מלאכה שדרך רוב בני אדם לעשותה כל אחד בביתו לעצמו לא הוזהרנו (ביום טוב!), לפי שאינה מלאכת עבדים, אלא אף האדונים עושין אותה. ולזה כל מלאכה שאדם עושה ממנה לימים הרבה, דרך לעשותה על ידי אחרים, כגון: הברירה, והקצירה והטחינה וההרקדה, אבל אפייה והלישה והשחיטה והבישול אין אדם מכין מהם לימים הרבה, ורוב בני אדם עושין אותן לעצמן. כך נראה לי, ועדיין צריך עיון". הרמב"ן (לוויקרא כ"ג, ז) פירש בדרך דומה, אך שני המפרשים לא התייחסו להבדל שבין פרשת המן (בית) לבין פרשת משפטים (שדה), מה שיכול לפתור גם את הצריך עיון עדיין. ראו למשל **לחם משנה** על הרמב"ם שם, שהתקשה באיסור תלישת ירק.

על מה נחלקו כל כך בסוגיית הכנה ביום טוב (ביצה ב ע"ב)? ברור שהכנה מראש נדרשת על פי הפשט רק בשבת ולא במועד – "וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ" (שמות ט"ז, ה), שהרי במועד עצמו אופים ומבשלים. ואולם הכנה לימים רבים, גם בבית, נחשבת 'מלאכת עבודה', שכן היא נעשית בדרך כלל על ידי פועלים (כפי שלמדנו מבעל **המגיד משנה**). לכן סובר רבה (בביצה שם), שהדרישה להכנה הועברה משבת ליום טוב. אף שהרמב"ם פוסק לפי רבה, דעתו היא, כנראה, שאין הכנה ביום טוב דין גמור מן התורה, אלא מדיני מוקצה שחכמים החמירו ביום טוב (הלכות יום טוב פ"א הל' יז-כ), ודעתו מוסברת יפה לפי מה שכתבנו, שאין פרשת המן חלה על יום טוב לפי הפשט. עיינו גם: הרב בצ"י רבינוביץ תאומים, 'קונטרס הכנה', בתוך: **מסכת ביצה עם הלכה ברורה**, ירושלים ת"ש-תש"א, פרק ו.

מכאן שיש הכנה שהיא מלאכת עבודה, ויש הכנה שהיא מלאכת בית רגילה. הואיל ועשויים לבוא אורחים, ובכל בית רגילים להתכונן לאפשרות כזאת (ממה שיש בבית ולא ממה שנולד – עיינו פסחים מו ע"ב; מח ע"א; עירובין לח ע"ב), על כן גם רבה מודה שלא כל הכנה אסורה מן התורה ביום טוב, שכן הכנה לאורחים היא מלאכת בית רגילה, ולפיכך אפשר להתירה על ידי עירוב תבשילין (ועיינו תוספות, ביצה שם, ד"ה והיה ביום הששי; פסחים מו ע"ב, ד"ה רבה אמר אינו לוקה). הסמך לעירובי תבשילין מפרשת המן (ביצה טו ע"ב) נדרש למי שמשווה יום טוב לשבת במן, ואכמ"ל.

המשכן. נעיין תחילה במצוות השבת המופיעה בעשרת הדיברות (שמות כ׳, ז-י). מצווה זו נזכרת בדיבר הרביעי, המסודר במבנה מתהפך מושלם (כיאסטי) בשלושה טורים:

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת **לְקַדְּשׁוֹ**
שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד
וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ
וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי
שַׁבָּת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ
לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה
אַתָּה
וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ
עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ
וּבְהֶמְתֶּךָ
וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ
כִּי **שֵׁשֶׁת יָמִים**
עָשָׂה ה׳ אֶת הַשָּׁמַיִם
וְאֶת הָאָרֶץ
אֶת הַיָּם
וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם
וַיָּנַח בַּיּוֹם **הַשְּׁבִיעִי**
עַל כֵּן בֵּרַךְ ה׳ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת
וַיְקַדְּשֵׁהוּ

הציווי ״זָכוֹר״ יכול להתפרש כ׳פקוד׳. צירופי לשון כ״סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת״ (אסתר ו׳, א), ״זִכְרוֹן תְּרוּעָה״ (ויקרא כ״ג, כד), ״מַזְכֶּרֶת עָוֹן״ (במדבר ה׳, טו), ״וְהִזְכַּרְתַּנִי אֶל פַּרְעֹה״ (בראשית מ׳, יד) ועוד – מתפרשים

במובן של דין ומשפט.[28] לפי זה "זָכוֹר" קרוב במובנו ל"שָׁמוֹר". ואולם ההקבלה שהצגנו פותחת גם אפשרות אחרת. מבנה זה, שסופו מקביל ומשלים באופן ברור את תחילתו, הולם היטב את פירושם של חז"ל,[29] ש"זָכוֹר" פירושו 'קידוש היום' בברכה הנאמרת בפה, שכן "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" מקביל ל"עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ". ברכת השבת וקידושה נעשו בבריאת העולם במאמר "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ" (בראשית ב', ג), ובהתאם לכך יש לפרש את מצוַות "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" – האדם נקרא לקדש את השבת, כשם שהקב"ה ברא את העולם וגם קידש את השבת, והכול במאמר.

גם פירוש אחר המופיע במכילתא (ורמב"ן מרחיב אותו בפירושו) מתבאר יפה על ידי הקבלה זו:

> רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת.[30]

בניגוד לאומות העולם ששמרו (עד היום) על השמות האליליים לימים – יום לשמש (Sunday), יום לירח (Monday) וכו', קבע רבי יצחק שיש למנות את הימים לפי מספרם ביחס לשבת. פירוש זה הולם את מבנה הפסוקים, המקבילים את מצוַות "זָכוֹר" ("לְקַדְּשׁוֹ") לברכת ה' את יום השבת ("וַיְקַדְּשֵׁהוּ"). יום השבת הוא היחיד מבין הימים שיש לו שם בעברית, וזוהי ברכתו וקדושתו. לשאר הימים אין שמות בפרשת הבריאה, ואף לא בתורה בכלל, וזה פשר ההקבלה לפי פירוש זה: כשם שבורא העולם לא נתן שֵׁם בבריאה אלא ליום השבת,

28. ראו רש"י לשמ"ב ח', טז ולמל"א ד', ד. ראו גם: ה' גרף רוונטלאו, 'משרת המזכיר – פרק במבנה המשפטי של חיי הציבור בישראל', בתוך: **סוגיות מתקופת המלוכה בישראל – מבחר מחקרים**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 18-33 (מתורגם מתוך מאמרו: 'Das Amt des Mazkir', *ThZ* 15, 1959, pp. 161-175).
29. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחודש יתרו פרשה ז, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 229; פסחים קו ע"א.
30. מכילתא דרבי ישמעאל שם, וראו פירוש רמב"ן לשמות כ', ז.

וכל הימים מוגדרים במספרים לקראת השבת המבורכת והמקודשת, כך גם האדם מישראל צריך לנהוג, וכך נהוג בישראל עד היום.

מן המסגרת הרעיונית נפנה אל תוכנו העיקרי של הציווי – איסור המלאכה. האיסור כאן מתייחס ל"כָּל מְלַאכְתֶּךָ" של האדם. ביטוי זה כולל את מלאכות הבית שנזכרו בפרשת המן: יציאה לליקוט מזון והבאתו אל הבית בכלי, בישול ואפייה, ומצד שני הוא כולל את מלאכות השדה (והמפעל) שבהם עובדים כרגיל פועלים ובהמות (או מכונות), כפי שנזכר בפרשת משפטים.

לפיכך ברור שהפירוט "אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ", בא **לפרש את האיסור לעשות כל מלאכה ביום השבת**: "אַתָּה" (כלומר, איש ואשתו יחדיו), "וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ" העושים את מלאכות הבית, לפעמים גם בעזרת "עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ" – והעבדים והבהמות, שעושים את מלאכתך בשדה, לפעמים יחד עם בעל השדה ובניו ועם הפועלים השכירים שאין להם שדה משלהם – "וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ".

מלאכות הבית, ובכללן מלאכות ההנאה והבילוי, יחד עם מלאכות השדה, ובכללן כל עבודה ופרנסה, הן יחד – "כָּל מְלַאכְתֶּךָ" של האדם. זהו פשוטו של מקרא האוסר "כָּל מְלָאכָה" ביום השבת – גם בבית וגם בשדה. הוכחה טובה לכך נמצאת בפסוקים המתארים את הצלחת יוסף בבית פוטיפר: "וַיִּמְצָא יוֹסֵף חֵן בְּעֵינָיו... וְכָל יֶשׁ לוֹ נָתַן בְּיָדוֹ... וַיְהִי בִּרְכַּת ה' בְּכָל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ **בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה**" (בראשית ל"ט, ד-ה).

מהאיסור הכולל "כָּל מְלָאכָה" "בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה" עולה לכאורה שכל פעולה המותרת בשבת טעונה הסבר, ואין צריך הסבר מפורט לפעולות האסורות, כי באופן בסיסי – הכול אסור! וכך באמת הבינו

כיתות הבית השני, השומרונים והקראים את איסורי השבת,[31] ואולם חז"ל בתורה שבעל פה לימדונו שישנם דברים רבים המותרים בשבת, החל מטלטול כלים[32] וכלה במלחמה ובפיקוח נפש.[33] מי שקורא את הכתובים בלבד ואינו מכיר בתורה שבעל פה – מניין ילמד הלכות פיקוח נפש ומלחמה?[34]

אמנם, האיסור המוחלט המופיע בעשרת הדיברות מתייחס רק ל"מְלַאכְתֶּךָ", היינו **מלאכת האדם**, ועדיין אפשר שתיעשה בשבת מלאכה לטובת הקודש, כמו בניית מזבח או כתיבת ספר תורה. כאן מגיע הציווי הנוסף על השבת, המופיע יחד עם הציווי על המשכן, וקובע: איסור המלאכה חל על **כל מלאכה שהיא**, כולל **מלאכת שמים** כמלאכת הקמת המשכן.[35]

31. ראו למשל **ספר היובלים**, פרק נ, וראו בהרחבה להלן בפרק השנים עשר. רק בימינו נוצר הצורך להסביר איסורים דתיים על רקע החילון שבתקופה המודרנית. בימי קדם היה צריך לנמק היתרים, כמו מלחמה בשבת, פיקוח נפש וכד'.
32. שבת קכג ע"ב.
33. שם יט ע"א; יומא פה ע"א-ע"ב; ירושלמי שבת פ"א, ד ע"ב.
34. גם הלימוד של שמאי הזקן: "עד רדתה" – "אפילו בשבת" (שבת יט ע"א) אינו מפורש בכתוב, ובוודאי לא דרשות התנאים החלוקות בעניין מקורו של פיקוח נפש מן התורה בסוגיית יומא (שם).
35. מכאן יש להבין את כפילות ההסברים בנוגע למלאכות שבת. המשנה (שבת פ"ז מ"ב) מונה את המלאכות על פי סדרן הטבעי, כמלאכות שמשרתות את צורכי האדם ("מְלַאכְתֶּךָ"): הכנת הלחם, הכנת הבגד, הכנת הספר והכתיבה, הבית, האש, סיום כל מלאכה והוצאה. רשימה זו בסדרה ובאופיה אין לה דבר עם מלאכת המשכן אלא עם מלאכת החול הרגילה.
לעומת זאת, המשנה (שבת פרקים י"א-י"ב) והגמרא (שם עג ע"א - עה ע"ב; צו ע"ב - צט ע"א) מסבירות את המלאכות על פי מלאכת המשכן ומאפייניה. הסבר כפול זה נובע ממדרש ההלכה, הדורש את האיסור הכפול של מלאכות השבת בעשרת הדיברות ("מְלַאכְתֶּךָ") ובמשכן (מלאכת שמים).
כמובן, יש הבדלים רבים בין המלאכות שנעשו לצורכי האדם לבין המלאכות שנעשו לצורכי שמים, ויש צורך בשני הדברים. ראו גם את ההסבר השני בתוספות, בבא קמא ב ע"א, ד"ה ה"ג, שלפיו רק מלאכות שגם היו במשכן וגם היו מלאכות חשובות נחשבות כאבות מלאכות; ומכאן, לעניות דעתי, הדרישה שמלאכה בשבת תיעשה **כדרכה** (שבת עד ע"ב ועוד), ואכמ"ל.

רק ציווי זה קובע את קדושתה המוחלטת של השבת, "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן", שהיא עצמה נחשבת קודש כמו המשכן. מקדש הזמן הוא כמו מקדש המקום, ועל כן אסור לחלל את מקדש הזמן כדי להקים את מקדש המקום.[36] מאחר שבפרשה זו מופיע לראשונה מעמדה של השבת כקודש בדומה למשכן, נזכר כאן לראשונה העונש על חילול שבת וגם עצם המושג 'חילול שבת': "מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת" (שמות ל"א, יד). החילול והעונש אינם מופיעים בעשרת הדיברות.

לסיכום, השוואה יסודית בין ציוויי השבת בספר שמות תגלה לפנינו את התמונה הבאה:

	אילים – מדבר סין (ט"ז)	**עשרת הדיברות (כ')**	**משפטים / כי תשא (כ"ג, יב; ל"ד, כא)**	**עם מלאכת המשכן (פעמיים) (ל"א, יב-יז; ל"ה, א-ג)**
עיקר השבת	שבת **לישראל** – יום השבת כבר ידוע, כנראה מהבריאה	יום השבת ידוע משבת הבריאה	מצוות עשה – "תִּשְׁבֹּת"	השבת – קודש לישראל וקודש לה' – "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן"
המטרה	ניסיון – "לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ..."; ומנוחה – "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו"	שבת לה' (= לשם ה')	"לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר"	ברית עולם בין ה' לישראל, קדושה מוחלטת (הדוחה גם את הקמת המשכן)
איסורים וציוויים	לקיטת לחם משנה; הכנה מיום השישי; איסורי	איסור **כל** מלאכה – "בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה" –	שביתה ממלאכת **השדה** כולה ("בֶּחָרִישׁ	איסור מוחלט על **כל** מלאכה – כולל מלאכת שמים (המשכן)

36. לעומת רשימת אבות המלאכה שמשקפת את הגדרות "מְלַאכְתֶּךָ" – המספר המקודש "ארבעים חסר אחת" יכול לבוא רק מן המשכן; ראו על כך במאמרי 'השבת – מלאכת האדם ומלאכת המשכן: טעמי השבת בשמות ובדברים', **משלב לח**, תשס"ג, עמ' 13-24, ובאתר שלי (www.ybn.co.il).

	מלאכות **הבית**: אפייה ובישול, לקיטה ויציאה / הוצאה	מלאכת חול! איסור על כל איש מישראל ועל כל הנתונים למרותו	וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת" ("מַעֲשֶׂיךָ" – "אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה")	(פסוק מיוחד לאיסור הבערה בשבת "בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם", חוץ מהמשכן)
המקור והנימוק	יציאת מצרים וירידת המן במדבר (במובן השגחה)	מעשה בראשית (נימוק מוחלט)	יציאת מצרים מעבדות לחירות	מעשה בראשית
עונש	לא נזכר עונש אלא ניסיון מאת ה', גם במן וגם בשבת	לא נזכר עונש	לא נזכר עונש	עונש כרת ועונש מיתה

ו. החידוש בטעמי השבת בספר דברים

לאור הקשר שמצאנו בין ציווי השבת בפרשת משפטים לבין השבת שבעשרת הדיברות בדברים, יש לשאול האם יש חידוש בספר דברים ואם כן מהו.

נראה שהחידוש מקופל בשלושה עניינים עקרוניים:

ראשית, כפי שכבר ציינו, אין בפרשת משפטים 'לא תעשה'. בספר שמות יציאת מצרים מחייבת שבת של מנוחת פועלים בשדה כמצוַות עשה אך לא כאיסור לאו, והאיסור המוחלט לעשות מלאכה נובע רק מבריאת העולם. רק בדברים מתקשר הציווי מכוח יציאת מצרים לאיסור המוחלט של "לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה".

חידוש נוסף עולה מן האופן שבו מופיעים המעמדות השונים בציווי על השבת:

בשמות כ"ג, יב:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת **לְמַעַן יָנוּחַ** שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר.

ואילו בדברים ה׳, יב-יג:

> שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ. וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ **לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ**.

בסוף פרשת משפטים מדורגות החירות ומנוחת הגוף מלמטה למעלה על פי המעמדות השונים: בהמה ואחר כך אדם; עבד ואחר כך גֵר – להפך מהדירוג המצוי בחלק גדול מן המשפטים עצמם.[37] בספר דברים הסדר הוא אחר: השור והחמור לא יעשו מלאכה כחלק מן האיסור הכולל, ואילו לגבי העבד והאמה נאמר בפירוש שהם צריכים לנוח בדיוק כמו בעליהם: ״לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ **כָּמוֹךָ**״. המילה ״כָּמוֹךָ״ מבססת את החירות מן העבודה ביום השבת על **שוויון הערך האנושי** שמעבר למעמדות ולערך העבודה.

לפיכך, עלינו לקרוא כך את מבנה הפסוק המרכזי בדיבור השבת שבדברים:

לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה
אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ
וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ
לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ.

כך מסייעים השור והחמור להפרדה בין האדם (״כָּמוֹךָ״), לבין הבהמה, במבנה וברעיון.

חידוש שלישי בספר דברים, והוא העיקר: הנימוק של יציאת מצרים כמקור לציווי השבת הופך להיות כללי ומוחלט: ״**עַל כֵּן** צִוְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת״ (דברים ה׳, יד).

37. בעיקר בפרק כ״א, מפסוק יב ואילך, בהדרגה יורדת (!): אדם – עבד – עוּבָּרים – בהמה.

ז. טעמי השביעית

גם במצוות שביעית קל למצוא את שתי התפיסות. הראשונה בסוף פרשת משפטים: בהמשך לאיסור ללחוץ את הגר – "כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות כ"ג, ט), נאמר – "וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ **וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ** וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ" (שם, י-יא).

השביעית כאן היא שמיטה, כלומר עזיבת היבולים לטובת אביוני עמך, ולפי הפשט גם לטובת חיית השדה.[38] עיקרו של הפסוק בא למנוע את בעלות האדון על האסיף, וזאת לטובת האביונים,[39] וכמצוות עשה מכוח יציאת מצרים.

בפרשת אמור (ויקרא כ"ג, א-ג) מנוסחת מצוות השבת בדומה לציווי שבסוף ספר שמות (ל"ה, א-ג), כלומר שבת המשכן, שבה מופיעה קדושת השבת המוחלטת מכוח בריאת העולם (ל"א, יז). בדומה לכך מנוסחת גם מצוות השביעית שבספר ויקרא (כ"ה, א-ז) לא רק כצעד לטובת האביונים, אלא כאיסור כולל גם על הזריעה: "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה'... וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה' שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר".

אנו רואים בבירור שביעית של קדושה, של "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן", ודווקא ביחס לאיסורי זריעה וזמירה המבטאים את קדושת השבתון המוחלטת (באיסורי האסיף נאמר שם: "**שְׁנַת** שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ" [ויקרא כ"ה, ה], בניגוד ל"**שַׁבַּת** שַׁבָּתוֹן" באיסורי זריעה וזמירה). ברור שהשביעית בספר ויקרא עומדת על קדושת השבתון מכוח הבריאה.

38. ההלכה רואה בביטוי "תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה" הגדרת זמן למצוות הביעור ממחסני הבית; ראו רש"י וספרא שם; תענית ו ע"ב; אולם, ממילא מתקיימת גם זכותה של החיה ביבול.

39. איסורי זריעה וזמירה אינם כתובים בפירוש בפסוק בשמות. רק בדרך של מדרש הלכה (רש"י) או על פי הקבלת הצלעות (רמב"ן: "תִּשְׁמְטֶנָּה" מלזרוע, "וּנְטַשְׁתָּהּ" מלאסוף), אפשר ללמוד משמות כ"ג, ו-יא, גם את האיסור לזרוע (כלאו הבא מכלל עשה), וראו: ז' וייטמן, 'השמיטה והשביתה', **המעין** כ א, תש"ם, עמ' 30-37.

פרשת משפטים, לעומתה, מעמידה את מצוות השביעית על טובת האביונים מכוח יציאת מצרים. אמנם, גם בויקרא עומדת לפנינו טובת החלשים: "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ. וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל" (שם, ו-ז). זוהי תוצאה ואולי גם מטרה של שבת הארץ, אולם דווקא הבריאה היא המקור שממנו נובעים קדושת השביעית ואיסוריה, ובעיקר חומרת העונש שבתוכחה (ויקרא כ"ו, לד-לה).[40] החיבור הזה בין יסוד הבריאה העיקרי ובין יציאת מצרים מפורש בלשון הכתוב בפרשת היובל הסמוכה, בקביעה עקרונית וכללית: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת **כִּי לִי הָאָרֶץ** כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי" (שם כ"ה, כג), ובהמשך, באיסור העבדות: "**כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים** עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שם, נה), בניגוד לניסוח בשמות ובדברים, שם מפורש הערך העקרוני של יציאה לחופשי (שמות כ"א, ב-ג, יא; דברים ט"ו, יב-יח).

בפרשת השביעית בויקרא מופיעות ומודגשות אפוא שתי התפיסות. לשון הכתוב (כ"ה, ו-ז) נראה קרוב גם לערך השוויון של "כמוך", אבל **מקור** הציווי הוא קדושת השבת, שיסודה בבריאת העולם.

בספר דברים, לעומת זאת, אנו חוזרים ופוגשים לא "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן", כי אם שמיטה לטובת האביונים בטהרתה: "וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַה'... אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן... רַק אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע..." (ט"ו, ב-ה).

40. החומרה המיוחדת באיסורי שביעית בספר ויקרא, ובעיקר חומרת העונש – גלות מכפרת על אי־שמירת שביעית – משווים משמעות מיוחדת לשביעית בתור "שַׁבַּת הָאָרֶץ", כמצוות עשה יחידה שעונשה גלות, וכמקבילה לשלושת האיסורים החמורים ביותר: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. מכאן גם חומרת ההתייחסות לשביעית בדברי חז"ל ובפולמוסי ימינו. רק הבנת השביעית כשבת של בריאת העולם ביחס לארץ יכולה להסביר את כל אלה.

שמיטת כספים כרוכה כולה בהכרתנו בה׳ אלוהינו המוציאנו ממצרים, הגואל ופודה אותנו מעבדות לחירות, ועל כן אוסר עלינו בתכלית לשעבד את אחֵינו, שהם בניו. אין כאן שום עניין לשבתון של איסורי מלאכות, אלא שמיטה של חובות בלבד,[41] כמצווה המוטלת על החברה. ברור שתכליתה של יציאת מצרים היא בניית **חברה** ישראלית ההולכת בדרך ה׳, בניגוד לדתיות אישית־קוסמית, ומכאן מרכזיותם של ציוויי החברה בספר דברים וגם בתוכחות הנביאים.

מצוַות השמיטה בספר דברים, יחד עם המצוות הסמוכות לה – מעשר עני שלפניה, צדקה וחיוב הלוואה, שילוח עבדים לחופשי והענקה שלאחריה – קשורות ומנומקות כולן בפסוק אחד:

> וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ **עַל כֵּן** אָנֹכִי מְצַוְּךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם (דברים ט״ו, טו).

פסוק זה מקביל בבירור לפסוק המסיים את מצוַות השבת שבעשרת הדיברות בראש הספר:

> וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה **עַל כֵּן** צִוְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת (שם ה׳, יד).

מכאן שפרק ט״ו בדברים כולו – שמיטת חובות, הלוואות וסיוע לאביונים ושילוח לחופשי של ״אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה״ (פס׳ יב) עם הענקה – ורובו של פרק ט״ז (כולל ענייני בכור ורגלים) הם פירוט

41. יש לציין, כי הכסף ומערכת היחסים שהוא יוצר אינם חלק מן הבריאה ועולם הטבע אלא חלק מן העולם החברתי המלאכותי שהאדם יצר. לכן אי־אפשר לצוות על הכסף אלא מכוחה של יציאת מצרים ומכוחה של חברת בני חורין שקיבלה את התורה. מי שאמונתו הדתית קשורה בטבורה באמונת הבריאה בלבד, ויציאת מצרים איננה עיקרית בתודעתו, עלול להפקיע את יראת ה׳ שלו מן הכסף בעודו מחמיר מאוד בשבת ובכשרות, ולשחרר את הכסף מיראת חטא. יש בכך משום כפירה בה׳ אלוהינו שגאלנו מעבדות לחירות בדור ההוא ובדורנו; ראו: משנה תורה הלכות גנבה פ״ז הי״ב.

של "שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" במובן המיוחד של שבת בספר דברים.

גם פרשת המועדים בספר דברים (פרק ט"ז) מקשרת את המועדים דווקא לזכירת יציאת מצרים: "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (שם, ג) – בעוד פרשת המועדים בספר ויקרא (פרק כ"ג) מחברת את העולמות ומדגישה את הקשר של המועדים עם הארץ וקדושתה. ההנמקה של חג השבועות מפורשת במיוחד: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרָיִם וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה" (דברים ט"ז, יב).[42]

השם "חַג הַסֻּכּוֹת... בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ" (שם, יג), במקום "חַג הָאָסִיף" שבספר שמות (כ"ג, טז; ל"ד, כב),[43] מוכיח גם הוא שבספר דברים ההדגשה העיקרית היא על מצוַות הסוכה הנובעת מיציאת מצרים, לעומת ספר ויקרא המחבר את יציאת מצרים – "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא כ"ג, מג), עם ארבעת המינים, השבתון ו"חַג ה' " (שם, לט-מא), שאינם נזכרים בדברים. לכך יש להוסיף, כמובן, את ההדגשה החוזרת בדברים (לגבי שבועות וסוכות) על שיתוף מלא ושווה של העבד והאמה, הגר והלוי, היתום והאלמנה יחד עם האיש בעל הנכסים והיכולת ומשפחתו (דברים ט"ז, יא, יד).

באותה הדרך מעמיד ספר דברים את השבת באופן מוחלט על יציאת מצרים כמקור החירות ואף כמקור השוויון של בני ישראל עם הגֵרים והעבדים לפני ה' אלוהיהם, המוציאם מעבדות לחירות עולם.

ערכי החירות והשוויון שהתפשטו כל כך בדורות האחרונים, יסודם בלי ספק ביציאת מצרים, והם כתובים בתורת ה' לישראל ביד משה, ובמיוחד בספר דברים. רק לעבודה זרה ותופעותיה אין שום חירות בספר דברים, שהרי החירות האמתית רק מאת ה' היא באה!

42. ראו להלן בפרק הרביעי.
43. ראו להלן בתחילת הפרק הבא ובפרק החמישי.

פרק שני

כפל המשמעות של הרגלים

א. חגים חקלאיים וחגים היסטוריים

עיון פשוט בפרשות המועדים והרגלים שבתורה מראה, ששלושת הרגלים נזכרים בהן בשתי משמעויות שונות. מחד גיסא, יש להם משמעות **טבעית־חקלאית** ברורה: יום של הנפת העומר החָל בחודש האביב, חג הקציר־הביכורים החותם את שבעת השבועות, וחג האסיף "בְּצֵאת הַשָּׁנָה". מאידך גיסא, יש להם גם משמעות **היסטורית** בולטת, הקשורה בפסח וביציאת בני ישראל ממצרים אל המדבר, מהפכה היסטורית המלווה בגאולה נסית, שאין לה כל זיקה לטבע החקלאי.
כפילות זו בולטת במיוחד בחלקה האחרון של פרשת המועדות:

> דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה **חַג הַסֻּכּוֹת** שִׁבְעַת יָמִים לַה׳. **בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה׳ **בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה׳ עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ...
>
> אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי **בְּאָסְפְּכֶם** אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה׳ שִׁבְעַת יָמִים **בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן**. וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים. וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה׳ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ.
>
> בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכּוֹת. לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא כ"ג, לד-מג).

התורה מציינת כאן פעמיים את החג המתחיל "בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי" ונמשך שבעה ימים. בשתי הפעמים נזכר שיש לשבות ממלאכה ביום הראשון וביום השמיני. אולם מבחינת תכניו של החג נראה שהתורה מדברת על שני חגים שונים לגמרי: בפעם הראשונה מדברת התורה על "חַג הַסֻּכּוֹת", ואילו בפעם השנייה מדברת התורה על החג החָל "בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ", כלומר על "חַג הָאָסִיף", הנזכר כבר פעמיים בספר שמות (כ"ג, טז; ל"ד, כב). החג הראשון הוא "מִקְרָא קֹדֶשׁ" ואילו החג השני הוא "שַׁבָּתוֹן". בחג הסוכות ישנה מצווה לשבת בסוכות, כפי שנזכר בסוף הפרשה, ואילו בחג האסיף ישנה מצווה ליטול את ארבעת המינים.

חג האסיף הוא חג חקלאי־טבעי הקשור לארץ ישראל. גם מצוותו המיוחדת – ארבעת המינים – קשורה לטבע החקלאי של הארץ, ואילו מצוַות הישיבה בסוכה, המיוחדת לחג הסוכות, היא זכר למאורע ההיסטורי של יציאת מצרים, כפי שמנמק הכתוב בפירוש: "לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". בתודעתנו מדובר אמנם בחג אחד עם שתי מצוות, אולם לפי פשוטם של כתובים מדובר **בשני חגים שונים החלים במועד אחד**, שלכל אחד מצווה המיוחדת לו.

התבוננות ראשונה זו פותחת לנו פתח רחב להעמיק בכפל המשמעות של הרגלים בתורה בכלל.

המשמעות הטבעית של הרגלים בתורה היא הקשורה בטבע של ארץ ישראל, בחקלאות שלה, באביב – בקציר – באסיף, בקרבנות הביכורים שהובאו לבית המקדש מתבואת הארץ. המקדש קשור לארץ, לטבע ולחקלאות, ואינו קשור לנס, ובוודאי לא לרוחניות כמו שחושבים היום.[1] הרוחניות מתבטאת בתפילה, ואף שהמקדש נקרא בדברי הנבואה "בֵּית תְּפִלָּה... לְכָל הָעַמִּים" (ישעיהו נ"ו, ז; וראו

1. הנטייה לראות 'רוחניות' בכל עניין 'דתי' היא בעיה 'רוחנית' של הדור הזה, שסיבותיה המדעיות והפסיכולוגיות חורגות מתחום עניינו כאן.

תפילת שלמה, מל"א ח', כב-נג), בכל זאת ברור שהעבודות העיקריות במקדש הן הקרבת קרבנות מן החי ומן הצומח והקטרת הקטורת, ואלה מבטאות את הקשר החי בין בורא הטבע לבין ברואיו. המקדש בא לקיים את הבריאה הטבעית ולגלות בה את כבוד ה' הצופה ומשגיח בכול.[2]

לעומת זאת, המשמעות המחודשת (הלא טבעית) של הרגלים בתורה היא הקשורה בנס,[3] ביציאת מצרים, בהיסטוריה המיוחדת של האומה הישראלית, אשר גרעיניה באבות, הורתה ב"כּוּר הַבַּרְזֶל"[4] של מצרים ולידתה ביציאת מצרים.

2. אנשי מעמד של בית המקדש היו קוראים בתורה בכל יום את פסוקי הבריאה של אותו יום ושל מחרתו (תענית פ"ד מ"ג); "אמר רב אסי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ" (תענית כז ע"ב); "והאמר רב אושעיא: בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירותיהן בזמנן, וכשהרוח מנשבת בהן נושרין" (יומא כא ע"ב); וראו גם סוטה מח ע"א-ע"ב (השפעת החורבן על הבריאה).

3. המשמעות המקורית של המילה 'נֵס' היא 'דגל מתנוסס', סימן מורה דרך לעם, ממש כמו המילה 'אות', השכיחה יותר בלשון התורה, שבה מקופל אותו הרעיון. לדוגמה: "עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֵס" (במדבר כ"א, ח); "שָׂאוּ נֵס צִיּוֹנָה" (ירמיהו ד', ו); "וְנָשָׂא נֵס לַגּוֹיִם" (ישעיהו ה', כו; י"א, יב); "כַּתֹּרֶן עַל רֹאשׁ הָהָר וְכַנֵּס עַל הַגִּבְעָה" (שם ל', יז), ועוד.

המשמעות של נס = פלא נולדה מן המילה 'מופת', שפירושה בתורה 'פלא'. המעיין בספר שמות ימצא ש'אות' איננו זהה עם 'מופת', ושבדרך כלל 'מופת' מכוון אל פרעה (ד', כא; ז', ט) ואילו 'אות' מכוון לבני ישראל (ג', יב; ד', ח-ט, כח-ל), וגם אם הוא נזכר ביחס לפרעה (י', א-ב), הוא מכוון בסופו של דבר לבני ישראל: "לְמַעַן תְּסַפֵּר בְּאָזְנֵי בִנְךָ וּבֶן בִּנְךָ...". הראיה הגדולה לכך היא העובדה, שיש מצוות שיש בהן 'אות' (וכולן קדמו למעמד הר סיני: מילה, פסח, סיפור מכות מצרים, תפילין של יד, שבת), אולם אין שום מצווה שיש בה 'מופת'.

מניין אפוא צמחה המחשבה ש'נס' הוא דווקא שינוי חוקי הטבע? והלוא גם במכות מצרים אין שינוי כזה אלא במכת דם ובמכת בכורות! – ויכוחי המאמינים בימי הביניים נגד אנשי המדע והפילוסופים, בפרט האריסטוטליים, הם שגרמו לכך. במאמר זה מופיעה המילה 'נֵס' במשמעה המקורי: סימן המראה לנו כי בורא העולם האחד שולט בהיסטוריה וביחסי עם ישראל והעמים.

4. לשונו של משה בספר דברים (ד', כ) – "וְאֶתְכֶם לָקַח ה' וַיּוֹצִא אֶתְכֶם **מִכּוּר הַבַּרְזֶל** מִמִּצְרָיִם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם נַחֲלָה כַּיּוֹם הַזֶּה"; וכן בסיום תפילת שלמה (מל"א ח', נא)

יציאת מצרים היא הנס המעצב את ההיסטוריה הישראלית לדורותיה, ואילו הכניסה לארץ ישראל היא חזרה של האומה הישראלית לטבעיות הארץ ישראלית, לאדמה, לחקלאות ולשורשים, שבהם גם הופעת הקודש והמקדש.

הנס איננו סתם שבירה של חוקי הטבע אלא הארה של ההיסטוריה, כשה׳ מתגלה בה באופן ששולל מן הטבע את הבלעדיות ואת הטוטליות שלו כמבטא את רצון בוראו. הבורא מתגלה בדרך זו גם כמושל בהיסטוריה, באופן שאיננו מציית בהכרח לחוקי הטבע, ובעיקר לחוקי האדם והחברה. חוקי העבדות היו ׳חוקים טבעיים׳ בחברה האנושית, והוכחה לכך אפשר לראות בתופעות העבדות והניצול שבכל חברה מודרנית, למרות כל המגבלות שבחוק. לכן הפכה שבירת עול העבדות לסימן היכר היסטורי של ׳יציאת מצרים׳ לחירות עולם, בכל מובן שהוא.

עם טבעי נולד ומתגבש בארץ מולדתו,[5] חוגג חגים טבעיים ולאומיים, חקלאיים ופולחניים, ואם הוא גולה מארצו או נטמע בכובשיו בתוך ארצו, הוא חדל מלהתקיים.

עם ישראל לבדו, יחידי בין כל העמים ואין דומה לו,[6] התגבש ונולד בנס היציאה מגלות מצרים, וארץ ישראל עבורו אינה סתם

ובירמיהו י״א, ד. ביטוי דומה מופיע גם בישעיהו מ״ח, י – ״הִנֵּה צְרַפְתִּיךָ וְלֹא בְכֶסֶף בְּחַרְתִּיךָ בְּכוּר עֹנִי״.

5. דבר זה נכון גם אם באו אבות העם מארץ אחרת, דוגמת לוט וצאצאיו, מואב ועמון, ועשו הוא אדום, שהיו חלק ממשפחת אברהם, אך הקימו עמים טבעיים בארץ האבות ובסביבותיה. הסגולה והבחירה נשמרו לבני ישראל, בעוד מואב, עמון ואדום הקימו עמים טבעיים במרחבי ארץ ישראל וגיבשו ממלכות ״לִפְנֵי מְלָךְ מֶלֶךְ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל״ (בראשית ל״ו, לא). כמו רוב העמים הטבעיים נטמעו ונעלמו גם מואב, עמון ואדום, ומוצאם מן האבות לא מנע זאת. יש עמים שנותרו על אדמתם אלפי שנים, פשטו צורה ודת ולבשו צורות חדשות. חלקם נטמעו בכובשים, כמו המצרים, וחלקם עודם קיימים, כמו הסינים, אבל אין עם שגלה מארצו ונשאר קיים אלא עם ישראל.

6. ראו מאמריו החשובים של הרב מרדכי ברויאר ז״ל: ׳קשר ההבטחה׳, **נקודה** 204, תשנ״ז, עמ׳ 26-29; ׳חג חירותנו, יום הולדתנו׳, **נקודה** 241, תשס״א, עמ׳ 22-24;

מולדת טבעית, אלא מסורת אבות, שאיפה ומטרה, תפילה וייעוד, כיסופים וחזון – לחבר שמים וארץ, נס וטבע, היסטוריה וחקלאות.

אם עם ישראל (חלילה) גולה מארצו או נשלט לאורך זמן בארצו או בגלותו על ידי כובשיו, עדיין הוא חי ומתקיים, שורד בדמיו, וממשיך להתפלל ליציאת מצרים מחודשת ולנס קיבוץ גלויות.[7]

מייחודו זה של עם ישראל נובע כפל המשמעות של חגי ישראל שבתורה, אשר מתפרש בהדרגה מספר שמות, דרך ספרי ויקרא ובמדבר, עד ספר דברים, כפי שנראה להלן.[8]

אילו היה עם ישראל עם טבעי (= טריטוריילי) בלבד, היו חגי הטבע קודמים לחגי הנס ההיסטורי, מפני שבטבע העולם ובטבע הדת[9] הם צריכים להיות קודמים – החקלאות והפולחן קדמו לנס ההיסטורי בזמן ובסדר הטבעי. אולם עם ישראל איננו עם טבעי, שאילו היה כן לא היה מתקיים לאורך ימים, ולכן פותחת התורה את פרשות המועדים ביציאת מצרים של הנס ההיסטורי, ולא באביב הטבעי־החקלאי שנמצא ברקע.

'עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר', **גאולה ומדינה**, ירושלים תשל"ט, עמ' 305-315; וראו הקדמת ספרי, **נס קיבוץ גלויות**, תל אביב תשע"א.

7. ראו: **נס קיבוץ גלויות** (לעיל, הערה 6), עמ' 40-65, 94-115, 134-146; ח' מרחביה (עורך), **קולות קוראים לציון**, ירושלים תשל"ג.

8. בספר שמות מתפרש כפל המשמעות של פסח וחג המצות בלבד, ואילו סוכות ושבועות מתפרשים כך רק בספר ויקרא ובספר דברים. הסבר התופעה הזאת (לפחות לגבי סוכות) יובא להלן בפרק החמישי.

9. הדת נובעת מן האמונה ומן המוסר הטבעיים לאדם, ולכן היא תופעה אוניברסלית, כפי שהיטיב לנסח ר' יהודה הלוי, בדברים ששם בפי מלך כוזר: "וכי לא היה לך לאמר, אתה היהודי, כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו, הוא אשר בראך, והוא המטריפך לחם חוקך, וכדומה מן התארים האלוהיים, בהם יאמין כל בעל דת, ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק, ברצותו להידמות לבורא בחכמתו ובצדקו?" (**ספר הכוזרי**, מאמר ראשון, יב, מהד' י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג). הדתיות מתייחסת לבורא העולם, שהוא הבורא של האדם בכלל ושל כל אדם בפרט, ולכן גם בורא המוסר, ואילו ההיסטוריה נשארת מחוץ לדת, ורק התורה והנבואה בישראל נתנו לה פשר כמרחב ההתגלות המכריע של בורא העולם והאדם, אלוהי ישראל.

אילו חגים חוגג עם ישראל בגלותו? את חגי הנס שבהיסטוריה, מעצבי האומה הישראלית לדורותיה: פסח של יציאת מצרים, שבועות של מתן תורה וסוכות של עם הנודד במדבר סיני ובמדבר העמים.[10]

אילו חגים עם ישראל אינו יכול לחגוג בגלותו? את חגי האביב, הקציר והאסיף, חגי הטבע והמקדש: יום הנפת העומר בחדש האביב, חג הקציר הוא יום הביכורים שבשבועות, וחג האסיף בעלייה הגדולה לרגל, למשל זו שנזכרה בחנוכת הבית על ידי שלמה, "בְּיֶרַח הָאֵתָנִים בֶּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי" (מל"א ח', ב). חגים אלה טבעיים־חקלאיים הם, והם קשורים במיוחד לבית המקדש, שם הובא קרבנם "אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה' ".[11] בכל ימי החורבן והגלות אי־אפשר לחגוג חגי טבע חקלאיים, גם לא בארץ ישראל, כי באין מקדש ובאין עבודה פולחנית, אין לעובדי ה' ולמייחדי שמו (= מונותאיסטים) מקום להביא אליו עומר – ביכורים – אסיף.[12] רק 'זֵכר' נותר לעם בגלותו מחגי הטבע החקלאיים: ספירת העומר (שמתאפיינת בגלות במנהגי אבלות),[13]

10. "מִדְבַּר הָעַמִּים" הוא ביטויו של יחזקאל (כ', לה), שנועד לדמות את הגלות והפיזור בכל העולם לגלות מצרים ואת קיבוץ הגלויות ליציאת מצרים, בפרט בהופעת "יָד חֲזָקָה" עד כדי "חֵמָה שֶׁפּוּכָה" (שם, לג).
11. שמות כ"ג, יז; ל"ד, כג. ראו גם: ויקרא כ"ג, יא, טו-טז, לט-מא; דברים ט"ז, טז.
12. התורה אוסרת להקריב מחוץ למקדש האחד, שרק בו מתגלה כבוד ה' (ואיסור זה מודגש לא רק בספר דברים, כפי שחושבים חוקרי המקרא. ראו בספרו של אבי מורי יחיאל בן־נון ז"ל, **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 26-33).
אם נוסיף לתקופה הארוכה של חורבן המקדש את אווירת החילון בתקופתנו, נוכל להבין מדוע התפרשה החזרה לטבע ולטבעיות של ארץ ישראל כתופעה של חילון, ולא כחזרה אל הקודש הטבעי. אמנם, הראי"ה קוק זיהה את הקדושה המיוחדת של הטבעיות הישראלית בארץ ישראל והבין כי היא רק נסתרת בתוך הקליפה החילונית. ראו למשל: **אורות**, ירושלים תש"י, עמ' נד-נט, עב-עג, עה, עז-עט, פ; ועוד. וראו ביתר הרחבה להלן בפרק השבעה עשר.
13. בעקבות הטעם שניתן למצווה **בספר החינוך** (מצווה שו) ובמקורות נוספים, הפכו את ספירת העומר לגשר בין יציאת מצרים ומתן תורה, אולם בפשוטו של מקרא אין אפילו רמז לכך. בגמרא (שבת פו-פח) יש ויכוח גדול בשאלה אם התורה ניתנה בשישי בסיוון או בשביעי בו, ולפי רוב הדעות שם התורה ניתנה ביום החמישים ואחד ליציאת מצרים ולא ביום החמישים.

מגילת רות בשבועות[14] וארבעת המינים בסוכות.[15]

ב. הלוח הכפול

כפל המשמעות של הרגלים קשור בטבורו בלוח הכפול הנוהג בישראל – לוח חודשים ירחי המותאם ללוח עונות של שנה שמשית.[16] לוח החודשים הירחי החל לנהוג בישראל סמוך ליציאת מצרים: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות י"ב, ב). לוח זה קובע את המועדים ההיסטוריים הקשורים ליציאת מצרים ויוצר בכך את הלוח הלאומי־היסטורי של עם ישראל. לעומתו, לוח העונות השמשי קובע את החגים הטבעיים־פולחניים הקשורים לארץ ישראל ולמקדש, מפני שהחקלאות ברובה המכריע תלויה בשמש – "וּמִמֶּגֶד תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ..." (דברים ל"ג, יד ורש"י שם).

בלוח הירחי נפתחת השנה באביב, בחודש שבו התערבה יד ה' בהיסטוריה ועם ישראל התגבש ונולד – "רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות י"ב, ב). במסגרת הלוח הירחי נחגגים שלושת המועדים שעיצבו את האומה הישראלית לדורותיה: פסח וחג המצות

בפשטות, ספירת העומר מגשרת בין קרבן העומר החדש מן השעורים לבין מנחת הביכורים מן החיטים, ועיקרה הציפייה המתוחה והדרוכה ליבול ולקציר במזג אוויר הפכפך ומסוכן. בגולה יש במצווה זו משום 'זכר למקדש', כפי שמסיימת הגמרא (מנחות סו ע"א), וכך נראה מדברי רש"י ותוספות שם. אמנם, הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד) פסק שישנו חיוב דאורייתא לספור בכל מקום ובכל זמן, אולם ראו **כסף משנה** שם שהביא דעות אחרות. ראו גם להלן, עמ' 443-444 ובהערות.

14. ראו הסברנו על מגילת רות וקריאת התורה בשבועות (להלן, עמ' 116-119, 126-128).

15. ארבעת המינים קשורים דווקא לחג האסיף החקלאי שבארץ ישראל ובמקדש ומשמשים בגולה כמעין 'זכר' – הלוא תקנת רבן יוחנן בן זכאי ליטול את ארבעת המינים שבעה ימים גם מחוץ למקדש (ראש השנה ל ע"א) נולדה במסגרת תקנות 'זכר למקדש'. בגולה יש לכך משמעות מיוחדת – ראו מה שכתב על כך הראי"ה קוק במבוא ('ראש אמיר') לחיבורו על האתרוגים **עץ הדר**, ירושלים תרס"ז, וראו הסברנו לארבעת המינים להלן, עמ' 63, הערה 21; עמ' 161, הערה 11.

16. עניין זה נזכר כאן בקיצור נמרץ ויבואר בהרחבה בפרק השביעי.

של יציאת מצרים, שבועות של מתן תורה וסוכות של הנדודים במדבר.

בלוח השמשי־חקלאי, השנה נפתחת ומסתיימת ב'תשרי', עם סיום האסיף ותחילת החריש – "וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה..." (שמות כ"ג, טז).[17] במסגרת לוח זה נחגגים חגי הטבע והמקדש: יום הנפת העומר בחודש האביב, חג הקציר הוא יום הביכורים, וחג האסיף בצאת השנה.

כדי לקיים את כל החגים במובנם הכפול: כחגים היסטוריים־לאומיים, הקשורים לנס יציאת מצרים ולארבעים שנות מדבר, מצד אחד, וכחגים טבעיים־חקלאיים־ארץ ישראליים מצד שני – הכרח הוא לתאם את שני הלוחות.

ג. המשמעות הכפולה של הרגלים

כבר במקום הראשון שבו נזכרו בתורה שלושת הרגלים, בפרשת משפטים (שמות כ"ג, יד-יט), מופיע כפל המשמעות של חג המצות: "**אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר** שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ **לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב** כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם..." (שם, טו) – חג המצות ההיסטורי צריך לחול בעונת האביב החקלאית־שמשית של ארץ ישראל.

ואולם, שני הרגלים האחרים מופיעים לכאורה בפרשה זו רק בצורתם החקלאית, הארץ ישראלית, בלי שום קשר ליציאת מצרים: "וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה" (שם, טז). אלה הם חגי שדה חקלאיים־פולחניים, שעיקרם הבאת הביכורים וכל הכרוך בהם ונובע מהם מן השדה שבארץ ישראל "אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה' " (שם, יז).

17. בעניין זה נרחיב להלן בפרק השמיני.

חשוב לציין שחגי שדה ארץ ישראליים אלה מופיעים כאן בתורה בתוך הקשר של חזון עתידי, כחלק מפרשיות מתן תורה במדבר לעם העתיד לחוג קציר ואסיף לאחר שיתיישב בארץ האבות.

אף במקום השני שבו מוזכרים שלושת הרגלים, בפרשת כי תשא (שמות ל"ד, יח-כו), מופיע כפל המשמעות של חג המצות בדיוק כמו בסוף פרשת משפטים: "**אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר** שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ **לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב** כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם" (שם, יח). במקביל, גם בפרשה זו מופיעים שני הרגלים האחרים בצורתם החקלאית בלבד: "וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה" (שם, כב), ואף שם עיקרם של חגים אלו בעלייה לרגל, כדי להיראות "אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (שם, כג).

למען הדיוק, שום זיכרון היסטורי של יציאת מצרים ושל מתן תורה לא נזכר בחג הקציר ובחג האסיף בספר שמות, וגם זמנו המדויק של מתן תורה כלל לא נזכר בספר זה. יתרה מזו, על פי האמור בספר שמות, הסוכות אשר נזכרו שם בהקשר ליציאת מצרים, הן המקום שבו אכלו בני ישראל את המצות עם יציאתם ממצרים:

> וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמְסֵס **סֻכֹּתָה**... וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ (שמות י"ב, לז-לט).

אילו הייתה התורה מסתיימת בספר שמות, בברית סיני ובהקמת המשכן, אפשר שהיינו אוכלים מצות בסוכות, זכר ליציאת מצרים, ואף על פי שאין הוראה כזו בספר שמות לא בפירוש ולא ברמז, מנהג כזה היה יכול להתפתח.

ואולם, פרשת המועדים בוויקרא (כ"ג) 'העבירה' את הסוכות מן החודש הראשון אל החודש השביעי והצמידה אותו לחג האסיף. זהו החידוש העיקרי של פרשת המועדים בספר ויקרא ביחס לשלושת הרגלים, ש'חג האסיף' החקלאי הוא מעתה גם 'חג הסוכות' ההיסטורי, כפי שראינו בפתח הפרק.

הצמדה זו של החג ההיסטורי והחג החקלאי מופיעה שוב, הן לגבי פסח הן לגבי סוכות, בספר דברים:

שָׁמוֹר אֶת **חֹדֶשׁ הָאָבִיב** וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה׳ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב **הוֹצִיאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם** לָיְלָה...

חַג הַסֻּכּוֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים **בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ**

(דברים ט״ז, א, יג).

ד. חג הסוכות וחג האסיף

עיון בפרשת המועדים (ויקרא כ״ג) יבהיר יותר את המבנה שלה ואת החידוש שבה בנוגע לחג הסוכות. תחילה קובעת הפרשה את החידוש הגדול: בחמישה עשר יום לחודש השביעי חל חג הסוכות, וזאת במסגרת ׳מקראי הקודש׳, שהם ׳זכר ליציאת מצרים׳. כך עולה מההקבלה הברורה לפסוקי חג המצות:

חג המצות – ויקרא כ״ג, ו-ח	**חג הסוכות – ויקרא כ״ג, לד-לו**
וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לַה׳ שִׁבְעַת יָמִים...	בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה׳.
בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.	בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן **מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.
וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה׳ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי **מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.	שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה׳ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם... כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.

מלבד עצם ההקבלה הברורה בין חג המצות לחג הסוכות, יש לשים לב לביטוי **״מִקְרָא קֹדֶשׁ״**, המיוחד בפרשה זו ובתורה בכלל לחגים ההיסטוריים, כלומר למועדי יציאת מצרים (כפי שניתן לראות בשמות י״ב, טז).

בהמשך הפרשה מופיעה חתימה של רשימת המועדים הנחשבים כמקראי קודש:

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה׳ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם **מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ** לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה׳ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה׳ וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה׳ (ויקרא כ״ג, לז-לח).

רק בשלב זה, לאחר סיכום המועדים ההיסטוריים של יציאת מצרים, מקראי הקודש, מופיע חג האסיף החקלאי, המוכר לנו מספר שמות:

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי **בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ** תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה׳ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן **שַׁבָּתוֹן** וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי **שַׁבָּתוֹן**. וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים. וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה׳ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ (שם, לט-מא).

כפי שכבר הזכרנו, חג האסיף מופיע כאן כחג נפרד לגמרי. הכתוב טורח לציין שוב את זמנו של החג (שבעה ימים החֵל מהיום החמישה עשר לחודש השביעי) ואת הימים שבהם יש לשבות ממלאכה (הראשון והשמיני). חג זה אינו נקרא ״מִקְרָא קֹדֶשׁ״ אלא ״שַׁבָּתוֹן״, וגם המצווה המיוחדת לו שונה לחלוטין מזו של חג הסוכות: בחג הסוכות ההיסטורי יושבים בסוכות ״לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם״ (שם, מג), ואילו בחג האסיף החקלאי לוקחים ״פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל״ (= ארבעת המינים), ושמחים בהם ״לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים״, כלומר במקדש. אין כאן רק תוספת משמעות לחג הסוכות שנזכר לפני כן, אלא חג מקביל (הנזכר כבר בספר שמות) שחל באותם הימים שבהם חל חג הסוכות.

אף שחג האסיף מופיע כאן כחג שני, החידוש הגדול של הפרשה הוא דווקא בקיומו של החג הנזכר כאן ראשון – חג הסוכות ההיסטורי, שלא היה מוכר עד כה. חג האסיף מופיע כאן תחת הביטוי 'אך' (קיצורו של 'אכן')[18] – רוצה לומר: אמנם התחדש בפרשה זו חג הסוכות ההיסטורי של יציאת מצרים, אך עם זאת, חג האסיף החקלאי המוכר של ארץ ישראל לא ייעקר ממקומו ולא ייפגם כהוא זה מפני חג הסוכות שנתחבר כאן עמו. החג החקלאי שריר וקיים, ושני החגים יחד קובעים את 'החג', החותם את השנה ואת הרגלים והמועדים.

לאחר הפסוקים העוסקים בחג האסיף, חוזרת הפרשה לבאר את משמעותן של הסוכות שנזכרו בתחילה כ'זכר ליציאת מצרים':

> בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת. לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (שם, מב-מג).

כאן מבוארת מצוַות הישיבה בסוכה, המזכירה את היציאה ממצרים ומיוחדת לחג הסוכות ההיסטורי. לפנינו 'מבנה סגור' קלסי,[19] שבו

18. ראו הסבר כללי של 'אך' בספרו של אבי מורי יחיאל בן־נון ז"ל, **ארץ המוריה** (לעיל, הערה 12), פרקים יד-יז, ובפרט ביחס לפסוק זה, עמ' 365-366.

19. מי שאינו מכיר בשיטת 'המבנה הסגור' במקרא כפיתוח של העיקרון הכיאסטי, יתקשה לפרש כהלכה אפילו פסקות יסודיות כמו "אָנֹכִי" ו"לֹא יִהְיֶה לְךָ" ודיבור שבת בעשרת הדיברות, ראו מאמרי 'עשרת הדיברות – שנים עשר הלאווין', בתוך: מ' בר־אשר ואחרים (עורכים), **תשורה לעמוס**, אלון שבות תשס"ז, עמ' 271-290. מכאן באות הטענות כאילו פסוקי הלולב (ויקרא כ"ג, לט-מא) ופסוקי המשמעות של הסוכות (שם, מב-מג) הם 'תוספת מאוחרת', אחת או שתיים (למשל: J. Milgrom, *The Anchor Bible*, *Leviticus* 23-27, New York 2001, pp. 2036-2038).
יש חוקרי מקרא חדשים שכבר גילו את המבנה הכיאסטי בפרשיות רבות, ובמיוחד בפרשיות 'ויקרא' אשר מסודרות ב'מבנה סגור' (מ' פארן, **דרכי הסגנון הכוהני בתורה**, ירושלים תשמ"ט, פרקים ב, ה-ו), ואף הסיקו מסקנות על קדמותו (היחסית) וגיבושו הפנימי של סגנון מקראי זה (שם, פרק י), אבל עדיין נותרו עם רבות מהנחות היסוד של ביקורת המקרא כפרדיגמה.

הסוכות במשמעות שנתחדשה פותחות וגם חותמות את היחידה השלמה.[20]

חג הסוכות וחג האסיף הם אפוא שני חגים שונים החלים בתאריך אחד, שלכל אחד מצווה המיוחדת לו. חג האסיף מתאפיין בחגיגה שבעת ימים לפני ה׳, "בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ", חגיגה טבעית הכוללת בתוכה את שמחת ארבעת המינים;[21] ואילו חג

20. מבנה דומה יש לפנינו בפתיחה הכפולה שבתחילת הפרשה. הפרשה פותחת בכותרת: "מוֹעֲדֵי ה׳ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי" (ויקרא כ"ג, ב), ומיד אחר כך מופיעה מצוַות השבת: "שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ" (שם, ג). בהמשך מופיעה פתיחה נוספת, היוצרת מבנה סגור (כיאסטי) לפרק כולו: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה׳ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (שם, ד), ואחר כך מופיעים המועדים השונים, שבראשם פסח וחג המצות. למעשה, אין בפרשה זו שום חידוש בנוגע למצוַות השבת, שכבר נזכרה שש פעמים בספר שמות (ובאחרונה שבהן, בשמות ל"ה, ב, כמעט אותה הלשון כמו בוויקרא כ"ג, ג). השבת חזרה ונזכרה כאן כדי לומר שיש לקרוא אותה קודש (בהכרזה בפה), לבל יחשוב מישהו שלוח המועדים בא במקום השבת שנצטווינו עליה תחילה, או שאינו מתחשב בה. מכל מקום, הפסח עומד כאמור בראש מועדי הלוח, ורק מעמדה של השבת מחייב את הפתיחה הכפולה במבנה סגור קדקודי.

21. שמחה זו, לפי פשט הכתוב, היא שמחת חגיגת האסיף, וזו השמחה שנהגה במקדש כל שבעת הימים (ובשמיני עצרת החותם אותם) עם ההלל. זו גם השמחה הקרויה בירושלמי (סוכה פ"ג, נד ע"א) "שמחת לולב", ולפני שגזרו על נטילת לולב בשבת, ניתן היה לפרש כך את דברי המשנה "ההלל והשמחה שמונה" (סוכה פ"ד מ"א), שכן שמחה זו עם ארבעת המינים נהגה מתחילה במקדש גם בשבת. זאת בניגוד לשמחת בית השואבה שלא נהגה שבעה ימים, כי איננה דוחה שבת ויום טוב, ועיקרה בלילה שאיננו זמן עבודה במקדש (ראו להלן, עמ׳ 166, הערה 23).
אחרי הבאת הביכורים, התרומות והמעשרות חגגו את סיום האסיף בהודאה גדולה עם ארבעת המינים, שהם צמחי מים מסוגים שונים ומאזורים שונים בארץ (ראו להלן, עמ׳ 161, הערה 11). בזה מקופל גם הרעיון של תפילה על המים, כי מכוחם של המים צמחו כל היבולים. לכן גם היו מנענעים לארבע רוחות השמים, הן בהנפת שתי הלחם בשבועות (מנחות סב ע"א, וראו שם בתוספות, ד"ה כדי לעצור), הן בארבעת המינים (סוכה לז ע"ב). מכאן צמחה גם התפיסה ש"בחג נידונים על המים" (ראש השנה פ"א מ"ב), כפי שעולה בבירור מדבריו של רבי אליעזר, האומר שבשמחת הודאה זו על היבול שנאסף מקופלת גם התפילה על המים של השנה הבאה, ממש כבנפשו של החקלאי: "אמר רבי אליעזר – הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים – כך אי אפשר לעולם בלא מים" (תענית ב ע"ב).

הסוכות מתאפיין בישיבה בסוכה שבעה ימים, ישיבה המועילה להפנים את הזיכרון ההיסטורי של יציאת מצרים.

מלשון התורה יש ללמוד, כי היא מחשיבה עד מאוד את הכפל הזה, לבל נחשוב כי חג הסוכות ההיסטורי דוחה את חג האסיף החקלאי ממקומו. ההדגשה "אַךְ" באה ללמדנו, כי חג האסיף נותר במקומו ואינו 'נבלע' בחג הסוכות ההיסטורי. אף המצוות המיוחדות לשני החגים עומדות זו לצד זו. מאחר שחג האסיף כבר נקבע בספר שמות כחג חקלאי ארץ ישראלי,[22] אי־אפשר לקבעו מעתה כחג הסוכות אלא על ידי קביעת חג הסוכות לעצמו באותו הזמן והצמדת שני החגים יחד.

מעתה לא נאמר עוד 'לולב ואתרוג של סוכות', אלא 'לולב ואתרוג של אסיף'.

תפיסה זו מקופלת כבר בהלל (במזמור השיא, תהילים קי"ח), שבו שמחים ומודים עם ארבעת המינים, שכן בין "הוֹדוּ לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ" בתחילת המזמור ובסופו, בא פסוק יחיד של תחינה – "אָנָּא ה' הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא ה' הַצְלִיחָה נָּא" (פס' כה), ודווקא בפסוקים אלו מנענעים בארבעת המינים (סוכה פ"ג מ"ו).

22. התאריך נקבע בחודש השביעי, כי הוא זמן האסיף, ודבר זה יש בו בימינו 'שורש האמונה ושורש המרי'. רבים ממבקרי המקרא, בעיקר מאסכולת ולהאוזן (ראו: י' ולהאוזן, **אקדמות לדברי ימי ישראל**, תל אביב תרצ"ח, עמ' 66, 68, 80), טענו שהחג החקלאי היה 'טבעי־עממי' ואף 'כנעני' במקורו, ורק בראשית הבית השני 'הולבש' עליו 'חג הסוכות הישראלי', עם המצוות ועם המשמעות של יציאת מצרים. כך מאמינים גם אלו שאינם מסוגלים לקבל את יציאת מצרים כמאורע היסטורי מכונן, ובהשערה תמוהה תולים את 'ספר הכוהנים', את הלוח הירחי־שמשי ואת תודעת יציאת מצרים בכוהנים הקרובים ליחזקאל שעלו מבבל.
אולם חשוב לזכור, כי הלשון העברית המקראית של ספר ויקרא ושל ספר במדבר שונה לחלוטין מן העברית הספוגה אכדית וארמית של יחזקאל, לשונו של גולה לבבל, ושונה עוד יותר מן העברית הספוגה ארמית של ספרי הבית השני. בעניינים אלה ראו סיכומו של D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, Freiburg-Gottingen 1991, pp. 35-51; וכן ר' כשר, **מקרא לישראל – יחזקאל**, תל אביב תשס"ד, עמ' 68–73. ראו גם: א' בנדויד, **לשון מקרא ולשון חכמים**, תל אביב תשכ"ז, עמ' 60–80; וראו את טיעוניו החזקים של יחזקאל קויפמן לקדמותו של 'ספר הכוהנים' (אף על פי שאנו חלוקים עליו בהשקפה הכוללת על ספרי התורה), **תולדות האמונה הישראלית** א, ירושלים-תל אביב תש"ך, עמ' 113-184.

ה. "מִקְרָא קֹדֶשׁ" ו"שַׁבָּתוֹן"

כפי שראינו, חג האסיף הטבעי מוגדר בפרשת המועדים כ'**שבתון**', בעוד שהחגים ההיסטוריים נחשבים כ'**מקראי קודש**'. הקשר בין המונח 'שבתון' לחג החקלאי הוא פשוט – השדות חייבים לשבות ביום חג זה. מנגד, העם היוצא ממצרים עדיין לא היו לו שדות בארץ ישראל, ועל כן המועדים שהם זכר ליציאת מצרים מוגדרים כחגים של 'מקראי קודש' (כלומר שקוראים אותם וקוראים בהם 'קודש') ושל איסור 'מלאכת עבודה'. בהיעדר שדות, במדבר וגם בגולה, אין 'שבתון' בחג אלא רק קריאת קודש ואיסורי מלאכה.[23] בארץ ישראל, לעומת זאת, השבת והחג כרוכים ב'שבתון' – שביתה מן העבודה בשדות.

אכן, כך מפורש בתורה כבר בספר שמות, ביחס לשבת בארץ ישראל:

> שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ[24] וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי **תִּשְׁבֹּת** לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר (שמות כ"ג, יב).
>
> שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי **תִּשְׁבֹּת** בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר **תִּשְׁבֹּת** (שם ל"ד, כא).[25]

23. הסבר זה של הביטוי 'מקרא קודש' שונה בכמה נקודות מהסברו של הרב מרדכי ברויאר ז"ל למשמעות ביטוי זה. ראו בספרו **פרקי מקראות**, אלון שבות תשס"ט, עמ' 208-212.

24. "מַעֲשֶׂיךָ" הם עבודת השדה וגידוליו, כפי שביארנו לעיל, עמ' 37. חובת השביתה בשבת מוגדרת כאן אפוא כשביתה ממלאכות השדה, בעוד מצוַות השבת של פרשת המן (שמות ט"ז) מוגדרת בפירוש כשבת של בית ואוהל. המן הוא 'דגן שמים' לפי טבעו, והוא 'נס', בניגוד לשבת של ארץ ישראל, שעיקרה שביתה בשדה החקלאי, הטבעי. על הבנת השבת בספר שמות לפי זה ראו לעיל, עמ' 35-38.

25. לדעת רבי ישמעאל, כל הפסוק הזה מתייחס לשבת, ואילו לפי רבי עקיבא, סוף הפסוק עובר למחזור חקלאי שלם של השנה השביעית – מתחילת החריש עד סוף הקציר. מדרש ההלכה המנוסח בלשון התנאים (שביעית פ"א מ"ד; ראש השנה ט ע"א; מועד קטן ג ע"ב - ד ע"א) מניח זאת כמובן מאליו, ודן רק בהלכות הנובעות ממחלוקת זו. יש להניח שדעת רבי עקיבא מבוססת על ההקבלה בין 'לוחות

'שבתון' קשור אפוא אל החג הטבעי־חקלאי, שבו שובתים מן העבודה בשדה, בעוד 'מקרא קודש' קשור אל החג ההיסטורי. בכל מקום בו משתמשת התורה בשני המונחים, גם 'שבתון' (או 'שבת שבתון') וגם 'מקרא קודש' עם איסור מלאכה – היא מתכוונת לכפל המשמעות של החגים.

בפרשת המועדים עצמה נזכרים שני המונחים גם יחד בנוגע לשבת: "שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי **שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ**" (ויקרא כ"ג, ג). טעם הדבר הוא, שהשבת קשורה לשני היסודות של קדושת הזמנים: היא גם 'זכר למעשה בראשית', כלומר לטבע הבריאה, וגם 'זכר ליציאת מצרים', כפי שראינו בהרחבה בפרק הראשון.

בנוסף, שני המונחים נזכרים גם ביום הזיכרון ("שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ" – שם, כד) וביום הכיפורים ("מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם... שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם" – שם, כז, לב). שני ימים אלו קשורים לשני היסודות השונים של הלוח, כיוון שהם הפתיחה והסיום של הלוח הירחי־שמשי. כפל המשמעות כאן נובע מכפל המשמעות של הלוח. בעניין זה נעסוק בהרחבה להלן בפרק השמיני.

ו. חג המצות והנפת העומר

כפילות מפורשת מופיעה בפרשת המועדים אף לגבי חג המצות והנפת העומר. בתחילת הפרשה מופיעים פסח וחג המצות ההיסטוריים, המהווים זכר ליציאת מצרים:

ראשונים' (שמות כ"ג) לבין 'לוחות שניים' (שמות ל"ד) – כשם שבלוחות הראשונים מוזכרת השביעית יחד עם השבת (שמות כ"ג, י-יב), כך יש להבין גם את האמור בלוחות השניים. רעיון זה משתמע בבירור מסוגיית הירושלמי בתחילת שביעית (פ"א, לג ע"א), המביאה את הפסוקים המקבילים משמות (כ"ג ול"ד) בבסיס הלימוד. תודה לאלישיב שרלו שסייעני מן הירושלמי.

בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַה׳. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לַה׳ שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ. בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם... בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי **מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ (ויקרא כ״ג, ה-ח).

ואולם כאן מתחילה פרשה חדשה:

וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם **כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם** וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן. וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה׳ לִרְצֹנְכֶם **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן... וּסְפַרְתֶּם לָכֶם **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה **שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת** תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. עַד **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת** תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה׳ (שם, ט-טז).

בולט מאוד שהנפת העומר וספירתו אינם המשך לפסח ולחג המצות. מצוות אלו זוכות לפתיחה חדשה ועצמאית, וביטויי המפתח בה שונים מן הפרשה שלפניה. לא נזכר כאן ׳מקרא קודש׳ אלא ׳השבת׳, כלומר היום שבו שובתים. הסיבה לכך ברורה: פסקה זו פותחת בכניסה לארץ, והיא מתמקדת בקצירת התבואה ובהנפת העומר, שאינן נוגעות ישירות לפן ההיסטורי אלא לפן הטבעי־חקלאי של ארץ ישראל. זוהי באמת הפתיחה לחגי השבתון החקלאיים של ארץ ישראל. לכן אין מדובר כאן על ׳מקראי קודש׳ אלא על השבתת הפעילות החקלאית.

כך ניתן להבין גם את עמדת חז״ל בוויכוח הגדול על ״מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת״. כיתות הבית השני, ובפרט **ספר היובלים** ותעודות לוח שנמצאו בקומראן,[26] קבעו את כל החגים לפי לוח אחד – לוח ׳שמשי׳ – וקראו את הפרשה ברצף אחד, כך שפרשת הנפת העומר ממשיכה את פרשת הפסח וחג המצות. לפי זה קבעו את קרבן העומר ממחרת

26. לסיכום הלוח של כיתות הבית השני ומקורותיו ראו להלן בפרק האחד עשר.

'שבת בראשית' הראשונה שלאחר תום חג המצות, החלה לפי הלוח שלהם בעשרים וחמישה ל'חודש' הראשון. בהתאם לכך סיימו את הספירה בחג שבועות בחמישה עשר ל'חודש' השלישי (כדי לדמות אותו לשני הרגלים האחרים, החלים בחמישה עשר לחודש). ואולם, ה'חודש' שלהם אין בו שום חידוש, כיוון שאיננו ירחי. בבסיס שיטתם של כיתות אלו אין לוח כפול אלא לוח 'שמשי' בלבד, וממילא גם החגים אינם תלויים כלל ביציאת מצרים, כי הם כתובים על 'לוחות השמים' מזמן הבריאה, כמו השבת. ואכן, לפי שיטת **ספר היובלים** (פרק ו), כבר נח חגג את חג השבועות והביכורים.

חז"ל, לעומתם, קראו את פרשת המועדים לפי לוח כפול ירחי־שמשי, ובהתאם לכך הבינו, שהכתובים יוצרים הקבלה מהותית בין מקראי הקודש של יציאת מצרים לבין העומר ושתי הלחם של ארץ ישראל. חז"ל עמדו על כך, שפרשת הנפת העומר אינה ממשיכה את פרשת הפסח וחג המצות, אלא היא פרשה מקבילה לחג המצות, והיא פותחת עניין חדש בפרק, הוא לוח החגים החקלאיים־פולחניים של ארץ ישראל. ממילא ברור שהעומר קשור לביכורים ולאסיף, ו"מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" מתקשר אל ה"שַּׁבָּתוֹן" המופיע בהמשך הפרק ובסופו.

מכאן הסיקו חז"ל, כי "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" הוא 'ממחרת השבתון', ופירושו, על פי ההקבלה שבין חלקי הפרשה, הוא ממחרת יום טוב הראשון של חג המצות.[27] אין שום טעם לקשור את "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" לשבת בראשית, שאמנם מופיעה בראשית הפרק (ויקרא כ"ג, ג), אך רק כפתיחה כללית לקדושת הזמנים וכביטוי לקדושת הזמן, ולא כחלק אורגני של לוח המועדים, שהשבת איננה תלויה בו. כך

27. מסורת 'ביתא ישראל' באתיופיה קראה את הפרשה ברצף אך פירשה את "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" כמתייחס לשבוע השלם של חג המצות, כך שהנפת העומר והספירה התחילו ממחרת החג האחרון; וראו על כך בהרחבה להלן, עמ' 415-422.

מוכח מן העובדה, שהכותרת "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה'... אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (שם, ד) מופיעה לאחר הציווי על השבת.[28]

מכאן גם ברור מדוע התורה כתבה "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" ולא "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (כמו ביהושע ה', יא). פרשת העומר פותחת את לוח החגים החקלאיים של ארץ ישראל, ובשום אופן איננה המשך לפסח ולחג המצות שנזכרו לפניה, אלא מקבילה שלהם. מבחינה טכנית, מכוח מצוות העיבור ושמירתה, יום הבאת העומר חל "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח", כפי שמוכח בבירור מן הפסוק ביהושע (שם) ומהקבלתו לפרשתנו (ויקרא כ"ג, יד);[29] אולם באופן מהותי זמנה של הנפת העומר הוא "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת", היינו השבתון של חודש האביב,[30] עם ראשיתו של קציר השעורים בארץ ישראל.[31]

על פי מה שנתבאר לעיל, ניתן לראות כפילות מסוימת בפרשת המועדים אף לגבי חג השבועות:

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה'. מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה...

וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם.

28. ראו לעיל, הערה 20.
29. ראיה זו מבוארת ביתר הרחבה להלן, עמ' 416-417.
30. כפי שנראה להלן (עמ' 108-113), שבתון זה המציין את פתיחת עונת הקציר הוא יום שביתה ממלאכה בלבד ולא יום חג, שכן בתקופה מתוחה זו עדיין לא ניתן לחגוג.
31. הסבר זה, אף שאינו כתוב בסוגיה התלמודית העוסקת בביאור "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" (מנחות סה-סו), הרי הוא מונח בתשתיתה, וכך כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א.
מדברי התנאים בסוגיה שם מתבררת הנחת יסוד, והיא ההקבלה בין 'חודש' (ירחי) לבין 'עצרת' (שמשית־חקלאית), ובתוך ההקשר החקלאי, ההקבלה בין העומר ושתי הלחם, שיחולו שניהם ב"רגל ותחילת רגל".

וּבְקָצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקָצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם
(ויקרא כ״ג, טו-כב).

חג השבועות מופיע תחילה במסגרת החגים החקלאיים כהשלמת העומר וספירת השבועות בהבאת שתי הלחם של הביכורים. אולם החג מופיע בסיום גם כ״מִקְרָא קֹדֶשׁ״ שיש בו איסור ״מְלֶאכֶת עֲבֹדָה״. גם החובה להתחלק ביבול עם העני והגר מבוססת על ההכרה במגבלות הבעלות על השדות, מגבלות הנובעות מיציאת מצרים, ולא מטבע הבריאה. בשאלת מהותו של חג השבועות במקרא ובדברי חז״ל נעסוק ביתר הרחבה להלן בפרק הרביעי.

כעת המבנה של פרק המועדים כולו (ויקרא כ״ג) מובן בפשטות:

לוח מקראי קודש –	**לוח מועדי שבתון –**
עם ישראל ביציאת מצרים	**בארץ ישראל**

פתיחה: שבת (א-ג)

״**שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ**...״

״אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה׳ **מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ** אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם״ (ד) פסח וחג המצות (ה-ח)	״כִּי **תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ** אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ...״ (ט) העומר – ״מִמָּחֳרַת **הַשַּׁבָּת**״ (ט-יד)
	ספירת העומר – שבע **שבתות**
״וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם...״ (כא-כב)	שתי הלחם – ״מִמָּחֳרַת **הַשַּׁבָּת** הַשְּׁבִיעִת״ (טו-כ)

מקרא קודש – יום הזיכרון – **שבתון**

מקרא קודש – יום הכיפורים – **שבת שבתון** (כג-לב)

חג הסוכות (לג-לח; מב-מג)	חג האסיף (לט-מא)
"בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה	"אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה'
חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה'.	שִׁבְעַת יָמִים
בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן **מִקְרָא קֹדֶשׁ**...	בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן **שַׁבָּתוֹן**
בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם...	וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי **שַׁבָּתוֹן**.
אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה'	
אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם **מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ**...	וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן
בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים...	פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים
לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת	וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל
הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם
בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם".	שִׁבְעַת יָמִים...".

"וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי ה'
אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (מד).

פרק שלישי

פסח, חג המצות והאביב

לאור הכפילות היסודית של הרגלים שנתבארה בפרק הקודם, ניתן היה לצפות כי גם בפסח נמצא שני חגים מקבילים: חג היסטורי, זכר ליציאת מצרים, וחג אביב חקלאי, המציין את ראשית קציר השעורים בארץ ישראל. ואולם למרבה הפלא, אנו מוצאים שני חגים היסטוריים שונים הקשורים ליציאת מצרים: פסח וחג המצות, ומנגד איננו מוצאים בתורה עדות לקיומו של חג אביב חקלאי החל באותם ימים. הנפת העומר היא ראשית הקציר אבל איננה 'חג'. פסח וחג המצות חלים אמנם ב'חודש האביב', אולם אין בתורה רמז לקיומו של 'חג אביב'. בפרק זה נעמוד באריכות על היחס בין פסח לחג המצות, ובמקביל ננסה להבין את סיבת היעדרו של 'חג אביב'.

א. פסח וחג המצות – שני חגים

בתודעתנו כיום פסח וחג המצות הם חג אחד הנמשך שבעה ימים. אולם בעיון פשוט בתורה ניתן לראות כי אין מדובר בחג אחד אלא בשני חגים מחוברים, הקשורים שניהם לנס ההיסטורי של יציאת מצרים, ולשניהם נקבע תאריך בלוח החודשים הירחי: הפסח חל בארבעה עשר בחודש הראשון, ואילו חג המצות מתחיל בחמישה עשר בחודש זה, ונמשך שבעה ימים. כך נאמר למשל בפרשת המועדים שבספר ויקרא:

> אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם.
> בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַה'.
> וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לַה'
> שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ (ויקרא כ"ג, ד-ו).

התורה קובעת כאן באופן ברור, כי הפסח חל ביום ארבעה עשר בין הערביים, ואילו חג המצות מתחיל רק ביום החמישה עשר ונמשך שבעה ימים. כך עולה בבירור גם מן האמור בפרשת הקרבנות בספר במדבר:

וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לַה׳.
וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חָג שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת יֵאָכֵל
(במדבר כ״ח, טז-יז).

לא נאמר כאן, אמנם, שהפסח חל בין הערביים, אולם מסתבר שהפסוקים בשני המקומות משלימים ומבארים זה את זה, כך ש״בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ״ פירושו ״בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם״. אין זה יום חג רגיל כמו שבעת ימי חג המצות, אלא יום חג שמתחיל ״בֵּין הָעַרְבָּיִם״, או בלשוננו ׳אחרי הצהריים׳.[1]

ב. פסח – חג ולא רק קרבן

בשתי הפרשות שהזכרנו מוצג רק חג המצות בתור ״חָג״, ואילו הפסח מופיע כ״פֶּסַח לַה׳ ״, ואינו מתואר בפירוש כ׳חג׳. לאור זאת אפשר לטעון, ש׳פסח׳ בתורה איננו אלא קרבן ולא חג, והשם ׳פסח׳ נובע מן הקרבן. כלומר, בארבעה עשר בין הערביים יש להקריב את קרבן הפסח, ולאחר הקרבת הקרבן, בכניסת יום החמישה עשר, מתחיל החג – חג המצות.[2]

ואולם טענה זו נסתרת מכמה מקומות בתורה. ראשית, בפרשת המועדים שהזכרנו לעיל מופיע הפסח בראש הרשימה המונה את המועדים:

1. בעברית המקראית אין ׳לפני/אחרי הצהריים׳, אלא ׳בוקר׳ עד ׳הצהריים׳, ו״בֵּין הָעַרְבָּיִם״, שבלשון המקרא פירושו ׳אחרי הצהריים׳.
2. ראו דברי חזקוני (ויקרא כ״ג, ה): ״יום טוב הראשון והלילה נקראו ׳פסח׳, על שם שעסוקים בקרבן שנקרא כך, אבל שאר החג מלילה הראשון ואילך נקרא ׳חג המצות׳ ״.

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה׳ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם.
בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַה׳
(ויקרא כ״ג, ד-ה).

מכאן שהפסח הוא מועד נפרד שיש לו תאריך ברור, ולא רק קרבן הפותח את שבעת הימים של חג המצות.

אולם מעבר לכך, בשלושה מקומות בתורה מופיע הפסח בפירוש כיום חג. בשני מקומות מקבילים בספר שמות מוזכר חג המצות יחד עם שני הרגלים האחרים, ואחר כך בא פסוק מיוחד העוסק בהלכות הפסח:

לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר
(שמות כ״ג, יח).
לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח
(שם ל״ד, כה).

לפי פשוטם, שני הפסוקים משלימים ומבארים זה את זה: ״חַגִּי״ הוא ״חַג הַפָּסַח״, ויש בו זבח, שיש לסיים אותו לפני הבוקר.[3] מכאן ברור שהפסח הוא חג שיש בו זבח חשוב, ולא רק ׳זבח׳.[4]

נקודה זו עשויה גם לשפוך אור על דרשת חז״ל הנוגעת לחלקו הראשון של הפסוק: ״לֹא תִשְׁחַט/תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי״. לפי פשוטו של מקרא[5] נראה לפרש כך: מאחר שישנם קרבנות בתורה הקרבים

3. רש״י (בשני המקומות) פירש שהאיסור נוגע לאֵמורים, שיש להקטירם על המזבח לפני הבוקר, ואילו רמב״ן (שמות ל״ד, כה) כתב שהאיסור נוגע גם לבשר הזבח, שיש לסיים את אכילתו עד הבוקר.
4. בכל המקרא ׳חג׳ הוא מועד שבו חוגגים, ורק בפסוק אחד משמעו ׳קרבן׳ (״אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים עַד קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ״ – תהילים קי״ח, כז). מכאן שקרבן ׳חגיגה׳ בא מיום ׳החג׳ שבו מקריבים אותו, ולא להפך. לכן, ״זֶבַח חַג הַפָּסַח״ הוא הזבח שמקריבים במועד – בחג הפסח.
5. הביטוי ׳פשוטו של מקרא׳ כאן, כמובנו אצל רש״י, רשב״ם ורמב״ן, הוא הפירוש הקרוב ביותר לכלל הפסוקים העוסקים בנושא. ואולם ראו הסברו של אבי מורי יחיאל בן־נון ז״ל בהקדמת ספרו **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות

'על' לחם (איל נזיר, איל מילואים ועוד),[6] וקרבן תודה קרב גם 'על' לחם חמץ, יש צורך להזהיר ולומר, שזבח הפסח יבוא רק על מצות ומרורים (כנזכר לעיל, שמות י"ב, ח), ובשום פנים לא "עַל חָמֵץ".

ואולם חז"ל הרחיבו מאוד את האיסור הזה וקבעו להלכה: "לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים [ברשותך]".[7] כלומר, ישנה חובה לבער את החמץ מן הבית קודם הקרבת הפסח. יתרה מזו, חובה זו אינה נוגעת רק למי ששוחט את הפסח, שעליו לבער את החמץ לפני כן, אלא לעם ישראל כולו, שעליו לבער את החמץ לפני תחילת הזמן של הקרבת הפסח, כלומר לפני "בֵּין הָעַרְבָּיִם". מכאן נלמדת החובה מן התורה לבער את החמץ ביום י"ד לחודש עד חצות היום. הבנה זו של הפסוק נראית רחוקה מפשוטו של מקרא, ויש לשאול היכן מצאו חז"ל בסיס בפסוקים לדרשה מרחיבה כזו.

התשובה נעוצה בכך, שהתורה דיברה כאן על "זֶבַח חַג הַפָּסַח", ובכך היא קבעה את הפסח כיום חג שיש בו קרבן, ולא כקרבן בלבד. חג זה מתחיל, כפי שראינו לעיל, בתחילת "בֵּין הָעַרְבָּיִם", כלומר מחצות היום של יום ארבעה עשר בחודש הראשון, הוא יום הפסח. מאחר שהתורה קשרה בין החג לקרבן, מסתברת מאוד דרשת חז"ל – כשם שקרבן הפסח עומד בסתירה לחמץ ובשום אופן אין להקריבו עם חמץ, כך עומד גם חג הפסח בסתירה לחמץ, ואין להחזיק חמץ בבית לאורך כל חג הפסח, דהיינו מחצות היום ואילך. וכך מתבארת ההלכה במלוא פשטותה – כל אדם מישראל מצווה: "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ

תשס"ו, שלפיו 'פשט' בלשון חז"ל אינו אלא הפסוק עצמו, וכל פירוש הוא 'מדרש', גם אם הוא פשוט.

6. ראו מאמרי 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבנות הלחם', **מגדים** יג, תשנ"א, עמ' 25–45 (נדפס מחדש בספרי **נס קיבוץ גלויות**, ירושלים תשס"ח, עמ' 31–54); וראו להלן סעיף ד.

7. דברי רבי ישמעאל במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דכספא משפטים פרשה כ, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 334, ודברי רבא בסוגיית פסחים ה ע"א. כך פסק גם הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"א (וראו גם פ"א ה"ח).

[שישנו ברשותך] דַּם זִבְחִי" – שהוא – "זֶבַח חַג הַפָּסַח", מתחילת זמן שחיטתו בישראל.

אלמלא המילים "חַג הַפָּסַח" אולי אפשר היה באמת לראות בפסח קרבן בלבד. פסח שני יכול להעיד, שהפסח אמנם יכול להיות 'זבח' בלבד ולא 'חג'. ואכן, בפסח שני קבעו חז"ל שאין ביעור חמץ, אלא "חמץ ומצה עמו בבית" (פסחים פ"ט מ"ג). רק הפסח עצמו יישחט וייאכל "עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים" (במדבר ט', יא) ולא על חמץ (בניגוד לקרבנות המוקרבים על חמץ). מכאן שהלכת חז"ל, המחייבת ביעור חמץ כללי לפני תחילת הזמן של שחיטת הפסח, מבוססת על ההנחה שהפסח – בניגוד לפסח שני – הוא חג ולא קרבן בלבד, וכפי שנאמר בסוף הפסוק השני – "וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח".[8]

לאמתו של דבר, במקום הראשון שבו נצטוו ישראל על קרבן פסח, כבר נאמר בפירוש שהפסח הוא יום חג. פרשת פסח מצרים (שמות י"ב) פותחת בתיאור מפורט של קרבן הפסח (פס' א-יג), שאחריו מופיע הציווי לדורות בעניין חג המצות (פס' טו-כ). בתווך, בנקודת המעבר (פס' יד), מופיע הפסוק הבא:

> וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תְּחָגֻּהוּ.

מאחר שמדובר כאן על "הַיּוֹם הַזֶּה" ברור שהפסוק מתייחס להקרבת הפסח המוזכרת לפני כן, ולא לחג המצות שנזכר לאחר מכן ונמשך שבעה ימים ולא יום אחד.[9] פסוק זה בא אפוא לקבוע את יום הפסח

8. כמו במקומות רבים בתלמוד ובמדרש, הלימוד העיקרי נובע מן המילים שבהמשך הפסוק, והסוגיה מצטטת רק את תחילת הפסוק ומניחה שכולם יודעים להשלימו.

9. כך כתב הרב מרדכי ברויאר ז"ל: "פרשת החודש (שמות י"ב, א-כ) מתחלקת לשני חלקים. החלק הראשון דן בפסח מצרים... ואילו החלק השני דן בחג המצות, כפי שהוא נוהג לדורות. בין שני החלקים האלה כתוב פסוק שהוא כעין מקרא שאין לו הכרע; שהרי קשה להכריע אם הוא מסיים את הפרשה הדנה בפסח מצרים – או פותח את הפרשה הדנה בחג המצות... אולם לאמתו של דבר... נאמר כאן: 'והיה **היום הזה** לכם לזכרון וחגתם **אתו** חג לה' לדרתיכם חקת עולם **תחגהו**'. נמצא

כחג לדורות, והוא קובע בפירוש כי **יום** הפסח הוא "חַג לַה' ", ולא קרבן בלבד.[10]

ג. משמעותו של חג הפסח

מאחר שראינו ששני חגים לפנינו – חג הפסח וחג המצות – הקשורים שניהם לזיכרון יציאת מצרים, עולה מאליה השאלה: לשם מה יש צורך בשני החגים? מהי המשמעות המיוחדת של כל אחד מהם? נוכל לעמוד על משמעותם של שני החגים הנפגשים, אם נתבונן בהבדלים השונים ביניהם.[11]

בחג הפסח העיקר הוא הקרבת הפסח ואכילתו על מצות ומרורים. המבטל מצווה זו "וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח... בְּמֹעֲדוֹ" (במדבר ט', יג) – מתחייב 'כרת'. אפילו המצות אינן עיקר, אלא הן נלוות לקרבן הפסח. גם איסור החמץ הוא רק איסור רגיל של 'לא תעשה' – "לֹא תִשְׁחַט/תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי", ואין עליו עונש כרת. איסורי 'בל ייראה ובל יימצא' אינם חלים בחג הפסח אלא בחג המצות בלבד.[12]

שמדובר כאן בחג הנמשך רק יום אחד. והואיל וחג המצות – בכל מקום שהוא נזכר בתורה – נמשך שבעה ימים, הרי מוכח שאין הכתוב מדבר כאן בחג המצות; ועל כורחנו אנחנו אומרים שמדובר כאן ב'חג' של הקרבת הפסח; שהרי כל מעשי הפסח נמשכים רק יום אחד בלבד. זאת ועוד: הפסוק שלנו איננו המקום היחיד שיום הפסח קרוי בו חג. שהרי כעין זה מצאנו גם בשני הפסוקים המקבילים בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא... 'ולא ילין חֵלֶב **חגי** עד בֹּקֶר' (שמות כ"ג, יח)... 'ולא ילין לבֹקר זבח **חג הפסח**' (שמות ל"ד, כה). אין ספק שהחג האמור בשני הפסוקים האלה הוא החג של הקרבת קרבן הפסח" (**פרקי מקראות**, אלון שבות תשס"ט, עמ' 51-53, וכן בספרו **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 93-95). דברים אלה שכתב הרב ברויאר ז"ל הם נכוחים וברורים ומפורשים בלשון התורה.

10. להלן נוסיף ונעסוק בהרחבה בפרשה זו.

11. על רובם עמד הרב ברויאר בדבריו על חג הפסח (**פרקי מועדות**, לעיל, הערה 9, עמ' 95-97).

12. איסורים אלה נאמרו בתורה בפירוש בנוגע לשבעת ימי חג המצות בלבד, הן בפרשת החודש (שמות י"ב, יט – "שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם"), הן בפרשת הזיכרון (שם י"ג, ז – "מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ", הן בספר דברים (ט"ז, ד – "וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל

במרכזו של חג המצות, לעומת זאת, עומדת מניעת החמץ. האוכל חמץ באחד מימי החג מתחייב 'כרת'. החובה להתרחק מן החמץ מגיעה עד כדי 'בל ייראה ובל יימצא'. לפי ההלכה שקבעו חז"ל,[13] אכילת מצות בשבעת ימי החג (מעבר ליום הראשון) אינה חובה אלא רשות.

מצות אלו של חג המצות אינן מצות המרורים שנאכלו עם הפסח, אלא זכר למצות שאכלו בני ישראל לאחר יציאתם ממצרים. יש לזכור כי קרבן הפסח כבר נאכל כולו על מצות ומרורים בבתים הסגורים לפני היציאה ממצרים, ואילו הבצק שלא הספיק להחמיץ בחיפזון של יציאת מצרים נאכל מצות (ב"סֻכֹּת"!), אחרי היציאה ממצרים.

הבדל נוסף נוגע לאיסורי המלאכה. בחג המצות ישנם שני ימים – היום הראשון והיום השביעי – המוגדרים כ"מִקְרָא קֹדֶשׁ" ואסורים במלאכת עבודה. לעומת זאת, בכל המקומות שנזכר בהם הפסח בתורה, לא נאמר "מִקְרָא קֹדֶשׁ", ולא נזכרו איסורי מלאכת עבודה. פרשת המועדים (ויקרא כ"ג), בפרט, מגדירה במפורש את הימים הראשון והשביעי של חג המצות כ"מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ" (שם, ז-ח), אולם אינה מזכירה 'מקרא קדש' ואיסור מלאכה בנוגע לחג הפסח.[14]

גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים"). וכך ההלכה, ראו משנה תורה הלכות חמץ ומצה פ"א הל' א-ב, ח.

13. הכתוב החוזר בתורה "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" (שמות י"ב, טו; ויקרא כ"ג, ו; ובדומה לכך, שמות י"ג, ו; במדבר כ"ח, יז) יכול היה להתפרש כחובה גמורה, אולם חז"ל ראו אותו כפירוש השם של "חַג הַמַּצּוֹת", ועמדו על כך שעיקר הציווי הוא הרחקת החמץ, ולא אכילת המצה, שנקבעה כחובה ליום הראשון בלבד. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא בא פרשה ח, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 27; שם פרשה יז, עמ' 64; פסחים כח ע"ב; קכ ע"א.

14. איסור מלאכה ביום הפסח גם מחצות היום איננו איסור תורה, והתחלתו כבר מן הבוקר ואולי אף מן הלילה הן עיקרו של 'מנהג המקום' המוזכר במסכת פסחים (פ"ד מ"א, מ"ה): "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות – עושין; מקום שנהגו שלא לעשות – אין עושין... וחכמים אומרים: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל לא היו עושין כל עיקר. והלילה – בית שמאי אוסרין, ובית הלל מתירין עד הנץ החמה".

חג הפסח הוא אפוא חג של מעשה מצווה, חג שבמרכזו עומדת הקרבת קרבן הפסח. ההימנעות מחמץ טפלה למעשה המצווה ואיננה עיקר החג, ושביתה ממלאכה כלל אינה אמורה בו מעיקר הדין.

כאמור, על ביטולה של מצוַות הקרבת קרבן הפסח יש עונש 'כרת'. ישנן רק שתי מצוות עשה בתורה שחייבים 'כרת' על ביטולן – ברית מילה ופסח.[15] מכאן שקרבן הפסח מגדיר את הזהות של בית ישראל, בדומה לברית המילה – המילה מגדירה את הזהות המשפחתית של צאצאי משפחת האבות, ואילו הפסח מגדיר את שייכות כל המשפחות בישראל לזהות 'הלאומית' של עם בני ישראל היוצא ממצרים. לא ייפלא אפוא שפסח מותנה בברית מילה – לא רק ש"כָל עָרֵל לֹא יֹאכַל" מקרבן הפסח (שמות י"ב, מד, מח), אלא שערל אחד בבית, אפילו עבד, מעכב את הבית כולו מלאכול מן הפסח.[16]

אלה הם שני יסודות הזהות היהודית־ישראלית, והם קשורים זה בזה – ברית מילה כברית המשפחה, והצלת עַם המשפחות, לקראת יציאתו ממצרים לחירות עולם. אכן, כך מבינים רוב היהודים בכל הדורות, אפילו בתקופות של ריחוק וחילון, כבדורות אלה. יעיד על כך אחוז הנימולים והמקיימים סדר פסח בחברה הישראלית בימינו, שהוא כפול ויותר מאחוז שומרי השבת כהלכה.[17]

15. כריתות פ"א מ"א; תוספתא כריתות פ"א ה"א, מהד' צוקרמאנדל עמ' 560.
16. כדעת רבי אליעזר במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה טו, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 53; רש"י לשמות י"ב, מד (בשם רבי יהושע); משנה תורה הלכות קרבן פסח פ"ט ה"ט.
17. ל־92 אחוזים מהאוכלוסייה היהודית בישראל חשובה ברית מילה, ו־89 אחוזים ממנה משתתפים בסדר פסח. לעומת זאת, רק 32 אחוזים נמנעים מנסיעה בשבת, ו־46 אחוזים נמנעים מעבודות בית בשבת. ראו ממצאי סקר גוטמן שנערך לראשונה בשנים תשנ"ב-תשנ"ג (ש' לוי ואחרים, **אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל**, ירושלים תשנ"ד). הסקר נערך שוב בשנת תש"ס (הנ"ל, **יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000**, ירושלים 2002), ושוב בשנת תשס"ט (הנ"ל, **יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009**, ירושלים תשע"ב). התוצאות העיקריות השתנו מעט בסקר השני בעקבות העלייה הגדולה

חג הפסח מציין אפוא את ההצלה משעבוד מצרים, אירוע מכונן ומשמעותי בהגדרת זהותו של עם ישראל. קרבן הפסח במצרים הוגדר במפורש כציפייה מתוחה לקראת ההצלה הפלאית, שהתגלתה במציאות מחצות הלילה ואילך, ביציאה ממצרים. גם לדורות, קרבן הפסח מבטא את ההצלה הפלאית משעבוד מצרים.

1. פסח בלי חג מצות – פסח לוט

בכמה מקומות בתורה ובנביאים ישנם רמזים לפסח בפני עצמו, בנפרד מחג המצות, ולפעמים גם בלי תאריך, כביטוי להצלה פלאית. כבר בבראשית י"ט בולט מאוד תיאור הצלת לוט מסדום, המקביל בנקודות רבות ליציאת מצרים.[18] לוט ומשפחתו ערכו סעודת מצות בבית הסגור, שבסופה הצילו המלאכים את יושבי הבית, היכו את אנשי המקום והוציאו את לוט ומשפחתו אל מחוץ לעיר, ומשם נולדו בסופו של דבר שני עמים (עמון ומואב). זאת בהקבלה ברורה ליציאת מצרים, שבה ערכו משפחות בני ישראל סעודות מצות בבתיהם הסגורים, שבסופן היכה ה' את בני המקום והוציא את בני ישראל אל מחוץ לעיר, ומשם נולד בסופו של דבר עם ישראל.[19] כמובן, בסיפור

מרוסיה של מאות אלפי יהודים ומשפחות מעורבות, שרובם לא נהגו לא מילה ולא פסח, ואולם בסקר השלישי חזרו התוצאות להיות דומות לאלה של הסקר הראשון, וזה כמו נס של קיבוץ גלויות מארבע כנפות הארץ, המזכיר את יציאת מצרים אך גדול ממנה בהיקפו לאין שיעור.

18. ביטויים כמו "קוּמוּ צְאוּ מִן הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי מַשְׁחִית ה' אֶת הָעִיר" (בראשית י"ט, יד), "וַיִּתְמַהְמָהּ" (שם, טז) מוכיחים את הקשר לפסח, וכך כתב רש"י (שם, ג). להרחבה ראו מאמרי 'פסח לוט', בתוך: **נס קיבוץ גלויות** (לעיל, הערה 6), עמ' 19-22.

19. חשוב לציין כי מצוַות הכנסת האורחים של בית אברהם קשורה לתיאורי הפסח הראשון המופיע בתורה בהצלת לוט מסדום, וראו הרחבת דברים במאמרי 'פסח לוט' (לעיל, הערה 18). לא מפתיע, שהרחקת בני עמון ומואב, צאצאי לוט, מלבוא בקהל ה' לעולם (דברים כ"ג, ד-ז), באה כגמול על כך שלא קיימו ביחס לבני ישראל את הכנסת האורחים של בית אברהם.

לוט לא מופיע תאריך, אין קרבן פסח אלא מצות בלבד, ואין שום רמז לחג בכלל.

2. פסח גדעון

דברי הנביא על עזיבת ה׳ שהוציא את ישראל ממצרים והתגלות מלאך ה׳ לגדעון (שופטים ו׳), יש בהם תיאורים וביטויים דומים לפסח, כפי שנאמר במדרש.[20] אמנם, לפי פשוטו של מקרא הסיפור לא התרחש בזמן הפסח, אלא מאוחר יותר, אחרי קציר החיטים, שהרי גדעון היה "חֹבֵט חִטִּים בַּגַּת לְהָנִיס מִפְּנֵי מִדְיָן" (שם, יא). אף הקרבן שהקריב גדעון על הסלע – גדי עזים עם מצות – רק דומה לפסח ואיננו זהה לו, שהרי הוא היה קרבן עולה, ועלה כליל באש עם מלאך ה׳ בהסתלקו. גם המצות אינן נאכלות שם לשום אדם, אלא הן חלק מקרבן העולה.

אולם מכל מקום, גדעון נבחר להושיע את ישראל מכף מדיין, לאחר שישיב את העם מעבודת הבעל לעבודת ה׳, יגדע את האשֵׁרה ויבנה מחדש מזבח לה׳.[21] שליחותו באה לחדש את שליחותו של משה, שכמעט נשכחה בלחץ המדיינים, כפי שתמה גדעון עם תחילת ההתגלות של מלאך ה׳: "וְיֵשׁ ה׳ עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה׳ וְעַתָּה נְטָשָׁנוּ ה׳ וַיִּתְּנֵנוּ בְּכַף מִדְיָן" (שם, יג). גם האותות שביקש וקיבל גדעון מאת ה׳ מזכירים את משה ואת שליחותו. בנוסף, הביטוי

20. כדברי ר׳ יהודה בן שלום במדרש ילמדנו המובא בילקוט שמעוני שופטים רמז סב: "ליל פסח היה אותו הלילה, שאמר לו: ׳ואיה כל נפלאתיו [אשר סִפרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה׳]׳...". כך כתב גם רש"י בפירושו לשופטים ו׳, יג, יט, וציין כרמז נוסף את חלומו של גדעון על "צלול [צָלִיל קרי] לֶחֶם שְׂעֹרִים מִתְהַפֵּךְ בְּמַחֲנֵה מִדְיָן" (שם ז׳, יג). כך יסד גם ר׳ אלעזר הקליר, מגדולי הפייטנים הקדומים בארץ ישראל, בפיוט ׳ואמרתם זבח פסח׳ – "נשמדה מדין בצליל שעורי עֹמר פסח", ופתח שם בהרחבה בפסח אברהם ולוט.

21. ראו הסברו של אבי מורי יחיאל בן־נון ז"ל לפרשה זו, בספרו **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון** (לעיל, הערה 5), עמ׳ 18-23.

המכונן שנאמר למשה בראשית שליחותו, הוא זה שנאמר לגדעון בתשובה לטענתו כי אינו ראוי לשליחות, לא הוא ולא בית אביו: "וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' **כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ** וְהִכִּיתָ אֶת מִדְיָן כְּאִישׁ אֶחָד" (שם, טז).

3. פסח ירושלים בישעיהו

אף ישעיהו הנביא מתאר בנבואתו את הצלת ירושלים במונחים של פסח,[22] ובמיוחד מתאר את המצור בתיאורים הדומים לפסח מצרים: "לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ וּסְגֹר דַּלְתְּךָ [דְּלָתְךָ קרי] בַּעֲדֶךָ חֲבִי [= הֵחָבֵא] כְּמְעַט רֶגַע עַד יַעֲבוֹר [יַעֲבָר קרי] זָעַם. כִּי הִנֵּה ה' יֹצֵא מִמְּקוֹמוֹ לִפְקֹד עֲוֹן יֹשֵׁב הָאָרֶץ עָלָיו וְגִלְּתָה הָאָרֶץ אֶת דָּמֶיהָ..." (ישעיהו כ"ו, כ-כא), ובנבואה אחרת, בשימוש מפורש בשורש פס"ח ובתיאורים דומים למכות מצרים: "כִּצִּפֳּרִים עָפוֹת כֵּן יָגֵן ה' צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלִָם גָּנוֹן וְהִצִּיל **פָּסֹחַ** וְהִמְלִיט [= ומילט]... וְנָפַל אַשּׁוּר בְּחֶרֶב לֹא אִישׁ וְחֶרֶב לֹא אָדָם תֹּאכְלֶנּוּ..." (שם ל"א, ה-ח).

השיר על ישועת ירושלים בהיעלם המצור נזכר עוד לפני כן, באותם מונחים: "עִיר עָז לָנוּ יְשׁוּעָה יָשִׁית חוֹמוֹת וָחֵל. פִּתְחוּ שְׁעָרִים וְיָבֹא גוֹי צַדִּיק שֹׁמֵר אֱמֻנִים... בִּטְחוּ בַה' עֲדֵי עַד כִּי בְיָהּ ה' צוּר עוֹלָמִים" (שם כ"ו, א-ד); ובנבואה אחרת, בקשר ברור אל ליל השימורים של יציאת מצרים: "הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֵּשׁ חָג וְשִׂמְחַת לֵבָב כַּהוֹלֵךְ בֶּחָלִיל לָבוֹא בְהַר ה' אֶל צוּר יִשְׂרָאֵל" (שם ל', כט). על פי רש"י בפירושו לפסוק זה, מגפת צבאו של סנחריב בשערי ירושלים אכן התחוללה בליל הפסח, וכך עולה מן הפיוט "ויהי בחצי הלילה" הנאמר בהגדה של פסח (אמנם, רד"ק פירש ששמחת הישועה מצבא סנחריב הייתה **כמו** השיר שבליל "הִתְקַדֵּשׁ חָג", ולאו דווקא בו ביום, וכך משתמע מן הגמרא בפסחים קיז ע"א).

22. כדברי רש"י לישעיהו ל', כט. כך יסדו גם הפייטנים הקדומים יניי ור' אלעזר הקליר בפיוטי ההגדה 'ויהי בחצי הלילה' ו'ואמרתם זבח פסח', שנס הצלת ירושלים מיד סנחריב היה בליל הפסח, הוא "לֵיל הִתְקַדֵּשׁ חָג".

אחרי היציאה מירושלים הנצורה, שהעם היה מסוגר בתוכה כמו עם ישראל בבתים בפסח מצרים, יבוא הנס הגדול של קיבוץ גלויות, כמו ביציאת מצרים:[23]

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יַחְבֹּט ה׳ מִשִּׁבֹּלֶת הַנָּהָר עַד נַחַל מִצְרָיִם וְאַתֶּם תְּלֻקְּטוּ לְאַחַד אֶחָד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהִשְׁתַּחֲווּ לַה׳ בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָם (שם כ״ז, יב-יג).

בכל אלה אין כל רמז לחג מצות, אלא להצלה מופלאה כעין פסח, גם אם בזמן אחר.

לדורות, אם כן, הפסח בא לזכור את ההצלה הפלאית משעבוד מצרים. הקרבן, הסעודה וההגדה – כולם יחד מכוונים לזיכרון הצלה פלאית זו בחצי הלילה.[24]

ד. משמעותו של חג המצות

בחג המצות אין מקריבים קרבן פסח, והמצווה העיקרית היא כאמור מניעת החמץ. כדי לעמוד על פשר ההתרחקות מן החמץ, יש לעמוד על טיבם ואופיים של החמץ והמצה בהקשרים השונים שבהם הם

23. גם בנבואת הגאולה בפרק י״א הקביל ישעיהו את קיבוץ הגלויות ליציאת מצרים – ״וְהָיְתָה מְסִלָּה לִשְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר כַּאֲשֶׁר הָיְתָה לְיִשְׂרָאֵל בְּיוֹם עֲלֹתוֹ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם״ (ישעיהו י״א, טז). הדבר מתאים לכיוון הכללי של ישעיהו, שישועת ירושלים מידי אשור תבוא ״בְּחֶרֶב לֹא אִישׁ״ (שם ל״א, ח; וראו גם: ל׳, ל-לג; כ״ז, א; כ״ה, ו-ח; י׳, לג-לד). אף מיכה (שיש בדבריו גם ישועה בחרב איש) אמר: ״כִּימֵי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אַרְאֶנּוּ נִפְלָאוֹת״ (מיכה ז׳, טו), וראו בספרי **נס קיבוץ גלויות**, תל אביב תשע״א, עמ׳ 26-27, 69-70.

24. הרב ברויאר (**פרקי מועדות**, לעיל, הערה 9, עמ׳ 97-98) ניסח קצת אחרת את משמעות הציפייה להצלה הפלאית בחצי הלילה, אולם הוא לא לקח בחשבון את הפסח כמושג של הצלה פלאית בכל המקרא, ובוודאי ראה בפסח לוט ובדומיו מדרש אגדה הרחוק מפשוטו של מקרא.

מופיעים בתורה. בעניין זה הארכנו במקום אחר,[25] וכאן נביא רק את עיקרי הדברים.

1. תודה וביכורים – קרבנות עם חמץ

את החמץ אנו מוצאים בתורה בקרבן תודה, שבו מובאים שלושה סוגי מצה "עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ" (ויקרא ז', יג), וכן בחג השבועות, שבו מביאים קרבן ביכורים: "לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם... חָמֵץ תֵּאָפֶינָה" (שם כ"ג, יז). מנגד, אנו מוצאים איסור מוחלט להעלות חמץ על גבי המזבח: "כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה' " (שם ב', יא). אף קרבן התודה וקרבן שתי הלחם הנזכרים, באים עד המזבח ומונפים לפני ה', אך על המזבח ממש לא יעלו. כך קובעת המשנה במנחות פ"ה מ"א: "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ".

2. קרבנות עם מצות בלבד

בכמה מקרים נוספים מובא קרבן יחד עם 'סל מצות'. סל כזה הובא יחד עם קרבן איל המילואים שהביאו הכוהנים בכניסתם הראשונה לעבודה במשכן (שמות כ"ט, ב-ג; ויקרא ח', ב), וכן הוא מובא יחד עם הקרבן שמביא הנזיר עם תום ימי נזירותו (במדבר ו', טו). מצב זה, שבו מביאים מצות יחד עם הקרבן, דומה בדיוק למה שנעשה בקרבן תודה, ודווקא משום כך יש לשאול, מדוע רק מצות התודה באות "עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ" (ויקרא ז', יג), ואילו מצות המילואים והנזיר צריכות להיות מצה בלבד בלא חמץ.

החמץ, וכך גם הדבש (דבש הפֵּרות המתוקים), הם היעד והתכלית הסופית שאליהם שואף החקלאי המגַדל מראשית עבודתו. לחם החמץ והפרי הבשל והמתוק הם ביטוי מוצלח לסוף התהליך, לתכלית

25. ראו מאמרי 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבנות הלחם' (לעיל, הערה 6).

הנכספת, ולפיכך גם לעושר ולהצלחה, לברכה ולשפע, של מי שמשיג את התכלית הנכספת ומגיע אל סוף התהליך. לעומתם, המצה מבטאת את עצירת התהליך באמצעו בטרם הגיע לתכליתו, והיא בבחינת חיסרון המצפה עדיין להשלמה ולשלמות. לכן גם מוצגת המצה כ"לֶחֶם עֹנִי" (דברים ט"ז, ג). המצה – הן באופן סמלי והן מבחינה מעשית – היא לחמו של העני, זה שאין בידו כוח ויכולת להביא את התהליך החומרי לתכלית השלמה של העוגה היפה, ואחת היא אם עני הוא בהון או באון. לעומת זאת, השאור המתפיח את העיסה עדי גלוסקה שמנה הוא סמלו של בעל הכוח העשיר, המדושן ובעל היכולת.

כך מובן מאליו מדוע אין מעלים חמץ על גבי המזבח. כאשר מקריב האדם קרבן על המזבח, הרי הוא עומד לפני ה', בדומה לתפילה, מתוך הרגשת קטנות ואפסות, ובתחושת "לְךָ ה' הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וְהַתִּפְאֶרֶת וְהַנֵּצַח וְהַהוֹד... וְכִי מִי אֲנִי וּמִי עַמִּי כִּי נַעְצֹר כֹּחַ לְהִתְנַדֵּב כָּזֹאת כִּי מִמְּךָ הַכֹּל וּמִיָּדְךָ נָתַנּוּ לָךְ" (דה"א כ"ט, יא-יד). אי־אפשר לעמוד לפני המזבח בתחושת עשירות גאה האומרת 'יש לי', או "כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה" (דברים ח', יז). הקרבה כזאת יש בה משום חוצפה של גאווה וגבהות לב, אחד החטאים החמורים ביותר במקרא.[26]

"סַל הַמַּצּוֹת" שהביאו הכוהנים בימי המילואים עם "אֵיל הַמִּלֻּאִים" בחנוכת המשכן, ראוי לו שלא יהיה בו חמץ. חותם של תחילת דרך בו, תחילתה של כהונה אשר תימשך לעולם, כמו יציאת מצרים של "מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים".

באור דומה יש לראות גם את קרבנו של הנזיר "בְּיוֹם **מְלֹאת** יְמֵי נִזְרוֹ". ביטוי זה, כמו גם הקרבת סל המצות עם האיל ודרך הקרבתו, יוצרים הקבלה ברורה בין קרבנו של הנזיר עם תום נזירותו ובין איל

26. כך ניתן להבין גם את חטאו של קין. ראו מאמרי 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבנות הלחם' (לעיל, הערה 6).

המילואים של הכוהנים הנכנסים לכהונתם. אמנם, לכאורה היה מתאים יותר שהנזיר יביא חמץ, כמו בקרבן תודה, כביטוי של סיום חגיגי; אלא שתקופת הנזירות איננה תכלית לעצמה, כי אם תקופת הכשרה לחיים מתוקנים יותר ומעולים יותר. כל כולה מכוונת אל העתיד: "וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן" (במדבר ו', כ) – כלומר, הנזיר יחזור אל חיים נורמליים, אך בדרגה גבוהה יותר, עם מערכת הגנה משופרת מפני סטייה והימשכות אחר היין. משום כך מביא הנזיר המסיים את נזירותו מצות בלבד ללא חמץ. סיום נזירותו אינו התכלית והפסגה, אלא רק תחילתה של דרך חיים מתוקנת ומעולה, ועבודתו הגדולה לחיות חיים מתוקנים מתחילה בעצם רק עם סיום הנזירות. הוכחה חזקה לפרשנות זו נמצאת בפרשה עצמה: נזיר שנטמא בטומאת מת חייב להתחיל מחדש את נזירותו (במדבר ו', יב). נזירות שנטמאה חטא יש בה, שהרי לא הביאה את הנזיר אל תכלית הנזירות: לפתוח בחיים חדשים.

מנגד, קרבן תודה מביא אדם שהיה בצרה ונושע ממנה. על כן, בעת ישועתו ראוי שיהיו בקרבנו זה גם חלות חמץ וגם חלות מצה: המצות – כנגד המצוקה שבה היה שרוי, כנגד זעקתו בצר לו, וכנגד תהליך גאולתו מן המצר אל המרחב והרווחה. החמץ – כנגד סוף ישועתו וישיבתו עתה בשלווה, ביטוי לסיום הדרך כשהגיע אל המנוחה ואל הנחלה.

3. הרחקת החמץ בחג המצות – דרך ארוכה

כך יש להבין גם את עניינה של ההתרחקות מן החמץ בחג המצות. לכאורה דווקא בפסח מצרים (ולזיכרון בפסח דורות), קודם חצות הלילה, שעה שבני ישראל עוד ישבו במצרים והיו בחזקת עבדי פרעה, אין מקום כלל לחמץ אלא למצה בלבד: "צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ" (שמות י"ב, ח); "הא **לחמא עניא** די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים"; ואילו מחצות הלילה ואילך, משעה שהיכה ה' כל בכור בארץ מצרים ופדה את עמו מבית האסורים, בזמן שבו דורות רבים

של שעבוד רוחני ופיזי הגיעו בבת אחת אל התגשמות התוחלת המקווה של הגאולה – אפשר היה להתרווח כבני חורין, לערוך שולחן חג ולברך ולהלל בניחותא ובשלוות הדעת על פת שמנה ועשירה.

ואולם בני ישראל גילו עד מהרה עד כמה רחוקה הגאולה מלהיות שלמה: "וַתֶּחֱזַק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ... וַיִּשָּׂא הָעָם אֶת בְּצֵקוֹ טֶרֶם יֶחְמָץ מִשְׁאֲרֹתָם צְרֻרֹת בְּשִׂמְלֹתָם עַל שִׁכְמָם" (שמות י"ב, לג-לד). מתחילים הם במסע תלאות ארוך: "בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם" (דברים ח', טו). טרם היה בידם סיפק להתרווח, לנוח ולמלא ריאותיהם אוויר פסגות של חירות וחופש, וכבר מתנשמים ומתנשפים הם בכבדות במסע מזורז בארץ צייה ועייף בלי מים.

מתברר שהגאולה היא עניין מתמשך וקשה, הדורש אורך רוח וכוח סבל רב. החמץ רחוק הוא עד מעבר לאופק, וביציאתם רק מצת עניים בידם: "וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם" (שמות י"ב, לט). אף במדבר לא התפרנסו מכוחם, אלא מלחם חסד שירד משולחן גבוה לפי בקשתם: "שָׁאַל וַיָּבֵא שְׂלָו וְלֶחֶם שָׁמַיִם יַשְׂבִּיעֵם. פָּתַח צוּר וַיָּזוּבוּ מָיִם הָלְכוּ בַּצִּיּוֹת נָהָר" (תהילים ק"ה, מ-מא).

על כן מוכרח החמץ להיות אסור לדורות בכל חומרתו דווקא בימים שלאחר היציאה ממצרים. אף ביום הפסח, בשעת הציפייה להצלה הפלאית בחצי הלילה, אין מקום לחמץ כלל, אולם שם אין החמץ אסור אלא ב'לא תעשה', כי העיקר הוא הקרבת הקרבן, הבא לציין את ההצלה הפלאית ואת סיום השעבוד שבא מיד אחריה; ואילו בחג המצות, בימים שלאחר ההצלה משעבוד מצרים, העיקר הוא להימנע מכל חמץ, עד כדי 'בל ייראה ובל יימצא'. עיקר עניינו של החג הוא האזהרה החמורה מפני האשליה של גאולה שלמה בבת אחת,

כאילו החמץ של חג השבועות הוא בהישג יד, מיד אחרי הפסח.[27] דווקא הציפייה לחמץ המידי, ציפייה טבעית לעם נגאל, היא הרקע לחומרת האיסור ולהרחקותיו, בכתוב ובהלכה לדורות. המצה הנאכלת בשבעת ימי חג המצות מבטאת את הגאולה האמתית על כל קשייה וחבליה, גאולה מתמשכת העשויה שלבים שלבים.[28]

ה. פרשת החודש – שמות י"ב

לאחר שראינו שפסח וחג המצות הם שני חגים שונים ועמדנו על משמעותם, עלינו לשוב אל הפרשה המכוננת של פסח מצרים ופסח דורות (שמות י"ב). בפרשה זו מופיע חג המצות כחלק בלתי־נפרד מן הציוויים הנוגעים לפסח, וצירוף זה מביא רבים למחשבה שלא שני חגים לפנינו כי אם חג אחד.

ואולם, אם נקרא את הפרק כולו בלי פסוקים טו-כ, נגלה שכל הפרשה עוסקת רק בפסח מצרים ובפסח דורות. חג המצות נזכר רק בפסוקים טו-כ, במסגרת ציווי ה' למשה ולאהרן. משה לא הזכיר דבר ממנו בדבריו אל זקני ישראל, ואף שהזכיר פסח דורות – "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ..." (פס' כה), לא הזכיר את שבעת ימי חג המצות עמו. גם בסוף הפרשה נזכרות הלכות של קרבן הפסח – "זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח" (פס' מג) – אולם שום הלכה של שבעת ימי חג המצות אינה נזכרת שם. הפסח הוא השולט בפרק כולו, למעט פסוקים טו-כ.

הדבר מעורר תמיהה גדולה: האם נצטוו משה ואהרן בארץ

27. על מהותו של חג השבועות כחג המבטא את סיום התהליך שהחל ביציאת מצרים והשגת הפרי והתכלית של יציאה זו, וכן על משמעות ספירת העומר הקושרת את שני החגים, ראו להלן בפרק הבא.

28. מי שאינו מודה לה' על ראשיתה של גאולה, אף על פי שאין בה עדיין לא תורה ולא שבת, לא ארץ ולא מקדש, הרי הוא כמי שלא אמר הלל בפסח ולא הקריב קרבן פסח. מן הצד השני, הרואה 'אתחלתא דגאולה' כזו כאילו היא כבר גאולה שלמה – הריהו כאוכל חמץ בחג המצות! ראו: **נס קיבוץ גלויות** (לעיל, הערה 23), עמ' 36-28, 81-69.

מצרים, עוד לפני היציאה, גם על חג המצות לזיכרון היציאה? אם כן, מדוע לא אמרו דבר על כך לזקני ישראל? ומדוע לא נזכרו הלכות חג המצות יחד עם "חֻקַּת הַפֶּסַח"? ואם לא נצטוו משה ואהרן בארץ מצרים אלא על פסח מצרים ופסח דורות – מדוע נכתבו פסוקי חג המצות כהמשך הציווי על הפסח וכחלק ממנו?

רמב"ן, המשתדל לאחוז בסדר התורה ככל האפשר[29] ולצמצם מאוד את השימוש בכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה",[30] פירש שמשה ואהרן נצטוו בארץ מצרים על כל מה שנאמר בפרשה: פסח מצרים, פסח דורות ושבעת ימי חג מצות על כל הלכותיו.[31] לדבריו, משה מסר את הציווי כולו לזקני ישראל, אף שהדבר לא נזכר בכתוב בפירוש, שכן "בידוע שאמר להם משה לישראל הכל בפרט ולימד אותם כל הענין". לפי זה כתב רמב"ן, שבני ישראל אפו מצות ביציאת

29. כך נהג רמב"ן במקומות רבים בפירושו לתורה: בשמות ד', כא, בעניין ההתראה על מכת בכורות עוד לפני המכה הראשונה; בשמות י"ב, כא, לט, בעניין ציווי חג המצות ואיסורי החמץ עוד לפני הפסח (כמבואר להלן); בשמות י"ח, א (בניגוד לראב"ע שם ולרש"י שם, יג), בעניין ביקור יתרו לפני מעמד הר סיני (וראו גם בפירושו לבמדבר י', כט ולדברים א', ט); בשמות כ"ג, כ וכ"ד, א-ג (בניגוד לרש"י), בעניין סדר פרשות מעמד הר סיני; בשמות כ"ה, א, בנוגע לציווי המשכן בהר סיני בארבעים הימים הראשונים, כסדר הכתובים (בניגוד לדברי רש"י שם ל"א, יח); בשמות ל', יב, בעניין המפקדים ומחצית השקל (בניגוד לרש"י); בשמות ל"ג, ז, בעניין זמנה של תפילת משה על ישראל (בניגוד לרש"י ולראב"ע); בשמות ל"ד, כח, לא ול"ה, א, בעניין סדר הדברים בארבעים הימים האחרונים; בשמות מ', א, יז ובוויקרא א', א, בעניין הקושי הגדול בסדר הקמת המשכן לפי חז"ל; וראו פירושו לבמדבר ז', א וט', א, בעניין שינוי סדר הפרשיות בתחילת ספר במדבר.

30. על השאלה מדוע פתח ספר במדבר "בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי" (א', א), בעוד שפרשת פסח מדבר נצטוו עליה "בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן" (שם ט', א), כלומר חודש ימים לפני ציווי המפקד שבפרק א' – משיבה סוגיית הגמרא (פסחים ו ע"ב) בשם רב: "זאת אומרת: אין מוקדם ומאוחר בתורה". ברם, רש"י ורמב"ן חלוקים בהיקפו של כלל זה ובביאור "זאת אומרת": רש"י (בפירושו לפסחים שם, וכן בכמה מקומות בפירושו לתורה, כנזכר בהערה הקודמת) ראה בכך עיקרון רחב, ש"לא הקפידה תורה על סדר מוקדם ומאוחר", ואילו רמב"ן צמצם כלל זה רק למקומות מיוחדים וחריגים, שבהם שינוי הסדר הוא מוכח.

31. רמב"ן לשמות י"ב, כא, לט.

מצרים, כיוון שכבר ידעו מראש על החובה לאכול מצות ולא חמץ, ולא משום שלא הספיק בצקם להחמיץ. מדוע אפוא נאמר בפסוק שאפו מצות כיוון שלא יכלו להתמהמה? לדעת רמב"ן, החיפזון לא היה הסיבה לעצם העובדה שאפו מצות, אלא רק לכך שלא הספיקו לאפות אותן במצרים, ונאלצו לקחת את בצקם במשארותם על שכמם ולאפות את המצות בדרך. זהו פירוש דחוק מאוד שאינו עולה בקנה אחד עם ההסבר הפשוט בנוסח ההגדה לאכילת המצות – "מפני שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ".[32]

ברם, אם החיפזון הוא הטעם לאכילת המצות בשבעת ימי חג המצות, חוזרת השאלה למקומה – מדוע נזכר הציווי על חג המצות עוד לפני הפסח במצרים ולפני יציאת מצרים?

ננסה ללכת בכיוון ההפוך לפירוש רמב"ן. נראה שמשה ואהרן באמת נצטוו בארץ מצרים רק על הפסח במצרים ולדורות. רק בסיני, כאשר נצטוו ישראל על שלושת הרגלים, נמסר להם גם הציווי לדורות בעניין שבעת ימי חג המצות והלכותיו. ואולם התורה רצתה להצמיד את שני החגים ולשלבם יחד, ולכן נכתבו פסוקי חג המצות כהמשך ישיר לפסוקי הפסח, וכפי שאמרו חז"ל במקום אחר – "בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו".[33] מהצמדה זו גם לומדים הלכות שונות, כפי שנראה להלן.

32. אמנם, בנוסח המשנה שלפנינו (פסחים פ"י מ"ה) נאמר שהמצה נאכלת "על שום שנגאלו אבותינו במצרים", ונוסח זה מתאים לדברי רמב"ן, אולם מדברי כמה ראשונים עולה גרסה דומה להגדה, ולפיה ההסבר לאפיית המצות "כִּי לֹא חָמֵץ" היה החיפזון, ואילו היה לבני ישראל זמן, הם היו מחמיצים את הבצק, כי עדיין לא נצטוו על איסור חימוץ אלא בפסח שכבר אכלו (**תוספות רי"ד**, פסחים קטז ע"ב, ד"ה מצה; ר"ן על הרי"ף, פסחים כה ע"ב [בדפי הרי"ף], ד"ה מצה; תשב"ץ בפירוש ההגדה [בתוך ספרו **יבין שמועה**]; ועוד).

33. כך השיבו חכמים לרבי יהודה בנוגע לגיד הנשה, שלדעתו נוהג גם בבהמה טמאה. רבי יהודה טען: "והלוא מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להם?!". וחכמים השיבו: "בסיני נאמר [הפסוק 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה' – בראשית ל"ב, לג], אלא שנכתב במקומו" (חולין ק ע"ב, וראו הדיון בסוגיית הגמרא שם קא ע"ב).

בדרך דומה הלך גם ראב"ע (בפירושו הקצר לשמות י"ב, יד). לדבריו, חג המצות ודאי לא נהג לא במצרים ולא במדבר, שהרי במדבר לא היה לחם חמץ כלל. משום כך יצאו בני ישראל לדרך ביום ט"ו, ולא חששו ליום 'מקרא קודש'. כמו כן, בני ישראל לקחו עמם "עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ" רק מפני הגירוש בחיפזון, ולא מחמת איסור חמץ, שלא נהג כלל במדבר.

1. פסח מדבר – לא נזכר חג מצות

ראיה ברורה לכך שחג המצות לא נהג במדבר עולה מפרשת 'פסח מדבר', שממנה נובע גם 'פסח שני' (במדבר ט', א-יד). לא רק פסח שני אין בו לא חג פסח ולא חג מצות, אלא שגם הפסח הכללי במדבר לא נסמך לחג מצות, וחג מצות כלל לא נזכר בפרשה זו:[34]

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר. וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפָּסַח בְּמוֹעֲדוֹ. בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעַרְבַּיִם תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ בְּמוֹעֲדוֹ כְּכָל חֻקֹּתָיו וּכְכָל מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשֹׂת הַפָּסַח. וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם

34. רש"י הכניס בפרשת 'פסח מדבר' את חג המצות על כל הלכותיו וכלל את כולן בתוך חוקי הפסח ומשפטיו: " 'ככל חֻקֹּתיו' – אלו מצוות שבגופו... 'וככל משפטיו' – אלו מצוות שעל גופו ממקום אחר, כגון שבעת ימים למצה ולביעור חמץ" (רש"י לבמדבר ט', ג); אולם רמב"ן (שם) שלל פירוש זה וכתב: "...ולא דיבר בהן הכתוב כאן, וכן בפסח שני נאמר חוקותיו ומשפטיו (שם, יד), ומצה וחמץ עמו בבית, ואינו נוהג אלא יום אחד" (מחלוקת זו תלויה גם בגרסת המדרש בספרי במדבר פיסקא סה, מהד' הורוויץ עמ' 62). אמנם, רמב"ן (שם, א) הודה לרש"י שבני ישראל חגגו במדבר גם חג מצות, אך לדעתו הפסוק לא היה צריך לומר זאת, ורק את קיום הפסח במדבר נזקק הכתוב להדגיש; עיינו בדבריו.
עם זאת, בפשוטו של מקרא לא נזכר בכל הפרשה שם אלא פסח לבדו, וכך עולה מדברי ראב"ע (שמות י"ב, כה; במדבר ח', כו), שחג מצות באמת לא נהג במדבר. אף הפסח לא נהג במדבר אלא פעם זו בלבד, מגזרת הכתוב. גם לדברי חז"ל (יבמות עב ע"א; ספרי במדבר פיסקא סז, מהד' הורוויץ עמ' 62) לא נהג הפסח במדבר אלא בשנה זו בלבד, אך הם תלו את הדבר בכך שלא יכלו למול במדבר.

לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבַּיִם בְּמִדְבַּר סִינָי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (במדבר ט׳, א-ה).

לפי ראב״ע, כאמור, חג מצות לא התקיים במדבר, כי בני ישראל אכלו את המן בלבד, ולא היו להם מצות או חמץ. לפי דברינו לעיל, כל מטרתו של חג המצות היא החינוך לדורות בעניין הגאולה השלמה, שאינה באה בבת אחת אלא קמעא קמעא. בני ישראל במדבר, שהלכו במסע ממושך בארץ צייה ועייף בלי מים, הרחק מן המנוחה ומן הנחלה, לא היו זקוקים לאמצעים חיצוניים כדי להפנים רעיון זה, ואף המצה עבורם לא הייתה אלא לחם שנשמר זמן רב יותר מלחם חמץ, ולכן הוא מתאים להליכה במדבר.

עוד יש לזכור את מצוַות העלייה לרגל בחג המצות,[35] האפשרית רק בארץ ישראל. אמנם לדורות, רוב מצוות החגים חלות בכל מקום ואינן תלויות בארץ – לא בחקלאות ולא בעלייה לרגל למקדש,[36] אך מסתבר שבנקודת המוצא החילה התורה את הרגלים במלוא משמעותם, רק כאשר העלייה לרגל הייתה במרכזם.[37]

2. ׳פסח גִּלְגָּל׳[38]

גם ב׳פסח גִּלְגָּל׳, מיד עם כניסתם של בני ישראל לארץ האבות

35. שמות כ״ג, יד-יז, ושם נזכר לראשונה השם ״חַג הַמַּצּוֹת״. דומים לכך הם הפסוקים בשמות ל״ד, יח-כג ובדברים ט״ז, א-יז.
36. הרמב״ם **בספר המצוות** מנה את מצוות החגים (עשה קנו-קע) בהמשך למצוות הלוח והשבת (עשה קנג, קנד-קנה), ואילו את מצוות העלייה לרגל (עשה נב-נד) מנה בתוך מצוות הקרבנות, התמידים והמוספים (עשה לט-נח). כך גם בנוגע לאיסורים: את איסורי קרבן הפסח (לא תעשה קטו-קיט) מנה הרמב״ם בין איסורי הקרבנות, ואילו את איסורי החגים (לא תעשה קצו-רא) מנה לעצמם.
37. ואכן, מן האמור בשמות י״ג, ג-י משמע, כי חג המצות נהג לראשונה רק ב׳חֹדֶשׁ הָאָבִיב״ של ארץ ישראל. בפרשה זו נעסוק בהרחבה להלן.
38. ׳פסח גִּלְגָּל׳ יש בו קווי דמיון ברורים ל׳פסח מצרים׳ (אלא שלפעמים ההקבלה היא ניגודית, כמתבקש מן ההקבלה בין היציאה ממצרים לבין הכניסה לארץ האבות). בפרטי הקבלה זו ובמשמעותה נעסוק בהרחבה להלן, עמ׳ 134-141.

(יהושע ה׳, ב-יב), נראה שעדיין לא נהג חג המצות. הכתוב שם מזכיר רק את ברית המילה ואת הפסח, בתוספת רמז לעומר שהובא מתבואת הארץ "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח".[39] נאמר שם, אמנם, שבני ישראל אכלו "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי" (שם, יא), אולם חג מצות אינו נזכר שם. מסתבר שחג מצות ושלושת הרגלים יכולים לחול בפועל רק כאשר עם ישראל יושב על אדמתו, ויש קציר ואסיף מתבואת הארץ.

3. הצמדת חג המצות לפסח

אף שהציווי על חג המצות לא נאמר במצרים אלא בסיני, בכל זאת בחרה התורה להצמידו לציווי על פסח מצרים ופסח דורות, שנאמר במצרים. מתוך הבנת ההצמדה הזו ניתן גם ליישב קשיים שונים בפשט הפסוקים ולהבין את מדרש ההלכה בעניין מועד השבתת החמץ, כפי שנראה להלן.

הציווי על פסח מצרים מסתיים בפסוק הבא:

> וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם (שמות י"ב, יג).

הפסוק שלאחר מכן בא לקבוע את יום הפסח כחג לדורות בפני עצמו, עוד לפני הציווי על חג המצות:

39. הגמרא בקידושין (לז ע"ב - לח ע"א) מביאה מחלוקת תנאים בין שיטת רבי ישמעאל לשיטת רבי עקיבא, האם אכילה זו נעשתה לאחר הקרבת קרבן העומר על פי הציווי בספר ויקרא (כ"ג, ט-יד), או שעדיין לא הייתה חובה להקריב את העומר כל עוד לא צמחה תבואת הארץ בשדות שלהם, אחרי כיבוש הארץ וחלוקתה לשבטים. ראו גם תוספות שם, ד"ה ממחרת הפסח, ובו שאלת ר׳ אברהם בן עזרא ותשובות רבנו תם ור"י, שמהן ניתן ללמוד שהביטוי ׳ממחרת הפסח׳ יכול להיאמר גם על חמישה עשר בניסן וגם על שישה עשר בו, וראו הסבר התופעה להלן, הערה 48.

וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה׳ לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תְּחָגֻּהוּ (שם, יד).

וכאן המעבר הדרמטי:

שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ
אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם
כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל
מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי (שם, טו).

פסוק זה אינו יכול להתפרש כפירוט וביאור לפסוק הקודם,[40] שכן הפסוק הקודם (יד) קובע את "**הַיּוֹם הַזֶּה** לָכֶם לְזִכָּרוֹן", ואילו פסוק זה (טו) עובר ל"**שִׁבְעַת יָמִים** מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ". באופן ברור התורה עוברת כאן מ"הַיּוֹם הַזֶּה", הוא יום הפסח, אל שבעת ימי חג המצות, שצריכים להיצמד אל "הַיּוֹם הַזֶּה".[41]

הצמדת שני החגים שופכת אור על מדרש ההלכה בנוגע למועד השבתת החמץ. לכאורה, לפי פשוטו של מקרא המילים "**בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן** תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" מתייחסות ליום הראשון מבין שבעת הימים, בדומה לנאמר בהמשך הפסוק: "**מִיּוֹם הָרִאשֹׁן** עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי", ואולם מדרש ההלכה מסרב לפרש את הפסוק בדרך זו, ומבין את "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ" כמתייחס ליום המוקדם לשבעת הימים, כלומר ליום ארבעה עשר בניסן, שבו יש לבער את החמץ בחצות היום.[42] מהו הבסיס לפירוש 'היום הראשון', המופיע פעמיים באותו

40. ניתן לראות בפסוק טו ביאור מרחיב ומפרט לפסוק יד, רק אם מוציאים את פסוק יד מהקשרו הפשוט לפסח שלפניו ומפרשים אותו (בהקבלה לשמות י"ג, ג) כמכוון להמשך, כלומר ליום החמישה עשר, היום הראשון של חג המצות, זכר ליום יציאת מצרים "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (ראו מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ז, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 25, ורש"י לפסוק יד). אמנם, גם מלשון המכילתא ורש"י ברור, שבלי ההקבלה לפרק י"ג אי־אפשר לקרוא כך בפרק י"ב.
41. ראו דברי הרב מרדכי ברויאר שצוטטו לעיל, הערה 9.
42. כך דורש רבי יוסי הגלילי במכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ח, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 28), וכך היא גם דעת רבי עקיבא בסוגיית פסחים

הפסוק, בשני אופנים שונים?

אכן, אילו הייתה הפרשה פותחת ב"שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" וקובעת כי "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם", לא היה יכול להיות ספק כי 'היום הראשון' הוא הראשון של שבעת הימים, ממש כמו בהמשך הפסוק, "מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן", כמו גם בפסוק הבא (פס' טז): "וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ...". אולם התורה הצמידה את הפסוק "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" אל הפסוק העוסק ביום הפסח, ופתחה את חובת ההשבתה במילה "אַךְ". מילה זו ניתנת להבנה רק לפי מדרש ההלכה, שלפיו 'אך חָלַק', כלומר מילת "אַךְ" מחלקת את הפסוק וחוזרת אל "הַיּוֹם הַזֶּה" שבפסוק הקודם, הוא יום הפסח.

כך הוא פירושם של הפסוקים לפי דרשת חז"ל: יש לחוג את "הַיּוֹם הַזֶּה", יום הפסח, לדורות עולם (בקרבן הפסח ובאכילתו), ובצמוד אליו יש לחוג את שבעת הימים של חג המצות, אך את השבתת החמץ אין לבצע מכניסת חג המצות בלבד, אלא עוד לפני כן, ביום הפסח הנזכר בפסוק הקודם. זהו תוכנה העיקרי של המילה "אַךְ",[43] שעוצרת בעדנו מלראות את ביעור החמץ כציווי של חג המצות בלבד, מחזירה אותנו אל יום הפסח הנזכר לעיל וקובעת את "תַּשְׁבִּיתוּ" כחובה של חג הפסח.[44] ואכן, כך נפסקה ההלכה וכך הוא

(ה ע"א), שהמילה "אַךְ" מחלקת את הפסוק ("אך חָלַק" – את הפסוק) וחוזרת ליום ארבעה עשר, הוא יום הפסח.

43. ראו הסברו של אבי מורי ז"ל למשמע הלשוני של 'אך' = 'אכן' בספרו **ארץ המוריה** (לעיל, הערה 5), עמ' 357-380, ובמיוחד בנוגע לפסוק זה בעמ' 365 ובהערה 212 שלי שם.

44. אכן, שאר התנאים במכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ז, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 27-28) ורבי ישמעאל בסוגיית פסחים (ה ע"א) העדיפו מקור או נימוק אחר לחובת השבתת החמץ בתחילת יום הפסח בחצות יום ארבעה עשר (אחד מן המקורות, המבוסס על הפסוק "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי", התבאר בהרחבה לעיל). כנראה היה קשה להם לקבל פירוש שונה למילים "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" ו"מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן" המופיעות באותו פסוק, ו"אך – חָלַק" נראה בעיניהם כאסמכתא בעלמא, כפי שכתב ראב"ע בפירושו (הקצר) לשמות י"ב, טו.

המנהג בישראל, להשבית את השאור והחמץ עד כניסת יום הפסח בי"ד בניסן בחצות היום.[45]

כך מובן גם המשך הפסוק: "כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי" – מדוע צריכה התורה להדגיש שחיוב הכרת הוא מן היום הראשון ועד היום השביעי? והרי הפסוק כבר פתח ואמר "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ"! לאור מדרש ההלכה, האומר ש"אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ" מתייחס ליום י"ד, המשך הפסוק מובן מאוד. לאחר הקביעה שחובת ההשבתה חלה כבר מיום הפסח, צריכה התורה לשוב ולהדגיש, שחיוב הכרת על אכילת חמץ אינו חל בחג הפסח אלא בחג המצות בלבד, "מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי" (כי אין שביעי לפסח!), ממש כפי שאיסור המלאכה המופיע בפסוק הבא (פס' טז) חל על היום הראשון ועל היום השביעי של חג המצות, ולא על יום הפסח.

רק ההצמדה בין "הַיּוֹם הַזֶּה", יום הפסח, לבין שבעת הימים של חג המצות יכולה לבאר את הבעיות שעמן באים הפסוקים להתמודד – מתי מתחיל ציווי "תַּשְׁבִּיתוּ", ומתי מתחיל חיוב הכרת על אכילת חמץ, כמו גם איסור המלאכה.

הצמדת שני החגים ניכרת גם בפסוקים הבאים בפרשה:

> וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת [בחג המצות]
> כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה [= יום הפסח] הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם
> וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה [= יום הפסח] לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם.

45. ראו את לשונו הבהירה של הרמב"ם: "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר: 'ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם', ומפי השמועה למדו ש'הראשון' זה הוא יום ארבעה עשר. ראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', כלומר, לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים, ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות" (משנה תורה הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"א). וכן כתב באיסור אכילת חמץ מן התורה מחצות יום ארבעה עשר ולמעלה (שם פ"א ה"ח).

בָּרִאשֹׁן [= בחודש הראשון] בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת [של פסח ושל חג המצות יחד] עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב [= סוף שבעת הימים של חג המצות].
שִׁבְעַת יָמִים [של חג המצות] שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם
כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ.
כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ [בחג המצות] בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת (שמות י"ב, יז-כ).

המפגש והחפיפה החלקית בין "הַיּוֹם הַזֶּה", יום הפסח, לבין שבעת ימי חג המצות הם שמחייבים ניסוחים מוזרים כל כך כמו "בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב...", שאיננו אלא ליל חמישה עשר, הלילה הראשון של "לֵיל הִתְקַדֵּשׁ חָג". מדוע קוראת לו התורה 'ארבעה עשר בערב', בדומה ללשון העברית המדוברת של ימינו ('שישי בערב' במקום ליל שבת)?

4. לילה של שני חגים

התשובה היא, ש"הַלַּיְלָה הַזֶּה" (שמות י"ב, מב) של יציאת מצרים שייך באמת לשני החגים – הוא גם הלילה של חג הפסח, שבו אוכלים את קרבן הפסח וזוכרים את ההצלה הפסחית־פלאית במצרים לפני היציאה, והוא גם הלילה הראשון של חג המצות, חג היציאה. לכן הוא באמת 'ארבעה עשר בערב' במובן הפסח, כשם שהוא גם פתיחת חג המצות.

גם הצורך התמוה להדגיש, ששבעת הימים של חג המצות אינם מסתיימים "עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב", נובע מכך שיום הפסח מתחיל ביום "אַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם". משום כך קל לטעות ולחשוב, ששבעת הימים יסתיימו גם הם בצהרי יום "הָאֶחָד

וְעֶשְׂרִים" או בבוקר שלו,[46] ולכן התורה צריכה להדגיש ששבעת הימים מסתיימים רק עם סיומו של היום האחד ועשרים. ההצמדה בין שני החגים מחייבת את התורה להגדיר בבירור את סדרי הזמנים וההלכות של כל אחד מהם.[47]

ליל הסדר הוא אפוא לילה של שני חגים שונים, וזה מה שהופך אותו ללילה מיוחד כל כך, בהבדל כה בולט מן הלילה הראשון של חג הסוכות, לילה ראשון נורמלי של חג בן שבעה ימים. ליל הסדר הוא מפגש של שני חגים: האחד מתחיל בארבעה עשר לחודש בחצות היום, השני מתחיל בחמישה עשר בו, ו"הַלַּיְלָה הַזֶּה" שייך לשניהם.[48]

46. אכן, הרב ברויאר הציע (**פרקי מועדות**, לעיל, הערה 9, עמ' 100-104), על פי הנאמר בספר דברים (ט"ז, ב-ג – "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ... לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת"), שישנם 'שבעה ימים של פסח' שנסמכים "עָלָיו", והם מסתיימים כנראה בבוקר יום העשרים ואחד, ואחר כך בא יום 'עצרת', שהוא היום השביעי של חג המצות, וחותם את החג. אולם לדעתי אין כאן אלא טעות אפשרית שהתורה מבקשת למנוע.

47. לכאורה ניתן היה לחלוק ולומר, שהתורה קבעה כאן חג 'פסח' אחד בן שבעה ימים וחצי, וזוהי הסיבה לכך שהתורה מדגישה ש"בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת", ושאכילה זו נמשכת "עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב". אולם הביטוי "הַיּוֹם הַזֶּה", המכוון ליום הפסח, ליל ההצלה ויום היציאה ממצרים, איננו מאפשר להבין כך. גם פרשת המועדים (ויקרא כ"ג) ופרשת המוספים (במדבר כ"ח), כמו גם הביטוי "זֶבַח חַג הַפָּסַח" (שמות ל"ד, כה), מראים בבירור שיש כאן חיבור של שני חגים – חג ההצלה הפסחית וחג יציאת מצרים.

48. מועד סיומו של ליל הסדר נתון במחלוקת תנאים (פסחים קכ ע"ב): לדעת רבי אלעזר בן עזריה יש לסיים את אכילת הפסח עד חצות הלילה, ואילו לדעת רבי עקיבא יש לסיימה עד הבוקר. רבי אלעזר בן עזריה סבור, שה'בוקר' של יום הפסח היה בחצות הלילה, במועד שבו התרחש עיקר הנס, ואילו לדעת רבי עקיבא, ה'בוקר' של יציאת מצרים הוא הבוקר הטבעי, ויציאת מצרים לא התחוללה ברגע מכונן אחד, אלא כתהליך טבעי מתמשך. עמדה דומה אנו מוצאים בסיפור רבן גמליאל והזקנים בתוספתא (פסחים פ"י הי"ב, מהד' ליברמן עמ' 198), הדומה למעשה 'בני ברק' שבהגדה, ולפיו ליל הסדר נמשך עד הבוקר הטבעי (לביאור משמעותה העקרונית של המחלוקת ראו: **נס קיבוץ גלויות**, לעיל, הערה 23, עמ' 69-93).

ייתכן שגם מחלוקת בית שמאי ובית הלל בעניין אופן חלוקת ההלל בליל הסדר (תוספתא שם ה"ט, עמ' 198) תלויה בנקודה זו. לדברי בית שמאי, יש לקרוא "בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם" סמוך לחצות הלילה, שכן ברגע זה התחולל הנס של

אין עוד שום דוגמה לתופעה זו,[49] וזה באמת ייחודו לדורות של "הַיּוֹם הַזֶּה" = "הַלַּיְלָה הַזֶּה".

ו. פרשת קדש – שמות י"ג

כפי שראינו, פרשת החודש (שמות י"ב) עוסקת כולה בפסח מצרים ובפסח דורות, ורק פסוקים בודדים (טו-כ) בה עוסקים בחג המצות. שונה הוא המצב בפרשת קדש הסמוכה (שמות י"ג), שעיקרה לדורות, ובה מופיע חג המצות לבדו עם הלכותיו ואיסוריו, ואילו הפסח מופיע רק ברמיזה. עיקרו של חג המצות הוא הזיכרון לדורות של יציאת מצרים, כפי שנאמר בפתח הפרשה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם
זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים
כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ (שמות י"ג, ג).

יציאת מצרים; ואילו לדברי בית הלל, יציאת מצרים התנהלה כתהליך טבעי ומתמשך. בני ישראל יצאו ממצרים בפועל רק ב"שש שעות ביום", כפי שנאמר בפרשת 'מסעי בני ישראל' (במדבר ל"ג, ג) – "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה...", ולכן אין הכרח לקרוא "בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם" סמוך לחצות הלילה דווקא.

49. ייחודו של ליל הפסח/ליל הסדר ניכר בכול: האווירה המיוחדת והמוכרת, כפל החגים – "בַּלַּיְלָה הַזֶּה" שהוא גם "הַיּוֹם הַזֶּה", התחלת חג הפסח בחצות יום ארבעה עשר והוויכוח בעניין מועד סיומו של החג (כדלעיל בהערה הקודמת). לפיכך, הגדרת יום של גאולה וישועה בנבואת זכריה (י"ד, ז) בתור "לֹא יוֹם וְלֹא לָיְלָה" הולמת מאוד את יום הפסח עוד ממצרים (וראו: **נס קיבוץ גלויות**, לעיל, הערה 6, עמ' 23-25).

גם קרבן הפסח בעצמו הוא חריג וייחודי. אין עוד קרבן שהמוני העם מקריבים אותו יחד, כל משפחה ומשפחה, ולא נציגי העם מקריבים קרבן ציבור אחד עבור כולם. בנוסף, אין עוד קרבן שמקריבים אותו אחרי קרבן התמיד של בין הערביים (פסחים פ"ה מ"א), כלומר, מחוץ למסגרת הקבועה של קרבנות התמיד (פסחים נח ע"ב - נט ע"ב), והמוני העם מביאים אותו "במועדו – ואפילו בשבת" (כעיקר משמעו של המעשה בהִלל – פסחים סו ע"א; ירושלמי פסחים פ"ו, לג ע"א).

"הַיּוֹם הַזֶּה" בפרשה זו, לפי פשוטו של מקרא,[50] הוא יום היציאה ממצרים (ולא ליל ההצלה). משה בא להגדיר כאן את מצוַות "זָכוֹר" המתייחסת לחג המצות כחג היציאה לדורות, שעיקרו במניעת החמץ (כמפורש בפסוק שלפנינו, וכפי שביארנו לעיל). בהמשך הפרשה מפורטים איסורי החמץ שחלים על כל שבעת הימים מכוח "הַיּוֹם הַזֶּה" של יציאת מצרים, וכך הם ייזכרו לדורות עם הביאה לארץ.

אמנם, בין פסוקי הפרשה המתמקדים בחג המצות, נמצא גם פסוק אחד העוסק בקרבן הפסח:

> וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ
> וְעָבַדְתָּ אֶת **הָעֲבֹדָה הַזֹּאת** בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה (שם, ה).

אין ספק ש"הָעֲבֹדָה הַזֹּאת" היא עבודת קרבן הפסח, ופסוק זה מתקשר באופן ברור אל האמור בפרק הקודם:

> וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה' לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת **הָעֲבֹדָה הַזֹּאת**. וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה **הָעֲבֹדָה הַזֹּאת** לָכֶם.
> וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל (שמות י"ב, כה-כז).

אכן, נראה כי פסוק זה בפרשת קדש אינו בא להסביר את משמעה של עבודת הפסח, המבואר היטב בפרשה הקודמת. הפסוק כאן רק בא להדגיש את חובת "הָעֲבֹדָה הַזֹּאת **בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה**", כלומר בחודש האביב הנזכר בפסוק הקודם: "הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב" (שם י"ג, ד), הוא החודש הירחי שחל בעונה החקלאית־שמשית של האביב. זהו החידוש הבולט בפרשה זו – שמירת הלוח הכפול והצמדת הזיכרון

50. רבי יוסי הגלילי (פסחים כח ע"ב), דרש פסוק זה עם איסור החמץ שבו דווקא על יום י"ד, יום הפסח, אולי משום ש"הַיּוֹם הַזֶּה" בשמות י"ב הוא באמת יום הפסח. אולם ההקשר בפרק י"ג מורה על חג המצות.

של יציאת מצרים ב"רֹאשׁ חֳדָשִׁים" אל האביב החקלאי של ארץ האבות.[51]

המשך הפרשה מוקדש כאמור לחג המצות:

> שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה׳.
> מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ.
> וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה׳ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם (שם, ו-ח).

התורה מזכירה כאן את אכילת המצה ומניעת החמץ, וכן את היותו של היום השביעי "חַג לַה׳". מאליה עולה השאלה, מדוע לא נאמר כאן שגם היום הראשון של שבעת הימים הוא יום חג "מִקְרָא קֹדֶשׁ" ויש בו איסורי מלאכה, כפי שמפורש בכמה מקומות בתורה (שמות י"ב, טז; ויקרא כ"ג, ז; במדבר כ"ח, יח)?[52]

כפי שהוסבר למעלה, היום של חג הפסח משולב עם היום הראשון של חג המצות, והלילה שביניהם (לפחות עד חצות) שייך לשני החגים. נקודה זו מחייבת הסבר מפורט ומורכב, כפי שראינו בהרחבה לעיל. נראה שבפרשת קדש אין התורה רוצה לחזור על מורכבות זו, ולכן אין היא מזכירה כלל את היותו של יום ט"ו יום חג. פרשה זו, העוסקת בזיכרון יציאת מצרים, מתמקדת בחג המצות ולא בחג הפסח. מאחר שאי־אפשר להזכיר את מעמדו המיוחד של היום

51. ראו בהרחבה להלן, עמ' 224-227.
52. כבר שאל הרב ברויאר ז"ל שאלה זו הן על הפרשה בשמות י"ג הן על הפרשה בדברים ט"ז, שאף בה נזכר רק החג של היום השביעי, ראו: **פרקי מועדות** (לעיל, הערה 9), עמ' 95, ותשובתו שם, עמ' 103-104.
תשובתי לשאלה זו שונה. אינני מקבל את הרעיון של 'שבעה ימי פסח' לצד שבעת ימי חג המצות, ואני מעדיף הסבר פשוט יותר של הצמדת שני החגים על פני הסבר מתוחכם שיוצר חג שלישי (ראו להלן, הערה 59). גם ההסבר המובא כאן לאי־הזכרת יום החג הראשון בשמות י"ג ובדברים ט"ז פשוט יותר מהסברו של הרב ברויאר.

הראשון של חג המצות מבלי לחזור ולהגדיר את החפיפה שלו עם יום הפסח, לפחות במידה המקוצרת של פרשת המועדים (ויקרא כ"ג, ה-ו) ופרשת המוספים (במדבר כ"ח, טז-יח), לא התייחסה כאן התורה למעמדו של יום ט"ו, ולא הזכירה אלא את החג של היום השביעי.

1. הבן שלא ישאל

בהמשך הפרשה אנו פוגשים את הבן האחד בתורה שלא ישאל שום שאלה, וצריך לקיים בו "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ". מדוע דווקא כאן לא ישאל הבן דבר, ומי הוא הבן הזה שלא ישאל?

יש לשים לב לעובדה שחג הפסח וחג המצות נזכרים כאן בהקשר החקלאי של ארץ האבות: "וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי... אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ..." (שמות י"ג, ה). שמירת העבודה של הפסח בחודש האביב כזיכרון ההצלה במצרים יכולה להתקבל כמו 'חגיגות' ליל הסדר בימינו, אולם שבעת הימים של חג המצות עם איסורי 'לא יֵרָאֶה ולא יִמָּצֵא' מציבים קושי עצום במיוחד בחברה חקלאית. האביב הוא עונה חקלאית 'בוערת'. צריך להתאמץ מאוד כדי להכין קציר בזמנו בכל שדה כפי המתאים להבשלת תבואתו,[53] ואין הדעת והלב פנויים לחג ארוך וקשה כל כך.[54] מסתבר שהבן לא ישאל, כי הוא יהיה עסוק בהכנות לקציר ויהיה שקוע כולו בברכת הארץ.[55] זיכרון יציאת

53. ראו את משמעות המילה 'אביב' כהבשלת התבואה בשמות ט', לא ובוויקרא ב', יד.

54. יעידו על כך היתרי 'דבר האבד' בחול המועד. ראו: מועד קטן פ"א משניות א-ד; פ"ב משניות א-ג. ראו גם פסחים נו ע"א, בעניין אנשי יריחו שהתירו להם חכמים לקצור לפני העומר ולכרוך דקלים כל היום בערבי פסחים. הם היו גודשים את התבואה לפני העומר, שלא לרצון חכמים. וראו דברי רבא לרבנן (ברכות לה ע"ב), שלא יבואו אליו ללמוד בתשרי ובניסן, כדי שתיעשה העבודה החקלאית ההכרחית בזמנה ולא יהיו טרודים כל השנה.

55. זהו גם 'הבן שאינו יודע לשאול' בהגדה. אין כל טעם במחשבה הרווחת על ילד קטן שרק מתחיל לדבר ולשיר. המדרש על ארבעת הבנים (להלן, הערה 57) מכוון לארבעה סוגי בנים בוגרים, שיש משמעות לחינוכם. עברתי על מאות הגדות ופירושים ולא מצאתי התייחסות רצינית לבן שלא ישאל. זו, לדעתי, התופעה

מצרים דווקא בשעה זו עלול להישמע באוזניו כהתעקשות של כוהנים וחכמי תורה שאיננה מתחשבת כראוי בצורכי החיים ובדאגות הקיום.

התורה צופה ויודעת מראש, שהבנים ישאלו על עבודת הפסח ועל משמעותה (שמות י"ב, כו-כז), על פדיון הבכורות (שמות י"ג, יד) ועל טעם המצוות ומטרתן בכלל[56] (דברים ו', כא-כה)[57] – אבל הבן החקלאי לא ישאל על חג של שבעה ימים עם איסורי חמץ מפליגים בעונה החקלאית הבוערת.

לכן, אין מנוס מלהגיד לו, לבן החקלאי המתכונן לקציר ב"אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ": 'אם לא היו אבותיך או אבות אבותיך יוצאים ממצרים, לא היו לך שדות לקצור, בן יקיר!' – "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם" (שמות י"ג, ח) – למען השדה הזה בארץ האבות. ידיעה זו צריך לזכור ולשמור יום יום (בהנחת אות החירות והזיכרון "עַל יָדֶךָ" ו"בֵּין עֵינֶיךָ"), וכמובן לזכור

הנפוצה ביותר: בנים ובנות שהראש שלהם עסוק בנושאים אחרים, ושאלות מעין אלה כלל אינן מעסיקות אותם. הם אינם 'אנטי' ואינם 'תינוקות שנשבו' בתמימות, אלא פשוט 'ראש אחר'. הקושי הגדול עם בנים אלה צץ תמיד במקום שהתורה וההלכה דורשות דרישות לא קלות, מעבר לטקס יפה ומרשים, ש'חשוב מאוד להורים'. לכן מציינת התורה את הבן שלא ישאל דווקא באיסורי חמץ ושאור של שבעת ימי חג המצות. איך מגיעים לראשם וללבם של הבנים האלה? – זהו האתגר החינוכי הגדול ביותר.

56. זהו הבן החכם בהגדה, אלא שבהגדה הוא ירצה ללמוד את הלכות הפסח עד תומן (= המשנה העוסקת באפיקומן בסוף מסכת פסחים – פ"י מ"ח), ואילו בתורה הוא ישאל "מָה הָעֵדֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים..." (דברים ו', כ) במובן של 'למה' – לשם מה כל ריבוי המצוות והחוקים האלה, והתשובה היא – "לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים..." (שם, כד).

57. ארבעת פסוקי הבנים בתורה מתפרשים במדרש ובהגדה כמתייחסים לארבעה סוגי בנים: "נמצאת אומר, ארבעה בנים הם: אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול..." (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה יח, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 73). ואולם, לפי פשוטו של מקרא פרשיות אלו עוסקות בארבעה נושאים שונים, כך שההבחנה אינה בין בנים שונים אלא בין שאלות שונות: על משמעות קרבן הפסח, על איסורי חמץ ושאור בחג המצות, על פדיון בכורות ועל משמעותן של המצוות בכלל.

ולשמור אותה משנה לשנה ("בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב" לפי הלוח הכפול) – "מִיָּמִים יָמִימָה".

2. מבנה הפרשיות

את העיסוק בפרשת קדש נחתום בהבהרת המבנה שלה והיחס בין שני חלקיה, שבשניהם מופיעה הנוסחה "וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ".
פרשת קדש פותחת בציווי של ה' למשה על קדושת הבכורות:

> וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא (שמות י"ג, א-ב).

ואולם, בסדר התורה אין המשך לפסוק זה בפרשה הראשונה, ומשה מקדים לצוות את בני ישראל בעניין הזכירה שבחג המצות:

> וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים... הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב (שם ג-ד).

רק בפרשה השנייה חוזרת התורה לפרט את הציווי בעניין קדושת הבכורות.

בין שתי הפרשות ישנה הקבלה ברורה: שתיהן פותחות ב"וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ/יְבִאֲךָ", ושתיהן מסיימות בחקיקת הדברים לאות על היד ובין העיניים. וזהו מבנה הפרשיות:

> וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר.
> קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר... לִי הוּא.
>
> וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם
> זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה
> אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים...
> הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב.
>
> **וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ** ה' אֶל אֶרֶץ...
> אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ

אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ
וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה
שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת...
וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ...
לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ...
וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ
מִיָּמִים יָמִימָה.

וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה׳ אֶל אֶרֶץ...
כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ.
וְהַעֲבַרְתָּ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לַה׳...
וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה.
וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת
וְאָמַרְתָּ אֵלָיו
בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה׳ מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים.
וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פַרְעֹה לְשַׁלְּחֵנוּ
וַיַּהֲרֹג ה׳ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם...
וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ
כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה׳ מִמִּצְרָיִם.

ז. פרשת המועדים בדברים ט״ז

בדברים ט״ז, בפרשה שבה חוזר ומופיע החיבור הגדול בין החודש הירחי לבין עונת האביב,[58] אנו מוצאים גם את החיבור החזק ביותר של הפסח עם חג המצות, עד שהם נראים כיחידה אחת, כפי שמקובל בתודעתנו כיום:

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה׳ אֱלֹהֶיךָ

58. ראו לעיל, עמ׳ 60.

כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה
וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה׳ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר...
לֹא תֹאכַל עָלָיו [= על הפסח] חָמֵץ
שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו [= על הפסח] מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי
כִּי בְּחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ.
וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים
וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר...
שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם.
וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ
וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ.
שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת
וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה
(דברים ט״ז, א-ח).

הפסח ב״חֹדֶשׁ הָאָבִיב״ איננו רק זיכרון ההצלה במצרים אלא ״מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם״, כך שהוא כבר כולל בתוכו את שבעת הימים של חג המצות שצמודים אליו,[59] עד שיש כאן שילוב מלא של הלכות הפסח – ״לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ״; ״וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם

59. הרב מרדכי ברויאר ז״ל (**פרקי מועדות**, לעיל הערה 9, מעמ׳ 96 ואילך; **פרקי מקראות**, לעיל הערה 9, מעמ׳ 51 ואילך) הסביר באופן קצת שונה את פסוקי הפסח בספר דברים. לדבריו, שבעת הימים שם הם באמת חג פסח שהתארך וכלל בתוכו את חג המצות, כמו בתודעה המאוחרת. לפי זה זיהה הרב ברויאר שלושה חגים בחודש ניסן: חג הפסח, חג המצות וחג הכולל פסח ומצות, וכדרכו בקודש הפליא להגדיר את ההבדלים בין החגים השונים ולבאר לפיהם כל פסוק ופסוק.
אולם ההצמדה של חג הפסח לחג המצות התחילה כבר בספר שמות ואיננה יוצרת בתורה חג שלישי. גם אין צורך בהפלגה זו כדי להסביר את הפסוקים בספר דברים – די בהצמדת חג המצות ״עָלָיו״ = ׳על הפסח׳ וצמוד לו. הרב ברויאר מסכים, ש״עֲצֶרֶת״ היום השביעי החותמת את החג היא היום השביעי של חג המצות, וכמובן, העלייה לרגל בסוף הפרשה מתייחסת רק לחג המצות. לכן, הרעיון של ׳חג שלישי׳ משולב אין בו צורך – די בשני החגים שהתורה מצמידה יחד גם בספר דברים וגם בספר שמות (י״ב), בפרשת החודש.

הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר" – עם הלכות חג המצות – "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי"; "וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ שִׁבְעַת יָמִים". גם הלכות העלייה לרגל משתלבות כאן במארג זה, עד כדי כך שיום העלייה לרגל נחשב לעצמו, ועליו נוספים עוד "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת",[60] שהאחרון שבהם הוא "עֲצֶרֶת", כלומר החג החותם, היום השביעי של חג המצות.

אמנם בפרשה הראשונה לא נזכר השם "חַג הַמַּצּוֹת" אלא הפסח בלבד, אולם ברור שחג המצות כלול בה, שכן בסוף הפרשה, כאשר מסכם הכתוב את החובה להיראות "אֶת פְּנֵי ה' " שלוש פעמים בשנה, הוא מזכיר את חג המצות ולא את הפסח:

> שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ[61] בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה' רֵיקָם (שם, טז).

ואכן, הרגל הראשון בכל מקום (גם בשמות כ"ג, יד-טו; ל"ד, יז-כג) הוא חג המצות, והעלייה לרגל בארץ ישראל היא המצווה החיובית של חג המצות.

60. כך תרגם רס"ג: אחרי היום הראשון, עוד שישה ימים תאכל מצות (ראו רס"ג לדברים ט"ז, ח, בחומש **תורת חיים**, ירושלים תשנ"ג), וכך פירשו גם חזקוני ורמב"ן שם. לעומתם, ראב"ע שם קרא את הפסוק בהכפלת מילים: "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" – "וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה'...", לפי הכלל של 'משרת עצמו ואחר עמו' (ראו מאמרו של י' חגי, 'שורשיו העתיקים של הכלל הפרשני "מושך עצמו ואחר עמו" השגור בפירושי ר' אברהם אבן עזרא למקרא', **לשוננו** נה א-ב, תשנ"א, עמ' 97-104).
רש"י לא ניסה לפרש את "שֵׁשֶׁת יָמִים" לפי הפשט, אלא הביא מדרשי הלכה על אכילת שישה ימים מהתבואה החדשה אחרי העומר, או על אכילת מצה שהיא רשות, והחובה אינה נוהגת אלא בלילו של היום הראשון בלבד. מדרש זה מתאים לרעיון שהובא לעיל, שהדגש העיקרי בחג המצות הוא על איסורי החמץ, ולא על אכילת המצה.

61. על משמעות הביטוי 'להיראות את פני ה' ' ראו להלן, עמ' 513, הערה 72.

יש כאן אפוא שילוב מודע וברור של שני חגים שונים, פסח וחג המצות, ולא חג פשוט אחד. הפרשה פותחת בפסח ומסיימת בחג המצות, כששני החגים שקולים והלכותיהם משולבות אלו באלו. מסתבר שהשילוב הזה בספר דברים הוא שחיבר את שני החגים בלשון חכמים ובתודעתנו לחג אחד המכונה 'פסח'.[62]

גם בפרשה זו, כמו בשמות י"ג, היום הראשון של חג המצות לא נזכר כיום חג עם איסורי מלאכה. איסורי מלאכה נזכרים כאן לגבי היום השביעי בלבד. כפי שביארנו, מעמדו המדויק של יום ט"ו קשור להצמדה של חג הפסח עם היום הראשון של חג המצות ולחפיפה שביניהם. עניין זה התבאר באופן מלא בפרשת החודש (שמות י"ב, טו-כ). בפרשה זו בספר דברים הצמידה התורה לפסח את כל שבעת הימים של חג המצות, ולכן מודגש כאן דווקא היום השביעי, יום ה'עצרת' החותם את שני החגים המשולבים.

ח. מדוע אין בתורה 'חג אביב'?

האם היה בטבע החקלאי 'חג אביב'? האם במקביל לחגים ההיסטוריים, חג הפסח וחג המצות, היה גם 'חג אביב' חקלאי בעת

62. בצדק הצביע הרב ברויאר (**פרקי מועדות**, לעיל, הערה 9, עמ' 96) על הפסוק ביחזקאל מ"ה, כא: "בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם הַפָּסַח חָג שִׁבְעוֹת יָמִים מַצּוֹת יֵאָכֵל" – כשילוב מוצהר של פסח עם חג מצות, בהמשך לניסוחים שבספר דברים. אולם אין ללמוד משם הגדרה חדשה של החג, אלא רק שילוב מקוצר של שני החגים – עיקר הפרק ביחזקאל עוסק בקרבנות הנשיא, והפסוק האחד על פסח וחג המצות אינו אלא קיצור.
בהמשך, בלשונם של חז"ל, החג כולו באמת נקרא רק 'פסח', והוא בולע לתוכו את חג המצות, עד שהמסכת העוסקת בחגים אלו נקראת 'פסחים'. חלקה הראשון דן באיסורי החמץ ובהלכות חג המצות, וחלקה השני (הקדום יותר) עוסק בהלכות קרבן הפסח, בהיפוך הסדר המקורי. ואולם אין זו הגדרה חדשה לחג אלא נוהג ידוע של לשון חכמים לנקוט שפה עממית – היא קראה ל'יום התרועה' שבתורה 'ראש השנה' (ראו להלן בפרק השמיני), ובדומה לכך היא כינתה את 'חג המצות' – 'פסח', מפני שהפסח פותח אותו.

הנפת עומר השעורים או "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה"?[63]

אנו מוצאים בתורה את חג הקציר (= הביכורים) ואת חג האסיף (שמות כ"ג, טז; ל"ד, כב), אבל איננו מוצאים בה 'חג אביב' אלא רק "חַג הַמַּצּוֹת... לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (שם כ"ג, טו; ל"ד, יח). אף ביום הנפת העומר (ויקרא כ"ג, ט-יד; דברים ט"ז, ט) לא מצאנו חג ומועד אלא קרבן בלבד, להנפה לפני ה' ולריצוי.[64]

האם חבוי כאן איזה חג חקלאי קדום עם ראשית הקציר, חג שנבלע כולו בתוך חג המצות ההיסטורי – זיכרון יציאת מצרים – ויום הנפת העומר הוא מעין שריד שלו?

התורה לא ביטלה ולא העלימה חגים חקלאיים שהיו נהוגים בארץ האבות, אף שלבשו בוודאי צביון פגני (= אלילי), אלא טיהרה אותם וקבעה אותם כחגי הודיה לה', כפי שעשתה בחג הקציר ובחג האסיף.[65] אילו היה חג חקלאי כזה באביב, הוא לא היה נעלם ונבלע בחג המצות וביום הנפת העומר, אלא התורה הייתה מטהרת אותו ומחברת אותו עם חג המצות; אולם הנפת העומר וראשית הקציר לא היו חגים.

גם הפסח איננו יכול להיות ציון של חג חקלאי קדום, מפני שהוא חג של הצלה פלאית בהקשר ההיסטורי דווקא, כפי שראינו לעיל.

האמת היא, שחג אביב לא היה וגם לא יכול היה להתקיים!

באביב עוד לא היה די מזון לחג. התבואה החדשה עוד לא נקצרה; מן התבואה הישנה נשאר מעט, ולפעמים לא נשאר כלום; העדרים אך זה עתה יצאו למרחבי מרעה שופעים,[66] והפֵּרות

63. חוקרים רבים סברו שחג כזה אמנם נהג. ראו למשל: י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית** א, ירושלים-תל אביב תש"ך, עמ' 575-576.
64. "וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' **לִרְצֹנְכֶם**..." (ויקרא כ"ג, יא).
65. את ההבדל המכריע בין חגי ישראל לבין החגים הכנעניים הראה בבהירות רבה י' קויפמן (**תולדות האמונה הישראלית** א, לעיל, הערה 63, עמ' 576-579).
66. היציאה אל מרחבי המרעה אחרי החורף, בשיא הצמיחה, היא זמן מתאים להקרבת בכורות מן הבהמה. לכן קדושת הבכורות מיציאת מצרים מתאימה מאוד לעונת הבכורות בטבע. אכן, פרשת הבכור בספר דברים (ט"ו, יט-כג) מקדימה את פרשת

עודם מבשילים. הקוצרים בשדה היו אוכלים שיבולי "קָלִי וְכַרְמֶל",[67] והתיאור במגילת רות (ב', יד – "וַיִּצְבָּט לָהּ קָלִי") משקף את הקיום הבסיסי בעונת הקציר. כדי לקיים חג, יש צורך במזון רב ובממון רב, ובאביב עוד לא היו כאלו.

זאת ועוד: אבות אבותינו החקלאים ספרו את ימי האביב בחרדה גדולה, מיום ליום, ועד קציר החיטים לא יכלו לנוח ולשקוט. כל עמלם, עם כל שפע הברכה מיורה ועד מלקוש, היו נתונים על כפות המאזניים של משפט האלוהים על התבואה.[68] די היה ביום אחד של רוח שרבית קשה כדי לשדוף שדה שלם, וגשם פתאומי וכבד בהישבר שרב עלול להכות לארץ גם את פריחת הזיתים,[69] כמו גם שדה תבואה שלא נקצר עדיין, אבל שיבוליו כבר קשים ושבירים. הלוא כך היכה הברד במצרים את הפשתה ואת השעורה – "כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב וְהַפִּשְׁתָּה גִּבְעֹל" (שמות ט', לא).

החקלאי ספר בחרדה טבעית את ימי 'החמישים' (='חמסין')[70] מיום ליום, בלי שום צו הלכתי, מפני שהיה מתוח ודאוג מאוד לעבור

הפסח בחודש האביב (שם ט"ז, א-ח) ואוסרת עבודת שדה בבכור השור וגז של בכור הצאן. ואולם כל אלה מציינים פתיחה והתחלה ולא חג שיש בו כבר שפע ברכה. גם עונת הייחום בצאן (ראו ראש השנה יא ע"א) היא התחלת דרך ולא חגיגה של שפע וברכה.

67. קרבן העומר מתיר לאכול לחם "וְקָלִי וְכַרְמֶל" (ויקרא כ"ג, יד), אבל אין זה קרבן חג אלא מאכל דל של ראשית העונה, שרק ברכה מיוחדת מפי נביא יכולה לחולל בו שפע מעבר לטבע, כמסופר על אלישע – "וְאִישׁ בָּא מִבַּעַל שָׁלִשָׁה וַיָּבֵא לְאִישׁ הָאֱלֹהִים לֶחֶם בִּכּוּרִים עֶשְׂרִים לֶחֶם שְׂעֹרִים וְכַרְמֶל בְּצִקְלֹנוֹ וַיֹּאמֶר תֵּן לָעָם וְיֹאכֵלוּ. וַיֹּאמֶר מְשָׁרְתוֹ מָה אֶתֵּן זֶה לִפְנֵי מֵאָה אִישׁ..." (מל"ב ד', מב-מג). ראו גם: ויקרא ב', יד-טו.

68. "בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה, בעצרת [= בשבועות] על פירות האילן..." (ראש השנה פ"א מ"ב).

69. כמאמר חז"ל ההולם את רוח התקופה שבין פסח לשבועות: "רוח צפונית יפה לחיטין בשעה שהביאו שליש, וקשה לזיתים בשעה שהן חונטין. רוח דרומית יפה לזיתים בשעה שהן חונטין, וקשה לחיטין בשעה שהביאו שליש. וסימנך: שולחן בצפון ומנורה בדרום" (יומא כא ע"ב). מאמר זה ומשמעותו למדתי מפי נֹגה הראובני ז"ל, חוקר למדן עם נשמה ארץ ישראלית.

70. שמעתי מנגה הראובני. על כל זה ראו בספרו **טבע ונוף במורשת ישראל**, נאות

את התקופה הקשה של תבואה משתבלת במזג אוויר הפכפך ולהגיע אל הקציר הגדול, קציר החיטים, במצב טוב – אז יוכל לחגוג.

ספירת העומר מבטאת היטב את החרדה הקיומית של החקלאים. חג המצות, עם ההימנעות מכל חמץ, שעוד לא הגיע זמנו, משתלב לחלוטין בתמונה זו, ממש כמו יציאת בני ישראל ממצרים, לא לשפע ולרווחה, אלא לדרך ארוכה של נדודים במדבר, דרך תלאות ומצוקות וקיום בסיסי.[71]

לכן ברור שחג טבעי־חקלאי אינו יכול להתקיים בארץ ישראל באביב, אלא רק בקציר ובאסיף. זוהי בדיוק התמונה המתקבלת מחגי התורה: חג המצות, חג זיכרון היסטורי, חל "לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב", ולצדו עומדים שני חגים טבעיים־חקלאיים: חג הקציר (= הביכורים) וחג האסיף, שאליו מתחבר חג הסוכות כחג זיכרון היסטורי.[72]

עתה נתבונן בתיאור המפורט של שלושת החגים בפסוקי ספר דברים ונראה את ההבדל העמוק בין פסח וחג המצות לבין חג השבועות וחג הסוכות:

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה׳ אֱלֹהֶיךָ...
לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי...
שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעֶרֶב... וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ...
וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ...
שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ
מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת.
וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ מִסַּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן
כַּאֲשֶׁר יְבָרֶכְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ.
וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ

קדומים תשמ"ב, עמ' 54. המחבר מביא שם גם את המדרש המובא להלן, הערה 74.

71. ראו לעיל, סעיף ד.

72. ראו לעיל, בפרק השני על כפל המשמעות של הרגלים, ולהלן, בפרק החמישי על חג הסוכות וחג האסיף.

וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ...
חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ.
וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ
וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ.
שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה׳ אֱלֹהֶיךָ...
כִּי יְבָרֶכְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ
וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ (דברים ט״ז, א-טו).

התמונה ברורה מאוד: בחודש האביב אין עדיין ברכה מאת ה׳, ולכן יש לזבוח את הפסח בערב, ובבוקר ללכת הביתה („לְאֹהָלֶיךָ"). אף קרבן העומר המוקרב למחרת מצומצם מאוד ואינו קשור לעולי רגלים, ולכן אינו מוזכר בספר דברים. גם שבתון חקלאי לציון פתיחת עונת הקציר[73] אינו יכול ליצור בחודש האביב ברכה ושמחה יש מאין. יש לספור שבעה שבועות, ורק אחר כך אפשר יהיה לחוג יום אחד בשמחה עם כל המשפחה ועם כל אלה שאין להם.

כדי לחוג שבעה ימים עם כולם יש להמתין פרק זמן נוסף עד האסיף, או אז אפשר יהיה להגיע לשמחה מרובה, וכמידת הברכה ביבול כך מידת השמחה – „וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ". החובה להיראות את פני ה׳ „שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה" צמודה למידת הברכה שה׳ נותן – „אִישׁ כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" (שם, יז), ולכן יש הבדל בעניין זה בין חג המצות, חג השבועות וחג הסוכות.[74]

73. ראו לעיל, עמ׳ 69.

74. מעין זה נאמר במדרש (פסיקתא דרב כהנא נספחים פרשה ב, מהד׳ מנדלבוים עמ׳ 458, מובא בילקוט שמעוני אמור רמז תרנד, הוצ׳ מוסד הרב קוק עמ׳ 742): „את מוצא שלש שמחות כתיב בחג [= סוכות־אסיף]... אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת. ולמה? אלא את מוצא שבפסח התבואה נידונית, ואין אדם יודע אם עושה היא השנה [יבול] אם אינה עושה, לפיכך אין כתוב שם שמחה... וכן את מוצא שאין כתוב בעצרת אלא שמחה אחת... ולמה כתוב שם שמחה אחת? מפני שהתבואה נכנסת בפנים [= נקצרת]. ומאי טעמא אין כתוב שם שתי שמחות? שכן את מוצא שאעפ״י שנכנסה התבואה בפנים, אבל פירות האילן נידונין, לפיכך אין כתוב שם שמחה שנייה... אבל בחג [= סוכות־אסיף] לפי שנטלו הנפשות דימוס

אין בתורה מקום ל'קמחא דפסחא'[75] וגם אי־אפשר שיהיה, כי עדיין אין קמח חדש, ורק מיבול ישן אפשר לאפות מצות לפסח. רק בחברה שחדלה מלהיות חקלאית אפשר להשוות את המידות בין חג המצות וחג הסוכות ולחוג שבעה ימים כבר באביב, "כְּבִרְכַּת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ".

הפסוק "וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר[76] וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ" בא לשחרר עולי רגלים לביתם באביב הדחוק והדוחֵק, וניתן לצאת ידי חובה בפסח – "צֹאן וּבָקָר" – כלומר, במה שאפשר לחגוג עם קרבן הפסח. בצדק הבינו חז"ל שה"בָּקָר" כאן מכוון לקרבן חגיגה והוא רשות.[77] התורה אינה מכבידה על החקלאי מעבר למידה באביב, כאשר עדיין מצפים בכיליון עיניים לקציר ולברכה.

שלהם ביום הכיפורים... ועוד שהתבואה ופירות האילן בפנים [= נאספים], לפיכך כתוב שם שלש שמחות...".

75. המושג 'חיטי הפסח' מופיע לראשונה בתלמוד הירושלמי (בבא בתרא פ"א, יב ע"ד), שם נאמר שכל מי שגר בעיר י"ב חודש חייב להשתתף בנתינה, ואם הוא עני זכאי לקבל. משם הובא המנהג אצל פוסקי אשכנז (כגון **אור זרוע** ורבנו ירוחם), ונפסק ברמ"א, אורח חיים, סימן תכט. רבים מן הפוסקים ראו במנהג זה דין גמור על פי הירושלמי. **בשער הציון** (לבעל **המשנה ברורה**, סימן תכט, אות י) מוסברת גם חשיבות המנהג, שלא יהיו כל ישראל יושבים בשמחה דרך חירות, ואילו העניים ישבו עצובים. אולם מסתבר שבמקור, בחברה חקלאית, היו חייבים להתארגן במאמץ משותף כדי לרכז את 'חיטי הפסח' מיבול השנה הקודמת, ולכן הודגש הדבר בירושלמי, דווקא מפני שתבואה חדשה עוד לא הייתה בפסח.

76. לפי הפשט, הבוקר יכול להיות בוקר ט"ו, "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח", אם האוהל נמצא במקום סמוך למקום "אֲשֶׁר יִבְחַר ה' " (כפי שציין ראב"ע שם, ז), ויכול להיות 'בוקר שני', בוקר יום ט"ז, כמדרש ההלכה, שדורש ללון בירושלים במוצאי יום טוב (ספרי דברים פיסקא קלד, מהד' פינקלשטיין עמ' 190-191; חגיגה יז ע"א-ע"ב). הפסוק לא בא לומר דבר ביחס ליום ט"ו כיום חג, אלא לומר שחובת העלייה לרגל בפסח/חג המצות מסתיימת מיד, מפני שהחקלאי דחוק מאוד ודאוג מאוד.

77. ראו: תרגום אונקלוס ורש"י שם, ב; ספרי דברים פיסקא קכט, מהד' פינקלשטיין עמ' 187.

פרק רביעי

חג השבועות – חג חקלאי עם כפל משמעות

א. חג השבועות בפשטי המקראות – חג חקלאי!

בתודעתנו נתפס חג השבועות כביטוי נוסף לכפל המשמעות של הרגלים, בהיותו חג הקציר או יום הביכורים החקלאי מצד אחד, ו'זמן מתן תורתנו' ההיסטורי מצד שני. ואולם, לכאורה כפילות זו אין לה זכר בתורה. כל הופעותיו המפורשות של החג בתורה מתארות חג קציר־שבועות־ביכורים, חג חקלאי ארץ ישראלי, ואילו 'זמן מתן תורתנו' איננו נזכר בפירוש בשום מקום בתורה אלא בעולמם של חז"ל בלבד. כך מתואר החג בפרשות המועדים השונות בתורה:

וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה (שמות כ"ג, טז).
וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים (שם ל"ד, כב).
עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה'... בִּכּוּרִים לַה' (ויקרא כ"ג, טז-יז).
וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם (במדבר כ"ח, כו).
שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה...
וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ... (דברים ט"ז, ט-י).

כך גם שגור בפי פרשני הפשט החדשים, רובם ככולם, כי חג השבועות בתורה הוא חג חקלאי בלבד, חג של שמחה והודאה לה' על קציר החיטים בארץ ישראל.[1]

1. ראש המדברים בעניינים אלה בדורנו הוא הרב מרדכי ברויאר ז"ל; ראו בספרו **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 376-378, ואותם הדברים בספרו **פרקי מקראות**, אלון שבות תשס"ט, עמ' 219. טענה זו נזכרת כבר אצל י' ולהאוזן, **אקדמות לדברי ימי ישראל**, תל אביב תרצ"ח, עמ' 81.

לא זו בלבד, אלא שעל פי סוגיית הגמרא (שבת פו ע"ב - פח ע"א) כלל לא ברור כי היום שבו חל חג השבועות הוא אכן היום שבו ניתנה התורה.[2] התַּנָּאים נחלקו האם התורה ניתנה בו' בסיוון או בז' בסיוון (שבת פו ע"ב), והאם היא ניתנה ביום החמישים לאחר יציאת מצרים או ביום החמישים ואחד (שם פז ע"ב - פח ע"א).[3]

2. הרב ברויאר (**פרקי מועדות**, לעיל, הערה 1, עמ' 377; **פרקי מקראות**, לעיל, הערה 1, עמ' 220) פירש שהתורה **העלימה במכוון** את התאריך של מתן תורה. לדבריו, תאריך נתינת התורה היה בחמישה עשר לחודש השלישי, ובו גם היה צריך לחול חג השבועות, בבחינת התאריך המקודש, אולם התורה העלימה תאריך זה, מפני שהוא סותר את ספירת החמישים של חג השבועות = חג הקציר, שהיא "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה" (דברים ט"ז, ט) או "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" (ויקרא כ"ג, טז), מיום הבאת העומר, "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת" (שם). העלמה זו הביאה, לדעתו, את חז"ל להכריע בין שלוש הבחינות השונות של החג ולקבוע אותו ביום החמישים, ממחרת ה'שבתון' הראשון של חג המצות, עיינו בדבריו.
הסבר זה מסובך למדיי, ולדעתי אין בו שום צורך בפירוש פשוטם של המקראות. הרעיון של קביעת החג בחמישה עשר בחודש השלישי הוא סברתם של **ספר היובלים** ושל הנוהים אחריו מכיתות הבית השני, ואין בו שום דבר מעבר לרצון ליצור מערכת חגים יפה עם תאריכים תואמים. רעיון זה הולם את שאיפות ההרמוניזציה של החולקים על המסורה ועל חז"ל בימי הבית השני (ראו: א' אשל, **עריכה הרמוניסטית בחמישה חומשי תורה בתקופת בית שני**, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א).
לדעתי אין תאריך לחג השבועות כחג קציר, וגם לא יכול להיות לו תאריך קבוע, מפני שספירת החמישים מחייבת לעבור שני ראשי חודשים, ובלוח מועדים ירחי לא יכול להיות תאריך קבוע, כאשר כל ראש חודש יכול להימשך יום או יומיים, וכך פירשו חז"ל (שבת פז ע"ב - פח ע"א).
במקביל, התורה אכן העלימה את 'זמן מתן תורתנו' כדברי הרב ברויאר, אולם יש לנמק את הדבר באופן אחר. לדעתי, העלמה זו באה לקבוע את 'מתן תורה' כהופעה חד־פעמית לכל הדורות, ולא כחג שחוזר ומופיע בכל שנה. ואכן, בספר דברים מתפרשת החובה להישמר ולזכור לעולם את יום המעמד בחורב על כל משמעותו (ד', ט-טו, לב-לו; ה', כב-כג, ועוד). לעומת זאת, חז"ל אחזו בתפיסה הפוכה, כשזיהו את חג השבועות עם 'זמן מתן תורתנו', תוך שהם מחלצים את תאריך נתינת התורה מרמזי הכתובים. חז"ל רצו דווקא לחוג לדורות 'חג מתן תורה' ולחדש בכל שנה משהו מהופעת ה' מסיני, בעוד שהתורה העדיפה את העיקרון שהתגלות זו הייתה אחת ויחידה, ולא תהיה דומה לה בכל הדורות.

3. לדעת רוב החכמים בסוגיה שם (פרט לבעל 'סדר עולם'), בני ישראל יצאו ממצרים ביום חמישי, והיום שנאמרו בו עשרת הדיברות, ובהן "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ", היה שבת. נמצא שהיו חמישים ואחד יום בין יציאת מצרים למעמד הר סיני.

לכאורה, אם כן, ניצב חג השבועות (= הקציר = הביכורים) לבדו כחג טבעי־חקלאי־ארץ ישראלי, שאין לו שום משמעות היסטורית, וכל ההצמדה של 'זמן מתן תורתנו' לחג השבועות החקלאי מופיעה רק בעולמם של חז"ל, אשר פירשו את פסוקי מעמד הר סיני בהתאמה לזמנו של החג.[4] לכאורה אימצו חז"ל את הקו שנקטה התורה בנוגע לשני הרגלים האחרים, ויצקו גם בו משמעות היסטורית, במקביל למשמעות החקלאית.[5]

למעשה, גם בעולמם של חז"ל לא הייתה הצמדה זו פשוטה כלל ועיקר, ויעיד על כך המהפך שהתחולל בקריאת התורה של חג השבועות. לפי דין המשנה (מגילה פ"ד מ"ה), יש לקרוא בשבועות את הפרשה שבספר דברים – "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ" (דברים ט"ז, ט-יב). קריאת מעמד הר סיני שבספר שמות כלל איננה נזכרת במשנה.

בגמרא (מגילה לא ע"א) נזכר גם מנהגנו, כדעתם של 'אחרים',[6] וכך נאמר שם:

4. ההסברים בסוגיה שם (שבת פח ע"א) מבוססים על קריאה **בו זמנית** של שמות י"ט עם שמות כ"ד. שני המקורות הללו מתארים את מעמד הר סיני משתי בחינות, האחת של יראה עמוקה, והשנייה של ברית הדדית עם "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שמות כ"ד, ז), עולות וזבחים ומראה כבוד ה'. מאחר שבפרק כ"ד (פס' טז) נאמר "וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן **שֵׁשֶׁת יָמִים**", ולאחר מכן "וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה **בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי** מִתּוֹךְ הֶעָנָן", יש לומר שכבר נתפרש בתורה מספר הימים מראש החודש השלישי עד מעמד הר סיני (כדעת רבי עקיבא, יומא ד ע"א-ע"ב). כך אכן פירשו חז"ל, שהמעמד התחיל בשישה בסיוון או בשבעה בו, וקריאה זו של היום השביעי יכולה להתפרש על עשרת הדיברות, או על העלייה להר סיני ביום שלאחריהן. בשיטה עקרונית זו הלכו גם רש"י ורשב"ם בפירוש התורה (שמות כ"ד, א). ואולם, אם נקרא את הפרשות לפי פשוטן ולפי הסדר, כפי שקראו אותן ראב"ע ורמב"ן (שם), לא תהיה לנו שום אפשרות לדעת מתי היה מעמד הר סיני, מלבד זה שהוא חל "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות י"ט, א).

5. אכן, הפילוג הגדול עם הכיתות בתקופת הבית השני (לפי **מגילת תענית** וסוגיית הבבלי במנחות סה-סו) נפתח דווקא בקציר העומר הנוגע לחג השבועות, הוא הרגל היחיד שנשאר טבעי־חקלאי על פי הכתובים המפורשים בתורה.

6. הגמרא (הוריות יג ע"ב) מפרשת ש'אחרים' הם רבי מאיר, והעלמה זו צריכה הסבר (ראו במאמרי ' "מעשה דברוריה" – על בריונים, על ילדים מתים ועל תעלולי

בעצרת [קורין] 'שבעה שָׁבֻעֹת' ומפטירין בחבקוק.[7] אחרים אומרים: [קורין] 'בחֹדש השלישי' ומפטירין במרכבה[8] [ביחזקאל]. והאידנא [= בזמננו, כלומר בבבל], דאיכא תרי יומי [= שיש יומיים חג], עבדינן כתרוייהו, ואיפכא [= עושים אנו כשתי הדעות, ובסדר הפוך].

לפי האמור בגמרא, מעולם לא עלה על דעתם של חז"ל לבטל כליל את קריאת התורה המקורית של שבועות מספר דברים; אלא שבגולה היו יומיים חג, ולכן נהגו (ונוהגים עד היום) לקרוא גם "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת..." וגם "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי..." (מעמד הר סיני), כאשר סדר הקריאות הוא לפי סדר התורה: ביום הראשון "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי" שבספר שמות, וביום השני "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת" שבספר דברים. כך נהגו האמוראים במקרים רבים, לנהוג ככל הדעות ולהימנע מלדחות דעה של חכמים אם רק אפשר לנהוג "כתרוייהו".[9]

השלטון הרומי', **נטועים** יז, תשע"א, עמ' 54-56); אולם כבר הראו התוספות בכמה מקומות (ברכות ט ע"ב, סוטה יב ע"א, עבודה זרה סד ע"ב), ש'אחרים' חולקים לפעמים על רבי מאיר, ולפיכך הזיהוי הזה איננו כללי, ובכל מקרה לא ברור מדוע נתעלם שמם של 'אחרים'.

7. פרק ג' בחבקוק מתאר התגלות ה' "מֵהַר פָּארָן", ומדרשים רבים על מעמד הר סיני מבוססים עליו. התיאור בחבקוק דומה ומקביל לתיאור התגלות ה' בברכת משה (דברים ל"ג, ב-ד) "מִסִּינַי... מִשֵּׂעִיר... מֵהַר פָּארָן", ואולי גם (ברמז) מִקֹּדֶשׁ ומ'אשדות הפסגה', ובהמשך נאמר "תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה...". גם התיאור של דבורה (שופטים ה', ד-ה) ומזמור ס"ח בתהילים קרובים מאוד לתיאורי ההתגלות בברכת משה ובחבקוק. לכן הפטרת חבקוק קרובה ומתאימה למעמד הר סיני הרבה יותר ממעשה המרכבה ביחזקאל, ומכל מקום שתי ההפטרות מעידות על הקשר בין מתן תורה לחג השבועות יותר מאשר קריאת התורה.

8. מראה המרכבה ביחזקאל א' מוסבר בהמשך הנבואה (פרקים ח'-י"א) כסילוק השכינה (= כבוד ה') מבית ה' בירושלים לפני חורבן הבית הראשון בידי הבבלים. הפטרה זו קשורה אפוא לשבועות **על דרך הניגוד**: בהר סיני התגלה כבוד ה' בעולם ובני ישראל שמעו את דבר ה', ואילו ביחזקאל מתואר איך הסתלק כבוד ה' מבית ה' וגלה יקרו. כך הדבר גם בקדושה, שעיקרה פנייה אל ה' שיחזיר שכינתו לציון באותה דרך שבה יצאה לגלות.

9. בעיקר זו דרכו של רב פפא, ובמיוחד בנוסחי ברכות ותפילות. ראו: ברכות נט ע"א; נט ע"ב; ס ע"ב; מגילה כא ע"ב; סנהדרין מב ע"א.

ואולם, בני הגולה שחזרו ועלו לארץ ישראל[10] המשיכו במנהגם לקרוא ביום הראשון "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי" שבספר שמות ולהפטיר במרכבה שבספר יחזקאל, אף שאין נוהגים יום טוב שני בארץ ישראל.[11] כך קרה שקריאת התורה המקורית העיקרית של חג השבועות, "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ", אינה נקראת בארץ ישראל כלל. למרבה האירוניה, רק בחו"ל, ביום טוב שני של גלויות, קוראים עדיין את הקריאה העיקרית, החקלאית, הארץ ישראלית של החג.[12]

יחד עם זה נקבעה גם התודעה, כי חג השבועות מזוהה עם מעמד הר סיני בקולות וברקים וקול שופר חזק מאוד ועם מראה המרכבה שביחזקאל. דווקא משחזרנו לארצנו, איבדנו לגמרי את קריאת התורה המקורית החקלאית של חג השבועות,[13] וכל התודעה

10. מנהגי ארץ ישראל המקוריים העתיקים, כמו נוסחי תפילה עם פיוטים וקריאת התורה לפי הסדרים במחזור של שלוש שנים וחצי, נותרו ברובם בגניזה הקהירית. מנהגי ארץ ישראל של הדורות האחרונים הם מנהגים של עולים מספרד, מבבל ועוד. מנהג ירושלים האשכנזי יסודו במנהג הגר"א, שרוב תלמידיו עלו לארץ במצוותו.

11. על פולמוסים גלויים וסמויים בנושא זה בארץ ובגולה, ובכלל זה על יום טוב שני של בני חו"ל בארץ ישראל, ראו: מ' בניהו, **יום טוב שני של גלויות**, ירושלים תשמ"ז. ראו גם את הקונטרס (המזעזע) שכתב האדמו"ר ממונקטש בעקבות ביקורו בארץ הקודש בשנת תר"ץ, בבואו להסביר מדוע לא נשאר בארץ לחג השבועות בגלל 'בעיית' יום טוב שני, שלא מצא לה פתרון. הקונטרס נדפס בתוך: מ' גולדשטיין, **מסעות ירושלים**, ירושלים תשכ"ג, עמ' שסד-שע.

12. בחו"ל נאמרת קריאה זו לא רק בשבועות אלא גם ביום טוב אחרון של פסח, שכן הסימן הידוע של קריאות התורה בפסח ("משך תורא, קדש בכספא, פסל במדברא, שלח בוכרא" – מגילה לא ע"א) הותיר את הקריאה מספר דברים ליום טוב אחרון של גלויות, ואילו בארץ ישראל אין קוראים פרשת חגים זו, שכולה מלאה 'אווירא דארץ ישראל', בשום חג.

13. מצב זה הוא רק חלק מן התמונה הכללית, שבה הפך כל ביטוי דתי, רעיוני, הגותי, ספרותי או שירי של החזרה אל הארץ, אל האדמה ואל השדה והחקלאות לביטוי 'חילוני' של חלוצים פורקי עול המצוות ה'גלותיות' בעיניהם, הדבקים במצוות ה'טבעיות' ובעבודה החקלאית של ארץ ישראל. רק מתי מעט, ובראשם הראי"ה קוק, ירדו לעומק התופעה של החלוצים ועולמם הטבעי־מוסרי, שמקורו בקדושה עליונה, וניסו להשיב "לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל אֲבוֹתָם" (מלאכי ג', כד; סוף

הדתית, הציבורית והאישית נקבעה ביום הזה לזיכרון מעמד הר סיני בלבד.

כפי שיתבאר להלן, רק מגילת רות נותרה להזכיר את המארג הרעיוני של חג השבועות, התואם לקריאת התורה המקורית הקדומה לפי המשנה.

ב. משמעותו ההיסטורית של החג בספר דברים

מה נתפלא אפוא אם נמצא דווקא בקריאת התורה המקורית של החג את משמעותו ההיסטורית כזכר ליציאת מצרים, ובצורה רמוזה יותר גם בפרשת המועדים שבספר ויקרא. נפתח בפסוקים המפורשים יותר בספר דברים:

שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ
מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת.
וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ מִסַּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן
כַּאֲשֶׁר יְבָרֶכְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ.
וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ
וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ
בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם.
וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה
(דברים ט״ז, ט-יב).

הפסוק המפורש: ״**וְזָכַרְתָּ** כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם **וְשָׁמַרְתָּ** וְעָשִׂיתָ...״, הדומה כל כך ל״זָכוֹר״ ו״שָׁמוֹר״ של שבת,[14] מתייחס במפורש לזכירת עבדות מצרים כבסיס המחייב לשמירת החוקים, והוא מיוחד רק לחג השבועות – **אין כמותו בשום חג אחר!** פסוק זה בא לנמק את החובה

מאמר ׳הדור׳ של הראי״ה, נדפס בראש ספרו **עקבי הצאן**, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ קטז). בעניין זה נרחיב עוד להלן בפרק השבעה עשר.

14. ראו לעיל בפרק הראשון, וכן להלן, עמ׳ 226-227.

לכלול את העני ואת הגר בתוך החגיגה הגדולה של הקציר והביכורים. הוא קובע, למעשה, כי בחג ההודיה החקלאי על ראשית הקציר יש לשלב תוכן מרכזי של יציאת מצרים – זכירת העני והגר. חובה זו איננה חלק אינטגרלי מן החג החקלאי, שכן היא אינה נובעת במישרין מן השפע של ברכת הארץ אשר נתן ה׳ ליושביה, אלא היא מבוססת על זיכרונם ההיסטורי כעם של עבדים שיצאו ממצרים ללא שדות וללא יבולים.

אמנם, עצם החיוב לשתף את העניים ואת המסכנים בשמחת החג אינו מיוחד לשבועות דווקא, אלא הוא חוזר ומופיע בהמשך הפרשה בנוגע לחג הסוכות (שם, יד). חיוב זה אכן נוגע עקרונית לכל המועדים, ולפיכך כתב אותו הרמב״ם בהלכות יום טוב כהלכה כללית, המטשטשת לכאורה את ההדגשה המיוחדת לחג השבועות:

> וכשהוא אוכל ושותה [ביום טוב], חייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים;[15] אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר: ׳[לא יִסְכּוּ לה׳ יין ולא יֶעֱרְבוּ לו] זִבחיהם כלחם אוֹנים להם כל אֹכליו יִטַּמָּאוּ כי לַחְמָם לנפשם [לא יבוא בית ה׳]׳[16] (הושע ט׳, ד). ושמחה זו קלון היא להם, שנאמר: ׳וזֵרִיתִי פֶּרֶשׁ על פניכם פֶּרֶשׁ חגיכם[17] [ונשא אתכם אליו]׳ (מלאכי ב׳, ג)
>
> (הלכות יום טוב פ״ו הי״ח).

15. ייתכן שלשון הרמב״ם כאן מבוססת בהיפוך על ביטוי לועג ליהודים ״הָאֲמַלְּלִים״, בוני חומת נחמיה בימי הבית השני, בפי סנבלט ואויבי היהודים (נחמיה ג׳, לג-לד).
16. מפני שהם שומרים את ״לַחְמָם לְנַפְשָׁם״, כלומר לעצמם, לכן לא יבוא קרבנם בית ה׳ ולא יירצה – זו דרשתו הנפלאה של הרמב״ם לפסוק זה, ולא כפשוטו, שמתכוון ל׳קרבנם הטמא׳.
17. לפי פשוטו של מקרא הקב״ה ינהג כך מפני שהיו מקריבים לו ״גָּזוּל וְאֶת הַפִּסֵּחַ וְאֶת הַחוֹלֶה״ (מלאכי א׳, יג), אולם הרמב״ם דרש את הפסוק על סעודות חג דשנות

ברם, זכירת עבדות מצרים כמקור לחיוב זה נזכרת בפירוש רק בחג השבועות, ומכאן שמקור ההלכה הזו הוא בחג השבועות דווקא.

בנוסף, פסוקים אלו הנוגעים לחג השבועות מקבילים לדיבור הראשון בעשרת הדיברות (על פי הפירוש המקובל[18]):

אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים (שמות כ׳, ב).

וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם.

וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרָיִם וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה (דברים ט״ז, יא-יב).

שעורכים בעלי הבתים בלי לשתף בהן את העניים. שתי הדרשות של הרמב״ם מכוונות היטב לפשוטו של מקרא דווקא בפסוקי החגים בספר דברים.

18. לכאורה, המשפט ״אָנֹכִי ה׳... אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ... מִבֵּית עֲבָדִים״ אינו אלא פתיח, משפט טפל למשפט העיקרי שבא אחריו – ״לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי״, ויחד הם משפט אחד, ואולי גם דיבור. ואכן, כך היא חלוקת הטעמים לפי ׳הטעם התחתון׳ הנכון, שמחלק את הדיברות לפי הפסוקים, כפי שהוכיח הרב מרדכי ברויאר ז״ל בהוכחות למופת (**פרקי מועדות**, לעיל, הערה 1, עמ׳ 379-396; **פרקי מקראות**, לעיל, הערה 1, עמ׳ 141-157). אולם הרמב״ם (בעקבות הגמרא, מכות כד ע״א) מנה את ״אָנֹכִי״ כמצווה נפרדת וכדיבור העומד לעצמו, וזו קריאת הטעם העליון הנכון (הרב ברויאר, שם), שמסיים את הדיבור הראשון במילה ״עֲבָדִים״, באמצע הפסוק.

ההוכחה הטובה ביותר לכך ש״אָנֹכִי״ הוא דיבור מחייב ולא רק פתיח להמשך נמצאת לפנינו בספר דברים בפרשת ״שְׁמַע יִשְׂרָאֵל...״ (ו׳, ד-ט), שבה ערוכות מצוות ייחוד ה׳, אהבתו, יראתו ועבודתו יחד עם מצוַות החינוך לבנים **לפני** מצוות האזהרה והמאבק נגד אלוהים אחרים (שם, יד-טז, לפני פרק ז׳). מצוות אלו הן כעין ׳תולדות׳ לדיבור הראשון, שהוא ההכרה ב״אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם...״, וביניהן מופיעה גם אזהרה מפורשת: ״הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה׳ אֲשֶׁר הוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים״ (דברים ו׳, יב).

מכאן ברורה לשון ׳אנכי׳ (בהבדל מלשון ׳אני׳) במשמע ׳דע וקבל וזכור זאת׳, ״בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ״.

הרמב״ם מנה את מצוות האמונה, אהבת ה׳ ויראתו בראש מצוות העשה **בספר המצוות**. כך הבין הרמב״ם את המתבקש מתולדות דיבור ׳אנכי׳ בספר ׳משנה תורה׳ של משה, שהוא הבסיס והמודל שלו לספר ׳משנה תורה׳ שלו עצמו.

הקבלה זו מראה כיצד **פתיחת הדיברות מפורשת בתורה בנוגע לחג השבועות**, ודווקא בקריאת התורה המקורית שנזכרה במשנה. מהקבלה זו עולה גם האפשרות, שהמילים "וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ **אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה**" מתייחסות לכל הדיברות שנאמרו מסיני.[19] לפי פירוש זה, התוכן העיקרי של מתן תורה כתוב בתורה באופן ברור בפרשת חג השבועות שבספר דברים, וכפל המשמעות של חג השבועות 'זמן מתן תורתנו', מעוגן בתורה, ולא רק במדרשי חז"ל.

מדוע אין פסוקים אלה, המצמידים בבירור את מתן תורה ההיסטורי לחג השבועות החקלאי, ידועים לכול?

לפי המבואר לעיל, פסוקים אלה אינם מפורסמים כי הקריאה בפרשה זו שבספר דברים, שהיא קריאת התורה המקורית של שבועות, נתחלפה לה בקריאת מעמד הר סיני שבספר שמות. אך יש מקום להסבר נוסף. פסוקים אלה מזכירים את יציאת מצרים כבסיס **לשוויון** של כל בני ישראל, שכולם היו עבדים, וכולם יצאו יחד מבית עבדים. מכאן נלמדת החובה לשמור שבת יחד עם העבד, עם האמה ועם הגר (ואף עם הבהמה) – "לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ" (דברים ה', יג), וגם לשתף בשמחת חג השבועות (במיוחד!) את העבד ואת האמה, ואף את הלוי ואת הגר, את היתום ואת האלמנה. אולם רעיונות אלה נחשבים בימינו כערכים אוניברסליים,[20] וקשה לרבים לשמוע דווקא בהם את דבר ה' שבתורה.[21]

19. ראו הקדמת הדיברות בדברים ה', א: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹּבֵר בְּאָזְנֵיכֶם הַיּוֹם וּלְמַדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֹׂתָם"; וכן אחרי הדיברות: שם ה', כח; ו', א-ג, כד, ועוד.
20. ערכים אוניברסליים אלה מקורם המודרני בליברליזם הפרוטסטנטי, ששאב אותם מרעיון הבריאה של כל האדם בשווה, "בְּצֶלֶם אֱלֹהִים" (בראשית א', כז; ה', א-ב; ט', ו). לפיכך מקורם האמתי הוא בריאת העולם והאדם, ולא יציאת מצרים, שהיא ייחודית לעם ישראל. יחד עם זה, רעיון שחרור העבדים המודרני שאב השראה דווקא מיציאת מצרים (Let my people go!) והפך גם אותה לרעיון אוניברסלי.
21. רעיונות אוניברסליים, אף שמקורם בתורה, ואולי דווקא משום שמקורם בתורה, נשמעים לאנשים רבים בימינו כרעיונות זרים, ודבר ה' נשמע באוזניהם רק במובנו

אילו היה משה רבנו מזכיר בפסוקי חג השבועות 'זכירה ושמירה' של הקולות, של הברקים ושל קול השופר באותו "יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב" (דברים ד', י), מסתבר שהכול היו יודעים על ההצמדה המפורשת של מעמד הר סיני לחג השבועות בספר דברים; אך משה רבנו בחר להצמיד את שתי המשמעויות של חג השבועות בחובת הדאגה לחלשים ולמסכנים, הנובעת מן הדיבור הראשון בעשרת הדיברות, ולא בתיאור המעמד.[22]

ג. משמעותו ההיסטורית של החג בספר ויקרא

גם בפרשת המועדים שבספר ויקרא (כ"ג) אנו מוצאים הדגשה דומה ביום החמישים, יום הביכורים, בחובה להשאיר לעני ולגר משהו מן הקציר בארץ, חובה שבאה מכוחה של יציאת מצרים:

> עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה'... וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם.
> וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט **לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם**
> (ויקרא כ"ג, טז-כב).

הפרטיקולרי. כך הגיב הראי"ה קוק לצרות אופק זו: "...רק על נפש עשירה באהבת הבריות ואהבת אדם תוכל אהבת האומה להתנשא בגאון אצילותה וגדולתה הרוחנית והמעשית; וצרות העין הגורמת לראות בכל מה שמחוץ לגבול האומה המיוחדת... רק כיעור וטומאה, היא אחת מהמחשכים היותר נוראים, שגורמים הריסה כללית לכל בנין הטוב הרוחני, שכל נפש עדינה מצפה לאורו" (**שמונה קבצים**, ירושלים תשנ"ט, קובץ א, תקצג = **אורות הקודש** ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' תה).

22. בניגוד למה שחשבו אנשים דתיים רבים גם בימי קדם, בתורה ובנביאים, הדאגה לצדק ולמשפט, לגר, ליתום ולאלמנה היא הבסיס והפתח לעבודת ה' האמתית, ראו: ישעיהו א'; נ"ח; עמוס ח' ועוד.

הפסוק האחרון כבר נזכר כולו בפרשת קדושים (שם י"ט, ט-י) יחד עם איסורי הכרם, ושם עיקרו. החזרה עליו כאן נועדה רק להדגשת משמעותו של חג הקציר = יום הביכורים, כחג שיש לו גם משמעות היסטורית, זכר ליציאת מצרים, כמו בספר דברים.

אמנם יש לשאול: הלוא החובה לעזוב לעני ולגר את פאת השדה ואת הלקט היא מצווה חקלאית מובהקת שחלה על "קְצִיר אַרְצְכֶם", ומדוע נחשיב אותה כביטוי ליציאת מצרים?

כאן אנו עומדים בפני אחד מעיקרי התורה. כאשר התורה מדברת על החובה להשאיר מן היבול לעני ולגר, אין היא מתכוונת לצדקה, אלא לצדק![23] בעל השדה איננו נדרש לוותר בנדיבות לב על משהו (די שולי!) מיבול שדהו, אלא שהתורה קובעת את הפאה והלקט ומתנות עניים בכלל כזכות של העני ושל הגר. **החלק הזה ביבול אינו שייך לבעל השדה**, כי ה' אלוהי ישראל, אשר הוציא את בני ישראל מבית עבדים במצרים (שם לא היו שדות לאיש מהם), הוא אשר נתן שדה בארץ ישראל לבעל הבית והנחלה, והוא אשר נטל ממנו מתנות עניים, פאה ולקט (וכן תרומות ומעשרות לכוהנים וללוויים[24]) ונתן

23. על ההבדל העקרוני בין צדק לבין צדקה ראו: ד' רפל, 'בין צדק לצדקה – לבירור ביסוס החיוב שבמתן צדקה', בתוך: **יהדות בחברת ימינו**, ירושלים תש"ם, עמ' 69-86. על מושגים אלה בעם ישראל על רקע המזרח הקדום ראו: מ' ויינפלד, **משפט וצדקה בישראל ובעמים**, ירושלים תשמ"ה.

24. נתינת המעשר ללוויים (במדבר י"ח) מבוססת בדיוק על כך, שמעשר הלוויים (הנקרא בפי חז"ל 'מעשר ראשון', בהתאם לסדר ההפרשה) איננו שייך באמת לבעל השדה, אלא הוא חלקו של הלוי בנחלת הארץ, חלף עבודתו, מאחר שהוקדש לעבודת אוהל מועד – "כִּי אֶת מַעֲשַׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה' תְּרוּמָה נָתַתִּי לַלְוִיִּם לְנַחֲלָה עַל כֵּן אָמַרְתִּי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחָלוּ נַחֲלָה" (שם, כד). לכן גם נצטווה הלוי להתייחס למעשר ממש כמו אל יבול רגיל – "כִּתְבוּאַת גֹּרֶן וְכִתְבוּאַת יָקֶב" (שם, ל), לאכול אותו בכל מקום (שם, לא), אך להפריש ממנו תחילה לכוהנים את "תְּרוּמַת ה' [= תרומת מעשר] מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר" (שם, כו). אין שום היגיון לדרוש מבעל השדה להרים לכוהנים פעמיים תרומה; אלא שהמעשר הוא יבול השייך ללוי ורק מופקד ביד המגדל, ולכן יש להפריש תרומה לכוהנים גם מיבול בעל השדה וגם מן המעשר של הלוי.

אותם לנזקקים. בעל הבית והשדה איננו עושה כאן טובה ואיננו מגלה נדיבות. כשהוא נותן מתנות עניים הוא רק פורע את חובו,[25] ואם איננו נותן את מה שהוא חייב, הרי הוא גוזל את חלקם של עניי ישראל.

תפיסה כזו איננה יכולה לבוא מכוח בריאת העולם הטבעית, שממנה התפתחו שדות ויבולים בעולם, מפני שבטבע הבריאה ניתנו היבולים לבעל השדה והנחלה, ואפשר רק לבקש ממנו צדקה לפי טוב לבו. אכן, בייעודו של אברהם אבינו נאמר: "וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, יט). רק מכוחן של יציאת מצרים, ההיסטורית והנסית, וחלוקת הנחלות בארץ מאת ה', אפשר להפקיע חלק מזכויותיו של בעל השדה לטובת העני והגר, לפי הצדק.

על כן, חובה זו היא המאפיינת את קביעת חג הקציר והביכורים כחג שאיננו רק חקלאי, ארץ ישראלי, טבעי ו'שמשי', אלא גם חג היסטורי, נסי ו'ירחי', זכר ליציאת מצרים.

יום הביכורים מבטא אפוא קודם כול את סיומם של ימי ספירת העומר, פסגת התהליך של ראשית הקציר, המתחיל בקצירת העומר ומסתיים בהבאת "מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' ", אולם גם יציאת מצרים ההיסטורית רמוזה בפסוקי העומר והביכורים, בעצם החובה להשאיר לעני ולגר את הפאה והלקט, וגם במילים "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" המנמקות חובה זו.

יש להוסיף, שחג השבועות נזכר כאן כ"מִקְרָא קֹדֶשׁ" שיש בו איסור "מְלֶאכֶת עֲבֹדָה". כפי שראינו בהרחבה בפרק השני (לעיל, עמ'

בספר דברים, שבו סדרי המשכן והמקדש אינם נוהגים במלואם למעשה בשל המלחמה על הארץ (י"ב, ח-ט) ועקב ריחוק המקום מן המקדש האחד (שם, כא; י"ד, כד), אין ללוי מעשר קבוע בתור חלקו בנחלת הארץ, ולכן הוא נחשב כאחד העניים הקשים ונמנה תמיד עם 'גר, יתום ואלמנה' (י"ב, יב, יח-יט; י"ד, כט; ט"ז, יא-יב, יד; כ"ו, יג).

25. ראו לשון הרמב"ם ש"כופין על הצדקה" (הלכות מתנות עניים פ"ט הי"ב, וראו גם הלכות תרומות פי"ב הל' יז-יח).

66-65), ביטויים אלו מיוחדים בתורה לחגים ההיסטוריים, זכר ליציאת מצרים.

ד. מגילת רות

לפיכך, המשמעות ההיסטורית של חג השבועות מקופלת דווקא במגילת רות, יותר מאשר בקריאת התורה הנוהגת כיום. מגילת רות תואמת את קריאת התורה המקורית של שבועות ואת החובה לזכור דווקא בחג הקציר של ארץ ישראל את הגרים ואת האלמנות. רות היא "גֵּר... וְאַלְמָנָה", אשר בחג השבועות הדגישה התורה יותר מכול את חובתנו אליהם, מכוח יציאת מצרים והדיבור הראשון בעשרת הדיברות.

יתר על כן, המגילה משווה בפירוש את רות "הַמּוֹאֲבִיָּה" (מזרע לוט) לאברהם אבינו, וזאת בלשונו של בֹּעַז, איש החיל, שהיה היחיד שהבין נכונה את סיפורה של רות.[26] רות בדבריה אל בֹּעַז הציגה עצמה כנכרייה:[27]

מַדּוּעַ מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לְהַכִּירֵנִי וְאָנֹכִי נָכְרִיָּה (רות ב', י).

26. ברור מן המגילה שסיפורה של רות "הַמּוֹאֲבִיָּה" עורר סערה בבית לחם יהודה, וכולם דיברו בה, ב"מוֹאֲבִיָּה... הַשָּׁבָה עִם נָעֳמִי מִשְּׂדֵה מוֹאָב" (רות ב', ו); אולם ישיבתן של נעמי ורות לבדן בחוסר כול ואכילתן מן הלקט מוכיחות שאף אחד לא העז להכניסן לביתו – "פֶּן אַשְׁחִית אֶת נַחֲלָתִי" (שם ד', ו). הדגשת "הַמּוֹאֲבִיָּה" במגילה תוכיח אף היא. בֹּעַז היה היחיד שחשב ופעל אחרת. אם היו שם אחרים שהעריצו את הליכתה המופלאה של רות עם נעמי, כנראה לא העזו לעשות דבר.

27. בכל התנ"ך מתוארים רק שני בני אדם כמי שעזבו משפחה וארץ מולדת בהליכתם אחרי ה': אברם – אברהם אבינו, ורות "הַמּוֹאֲבִיָּה"! תגובתה של רות לדברי בֹּעַז מעניינת: תחילה אמרה שהיא "נָכְרִיָּה" (רות ב', י), ואחרי דבריו קראה לעצמה "שִׁפְחָתֶךָ" (שם, יג), בלי להיות ראויה לכך, לדבריה. בשלב הבא, בגורן, עת תבקש שיגאל אותה, היא מגדירה את עצמה – "אָנֹכִי רוּת אֲמָתֶךָ..." (רות ג', ט), אך בֹּעַז לבדו חשב אחרת: "כִּי יוֹדֵעַ כָּל שַׁעַר עַמִּי כִּי אֵשֶׁת חַיִל אָתְּ" (שם, יא). בֹּעַז אף ציין לשבחה את העובדה שלא הלכה "אַחֲרֵי הַבַּחוּרִים אִם דַּל וְאִם עָשִׁיר" (שם, י), כי כל בחור טוב היה רוצה בה, לדעתו, וחסד גדול עשתה עמו כשביקשה גאולה עם איש זקן מדור אלימלך.

בֹּעַז בתשובתו הדגיש שרות איננה נכרייה כלל, תוך שהוא מתאר את התהליך שעברה בביטויים המתאימים לסיפורו המכונן של אברהם אבינו:

> וַיַּעַן בֹּעַז וַיֹּאמֶר לָהּ הֻגֵּד הֻגַּד לִי כֹּל אֲשֶׁר עָשִׂית אֶת חֲמוֹתֵךְ אַחֲרֵי מוֹת אִישֵׁךְ **וַתַּעַזְבִי אָבִיךְ וְאִמֵּךְ וְאֶרֶץ מוֹלַדְתֵּךְ** וַתֵּלְכִי אֶל עַם אֲשֶׁר לֹא יָדַעַתְּ תְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם. יְשַׁלֵּם ה׳ פָּעֳלֵךְ וּתְהִי מַשְׂכֻּרְתֵּךְ שְׁלֵמָה מֵעִם **ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּאת לַחֲסוֹת תַּחַת כְּנָפָיו** (שם, יא-יב).

אחר כך חזרו זקני בית לחם אשר בשער וקבעו את הדבר לדורות:

> יִתֵּן ה׳ אֶת הָאִשָּׁה הַבָּאָה אֶל בֵּיתֵךְ **כְּרָחֵל וּכְלֵאָה אֲשֶׁר בָּנוּ שְׁתֵּיהֶם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל**... וִיהִי בֵיתְךָ **כְּבֵית פֶּרֶץ אֲשֶׁר יָלְדָה תָּמָר לִיהוּדָה** (רות ד׳, יא-יב).

כך אנו מוצאים דווקא במגילת רות את ההצמדה המלֵאה בין השדה בארץ ישראל, עם מצוות הלקט ומתנות העניים, במיוחד לגיורת־אלמנה, לבין הסיפור המכונן ההיסטורי של אברהם ושל רות והמשמעות העמוקה, הפרטית־כללית, של ׳גאולת שדה׳ בארץ ישראל לפי ׳משפטי הגאולה׳[28] – "לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ" (שם, ה).

28. ׳משפטי הגאולה׳ במשפחה היו כנראה קדומים יותר ונרחבים יותר מן המפורט בתורה. הבין זאת רמב"ן בפרשו את פרשת יהודה ותמר (בראשית ל"ח, ח) כייבום משפחתי נרחב, שהיה "סוד גדול מסודות התורה בתולדות האדם", ונקרא "גאולה" של אישה שמת בעלה בלא בנים, והמשפחה בסכנת כריתה. לכן כתב רמב"ן, שלפני מתן תורה "היו נוהגים לישא אשת המת, האח או האב או הקרוב מן המשפחה", אלא שהתורה החמירה מאוד באיסורי העריות וצמצמה את הייבום לאח בלבד ואף התירה לפטור את הזיקה בחליצה. ואולם קרובים שלא נאסרו באיסורי עריות נשארו מחויבים לגאולת האישה שנותרה לבדה.
ייתכן גם שהייבום הוא חובה ("יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ" – דברים כ"ה, ה) ואינו תלוי ברצונה, ואילו הגאולה תלויה בה, אך מרגע שחפצה האישה להיגאל היו הגואלים חייבים לגאול, אלא אם יש להם סיבה למאן בפני הזקנים, כפי שקרה בין ׳הגואל׳ לבֹעז.
רמז נוסף ל׳משפטי גאולה׳ שאין אנו יודעים ומכירים יש במגילה ביחס לגאולת השדה על ידי מכירת גאולה, כלומר, מכירה לקרוב משפחה לפי דרגת הקִרבה.

בהקבלה שלמה יותר יש לומר, שעיקר המושג 'גאולה' הוא – 'להקים שֵׁם העם על נחלתו', מכוחם של אברהם אבינו ושל רות, 'אִמָּהּ של מַלכוּת'.[29]

ה. ההקבלה בין מתן תורה לבין הכניסה לארץ

לאחר שמצאנו במפורש בתורה את אזהרת זכירת יציאת מצרים ושמירת החוקים דווקא בחג השבועות החקלאי ודווקא ביחס ל"גֵּר... וְאַלְמָנָה" מכוח הדיבר הראשון של עשרת הדיברות (ובדרך שמתווה מגילת רות), עלינו להמשיך ולחפש בתורה את כפל המשמעות של הרגלים ולבחון אם מעמד הר סיני וברית התורה קשורים באמת לחג השבועות, הוא יום הביכורים החקלאי, בכל העומק שהבינו חז"ל.

אולם כאן טמון קושי – מה פירוש "מָכְרָה נָעֳמִי" (רות ד', ג)? מהן זכויותיה של נעמי בשדה אלימלך? הלוא לפי פרשת הירושה שבתורה (במדבר כ"ז, ו-יא), ואף לפי הלכת חז"ל (בבא בתרא קיא ע"ב), אין לאישה שום זכויות ירושה בשדה אישה שמת, והגואל הקרוב במשפחה דינו לרשת את הנחלה בלי שום 'גאולה'!

לעניות דעתי, הגואל האלמוני, הקרוב למחלון ולרות יותר מבֹּעז, ישב ועיבד את השדה של אלימלך כמנהג המשפחות וכבעל זכויות הירושה החוקי, ובוודאי לא השאיר את השדה בּוּר, שכן הדבר גורם נזק לשדות השכנים בהפיצו קוצים. אולם גם במצב זה משפט הגאולה מחייב, בדומה לחובה לפדות שדה או אדם שנמכרו למשפחה אחרת – "...וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו" (ויקרא כ"ה, כה); "אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ" (שם, מח). ברגע שמישהו מן המשפחה דרש 'גאולה', כלומר "לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ" (רות ד', ה), נוצרה חובה לגאול יחד גם את אשת המת וגם את שדהו, ובכך לגאול יחד אדם ואדמה, משפחה ונחלה, ולהקים צאצאים למשפחה שנכרתה, יחד עם הנחלה הנגאלת.

מאחר שהגואל מיאן לקחת את רות, הוא הפסיד, על פי 'משפטי הגאולה' שנהגו "לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל" (שם, ז), גם את השדה שהיה מגיע לו כיורש וכגואל, וכבר היה יושב עליו וחי ממנו. ברובד הגלוי, היה זה עונש משפחתי, דוגמת ביזוי החליצה (דברים כ"ה, ט-י), על שמיאן לגאול את רות "אֵשֶׁת מַחְלוֹן" (שם, ה); אולם ברובד הנסתר, היה זה עונש כללי על הונאת "גֵּר... וְאַלְמָנָה" (שמות כ"ב, כ), כלומר על הפגיעה החמורה בנעמי וברות "הַמּוֹאֲבִיָּה", שנאלצו לאכול מן הלקט, בעוד הגואל חי על שדה אלימלך, ובו בזמן 'מגן' על 'נחלתו' (כדבריו) לבל 'תישחת' ביד 'המואביה' (רות ד', ו). לכן גם הסתירה המגילה את שמו של הגואל.

29. כלשונו של רבי אלעזר, בבא בתרא צא ע"ב; וראו: י' בכרך, **אמה של מלכות**, ירושלים תשכ"ט.

תחילה נצביע על ההקבלה בין שתי המטרות של יציאת מצרים, כמו גם ההקבלה הנרחבת בתורה (ובספר יהושע) בין פסח מצרים ופסח גלגל, בין בקיעת הים וכריתת הירדן, בין מתן תורה ונתינת הארץ ובין מעמד הר סיני לכיבוש ירִיחו.

אחר כך עלינו להתמודד עם התאריך הרמוז של מעמד הר סיני, "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", בהקבלה לתאריך הביכורים הקשור רק בספירת העומר החקלאית.

ולבסוף, עלינו לפענח את משמעות קרבן הביכורים בחג השבועות, שהוא קרבן החובה (הציבורית) היחיד בתורה שבא על שתי הלחם "חָמֵץ", ועל כן הוא הניגוד המובהק של המצה ביציאת מצרים.

שני הפנים של חג השבועות: החג החקלאי המציין את הקציר ותחילת הבאת הביכורים מצד אחד, והחג ההיסטורי המציין את מעמד הר סיני וברית התורה מצד שני, אינם שני רעיונות נפרדים הנפגשים באקראי בזמן אחד, ועל פי חז"ל גם ביום אחד. בין שני הדברים ישנו קשר יסודי העולה כבר מן התורה עצמה.

חג השבועות כחג חקלאי קשור אל הכניסה לארץ והישיבה בה, כפי שעולה בבירור מן הפסוקים:

...**כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ** וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן... וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה... עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה'. **מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם** תָּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה'... (ויקרא כ"ג, י-יז).

חג השבועות מציין אפוא את קציר החיטה דווקא בארץ ישראל המקודשת,[30] והוא גם יום הבאת שתי לחם חמץ "מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם" ביום

30. ראו כלים פ"א מ"ו: "עשר קדושות הן: ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות. ומה היא קדושתה? שמביאים ממנה **העומר והביכורים ושתי הלחם**, מה שאין מביאין כן

החמישים. זוהי פסגת התהליך של הקציר, שראשיתו בקרבן העומר, שבא על מצה, וסופו בשתי הלחם – "חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה' " (ויקרא כ"ג, יז).

הכניסה לארץ והישיבה בה היא המטרה העיקרית של יציאת מצרים. במקומות רבים בתורה נאמר, כי תכלית היציאה ממצרים היא השיבה לארץ האבות כארץ נחלתם של ישראל, תוך קיום השבועה לאבות. כך למשל נאמר במפורש בספר ויקרא:

אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים (כ"ה, לח).

כך מוצגת התכלית של יציאת מצרים ברוב פסוקי התורה.[31] ואולם, המילים "לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים", המופיעות בפסוק הזה (ובכמה מן הפסוקים המנויים כאן בהערה), רומזות לתכלית אחרת של יציאת מצרים – הברית בסיני. ואכן, מכמה פסוקים בתורה עולה, שליציאת מצרים ישנן מטרות אחרות: עבודת ה' בהר חורב/סיני, קדושת המשכן שבמדבר או שמירת המצוות והקדושה:

...וְזֶה לְךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה (שמות ג', יב).[32]

מכל הארצות" (יש מקום להשוות לנוסח במדבר רבה פרשה ז ח, ואכמ"ל).

31. ראו: שמות ג', ח, טז-יז; ו', ו-ח; י"ג, ג-ה, יא-טז; ט"ו, יז-יט; (ט"ז, לה); כ"ג, כ-לג; ל"ב, יא-יג, לד; ל"ג, א-ג; ל"ד, ט-כו; ויקרא י"ח, ב-ה. ספרי במדבר ודברים מלאים ברעיון זה של הכניסה לארץ האבות כמטרת יציאת מצרים.

32. לפי פשוטו של מקרא, האות הנזכר בפסוק הוא הסנה, ומטרת היציאה ממצרים היא עבודת ה' "עַל הָהָר הַזֶּה", כלומר בהר סיני, עיינו שם ברש"י ובמפרשים. עבודת ה' בהר סיני נזכרת כמה פעמים כמטרת היציאה ממצרים גם בדברים שאמר משה לפרעה (ראו: שמות ג', יב, יח; ה', ג; ז', כו; ח', טז; ט', א, יג; י', ג, ז-יא, כד-כו), אולם ייתכן שאמירות אלו באו רק להסתיר מפני פרעה את המטרה האמתית של היציאה ממצרים – הכניסה לארץ כנען, ואין בהן כדי להוכיח שעבודת ה' בהר סיני היא באמת אחת ממטרות היציאה.

וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים. וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם
(שם כ״ט, מה-מו).

וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה׳. וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם. הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה׳ (ויקרא כ״ב, לא-לג).[33]

יציאת מצרים היא אפוא נקודת מוצא לתהליך כפול, תהליך שמטרתו מצד אחד מתן תורה, ומצד שני מתן הארץ. חג השבועות מבטא במקביל את סיומם של שני התהליכים. המובן האחד, המפורש, של החג נוגע לישיבה הקבועה בארץ ישראל ולהבאת הקרבן מתבואתה המקודשת, ואילו המובן השני, הרמוז, נוגע למעמד הר סיני ולמתן תורה, וכבר ראינו שהוא נחשף בחג השבועות בזכירת עבדות מצרים מכוח הדיבור הראשון של סיני.

בתורה ישנה הקבלה רחבה בין מתן תורה למתן הארץ. ראשית, שני האירועים היו אמורים להתרחש באותו תאריך או בזמן סמוך. מועד בואם של ישראל לכינוס לקראת מתן תורה נראה מפורש בכתוב:

33. אמנם, שלושה פסוקים אלה ניתנים להתפרש גם כמשתלבים במטרה של הכניסה לארץ, ולא כמציגים מטרה נוספת של יציאת מצרים. הפסוק הראשון יכול להתפרש כך שמעמד הר סיני עצמו איננו מטרה, אלא רק האות הנזכר בפסוק; בפסוק השני ניתן להבין שהשכינה בתוך בני ישראל במדבר על ידי המשכן היא רק הצעד הראשון לקראת השכינה בתוכם בארץ ובמקדש; ואילו הפסוק השלישי בא אולי לומר שמצוות הקדושה תתקיימנה דווקא בארץ, שהרי הוא מקביל לפסוק שבו פתחנו (ויקרא כ״ה, לח).
אולם אלה הם פירושים דחוקים, ונכון יותר לומר כפי שכתבנו למעלה, שמטרת היציאה ממצרים היא כפולה: ברית התורה וארץ ישראל – ביכורי הארץ ומעמד הר סיני. מכאן מסקנה חשובה ביחס לחג השבועות: מי שמקיים אותו כחג של ביכורי ארץ ישראל וקדושתה, יש בידו גם מתן תורה הרמוז, שנקבע לדורות בחג של ביכורי הארץ; אבל מי שמחליש את המשמעות המרכזית של הקציר והביכורים בחג השבועות החקלאי, גם ״זמן מתן תורתנו״ נחלש בידו.

בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם **בַּיּוֹם הַזֶּה** בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי... וַיִּחַן שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר (שמות י"ט, א-ב).

לפי הפשט[34] כוונת הכתוב היא, כי בני ישראל התכנסו לקראת מתן תורה בראש החודש השלישי (הוא סיוון בלשון חז"ל)[35] של השנה הראשונה לצאתם ממצרים.[36]

34. גם פשטן רדיקלי, אשר סבור שהיום המדויק בחודש השלישי חסר בפסוק (כדוגמת הרב ברויאר, לעיל, הערה 2), יצטרך להודות כי יום מתן תורה חל בסמוך למועד זה.

35. יש מי שסבור (כך שמעתי) שמדובר אמנם בראש חודש, אבל הרביעי לראש החודשים, כי הוא 'השלישי' ליציאת מצרים עצמה. אולם פירוש זה מחייב לומר, שיש בתורה שתי ספירות ליציאת מצרים בהפרש של חודש: החודש הראשון הוא 'חודש האביב', שבו חג הפסח, ו'החודש השלישי', הוא הרביעי. לטענה זו אין שחר.

36. ברוב המקומות במקרא "חֹדֶשׁ" פירושו ראש חודש, כלומר יום המולד של הירח המתחדש (ראו להלן, עמ' 212, הערה 9). חודש במובן של 'יֶרַח', כמו בלשוננו היום, מופיע גם הוא במקרא ("וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם" – במדבר כ"ח, יא, ועוד), אבל הוא גלגול משני, ואילו משמעה הראשוני של המילה 'חודש' הוא הירח המתחדש. "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי" יכול אפוא להתפרש לכאן או לכאן; אולם המשך הפסוק: "**בַּיּוֹם הַזֶּה** בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי", מבלי לציין באיזה יום, הוא שמכריע את הכף לטובת פירושם של חז"ל: "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי" הוא יום החידוש, או בלשון המקובלת בתורה: 'בראשון לחודש השלישי'.

פירוש זה עדיף מאשר לומר שהיה כאן תאריך אחר והוא נשמט או הועלם בכוונה. גם הטענה ש'חודש' איננו יום החידוש אם הוא מצטרף למספר סידורי, כמו "בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן" או "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי" (מ' בן־ישר, 'עבודת יום הכיפורים וזמני מתן תורה', **מגדים** יא, תש"ן, עמ' 107-109; ועוד), איננה טענה חזקה די הצורך. נכון הדבר שברוב המקומות שבהם נזכר תאריך מסוים לחודש מסוים, 'החודש' הוא תקופת הזמן שבין מולד למולד; אבל בפסוקים אלו התאריך עומד לעצמו, ואילו כאן מונים את החודש השלישי "לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם".

פשוט הרבה יותר לומר, שכוונת הפסוק היא **ליום החודש**, ולא נזכר בו 'אחד לחודש' מפני ההמשך הצמוד – "לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם"; אולם כדי שלא יטעה איש ויחשוב שהיום נשמט ונעלם, בא אחר כך הכתוב ומפרש: "בַּיּוֹם הַזֶּה". מסורת חז"ל צמודה כאן לדעתי לפשט המקרא. גם הציווי על הפסח במדבר (ט', א): "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר", מנוסח לפי המובן הראשוני של המילה 'חודש', וכוונתו ליום החידוש (= ראש החודש) כפי שהבינו חז"ל (פסחים ו ע"ב) אפילו בלי ההקבלה לתחילת ספר במדבר.

במקביל, תכנית המסע המקורית של בני ישראל אל קדש ברנע, שערה של ארץ כנען מדרום, לקראת כיבושה, חותרת כנראה אל אותו התאריך בשנה שלאחר מכן, כלומר אל ראש החודש השלישי בשנה השנייה לצאתם ממצרים. מועד היציאה מהר סיני לכיוון קדש ברנע מפורש בכתוב:

> וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ נַעֲלָה הֶעָנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת. וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם מִמִּדְבַּר סִינָי... וַיִּסְעוּ בָּרִאשֹׁנָה עַל פִּי ה׳ בְּיַד מֹשֶׁה (במדבר י׳, יא-יג).

היציאה מהר סיני הייתה אפוא ביום העשרים לחודש השני (בלשון חז"ל, כ׳ באייר). אם נוסיף לכך את הכתוב המסכם את המסע: "**אַחַד עָשָׂר יוֹם** מֵחֹרֵב דֶּרֶךְ הַר שֵׂעִיר עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ" (דברים א׳, ב) – נגיע למסקנה שבני ישראל היו אמורים להגיע אל שערי ארץ כנען בראש החודש השלישי (בלשון חז"ל, א׳ בסיוון) בשנה השנייה, בדיוק שנה לאחר שהתייצבו מול הר סיני.

ועוד: שני המסעות באו כהמשך ישיר לפסח. לגבי המסע הראשון נאמר בפירוש, שמטרת היציאה ממצרים לאחר הקרבת קרבן הפסח היא לעבוד את ה׳ בהר חורב/סיני. במקביל, גם המסע אל ארץ כנען בחודש השני בשנה השנייה בא מיד לאחר פסח מדבר, שכלל גם פסח שני בארבעה עשר לחודש השני (במדבר ט׳, א-יד).[37]

37. פסח מצרים הוא הפותח את יציאת מצרים, ואילו פסח מדבר הוא הפותח את המסע מהר חורב דרך המדבר. רמז לכך הוא ההולך "בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה", העושה גם הוא פסח שני, נוסף על הטמאים לנפש אדם אשר שאלו וביקשו ממשה: "לָמָּה נִגָּרַע". לכן פרשת הפסח במדבר בחודש הראשון ובחודש השני עבור הטמאים (והרחוקים) קודמת מבחינת התאריך, **אך גם מבחינה מהותית**, למסע בעשרים לחודש השני.
כך גם בכיבוש הארץ – פסח גלגל פתח את כיבוש הארץ, כפי שיוזכר להלן. ניתן אולי לצרף לכאן גם את מהפכת חזקיהו שנפתחה בפסח (דה"ב ל׳). לעומתה, מהפכת יאשיהו לא נפתחה בפסח, אלא הגיעה לשיאה בפסח של השנה השמונה עשרה ליאשיהו (דה"ב ל"ה).

מעניין גם לציין, שבשני המסעות מופיעה בכתוב משפחת יתרו (שמות י"ח, א-כז; במדבר י', כט-לג).[38]

גם ירושת הארץ לבני ישראל מתוארת באופן הדומה מאוד למעמד הר סיני, כדלהלן, אלא שאירוע זה בסופו של דבר אינו מתואר בתורה אלא רק בספר יהושע. בעטיים של מתלוננים, מתאווים ותיירים־מרגלים השתבשה התכנית המקורית: האספסוף, אנשי תאוות הבשר, גרמו גם לייאושו של משה רבנו וגם לאיחור של חודש ימים לערך בתכנית המקורית (במדבר י"א, יט-כ). כך הגיעו בני ישראל לקדש ברנע לא בימי קציר חיטים אלא ב"יְמֵי בִּכּוּרֵי עֲנָבִים" (במדבר י"ג, כ), ובחום הקיץ, בשיא העייפות והחולשה, נגזרה הגזֵרה כבכייה לדורות.[39]

בספר דברים אנו מוצאים אמנם את **הברית** בערבות מואב, המקבילה **לברית** חורב (דברים ד'-ה' לעומת כ"ז-כ"ח), אבל אין בספר דברים תיאור מקביל של מעמד פלאי, אלא רק תיאור חוזר של המעמד החד־פעמי בחורב (דברים ד', ואחרי הדיברות בפרק ה'). תיאור מעמד מקביל למעמד הר סיני מופיע רק בספר יהושע, בכיבוש יריחו (כדלהלן).

קודם לכיבוש יריחו, המקביל כאמור למעמד הר סיני, התרחשו אירועים שונים המקבילים ליציאת מצרים. תחילה, כריתת מי הירדן,

38. ככלל, יש מקום להשוות בין שני המקומות, ראו בפירושי רש"י, ראב"ע ורמב"ן לשמות י"ח, א ולבמדבר ו', כט, ועוד.

39. העייפות הפיזית והעייפות הרוחנית הלכו אפוא בד בבד. בעת ששמש המדבר יקדה על הראש, העם ביקש להישאר בינתיים בנווה המדבר בקדש ברנע. יזמת העם לשליחת מרגלים (על פי דברים ד', בניגוד לבמדבר י"ג, שם המרגלים הם 'תיירים' הנשלחים על פי ה'!) יכולה להתפרש כניסיון 'להרוויח זמן' ולדחות את העלייה, והעונש – 'מידה כנגד מידה' – היה החמצת השעה המתאימה לכיבוש מהיר ומפתיע של הארץ ועיכוב במדבר למשך דור שלם.
מכל מקום, בחודש אב כבר מאוחר מדי להעפיל, וכבר נגזרה הגזרה. זה מה שעומד כנראה מאחורי מאמר חז"ל הידוע, המבטא את הקשר המהותי בין הבכייה והאבל לבין חודשי תמוז ואב: "אמר להם הקב"ה: אתם בכיתם בכייה של חינם, ואני קובע לכם בכייה לדורות" (תענית כט ע"א, ומעין זה בירושלמי שם פ"ד, סח ע"ד).

המקבילה בוודאי לבקיעת ים סוף, הן מצד אופי האירוע, הן מצד תיאורו, הן מצד השלכותיו הפסיכולוגיות על מלכי כנען:

> וַיְהִי כִשְׁמֹעַ כָּל מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָּה וְכָל מַלְכֵי הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר עַל הַיָּם אֵת אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה׳ אֶת מֵי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד עברנו [עָבְרָם קרי] וַיִּמַּס לְבָבָם וְלֹא הָיָה בָם עוֹד רוּחַ מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (יהושע ה׳, א).

ההקבלה בין בקיעת ים סוף לכריתת הירדן מפורשת במזמור קי״ד בתהילים: ״הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר״ (פס׳ ג), כשהכותרת הכוללת לשני האירועים היא: ״בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם״ (פס׳ א)!

ברית המילה בגבעת הערלות בגלגל נחשבת אף היא חלק מהותי מ׳יציאת המדבר׳, שהיא כעין יציאת מצרים מחודשת, שכן ברית זו מתוארת כסימן להינתקות ממצרים וממה שהיא מסמלת:

> ...כִּי מָלִים הָיוּ כָּל הָעָם הַיֹּצְאִים וְכָל הָעָם הַיְלֹדִים בַּמִּדְבָּר בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתָם מִמִּצְרַיִם לֹא מָלוּ... וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל יְהוֹשֻׁעַ **הַיּוֹם גַּלּוֹתִי אֶת חֶרְפַּת מִצְרַיִם מֵעֲלֵיכֶם**... (יהושע ה׳, ה-ט).

ההקבלה בין יציאת מצרים לבין ׳יציאת המדבר׳ והכניסה לארץ שופכת אור גם על ״חֶרְפַּת מִצְרַיִם״ זו, שכה התקשו בה פרשנים, דרשנים וחוקרים.[40] בני ישראל בהיותם בבית עבדים במצרים אמנם היו נימולים ברובם, אבל רבים גם נותרו ערלים ולא נימולו, וחרפת הגלות והעבדות נכרכה אצלם גם עם חרפת הערֵלוּת.[41] חשוב לזכור

40. עיינו: רש״י, רד״ק ורלב״ג ליהושע ה׳, ט; רש״י שם, ב, ד; רש״י לבמדבר ט׳, א; יבמות עא ע״ב - עב ע״א ותוספות שם, ד״ה משום. הקושי בכתוב הוא, שהיה צריך לומר ׳חרפת המדבר׳, שהרי יוצאי מצרים מלו, ורק הנולדים במדבר היו ערלים. רוב הפרשנים באמת מבארים ש״חֶרְפַּת מִצְרַיִם״ היא למעשה ׳חרפת המדבר׳, והערלה עצמה היא שנקראה ׳חרפה׳, כמפורש בבראשית ל״ד, יד.

41. הערלה נחשבה ׳חרפה׳ אפילו בעיני המצרים. מן המקורות המצריים ומציוריהם עולה, שהיו מלים שם בקבוצות של מתבגרים ובוגרים, שהיו נשארים בקשרי ידידות לכל חייהם (ראו: J.B. Pritchard [ed.], *Ancient near eastern texts* –

כי כל ערל במשפחה גורם חרפה לכל המשפחה.[42] לכן, לא נזכר בתורה ציווי כללי למול את בני ישראל לפני פסח מצרים, אלא רק נאמר בחוקת הפסח (שמות י"ב, מג-מט), שחובה למול כל עבד וכל גר כתנאי מוקדם להשתתפות בפסח, "וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ" (שם, מח).

במקביל, בני ישראל לא נימולו במדבר, ורק עם יציאתם מן המדבר וכניסתם לארץ קיימו טקס המוני של ברית מילה בגלגל, "אֶל גִּבְעַת הָעֲרָלוֹת", וכך נגאלו שוב מ"חֶרְפַּת מִצְרַיִם". המילה הייתה מרכיב חיוני ביציאת מצרים הראשונה, כמו גם ב'יציאת מצרים המחודשת'. לפי זה רמוזה בכניסה לארץ גם ברית המילה שקדמה ליציאה ממצרים, אשר נתפרשה בכתוב רק בעקיפין.[43]

relating to the old testament, Princeton 1955, p. 326, ובהערות שם). אמנם, המילה שהייתה נהוגה במצרים דומה למילת כל אנשי בית אברהם יחד (בראשית י"ז, כג-כז), ובפרט למילת ישמעאל בן הגר המצרית בהיותו בן שלוש עשרה שנה. לעומתה, ברית המילה של יצחק בהיותו בן שמונה ימים הייתה שונה לחלוטין מכל מנהגי המילה העתיקים. מילה זו מבטאת ברית אישית וזהות משפחתית של בני ישראל (ראו מאמרי 'מאבק הזהות של משה – איזה ילד לא נימול, ומדוע?', **מגדים** נ, תשס"ט, עמ' 30, הערה 39).

על כל פנים, לדעת חז"ל בני ישראל ברובם לא מלו במצרים (להוציא שבט לוי הנכבד), וזאת כנראה מפני הקשר בין ברית מילה לבין ארץ נחלה – הברית ניתנה למשפחת אברהם בנחלתה, ואילו בני ישראל היו גולים ועבדים. כך נראה מן הפסוק בבראשית י"ז, ח – "וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֵת אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֵת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם" – הנזכר בהקשר של ברית המילה, וראו גם: בראשית רבה פרשה מו ט, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 466; רש"י ליהושע ה', ד. לפיכך "חֶרְפַּת מִצְרַיִם", היא הערלה, סרה מעם בני ישראל **לראשונה** כשמלו **כל הערלים שבהם לפני** היציאה ממצרים לקראת הפסח, וסרה מהם "**שֵׁנִית**" (יהושע ה', ב), כשמלו **לפני** כיבוש הארץ. בכך יצאו לגמרי מעבדותם ומערלתם כאחד, סרה מהם "חֶרְפַּת מִצְרַיִם" וזכו שוב לארץ נחלתם. "חֶרְפַּת מִצְרַיִם" כוללת אפוא את חרפת הערלה ואת חרפת הגלות והעבדות.

42. אפילו על מילת עבד נחלקו הדעות, האם היא מעכבת את אכילת הפסח לכל המשפחה (כדעת חלק מן התנאים במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה טו, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 53, וראו רש"י לשמות י"ב, מד), או מעכבת רק את העבד עצמו מאכילת הפסח.

43. על המתח בין משה לציפורה בגלל המילה, על משמעות המילה במדיין ועל זהותו

אף הפסח שעשו ישראל בערבות יריחו בארבעה עשר בחודש הראשון, פסח גלגל, קדם לכיבוש יריחו לא רק מבחינה כרונולוגית, אלא גם מבחינה מהותית – כשם שהקריבו את הפסח לקראת היציאה ממצרים, כך הקריבוהו במסגרת 'יציאת מצרים המחודשת', לקראת קבלת הארץ בכיבוש יריחו.[44]

יציאת מצרים הייתה כאמור נקודת מוצא למהלך כפול, שנועד להביא לעבודת ה' עם ברית התורה בסיני, לשכינת ה' בתוך בני ישראל, ובעיקר להגעה אל ארץ האבות. ברית התורה והמשכן אכן התקיימו, ואילו מתן הארץ לא יצא לפועל בדור יוצאי מצרים, כך שיציאת מצרים הראשונה לא הגיעה אל מטרתה במלואה. משום כך פתח הניסיון החדש לבוא אל הארץ בימי יהושע בכריתת הירדן, בברית המילה ובפסח גלגל, מעין 'יציאת מצרים מחודשת'.[45]

עם סיומו של תהליך זה היה עם ישראל מוכן לירושת הארץ, שבאה לידי ביטוי בכיבוש יריחו. כפי שהזכרנו, ישנה הקבלה בולטת בין תיאוריהם של מעמד הר סיני וכיבוש יריחו:

א. מקום הסנה בחורב ותחום יריחו הוגדרו שניהם כ'אדמת קודש', שעליה התגלה מלאך ה' אל הנביא, שליח ה'. כך אצל משה בהר

של הילד שנימול בדרך בידי ציפורה, ראו מאמרי 'מאבק הזהות של משה' (לעיל, הערה 41), עמ' 36-37.

44. יש להוסיף שהאכילה "מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" (יהושע ה', יא) מקבילה באופן ניגודי לאכילת מצות הבצק שלא הספיק להחמיץ ביציאת מצרים "בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" (שמות י"ב, לט, נא).

45. המשך כיבוש הארץ על ידי יהושע היה ביצוע בפועל של מה שנכלל בתכנית המקורית של יציאת מצרים, שלושים ושמונה שנים לפני כן, אלא שעיר היעד הראשונה המתוכננת ודאי לא הייתה יריחו אלא חברון, שכן כיוון העלייה המתוכנן היה מדרום, מקדש ברנע. לכן שליחת המרגלים על ידי משה (דברים א', יט-כה) מכוונת הייתה לאזור חברון: "וַיִּפְנוּ וַיַּעֲלוּ הָהָרָה וַיָּבֹאוּ עַד **נַחַל אֶשְׁכֹּל** וַיְרַגְּלוּ אֹתָהּ" (שם, כד). מותר לשער כי כיבושה של חברון היה צריך להיעשות, בדומה ליריחו, בדרך נסית – "ה' אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם הוּא **יִלָּחֶם** לָכֶם כְּכֹל **אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּכֶם בְּמִצְרַיִם** לְעֵינֵיכֶם" (שם, ל); אלא שהמשלחת ברובה לא האמינה בכך, והפילה את ישראל בחששה מלעלות.

האלוהים בחורב:

> וַיֵּרָא **מַלְאַךְ ה׳** אֵלָיו בְּלַבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה... וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֵלֹם **שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא** (שמות ג׳, ב-ה).

וכך במקביל אצל יהושע ביריחו:

> וַיְהִי בִּהְיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּיְרִיחוֹ וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה אִישׁ עֹמֵד לְנֶגְדּוֹ וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ... וַיֹּאמֶר... **אֲנִי שַׂר צְבָא ה׳** עַתָּה בָאתִי... **שַׁל נַעֲלְךָ מֵעַל רַגְלֶךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא**
> (יהושע ה׳, יג-טו).

ב. מעמד ההתגלות בסיני היה מלווה בקול שופר:

> וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר **וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד** וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה
> (שמות י״ט, טז).

משמעותו של שופר זה היא ההכרזה על התגלות ה׳. התגלות ה׳ בהופעתו החד־פעמית של ה׳ בהיסטוריה להשמיע דברו ולכרות ברית של תורה לעמו ישראל. כל זמן שנשמע קול השופר אות הוא כי כבוד ה׳ שוכן על ההר, והאדם מופקע מלגשת שמה (למעט משה, שרק הוא יכול לגשת ״אֶל הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים״ – שם כ׳, יח). וכך הצטוו ישראל:

> וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת. לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה **בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר**
> (שם י״ט, יב-יג).

שופר היובל הוא המכריז על הופעת השכינה, וגם על הסתלקותה בתקיעה ממושכת – ״בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר״. מן הסתם, לא רק בעלייה פיזית מדבר הכתוב, אלא גם בעלייה רוחנית, כלומר בהוצאה

מן הכוח אל הפועל של כל הגנוז במעמד ההוא ובעשרת הדברים שניתנו בו, אשר כוללים בגרעינם את כל התורה כולה.[46]

דומה לכך הוא מקומם של השופר וקרן היובל בכיבוש יריחו – "בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל" יעלו העם בחומת יריחו:

> וְסַבֹּתֶם אֶת הָעִיר כֹּל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַקִּיף אֶת הָעִיר פַּעַם אֶחָת כֹּה תַעֲשֶׂה **שֵׁשֶׁת יָמִים**... **וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי** תָּסֹבּוּ אֶת הָעִיר שֶׁבַע פְּעָמִים וְהַכֹּהֲנִים **יִתְקְעוּ בַשּׁוֹפָרוֹת**. וְהָיָה **בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל** בשמעכם [כְּשָׁמְעֲכֶם קרי] אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ **וְעָלוּ הָעָם אִישׁ נֶגְדּוֹ** (יהושע ו׳, ג-ה).

פסוקים אלו מקבילים בתוכנם ובסגנונם למעמד הר סיני, ובכלל זה ששת הימים והיום השביעי, הנזכרים במקביל גם במעמד הר סיני:

> וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה׳ עַל הַר סִינַי וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן **שֵׁשֶׁת יָמִים** וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה **בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי** מִתּוֹךְ הֶעָנָן (שמות כ״ד, טז).

מעניין גם לציין, שעל פי דעות רווחות במדרשים, שני המעמדות: מעמד הר סיני ומעמד כיבושה של יריחו – התקיימו **בשבת**.[47]

ההסבר המהותי להקבלה זו טמון בכך, שגם כיבוש יריחו, בדומה למעמד הר סיני, כרוך בהופעת השכינה ובירידתה. תכליתו של מעמד זה היא משפט ה׳ – לעם ישראל בסיני, ולארץ כנען וליושביה ביריחו, שהרי כבר "שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי" (בראשית ט״ו, טז). "אֲרוֹן ה׳

46. כידוע על פי רס״ג באזהרותיו, עשרת הדיברות הם כגרעין לכל התורה כולה, וכך רואים בעליל בפרשות המצוות שבתורה: בשמות כ׳-כ״ג (ל״ד), בוויקרא י״ט ובפרקים שסביבו, וגם בדברים ה׳-ז׳, י״א-כ״ו. על שיטתי בעניין הקשרים בין הדיברות למצוות בספר דברים ראו גם: ד׳ בן מיכאל (עורך), **סמוכים לעד – אסופת מאמרים בנושא סדר ומבנה בספר דברים על פי משנתו של הרב יואל בן־נון**, פתח תקווה תשע״ב.

47. זו דעת ר׳ יוסי בגמרא (תענית כח ע״ב; יומא ד ע״ב; שבת פו ע״ב); ואילו לדעת תנא קמא שם נגלה ה׳ ביום השישי. במקביל ראו בירושלמי שבת פ״א, ד ע״א: "שלא נכבשה יריחו אלא בשבת".

אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ" (יהושע ג', יג), הסובב את העיר, ותקיעת "שׁוֹפְרוֹת הַיֹּבְלִים לִפְנֵי אֲרוֹן ה' " (שם ו', יג), הִנם הכרזה "כִּי ה' עֶלְיוֹן נוֹרָא מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל כָּל הָאָרֶץ... אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ" (תהילים מ"ז, ג, ט), וכי יש כאן "מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב" (שם פ"א, ה). לכן באותה השעה יריחו 'אדמת קודש היא'!

כך ניתן לפרש גם את תיאורה של העיר: "וִיְרִיחוֹ סֹגֶרֶת וּמְסֻגֶּרֶת מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵין יוֹצֵא וְאֵין בָּא" (יהושע ו', א) – לא רק בשל הבעיה הטכנית של שעריה המוגפים, אלא גם מפני שמקום הופעת השכינה מופקע מתחום ישראל, ממש כמו "הַגְבֵּל אֶת הָהָר וְקִדַּשְׁתּוֹ" (שמות י"ט, כג) במעמד הר סיני, "פֶּן יֶהֶרְסוּ אֶל ה' לִרְאוֹת וְנָפַל מִמֶּנּוּ רָב" (שם, כא).

התקיעה או התרועה בקרן היובל,[48] בדומה להר סיני, הן האות לכך שהסתיימה הופעת השכינה, תם משפט העמים, גזר הדין נחרץ: הקב"ה נטל את ארץ כנען מיושביה ונתנה לאשר ישר בעיניו.[49] מכאן

48. ה'יובל' הוא כמובן האיל, ומשם נתגלגלה משמעות המילה 'יובל' כמציינת את קרן האיל, דהיינו השופר (ראו: יהושע ו', ד-ו, יג ותרגום יונתן שם; רבי עקיבא בראש השנה כו ע"א). על פי ההקבלה, "בִּמְשֹׁךְ **הַיֹּבֵל** הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר" (שמות י"ט, יג) מתייחס לשופר היובל (מכאן ברור גם הקשר בין יָבָל, "אֲבִי יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה", לבין אחיו יוּבָל, "אֲבִי כָּל תֹּפֵשׂ כִּנּוֹר וְעוּגָב" [בראשית ד', כ-כא] – קרן האיל המשמשת לתקיעה מקשרת בין שניהם).
התקיעה בשופר היובל היא אות הסיום למעמד הר סיני, וממילא גם אות הפתיחה לחגיגת ספר הברית (שמות כ"ד). במקביל, התקיעה בקרן היובל סיימה את משפט עממי הארץ ביריחו ופתחה בכך את כיבוש הארץ. בדומה לכך, שנת היובל וקריאת הדרור הן סיום לחמישים השנים, והן נפתחות בתקיעה גדולה של שופרות היובלים בכל הארץ (ויקרא כ"ה, ט).

49. ביטוי זה, המוכר מרש"י לתחילת בראשית, מבוסס על ירמיהו כ"ז, ה, ושם הוא מכוון דווקא לחורבן, לגלות ולנתינת הארץ ביד נבוכדראצר מלך בבל. רש"י בעקבות המדרש הוא שלימדנו לראות בכל פרשת הבריאה שבספר בראשית את הכתוב בירמיהו שם: "אָנֹכִי עָשִׂיתִי אֶת הָאָרֶץ אֶת הָאָדָם וְאֶת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָרֶץ בְּכֹחִי הַגָּדוֹל וּבִזְרֹעִי הַנְּטוּיָה וּנְתַתִּיהָ לַאֲשֶׁר יָשַׁר בְּעֵינָי".
לפיכך, כאשר זכו ישראל, נתן ה' את הארץ בידם, ואת יושבי כנען סילק מפניהם מפני תועבותיהם; אבל אם יתנהגו ישראל כמו הכנענים, חלילה, עלולה להתהפך גם עליהם קערה זו, כמפורש בתורה (ויקרא י"ח וכ', ובפרשיות התוכחה) ובדברי

ואילך רשאים ישראל, ואף מחויבים, לעלות אל המקום אשר אמר ה׳, כי יש ה׳ בקרבם, ועל כן לא יינגפו לפני אויביהם.[50]

כל שנעשה אחר כך לשלושים ואחד המלכים אשר בכנען הוא רק הוצאה מן הכוח אל הפועל של גזר הדין שניתן ביריחו. כשם שקרן היובל בסיומו של מעמד הר סיני הייתה אות לתחילתה של קבלת התורה, שבה יצאו אל הפועל כל מצוות התורה הגנוזות במעמד זה, כך קרן היובל שנשמעה עם תום הקפת יריחו הייתה אות לתהליך כיבוש הארץ כולה. משום כך ראו המדרשים את כל מלכי כנען כאילו היו מרוכזים ביריחו, כך שעם נפילתה ביד ה׳ נפלו כולם – "כִּי ה׳ עֶלְיוֹן נוֹרָא מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל כָּל הָאָרֶץ. יַדְבֵּר עַמִּים תַּחְתֵּינוּ וּלְאֻמִּים תַּחַת רַגְלֵינוּ. יִבְחַר לָנוּ אֶת נַחֲלָתֵנוּ אֶת גְּאוֹן יַעֲקֹב אֲשֶׁר אָהֵב סֶלָה" (תהילים מ"ז, ג-ה).[51]

ו. משמעות חדשה לשם ׳רגלים׳ העולה מחפירות חדשות

לאחרונה התברר כי עם הכניסה לארץ והישיבה בה נוצרה גם משמעות חדשה לעצם המושג ׳רגלים׳.[52]

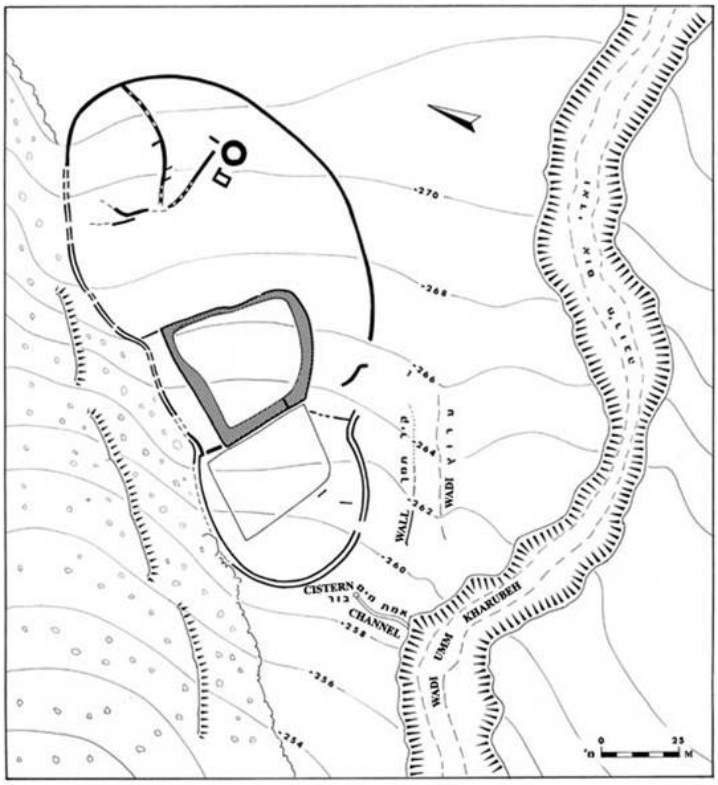
הנביאים, כאותו פסוק בירמיהו. העיקרון המקופל בדברי רש"י בראשית התורה איננו ׳אמונה בארץ ישראל׳, כפי שנדמה לרבים, אלא אמונה בה׳, בורא העולם, הלוקח ארצות ונותן ארצות **כרצונו**, ונותן את הארץ לישראל **על מנת שיהיו ראויים לכך**. ועיינו גם ברמב"ן לבראשית א׳, א.

50. על פי במדבר י"ד, מ-מה – אך בדיוק במהופך.

51. זו הסיבה שחז"ל ראו את יריחו כמפתח הארץ: "כשבא [יהושע] להלחם ביריחו נתכנסו ליריחו ז׳ אומות, שנאמר ׳ותעברו את הירדן ותבֹאו אל יריחו וילחמו בכם בעלי יריחו האמורי והפריזי והכנעני והחִתי והגרגשי החִוי והיבוסי ואתן אותם בידכם׳ (יהושע כ"ד, יא) – וכי שבע אומות היו בעלי יריחו? אמר רבי שמואל בר נחמני: יריחו נגרא [= בריח] של ארץ ישראל – אם נכבשה יריחו, מיד כל הארץ נכבשת, לפיכך נתכנסו לתוכה ז׳ אומות" (במדבר רבה פרשה טו טו, וכן בתנחומא בהעלותך יח).

52. הרעיונות בפרק זה רובם ככולם הם גילוייו של פרופ׳ אדם זֶרטל מעין שמר, שעלו מתוך החפירות שביצע בעיקר באתר הסמוך למושב ארגמן. למיטב ידיעתי, איש לא חשב על רעיונות אלו לפני החפירה, וגם לא עלה על הדעת שיימצאו אתרי פולחן ישראליים כאלה מתקופת ההתנחלות והשופטים. הממצאים והרעיונות עומדים

בבקעת הירדן נתגלו ונחפרו בשנים האחרונות אתרים אחדים בעלי אופי ייחודי,[53] 'במות' פולחן מתקופת ההתנחלות של



איור מספר 1: אתר 'כף הרגל' שליד המושב ארגמן (באדיבות א' זרטל)

להתפרסם על ידי החופר בספר מיוחד שיצא לאור בקרוב. אני מודה לידידי אדם זֶרטל על השיחות הרבות שניהלנו על הממצא ומשמעותו ועל זיקתו למקורות, כולל מקורות חז"ל.

53. ראו: א' זרטל, **סקר הר מנשה ד – מנחל בזק עד הסרטבה**, חיפה-תל אביב תשס"ה, אתר 65 (כקילומטר מדרום למושב ארגמן, עמ' 238-242, 724-767; ראו איור מספר 1); אתר 92 (ליד מושב משואה, עמ' 305-307); אתר 105 (כקילומטר מדרום למושב יפית, עמ' 333-337). נמצאו אתרים נוספים מסוג זה, אך הם טרם פורסמו.

שבטי ישראל (יהושע־שופטים).[54] באתרים אלו נמצאה חומה נמוכה בצורת 'כף רגל' התוחמת מקום מקודש. בנוסף נמצאו בהם עצמות צאן ובקר (בהמות קרבן טהורות בתורה)[55] וכלים אופייניים מתקופת ההתנחלות.[56] מתחמים אלו הוקמו לרגלי מדרונות סלעיים שאפשר להושיב עליהם עם רב, כך שכולם יכלו לצפות במתרחש לרגליהם בתוך האתרים.[57] בחלק מהאתרים נמצאה על חומת המתחם גם דרך תהלוכות.[58]

54. לפי מסורת ההלכה שנשמרה במשנה, בתקופת גלגל היה היתר במות, ואילו בתקופת שילה נאסרו הבמות: "משהוקם המשכן נאסרו הבמות, ועבודה [רק] בכהנים... באו לגלגל והותרו הבמות... באו לשילה נאסרו הבמות... באו לנוב וגבעון הותרו הבמות... באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן עוד היתר..." (זבחים פי"ד משניות ד-ח). בגמרא (זבחים קיט ע"א) נזכרת דעתו של רבי שמעון בר יוחאי, שלפיה נהג היתר במות עד בניית הבית לה' בירושלים (" 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה' [דברים י"ב, ט]... – זו וזו ירושלים").
איסור הבמות לאחר בניית המקדש בירושלים מתאים ללשונו החוזרת של ספר מלכים ("רַק הַבָּמוֹת לֹא סָרוּ עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמְקַטְּרִים בַּבָּמוֹת" – י"ב, ד; י"ד, ד; ט"ו, ד; ועוד), שלפיה עובדי הבמות בזמן הבית בירושלים היו עושים זאת באיסור.
האתר בהר עיבל כוסה באופן מכוון ונגנז כמה עשרות שנים אחרי הקמתו, ככל הנראה בעת המעבר לשילה, וזה מתאים בדיוק למסורת המשנה, שבתקופת שילה נאסרו הבמות. לעומת זאת, האתרים בבקעת הירדן פעלו לאורך תקופת ההתנחלות והשופטים כולה (ברזל 1), ופעילות מצומצמת התנהלה בהם גם בימי המלוכה (מהמאה העשירית עד המאה השמינית לפני הספירה). ראו: זרטל (לעיל, הערה 53), עמ' 750. הדבר מתאים בדיוק לדעת רבי שמעון בר יוחאי בגמרא, שבתקופת שילה הותרו הבמות, וכן לתיאור בספר מלכים. מסתבר שמסורות חז"ל השונות משקפות דעות שונות שרווחו בישראל בתקופה המקראית.

55. ראו: זֶרטל (לעיל, הערה 53), עמ' 762-764. בהר עיבל נמצאו גם עצמות יחמורים (= חיה טהורה) במילוי המזבח.

56. ראו: זֶרטל (לעיל, הערה 53), עמ' 307, 337, 743-752. יש לציין את היעדרם של פיטסי 'שפת צווארון', האופייניים כל כך לאתרי ההתנחלות הקבועים, וריבוי סירי בישול המתאימים לאתר של חגיגות רגלים.

57. ישבתי פעמים אחדות עם קבוצות על סלעי המדרון מעל אתר 65 (מדרום למושב ארגמן). יש שם מקומות ישיבה טבעיים לאלפי אנשים, וכולם יכולים לצפות באתר 'כף הרגל' (שגודלו כשנים עשר דונם) מלמעלה למטה.

58. ראו: זֶרטל (לעיל, הערה 53), עמ' 241-242, 336, 736-739. תהלוכה מקדשת חומה ידועה במקרא מספר נחמיה (י"ב, לא-מ), שבו מתוארת חנוכת חומות ירושלים עם שתי תהלוכות תודה שהקיפו את החומה החדשה בשני כיוונים ונפגשו בבית

לאתרים הללו אין שום מקבילה מוכרת מתרבויות אחרות. כמו באתרי ההתנחלות בכלל, לא נמצאו בהם פסלי אלילים או חפצים וסמלים המאפיינים אתרי פולחן אליליים.[59] הדבר המעוצב היחיד שנמצא בהם הוא צורת כף הרגל של חומת התיחום, המבטאת כנראה את מקום דריכתו בארץ של הבלתי־נראה.

מתחם פולחני מקודש, לא אלילי, מאזורי ההתנחלות הישראלית ומתקופתה מעורר שאלות יסוד במחקר המקרא, וצורתו יוצאת הדופן מציבה בפני המחקר אתגר ייחודי.

אתרי 'כף הרגל', הר עיבל והמצבות הצמודות לשערים שנמצאו בעמק האלה (באתר 'קיאפה') מאירים באור חדש את הפולחן הישראלי הקדום. ראשית, הם מוכיחים את קדמות האיסור הגורף על כל פסל ותמונה. נוסף על כך, הם מעידים על קדמותו של ספר דברים, שמזבח הר עיבל עומד במרכזו, ואילו שילה וירושלים כלל אינן נזכרות בו.[60]

אתרי 'כף הרגל' מעלים גם שאלות תורניות־הלכתיות בנוגע לגבולות המותר והאסור בעיצוב הפולחן הישראלי, המבוסס על איסור מוחלט של פסל ותמונה.[61]

המקדש. על פי האמור שם נקבעה הלכה לקידוש חומות העיר והעזרות, ואף להרחבת התיחום המקודש על פי רשויות ההנהגה; ראו: משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"ו הי"ב.

59. ברוב אתרי ההתנחלות הישראלית בהר המרכזי לא נמצאו פסלים וצלמיות. גם באתר 'קיאפה' ('שעריים'?) שנחפר לאחרונה בעמק האלה נמצאו באזורי השערים מצבות אבן וכלי פולחן בלא שום פסל. ראו: י' גרפינקל ואחרים, **עקבות דוד המלך בעמק האלה – תגליות מפתיעות בארכיאולוגיה המקראית**, תל אביב 2012, עמ' 134-164.

גם עצמות חזירים השכיחות מאוד באתרים כנעניים ופלשתיים לא נמצאו כלל ב'קיאפה' (שם, עמ' 122), ולא באתרי 'כף הרגל' ובהר עיבל שקדמו להם.

60. לדיון ממצה בשאלות אלה אני מייעד מאמר בפני עצמו.

61. ראו מאמרי 'היום השמיני ויום הכיפורים', **מגדים** ח, תשמ"ט, עמ' 9-34.

כאמור, שני מאפיינים בולטים במתחמים אלו הם צורת כף רגל של מתחם מקודש ומיקומו כך שציבור גדול יוכל לשבת ולצפות במה שמתרחש בו.

גם במתחם המקודש שהתגלה ונחפר בהר עיבל[62] (שהוא גדול יותר) קיימים שני המאפיינים הללו: צורת כף רגל בחומת המתחם החיצונה ומיקום המאפשר לציבור גדול מאוד לשבת ולצפות במתרחש.

הבה נתבונן בפסוקים שבהם בולטים הביטויים 'רגל' ו'כף רגל' וגם 'דריכה' ו'הליכה' ביחס לאדם ואחר כך ביחס להופעת שם ה':

א. קוּם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ לְאָרְכָּהּ וּלְרָחְבָּהּ כִּי לְךָ אֶתְּנֶנָּה.[63]
לֹא אֶתֵּן לָכֶם מֵאַרְצָם עַד מִדְרַךְ כַּף רָגֶל
כִּי יְרֻשָּׁה לְעֵשָׂו נָתַתִּי אֶת הַר שֵׂעִיר.[64]
כָּל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם יִהְיֶה.[65]
כָּל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נְתַתִּיו.[66]
וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ.[67]
הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּרְכָה רַגְלְךָ בָּהּ לְךָ תִהְיֶה לְנַחֲלָה וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם.[68]
וְלֹא אֹסִיף לְהָנִיד רֶגֶל יִשְׂרָאֵל מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לַאֲבוֹתָם רַק אִם יִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת...[69]

62. ראו: א' זרטל, **סקר הר מנשה** א – **קער שכם**, חיפה-תל אביב תשנ"ב, עמ' 490-494; הנ"ל, 'שמונה עונות חפירה באתר הר עיבל', **קדמוניות** כג, תש"ן, עמ' 42-50; הנ"ל, **עם נולד – מזבח הר עיבל וראשית ישראל**, תל אביב 2000.
63. בראשית י"ג, יז; ה' לאברהם.
64. דברים ב', ה; ה' למשה ולישראל.
65. דברים י"א, כד; הבטחת ה' לישראל.
66. יהושע א', ג; הבטחת ה' לישראל.
67. דברים ל"ג, כט; סוף ברכת משה.
68. יהושע י"ד, ט; שבועת משה לכלב בן יפונה.
69. מל"ב כ"א, ח.

בפסוקים אלה מדרך כף הרגל מבטא באופן ממשי וסמלי כאחד את השליטה בארץ ואת גבולות הנחלה בהתאם לרצון ה׳ לתת אותה (לאבות, לצאצאי האבות כולל בני עשו, לעם ישראל ועל תנאי).

ב. אַל תִּקְרַב הֵלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא.[70]
שַׁל נַעַלְךָ מֵעַל רַגְלֶךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא.[71]
וְהָיָה כְּנוֹחַ כַּפּוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נִשְׂאֵי אֲרוֹן ה׳ אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ בְּמֵי הַיַּרְדֵּן מֵי הַיַּרְדֵּן יִכָּרֵתוּן... וַיְהִי בעלות [כַּעֲלוֹת קרי] הַכֹּהֲנִים נִשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה׳ מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן [אך] נִתְּקוּ כַּפּוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים אֶל הֶחָרָבָה וַיָּשֻׁבוּ מֵי הַיַּרְדֵּן לִמְקוֹמָם...[72]
שְׂאוּ לָכֶם מִזֶּה מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן מִמַּצַּב רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים הָכִין שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים וְהַעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם... וְהָיוּ הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה לְזִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם.[73]

בפסוקים אלה מדרך כף הרגל של הנביא או של הכוהנים נושאי ארון ברית ה׳ מציין מקום קדוש שבו מתגלה כבוד ה׳, או את המקום והרגע של הופעת הנס (כריתת מי הירדן) מאת ה׳.

ג. ...וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר.[74]
כֹּה אָמַר ה׳ הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי אֵי זֶה בַיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי וְאֵי זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי. וְאֶת כָּל אֵלֶּה יָדִי עָשָׂתָה...[75]

70. שמות ג׳, ה; ה׳ למשה בסנה.
71. יהושע ה׳, טו; מלאך ה׳ ליהושע ביריחו.
72. שם ג׳, יג - ד׳, יח.
73. שם ד׳, ג, ז.
74. שמות כ״ד, י; מראה כבוד ה׳ ״אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל״ בהר סיני כמלך השולט בשמים ובארץ.
75. ישעיהו ס״ו, א-ב.

כִּי לֹא יָשַׁבְתִּי בְּבַיִת לְמִיּוֹם הַעֲלֹתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן. בְּכֹל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...[76]

אֲנִי עִם לְבָבִי לִבְנוֹת בֵּית מְנוּחָה לַאֲרוֹן בְּרִית ה׳ וְלַהֲדֹם רַגְלֵי אֱלֹהֵינוּ וַהֲכִינוֹתִי לִבְנוֹת.[77]

וַיַּעַל כְּבוֹד ה׳ מֵעַל תּוֹךְ הָעִיר וַיַּעֲמֹד עַל הָהָר אֲשֶׁר מִקֶּדֶם לָעִיר.[78]

וְעָמְדוּ רַגְלָיו בַּיּוֹם הַהוּא עַל הַר הַזֵּתִים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלַם מִקֶּדֶם.[79]

בפסוקים אלה ׳הדום הרגלים׳ של כיסא המלכות השמימי מבטא את גילוי השכינה במקום הקודש, בעוד התהלכות השכינה מבטאת את הנדודים באין מקדש קבוע. בניית הבית לה׳ משמעה קץ הנדודים והצבת ׳הדום הרגליים׳, הוא ארון ברית ה׳, במקומו הקבוע.

חשוב להדגיש: בדברי דוד מפורש שהבית נבנה למען מנוחת הארון,[80] הוא ׳הדום הרגליים׳ של כיסא המלכות השמימי.

ד. שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה.[81]

רק פעם אחת בכל המקרא נקראו החגים "רְגָלִים". בהמשך פרשה זו ובפרשיות המקבילות נאמר "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה" (שמות כ"ג,

76. שמ"ב ז׳, ו-ז; נבואת ה׳ לנתן על דוד.
77. דה"א כ"ח, ב; דברי דוד אל קהל השרים והמנהיגים על בניית הבית לה׳.
78. יחזקאל י"א, כג; סילוק כבוד ה׳ לפני החורבן.
79. זכריה י"ד, ד; הנבואה על חזרת כבוד ה׳ לירושלים.
80. הרמב"ם (**ספר המצוות**, מצוות עשה כ; משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"א ה"א) הגדיר את המצווה לבנות בית לה׳ באופן הפוך. לדבריו, הבית נבנה להקריב בו קרבנות ולחגוג בו, כלומר לשם עבודת ה׳ מצד בני ישראל. אולם רמב"ן בפירושו לתורה (שמות כ"ה, ב) ביאר את מטרת המשכן והבית בדיוק כמו בפשט המקראות ובדברי דוד, וקבע שהם נועדו להשכנת כבוד ה׳ בתוך עם ישראל ולמנוחתו בארץ: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" (שמות כ"ה, ח), "לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם" (שם כ"ט, מו).
81. שמות כ"ג, יד.

יז; ל"ד, כג-כד; דברים ט"ז, טז; מל"א ט', כה). אמנם, גם ל'פעם' יש משמעות של צעידה ברגל: "מַה יָּפוּ פְעָמַיִךְ בַּנְּעָלִים בַּת נָדִיב" (שה"ש ז', ב). בפי האתון של בלעם ובפי מלאך ה' נאמר שלוש פעמים "שָׁלֹשׁ רְגָלִים" במשמע 'שלוש פעמים' (במדבר כ"ב, כח, לב, לג).

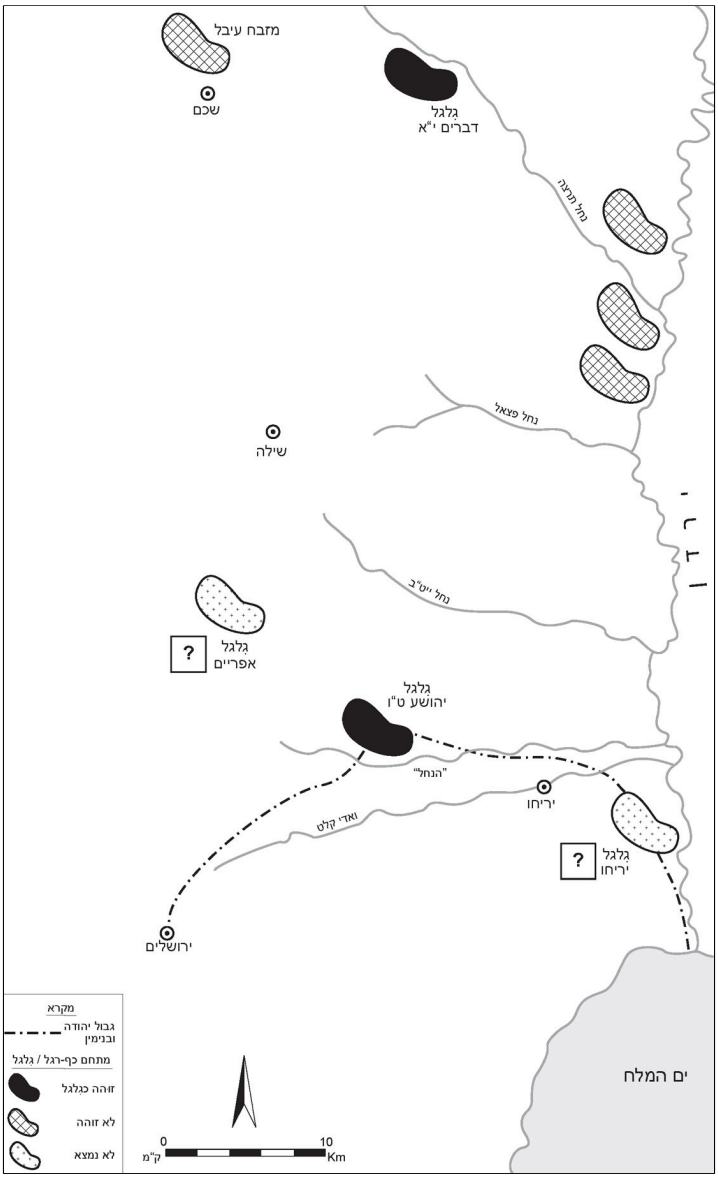
לאור הפסוקים הנוגעים לשכינה ול'הדום הרגליים' יתפרשו היטב גם המילה "רְגָלִים" וגם הביטוי 'עלייה לרגל'. העלייה לרגל היא עלייה אל "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ" (דברים ט"ז, ו), כלומר להציב את 'רגליו' בארץ. ה'רגל' הוא המועד שבו נפגשות הרגליים של עם ישראל העולה ל'רגל' עם 'רגלי' השכינה המוצבות ארצה.[82] המפגש הזה מחזק את 'רגלי' עם ישראל בארץ נחלתו על פי ה': "וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה" (שמות ל"ד, כד).

רעיון זה מתבקש מן המקראות ומפרש היטב את צורת 'כף הרגל' באתרים המקודשים (= 'במות'?) שאליהם עלו משבטי ישראל ל'רגל' 'שלוש רגלים בשנה'.[83]

עם הכניסה לארץ נחלת אבות קיבלו החגים את משמעותם הארצית ב'עלייה לרגל' אל מקומות פולחן (בעיקר בבקעת הירדן) שעוצבו על ידי חומת התיחום בצורת 'כף רגל', הדורכת על האדמה ומקדשת אותה.

82. אותו רעיון מופיע במראה הסולם המוצב ארצה בחלום יעקב: "וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ. וְהִנֵּה ה' נִצָּב עָלָיו..." (בראשית כ"ח, יב-יג), ובהמשך: "אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (שם, יז).

83. התיאור ביהושע כ"ב של מקום פולחן לשבטי עבר הירדן בגלילות הירדן הנראה כמתחרה לשילה, מתאים מאוד לריכוז האתרים המקודשים בבקעת הירדן (אתרי 'כף הרגל'; ראו איור מספר 2). על קשר מפתיע זה שמעתי מאדם זֶרטל לפני כמה שנים, וראו אזכור קצר שלו אצל זרטל (לעיל, הערה 53), עמ' 767.



איור מספר 2: מפת מתחמי 'כף הרגל' וה'גִלגלים' (באדיבות א' זרטל). ה'גלגלים' שסומנו בשחור נזכרים במקרא בשם 'גלגל'. שני ה'גלגלים' הבהירים טרם נמצאו.

משמעות זו תואמת לתיאור 'פסח גלגל'[84] בספר יהושע, הפסח הראשון בארץ (בבקעת הירדן): "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת בְּאָכְלָם מֵעֲבוּר הָאָרֶץ..." (ה', יא-יב). המעבר מהמָן של יציאת מצרים, "לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם" (שמות ט"ז, ד), אל 'תבואת הארץ' הציב את החגים על פני האדמה.

הממצא הארכאולוגי שצף ועלה מתוך האדמה מראה כיצד התחולל השינוי הגדול במשמעות החגים – חגי יציאת מצרים במשמעותם ההיסטורית הוצבו על האדמה בארץ עם 'כפות רגליים' ישראליות, מקודשות לה'.

ז. שתי הלחם וביכורי היחיד

נחזור אל חג השבועות ואל קרבן הביכורים. כפי שראינו, יום הביכורים מבטא את הסיום והתכלית של ימי ספירת העומר מראשית הקציר, אבל גם יציאת מצרים ההיסטורית נזכרת בו. עוד ראינו, שליציאת מצרים יש תכלית כפולה – הברית במעמד הר סיני וירושת ארץ ישראל, ושתי המטרות האלה מתחברות כבר בכתובים, ולא רק במסורת חז"ל.

יום הביכורים מתייחד בהבאת קרבן שתי הלחם, המובא דווקא **מן החמץ**, ומצה אינה מצויה בו כלל. כפי שראינו לעיל בפרק השלישי על הפסח – החמץ הוא היעד, הוא מבטא את ההגעה המוצלחת לסוף

84. השם 'גִלְגָל' מופיע במקרא במקומות רבים, והם מתייחסים למקומות גאוגרפיים שונים: "בַּקָּצֶה מִזֶּרַח יְרִיחוֹ" (יהושע ד', יט; וראו שם ה', ט), באזור הר עיבל (דברים י"א, ל), באזור מעלה אדומים (יהושע ט"ו, ז), בהמלכת שאול (שמ"א י', ח; י"א, יד-טו), באזור מעבר מכמש (שמ"א י"ג, ד, טו) ובסילוקו של אליהו (מל"ב ב', א). ריבוי המקומות מצביע על כך ש'גִלְגָל' איננו שם של מקום, אלא יש לו פשר אחר. אדם זֶרטל הצביע על הצורה הייחודית של תיחום האתרים המקודשים (אתרי 'כף הרגל') מתקופת הברזל בחומת אבן נמוכה. מסתבר שגל אבנים התוחם מקום מקודש הוא הנקרא במקרא 'גִלְגָל'. הדבר מתאים לרוב ה'גִלְגָלים' שנזכרו במקרא.

התהליך, אל התכלית שלה ייחל לאורך כל הדרך. זאת בניגוד למצה, המבטאת את תחילת התהליך ואת הדרך הארוכה שעדיין יש לעבור.

חג השבועות מבטא את סיום המהלך הכפול שהחל ביציאת מצרים, וראוי לחגוג בו במנוחה ובנחלה את השלמת יציאת מצרים, עם השלמת ספירת הקציר, ולהביא את שתי הלחם, לחם תנופה **חמץ**, ביכורים לה׳, כקרבן ציבור מיוחד מארץ האבות, היא הארץ המקודשת שממערב לירדן.[85] ביכורי שתי הלחם, המובאים מן החמץ, הם אפוא חגיגת הסיום – הן למצות של יציאת מצרים, הן לספירת העומר של ראשית הקציר בארץ, הנפתחת אף היא בהקרבת מנחת העומר מן המצה (מנחות פ״ה מ״א).

לכך יש לקשור גם את ביכורי היחיד, שתחילת הבאתם מיום זה ואילך (ביכורים פ״א מ״ו), ואת פרשת מקרא ביכורים הנקראת עמם:

> וְהָיָה **כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ** אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ. וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא **מֵאַרְצְךָ**... וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו **הִגַּדְתִּי** הַיּוֹם לַה׳ אֱלֹהֶיךָ **כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ** אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה׳ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ
> (דברים כ״ו, א-ג).

עיקרה של הצהרה חגיגית זו היא ההודעה וההגדה, כי נגמר התהליך של ירושת הארץ ונחלתה אף לגבי היחיד. אין כאן עמידה בתפילה של עני שופך שיחו לפני ה׳ בענווה. אין כאן גם מצוקה כלשהי, אלא רק הצהרה חגיגית על שבועת ה׳ שנתקיימה, ׳הגדה׳ של עשירות, יכולת וכוח. האדם מודיע ש׳יש לו׳.

85. ״אין מביאין בכורים מעבר הירדן שאינה ׳ארץ זבת חלב ודבש׳ ״ (ביכורים פ״א מ״י; ובירושלמי שם, סד ע״ב, מחלוקת בעניין נחלת חצי המנשה בבשן). היו שהביאו פֵּרות מעבר הירדן כ׳עיטורי ביכורים׳ (ירושלמי ביכורים פ״ג, סד ע״ד), עד שעקרו חכמים טעותם. יש מקום להקביל לעניין זה גם את הקביעה ש״אין עבר הירדן ראויה לבית שכינה״ (במדבר רבה פרשה ז ח), כלומר למשכן ולבית המקדש, ואכמ״ל.

אולם בשלב זה של הפרשה מתחולל שינוי חד:

וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה׳ אֱלֹהֶיךָ (שם, ד).

מביא הביכורים אינו זוכה אפילו להניח את הטנא, אלא הכוהן עושה זאת עבורו, כאילו אין למביא הביכורים זכות עמידה לפני ה׳. האדם הגאה, המצהיר "כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ", אינו יכול להניח את הטנא בעצמו.

כאן ׳נזכר׳ האדם בכל הדרך של אבותיו, ממצרים ועד הנה, וקושר בין הבאת הביכורים, "רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה", לבין זכירת הסיפור של יציאת מצרים (וזו תשתית ההגדה שקבעו חז"ל לליל הסדר):

וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה... וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים... וַנִּצְעַק אֶל ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ... וַיּוֹצִאֵנוּ ה׳ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה... וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה׳ **וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ** וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ. וְשָׂמַחְתָּ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ (שם, ה-יא).[86]

86. חכמים השעינו את ההגדה של פסח על ׳הגדה׳ זו של מקרא ביכורים, אך מנהגנו עוצר אותה בליל הסדר באמצעה, לפני הפסוק "וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה" (דברים כ"ו, ט), וכמובן ללא "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה׳ " (שם, י) – שהרי זה כבר סופו של התהליך, ואין הוא שייך לפסח. רק בדרך רמז יש למצוא בהגדה את הכוס החמישית הרומזת אל סוף התהליך, כנגד "וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ..." שאחרי ארבע לשונות הגאולה.
דרך זו של חיתוך הפרשה ועצירת הקריאה באמצעה, שבה בחרו מסדרי ההגדה שלנו (בניגוד לפשט דברי המשנה בפסחים קטז ע"א: "וקורא מ׳ארמי אובד אבי׳ עד שמסיים כל הפרשה כולה"), באה אולי להדגיש שפסח הוא רק תחילתו של התהליך, והגאולה בו עדיין רחוקה מסיומה, כפי שהרחבנו לעיל, עמ׳ 83-88.
לאור זאת יש מקום לשקול ולבחון את הצעתו של רד"צ הופמן, שלפיה ההגדה של ארץ ישראל כללה את סיום הפרשה, ורק בבבל קיצרו. עיינו: ד׳ הנשקה, ׳מדרש

רק כאשר מזכיר מביא הביכורים מניין בא, היכן התחיל התהליך הארוך והקשה, מניין באו לו שדות ופֵרות שלא היו לאבותיו, רק כאשר הוא מודה בכוחו של ריבון העולמים, שהוציא את אבותיו ממצרים ונתן לו פֵּרות בשדהו, בארץ נחלתו, היא נחלת אבותיו – רק אז יזכה להניח בעצמו את הטנא לפני ה׳, להשתחוות לפני ה׳, ולשמוח בכל הטוב שה׳ נתן לו.

בולט כאן ההבדל בין ׳הגדה׳ גֵאה של "בָאתִי אֶל הָאָרֶץ", בלי תודעת זיכרון, לבין ׳הגדה׳ מתוך זכירה לאחור של הדרך הקשה ממצרים ועד ארץ האבות.

עם זאת, בולט גם הניגוד בין מקרא הביכורים (בשני השלבים) לבין תפילה: "תְּפִלָּה **לְעָנִי** כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי ה׳ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ" (תהילים ק"ב, א), "תְּפִלַּת הָעַרְעָר" (שם, יח) הנאמרת כזעקת הצלה "בְּיוֹם צַר" (שם, ג) מתוך מצוקה וחוסר אונים.[87] תפילה זו דומה למנחה הקרבה למזבח, ואכן "כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה׳ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה׳" (ויקרא ב׳, יא). לעומת זאת, "קָרְבַּן רֵאשִׁית [= ביכורים] תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה׳ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ" (שם, יב). פרי הביכורים, קרבן הראשית, המתוק והחמץ, שאינו קרב על המזבח לעולם,[88] גורר עמו מקרא ביכורים, שנאמר (בשני השלבים) כהצהרת ׳הגדה׳ מתוך עושר ושמחה עם

ארמי אבד אבי׳, **סידרא** ד, תשמ"ח, עמ׳ 34, 43, ובהערות שם, וראו עוד להלן, עמ׳ 512-513 והערה 69.

87. עיינו גם בתהילים ג׳, ד-יב.

88. "כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה׳" (ויקרא ב׳, יא), ו"כל מתיקות פרי קרויה דבש" (רש"י שם; וראו מנחות נח ע"א – "שתי הלחם מן השאור, וביכורים מן הדבש"). כמובן, לפי הפשט, "דְּבַשׁ" שבצומח שאפשר להביא ממנו "קָרְבַּן רֵאשִׁית" הוא הפרי המתוק שבכל מקום – התאנה בהר ("וַיֵּינָקֵהוּ דְבַשׁ מִסֶּלַע" – דברים ל"ב, יג), והתמר בבקעה. לכן הביכורים טעונים הנפה (מנחות סא-סב), אבל אין מקטירים מהם על המזבח ולא כלום (שם). הביכורים, הפֵּרות המתוקים, מבטאים הצהרת גאווה של הישגים (= הגדה), אך זו סותרת מעיקרה את יסוד התפילה של העני, וגם כל עשיר הוא עני גמור בלידתו ובמותו, כמו גם בתפילתו על נפשו.

זכירת העוני והדרך הארוכה: "וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ".

אכן התורה קושרת במפורש, ושוב בספר דברים, בין הקרבן החקלאי לבין זכירת יציאת מצרים. ביכורי הראשית שמביא היחיד מפרי האדמה המתוק (= דבש) כרוכים באופן ברור בזכירת יציאת מצרים, במקביל לכפל המשמעות של חג השבועות יחד עם הזיכרון של עבדות מצרים ושיתוף העניים בקציר ובשמחת החג.

יש כאן גם הקבלה חשובה לברכת המזון (שאף היא בספר דברים):

> וְזָכַרְתָּ אֶת כָּל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הוֹלִיכֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר... כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה... אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ... וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ (דברים ח', ב-י).

כמו בברכת המזון, כך במקרא ביכורים, האדם מודה על הארץ, ארץ שבעת המינים, שנתן לנו ה' לאחר שהוציאנו ממצרים כעם, ואחר כך הוא מודה על השדה והפֵּרות שנתן לו ה' באופן פרטי.

בכך יש גם חיבור מוצהר בין האמונה בה' אלוהי ישראל במובן ההיסטורי־הלאומי של יציאת מצרים, לבין האמונה בו במובן הדתי־הקוסמי, שהוא ברא את העולם והוא זן ומפרנס את כל יושבי הארץ.

חיבורים אלו נעוצים בכפילות היסודית של הלוח העברי ושל מערכת הרגלים, כפי שראינו בהרחבה בפרקים הקודמים, והם באים לידי ביטוי גם במקרא ביכורים של היחיד והכלל וגם בברכת המזון שמברך כל אדם מישראל באכילתו לשובע משפע הארץ.

פרק חמישי

חג הסוכות וחג האסיף

חג האסיף וחג הסוכות הם שני חגים שונים החלים במועד אחד. חג האסיף, המופיע פעמיים בספר שמות, הוא חג טבעי־חקלאי, שמצוותיו המיוחדות הן נטילת ארבעת המינים וחגיגה שבעה ימים לפני ה׳, ואילו חג הסוכות, המתחדש בפרשת המועדים בספר ויקרא, הוא חג היסטורי, המתאפיין בישיבה בסוכה שבעה ימים, ישיבה שמטרתה להפנים את הזיכרון ההיסטורי של יציאת מצרים. בפרק זה נוסיף ונעמוד על היבטים שונים של כפילות זו.

א. קרבנות החג

המעיין בפרשת המוספים בספר במדבר (כ״ח-כ״ט) ימצא הוכחה נוספת לכך, שחג הסוכות וחג האסיף הם שני חגים שונים החלים בזמן אחד. בכל החגים כולם מקריבים לקרבן המוסף **איל אחד ושבעה כבשים**, ורק מספר הפרים משתנה: אחד או שניים.[1] ואולם, בחג המתחיל בחמישה עשר יום לחודש השביעי ונמשך שבעה ימים, מקריבים בכל אחד מן הימים **שני אילים וארבעה עשר כבשים** – פי שניים מהרגיל! ברור שלא חג אחד לפנינו, כי אם שני חגים.

אכן, בפרשה זו לא נזכר כלל שֵׁם החג, לא סוכות ולא אסיף, אולם לשון הכתוב רומזת לשני החגים:

1. שני פרים הם סימן ההיכר המובהק של חגי האביב והקציר (ימי חג המצות ויום הביכורים – במדבר כ״ח, יט, כז), וכך גם בראשי החודשים כולם, שנמשכים אחר תחילתם ב״רֹאשׁ חֳדָשִׁים״. פר אחד, לעומת זאת, הוא סימן ההיכר המובהק של יום הזיכרון, של יום הכיפורים ושל שמיני עצרת, כולם בחודש השביעי, והם ימי הדין. מכאן שפר אחד מציין את הדין, ורמז לכך יש גם בפרשת בלעם – ״פָּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ״ (במדבר כ״ג, ב, יד, ל).

וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי *מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ* **וְחַגֹּתֶם חַג לַה׳ שִׁבְעַת יָמִים**
(במדבר כ״ט, יב).

לשון זו כוללת בקיצור את מה שנאמר בפרשת המועדים, הן לגבי חג הסוכות הן לגבי חג האסיף:

בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה׳.
בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן *מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ*...
אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ
תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה׳ שִׁבְעַת יָמִים... (ויקרא כ״ג, לד-לט).

הלשון ״וְחַגֹּתֶם חַג לַה׳ שִׁבְעַת יָמִים״ דומה בדיוק ל״תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה׳ שִׁבְעַת יָמִים״, האמור בפרשת המועדים לגבי חג האסיף, ומכאן שה׳חג׳ בחודש השביעי בפרשת המוספים מכיל את שני החגים: חג הסוכות ההיסטורי הקשור ליציאת מצרים, וחג האסיף החקלאי הקשור למקדש.

כידוע, מספר הפרים המוקרבים במוסף ׳החג׳ אינו אחיד אלא קטֵן והולך: משלושה עשר ביום הראשון עד שבעה ביום האחרון, וביחד שבעים פרים.[2] כל הצעה לפתרונה של חידה זו צריכה להביא בחשבון

2. במדבר כ״ט, יג-לב; סוכה נב ע״ב – שבעים פרים כנגד שבעים אומות (המנויות בבראשית י׳), ופר של שמיני עצרת לבסוף כנגד עם ישראל. רש״י על הגמרא שם מפרש: ״...כנגד שבעים אומות, לכפר עליהם, שיֵרדו גשמים בכל העולם, לפי שנידונים בחג על המים״. הרעיון נזכר כבר בנבואת זכריה (י״ד, יז-יט), שכל הגויים יעלו לירושלים לחג הסוכות, ומי שלא יעלה, ״וְלֹא עֲלֵיהֶם יִהְיֶה הַגָּשֶׁם״; ואותם העמים שאינם חיים על גשם, כמו מצרים, ייענשו במגפה.
בנוגע לשאלה מדוע הפרים מתמעטים והולכים ואין מקריבים עשרה פרים בכל יום, מביא רש״י (במדבר כ״ט, יח, לו) שני הסברים. לפי ההסבר הראשון, התמעטות הפרים היא סימן כליה לאומות העולם בהיעדרו של בית המקדש (שהן החריבו). לפי ההסבר השני על פי המדרש (במדבר רבה פרשה כא כב-כג; תנחומא [בובר] פינחס טו-טז, עמ׳ 156), כך היא דרכו של עולם (״לימדה תורה דרך ארץ״), להתחיל בחגיגה גדולה ואחר כך לצמצם בהדרגה.

את שני החגים השונים, ופתרון שלא יביא זאת בחשבון לא יוכל להיות שלם.[3]

נראה לי, שמספר הפרים המוקרב בכל יום מימי החג הוא צירוף של שני מספרים שונים. מצד אחד, חג הסוכות ההיסטורי חותם את מערכת שלושת הרגלים, ולכן יש להקריב בו פרים כנגד שלושתם. בחג המצות ובחג השבועות מקריבים שני פרים ליום, ולפיכך יש

הגר"א (**קול אליהו**, ירושלים תשס"א, עמ' סו – בעקבות הזוהר) אף חילק את שבעים האומות לשני חלקים – ישמעאל ועשו, כלומר אסלאם ונצרות, ומצא לכך רמז במוספי הסוכות. במוספי היום הראשון, השני **והרביעי**, שיש בהם יחד שלושים וחמישה פרים, כתוב "וּשְׂעִיר **עִזִּים** אֶחָד חַטָּאת", וזה רמז לישמעאל (כלומר לעמי האסלאם), בן אברהם שקדם לעשו מצד מקורו; ומנגד, במוספי היום **השלישי**, החמישי, השישי והשביעי ישנם גם כן שלושים וחמישה פרים, ובכולם כתוב "וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד" (ולא נאמר "עִזִּים"), והם כנגד עשו (שנקרא שעיר), שעמי הנצרות באים מכוחו.

3. ר' חזקיה בר' מנוח (ממשיך דרכם של רש"י, רשב"ם ותלמידיהם) כתב בפירושו לתורה, חזקוני (במדבר כ"ט, יג): "יש בסוכות **תוספת שמחה**, לפי שכבר אספו כל פירותיהם, ותוספת מצוַת סוכה וארבעה מינים שבלולב, לפיכך יש בהן **תוספת מוסף**". יש בדבריו אמירה מפורשת, שכפל המוסף מייצג את כפל השמחה מתוך חיבור 'חג האסיף' עם 'חג הסוכות' והמצוות של שני החגים.

עם זאת, כאשר בא חזקוני להסביר את מספר הפרים (שם, לב), אין הוא מחלק אותו בין שני החגים, אלא הוא תולה אותו בחשבון אחר: "כנגד חמשים ושתיים שבתות, ושבעה ימי פסח, ויום אחד של עצרת [= שבועות], ויום אחד של ראש השנה, ויום אחד של יום הכפורים ושמונה ימי החג [= אסיף־סוכות, ושמיני עצרת] שבשנה עולים לשבעים". הרעיון של סיכום כל החגים בחג האסיף־סוכות הוא ודאי נכון, אבל שבתות השנה אינן תמיד חמישים ושתיים, ובעיקר, אין בשבת מוסף של פרים כלל, אלא רק שני כבשים, שהם כפל התמיד של כל יום, כי השבת היא כמו יומיים, כמפורש בפרשת המן (שמות ט"ז, כט), והוא עניין 'לחם משנה'. לכן, לא מסתבר לכלול את השבתות במניין החגים העולים למספר שבעים, שכנגדם קרבים בחג האסיף־סוכות שבעים פרים.

בני אליכין הציע לפרש, שבכל יום מימי חג הסוכות־האסיף קרבים שני פרים כמו בחג המצות ובשבועות, ועוד פר אחד כמו בכל מועדי תשרי (ובסך הכול שלושה פרים ביום, העולים לכדי 21 פרים), ועוד שבעה כפול שבעה (49) כנגד ימי ספירת העומר, וזה הולם את 'החג' המסכם את כל הרגלים ומתאים לכפל המשמעות של 'החג' ולמספר שבעים. בכל זאת לא נחה דעתי בפירוש היפה הזה, שאם כך הייתה התורה צריכה לקבוע עשרה פרים בכל יום, ולא סדרה יורדת.

להקריב בחג הסוכות שישה פרים בכל יום (נוסף לאיל אחד ולשבעה כבשים).

מצד שני, שבעת ימי חג האסיף מסיימים את השנה החקלאית היוצאת ונחשבים כימי דין לגבי השנה החקלאית המתקרבת ("ובחג נידונין על המים" – ראש השנה פ"א מ"ב),[4] ולכן יש להקריב בכל אחד מימי החג פרים כמספר ימי הדין שעדיין נותרו – ביום הראשון שבעה פרים, ביום השני שישה וכן הלאה – עד היום האחרון של חג האסיף, יום הדין האחרון, שבו מקריבים פר אחד (כל זאת נוסף לאיל אחד ולשבעה כבשים). כך בדיוק הבינו בית שמאי (שבת כא ע"ב), שלמדו מפָּרֵי החג את דין 'פוחת והולך' בנרות חנוכה.

על פי החשבון הזה, ביום הראשון של החג יש להקריב שלושה עשר פרים המתחלקים לשני החגים (7+6), ביום השני שנים עשר (6+6), ביום השלישי אחד עשר (5+6) וכן הלאה, עד היום האחרון של החג, שבו שבעה פרים מתחלקים (1+6). בנוסף, כאמור, מקריבים בכל יום איל ושבעה כבשים עבור כל חג משני החגים (כמו בכל החגים בתורה). כך ניתן להסביר באופן פשוט וברור את מספר הפרים המוקרבים בכל אחד מימי החג, ולאו דווקא את מספר הפרים המוקרבים בחג כולו (70), שלא נכתב בפירוש בתורה אלא נותר רמוז.

ב. "שִׁבְעַת יָמִים"

נקודה חשובה להבחנה בין שני החגים הוא המושג "שִׁבְעַת יָמִים" ביחס לסוכות מכאן ולארבעת המינים מכאן. נקודה זו עולה מדברי הגמרא במסכת סוכה:

> ...דתנו רבנן: 'בְּסֻכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים' (ויקרא כ"ג, מב) – ימים ואפילו לילות. אתה אומר ימים ואפילו לילות, או אינו אלא ימים

4. על מועדי תשרי הנחשבים במקביל הן כסיומה של השנה הקודמת הן כתחילתה של השנה החדשה ראו להלן בפרק השמיני.

ולא לילות? ודין הוא [= והרי כך עולה מן ההקבלה]: נאמר כאן [בסוכה] ימים, ונאמר בלולב ימים ['ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' – שם, מ] – מה להלן [בלולב] ימים ולא לילות, אף כאן [בסוכה] ימים ולא לילות?... תלמוד לומר: 'תֵּשבו' 'תֵּשבו' לגזֵרה שווה – נאמר כאן [בסוכות] 'תֵּשבו' [שבעת ימים], ונאמר במילואים 'תֵּשבו' ['ופתח אֹהל מועד תשבו **יומם ולילה** שבעת ימים' – שם ח', לה] – מה להלן [במילואים] ימים ואפילו לילות, אף כאן [בסוכות] ימים ואפילו לילות (מג ע"א-ע"ב).

אם כן, "שִׁבְעַת יָמִים" בסוכה פירושם שבע יממות – יומם ולילה, ואילו בארבעת המינים (של חג האסיף) "שִׁבְעַת יָמִים" פירושם ימים ולא לילות.[5] מהו טעם החילוק? חג האסיף מתבטא בשמחה "לִפְנֵי ה' ", דהיינו במקדש,[6] ומאחר שעבודת הקרבנות במקדש, ברובה המוחלט, איננה נעשית אלא ביום.[7] לכן הפסוק "וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים" מכוון לימים בלא לילות. לעומת זאת, הסוכה מצוותה "שִׁבְעַת יָמִים" בכל מקום ובכל זמן, גם בלי קשר למקדש, שכן חג הסוכות הוא 'חג אזרחי' כללי – "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת" (ויקרא כ"ג, מב), וטעמו ונימוקו עמו: "לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שם, מג). לכן ישיבה בסוכה היא יום ולילה,[8] כמו שישבו בני ישראל

5. השוו: משנה תורה הלכות שופר סוכה ולולב פ"ו ה"ה, לעומת פ"ז הל' י, יג.
6. הביטוי "לִפְנֵי ה' " פירושו במקום ההתגלות של כבוד ה' (= 'גילוי שכינה'), ויותר ממאה פעמים נאמר ביטוי זה בתורה על עבודת ה' במשכן.
7. ראו: משנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ד הל' א-ו.
8. לפי פשט הסוגיה נראה שהלימוד משבעת ימי המילואים נדרש רק לדעת חכמים, ולשיטתם גם יש צורך בהסבר מדוע מצוות ארבעת המינים נוהגת רק ביום (עיינו בסוגיה שם), ואילו רבי אליעזר הבין באופן פשוט, שארבעת המינים נוהגים רק ביום, ואילו הישיבה בסוכה נוהגת גם בלילה, ולא נזקק לשם כך למקור מיוחד (כדרכו הקרובה אל פשוטו של מקרא, ראו: י"ד גילת, **משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס**, תל אביב תשכ"א, פרק ב, עמ' 36-45).

בסוכות ביציאת מצרים, וכדרך מגורי כל אדם בביתו כל השנה.[9]

משום כך גם כיום, זכר למקדש, אנו נוהגים בארבעת המינים דווקא בבית הכנסת ובשעת קריאת ההלל.[10] אמנם, מצוַות ארבעת המינים נוהגת מן התורה כל שבעת הימים רק במקדש. רק ביום הראשון נוהגת חובה זו מן התורה בכל מקום, וכך למדו חז"ל (סוכה מג ע"א) מן הפסוק: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם **בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן** פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כ"ג, מ). לפי פשט התורה, פירושה של לקיחה זו ברור: הכוונה היא ללקיחה **ממרחבי הארץ אל המקדש**, בדומה למצוות העומר והביכורים:

> כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ **וַהֲבֵאתֶם** אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן. וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לִרְצֹנְכֶם... (שם, י-יא).

הסברה הפשוטה להבחין בין ימים־לילות של סוכה ובין ימים של לולב מוסכמת אולי גם לדעת חכמים, אולם התורה הצמידה את שני החגים לזמן אחד, ולכן היה מקום לעשות 'גזֵרה שווה' ולהשוות בין סוכות לאסיף גם בניגוד להיגיון היסודי, וכך לפטור ממצוַות סוכה בלילה. משום כך נזקקו ללימוד מפרשת המילואים, שאף היא פרשת קרבנות ועבודה "לִפְנֵי ה' ", ובכל זאת יש בה ציווי מפורש "תֵּשְׁבוּ **יוֹמָם וָלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים**". כך גוברת 'גזֵרה שווה' של "תֵּשְׁבוּ" "תֵּשְׁבוּ" על 'גזֵרה שווה' פוטנציאלית בין חג הסוכות וחג האסיף, וההלכה חוזרת אל מקורה הפשוט – חג הסוכות הוא חג אזרחי־כללי והיסטורי, ולפיכך אין בו זיקה למקדש דווקא, ומצוַות הישיבה בסוכות נוהגת ביום ובלילה ובכל מקום, ואילו חג האסיף הוא חג חקלאי־פולחני, שיש לו זיקה ישירה למקדש דווקא, והשמחה "לִפְנֵי ה' " בארבעת המינים היא חלק מהעבודה במקדש, הנעשית ביום דווקא.

אמנם, בסוגיות אחרות דווקא רבי אליעזר השווה סוכה ללולב – "כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו... כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו", וזאת על פי הפסוק בספר דברים (ט"ז, יג) – "חַג הַסֻּכֹּת **תַּעֲשֶׂה לְךָ**" – "משלך". חכמים לעומתו הבחינו בנקודה זו בין סוכה ללולב, על פי הפסוק "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת" – "מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" (סוכה כז ע"ב), ובלשון המדרש בספרֵי: "כל ישראל ישבו בסוכה אחת" (ספרי דברים פיסקא קמ, מהד' פינקלשטיין עמ' 194).

9. "תֵּשְׁבוּ" – 'כעין תדורו' (סוכה כו ע"א; כז ע"א).
10. **שולחן ערוך**, אורח חיים, סימן תרמד סעיף א.

מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה... בִּכּוּרִים לַה׳ (שם, יז).
וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ. **וְלָקַחְתָּ** מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ... וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא **וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם**. וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן... (דברים כ״ו, א-ג).

בדומה לביכורים, גם את ארבעת המינים צריך לקחת מכל הארץ[11] כדי להביאם למקדש, ושם ישמחו בהם שבעת ימים.

ג. הצמדת חג הסוכות וחג האסיף

בפרשת המועדים מופיעים, כאמור, חג הסוכות וחג האסיף כשני חגים שונים החלים במועד אחד. ואולם, מפרשת הרגלים בספר דברים עולה, כי שני החגים הוסיפו והתחברו זה לזה עד שהפכו לחג אחד:

11. הנחת היסוד בתורה היא, שעם ישראל יושב בארצו כל עוד הוא ראוי לה, וממילא ״וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן״ פירושו מכל רחבי הארץ, ולא מחוץ לארץ. הרמב״ם (**מורה נבוכים**, חלק ג פרק מג) כתב בטעם המצווה של ארבעת המינים, שהם עדות לשמחת בני ישראל על המעבר מחיי המדבר לחיי הארץ הכוללים ״פְּרִי עֵץ הָדָר״, ובפרט צמחי מים. ראו גם את הסברו היפה של נגה הראובני (**טבע ונוף במורשת ישראל**, נאות קדומים 1982, עמ׳ 75-77), הקושר יחד, בעקבות הרמב״ם, את הסיפור ההיסטורי של יציאת מצרים עם הנופים של ארץ ישראל, אף לגבי משמעות ארבעת המינים.
שמעתי בעל פה מנגה הראובני הסבר מעמיק: ארבעת המינים גם מייצגים בפריסה רחבה את צמחי המים המובהקים מארבעה נופים שונים של ארץ ישראל – התמרים מן העמקים, ובמיוחד מאזורי המעיינות שבעמקים (דוגמת יריחו), ההדס מנחלי ההרים (כמו הגליל העליון), הערבות מן הנחלים הגדולים, ובפרט מן הירדן ועץ ההדר־האתרוג גדל גם אז במיוחד בשפלה (ומאחר שבני ישראל לא התנחלו בשפלה כל כך, נותרה מסורת האתרוג עמומה; ראו סוכה לה ע״א). לפיכך, ארבעת המינים מצד התוכן והמשמעות הם בעצם מצווה התלויה בארץ. אמנם, התורה לא כתבה כאן בפירוש ׳מארצכם׳, ולכן גם מצוַות נטילת לולב הלכה יחד עם היהודים לגולה, וראו דבריו של הראי״ה קוק במבוא (׳ראש אמיר׳) לחיבורו על האתרוגים **עץ הדר**, ירושלים תרס״ז.

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים **בְּאָסְפְּךָ** מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ
(שם ט"ז, יג).

פסוק זה מבוסס על ההקבלה שבין פסח לסוכות ומנוסח בהתאמה אל תחילת פרשת הרגלים שם, שבה מופיעה ההצמדה של פסח ויציאת מצרים אל האביב החקלאי הארץ ישראלי:

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ **פֶּסַח** לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי **בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה** (שם, א).[12]

מגמה זו הולכת ונמשכת מספר דברים ועד היום, והיא מתבטאת בשורה של תופעות הלכתיות ואירועים היסטוריים. להלן אחדים מהם:

א. מדרש ההלכה (סוכה יב ע"א) למד מן הפסוק "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ", שיש לעשות את הסוכה עצמה מפסולת גורן ויקב. כלומר, "בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ" את הדגן ואת היין, יישארו זמורות הגפן וקש התבואה, והם יהיו לסכך הסוכה. כך מתחברים האסיף והסוכות לשלמות אחת, המתבטאת ביבול החקלאי בארץ ישראל. הפֵּרות ניתנים כביכורים ומביאים לידי שמחה והלל "לִפְנֵי ה' " בחג האסיף, והנותר מהאסיף בעצים, בקש ובענפים יכסה את הסוכה, זכר ליציאת מצרים.

רבי יהודה העצים את הצמדת החגים עוד יותר, וקבע ש"אין סוכה נוהגת אלא בארבעת המינים שבלולב" (סוכה לו ע"ב), כלומר, רק ארבעת המינים כשרים לשמש כסכך. מדרש הלכה זה נדחה בהלכת חז"ל אך אומץ על ידי השומרונים.[13]

12. הצמדה זו מופיעה כבר בספר שמות: "אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר... לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (כ"ג, טו; ל"ד, יח).

13. ראיתי בעיניי סוכה כזאת בהר גריזים ושמעתי את ההסבר. הסוכה נמצאת בתוך הבית, לדבריהם, מפני שהם חיו כל השנים בשכם כמיעוט קטן וחששו לבנות סוכות בחוץ; אבל העיקר בשבילם הוא הסכך המפואר מכפות תמרים, עלי ער אציל

ב. נראה לכאורה מפשט הכתובים (נחמיה ח׳, יד-יז), שעד ימי עזרא ונחמיה לא ישבו בני ישראל בסוכות – ״וַיַּעֲשׂוּ כָל הַקָּהָל הַשָּׁבִים מִן הַשְּׁבִי סֻכּוֹת וַיֵּשְׁבוּ בַסֻּכּוֹת כִּי לֹא עָשׂוּ מִימֵי יֵשׁוּעַ בִּן נוּן כֵּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַהוּא״ (שם, יז).

אולם, הסוכות של שבי הגולה שתוארו שם לא היו סוכות רגילות של עם ישראל, ׳בכל מושבותיו׳, ׳זכר ליציאת מצרים׳, אלא סוכות של אנשי ירושלים ושל עולי רגלים: ״וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם סֻכּוֹת אִישׁ עַל גַּגּוֹ וּבְחַצְרֹתֵיהֶם וּבְחַצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים וּבִרְחוֹב שַׁעַר הַמַּיִם וּבִרְחוֹב שַׁעַר אֶפְרָיִם״ (שם, טז).

מה היה עד ימי עזרא ונחמיה?[14] לדעתי, עד אז הייתה הפרדה מסוימת בין חג הסוכות שנחוג ב׳גבולין׳ לבין חג האסיף שנחוג

(= עלי דפנה) ריחניים, שהם לדעתם ״עֲנַף עֵץ עָבֹת״, פֵּרות רבים וצבעוניים הגדלים בהשקיה, שהם לדעתם ״עַרְבֵי נָחַל״, בדרשה מוזרה על עירוב פֵּרות מן הנחל, ואתרוג גדול מאוד התלוי במרכז הסכך. דווקא לגבי האתרוג הם קיבלו את הלכת חז״ל, ואילו בשאר ההלכות – האיסור לסכך בדבר המקבל טומאה, האיסור לבנות סוכה בתוך הבית והזיהוי של ההדס והערבה – הם נבדלו והתרחקו מן היהודים ומן ההלכה. ראיתי ושמעתי כמה מקרים שבהם אימצו השומרונים שיטות שנדחו בהלכת חז״ל, כמו הסיכוך בארבעת המינים בלבד.

14. לפי השערתו של י׳ פליקס (**טבע וארץ בתנ״ך**, ירושלים תשנ״ב, עמ׳ 377-379) בימי הבית הראשון היה קשה מאוד להשיג עצי סוכה, מפני שהחקלאות הישראלית בֵּיראה את היערות ולא הותירה עצי סרק רבים. רק אחרי חורבן הבית הראשון חזר היער הטבעי וצמח, והקריאה ״צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ״ עצים ״לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב״ (נחמיה ח׳, טו), דומה לקריאתו של יהושע בן־נון לשבטי יוסף – ״עֲלֵה לְךָ הַיַּעְרָה... כִּי יַעַר הוּא וּבֵרַאתוֹ״ (יהושע י״ז, טו-יח). לדעתו של פליקס, תנאים טבעיים בארץ דחקו את מצוות הסוכות. הקושי בהסבר זה הוא, שניתן להקים סוכות פשוטות מגזם עצי המטעים, כפי שעשו תמיד שומרי הכרמים, וזאת גם ההלכה של ׳פסולת גורן ויקב׳. לעומת זאת, חוקרי מקרא סבורים, שהפסוקים בנחמיה מתייחסים רק לבניית סוכות **כמצווה** (לפי ההוראה של פרשת המועדים בוויקרא כ״ג). המקור העממי הקדום של הישיבה בסוכות בחג היה לדעתם הצורך הטבעי של עולי רגל בלינה זמנית בסוכות, ורק בימי נחמיה הופיעו הסוכות כמצווה ׳מן התורה׳. רעיון זה בנוי על השוואה לכינוסים דתיים בדתות אחרות, טבעיות, שאין ביסודן מאורע מכונן כמו יציאת מצרים.

ואולם לדעתי, בעם ישראל היו הסוכות של יציאת מצרים מתאימות דווקא לעובדי ה׳ בבמות, שלא עלו לרגל למקום האחד ״אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳... לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם״, ואילו

במקדש ומסביבו. מי שעלה לרגל חגג בשמחת הרגל את **חג האסיף** בירושלים בהלל ובהודאה, ב"כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל" עם "פְּרִי עֵץ הָדָר", ואילו **חג הסוכות** של יציאת מצרים חל בפועל על הנותרים בבתיהם, "כָּל הָאֶזְרָח", כשם שסכך הסוכה חל על הנותר מיבול האסיף. משום כך, חג הסוכות, כמעט לא הורגש במקדש. עולי רגלים לא היו רבים כל כך, כל זמן שרוב העם היה זובח בבמות הקרובות למקום מגוריו, כעדות הכתובים בספר מלכים. הם הקימו להם סוכות עראי סביב למקדש, אבל היו פטורים מן הישיבה בהן במובן העקרוני, כעין הפטור של שלוחי מצווה והולכי דרכים.[15] כך היו שני החגים נפרדים במידה רבה, אף שהתורה הצמידה אותם בזמן ובתקבולת הרעיונית. המתח בין העלייה לרגל לבין הישיבה בסוכות כ'זכר ליציאת מצרים' – "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים", 'תֵּשבו כעין תדורו' – היה עצום וקשה לגישור.[16]

ההפרדה בפועל בין עולי הרגל לבין יושבי הסוכות גרמה, לפי עדות הכתוב, לרפיון משמעותי בשני החגים גם יחד. לא כל העם חגג יחד, לא חג סוכות ולא חג אסיף, אלא מיעוט עלה לרגל, ומעטים ישבו בסוכות.

סוכות של עולי רגל בירושלים, כתופעה המונית, באמת לא היו עד ימי נחמיה, כי העלייה לרגל של עם ישראל כולו למקום אחד הייתה נדירה, בעיקר בגלל הפילוג בין יהודה וישראל בימי הבית הראשון.

15. עיינו: סוכה כו ע"א; משנה תורה הלכות סוכה ולולב פ"ו ה"ד; **שולחן ערוך**, אורח חיים, סימן תרמ סעיפים ז-ח.

16. מתח זה אופייני לתביעות של התורה ושל אמונת הייחוד בכלל, קודם כול במלחמה ללא פשרות נגד האלילות על כל צורותיה, ולא פחות מזה במצוַות העלייה לרגל ובאיסור הבמות הקרובות והנוחות. הבמות מילאו אז בחיי העם תפקיד דומה לזה של בתי הכנסת המוכרים לנו מאז גלות בבל ומאז הפסקת הקרבנות בבמות. תהליך כזה בדיוק התחולל ביהדות אתיופיה, כאשר הגיעו אליהם שליחים ראשונים ושכנעו אותם להפסיק את הקרבנות ב'מֶסגיד', וראו להלן בפרק השלושה עשר. עלייה לרגל למקדש אחד, גם אם 'ירחק המקום', ובפרט לציבור חקלאי, הייתה כרוכה בקושי עצום, גם אם נמשכה 'רק' שבוע ימים. המתח העצום בין התביעות המחמירות של התורה לבין המוני העם ניכר מאז ימי המקרא ועד ימינו.

כאן באה דרשת עזרא הסופר, שהשכילה "אֶל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה" (נחמיה ח', יג) להפוך את חג הסוכות לחג של עולי הרגל, והיא פתרה את הבעיה. היא הופנתה אל קהל שבי הגולה, שבחג הסוכות־האסיף ההוא, היו ברובם הגדול בירושלים, אם כאנשי ירושלים ואם כעולי רגלים. סייעה לכך האספה הגדולה שאסף עזרא לשם קריאת התורה (שם, א) עוד מראש החודש השביעי (הוא 'ראש השנה' בפי חז"ל ובפינו). אספה זו התאפשרה, מפני שרוב שבי הגולה חיו מסביב לירושלים,[17] והתכנסות כזאת הייתה קלה הרבה יותר מאשר בכל ימי הבית הראשון.[18]

בדרשה זו יש חידוש שאיננו מפורש בתורה,[19] אך אפשר לדרוש אותו מפרשות המועדים (ויקרא כ"ג; דברים ט"ז). היא פתחה את הדרך להצמדה איתנה של שני החגים על ידי בניית סוכות של עולי הרגל לחג האסיף יחד עם אנשי ירושלים. כך מלאה ירושלים סוכות בגגות, בחצרות וברחובות (= כיכרות), וכך התחברו להם גם "עֲלֵי זַיִת וַעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת"[20] (נחמיה ח', טו) – כלומר, גם ארבעת המינים של חגיגת האסיף וגם ענפי סכך

17. המקומות שנזכרו ברשימת העולים בעזרא ב' (ובנחמיה ז'), הם כולם בנחלות יהודה ובנימין, וזאת התמונה העולה גם מתיאור בניית החומה (נחמיה ג') ומתיאור ההתיישבות מסביב לירושלים (שם י"א).
18. פילוג המלוכה והתקבעות הבמות המקומיות, יחד עם המרחקים הגדולים מירושלים (הצפויים בתורה – דברים י"ב, כ; י"ד, כד), מנעו כינוסים גדולים־כלליים של עולי רגלים בימי הבית הראשון, חוץ משני כינוסים גדולים של דוד (שמ"ב ו') ושל שלמה (מל"א ח') לפני פילוג המלוכה, ועוד שני כינוסים גדולים אחרי חורבן שומרון, בימי חזקיהו (דה"ב כ"ט-ל"א) ובשנת שמונה עשרה ליאשיהו (מל"ב כ"ג).
19. 'סוכות של עולי רגלים' אינן מפורשות בתורה, אולי דווקא מפני שהן צורך טבעי לעולי רגלים (כמו סוכות הקייצים ושומרי הכרמים), אולם ניתן לדרוש אותן מן ההצמדה של חג האסיף אל חג הסוכות, כנזכר לעיל.
20. נראה לכאורה מן הפסוק הזה, שהדס ו"עֵץ עָבֹת" אינם זהים, כמו גם הזית ועץ השמן; ואכן, י' פליקס (**עולם הצומח המקראי**, רמת גן 1968, עמ' 88-89), זיהה את עץ השמן באורן ירושלים, אבל הוא מחזק את זיהוי עץ העבות בהדס (שם, עמ' 99-101). חז"ל פתרו את הקושי בשני סוגים של הדס (סוכה יב ע"א).

רגילים[21] שנקטפו בהר – "לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב". הצמדה זו של עזרא הסופר הצילה והקימה לתחייה את 'חג הסוכות', שהטמיע לתוכו את 'חג האסיף' עד היום הזה.

ג. שמחת בית השואבה בירושלים בלילות של חג הסוכות[22] השלימה את ההצמדה המוחלטת של שני החגים, מפני שהיא הפכה את השמחה "לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כ"ג, מ) לשמחת **יום ולילה** (כמו בקרבן המילואים וכמו בסוכה), שמחה רצופה של שבעה ימים מלאים, עד כדי כך שבמקורות רבים הפכה השמחה של חג האסיף מעבודת יום והודאה במקדש לשמחת הריקודים וההופעות בלילות,[23] וכך נשמר זיכרונו של חג הסוכות, שהטמיע לתוכו את חג האסיף, בתודעה, במחשבה ובלשון.

משחרב הבית השני נעלם גם המתח בין הסוכה כבית ארעי־חגיגי לבין העלייה לרגל, ושמחת האסיף התלכדה עם זיכרון בית השואבה. הסוכה וארבעת המינים, שנזכרו בפרשת המועדים כשתי מצוות

21. בניגוד לשיטת רבי יהודה שנזכרה לעיל (עמ' 162 והערה 13). זאת גם הוכחת הגמרא (סוכה לז ע"א) נגד שיטה זו.
22. ראו: סוכה נא ע"א-ע"ב; נג ע"א.
23. ראו לעיל, עמ' 63, הערה 21. המשנה מבחינה ומפרידה בין מצוות השמחה שבתורה – "ההלל והשמחה – שמונה [ימים]" (סוכה פ"ד מ"א), לבין 'שמחת בית השואבה' (עם ההופעות בלילות) – "החליל – חמשה וששה, זהו החליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב" (סוכה פ"ה מ"א, וראו בגמרא שם, נא ע"א - נג ע"א).
לעומת זאת, הרמב"ם (משנה תורה הלכות סוכה ולולב פ"ח הל' יב-טו) מתאר את השמחה כמצווה אחת של חג הסוכות במקדש, ממוצאי יום טוב הראשון, בסוף כל יום וגם בלילה – "מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים... שאר היום עם כל הלילה... החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלתים, וכל אחד ואחד בכלי שהוא יודע לנגן בו...". כל זה כחלק ממצוַות השמחה שבתורה – "וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים", המוגדרת כשיא של אהבת ה' (שם הי"ב), בלי שום קשר לשאיבת המים. תיאור השאיבה לשם ניסוך המים מופיע אצל הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"י ה"ז, בלי שום קשר אל השמחה שנזכרה ותוארה בסוף הלכות לולב.

המאפיינות שני חגים צמודים, הפכו לשתי מצוות המאפיינות חג סוכות־אסיף אחד, וכך הם מוכרים בתודעה היהודית עד היום.

ד. השתלשלות חג הסוכות בתורה

מדוע תיארה התורה את חג הסוכות במסלול מתפתח[24] שכזה (שהמשכו בימי הבית השני ובהלכה)? מדוע לא קבעה מראש כבר בספר שמות את "חַג הַסֻּכֹּת... בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ" (דברים ט"ז, יג), כדרך שקבעה את "חַג הַמַּצּוֹת... לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (שמות כ"ג, טו; ל"ד, יח)?

התיאור ההתפתחותי יש בו אמנם אמינות מרשימה,[25] ובאמצעותו יודעים אנו שבתחילה היה בחודש השביעי רק חג האסיף החקלאי, אחר כך נקבעו בו שני חגים צמודים, ורק לבסוף נטמע החג החקלאי בתוך החג ההיסטורי – אך קשה להניח שזאת הייתה מטרת התורה ביחס לחג הסוכות, שכן לא מצאנו התפתחות כזאת בחג המצות.

הסיבה הנראית לעין לתופעה זו בפשוטו של מקרא היא ה'סוכות' של יציאת מצרים, כתחנה ראשונה ביציאה, והפיכתן בהמשך הדרך למושג זיכרון חדש,[26] המציין את "כָּל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הוֹלִיכֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ

24. ראו לעיל, עמ' 64, הערה 22.
25. בסדר התפתחות זה קדם כמובן ספר שמות לספרי ויקרא ודברים. בנקודה זו מודים אף החוקרים, אלא שהם מאחרים מאוד את ספר ויקרא ביחס לספר דברים, ואילו דעתנו היא שספר ויקרא מוכרח להיות מוקדם לספר דברים, כפי שעולה מהיחס בין ויקרא ט"ז לדברים י"ב ובין ויקרא י"א לדברים י"ד ועוד רבים!
26. חוקרי מקרא רבים ערערו על האותנטיות של הסוכות (ממש) כזיכרון לנדודים במדבר, בטענה שהנוודים במדבר חיים באוהלים ולא בסוכות. משום כך החשיבו דווקא את הסוכות של עולי הרגלים כתופעה דתית־טבעית קדומה, ואילו את תליית הסוכות ביציאת מצרים ראו כאידאולוגיה מאוחרת. מאותה סיבה קיבל נ"ה טור־סיני את מדרשו של רבי עקיבא (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויהי בשלח פתיחתא, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 80) על הסוכות במדבר כ'ענני כבוד', כפשט המקרא. ראו: נ"ה טור־סיני, **הלשון והספר**, ירושלים תשט"ז, עמ' 78-86.
חוקרים אלה, ככל הנראה, לא סיירו בסיני ולא ראו בעיניהם אלפי סוכות דקלים בכל נאת מדבר שיש בה מים. בני ישראל לא היו נוודים מטבעם, בניגוד מובהק

זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר" (דברים ח', ב). זו גם סיבת ההעתקה של הסוכות מן החודש הראשון לחודש השביעי, כפי שהבין נכונה רשב"ם (בפירושו הארוך ויוצא הדופן[27] לוויקרא כ"ג, מג):[28]

'למען יֵדעו דֹּרֹתיכם [כי בַּסֻּכּוֹת הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים]', פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה (יא ע"ב), סוכה ממש. וזה טעמו של דבר: '**חג הַסֻּכּוֹת** תעשה לך [שבעת ימים] **באספך** מגרנך ומיקבך' (דברים ט"ז, יג) – **באספך את תבואת הארץ**, ובתיכם מלאים כל טוב, דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי **בסוכות** הושבתי את בני ישראל, **במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה** – ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן

לעמלקים, לבני ישמעאל, ואולי גם למדיינים. רוב ימי המדבר עברו על בני ישראל בנאות מדבר שיש בהם מים, כמו בהר סיני ובקדש ברנע, ואף שהיו להם גם אוהלים (שמות ט"ז, טז; במדבר ט"ז, כו-כח; הושע י"ב, י), בתחנות רבות היו הסוכות מצויות ונוחות. כך הסביר גם נ' הראובני (**טבע ונוף**, לעיל, הערה 11, עמ' 68-70), אלא שהוא בנה את הסברו על נוסחת הגמרא (סוכה יא ע"ב), ושם רבי עקיבא הוא שאמר "סוכות ממש עשו להם".

בתורה מתוארים רק מסעות קצרים יחסית וקשים מאוד, "בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם" (דברים ח', טו). כך ביציאת מצרים במדבר סין, "אֲשֶׁר בֵּין אֵילִם וּבֵין סִינָי" (שמות ט"ז, א), וגם ברפידים בדרך לסיני (שמות י"ז, א-ז). כך קרה במסע הקשה מחורב לקדש ברנע, דרך של אחד עשר יום (דברים א', ב) שנמשכה כחודש וחצי (במדבר י"א - י"ג, כ) וגררה אסונות קשים. כך קרה גם בדרך מקדש ברנע דרומה, "דֶּרֶךְ יַם סוּף" (במדבר י"ד, כה; דברים ב', א), עד שהגיעו "יָטְבָתָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם" (דברים י', ז). כך קרה בדרך הסובבת את אדום אל עבר הירדן, באין לחם ומים ויש נחשים שרפים (במדבר כ"א, ד-ט). הסיפורים הקשים על המעברים האלה בולטים מאוד, אך דווקא הם מוכיחים עד כמה לא היו בני ישראל נוודי מדבר, היודעים לנדוד במדבר בלי תלונות ואסונות, למצוא מים ומקום טוב לחנות (דוגמת חובב בן רעואל המדייני – במדבר י', לא) ולהימנע ממסע של עם רב בנתיבים מסוכנים. בני ישראל היו אורחים במדבר ולא תושביו הטבעיים, והם זכרו לטובה את סוכות הדקלים בעת חנותם.

27. רוב פירושי רשב"ם קצרים מאוד וצמודים לפשט. במקומות מעטים הוא מרחיב וניכרת התרגשות בסגנונו. כך למשל בפירושו לניסיון בעקֵדה (בראשית כ"ב, א) ולמושג 'תולדות' בספר בראשית (ל"ז, ב).

28. ההשלמות בסוגריים מרובעים בתוך הטקסט הן שלי, יב"נ.

לכם נחלה, ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם 'כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה'.

וכסדר הזה נמצא בפרשת [והיה] עקב תשמעון: '**וזכרת את כל הדרך** אשר הוליכך ה' אלהיך **זה ארבעים שנה [במדבר]**...' (דברים ח', ב). ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? – 'כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מֵבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה [ארץ נחלי מים... אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבַשׁ.[29] אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ...] וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ... [הַשֵּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ... פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ...] וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' [אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים. הַמּוֹלִיכֲךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ. הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ...] וְאָמַרְתָּ בְּלִבָּבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה. וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל...' (שם, ז-יח).

ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות, לזיכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. **ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב**, לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב, פן יאמרו, 'ידינו עשו לנו את החיל הזה'.

רשב"ם נצמד לפשוטו של מקרא, כדרכו, ועומד על כך שזמן האסיף הוא המועד החקלאי, הקובע, של החג בחודש השביעי, וחג הסוכות של יציאת מצרים הוצמד לאסיף בסיום פרשת המועדים בספר ויקרא. הצמדה זו יש לה סיבה חינוכית־מוסרית בעלת חשיבות מכרעת, אשר

29. מעניין שעם ישראל בכללו, אף שאין פירושו של רשב"ם שגור בפיו, תולה בסוכות את הפסוק של שבעת המינים (דברים ח', ח), פסוק מרכזי בפרק שבו רואה רשב"ם את משמעות היציאה לסוכה בחג האסיף, בניגוד לבתים הטובים המלאים בשפע הארץ ובתבואתה.

מתפרשת בספר דברים, וקשורה לחשיבותן של שירת האזינו[30] ושל ברכת המזון, היא הברכה היחידה שהתורה חייבה לברך בפירוש.[31] זוהי ההתמודדות של התורה עם השפע הצפוי בארץ ישראל, באמצעות הזיכרון של תלאות הדרך ביציאת מצרים ולאורך ארבעים השנים במדבר.

"סֻכּוֹת" בספר שמות (ובפרשת מסעי) איננו אלא המקום הראשון שבו חנו בני ישראל ביציאת מצרים (ואכלו בו את המצות). יש לו אמנם זיקה למושג 'סוכות', שהרי בצאת בני ישראל משם הופיע עמוד הענן "לַנְחֹתָם הַדֶּרֶךְ" (שמות י"ג, כא)[32] – אבל אין די בו כדי להתמודד עם סכנות השפע והגאווה הצפויות בארץ ישראל, כי יציאת מצרים משקפת דווקא את מידת הביטחון בה' ואת הניצחון המופלא על פרעה.[33] התורה העתיקה אפוא את ה'סוכות' לחודש השביעי והחליפה את ה'סוכות' של יציאת מצרים בישיבה ב'סוכות' ארבעים

30. על שירת האזינו הצטווה משה ביומו האחרון, והיא צריכה להיות "לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל. כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי" (דברים ל"א, יט-כ). בשירה עצמה, אשר "לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי זַרְעוֹ" (שם, כא), נאמר: "וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט" (דברים ל"ב, טו). אלה הם אותם הדברים שנאמרו בהקשר של זכירת הדרך במדבר, "פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ... וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ..."., שאותם ציין רשב"ם כהסבר לזיכרון הסוכות.

31. ראו: משנה תורה הלכות ברכות פ"א הל' א-ג.

32. בשמות י"ג, כ-כא נאמר: "וַיִּסְעוּ מִסֻּכֹּת וַיַּחֲנוּ בְאֵתָם בִּקְצֵה הַמִּדְבָּר. וַה' הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לַנְחֹתָם הַדֶּרֶךְ וְלַיְלָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהָאִיר לָהֶם..."., ומכאן למד רבי עקיבא, שהסוכות במדבר ענני כבוד היו (עיינו לעיל, הערה 26). הפסוקים בישעיהו ד', ה-ו מובאים כהוכחה נוספת, המראה שגם הנביא הבין כך את האמור בתורה והשווה לזה את חזרת השכינה לירושלים "בַּיּוֹם הַהוּא" (שם, ב).

33. השוו דברים ח', שבו קרא רשב"ם את הזיכרון החיוני להתמודדות מול השפע ואת משמעות הזכירה של הסוכות, אל הפרק הקודם (דברים ז', יז-כא), שבו מופיעה זכירה אחרת במצב אחר – מול חששות מלחמה: "לֹא תִירָא מֵהֶם זָכֹר תִּזְכֹּר אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְפַרְעֹה וּלְכָל מִצְרָיִם. הַמַּסֹּת הַגְּדֹלֹת אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וְהָאֹתֹת וְהַמֹּפְתִים וְהַיָּד הַחֲזָקָה וְהַזְּרֹעַ הַנְּטוּיָה" (שם, יח-יט). הניגוד הבולט בין שתי הזכירות הוא ההבדל בין חששות מלחמה לבין סכנת שכחה מתוך שפע ועושר, והוא ההבדל בין סוכת יציאת מצרים לבין סוכות המדבר.

שנה בלא בית ובלא נחלה. כך קיבל המושג 'סוכות' משמעות חדשה, המזכירה את דרך התלאות במדבר ומתחברת אל חג האסיף בחיבור פנימי־חינוכי־מוסרי.

ואולם, מעתק זה התרחש רק משעה ששהותם של בני ישראל במדבר וישיבתם בסוכות שם התארכו ונמשכו ארבעים שנה. בספר שמות עדיין עומדת האפשרות של כניסה מהירה לארץ האבות (כ"ג, כ-לג), לולא חטא העגל וחטאי המדבר, שהובילו בסופו של דבר לגזֵרת ארבעים השנה. לכן, המובן החדש של הסוכות כ'סוכות המדבר' אינו יכול להיזכר בספר שמות, והוא מופיע לראשונה בפרשת המועדים בספר ויקרא (שנאמרה באוהל מועד, אחרי חטא העגל). החיבור המלא בין האסיף והסוכות מקבל את מלוא משמעותו רק בספר דברים, בסיכום של משה את נדודי המדבר במבט לאחור, ולקראת המפגש הצפוי עם השפע של ארץ זבת חלב ודבש.

פרק שישי

חנוכה ושמן הזית

א. מאי חנוכה?

על פי הידוע לכול חנוכה הוא חג היסטורי מובהק שנתקן על ידי חכמי הבית השני, זכר לאירועים שהתרחשו בימיהם: ניצחונם המופלא של החשמונאים על היוונים, חנוכת המזבח וחידוש העבודה בבית המקדש אחרי טיהורו, ונס פך השמן. אולם האמת החבויה היא, שלחנוכה ישנם יסודות קדומים הרבה יותר, ובדומה לשלושת הרגלים, אף חנוכה משלב בתוכו יסוד טבעי־חקלאי עם יסוד לאומי־היסטורי.

ההבנה המקובלת, שעל פיה מבוססים ימי החנוכה על אירועים מתקופת הבית השני בלבד, נתקלת בכמה קשיים. עם חלקם כבר התמודדו רבים, ראשונים ואחרונים, ואף העלו הסברים שונים ליישבם, אך התשובות שנתנו הן חלקיות ומקומיות, ומתבקשת תשובה אחת מקיפה וכוללת, המבוססת על הבנת יסודות החנוכה באופן מורכב יותר.

נפתח בשאלות העיקריות העולות ביחס לחנוכה, אשר תלויות במידה רבה במאורע העיקרי שעליו נתקנו שמונת הימים.

הבנה אחת, פשוטה ומקובלת, מבוססת על עצם השם 'חנוכה', המכוון לחידוש העבודה במקדש ולחנוכתו על ידי בני חשמונאי במשך שמונה ימים החל מכ"ה בכסלו, לאחר שהיה מחולל במשך שלוש שנים. וכך מסופר בספר **מקבים א**:

וישכימו בבוקר החמישה ועשרים בחודש התשיעי, הוא חודש כסלו, בשנה השמונה וארבעים ומאה.[1] ויעלו קורבן כחוק על גבי מזבח העולה החדש אשר עשו. בזמן וביום אשר בו חיללו אותו הגויים, **ביום ההוא נחנך** בשירים ובקתרוסים, בכינורות ובמצלתים. ויפלו כל העם על פניהם וישתחו, ויודו לשמים אשר הצליחו בידם. ויעשו את חנוכת המזבח ימים שמונה...

(ד׳, 52-56).[2]

ואולם, הבנה זו של החנוכה מעוררת כמה קשיים:

1. מדוע חנוכת המקדש של החשמונאים נמשכה שמונה ימים? בתורה אנו מוצאים שבעה ימי מילואים לכוהנים (בהקמת המשכן – ויקרא ח׳, לג) ושנים עשר ימים של חנוכת המזבח לנשיאים (במדבר ז׳). אצל שלמה אנו מוצאים שבעה ימי מילואים ושבעה ימי חנוכה (מל״א ח׳, סה), אולם שמונה ימים לא מצאנו, אלא אם מצרפים לשבעת ימי המילואים את ׳היום השמיני׳ (ויקרא ט׳).

2. מדוע נקבעה הדלקת נרות כמצווה מיוחדת לחנוכה, ודווקא בלילה? מה הקשר בין הדלקת הנרות לבין חנוכת המקדש והמזבח? מדוע לא נזכרה הדלקת הנרות בספר **מקבים א**? ניתן היה לומר כי הדלקת הנרות היא זכר לחידוש הדלקת המנורה במקדש, אולם ישנם כמה הבדלים בולטים בין הדלקת החנוכייה להדלקת המנורה, ובעיקר, למנורה יש שבעה קנים לשבעה נרות, ובחנוכייה – שמונה.[3]

1. התאריכים בספרי המקבים הם ל׳מניין שטרות׳, הוא התאריך הסלווקי שהחל ב־312 לפנה״ס, והיה התאריך הממלכתי הראשון בהיסטוריה שלא מנה שנים לכל מלך אלא ברצף, מעת כינון הממלכה.
2. כל הציטוטים מספר **מקבים א** הם על פי מהדורת א׳ רפפורט, ירושלים תשס״ד.
3. הדלקת המנורה נעשית דווקא מבעוד יום, כשאר דיני עבודת המקדש (משנה תורה הלכות תמידין ומוספין פ״ג הל׳ י-יא), ואילו בהדלקת נרות החנוכה מקפידים על הדלקה בלילה, אחרי השקיעה (שבת כא ע״ב). בנוסף, לפי הגמרא במנחות כח ע״ב, גם צורת החנוכייה חייבת להיות שונה מן המנורה במקדש: ״לא יעשה אדם בית תבנית היכל... מנורה כנגד מנורה, אבל עושה הוא של חמשה ושל ששה ושל

בנוסף יש מקום לשאול, מדוע נקבעה חנוכת המקדש דווקא לעשרים וחמישה בכסלו. התשובה לכך מופיעה בפירוש בקטע מספר **מקבים א** שצוטט לעיל: החשמונאים הקפידו לקיים את חנוכת המקדש ביום זה דווקא, כי בדיוק באותו היום, שלוש שנים לפני כן, חוללו המקדש והמזבח בידי המתייוונים.[4] אולם הדבר רק מחזיר את השאלה שלב אחד לאחור: האם ישנה משמעות לעובדה שהמתייוונים חיללו את המקדש ואת המזבח ביום זה דווקא? (להלן יתברר, שזו הייתה בחירה מכוונת).

הסבר שני ידוע למהות החנוכה: זהו זיכרון לניצחון החשמונאים ולחזרת המלכות לישראל.[5] אולם אף הבנה זו מעלה מספר תהיות:

1. האם יש קשר מהותי בין חנוכת המקדש אחרי טיהורו (והדלקת הנרות) לבין ניצחונות החשמונאים (ותפילת 'על הנסים'), ומהו?
2. לכאורה, לשם הודאה על הניצחון די ביום אחד, כמו למשל יום ניקנור![6]
3. מדוע לא בטלו ימי החנוכה עם חורבן הבית השני כשאר המועדים של **מגילת תענית**?[7] הלוא כל הסיבות שהובאו לשמחה בחנוכה הפכו

שמנה. ושל שבעה לא יעשה, ואפילו משאר מיני מתכות. ר' יוסי בר רבי יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה, כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי".

4. כך מסופר לעיל שם (א', 54): "וביום החמישה עשר בכסלו בשנת מאה ארבעים וחמש בנה [המלך] שיקוץ משומם על המזבח ובערי יהודה סביב בנו במות". ובהמשך (שם, 59): "ובעשרים וחמישה בחודש היו מקריבים על הבמה אשר הייתה על המזבח".
5. ראו: משנה תורה הלכות מגילה וחנוכה פ"ג ה"א.
6. ואכן, כמענה לקושיה הידועה של **הבית יוסף** (ראו להלן, הערות 33 ו־58) כתב בעל **פרי חדש** (סימן תרע, ס"ק א): "לילה ראשונה הוא משום הניצחון, והז' לילות האחרות הוא משום הנס". אמנם, זהו רעיון נכון ויפה, אבל הוא אינו פותר את מכלול הקשיים.
7. ראו את גודל ההתלבטות בראש השנה יט ע"ב: "תניא: הימים האלו הכתובין במגילת תענית, בין בזמן שבית המקדש קיים בין בזמן שאין בית המקדש קיים – אסורין [בהספד ובתענית], דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: בזמן שבית המקדש קיים – אסורים, מפני ששמחה היא להם; אין בית המקדש קיים – מותרים, מפני שאבל הוא להם. והלכתא: בטלו, והלכתא: לא בטלו. קשיא הלכתא אהלכתא! לא קשיא:

עם החורבן לאבל, כאשר הן ניצחונות בית חשמונאי והן המזבח וההיכל כלו בעשנה של רומי. אולי מתאים היה יותר לתקן ימי מספד, ועל כל פנים – 'לשמחה מה זו עושה'?[8]

ההסבר השלישי הרווח למהות החנוכה קשור לנס פך השמן, ואף הוא עמוס קשיים:

1. מדוע תולה הגמרא[9] את החנוכה במעשה פך השמן דווקא ולא בניצחונות החשמונאים? מאימתי קובעים ימים טובים לזיכרונם של מופתים? והרי לא קבעו ימים טובים לזכר מופתי אליהו ואלישע[10] או לזכר עשרת הנסים שהיו בבית המקדש![11]

2. נס פך השמן תופס מקום מרכזי בסוגיית הגמרא (שבת כא ע"ב) אך נעדר לחלוטין משני ספרי המקבים, שנכתבו (על ידי מחברים שונים) סמוך למאורע, בארץ (**מקבים א**) ובגולה (**מקבים ב**).

3. כיצד אפשר להסביר את הסתירות הקיימות לכאורה גם במקורות התַנאיים בעניין מאורע זה: בגמרא בשבת (כא ע"ב) מופיע המעשה בפך השמן, שהדליקו ממנו שמונה ימים; בגמרא במנחות (כח ע"ב) מסופר על (שמונה) שיפודים של ברזל שמהם הכינו מנורה מאולתרת ובה הדליקו את הנרות כשנכנסו למקדש לראשונה;[12] ואילו באחד

כאן בחנוכה ופורים, כאן בשאר יומי". וכך נפסק ב**שולחן ערוך** (אורח חיים, סימן תקעג סעיף א): "הלכתא בטלה מגילת תענית, וכל הימים הכתובים בה מותר להתענות בהם... חוץ מחנוכה ופורים, שאסור להתענות בהם...".

8. על פי קהלת ב', ב.

9. ראו שבת כא ע"ב: "מאי חנוכה?...". שאלת הגמרא קשורה בוודאי להלכות הדלקת הנרות, בדומה לנרות שבת, כך שאין זו שאלה על חנוכה בכלל אלא דווקא על 'נר חנוכה', וכפי שגרס בעל השאילתות: "מאי נר חנוכה" (**שאילתות דרב אחאי גאון**, שאילתא כו). ראו גם להלן, הערה 59.

10. ראו: מל"א י"ז, ח-טז; מל"ב ד', א-ז.

11. ראו: אבות פ"ה מ"ה; יומא כא ע"א. ראו עוד בספר **נר מצוה** למהר"ל, בני ברק תשל"ב, עמ' כב.

12. כך בהרחבה בפסיקתא רבתי מזמור שיר חנוכת פ"ב, מהד' איש שלום ה ע"א: "ולמה מדליק נרות בחנוכה? אלא בשעה שנצחו בניו של חשמונאי הכהן הגדול למלכות יון, שנאמר: 'ועוררתי בניך ציון על בניך יון' (זכריה ט', יג), נכנסו לבית

הנוסחים של **מגילת תענית** נאמר, שבמשך שמונה ימים היו מתעסקים במזבח![13]

מעבר לקושיות אלו עולות שאלות יסוד הנוגעות למקורות נוספים:

1. המשנה במסכת ביכורים תולה את סוף זמן הבאת הביכורים בחנוכה:

> מעצרת ועד החג [סוכות] – מביא וקורא. מן החג ועד חנוכה – מביא ואינו קורא. רבי יהודה בן בתירא אומר: מביא וקורא
> (פ"א מ"ו).

הניסוח במשנה נראה תמוה: איך ייתכן שמצוַות ביכורים מן התורה תלויה בתאריך ובמאורע מימי הבית השני? ועוד: מדוע לא תסתיים עונת הביכורים בחג הסוכות – "בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה"

המקדש, מצאו שם שמונה שפודין של ברזל וקבעו אותם והדליקו בתוכם נרות". לפי הנוסח המקורי הגרסה היא "שבעה שיפודין" ולא "שמונה", ראו: ו' נעם, **מגילת תענית – הנוסחים, פשרם, תולדותיהם**, ירושלים תשס"ד, עמ' 271, הערה 46. יש מקום לשעֵר ששיפוד אחד היה נחוץ לחלק התחתון של הנר המרכזי, ועוד שבעה לנרות.

13. יש לציין שכל הקטעים הסותרים לכאורה מופיעים ב'תלמוד' (= הסכוליון) של **מגילת תענית**, אולם ראו מחקרה היסודי והמקיף של ו' נעם (**מגילת תענית**, לעיל, הערה 12, עמ' 103-107, 153-154, 266-276) בעניין המסורות השונות שהתלכדו **במגילת תענית**. כך נאמר בנוסח הכלאיים המשולב של **מגילת תענית** (שם, עמ' 103-105): "כשנכנסו גוים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה יד בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כהן גדול שלא נטמא, ולא היה בו להדליק אלא יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמנה ימים; לשנה אחרת קבעום שמנה ימים טובים. ומה ראו לעשות חנוכה שמנה ימים, והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעת ימים?... וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה שלא עשאה אלא שבעת ימים. ומה ראו לעשות חנוכה זו שמנה ימים? אלא בימי מלכות יוון נכנסו בני בית חשמונאי להיכל, ובנו את המזבח וסדוהו בסיד, ותקנו בו כלי שרת, והיו מתעסקין בו שמנה ימים; ומה ראו להדליק את הנרות? אלא בימי מלכות יון שנכנסו בני חשמונאי להיכל, שבעה שפודים של ברזל בידם וחפום בעץ, והדליקו בהם את הנרות; ומה ראו לגמור בהן את ההלל? אלא שכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל, היו מקדימין לפניו בהלל בשירה, ובשבח ובהודאה...".

(שמות כ"ג, טז)? מה מיוחד דווקא בימי החנוכה, שהם יכולים להיות תאריך גבול עבור הביכורים הקשורים בתחום החקלאי?[14]

2. בכמה מקומות בספר **מקבים ב** מכונה החנוכה בשם "חג הסוכות" שבחודש התשיעי.[15] אם יש בסיס כלשהו להשוואת החנוכה לחג הסוכות, הדבר יסביר בבהירות מדוע נקבע שחנוכה יימשך שמונה ימים, אולם איזו הצדקה יש להדבקת כינוי של סוכות לחנוכה?

3. יוסף בן מתתיהו קרא לחנוכה בשם "חג האורים",[16] אך באופן תמוה לא נימק את השם הזה בהדלקת הנרות אלא תלה אותו במדרש רעיוני מובהק: "משום שאותה הזכות [לעבוד את אלוהינו] הופיעה לנו בלי שקיווינו לה".

ומעל לכול – האם יש קשר בין אורות החנוכה לבין התקופה האפלה ביותר בשנה – הימים הקצרים ביותר בשנת החמה יחד עם סוף החודש (התשיעי), החשוך באין ירח? הלוא מראשית הבריאה נקבעה עונה זו כשפל האור השנתי, וגם החגים האליליים בעונה זו הם חגי 'אור ואש'. הדלקת הנרות בחנוכה דווקא בתקופה האפלה ביותר בשנה איננה יכולה להיות מקרית.

ב. יום ייסוד היכל ה'

התאריך של החנוכה אינו מקרי, ויסודו בראשית ימי הבית השני,

14. כמו כן יש לברר, האם אפשר היה להביא ביכורים עד תחילת החנוכה או עד סופה.
15. בספר **מקבים ב** א', ט: "ועתה (כתבנו אליכם) כדי שתחגגו את ימי חג הסוכות של חודש כסלו". שם י', ה-ח: "וקרה שביום אשר בו חולל המקדש בידי הגויים, ביום ההוא היה גם טיהור ההיכל, ביום עשרים וחמישה בחודש ההוא, הוא כסלו. ובשמחה הם חגגו שמונה ימים באורח של (חג) הסוכות, בזכרם שלפני זמן קצר הם עשו את חג הסוכות כשהם רועים במערות כדרך החיות. לכן, בהחזיקם מטות וענפים רעננים וגם (כפות) תמרים, הם העלו מזמורים למי שהצליח את דרכם לטיהור מקומו. והם קבעו, בצו משותף ובהחלטה לכל עם היהודים, לחגוג את הימים האלה שנה בשנה" (כל הציטוטים מספר **מקבים ב** בפרק זה הם על פי מהדורת ד' שוורץ, ירושלים תשס"ה).
16. **קדמוניות היהודים** ספר שנים עשר ז ז, מהד' שליט עמ' 62.

שנים רבות לפני המרד החשמונאי. שני נביאים ידועים לנו – חגי וזכריה – עלו עם זרובבל ויהושע בן יהוצדק בשיבת ציון הגדולה בעקבות הצהרת כורש.[17] אחרי ההתלהבות הגדולה של השיבה ליהודה, הקמת מזבח וחידוש העבודה בירושלים, הקפיאה הממלכה הפרסית את בניית הבית. כאשר עלה דריווש לשלטון, כבר לא היה רצון בלב היהודים עולי הגולה לבנות את בית ה׳, שררה אווירה של ׳השלמה׳ עם ההקפאה, וכל אחד פנה לעשות לביתו. דריווש היה התומך הגדול ביותר בשבי הגולה ובמפעלם, כפי שהתברר לאחר מכן גם לצריהם (עזרא ה׳, ז), אבל השינוי לא הופנם מיד, ובשנה השנייה לדריווש עדיין לא החלו שבי ציון לבנות את בית המקדש. חוסר הרצון לעסוק בכך התכסה ב׳טלית של צדקות׳, הקובעת כי טרם הגיעה העת לבנות את בית ה׳, או בלשונו של הנביא: ״הָעֵת הַזֶּה אָמְרוּ לֹא עֵת בֹּא עֵת בֵּית ה׳ לְהִבָּנוֹת״ (חגי א׳, ב).[18]

נבואתו של חגי בשנה השנייה למלכות דריווש, בראשון לחודש השישי (א׳ באלול), באה להפריך טענה זו של העם:

> בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ בַּחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְבַר ה׳ בְּיַד חַגַּי הַנָּבִיא... לֵאמֹר. הַעֵת לָכֶם אַתֶּם לָשֶׁבֶת בְּבָתֵּיכֶם סְפוּנִים וְהַבַּיִת הַזֶּה חָרֵב... יַעַן בֵּיתִי אֲשֶׁר הוּא חָרֵב וְאַתֶּם רָצִים אִישׁ לְבֵיתוֹ... (שם, א-ט).

17. להלן נביא מנבואות חגי וזכריה רק את הנחוץ לענייננו בנוגע לחנוכה. לניתוח רחב יותר של נבואותיהם עיינו מאמרי ׳יום ייסוד היכל ה׳ (על־פי נבואות חגי וזכריה)׳, **מגדים** יב, תשנ״א, עמ׳ 49-97. מאמר זה נדפס שוב עם כמה שינויים בתוך: י׳ רוזנסון וע׳ אריאל (עורכים), **באורך נראה אור – קובץ מאמרים לחנוכה לזכרו של סגן דני כהן הי״ד**, ירושלים תשס״ד, עמ׳ 163-178. המאמר מופיע גם באתר שלי: www.ybn.co.il.

18. ראוי לשים לב להכפלת המילה ״עֵת״, יחד עם דמיון הלשון בצליל: ״עֵת בֹּא״ / ״עֵת בֵּית״, וכן לשימוש בצורת המקור ׳בֹּא׳ במקום פועל רגיל. לשון כזו של שיר ופתגם מדגישה את עצמת הוויכוח על שאלת ״עֵת בֹּא״, כלומר, האם הגיעה העת לבוא אל ה׳, היא העת לבניין הבית?

הנביא קבע כי טענת העם על ה"עֵת" שלא בא זמנה היא מופרכת, שכן ביחס לענייניהם הפרטיים הם בטוחים שהגיעה העת לבנות איש את ביתו היפה. אם כל אחד יכול לבנות לו בית מידות ספון בארז,[19] אי־אפשר שלא הגיעה העת לבנות גם את בית ה', כדרך שביטא זאת דוד במלכו בירושלים, בבקשו לבנות הבית לה': "רְאֵה נָא אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים וַאֲרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה" (שמ"ב ז', ב). הנביא חגי הטיח ביקורת חריפה בשבי ציון ואמר, שכל אחד בוחר לבנות לו בית נאה ולשקוע בד' אמותיו, ולכן אין לבם לענייני הציבור, וכל שכן שאין דעתם נוטה אל עבודת ה'.

חגי המשיך ותיאר את תגובת ה' אשר תפגע ברווחה הכלכלית ותביא בצורת קשה. כך יזעזע ה' את השקועים בבתיהם ובשדותיהם ויעורר אותם לחשבון נפש ולבדיקת הדרך:

> וְעַתָּה כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת שִׂימוּ לְבַבְכֶם עַל דַּרְכֵיכֶם. זְרַעְתֶּם הַרְבֵּה וְהָבֵא מְעָט אָכוֹל וְאֵין לְשָׂבְעָה שָׁתוֹ וְאֵין לְשָׁכְרָה לָבוֹשׁ וְאֵין לְחֹם לוֹ וְהַמִּשְׂתַּכֵּר מִשְׂתַּכֵּר אֶל צְרוֹר נָקוּב... יַעַן בֵּיתִי אֲשֶׁר הוּא חָרֵב וְאַתֶּם רָצִים אִישׁ לְבֵיתוֹ. עַל כֵּן עֲלֵיכֶם כָּלְאוּ שָׁמַיִם מִטָּל וְהָאָרֶץ כָּלְאָה יְבוּלָהּ. וָאֶקְרָא חֹרֶב עַל הָאָרֶץ וְעַל הֶהָרִים וְעַל הַדָּגָן וְעַל הַתִּירוֹשׁ וְעַל הַיִּצְהָר וְעַל אֲשֶׁר תּוֹצִיא הָאֲדָמָה וְעַל הָאָדָם וְעַל הַבְּהֵמָה וְעַל כָּל יְגִיעַ כַּפָּיִם (חגי א', ה-יא).

נבואת חגי נתנה את רישומה בקרב מנהיגי העם:

> וַיִּשְׁמַע זְרֻבָּבֶל בֶּן שַׁלְתִּיאֵל וִיהוֹשֻׁעַ בֶּן יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְכֹל שְׁאֵרִית הָעָם בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵיהֶם וְעַל דִּבְרֵי חַגַּי הַנָּבִיא כַּאֲשֶׁר שְׁלָחוֹ ה' אֱלֹהֵיהֶם וַיִּירְאוּ הָעָם מִפְּנֵי ה'... וַיָּעַר ה' אֶת רוּחַ זְרֻבָּבֶל בֶּן שַׁלְתִּיאֵל פַּחַת יְהוּדָה וְאֶת רוּחַ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶת רוּחַ כֹּל שְׁאֵרִית הָעָם וַיָּבֹאוּ וַיַּעֲשׂוּ מְלָאכָה בְּבֵית

19. על פי ירמיהו כ"ב, יד.

ה׳ צְבָאוֹת אֱלֹהֵיהֶם. בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ בַּשִּׁשִּׁי[20] בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ (שם, יב-טו).

ככל הנראה, "מְלָאכָה" זו כללה רק הכנות לבניית בית ה׳, כגון איסוף חומרים והכנת כלים, כפי שפירשו רש"י ורד"ק, וכך יש להבין את מושג עשיית ה"מְלָאכָה" גם בתחילת מעשה המשכן (שמות ל"ו, ו-ז).[21] את הבנייה ממש החלו רק בחודש התשיעי (כסלו), כדלהלן.[22]

בעשרים ואחד לחודש השביעי (תשרי), בהמשך שנת שתיים לדריווש (השנה והחודשים נמנו מניסן!) – הלוא הוא היום האחרון של חג הסוכות – נתן ה׳ בפי חגי הנביא, "מַלְאַךְ ה׳ ", נבואת חיזוק נוספת לזרובבל בן שאלתיאל המנהיג הפוליטי וליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול (חגי ב׳, א-ט), נבואה שבה נעסוק להלן.

כאן מגיע התאריך האחרון והקובע בנבואת חגי – עשרים וארבעה לחודש התשיעי (כ"ד בכסלו). מסוף סוכות עבר אפוא הנביא אל ערב ׳חנוכה׳, דורות רבים לפני החשמונאים (!):

בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַתְּשִׁיעִי בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְּבַר ה׳ אֶל חַגַּי הַנָּבִיא לֵאמֹר...

וְעַתָּה שִׂימוּ נָא לְבַבְכֶם מִן הַיּוֹם הַזֶּה וָמָעְלָה מִטֶּרֶם שׂוּם אֶבֶן אֶל אֶבֶן בְּהֵיכַל ה׳. מִהְיוֹתָם בָּא אֶל עֲרֵמַת עֶשְׂרִים וְהָיְתָה עֲשָׂרָה בָּא אֶל הַיֶּקֶב לַחְשֹׂף חֲמִשִּׁים פּוּרָה וְהָיְתָה עֶשְׂרִים. הִכֵּיתִי אֶתְכֶם

20. על פי חלוקת הפרקים ועל פי הקשר הפשט תאריך זה שייך למעלה, לראשית עשיית המלאכה בבית ה׳; אולם לפי המסורה תאריך זה, כ"ד באלול, שייך לנבואה הבאה, אלא שמיד אחריו מופיע תאריך אחר, כ"א בתשרי, כך שחלוקת המסורה מותירה את העניין סתום.

21. כידוע, מלאכת המשכן וגם רבות ממלאכות השבת הן מלאכות של הכנת חומרים, בגדים וכלים ובעיקר איסופם והבאתם למקום הבנייה, הלוא זו ׳מלאכת הוצאה׳, שבה תלויות שאר המלאכות, וראו נבואת ירמיהו (י"ז, יט-כז) נגד חילול השבת בהוצאת משא בשערי ירושלים, ומאבקו של נחמיה (י"ג, טו-כב) לסגירת השערים בשבת.

22. כך מבואר גם בתלמוד הירושלמי, ראש השנה פ"א, נו ע"ב, לדעת ר׳ אליעזר בשם ר׳ חנינה.

בַּשִּׁדָּפוֹן וּבַיֵּרָקוֹן וּבַבָּרָד אֵת כָּל מַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם וְאֵין אֶתְכֶם אֵלַי נְאֻם ה׳.

שִׂימוּ נָא לְבַבְכֶם מִן הַיּוֹם הַזֶּה וָמָעְלָה מִיּוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר יֻסַּד הֵיכַל ה׳ שִׂימוּ לְבַבְכֶם. הַעוֹד הַזֶּרַע בַּמְּגוּרָה וְעַד הַגֶּפֶן וְהַתְּאֵנָה וְהָרִמּוֹן וְעֵץ הַזַּיִת לֹא נָשָׂא [פריו] מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֲבָרֵךְ (חגי ב׳, י-יט).

בנבואתו הפריד חגי בין המצב שהיה קיים עד אותו היום ובין המצב שישרור מכאן ואילך. עד עתה, ה׳ היכה את הארץ בבצורת קשה, כפי שהבטיח.[23] חגי הנביא גם מסר לנו דין וחשבון מפורט על היבול המועט של הגרנות (חמישים אחוז) ושל היקבים (ארבעים אחוז) בשנה זו. אבל מעתה ואילך, עם ייסוד היכל ה׳, הבטיח חגי שהבצורת תיפסק ותתחיל שנה מבורכת – "מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֲבָרֵךְ".[24]

23. למשמעותה הנוראה של מכה זו עיינו יואל א׳-ב׳; ירמיהו י״ד.

24. נבואה זו פותחת ב׳חידון׳ לכוהנים בענייני קודשים וטהרות: "שְׁאַל נָא אֶת הַכֹּהֲנִים תּוֹרָה לֵאמֹר. הֵן יִשָּׂא אִישׁ בְּשַׂר קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדוֹ וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל הַלֶּחֶם וְאֶל הַנָּזִיד וְאֶל הַיַּיִן וְאֶל שֶׁמֶן וְאֶל כָּל מַאֲכָל הֲיִקְדָּשׁ וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא. וַיֹּאמֶר חַגַּי אִם יִגַּע טְמֵא נֶפֶשׁ בְּכָל אֵלֶּה הֲיִטְמָא וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ יִטְמָא" (חגי ב׳, יא-יג). הגמרא (פסחים טז ע״ב - יז ע״א) פירשה שהבגד נגע בלחם, הלחם בנזיד, הנזיד נגע ביין, היין בשמן והשמן בכל מאכל, ומדובר בשאלות של טומאה וטהרה בקודש (עיינו שם), אולם ראב״ע (חגי ב׳, יד) פירש את השאלות על דרך הפשט, שכנף הבגד נגעה באחד מן המאכלים השונים. לשאלת הנביא השיבו הכוהנים, שקדושה אינה עוברת במגע כזה, אולם טומאה עוברת בו. הנביא משתמש בחילוק זה כמשל, שמטרתו להוכיח שוב את שבי הגולה על עצלותם בבניית המקדש. הטומאה מתפשטת ביתר קלות מן הקדושה ומן הטהרה, כי הטהור הנוגע בטמא נטמא על ידו ואינו מטהרו. מכאן שהופעת הקדושה בעולם תובעת מאמץ ומעשה של בני אדם, ואינה מופיעה מן השמים בלעדיהם. בהיעדר המאמץ האנושי מתפשטת רק הטומאה. לכן "כָּל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם וַאֲשֶׁר יַקְרִיבוּ שָׁם" (שם) טמאים הם בהיעדר המקדש, מפני שאינם חפצים לבנותו, והם ממתינים שיבוא מעצמו, אולי מן השמים; אך מן השמים הופיעה הבצורת!

כך מובנים היטב דברי הנביא, ואין עוד צורך בכל הפירושים הרחוקים שתלו בהם, עיינו למשל מ׳ זר־כבוד, **פירוש רעת מקרא לספר חגי**, ירושלים תשל״ז, עמ׳ ט, הערה 7. הפירוש המוצע שם קשה, כי אין בחגי ובזכריה זכר לבעיה של עמי הארצות.

מפני מה נאמרה נבואה זו דווקא בעשרים וארבעה לתשיעי (כ"ד בכסלו), שבו עדיין לא בנו ולא שמו "אֶבֶן אֶל אֶבֶן בְּהֵיכַל ה' "? מפני מה יום ייסוד היכל ה' נקבע דווקא ביום זה (כנראה לקראת ערבו של יום המחרת, כ"ה בכסלו, שנת שתיים לדריווש)? האם יש לכך קשר לחנוכת בית חשמונאי שאירעה באותו תאריך כעבור כמה דורות?

מעיון בטבע הארץ במקביל לפסוקי הנביא, מסתבר שלא לחינם המתין חגי הנביא עד חודש כסלו ולא אמר נבואה זו מוקדם יותר. כידוע לאנשי הטבע והסיור בארץ ישראל, עונת המסיק והפקת השמן חלה בחודשים תשרי-מרחשוון-כסלו, כלומר בין סוכות לחנוכה. בתקופה זו אוספים את יבול הזיתים ודורכים אותו בבתי הבד.[25]

הדבר רמוז גם בתורה: "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ **מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ**" (דברים ט"ז, יג) – חג האסיף מציין את סוף האסיף של הגורן והיקב – אך לא של היצהר. איסוף היצהר רק מתחיל בסוכות, והוא נמשך עד חנוכה. לכן, גם הבאת הביכורים למקדש לא יכלה להסתיים בסוכות אלא בחנוכה – זמן החנוכה הוא סוף עונת הזית, האחרון להיאסף משבעת המינים, ולכן זהו הסיום של עונת הביכורים כולה!

כאמור, אותה שנה – שנת בצורת חמורה הייתה. ביחס לגורן וליקב ניכר היה הדבר כבר בחודשים השישי והשביעי (אלול-תשרי), אולם עונת הזית רק התחילה אז, והיבול טרם נמדד. הנביא רצה לתת דין וחשבון מפורט ומלא על היבול המועט שגדל בשנה זו, לכן המתין עד לסיום עונת הזית והשמן, בסוף החודש התשיעי. רק בחודש זה התבררה במלואה עצמת הבצורת שפקדה את הארץ בשנה זו, כדברי הנביא: "הַעוֹד הַזֶּרַע בַּמְּגוּרָה וְעַד הַגֶּפֶן וְהַתְּאֵנָה וְהָרִמּוֹן וְעֵץ הַזַּיִת לֹא נָשָׂא [= פריו] מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֲבָרֵךְ" (חגי ב', יט).

25. דריכת השמן בבתי הבד בשומרון ובגליל נמשכת גם היום עד סוף כסלו. באזור בנימין סיימו באחת השנים את דריכת השמן בדיוק שבוע לפני חנוכה, והיו שנים שסיימו בתוך ימי החנוכה.

הבטחת ה׳ מפי חגי, ״מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֲבָרֵךְ״, אין פירושה שכעת יישא הזית פריו,[26] אלא שמכאן ואילך, עם ייסוד בית ה׳, תתחיל שנה מבורכת, שנה שבה יזרעו מאוחר, אך יהיה קציר מבורך ואסיף מלא. אמנם רק בניסן יוכלו הבריות להתחיל לראות יבול מבורך, אך אולי כבר בשבט יבינו שזו שנה מוצלחת ופורייה, לאור כמויות הגשמים שירדו.

יום ייסוד היכל ה׳, ככל הנראה, לא היה בעשרים וארבעה לחודש התשיעי, שהרי חגי אמר בו ״מִטֶּרֶם שׂוּם אֶבֶן אֶל אֶבֶן בְּהֵיכַל ה׳ ״ (שם, טו). מסתבר על כן, שיום ייסוד היכל ה׳ היה למחרת, בעשרים וחמישה לחודש, ומאותו יום והלאה תתחיל שנה מבורכת.

עדות לייסוד היכל ה׳ על פי נבואת חגי ניתן למצוא בנבואה קצת יותר מאוחרת של הנביא זכריה. בשנת ארבע לדריווש, ״בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו״ (זכריה ז׳, א), כאשר בניית בית המקדש הייתה בעיצומה,[27] באו לשאול את זכריה האם הגיע הזמן לבטל את הצומות שנתקנו על חורבן הבית הראשון, או ליתר דיוק, ׳האם נצום ונבכה השנה בחודש החמישי׳? דברי תשובתו של זכריה יצרו נבואה מיוחדת במינה, ובה סיכומים של נבואות קודמות. בין השאר רמז זכריה לנבואת חגי ביום ייסוד ההיכל:[28]

26. פלא הוא שרד״ק (חגי ב׳, יט), שעמד על עונת הזית, התקשה בהבנת דברי הנביא, כנראה מפני שהבין מדבריו כי הזית יישא פריו למחרת. בפשטות מובן שהשינוי יתממש רק בשנה שלאחריה.
27. רק בשנת שש לדריווש נסתיימה הבנייה. ראו: עזרא ו׳, טו.
28. ראו רש״י וראב״ע לפסוק ט, ש״הנביאים״ כאן הם חגי וזכריה. הנביא בא לומר: כשם שהתקיימו דברי הנבואה בשנת שתיים לדריווש, כך תתקיים נבואת הנחמה של זכריה באותה עת. זכריה גם חזר כאן על ביטויים מרכזיים מנבואת חגי, כמו דבריו ״אַל תִּירָאוּ תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם״ (זכריה ח׳, יג), הדומים לנבואת חגי: ״וְעַתָּה חֲזַק זְרֻבָּבֶל... אַל תִּירָאוּ״ (חגי ב׳, ד-ה). כאשר נשא חגי את נבואתו ביום ייסוד היכל ה׳, אולי כבר עמד זכריה לצדו והיה שותף לנבואתו, ומאוחר יותר נשא זכריה נבואה הממשיכה את נבואת חגי ומשלימה אותה (זכריה א׳, א: ״בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ...״, בדיוק חודשיים אחרי תחילת חגי; זכריה א׳, ז: ״בְּיוֹם עֶשְׂרִים

כֹּה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם הַשֹּׁמְעִים בַּיָּמִים הָאֵלֶּה אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה מִפִּי הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר בְּיוֹם יֻסַּד בֵּית ה׳ צְבָאוֹת הַהֵיכָל לְהִבָּנוֹת.
כִּי לִפְנֵי הַיָּמִים הָהֵם שְׂכַר הָאָדָם לֹא נִהְיָה וּשְׂכַר הַבְּהֵמָה אֵינֶנָּה וְלַיּוֹצֵא וְלַבָּא אֵין שָׁלוֹם מִן הַצָּר וַאֲשַׁלַּח אֶת כָּל הָאָדָם אִישׁ בְּרֵעֵהוּ.
וְעַתָּה לֹא כַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אֲנִי לִשְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה נְאֻם ה׳ צְבָאוֹת.
כִּי זֶרַע הַשָּׁלוֹם הַגֶּפֶן תִּתֵּן פִּרְיָהּ וְהָאָרֶץ תִּתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וְהַשָּׁמַיִם יִתְּנוּ טַלָּם וְהִנְחַלְתִּי אֶת שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה אֶת כָּל אֵלֶּה
(זכריה ח׳, ט-יב).

בדומה לנבואת חגי, אף כאן מופיע תיאור של המצב הקשה ששרר בארץ קודם ייסוד בית ה׳, ולצדו תיאור של הברכה המרובה, בשעה שבית ה׳ הלך ונבנה. המצב הקשה שרר, כזכור, עד כ״ד בכסלו בשנה השנייה לדריווש,[29] בסופה של עונת הזית והשמן, ולפי זה אנו קוראים בפסוק תמונה עגומה ביותר של פעילות בתי הבד בחודש כסלו בשנה זו: שכירי האדם, הבהמות המסובבות את ׳הממל׳ (= אבן המפרכת את הזיתים) על אבן ׳הים׳ בבית הבד, וכן היוצאים מבית הבד והבאים אליו[30] – כולם היו חפויי ראש ואבלים, באשר בעלי הבתים לא יכלו לשלם להם.[31] לכן גם פרצו מריבות קשות בין בעלי הזיתים לבין הפועלים, ויד איש נשתלחה באחיו.

וְאַרְבָּעָה לְעַשְׂתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ שְׁבָט בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ...״, בדיוק חודשיים אחרי סוף חגי), ממש כמורה ותלמידו בנבואה.

29. כך כתב רד״ק שם (ח׳, י): ״ ׳כי לפני הימים ההם׳ – רצה לומר לפני שיוסד בית ה׳, שיוסד בשנת שתיים לדריוש ביום עשרים וארבעה לתשיעי, ידעתם כי ׳שכר האדם לא נהיה׳, כלומר לא נהיה לברכה אלא הלך למאֵרה״.

30. רק בדריכת השמן נעשית מלאכה גם על ידי אדם וגם על ידי בהמה יחד בתוך מבנה סגור שיוצאים ממנו ובאים אליו (בגורן ובשדה השטח פתוח, ואילו ביקב דורך האדם לבדו).

31. לכך יש להוסיף את תיאורו של חגי (א׳, ו): ״וְהַמִּשְׁתַּכֵּר מִשְׁתַּכֵּר אֶל צְרוֹר נָקוּב״ – צרור הכסף היה נקוב, כלומר, מחורר, ומעט הכסף היה נופל ארצה.

שנתיים מאוחר יותר, בשנת ארבע לדריווש, עדיין הייתה תמונה זו זכורה היטב, והנביא השתמש בה לצורך ההשוואה המבורכת בין 'הימים הראשונים', קודם שהתחילו בבניית הבית, לבין השינוי המבורך שחל ביבול הארץ ובמשק החקלאי אחר כך.[32]

כאמור, יום ייסוד היכל ה', היום שבו חלה תפנית דרמטית בנוגע לברכת הארץ, היה כנראה יום כ"ה בכסלו. ככל הנראה, יום זה צוין ונזכר דורות רבים אחר כך והיה כרוך בסוף עונת השמן, שהייתה תמיד גם סוף עונת הביכורים במקדש.

מכאן מתבקש הקשר בין נבואות חגי וזכריה על יום ייסוד היכל ה' ובין התקופה החשמונאית. יום זה נבחר על ידי המתייוונים בכוונה תחילה כיום שבו ייכנסו לבית המקדש ויחללו אותו. דווקא ביום שבו נוסד המקדש על ידי שבי הגולה, בחרו המתייוונים 'לייסד' מחדש את המקדש לפי טעמם ולהציב את פסל השיקוץ בהיכל ה'.

שלוש שנים אחר כך יקפידו החשמונאים לערוך את חנוכת המקדש והמזבח בכ"ה בכסלו, בדיוק באותו היום שבו חיללו אותם המתייוונים.[33]

32. הביטוי "כִּי זֶרַע הַשָּׁלוֹם" יכול להיות כללי, אך יכול גם לרמז אל הזית, שכן הגפן ותבואת הארץ נזכרו בפירוש, והזית משלים את עיקר הנבואה ונזכר כנושא בשורת הנבואה עד תומה. ענפי הזית ואור השמן הם הביטוי לשלום שבא לאחר הפורענות, ממש כמו עלה הזית בפי היונה שאחר המבול.

33. ר' יעקב עמדין בספרו **מור וקציעה**, סימן תרע, עמד על סוד הקשר בין חנוכת חשמונאי לבין נבואת חגי וחנוכת הבית בתחילת הבית השני: "בטעם שם חנוכה נראה לי דבר חדש בע"ה, שנקרא כן גם על שם חינוך ההיכל שהיה בזמן הזה בימי חגי הנביא, ככתוב בנבואתו שבעשרים וארבעה לתשיעי שהוא כסלו הוּסַד, ולמחרתו חנכוהו בהקרבה (אע"פ שלא נבנה הבית עדיין, כדאיתא במדרש, וכעניין שאמרו [זבחים סב ע"א] 'מקריבין אע"פ שאין בית') ובהדלקה מבערב, שאין מחנכין המנורה אלא בין הערבים, כמו ששנינו במנחות (מט ע"א). ועל שם חנוכת הבית נקראים ימי נס הנרות שאירע באותו פרק 'חנוכה'. ויש מכאן סעד גדול למה שנהגו לעשות סעודות ולהרבות קצת שמחה [= בערב חנוכה]...
ועם זה אני [= ר' יעקב עמדין] מיישב גם כן קושיית הבית יוסף, שהיה ראוי לבל יהיה ראשון מן השמונה ימים מן המנין. ואומר אני שעשו זכרון ליום ראשון, לכבוד ההיכל שהדליקו בו תחִלה בהבית השני. ועוד, אולי זכות זה היום לפי שחנכוהו

נכון להוסיף עוד השערה מסתברת: סיום עונת השמן והביכורים בכל ימי הבית השני צוין כנראה על ידי הדלקת הנרות במנורת המקדש, וכך התחבר ליום ייסוד היכל ה׳. סביב היום ההוא התנהל המאבק על טיהור המקדש בזמן המרד החשמונאי. כך התחבר הטבע של סוף עונת השמן עם הנס של ייסוד היכל ה׳, וזה היה הרקע הקודם לחנוכת המקדש ולטיהורו על ידי החשמונאים.

ג. "עוֹד אַחַת מְעַט הִיא"

ייתכן קשר הדוק עוד יותר בין נבואות חגי וזכריה לבין ימי החנוכה. בנבואתו בעשרים ואחד לשביעי (כ"א בתשרי) התמודד חגי עם טענה נוספת של שבי הגולה שנמנעו מבניית בית ה׳. הייתה זו תחושת הקטנות לעומת הזיכרונות הגדולים מימי הבית הראשון, ימי הנבואה, וההרגשה שעם כל מאמציהם לא יוכל הבית שייבנה להגיע להודו ולתפארתו של הבית הראשון, ולו רק מפני שלא עלו כל ישראל בחזרה לארצם ואין ממלכה עצמאית בידם אלא שלטון המעצמה הפרסית:

> מִי בָכֶם הַנִּשְׁאָר אֲשֶׁר רָאָה אֶת הַבַּיִת הַזֶּה בִּכְבוֹדוֹ הָרִאשׁוֹן וּמָה אַתֶּם רֹאִים אֹתוֹ עַתָּה הֲלוֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם (חגי ב׳, ג).[34]

להיכל בו בתחלה על ידי הדלקת המנורה, עמד להם שנעשה להם בו הנס, שמצאו הפך.
וכיוצא בזה מצינו הרבה במדרשות, שהיום גורם להעשות בו נס, וכדברי הרמב"ן ז"ל במקומות הרבה מפירוש התורה, שזהו שארז"ל 'מעשה אבות סימן לבנים', שכל נסים העתידים צריכים תחִלה לפועל דמיון, ונרמז הכל במקרא, שבכל דבר נס נעשה דוגמתו תחלה... אם כן, זה היום הוא עיקר הנס בכללו וסבתו. וזה נכון מאד, עם שלא שערוהו הקודמים".

34. תחושה עמוקה זו באה לידי ביטוי גם בתיאור הניסיון הראשון לייסוד בית ה׳ בימי כורש, בשנה השנית לבואם של שבי הגולה: "וְרַבִּים מֵהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר רָאוּ אֶת הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן בְּיָסְדוֹ זֶה הַבַּיִת בְּעֵינֵיהֶם בֹּכִים בְּקוֹל גָּדוֹל וְרַבִּים בִּתְרוּעָה בְשִׂמְחָה לְהָרִים קוֹל. וְאֵין הָעָם מַכִּירִים קוֹל תְּרוּעַת הַשִּׂמְחָה לְקוֹל בְּכִי הָעָם כִּי הָעָם מְרִיעִים תְּרוּעָה גְדוֹלָה וְהַקּוֹל נִשְׁמַע עַד לְמֵרָחוֹק" (עזרא ג׳, יב-יג). אותה

נגד טענה זו נשא חגי נבואה מחזקת בטווח הקצר (נבואה שבה נאמר שלוש פעמים "חֲזַק" ו"וַעֲשׂוּ"), אך גם נבואה מרחיקת לכת המבטיחה מהפכה מרעישה בעולם, כבוד מלא לישראל, היפוך התלות של ישראל בגויים למצב שבו יבואו כל הגויים לכבד את ישראל ואת בית ה', ולבסוף שלום אמת מאת ה':

> כִּי כֹה אָמַר ה' צְבָאוֹת **עוֹד אַחַת מְעַט הִיא** וַאֲנִי מַרְעִישׁ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וְאֶת הַיָּם וְאֶת הֶחָרָבָה. וְהִרְעַשְׁתִּי אֶת כָּל הַגּוֹיִם וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל הַגּוֹיִם וּמִלֵּאתִי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה כָּבוֹד אָמַר ה' צְבָאוֹת. לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נְאֻם ה' צְבָאוֹת. גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן אָמַר ה' צְבָאוֹת וּבַמָּקוֹם הַזֶּה אֶתֵּן שָׁלוֹם נְאֻם ה' צְבָאוֹת (שם, ו-ט).

בנבואה מאוחרת יותר, בכ"ד בכסלו, חזר חגי וטען כי מתקרב היום בו ישתחרר עם ישראל משלטון הזרים:

> וַיְהִי דְבַר ה' שֵׁנִית אֶל חַגַּי בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ לֵאמֹר. אֱמֹר אֶל זְרֻבָּבֶל פַּחַת יְהוּדָה לֵאמֹר אֲנִי מַרְעִישׁ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ. וְהָפַכְתִּי כִּסֵּא מַמְלָכוֹת וְהִשְׁמַדְתִּי חֹזֶק מַמְלְכוֹת הַגּוֹיִם וְהָפַכְתִּי מֶרְכָּבָה וְרֹכְבֶיהָ וְיָרְדוּ סוּסִים וְרֹכְבֵיהֶם אִישׁ בְּחֶרֶב אָחִיו (שם, כ-כב).

חודשיים אחר כך, בכ"ד בשבט, ניבא זכריה את נבואת המראות (זכריה א', ז - ו', ח) – נבואה ארוכה של גאולה וישועה, שעיקרה חזרת מרכבת השכינה לירושלים עם השלמת הבנייה של בית המקדש. נבואה זו כוללת סדרה של מראות – "רָאִיתִי הַלַּיְלָה" (שם א', ח) – שבמרכזם "מְנוֹרַת זָהָב כֻּלָּהּ וְגֻלָּהּ עַל רֹאשָׁהּ וְשִׁבְעָה נֵרֹתֶיהָ עָלֶיהָ... וּשְׁנַיִם זֵיתִים עָלֶיהָ" (שם ד', ב-ג). אפשר להראות כי כל

התופעה נזכרת גם בקריאת התיגר של זכריה: "כִּי מִי בַז לְיוֹם קְטַנּוֹת וְשָׂמְחוּ וְרָאוּ אֶת הָאֶבֶן הַבְּדִיל בְּיַד זְרֻבָּבֶל שִׁבְעָה אֵלֶּה עֵינֵי ה' הֵמָּה מְשׁוֹטְטִים בְּכָל הָאָרֶץ" (זכריה ד', י, וכדברי רש"י ורד"ק שם).

המראות שראה זכריה נגלו לעיניו בחזון הנבואה כמסודרים במבנה של מנורת המקדש, כפי שביארנו במקום אחר.[35]

על פי האמור בנבואת חגי, הבטחות אלו אמורות היו להתממש בהקדם: **"עוֹד אַחַת מְעַט הִיא"**, ואולם אותן ההבטחות לא התגשמו כלל עם בניית בית המקדש השני, ולא התגשמו עד תומן גם עד היום. לדעת ר' אברהם אבן עזרא (חגי ב', ט), הבטחותיו של חגי נאמרו על תנאי: "אילו היו צדיקים גמורים, כאשר אמר זכריה". נבואת המראות של זכריה מסתיימת בהבהרה שכל הישועות והנפלאות האמורות בה הן על תנאי – "וְהָיָה [כל זה] אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּן בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵיכֶם" (זכריה ו', טו), והוא הדין גם בנבואת חגי. נוסחה זו, המשמשת בדרך כלל כפתיחה, ובמקורה פותחת את פרשיות התוכחה בספר דברים,[36] משמשת כאן כאות אזהרה חותם – כל הנבואות וההבטחות המפליגות שנזכרו בחגי ובזכריה תלויות בהתנהגות של ישראל אם ישמעו בקול ה'.[37] הפוטנציאל לגאולה של ישועה ופלאות נתון בידי

35. ראו במאמריי הנזכרים לעיל, הערה 17.
36. דברים כ"ח, א: "וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ...", וכן: דברים ז', יב; ח', יט; י"א, יג; כ"ח, טו.
37. אמנם, בהקשר אחד כתב ראב"ע (חגי ב', כב), כי הבטחות הנבואה על הפיכת כיסא ממלכות כהפיכת "מֶרְכָּבָה וְרֹכְבֶיהָ" התקיימו כבר בימי מלכות פרס, אלא שאין לנו תיעוד של הדבר – "לא מצאנו ספרים הקדמונים". אכן, מסתבר שהיה מטבע מלכותי פרסי עם ציור ברור של מרכבה ורוכביה (שמעתי מפרופ' חנן אשל ז"ל). מאידך גיסא (כדלהלן), לדעת רש"י ההבטחות לא התקיימו בימי מלכות פרס אלא בימי מלכות יוון.
הבדל זה בין רש"י לראב"ע קשור אולי למחלוקתם בשאלת התאריך: רש"י נקט את שיטת חז"ל כפשטה, ולפיה מלכות פרס בימי הבית השני ארכה רק ל"ד שנים, ודריווש הוא ארתחשסתא (עבודה זרה ט ע"א; סדר עולם רבה, פרק ל), ולפיכך ניתן לומר על נפילת פרס (ביד אלכסנדר מוקדון) "עוֹד אַחַת מְעַט הִיא"; ואילו ראב"ע (חגי ב', כב) האריך יותר את תקופת מלכות פרס והבין שארתחשסתא מלך אחרי דריווש (שלא כפירוש המיוחס לראב"ע, למשל בעזרא ז', א), ולפיכך יכול היה לשער שהנבואה התקיימה בתקופת פרס, אלא שאבדו הספרים. ראב"ע הבין כנראה את שיטת חז"ל בספירת השנים כמדרש שאינו מכוון לפשוטו לפשוטו של מקרא, וכדברי רז"ה הלוי בעל המאור בסוגיית ראש השנה (א ע"א בדפי הרי"ף), ואכמ"ל.

ה׳, אך מימושו והוצאתו לפועל נשארו ביד בני אדם![38]

לעומת זאת, רש״י פירש (ולעתים גם רד״ק), שהבטחותיו של חגי מתייחסות לימי החשמונאים:

עוד אחת מעט היא – משתכלה מלכות פרס זו המושלת עליכם, עוד אחת תקום למשול עליכם להצר לכם מן מלכות יון, ומעט יהא זמן ממשלתה;

ואני מרעיש – בניסים הנעשים לבני חשמונאי;

את השמים וגו׳ [...ומלאתי את הבית הזה כבוד אמר ה׳...] – ויבינו ששכינתי שורה בבית זה ויביאו תשורת זהב וכסף, כאשר כתוב בספר יוסף בן גוריון (רש״י לחגי ב׳, ו).[39]

38. מעין זה אמר גם רבי שמעון בן לקיש בגמרא (יומא ט ע״ב), שאילו עלו כל ישראל כחומה בימי עזרא הייתה שורה שכינה עליהם, ושוב לא היו גולים: ״ ׳אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז׳ (שה״ש ח׳, ט) – אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא, נמשלתם ככסף שאין הרקב שולט בו. עכשיו, שעליתם כדלתות, נמשלתם כארז שהרקב שולט בו...״.
לדבריו, החטא הגדול שגרם לחולשת הבית השני ולחורבנו היה שלא עלו לארץ ישראל כאשר נתבקשו ויכלו לעשות כן, בראשית ימי הבית השני. לעומתו סבר שם רבי יוחנן, שהבית השני לא יכול היה להיחלץ מן החסות בצֵלם של מלכי פרס, ואי־אפשר היה שתשרה עליו שכינה כלל: ״כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה: לאו היינו טעמא – אי נמי סליקו כולהו [= גם אילו עלו כולם] בימי עזרא לא הוה שריא שכינה במקדש שני, דכתיב ״יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם׳ (בראשית ט׳, כז) – אף על גב דיפת אלהים ליפת, אין השכינה שורה אלא באהלי שם״. וכפי שפירש רש״י שם: ״אף על פי שיפת אלהים ליפת – שזכו פרסיים לבנות בית שני, אין שכינה שורה אלא במקדש ראשון שבנה שלמה, שבא מזרעו של שם״.
לכאורה פסוקי חגי וזכריה כפשוטם מוכיחים כדברי רבי שמעון בן לקיש וקשים מאוד לדעת רבי יוחנן, ותימה מדוע הגמרא לא הקשתה עליו מדברי הנביאים, וצריך עיון. גם רש״י, רד״ק וראב״ע הלכו כאן בעקבות רבי שמעון בן לקיש.
ראוי לציין כי זכריה המשיך בשיטתו גם בנבואה מאוחרת יותר, בפרק ח׳, ופירש את הבטחת השלום של חגי כתלויה במעשיהם של שבי הגולה: ״אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ... אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם...״ (זכריה ח׳, טז) – ואז יהיו הצומות למועדים טובים (שם, יט); (והשוו זכריה סוף פרק ו׳). בנבואה זו ובעיקרון זה נוסיף ונעסוק להלן בפרק החמישה עשר.

39. ואכן, **בספר יוסיפון** (שכתב יד שלו מיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה) מתוארת יציאת אש ה׳ מהמזבח בתחילת הבית השני: ״וירדו הכהנים וישאו המים בחפניהם,

אמנם, קצת קשה לומר על התקופה מימי זרובבל, בראשית הבית השני, עד שמעון החשמונאי – "עוֹד אַחַת מְעַט הִיא". אולם מבחינה רעיונית והיסטורית אפשר לשלב את דברי רש"י וראב"ע ולומר כי בימי זרובבל לא זכו כיוון שלא היו ראויים, בעיקר משום שלא עלו כולם מן הגולה, ועל כן התקיימה נבואה זו רק על ידי החשמונאים. למעשה גם בימי החשמונאים לא התקיימה הנבואה במלואה, כי לא חזרה מלכות בית דוד כנבואת 'צמח' לזרובבל בן שאלתיאל, ואף בית דוד נסתלק כליל מהנהגת פחת יהודה, אולי בגלל חששות מלכי פרס, ואולי בחטאי הדור הראשון.

לפי פירוש זה, ובוודאי לפי רש"י, יש קשר ישיר בין נבואת חגי לבין חנוכה – החשמונאים הם שהשלימו את ייסודו ובניינו של הבית השני ואת השראת השכינה בתוכו, עם חילוצה של יהודה משלטון זרים בימי שמעון החשמונאי.

וילכו אל ההיכל ויזרקו המים על המזבח ועל העולה ועל העצים. ויהי בעשותם כן ותבער פתאום אש נוראה מאוד ותלהט הלהב, והאש אוכלת והולכת ומתחזקת מאוד, וינוסו הכוהנים מן הבית כי לא יכלו לעמוד מפני האש. כי האש לוחכת את העולה ואת העצים וסובבת בכל הבית ומטהרת את הכלים ואת ההיכל. ואחרי כן נגרעה האש מן הבית, רק על המזבח נשארה כמשפט. ומהיום ההוא והלאה נתנו עצים עליה ותהי האש תמיד עד הגולה השניה" (**ספר יוסיפון**, מהד' ד' פלוסר, ירושלים תשל"ט, עמ' 45).

תיאור זה מקורו בספר **מקבים ב** א', כא-כב: "וכאשר הובאו הדברים השייכים לקרבנות, ציווה נחמיה על הכוהנים לשפוך מים על העצים ועל הדברים המונחים עליהם. וכאשר נעשה הדבר ועבר זמן־מה, והשמש – שקודם לכן הייתה מכוסה בעננים – הפציעה וזרחה, פרצה אש גדולה, כך שהתפלאו כולם".

כל זאת בניגוד להבנה המקובלת בדברי חז"ל בגמרא ביומא כא ע"ב: "והאמר רב שמואל בר איניא: מאי דכתיב 'וארצה בו ואכבד' (חגי א', ה), וקרינן 'ואכבדה', מאי שנא דמחוסר ה"א? אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים" (אמנם, הגמרא שם מבארת שהייתה אש גם במקדש השני, אך היא לא סייעה את השכינה).

רש"י לא היסס אפוא לפרש את הנבואות בספר חגי על פי **ספר יוסיפון**, שהשכינה חזרה ושרתה בבית השני, על כל פנים בימי החשמונאים, וכנראה פירש שדברי הגמרא על היעדר השכינה בימי הבית השני נאמרו רק על תחילת ימי הבית השני, עד ימי החשמונאים.

האם כך הבינו ופירשו גם בני הדור החשמונאי? – קשה לדעת בביטחון, אך מסתבר לי שנבואות חגי וזכריה לא נשכחו, והדיהן ריחפו בחלל התודעה של המרד החשמונאי, בפרט התיאור של נבואת חגי – "וְהָפַכְתִּי מֶרְכָּבָה וְרֹכְבֶיהָ וְיָרְדוּ סוּסִים וְרֹכְבֵיהֶם אִישׁ בְּחֶרֶב אָחִיו" (ב', כב).

בכל אופן – לא מקרה הוא כי חנוכת בית ה' בימי חשמונאי בכ"ה בכסלו מתאימה כל כך לנבואת חגי האחרונה שנאמרה בעשרים וארבעה לחודש התשיעי (= כסלו), ערב ייסוד היכל ה'!

נבואת המראות של זכריה, חודשיים בדיוק אחרי כ"ד בכסלו, מעידה בבירור שאכן בכ"ה בכסלו יוסד היכל ה', כלשונו של חגי – "מִן הַיּוֹם הַזֶּה וָמָעְלָה" (ב' טו). בעקבות התחלת הבנייה זכו השבים לא רק להפסקת הבצורת ("מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֲבָרֵךְ"), אלא גם לנבואות הנחמה והישועה במראות זכריה, שבהן תופסים המנורה, הזית והשמן מקום מרכזי וחשוב.

העניין המרכזי שתופסים השמן והמנורה בחנוכה חורג אפוא הרבה מעבר להקשר של ניצחון החשמונאים. מראש ימות עולם חל הסיום של עונת השמן בסוף כסלו, ועם ייסוד היכל ה' התקשר המועד הטבעי הזה למאורע ההיסטורי של תחילת הבית השני. בעקבות כל אלה, שנים רבות לפני חנוכת בית חשמונאי שובצו המנורה והזיתים בנבואת הגאולה וחזרת השכינה אל הבית השני, נבואה שהתקיימה – לפחות לדעת רש"י – בימי החשמונאים.[40]

40. רק המנורה בקודש והכרובים בקודש הקודשים היו מקשה זהב במשכן ובמקדש. הכרובים באו לבטא את מלכות ה' ושכינתו בהיכלו בקרב ישראל, כאש עליונה המופיעה משמים, ולשם אף חזרה מרכבת השכינה בחורבן הבית הראשון, כמתואר ביחזקאל (ח'-י"א; במיוחד ח', ג; י"א, כג-כד). נותרה המנורה בקודש, שאור נרותיה עולה מלמטה למעלה בידי אדם העובד עבודה "לִפְנֵי ה' " (שמות מ', כה). זהו האור של הבית השני. חזרת השכינה בבית השני התבטאה אפוא במנורה ולא בכרובים, והכול היה תלוי במעשיהם של ישראל (ראו דברי הראי"ה קוק במאמר 'למהלך האידיאות בישראל', פרק ה, נדפס בספרו **אורות**, ירושלים תשכ"ג, עמ' קי). מכאן

ד. 'חנוכה' של אדם הראשון

יסודותיו הקדומים של החנוכה אינם מסתכמים בכך. מקופל כאן משהו יסודי עוד יותר. לא רק סוף עונת השמן חל בתקופה זו, אלא שבטבע הבריאה תקופה זו של סוף חודש כסלו היא תקופה של צמצום האור. היום מתקצר בעונה זו עד לאורכו המועט ביותר, ואילו הלילה מתארך עד לאורכו המרבי. היום הקצר ביותר בשנה (בחצי הכדור הצפוני, שבו נמצאת ארץ ישראל), הוא 'יום התקופה', חל בעשרים ואחד בדצמבר לפי התאריך השמשי המקובל, ובסביבת סוף חודש כסלו לפי התאריך הירחי. בנוסף לצמצום אור החמה, גם אור הלבנה מצטמצם בסוף חודש כסלו, כמו בסוף כל חודש, עד להיעלמותו המוחלטת. השבוע האחרון של חודש כסלו הוא אפוא השבוע החשוך ביותר בשנה.

היעלמות האור הטבעי דורשת כמובן העלאת אור בידי אדם, ולו רק בשל הצורך האלמנטרי להאיר את הלילות החשוכים הארוכים. הצורך בהדלקת אור אנושי קיים בכל חודשי החורף, אולם בשבוע האחרון של כסלו, שבו נפגשים שפל אור החמה עם אפלת הלבנה, מתעורר צורך זה ביתר שאת.

בלוח השמש (הרווח ביותר בתרבויות השונות), היום הקצר ביותר הפך מוקד לציון שפל האור השנתי. הגמרא מספרת על שמונה ימים טובים שחגג אדם הראשון פעמיים, לפני היום הקצר ביותר ואחריו, עקב החשכה השוררת בעונה זו, אלא שעובדי האלילים הפכו אותם לחגים פגניים (= אליליים) של אור ואש:

> ואלו אידיהן של עובדי כוכבים: קלנדא וסטרנורא... אמר רב חנן בר רבא: קלנדא – ח' ימים אחר תקופה [= אחר יום התקופה]; סטרנורא: ח' ימים לפני תקופה...

הפכה המנורה לסמל היהודי החשוב ביותר בכל הדורות, עד לסמל המדינה, שעוצב כמובן על פי מראות זכריה (פרק ד'). יהי רצון שנהיה ראויים לכך.

תנו רבנן: לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך, אמר: אוי לי, שמא בשביל שסרחתי, עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים!
עמד וישב ח׳ ימים בתענית ובתפילה. כיוון שראה תקופת טבת וראה יום שמאריך והולך, אמר: מנהגו של עולם הוא! הלך ועשה שמונה ימים טובים.
לשנה האחרת עשאן לאלו ולאלו ימים טובים. הוא [= אדם הראשון] קבעם לשם שמים, והם קבעום לשם עבודת כוכבים
(עבודה זרה ח ע״א).

התלמוד מייחס לאדם הראשון בראשית דרכו חוסר ידיעה אסטרונומי אבל עומק דתי־שכלי מרשים ביותר. תחילה הוא ראה כיצד היממה מתקצרת והולכת, החל מבריאת העולם בחודש תשרי, בעונה שבה היום והלילה שווים, ועד לימים הקצרים של חודש כסלו, ופירש זאת כעונש ישיר על חטאו, סוג של מוות בייסורים שנגזר עליו.[41] בעקבות כך ״עמד וישב״ שמונה ימים בתענית ובתפילה.

ברם, כאשר גילה אדם הראשון כי היום חוזר ומתארך, הוא לא התגאה ולא חשב שה׳ קיבל את תפילתו והמתיק את דינו. תפיסה דתית כזו (המוכרת כל כך בימינו) אין לה מקום על פי התלמוד, ואי־אפשר לחשוב כך על אדם הראשון. האדם הבין שהתארכות היממה מעידה על חוקיות בבריאה (״מנהגו של עולם הוא״), על כך שהשמש, הירח והכוכבים נוהגים על פי החוק המחזורי שטבע בהם בוראם – ״הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם״[42] (שופטים ה׳, כ). ממילא, אם עולם כמנהגו נוהג, הוא לא יושפע מתפילות ומתעניות, וגם לא מחטאיו של האדם. לכאורה קצרה הדרך מכאן לכפירה בעיקר; אבל אדם הראשון,

41. לדברי הגמרא שם, כך הגיב האדם גם כשראה לראשונה שהשמש שוקעת וחשכה נופלת על העולם.
42. הן במובן של נהיגה במסלולי השמים, הן במובן של נוהַג ומנהג.

שלא היה פרימיטיבי, גם לא היה כופר, ולפיכך חגג שמונה ימים טובים "לשם שמים".

אי־אפשר להתעלם מן ההקבלה הברורה בין 'שמונת הימים הטובים' של אדם הראשון בעונת החושך ושפל האור ובין שמונת ימי החנוכה שאנו חוגגים באותה תקופה בדיוק. הגמרא גם מתארת את הימים הטובים האלה בלשון דומה. על האדם הראשון מספרת הגמרא – "**לשנה האחרת עשאן** לאלו ולאלו **ימים טובים**. הוא **קבעם** לשם שמים", ובמקביל נאמר בגמרא בשבת (כא ע"ב) על חנוכה – "**לשנה האחרת קבעום ועשאום ימים טובים** בהלל והודאה". ביטויים אלה מלמדים בלי כל ספק על הקשר בין שתי הסוגיות ועל כוונתה של הגמרא בעבודה זרה לראות את ימי החנוכה כגלגול של 'חג' קוסמי־בראשיתי שקבע כבר אדם הראשון.

כמובן, יש גם הבדל בולט בין הסוגיות: האדם הראשון קבע פעמיים שמונה ימים – פעם אחת לזכר תפילתו ותעניתו, בימים האחרונים של התקצרות היממה, ופעם שנייה לזכר שמחתו, בימים הראשונים של התארכות היממה. שמונת ימי החנוכה נקבעו פעם אחת, בסוף הזמן החשוך ובשיאו, בשבוע האחרון של חודש כסלו. מכאן אפשר להבין באור חדש את מחלוקתם הידועה של בית שמאי ובית הלל (שבת כא ע"ב), אם מדליקים נרות חנוכה בדרך של 'פוחת והולך' (כמו 'יום שמתמעט והולך') או בדרך של 'מוסיף והולך' (כמו 'יום שמאריך והולך').[43]

43. חנוכה שלנו יש בו פעם אחת שמונה ימים, שלא כמו אדם הראשון, ולכן, אותם שמונה ימים מציינים גם את שפל האור וגם את תחילת התחזקותו מסוף החנוכה. לפיכך אפשר לומר שבית שמאי מכוונים לעניין הראשון (היחלשות האור), ואילו בית הלל מכוונים לעניין השני (התחזקות האור). הקבלה מעניינת למחלוקת זו ניתן אולי למצוא במחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בעניין ראש השנה לאילן (ראש השנה פ"א מ"א): בית שמאי קבעוהו באחד בשבט, בראש החודש הירחי, לפני שעברו רוב ימי התקופה ולפני הלבלוב (ראש השנה יד ע"א); ואילו בית הלל קבעוהו בט"ו בשבט, משעברו רוב ימי התקופה, כאשר כבר עולה השרף באילנות ומתחילים להיראות ניצני הלבלוב (כדברי רש"י שם, ד"ה הואיל ויצאו; וכמובן,

מכל מקום, חג קדום זה נקבע במקורו לשם שמים אך חולל על ידי עובדי הכוכבים והמזלות, שהפכו אותו לחג פגני־אלילי.[44] כאן מצטרף היסוד החקלאי, הארץ ישראלי, לטהר את החג הקוסמי, שהפך לחג אלילי. כפי שראינו, בסוף חודש כסלו מסתיימת עונת השמן, ויחד עמה גם עונת הביכורים. חגיגת הביכורים בשמן הזית הצטרפה לצורך הטבעי הידוע לכול להאיר לעולם בתקופת אפלתו. כך הופיע אורו של שמן הזית הטהור והחליף את החג האלילי הטמא של האור והאש. בשיאם של ימי החושך, שבהם הדליקו הגויים מדורות של אש אלילית, האירו אבותינו לעולם בטהרה, מקדושת הארץ והמקדש, והביאו למקדש את ביכורי שמן הזית, מפרי אדמתם!

לפנינו הקבלה מפתיעה ומעוררת מחשבות בין המאורעות שעליהם נקבעו ימי החנוכה לבין קורותיו של המועד עצמו: בית המקדש (השני) נבנה כמקדש לשם ה׳, נתחלל על ידי עובדי האלילים

באמצע החודש הירחי, במילוי האור). עוד בעניין מחלוקת זו ראו להלן בפרק העשירי.

אמנם, אפשר לבאר את המחלוקת באופן אחר, וכך גם נראה סביר יותר: לפי שתי הדעות ימי החנוכה מציינים את שפל האור השמימי ואת העלאת האור על ידי האדם, אלא שבית שמאי הדגישו את האור השמימי הפוחת והולך, ולכן מתחילים בשמונה נרות ומסיימים באחד, ואילו בית הלל העדיפו את האור האנושי המוסיף והולך, ולכן מתחילים בנר אחד ומסיימים בשמונה. הדבר מתאים בהחלט לתפיסתם הכוללת של בית שמאי ובית הלל, שכן בית שמאי אמרו ״שמים נבראו תחילה״, ובית הלל אמרו ״ארץ נבראת תחילה״ (ראו: חגיגה יב ע״א; בראשית רבה פרשה א טו, מהד׳ תיאודור־אלבק עמ׳ 13).

44. התלמוד היה מודע היטב לדמיון ולקִרבה בין חגים יהודיים וחגים אליליים, אולם ההסבר התלמודי הפוך מזה שמקובל בין חוקרים בהתפתחות הדתות. הללו מדברים על חגים מונותאיסטיים שהתפתחו מחגים אליליים פגניים, ואילו התלמוד מתאר חג קוסמי אוניברסלי, נקי מעבודת אלילים, ״ימים טובים״ של אדם הראשון, אשר ״קבעם לשם שמים״, ורק אחר כך, עם הקלקול האלילי (הפוליתאיסטי), הפך לחג אלילי (ראו תיאורו של הרמב״ם את הופעת האלילות במשנה תורה הלכות עבודת כוכבים פ״א).

יש לציין שהעולם הנוצרי שימר משהו מהחג הקדום תוך שינוי המשמעות הקדומה, שכן ישנם שמונה ימים החל מעשרים וחמישה בדצמבר (שמזכיר כל כך את כ״ה בכסלו הירחי שלנו) עד הראשון בינואר.

אך טוהר מחדש על ידי החשמונאים. במקביל, המועד עצמו נקבע מראש ימות עולם כחג קוסמי אוניברסלי, נתחלל והפך לחג אלילי ונקבע מחדש לשם שמים על ידי ניצחון החשמונאים וטיהור המקדש. זהו הקשר המובהק בין שמונת ימי החנוכה ובין שמונת הימים של אדם הראשון, החלים באותה תקופה בדיוק. החשמונאים טיהרו את המקדש, ויחד עמו גם את החג, ואף כי המקדש שטיהרו חרב בידי הרומאים, שמונת ימי החנוכה בטהרתם נשארו מאירים לדורות.

כעת מובנת גם ההקבלה בין חנוכה לסוכות, המופיעה בכמה מקומות בספרי המקבים.[45] חג הסוכות הוא חג האסיף של תבואת הגורן והיקב, וימי החנוכה הם האסיף של תנובת הזית והשמן.[46] הקבלה זו חרותה בלוח השנה החקלאית של ארץ ישראל, והיא הבסיס לכמה הזכרות בספרי המקבים ולכמה רמזים בספרות חז"ל,[47]

45. ראו לעיל, הערה 15.
46. עונת הזית והשמן מקבילה באורכה לעונת הגפן והיקב ונמשכת כשלושה חודשים.
47. כך למשל, הגמרא (שבת כא ע"ב) מבארת שלדעת בית שמאי מדליקים את נרות החנוכה בדרך של "פוחת והולך", "כנגד פָּרֵי החג" של סוכות. ראו גם **שפת אמת** לחנוכה תרמ"א, המשווה את מועדי חז"ל לאלו של התורה: "חנוכה ופורים הם הארות מִרְגלים. רק הג' רגלים המפורשים בתורה הם תורה שבכתב. ויש נגד זה גם כן רְגלים מתורה שבעל פה. והם אורות המקבלים, כדמיון אור הלבנה שהיא מאור החמה כידוע, כן על ידי כוחם של בני ישראל בקבלתם היום טוב כראוי, נשאר מכל יום טוב רשימה [= רישום] בכנסת ישראל, ובכח זה הוציאה כנגדן רגלים אחרים. **וחנוכה הארה מחג הסוכות**, ופורים מחג השבועות. **ומחג הפסח מקוים אנו להיות עוד, כמו שכתוב: 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות'** (מיכה ז', טו). ובמקום אחר פרשנו רמז בפסוק 'אסרו חג בעבתים עד קרנות המזבח' (תהילים קי"ח, כז), שהם בחינת חנוכה ופורים, שהקרנות אינם גוף המזבח רק הארות המתפשטים, והם בחינת חנוכה ופורים" (ר' יהודה אריה ליב אלתר מגור, **שפת אמת – מועדים** א, מרכז שפירא תשס"א, עמ' 234).
ראו גם דבריו לחנוכה תרמ"ד: "אדוני אבי זקני מו"ר [= בעל **חידושי הרי"ם**] ז"ל הראה רמז במשנה: 'מחג ועד החנוכה מביא ואינו קורא' (ביכורים פ"א מ"ו)... לרמוז כי נמשך הארת החג [של סוכות] עד חנוכה. ולפי זה נראה כי התחדשות השנה שבתשרי נמשך עד עתה, ולכן מביא עוד ביכורים, שעוד הזמן בכלל ראשית השנה. ולכן נקרא 'חנוכה', שעתה נגמר החינוך והתחדשות של השנה, ואיתא בשמחת בית השואבה לא היתה חצר שאינה מאירה באור בית השואבה, עיין שם

הקושרים את חנוכה וסוכות ומעמידים את חנוכה כמין 'סוכות שני' בחודש התשיעי.[48]

משום כך גם קבעה המשנה (ביכורים פ"א מ"ו) שניתן להביא ביכורים עד החנוכה.[49] משנה זו איננה ספח שנסמך בשלב מאוחר לחנוכה, חג המקבים, אלא להפך: זהו עיקרו הראשון והקדום מן התורה של מועד זה – סוף עונת הביכורים, עם גמר הבאת השמן של אותה שנה.

אריכות הגמרא במנורות שהיו שם... ולכן הדור של חשמונאי התחזקו בימים האלו עוד מהארת החג [של סוכות]...
בענין קריאת חנוכת המזבח בחנוכה וגם הרמז שסמך פרשת בהעלותך לחנוכת הנשיאים יש לומר, כי בכח השמחה של חנוכת הנשיאים נשאר לנו נרות חנוכה, שהם הארות המתנוצצים גם עתה מנרות המנורה, כדכתיב 'טוב אחרית דבר מראשיתו' (קהלת ז', ח), ועל ידי שהיה הראשית בכוונה שלימה נשאר ממנו לעולם, כמו שאמרו חז"ל: כל מצוה שקיבלו בשמחה עדיין עושים בשמחה (שבת קל ע"א). וידוע שבכל החנוכות במשכן ובבתי מקדשות היו שמחין מאוד, אם כן בודאי שנשאר עדיין מהם אף שאינו בפועל ממש... ולכן גם לנס דחנוכה שנשאר קיים לדורות זכו על ידי שמחת חנוכת הנשיאים, בפרט דאיתא במדרש, שהמשכן נגמר בכ"ה בכסליו [אף שהוקם רק בניסן], ומסתמא מאז הכינו הנשיאים את קרבנם, כי לא ידעו אימת יעמידו אותו והיו משתוקקים לקימת המשכן, ונשאר מזה לדורות" (שם, עמ' 240-241). וראו עוד בדבריו לחנוכה תרל"ו.

48. יש לשאול: מדוע באמת קבעה התורה את חג הסוכות כחג האסיף, המציין את סיומה של שנה חקלאית ופתיחתה של שנה חקלאית חדשה, ולא נקבע חג האסיף בחנוכה, עם תום עונת הזית והשמן? נראה שחג הסוכות חל בצומת של מפגש השנים, זו המסתיימת וזו המתחילה, ברוב המובנים, שכן במקביל לעונת הזית כבר חרשו וזרעו וכבר ירדו גשמים בדרך כלל (רק לגבי העומר המובא למקדש הקפידו להתחיל לזרוע מאוחר יותר, שבעים יום קודם הפסח, כמבואר במשנה במנחות פה ע"א). סוף החודש התשיעי מסכם את עונת הזית בלבד, ואילו אסיף גורן ויקב בסוכות מתקשר גם לשנה שעברה וגם לראשית השנה החדשה, כפי שיבואר בהרחבה להלן בפרק השמיני.

49. כאמור, במשנה שם נחלקו תַּנָּאים האם מסוכות עד חנוכה ניתן גם לומר את מקרא הביכורים: "מן החג ועד חנוכה – מביא ואינו קורא. רבי יהודה בן בתירא אומר: מביא וקורא". כנראה, אפשר להספיק להביא את השמן הראשון כבר בסוכות, ועל כן נחלקו התנאים אם לכתחילה יש להביא את הביכורים עד סוכות, ולאחר מכן, הבאת הביכורים היא רק בדיעבד, ולכן מביא ואינו קורא; או שמא כל עוד נמשכת עונת הזית והשמן אפשר לכתחילה להביא את הביכורים, ולכן מביא וקורא.

כפי שראינו לעיל, מועד סוף אסיף הזית והשמן עומד גם מאחורי קביעת יום כ"ד/כ"ה בכסלו כיום ייסוד היכל ה' בימי חגי וזכריה. תאריך זה היה נקודת הסיום של המעגל המקולל, דהיינו שנת היבול והביכורים שעברה, וראשית המעגל המבורך של שנת היבול והביכורים הבאה, אחרי ייסוד היכל ה'.

גם השם 'חג האורים' בפי יוסף בן מתתיהו – אף שבעצמו לא ידע להסבירו כראוי – מעיד על האור ביסודו של המועד הקשור בהדלקת הנרות בשמן,[50] עם סוף הבאת השמן למקדש.[51]

50. לאור זה תתפרש מחדש גם שמחת בית השואבה בחג הסוכות, שבאה לידי ביטוי בהדלקה רבתי של שמן ובאור גדול (משנה סוכה פ"ה). זו איננה רק שמחת המים, אף שזו נצמדה לה, אלא שמחת האסיף של שבעת המינים (האחרון בהם בזמן החקלאי הוא זית השמן), וגם שמחת ארבעת המינים, צמחי המים של ארץ ישראל, העומדים במרכז השמחה בתורה (ויקרא כ"ג, מ).
אכן, גם המשנה הבחינה בין שמחת בית השואבה (המופיעה בסוכה פ"ה) לבין שאיבת המים (המופיעה בסוכה פ"ד). אף הרמב"ם הביא את דיני השמחה בהלכות לולב פ"ח, בלי קשר למים, ואת דיני ניסוך המים הביא בנפרד בהלכות תמידין ומוספין פ"י, ודו"ק. השמחה היא אם כן שמחת האסיף ושמחת ארבעת המינים, וחגגו אותה בהדלקת שמן כבירה, מפני שזהו האחרון משבעת המינים שהובא למקדש. חג האסיף של גורן ויקב היה גם ראשית הבאתו של השמן, וחנוכה היה סוף הבאתו.

51. יש כאן גם פתח להבנת הקשר בין החנוכה לבין המשכן. לפי מדרש מפורסם, בני ישראל סיימו את מלאכת המשכן במדבר בכ"ה בחודש התשיעי, לאחר שפתחו בה למחרת יום הכיפורים. ראו ילקוט שמעוני מלכים רמז קפד, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 431-432: "א"ר חנינא: בכ"ה בכסלו נגמר מלאכת המשכן, ועשה מקופל עד אחד בניסן, כמו שכתוב: 'ביום החֹדש הראשון באחד לחֹדש תקים את משכן אֹהל מועד' (שמות מ', ב), והיו ישראל ממלמלין על משה לומר: למה לא הוקם מיד? שמא דופי אירע בו? והקב"ה חשב לערב שמחת המשכן בחֹדש שנולד בו יצחק, דכתיב: 'לושי ועשי עֻגות' (בראשית י"ח, ו), ואמרו לו: 'שוב אשוב אליך כעת חיה' (שם, י); ומעתה הפסיד כסלו שנגמרה בו המלאכה. אמר הקב"ה: עלי לשלם! מה שֶׁלם לו הקב"ה? – חנוכת חשמונאי. וכן מרחשון עתיד הקדוש ברוך הוא לשלם לו".
משמעותו של המדרש מובנת היטב לאור דברינו לעיל: הזמן בין סוכות לחנוכה קשור הוא במידת מה לשנת הביכורים שעברה. בני ישראל היו יכולים לזכות להשראת השכינה בשנה הראשונה, אך כיוון שחטאו בעגל ומצַוות המשכן התעכבה עד לאחר נתינת הלוחות השניים, ביום הכיפורים, רצו על כל פנים, על פי המדרש, לסיים את המלאכה עד חנוכה, כלומר בזמן שקשור עדיין – לפי טבע הארץ

לבסוף באו המאורעות ההיסטוריים, עם ייסוד היכל ה׳ בבית השני, עם קיום נבואות חגי וזכריה ועם טיהור ההיכל על ידי בני חשמונאי, וקבעו את ימי החנוכה לדורות.

עם כל זה נזהרו חז״ל ולא קראו לחנוכה ׳חג׳, אלא **׳ימי החנוכה׳** – כך **במגילת תענית**,[52] וכך בסוגיות התלמוד, ממש כפי שקראו לפורים – במגילה ובסוגיות – **׳ימי הפורים׳**.[53] ייתכן שנזהרו מלהוסיף חג על חגי התורה,[54] וייתכן גם שחששו מחילול חג, אם יוגדר כך. לכן גם מנעו חז״ל כל אפשרות של איסורי מלאכה בחנוכה ובפורים,[55] שהרי איסורי המלאכה הם המאפיינים המובהקים של ׳קדושת חג׳.[56]

ה. תולדות החנוכה – סיכום

סדר העניינים ההיסטורי של תולדות החנוכה, לפי עניות דעתי, הוא כדלהלן:

א. אדם הראשון וכל אנשי בראשית הביטו בשמים, ב״עֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר״, מעבר לשמש, לירח ולכוכבים, מעבר לסערות ולעננים, וראו **אור ׳אחד׳**. הם עוד לא העלו בדעתם ריבוי אלים (= פוליתאיזם)

המצפה להם – למעגל הביכורים הקודם, ובכך לתקן מעט את חטאם. אולם במדבר לא הייתה עדיין שום משמעות גלויה לחנוכה של סוף השמן, ולפיכך המתינו שוב כל עונת הגשמים עד החודש הראשון, ראשית הקציר והרגלים, זמן צאתם ממצרים.

52. ראו: **מגילת תענית** (לעיל, הערה 12), עמ׳ 103. כך גם נוסח הברייתא במסכת שבת כא ע״ב.
53. ראו: אסתר ט׳, כו-כח, לא; **מגילת תענית** (לעיל, הערה 12), עמ׳ 303.
54. ראו: ירושלמי מגילה פ״א, ע ע״ד. על חילופי האיגרות בין אנשי שושן לאנשי ארץ ישראל בסוגיה זו ראו במאמרי ׳אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה במעמד עזרא ונחמיה׳, **משלב** לו, תשס״א, עמ׳ 15-20.
55. ״רבי נטע נטיעה בפורים״ (מגילה ה ע״א); ״[איסורי] מלאכה לא קבילו עלייהו״ (שם ע״ב), ובניגוד למקומות שבהם נהגו גם איסורי מלאכה (שם).
56. ראו: שמות י״ב, טז; דיבור השבת בשמות כ׳ ובדברים ה׳; ויקרא ט״ז, כט; כ״ג, ג, ז-ח, כא, כד, כח, לא, לה-לו; במדבר כ״ח, יח, כה, כו; כ״ט, א, ז, יב, לה.

ומיתולוגיה של 'אור ואש' ב'מלחמות אלים'. אנשי הטוהר הבראשיתי הללו ציינו שמונה ימים מיוחדים לקראת היום הקצר ביותר ושמונה ימים מיוחדים אחריו. ייתכן מאוד שהדליקו אורות בימים מיוחדים אלה ואף עיצבו טקסי חג.

ב. העולם האלילי (= הפוליתאיסטי) ציין את הימים האלה של שפל האור השנתי כחגי 'אור ואש', חגים אסטרונומיים־אוניברסליים בעלי מאפיינים פגניים, בכל מקום לפי המיתולוגיה השגורה בו. הרעיון הבראשיתי הטהור הסתלף וקיבל אופי אלילי.

ג. סוף מועד אסיף השמן שחל בסוף החודש התשיעי תאם במדויק את עונת שפל האור והעניק הזדמנות לשמחה חקלאית טבעית, וזו יכלה גם היא להתבטא בהדלקת נרות בשמן טהור בדיוק במועד החשוך בשנה. שמחה זו קדומה היא וקשורה לטבע הארץ וללוח השנה, וכנראה הייתה ידועה ונהוגה מימים קדמונים (כמשתמע מן המשנה במסכת ביכורים). שמחה זו של שמן והדלקה אולי אף נקבעה כשמחת ביכורים ישראלית, שבאה לטהר את חגי האור והאש האליליים ולעמוד במקומם.

ד. בימי חגי וזכריה, בשנה השנייה לדריווש, בעקבות הבצורת הקשה שפגעה ביבול כולו ועל פי נבואת חגי בסוף החודש התשיעי, נקבע יום ייסוד היכל ה' בעשרים וחמישה לחודש כסלו כיום חידוש הבנייה של הבית השני בפועל, יחד עם ימי השמחה הידועים על הבאת השמן הטהור בסוף עונת הביכורים.

ה. בשנת 145 למניין היוונים[57] קבעו המתייוונים הקיצוניים, מנלאוס ואנשיו (בתמיכת השלטון הסלווקי), את 'ייסוד' ההיכל מחדש לפי טעמם, כמקדש אשר ישלב את אמונתם ה'ישראלית' באמונתם ה'בינלאומית־הלניסטית'. לפיכך הציבו בהיכל את פסל השיקוץ ובחרו דווקא את יום ייסוד היכל ה' כיום חילול ההיכל. צעד זה הובן כניסיון מכוון לפגוע בקהל הנאמנים לתורה, שהוגדר כקהל חסידים

57. מניין היוונים הוא המכונה גם 'מניין השטרות', ראו לעיל, הערה 1.

וקנאים. אולי אף חזר הניסיון לתת לימים אלו את משמעותם האלילית כ'חגי אור ואש' בתקופת שנה זו.

ו. שלוש שנים אחר כך כיוונו יהודה ואחיו את חנוכת המזבח לאחר טיהור המקדש ליום ייסוד היכל ה', 'בעצם היום' שבו חולל, הוא יום כ"ה בכסלו, שחל בסמוך לסוף עונת השמן. הם עשו 'חג הסוכות' בחודש התשיעי, "בהחזיקם מטות וענפים רעננים וגם (כפות) תמרים" שמונה ימים, בשמחה וגיל (**מקבים ב** י', ז). בכך קבעו לדורות הקבלה בין חנוכת המקדש בימי שלמה בחג הסוכות (מל"א ח', ב, סה) ובין חנוכתו בכסלו בימי החשמונאים, יחד עם ההקבלה החקלאית בין אסיף הגורן והיקב ובין אסיף השמן.

ז. "לשנה אחרת" קבעום ימים טובים בהלל ובהודאה, תוך שמירה על אופיים הכפול והמשולש: מזכירים בהם את הניצחון על היוונים ואת טיהור המקדש וחנוכתו מחדש, מדליקים בהם נרות שמן כזכר למועד האור הקדום, וחוגגים שמונה ימים, כדי לשמר את ההקבלה לחג הסוכות. הקבלה זו אף צוינה באיגרות שהפיצו לכל ישראל לרבות היהודים שבמצרים (**מקבים ב** א', יח; ב', טז).

ח. כמעט כל הפרשנויות הרווחות בספרות חז"ל לשמונת ימי החנוכה קשורות בשמן ובהדלקה.[58] כל אלה יסודן במסורות ובדרשות קדומות, שקשרו את עניין החנוכה ליסודו. רק בפרק זה של השנה יכול היה נס המתחבר אל הטבע להתרחש בשמן זית ובמנורה. כל המעשים המסופרים על נס פך השמן ועל המנורה מתאימים לעונה זו, כי רק בה אפשר לדרוך שמן טהור. גם לאחר שנקבעו ימי החנוכה במשמע ההיסטורי של הניצחון החשמונאי, עדיין המשיכו לקשור אותו בשמן הזית ובאורות ההדלקה, בנוסף למאורע ההיסטורי

58. כגון שמונת הימים שבהם הדליקו מפך השמן הטהור, השיפודים שמהם הכינו מנורה מאולתרת בעת טיהור המקדש (ראו לעיל, עמ' 175), ועוד. גם רוב התשובות לקושיית **הבית יוסף** (אורח חיים, סימן תרע), מדוע מדליקים שמונה ימים, והלוא הנס היה רק בשבעה מהם, תולים את חגיגת היום הראשון באירוע הקשור לשמן ולהדלקה.

האחרון, החשמונאי. כך התקבל 'מועד מדברי סופרים' (משנה תורה הלכות מגילה וחנוכה פ"ג ה"ג), הקרוב ודומה מאוד לשלושת הרגלים שבתורה – יסודו ב'מועד' דתי־חקלאי, סוף אסיף השמן, שאיננו יום טוב, ואליו נתחברו מאורעות היסטוריים לאומיים: ייסוד היכל ה' של הבית השני בימי זרובבל, ואחר כך חנוכת החשמונאים.

בכך מקביל חנוכה לשלושת הרגלים, הנושאים אופי כפול, חקלאי־היסטורי, כפי שראינו בפרקים הקודמים: חג המצות קושר את פסח ואת יציאת מצרים באביב השעורה; חג השבועות קושר את קציר החיטים בשיתוף העני והגר מכוח יציאת מצרים (דברים ט"ז, יא-יב), ואליו נסמך מתן תורה בעשרת הדיברות; וחג הסוכות־האסיף קושר את אסיף הגורן והיקב בסוכת המדבר. באותה דרך, החנוכה ההיסטורית קשורה לסוף אסיף השמן ולהדלקת הנרות בשפל האור הטבעי, אלא שהמאורע של חנוכה הוא מימי הבית השני, ועל כן אינו חג גמור של תורה, ואין בו איסורי מלאכה.

חגי הרגל של תורה מתקיימים רק על הבסיס הכפול: חג דתי חקלאי ארץ ישראלי, ומועד היסטורי לאומי, הקשור בהכרח ביציאת מצרים.

ט. לאחר החורבן לא נותר אמנם כל זכר מהישגיהם הישירים של החשמונאים, אך אי־אפשר היה לבטל את ימי החנוכה בשל האופי המיוחד והשורשים העמוקים, הרחבים הרבה מעבר למאורע ההיסטורי מימי החשמונאים. לכן מדגישה הגמרא דווקא את מצוַות ההדלקה ואת נס פך השמן כעיקר משמעות החנוכה. שאלת הגמרא "מאי חנוכה..." (שבת כא ע"ב)[59] מכוונת לאמתו של דבר לכך, שלאחר

59. יפה אמר לי זאב ארליך מעפרה על פי גרסת השאילתות ("מאי נר חנוכה..." – ראו לעיל, הערה 9), שהשאלה בגמרא אינה מסתיימת לאחר שתי מילים אלו ("מאי חנוכה"), אלא זוהי שאלה ארוכה, והסיפור ההיסטורי כלול בשאלה – 'מאי חנוכה ששנו עליה כך, וסיפרו עליה כך וכך?'. התשובה תבוא בהלכות הדלקת הנר הנזכרות בגמרא בהמשך. הדבר נכון ומתאים לאופיין של סוגיות הגמרא.

החורבן אין הניצחון החשמונאי נותן טעם מספיק לחנוכה, והזיכרון ההיסטורי עלול היה להפוך לאבל.

המשך קיומם של ימי החנוכה כימי הלל והודאה אחרי החורבן קשור אפוא בעיקר במועד השמן ובהדלקת האור. נס פך השמן הוא הביטוי הנאמן לטעם הראשון הקוסמי והחקלאי של המועד – הדלקת שמן טהור במקדש בסוף עונת הביכורים, בשבוע האפל של השנה. אחרי החורבן אי־אפשר היה עוד להעמיד את עיקר החיוב של החנוכה על ניצחון חשמונאי שדבר לא שרד ממנו, וזאת בהיפוך גמור לספר **מקבים א**, שנכתב עוד בימי מלכות חשמונאי, ולכן התרכז באופן טבעי בניצחון ההיסטורי והתעלם מעניין השמן, לא רק מנס פך השמן, אלא גם משפל האור ומסוף עונת השמן והביכורים.

דווקא מקורות חז"ל משקפים אפוא את האופי הראשוני הקדום והמורכב של החג.

ניצחון החשמונאים העניק לחנוכה את אופיו הכפול, הדתי־חקלאי וההיסטורי־לאומי, וכך נקבע לדורות, אולם היסוד הראשוני של אסיף השמן קבע את האור ואת הנרות כעיקרם של ימים אלה. מרתק לגלות כי בכך גם נמנע ביטולו של החג אחרי שהמאורע ההיסטורי נשחק ונעלם, ממש כפי שאנו ממשיכים וחוגגים את יציאת מצרים בכל הגלויות גם מכוח הבסיס החקלאי הטבעי של "חֹדֶשׁ הָאָבִיב".

ו. עשרים וארבעה או עשרים וחמישה בכסלו?

נותרה שאלה אחת שעלינו לברר: האם היה תאריך מדויק לסוף אסיף השמן? לכאורה צריך תאריך חקלאי להיות קבוע בלוח שמשי־חקלאי, ואם כך מה יכולה להיות המשמעות של עשרים וארבעה או עשרים וחמישה בכסלו, שהם תאריכים בחודש ירחי?

והנה, יום 'עשרים וארבעה לחודש' נזכר פעמים אחדות בספרי תקופה זו: בעשרים וארבעה בשבט ניבא זכריה נחמות (זכריה א', ז); בעשרים וארבעה בתשרי נאספו בירושלים לחשבון נפש היסטורי,

לתפילה ולכריתת האמנה (נחמיה ט׳, א); ובעשרים וארבעה בכסלו, יום ייסוד היכל ה׳, באו שתי נבואות חגי האחרונות.[60] כל זה איננו מקרי, ונראה לי שהוא קשור בשבעת הימים שלפני ראש חודש, ימי ההיעלמות של אור הירח, זמן טבעי ונכון לחשבון נפש, לצום, לתשובה, לתיקון ולכפרה. שיאם וסיומם של ימים אלו הוא כמובן ראש החודש עצמו.[61]

הפער בין עשרים וארבעה לחודש ירחי לבין עשרים וחמישה בו מוסבר יפה לאור התנודה הטבעית של חודש ירחי בן עשרים ותשעה יום וחצי (ועוד כארבעים וארבע דקות). החודש מסתיים ביום העשרים ותשעה או ביום השלושים, ולכן שבוע הימים של סוף החודש (כולל ראש החודש הבא) מתחיל בעשרים וארבעה בחודש אם החודש חסר, ובעשרים וחמישה בחודש אם החודש מלא. כ״ד וכ״ה בחודש הם בעצם זהים במשמעם.

60. מאורעות חשובים נוספים בתקופה זו התרחשו בסוף חודש כסלו. ייתכן שאספת החירום לשם הבדלת הנשים הנכריות (עזרא י׳, ז-ט) כונסה אף היא בכ״ד בכסלו, והתאריך המופיע בכתוב – ״הוּא חֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ״ (שם, ט) – אינו מכוון למועד האספה אלא למועד ההודעה והעברת הקול, ארבעה ימים לפני כן. אפשרות אחרת היא, שהאספה נמשכה מעשרים לכסלו עד עשרים וארבעה בו, וכך נותרו שבעה ימים מלאים לתפילות, לתחנונים ולכפרה עד ראש חודש טבת, אלא שהנאספים ביקשו לדחות את ההחלטות לראש חודש ניסן בגלל הלחץ ובגלל הגשם (שם, יז).
גם דבר ה׳ לזכריה בד׳ בכסלו בשנת ארבע לדריווש (זכריה ז׳, א) מכוון אולי ליום ייסוד היכל ה׳, כמשתמע מרמזי פרק ח׳, וכפי שהסברנו לעיל, אלא שהנבואה לזכריה הקדימה עשרים יום מפני המשלחת שבאה ממרחק, אולי מבבל, ואשר עתידה הייתה להגיע לירושלים ליום ייסוד ההיכל. אולי משום כך מופיעה התשובה לשאלתם רק בסוף פרק ח׳, כאשר בינתיים הגיעה המשלחת ויכולה הייתה לשמוע בעצמה את דברי הנביא. המשלחת כנראה התעכבה ביהודה וחזרה לגולה רק בקיץ, לקראת הצום העיקרי עליו שאלו – ׳צום החמישי׳.

61. ראש חודש עצמו זמן כפרה הוא, כידוע משעיר החטאת שקרב בו (במדבר כ״ח, טו), מדברי המשנה בתחילת מסכת שבועות, ומנוסח תפילת המוסף – ״ראשי חדשים לעמך נתת, זמן כפרה לכל תולדותם״. בעזרא י׳, טז-יז אף נאמר במפורש, שהתיקון בעניין הנשים הנכריות החל בראש חודש טבת ונגמר בראש חודש ניסן.

שבעת הימים האחרונים של החודש התשיעי, עד ראש חודש העשירי (טבת) ועד בכלל, יכלו אולי לציין בלוח הירחי את ימי הסיום של אסיף השמן. לפיכך יוסד ההיכל בעשרים וארבעה או בעשרים וחמישה בכסלו, בתחילת השבוע האחרון לקראת ראש חודש טבת. לכן גם נקבעו ימי החנוכה בשבעת הימים של השמן, מכ"ה בכסלו עד ראש חודש טבת. לשבעת הימים האלה, שכבר היה להם שורש קדום, הוסיפו יהודה המכבי ואחיו יום שמיני, כנראה בהקבלה לסוכות ולשמיני עצרת.

אכן, היום הנוסף, המכונה בפינו 'זאת חנוכה', הוא תמיד מעבר לראש חודש, בתוך חודש טבת, וכבר נקשרו בו דרשות רבות, הבנויות על היותו יום נוסף, מיוחד ומקודש מעבר לשבעת הימים של הסדר הטבעי. יום זה דומה ליום השמיני של ברית המילה,[62] וכן ליום השמיני שבא אחרי שבעת ימי המילואים לשם גילוי השכינה במשכן (ויקרא ט') וליום שמיני עצרת אחרי שבעת ימי הסוכות.

כך הגענו לשחזור מקיף של תולדות החנוכה, אשר מעמיד את המועד באור שמן הזית והיצהר של ארץ ישראל, ומחזיר לשמן ולנרות החנוכה את מקומם הטבעי וההיסטורי. נבואות חגי וזכריה היו ידועות כנראה בימי הבית השני ועמדו כאבוקות אור לנגד עיניהם של בני חשמונאי, עם המימוש הנרחב שלהן, אך נעלמו מתודעתם של הדורות המאוחרים. למרות הפטרת חנוכה בנבואות זכריה, לא הוכר הקשר העמוק ביניהן לבין החנוכה, עד שכל מושגי החנוכה הפכו לפקעת של חידות. רק ר' יעקב עמדין[63] ובעל **השפת אמת**[64] עמדו בחריפותם על קצות החוטים לפתרון החידות. לולא נשמרו נבואות אלה לדורות, לא היינו יכולים אפילו להעלות בדעתנו גלגול כה

62. בדומה לפסוק על בכור הבהמה הטהורה – "שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי" (שמות כ"ב, כט).
63. בספרו **מור וקציעה**, הובא לעיל, הערה 33.
64. ראו לעיל, הערה 47.

מורכב של החנוכה, שנרותיו יוסיפו ויאירו לנו אור כפול, טבע ונס, נרות ושמן והלל חשמונאי – עם ישראל נושע באור הנס המאיר בתוך הטבע, בארץ ישראל של דגן, תירוש ויצהר.

שער שני

מועדי הלוח הכפול: מחזוריות מול התחדשות

פרק שביעי

מושגי זמן ולוח

א. מושגי זמן בסיסיים

כדי להבין לעומק את כפל המשמעות של החגים, שעליו עמדנו בשער הראשון, חייבים אנו לחזור אל המושגים הבסיסיים ביותר של הזמן ולראות איך הם מתחברים ללוחות של חודשים ושנים, אשר מעצבים עמים ותרבויות. כך נגלה ביסוד הכפילות של החגים את הכפילות הבסיסית יותר של הלוח העברי.

הזמנים הטבעיים, הניתנים לתחזית פשוטה של כל אדם, גם ללא ידע, ללא מכשירים, בלי השכלה ובלי תרבות, הם שלושה:

1. יממה – יום ולילה, אור וחושך (או בסדר ההפוך[1]).
2. חודש ירחי – ירח שמתחדש, מופיע, מתמלא ונחסר, ושוב נעלם, במחזור של 29½ ימים ועוד כ־44 דקות.[2]

1. בשאלה האם היממה מתחילה מן הערב או מן הבוקר נעסוק להלן, בסעיף האחרון של פרק זה.
2. אורכו המדויק של החודש הירחי לצורכי הלוח נקבע לפי הפרש הזמן (הממוצע) בין מולד הירח המתחדש לבין המולד הבא (חודש סינודי), ולא לפי המפגש המחזורי של הירח (בתצפית) עם כוכבי השֶבֶת. בגמרא בראש השנה כה ע"א נאמר מפי רבן גמליאל, שאין לקדש חודש ביום ה־29 לחודש הקודם: "כך מקובלני מבית אבי אבא, אין חידושה של לבנה פחות מעשרים ותשעה יום ומחצה, ושני שלישי שעה וע"ג חלקים". גם במשנה תורה הלכות קידוש החודש פ"ו ה"ג נאמר שאורכו של חודש הוא "תשעה ועשרים יום ושתים עשרה שעות... ושבע מאות ושלשה ותשעים חלקים משעת שלש עשרה, וזה הוא הזמן שבין כל מולד ומולד, וזה הוא חדשה של לבנה". השעה מתחלקת ל־1080 חלקים, שאורך כל אחד מהם שלוש שניות ושליש. 793 חלקים הם אפוא כארבעים וארבע דקות ושלוש שניות. וזו הנוסחה של החודש בלוח העברי: כ"ט (ימים), י"ב (שעות) תשצ"ג (חלקים).
הרמב"ם מסביר מדוע חילקו את השעה ל־1080 חלקים (= 3 פעמים 360) במקום לדקות ולשניות – "לפי שמניין זה יש בו [חלוקה ל]חצי ורביע ושמין [= שמינית],

3. שנה שמשית – מתחילה משוויון היום והלילה בסתיו (או באביב), נמשכת דרך היום (או הלילה) המתקצר עם תנועת השמש באופק הזריחה או השקיעה עד היום (או הלילה) הקצר ביותר, חוזרת אל יום השוויון הנגדי, נעה שוב יחד עם תנועת השמש באופק הזריחה או השקיעה אל היום (או הלילה) הארוך ביותר,[3] וחוזרת שוב אל יום השוויון. כל זה נמשך 365¼ ימים, פחות כמה דקות.[4]

שלוש תצפיות אלה יכול לערוך כל אדם בכל שפה ובכל תרבות, גם אם הוא חורט על עץ את קווי האור והצל של השמש בארבע הקצוות של השנה, או מסמן לפי האופק שלו את קצה אופק הזריחה או השקיעה של השמש במחזור השנה. גם כל גננת או מורה יכולות לצפות בתופעות אלה עם הילדים, אם יתמידו בתצפית פעם בשבוע וירשמו אותה ברצף.

חשוב גם לדעת מה אין בטבע:

1. אין בטבע שבוע – מקור חשיבותו של המספר שבע במושגי המספר הראשוניים, הבלתי־מתחלקים,[5] וכתוצאה מכך, בקדושה

ושליש ושתות [= שישית] ותשיע [= תשיעית], וחומש [= חמישית] ועישור [= עשירית]...".

3. לכן, החלוקה המקובלת ביותר של שנת החמה היא החלוקה לארבע 'תקופות', מימי השוויון אל היום או הלילה הארוכים ביותר, וחוזר ושונה (= שנה), ראו להלן, הערה 20.

4. בימי קדם סברו שההפרש הוא קצת פחות מחמש דקות (כך עולה מהכפלת 'חודשה של לבנה', כ"ט י"ב תשצ"ג, ב־235 חודשים, שהם תשע עשרה שנות חמה, ובהן שבעה חודשי עיבור), ראו: משנה תורה הלכות קידוש החודש פרקים ט-י, וראו להלן, הערה 20; ואילו ההפרש הנמדד כיום הוא כאחת עשרה דקות ורבע. ראו: א"ה פרנקל, ערך 'לוח', **האנציקלופדיה העברית** כא, ירושלים תשכ"ט, טורים 337-338, 343-344; ר' שר־שלום, **שערים ללוח העברי**, תל אביב תשמ"ד, עמ' 128, 142-149. ייתכן ששנת השמש התקצרה בשניות אחדות לשנה, וההפרש הצטבר לכשש דקות וחצי באלפי שנים, וזו סיבת ההבדל בין חישובי הלוח העתיקים לבין החישוב האסטרונומי כיום.

5. המספר 7 הוא המספר הראשוני (= הבלתי־מתחלק) האחרון בקבוצת המספרים

מיסטית של מספרים ראשוניים. שבת איננה תופעה טבעית[6] אלא ביטוי ייחודי לרצונו החופשי של בורא העולם (= הטבע), הוא אלוהים אחד.

2. אין בטבע חודש שמשי – רק הירח מתחדש! בשמש לא קורה שום דבר ולא משתנה שום דבר בין סוף חודש לבין תחילתו. חלוקת השנה השמשית לשנים עשר חודשים היא מלאכותית וסכמתית[7] (= רק בחישוב מקורב, שנים עשר חודשי ירח קרובים לשנת שמש טבעית), ויסודה גם כן במיסטיקה של מספרים

הבודדים (1-9), ולפיכך הוא שווה במשמעו למספר 1 – במיוחד כשהוא בא אחרי המספר 6, שמתחלק יפה גם ל־2 וגם ל־3. ואכן, "שֵׁשֶׁת יָמִים" מציינים בתורה את בריאת כל התופעות וכל היצורים, ויש בהם גם חלוקה פנימית לשתי קבוצות של שלושה ימים: האור (היום הראשון) מקביל למאורות (היום הרביעי); המים והרקיע (היום השני) מקבילים לחיות המים והרקיע (היום החמישי); והארץ עם הצומח (היום השלישי) מקבילה לחיות הארץ ולצומח "לְאָכְלָה" (היום השישי). רק השבת עומדת לבדה ומעידה על הבורא האחד, שממנו נובע כל הריבוי שבששת הימים, ושעליו הוא שולט. רעיון דומה אנו מוצאים במספר 13 הראשוני, שבא אחרי 12 המתחלק בצורה הטובה ביותר. ואכן, בחלקים מהתרבות האלילית של מסופוטמיה שרר פחד מן המספר 7 ('הימים הרעים' בחודש הירחי), ובמקומות רבים באירופה נרתעים עד היום מן המספר 13. רק היהודים מגלים את הקדושה העליונה דווקא בשני מספרים אלה אשר מבטאים את ייחוד השם, השולט לבדו על כל הריבוי.

6. כלומר, אין שום תופעת טבע נצפית הנמשכת שבוע ימים בדיוק (רבע החודש הירחי גדול משבוע). השבת איננה תלויה בטבע אלא מעידה על בריאתו, והיא החידוש הגדול ביותר בתורת ישראל, שאין כמותו בשום מקור אחר. חידוש זה השפיע על כל העולם השפעה דרמטית באמצעות תורת ה' שניתנה לישראל.

7. ראו: פרנקל (ערך 'לוח', **האנציקלופדיה העברית**, לעיל, הערה 4), טורים 337-340. רוב העמים החקלאיים בעת העתיקה ובעת החדשה חיים ומתנהלים בעיקר לפי לוח השמש – הלוח הרומי־נוצרי הוא כמובן לוח שמשי בלבד. עם זאת, חלוקת השנה לשנים עשר חודשים סכמתיים בני שלושים (או שלושים ואחד) יום מצביעה על קיומו של לוח חודשים ירחי קדום בעמים אלה. שנים עשר חודשים היו אפילו בלוח המצרי העתיק, לוח שמשי אשר 'תוקן' בעת ההחלטה להינתק מן הירח, קרוב לוודאי מפני הנוחות, בפרט בחישוב העונות החקלאיות.
שנים עשר חודשי ירח קרובים מאוד לשנת שמש, וחודש בן שלושים יום הוא בוודאי עיגול נוח של החודש הירחי. הוא נזכר פעמים אחדות גם במקרא: במדבר י"א, כ; כ', כט; דברים ל"ד, ח. גם 'י"ב חודש' מופיעים בהלכה לא מעט כפירוש ל'שנה' ואפילו ל"שָׁנָה תְּמִימָה" (ויקרא כ"ה, ל), וראו מחלוקת רבי וחכמים בתורת כוהנים בהר פרשה ד ד, מהד' ווייס קח ע"ב; ערכין לא ע"א-ע"ב.

שמתחלקים היטב, או בסוג מסוים של עיבור שנים ותיאום לוחות.

המילים 'חודש' ו'יֶרַח' די בהן כדי להצביע על מופע אשר האדם הטבעי (הקדם־תרבותי) קרא לו בלי כל ספק 'חָדָש' – כשהוא חזר והופיע אחרי היעלמו. לפיכך, הפירוש הראשוני של המילה **'חֹדֶש'** הוא **המולד הנראה לעין** = **מולד חדש**.[8] רק אחר כך הורחב הביטוי אל **היום** שבו מופיע החידוש/המולד. בשלב השלישי קיבל הביטוי את מלוא היקף משמעותו כיחידת זמן מחזורית[9] בין מולד למולד, ולבסוף, בלוחות השמש, הפך 'חודש' ליחידת זמן סכמתית של שלושים יום, או 1/12 של שנה שמשית,[10] וזהו המובן השולט כיום.

3. אין בטבע שנת ירח – המחזור הירחי הוא חודשי בלבד! שנים עשר חודשי ירח הם אמנם בקירוב שנה, אבל **השנה בטבע היא**

8. הפסוק היחיד שמשמר בוודאי את המובן הראשוני הזה, גם לפי הבנת חז"ל, הוא הפסוק הפותח את יציאת מצרים: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים..." (שמות י"ב, ב) – "הראה לו [ה' למשה] לבנה בחידושה... ואמר לו: כזה ראה וקדש" (רש"י שם, על פי מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה א, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 6). "הַחֹדֶשׁ" כאן אינו יחידת זמן אלא מולד הירח. אמנם, המשך הפסוק מדבר על "חָדְשֵׁי הַשָּׁנָה", כשהמילה "חָדְשֵׁי" כבר מתייחסת ליחידות הזמן שבין מולד למולד, או אפילו ל־1/12 של שנה בלוח ירחי־שמשי מעובר (ראו להלן, הערה 10).

9. ברוב ההזכרות במקרא מובנו של 'חודש' הוא 'יום החידוש', אבל הוא נקרא כבר בתורה גם 'ראש חודש' – "וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם..." (במדבר כ"ח, יא). כך למשל, בפסוק "**בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי** לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם **בַּיּוֹם הַזֶּה** בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי" (שמות י"ט, א), 'יום החודש' הוא יום חידוש הלבנה (ראו לעיל, עמ' 132 והערה 36). כך גם בביטויים "מָחָר חֹדֶשׁ" או "יוֹם הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי" (שמ"א כ', ה, יח, כד, כז, לד); וכמובן, בכל המקומות שבהם נזכר 'חודש' יחד עם 'שבת' או 'מועד' כיום חג, כגון "לֹא חֹדֶשׁ וְלֹא שַׁבָּת" (מל"ב ד', כג), "מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ וּמִדֵּי שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ" (ישעיהו ס"ו, כג) ועוד (ישעיהו א', יג-יד; יחזקאל מ"ו, א, ו; עמוס ח', ה).

10. "...וְלֹא עֲשָׂרָה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם. עַד חֹדֶשׁ יָמִים..." (במדבר י"א, יט-כ), פירושו עד 30 יום. הביטוי "לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות י"ב, א) פירושו אולי 1/12 של שנה, או רמז לעיבור השנה, כפי שהבינו חז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ב, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 8-9).

שמשית בלבד! שנים עשר מחזורי ירח אינם שונים מבחינת הירח מ־10, 13, 19, 25, 99 או 235 מחזורים.

האדם הטבעי היטיב להכיר תופעה זו, והמילה 'שנה' הייתה אצלו שמשית בלבד, כשם שהמילה 'חודש' הייתה ירחית בלבד. שנים עשר חודשי ירח כקירוב לשנה שמשית זהו חישוב הנובע מניסיון תיאום מתמטי בין שני מושגי זמן ושני לוחות שונים, ולא יכול להיות לו מקור בטבע. כאמור, **השמש לא מתחדשת, והירח אין לו מחזור שנתי.**

ב. הלוח הירחי והלוח השמשי

כיצד השתמש האדם הארכאי ביחידות הזמן הטבעיות?

כמובן, הכרת היממה היא חיונית לאורח חייו של כל אדם בכל מצב ובכל תרבות. באופן טבעי היממה היא שמשית והיא מתחילה בבוקר, כשאדם יוצא לעבודת יומו. רק אילוץ כמו הצורך להתחשב בחודש הירחי כדי שייפתח בתחילת היממה יכול לגרום ליממה להתחיל בערב, כדי שלא יתחלק חודש אחד בין שתי יממות.[11]

הכרת החודש הירחי נוחה למדיי לצורך תכנון זמן בטווח הקצר. מחזור הירח קצר ודינמי – בכל יום או לילה הירח זורח בשעה אחרת (כארבעים ושמונה דקות איחור מלילה ללילה) ונראה אחרת – מתמלא או נחסר. קל היה לו לאדם הארכאי לזכור אירועים או לתכנן אותם על פי החודש הירחי הקצר, המשתנה והדינמי, כגון לקבוע פגישה עם קרוב או חבר לעת מילוי הירח, בחצי הירח, ברבעו או בהיעלמו, וגם יום אחד אחרי מולד, או שלושה ימים אחרי המילוי. הופעות הירח בולטות מאוד ומשתנות בכל יום.[12] לפיכך, פעילות

11. בעניין זה נרחיב יותר בסוף הפרק (עמ' 229-235).
12. המילוי מתחיל ביום האחרון בחודש שבו עולה הירח לפני שקיעת השמש, ואז אפשר לראות את שני המאורות מלאים לגמרי, זה מול זה. בלילה הבא יופיע הירח המלא לבדו ויזרח בשמים שחורים, כי השמש כבר שקעה, והאור נעלם. אלה הם

חברתית מעשית או סמלית וטקסית בחברה ארכאית קשורה כמובן לחודש הירחי.

חברה ארכאית **מדברית** יכולה הייתה להסתפק בספירת חודשים ירחית לכל צורך חברתי או דתי, ולא היה לה צורך במחזור השנה השמשי, שהוא ארוך יותר וקשה יותר לצפייה, לזיכרון ולארגון שבטי וחברתי. ואכן, בין שבטי המדבר, שלא היו להם לא זרע ולא קציר ואסיף, היה נהוג לוח ירחי בלבד.[13] רבים מהם גם סגדו לירח (עד להופעת האסלאם).[14]

ברם, כל חברה **חקלאית** זקוקה לשנת השמש. חילופי העונות ומחזורי הגידולים תלויים בשמש באופן כמעט בלעדי, בין אם מדובר בבקעת נהר מושקית על ידי נהרות גואים ושפלים במחזור שנתי, ובין אם מדובר בארץ הרים או "אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת" (כך מוגדרת ארץ ישראל בתורה – דברים י"א, יא) אשר מושקית במי גשמים. בכל אלה אי־אפשר להסתדר בלי שנה שמשית חקלאית, שהעונות בה קבועות וידועות מראש. בכל תאריך שנתי־שמשי יש אותו אורך ליום ולילה ואותה כמות של אור, של חום ושל לחות בכל שנה, וממילא אפשר לתכנן לפי התאריך השמשי, ורק לפיו, את העבודה החקלאית. שינויי מזג האוויר משפיעים במידה מסוימת (ותלויים אולי במידה מסוימת בירח, כמו הגאות והשפל בים), אבל התכנון הכלכלי תלוי בעיקר באקלים ובחילופי העונות, ולא במזג האוויר, כלומר, ביסוד הקבוע השמשי, ולא ביסוד הבלתי־יציב, המשתנה, שבעולם העתיק תלו אותו בירח. לכן אין לדבר על חברה חקלאית בלי לוח שמשי, ממש כשם

מחזות מעוררי התרגשות וחוויה (דתית, מיסטית או אחרת) לא פחות מהופעת הירח החדש אחרי שנעלם ושקיעתו המהירה אחרי השמש (= המולד הנראה לעין).

13. ראו: פרנקל (ערך 'לוח', **האנציקלופדיה העברית**, לעיל, הערה 4), טורים 336-337, 340-341.

14. עם זאת, רוב שבטי ערב, שעסקו גם בחקלאות, נהגו לעבר את השנה, עד שמוחמד אסר על עיבור שנה ויצר חיץ בין היהדות ובין האסלאם גם בלוח (ראו: **אַלקָרַאן**, י"י ריבלין [מתרגם], פרשת התשובה [ט'], לו-לז).

שקשה לדבר על חברה ארכאית כלשהי בלי חודשי ירח, שקל יותר לצפות בהם ולתכנן על פיהם את חיי היום־יום.

שלושת הזמנים הטבעיים מתחלקים באופן טבעי וראשוני לשניים, לשלושה או לארבעה חלקים. חלוקת יום העבודה בשדה, במלאכה, במסחר או בבית, או חלוקת הלילה לשמירה (או לכל צורך אחר), היא נוחה וקלה באחת מאלה: חצות היום או הלילה, שלוש או ארבע משמרות/אשמורות של הלילה (ברכות ג ע"ב), של היום או של היממה. שילוב החלוקות הפשוטות הללו, שבהן היה רגיל כל אדם ארכאי, מוביל למספר המופלא שתים עשרה, שהוא היחיד המאפשר חלוקה לשניים, לשלושה, לארבעה ולשישה במקביל. לכן, אף שנוח לו לאדם הפשוט לספור בעשר אצבעותיו, החלוקות הרגילות של היממה מובילות לשיטת החלוקה של שתים עשרה שעות, וזו מוליכה היישר אל שיטת השישים המשוכללת המקובלת עד היום.

חלוקת החודש הירחי לשני חלקים, לשלושה ולארבעה, הולידה את מחצית החודש (מולד/מילוי), את שליש החודש – עשרת הימים הידועים כיחידת זמן במקרא[15] ובמצרים[16] – ואולי גם את השבוע[17] – קצת פחות מרבע החודש בחישוב לא מדויק.[18]

15. יום לקיחת הפסח – שמות י"ב, ג; יום הכיפורים – ויקרא כ"ג, כז; המסע מסיני בעשרים בחודש – במדבר י', יא; ועוד.
16. במצרים נהגו לחלק את החודש באופן סכמתי לשלושה חלקים, בלא להתחשב במולד הירח או במילויו (ראו: מ' חיוטין, **מלחמת לוחות־השנה בתקופת בית שני ועריכת מזמורי תהילים על־פי לוח־השנה**, תל אביב 1993, עמ' 17, 20-21).
17. על הניסיונות למצוא מקור קדום לשבוע ולשבת ראו: י"ח טיגאי, ערך 'שבת', **אנציקלופדיה מקראית** ז, ירושלים תשל"ו, טורים 511-513. בסופו של דבר מתברר גם שם, שהשבת בתורה שונה לחלוטין מכל המועדים הנזכרים בתעודות מסופוטמיות בקשר ליום מילוי הלבנה או ליום השביעי בחודש הלבנה.
18. אמנם, נוח יותר היה להשתמש ביחידות של חמישה ימים כפול שש או של שישה ימים כפול חמש, מה גם שיחידה של שישה ימים מתחלקת שוב באופן פשוט גם לשניים וגם לשלושה, בדומה לחלוקת שעות היממה, אולם לא נמצאה עדות לחלוקה כזו של החודש.

אף השנה השמשית עשויה להתחלק לשניים – ימות הגשמים (היום קצר מהלילה) וימות החמה (הלילה קצר מהיום);[19] לשלושה – גשם, קציר ויובש, כ־122 ימים בכל עונה; או לארבעה – סתיו, חורף, אביב וקיץ, כתשעים ואחד יום בכל אחת מהעונות.[20] לפי צורכי החקלאות בכל מקום ומקום ניתן לחלק את השנה באופנים נוספים, אם לשש עונות, כמו בתורה – "זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף... לֹא יִשְׁבֹּתוּ" (בראשית ח׳, כב),[21] אם לשמונה עונות, ארבע של ׳ירח׳

19. ראש השנה יא ע"א: "מיעוט תקופות שתים" (בנוגע לפקידת חנה), וכן ברש"י לשמ"א א׳, כ.

20. זו חלוקת השנה לתקופות, המבוססת על אורך היום: משוויון היום והלילה בסתיו (= ׳תקופת תשרי׳) עד היום הקצר ביותר; מהיום הקצר ביותר (= ׳תקופת טבת׳) עד שוויון היום והלילה באביב; משוויון היום והלילה (= ׳תקופת ניסן׳) עד היום הארוך ביותר; מהיום הארוך ביותר (= ׳תקופת תמוז׳) עד שוויון היום והלילה בסתיו. קריאת התקופות על שם החודשים הירחיים עלולה להטעות – התקופה תלויה בשנת החמה בלבד ואינה תלויה כלל בחודשי הירח, אלא שלמעשה כל התקופות מתחילות סמוך לתחילתו של חודש ירחי: שוויון היום והלילה באביב (21.3) יחול כמעט תמיד סמוך לראש חודש האביב (= ניסן), יותר מלכל ראש חודש אחר, ולכן התקופה המתחילה ביום זה נקראת במקורותינו ׳תקופת האביב׳ או ׳תקופת ניסן׳; היום הארוך ביותר (21.6) יחול כמעט תמיד סמוך לראש החודש הרביעי (= ׳תקופת תמוז׳); שוויון היום והלילה של הסתיו (23.9) יחול כמעט תמיד סמוך לראש החודש השביעי (= ׳תקופת תשרי׳); והיום הקצר ביותר (22.12) יחול כמעט תמיד סמוך לחנוכה ולראש החודש העשירי (= ׳תקופת טבת׳). אם מכניסים את חישוב התקופה למסגרת לוח החודשים העברי, התקופה תהיה קצרה בכשלושה ימים מהתקופה האמתית, שכן שלושה חודשי ירח אינם מגיעים לרבע שנת חמה, ובתצפית מדויקת הדבר יתגלה. בכל זאת בחרו קדמונינו לכנות את התקופות על פי החודשים הסמוכים להן, כדי לזהות אותן באופן פשוט.
חלוקת השנה לתקופות מסוכמת באופן ברור בתלמוד הירושלמי (עירובין פ"ה, כב ע"ג): "אמר ר׳ יוסה: אם אין יודע לכוין את הרוחות, צא ולמד מן התקופה: ממקום שהחמה זורחת באחד בתקופת תמוז עד מקום שהיא זורחת באחד בתקופת טבת – אֵילו פני מזרח; ממקום שהחמה שוקעת באחד בתקופת טבת עד מקום שהיא שוקעת באחד בתקופת תמוז, אֵילו פני המערב; והשאר – צפון ודרום". על חלוקת השנה לתקופות ראו גם להלן, הערה 28.

21. עונות אלו נמשכות כחודשיים כל אחת, ועל פי פשט הפסוק סדרן המסתבר הוא: זרע, קור, חורף, קציר, חום, קיץ. עיינו גם: תוספתא תעניות פ"א ה"ז, מהד׳ ליברמן עמ׳ 325 (מובאת גם בבבא מציעא קו ע"ב); מובאת שם מחלוקת בין רבי מאיר ורבי דוסא, שמנו עונות אלה ממחצית החודשים (כמו ט"ו בשבט וט"ו באב, וכן פסח

וארבע של ׳ירחו׳, כמו בלוח גזר,[22] אם לשבע עונות של חמישים יום, על פי הצעתם הרצינית, הנתמכת במחקר יסודי, של יוליוס והילדגארד לוי, חוקרי ההיסטוריה העתיקה מקיימברידג׳.[23] ייתכן גם ששנת השמש התחלקה לעונות בעלות אורך משתנה.[24]

על כל פנים, אין שום הכרח לחלק את שנת השמש לשנים עשר חודשים, אלא אפשר לחלק אותה באופנים שונים אחרים, כפי שהוזכר. אמנם, השיטה השומֶרית, שיטת הציוויליזציה המפותחת הראשונה בדרום הבקעה של הפרת והחידקל (= דרום מסופוטמיה, היא "אֶרֶץ שִׁנְעָר" שבתורה), פיתחה את חלוקת היממה ל־2×12 שעות, שישים דקות ושישים שניות ואת המעגל (360 מעלות),

וסוכות), לבין רבי יהודה ורבי שמעון, שמנו מראשי חודשים (כמו בית שמאי בראש השנה לאילן).

22. ראו: ש׳ אחיטוב, **אסופת כתובות עבריות – מימי בית־ראשון וראשית ימי בית־שני**, ירושלים תשנ"ג, עמ׳ 149, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

23. ראו: J. and H. Lewy, 'The origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar', *HUCA* 17, 1942-1943, pp. 1-152. על פי מחקרם נהגו שבע עונות של ׳חמושתום׳ בלוח שמשי שמי־מערבי (׳אמורי׳), אשר התפשט באשור, בארם וגם בכנען עם הופעת ה׳אמורים׳ (שֶׁמים מערביים) באלף השני לפני הספירה. חמישה עשר הימים הנוספים לא נספרו, או נרשמו כימי חג (ראו להלן).
אמי ז"ל, ד"ר שושנה בן־נון, שידעה שפות עתיקות, העמידה אותי על חשיבות מחקריהם של בני הזוג לוי.

24. העונות אינן חייבות להתאים למושגי הזמן הסכמתיים, אלא מתאים להן להיות גמישות לפי צורכי החקלאות, שהם גם צורכי גביית המסים במנהל הממלכתי, והם מתאימים גם לסדרי הפולחן במקדשים, שאליהם מובאים ביכורים, תרומות וקרבנות חגיגה במיוחד בימי קציר ואסיף. מסתבר בעיניי שהאביב והקיץ התחלקו לשלוש עונות של חמישים יום (׳חמושתום׳ = ׳חמסינאת׳) – קציר, בציר וקיץ (׳חמושתום׳ של התאנים, על פי י׳ וה׳ לוי, ראו בהערה הקודמת), ואילו הסתיו והחורף התחלקו לשלוש עונות של שבעים יום - שבעים יום לאסיף, כולל הזית (ובפרט לדריכת השמן), ובמקביל עונת הזרע, החופפת במידה רבה לעונת המסיק והשמן, שבעים יום לגשם ולקור ושבעים יום לצמיחה ולהבשלה לקראת הקציר. שלוש עונות של שבעים יום (= 210) ועוד שלוש עונות של חמישים יום (= 150) הן יחד 360 יום של שנת השמש המשוכללת, ועוד חמישה ימי חג שלא נספרו בעונות (ולא בחודשים), על פי מנהג קדום (בוודאי במצרים). הצעה זו שומרת על שש עונות בשנה וגם על היגיון כלכלי, מפני שקשה לגבות מס מחקלאים בעונות ׳התרדמה החקלאית׳ בחורף.

והוסיפה ופיתחה גם את הלוח התרבותי המשוכלל, המבוסס על 360 יום בשנה = 12 חודשים של 30 יום. לוח דומה הונהג במקביל במצרים העתיקה, עוד לפני השושלות הראשונות.[25] שנה כזו נוחה מאוד לניהול משק מפותח, לחלוקת מים בבקעות הנהר הפוריות, לארגון מנהל ממלכתי מסודר ואולי גם לסדר מחזורי־פולחני קל וברור במקדשים.

שלושים יום בחודש הם שינוי קל ערך בחודש הירחי המדויק, לכיוון יחידה סימטרית, שלמה וקלה. אפשר לראות בכך מעין עיבור פשוט של החודש הירחי וקירובו לשנת השמש.[26] אמנם, בכך זנחו את מקורו של החודש שנבע מהופעת הירח, אבל זו הייתה בעיה שולית בשומֶר ובמצרים בשלב התרבותי המפותח של הציוויליזציה החקלאית־מנהלית־ממלכתית־מקדשית באלף השלישי ובאלף השני לפני הספירה.

כמובן, אי־אפשר לחשב שנה של 360 יום במחזור קבוע בלי השלמת ימים, שכן עיגול סכמתי כזה טורף את הקלפים של החקלאי, שרוב חייו ועבודתו מבוססים על שנת שמש. חמישה ימים ורבע הם זמן מספיק כדי לשבש את כל הפעילות החקלאית, כי בתוך זמן קצר (חמש-שש שנים) מתקבלת תזוזה של חודש. חברה חקלאית איננה יכולה לתפקד בלוח חודשים ירחי בלבד שחסרים לו כאחד עשר יום, וגם איננה יכולה לתפקד בלוח מנהלי־ממלכתי, שבו ההפרש הוא רק מחצית מזה, אבל הוא ניכר ומשמעותי ומצטבר להפרש גדול. לכן,

25. על מקורו של הלוח המצרי ראו: O. Neugebauer, 'The Origin of the Calendar', *JNES* 1, 1942, pp. 396-403.

26. חלוקת השנה השמשית דווקא לשנים עשר חודשים, הקרובים באורכם לחודשי ירח, רומזת לקיומם של חודשי ירח קדומים לפני לוחות השמש של התרבויות החקלאיות בשומר ובמצרים (וראו לעיל, הערה 7).

השנה המעוגלת השוּמֶרית של 12×30=360 יום השאירה חמישה או שישה ימים שלא נספרו.[27]

כאמור, אין הכרח לחלק שנת שמש לחודשים, אלא אפשר לחלקה באופנים אחרים, ובעיקר לתקופות.[28] משום כך גם אין סתירה בין שנת שמש המחולקת לעונות לבין חודשי ירח המחושבים במדויק. באמצעות מנגנון של עיבור שנים ניתן לתאם בין לוח העונות השמשי לבין לוח החודשים הירחי, כפי שנעשה בתורה וברוב העמים העתיקים. תשעים ותשעה חודשי ירח (הכוללים שלושה חודשי עיבור) קרובים מאוד לשמונה שנות שמש, ו־235 חודשי ירח (הכוללים שבעה חודשי עיבור) שווים (כמעט) לגמרי לתשע עשרה שנות שמש. חישובים אלה היו ידועים לקדמונים,[29] ועליהם מבוססות

27. במצרים נחשבו ימים אלו כימי חג מיוחדים של ראשית השנה או של סוף השנה (חיוטין, **מלחמת לוחות־השנה**, לעיל, הערה 16, עמ׳ 21); בלוחות הכיתות ביהודה בימי הבית השני ימים אלו נספרו ונחשבו לארבעה ימי תקופה (בשנה של 364 יום, כפי שיבואר להלן בפרק האחד עשר, וראו שם, עמ׳ 306, הערה 34), והיו שהוסיפו יום נוסף כראש השנה (בשנת שמש של 365 יום – ספר **חנוך** ב, פרק ו); בלוח הרומי־נוצרי צירפו את הימים הנוספים לחודשים, וכך גדלו חלק מן החודשים לשלושים ואחד יום. לפעמים עשו בימים אלו משתה מיוחד, כמו בסיפור אחשורוש (אסתר א׳, ה – שבעה ימים בחצר המלך, לאחר מאה ושמונים יום בכל הממלכה).

28. שנת החמה מתחלקת לארבע תקופות, כפי שהתבאר לעיל בהערה 20. לפי שיטת חכמי בבל (׳תקופת שמואל׳ – ראו עירובין נו ע״א; משנה תורה הלכות קידוש החודש פ״ט), אורך שנת החמה הוא 365¼ ימים בדיוק, כך שכל תקופה נמשכת 91 יום ועוד 7½ שעות; ואילו לפי שיטת חכמי ספרד (שתלו חישובם ברב אדא, אולי על סמך דבריו בערכין ט ע״ב, וראו משנה תורה שם פ״י), שנת החמה קצרה במעט פחות מחמש דקות, כך שכל תקופה קצרה במעט יותר מדקה.
אמנם, ההבדלים בין שתי השיטות אינם משנים דבר בלוח החודשים הירחי שלנו, המחושב על פי חודשי הלבנה, ולא על פי תקופות החמה. גם עיבור השנים נעשה בלוח שלנו רק בחודשי לבנה. לעומת זאת, הבדלים אלה השפיעו מאוד על הלוח הרומי־נוצרי, שהוא שמשי בלבד, וזהו ההבדל בין ׳הלוח היוליאני׳ (= הרומי, מאז יוליוס קיסר) לבין ׳הלוח הגרגוריאני׳, שתוקן בכנסיות הקתוליות בשנת 1582 למניינם, ובו השמיטו עשרה ימים מהלוח הקדום.

29. את מחזור ההתאמה של שלושה עיבורים בשמונה שנים הכירו במאה השביעית לפנה״ס גם בבבל וגם ביוון. במאה החמישית לפנה״ס הציע האסטרונום והמתמטיקאי מֶטון באתונה את המחזור המדויק של שבעה עיבורים בתשע עשרה

נוסחות העיבור בלוח הירחי־שמשי, שהיה נהוג כאמור במקומות רבים בעולם העתיק, לפני המעבר ללוחות שמש חקלאיים.[30]

אמנם, מרבית העמים העתיקים עברו בסופו של דבר ללוח שמשי. רק הבבלים, היוונים (עד להשתלטות הרומית) ובני ישראל שמרו לאורך זמן על לוח ירחי־שמשי, מסיבות הפוכות. הבבלים והיוונים רצו לשמור על כל התופעות הטבעיות־שמימיות. הם ידעו לבצע את החישובים האסטרונומיים בדיוק רב[31] וסגדו (בעיקר הבבלים) גם לשמש וגם לירח. לעומתם, בני ישראל נצטוו לשמור על כל התופעות הטבעיות־שמימיות כדי להבהיר שאין לסגוד לשום כוח טבעי. הלוח הירחי־שמשי עולה כבר מן האמור בבריאת העולם:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים (בראשית א׳, יד).

שנה, ובו משתמש הלוח העברי. ברם, סדר השנים המעוברות בלוח העברי הקבוע – ג-ו-ח-א-ד-ז-ט – מרמז על האפשרות שמחזור תשע עשרה השנים בנוי על גבי המחזור של שמונה השנים, כי ההפרש הקצר של שנתיים מופיע פעמיים, בסיום שמונה שנים ובסיום תשע עשרה שנים.

יש לזכור, כי כל עוד קידשו אבותינו את החודש לפי הראייה ועיברו את השנה לפי האביב (סנהדרין יא ע״א - יג ע״ב), לא נצרכו לחישוב המחזור הקבוע אלא נהגו בגמישות הדרושה בכל פעם, והחשבון היה רק ברקע.

30. מבקרי המקרא ראו סתירה עקרונית בין הזכרת תאריכים מוגדרים וקבועים במספרים על פי חודשי הירח לבין הזכרת עונות השנה החקלאית־שמשית. הם שייכו את שני הסגנונות ל׳מקורות׳ שונים ולשמות שונים של ה׳, ובפרשיות רבות קראו לסגנון התאריכים הירחי ׳מקור כוהני׳. אולם בחברה חקלאית שמחזיקה בלוח ירחי־שמשי אי־אפשר שלא לדבר בשני הסגנונות, גם בתאריכי חודש ירחיים וגם בעונות חקלאיות הקשורות בשמש. רק מלומדים תיאורטיקנים, שמעולם לא חיו בשדה וגם לא במקדש, יכולים לחשוב כאן על סתירה עקרונית. הכוהנים במקדש התפרנסו ממתנות הכהונה של החקלאים ולא יכלו לנתק בין שמש לירח, שעה שהיו מופקדים על התיאום בין הלוחות. ממילא גם הסגנונות השונים בלשון הכתובים, המבטאים את המרכיבים של הלוח הכפול, היו חשובים לכוהנים ביחד, כי בלוח ירחי־שמשי מוכרח להיות מתח קבוע בין שני המרכיבים של הלוח האחד.

31. ראו: ה״ס ג׳ונס, ערך ׳אסטרונומיה׳, **האנציקלופדיה העברית** ד, ירושלים תשכ״ח, טורים 778-783.

הגדרת התורה כאן היא מרחיקת לכת במאבק נגד האלילות – השמש והירח, וגם הכוכבים, אינם אלא 'מאורות' – מקורות אור פיזי שהבורא נתן בשמים כדי "לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ" (שם, טו, יז) ולהיות סימנים לקביעת המועדים, הימים והשנים, כלומר, הלוח. אין בהם שמץ של כוח עליון, ואין מייחסים להם שום כוח רצון ושלטון.[32] בנוסף, השמש והירח מופקדים יחד על סדרי הלוח, שכן אילו היה אחד מהם נחשב כ'שליט יחיד' בסדרי הלוח, היו עלולים לתפוס אותו כשליט בעל כוח. הלוח הכפול מקבל אפוא כבר בפרשת הבריאה משמעות עקרונית חשובה על פי עיקריה של תורת ישראל.[33]

32. קביעה זו של אמונת הייחוד בראש התורה, תואמת לגמרי את הפסוקים בספר דברים: "וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשָּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמָיִם. וְאֶתְכֶם לָקַח ה' וַיּוֹצֵא אֶתְכֶם מִכּוּר הַבַּרְזֶל מִמִּצְרַיִם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם נַחֲלָה כַּיּוֹם הַזֶּה" (ד', יט-כ). ישנה זיקה מפורשת בין הפסוקים בספר בראשית לבין ביאורם בפי משה, גם בביטויים ("צְבָא הַשָּׁמַיִם", "הַכּוֹכָבִים") וגם ברעיון, שעמי העולם מייחסים ל"צְבָא הַשָּׁמַיִם" כוחות רצון ושלטון, ולכן הם משתחווים להם. הבורא אינו מתערב בחיי העמים ואינו יוצא נגד תופעה זו, אבל הוא התערב בהחלט בחיי עם נחלתו, כדי שיציאת מצרים ההיסטורית תשלים ותחזק את בריאת העולם לתורה אחת של אמונת הייחוד. גם בזיקה זו בין ספר בראשית לספר דברים אנו פוגשים את כפל המשמעות של הנהגת ה' בבריאה ובהיסטוריה.

33. מרכיב חשוב במאבקה של התורה נגד התפיסות האליליות טמון בסירוב העיקש לקרוא שמות לימים, בדרך כלל לפי שמות הכוכבים, נוהג הרווח בכל התרבויות עד ימינו (כגון: Sunday, Monday). בעניין זה זכתה אמונת הייחוד שבתורה בניצחון מכריע. בשפה העברית הימים נספרים לקראת השבת, שמעידה על הבריאה ועל הבורא (וראו לעיל, עמ' 41-42). על התהום בין התורה לבין התרבויות האליליות במושגי הזמן, החגים והפולחן, ראו גם י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית** א, ירושלים-תל אביב תש"ך, עמ' 574-588.

אותו הקו נקטה התורה ביחס לחודשי השנה – התעלמות גמורה גם משמות עבריים ידועים ויפים של חודשי השנה ('זיו', 'איתנים', 'בול' – מל"א ו', א, לז-לח; שם ח', ב; וכן 'צח' שנמצא בחרס מערד, ראו: י' אהרוני וי' נוה, **כתובות ערד**, ירושלים תשל"ו, עמ' 42), וספירתם רק במספרים לפי "רֹאשׁ חֳדָשִׁים" של יציאת מצרים באביב. כך קובעת אמונת הייחוד שני עמודי יסוד – השבת שבבריאה והאביב של יציאת מצרים, המכוננים יחד אמת אחת – אלוהים אחד, שברא וגם מנהל עולם אחד. כל היתר: ימים וחודשים – אינם אלא מספרים. זאת הייתה ההכרזה של אמונת התורה מיציאת מצרים ועד גלות בבל.

ג. יציאת מצרים והלוח הכפול

עיקרון הלוח הכפול, העולה כבר מבריאת העולם, הפך עיקרון מרכזי ומחייב בפתח יציאת מצרים, והוא המפתח לתפיסת התורה את עולם הטבע וגם את ההיסטוריה ואת הנס. זהו גם המפתח למשמעות החגים – הטבעיים וההיסטוריים.

כאמור, המצרים חיו לפי לוח שמש קבוע ומסודר: שנים עשר חודשים בני שלושים יום כל אחד, וחמישה ימי חגיגות של ראש השנה. קצב זה היה מותאם לקצב החיים במצרים ולגאות הנילוס. שום דבר לא התחדש במצרים, כמו השמש שאיננה מתחדשת. הכול היה קבוע ומחזורי, השמש אף עמדה במקום החשוב ביותר בפנתאון המצרי האלילי.[34]

יציאת מצרים מוכרחת הייתה לפתוח בחודש הירחי כיסוד הלוח. אם לא היה משתנה הלוח, לא היו בני ישראל יכולים לצאת ממצרים ומתרבותה, שכולה שמש, קביעות ויציבות. כאן התחילה מהפכת ההתחדשות. נס היציאה ממצרים והתערבות ה׳ בהיסטוריה תוך שבירת חוקי הטבע כרוכים היו בשינוי הלוח – בעזיבת הלוח השמשי,

ואולם הניצחון הכפול מאתנו והלאה, מפני שיציאת מצרים איבדה חלק גדול מכוחותיה בגלות בבל, שממנה כבר חזרו עולי הגולה עם שמות נכריים לחודשים (ראו: ירושלמי ראש השנה פ״א, נו ע״ד), וביניהם גם שם אלילי מובהק אחד (׳תמוז׳ – ראו: יחזקאל ח׳, יד). הנביאים חגי וזכריה המשיכו אמנם לדבוק במספרי החודשים לפי התורה, ורק פעם אחת אנו מוצאים את השם הבבלי לצד המספר: ״לְעַשְׂתִּי עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ שְׁבָט״ (זכריה א׳, ז). כך הדבר גם במגילת אסתר – המספר והשם הזר מופיעים יחד (למשל: ״בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֹדֶשׁ נִיסָן״ – אסתר ג׳, ז). אולם בספרי עזרא ונחמיה מופיעים בחלק מהמקומות שמות החודשים הבבליים בלי המספר המקורי, ובספרות חז״ל כבר השתלטו שמות החודשים הבבליים. אופן ספירת החודשים של התורה חדל לנהוג ולא שב עד היום. תהליך דומה מתרחש בימינו בהשתלטות התאריך הזר, הרומי־נוצרי במקורו.

34. ראו: מ׳ וורמברנד, ערך ׳שמש׳, **האנציקלופדיה העברית** לב, ירושלים תשמ״א, טורים 151-152; ג״א וילסון, ׳מצרים העתיקה׳, בתוך: א״א ספיזר (עורך), **ההיסטוריה של עם ישראל – בשחר הציביליזציה**, ירושלים-רמת גן 1966, עמ׳ 196-199.

המבוסס על הטבע הקבוע והיציב, ובאימוץ הלוח הירחי, המבוסס על הירח הנעלם והמתחדש בכל חודש ומשנה את צורתו ומקומו כל העת.

לא במקרה פותחת התורה בלוח החודשים הירחי כ"מצוַה ראשונה שנצטוו ישראל"[35] – "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות י"ב, ב). ציווי זה מתייחס כמובן לחודש ירחי, שכן רק הירח מתחדש מחודש לחודש, רק בירח יש מולד חדש שאפשר להצביע עליו ולומר "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה" – "הראהו [ה' למשה] לבנה בחידושה, ואמר לו: כשהירח מתחדש, יהיה לך ראש חודש".[36] ההתחדשות ביציאת מצרים מלווה הייתה בלוח המבוסס על שינוי והתחדשות.

מצד שני, נטישה מוחלטת של הלוח השמשי ואימוץ הלוח הירחי בלבד אף הם אינם עולים על הדעת באומה המתעתדת להיכנס לארץ ולעסוק בחקלאות. תכנון העבודה החקלאית מבוסס כאמור באופן מובהק על האקלים ועל חילופי העונות, התלויים ביסוד השמשי הקבוע והבלתי־משתנה. לא תיתכן יציאת מצרים בלי הפניית עורף ללוח השמש המצרי ופנייה אל חודש ירחי, אולם מנגד גם לא תיתכן כניסה לארץ ישראל ולחקלאות ארץ ישראלית בלי התאמה של לוח

35. לשון רש"י לבראשית א', א; וראו דברי הרמב"ם **בספר המצוות**, מצוַות עשה קנג, על הקשר בין מצווה זו לבין קיום האומה, והדברים עולים בקנה אחד עם דברי רש"י.

36. לשון רש"י לשמות י"ב, א, על פי המכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה א, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 6. במכילתא ישנה מחלוקת בפירוש הפסוק: לדעת רבי ישמעאל, משה הוא שהראה את הלבנה בחידושה לבני ישראל, ואילו לדעת רבי עקיבא, משה עצמו נתקשה בדבר, וה' הראה לו, וכן כתב הרמב"ם בתחילת הלכות קידוש החודש. בהמשך חלוקים התנאים מתי הראהו: לדעת רבי שמעון בר יוחאי, ה' נדבר עם משה תמיד ביום, והראה לו ביום מראה לבנה בחידושה, כפי שהיא נראית ברקיע עם חשכה, ואילו לדעת רבי אליעזר, ה' דיבר עמו בדיוק עם חשכה. ראו עוד: ראש השנה ה ע"א ("מנה ימים וקדש חודש"); פסחים ו ע"ב ("בחדש" – בראש חודש); ירושלמי ראש השנה פ"ב, נח ע"ב ("משקיעת החמה את מונה ללבנה").

החודשים הירחי לעונות השנה השמשית־חקלאית. לכן הכרח הוא ללכת אחר לוח כפול, שבו מותאמים חודשי הירח לעונות השנה.

נקודה זו רמוזה בהמשכו של הפסוק הנזכר: "רֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם **לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה**". הביטוי 'חדשֵי השנה' רומז ללוח ירחי־שמשי,[37] שהרי אין בטבע 'שנת ירח', כמו שאין בו 'חודש שמשי'. חודש הוא ירחי ושנה היא שמשית, לפחות כל עוד אנו מדברים על המושגים המקוריים 'חודש' ו'שנה' כפי שהם נצפים בטבע. הביטוי 'חדשֵי השנה' קושר אפוא את החודש הירחי עם השנה השמשית.

ד. חשיבות הלוח הכפול בארץ ישראל

חשיבותו של הלוח הכפול מופיעה בצורה מפורשת יותר במצוַות הלוח השנייה, העומדת במרכז הפרק הבא: "הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים **בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב**" (שמות י"ג, ד), כלומר, יש לתאם את החודש של יציאת מצרים לעונה החקלאית של האביב.

בין שתי מצוות הלוח ישנו הבדל יסודי. מצוַות הלוח הראשונה (שם י"ב, א) עומדת כולה בסימן ההתחדשות הירחית, היא המוציאה את ישראל מלוח השמש המצרי. מצוַות הלוח השנייה, לעומת זאת, מכינה את עם ישראל אל הכניסה לארץ האבות, ארץ זבת חלב ודבש, ומשלבת את הלוח הירחי בלוח השנה החקלאי, השמשי:[38]

37. הלוח הכפול נרמז בתורה לראשונה בפרשת המבול, שהתחיל בשבעה עשר לחודש השני, והסתיים בארץ יבשה בעשרים ושבעה לחודש השני בשנה הבאה. הפרש זה משלים בדיוק את אחד עשר הימים שבין שנים עשר חודשי ירח לבין שנת שמש ממוצעת, וכן כתב שם רש"י: "אלו י"א יום שהחמה יתירה על הלבנה, שמשפט דור המבול שנה תמימה היה" (פירושו לבראשית ח', יד). כמו כן, בפרשה זו מופיעים התאריכים על פי חודשי הירח, ולצדם גם עונות השנה השמשית: "עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ" (בראשית ח', כב); וראו עוד להלן, עמ' 315.

38. המצווה הראשונה קדמה ליציאת מצרים, ואילו השנייה באה אחריה, ועיקרה מפורש כזיכרון, למען הדורות הבאים שיחיו כבר בארץ האבות. לכן פותח הזיכרון – "זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים" (שמות י"ג, ג) – בחיבור בין

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם **זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה** אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה׳ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ. **הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב**. וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה׳ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה. שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה׳. מַצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ. **וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר** בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה׳ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם. וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה׳ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה׳ מִמִּצְרָיִם. וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה (שמות י״ג, ג-י).[39]

״הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב״ – מדוע זה חשוב? – ״וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה׳ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ״ – כאשר תבואו אל הארץ ותשקעו בשגרה חקלאית ברוכה, המבוססת על הלוח השמשי, הכרח הוא להתאים ללוח זה את לוח השנה הירחי ולדאוג לכך שהחודש של יציאת מצרים יחפוף לעונה החקלאית של האביב, הוא זמן הבשלת התבואה בארץ ישראל. כך נוודא שהעיסוק החקלאי והשפע הכרוך בו לא ישכיחו מעם ישראל את הפן ההיסטורי־לאומי של יציאת מצרים.

יש לזכור אפוא את יציאת מצרים דווקא ״בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב״, כלומר בחודש הירחי שבו חל האביב החקלאי־שמשי, ובו לקיים את מצוות הפסח השונות – ״וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה. שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת... וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ״. אכן, מצוות אלו עלולות להיראות כבדות וקשות לדורות הבאים, שעה שיהיו עסוקים בהכנות לעונת הקציר הבוערת בארץ ישראל. על כן

החודש הירחי לבין האביב החקלאי־שמשי: ״הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב״ (שם, ד).

39. לניתוח מפורט יותר של פסוקים אלו ראו לעיל, עמ׳ 99-105.

לא ישאלו על כך שום דבר (= הבן 'שאינו יודע לשאול'), לא מפני שלא יֵדעו לדַבֵּר, אלא משום שיהיו עסוקים וטרודים בעונה החקלאית ובבעיות הכלכליות, ולא תהיה דעתם מכוונת כלל ועיקר לזיכרון יציאת מצרים. לכן אין די כאן בקיום מצוות הפסח עצמן. דור ההורים, הזוכר עדיין את יציאת מצרים, יצטרך גם להגיד ולהודיע לדור הבנים את סיפור תקומת ישראל כעם ואת שורש הזהות הישראלית מיציאת מצרים – "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ" – אשר לא ישאל מעצמו – "בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם" – אלמלא יצאנו ממצרים לא היו לנו שדות לקצור.[40]

כל זה בא מכוחה של ההתאמה הגדולה הנדרשת בין החודש הירחי של יציאת מצרים לבין עונת האביב החקלאית של ארץ ישראל. על תיאום זה יש לשמור באופן מיוחד על ידי מאמץ מרוכז של קביעת הלוח הכפול ושמירתו – "וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה".[41]

למעשה, לא שמירה בלבד כתובה כאן, אלא 'זכור ושמור' – הצירוף המפורסם 'זכור ושמור', המוכר לנו מדיבר השבת בעשרת הדיברות בספר שמות ובספר דברים, זה לעומת זה,[42] מופיע עוד קודם לכן במצוות הלוח הכפול (ובדיוק באותו אופן: 'זכור' בספר שמות ו'שמור' בספר דברים): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם **זָכוֹר** אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים... הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים **בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב**" (שמות י"ג, ג-ד) – וכנגד זה נאמר בספר דברים (ט"ז, א): "**שָׁמוֹר** אֶת **חֹדֶשׁ הָאָבִיב** וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי **בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב** הוֹצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה".

40. ראו עוד לעיל, עמ' 102-104.
41. על הפסוק הזה כתב הרמב"ם **בספר המצוות**, סוף מצוַות עשה קנג: "מלמד שאין מעברין את השנה אלא בפרק הסמוך למועד [= אדר הסמוך לניסן]... ואמרו 'שמור את חדש האביב', הורה כי שֶׁנָּתְנוּ ראוי שנשמור בה פרקי [= עונות] השנה, ולכן תהיה שמשית".
42. ראו לעיל בפרק הראשון.

הקבלה עקרונית זו בין מצוות הלוח למצוות השבת יש לה משמעויות כבירות. לוח המועדים והשבת הם שני הצינורות של קדושת הזמנים בישראל,[43] והם שני העמודים (במערכת הזמנים) שעליהם נשענים צביונה וזהותה של האומה הישראלית.[44] אכן, 'זכור ושמור' יש בתורה רק בלוח המועדים – ובשבת.

43. משום כך יש לפרשת המועדים (ויקרא כ"ג) פתיחה כפולה, שהאחת מתמקדת בשבת והשנייה במועדים. הפתיחה הראשונה (פסוקים ב-ג) כוללת את השבת בלבד, ואין בה כמעט חידוש ביחס לשבת, שציווייה מופיעים כבר שש פעמים בספר שמות, פרט לחובת "מִקְרָא קֹדֶשׁ" (= הכרזת קדושת היום), שחלה גם בשבת וגם במועדים (וראו לעיל, עמ' 63, הערה 20).
הפתיחה השנייה (ויקרא כ"ג, ד) – "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם **בְּמוֹעֲדָם**", פותחת את רשימת מועדי הלוח, שיש להם תאריך – תאריך חודשי ירחי המכוון ליציאת מצרים, לצד עונה חקלאית שמשית, כמו עומר, ביכורים ואסיף, המכוונת לארץ ישראל. הפתיחה הכפולה מחזקת את ההקבלה בין שני היסודות הללו, השבת והלוח הכפול, שעליהם מבוססת קדושת הזמנים בישראל.
חז"ל (פסחים קיז ע"ב; נדרים עח ע"ב) הדגישו גם את ההבדל בין שני היסודות: שבת 'קביעא וקיימא' (= קבועה וקיימת), ואיננה תלויה בשום תופעה טבעית היוצרת לוח (ולכן "אינה צריכה קידוש בית דין"), ואילו את המועדים קובעים ומקדשים בני ישראל (כלומר הנהגתם) על פי הלוח. כך מצטרפים לשלמות אחת שני צינורות קדושת הזמנים: השבת הקבועה משמים, מראש, מן הבריאה – והמועדים בלוח ("בְּמוֹעֲדָם"), שה' נתן לעם ישראל את סמכות קביעתם וקידושם. לכן אנו אומרים בתפילת השבת "ברוך אתה ה', מקדש השבת", אבל במועדים אומרים – "ברוך אתה ה', מקדש ישראל והזמנים" (פסחים שם).

44. בתורה אנו מוצאים בהדגשה יתרה את הקשר בין עם ישראל לבין השבת, בפרט בציווי השבת החותם את פרשיות המשכן (שמות ל"א, יב-יז), שבו נאמר על השבת: "אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדִּשְׁכֶם". קשר זה מובא פעמים רבות גם במדרשי חז"ל: בראשית רבה פרשה יא ח, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 95-96 (כנסת ישראל היא בת זוג לשבת); שם פרשה מו ט, מהד' וילנה עמ' 189-190 (מילה, שבת וארץ ישראל – במהדורת תיאודור־אלבק השבת אינה מופיעה); שמות רבה בשלח פרשה כה טו-טז (שבת רק לישראל; השבת שקולה כנגד כל המצוות; שמירת שבת מביאה את הגאולה). גם הוגה דעות לאומי־ציוני לא דתי כ'אחד העם' כתב על השבת ברוח זו (**על פרשת דרכים** ג, ברלין תר"ץ, עמ' עח-עט). דווקא הרמב"ם **בספר המצוות**, עשה קנג, מעמיד את עצם קיום האומה ואת הקשר שלה עם ארץ ישראל על לוח המועדים ושמירתו, מגדיר זאת כ"שורש גדול משורשי האמונה", ומוסיף ואומר, שלא ייתכן שהיישוב היהודי בארץ ישראל לא יתקיים, כי בו תלויה קביעות הלוח, וה' הבטיח "שלא ימחה אותות האומה [= המועדים] מכל וכל".

ה. הלוח הכפול והרגלים

הלוח הכפול הוא גם המפתח להבנת המערכת הכפולה של הרגלים בתורה. לוח החודשים הירחי, שהחל לנהוג בישראל סמוך ליציאת מצרים, קובע את המועדים ההיסטוריים שעיצבו את האומה הישראלית: פסח וחג המצות של יציאת מצרים, שבועות של מתן תורה וסוכות של זיכרון הנדודים במדבר. זהו הלוח הלאומי־היסטורי של עם ישראל, והוא פותח את שנת החודשים בחודש שבו התערבה יד ה׳ בהיסטוריה ועם ישראל התגבש ונולד ביציאת מצרים.

לעומתו, לוח העונות השמשי קובע את החגים הטבעיים הקשורים לארץ ישראל ולמקדש: יום הנפת העומר בחודש האביב, חג הקציר הוא יום הביכורים, וחג האסיף. בלוח זה השנה נפתחת ומסתיימת ב׳תשרי׳, עם סיום האסיף ותחילת החריש – ״וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה...״ (שמות כ״ג, טז).[45]

הלוח הכפול – לוח חודשים ירחי מותאם ללוח עונות של שנה שמשית, שאותו חייבים לזכור ולשמור – מאפשר לקיים את כל החגים במובנם הכפול. כך מתאחדים פסח וחג המצות של העם היוצא ממצרים עם העומר וספירת השבועות של ארץ ישראל; מתן תורה ועשרת הדיברות, שיאה של יציאת מצרים, עם ביכורי החיטים של ארץ ישראל, תכלית מאמציו של החקלאי; חג הסוכות, זיכרון ליציאה ממצרים אל הנדודים במדבר, עם האסיף החקלאי של ארץ ישראל.

כפילות זו מפגישה בהכרח שני עולמות ושני סגנונות – חגים היסטוריים־לאומיים עם חגים חקלאיים־פולחניים. סיפור העם היוצא ממצרים למדבר נפגש עם הארץ המיועדת לו. הבנת הלוח הכפול מביאה להבנה המעמיקה, ששני עולמות אלה (ושני הסגנונות שבתורה) אינם סותרים כלל אלא משלימים זה את זה בהכרח. הבחינה

45. בעניין זה נרחיב בפרק הבא.

הירחית־היסטורית והבחינה השמשית־חקלאית של החגים יוצרות יחד עולם אחד, מורכב אך שלם, מותאם ללוח הכפול הירחי־שמשי.[46]

ו. יום ולילה בחגים ובמקדש – שתי התחלות

בין הלוח השמשי ללוח הירחי ישנו הבדל משמעותי גם בנוגע לסדר היממה. היממה הטבעית־שמשית מתחילה בבוקר, עם זריחת השמש. התחלת היממה בערב מבוססת על הלוח הירחי ונובעת מן הצורך שהחודש הירחי, שתחילתו בערב, יתחיל בתחילת יממה.

נקודה זו עשויה לסייע לנו בפתרון הקושי הנוגע לסדר היממה על פי ההלכה. כבר העיר רשב"ם, שלפי פשוטו של מקרא יממת הבריאה נמשכה מבוקר עד בוקר:

> 'ויהי ערב ויהי בֹקר' (בראשית א', ה) – אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום, אלא 'ויהי ערב', שהעריב יום ראשון ושיקע האור, 'ויהי בוקר', בוקרו של לילה, שעלה עמוד השחר – הרי הושלם יום אחד מן הששה ימים שאמר הקב"ה בעשרת הדברות, ואח"כ התחיל יום שֵׁיני, 'ויאמר אלהים יהי רקיע' (שם, ו). ולא בא הכתוב לומר שהערב והבקר יום אחד הם, כי לא הֻצרכנו לפרש אלא היאך היו ששה ימים, שהבקיר יום ונגמרה הלילה, הרי נגמר יום אחד והתחיל יום שֵׁיני.[47]

46. ראו גם לעיל, הערה 30.
47. פירוש רשב"ם לבראשית א', ה. פירוש זה של רשב"ם לתחילת בראשית שרד רק בכתב יד אחד (מינכן 5), שיצא לאור במהדורת ר' דוד ראזין, ברסלויא תרמ"ב. על מהדורה זו מבוסס פירוש רשב"ם שיצא לאור בחומש **תורת חיים**, ירושלים תשמ"ו. גם בכתב יד יחיד זה נקטע הפירוש בדיוק בפסוק האחרון של פרק א': "ויהי ערב ויהי בקר – אז נגמר יום הששי והתחילה..." – במילה 'השבת' נקטע כתב היד! לבי אומר לי שנשלחו ידיים בפירוש זה, מפני שנתפס כקריאת תיגר על קדושת השבת (כפי שניתן לראות ב'איגרת השבת', ראו להלן, הערה 49). פירוש רשב"ם לבראשית בכל המהדורות האחרות התבסס על כתב יד אחר (ברסלויא 103), שכל התחלת

לדבריו, כל ששת ימי הבריאה התחילו בבוקר והסתיימו בבוקר למחרת, וזהו פשר הכתוב "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד" – אחרי בריאת האור בא ערב, וכשהאיר הבוקר נשלם יום אחד. הקושי בשיטה זו הוא בכך, שעל פיה גם שבת הבריאה נמשכה מבוקר עד בוקר, וזה עומד בסתירה חזיתית עם השבת שבתורה ובמסורת, הנמשכת מערב עד ערב, כלשון הפסוק לגבי ה"שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" של יום הכיפורים – "מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם" (ויקרא כ"ג, לב). סתירה חזיתית זו לא הפריעה כלל לרשב"ם, שיצר הפרדה ברורה בין 'פשוטו של מקרא' לבין ההלכה,[48] ויכול היה גם לפרש את פשט המקראות באופן שונה בבראשית ובוויקרא. ואולם ר' אברהם אבן עזרא נרעש מאוד כששמע על פירוש זה ויצא נגדו בחמת זעם ב'איגרת השבת'.[49]

בראשית (עד 'וירא') חסרה בו. גם זה לא נראה לי מקרה, לאור הזעזוע שגרם פירושו של רשב"ם ליממת הבריאה.

48. ראו דבריו המפורשים בתחילת פרשת וישב (בראשית ל"ז, ב), שעיקרה של תורה איננו 'פשוטו של מקרא' כי אם מדרשי ההלכה והאגדה לסוגיהם, אלא שיש חשיבות גם "לפשטות המתחדשים בכל יום", ורשב"ם נתן לבו ונפשו גם לתחום מוזנח זה. לא עלה על דעתו של רשב"ם שרק הפשט הוא האמת בתורה, כפי שחושבים משכילים בדורות האחרונים, וראו מה שכתב אבי מורי יחיאל בן־נון ז"ל על 'פשט ודרש' בפתח ספרו **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות תשס"ו.

49. איגרת השבת נכתבה בלונדון בשנת "ארבעת אלפים תשע מאות ותשע עשרה [לבריאת העולם]", והיא פותחת בחלום מרעיש "בחצי הלילה בליל השבת", כאשר נשלחה לראב"ע איגרת מאת השבת, שקראה לו להתייצב ולהילחם נגד פירושי התורה שהביאו תלמידיו אל ביתו, שבהם כתוב "לחלל את ליל השבת". לפי האמור באיגרת, "זה הפירוש מתעה כל ישראל", שהרי "לא נכתבה פרשת בראשית... רק בעבור שידעו שומרי התורה איך ישמרו השבת, שישבתו כאשר שבת השם הנכבד... והמאמין בפירוש הזה ינקום ה' נקמת השבת ממנו". ראב"ע מתאר שם גם איך קרע בגדו, "וגם קרעתי זה הפירוש". מטרת האיגרת (בשער ג') היא להוכיח שכבר מראשית הבריאה מתחילה יממת התורה מן הערב, ולשון "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר" מסכמת ומגדירה את היממה ואיננה חלק מהרצף הסיפורי. האיגרת נדפסה לראשונה בסוף הספר **מבחר המאמרים** לר' נתן הרופא, ליוורנו תק"ץ, עמ' 118-134, ושוב על ידי שד"ל בתוך: **כרם חמד** ד, תקצ"ט, עמ' 158-174. ראו גם פירוש ראב"ע הארוך לשמות ט"ז, כה, שם המשיך ראב"ע במלחמתו נגד 'חסרי

והנה לפי פירושנו הקושי נעלם. שבת הבריאה יכולה להתפרש כרשב"ם, מבוקר עד בוקר, כמו היממה השמשית־טבעית, וכך באמת ינהגו בני נח אם ירצו לשמור שבת; אולם עם ישראל יצא ממצרים ונצטווה לאמץ לוח המבוסס גם על החודש הירחי: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות י"ב, ב). כפי שכבר ראינו, עזיבת הלוח השמשי, המבוסס על הטבע היציב והקבוע, ואימוץ הלוח הירחי, המבוסס על הירח הנעלם ומתחדש כל העת, היו חלק מן המהפכה של יציאת מצרים, שבה התערב ה' בהיסטוריה תוך שבירת חוקי הטבע. היממה הישראלית חייבת אפוא להתחיל בערב, כי אי־אפשר להתחיל חודש באמצע היממה, וחודש ירחי יכול להתחיל רק בערב. רשב"ם צודק אפוא בנוגע לסדרה של היממה בבריאת העולם, אולם השבת בתורה ובמסורת נמשכת מערב עד ערב בעקבות יציאת מצרים.

כך ניתן להבין גם את הסברו של רבי שמעון בן לקיש בירושלמי לכך שהמועדים נמשכים מערב עד ערב ("משקיעת החמה את מונה ללבנה"):

> ר' שמעון בן לקיש אמר: 'החֹדש [הזה לכם ראש חדשים]' – עד שיהא כולו מן החדש.[50]

כלומר, היממות מתחילות עם הירח החדש, ומועד התחלת היממה נקבע ביציאת מצרים. לעומת זאת, רבי יוחנן ורבי סימון (בירושלמי שם) למדו את הדבר מפסוקי בראשית.[51] הלימוד הידוע יותר הוא זה

האמונה' בסדר היממה, וראו עוד: א' סימון, 'לדרכו הפרשנית של הראב"ע על פי שלושת ביאוריו לפסוק אחד', **בר־אילן** ג, תשכ"ה, עמ' 92-138.

50. ירושלמי ראש השנה פ"ב, נח ע"ב.

51. אמנם, סוגיית הירושלמי מסבירה שיש צורך בשני המקורות, והם משלימים זה את זה.

בדרך דומה יש להסביר את המחלוקת המפורסמת יותר של גדולי התנאים, רבי אליעזר ורבי יהושע, בעניין לוח התאריכים בפרשת המבול: "בִּשְׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנֹת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ" (בראשית ז', יא) – " 'בחֹדש השני' – רבי אליעזר אומר: זה

של רבי יוחנן, המבוסס על הפירוש המוכר של הפסוק בבראשית – "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹּקֶר",[52] על פירושו כסיכום לכל יום בבריאה, שמתחיל בערב ונמשך בבוקר. אולם מעניין ביותר דווקא לימודו של רבי סימון שם: " 'והיו [לאֹתֹת ולמועדים ולימים ושנים]' (בראשית א', יד) – **על ידי זה ועל ידי זה**". כלומר, המועדים, השנים ואפילו הימים ייקבעו על ידי שני המאורות, ולא על פי אחד מהם, ולכן היממה תתחיל בערב, מבראשית.

לימוד אחר בירושלמי שם מבוסס על המזמור "בָּרְכִי נַפְשִׁי" בתהילים ק"ד:

> רבי שילה דכפר תמרתה בשם רבי יוחנן: 'עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו' (תהילים ק"ד, יט) – מ[שעה ש]שמש ידע מבואו עשה ירח למועדים.

מרחשון; רבי יהושע אומר זה אייר" (רש"י שם). מכאן נלמד בסוגיות הגמרא (ראש השנה יא ע"ב; עבודה זרה ח ע"א; ועוד) שלדעת רבי אליעזר "בתשרי נברא העולם", ואילו לדעת רבי יהושע "בניסן נברא העולם" (אף שלא נזכרו תאריכים בתורה בפרשת הבריאה אלא רק בפרשת המבול). לדעת רבי אליעזר, הלוח של ספר בראשית איננו כפוף ליציאת מצרים, בדומה לדברי רבי שמעון בן לקיש ולפשט של רשב"ם בהגדרת היממה. לשיטתם, יממת הבריאה מתחילה בבוקר, בהתאם למועד תחילת העבודה החקלאית, ושנת הבריאה מתחילה מתשרי, בהתאם לשנה החקלאית. לעומתו סבר רבי יהושע שאין בתורה שני לוחות, ולכן גם הלוח של המבול ושל הבריאה כפופים ליציאת מצרים, כך שהיממה מתחילה בערב והשנה באביב. גם המבול התחיל לפי רבי אליעזר בזמנו הטבעי (= י"ז במרחשוון; וראו תענית ו ע"א), ורק המשכו פלא; ואילו לפי רבי יהושע, המבול כולו פלא, כמו יציאת מצרים.

ועוד: לפי רש"י בפתיחת התורה ובפרשת הבריאה (בראשית א', א, יד, לא; ב', ג) ולפי ריה"ל **בספר הכוזרי** (מאמר ראשון, סעיפים יא-יג, כה-כז), התורה כולה, מבראשית, נכתבה עבור בני ישראל, כתפיסת רבי יהושע שבניסן נברא העולם; ואילו לפי הרמב"ם (למשל, הלכות מלכים פ"ט ה"א) ורמב"ן (בהקדמת פירושו לתורה ובמחלוקתו עם רש"י בבראשית א', א), ספר בראשית עומד בפני עצמו כ"ספר קדמון", אוניברסלי בערכיו ובמצוותיו, ולפיכך מתאים לו להתנהל בלוח שמתחיל בתשרי.

52. ברכות ב ע"א; כו ע"א; משנה חולין פ"ה מ"ה; גמרא שם פג ע"א; ועוד.

הימים הטבעיים המתאימים לרוב הפעילות האנושית נקבעים על פי השמש ומתחילים בבוקר, כפי שנאמר בהמשך המזמור: "תִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ... יֵצֵא אָדָם לְפָעֳלוֹ וְלַעֲבֹדָתוֹ עַדֵי עָרֶב" (שם, כב-כג).[53] התחלת היממה בערב לוקחת בחשבון גם את שקיעת החמה ואת חידוש הלבנה, כלשון הפסוק "עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ" (שם, יט). היממה ולוח המועדים במזמור "בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה' " תואמים אפוא את הלוח הירחי־שמשי כבר מן הבריאה, שכן המזמור משורר ומברך על ששת ימי בראשית.

בתלמוד הבבלי מופיעה בעניין זה עמדה משותפת של רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש:

> כי סליק רבי זֵירא שלח להו [= כשעלה רבי זעירא לארץ ישראל שלח לבני בבל]: צריך שיהא לילה ויום מן החדש... מנלן [= מְנַיִן לנו]? רבי יוחנן אמר: 'מערב עד ערב' (ויקרא כ"ג, לב – בשבת שבתון של יום הכיפורים). ריש לקיש [= רבי שמעון בן לקיש] אמר: 'עד יום האחד ועשרים לחֹדש בערב' (שמות י"ב, יח – בשבעת ימי חג המצות). מאי בינייהו? אביי אמר: משמעות דורשים איכא בינייהו [= יש ביניהם הבדל רק בעניין מקור מדרש ההלכה]... (ראש השנה כ ע"ב).[54]

53. כמובן, חקלאים שאפו להיות כבר בשדה עם תחילת האור ולהתחיל לעבוד בשעות הנוחות, ולכן היו משכימים ומקדימים לקראת בוקר, ואלה ששדותיהם רחוקים היו קמים בחצות הלילה (לאחר שישנו מתחילת הלילה). לכן 'זמן שכיבה' לעניין קריאת שמע הוא מתחילת הלילה (כפי שעולה מהגמרא בתחילת ברכות), ויש קמים כבר בחצות – "חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ" (תהילים קי"ט, סב; ברכות ג ע"ב - ד ע"א).

54. רבא הצביע שם על הבדל גדול ומהותי בין רבי יוחנן ובין רבי שמעון בן לקיש: בפסח, הלילה עד חצות שייך ליום הקודם, ואם נלמד מיציאת מצרים יתחיל גם החודש רק מחצות הלילה; אולם ההלכה היא כרבי יוחנן שלא למד מיציאת מצרים אלא מיום הכיפורים. כך פירש גם ר' זרחיה הלוי בעל **ספר המאור** (ראש השנה, ה ע"ב בדפי הרי"ף), וריטב"א בחידושיו (שם כ ע"ב, ד"ה רבא אמר) הסכים עמו.

כלומר, שניהם דרשו את העיקרון שהיממה מתחילה מן הערב מפסוקי החגים של בני ישראל אחר יציאת מצרים, אלא שרבי שמעון בן לקיש למד מיציאת מצרים עצמה, מהפרק שפותח ב"הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" ומסיים בפסח וחג המצות, ואילו רבי יוחנן למד זאת מהפסוק העוסק ביום הכיפורים.

כל הדברים הללו אמורים רק בנוגע לזמן כניסת השבת, המועדים ויום הכיפורים, המבוססים על היממה הירחית של יציאת מצרים. במקדש הכול נראה אחרת – "בקדשים לילה הולך אחר היום" (תמורה יד ע"א).[55] היממה במקדש מתחילה בבוקר, עם תחילת האור, והלילה הבא הוא המשכו של היום שעבר, שכן הקרבנות שקרבו ביום נאכלים בלילה גם על המזבח וגם על ידי הכוהנים והמקריבים. מן הקרבנות הנאכלים ליום ולילה אסרה התורה להותיר "עַד בֹּקֶר" (שמות י"ב, י, כב; כ"ג, יח; כ"ט, לד; ויקרא ז', טו), וכמותם החלבים והאיברים הנאכלים על המזבח – "...עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר" (ויקרא ו', ב). על כל אלה נאמר במשנה, "מצוותן עד שיעלה עמוד השחר" (ברכות פ"א מ"א),[56] ורק מחשש איחור בבוקר קבעו חכמים סייג "עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה" (שם).

מעניין לראות בתחילת מסכת ברכות את שתי ההתחלות של היממה. ביחס לקריאת שמע, שהיא ייחוד השם, פותחת המשנה (ברכות פ"א) בערב וממשיכה אל הבוקר, כמו בגילוי מלכות ה' בעולם ההיסטורי, ביציאת מצרים. לעומת זאת, ביחס לתפילות פותחת המשנה (ברכות פ"ד) בתפילת השחר, ומסיימת בתפילת

הפירוש שכתב רש"י על הדף כבר נדחה בתוספות שם (ד"ה חצות), כי אין הלבנה יכולה להיראות בסוף החודש בתחילת הלילה.

55. ראו גם את הדיון במשנה חולין פ"ה מ"ה ובגמרא שם פג ע"א בעניין הגדרת יום אחד באיסור "וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד" (ויקרא כ"ב, כח).

56. ראו הסוגיה בברכות ט ע"א ובפסחים קכ ע"ב; וראו: משנה תורה הלכות מעשי הקרבנות פ"ד הל' א-ו; שם, הלכות קרבן פסח פ"ח הט"ו.

ערבית, ממש כסדר המקדש – "תפילות כנגד תמידים [= קרבנות התמיד] תיקנום" (ברכות כו ע"ב).[57]

57. לפי דעה זו, תפילת ערבית איננה באותה מעלה כמו שחרית ומנחה, כי שחרית ומנחה מכוונות כנגד קרבן התמיד של שחר ושל בין הערביים, ואילו ערבית מכוונת כנגד 'הקטר חלבים ואיברים', כלומר עיכול שרידי קרבנות היום על המזבח במשך הלילה, עד הרמת הדשן לפנות בוקר (ויקרא ו', א-ד), כהכנה לעבודת התמיד של היום הבא (שם, ה-ו).
ברם, בניגוד עמוק לתפילת המוסף, קרבן התמיד אינו נזכר בפירוש בתפילת העמידה בכל יום שנקבעה ביבנה, ולעומת זאת, תפילה זו פותחת בהזכרת אבות האומה, אברהם, יצחק ויעקב. ואכן, לפי הדעה השנייה בסוגיה (ברכות כו ע"ב), "תפילות אבות תיקנום": אברהם תיקן תפילת שחרית, יצחק – מנחה, ויעקב – ערבית. לפי דעה זו תפילת ערבית של יעקב היא חלק אורגני של הרצף ומעמדה שווה ערך לשחרית ולמנחה.
כך או כך, בסוגיות שם אין דעה המסדרת את התפילות שבכל יום כסדר התפילות של שבת וחג: ערבית – שחרית – מנחה. סדר התפילות בשבתות ובחגים, הנפתח בתפילת ערבית, מוכתב על ידי התחלת היממה בתורת משה מן הערב, מכוח יציאת מצרים; ואילו בתפילות של כל יום נשאר הסדר של ספר בראשית: בריאה, אבות ומקדש, שפותח תמיד בתפילת השחר.

פרק שמיני

ראש השנה או ראשית השנה?

א. ה'שנה' בתורה

חז"ל קוראים לאחד בתשרי 'ראש השנה'. אולם כינוי זה אינו נזכר כלל בתורה, ופסוקים אחדים אף סותרים בבירור את האפשרות להתייחס ליום זה כאל תחילת השנה. בכמה פסוקים בתורה נאמר במפורש שהשנה מסתיימת בחג הסוכות:

> וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף **בְּצֵאת הַשָּׁנָה** בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה (שמות כ"ג, טז).
> וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף **תְּקוּפַת הַשָּׁנָה** [= סיום ההקפה = סיום השנה] (שם ל"ד, כב).
> **מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים** בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת (דברים ל"א, י).

בנוסף, בפרשיות המועדים השונות מופיעים חג הסוכות ושמיני עצרת תמיד בסוף רשימת המועדים השנתית. כך בפרשת אמור (ויקרא כ"ג), כך בפרשת פינחס (במדבר כ"ט) וכך גם בפרק המועדים בדברים ט"ז, שם הסיכום הוא:

> שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת...
> (דברים ט"ז, טז).

לפי כל הפסוקים האלה, חג האסיף (= חג הסוכות) חל בסוף השנה, והשנה החדשה מתחילה אחרי סוכות.

לנקודה זו יש להוסיף, כמובן, את העובדה ש'יום התרועה' הוא אחד **בחודש השביעי** (ויקרא כ"ג, כד; במדבר כ"ט, א) ואיננו תחילת החודש הראשון. החודש הראשון הוא חודש האביב (שמות י"ב, ב;

י"ג, ד). ראש החודש השביעי הוא "יוֹם תְּרוּעָה", אך אין הוא נקרא בתורה 'ראש השנה'!

הפרשיות שהזכרנו מתוך כל חומשי התורה מעידות באחדות מלאה שהשנה מתחילה אחרי סוכות. סתירות וניגודים ובחינות שונות יש בתורה בנושאים רבים מאוד – אך לא בנושא זה. העדות ברורה וחדה, והיא סותרת לכאורה את המסורת שבידינו, שא' בתשרי הוא 'ראש השנה'.

לכאורה היינו מצפים ש"רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (= חודש האביב) יהיה בתורה 'ראש השנה', אך גם דבר זה אינו נכון: לפי כל הפסוקים שהבאנו לעיל, חג הסוכות הוא סוף השנה, וה'שנה' שבתורה מתחילה מיד אחריו. יתר על כן, קבוצת פסוקים נוספת מוכיחה, שה'שנה' בתורה היא שנה חקלאית, והיא מתחילה בעונת הזרע וביורֶה:

עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ **זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף** וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ (בראשית ח', כב).

וְשֵׁשׁ שָׁנִים **תִּזְרַע** אֶת אַרְצֶךָ **וְאָסַפְתָּ** אֶת תְּבוּאָתָהּ. וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ... (שמות כ"ג, י-יא).

שֵׁשׁ שָׁנִים **תִּזְרַע** שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ **וְאָסַפְתָּ** אֶת תְּבוּאָתָהּ. וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה' שָׂדְךָ **לֹא תִזְרָע** וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר. אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר **שְׁנַת שַׁבָּתוֹן** יִהְיֶה לָאָרֶץ (ויקרא כ"ה, ג-ה).

וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים... וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה... יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם **לֹא תִזְרָעוּ** וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ (שם, ח-יא).

בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ... (שם, טו).

כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ... אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לִמְטַר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מָּיִם. אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ **מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה**. וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ

תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי... וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ **יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ**
וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ (דברים י"א, י-טו).

גם כאן אנו מוצאים עדות אחת, תואמת ומכוונת: ה'שנה' בתורה היא חקלאית, והיא מתחילה בעונת הזרע ובגשם הראשון, הוא היורה. לפיכך, "מֵרֵ[א]שִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" פירושו: "יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ" (דהיינו, עונת הגשמים), הקציר, הבציר עד לאסיף הדגן, התירוש והיצהר (דהיינו, ימי החמה והאסיף). שנה כזו מתחילה ומסתיימת, לכאורה, בחודש מרחשוון, שבו מתחיל היורה ובו מוסקים את הזיתים – ולא בתשרי. הפסוקים על חג הסוכות־האסיף בסוף השנה והפסוקים על הזרע עם תחילת עונת הגשמים (= היורה) בראשית השנה מתאימים בפשטות אלה לאלה, אבל הם סותרים לכאורה את ההתייחסות לראש החודש השביעי כאל 'ראש השנה'.

ב. ראשית השנה

פסוק קשה בפרשת היובל יסייע בעדנו לפתור את התעלומה:

וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם. וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה...
(ויקרא כ"ה, ט-י).

"יוֹם תְּרוּעָה" בכל שנה חל באחד לחודש השביעי, והנה, "שׁוֹפַר תְּרוּעָה" מכריז על שנה חדשה ומיוחדת, שנת היובל – אולם הוא חל ביום הכיפורים! פרשה זו עצמה מדברת על שנה חקלאית שמתחילה בזרע, כפי שראינו לעיל, ובכל זאת, 'ראש השנה' של שנה זו חל דווקא ביום הכיפורים, בעשור לחודש! מדוע תתחיל שנת היובל בעשור לחודש? וכיצד מתיישב הדבר עם הפסוקים המעידים על שנה חקלאית שמתחילה בזרע עם היורה?

התשובה נתבררה לי לאחר שנים של תהייה וחיפוש: ראש השנה בתורה איננו יום, אלא **תקופה**, עונת מעבר הכוללת בתוכה את כל חגי החודש השביעי (= תשרי), מיום התרועה ועד שמיני עצרת.

השנה החקלאית היא שמשית; היא נמשכת כ־365¼ ימים, והיא ארוכה משנים עשר חודשי ירח באחד עשר יום בערך. השנה החדשה, במובן הפורמלי, מוכרחה אפוא להתחיל **לפני** שהסתיימה השנה הקודמת, אם מונים אותה לפי חודשים. אם כן, החודש השביעי הוא התקופה שבה נכנסת שנה ויוצאת שנה, כלומר "תְּקוּפַת הַשָּׁנָה".

עם זאת, השנה החקלאית איננה תלויה בראש החודש הירחי בשום אופן, ולכן האסיף העיקרי של הגורן והיקב מסתיים בחג האסיף (= הסוכות). שמיני עצרת, הבא מיד לאחר חג האסיף, הוא **ראש השנה החקלאית**, וכך הוא נתפס גם היום בתפילה ובתודעה. כך מתיישבים כל הפסוקים שבהם חג האסיף הוא "בְּצֵאת הַשָּׁנָה", וגם כל הפסוקים שבהם השנה מתחילה ביורֶה ובזרע.

אכן, שמיני עצרת סמוך לתחילת הגשמים ולזרע אך אינו יכול לשמש לבדו כ'ראש השנה' החקלאית, שכן ראש השנה אינו יכול לחול באמצע חודש – כשם שחודש אינו יכול להתחיל באמצע יממה, אף על פי ש'ככה זה בטבע'.

לפיכך קבעה לנו התורה את ראש החודש השביעי **כראש החודש של ראשית השנה** (= ראש ראשית השנה). מדוע לא קראה לו התורה 'ראש השנה'? – מפני ש'ראש השנה' בתורה איננו יום, אלא תקופה של עשרים ושניים ימים: ראשיתם בראש החודש השביעי, שהוא יום התרועה, המשכם ביום הכיפורים – ראש שנת היובל, ואחריתם בשמיני עצרת, החל מיד אחרי 'צאת השנה' של חג האסיף ונחשב כראש השנה החקלאית, למטר ולזרע.

כל יום מן הימים האלה יש בו משהו של ראש השנה. יום התרועה, יום הכיפורים ושמיני עצרת הם ימים מיוחדים, שכל אחד מהם קשור בהיבט אחר של 'ראש השנה'. יום התרועה הוא ראש החודש הירחי של ראשית השנה החקלאית־שמשית, כי הוא ראש

החודש הירחי שבו השנים תתחלפנה. יום הכיפורים הוא יום הכפרה המסכם לכל השנה שעברה, על כל עוונותיה, והוא באמת היום השלם האחרון של השנה הקודמת כפי שנבאר להלן. שמיני עצרת הוא ראש השנה החקלאית מפני שהוא סמוך לגשם ולזרע.

הוכחה לדבר וזכר לדבר מן המקרא:

הוכחה, מלשונו של יחזקאל (מ׳, א) בעניין יום הכיפורים: ״בְּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתֵנוּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ״. אפשר שהייתה זו שנת היובל המוכרזת ביום הכיפורים, כפי שדרשו חז״ל (ערכין יב ע״א); אך מצד הפשט אין הכרח בדבר: ״בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה [= בראשית השנה] בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ״.

וזכר לדבר: קרבן המוסף של יום התרועה, של יום הכיפורים ושל שמיני עצרת – שווה: **פר אחד**, איל אחד, שבעה כבשים ושעיר לחטאת (במדבר כ״ט). זאת בניגוד לראש חודש, לחג המצות ולחג השבועות – שגם להם קרבן מוסף זהה: **שני פרים**, איל אחד, שבעה כבשים ושעיר לחטאת.

ואולם עלינו לשאול: מדוע לא בחרה התורה לראש השנה את א׳ במרחשוון, ראש החודש השמיני, אשר צמוד באמת לעונת הזרע והמטר? כך יחול חג האסיף ״בְּצֵאת הַשָּׁנָה״, ו׳ראש השנה׳ יחול בראש חודש!

ובכלל – מדוע באמת לא יהיה יום אחד ראש לשנה בתורה, כפי שנתפס ׳ראש השנה׳ אצל חז״ל?

ג. משמעותו המעגלית של לוח השנה

התשובה לשאלות אלו מחייבת הקדמה רעיונית. תפיסת הזמן בתורה בפרט ובעולם המחשבה הדתית בכלל איננה יכולה להיות ׳קווית־פרטנית׳. אי־אפשר לחשוב על סימון תאריכים ביומני פגישות במשרד ובעבודה, ולא על תלישת ימים שעברו מן הלוח. התפיסה גם איננה משפטית־חוזית, שבה אין התאריך אלא אמצעי לניהול מושכל וצודק של מערכת היחסים המורכבת בין בני אדם ביצריהם ובסכסוכיהם.

התפיסה המשפטית־חוזית שררה אמנם גם בעולם העתיק, ויעידו על כך אלפי החוזים שנמצאו בארכיונים העתיקים, בפרט במסופוטמיה;[1] אבל אין זאת תפיסת הזמן הדתית, אשר בנויה על תודעה של רצף, מחזוריות וזיכרון.

בתודעת הרצף אין שום יום עומד לבדו – הוא נקשר ומתחבר עם היום שחלף ואל היום הבא בשלשלת של חוליות רצופות – "מִיָּמִים יָמִימָה". בתודעה המחזורית אין היום והתקופה עומדים לבדם – הם נקשרים ומתחברים בשלשלת עם התקופות שחלפו, ובפרט עם התקופה המקבילה אשתקד ובשנים שלפניה. הם חותרים גם אל הערפל בתקופה שתבוא ובשנים שתבואנה. תודעה זו קשורה בקשר בל יינתק גם עם המחזוריות המעגלית בטבע. כל עונה בטבע יש לה תחושות, מראה וריח מוכרים של שקיעות וזריחות, של ימים מתקצרים ומתארכים, של חילופי חום וקור, לחות ויובש, זרע וקציר, הפריה־פריחה־גמילה־קמילה. "מִיָּמִים יָמִימָה" – 'זכר למעשה בראשית'. בתודעת הזיכרון גם השנים אינן חולפות סתם כך באותו מעגל טבעי־בראשיתי אלא מתקשרות אל השנים שחלפו בזיכרונות אישיים, משפחתיים, לאומיים והיסטוריים – 'זכר למעשה בראשית' – 'זכר ליציאת מצרים'.

תודעת הרצף, המחזוריות והזיכרון יוצרת חיים בעלי משמעות. הניתוק, ההפרדה והשכחה הם המוות. שלשלת הזמן ותודעת הזיכרון הם החיים. המתים שזוכרים אותם בימי הזיכרון ולאורך שנים חיים בתודעה ומתים רק בגופם. לעומת זאת, כאשר "אֵין זִכְרוֹן לָרִאשֹׁנִים וְגַם לָאַחֲרֹנִים שֶׁיִּהְיוּ לֹא יִהְיֶה לָהֶם זִכָּרוֹן עִם שֶׁיִּהְיוּ לָאַחֲרֹנָה" (קהלת א', יא), אזי אין שום משמעות וטעם גם במחזוריות הטבע כשלעצמה,

1. ראו: J.B. Pritchard (ed.), *Ancient near eastern texts – relating to the old testament*, Princeton 1955, pp. 159-221; י' פינקלשטיין, ערך 'משפט, המשפט במזרח הקדמון', **אנציקלופדיה מקראית** ו, ירושלים תשכ"ח, טורים 589-590, ובביבליוגרפיה בסוף הערך שם (טור 614).

בזריחות, בשקיעות, ברוח הסובב ובמחזור המים שבטבע – הכול הוא רק "הֶבֶל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל" (שם, ב).

אילו בחרה התורה בראש החודש השמיני כחג תרועת ההכרזה על שנה חקלאית חדשה, היה פירוש הדבר, כי רק **אחרי** שכלתה שנה (וקללותיה?), אחרי תום האסיף, אחרי שהותרנו מאחורינו שנה של הצלחות, צלקות וכישלונות – רק אז אנו פותחים בשנה חדשה, שיש בה ציפיות נפלאות לשנה של ברכות, של שפע ושל שגשוג. זהו **ניתוק** בין שנה אחת לחברתה – אין זו שלשלת רצופה ומלאת חיים.[2]

משום כך קבעה התורה, כי 'ראשית השנה' חופפת בדיוק את 'אחרית השנה', 'צאת השנה' או 'תקופת השנה'. שנה אחת שלובה בחברתה לבלי הינתק, כמו חוליות בשלשלת. השנה החדשה מתחילה לפני שהשנה הקודמת הסתיימה!

ככה זה בטבע: שקיעת החמה פותחת יממה חדשה, אך היום שעבר עודנו משמיע את קולותיו האחרונים. 'בין השמשות' שייך לשני הימים, ומבחינה הלכתית הוא בגדר 'ספק' – ספק שייך ליום שעבר, ספק שייך ליום הבא. בנושאים שונים אנו חותכים את הספק, בצורות שונות, אך ביסודו של דבר יש כאן יחידת זמן ששייכת לשני הימים. כך גם בבוקר, בין עלות השחר לזריחת החמה. מסיבה זו, שבת נמשכת תמיד כעשרים וחמש שעות ולא עשרים וארבע – חייבים להקדים את כניסתה, ולאחר את יציאתה.

2. אנו מכירים תודעה זו ממושגי הזמן של שנות הלימודים: לאחר המבחנים, הציונים, הצהלה והאכזבות, הסיכומים והפרדות – בא תורו של 'החופש הגדול'. שנת לימודים חדשה תתחיל אחרי 'החופש הגדול', כאשר הכול נקי ומצוחצח, הספרים חדשים והמחברות נקיות – נקיות מכל קשקוש, טעות וכישלון, מלאות בשלמות של אפס ובתקוות גדולות ל'אין סוף'. בדרך כלל מתחילה שנת הלימודים בחודש אלול־ספטמבר, שהוא, בשנה היהודית, חודש התשובה והסיכומים (מעין 'חודש המבחנים והציונים'), וישנה סתירה מוחלטת בין תחושת ההתחלה החדשה, הנקייה מכל עומסי העבר, לבין התחושה היהודית של סוף שנה עמוסה בהצלחותיה ובכישלונותיה, לקראת הסיכום של ימי הדין והרחמים. בחיים אין באמת חופש, לא גדול ולא קטן – הסיכום והתשובה משולבים לגמרי בהתחלה החדשה.

כך גם בטבע החקלאי – ההכנות לחריש ולזרע של השנה הבאה הן בעיצומן, שעה שהחקלאים עדיין עסוקים עד מעל לראש באיסוף יבולים ותוצרת של השנה הקודמת ובהוצאתם מן השדה לפני הגשמים. אין זו תמונה של נס, אלא של ברכה ושפע ביבולים הטבעיים, כאשר מתקיימת הברכה הנבואית:

> הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה׳ וְנִגַּשׁ חוֹרֵשׁ בַּקּוֹצֵר וְדֹרֵךְ עֲנָבִים בְּמֹשֵׁךְ הַזָּרַע וְהִטִּיפוּ הֶהָרִים עָסִיס וְכָל הַגְּבָעוֹת תִּתְמוֹגַגְנָה (עמוס ט׳, יג).

על פי התקבולת בין החורש לבין דורך הענבים נראה, שכוונת הפסוק לאדם החורש בכרם בעונת הגשמים, כדי שהעשבים הגדלים בו לא יפגעו בצמיחתו. הפסוק מתאר אפוא מצב של שפע, שבו החריש בכרם בחורף נמשך עד הקציר בשדה התבואה, עקב ריבוי הגשמים באביב, ואילו דורך הענבים בגת, בקיץ, לא יסיים את הדריכה עד הזריעה בסתיו, מפני שפע היבול בכרמים.

בשעת הפורענות והחורבן של ממלכת ישראל, על פי נבואות עמוס, גם אלה הן תמונות נחמה וישועה מרחיקות לכת. כך שומעים אנו גם מנבואת זכריה:

> כֹּה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלִָם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מֵרֹב יָמִים. וּרְחֹבוֹת הָעִיר יִמָּלְאוּ יְלָדִים וִילָדוֹת מְשַׂחֲקִים בִּרְחֹבֹתֶיהָ (ח׳, ד-ה).

אכן, בזמן חורבן ופורענות, אף תמונה של מציאות נורמלית לנס מופלא תיחשב.

תקופת חגי תשרי, המפגש של האסיף עם החריש והזרע, היא ׳בין השמשות׳ של "צֵאת הַשָּׁנָה" ו"תְּקוּפַת הַשָּׁנָה", אחרית וראשית יחד, ממש כמו קטע החפיפה בין שתי חוליות בשלשלת. תקופה זו מבטאת נאמנה את תודעת הרצף, המחזוריות והזיכרון שבתורה. היא שייכת לשנה המסתיימת כמו לשנה הנכנסת.

ד. מנהגי ראשית השנה

גם המנהגים 'יודעים' זאת טוב יותר ממסביריהם. מנהגי הסליחות, תפילות הדין והתחנונים נמשכים בצורות שונות (סליחות/הושענות) עד סוף סוכות, עד הושענא רבה. הדין על המים בחג הסוכות ("ובחג נידונין על המים" – ראש השנה פ"א מ"ב), משפיע כמובן על כל החיים כולם והפך את הושענא רבה ליום החיתום האחרון במנהג, בתפילה ובתודעה. מזמור תהילים כ"ז ("לְדָוִד ה' אוֹרִי וְיִשְׁעִי..."), שנאמר בכל חודש אלול, נאמר גם בתשרי, עד סיומו של חג הסוכות. הדבש על השולחן במנהגי אשכנז, המאפיין את ברכת השפע של השנה החדשה, נשאר על השולחן עד שמיני עצרת. במחזור קריאת התורה הפך שמיני עצרת ל'ראש השנה' של קריאת התורה, בנוסף לתפקידו ההיסטורי כראש השנה לתפילת הגשם – ראש השנה החקלאית. המנהגים אינם מכירים יום אחד שהוא לבדו ראש השנה, אלא תקופה ממושכת של 'ראשית השנה'.

גם סוגיית הגמרא נוטה לדעה, שראש השנה בתור יום אחד מסוים וקבוע חשוב בעיקר לשטרות, על פי התפיסה המשפטית־חוזית של הזמן, תפיסה אשר מושלת בחיי החול: "באחד בתשרי ראש השנה לשנים – למאי הלכתא? אמר רב פפא: לשטרות, דתנן, שטרי חוב המוקדמין פסולין, והמאוחרין כשירין..." (ראש השנה ח ע"א).

ידידי ר' מנחם כ"ץ הביא לכך ראיה מעניינת מלשון התוספתא:[3] "**תשרי** ראש השנה לשנים..." – "תשרי", ולא אחד בתשרי. דברים אלו עולים בקנה אחד עם שיטת הירושלמי (ראש השנה פ"א, נו ע"ב), שרק שלושים יום בשנה נחשבים שנה למלכים, ולא יום אחד כשיטת הבבלי (ראש השנה ב ע"ב). ראש השנה פרוס על רובו של חודש תשרי.

3. ראש השנה פ"א ה"ז, מהד' ליברמן עמ' 306.

ה. ראש ראשית השנה

כיצד אפוא הפך 'יום התרועה' לראש השנה?[4] 'יום התרועה' הוא בוודאי ראש החודש הירחי של ראשית השנה.[5] החודשים והימים נמנים למולד הירח, אבל 'ראש השנה' החקלאי־שמשי חל באמצע החודש. לכן חובה לציין במיוחד את ראש החודש הירחי שבו יחול ראש השנה השמשי כיום תרועה וזיכרון, כפתיחה לזיכרון מתמשך של ראשית שנה (שהיא גם אחרית שנה). לכן הוא גם ראש החודש היחיד בשנה שהתורה קבעה אותו כשבתון, מקרא קודש ואיסור מלאכה (ויקרא כ"ג, כד; במדבר כ"ט, א).

'ראש השנה' בלשון חז"ל ובלשון העממית הפשוטה הוא בתורה ראש החודש של "תְּקוּפַת הַשָּׁנָה" (שמות ל"ד, כב), חג יחיד בתורה שחל בראש חודש (= יום זיכרון ותרועה). ניתן לשער, שמושג ארוך ומורכב זה נתקצר לו בתודעה, בלשון חכמים ובלשון העם, בדרך הבאה:

ראש החודש של ראשית השנה >
ראש ראשית השנה >
ראש השנה

התורה איננה יכולה ואיננה רוצה לנקוב בשם המפורש 'ראש השנה', לא רק בגלל הדגש שהיא שמה על החודש הראשון, חודש האביב, אלא גם מפני ששם זה איננו מדויק! יום אחד איננו יכול להיות ראש שנה בלוח כפול שחודשיו ירחיים אך שנתו שמשית וחקלאית. אכן, דברינו הולמים במדויק את הפסוק היחיד בתורה שמזכיר מושג דומה: "אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית

4. גם במסורת התפילה שלנו (בשונה מנוסחי תפילה שנמצאו בגניזה) לא קראו לו חז"ל 'ראש השנה' אלא 'יום הזיכרון'.
5. חודש זה, שבמהלכו מתחילה השנה השמשית החדשה, זכה בגולה לשם 'תשרי', שפירושו 'התחלה' באכדית ובארמית.

הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים י"א, יב) – לא 'ראש שנה' אלא 'ראשית' ו'אחרית'. על פי המשך הפסוק הכוונה היא לתקופה שלפני היורה: "וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ" (שם, יד). ראשית השנה = אחרית השנה – הם המפגש שבין סיום האסיף לבין היורה.

אכן, סוגיית התלמוד (ראש השנה ח ע"א) מנסה לראות בפסוק זה – "מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" – מקור לראש השנה מן התורה, ומיד שואלת: ומניין לנו שזהו תשרי? תשובתה נסמכת על הפסוקים בתהילים פ"א, ד-ה: "תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֵּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ. כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב" – "איזהו חג שהחֹדש מתכסה בו – הוי אומר זה ראש השנה", ובו מתנהל "מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב" יחד עם 'זכרון התרועה'. לאמתו של דבר, אין זה אלא ניסוח אחר להוכחה שהבאנו מן התורה: 'יום התרועה' הוא החג היחיד שחל בראש חודש.

ו. יום תרועה ויום הכיפורים

שאלה אחת נותרה עדיין בלא מענה: מפני מה מכריז 'יום התרועה' על ראש החודש של ראשית השנה בכל שנה, ואילו בשנת היובל מכריז "שׁוֹפַר תְּרוּעָה" על קידוש שנת היובל ביום הכיפורים דווקא?

כאן אנו חוזרים למבנהו של הלוח הכפול, הירחי־שמשי. שנים עשר חודש אינם שנה, מכיוון ששנים עשר חודש (ירחיים) הם רק 354±1 ימים, בעוד שנה (שמשית) היא קצת פחות מ־365¼ ימים. לכן, אם הכרזנו על שנה חדשה בראש החודש (הירחי) השביעי – בסוף החודש השישי הבא (כ"ט באלול) לא תסתיים שנה (= שמשית) אלא רק שנים עשר חודשים (= ירחיים). עשרת ימי תשובה שייכים אפוא גם לשנה שעברה אפילו מבחינה חשבונית פשוטה, ויום הכיפורים הוא היום ה־364±1 בשנה החולפת, כלומר היום השלם האחרון בשנה זו. יום זה חותם אפוא את השנה שעברה ומכוון לכפרת כל עוונותיה. העובדה שיום התרועה כבר פתח את ראשית השנה

בראש החודש הירחי רק מדגישה ביתר שאת את חשיבותו של יום הכיפורים כיום החיתום של השנה הקודמת.

אולם ההפרש בין שנים עשר חודשי ירח ובין שנה שמשית קרוב לאחד עשר יום, וזה מעלה את השאלה: מדוע יום הכיפורים אינו חל בי"א בתשרי? התשובה היא שכאשר שנים עשר חודשי הירח הם 'מלאים', כלומר נמשכים 355 ימים, מתחילה השנה השמשית החדשה במהלך יום י"א בתשרי. י' בתשרי הוא היום האחרון השייך במלואו בכל השנים לשנה החולפת, ומשום כך קבעה התורה שהוא ישמש כיום החיתום של שנה זו. במשמעות זו של יום הכיפורים נעסוק ביתר הרחבה בפרק הבא.

כעת ברור, לפי פשוטו של מקרא, מדוע שנת היובל מתקדשת רק ביום הכיפורים. שנת היובל היא מקרה חריג ומיוחד במינו של שתי שנים מקודשות רצופות. בדרך כלל מתחילה ראשית השנה בתחילת החודש הירחי, אף שטרם נסתיימה השנה החולפת, אולם כאשר מדובר בשתי שנים מקודשות, לא יכולה שנת היובל להתקדש כל זמן שלא נסתיימה שנת השבע השביעית, שהתחילה באופן פורמלי בראש החודש השביעי בשנה שעברה ומסתיימת רק ביום הכיפורים.

אמנם בין יום התרועה ליום הכיפורים ישנם עשרה ימים, אולם בין יום הזיכרון לשמיני עצרת ישנם עשרים ושניים ימים, והפרש זה מחזיק פעמיים את ההפרש בין שנת שמש מלאה (כ־365 ימים) לבין שנים עשר חודשי ירח ממוצעים (= 354 ימים). כלומר, זהו ההפרש בין עשרים וארבעה חודשי ירח לבין שנתיים חקלאיות־שמשיות. וכידוע, בשנה השלישית ייכנס חודש עיבור ויאזן את החשבון! יש פה איזון פשוט ומופלא בין חודשי הירח ושנת השמש, בעוד החשבון המדויק שמור לחכמים.

רעיון דומה מופיע גם בדבריו של ר' מרדכי יפה, בעל **הלבושים**, בבואו להסביר מדוע נקבע הושענא רבה כיום חיתום הדין האחרון:

> יום חמישי של חול המועד, שהוא שביעי של סוכות, קורין אותו 'הושענא רבה', לפי שמרבין בו בערבה כמו שיתבאר, ונוהגין

להרבות בו במזמורים כמו ביום טוב, וכן אומרים מהאי טעמא קדושה רבה במוסף, והוא 'נעריצך', 'כבודו מלא עולם' וכו', ומרבין קצת בנרות כמו ביום הכיפורים, לפי שבחג נידונין על המים, והיום הוא יום אחרון של דין המים, אשר כל חיי אדם תלויין במים, והכל הולך אחר החיתום.

ועוד נראה לי טעם למעלות יום זה על שאר הימים, כי לפי סדר השנים ועיבורן יהיה יום הושענא רבה כמו יום כיפור, כאשר כתבתי בדרשות והוא זה: כבר ידעת ששנת חמה יתירה על שנת הלבנה י' ימים כ"א שעות ר"ד חלקים, ולפי זה בקל תוכל להבין, שאם קבענו ראש השנה בראשון ביום המולד כאשר ראוי להיות, לא יִכלֶה אותו שנה שנת החמה אלא כמו י' ימים אחר המולד של תשרי הבא, והרי יהיה לפי זה ראש השנה של החמה בשנה הבאה י' ימים אחר המולד, והוא יום כיפור של שנה השני. ואם כן לפי זה בשנה השנית, כשתתחיל שנת החמה ביום יום כיפור, לא יִכלֶה אותו שנת החמה עד יום הושענא רבה של שנה שלישית, ואחר כך בשנה השלישית כבר ידעת שמעברין השנה, ויחזור להיות בשנה הרביעי ראש השנה של החמה ביום ראש השנה של מולד הלבנה, ואחר כך יחזור הסדר בשלשה שנים הבאים כמו שכתבתי באלו השלשה שנים, וכן יהיה לעולם חוזר חלילה, ושם בדרשותי כתבתי החשבון מכוון על אופן זה מיום בריאת עולם עד עכשיו.

על כן אומר אני, שזה אחד מן הטעמים בכוונת התורה שקבעה לעולם יום כיפור בעשור לחדש, ושקבע הבורא יתברך לעולם חתימת הדין ביום הושענא רבה כפי קבלתנו האמיתית, שכיון שהוקדשו והוקבעו אלו הימים לימי דין וסליחה וכפרה מתחילת הבריאה, מפני שהיו ימים הראשונים משנת החמה כאשר כתבתי,

אף על פי שלפעמים לא יכוונו ממש כך בחֹדש [= יש הפרשים קטנים]...[6]

אם כן, יום הכיפורים הוא יום הסיום והחיתום של שנת השמש, אשר התחילה ביום התרועה לפני שנה, ואילו חג האסיף חותם את השנה מבחינת הרגלים. הושענא רבה, היום האחרון של חג האסיף־סוכות, הוא חיתום הדין על המים, ושמיני עצרת הוא ראש השנה החקלאית לגשם, עם סיום האסיף ולקראת תחילת הזרע. יום התרועה ושמיני עצרת פותחים את השנה, ואילו יום הכיפורים מסכם וחותם (כמו גם הושענא רבה, על פי המנהגים).

יום התרועה, יום הכיפורים ושמיני עצרת משלימים אפוא זה את זה ומתקשרים זה לזה כחגי לוח: יום התרועה פותח ויום הכיפורים מסיים. לכן הם מופיעים בתורה יחד וקשורים זה בזה במילה 'אך' – "אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא..." (ויקרא כ"ג, כז). יום התרועה הפותח הוא 'יום טוב מקרא קודש', ואילו יום הכיפורים החותם הוא יום צום, עינוי וכפרה. שמיני עצרת פותח את השנה החקלאית ואת עונת הגשמים, אולם מאחר שאינו חל בראש חודש, חייבים לפתוח בתרועה מראש החודש של ראשית השנה.

שלושה מועדים אלו הם חגי לוח, ולא חגים המבוססים על אירועים היסטוריים או חקלאיים, ולכן התורה לא מנתה אותם יחד עם שלושת הרגלים.[7]

6. **לבוש החור** (על אורח חיים), סימן תרסד סעיף א. תודה לרב יעקב מדן על ההפניה למקור זה.
7. בעניין זה עיינו גם בסוף הפרק הבא.

פרק תשיעי

יום הכיפורים – סיום שנת החמה

א. יום החיתום של שנת החמה

יום הכיפורים נחשב כסיום לימים הנוראים,[1] ימי הדין, התשובה והכפרה. ביום זה (אם זוכים) מתכפרים העוונות של כל השנה שעברה – "מיום כיפורים שעבר, עד יום כיפורים זה".[2] ואולם, כפי שראינו בפרק הקודם, יום הכיפורים הוא סיומה של שנת חמה מלאה ('מראש השנה שעבר עד יום כיפורים זה'), כלומר, שנים עשר חודשי לבנה, ועוד עשרה ימים להשלמת ההפרש הממוצע בין שנים עשר חודשים ירחיים לבין שנה שמשית. ההפרש האמתי קרוב לאחד עשר יום, אבל היום האחד עשר איננו שלם, ולכן היום העשירי בחודש תשרי של ראשית השנה, הוא **היום השלם האחרון** של השנה השמשית הקודמת ברוב השנים. השנה השמשית מתחלפת באמת בי"א, בי"ב או בי"ג בתשרי,[3] בכפוף לשאלה האם שנים עשר חודשי הירח היו יותר מלאים או יותר חסרים,[4] אבל י' בתשרי שייך תמיד לשנה שמשית

1. התורה הציגה את יום התרועה ואת יום הכיפורים כמשלימים זה את זה באמצעות המילה 'אך' – "אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא..." (ויקרא כ"ג, כז); וראו רמב"ן שם, כד על הביטוי 'זכרון תרועה'.
2. כלשונה המקורית של תפילת 'כל נדרי' הפותחת את תפילות יום הכיפורים.
3. התחלפות השנה השמשית (שנספרה מראש השנה שעבר) במהלך הימים שבין יום הכיפורים לסוכות יכולה להסביר היטב את מאמר חז"ל, שלפיו חשבון העוונות החדש אינו מתחיל מיד אחרי יום הכיפורים אלא ביום ראשון של סוכות (ויקרא רבה פרשה ל, מהד' מרגליות עמ' תשו; תנחומא אמור כב); וראו הסברו של הראי"ה קוק, **עולת ראיה** ב, ירושלים תשכ"ב, עמ' שסז.
4. למרבית החודשים בלוח שלנו יש אורך קבוע: אחד מלא ואחד חסר, אולם אורכם של מרחשוון ושל כסלו משתנה: פעמים שניהם מלאים, פעמים שניהם חסרים ופעמים מרחשוון חסר וכסלו מלא (ראו: משנה תורה הלכות קידוש החודש פ"ח). בהתאם לכך, אורכם של שנים עשר חודשי ירח הוא 353, 354 או 355 ימים.

קודמת (אם מתחילים למנות אותה בראש חודש תשרי הקודם), ולפיכך הוא החותם אותה.

כך ביארנו גם מדוע שנת היובל מתקדשת בהעברת שופר בכל הארץ רק ביום הכיפורים (ויקרא כ"ה, ט-י), ולא ביום התרועה הרגיל, "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ" (ויקרא כ"ג, כד; במדבר כ"ט, א), הוא ראש החודש הירחי של ראשית השנה (ובקיצור, 'ראש השנה'), כפי שנתבאר בפרק הקודם. בשנה רגילה מכריזה התורה על ראשית השנה בראש החודש הירחי, אף שהשנה השמשית והחקלאית עוד לא הסתיימה, והיא עתידה להסתיים במהלך החודש השביעי (= תשרי); אולם כאשר ישנן שתי שנים מקודשות רצופות – שנת השבע השביעית ושנת היובל, הכרח הוא להמתין עד לחיתום האחרון של שנת השבע ביום הכיפורים, ורק אז לתקוע בשופר ולהכריז על שנת היובל המקודשת, שנת החמישים.[5]

כך הפך יום הכיפורים של היובל ליום של חיתום ופתיחה, סיום והתחלה, צום כפרה אחרון של השנה החולפת, יחד עם שופר הדרור והחירות המבשר תקופה חדשה של גאולה לאדם ולאדמה (ויקרא כ"ה).

להבנה זו של יום הכיפורים ניתן להביא סימוכין נוספים, והיא עשויה לשפוך אור על נקודות שונות הנוגעות ליום הכיפורים. כך למשל, בנוגע לכפרת יום הכיפורים במשכן ובמקדש מדגישה התורה שלוש פעמים את הביטוי "אַחַת בַּשָּׁנָה":

5. כך יתפרש יפה מאמרו של ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא על תחילת היובל: "מראש השנה לא היו עבדים נפטרים לבתיהם ולא משתעבדים לאדוניהם, אלא אוכלים ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם. כיון שהגיע יום הכיפורים, תקעו בית דין בשופר, נפטרו עבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהם" (ראש השנה ח ע"ב).

וְכִפֶּר אַהֲרֹן עַל קַרְנֹתָיו [של מזבח הקטורת] אַחַת בַּשָּׁנָה מִדַּם חַטַּאת הַכִּפֻּרִים אַחַת בַּשָּׁנָה יְכַפֵּר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה׳ (שמות ל׳, י).

וְהָיְתָה זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה (ויקרא ט״ז, לד).

כפי שהזכרנו לעיל בפרק השביעי,[6] המושג ׳שנה׳ במקורו מתייחס לשנה שמשית, שכן אין באמת בטבע ׳שנה ירחית׳. התורה מדגישה אפוא את הביטוי ״אַחַת בַּשָּׁנָה״ בנוגע לכפרת יום הכיפורים, כי יום זה נחשב יום מיוחד מבחינת השנה השמשית, יום של סיום השנה וכפרת עוונותיה.

ראיה טובה להבנה זו של יום הכיפורים עולה מן הברייתא על מעשה הקטורת:

ת״ר: קטֹרת היתה נעשית שס״ח מנה, שס״ה כנגד ימות החמה, שלשה מנין יתירין שמהן מכניס כהן גדול מלא חפניו ביום הכיפורים... ושלש מנין יתירין שמהן כ״ג מכניס מלא חפניו ביוה״כ, נותן אותה למכתשת בערב יוה״כ ושוחקן יפה יפה כדי שתהא דקה מן הדקה (כריתות ו ע״א-ע״ב).

עבודת הקטורת איננה מושפעת כלל לא מיום השבת ולא ממועדי השנה. הקטורת מוקטרת באופן שווה בימות החול, בשבתות ובמועדים – מנה בכל יום, ״פרס בשחרית ופרס בין הערביים״ (יומא פ״ד מ״ד). רק ביום הכיפורים יש הקטרה מיוחדת[7] – שלושה מנים

6. ראו לעיל, עמ׳ 212-213.
7. לא מצאתי תשובה מפורשת לשאלה הגדולה, מתי התחילה ספירת הקטורת במקדש בכל שנה – האם היה זה לוח שמש עצמאי שאיננו קשור ללוח המועדים? איך הדבר מתיישב עם יום הכיפורים ועבודת הקטורת שבו? אם הכול התנהל לפי לוח המועדים, הרי לא היו בו 365 ימים בכל שנה כלשון הברייתא, ויום הכיפורים לא היה סוף ההקטרה! עשרת הימים הראשונים של תשרי, שאנו מחשיבים אותם גם

יתרים של קטורת, וגם קטורת דקה יותר מן הרגיל. מן הברייתא עולה, שלוח הקטורת הוא שמשי: 365 מנים כנגד ימות החמה, ועוד שלושה מנים יתרים ביום הכיפורים. מכאן שהקטורת המיוחדת של יום הכיפורים מסכמת וחותמת את הקטורת של השנה השמשית.

זוהי רק נקודה אחת בשורה של קשרים הדוקים בין המקדש ובין לוח השנה השמשי. כפי שכבר ראינו בפרקים הקודמים, המקדש קשור בטבורו אל הפעילות החקלאית ואל החגים החקלאיים, התלויים בלוח השמשי: הנפת העומר באביב, ביכורי קציר החיטים ואסיף הגורן והיקב. אף פתחי המקדש היו מכוונים כנגד זריחת השמש[8] –

כמשלימים את שנת החמה הקודמת, אי־אפשר להקטיר בהם קטורת כפולה! האם צברו את הנותר משנה לשנה עד לחודש העיבור?

במשנה (שקלים פ"ד מ"ה) נאמר: "מותר הקטורת מה היו עושין בה? – מפרישין ממנה שכר האומנין... ונותנין אותה לאומנין בשכרן, וחוזרין ולוקחין אותה מתרומה חדשה...". נחלקו ראשונים מהו "מוֹתר הקטורת": האם הכוונה היא רק למה שנותר משלושת המנים היתרים שמהם הקטיר כוהן גדול ביום הכיפורים (רש"י, שבועות י ע"ב, ד"ה מה היו), או שמוֹתר הקטורת בא מאחד עשר המנים היתרים בכל שנת שמש על שנים עשר חודשי ירח (תוספות, שם, ד"ה מותר). מצד אחד, אחד עשר המנים היתרים שבכל שנה נחוצים לחודשי העיבור, ואם היו נותנים אותם (או את המעות שיצאו לחולין) לאומנים, הרי לא נשארה קטורת לחודשי העיבור (ומכאן הוכיח ריטב"א שם כשיטת רש"י). מצד שני, אם מוֹתר הקטורת בא רק משלושת המנים היתרים, הרי אין די בו לשכר האומנים מפטמי הקטורת!

לא מצאתי הוכחה, אך מסתברת בעיניי אפשרות זו: לוח הקטורת במקדש נפתח והסתיים בשוויון הלילה והיום הסמוך לתשרי, הוא 'יום התקופה' של ראשית השנה (ראו להלן, הערה 24). תאריך זה היה תמיד קרוב לראש חודש תשרי הירחי (ולכן נקראת התקופה בספרות חז"ל 'תקופת תשרי'). לוח הקטורת במקדש לא היה תלוי כלל בחודשי הירח, ושלושת המנים היתרים של הקטורת נשארו ליום הכיפורים, גם בזמן שהקטורת הרגילה כבר הוקטרה לפי החשבון החדש שהתחיל ב'יום השוויון'. מוֹתר הקטורת בא רק משלושת המנים של יום הכיפורים (כשיטת רש"י), והוא היה רק חלק משכר האומנים. כך השתלב גם לוח הקטורת השמשי בתמונה המתוארת בתורה על ראשית השנה הנמשכת לאורך חודש האסיף והחיתום, כפי שהוסבר בפרק הקודם.

8. תפילת הוותיקין (ברכות ט ע"ב; כט ע"ב), הנשענת על הפסוק "יִיָרָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים" (תהילים ע"ב, ה), מבטאת באופן מדויק את משמעות העבודה במקדש עם תחילת האור בבוקר, וגם את משמעות הפתחים שהשמש זורחת לתוכם בבוקר – זוהי תפילת הטבע לבורא! כאשר השמש זורחת אל תוך

"כמה יגעו נביאים הראשונים לעשות שער המזרחי שתהא החמה מצמצמת בו [= מנצנצת בו בשעת זריחתה] באחד בתקופת טבת ובאחד בתקופת תמוז" (ירושלמי עירובין פ"ה, כב ע"ג). עבודת המקדש בכל יום, כמו גם סדרי הכפרה על עם ישראל ביום הכיפורים, מתחילים עם אור ראשון, כשהצופה אל המזרח מודיע 'ברקאי' (יומא פ"ג מ"א). היממה במקדש היא 'יממה שמשית' – מתחילה בבוקר ומסתיימת בערב, והלילה נמשך אחרי היום, כפי שראינו לעיל (עמ' 234).

לא פלא אם כן, שהיום החותם את השנה השמשית התאפיין במקדש, המכוון לפי הזריחה, בהקטרת קטורת מרובה לסיום שנת הקטורת השמשית.

הבנת יום הכיפורים בדרך זו עשויה לשפוך אור גם על הברייתא התמוהה, הקושרת את יום הכיפורים עם ט"ו באב כימים הטובים ביותר שהיו לישראל, ימי מחולות ושידוכים (תענית ל ע"ב). הגמרא שם (לא ע"א) קובעת, שבט"ו באב "תשש כוחה של חמה",[9] כלומר, התקצרות היום הארוך מתחילה להיות מורגשת (בחצי החודש הירחי, כמה שבועות לאחר היום הארוך ביותר), ולכן הלחות גוברת ואין כורתים עוד עצים למערכת האש במקדש. לאור דברינו, בנקודה זו ישנו קשר ברור בין יום הכיפורים לט"ו באב, המציינים שניהם נקודות זמן משמעותיות בסיום שנת החמה.

המקדש, היא נראית כמשתחווה לבורא, ששכינתו במקדש, ובדיוק אז נקראים כל יראי ה' להתפלל יחד עם שירת הבריאה. לכן המקדש מכוון למערב ו"שכינה [= קודש הקודשים] במערב", אף שבאמת "שכינה בכל מקום" (בבא בתרא כה ע"א). עם זאת, הסכנה העלולה להיות כרוכה בתפיסה זו מתוארת כבר ביחזקאל: "וַיָּבֵא אֹתִי אֶל חֲצַר בֵּית ה' הַפְּנִימִית וְהִנֵּה פֶתַח הֵיכַל ה' בֵּין הָאוּלָם וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ כְּעֶשְׂרִים וַחֲמִשָּׁה אִישׁ אַחֹרֵיהֶם אֶל הֵיכַל ה' וּפְנֵיהֶם קֵדְמָה וְהֵמָּה מִשְׁתַּחֲוִיתֶם קֵדְמָה לַשָּׁמֶשׁ" (ח', טז).

9. ראו בפרק הבא.

ב. 'שני המאורות הגדולים'

אחרי שלימדתי דברים אלה כמה שנים הראני תלמיד אחד (שמואל גרינגליק) שעיקרו של רעיון זה כבר מופיע **בחיבור התשובה** של ר' מנחם המאירי:

> ונועד הזמן הנכבד [= יום הכיפורים] לסוף עשרה [ימים] מראש השנה, הכוונה אצלי מצד שאחד בתשרי כבר נשלמו בו ימות שנות הלבנה, ושנות החמה יתרה עליו עשרה ימים, כמו שהתפרסם לבעלי התכונה [= אסטרונומיה], והחל זאת ההערה הנכבדת [= להתעוררות התשובה] להיותה מיום הראשון לשנת הלבנה עד היום האחרון לשנת החמה,[10] והרמז, להיות תחילה וסוף [= מתחילה ועד סוף] ליבנו נכנע לעבודתו יתעלה, ולהיות עינינו צופיות אל התכלית מראשית השנה ועד אחרית השנה. ולא חשש [הקב"ה] לקובעו בי"א [בתשרי] לחוש לחשבון י' כ"א ר"ד [= י' ימים, כ"א שעות ור"ד חלקי שעה – ההפרש המדויק בין שנת חמה לשנים עשר חודשי לבנה לפי מסורת הלוח העברי[11]], שאין מדרכי התורה לדקדק בדקדוקים דקים אחר שאינו יום שלם, וכבר אמרו חז"ל (מגילה ה ע"א), ימים אתה מונה ואי אתה מונה שעות, מצורף אל חשבון [= חשיבות] העשירי כמו שקדם...[12]

10. המאירי מביא שם גם את דברי המדרש הקושר בפירוש את יום הכיפורים לסיום שנת החמה – "את מוצא מנין ימות החמה שלש מאות וששים וחמשה ימים, ומנין שמות השטן שלש מאות וששים וארבעה [= גימטרייה של 'השטן'], שכל ימות השנה השטן מצוי לקטרג, וביום הכיפורים אין השטן מצוי לקטרג" (ויקרא רבה פרשה כא, מהד' מרגליות עמ' תעט). מעניין למצוא מדרש חז"ל כל כך חריף נגד הלוח הפורש של כיתות הבית השני (364 יום בשנה = 'השטן'); ראו להלן בפרק האחד עשר.
11. ראו: משנה תורה הלכות קידוש החודש פ"ו ה"ד.
12. ר' מנחם המאירי, **חיבור התשובה**, משיב נפש, מאמר ב, פרק ט, ניו יורק תש"י, עמ' 428.

כשנתיים אחרי שנוכחתי לדעת שזכיתי לכוון לדעתו של המאירי, אחד מגדולי הראשונים, הראה לי ר׳ ארי קאהן שאף הגר״א כתב דברים דומים:

> שנת הלבנה נחלקה לי״ב חדשים, ואחר כך באלו עשרה ימים [= עשרת ימי תשובה] מתעברין בה כל הי״ב חדשים... והיא שנת החמה... לכן אין נחלקים בה לחדשים, [כיוון] ששנת החמה אין בה חודשים... ושנת החמה יתירה על שנת הלבנה עשרה ימים, ואלו הם עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים... ולכן הם נחשבים לשנה שעברה, כמו שאמרו (ראש השנה טז ע״א): ׳אדם שאירע לו קרי [או אונס] קודם יום הכיפורים [נידון לשעבר, לאחר יום הכפורים – נידון להבא]׳. ובשלשה שנים מצטרפים [הימים] לחֹדש, והוא החֹדש השלשה עשר...[13]

בעזרת ה׳ זכינו לכוון לדבריהם של שני ׳המאורות הגדולים׳, המאירי והגר״א, וכעת יכולים אנו להתבונן בתורה ובדברי חז״ל בביטחון גמור ובמנוחת הנפש, עם שמחת הגילוי של הארת התורה החוזרת למשכנה בארץ נחלת ה׳.

ג. יום התרועה ויום הכיפורים

בתודעתנו יום התרועה (׳ראש השנה׳) ויום הכיפורים הם חלק ממערכת אחת של ׳הימים הנוראים׳ או ׳ימי הדין׳; אולם לאור דברינו ישנו הבדל משמעותי בין שני הימים: יום התרועה הוא ראש החודש הירחי של ראשית השנה, והוא מציין אפוא את תחילתה של שנה

13. פירוש הגר״א ל**ספרא דצניעותא**, פרק ב, ד״ה בזמנא, וילנה תרמ״ב, לב ע״א (קיצרתי בדברי הסוד והתיקונים). ראו גם בפירוש הגר״א לתורה, **אדרת אליהו**, על הפסוק ״וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים״ (בראשית א׳, יד): ״שעשרת ימים שבין כסא לעשור נקראים ראש השנה, לפי ששנות החמה יתרים על שנת הלבנה כמספרם [= עשרה ימים], ולכן המעשים הנאותים הנפעלים בימים אלו חשובים ככל השנה״, וכאן מקור גם לרעיון של ׳ראשית השנה׳ שנתבאר בפרק הקודם.

חדשה, ואילו יום הכיפורים מציין את הסיום, את חיתומה של השנה השמשית החולפת.

פתיחת השנה מצוינת במסדר תרועה חגיגי של התייצבות לפני המלך, אשר מופיע לפקוד את ברואיו 'בשדה', כלומר בכל מקום שבו הם חיים, ואילו סיום השנה מתאפיין בהתייצבות של סיכום וחשבון לפני המלך בהיכלו.

אכן, בהתבוננות ראשונית נראה יום הכיפורים כהיפוכו של יום התרועה:

יום התרועה ('ראש השנה')	יום הכיפורים
שבתון	שבת שבתון[14]
סעודות חג (ראו: נחמיה ח', ב, י-יב[15])	צום ועינוי נפש (היחיד בתורה)
שופר ותרועה בכל הארץ	וידוי וכפרה (מנהג לתקוע בסוף היום)
אין אומרים סליחות,	כל היום אומרים סליחות,
אין וידוי ומידות הרחמים[16]	וידוי ומידות הרחמים
מלכויות, זיכרונות ושופרות	תפילת שבע עם וידוי
אין עבודה מיוחדת במקדש	העיקר הוא עבודת המקדש

14. יום הכיפורים הוא המועד היחיד בלוח המועדים המוגדר בתורה כ"שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן", אבל יש לו תאריך המבחין בינו ובין שבת בראשית, שאין לה תאריך בחודש והיא קבועה ועומדת.

15. דברי נחמיה ביום האחד לחודש השביעי (אחרי המעמד של קריאת התורה): "לְכוּ אִכְלוּ מַשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מַמְתַקִּים וְשַׁלְּחוּ מָנוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לַאֲדֹנֵינוּ וְאַל תֵּעָצֵבוּ כִּי חֶדְוַת ה' הִיא מָעֻזְּכֶם" (נחמיה ח', י) – הם שמנעו התפשטות מנהגי צום ביום הדין של ראש השנה; ראו: פסקי ה'מרדכי' לראש השנה, סימן תשח, בשם תשובות הגאונים; פסקי רא"ש, ראש השנה, פרק ד, סימן יד; **טור**, אורח חיים, סימן תקצז.

16. היום היחיד בכל תקופת התשובה והסליחות שאין בו לא וידוי ולא סליחות או י"ג מידות הוא יום הזיכרון והדין של ראש השנה, שעיקרו 'מסדר עמידה' לפני המלך בתרועת השופר; וראו רמב"ן לוויקרא כ"ג, כד, כז.

'המלך בשדה'[17]	'המלך בהיכלו'
יום זיכרון = יום דין לכל באי עולם	יום חנינה וכפרה לישראל[18]
ראש החודש של ראשית השנה	חיתום, סיום וסיכום
מועד ירחי	מועד שמשי[19]

17. השופר שמקורו בקרן האיל הכפופה מבטא בדיוק את הרעיון של הופעת 'המלך בשדה' בכל מקום שיצוריו חיים, לדון אותם "כְּבָקָרַת רֹעֶה עֶדְרוֹ" (יחזקאל ל"ד, יב). השופר הוא טבעי, והשדה אף הוא טבעי. הם מבטאים את המפגש הטבעי של המלך עם ברואיו בנקודת הראשית של השנה. לעומת זאת, בהיכל ה', במשכן ובמקדש, היו תוקעים ומריעים בחצוצרות הכסף המלכותיות (במדבר י', א-י), ואף ביום התרועה של ראש השנה, שמצוותו בשופר, במקדש היו תוקעים ומריעים גם בחצוצרות משני צדדיו של השופר (ראש השנה כו ע"ב).

18. היינו צריכים לצפות שדווקא מועד שמשי יהיה אוניברסלי ומועד ירחי יהיה ישראלי, כפי שאנו מוצאים במפורש בתורה ביציאת מצרים – "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים..."; אולם המועד השמשי של יום הכיפורים כיום החיתום של שנת החמה משועבד ללוח הירחי הישראלי, ולפיכך הוא נקבע בתורה "בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ" הירחי. בכך כבר נעקר מיסודו הטבעי, האוניברסלי, ונעשה ליום הסוד הישראלי, יום כפרת עוונות.

19. מכלול ההבדלים בין יום התרועה (= ראש השנה) ליום הכיפורים מראה עד כמה הם ניגודים משלימים, ומתוך זה אנו יכולים לחזור לספר ויקרא ולגלות כיצד פרשת 'היום השמיני' במשכן עומדת אף היא בהקבלה ניגודית לעבודת קודש הקודשים (= יום הכיפורים). היום שבו מתו נדב ואביהוא בהקריבם קטורת ב"אֵשׁ זָרָה" עומד בהקבלה ניגודית מפורשת מול עבודת הכפרה "אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְּנֵי אַהֲרֹן" (ויקרא ט"ז, א), עבודה שעיקרה הקרבת קטורת פנימה ושהפכה לדורות ל'עבודת יום הכיפורים'. קרבן אהרן שווה אמנם בשתי העבודות, אולם ביום השמיני הוקרבו קרבנות נאכלים (שור ואיל לשלמים), ואילו בעבודת קודש הקודשים לא הוקרבו קרבנות כאלו. והעיקר: ביום השמיני התגלה כבוד ה' מתוך המשכן אל העם, ואילו בעבודת קודש הקודשים נכנס אהרן לבדו אל הקודש פנימה, לפני ה'.
בהקבלה ניגודית זו עסקנו בהרחבה במאמרנו, 'היום השמיני ויום הכיפורים', **מגדים** ח, תשמ"ט, עמ' 9-34. חז"ל ברובם סברו ש'היום השמיני' במשכן חל באמת בראש החודש הראשון ("באחד בניסן שלמו מילואים" – תורת כוהנים מכילתא דמילואים פרשה א לו, מהד' ווייס מב ע"ב), וכך הוא מתאים לעמוד בהקבלה עם ראש החודש השביעי, יום התרועה (= ראש השנה), ובהנגדה משלימה מול יום הכיפורים.

ד. יום ולילה ביום הכיפורים

לימָמה ישנן שתי התחלות – מן הבוקר ומן הערב, כפי שכבר ראינו (לעיל, עמ' 229-235). הימָמה השמשית מתחילה בבוקר, עם אור ראשון, שלאחריו באה הזריחה. עבודת המקדש התנהלה תמיד על פי הימָמה השמשית, והדבר מתבטא היטב בתפילה. ההתחלה של הימָמה בערב נגזרת מן הלוח הירחי, כדי שחודש ירחי יוכל להתחיל בתחילת הימָמה.

החלוקה בין שתי ההתחלות של הימָמה נוגעת גם ליום הכיפורים. השבתון, הצום והעינוי ביום זה נקבעו לפי סדר הזמנים של יציאת מצרים, "מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם" (ויקרא כ"ג, לב), ואילו סדר העבודה במקדש התחיל, כבכל יום, עם אור ראשון, כשהצופה אל פני המזרח הודיע 'ברקאי' (יומא פ"ג מ"א).

לכאורה גם השבתון והצום ביום החותם את שנת החמה היו צריכים להימשך מבוקר עד בוקר, כימָמה שמשית של המקדש וקודשיו. לכן ראתה התורה צורך להדגיש במיוחד לגבי יום הכיפורים – "מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם". בשבת ובמועדים לא הייתה התורה צריכה לפרש שהימָמה מתחילה בערב, אבל ביום הכיפורים, החותם את שנת החמה, היה צורך מיוחד להדגיש זאת. בכך קבעה התורה שהשבתון והצום נמשכים לאורך יממה ירחית, ולא יממה שמשית. בכך קבעה התורה שליטה מוחלטת של סדרי הזמן שהתחדשו ביציאת מצרים על כל הימים והחודשים, השבתות והחגים, ואפילו על יום הכיפורים.

אכן, הקביעה שיש ללכת אחר הימָמה הירחית מופיעה בתורה פעמיים: בפעם הראשונה במקום חידושה ביציאת מצרים, בפרשת "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים", שבה מופיעות מצוות הלוח והפסח

עם חג המצות – "...עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב".[20] זהו לימודו של רבי שמעון בן לקיש (ראש השנה כ ע"ב), בהתאם לשיטתו שהיממה מתחילה בערב בגלל 'החודש' של יציאת מצרים, שחייב להתחיל בערב. ההדגשה השנייה מופיעה ביום הכיפורים החותם את שנת החמה, שבו היינו עלולים לטעות בגלל אופיו המיוחד של היום, והיא מתאימה ללימודו של רבי יוחנן (שם).[21]

קביעת התורה שגם צום השבתון של יום הכיפורים הוא "מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב", לפי סדרי הזמן של יציאת מצרים, לא השפיעה על פעילות המקדש ביום הכיפורים, שהתחילה עם אור ראשון של בוקר ונעשתה בעיקר ביום. בלילה נעשית בדרך כלל אכילת הקרבנות – על ידי המזבח, הכוהנים (מנחה, חטאת ואשם) והמקריבים (שלמי תודה), אולם קרבנות יום הכיפורים אינם נאכלים לאדם, פרט לשעיר של קרבן המוסף (הפר והשעיר לחטאת של עבודת היום נשרפים, מפני שהם מכפרים בקודש פנימה), וממילא במוצאי יום הכיפורים אין אוכלים במקדש אלא את שעיר החטאת של המוסף,[22] ואין הקטר חלבים ואיברים על המזבח כלל (קרבנות העולה הספורים כבר עלו למזבח ונתאכלו ביום). משום כך, בלילה אחר יום הכיפורים המזבח שָׁבַת (וכך הדבר בכל מוצאי שבת, כי אין בשבת שום קרבן נאכל לאדם, ובדרך כלל גם לא למזבח[23]). עבודת יום הכיפורים התחילה

20. בפרשה זו ישנה גם סיבה ייחודית להדגשה שחג המצות נמשך עד כ"א בניסן בערב. הדגשה זו נצרכת כאן במיוחד בגלל סדר הזמנים המיוחד של הפסח, המתחיל ב"י"ד בניסן "בֵּין הָעַרְבָּיִם" (= אחרי הצהריים). כך ניתן היה לטעות ולחשוב ששבעת הימים של חג המצות יתחילו ויסתיימו אחרי הצהריים. על כך ראו לעיל, עמ' 97-98.
21. לדיון מקיף על דרשות רבי שמעון בן לקיש ורבי יוחנן בנושא זה בבבלי ובירושלמי ראו לעיל, עמ' 231-234.
22. ראו: משנה תורה הלכות עבודת יום הכיפורים פ"א ה"א.
23. בדרך כלל השתדלו מאוד לסיים ביום את כל ההקטרה למזבח, ולא השאירו מאומה לילה אלא כאשר רבו הקרבנות ולא יכלו להספיק; ראו: פסחים נט ע"ב; משנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ד הל' א-ג. קרבן הדוחה שבת אף הקטר חלביו דוחה שבת; ראו: פסחים פ"ו מ"א; משנה תורה הלכות קרבן פסח פ"א הי"ח. מאחר

בבוקר והסתיימה בשביתת המזבח עד בוקר (וכך גם בכל שבת – בליל שבת היו נאכלים על המזבח חלבי קרבנות מיום שישי).

ה. מדוע לא נקבע יום הכיפורים לפי תקופות שנת החמה?

עד כה הראינו בבהירות שהתורה העמידה את כל לוח המועדים בכפוף ללוח החודשים הירחי של יציאת מצרים. זוהי הכרעה גורפת!

אולם, בכל זאת עלינו לשאול – מדוע? האם אי־אפשר היה להותיר מועד שיחתום את שנת החמה וייקבע על פי תאריך שמשי, כלומר על פי מועדי התקופות?[24]

התשובה העיקרית היא, שהכפיפות ליציאת מצרים בתורה היא מיסודות האמונה בה׳ אחד, שכל גילויי כוחותיו בטבע הבריאה כפופים לחלוטין להופעתו בהיסטוריה. אמונה מונותאיסטית איננה משאירה מקום לחריגות ביסודותיה.

אולם ראוי להוסיף: גם תאריך שמשי של אמצע ׳תקופת תשרי׳ למשל, איננו חד־משמעי. האסיף החקלאי של השנה הקודמת גולש לתוך תחילת היורה, עונת הגשמים. גשם היורה מופיע באזורנו

שעולת שבת עם המוסף כוללת ארבעה כבשים בלבד ואין קרבנות אחרים בשבת, לא היה הקטר חלבים ואיברים במוצאי שבת כלל, והמזבח שבת במוצאי שבת יותר מבכל לילה, ואף יותר מבשבת עצמה. רק כאשר יום הפסח (י״ד בניסן) חל בשבת, הקטר החלבים של קרבנות הפסח נשרף ברובו בליל הפסח, שהוא מוצאי שבת; ראו: משנה תורה הלכות קרבן פסח פ״א ה״ח (על פי פסחים נט ע״ב).

24. שנת החמה נחלקת באופן טבעי־אסטרונומי לארבע תקופות (כפי שראינו לעיל, עמ׳ 216, הערה 20): משוויון היום והלילה בסתיו עד היום הקצר ביותר, חזרה אל שוויון היום והלילה באביב, משם עד היום הארוך ביותר, וחזרה אל שוויון היום והלילה בסתיו. בכל תקופה 91 יום ורבע (פחות כמה דקות). שוויון היום והלילה חל תמיד בסמוך לראש חודש תשרי או ניסן, ולכן נקראות התקופות במקורותינו על שם ראשי החודשים הסמוכים (ראו: עירובין נו ע״א; משנה תורה הלכות קידוש החודש פרקים ט–י; וראו ירושלמי עירובין פ״ה, כב ע״ג: ״אם אין יודע לכוין את הרוחות [= פני מזרח; פני מערב; פני צפון ודרום], צא ולמד מן התקופה, ממקום שחמה זורחת [= בראשי התקופות ובסופן]״).

כחודש וחצי אחרי מועד שוויון היום והלילה (בסתיו),[25] וזו בדיוק עונת האסיף החותמת את השנה הטבעית־חקלאית, מאסיף הגורן ותום הבציר עד המסיק ועונת השמן.[26] בתוך המערכת השמשית, אי־אפשר לחתום שנת חמה לפי התקופה בלבד, מפני שהסיום (כמו ההתחלה) אינו יכול להיות מוגדר ביום אחד, אלא מתמשך על פני תקופה.

לפיכך, החודש הירחי הסמוך **לאחר** שוויון היום והלילה הוא המגדיר היטב את "תְּקוּפַת הַשָּׁנָה" (שמות ל"ד, כב). בחודש זה ישנו איזון בין הגורמים השונים, ולכן בו תתחיל השנה החדשה וגם תסתיים השנה הקודמת.[27] מבחינת האסיף מסתיימת השנה ב'חג האסיף' (= סוכות), אך מבחינת הכפרה נעוץ החיתום בשנת שמש מלאה ומדויקת מיום ליום, ויום הכיפורים הוא היום שלם האחרון של שנת החמה הקודמת, כשמחשבים 365 יום מתרועת השופר בראש החודש (= תשרי) של ראשית השנה הקודמת (ואין לוקחים בחשבון את העיבור[28]).

ו. יום הכיפורים בימי שלמה

בתיאור חנוכת הבית לה' בימי שלמה נאמר:

> וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה בָּעֵת הַהִיא אֶת הֶחָג [= חג הסוכות] וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל... שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם. בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁלַּח אֶת הָעָם... וַיֵּלְכוּ לְאָהֳלֵיהֶם שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב עַל כָּל

25. ראו תענית ו ע"א; י ע"א.
26. ראו לעיל, עמ' 182.
27. ראו בהרחבה בפרק הקודם.
28. שהרי העיבור הוא הצטרפות כל הימים 'הכפולים' הללו בשנה שלישית (ולפעמים שנייה) לחודש אחד שלם; ראו הסברו של הגר"א לעיל, עמ' 256.

הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה׳ לְדָוִד עַבְדּוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ
(מל״א ח׳, סה-סו).[29]

לפי פשטות הכתובים, עם ישראל חגג ארבעה עשר ימים רצופים – שבעה ימים של חנוכת הבית ועוד שבעה ימים של חג הסוכות. בגמרא (מועד קטן ט ע״א) הסיק מכך רבי יוחנן, ש״אותה שנה לא עשו ישראל את יום הכיפורים״.[30] כך כתב גם רש״י בפירושו למלכים שם – ״נמצא שאכלו ושתו ביום הכיפורים״.[31]

סוגיית הגמרא מתלבטת בשאלה, מניין למדו לבטל את יום הכיפורים ומדוע אכלו ושתו – מדוע המשיכו לחוג את חנוכת הבית ביום הכיפורים, ומדוע לא קיימו לפחות את הצום? רד״ק בפירושו למלכים (שם) הוסיף והעיר, שלפי פשוטו של מקרא אין הכרח לומר שאכלו ושתו ביום הכיפורים. אמנם שבעת הימים של חנוכת הבית היו רצופים לפני סוכות, שהרי הכתוב מונה ברצף וגם מסכם – ״שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם״, אולם ייתכן שביום הכיפורים רק הקריבו את קרבנות חנוכת הבית, אך לא אכלו ולא שתו אלא למחרת, וכך שואלת גם סוגיית הגמרא (שם). ואולם הגמרא אומרת ש״אין שמחה בלא אכילה ושתיה״, ולכן בוודאי אכלו ושתו ביום הכיפורים. רלב״ג בפירושו למלכים (שם) קובע שהייתה זו הוראת שעה.

כל זה תמוה ביותר – וכי לא הייתה לשלמה דרך אחרת לחגוג את חנוכת הבית בלי לעקור את יום הכיפורים? הלוא אפשר לחנוך את הבית בניסן, כמו במשכן! גם אם היו נימוקים כבדי משקל לחנוך את הבית סמוך לסוכות, יכלו לקיים את חנוכת הבית מראש החודש

29. השוו: דה״ב ז׳, ח-יא.
30. השוו לדברי ר׳ לוי בבראשית רבה פרשה לה ג, מהד׳ תיאודור־אלבק עמ׳ 332.
31. מנגד, תרגום השבעים שבידינו גרס רק פעם אחת ״שִׁבְעַת יָמִים״ בחג הסוכות, וכנראה רצה למנוע את מה שנראה לו אבסורד – ביטול יום הכיפורים באותה שנה, וראו: ש׳ ליונשטם, ערך ״יום הכיפורים״, **אנציקלופדיה מקראית** ג, ירושלים תשי״ח, טור 599.

השביעי, בלי רציפות לסוכות – וכי הרציפות בין ימי חנוכת הבית לימי חג הסוכות (כהדגשת הכתוב: "שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם") חשובה יותר מיום הכיפורים?!

תמיהה זו מקבלת ביטוי ברור בדבריו של רבי יוחנן (בגמרא שם):

> אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן: אותה שנה לא עשו ישראל את יום הכפורים, והיו דואגים ואומרים: שמא נתחייבו שונאיהן של ישראל [= לשון 'סגי נהור'] כלייה. יצתה בת קול ואמרה להם: כולכם מזומנין לחיי העולם הבא.

מהמשך הסוגיה מתברר, שבת קול זו נרמזה בשמחה ובטוב הלבב שבהם הלכו לאוהליהם אחרי חג הסוכות; אולם מה עבר עליהם באותו יום הכיפורים לפני שיצאה בת הקול? איך אפשר ליישב את השמחה של חנוכת הבית באכילת בשר ובשתיית יין יחד עם הדאגה החמורה מביטול יום הכיפורים וביטול הכפרה? האם מסתבר ששלמה וכל ישראל שמחו ואכלו ושתו, ורק צדיקים כרבי יוחנן היו דואגים וחרדים?

מבקרי המקרא[32] מצאו שלל רב בפרשה זו, וטענו בין השאר על סמך פסוקים אלה, ששלמה ובני דורו לא ידעו כלל על יום הכיפורים, שנזכר רק ב'ספר הכוהנים'. עוד הוסיפו והצביעו על כך, שגם בפסוקי עזרא ונחמיה לא נזכר יום הכיפורים, לא בתחילת ההקרבה בעליית זרובבל (עזרא ג'), וגם לא בימי עזרא ונחמיה, כאשר מצאו כתוב בתורה גם את מצוַות הסוכות, "כִּי לֹא עָשׂוּ מִימֵי יֵשׁוּעַ בֶּן נוּן כֵּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַהוּא וַתְּהִי שִׂמְחָה גְּדוֹלָה מְאֹד" (נחמיה ח', יז, וראו שם, יג-יח). מכל אלה הסיקו המבקרים, שספר ויקרא בכלל, ופרשיות יום הכיפורים בפרט, לא היו ידועים כלל בימי הבית הראשון, שכן רק שלושת הרגלים שנזכרו ב"סֵפֶר הַבְּרִית" (בשמות כ"ג, יד-יט; ונזכרו גם בשמות ל"ד, יח-כו ובדברים ט"ז) היו ידועים בעם ישראל מימים

32. ראו למשל: י' ולהאוזן, **אקדמות לדברי ימי ישראל**, תל אביב תרצ"ח, עמ' 86-89.

קדמונים, ואילו 'ספר הכוהנים' נכתב רק אחרי יחזקאל על ידי 'האסכולה הכוהנית', ויום הכיפורים נקלט בעם ישראל רק בימי הבית השני, אחרי ימי נחמיה. בכך הפכו את עזרא הכוהן־הסופר ואת תלמידיו ל'עורכי התורה' (בהפלגה מעניינת על דברי רבי יוסי: "ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אילמלא קדמו משה..." – סנהדרין כא ע"ב).

ואולם, טענות אלו מופרכות מכל כיוון:

1. פרק ח' בנחמיה הוא אחד המקורות המובהקים של ראשית הבית השני, ובו 'ספר התורה' כולו כבר כתוב אפילו לדעת אותם חוקרים. בפרק זה מפורש כיצד קראו בתורה בפרשות המועדים שבספרי ויקרא ובמדבר. אם בכל זאת לא נזכר שם יום הכיפורים, כנראה יש לכך סיבה אחרת. כאן מתבקש קשר כלשהו בין ביטולו של יום הכיפורים בימי שלמה לבין העלמתו בימי עזרא ונחמיה.

2. לשונו של יחזקאל מלאה השפעות לשוניות של אכדית וארמית, אשר שלטו בגולת בבל, ואילו לשונו של ספר ויקרא (ושל שאר הפרשיות ה'כוהניות' בבראשית, בשמות ובבמדבר) היא עברית מקראית קדומה, שאין בה השפעות כאלה. בכך כבר הרגישו חוקרי מקרא חשובים וחסרי פניות, והוסיפו עוד ראיות רבות על קדמותו של 'ספר הכוהנים'.[33]

3. עצם המחשבה שאילו ידעו בני ישראל על יום הכיפורים לא היו מעזים לבטלו, ואילו ידעו על האיסור המודגש בספר דברים (י"ב; ט"ז[34]) להקריב "בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה" (דברים י"ב, יג), בוודאי לא היו זובחים בבמות בימי המלכים הישרים ההולכים בדרך ה',[35] היא

33. ראו: י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית** א, ירושלים-תל אביב תש"ך, עמ' 113-184, 567-588, וראו עוד לעיל, עמ' 64, הערה 22.
34. לדעת מבקרי המקרא פרקים אלו נכתבו רק בתקופת יאשיהו, או לכל המוקדם בתקופת חזקיהו.
35. ראו: מל"א ג', ב-ג; ט"ו, יד; כ"ב, מד; מל"ב י"ב, ד; י"ד, ד; ט"ו, ד, לה.

מחשבה נאיבית ביותר, הצריכה להעלות גיחוך אצל כל יהודי מודרני. מחשבה זו נובעת מן ההנחה המופרכת, כאילו אי־אפשר שעם ישראל לא ישמור את התורה, ומה שלא שמרו ודאי לא ידעו, בניגוד לאמת הקשה הבוקעת מדברי הנביאים, ובניגוד לכל מה שאנו מכירים. כל בר דעת מבין, שהזעקה המקראית על אי־שמירת התורה בעם ישראל היא האמת האותנטית.

לכן, מסורת חז"ל על ביטולו המפתיע והמוזר לכאורה של יום הכיפורים בימי שלמה היא הנושאת בחובה את חותם האמת. שום כוהן או חכם לא ימציא רעיון כזה.

4. ספר יחזקאל הוא אכן ספר נבואה כוהני, אך ספר ויקרא, הכתוב בשפה כוהנית, איננו 'ספר כוהני' בשום פנים, ושום כוהן לא כתב ולא יכתוב חיבור כזה לעולם.

בספר יחזקאל אין שום חטא או פגם וכישלון בכוהנים. אדרבא, הם הנאמנים שומרי התורה: "וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּנֵי צָדוֹק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשִׁי בִּתְעוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעָלַי הֵמָּה יִקְרְבוּ אֵלַי לְשָׁרְתֵנִי וְעָמְדוּ לְפָנַי לְהַקְרִיב לִי חֵלֶב וָדָם נְאֻם אֲדֹנָי ה' " (יחזקאל מ"ד, טו). זהו אידאל נבואי־כוהני נפלא, שהחזיק מעמד דורות אחדים בימי הבית השני ואז כשל לגמרי, עד שמשפחת חשמונאי ממשמרת יהויריב עלתה וטיהרה את המקדש, וגם בה התגלה משבר חמור אחרי שלושה דורות.

בתורת האמת המוחלטת, העומדת מעל לכל נבואה (כדברי חז"ל והרמב"ם[36]), ניתן למצוא חטאים וכישלונות של גדולי האומה כולם: משה רבנו התייאש פעמים אחדות (אחרי גזרת התבן – שמות ה', כב-כג; מול המתאוים – במדבר י"א, יא-טו); אהרן אבי משפחת הכהונה חטא בעגל (שמות ל"ב, ב-ו, כא-כה), וביום הראשון לעבודתו במשכן הקריב "**עֵגֶל** בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת" (ויקרא ט', ב), ובני ישראל

36. ראו: משנה תורה הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ו; שם פ"ח; **מורה נבוכים**, חלק ב פרקים לה, לט.

הקריבו **עגל** לעולה (שם, ג). זהו המקום היחיד בתורה שנזכר קרבן בשם 'עגל', ומובנת לגמרי דרשת חז"ל, שקרבן זה בא לכפר על חטא העגל.[37] בהמשך הפרשה מתו שני בני אהרן נדב ואביהוא בהקריבם אש זרה (ויקרא י', א-ב), והלם המוות הזה פרוס על פני ספר ויקרא ובא לידי ביטוי מיוחד בפרשת העבודה והכפרה בקודש הפנימי, שהיא המוקד של עבודת יום הכיפורים לדורות.

מעל לכול עומדת פרשת החטאת בתחילת ויקרא (פרק ד'), אשר פותחת בחטא אפשרי של הכוהן הגדול וממשיכה בחטא של גדולי החכמים בישראל, 'עיני העדה', ובחטא של הנשיא, קודם שהיא מדברת על החטאת של כל אדם מישראל.

שום כוהן לא יכתוב כך על הכהונה, כשם ששום רב לא יכתוב ספר מופת שבמרכזו חטאים וכישלונות של גדולי הרבנים, שום נביא לא יכתוב ספר מופת על חטאים וכישלונות של נביאים, ואין צורך לומר שכך הדבר גם במלכים ובשליטים, ברופאים ובאנשי מדע ומשפט וכיוצא באלה. רק חותם האמת של 'תורה מן השמים' העומדת מעל כל נטייה אנושית, אפילו של גדולי הנביאים והכוהנים, יכול להנחיל לעם שלם תורת אמת שבמרכזה עומדים כולנו מול טעויות וייאוש, חטאים וכישלונות, גם של גדולי עולם.

אפילו משה רבנו עצמו (דברים א', לז; ג', כו) תלה את עונשו בחטא העם והגן גם על אהרן אחיו (שם י', כ; ל"ג, ח, ורש"י שם), ורק ה' אמר לו שוב כי מותו נגזר עליו בגלל חטאו עם אהרן במי מריבה (שם ל"ב, מח-נב).

שאלה גדולה זו מקבלת מבט אחר לגמרי, אם מבינים כהלכה את משמעותו של יום הכיפורים כיום הכפרה והחיתום של שנת החמה המסתיימת. עבודת הכפרה במקדש ביום הכיפורים מכוונת בראש ובראשונה לכפר ולטהר את המקדש עצמו מכל הטומאות שדבקו בו

37. תורת כוהנים שמיני פרשה א ג, מהד' ווייס מג ע"ב; רש"י לוויקרא ט', ב; רמב"ן שם, ג.

במהלך השנה שחלפה, ורק אחר כך, בזכות כפרה זו, מכפרת העבודה על חטאי בני ישראל במקדש ומחוצה לו – "וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם" (ויקרא ט"ז, טז); "וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר" (שם, לג), ורק אחר כך "וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר" (שם).

מכאן ברור שעבודת יום הכיפורים בימי חנוכת הבית היא ממש בלתי־אפשרית – אי־אפשר לטהר מקדש שזה עכשיו נחנך ולכפר על הטומאות והפשעים **שלא נעשו בו** במשך השנה המסתיימת. כמובן, אסור לשלח שעיר לעזאזל על פשעי בני ישראל מחוץ למקדש בלי להקריב במקביל את השעיר הפנימי, כי הם קשורים זה בזה בפירוש בסדר העבודה בתורה. בשנים קודמות, לפני חנוכת הבית, כמו אחרי חורבנו, ודאי חובה להתענות, להתוודות ולכפר על עם ישראל בלי כפרת מקדש, אבל כשיש מקדש בנוי והוא נחנך לפנינו, אי־אפשר בשום פנים לנהוג יום הכיפורים לחצאין, כאילו אין מקדש.

החשיבה ההלכתית־רבנית המוכרת הייתה מכריעה ללא ספק לנהוג צום ועינוי מספק, מתוך דאגה דתית לכפרת עם ישראל, ומאידך גיסא, לנהוג גם חנוכת הבית בקרבנות שמחה (=שלמים), שייאכלו ברוב שמחה אחרי הצום. רעיון זה אמנם עלה בדיון הגמרא (מועד קטן ט ע"א) ונדחה, אולם כל הלימודים מן הפסוקים על דחיית יום הכיפורים בחנוכת המשכן והמקדש אינם מספיקים להסיר את הדאגה מהיעדר הכפרה על העם. המקדש איננו זקוק לכפרה, ואי־אפשר כלל לכפר על מה שלא נעשה בו, אולם העם זקוק מאוד לכפרה על כל פשעיו בשנה המסתיימת, והתלות בין כפרת המקדש לבין כפרת העם עלולה לגרום סכנת כליה לעם. על דאגה זו יכלה לענות רק 'בת קול' (כדברי הגמרא שם), שגילתה כי השמחה המתוארת בכתוב היא היא כפרת עם ישראל בשנה ההיא לפני ה', וזה באמת רצון ה' בהשכנת כבודו בבית אשר בנה שלמה.

מסורת חז"ל מוכיחה את עצמה כמפתח להבנה הנכונה של עבודת יום הכיפורים, שאיננה אפשרית כלל בשנת חנוכת הבית.

הפתרון של שלמה היה גאוני – שבעת ימי חנוכת הבית לפני חג הסוכות באו **במקום** יום הכיפורים הבלתי־אפשרי.

מאותה סיבה לא יכלו לקיים את עבודת יום הכיפורים בחנוכת המזבח בעליית זרובבל (עזרא ג׳), וגם אי־אפשר לקיים עבודה זו בלי מקדש שלם שיש בו דביר פנימי (= קודש קודשים).

ברם, בימי עזרא ונחמיה שרר מצב הפוך. הבית השני כבר נחנך בימי זרובבל, לקראת הפסח של שנת שש לדריווש (עזרא ו׳, טו-כב). אך אחר כישלון העלייה הראשונה, היעלמות זרובבל ובית דוד, גניזת הנבואה וחתימתה, חוללה עליית עזרא תהליך חדש לגמרי של העמדת לימוד התורה במרכז החיים היהודיים.[38] מדובר כאן בהתחלה דתית חדשה, אשר מתעלמת בכוונה מעבודת המקדש הממשיכה את העלייה הקודמת. חז״ל קראו להתחלה זו בשם ׳קדושה שנייה׳ ותלו אותה בעזרא, ובשום מקום לא בזרובבל.

המעמד של עזרא ונחמיה התמקד בקריאת התורה ובקיום המצוות והתעלם מעבודת המקדש, ולכן התעלם גם מיום הכיפורים שעיקרו במקדש[39] וכולו פונה לעבר, כיום החיתום של השנה וכיום הכפרה על חטאיה. ישנה סתירה מובהקת בין עבודת יום הכיפורים, שבמרכזה ודאי עמד אלישיב הכוהן הגדול, לבין יריבו המובהק עזרא הכוהן־הסופר, אשר פתח דרך תורנית חדשה בחודש השביעי, תוך התעלמות מוחלטת מן הדרך הקודמת, אשר הגיעה אלי משבר. קל לראות את ההבדל בתיאור ימי חג הסוכות בעליית זרובבל עם תחילת ההקרבה, ״וַיַּעֲשׂוּ אֶת חַג הַסֻּכּוֹת כַּכָּתוּב וְעֹלַת יוֹם בְּיוֹם בְּמִסְפָּר כְּמִשְׁפַּט דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ״ (עזרא ג׳, ד) – אל מול התיאור בימי עזרא: ״וַיִּקְרָא בְּסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים יוֹם בְּיוֹם מִן הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד הַיּוֹם

38. משמעות המעמד שעזרא במרכזו עולה בבירור מהשוואת הפסוקים העוסקים בחודש השביעי בעליית זרובבל (עזרא ב׳, ע - ג׳, ז), לתיאור החודש השביעי בימי עזרא ונחמיה (נחמיה ז׳, עב - ח׳, יח).

39. בדומה לכך הסביר גם ליונשטם (ערך ׳יום הכיפורים׳, **אנציקלופדיה מקראית**, לעיל, הערה 31), טורים 598-599.

הָאַחֲרוֹן וַיַּעֲשׂוּ חָג שִׁבְעַת יָמִים וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת כַּמִּשְׁפָּט" (נחמיה ח', יח). בעליית זרובבל הקרבנות הם העיקר, ואילו בימי עזרא העיקר הוא קריאת התורה.

הבנת משמעותו של יום הכיפורים כחותם את שנת החמה החולפת מסבירה היטב הן את ביטולו ההכרחי בימי שלמה והמרתו בשבעת הימים של חנוכת הבית, הן את היעלמו מחנוכת המזבח על ידי זרובבל, וגם את היעדרו מן הפתיחה המחודשת של קריאת התורה ושל קיום מצוותיה בחודש השביעי בימי עזרא ונחמיה.

ז. מדוע לא נזכר יום הכיפורים בספרי שמות ודברים?

עדיין עומדת לפנינו שאלה גדולה: מדוע לא נזכר יום הכיפורים, וגם יום התרועה של ראשית השנה, לא בספר שמות ולא בספר דברים, אלא רק בספר ויקרא (פעמיים) ובפרשת המוספים בספר במדבר? מדוע בשלושת המקומות בתורה שבהם נזכרו 'שלושת הרגלים' (שמות כ"ג, יד-יט; ל"ד, יח-כו; דברים ט"ז, א-יז), אין שום זכר ליום התרועה וליום הכיפורים?[40]

כאן חיונית ההבחנה העקרונית בין שלושת הרגלים לבין מועדי ראשית השנה וחיתומה. יום התרועה ויום הכיפורים כלל אינם 'חגים' – אין בהם עלייה לרגל ולא זבחי חגיגה, ואין שום חיבור מהותי בינם לבין שלושת הרגלים. יום התרועה ויום הכיפורים הם 'מועדי לוח' – ראש החודש של ראשית השנה פותח שנה חקלאית ירחית־שמשית, ויום הכיפורים חותם את שנת החמה הקודמת. ימים אלו מאזנים את לוח השנה הכפול ואינם מבוססים על אירועים היסטוריים או חקלאיים כשלושת הרגלים. ממילא אין מקום להזכיר אותם בפרשות העלייה לרגל בשמות כ"ג ול"ד, ובדברים ט"ז.

40. ראו הסברו של הרב מרדכי ברויאר להבדל בין לוח החגים בספרי שמות ודברים לבין לוח החגים בספרי ויקרא ובמדבר, בספרו **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 497-499.

רק בפרשת המועדות (ויקרא כ"ג) ובפרשת המוספים (במדבר כ"ח-כ"ט) מזכירה התורה את מועדי הלוח יחד עם שלושת הרגלים, לא מפני שזו 'רשימת החגים המאוחרת', אלא מפני שרק שם מופיע לוח המועדים הכולל. בפרשות אלו הנושא איננו 'שלושת הרגלים' או העלייה לרגל, אלא מטרתן למנות בפירוט את כל הימים שיש בהם "מִקְרָא קֹדֶשׁ" וקרבן מוסף, לרבות הימים המכוננים את לוח המועדים כלוח כפול ירחי־שמשי.

לכאן מצטרף גם 'שמיני עצרת', שגם הוא אינו נזכר עם שלושת הרגלים (בשמות ובדברים), אף שהוא צמוד לחג הסוכות וחותם אותו (בויקרא ובבמדבר). אכן, קרבן המוסף של שמיני עצרת (פר אחד, איל אחד ושבעה כבשים – במדבר כ"ט, לו) זהה לקרבנות המוסף של יום התרועה ושל יום הכיפורים (שם ב, ח).

ישנם אפוא **שלושה** מועדי לוח בחודש של ראשית השנה וצאת השנה:

א. ראש החודש של ראשית השנה, הוא יום התרועה, ראש הראשית.
ב. יום הכיפורים, החותם שנה קודמת במילואה.
ג. שמיני עצרת, ראש השנה החקלאי, אחרי חג האסיף "בְּצֵאת הַשָּׁנָה".

שמיני עצרת אינו שייך לרגלים אלא למועדי הלוח של ראשית השנה (ואחריתה), ולכן הוא מופיע בתורה רק ברשימות המועדים הכוללות את מועדי הלוח.

פרק עשירי

אחד בשבט או ט"ו בשבט?

א. מחלוקת בית שמאי ובית הלל

בית שמאי ובית הלל נחלקו בשאלה מתי חל ראש השנה לאילן:

> ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים. באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות. **באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים: בחמִשה עשר בו** (ראש השנה פ"א מ"א).

להלן נבחן מהן ההשלכות המעשיות של מחלוקת בית שמאי ובית הלל, אולם לפני כן יש לדון בשאלה אם יש כאן מחלוקת רעיונית־עקרונית (מעבר להבדלים המעשיים) – האם ישנו הבדל מהותי בין קביעת ראש השנה לאילן באחד בשבט ובין קביעתו בחמישה עשר בשבט?

ניתן להעלות נימוק פשוט ומסתבר לדעתם של בית שמאי. שלושת ראשי השנים במשנה חלים בראש חודש (א' בניסן, א' באלול וא' בתשרי), וכך הוא גם ההיגיון הפשוט, שראש שנה חייב לחול בראש חודש. שיטת בית הלל טעונה הסבר – כיצד זה מתחילה שנה חדשה באמצע החודש?

סברה זו נזכרת בפירוש בתלמוד הירושלמי (אמנם בהקשר עקיף):

* לעילוי נשמת חותני ר' צדוק ראב ז"ל, איש תורה ועבודה, אשר נטע יערות בארץ ישראל במשך עשרות שנים.

...רבי יונה ורבי יוסה תריהון [= שניהם] בשם רבי שמואל בר רב יצחק: כדי שיהו כל חדשי השנה שוין, לא יהא חֹדש אחד נחלק לשתי שנים. התיבון והתנינן [= הקשו עליהם מן המשנה]: באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי; בית הלל אומרים: בחמִשה עשר בו – הרי אין כל חדשי השנה שוין, וחֹדש אחד נחלק לשתי שנים! (ראש השנה פ"א, נו ע"ד - נז ע"א).

לדברי הירושלמי, לא ייתכן ששנה תתחיל באמצע חודש, כך שחודש אחד יתפרס על פני שתי שנים. הירושלמי גם עומד על כך, ששיטת בית הלל, שראש השנה לאילן חל בט"ו בשבט, עומדת בניגוד לסברה זו.

אמנם, סוגיית הבבלי מנמקת לכאורה את שיטת בית שמאי באופן אחר:

באחד בשבט ראש השנה לאילן. מאי טעמא [= מה הטעם לכך]? אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הואיל ויצאו רוב גשמי שנה, ועדיין רוב תקופה מבחוץ. מאי קאמר? הכי קאמר [= שני המשפטים אינם מתקשרים, וכך יש להבינם]: אף על פי שרוב תקופה מבחוץ [= עדיין לא עבר], הואיל ויצאו רוב גשמי שנה (ראש השנה יד ע"א).

כלומר, לדעת בית שמאי ראש השנה לאילן הוא באחד בשבט, כיוון שעד לתאריך זה ירדו רוב גשמי השנה, אף שטרם עבר רובה של התקופה. כוונתם של בית שמאי היא ל'תקופת טבת', הנמשכת פחות או יותר מראשית טבת עד ראשית ניסן. באחד בשבט עבר אפוא רק כשליש מן התקופה, ובכל זאת, לדעת בית שמאי, יש לקבעו כראש השנה לאילן, כיוון שרוב גשמי החורף כבר ירדו.

בתוך הנימוק שנותנת הגמרא לדעת בית שמאי חבוי כנראה הנימוק לשיטת בית הלל. אם תקופת טבת נמשכת מראשית טבת עד ראשית ניסן – מחציתה היא סביב ט"ו בשבט! משום כך קבעו בית הלל את ראש השנה לאילן בט"ו בשבט, שבו אנו עוברים את מחציתה

של תקופת טבת, התקופה החורפית, ואפשר כבר לדבר על התעוררות הטבע והאילנות לקראת האביב.
בדרך זו ניתן להבין גם את הנימוק המובא בירושלמי:

> רבי זעורה רבי אילא רבי לעזר [= ר' זעורה, ורבי אילא בשם רבי אלעזר, אמרו שניהם] בשם רבי הושעיה – חד אמר: כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה, **וכבר רובה של תקופה מבחוץ**. וחורנה [= והאחר, האמורא השני] אמר: עד כאן הן [= האילנות] חיין ממי השנה שעברה, מיכָּן והילך הן חיין ממי השנה הבאה
>
> (ראש השנה פ"א, נז ע"א).

יש לשים לב לכך שרבי אלעזר בשם רבי אושעיה מופיע בשני התלמודים, אך בהבדל בולט. לפי הניסוח בבבלי, "**ועדיין** רוב התקופה מבחוץ", כלומר מרבית ימי התקופה **עוד לפנינו**, ואילו לפי הניסוח בירושלמי, "**כבר** רובה של תקופה מבחוץ", כלומר רוב ימי התקופה **כבר עברו**. המילה "מבחוץ" מתפרשת בשני התלמודים בשני מובנים הפוכים, אך ניתן להסביר בפשטות: דברי רבי אלעזר בבבלי באים לנמק את שיטת בית שמאי, ואילו דבריו בירושלמי **באים לנמק את שיטת בית הלל!** לפי בית הלל, יש לקבוע את ראש השנה לאילן בט"ו בשבט, כיוון שבתאריך זה **כבר עבר רובה של התקופה**, והטבע מתחיל להתעורר לקראת האביב; ואילו בית שמאי מעדיפים לקבוע את האחד בשבט, **אף שבמועד זה טרם עבר רובה של התקופה**. לפי פירוש זה, ישנה התאמה מלאה בין התלמודים.

מדוע בית שמאי אינם קובעים את ראש השנה לאילן לפי התקופה? על פי הירושלמי שהוזכר לעיל, ניתן להשיב בפשטות: לדעתם, ראש שנה צריך לחול בראש חודש ירחי, וחודש אחד אינו יכול להיות מחולק בין שתי שנים.

לפי זה, מחלוקת התנאים כאן מתקשרת לכפילות הבסיסית של הלוח העברי, המשלב לוח ירחי בלוח עונות שמשי. בית שמאי עומדים על התיאום בין שני יסודות הלוח ודורשים שראש שנה

חקלאי יחול בתחילת חודש ירחי, ואילו בית הלל קושרים את שנת האילן לתקופות של שנת החמה הטבעית־חקלאית ולתהליכים המתרחשים בה.

רמז לכך נמצא גם בהמשך סוגיית הבבלי, בדיון על האתרוג (שיוזכר בהמשך):

> בעא מיניה [= ביקש תשובה ממנו] רבי יוחנן מרבי ינאי: אתרוג, ראש השנה שלו אימתי? אמר ליה [= לו]: שבט. שבט דחדשים או שבט דתקופה? אמר ליה [= לו]: דחדשים (ראש השנה טו ע"א).

לפנינו שאלה הלכתית־מעשית הנוגעת בפירוש להבדל שבין 'התקופה', לפי העונות של שנת החמה, לבין 'החודשים' הירחיים. השאלה היא, האם ראש השנה לאתרוג יחול בשבט של חודשי הירח, כלומר, בתאריך ירחי (וראש החודש הוא התאריך המובהק ביותר), או בשבט של התקופה, כלומר, של העונה השמשית, ואולי זהו ט"ו בשבט. לפי פירוש זה רבי ינאי השיב כבית שמאי, והדבר נראה חריג, אבל אולי כוונתו היא שאין לחשב את המחצית המדויקת של התקופה השמשית, והתאריך הקובע יהיה ט"ו בשבט, גם אם מחצית התקופה המדויקת חלה לפניו או אחריו.

רמז נוסף לכך שט"ו בשבט ביסודו אינו תאריך ירחי אלא תאריך ממוצע של השנה השמשית ניתן למצוא בסוגיה הנוגעת לט"ו באב, החל חצי שנה בדיוק אחרי ט"ו בשבט:

> דתניא, רבי אליעזר הגדול אומר: מחמִשה עשר באב ואילך תשש כוחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה, לפי שאינן יבשין. אמר רב מנשיא: וקרו ליה [= וקוראים לו] יום תבר מגל [רש"י: יום שבירת הגרזן, שפסק החוטב מלחטוב עצים]
> (תענית לא ע"א).

ט"ו באב מתואר במונחים טבעיים וחקלאיים, ההולמים את לוח העונות השמשי, ולא את לוח החודשים הירחי. יום זה מציין את

מחציתה של 'תקופת תמוז', שאחריה מתקצרים הימים ונחלשת עצמת השמש. מסתבר אפוא שנימוק דומה עומד ביסוד שיטתם של בית הלל, בקבעם את ט"ו בשבט כראש השנה לאילן – זהו התאריך הממוצע של מחצית התקופה בהתאם ללוח השנה השמשי.

כאמור, בית שמאי סוברים, בפשטות, שלא ניתן להתחיל שנה באמצע חודש, וכך נאמר גם בירושלמי. בהבנת שיטתם מסתבר לומר, שאמנם ראש חודש שבט איננו המועד הממוצע שבו מתחוללים שינויים באילנות בטבע הארץ, אולם זהו **ראש החודש הירחי שבמהלכו מתחוללים שינויים אלה**, כמו שכתבנו לגבי ראש השנה, שהוא ראש החודש הירחי של ראשית השנה.[1]

ואולם, בבבלי סברה זו אינה מופיעה, ובמקומה מנומקת שיטת בית שמאי באופן אחר: "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה". האם הבבלי אינו מקבל את סברת הירושלמי? מדוע לא נימק את שיטת בית שמאי באופן פשוט?

לדעתי, סברה זו הייתה כל כך פשוטה, שהבבלי לא ראה צורך להזכירה, והסוגיה פותחת מן השלב השני של הדיון, כמו בסוגיות רבות בש"ס. בשלב הראשון טענו בית שמאי שלא עולה על הדעת להתחיל שנה חדשה באמצע החודש, אולם משהתעקשו בית הלל ואמרו שמבחינה טבעית־חקלאית ראוי לקבוע את ראש השנה לאילן בט"ו בשבט, הוסיפו בית שמאי וטענו שגם מבחינה חקלאית עדיף לקבוע את ראש השנה באחד בשבט דווקא, כיוון שכבר ירדו רוב גשמי השנה, כפי שיבואר להלן.

ב. "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה"

לשיטת בית שמאי (בבבלי) יש לשאול: מה פירוש 'רוב גשמי שנה' – האם הכוונה לרוב **כמות הגשם**, בהתאם לממוצע הרב־שנתי הידוע

1. ראו לעיל, עמ' 245.

לחקלאים מניסיונם, או שמא הכוונה היא לרוב **הימים** של תקופת הגשם על פי לוח החודשים הירחי?

בתוספתא מובאת מחלוקת תנאים בשאלה מתי מתחילה עונת הגשמים:

> אי זו היא רביעה ראשונה?
> ר' מאיר אומר: ביכורה לשלשה [במרחשוון], בנונית לשבעה, אפלה לשבעה עשר.
> רבי יהודה אומר: הבכירה לשבעה, בינונית לשבעה עשר, אפילה לעשרים ושלשה.
> ר' יוסה אומר: ביכירה לשבעה עשר. בינונית לעשרים ושלשה. אפילה לראש חדש כסליו.[2]

'ביכורה' היא עונת הגשם המוקדמת, ואילו 'אפילה' היא עונת הגשם המאוחרת. לדעת כל התַנאים לא ניתן לציין תאריך ירחי ממוצע אחד של תחילת עונת הגשם. רק בלוח השנה השמשית ניתן לציין תאריך ממוצע אחד של תחילת הגשמים, כי רק בשנה השמשית יש אורך קבוע ליום ולילה בכל תאריך וניתן לדבר על קצב חקלאי קבוע. לוח החודשים הירחי נסוג בכל שנה כאחד עשר יום מהשנה השמשית, ומשום כך מסכימים כל התַנאים שכאשר קובעים זמן לעונת הגשם הראשונה לפי לוח החודשים הירחי (= מרחשוון), חייבים לציין שלושה מועדים שונים – ביכורה, בינונית ואפילה.

אולם התַנאים נחלקו בשאלה, האם עונת הגשם הראשונה מופיעה במחצית הראשונה של מרחשוון (רבי מאיר), באמצע מרחשוון (רבי יהודה) או במחצית השנייה של מרחשוון, ואפילו בראש חודש כסלו (רבי יוסי).

2. תוספתא תעניות פ"א ה"ג, מהד' ליברמן עמ' 323, ובשינויים קלים בבבלי תענית ו ע"א.

לפי רבי מאיר, בראש חודש שבט כבר עברו קרוב לשלושה חודשים של ימי הגשמים, ונותרו עד תוך ניסן כחודשיים עד חודשיים וחצי. לדעה זו, בראש חודש שבט כבר עברו רוב ימי הגשמים, וכך תתבאר סוגיית הבבלי בשיטת בית שמאי.

לעומת זאת, לדעת רבי יהודה ורבי יוסי, עד ראש חודש שבט עברו רק כחודשיים עד חודשיים וחצי של ימי הגשמים, ויש להמתין עד ט"ו בשבט כדי שיעברו רוב ימי הגשמים. כך תתבאר סוגיית הירושלמי בשיטת בית הלל.

אמנם, ניתן לפרש את הירושלמי גם באופן אחר. ייתכן שהביטוי 'רוב גשמי שנה' בירושלמי אינו מכוון לרוב הימים הגשומים, אלא לרוב כמות הגשם על פי הממוצע הרב־שנתי. לפי בית הלל, יש ללכת אחרי התופעה הטבעית־חקלאית עצמה, ולא אחר מספר הימים הקצוב לה בלוח החודשים הירחי, ולדבריהם רק בט"ו בשבט ניתן לומר שרוב הגשמים כבר ירדו. לפי פירוש זה ישנה זיקה בין הביטוי "יצאו רוב גשמי שנה", לבין הנימוק האחר המופיע בסוגיית הירושלמי – "עד כאן הן חיין ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיין ממי השנה הבאה". שני הנימוקים מתייחסים לכמות המים, ואולי אין ביניהם מחלוקת כפי הנראה מן ההסבר הראשון, אלא הם מציגים ביטויים שונים לאותה התופעה.

כך אפשר לשחזר את הסוגיה המקוצרת בתלמוד הבבלי, על פי הסגנון הרגיל של הוויכוחים בין בית שמאי לבית הלל, המופיע במקומות רבים:

> אמרו בית שמאי לבית הלל: מפני מה אתם קובעים ראש שנה במחצית החודש ולא בראש חודש?
>
> אמרו להם בית הלל: מפני שלא ירדו 'רוב גשמי שנה' עדיין.
>
> אמרו להם בית שמאי: והרי [בראש חודש שבט כבר] עברו 'רוב [הימים של] גשמי שנה'?
>
> אמרו להם בית הלל: אף על פי כן, [אפילו לפי חשבון זה שמונֶה ממרחשון, בראש חודש שבט] עדיין רוב תקופה מבחוץ.

ג. התאמת העונות החקלאיות ללוח הירחי

חלוקת השנה השמשית לארבע תקופות מבוססת על אורך היום והלילה: משוויון היום והלילה בסתיו (= 'תקופת תשרי') עד היום הקצר ביותר; מהיום הקצר ביותר (= 'תקופת טבת') עד שוויון היום והלילה באביב; משוויון היום והלילה (= 'תקופת ניסן') עד היום הארוך ביותר; ומהיום הארוך ביותר (= 'תקופת תמוז') עד שוויון היום והלילה בסתיו. חלוקה זו של השנה ניתנת לזיהוי בתצפית רגילה אל אופק הזריחה או השקיעה.[3]

ברם, הכתוב בבראשית בסיום המבול מחלק את שנת החמה באופן אחר:

עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ (ח', כב).

הכתוב מחלק את השנה לשש עונות טבעיות־חקלאיות, וזוהי הדוגמה המפורשת ביותר בתורה לחלוקה זו. חלוקת השנה לפי עונות חקלאיות מדויקת הרבה יותר, בכל ארץ לפי האקלים שלה. בתוספתא נחלקו תנאים כיצד ניתן להתאים עונות אלו ללוח השנה הירחי:

ר' שמעון בן לעזר אומר משם ר' מאיר, וכן היה ר' דוסא אומר בדבריו:
חצי תשרי, מרחשון וחצי כסליו – זרע;

3. מקום זריחתה של השמש נע על האופק מהקצה הדרום־מזרחי ביום הקצר ביותר עד הקצה הצפון־מזרחי ביום הארוך ביותר. במקביל, מקום שקיעתה של השמש נע על האופק המערבי, מהקצה הדרומי שלו ביום הקצר ביותר עד הקצה הצפוני שלו ביום הארוך ביותר. כמובן, בעת שוויון היום והלילה מקום הזריחה והשקיעה נמצא במרכז האופק המזרחי או המערבי. לדברי רבי יוסה בירושלמי (עירובין פ"ה, כב ע"ג), בדרך זו ניתן להגדיר את רוחות העולם: "אם אין יודע לכוין את הרוחות, צא ולמד מן התקופה: ממקום שהחמה זורחת באחד בתקופת תמוז [= היום הארוך ביותר] עד מקום שהיא זורחת באחד בתקופת טבת [= היום הקצר ביותר] – אילו פני מזרח; ממקום שהחמה שוקעת באחד בתקופת טבת עד מקום שהיא שוקעת באחד בתקופת תמוז – אילו פני המערב; והשאר – צפון ודרום".

חצי כסליו, טבת וחצי שבט – חורף;
חצי שבט, אדר וחצי ניסן – קור;
חצי ניסן, אייר וחצי סיון – קציר;
חצי סיון, תמוז וחצי אב – קיץ;
חצי אב, אלול וחצי תשרי – חום.
ר׳ יהודה היה מונה ממרחשון, ר׳ שמעון היה מונה מתשרי.[4]

כלומר, לדעת רבי מאיר, רבי דוסא ורבי שמעון בן אלעזר, יש למנות את העונות ממחצית החודש, ואילו לדעת רבי יהודה ורבי שמעון, יש למנות את העונות מראש חודש (מרחשוון או תשרי).

מחלוקת זו עשויה אולי להיות קשורה למחלוקת בית שמאי ובית הלל ביחס לראש השנה לאילן. רבי יהודה ורבי שמעון מונים את העונות מראש חודש, בדומה לדעת בית שמאי, שראש שנה חייב לחול בראש חודש ירחי; ואילו רבי מאיר, רבי דוסא, ורבי שמעון בן אלעזר סבורים, בדומה לבית הלל, שמחצית החודש הולמת בצורה טובה יותר את העונות החקלאיות־שמשיות.

לעמדת בית הלל ניתן לצרף גם את האביב עם עומר השעורה, שנקבע בתורה "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת", ולפי חז"ל, 'ממחרת השבתון' של ט"ו בחודש הראשון (= ניסן), ואת האסיף שנקבע בתורה לט"ו

4. תוספתא תעניות פ"א ה"ז, מהד' ליברמן עמ' 325, ומעין זה גם בבבא מציעא קו ע"ב, ובבראשית רבה פרשה לד יא, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 322-323. סדר העונות בברייתא שונה מן הסדר בפסוק ויוצר בכך שני קשיים: א. "קור" מתאים יותר לחודש טבת מאשר לחודש אדר; ב. "קיץ" – זמן קציצת התאנים – הוא סביב חודש אלול, ולא סביב חודש תמוז. סדר העונות זהה גם בשאר עדי הנוסח של התוספתא ושל הבבלי וברוב עדי הנוסח של מדרש בראשית רבה. כתב יד אחד של בראשית רבה מקדים "קור" ל"חורף", אך גם שם "קיץ" בא לפני "חום". רש"י בפירושו לבבלי גורס כנוסח המקובל, אך בפירושו לתורה מקדים "קור" ל"חורף". עדות יחידה לחילוף בין "קיץ" ל"חום" נמצאת במדרש אגדה בראשית ח' כב, מהד' בובר עמ' כא, אך זה נראה כשיבוש (ראו **מנחת יהודה** על בראשית רבה, מהד' תיאודור־אלבק שם). בסופו של דבר הקשיים עומדים בעינם, ונוסח הברייתא עומד בניגוד לסדר העונות ההגיוני שבפסוק.

בחודש השביעי (= תשרי). שני תאריכים אלו, יחד עם ט"ו בשבט וט"ו באב שהוזכרו לעיל, משקפים תפיסה רחבה וכוללת ביחס ללוח העונות החקלאי־שמשי, המותאם ללוח החודשים הירחי לאו דווקא לפי ראש החודש, אלא לפי העונה החקלאית, שמתאימה יותר למחצית החודש ברוב המקרים והשנים.

ד. השלכות מעשיות של מחלוקת בית שמאי ובית הלל

בלשון המשנה "ראש השנה לאילן" הוא כמובן 'ראש השנה לפֵרות האילן', כלומר, הגבול ההלכתי שעל פיו נקבעת שייכותם של פֵרות האילן לשנות המעשרות השונות או לשנת הקודש הרביעית (= 'נטע רבעי'). פרי שחנט לפני "ראש השנה לאילן" שייך לשנה הקודמת, ואילו פרי שחנט לאחר תאריך זה שייך לשנה הבאה. ואולם, הפֵרות הטבעיים והשכיחים בארץ ישראל, כמו פֵרות שבעת המינים, או שקדים ותפוחים, אינם חונטים כלל בתקופת שבט, וגם לא כמה חודשים לפניה, אלא לפחות חודש אחריה. בהתבוננות יותר מעמיקה כך גם מסתבר, שראש השנה של פֵרות האילן יחול בעונה שאין בה פֵרות, ורק מאוחר יותר יעלה השרף באילנות,[5] יתחיל לבלוב ויגיעו הפריחה וצמיחת הפֵרות. שיא העונה של פֵרות האילן, בציר הענבים, חל בט"ו באב, חצי שנה אחרי ט"ו בשבט. ברוב המוחלט של הפֵרות לא עולה אפוא השאלה לאיזו שנה שייך הפרי, כיוון שיש הפרדה מוחלטת בטבע בין פֵרות שנה אחת לחברתה.

על אילו פֵרות נחלקו אפוא בית שמאי ובית הלל הלכה למעשה? אילו פֵרות עשויים לחנוט בשבועיים הראשונים של חודש שבט?

בתלמוד הבבלי (ראש השנה יד ע"ב - טו ע"ב), ישנה סוגיה ארוכה הדנה בשאלות ההלכתיות הנובעות מהגדרת ט"ו בשבט כראש השנה לאילן. סוגיה זו ומקורות אחרים בספרות התַנאים ובירושלמי

5. ראו: רש"י, ראש השנה יד ע"א, ד"ה הואיל ויצאו.

עוסקים במספר מועט של פֵּרות חריגים: אתרוג, חרוב ובנות שוח. להלן נדון בפֵּרות חריגים אלו.[6]

1. אתרוג

ארץ ישראל איננה מקום גידולו הטבעי של האתרוג, והוא שונה מעצי הארץ בכך שהוא פורח, חונט ומניב פֵּרות בכל עונות השנה. בנוסף לכך, פריו יכול להישאר זמן רב באילן, אף יותר משנה. לכן מתעוררות שאלות ביחס לדינים הנוהגים בו:

> תנו רבנן: מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג באחד בשבט, ונהג בו שני עישורין [= מעשר שני ומעשר עני] – אחד כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל.
> רבי יוסי בר יהודה אומר: לא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה [שהרי נקבעה הלכה כבית הלל], אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בה, דתנן: אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים, ולירק בדרך אחד. שוה לאילן בשלשה דרכים: לערלה, ולרבעי ולשביעית. ולירק בדרך אחד – שבשעת לקיטתו עישורו, דברי רבן גמליאל. רבי אליעזר אומר: אתרוג שוה לאילן לכל דבר...
> רבינא אמר: כרוך ותני; לא אחד בשבט היה, אלא חמשה עשר בשבט היה, ולא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה, אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בה (ראש השנה יד ע"א-ע"ב).

לדעת רבי אליעזר אתרוג נידון כשאר האילנות, ששיוכם לשנת המעשר נקבע על פי מועד החנטה, ואילו לדעת רבן גמליאל אתרוג

6. כל העניין נידון בהרחבה על ידי פרופ' יהודה פליקס ז"ל במאמרו 'חמישה עשר בשבט – הלכה ומציאות', **תרביץ** מו, תשל"ז, עמ' 181-210 (נדפס מחדש בתוך: **תלמוד ירושלמי מסכת שביעית** ב, מהד' י' פליקס, ירושלים תשמ"ז, עמ' 354-384). חלק מהפרטים בהמשך מסתמכים על דבריו.

נידון לעניין זה כירקות, ששיוכם לשנת המעשר נקבע על פי מועד הלקיטה.

דעתו של רבי אליעזר נראית 'טבעית' יותר, שכן האתרוג הוא עץ, ומסתבר להגדירו כעץ לכל דבר ועניין. דעתו של רבן גמליאל נראית חריגה ממבט ראשון. היא מבוססת על העובדה שבאתרוג (וגם בלימון ובפֵרות הדר נוספים) יש כל השנה פריחה וחנטה, והוא גם מושקה תמיד, ולכן אפשר לראותו כירק שאין בו עונה ולקבוע מעשרות לפי זמן הלקיטה.[7]

לפי שיטת רבן גמליאל מתלבטת הגמרא (שם יד ע"ב - טו ע"א) בשאלה, האם ראש השנה למעשר האתרוג הוא תשרי, כדינם של הירקות, או שבט, כדין האילנות. כמובן, אם ראש השנה למעשר האתרוג הוא בתשרי כירקות, מחלוקת בית שמאי ובית הלל אינה נוגעת אליו כלל, ולא ניתן למנותו כאחת ההשלכות של מחלוקת זו.

מסקנת הגמרא ורוב הפוסקים היא שאתרוג מתעשר אמנם לפי לקיטה, אולם ראש השנה שלו הוא ט"ו בשבט. וכך כתב הרמב"ם:

> האתרוג בלבד משאר פירות האילן הרי הוא כירק, והולכין אחר לקיטתו... כיצד? אם נלקט ב[שנה] שלישית [למעשרות] אחר ט"ו בשבט, מפרישין ממנו מעשר עני, אף על פי שנגמר ב[שנה] שנייה. וכן אם נלקט ב[שנה] רביעית קודם ט"ו בשבט, מפרישין ממנו מעשר עני. נלקט ב[שנה] רביעית אחר ט"ו בשבט, מפרישין ממנו מעשר שני.[8]

לפי זה האתרוג אכן מייצג הבדל הלכתי־מעשי בין בית שמאי לבית הלל. שני אתרוגים שווים בכול שנלקטו בהפרש של כמה ימים, או אפילו של כמה שעות, שייכים לשתי שנים שונות לעניין מעשרות,

7. "מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו" (קידושין ג ע"א).
8. הלכות מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ה. ראו גם את השגתו החריפה של ראב"ד שם, ואת הסבר שיטת הרמב"ם בסוגיה **בכסף משנה** וברדב"ז.

ומצב כזה אנו מכירים בדרך כלל רק בירקות, שראש השנה שלהם הוא בתשרי.

2. חרוב

החרוב פורח סמוך לראש השנה, חונט לאחר ראש השנה ומבשיל בסוף השנה. הוא שונה משאר פֵּרות הארץ, שחונטים אחרי ט"ו בשבט. לכן הדיון בגמרא אחרי האתרוג מתמקד בחרוב:

> תנו רבנן: אילן שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט – מתעשר לשנה שעברה; אחר חמשה עשר בשבט – מתעשר לשנה הבאה.
> אמר רבי נחמיה: במה דברים אמורים – באילן שעושה שתי בריכות בשנה. שתי בריכות סלקא דעתך?! אלא אימא: כעין שתי בריכות [= שתי עונות קטיף]; אבל אילן העושה בריכה אחת, כגון דקלים וזיתים וחרובין, אף על פי שחנטו פירותיהן קודם חמשה עשר בשבט – מתעשרים לשנה הבאה.
> אמר רבי יוחנן: נהגו העם בחרובין כרבי נחמיה
> (ראש השנה טו ע"ב).

כאן יש קושי גדול בהבנת הברייתא, המדברת באופן כללי על "אילן שעושה שתי בריכות בשנה", אף שאיננו מכירים קבוצה משמעותית של עצים כאלה. אכן, רש"י פירש "כגון תאנים", וכך נאמר במדרש תנחומא:

> למה נמשלה תורה לתאנה? שרוב האילנות: הזית והגפן והתמרה – נלקטין כאחד, והתאנה נלקטה מעט מעט [וכך יש ללמוד תורה] (תנחומא פנחס יא).

פרופ' יהודה פליקס ז"ל מסביר שיש מספר קטן של תאנים מסוף הקיץ שנשארות על העץ כל החורף ומבשילות "כְּבִכּוּרָה בְּטֶרֶם קַיִץ" (ישעיהו כ"ח, ד), ואלה כבר חנטו לפני שבט.[9]

על כל פנים, רבי נחמיה מערער על חשיבותו של ט"ו בשבט. לדעתו, תאריך זה אינו קובע את שנת המעשר אלא לעניין תאנה, שהיא גידול חריג, אבל שאר האילנות, כמו דקלים, זיתים וחרובים, אף אם חנטו לפני ט"ו בשבט – מתעשרים 'להבא', כלומר, משתייכים לשנה הבאה.

בדברי רבי נחמיה נזכרים דקלים, זיתים וחרובים, אולם האמת היא שדקלים וזיתים ממילא חונטים רק כשלושה חודשים לאחר ט"ו בשבט, כך שדעת רבי נחמיה משמעותית רק לעניין חרובים, החונטים כמה חודשים לפני ט"ו בשבט, ובכל זאת מתעשרים לדעתו לפי השנה הנמשכת מט"ו בשבט ואילך.

ואכן, הגמרא אומרת שהעם נהגו כרבי נחמיה בנוגע לחרובים, ולא הלכו בהם לפי החנטה שלהם. הגמרא מדגישה שמנהג זה לא היה על פי ההלכה, שהיא כדעת חכמים, אלא שכך נהגו.[10]

מה הביא את העם לנהוג כך דווקא בנוגע לחרובים? מסתבר שהתשובה היא, שכל הפֵּרות הנקטפים בקיץ חונטים לאחר ט"ו בשבט, כך ששנת המעשר שלהם יכולה להתחיל בט"ו בשבט. רק החרובים חונטים לפני ט"ו בשבט, ועונתם נמשכת אחרי ט"ו בשבט, ולכן לא נראה היה למנהג העם לעשרם לפי השנה הקודמת. בדרך זו

9. ראו: 'חמישה עשר בשבט' (לעיל, הערה 6), עמ' 194-198.
10. הרמב"ם (הלכות מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ג) פסק הלכה כמנהג העם, שחרובים מתעשרים 'להבא', כלומר לפי השנה הבאה אחרי חנטתם, אולם זה רק ביחס לחרובים "שאינן ראויין למאכל רוב אדם", ואילו חרובים רגילים נחשבים כשאר פֵּרות האילן ומתעשרים בהתאם למועד החנטה שלהם בשנה החולפת, אף שנקטפים בקיץ. ראב"ד (שם) דחה בתוקף חילוק זה, והמחלוקת נוגעת להגדרת החיוב במעשרות בפֵּרות האילן. ראו גם **כסף משנה** שם.

ניתן היה לעשר את כל פֵּרות הקיץ כאחד בהתאם לשנה הנוכחית, ולא להתחשב במועד החנטה כלל.

לפי רבן גמליאל, האתרוג אינו תלוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל (לפי הדעה שראש השנה שלו בתשרי), ולפי רבי נחמיה החרוב ניתק ממחלוקת זו, והעם נהגו כמותו.

3. בנות שוח

לאחר שציין רבי יוחנן שהעם נהג בחרובים כדעת רבי נחמיה, הקשה עליו רבי שמעון בן לקיש מן המשנה בשביעית (פ"ה מ"א) העוסקת בבנות שוח:

> איתיביה ריש לקיש [= השיבו רבי שמעון בן לקיש] לרבי יוחנן: בנות שוח – שביעית שלהן שניה, מפני שעושות לשלש השנים!
> (ראש השנה טו ע"ב).

המפרשים התלבטו בשאלת זיהוין של בנות שוח. על פי פרופ' יהודה פליקס ז"ל, הכוונה היא לפרי עץ האורן, שגרעיניו טובים למאכל (= צנוברים).[11] הגרעינים באצטרובל מבשילים רק לאחר שלוש שנים, וכך יש על העץ אצטרובלים של שלוש שנים בדרגות הבשלה שונות. המשנה קובעת שהאצטרובלים שחנטו בשנה השביעית, שנת השמיטה, נקטפים מן העץ רק בשנה השנייה של מחזור השנים הבא (ויש לזכור לנהוג בהם קדושת שביעית, אף שהשמיטה הסתיימה מזמן).

מדברי המשנה הסיק רבי שמעון בן לקיש שגם קביעת שנת המעשר של בנות שוח נעשית על פי ט"ו בשבט ובהתאם לחנטה, כשאר פֵּרות האילן. כך לדעתו יש לנהוג גם בחרובים, בניגוד למנהג העם שתיאר רבי יוחנן. הסוגיה מסתיימת בספק, האם רבי יוחנן קיבל

11. ראו: 'חמישה עשר בשבט' (לעיל, הערה 6), עמ' 202-203, הערה 83.

את דעתו של רבי שמעון בן לקיש, או שמא סבר שיש לחלק בין דיני שביעית לדיני מעשר?

כל הדיונים והמחלוקות באתרוג, וגם בחרוב ובבנות שוח, נוגעים לפֵרות חריגים ומיוחדים בלבד. מרביתם של הפֵרות אינם תלויים כלל במחלוקת בית שמאי ובית הלל.

כך מתגלים יופיה וחשיבותה של מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שהיא מחלוקת עקרונית־רעיונית בלבד.

ה. סיכום

המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל אימתי יחול ראש השנה לאילן (כלומר: ראש השנה לפֵרות האילן) היא בעיקרה מחלוקת רעיונית־עקרונית, האם ייתכן ראש שנה באמצע חודש.

לדעת בית שמאי, לא ייתכן ראש שנה באמצע חודש, וכך מפורש בתלמוד הירושלמי. לכן כל ארבעת ראשי השנה חלים בראש חודש. וכך יש להסביר את כוונת בית שמאי: במהלך חודש שבט מתחוללים התהליכים הטבעיים של התעוררות האילנות, ומשום כך יש לקבוע כראש השנה לאילן את ראש החודש הירחי, המכוון אל החודש כולו, כעין מה שכתבנו על א' בתשרי, שהוא ראש החודש של 'ראשית השנה' וסיומה.

לעומת זאת, בית הלל מציגים לכאורה רעיון מוזר ותמוה: ראש שנה באמצע החודש! מדוע חרגו בית הלל מן העיקרון הפשוט שראש שנה יחול בראש חודש? ביסוד שיטתם של בית הלל עומדים שיקולים של עונות השנה במובן הטבעי והחקלאי. עונות אלו קשורות לשנת החמה ואינן צמודות לראשי חודשים. פשוט יותר לחשב אותן ממחצית החודש הירחי, כפי שראינו בתוספתא בעניין שש העונות החקלאיות.

גם הסברם של חז"ל לט"ו באב מוביל לאותה המסקנה. ט"ו באב, כמו ט"ו בשבט, הוא מועד של עונות השנה במובן החקלאי־שמשי, ואין זה מקרה שהוא חל חצי שנה בדיוק אחרי ט"ו בשבט. גם אין זה

מקרה שט"ו בשבט הוא ראש השנה לפֵרות האילן, וט"ו באב, חצי שנה אחריו, הוא שיא העונה של פֵרות האילן, הלוא הם ימי הבציר והילולת היין בכרמים:

> וַיֹּאמְרוּ הִנֵּה חַג ה' בְּשִׁלוֹ מִיָּמִים יָמִימָה אֲשֶׁר מִצְּפוֹנָה לְבֵית אֵל מִזְּרֶחָה הַשֶּׁמֶשׁ לִמְסִלָּה הָעֹלָה מִבֵּית אֵל שְׁכֶמָה וּמִנֶּגֶב לִלְבוֹנָה. ויצו [וַיְצַוּוּ קרי] אֶת בְּנֵי בִנְיָמִן לֵאמֹר לְכוּ וַאֲרַבְתֶּם בַּכְּרָמִים. וּרְאִיתֶם וְהִנֵּה אִם יֵצְאוּ בְנוֹת שִׁילוֹ לָחוּל בַּמְּחֹלוֹת וִיצָאתֶם מִן הַכְּרָמִים וַחֲטַפְתֶּם לָכֶם אִישׁ אִשְׁתּוֹ מִבְּנוֹת שִׁילוֹ וַהֲלַכְתֶּם אֶרֶץ בִּנְיָמִן
> (שופטים כ"א, יט-כא).

כלל לא מפתיע שט"ו באב מציין לפי חז"ל (תענית לא ע"א) את התחלת ההתקררות, שכן עברה מחציתה של התקופה (מראש חודש תמוז), ו"תש כוחה של חמה"; ואילו ט"ו בשבט הוא התחלת ההתעוררות של העצים לקראת לבלוב, פריחה והצמחת פֵרות ("עלה השרף באילנות ונמצאו הפירות חונטים מעתה"[12]).

בית הלל קבעו אפוא את ראש השנה לאילן באמצע החודש על פי שיקולי העונה החקלאית־שמשית, ואילו בית שמאי עמדו על עקרונות החודש הירחי וקבעו גם את ראש השנה לאילן בראש חודש, שהוא היום הקובע לכל מה שמתחולל במהלך החודש כולו.

הסבר המחלוקת בדרך רעיונית־עקרונית זו מתחזק לאור המציאות של פֵרות האילן. פֵרות טבעיים ארץ ישראליים אינם חונטים לא בא' בשבט ולא בט"ו בשבט – אין ענבים בגפן, ואין שקדים, תפוחים, זיתים, רימונים ותמרים. אין אפוא שום 'נפקא מינה' (= תוצאה) הלכתית בין בית שמאי לבית הלל, אלא אם אנו מחפשים את החריגים ויוצאי הדופן: האתרוג, היחיד מפֵרות ההדר שגודל בארץ בתקופה העתיקה (בהשקיה), שאמנם חונט גם בחורף, ממש כמו

12. רש"י, ראש השנה יד ע"א, ד"ה הואיל ויצאו.

הלימון בן דודו, ועצים אחרים שהובאו לארץ מבחוץ ועומדים ירוקים ופורחים גם בחורף.

האתרוג הפך לסנסציה – הנה נמצאה 'נפקא מינה' הלכתית למחלוקת הרעיונית. כולם הפכו והפכו בסנסציה זו, עד שבא רבן גמליאל וערער על כך, ואולי אף שמט את הקרקע מתחתם, אם התכוון גם לומר שראש השנה למעשרות האתרוג הוא תשרי ככל הירקות. הוא דן את האתרוג כירק, מפני שגדל כולו על מים, אין לו עונה כלל, ותמיד יש עליו פרחים, פֵּרות חונטים ופֵרות בשלים.

נשארו עוד כמה חריגים, אך הם אינם נוגעים ישירות להבדל בין א' בשבט לבין ט"ו בשבט, בעיקר החרובים ובנות השוח, וכנראה גם פֵּרות מעטים שחנטו באופן חריג באיחור בולט, כפי שמצוי לעתים בתאנים. את כל אלה צריך לחפש בנרות.

המחלוקת העיקרית נותרה רעיונית־עקרונית: ראש שנה לפֵּרות האילן – בראש חודש ירחי, או בתחילת העונה החקלאית־שמשית.[13]

13. המעוניינים להרחיב יעיינו במאמרו של י' פליקס 'חמישה עשר בשבט' (לעיל, הערה 6), וכן: הרב ש' גורן, **תורת המועדים**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 234-246; י' רוזנסון, **מדרש חודש וטבעו – על מעגל השנה במקורות ישראל**, אלקנה תשס"א, עמ' 153-158.

שער שלישי

בימי הבית השני:
מחלוקות ומרד
נגד הלוח הכפול

פרק אחד עשר

מחלוקות הלוח בימי הבית השני

א. סילוק הנבואה והספרים החיצוניים

בין הידועים ביותר ב'ספרים החיצוניים', שנכתבו בין המקרא למשנה, היו **חנוך א, חנוך ב**[1] **וספר היובלים**.[2] במרכז הספרים האלו עמד לוח

* תודה מיוחדת לד"ר יונתן בן־דב מאוניברסיטת חיפה, לפרופ' ורד נעם מאוניברסיטת תל אביב ולתלמידתי משכבר הימים, ד"ר אשבל רצון, שעברו על טיוטת פרק זה, העירו הערות רבות וחשובות והוסיפו הפניות, שחלק גדול מהן קיבלתי ושילבתי. כמובן, האחריות לנוסח הסופי היא שלי בלבד.

1. על חנוך המקראי לא נאמר "וַיָּמֹת" אלא "וְאֵינֶנּוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים" (בראשית ה', כד), ולכן עמדה דמותו במרכז עולמה של ספרות יהודית רבת־פנים ומלאת חזיונות, מפגשים עם מלאכים וצפיות בעולמות עליונים. לפי הידוע עד כה הופיעה ספרות 'חנוך' באמצע ימי הבית השני. ספר **חנוך א** הוא הראשון והבולט בספרות זו. הוא נשמר על ידי הכנסייה האתיופית בתרגום מיוונית לשפת הגעז (אתיופית עתיקה), אולם קטעים מן המקור הארמי שלו התגלו במערות קומראן (במערה 4, וכן במערות 1, 2 ו־6). הקטעים פורסמו תחילה על ידי ג' מיליק (J.T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976), ומאוחר יותר בסדרת המגילות ממדבר יהודה (L. Stuckenbruck, in: S.J. Pfann et al., *Qumran Cave 4, XXVI – Cryptic Texts and Miscellanea*, Oxford 2000, pp. 3-94). ספר **חנוך א** תורגם לשפות אירופיות, לאנגלית (ר"ה צ'רלס ב־1912/1906; ג' ניקלסבורג וג' ונדרקם ב־2004) ולעברית (א' כהנא וי"נ פייטלוביץ'), במאמץ לשחזר ככל האפשר את הנוסח הקדום. ראו: **הספרים החיצוניים** א, מהד' א' כהנא, תל אביב 1956, עמ' יט-קא, ושם גם מבוא ופירוש. ספר **חנוך ב** נשמר על ידי הכנסייה הסלבית בתרגום מיוונית, ותורגם מחדש לעברית (א' כהנא). ראו שם, עמ' קב-קמא, ושם גם מבוא ופירוש.
סיכום מחקר עדכני ותיאור מדוקדק של חמשת החלקים בספר **חנוך א** ושל דרכי גיבושם לספר אחד במהלך ימי הבית השני ואחריהם נמצא במבוא לעבודה לשם קבלת התואר ד"ר של אשבל רצון, **תפישת מבנה היקום בספר חנוך**, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ב, עמ' 15-36 (ושם גם ניתוח הקטעים מקומראן, עמ' 51-56). רצון גם תרגמה מחדש, ישירות מגעז, קטעים רבים מספר **חנוך**, במאמץ דייקני. לכן השתמשתי בתרגומיה בכל מקום שהם מופיעים בעבודתה, ואף קיבלתי ממנה כמה תרגומים נוספים, שאושרו על ידי יונתן בן־דב (בתיקונים קלים).

2. **ספר היובלים** הוא מדרש רעיוני־הלכתי קדום, מעין 'סדר עולם' לבראשית. הוא

אידאלי בן 364 יום בשנה, הקרוב ללוח שמשי, ו**בספר היובלים** מופיעה גם דחייה חד־משמעית של הלוח הירחי. מקור ההשראה בספרים אלה הוא מלאך או מלאכים, שהתגלו באמצעות חיזיון מיסטי לאנשים מיוחדים כמו חנוך וגילו להם סודות שמימיים, ובהם סודות הלוח.[3] ספרים אלה לא התקדשו במסורת ישראל ולא נכללו באסופת

נכתב מתוך שיטה הלכתית שונה מאוד מהלכת חז"ל. החיבור מונה את השמיטות ואת היובלים שהיו לדעתו מימי הבריאה ועד יציאת מצרים ומתן תורה (ארבעים ותשעה מחזורי יובלים – חמישים יובלים עד כניסת בני ישראל לארץ). לפי דבריו אדם הראשון, נח וכמובן האבות שמרו שבת וחגים, שמיטות ויובלים, שכן התורה האמתית כבר נתגלתה להם. הספר נוצר בימי הבית השני, כנראה במאה השנייה לפני הספירה, אחרי ספרי חנוך ולפני המרד החשמונאי או סמוך אליו. הוא נכתב במקורו בעברית, תורגם ליוונית ומיוונית לגעז. המקור העברי והתרגום היווני של הספר אבדו, ולא נותרו מהם אלא שרידים מקוטעים מאוד שנתגלו בקומראן (ראו: א' קימרון, **מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים** ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 223-242. הקטעים שנמצאו משולבים בהבלטה בתוך הטקסט המשוחזר). הספר בשלמותו שרד רק בתרגומו מיוונית לגעז. הוא תורגם לגרמנית (א' דילמן) מתוך כתבי היד האתיופיים, ותורגם מחדש לעברית (מ' גולדמן). הנוסח העברי עם מבוא ופירוש נדפס בתוך **הספרים החיצוניים** א (לעיל, הערה 1), עמ' רטז-שיג. מהדורה מחודשת של **ספר היובלים** צפויה להתפרסם על ידי כ' ורמן כחלק מסדרת ספרים של יד יצחק בן־צבי. על כתבי היד ראו גם במבוא של ג' ונדרקם לספר היובלים: J.C. Vanderkam (ed. and trans.), *The Book of Jubilees*, Louvain 1989, pp. IX-XVIII.

3. **חנוך א** א', ב: "...אשר הראוני המלאכים ומהם שמעתי הכל ומהם בינותי את אשר ראיתי..."; שם ע"א, א-ג (סוף ספר המשלים): "ויהי אחרי כן כאשר הוחבאה רוחי ותעלה אל השמים ראיתי את בני המלאכים הקדושים... והמלאך מיכאל אחד משרי המלאכים תפסני בידי הימנית ונשאני והוציאני אל כל הסתרים והראני את כל סתרי הרחמים והראני את כל סתרי הצדק" (הציטוט על פי תרגום א' רצון, לעיל, הערה 1, עמ' 167); שם ע"ב, א: "ספר תנועת מאורות השמים [= השמש והירח]... אשר הראני אוריאל המלאך הקדוש אשר היה עמי שהוא מנהיגם..." (על פי תרגום א' רצון, שם, עמ' 172).

לפי ספר **חנוך ב**, "שני אנשים גדולים מאד אשר לא ראיתי כמוהם מימי על הארץ" (א', ד) העלו את חנוך מרקיע לרקיע עד הרקיע השביעי, שם פגש את "גבריאל שר המלאכים" (ט', ז) ואת "מיכאל שר צבאות ה' " (שם, יז), ואוריאל מלאך החכמה הראה לו את ספרי "השמים והארץ וכל היסודות... **והשמש והירח והכוכבים ומהלכם ושִנוייהם ועתים וימים ושעות**... העננים... הרוחות... המלאכים... וחיי בני אדם..." (י', ד).

התנ"ך. חכמי ישראל הכריעו, לדעתי כבר בימי הבית השני, שהנבואה האמתית נסתלקה, והחזיונות המיסטיים דרך מלאך אינם נחשבים המשך לגיטימי של הנבואה המקראית.[4] הספר היחיד מסוג זה שנכלל במקרא הוא ספר דניאל, וגם הוא לא נחשב במסורת היהודית כנביא ממש, ונכלל בכתובים.[5]

ככל הנראה, חלקים מהתנועה שנשענה על מקורות השראה וסמכות שמימיים בימי הבית השני הרחיקו לכת גם אל הכרעות מן השמים במחלוקות על פירושי התורה, על שאלות הלוח ועל עיצוב החיים היהודיים, בניגוד למסורת (ובהמשך, בניגוד להלכת חז"ל).[6]

לפי **ספר היובלים**, ה' ציווה את מלאך הפנים להכתיב למשה בהר סיני "את הראשׁנים ואת האחרׁנים ואת אשר יבוא בכל מחלקות העתים לתורה ולתעודה בשבועי יובליהם... מראשית הבריאה עד היום אשר יבנה מקדשי בתוכם לעולמי עולמים ויראה ה' לעיני כל" (א', כו-כח, על פי קימרון, **מגילות מדבר יהודה** ב, לעיל, הערה 2, עמ' 252).

4. הכרעת חכמי יבנה נגד פסיקה הלכתית לפי בת קול (כפי שהיא מעוצבת באגדה התלמודית, בבא מציעא נט ע"ב) על יסוד הפסוק "לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא" (דברים ל', יב), יסודה כבר בימי הבית השני, בקביעה שהנבואה נסתלקה, ובלשון המזמורית: "אֵין עוֹד נָבִיא וְלֹא אִתָּנוּ יֹדֵעַ עַד מָה" (תהילים ע"ד, ט). קביעה זו לא כולם קיבלוה בימי הבית השני. יוסף בן מתתיהו, למשל, הזכיר במקומות רבים נביאים בירושלים וביהודה כתופעה מוכרת (ראו למשל את התיאור של מנחם האיסיי ונבואתו על הורדוס, **קדמוניות היהודים** ספר חמישה עשר י ה, מהד' שליט עמ' 197-198). מכאן ההתנגדות המוחלטת בעולמם של חכמים לפסיקה 'מן השמים' של 'הלכה נבואית', בניגוד בולט לרוח השלטת בספרים שנדחו מן התנ"ך.
הכלל נוסח לפי הפסוק "אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי" (ויקרא כ"ז, לד) – "אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה" (תורת כוהנים בחוקותי פרק יג ז, מהד' ווייס קטו ע"ב; שבת קד ע"א; יומא פ ע"א; מגילה ג ע"א; תמורה טז ע"א; ירושלמי מגילה פ"א, ע ע"ד). ראו: א"א אורבך, 'מתי פסקה הנבואה', **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9-20; הנ"ל, 'הלכה ונבואה', שם, עמ' 21-49; ח' מיליקובסקי, 'סוף הנבואה וסוף המקרא בעיני סדר עולם, ספרות חז"ל, והספרות שמסביב לה', **סידרא** י, תשנ"ד, עמ' 83-94.

5. ראו מגילה ג ע"א – "איהו לאו נביא"; וכך כתב הרמב"ם: "הסכמת כל האומה לסדר ספר דניאל מכלל כתובים, לא מן הנביאים" (**מורה נבוכים**, חלק ב פרק מה [המעלה השנייה], מהד' י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' רסה).

6. כך למשל, ב**ספר היובלים** (ו', לב-לח) נאמר ש'מלאך הפנים' דיבר עם משה לפני מותו על שכחת לוח השמש האידאלי הצפויה לאחר מותו ועל הנזק שבהליכה אחר

נראה שלפילוג של כיתות הבית השני במיוחד על רקע זה הייתה תרומה קריטית לסגירת שערי היהדות בפני רוב היצירה הדתית הכתובה מימי הבית השני, והיא נותרה מחוץ לתנ"ך, וברובה הגדול גם מחוץ לעולמם של חכמי ירושלים (המכונים 'פרושים' בהקשרים פולמוסיים[7]), ושל חז"ל בעקבותיהם.[8]

העמדה העקרונית שראתה בתחילת הבית השני את סילוק הנבואה מפורשת בספרי עזרא ונחמיה[9] וגם במזמורים מאוחרים בתהילים.[10] היא גם מסבירה יפה את המאמץ בספר דברי הימים

הלוח הירחי (מצוטט להלן, עמ' 316-317). כיצד ידע בעל **ספר היובלים** מה נאמר למשה לפני מותו, מה שלא כתוב בתורה? מסתבר שהייתה לבעל **ספר היובלים** יומרת נבואה בעצמו, 'נבואה' שהעניקה לו לפי אמונתו 'סמכות הלכתית' אל מול חכמי ירושלים ('הפרושים'), כמי שיכול 'לשחזר' את התורה 'הכתובה בלוחות השמים' (ראו: כ' ורמן, 'התורה והתעודה הכתובה על הלוחות', **תרביץ** סח, תשנ"ט, עמ' 473-492). זו בדיוק העמדה שנגדה יצאו בתוקף חכמי ירושלים מימי הבית השני (אבות ספרות חז"ל), וראו: כ' ורמן, 'ההרשאה לפיתוח ההלכה', בתוך: כ' ורמן וא' שמש, **לגלות נסתרות – פרשנות והלכה במגילות קומראן**, ירושלים תשע"א, עמ' 72-103, על מקורות הסמכות השונים בימי הבית השני.

7. ראו למשל: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** ספר שלושה עשר ה ט, מהד' שליט עמ' 89; שם י ה-ו, עמ' 99-100; שם ספר שמונה עשר א ב-ו, עמ' 281-283; הנ"ל, **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** ספר שני ח א-יד, מהד' שמחוני עמ' 137-142; ידים פ"ד משניות ו-ח; תוספתא ידים פ"ב ה"כ, מהד' צוקרמאנדל עמ' 684. מפי פרופ' דוד פלוסר ז"ל שמעתי (לפני שנים רבות, וכך כתב במאמרו 'פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום', **יהדות בית שני – קומראן ואפוקליפטיקה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 184-219), שהכינוי 'פרושי' נחשב ככינוי גנאי בפי חז"ל (ראו: סוטה כב ע"ב), ונדבק לחכמי ירושלים מפי מתנגדיהם במחלוקת הכיתות בתקופה החשמונאית. לכן מופיע השם 'פרושים' במקורות תנאיים בייחוד בהקשרים פולמוסיים.

8. ספרים יהודיים שנכתבו בימי הבית השני אחרי נחמיה, דברי הימים ודניאל נשארו 'חיצוניים', ונוצר 'חלל פנוי' של מאות שנים בין התנ"ך ובין המשנה. על דחיית ספרות הבית השני על ידי חז"ל, ראו: L. Ginzberg, 'Some Observations of the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic-Eschatological Writings', *JBL* 41-42, 1922-1923, pp. 115-136.

9. ראו תיאורי התקופה אחרי סילוק השכינה: עזרא ב', סג; ט', ח-יא; נחמיה ז', סה; ט', כו-לז; י', כט-ל, לג.

10. ראו מזמורי תהילים שמתארים את חורבן הבית ואף את סילוק הנבואה, כגון: תהילים מ"ד; ע"ד, בייחוד פסוק ט; (ע"ח;) ע"ט; פ'; פ"ט; ק"ו; ק"ט; קל"ז.

להציף ולהזכיר כל נביא קדום[11] מימי הבית הראשון, גם כשלא נזכר בספרי הנביאים. בכך גם מובלטת היעלמות הנבואה בתקופה שבה נכתב הספר.

מן העבר האחר של המתרס אנו מוצאים את ההכרה שהנבואה כבר נסתלקה **בספר בן סירא**, בסיכום הפיוטי שלו של 'שבח אבות עולם',[12] כשהוא עובר מאחרוני הנביאים דרך זרובבל ונחמיה אל הכוהן הגדול שבימיו, ימי הכהונה הקדם־חשמונאית.[13] כעבור כמה

11. ראו: דה"א כ"ה, א; כ"ט, כט; דה"ב ט', כט; י"א, ג-ד; י"ב, ה-ז; ט"ו, א-ח; ט"ז, ז-י; י"ט, א-ג; כ', יד-יז; כ"א, יב; כ"ד, יט-כב; כ"ה, ו-י, טו-טז; כ"ו, ה, כב; כ"ח, ט-יא; כ"ט, כה-ל; ל"ב, לב; ל"ו, טז, כא.

12. ראו: **ספר בן סירא השלם**, מהד' מ"צ סגל, ירושלים תשי"ט, עמ' שב-שנא. 'שבח אבות עולם' הוא פיוט מסכם לדמויות התנ"ך, הנתפס שם כספר חתום. הפיוט נכתב כסיום ל'דברי שמעון בן סירא' ומשתרע על פני פרקים מ"ד עד נ' (אחריהם מופיע מזמור תודה בסגנון תהילים קל"ו). אחרי הנביאים ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל (בסדר המוכר לנו) נזכרים שם "שנים עשר הנביאים", זרובבל וישוע בן יוצדק בוני ההיכל ונחמיה מקים החומה (מ"ט, י-יג). בהקשר זה מופיע גם חנוך, אולם מ' קיסטר הראה שהזכרת חנוך **בספר בן סירא** היא תוספת שמקורה כנראה **בספר היובלים**; ראו מאמרו, 'על זיקה ותחרות בין דמויות מקראיות בספרות הבתר־מקראית', **מגילות** י, תשע"ג, עמ' 126-129. בהמשך הפיוט מצוטט ספר היוחסין הפותח את דברי הימים: "ושם ושת ואנוש נפקדו ועל כל חי תפארת אדם" (שם, טז). אחר כך עובר הכותב בבת אחת אל "שמעון בן יוחנן הכהן", והוא מתארו בדומה לפיוט המאוחר 'מראה כהן' של יום הכיפורים, שנטל הרבה מבן סירא – "מה נהדר בהשגיחו מאֹהל ובצאתו מבית הפרכת. ככוכב אור מבין עבים **וכירח מלא בימי מועד**" (נ', ה–ו). בן סירא הכיר את התנ"ך כולו כמו שהוא לפנינו, ואין אצלו נביאים אחרי 'תרי עשר'. לוח המועדים בירושלים (לפני החשמונאים) היה ידוע לבן סירא ללא ספק, והוא היה לוח חודשים ירחי, כפי שעולה מהמילים "וכירח מלא בימי מועד". כך מפורש גם בדברי בן סירא לפני כן (מ"ג, ו-ז), וראו: J. Ben-Dov, 'Psalm 104:19, Ben-Sirah and the history of calendars in ancient Israel', *Journal of Jewish Studies* 62 1, 2011, pp. 7-20.

13. ראו את המבוא ל**ספר בן סירא השלם** (לעיל, הערה 12). לדעת חוקרים אחדים "שמעון בן יוחנן הכהן" הנזכר **בספר בן סירא** הוא 'שמעון הצדיק', שחי בתחילת המאה השלישית לפני הספירה ונזכר במקורות חז"ל ואצל יוסף בן מתתיהו. אחרים מזהים אותו עם 'שמעון השני', נכדו של שמעון הראשון, שחי בסוף המאה השלישית לפני הספירה. ייתכן שגם הסב וגם הנכד תרמו לדמותו של 'שמעון הצדיק' בספרות חז"ל. בכל מקרה מדובר בכהונה הגדולה שלפני ההתייוונות ולפני החשמונאים. על הרקע ההיסטורי של שמעון הצדיק ראו גם: O. Amitay, 'Shim'on

דורות אנו מוצאים את הציפייה לחידוש הנבואה ולעמידת 'נביא אמת' בספר **מקבים א**,[14] המייצג היטב את ההנהגה הירושלמית בתחילת התקופה החשמונאית.

1. פילוג הכיתות בתקופה החשמונאית

הפילוג החריף של כיתות הבית השני התחולל בעיקרו בראשית התקופה החשמונאית, אך שורשיו קדומים יותר.[15] קבוצות של כוהנים

ha-Sadiq in his historical contexts', *Journal of Jewish Studies* 58 2, 2007, pp. 236-249; A. Tropper, *Simeon the Righteous in Rabbinic Literature*, Leiden-Boston 2013.

14. ספר **מקבים א** נכתב בארץ ישראל אחרי המלכתו ומותו של שמעון החשמונאי, שתיאורם חותם את הספר. הספר נכתב במקורו בעברית, אך שרד רק בתרגום היווני. ראו: **ספר מקבים א**, מהד' א' רפפורט, ירושלים תשס"ד, מבוא. הציטוטים דלהלן מספר **מקבים א** לקוחים ממהדורה זו.
בספר **מקבים א** נזכר סילוק הנבואה שלוש פעמים כעובדה הידועה לכול (כ'מדרש' מרחיב להושע ג', ד – "כִּי יָמִים רַבִּים יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵין מֶלֶךְ וְאֵין שָׂר..."):
1. בגניזת אבני המזבח שחוֹלַל על ידי המתייוונים עם טיהורו של בית המקדש לקראת חנוכה: "ויניחו את האבנים בהר הבית במקום מתאים **עד אשר יבוא נביא** ויורה על אודותן" (**מקבים א** ד', 46). גניזה זו נזכרת בפירוש במסכת מידות פ"א מ"ו.
2. כאשר נהרג יהודה המקבי בקרב וכל אויבי החשמונאים הרימו ראש: "ותהי צרה גדולה בישראל אשר כמוה לא הייתה מן היום אשר **לא נראה להם נביא**" (שם ט', 27).
3. במינוי שמעון החשמונאי למושל ולכוהן גדול "לעולם **עד עמוד נביא נאמן**" (שם י"ד, 41).

15. על פילוג הכיתות בימי הבית השני ובעיקר בתקופה החשמונאית ראו: י"מ גרינץ, 'עדת היחד ככת מפורסמת בדורותיה', **פרקים בתולדות בית שני**, ירושלים תשכ"ט, עמ' 105-158; פלוסר, **יהדות בית שני** (לעיל, הערה 7), עמ' 1-23, 58-99, 184-219; ד' שוורץ, 'מדבר ומקדש – על דת ומדינה ביהודה בימי בית שני', בתוך: י' גפני וג' מוצקין (עורכים), **כהונה ומלוכה – יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 61-78; ח' אשל, **מגילות קומראן והמדינה החשמונאית**, ירושלים תשס"ד; י"ל לוין, 'המאבק הפוליטי בין הפרושים לצדוקים בתקופה החשמונאית', בתוך: א' רפפורט וי' רונן (עורכים), **מדינת החשמונאים**, ירושלים-תל אביב תשנ"ד, עמ' 419-441. וראו סיכום מחקרי במאמרו של ד' שוורץ, 'כת

וחסידיהם, שהונהגו על ידי מקבלי השראה ממלאך ומ'לוחות השמים',[16] וביניהן הקבוצה הנאמנה ל**ספר היובלים** הקדם־חשמונאי, פרשו "מרוב העם"[17] ומן המקדש (שההנהגה הירושלמית טימאה אותו, לדעתם), ובכלל זה גם מלוח השנה שנהג בירושלים ובמקדש. כמה מכתביהן של קבוצות אלו התגלו עם מציאת המגילות הגנוזות במערות קומראן, סמוך לחוף ים המלח.

מקבוצות אלו הושפעו גם כמה מחוגי הנצרות הקדומה (שבשלב הראשון הייתה עדיין כת יהודית). מאוחר יותר שאבו חוגי הכנסייה[18] מכיתות הבית השני השראה מיסטית וחזון אפוקליפטי, השקפה דואליסטית על טוב ורע,[19] וגם תיעוב עמוק כלפי ההנהגה

מדבר יהודה והאיסיים', בתוך: מ' קיסטר (עורך), **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים**, ירושלים תשס"ט, עמ' 601-612.

16. כמו הכוהן 'מורה הצדק', מנהיג 'עדת היחד', "אשר נתן אל ב[לבו בינ]ה לפשור את כול דברי עבדיו הנביאים, [כיא ב]ידם ספר אל את כול הבאות על עמו ו[על עירו]" (מגילת **פשר חבקוק** מקומראן, טור ב, 8-10, בתוך: א' קימרון, **מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים** א, ירושלים תש"ע, עמ' 246), וכל אלה שלא האמינו לדברי "מורה הצדקה מִפִּיא אל" נחשבו "הבוג[דים בברית] החדשה כיא [לו]א האמינו בברית אל [וכיא חל]ל[ו] את שם קודשו" (שם, 2-4, עמ' 246) – כמובן, לפי מה שלמדו (לדבריהם) ישירות "מִפִּיא אל".

17. כך נכתב במגילת **מקצת מעשי התורה** מקומראן (ראו להלן, הערה 26): "[ואתם יודעים ש]פרשנו מרוב הע[ם ומכול טֻמאתם ו]מהתערב בדברים האלה ומלבוא ע[מהם] לגב אלה, ואתם י[ודעים שלוא י]מצא בידנו מעל ושקר ורעה" (פרק ג, שורות 7-9, מהד' קימרון, לעיל, הערה 2, עמ' 210). ראו: ח' אשל, 'מורה הצדק ו"מקצת מעשי התורה"', בתוך: י' הופמן ופ' פולק (עורכים), **אור ליעקב – מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו של יעקב שלום ליכט**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 201-210.

18. ראו: ד' פלוסר, 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', **יהדות ומקורות הנצרות**, תל אביב תשל"ט, עמ' 81-114; ד' שוורץ, 'קומראן והנצרות הקדומה', בתוך: **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 15), עמ' 613-628; מ' קיסטר, 'בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים', שם, עמ' 629-648.

19. במיוחד ההפרדה המוחלטת בין 'מלאך אור' ו'מלאך חושך', 'גורל בני אור' ו'גורל בני חושך' (בפתיחה ל'מגילת הסרכים – סרך היחד', להלן, הערה 24). ראו: מ' קיסטר, 'על הרע ועל הטוב: הבסיס התאולוגי של עדת קומראן', בתוך: **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 15), עמ' 497-527. על הקשר עם הנצרות ראו: ד' פלוסר, 'כת מדבר יהודה והנצרות', **יהדות ומקורות הנצרות** (לעיל,

הירושלמית על כוהניה ועל חכמיה, לצד אידאל של טהרה ונזירות מדברית. בסופו של דבר עם התגבשות הכנסייה ירשו חוגיה מכיתות הבית השני גם את לוח השמש, המנוגד ללוח היהודי הירחי־שמשי שנהג בירושלים.

'הספרים החיצוניים' של ימי הבית השני נשמרו בתרגום 'השבעים' ביוונית, משם הגיעו אל הכנסייה האתיופית (בשפת הגעז), ובאמצעות התרגום הלטיני ('הוולגטה') הגיעו אל הכנסיות הקתוליות. חלק מהן אף ראה בכמה מספרים אלו את המשך התנ"ך, בעודם נדחים כליל על ידי העולם היהודי.[20]

ב. הלוח בן 364 הימים ומשמעותו

במקורות רבים מימי הבית השני מופיע לוח של שנה בעלת 364 ימים. לוח שנה זה מופיע מצד אחד בכמה מן הספרים החיצוניים, כמו ספר **חנוך א** (בפרט בחלק המכונה 'ספר המאורות') **וספר היובלים**, ומצד שני היא מופיעה ברבים מן החיבורים שהתגלו בקומראן,[21] ובהם תעודות הלוח ומשמרות הכהונה,[22] **מגילת המקדש**,[23] **מגילת**

הערה 18), עמ' 313-358; הנ"ל, **יהדות בית שני** (לעיל, הערה 7), עמ' 19-23. אמנם, פלוסר ראה את עיקר ההשפעה הכיתתית רק בשלב השני של גיבוש הנצרות, ראו שם, עמ' 264-266.

20. ראו: א' כהנא, 'מבוא כללי לספרים החיצוניים', בתוך: **הספרים החיצוניים** א (לעיל, הערה 1), עמ' XVII-V.

21. בייחוד במערה 4 בקומראן, ששימשה כאוצר ספרים. ראו: ח' אשל, 'תולדות התגליות הארכאולוגיות בקומראן', **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 15), עמ' 3-24, ושם, עמ' 10-12 על מערה 4.

22. על לוח משמרות הכהונה מקומראן ראו: ש' טלמון וי' קנוהל, 'קטעים של מגילת לוח מקומראן – משמרות Ba (4Q321)', **תרביץ** ס, תשנ"א, עמ' 505-521; S. Talmon et al., *Qumran Cave 4, XVI – Calendrical Texts,* Oxford 2001.

23. ראו: י' ידין, **מגילת המקדש**, א-ג, ירושלים תשל"ז, בייחוד כרך א, עמ' 74-113, בעניין המועדים; קימרון, **מגילות מדבר יהודה** א (לעיל, הערה 16), עמ' 137-207.

הסרכים – סרך היחד,[24] ברית דמשק,[25] מקצת מעשי התורה[26] ופשר חבקוק.[27]

24. 'סרך היחד' הוא קובץ חוקים פנימי לעדת 'היחד' הפורשת. במגילה שבה נמצא 'סרך היחד' נמצא גם 'סרך העדה' – חזון עדת ישראל באחרית הימים (כאשר תונהג כולה על ידי 'היחד'). ראו: י' ליכט, **מגילת הסרכים – ממגילות מדבר יהודה: סרך היחד, סרך העדה, סרך הברכות**, ירושלים תשכ"ה. על הרקע הרעיוני ראו שם, עמ' 8-14. המגילה הופיעה שוב במהדורת קימרון (לעיל, הערה 16), עמ' 209-241.
את השם 'היחד' נתנה החבורה לעצמה לאחר שקיבלה על עצמה "לחיות כפי **סרך היחד**", כלומר, לפי חוקי 'הברית' (על פי תפיסת התורה של 'מורה הצדק'). 'הברית' חייבה אותם לקחת חלק ב"**עצת היחד**" וגם "להלל שמכה **ביחד** רִנה" (**מגילת ההודיות**, טור יא, 24, מהד' קימרון, לעיל, הערה 16, עמ' 72, על פי הפסוק "בְּרֶן יַחַד כּוֹכְבֵי בֹקֶר", איוב ל"ח, ז), "להתיצב במעמד עם צבא קדושים ולבוא **ביחד** עם עדת בני שמים" (**מגילת ההודיות**, שם, 22-23). יש בתפילה זו דמיון ללשון ה'קדושה' בחזרת הש"ץ שלנו, "יחד כולם קדושה לך ישלשו" – תודה ליונתן בן־דב על ההדגשה של תפילת 'היחד' ועל ההפניה ל**מגילת ההודיות**.
יש משום אירוניה טרגית בכך שאת השם 'היחד' אימצו אלו שפרשו "מרוב העם", מירושלים ומן המקדש, לפי הניסוח שלהם ב**מגילת מעשי התורה** (ראו לעיל, הערה 17). הכינוי 'היחד' מתייחס למעשה לחבורה שחיה 'ביחד' בתוכה, אך נבדלת ופורשת מ'היחד' של רוב עם ישראל.

25. ספר מנהגים והלכות של עדה אשר ברחה לדמשק (או ל'דמשק' כקוד למקום בלתי־ידוע) בימי הבית השני והונהגה על ידי "דורש התורה". המגילה נמצאה בגניזת קהיר, וחלקים ממנה נמצאו גם בקומראן. טקסט מלא של המגילה בשילוב כל הקטעים התפרסם על ידי א' קימרון (**מגילות מדבר יהודה** א, לעיל, הערה 16, עמ' 1-57).

26. מגילה פולמוסית נגד חכמי ירושלים וכוהניה ושיטת ההלכה שלהם. המגילה נכתבה על ידי אחד ממנהיגי הפורשים מירושלים ומהמקדש. היא נשלחה לחכם לא ידוע, בעל מעמד מרכזי, שנחשב בעיני הכותב כאיש ביניים, במאמץ לשכנעו שהפורשים מן המקדש הם הצודקים בפירוש התורה. מתוך עשרים המחלוקות עם אנשי ירושלים הנזכרות שם, לפחות שתיים מופיעות בספרות חז"ל כדעת הצדוקים. מהדורה מדעית של המגילה פורסמה על ידי א' קימרון וג' סטרגנל (E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V – Miqsat Ma'ase ha-Torah*, Oxford 1994), ופורסמה שוב על ידי א' קימרון (**מגילות מדבר יהודה** ב, לעיל, הערה 2, עמ' 204-211). ראו גם: י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', **תרביץ** נט, תש"ן, עמ' 11-76; מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה – הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', **תרביץ** סח, תשנ"ט, עמ' 317-371.

27. מגילות ה'פשר' על ספרי נביאים ותהילים פירשו את פסוקי הנבואה והמזמורים

כמה מחוקרי הלוח חיברו את כל המקורות הללו וראו בהם שיטה אחת של לוח יהודי־שמשי, שהיה פרי אמונתן ורוחן של קבוצות כוהנים שפרשו מן המקדש בתקופה החשמונאית ושימש כחלופה ללוח של ירושלים (שנהג גם בארצות השכנות).[28] במרכזו של הלוח עומדת שנה בת 364 ימים, הקרובה מאוד לשנה שמשית, ויחד עם זאת שומרת על מספר שלם של שבועות (52) בכל שנה. ההרמוניה המחזורית של שנה השומרת על שבועות שלמים, כמו ההרמוניה הבסיסית יותר של 12 פעמים 30 יום, היו יסודות חשובים ביותר בתפיסת הבריאה והעולם של התנועה הזו.[29]

כמכוונים למאורעות זמנם, בעיקר בתקופה החשמונאית ולאחריה. במגילת **פשר חבקוק** נזכרת רדיפה של "הכוהן הרשע" מירושלים נגד "מורה הצדק" של עדת היחד שפרשה מירושלים ומהמקדש. הרדיפה התרחשה ב'יום הכיפורים' לפי הלוח של העדה, כנראה במטרה לשבור את הלוח הפורש; ראו להלן, עמ' 359, וראו: ב' ניצן, **מגילת פשר חבקוק – ממגילות מדבר יהודה**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 16, 136-135. על הרקע הרעיוני לפילוג ראו שם, עמ' 11-28. נוסח המגילה מובא שם, עמ' 149-198, וכן אצל קימרון, **מגילות מדבר יהודה** א (לעיל, הערה 16), עמ' 243-257.

28. ראו למשל: ש' טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', בתוך: י' ידין וח' רבין (עורכים), **מחקרים במגילות הגנוזות – ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק**, ירושלים תשכ"א, עמ' 77-105; טלמון וקנוהל, 'קטעים של מגילת לוח' (לעיל, הערה 22).

עמדה מדויקת המבדילה בין ספרי חנוך לבין **ספר היובלים** תמצאו במאמרו המקיף של י' בן־דב, 'השנה בת 364 יום בקומראן ובספרות החיצונית', בתוך: **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 15), עמ' 435-476. בן־דב מבחין ומבדיל לא רק בין ספרי חנוך ובין **ספר היובלים** (שם, עמ' 440), אלא גם בין עמדות שונות בתוך התעודות מקומראן, בדומה לשיטתנו להלן.

29. אינני מסכים עם הנטייה של כמה חוקרים לראות את לוח השמש (ובפרט את הלוח בן 364 יום), יחד עם החזיונות והנטייה המיסטית, כשיטת הלוח של הכהונה הקדומה מלפני החשמונאים, ואף מימי הבית הראשון. השערה זו העלתה א' ז'ובר במסגרת מחקרה על הלוח של **ספר היובלים** (A. Jaubert, 'Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân – Ses origines bibliques', *Vetus Testamentum* 3, 1953, pp. 250-264), ובעקבותיה גם ג' ונדרקם ואחרים, וכן ר' אליאור בספרה **מקדש ומרכבה, כהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה**, ירושלים תשס"ג. בעניין זה אנו נוקטים כשיטתם של י"א באומגרטן, 'הלוח של ספר היובלים והמקרא', **תרביץ לב**, תשכ"ג, עמ' 317-328,

כפי שהתבאר לעיל (עמ' 213-215), המשמעות העיקרית של לוח שמשי מדויק היא קביעות יציבה של טבע הבריאה, שכן בלוח זה אורך הימים והלילות בעונות השונות קבוע בכל שנה ושנה, והטבע החקלאי מתנהל בעיקרו לפי השמש. בלוח הירחי, לעומת זאת, הקביעות איננה מתאימה לעונות החקלאיות, ואורך היום והלילה בתאריך ירחי נתון משתנה משנה לשנה. לכן, רוב הלוחות הירחיים הקדומים נקטו שיטות שונות של עיבור והתאימו את חודשי הירח לעונות השמש.

מצד שני, הירח נוח מאוד לצפייה מדויקת לכל אדם. הוא זורח בכל לילה ויום בשעה אחרת (ביחס לשמש), ובכל זריחה הוא נראה אחרת. לכן הוא מתאים כל כך לבטא את השינויים בחיים ואת ההתחדשות המתמדת. רוב העמים העתיקים החזיקו בלוח חודשים ירחי עם שיטת עיבור, ודווקא בממלכה המצרית העתיקה הלך והשתלט הלוח השמשי, עם הדומיננטיות של הסגידה לשמש ולטבע 'הנצחי' הנובע ממנה.

משום כך, לוח החודשים הירחי נקבע בתורה (שמות י"ב, א) במסגרת יציאת מצרים, כהיפוך לשיטה הממלכתית המצרית שבמרכזה עמד לוח השמש. מכאן קיבל הלוח הירחי בעם ישראל היוצא ממצרים את המשמעות הייחודית של ההתחדשות ההיסטורית.

לוח בן 364 יום בשנה, שיש בו 52 שבועות שלמים בדיוק, ניסה להשיג קביעות שלמה עוד יותר מלוח שמש טבעי (בתנאי שהיה לו מנגנון תיקון להשלמת ההפרש בינו ובין לוח השמש, כדלהלן). בלוח זה שוררת הרמוניה קבועה של 4×13 שבועות בשנה, כל חג נופל לעולם ביום קבוע בשבוע, וישנו גם תיאום הרמוני מושלם בין השמש

ושל מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה' (לעיל, הערה 26), עמ' 361. לסיכום הדיון ולשלילת הרעיון של לוח שמש כוהני קדום ראו במאמרו של י' בן־דב, 'זמן וזהות לאומית – הרקע ההלניסטי לנאום על לוח השנה בספר היובלים פרק ו', **מגילות** י, תשע"ג, עמ' 43-45 והערות 38-40.

לירח (כפי שיוסבר להלן). אולם היסוד ההיסטורי נעלם כמעט כליל בהגות הבית השני ובייחוד בספרות המיסטית, ועיקר המשמעות של החגים ושל הלוח נתפס כנובע מסודות הבריאה, כפי שנתגלו לחנוך ולדמויות אחרות של כוהנים עלומי שם.[30] כל זה, עד שפרץ המרד החשמונאי והחזיר את המהפכה ההיסטורית למוקד החיים של יהודה וירושלים לכמה דורות.

תורת הסוד נוטה לברוח מן ההיסטוריה אל הבריאה, וכך היא מעגנת את מצוות התורה בסודות בריאת העולם ומעמידה חלופה רוחנית יציבה כל אימת שמתפשט הייאוש מישועה היסטורית.[31] לכן ספרי חנוך, **צוואות השבטים**, **ספר היובלים** ודומיהם הם מדרשי סוד על ספר בראשית (עד מתן תורה). הם מגמדים את משמעותה של יציאת מצרים כנס היסטורי המחולל שינוי כביר בחיי האומה, נס שעליו מבוסס גם מתן תורה. לפי **ספר היובלים**, הלוח והחגים כולם היו ידועים כבר בימי בראשית, נח חגג כבר אחרי המבול את חג ביכורי הקמה, הוא חג השבועות (פרק ו'), וכל חישובי השמיטה והיובל התחילו מבראשית. כך מעוגנת התורה בבריאה ובסודותיה ואיננה תלויה עוד במהפכות שבהיסטוריה, שלעתים הן נסים מופלאים, ולעתים הן חורבנות וכוס תרעלה (ירמיהו כ"ה, טו-יז, כח).

30. כמו 'הכוהן מורה הצדק' **בסרך היחד**, **בפשר חבקוק** ועוד, 'הכוהן דורש התורה' **בברית דמשק**, כל המסתתרים מאחורי 'חנוך', מחבר **ספר היובלים** וכן דמויות של כוהנים ולוויים רואי חזיונות בחיבורים אחרים מימי הבית השני, כמו **כתב לוי הארמי**. ראו: א' אשל, 'קומראן וחקר הספרות החיצונית', **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 15), עמ' 580-584.

31. כך עד היום הזה. מסיבה זו התפשטו רעיונות הקבלה יחד עם משיחיות לא היסטורית דווקא בדורות הרדיפות וגירוש ספרד, וראו: ר' ש"ץ־אופנהיימר, **הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד**, ירושלים תשס"ה. אמנם, מ' אידל הסתייג מפרשנות זו והראה גם קשרים הפוכים בין מיסטיקה משיחית לבין שגשוג ופריחה, ראו למשל בספרו **מיסטיקה ומשיחיות**, תל אביב תשנ"ב. ראוי לציין כי גם כיום בחוגים רחבים ניצבת הקבלה של תורת הסוד כחלופה רוחנית לציונות ההיסטורית, העוסקת בקיבוץ גלויות ובחזרת עם ישראל אל ההיסטוריה בתוך 'משפחת העמים'.

ג. לוח השנה בספרי חנוך

שנה של 364 יום הופיעה לראשונה במקורות יהודיים בחיבור האסטרונומי 'מהלך מאורות השמים' (המכונה 'ספר המאורות') שבספר **חנוך א** (פרקים ע"ב-פ"ב). לעומת זאת, בספר **חנוך ב** מתוארת שנה שמשית מלאה בת 365 יום.[32]

בספרי חנוך מופיע גם הסבר אגדי־מיתולוגי על סטייה אשר שיבשה את ההרמוניה הקוסמית הראשונית של מהלך המאורות ושל לוח השנה השמשי. סטייה זו קשורה אולי בחטאים של "בְּנֵי הָאֱלֹהִים" ו"בְּנוֹת הָאָדָם" (בראשית ו', א-ד).[33]

32. אמנם, ספר **חנוך ב** הוא כנראה מאוחר יותר, ויש בו תיקונים רבים והתאמות ללוח היוליאני, כנראה מהמאה הראשונה לספירה. ראו: D.S. Ben Ezra, 'Halakha, Calendars, and the Provenances of 2 Enoch', in: A. Orlov et al. (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, Leiden 2012, pp. 229-242, ומאמרים נוספים בקובץ זה.

33. ב'ספר המאורות' (**חנוך א** פ') בני האדם החוטאים הם שגורמים לשיבושים במערכות השמים והארץ (בעיקר שנות בצורת), אולם ב'ספר העירים' (**חנוך א** ט"ו-כ"א) 'העירים־המלאכים' הם החוטאים ששיבשו את ההרמוניה הקוסמית הבראשיתית, ולהם נועדו מחוזות התופת כעונש לאלפי שנים. תפיסה מיתולוגית זו מבוססת על הפירושים לחטא "בְּנֵי הָאֱלֹהִים" (בראשית ו', ב) עם "בְּנוֹת הָאָדָם" (שם) והנפילים שנולדו מהם, והיא אחד המאפיינים המובהקים של ספרי חנוך בכלל. דעה זו חוזרת ומופיעה בספר **חנוך ב** פרקים ה'-ז' (תודה לאשבל רצון על תרומתה להערה זו, וראו בעבודת הד"ר שלה, לעיל, הערה 1, עמ' 262-266).
לעומת הפרשנות הזאת בספרי חנוך ניצב תרגום אונקלוס, אשר עמד במרכז עולמם של חז"ל, ותרגם את "בְּנֵי הָאֱלֹהִים" (בראשית ו', ב) כ"בני רברביא", דהיינו בני השליטים (וכך תרגם רס"ג). בעקבות אונקלוס הלך הרמב"ם (**מורה נבוכים**, חלק א פרק ב; חלק ב פרק ו), וכן פירשו רבנו חננאל, ראב"ע ורד"ק, וגם רש"י בפירושו הראשון ורמב"ן. בבראשית רבה (פרשה כו ח, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 247-248) אנו מוצאים אפילו את רשב"י (!) מפרש את "בְּנֵי הָאֱלֹהִים" כ"בני הדיינים" ומקלל את הקוראים להם 'בני אלהא'. במדרשי חז"ל גם נתגמדה מאוד דמותו של חנוך (ראו בראשית רבה פרשה כה א, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 238-239), ואין הדבר יכול להיות מקרי כאשר דמותו עמדה במרכז החזיונות של ספרות הבית השני. דעות המעצימות את חנוך ומעשיו בתקופה המאוחרת נמצאו רק בחוגים יהודיים אזוטריים.

כפי שהזכרנו, כמה מן החוקרים חיברו את הלוח השמשי המופיע בספרי חנוך עם לוח המועדים המופיע **בספר היובלים**, הנוקט עמדה ברורה ועקרונית של דחיית הלוח הירחי ואימוץ לוח מועדים המבוסס על השמש בלבד.

ברם, עיון קפדני בספרי חנוך מעלה, שבניגוד ל**ספר היובלים**, אין בהם כל נימה פולמוסית נגד הנמשכים אחר הירח,[34] ולא שום ביטוי של שלילה ביחס ללוח הירחי. בכלל, בספרי חנוך אין שום עיסוק במועדים ובפולחן. גילוי סודות השמים כולל אצל חנוך את השמש ואת הירח כאחד. **ספר היובלים** (המאוחר לחלקים המוקדמים בספרי חנוך, ובפרט ל'ספר המאורות') הוא שפתח במערכה בוטה וקשה נגד 'השגיאות' של הנוטים אחרי הירח וקבע מועדים לפי לוח השמש, במקום לפי "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" במובנו הפשוט והמקורי.

זאת ועוד: אין בספרי חנוך הכרעה לטובת לוח שמש בלבד.[35] חוק **היחד** של המאורות נזכר בו בפירוש, וסודות הנהגת השמים שהראה 'אוריאל המלאך' לחנוך הם סודות **שני** המאורות הגדולים.

נוסף לכך, ספר **חנוך א** גם ציין במפורש **ראש חודש ירחי** בחוק למאור הקטן ששמו ירח: "ואחרי החוק הראשון הזה ראיתי את החוק השני של המאור הקטן... וראשו אשר לצד מזרח יצא בשלושים יום (יצא) וביום ההוא יֵרָאה ויהיה לכם ראש חודש בשלושים יום[36] עם

34. הפולמוס בספר **חנוך א** התנהל על ארבעת הימים הנוספים ל־12×30 (= 360) יום, הם ארבעת ימי התקופה, "ובהם יטעו האנשים" (שם ע"ה, ב). ראו שם, בעיקר פרק פ"ב, וראו: בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 440. הלוח 'האידאלי' המסופוטמי (360 יום) הוחלף בספר **חנוך א** בלוח 'אידאלי' של 364 יום בשנה, שהם 52 שבועות שלמים.
35. ראו: בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 445.
36. הכוונה, לפי רוב התרגומים והחוקרים, ליום השלושים לחודש הקודם, שבו עולה הירח עם השמש והוא נסתר, אך יש גם כתבי יד שגרסו "שלושה ימים עם השמש", שכן זהו משך הזמן שהירח עולה עם השמש 'באותו השער'. תודה לאשבל רצון על הערה זו.

השמש בשער אשר בו יצא השמש" (ע"ג, א-ד).[37]

הניסוח בספרי חנוך גם תואם בהרחבתו את תיאור בריאת המאורות בתורה: "**וְהָיוּ** [= שני המאורות[38]] **לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים**" (בראשית א', יד). כך נאמר בספר **חנוך א**:

> כי **את האותות ואת המועדים ואת השנה ואת הימים** הראני אוריאל המלאך אשר הושיב אלוהי הכבוד על כל מאורות השמים בשמים ובעולם למלוך על פני השמים ויֵרָאו על הארץ ויהיו מנהיגי היום והלילה השמש והירח והכוכבים וכל העבודות אשר יסובבו [= יקיפו, יתהלכו] בכל מרכבות השמים (ע"ה, ג).[39]

דמותו המסתורית של חנוך המקראי (בראשית ה', כא-כד) רומזת אמנם להתהלכות "אֶת הָאֱלֹהִים" בדרך הקשורה לסוד השנה השמשית (365 יום), ועל כך מרמזות 365 שנותיו, אולם אין ברמז קלוש זה כדי לדחות את חודשי הירח, שאף הם מסודות הבריאה.

גישת ספרי חנוך בעניין הלוח ברורה: השנה 'האידאלית' היא שמשית בקירוב אידאלי (364 יום). היא נחלקת גם ל'חודשים' קבועים של שלושים יום כל אחד, ועוד ארבעה ימי תקופה ("ובהם יטעו האנשים" – **חנוך א** ע"ה, ב), אבל החודש הירחי עומד במקומו בלוח כמו בשמים, ובסוף שלוש שנים ישנו תיאום מופלא בין שני הלוחות ובין שני המאורות המובלים על ידי מרכבות השמים.[40] משום כך צריך לדעת את התמעטות הירח במדויק (**חנוך ב** ו'; י"ג, טו-טז).

37. על פי תרגומה של אשבל רצון ישירות מכתבי יד בשפת הגעז.
38. ראו דעתו של רבי סימון, ירושלמי ראש השנה פ"ב, נח ע"ב, שלמד מפסוק זה את העיקרון של לוח כפול, ירחי־שמשי: " 'והיו' – על ידי זה ועל ידי זה".
39. על פי תרגומה של אשבל רצון ישירות מכתבי יד בשפת הגעז.
40. בפסוק המפתח בספר **חנוך א** (ע"ד, יב) נכתב על פי עדי הנוסח בשפה האתיופית העתיקה (געז): "והירח יוציא את כל השנים לנכון... בשלוש מאות ששים וארבעה ימים". אולם ר"ה צ'רלס (R.H. Charles, *The Ethiopic version of the Book of Enoch*, Oxford 1906) העביר לכאן מילים אחדות מפסוק אחר מתוך סברתו וגרס "והשמש והכוכבים יוציאו..." (וכך במהדורת כהנא, לעיל, הערה 1, עמ' ע). נוסח

כאשר מוסיפים בכל שלוש שנים חודש ירחי אחד של שלושים יום, מקבלים בדיוק שלוש שנים שלמות של 364 יום,[41] שכן ההפרש בין שנים עשר חודשי ירח (354 יום בממוצע) לבין הקירוב השמשי (364 יום) הוא עשרה ימים בשנה. שתי הבעיות היחידות בשיטה הרמוניסטית זו הן הסטייה הקלה בחישוב הירחי של חודש (כ־44 דקות יותר מ־354 יום), והסטייה הגדולה יותר של קצת פחות מיום ורבע לשנה שמשית מלאה (365.24 יום).

1. השלמת שבוע 'אפל'?!

האם לתומכי הלוח בן 364 יום בשנה היה פתרון מסודר לבעיות אלה? כאן נציע פתרון אפשרי רק לבעיה השנייה – הסטייה הגדולה משנת השמש, שכן הלוח העיקרי, לוח המועדים, נקבע אצלם לפי לוח הקירוב השמשי של 364 יום, שהם 52 שבועות שלמים. הלוח הירחי חושב אצלם בנפרד, בלי קשר למועדים.

ב'לוח משמרות הכהונה' מקומראן (4Q320/321)[42] מתואר לוח שמשי של 364 יום, הפרוס לאורך שש שנים (ואחריו, במקביל, שש

זה משך אחריו דור שלם של חוקרים למחשבה על לוח שמש בלעדי תוך הצמדה של ספרי חנוך ל**ספר היובלים**; אולם בדיקת עדי הנוסח על ידי י' בן־דב וו' הורוביץ ('השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן', **מגילות** א, תשס"ג, עמ' 23, ושם הערה 64) הראתה שזו טעות, והירח תפס מקום חשוב ב'לוח מאורות השמים' שבספר **חנוך א**. ראו גם: בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 435, הערה 2.

41. המחזור התלת־שנתי תפס מקום מרכזי בספרי חנוך ובתעודות הלוח מקומראן שהמשיכו בעקבותיהם; ראו: בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 447. בהערה 43 שם מופיע דיון על פסקה אחת בשער האסטרונומי בספר **חנוך א** (ע"ד, י-טז), המזכירה מחזור עיבור בן שמונה שנים, הקרוב יותר ללוח הכפול, לשיטת חז"ל וללוח העברי הנהוג כיום (עם המחזור המשוכלל של שבעה חודשי עיבור בתשע עשרה שנים). בן־דב וחוקרים אחרים רואים בפסקה זו 'תוספת', מפני שהיא סותרת את השנה של 364 יום ואת חישובי המחזור התלת־שנתי שבספר, ובפרט מפני שמחזור שמונה השנים מאוחר יחסית וידוע מאלכסנדריה של המאה הראשונה לפני הספירה.

42. ראו לעיל, הערה 22.

שנים של לוח ירחי, בהוספת חודשיים). במשך שש שנים מצטבר ההפרש הגדול באורך שנת השמש לקצת יותר משבוע ימים (6×1.24 = 7.44 – שבוע ועוד כ־11 שעות).

מסתבר כי אנשי הלוח בן 364 יום הוסיפו מדי שש שנים ׳שבוע אפל׳, שכיסה את הפער העיקרי בין שנת השמש המדויקת ובין הלוח שבו 364 יום בשנה. שבוע ימים אינו פוגם את העיקר בלוח הזה – שנה של שבועות שלמים (52), שרק בה יכולים כל החגים לחול ביום קבוע בשבוע (כפי שיבואר להלן), ולעולם לא יחול חג בשבת. הוספת שבוע שלם פעם בשש שנים לא פגעה בעיקר הזה והשאירה את שיטת השבועות השלמים בשלמותה.

שבוע זה (לא חודש!) היה מעין ׳סוד עיבור׳ – לא היו מדברים עליו, והוא לא נכנס לחשבונות הלוח, אך מסיבה זו קבעו לוח מאורות בן שש שנים. השערה זו (שהעלה הרב פרופ׳ יוסף באומגרטן[43]) פותרת את השאלה העיקרית – בלי תיקון/עיבור כזה היה נוצר פער בולט בלוח על פני עונות השנה, חודש ׳האביב׳ היה נודד לאחור אל החורף, ואחריו היו נודדים גם חגי הקציר והאסיף. ישנו פער בולט בין התורה והחגים ובין הלוח בן 364 הימים, ולא מצאנו שום מאמץ להסביר אותו, לכן יש להניח שהפער לא נוצר כי ידעו למנוע אותו.

43. ראו: J.M. Baumgarten, ‘4Q503 (Daily Prayers) and the lunar calendar’, *Revue de Qumran* 12, 1986, pp. 399-407. לסיכום הדעות בנושא ראו: J. Ben-dov and S. Saulnier, ‘Qumran Calendars: A Survey of Scholarship 1980-2007’, *Currents in Biblical Research* 7, 2008, p. 149.
יונתן בן־דב אמר לי שהוא מסתייג מן ההשערה הזו, אף שהיא שומרת על שלמות הלוח מבחינת השבתות, מפני שהיא פוגמת את שאר השלמויות, ובעיקר את השלמות של משמרות הכהונה – ב׳שבוע אפל׳ כזה לא יכלה לשרת שום משמרת. לפיכך הוא סבור שהלוח בן 364 יום אכן צבר פער הולך וגדל ביחס לשנת השמש הראלית והתרחק מאוד מעונת האביב, עד שתומכיו הוכרחו לנטוש אותו במאה הראשונה לפני הספירה. ואולם לדעתי קשה לייחס להם עיוורון כל כך בולט, ואני מעדיף בהחלט את השערת השבוע ׳האפל׳, שפתר את הבעיה העיקרית. שאלת משמרת הכהונה באותו שבוע לא הגיעה כלל לדיון, מאחר שתומכיו של לוח זה פרשו מן המקדש.

אך מדוע לא נזכר דבר על אותו שבוע בשום מקום בתעודות הלוח ומשמרות הכהונה מקומראן? איזו משמרת כהונה שירתה בשבוע זה במקדש?

ככל הנראה, השבוע הזה מבטא סטייה מן הלוח המושלם שהוצג **בספר היובלים** ככתוב ב'לוחות השמים', ולכן הוא נחשב ל'שבוע אפל' ולא היה מקום להזכירו. שבוע זה עלול היה גם לחזק את טענת החכמים (= 'הפרושים'), שאי־אפשר לקיים לוח שמימי בלי התערבות של 'עיבור' אנושי. שאלת משמרת הכהונה באותו שבוע הפכה לשאלה תאורטית לאור פרישתם של חוגים אלו מן המקדש בירושלים.

השערות אלה על סגירת פערים בעזרת זמנים 'אפלים' (מחולקים לשבע) הן הדרך היחידה לפתרון הבעיות, אם הלוח בן 364 הימים נהג למעשה בחיים הדתיים ובחיים בכלל בחוגי הכיתות והפורשים מירושלים בימי הבית השני. המחשבה שהלוח הפורש היה מעין 'תאוריה אידאלית' שלא נהגה כלל למעשה סותרת את המגילות לחלוטין ואי־אפשר לקבלה. אם לוח זה לא נהג למעשה, מתי רדף "הכוהן הרשע" אחרי "מורה הצדק" בקץ "מועד מנוחת יום הכפורים", כמסופר במגילת **פשר חבקוק**?[44] אנשי ירושלים בוודאי לא רדפו אחרי הפורשים, 'מורה הצדק' ואנשי 'היחד', ביום הכיפורים שלהם, לפי לוח ירושלים שנהג במקדש![45]

2. הלוח השמשי ומקורו במקדש

לפי הסבר זה, הלוח הכפול בספרי חנוך קרוב מאוד לעמדתם של מקורות חז"ל, שאף הם לא שללו שנה שמשית, בפרט במקדש.

44. טור יא, 4-8, מהד' קימרון (לעיל, הערה 16), עמ' 255 (מצוטט להלן, עמ' 359).
45. יונתן בן־דב כתב לי כאפשרות, שהרדיפה אחרי הכוהן 'מורה הצדק' התרחשה במאה השנייה לפנה"ס, כאשר הלוח הפורש עדיין נהג למעשה, וראו נימוקיו ותגובתי לעיל בהערה 43.

המקדש בכללו קשור מיסודו בסדרי הבריאה[46] ובטבע החקלאי הצמוד לעונות השמש, ורבים מסדרי העבודה בו תלויים בשמש: לוח הקטורת מבוסס על ימות החמה; היממה במקדש מתחילה מהבוקר, ובלילה נאכלים שיירי הקרבנות מהיום שלפניו; פתחי המקדש מכוונים לפי הזריחה; יום הכיפורים, יום העבודה החשוב ביותר במקדש לטהרת המקדש והעם כולו, הוא יום החיתום של שנת החמה;[47] ועוד.

הלוח השמשי היה נוכח במקדש ויכול היה לשמש בסיס מצוין לחידוש המהפכני שבספרי חנוך. החיבור 'מהלך מאורות השמים' שבספר **חנוך א** יכול היה להישען על המקדש בירושלים ועל הידע שהיה לכוהנים במקדש, ידע שהתבסס על המסורות שהיו בידיהם וגם על מידע אסטרונומי שהגיע בעיקר ממסופוטמיה.[48] אפילו הרעיון של 364 יום לשנה יכול היה לצמוח במקדש,[49] שכן יום הכיפורים החותם

46. רעיון היסוד של המקדש הוא החיבור בין שמים וארץ, ופרשת הבריאה עמדה במוקד העיצוב האמנותי והרעיוני של המקדש, בייחוד בסוף ימי הבית השני – על כך מעיד יוסף בן מתתיהו בהסבר שלו לצבעים ולכלים במקדש (**תולדות מלחמת היהודים ברומאים** ספר חמישי ה ד-ה, מהד' שמחוני עמ' 303-304). כך עולה גם מהמשנה (תענית פ"ד מ"ג), שלפיה במקדש היו קוראים בכל יום בשבוע את פסוקי הבריאה של אותו היום; וראו לעיל, עמ' 53, הערה 2.
47. על כל אלה ראו בהרחבה בפרק השביעי, עמ' 234, ובפרק התשיעי, עמ' 253-254.
48. י' בן-דב (בעקבות ג' ונדרקם) הוכיח ביסודיות את קיומו של מקור מסופוטמי ל'מהלך מאורות השמים' שבספר **חנוך א** (פרקים ע"ב-פ"ב), ראו במאמרו 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 443-444. אולם א' רצון (**תפישת מבנה היקום**, לעיל, הערה 1, עמ' 294-302) הראתה, שמחברי 'מהלך מאורות השמים' (או 'ספר המאורות') היו עצמאיים במחשבתם: אמונתם המונותאיסטית התעלמה כליל מן התאולוגיה האלילית הבבלית, שהייתה חלק בלתי-נפרד מהתצפיות האסטרונומיות הבבליות, ותפיסתם המדעית הייתה שונה ביחס למבנה היקום ולשערי הזריחה והשקיעה של המאורות, יחד עם תופעות נוספות. ראו: א' רצון, 'שערי השמש והירח בספר המאורות', **תרביץ** פב, תשע"ד, עמ' 497-512. לפיכך, אין סתירה הכרחית בין מקורות המידע המסופוטמיים ובין הידע הפנימי הירושלמי העולה ממקורות חז"ל (כמו לוח הקטורת במקדש), ואלה משקפים מסורות קדומות מזמן הבית. מקורות כאלו לא יכלו לצמוח 'יש מאין' אחרי חורבן המקדש.
49. אין להסיק מכאן על קיומו של 'לוח מועדים שמשי' קדום מחוגי הכוהנים של הבית הראשון (ראו לעיל, הערה 29, את נימוקי הדחייה של הצעות אלה). ואולם 'לוח

כאמור את שנת החמה יכול היה להתפרש כתוספת של עשרה ימים על שנים עשר חודשי ירח (354+10). מכאן אפשר היה להגיע למסקנת הכוהנים הפורשים, שהלוח השמשי 'הנכון' של המקדש צריך להיות בן 364 יום בשנה, בניגוד ללוח הקטורת שנהג במקדש (365 יום) לפי מקורות חז"ל.[50]

ואולם בתורה, במקדש בירושלים ובהלכת חז"ל רק התחדשות אור הירח קבעה את ראש החודש, וממילא גם את המועדים. כך נאמר במפורש גם בתהילים: "עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים[51] שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ" (ק"ד, יט). באמצע ימי הבית השני כתב גם בן סירא דברים ברורים בעניין זה. לאחר שהצהיר: "מה נורא מעשי ה' " (מ"ג, ב), פתח בן סירא בנוראות השמש בצאתו, אשר "בהצהירו ירתיח תבל" (שם, ג), אולם אחר כך המשיך ודיבר בהדגשה על הירח: "וגם יֶרַח יַרֵח [או: יאריח] עִתּוֹת שָׁבוֹת, ממשלת קץ ואות עולם, בָּם מועד וזמני חוק, וחפץ ע[שֶׂ]ה [או: עִתֹּה] בתקופתו, חֹדש בחדשו הוא מתחדש, מה נורא בהשתנותו..." (שם, ז-ט).[52] "מועד וזמני חוק" תלויים אפוא בשני

שמש' במקדש ביחס לקטורת ויום הכיפורים החותם את שנת החמה די היה בהם כדי אחיזה לחוגי 'היובלים'.

50. יונתן בן־דב מסתייג מהקדמת הוויכוח בין שנה של 364 יום לשנה שמשית מלאה של 365 יום. לדעתו בימי הבית השני חשבו רק על שנה של 364 יום, ושנה של 365 יום הופיעה כתיקון מאוחר יותר בספר **חנוך ב**. לעומת זאת ראו: B. Wacholder, 'Calendar Wars between the 364 and the 365-day Year', *Revue de Qumran* 20, 2001, pp. 207-222.

51. ר' אברהם אבן עזרא פירש פסוק זה לפי פשוטו, כשבח לבריאת הירח שהוא מתחדש ואורו משתנה לפי ימי החודש. ראב"ע שלל את הפירוש (המובא גם ברש"י), שהכתוב רומז ללוח החגים על פי הימים בחודשי הירח. הוא טען בצדק, שהמזמור מברך על שבח הבריאה ואינו עוסק כלל בלוח המועדים. אותה המחלוקת בין רש"י לראב"ע עולה גם מפירושיהם לפסוק בתורה, "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א', יד), שאליו רומז גם הפסוק הנזכר בתהילים. רש"י (על פי דרכו) בוודאי קרא ופירש את המילה "לְמוֹעֲדִים" (בבראשית ובתהילים) בזיקה ישירה למועדים הנזכרים בתורה (ויקרא כ"ג).

52. הציטוט על פי מהדורת סגל (לעיל, הערה 12), עמ' רפח. לדברי בן־דב ('זמן וזהות לאומית', לעיל, הערה 29, עמ' 41), בן סירא הוא הראשון שהדגיש את חשיבות הירח בקביעת המועדים והחגים. אמנם, גם לדעת בן־דב זהו המשך המצב שהיה

המאורות (כמו בפרשת הבריאה בתורה), והחודש הוא ירחי, כי רק הוא מתחדש – השמש לעולם איננה מתחדשת!

כאמור, גם ספרי חנוך אינם רחוקים מן הכיוון הזה. "מרכבות השמים" מובילות שם את שני המאורות, ואין בהם קביעת מועדים על פי לוח השמש. הצד השמשי של הלוח (שהיה חשוב בעיקר במקדש) קיבל אמנם בספרי חנוך מעמד מרכזי ומודגש, כולל 'חודשים' שמשיים סכמתיים (של 30 יום), אך בלי לקשור אליו את המועדים.

רק **ספר היובלים** הוביל את הפילוג בלוח ובמועדים בפרוס התקופה החשמונאית. עמדתו המתפלגת של **ספר היובלים**, שלפיה המועדים צריכים להיקבע רק על פי לוח השמש ו'חודשיו' הקבועים, איננה נזכרת כלל בספרי חנוך[53] אשר קדמו למחלוקת הגדולה על הלוח, על השבת ועל המועדים.

ד. המרד נגד הירח בספר היובלים

תפיסתו של **ספר היובלים**, הדוחה באופן ברור את הלוח הירחי, עולה כבר מן האופן שבו הוא מתאר את הבריאה. לפי דבריו, רק השמש לבדה היא האות למועדים:

> וביום הרביעי ברא את השמש ואת הירח ואת הכוכבים... **ויתן ה' את השמש לאות גדול** על הארץ ולימים ולשבתות ולירחים

קיים בתקופת המקרא ובימי הבית השני, אולם הצורך של בן סירא להדגיש את הדבר נולד עם הפולמוס בתקופתו.

53. אולי דווקא משום כך נדרשו אנשי קומראן להרחיב ולפרט את 'מהלך מאורות השמים' בעותקי ספרי חנוך ובקטעים מקבילים שנמצאו במערה 4 בקומראן (כגון 4Q317 – 'שלבי הירח'), כדי להתאימם ללוח שנהג בקומראן. התעודות מקומראן גם קובעות תאריכים ב'חודש' הסכמתי (= חודש שבו תמיד שלושים יום), בעוד ספר **חנוך א** קבע את התאריכים לפי החודש הירחי. ראו על כך אצל בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 447.

ולמועדים לשנים ולשבתות [שנים] וליובלים ולכל עִתוֹת [= תקופות] השנים (ב׳, ח-ט).[54]

ובהמשך:

ויתן לנו ה׳ אות גדול את יום השבת[55]... (שם, יז).

בהבדל ברור מלשון התורה (על פי המסורה): ״וְהָיוּ [המאורות] **לְאֹתֹת** וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים״ (בראשית א׳, יד), אין **בספר היובלים** אלא אות אחד והוא השמש, כמו אות אחד שהוא יום השבת, וכך התעצב לוח ׳אידאלי׳ – השמש קובעת את סדריו, והשבת קובעת את סדר השבועות שלו, חמישים ושניים שבועות שלמים.

המסקנה העיקרית של **ספר היובלים** היא **אימוץ הלוח השמשי ׳האידאלי׳ כלוח ׳המקורי׳** ופרישה מן ׳ההשחתה והטומאה׳ של בני ישראל ושל המקדש בירושלים:[56]

ואם יעברו ולא יעשום כאשר צָוו עליהם כֻּלם ישחיתו את זמניהם והלכו השנים מזה והזמנים והשנים ועברו את חֻקם. ושכחו כל בני ישראל ולא ימצאו את דרך השנים ושכחו חֹדש ושבת וחג וכל חֹק השנים יתעוּ (ו׳, לג-לד).

אמנם, בניסיונו של בעל **ספר היובלים** ׳לתקן׳ את נוסח התורה הנתון במסורת, הוא מעיד (שלא ברצונו) שהנוסח המסורתי (״וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים״) אכן מצביע על קיומו של לוח כפול ירחי־שמשי ביסודה של הבריאה.

54. כל הציטוטים מ**ספר היובלים** הם על פי תרגומו של א׳ כהנא (לעיל, הערה 1).
55. בהמשך הדברים מבואר שהאות הגדול של השבת הוא גם בשמים וגם בארץ, כי מלאכי הקודש ישבתו בו יחד עם בני יעקב.
56. ראו במאמרו של בן־דב (׳זמן וזהות לאומית׳, לעיל, הערה 29, עמ׳ 31-56), שם מתבארת השאיפה של מחבר **ספר היובלים** (וחיבורים מקבילים מקומראן) להבדיל את עם ישראל ״ממועדי הגויים״ דווקא מתוך הרקע ההלניסטי, שכן הלוח הירחי־שמשי היה רווח בכל העמים מסביב, **וספר היובלים** שאף להתנתק מתרבות העמים.

דבר דומה קרה בפרשת המבול, הפרשה היחידה בספר בראשית שבה מתוארת שנה שלמה. לפי נוסח התורה המסורתי, המבול התחיל בשבעה עשר לחודש השני, בשנת 600 לחיי נח (בראשית ז׳, יא), והסתיים בעשרים ושבעה לחודש השני, בשנת 601 לחיי נח (שם ח׳, יד). הפרש זה של עשרה ימים בא להשלים שנת שמש, כאשר החודשים הם ירחיים (וכך כתב רש״י שם), וזוהי עדות ברורה ללוח כפול, ירחי־שמשי, בתורה מראשיתה. והנה, במגילת **פשר בראשית א** (4Q252) ׳תיקן׳ המחבר הקומראני את הכתוב כדי להתאימו ללוח ׳הנכון׳ (להשקפתו), וכתב שהמבול הסתיים בשבעה עשר לחודש השני:

> ובשבעה עשר יום לחודש השני יבשה הארץ באחד בשבת... לקץ שנה תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה...[57]

בתרגום השבעים[58] נמצא ׳תיקון׳ הפוך. לפי האמור שם, המבול התחיל בעשרים ושבעה לחודש השני והסתיים בעשרים ושבעה לחודש השני בשנה הבאה. כך מצטרפים להם, שלא מרצונם, שני ׳עדי נוסח׳, ששינו את נוסח המסורה מסיבה זהה אך בשני כיוונים הפוכים, ומעידים על נוסח המסורה שהוא אמת.

הלוח הכפול שנהג בירושלים הוא אפוא הלוח הקדום על פי התורה והמסורת כאחד. ואכן, לא כל כוהן מהבית השני ולא כל הקרוב אל סודות הבריאה הלך אחרי הלוח הפורש, לוח מועדים שמשי. גם בין הפורשים לא כולם ביטלו כליל את משמעותו של הירח, כעמדתו הרדיקלית של **ספר היובלים**. תפיסה דומה לזו של

57. טור ב, 1-3, מהד׳ קימרון (לעיל, הערה 2), עמ׳ 252. גם בקטע ששרד מ**פשר בראשית ד** (4Q254a) נאמר: ״בשבעה עשר לחודש [השני]... כי נוח יצא מן התבה למועד ימים ימימה״ (שם, עמ׳ 257); וראו: מ׳ קיסטר, ׳עיונים במגילת מקצת מעשי התורה׳ (לעיל, הערה 26), עמ׳ 361-363.

58. ראו: מ׳ צפור, **תרגום השבעים לספר בראשית**, רמת גן תשס״ו, עמ׳ 137-140, וטבלת ההשוואה שם, עמ׳ 140.

ספר היובלים ניתן למצוא **במגילת ההודיות**, מגילת מזמורי ההודיה מקומראן (ממערה 11), שגם בה השמש היא המאור היחיד הקובע זמני יום ולילה בבריאה (לתפילות הודיה!) – "בתקופות יום לתִכּוּנוֹ לחוקות מאור גדול" (טור כ, 8),[59] אולם **מגילת הסרכים** ומגילות נוספות שנמצאו בקומראן שמרו גם על חודשי ירח, יחד עם העתקת המועדים ללוח השמשי 'האידאלי' (כפי שנראה בהמשך).[60] הדבר מצביע על גיוון בעמדות בתוך הקבוצות השונות בימי הבית השני, וגם בתוך קומראן.[61]

אפילו בעל **ספר היובלים** עצמו לא טען ששיטתו נהגה אי־פעם בעם ישראל, אלא ש'מלאך הפנים' הודיע על כך למשה לפני מותו:

> כי ידעתי אני ומעתה הנני מגידך ולא מלבי כי ספר כתוב לפני ותִנתן בלֻחות השמים חלֻקת הימים כי ישכחו את מועדַי ובריתי והלכו במועדי העמים אחרי שגגתם ואחרי אוָלתָם. והיו אשר יביטו אל הירח[62] והוא ישחית את הזמנים ויקדם משנה לשנה

59. **מגילת ההודיות** היא מגילת מזמורי תודה אישיים של מנהיג הכת, על שזכה (לפי אמונתו) לחסד מיוחד של הבורא, אשר בחר בו לדעת את 'תורת האמת' וללמדה ושמר עליו ועל הכת מפני הרשעים הרודפים אותם. המגילה נמצאה בין שבע המגילות הראשונות שנקנו מן הבדואים עם קום המדינה. נוסח המגילה מופיע במהדורת קימרון (לעיל, הערה 16), עמ' 59-107. הציטוט כאן הוא מעמוד 90. נזכרת שם "ממשלת חושך למועד לילה", ואילו הירח אינו נזכר.

60. ראו למשל: **מגילת הסרכים – סרך היחד**, טור י (מהד' קימרון, לעיל, הערה 16, עמ' 228), שם מופיע מזמור דומה בהרחבה, אולם נזכרים שני המאורות וגם הקשר ביניהם (ראו להלן, עמ' 320-321), בעוד שבנוסח **מגילת ההודיות** נזכרת השמש לבדה. ראו: ליכט, **מגילת הסרכים** (לעיל, הערה 24), עמ' 204-211, ושם טבלת השוואה בין **מגילת ההודיות לסרך היחד** (עמ' 204-205).

61. ראו סיכומו של ד' שוורץ, 'כת מדבר יהודה והאיסיים' (לעיל, הערה 15), עמ' 612. שוורץ מצטט כלל חשוב של א' באומגרטן, שלפיו ממרחק השנים קשה להבחין בהבדלים קטנים בין קבוצות דומות, אף שהבדלים אלו חשובים מאוד לקבוצות עצמן, כשם שאיש מאדים לא יבחין בהבדלים בין שבטים ועמים על פני כדור הארץ ויראה בכולם 'בני אדם'.

62. מחאתו של **ספר היובלים** מכוונת גם נגד קידוש החודש על פי עדים אשר "יביטו אל הירח", כהלכת חז"ל שקבעה כי מצווה זו אף דוחה שבת מן התורה (ראש השנה

עשרה ימים. על כן תבֹאנה להם שנים אשר בהן ישחיתו ויעשו יום העדות לבוז [= חג השבועות = חג ביכורי הקמה שחגג כבר נח לפי ספר היובלים בחמישה עשר לחודש השלישי] ויום טומאה לחג [= חג השבועות לפי קביעת חכמי ירושלים] ובלבלו כל ימי קֹדש בטמאים ויום טֻמאה ביום קֹדש כי ישחיתו הירחים והשבתות והחגים והיובלים. על כן אני מצוך והעידותי בך למען תעיד בהם כי אחרי מותך ישחיתו בניך ולא יעשו את השנה שלש מאות וששים וארבעה ימים לבדם ועל כן יפריעו ראש חודש ושבת ומועד וחג ואכלו כל דם עם כל בשר (ו׳, לה-לח).

מפורש לפנינו עד כמה היה ברור וידוע לבעל **ספר היובלים** כי מזמנים קדמונים אין נוהגים בעם ישראל ובירושלים כשיטתו – שנת שמש בלעדית ללא הבטה אל הירח. לכן הוא תלה את הדבר בהשחתת בני ישראל **אחרי מות משה**, כאשר שכחו בני ישראל את הלוח השמשי הבלעדי (הכתוב ב׳לוחות השמים׳) והחלו לטעות אחרי הירח.[63]

כא ע״ב), וראו להלן, עמ׳ 347-351; אולם בצדק רב מעלה י׳ בן־דב את האפשרות, שספר **היובלים** נאבק גם נגד רבים מתומכי הלוח הפורש, שעדיין התחשבו גם בירח. ראו במאמרו ׳השנה בת 364 יום׳ (לעיל, הערה 28), עמ׳ 440, הערה 17.

63. זהו נימוק מכריע נגד דעתם של א׳ ז׳ובר וג׳ ונדרקם, שטענו כי לוח השמש נהג בירושלים לפני החשמונאים (ראו לעיל, הערה 29), וכבר הדגיש זאת מ׳ קיסטר (׳עיונים במגילת מקצת מעשי התורה׳, לעיל, הערה 26, עמ׳ 361). אילו היה הדבר כדבריהם, לא היה **ספר היובלים** נאלץ לחזור עד מות משה כדי ׳לחדש׳ תורה מ׳לוחות השמים׳, אלא היה טוען נגד הפרת המסורת של ׳חוקי האבות׳, כלשון החשמונאים מול גזרות הדת. ראו דיון על כך אצל בן־דב, ׳השנה בת 364 יום׳ (לעיל, הערה 28), עמ׳ 442-443, וראו גם: ו׳ נעם, **מגילת תענית – הנוסחים, פשרם, תולדותיהם**, ירושלים תשס״ד, עמ׳ 175. גם מ׳ חיוטין (**מלחמת לוחות־השנה בתקופת בית שני**, תל אביב 1993) ור׳ אליאור (**מקדש ומרכבה**, לעיל, הערה 29) נמשכו אחרי טענת ז׳ובר וונדרקם, מבלי להסביר את העדות המכריעה של **ספר היובלים**, שלפיה הטעות של חכמי ישראל התחילה כבר אחרי ׳מות משה׳.

ספר היובלים בא אם כן לחולל שינוי גדול בלוח המועדים הנוהג בישראל ובירושלים, בטענה שזוהי האמת המקורית הנבואית של פירוש הבריאה והתורה, וכך כתוב ב'לוחות השמים' שראה משה ו'ראה' גם בעל **ספר היובלים** ב'שחזור' שלו לתורת משה.

לשיטתו של **ספר היובלים**, זוהי גם הכוונה הנכונה של שער 'מאורות השמים' בספר **חנוך א** (כפי ש'נתגלה' לחנוך בחזיונותיו). אכן, **ספר היובלים** (ד', טז-כד) נשען בפירוש על חנוך, וגם ייחס לו את שיטתו בעניין ממשלת השמש הבלעדית. אולם ההישענות על דמותו של חנוך והערצת פועלו כ'עד בשמים' על מעשי דור המבול[64] איננה אלא פרשנות של בעל **ספר היובלים** לספרי חנוך. כשם שבעל **ספר היובלים** פירש מחדש את התורה לא לפי המסורת הנהוגה אלא על פי 'האמת' הגלויה לו, כך פירש גם את ספרי חנוך (שכבר נחשבו אז כמקור מוסמך וחשוב ביותר) על פי שיטתו, והפך את הלוח של 364 יום ללוח בלעדי, במיוחד לעניין קביעת המועדים.

כשלושה או כארבעה דורות בין ספרי חנוך (המוקדמים) לבין **ספר היובלים** – לפי מרבית החוקרים[65] – מאפשרים לתארך את תחילת הפילוג בלוח המועדים עם הופעתו של **ספר היובלים**, בסמוך לתקופה החשמונאית. כאמור, עוד לפני כן נהג לוח של 364 יום שבו 'חודשים' סכמתיים של שלושים יום, אולם המועדים המשיכו להיקבע על פי הירח. **ספר היובלים** והחיבורים הקרובים אליו העבירו את קביעת המועדים אל אותם 'חודשים' סכמתיים. עמדה זו, שהוצגה

64. **ספר היובלים** ד', יח-כב. הערצת חנוך עומדת בניגוד מובהק לספרות חז"ל שמתעלמת מחנוך, מגמדת את דמותו או אף מרשיעה אותו, ולא במקרה. ראו: גינצברג, 'היחס לכתבים אפוקליפטיים' (לעיל, הערה 8); מ' אידל, 'חנוך – תופר מנעלים היה', **קבלה** 5, תש"ס, עמ' 265-286. אידל הראה כיצד חזרה דמותו של חנוך ותפסה מקום בקבלה המאוחרת בזכות מדרש אגדה בודד.

65. ראו: מ' סיגל, **ספר היובלים – שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות**, ירושלים תשס"ח, עמ' 28-31, וראו סיכומה של א' אשל, 'קומראן וחקר הספרות החיצונית' (לעיל, הערה 30), עמ' 588.

כשחזור 'נבואי' של 'התורה האמתית' החרותה על 'לוחות השמים', גרמה לפילוג.

עצם התמיכה בחזיונות שמימיים כדרך עיקרית לשחזור 'התורה האמתית' או כדרך של 'מדרש נבואי' הייתה מנת חלקן של קבוצות שונות מבין התומכים בספרי חנוך[66] (הן מתוך הכהונה, הן מחוגים נוספים).[67] ברם, רבים מחברי קבוצות אלה לא קיבלו את עמדתו של הלוח הפורש אלא נשארו בירושלים החשמונאית עם הלוח הירחי־שמשי הנוהג בה. הלוח השמשי לדעתם (364 יום בלוח 'האידאלי' או 365 יום בלוח 'הראלי') יכול היה להיחשב חלק מסדרי המקדש, כמו לוח הקטורת במקורות חז"ל, אבל המועדים נשמרו לפי חודשי הירח, כפי המנהג וכמסורת התורה.

66. בחלקים המאוחרים (יחסית) בספר **חנוך א** יש לעליית חנוך לשמים תפקיד אחר. בחלקים אלו מתואר המאבק בתוך החברה היהודית בתקופה ההלניסטית־רומית. הזעזוע שחוללה ההתייוונות מתואר שם באופן בולט: הצדיקים והחכמים יראי ה' חיפשו דרכים למאבק נגד העשירים והמושחתים באצולה של ירושלים, הגברים המתקשטים יותר מנשים, אנשים האוצרים כסף וזהב בלא צדק ושליטים עובדי אלילים בבגדי ארגמן הרומסים את הצדיקים (**חנוך א** צ"ו-צ"ט, ק"ב ועוד); וראו: מ' קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים – עיונים בחזון החיות, ספר היובלים, וברית דמשק', **תרביץ** נו, תשמ"ז, עמ' 1-18. בהקשר זה, עליית חנוך הצדיק לשמים וגילוי הסודות בספרי השמים מתפרשים כבשורה על "יום הדין הגדול והנורא", שבו ימותו הרשעים והחוטאים וייושעו הצדיקים הסובלים. ברם, בספרי חנוך המוקדמים ('ספר העירים' ו'ספר המאורות') לא מורגשת כלל התרבות ההלניסטית, ועליית חנוך לשמים באה לגילוי סודות הבריאה, סודות המלאכים והמאורות.

67. ראו דבריה של כ' ורמן ('ההרשאה לפיתוח ההלכה', לעיל, הערה 6) על מקורות הסמכות לפיתוח ההלכה ועל המאבק בין הממסד הכוהני 'המוסמך' בירושלים לבין חוגי האופוזיציה, שנזקקו למקורות של השראה 'נבואית'. ורמן מצאה גם בקומראן גיוון של מקורות הסמכות: מצד אחד דרכי מדרש של הכוהן "המחוקק הוא דורש התורה" (**ברית דמשק**, פרק א, שורה 142, מהד' קימרון, לעיל, הערה 15, עמ' 13), התואמות את רצון האל מול החטאים של מנהיגי העם; ומצד שני חשיפה 'נבואית' משחזרת 'ספר תורה כתוב' מ'לוחות השמים', שהראה 'מלאך הפנים למשה' בדבר ה'. ורמן מייחסת את הגיוון הזה לפולמוס של העדה הפורשת מול קבוצות שונות, אולם לדעתי זוהי הוכחה נוספת לקיומן של קבוצות שונות גם בתוך העדה הפורשת, כפי שיבואר להלן.

קבוצת 'היובלים' הרדיקלית פרשה מהנהגה ירושלמית יראת שמים. הנהגה זו עמדה במלוא הכוח והתבונה מול ההשפעה התרבותית ההלניסטית תוך שהיא מחזיקה בתפיסות מורכבות יותר אך נשארת מחויבת למסורת ומזוהה עם הנס החשמונאי. עמדת 'היובלים' הקיצונית אף לא התקבלה על דעתם של כל התומכים בלוח 'האידאלי'. כפי שנראה להלן, אף מבין אלו שפרשו מירושלים ומהמקדש ועברו לחוג את המועדים לפי הלוח השמשי 'האידאלי', היו שהמשיכו להתחשב גם בירח.

ה. לוח כפול (גם) בקומראן

לא כל הספרות הכוהנית הפורשת מימי הבית השני החזיקה בלוח שמש בלבד ולא כולם דגלו בעמדה הפולמוסית הנחרצת של **ספר היובלים**: "והיו אשר יביטו אל הירח והוא ישחית את הזמנים ויקדם משנה לשנה עשרה ימים" (ו', לו).

ניתן למצוא סימוכין להתחשבות בלוח ירחי גם בספרות קומראן. כך למשל, במגילת **סרך היחד**, הטקסט הכיתתי המובהק של עדת 'היחד', מוזכרים שני המאורות "בהתחדשם":

> עִם קִצים אשר חקקא בְרֵשית ממשלת אור עם תקופתו, ובהֵאספו על מעון חוקו בְרֵשית אשמורי חושך... באופיע מאורות מזבול קודש עם הֵאספם למעון כבוד. **במבוא מועדים לימי חודש יחד תקופתם, עם מסרותם זה לזה בהתחדשם** – יום גדול לקודש קודשים, ואות נ[אמן] למפתח חסדיו עולם. לראשי מועדים בכל קץ נהיה. **בְרֵשית ירחים למועדיהם וימי קודש בתִכּונם לזכרון במועדיהם**... ובתקופת מועדיהם, בהֵשלם חוק תִכּונם יום משפטו

זה לזה, מועד קציר לקיץ ומועד זרע למועד דשא, מועדי שנים לשבועיהם וברוש שבועיהם למועד דרור...[68]

לפי האמור כאן, **שני המאורות** מופיעים "מזבול קודש עם הֵאספם למעון כבוד. במבוא מועדים **לימי חודש** יחד תקופתם, עם מסרותם זה לזה **בהתחדשם**". כלומר, שני המאורות שוקעים ביחד בהתחדש חודש ירחי, ואלה הם החוקים שחקק בורא העולם 'בראשית ממשלת אור' (= השמש). כל זה מכוון אמנם לשם תפילות הודיה, כפי שנאמר בהמשך: "חוק חרות בלשוני לפרי תהלה",[69] אולם בין השאר נזכר כאן לוח כפול: "בִרֵשית ירחים למועדיהם וימי קודש בתִכּונם לזכרון במועדיהם". השאלה הגדולה היא, מהם "המועדים" כאן ומהם "ימי חודש".

בהקשר זה יש לציין גם את תעודות הלוח של משמרות הכהונה[70] (4Q321), שבהן מופיעים קטעים מלוח קומראני בן שש שנים

68. טור י, 1-8, על פי מהדורת קימרון (לעיל, הערה 16), עמ' 228, וכן (בשינויים קלים) במהדורת ליכט (לעיל, הערה 24), עמ' 205-208. לדברי ליכט המילה "מועדים" בקטע זה אינה מכוונת לחגים אלא לארבעת ימי התקופות (שחשיבותם גדולה ב'ספר המאורות' **שבחנוך א**). י' בן־דב תמך בפרשנות זו גם בפסוק בתהילים: "עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים..." (ק"ד, יט). אולם לדעתי בשני המקומות, וכן ב'ספר המאורות', ולעומתם **בספר היובלים**, יש 'מדרש מרחיב' לתיאור בריאת המאורות: "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א', יד). הוויכוח הרדיקלי התנהל בנוגע לשאלה, האם השמש לבדה קובעת את הלוח (**ספר היובלים**, ואולי גם **מגילת ההודיות**), או שני המאורות יחד "עם מסרותם זה לזה בהתחדשם" (תהילים ק"ד, **חנוך א**, וגם **סרך היחד**); וראו לעיל, הערה 51.

69. טור י, 8, מהד' קימרון (לעיל, הערה 16), עמ' 228.

70. בדה"א כ"ד, ז-יח נמנו עשרים וארבע משפחות כהונה לפי גורלות שחילקו דוד המלך וצדוק הכוהן. בלשון חז"ל והפייטנים הן נקראות 'משמרות כהונה'. משמרות הכהונה נזכרות במקורות חז"ל (למשל: סוכה פ"ה משניות ו-ח; תענית פ"ד מ"ב; בבלי סוכה נה ע"ב - נו ע"ב; תענית כז ע"א-ע"ב; ירושלמי סוכה פ"ה, נה ע"ד) וגם בלוחות מקומראן, ומכאן עולה אפשרות מרתקת של קשר בין לוח המקדש ומקורות חז"ל ובין קומראן (למרות הפילוג של הלוח הפורש). יש לציין שב**מגילת המלחמה** נזכרות עשרים ושש משמרות כהונה, וזו עדות נוספת לשיטות שונות בתוך כתבי קומראן, ראו: בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 452, הערה 63.

(= פעמיים המחזור התלת־שנתי).[71] לוח קומראני זה, בניגוד ל**ספר היובלים**, מציין גם את הופעות הירח וקובע את התאריך המדויק שלהן במשך שש שנים על פי סדר משמרות הכהונה, במקביל למניית ראשי החודשים השמשיים והמועדים המפורשים בתורה, שאותם הוא קובע לפי הלוח השמשי האידאלי (364 יום). אין מדובר בטקסט פולמוסי ולא ב'מדרש תורה' אלא בטקסט טכני־אסטרונומי לחלוטין, העוסק ישירות בלוח.[72]

המועדים וראשי החודשים נקבעו אפוא בלוח משמרות הכהונה מקומראן על פי הלוח השמשי (364 יום), בניגוד גמור ללוח שנהג בירושלים ובמקדש, אולם במקביל הוגדרו בלוח זה גם הופעות הירח בתאריך המדויק בשבוע, בחודש ובמשמרות הכהונה המשרתות במקדש.

הלוח העברי הכפול היה תקף גם בקומראן וגם בהלכת חז"ל באופן ברור ביותר, והפילוג התחולל על רקע קביעת המועדים. כך משתמע גם מן הביאור (= הסכוליון) ל**מגילת תענית** (מסוף ימי הבית השני), בהסבר הימים האסורים בתענית בחודש ניסן בגלל המחלוקת מול בֵּיתְסִין[73] על המועדים.[74]

71. על המחזור התלת־שנתי ראו לעיל, הערה 41. על לוח משמרות הכהונה ראו לעיל, הערה 22.
72. כך גם בתעודות הלוח האחרות מקומראן, ראו: בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 455-457. תעודות הלוח לפי משמרות הכהונה מתוארות שם, עמ' 452-455, 457-463, ובטבלה מפורטת וכוללת עם רשימת המשמרות בעמ' 469-476.
73. זו הגרסה המקורית (ביו"ד אחת ובלי וי"ו), ולא הגרסה הרווחת 'בייתוסין'. לדברי י"מ גרינץ ('אנשי היחד – איסיים – בית [א]סין', **סיני** לב, תשי"ג, עמ' יא-מג), בֵּיתְסִין הוא קיצור של 'בית איסיין', ויש לזהותם עם האיסיים, וראו: ש' ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, סוכה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 870, שכתב כי דבריו של גרינץ "ראויים לעיון ולתשומת לב".
74. ראו: **מגילת תענית** (לעיל, הערה 63), עמ' 57-63, 165-179. מסורות חז"ל (בעיקר בבבלי מנחות סה ע"א - סו ע"א) ממשיכות את הכיוון העקרוני של ביאורי הסכוליון ל**מגילת תענית** בהבדלים אחדים, כפי שהוכיחה ורד נעם (שם, עמ' 179).

1. התחלת היממה בקומראן ובמקורות חז"ל

בלוח שמשי־טבעי היממה מתחילה בבוקר, עם האור והזריחה, כפי שהחוש הטבעי וצורכי החיים (יום עבודה) מחייבים – "יֵצֵא אָדָם לְפָעֳלוֹ וְלַעֲבֹדָתוֹ עַדֵּי עָרֶב" (תהילים ק"ד, כג), וממילא, הלילה עשוי לבוא אחרי היום.[75] מנגד, לוח ירחי מחייב יממה שמתחילה בערב, שכן 'מולד' הירח המתחדש נראה בראשונה בתחילת הערב, במערב, אחרי שקיעת השמש, וחודש איננו יכול להתחיל באמצע היממה (בהנחה שיחידות הלוח הן שלמות). גם הירח המלא עולה בתחילת הלילה ומאיר כל הלילה, ועל כן יש בו פוטנציאל טבעי של ליל "הִתְקַדֵּשׁ חָג" (ישעיהו ל', כט). לכן, יממה שמתחילה בערב רומזת ללוח ירחי, או ליתר דיוק ללוח ירחי־שמשי, כי היממה עצמה נקבעת על ידי שקיעת השמש וזריחתה.

מוטיב השקיעה יכול להיחשב גם כמוטיב רעיוני־סמלי. הזמן של בורא הכול מתחיל דווקא עם שקיעת האור הטבעי וסילוקו, ברמיזה ליוצר אור ובורא חושך ומתוך התנגדות כוללת לסגידה לשמש בכל צורה שהיא. יממה שמתחילה בזריחה יש בה סכנה ברורה של סגידה לשמש, כמו שהיה נהוג במיוחד בפולחן השמש המצרי המלכותי. מנגד, המאבק נגד הסגידה לשמש ושלילת לוח השמש המלכותי המצרי בולטים במיוחד בתחילת חודש ירחי, במולד הירח, כאשר הירח הנראה מחדש שוקע גם הוא זמן קצר אחרי שקיעת השמש. הזמן המתחדש מעיד על הבורא, יוצר המאורות, והוא מתחיל עם שקיעת שני המאורות הגדולים – השמש והירח אינם 'אלים' אלא 'מאורות', וכל הכוחות בעולם שמורים לבורא העולם, יוצר אור ובורא חושך, יום ולילה, שמים וארץ.

בימי הבית השני כבר שקעה מזמן ההשפעה של המאבק מול פולחן השמש המצרי, וחסידי הלוח של 'היובלים' יכלו לצאת

75. כפי שהתבאר לעיל, עמ' 229-234.

למערכה למען לוח 'אידאלי', לוח מקורב לשנת שמש. לכן סברו חוקרים חשובים,[76] שגם היממה של 'בני האור' מקומראן התחילה בבוקר, על פי ההיגיון של לוח שמשי עקבי, וכך פירשו גם את התפילות שנמצאו בקומראן כמתחילות תמיד מן הבוקר.

ואולם, מגילת **ברית דמשק** חרגה באופן ברור מן התיאור הזה וקבעה שהשבת מתחילה לפני השקיעה (כמקובל בכל עדות ישראל), כפי שיובא להלן. בנוסף, נמצאה מגילה אחת של תפילות המתחילה את סדרי התפילה מן הערב.

מגילת **ברכות לימי החודש הראשון** שנמצאה בקומראן (4Q503)[77] היא טקסט ליטורגי ברור, 'סידור' קדום של תפילות הנאמרות בשקיעת השמש ובזריחתה.[78] מן הטקסט עולה בבירור **שהיממה שלו מתחילה בערב**, והרי זהו סימן היכר מובהק ללוח ירחי או ללוח ירחי־שמשי.[79] להלן קטע ממגילה זו (עם ההשלמות המשוערות):

76. ראו: טלמון, 'חשבון הלוח' (לעיל, הערה 28), עמ' 96-105, ושם בעמ' 99 מובאת גם דעתו של מיליק, שאנשי המגילות "החלו את חשבון היום מזריחת השמש ולא משקיעתה". ראו גם: ש' טלמון, ' "מחזור" הברכות של כת מדבר יהודה', **תרביץ** כט, תש"ך, עמ' 1-20.
77. פורסמה אצל קימרון, **מגילות מדבר יהודה ב** (לעיל, הערה 2), עמ' 10-19, וראו גם בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 449-452. בן־דב התאמץ ליישב את הפער בין מגילה זו לבין מגילות הלוח מקומראן, ובפרט את החפיפה בין ימי החודש לפי הירח ובין הימים על פי השמש; ראו שם, הערות 52, 55 ובהפניות הנזכרות שם; ואולם, כפי שהראינו, היו דעות וקבוצות שונות גם בתוך כיתות הבית השני ובין מחברי המגילות.
78. חשוב לציין שנמצאו סדרי תפילה נוספים בקומראן, ובהם תפילות מיוחדות לכל יום מימי השבוע, בזיקה לימי הבריאה בבראשית, בניגוד לתפילה שתיקנו חז"ל, הקבועה לכל הימים. אחד החיבורים הבולטים מסוג זה הוא **דברי המאורות** (4Q504 – מהד' קימרון, לעיל, הערה 2, עמ' 48-61). שחזור וביאור מלא של המגילה ניתן למצוא אצל א"ג חזון, **תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה – "דברי המאורות"**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב.
79. כפי שציין באומגרטן, '4Q503' (לעיל, הערה 43).

ובששה לחו[דש בערב יברכו וענו וא]מרו: ברוך אל ישראל [במועדי] לילה... אנו עם קודשו... חמש[ה גור]ל[ות אור]... וב[צאת השמש להאיר על הארץ יברכו וענו ואמרו...] אור היומם לדעתנו... בששה שערי או[ר... ואנו] בני בריתכה מהלל[ים שמכה] עם כול דגלי [אור]... בשבעה ל[חודש בערב יברכו וענו ואמר]ו ברוך אל יש[ראל]... [ובצאת] השמש להאיר על האר[ץ יברכו וענו ואמרו ברוך]...[80]

אפילו בלי ההשלמות, ברור שתפילת הערב והלילה היא **הראשונה ביממה**, והתפילה הנאמרת בצאת השמש להאיר על הארץ היא **השנייה**. הימים נמנים – קרוב לוודאי – לפי החודש הירחי, ואף ראשי החודשים מופיעים כימי חג.[81]

אמנם, מדובר בטקסט ליטורגי (= הקשור לסדרי התפילה), ויש הסבורים שישנם כללים שונים ללוח מועדים מקדשי וללוח ברכות ליטורגי.[82]

למרבה הפליאה, בספרות חז"ל התמונה הפוכה: דווקא סדרי התפילות תואמים את סדרי הקרבנות במקדש, המתחילים בבוקר, והמשנה (ברכות פ"ד) פותחת את היום בתפילת השחר וממשיכה אל תפילות המנחה והערב, כמו קרבנות התמיד, מה שמאפיין באופן מובהק לוח שמשי; ואילו המשנה בעניין קריאת שמע (שם פ"א), יסוד

80. הציטוט על פי מהד' קימרון (לעיל, הערה 2), עמ' 10-11.

81. ראו: E. Chazon, 'The Function of the Qumran Prayer Texts – An Analysis of the Daily Prayers (4Q503)', in: L.H. Schiffman et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 217-225.

82. על טקסט הברכות 4Q503 כתבו ש' טלמון וי' קנוהל, שהוא אמנם מדבר על יממה ירחית, אבל זהו "חיבור ליטורגי" ואין ללמוד מכאן על הלוח בכללו, ובלשונם: "אפשר להתייחס לתופעות הקוסמיות במנותק מפולמוס הכיתות בשאלת הלוח, מתוך הבלטת נפלאות האל בהנהגת סדרי הבריאה ומהלכי הירח בכללם" (טלמון וקנוהל, 'קטעים של מגילת לוח', לעיל, הערה 22, עמ' 521). ואולם, הלוח והתפילות מעוגנים יחד בבריאה וקשה להפריד ביניהם. כמו כן, הלוח עצמו הוא לוח כפול גם בקומראן, כמפורש בלוח משמרות הכהונה (ראו לעיל, עמ' 321-322).

אמונת הייחוד, מתחילה בערב וממשיכה אל הבוקר, בהתאם לפסוק "וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" (דברים ו׳, ז), מה שמאפיין באופן מובהק את הלוח הירחי, לוח יציאת מצרים, שהוא גם לוח המועדים.[83]

אם כן, בקומראן לוח המועדים היה שמשי (על פי הקירוב האידאלי של 364 יום), אבל לוח הברכות (על פי 4Q503) סודר על פי יממה שמתחילה בערב, ואילו בעולמם של חז"ל מצב הדברים היה הפוך: התפילות מסודרות לפי יממה של לוח שמשי, כמו במקדש, ואילו קריאת שמע מסודרת לפי היממה של הלוח הירחי, כמו לוח המועדים.

גם בקומראן הכירו אפוא את הלוח הכפול (כמו בספרי חנוך) וראו חובה דתית לברך את הבורא מערב עד בוקר, וגם מבוקר עד ערב. אכן, כך מפורש גם במגילת **סרך היחד**, המגילה המעצבת של 'עדת היחד': "עם מבוא יום ולילה אבואה בברית אל, ועם מוצא ערב ובוקר אמַר חוקיו".[84] הברית כאן מתחילה ביום (כמו מעמד הר סיני "בְּהִית הַבֹּקֶר", שמות י"ט, טז, וכמו ברית מילה שזמנה רק ביום[85]), ואילו אמירת החוקים, כלומר התפילה, מתחילה בערב (כמו קריאת שמע במשנה), וזה דומה מאוד למגילת הברכות 4Q503.

ברם, הלוח הכפול נעלם **בספר היובלים**, שבו הירח הוא רק מטעה ומתעה.[86]

83. ש' טלמון ('חשבון הלוח', לעיל, הערה 28, עמ' 97-98) ניתח את שיטת חז"ל בעניין סדר היממה על פי סדר המשנה בעניין קריאת שמע, תוך שהוא מתעלם מסדר המשנה בעניין התפילות, שמתחיל דווקא ביום. התעלמות דומה קיימת בסוף מאמרם של טלמון וקנוהל על לוח משמרות הכהונה ('קטעים של מגילת לוח', לעיל, הערה 22).
84. טור י, 10, מהד' קימרון (לעיל, הערה 16), עמ' 228.
85. ראו: משנה תורה הלכות מילה פ"א ה"ח.
86. אמנם, כמה חוקרים חשובים טענו שגם **בספר היובלים** מוגדרת יממה שמתחילה בערב, ודווקא בדיני קרבנות, כמו זמן האכילה של קרבן שלמים (כגון: "...ביום ההוא ולמחרתו ולא יבוא עליו השמש ביום המחרת..." – **ספר היובלים** כ"א, י), ומזה ניתן להסיק לכאורה (בניגוד לדברינו), שאין קשר הכרחי בין שלילת חודשי הירח לבין יממה שמתחילה בערב. ראו: J.M. Baumgarten, 'The Beginning of

במגילת המקדש מקומראן[87] לא נזכר שום פולמוס בין השמש והירח. רוב החוקרים מניחים שלוח המועדים השולט **במגילת המקדש** הוא הלוח בן 364 יום, ואין שם רמז לחודשי ירח, בדיוק כמו **בספר היובלים**, אולם אין שם דברים מפורשים.[88]

לדעתנו, גם בחבורות הכיתות שפרשו מן המקדש ומירושלים בימי הבית השני היו (לפחות) שתי תפיסות: האחת הותירה את הלוח הכפול לברכות לילה ויום ולשבח הבורא, והאחרת, הרדיקלית, דחתה כליל את לוח הירח, כשיטת **ספר היובלים**.

לכך יש להוסיף (כאמור לעיל) גם את מה שנכתב במגילת **ברית דמשק** (שנמצאה בגניזת קהיר, וגם בקומראן):

אל יעש איש ביום הששי מלאכה מן העת אשר יהיה **גלגל השמש**

the Day in the Calendar of Jubilees', *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 124-130; קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה' (לעיל, הערה 26), עמ' 360-361, הערה 207; וראו גם: ח' בירנבוים, 'דין קרבן שלמים במגילת "מקצת מעשי התורה" ', **תרביץ** סז, תשנ"ח, עמ' 243.

אולם בדיני הקרבנות (והטומאות) מדגישה התורה את היום בלבד, מבוקר עד ערב, ולא את היממה השלמה, ולכן אין כאן ראיה ליממה שמתחילה מהערב. אגב, לימוד זה ב**ספר היובלים** זהה לגמרי עם מדרש ההלכה של חז"ל בתורת כוהנים (צו פרק יב יג-יד, מהד' ווייס לה ע"ב - לו ע"א) על פרשת השלמים בתורה (ויקרא ז', טז-יז).

87. על מגילת המקדש ראו לעיל, הערה 23. לדעת י' שיפמן (**הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה**, ירושלים 1993, עמ' 31-33), יש להקדים את חיבור **מגילת המקדש** לפני קומראן, כי אין בה חיי פרישות ולא הלכות טהרה בחיי היום יום, ואין בה כל רמז לפולמוס כיתתי נגד המקדש, הבולט בחיבורים כיתתיים רבים. לדעתנו, יש כאן הוכחה נוספת למגוון השקפות גם בקרב הכיתות הפורשות.

88. לדעת י' ידין, לוח **מגילת המקדש** זהה ללוח **ספר היובלים**, וזאת לפי קטע מגילה שמצא מיליק בקומראן (4Q394), שבו נזכר 'מועד השמן' החדש הנזכר **במגילת המקדש** (בעשרים ושניים לחודש השישי), מועד שיכול להיות רק על פי לוח 'היובלים'. ראו: ידין, **מגילת המקדש** א (לעיל, הערה 23), עמ' 95-96. קטע הלוח שמצא מיליק הוא הסיום של קטעי הלוח שנמצאו עם מגילת **מקצת מעשי התורה**, ראו במהדורת קימרון (לעיל, הערה 2), עמ' 204-205.

רחוק מן השער מלואו, כי הוא אשר אמר: 'שמור את יום השבת לקדשו'.[89]

כלומר, יממת השבת התחילה בערב ולא בבוקר.[90] יממת השבת נותרה ירחית־שמשית והתחילה בערב גם ברוב הכיתות ואף בעדת 'היחד' בקומראן, כמו בכל בית ישראל. די היה להם בפילוג לוח המועדים.

ו. מופעי הירח בקומראן ויום ה'דוקה'

דוגמה ברורה לחשיבות הירח בקומראן עולה מלוח משמרות הכהונה (4Q320/321), שבו כלולות שש שנים: תחילה נזכרים חודשי הירח, ואחר כך באותן שש השנים מופיעים המועדים בלוח השמשי האידאלי, והכול לפי סדר משמרות הכהונה. בחלק הראשון נזכרים שני מופעים של הירח מדי חודש לאורך שש השנים של המחזור: למראה אחד אין שם, והחוקרים רגילים לקרוא לו יום ה־X, ואילו

89. פרק ג, שורות 227-230, מהד' קימרון (לעיל, הערה 16), עמ' 45.

90. על קטע זה **בברית דמשק** כתב בשעתו שמריהו טלמון כדברים האלה: "דומה כי צירוף העדויות הללו יצדיקנו בבואנו להטיל חשד של 'עיבוד מאוחר' בפסוק אחד בברית דמשק הסותר את הנחתנו... הלכה זו [ששבת מתחילה בערב, עם שקיעת השמש] אין לה כל אחיזה בקרב חברה שייסדה עצמה על לוח השמש והפיקה מכאן את תואר הכבוד 'בני אור' שבו נתכנו חבריה... היא מונעת כמעט מעצמה מסגרת של חשבון לוח המיוסד על מהלך הירח, חשבונם של 'בני חושך'... הדעת נותנת כי המעתיק של ברית דמשק בן המאה ה־י"/י"א, או אחד מקודמיו... **שינה את הנוסח הקדום**, שהיה דומה לנוסח המובא בס' 'היובלים' [שעל פיו יום השבת מתחיל בבוקר], והתאימו להלכות חברתו" (טלמון, 'חשבון הלוח', לעיל, הערה 28, עמ' 100-101).
ואולם, אין בטקסט הקומראני של לוח משמרות הכהונה שום דבר המחייב פירוש כזה או מצביע עליו. בטקסט עצמו אין שום התייחסות לכך שבלוח השמשי ישנם 'ברכה ואור' לעומת 'פגם ורוע' שיש כביכול בלוח הירחי. את היחס הרעיוני החיובי לשמש והשלילי לירח (בעיני אנשי קומראן) לקח טלמון מ**ספר היובלים**, ואליו חיבר את ההפרדה המוחלטת בין 'גורל בני אור' ו'גורל בני חושך' מ**מגילת המלחמה** ומ**סרך היחד**. זוהי דוגמה ברורה לכפיית קונצפציה על העובדות, ובצדק נדחתה דעה זו במחקר, ראו למשל את דבריו של שיפמן, **הלכה, הליכה ומשיחיות** (לעיל, הערה 87), עמ' 93-94.

המראה השני נקרא בטקסט ′**דוקה**′.[91] על פי האמור שם, בין ′דוקה′ ל־X ישנו הפרש של **שלושה עשר יום**, ואילו בין ה־X ל′דוקה′ ישנו הפרש של **שישה עשר** או של **שבעה עשר יום** (תלוי אם החודש הירחי מלא או חסר).

כך למשל נאמר באחת מן התעודות (עם השלמת השחזור על ידי המהדירים):

> השנה הראשונה: החודש הראשון, בחמשה ב[משמרת] ידעיה, בשלושים בחודש, **ודוקה** בששה ב[משמרת] מעוזיה, בשבעה עשר בוא [= בו]. שבת ב[משמרת] קוץ, בשלושים בשני, **ודוקה** באחד ב[משמרת] מלאכיה, בשבעה עשר בוא...
> השנה השנית: [החודש] הראשון, בשנים ב[משמרת] מלאכיה, בעשרים בוא [= בו], **ודוקה** בשלושה ב[משמרת] חרים, בשבעה בוא [= בו]...[92]

את פשרם של מושגים אלו ניתן לבאר בשלושה אופנים:

1. ′דוקה′ הוא יום הופעת הירח המתחדש, **לאחר המולד**, כאשר כולם רואים את הירח החדש, השוקע במערב זמן קצר אחרי שקיעת השמש, ואילו יום ה־X הוא יום מילוי הלבנה. הופעת הירח המתחדש היא מופע חשוב כל כך בעיני חז״ל, עד שכל הרואה אותו חייב ללכת ולהעיד על כך בפני בית דין, אפילו בשבת. אולם חז״ל ביססו את העדות של קביעת החודש על הראייה הראשונה שראו אנשים מעטים

91. טלמון וקנוהל (′קטעים של מגילת לוח′, לעיל, הערה 22, עמ′ 519) סברו, ש′דוקה′ בא בלשון נקבה, כיוון שהוא מתייחס ללבנה, ואילו בעותק אחר של אותה מגילה נכתב ′דוקו′ או ′דוקוה′ בלשון זכר, כי הוא מתייחס לירח. אולם לדעתי גם ′דוקה′ בא בלשון זכר, ויש לקרוא ′דוקה′ = ′דוקו′, כנהוג בכתיב המקראי.
92. מגילה 4Q321, טור 01 וטור 1, על פי שחזורם של טלמון וקנוהל, ′קטעים של מגילת לוח′ (לעיל, הערה 22), עמ′ 507 (ההסברים בסוגריים הם שלי). טור 01 הוא פרי השחזור, כיוון שהמגילה נמצאה מקוטעת, אולם אין ספק בנכונות השחזור, שכן בהמשך הכול חוזר שוב ושוב.

בלבד, ולכן לדבריהם יש הפרש של ארבעה עשר יום מן המולד ועד המילוי. מאידך, אנשי קומראן (לפי הצעה זו) הלכו אחרי הופעת הירח הבטוחה, שכולם רואים אותה ויכולים לברך עליה כעל נפלאות הבריאה (מעין ברכת הלבנה אצל חז"ל), וזה מתרחש יום אחד לאחר המולד הנראה. כך נוצר הפרש של שלושה עשר יום מיום המולד עד יום מילוי הירח הנזכר (לפי זה) במקורות קומראן כדבר פשוט וידוע (יום ה־X). לאחר יום המילוי עוברים שישה עשר או שבעה עשר יום עד שהירח המתחדש נראה שוב.[93] יש אפילו חוקרים שראו כאן רמז לחודש ירחי בקומראן, שהתחיל בירח המלא.[94]

2. להפך מן ההצעה הקודמת: 'דוקה' הוא יום מילוי הלבנה, ואילו יום ה־X הוא המופע האחרון של הירח לפני המולד. אפשרות זו אפילו לא עלתה בדיוני החוקרים, אף על פי שהיא מסבירה היטב מדוע ההפרש בין X ל'דוקה' משתנה – שישה עשר או שבעה עשר יום. פירוש זה מצביע על חודש ירחי של עשרים ותשעה או של שלושים יום,[95]

93. באפשרות זו בחר כנראה ג' מיליק (כמובא אצל טלמון וקנוהל, 'קטעים של מגילת לוח', לעיל, הערה 22, עמ' 519, הערה 32), אבל טלמון וקנוהל (שם) דוחים הצעה זו. היא נראית להם מנוגדת למשתמע מתעודה מקבילה (4Q320), והיא גם סותרת את השקפותיהם המוצקות על הלוח של קומראן ועל שלילת הירח ופגימתו כמו **בספר היובלים**; וראו: בן־דב, 'השנה בת 364 יום' (לעיל, הערה 28), עמ' 447-448, הערות 47-48.

94. בפתיח הנראה כמבוא ספרותי ללוח שבמגילה 4Q320, נכתב: "...להראותה מן המזרח... [ב]מחצית השמים ביסוד [הבריא]ה מערב עד בוקר..." (קטע 1, טור א, 1-3, מובא אצל בן־דב, 'השנה בת 364 יום', לעיל, הערה 28, עמ' 461). הפתיח הזה מתייחס ליום רביעי בשבת, בתחילת החודש "הרישון בשנה [הרישו]נה" (שם, שורות 4-5), הנחשב בקומראן יום בריאת המאורות. הביטוי "מערב עד בוקר" מתאים רק לאור הירח המלא. מכאן רצו להסיק שהחודש הירחי התחיל אצלם במילוי הירח (הוא יום החג בלוח המועדים הירחי־שמשי). אולם בצדק העירו על כך שזהו פתיח כללי של המגילה, שבו מתואר ירח מלא בליל הבריאה ותו לא; ראו: בן־דב, שם, עמ' 462.

95. פירוש זה מתאים מאוד לתעודה המקבילה (4Q320), שבה "ימי ה־X מצוינים במפורש כימים 29 או 30 לחודשי הלבנה" (טלמון וקנוהל, 'קטעים של מגילת לוח', לעיל, הערה 22, עמ' 519, הערה 32).

שנקבע לפי התצפית של סוף החודש.[96]

3. ′דוקה′ הוא יום אחד אחרי הירח המלא, ואילו יום ה־X הוא יום היעלמות הירח, דהיינו ראש החודש המוחלט, לפני המולד הנראה לעין. ביום ה′דוקה′ מתחיל הירח **להתמעט**, ולאחר שלושה עשר יום הוא **נעלם**, וזהו יום ה־X (הנזכר ראשון בטקסט). לאחר מכן עוברים שישה עשר או שבעה עשר יום עד שהירח המלא מתחיל שוב **להתמעט**.

ש′ טלמון וי′ קנוהל העדיפו את האפשרות השלישית, מפני שראו בה הוכחה להשקפת עולם שדגלה בלוח השמש כלוח של ′בני אור′, וראתה בלוח הירח את עולמם של ′בני החושך′. ציון יום ה′דוקה′ כיום התמעטות הירח השתלב לדעתם בתפיסת עולם זו. עיקר ניתוחם של טלמון וקנוהל נוגע למונח **′דוקה′** (= ′דוקו′/′דוֹקֹה′), ובלשונם:

> המונח ′דוקה′ הוא יחידאי, אינו נמצא בכתבי קומראן שנתפרסמו עד עתה, וגם אינו בא לא במקרא ולא בספרות חז״ל. לפיכך יש לנסות ולפרשו... מדרכי שימושו במגילה זו, וכן על פי גזרונו.[97]

ואולם, במגילת לוח זו אין שום רמז לפגם כלשהו בירח. הלוח רק מציין ברשימה טכנית־אסטרונומית את הופעות הירח כחלק מנפלאות

96. גם בעדות החודש על פי מקורות חז״ל היה משקל למופע האחרון של הירח לפני המולד ולהפרש המינימלי בינו ובין המולד הנראה. המשנה (ראש השנה פ״ב מ״ח) מעידה על הוויכוח הידוע בהקשר זה בין רבי דוסא בן הרכינס ורבי יהושע לבין רבן גמליאל, בנוגע לקבלת עדים שראו את הירח פעמיים באותו היום: ״שחרית במזרח״, כלומר בסוף החודש הירחי, ו״ערבית במערב״, בתחילת החודש הבא.

97. טלמון וקנוהל, ′קטעים של מגילת לוח′ (לעיל, הערה 22), עמ′ 518. י′ בן־דב מצא מונח דומה ל′דוק′ בכתבים בבליים העוסקים בהופעות הירח, וגם מצא באכדית מונחים אחדים שמתאימים להתמעטות הירח, ולכן הוא מסכים לפירושם של טלמון וקנוהל, שיום ה′דוקה′ מציין את תחילת התמעטות הירח, אף שאינו מסכים לנימוקיהם, הרואים בכך תפיסת עולם עקרונית כנגד הלוח הירחי. ראו מאמרו, ′דוק ושאלת שלבי הירח בלוחות השנה מקומראן′, **מגילות** ג, תשס״ה, עמ′ 3-28. הוא עצמו כתב לי, שלא מצא במגילות קומראן שום קשר בין הירח לבין ′גורל חושך′, ולכן לדעתו אין לפרש את התמעטות הירח במובן של פגימה וחושך.

הבריאה. גם הטענה שאין שום מקור מקראי למונח 'דוקה' איננה נכונה. מונח זה נשען לדעתי על פסוק מפורש בישעיהו (מ', כב): "...הַנּוֹטֶה **כַדֹּק** שָׁמַיִם וַיִּמְתָּחֵם כָּאֹהֶל לָשָׁבֶת". 'דוק' מציין בפסוק זה מעין **כיסוי דק ומתוח**, כמו יריעת אוהל מתוחה. כך יכול מונח זה להתפרש גם בלשון חז"ל, כמו בדבריהם על "דוקין שבעין",[98] כלומר מום קל של כיסוי לובן, וזהו פירוש חז"ל גם למום שבתורה: "אוֹ דַק אוֹ תְּבַלְּל בְּעֵינוֹ" (ויקרא כ"א, כ).

דווקא הגזרון של 'דוקה' משורש דק"ק, יחד עם הפסוק המפורש בישעיהו, מוליכים לפירוש הביטוי כהופעת אור הירח **כאור לבן, דק ובהיר מאוד על פני השמים**, ולא כהתמעטות ופגימה.

מתצפיות שלי בהופעות הירח למדתי עד כמה חשובה ובולטת הופעת הירח דווקא ביום שאחרי הירח המלא, כאשר עוד לא ניכרת בו שום התמעטות. בליל המילוי עצמו עולה הירח בזמן שקיעת השמש, כאשר השמים עודם מוארים, ופעמים רבות ניתן לראות לזמן קצר את "שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים" (בראשית א', טז). אולם לילה אחר כך, אור ליום השישה עשר בחודש הירחי שלנו, **זורח הירח לבדו ועולה במילואו ובכל הדרו לתוך שמים שחורים**. קל להבין את שבח הבורא בבריאת הירח דווקא עם ה'דוקה' (לפי פירוש זה) – מראה ההוד של הירח המלא השולט לבדו בשמים. תחילת ההתמעטות ניכרת רק בלילה השני ובלילה השלישי שלאחר הירח המלא.

אמנם, אין לדחות גם את הצעתו של מיליק,[99] שעל פיה המילה 'דוקה' נגזרת מן השורש דו"ק במובן של צפייה אסטרונומית מדויקת (כמו בארמית הסורית) או במובן של חשבון מדויק.

98. בכורות כח ע"א, וראו רש"י שם המביא את הפסוק מישעיהו מ', כב – "הַנּוֹטֶה **כַדֹּק** שָׁמַיִם". הקשר למומי העין נראה כסיוע לדעתם של טלמון וקנוהל, המקשרים את המושג 'דוקה' לפגמי הירח; אולם זו נראית דרשה רעיונית מדי מכדי לפרש מונח מקצועי, שעיקרו כיסוי דק של לובן בעין, מה גם שבפסוק בישעיהו אין שום זכר לפגימה, אלא דווקא לשבחו של הבורא, נוטה השמים ורוקע הארץ.

99. ראו לעיל, הערה 93.

התרגום הירושלמי לתורה[100] מתרגם "וְחִשַּׁב עִם קִנְיָנֵהוּ" (ויקרא כ"ה, נ) "וידייק", ובלשון חז"ל מוכרים הביטויים: 'דיקא נמי', 'דיוקא' וכמובן 'דווקא'.

פירושי הביטויים הנגזרים משני השורשים מובילים אפוא לשני מובנים משלימים של השם 'דוקה':

1. הופעת אור הירח כמעטה לבן, **דק** ובהיר מאוד, ביטוי שיש בו שבח לבורא ואין בו כל פגם, במיוחד בלילה הראשון שאחרי מילוי הירח (ליל השישה עשר בחודש ירחי).
2. חישוב **מדויק** של מופע הירח, שגם בו יש שבח לבורא, ואין בו כל פגם.

אין לדעתי יסוד לשוני לפרש דק"ק במובן של פגימה, חיסרון, התמעטות וכדומה, עד כדי מתן משמעות תאולוגית למונח מקצועי במגילת לוח שאין בה פולמוס כלל. אדרבא, דיקוק כמו ריקוע ("נֹטֶה שָׁמַיִם... רֹקַע הָאָרֶץ..."., ישעיהו מ"ד, כד) יוצרים לבסוף **משטח דק של אור**.

על פי שני השורשים הלשוניים מתקבלות יותר שתי ההצעות הראשונות דלעיל, שלפיהן לוח משמרות הכהונה מדבר על ההופעות החשובות והבולטות של הירח: המולד הנראה ('דוקה') והמופע המדויק של הירח המלא (יום ה־X), או לחלופין: הירח המלא ('דוקה' – מעטה דק ומאיר) והמופע האחרון לפני המולד (יום ה־X). האפשרות השנייה מתאימה מאוד למגילה מקבילה (4Q320), שבה מציינים ימי ה־X את ימי ה־29 וה־30 לחודש הירחי.[101]

100. זהו תרגום ארץ ישראלי מימי הגאונים. הוא נדפס בחומשים רבים בטעות בתור 'תרגום יונתן בן עוזיאל', בגלל פיענוח מוטעה של ראשי התיבות ת"י = 'תרגום ירושלמי'. תרגום זה שאב הרבה מן המדרשים (בשונה מאונקלוס). ראו: ח"י חמיאל, **המקרא ותרגומיו**, ירושלים תשס"א, עמ' 3-12.

101. ראו לעיל, הערה 95.

גם לפי ההצעה השלישית, ה'דוקה' מציין הופעה חשובה ומרשימה של הירח, כשהוא עדיין במילואו וזורח לבדו.

מכל מקום, אלה הן ההופעות החשובות של הירח, ומכאן עולה בבירור **שחשיבותן לא נעלמה ולא נעקרה גם בקומראן**, אף שהמועדים נקבעו אצלם לפי הלוח השמשי 'האידאלי' של 364 יום.

ז. סיכום

הלוח הכפול (הירחי־שמשי) נהג בישראל גם בימי הבית השני, כמו בכל המרחב מסביב. גם בספר **חנוך** (ב'ספר המאורות') ואפילו בקומראן, בין הפורשים מהמקדש ומירושלים, היה קיים לוח כפול. כך מוכיח לוח משמרות הכהונה, שבו נזכרים תחילה מופעי הירח ואחר כך המועדים בלוח השמשי האידאלי, במחזור שש־שנתי.

הפילוג הדתי העמוק בין חכמי ירושלים (הפרושים) ובין הכיתות הפורשות לא התרחש בשל ויכוח על לוח חודשים ירחי או לוח מועדים שמשי, אלא בעקבות המחלוקת בשאלה מתי חוגגים את המועדים. בירושלים ובמקדש חגגו את מועדי התורה לפי תאריכי התורה על פי חודשי הירח (שרק הם מתחדשים בשמים), ועיברו את השנים כדי להגיע להתאמה עם שנות השמש. במקביל נהג במקדש גם לוח שמש בלתי־תלוי בחודשים, כעדות הברייתא בעניין הקטורת, והמקדש כולו התנהל לפי סדרי זריחה ושקיעה, כמו סדרי התפילות (משחרית) עד היום.

לעומת זאת, רוב הכיתות הפורשות קבעו את מועדי התורה לפי הלוח השמשי האידאלי (364 יום בשנה, 52 שבועות שלמים), שבו לכל מועד יום קבוע בשבוע. אמנם, כיתות אלו ציינו את מופעי הירח לשבח הבורא, וגם סדרי התפילות שלהם התחילו בערב.

רק **ספר היובלים** הרחיק לכת במאבקו נגד לוח החודשים הירחי, ותומכיו היו הקבוצה הרדיקלית ביותר בקשת של כיתות הבית השני.

קוטב רדיקלי נגדי של לוח ירחי בלבד (כמו באסלאם) לא היה קיים כלל בעם ישראל בשום תקופה.

המחלוקת בעניין לוח המועדים הייתה חלק בלתי־נפרד ממחלוקות השבת בימי הבית השני. 'תרומתו' העיקרית של הלוח בן 364 הימים הייתה 'שנה' של שבועות שלמים (52), והעתקת המועדים ללוח הזה הביאה לקביעת כל מועד ביום קבוע בשבוע, כך ששום מועד לא יחול בשבת. משמעות זו של הלוח בהקשר של מחלוקות השבת תתברר בפרק הבא.

פרק שנים עשר

מחלוקות השבת, המועדים והטהרה בימי הבית השני

א. מחלוקות השבת

רבות ממחלוקות הבית השני סבבו על הציר של שמירת השבת ומניעת חילולה. ראשית המחלוקת נעוצה במאמציו של נחמיה למנוע חילול שבת בירושלים בחקלאות, במלאכה ובמסחר על ידי סגירת השערים בירושלים בכוח (נחמיה י"ג, טו-כב). מסורת חז"ל מייחסת לימי נחמיה חומרות שבת מפליגות החורגות מן ההלכה המקורית:

> בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו... בראשונה היו אומרים: [רק] שלושה כלים ניטלין בשבת... התירו, וחזרו והתירו, וחזרו והתירו, עד שאמרו: כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן מסר הגדול ויתד של מחרישה (שבת קכג ע"ב).

החכמים בימי הבית השני ראו כי לא כל העם מסוגל לקבל את חומרות ה'מוקצה' בכלים, וחומרות אלו אינן משרתות עוד את המטרה הראשונה, למנוע את חילול השבת בחקלאות, במלאכה ובמסחר, כפי שהיה בימי נחמיה. לפיכך התירו, וחזרו והתירו, וחזרו והתירו בעניין טלטול כלים (ונחלקו שם בגמרא מה בדיוק התירו, ומה חזרו והתירו, ומה חזרו שוב והתירו).[1]

1. במקביל נוספו בימי עזרא ונחמיה גם חומרות באיסורי חיתון. הפסוק בעזרא ט', א מזכיר בהקשר זה את שבעת עמי כנען יחד עם "הָעַמִּי הַמֹּאבִי הַמִּצְרִי וְהָאֱמֹרִי", בניגוד למפורש בדברים כ"ג, ח, שמצרי אחרי שלושה דורות יכול לבוא בקהל ה'. כל זה במסגרת המאבק הגדול נגד נישואי התערובת עם נשים נכריות ובגלל התמיכה של שרים, נכבדים וכוהנים גדולים במשפחות מעורבות, שנגדן נאבקו

אולם לא כולם היו מוכנים לקבל את היתרי החכמים הירושלמים, כפי שמלמדות עדויות רבות מימי הבית השני.

ואכן, אנו פוגשים את חומרות השבת בסוף **ספר היובלים** (פרק נ'). בין השאר נאמר שם שאסור לשכב עם אישה בשבת, וכמו כן אסור לדבר בדברי חול, לצאת לדרך או לעסוק במשא ובמתן (נ', ח). כמה מהאיסורים הנזכרים שם מקובלים גם בהלכת חז"ל על פי דבריו של ישעיהו (נ"ח, יג), אולם ב**ספר היובלים** הם נחשבים כחילול שבת ממש כמו כל מלאכה.[2] ככל הנראה, חומרות נחמיה התרחבו בחוגי 'היובלים' וכיתות הבית השני, והפכו בתודעתם לאיסורים גמורים מן התורה, כמו כל מה שנהוג 'מימים ימימה'. אם אין הבדל בין משא ומתן ודיבור בצורכי חול לבין מלאכה גמורה, כנראה גם אין הבדל בין סוגי כלים – הכול אסור 'מדאורייתא', הכול נקרא 'חילול שבת', ועל כל חילול יש עונש מוות.

בשלב הזה ימצאו גם עוגנים ורמזים לחומרות אלו בתורה ובנביאים ('מדרש מקיים מנהג'), ואף גילויי רוח הקודש יופיעו, יחזקו את החומרות הקיצוניות ביותר ויוכיחו שהכול כבר כתוב על 'לוחות השמים',[3] וכל חומרה ומנהג הם בעצם 'הלכה למשה מסיני'.[4] תהליך

עזרא ונחמיה בחריפות בעת המשבר ההוא. ראו: עזרא ט', א-ב; י', יח-כד; נחמיה י"ג.

2. ראו: ל' רביד, 'הלכות השבת בספר היובלים נ 6-13', **תרביץ** סט ב, תש"ס, עמ' 161-166. אמנם, רביד הוכיחה שפרק זה של **ספר היובלים** הוא תוספת מאוחרת, וראו על כך להלן, עמ' 404 והערה 16.

3. 'לוחות השמים' הם המושג הכיתתי המנוגד למה שקראו חז"ל 'תורה שבעל פה'. **ספר היובלים** ומגילות קומראן האמינו שגם התורה הנוספת שקיבל משה כתובה על 'לוחות השמים', וכך יכלו בעלי רוח הקודש שנתגלו להם רזי התורה (לפי אמונתם) 'לראות' את הלוחות השמימיים ולשחזר את הפירושים הנכונים לתורה, ראו: כ' ורמן, 'התורה והתעודה הכתובה על הלוחות', **תרביץ** סח, תשנ"ט, עמ' 473-492; ל' רביד, 'המינוח המיוחד של לוחות השמים בספר היובלים', **תרביץ** סח, תשנ"ט, עמ' 463-471. בכל זה אימצו אנשי 'היובלים' מושג שהיה רווח במזרח הקדום על 'ספרים שמימיים' והחילו אותו גם על מתן תורה, אף שהוא שונה ביסודו.

4. על 'הלכה למשה מסיני' גם בהלכות דרבנן ראו למשל חגיגה ג ע"ב – רבי אליעזר קיבל מרבותיו הלכה למשה מסיני ש"עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית",

זה (המוכר לנו היטב בזמננו) מסביר בבהירות את הקו שהוליך מעזרא ונחמיה עד כיתות הבית השני, דרך הסירוב התקיף לקבל מגמה הלכתית של "חזרו והתירו".

גם מרמזי מגילות ה'פשר' ושאר מגילות קומראן אפשר לקבל תמונה דומה. במגילת **פשר נחום**,[5] במגילת **ברית דמשק**[6] ובמגילת **מקצת מעשי התורה**[7] ישנן עדויות ברורות על התנגדות חריפה מאוד לחכמי ירושלים – "דורשי החלקות",[8] "אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהתלות"[9] והסיעו "גבול אשר גבלו רישונים",[10] "כיא בחרו בקלות",[11] כלומר היו 'מקִלים' בהלכות שונות, בטומאה ובטהרה וגם בשבת.[12]

אולם הלכה זו היא בוודאי מדרבנן, שהרי בתורה הוזהרו ישראל שלא לכבוש את ארצות עמון ומואב (דברים ב', ט, יט), וכך מפורש ברמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פ"ד הכ"ז). לסיכום מפורט של הלכות למשה מסיני לסוגיהן ראו: נ' עמינח, 'על "הלכה למשה מסיני" ', **בשדה חמ"ד** 26 א-ב, תשמ"ג, עמ' 13-22.

5. ראו: ד' פלוסר, 'פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום', **יהדות בית שני – קומראן ואפוקליפטיקה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 184-219.
6. ראו בהרחבה: י' שיפמן, 'סרך דיני שבת ממגילת ברית דמשק', **הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה**, ירושלים 1993, עמ' 90-135.
7. על מגילה זו ראו לעיל, עמ' 301, הערה 26. המגילה נכתבה כנראה על ידי אחד ממנהיגי הפורשים מירושלים ומהמקדש ונשלחה אל חכם מרכזי, שנחשב כמחמיר יותר מחכמי ירושלים, בתקווה שיבין את חומרות הטהרה, שבעיני הכת הפורשת היו בגדר 'אמת התורה'. רמז אפשרי לחכם ירושלמי בן אותה תקופה שהחמיר הרבה יותר מרוב חכמי ירושלים, ניתן למצוא בדברי התוספתא (מכשירין פ"ג ה"ד, מהד' צוקרמאנדל עמ' 675) על **יהושע בן פרחיה**, נשיא החכמים בדור הזוגות השני, בתקופה החשמונאית. יהושע בן פרחיה טימא "חטים הבאות מאלכסנדריה" מפני הרטיבות שבספינה, ואמרו על זה חכמים (בלשון חריפה): "אם כן, **יהיו טמאות ליהושע בן פרחיה וטהורות לכל ישראל**".
8. **פשר נחום**, קטעים 3-4 א, שורה 2, פורסם על ידי א' קימרון, **מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים ב**, ירושלים תשע"ג, עמ' 283.
9. **ברית דמשק**, פרק א, שורות 44-45, פורסם על ידי א' קימרון, **מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים א**, ירושלים תש"ע, עמ' 6.
10. שם, שורות 42-43.
11. **פשר תהילים א**, קטעים 1-2 א, שורה 27, מהד' קימרון (לעיל, הערה 8), עמ' 300.
12. על רשימת האיסורים המוחלטים במגילת **מקצת מעשי תורה**, שנכתבו נגד ההלכה שנהגה במקדש בירושלים, כתב י' זוסמן: "כל הלכותיהם לחומרא... וחומרא זו

ב. חומרות הטהרה ופולמוס 'טבול יום'

בהלכות טומאה וטהרה אנו מוצאים תמונה דומה. חומרות טהרה מפליגות נהגו בקבוצות שונות (אוכלי חולין בטהרת תרומה / בטהרת הקודש / בטהרת חטאת – חגיגה יח ע"ב), והמחמירים יותר היו נוהגים טומאה חמורה בכל נגיעה בבגד טהור של הקבוצה הנמוכה יותר בדרגת הטהרה.[13] השיא היה בהכנת 'פרת החטאת' (= פרה אדומה): נשים היו יולדות ומגדלות תינוקות בטהרה בחצרות ירושלים שהיו חצובות בסלע חלול מלמטה "מפני [חשש] קבר התהום". בעת שאיבת המים היו מניחים דלתות שאינן מקבלות טומאה על גבי שוורים, והתינוקות היו יושבים על הדלתות עם כוסות של אבן בידיהם (פרה פ"ג מ"ב), ועוד חומרות נוספות (שם מ"ג) – הכול כדי למנוע כל חשש קל שבקלים שמי החטאת יקבלו טומאה.

אולם אחרי כל ההפלגות האלה באו החכמים וקבעו הלכה למעשה, הלכה הנראית מפתיעה:

> ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה [האדומה] מפני הצדוקים,[14] שלא יהיו אומרים [רק] במעורבי שמש היתה נעשית.

שיטתית היא – הם משווים מידותיהם לחומרא, ונוטים להחיל את החומרא בכל ההיקף ועל כל הפרטים" ('חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה" ', **תרביץ** נט, תש"ן, עמ' 34).

ו' נעם במאמר נגדי (' "כיא בחרו בקלות" – חומרה קומראנית או מהפכה תנאית?', **מגילות** ח-ט, תש"ע, עמ' 211-226) מציגה כיוון הפוך, שלפיו החומרה היא המצב הקדום, וחכמי ירושלים (המכונים 'פרושים') הם שהקלו בהלכותיהם עד כדי מהפכה.

אפשר אמנם להתווכח בכמה פרטים על ניסוחים גורפים אלה, אבל אין ספק שהמגמה העיקרית של ההלכה שנהגה במקדש בתקופה החשמונאית הייתה להקל ככל האפשר ולהתחשב בעם, ומגמה זו הרחיקה מעבר למה שיכלו 'מורי הצדק' לשאת.

13. ראו: חגיגה פ"ב מ"ז, וראו להלן, הערה 73.
14. תיאורי הצדוקים אצל יוסף בן מתתיהו (**קדמוניות היהודים** ספר שלושה עשר י ו, מהד' שליט עמ' 99-100; **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** ספר שני ח יד,

סמכו ידיהם עליו ואומרים לו: אישי כהן גדול, טבול [טבילה] אחת (שם משניות ז-ח).

כלומר, לדעת הצדוקים הכוהן השורף את הפרה צריך להיות כוהן טהור לגמרי, שטבל מטומאתו והעריב שמשו, ככתוב המפורש בתורה למשל לגבי אכילת תרומה וקודשים – "וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים..." (ויקרא כ"ב, ז); ואילו לדעת החכמים הכוהן השורף את הפרה יכול להיות 'טבול יום', כלומר כוהן שטבל מטומאתו ולא העריב שמשו. המחלוקת הגיעה עד כדי כך שהחכמים התעקשו לטמא את הכוהן השורף את הפרה ולדרוש ממנו שיטבול, כך שיהיה במעמד של 'טבול יום'.[15]

לא קשה לתאר את תגובות הכוהנים המחמירים למעשה החריף והבוטה של חכמי ירושלים, שכפו בכוח רמת טהרה פחותה בפרת

מהד' שמחוני עמ' 142) מראים אליטה קטנה של משפחות כהונה ומשפחות עשירות, בעיקר בירושלים, עם אורח חיים והשקפות עולם הקרובים לעולם ההלניסטי. לכן נחשבו הצדוקים כמהדורה שנייה של 'מתייוונים', אשר לא רצו לקבל את הלכות החכמים המחמירות מן 'התורה שבעל פה'. אולם הלכות צדוקיות המופיעות בדברי חז"ל הן מחמירות, כמו זו המובאת למעלה, בעוד חז"ל הם המקלים בהלכות.

עם גילוי התעודות מקומראן, ובייחוד **מקצת מעשי התורה**, התברר סופית שהלכה 'צדוקית' מחמירה הייתה משותפת לצדוקים ולאנשי קומראן, וההבדלים הקיצוניים באורח החיים בין הצדוקים לאיסיים ולאנשי קומראן לא ביטלו את הגרעין ההלכתי והאידאולוגי המשותף לכל אלו – תפיסה הדבקה בתורה שבכתב (לפי פרשנותם ודרשותיהם) כנגד הלכות החכמים המקלות והפרגמטיות. מנגד, חכמים התחשבו בתוצאות שליליות אפשריות של הלכות אידאולוגיות וגם ראו חובה לפעול למען איחוד העם כולו סביב למקדש. וראו לאחרונה: י' פורסטנברג, ' "קובלין אנו עליכם פרושים" – לעיצובה של תמונת העולם הפרושית במשנה', בתוך: א' רוזנק (עורך), **ההלכה – הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים**, ירושלים תשע"ב, עמ' 283-311.

15. ככל הנראה, החכמים אשר סמכו ידיהם על הכוהן לא היו טמאים ממש, אלא רק ביחס לדרגת הטהרה המוקפדת במעמד של שרפת הפרה. ממילא הכוהן לא נטמא מן הדין, אלא ירד במעלות הטהרה ונעשה 'טבול יום' ביחס לחומרת הטהרה שנהגה במעמד זה, וראו להלן, הערות 73, 75.

החטאת. זאת בפרט לאור העובדה שעליה אין חולק, שמי שהעריב שמשו טהור לגמרי, בעוד טבול יום אסור אפילו באכילת תרומה.

אכן, הוויכוח עם חכמי ירושלים בנקודה זו נזכר בפירוש במגילת **מקצת מעשי התורה**, הדורשת שכל מעשי הפרה ייעשו ב"העריבות השמש",[16] וזוהי אחת הסיבות למתואר בהמשך המגילה, "[ש]פרשנו מרוב הע[ם]... מהתערב בדברים האלה".[17]

חשוב לנסות ולהבין, מה עלה על דעת החכמים שכך עשו – מדוע לא מנעו את הסכסוך הקשה? מדוע לא שרפו את הפרה בכוהנים מעורבי שמש, הטהורים לכל הדעות?

הסבר שיטתם של חכמים יבוא להלן, אבל ברור שפגיעה כה קשה בחומרות טהרה שכבר נהגו והתפשטו לא יכלה שלא לעורר קיטוב עמוק ופולמוס כואב ונוקב.

ג. מלחמה בשבת – פסיקת מתתיהו החשמונאי

פילוג הלכתי חמור התחולל בראשית המרד החשמונאי, עם פסיקתו של מתתיהו החשמונאי להילחם גם בשבת, לפחות מלחמות הגנה:[18]

ויִוועצו ביום ההוא לאמור: כל איש אשר יצא אלינו למלחמה

16. "ואף על טהרת פרת החטאת, השוחט אותה והסורף אותה והאוסף [א]ת אפרה והמזה את [מי] החטאת... לכול אלה להעריב[ו]ת השמש להיות טהורים בשל שא יהיה הטהר מזה על הטמה..." (פרק ב, שורות 13-16, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 206).
17. פרק ג, שורות 7-8, עמ' 210 (הציטוט המלא מובא להלן, הערה 59).
18. ראו בספרו של הרב ש' גורן, **משיב מלחמה** א, ירושלים תשנ"ד, עמ' מא-קט, וראו שם, עמ' נד-סג, על מלחמות החשמונאים בשבת. לדעת הרב גורן, הלכת מתתיהו זהה לפסיקתו של שמאי הזקן (שבת יט ע"א), שהתיר להילחם בשבת אפילו מלחמת מצור יזומה. ואולם לדעתי היו שם שני שלבים שונים בפסיקת ההלכה, כפי שנראה להלן. על ההתפתחות בהלכה זו ראו גם את מאמרו של מ"ד הר, 'לבעיית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד', **תרביץ** ל, תשכ"א, עמ' 256-242, 357-341.

ביום השבת, נילחם בו, פן נמות כולנו, כמו שמתו אחינו במסתורים (**מקבים א** ב׳, 41).[19]

לעומת זאת, בפרק האחרון של **ספר היובלים** אנו מוצאים התנגדות נחרצת למלחמה בשבת:

וכל איש אשר יעשה בו מלאכה... ואשר יכה ויהרג כל איש והשוחט בהמה ועוף והצם והעשה מלחמה ביום השבת. והאיש אשר יעשה דבר מכל זה ביום השבת ומת (נ׳, יב-יג).[20]

מסתבר אפוא, כי החסידים שברחו למערות במדבר ומתו בשבת בלי לסתום את המחבואים, מתוך סירוב מוחלט להילחם בשבת, נהגו על פי פירוש התורה המוכר לנו **מספר היובלים**. רבים מחוגי החסידים לא הסכימו עם פסיקת מתתיהו וסירבו לקבל את ההלכה החשמונאית המתחדשת, שלפיה מותר להילחם בשבת משום ׳פיקוח נפש כללי׳:

אם נעשה כולנו כמו שעשו אחינו, ולא נילחם בגויים על נפשנו ועל חוקינו, עתה מהרה יכריתונו מעל האדמה

(**מקבים א** ב׳, 40).

הלכה חשמונאית זו חזרה ונשנתה בפי שמאי הזקן. לפי דבריו הלכה זו כוללת לא רק מלחמת הגנה (״כל איש אשר יצא אלינו למלחמה ביום השבת נילחם בו״), אלא גם ׳מלחמות מצור׳:

אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלושה ימים קודם לשבת, **ואם התחילו אין מפסיקין**. וכן היה שמאי אומר: ׳[ובנית מצור על העיר אשר היא עושה עמך מלחמה] עד רדתה׳ (דברים כ׳, כ) – [כלומר] אפילו בשבת! (שבת יט ע״א).

19. הציטוטים מ**מקבים א** בפרק זה הם על פי מהדורת א׳ רפפורט, ירושלים תשס״ד.
20. הציטוטים מ**ספר היובלים** בפרק זה הם על פי תרגומו של א׳ כהנא (**הספרים החיצוניים** א, תל אביב 1956, עמ׳ רטז-שיג).

לפי הסוגיה בתלמוד הירושלמי, מלחמת חובה גם מתחילים בשבת, "שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת... וכתיב 'עד רדתה' – אפילו בשבת".[21]

סוגיה זו הייתה שנויה במחלוקת עזה בירושלים בימי הבית השני, וכוהני ירושלים נקטו כנראה עמדת ביניים מצמצמת, שנצמדה ללשון ההחלטה של מועצת מתתיהו. הם אסרו בשבת – במצור פומפיוס – התקפות יזומות נגד סוללות המצור הרומיות, והקפידו להתיר רק הגנה מול מתקפה, בדיוק כפי שקבע מתתיהו החשמונאי במקרה שהיה לפניו.[22] בכך תרמו, לדעת יוסף בן מתתיהו, תרומה משמעותית לנפילת ירושלים בידי פומפיוס, ובעקיפין גם לנפילה הסופית ולהחרבת ירושלים בידי הרומאים. בלשונו של יוסף בן מתתיהו:

> ואילו לא היה מנהג אבות בידינו לנוח בימות השבת, לא היתה הסוללה [הרומאית] יכולה להיגמר, מפני שהיהודים היו מונעים (זאת), שכן החוק [ההלכתי] מתיר להתגונן [בשבת] כשהאויבים פותחים בקרב ותוקפים, ואוסר [לתקוף בשבת] כשהם עושים דבר אחר. הרומאים... לא ירו ביהודים באותם הימים שאנו קוראים להם שבת ולא יצאו לקראתם לתגרות ידיים, אלא הקימו סוללה

21. ירושלמי שבת פ"א, ד ע"א-ע"ב.

22. לדעת א' רגב ('מצור פומפיוס על הר־הבית וההלכה הצדוקית האוסרת מלחמה בשבת – פרק בהיסטוריוגרפיה הלניסטית ובהלכה בתקופה החשמונאית', **חידושים בחקר ירושלים** ז, תשס"ב, עמ' 111-127), תיאורו של יוסף בן מתתיהו אינו נכון, והנצורים לא נלחמו כלל, כיוון שאחזו בהלכה 'צדוקית' שאסרה כל מלחמה בשבת. כך סבר גם י' בן־שלום (**בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 89-93).
אולם, לדעתי תיאורו של יוסף בן מתתיהו ברור לגמרי, וכל הקשיים שמצאו בו יסודם באי־הבנת העובדה שהלכה זו התפתחה בשני שלבים: מתתיהו החשמונאי התיר להילחם מלחמת הגנה בשבת, ושמאי הזקן הוסיף והתיר גם מלחמת מצור יזומה בשבת ("עַד רִדְתָּהּ").

ומגדלים והקריבו את כלי המשחית, שיהיו מוכנים להשתמש בהם ביום הבא.[23]

בימי מצור פומפיוס היה שמאי חכם צעיר בירושלים, ורק בימי הורדוס היה ל'זקן'.[24] שמאי הזקן הרחיב מאוד את הלכת מתתיהו, והורה להילחם בשבת לא רק כאשר צרים עלינו, אלא אפילו כאשר צבא ישראלי נלחם במלחמה יזומה נגד עיר של מדינה אויבת, כי התורה אסרה להפסיק במצור: "**עד רדתה – אפילו בשבת!**".[25]

23. **קדמוניות היהודים** ספר ארבעה עשר ד ב-ג, מהד' שליט עמ' 122.

24. היסטוריונים זיהו את "סמיאס" הנזכר אצל יוסף בן מתתיהו עם שמאי. אמנם, אחרים זיהו אותו עם שמעיה, בעיקר בגלל זיהוי פוליון (שנזכר יחד עם סמיאס) כאבטליון. ראו: א"א אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ־ישראל', **דברי האקדמיה הישראלית למדעים** ב, תשכ"ט, עמ' 36; בן־שלום, **בית שמאי ומאבק הקנאים** (לעיל, הערה 22), עמ' 289. אולם הזיהוי עם שמאי מסתבר יותר, שכן כל סיפורי סמיאס ופוליון הם מתקופת הורדוס. שמאי והלל היו מנהיגי החכמים (הזקנים) בימי הורדוס, בעוד שמעיה ואבטליון היו בהנהגה בזמן מצור פומפיוס והכיבוש הרומי, שקדמו להורדוס.
אם נקבל את הזיהוי של "סמיאס" עם שמאי, הרי הוא נזכר בדבריו של יוסף בן מתתיהו (**קדמוניות היהודים** ספר ארבעה עשר ט ד, מהד' שליט עמ' 132-133) כחבר בסנהדרין הגדולה במשפטו של הורדוס (46 לפנה"ס), שהיה מושל הגליל והרג לוחמים קנאים במערות הארבל. לפי התיאור של יוספוס, סמיאס (= שמאי) היה היחיד שהעז לקום ולנזוף בגלוי בהורדוס על הופעתו השחצנית מול בית הדין. לפי אותו תיאור, כשהורדוס תפס את השלטון בירושלים הוא הרג את כל חכמי הסנהדרין חוץ מסמיאס (= שמאי, שהרי שמעיה כבר לא היה בין החיים). דווקא משום שסמיאס נזף בו בחר הורדוס שלא לפגוע בו, כיוון שכיבד את אומץ לבו ואת חכמת התורה שלו (מעשה דומה מדור קודם בעניין עבדו של ינאי המלך מופיע בסנהדרין יט ע"א).
שמאי כבר היה חבר בסנהדרין בשנת 46 לפנה"ס, ו־17 שנה לפני כן, במצור פומפיוס (63 לפנה"ס), היה חכם צעיר בירושלים. וכך נכון לדעתי לפרש את הלכת שמאי: "עד רדתה – אפילו בשבת". מסקנה זו של שמאי התגבשה מול פסיקת הכוהנים שהתירה בשבת רק מלחמת הגנה ותרמה להצלחת הצבא הרומי.

25. כל מי שמבין איך מתנהלת לחימה במציאות הראלית יודע בבירור: אם יש יום בשבוע שבו אין לחימה, פירוש הדבר הוא שאין לחימה בכלל, והסיפור על פומפיוס שבנה את המצור על ירושלים בשבתות יוכיח. לכן, פסיקת מתתיהו על לחימה בשבת הייתה בעצם הכרזת המלחמה של החשמונאים. זהו גם ההיגיון בדרשתו של שמאי: יש בתורה פרשות שונות של מלחמה, מלחמת מצווה ומלחמת רשות, ואם

הרחבה זו באה, לדעתי, כתגובה הלכתית נגדית לפסיקה המחמירה והמצמצמת, שהתירה רק מלחמת הגנה במצור פומפיוס, ותרמה בכך לנפילת ירושלים ביד הרומאים.

לעומת זאת, הפרק האחרון **בספר היובלים** (פרק נ׳) התנגד לכל מלחמה בשבת וקבע שכל הנלחם בשבת עונשו מוות כמחלל שבת (בדומה למי ששט בספינה או צם בשבת). **מגילת המלחמה**[26] הרחיקה לכת עוד יותר ותיארה הפסקה של המלחמה לשנה שלמה בשנה השביעית, שנת השבתון לארץ (ויקרא כ״ה).[27] זאת משום שהמלחמה של ׳אחרית הימים׳ אמורה להתנהל על פי כללים רוחניים ובהתגייסות מלאה של העולמות העליונים, ואילו הנלחמים בשבת או בשנת השבע אין להם סיוע ממרומים. ניצחון ׳בני אור׳ חייב להתחולל במלחמה, ומלחמה אסור לה שתתקיים בשבת ובשנה השביעית.[28]

יש מלחמה – ברור שנלחמו גם בשבת. הלימוד מכיבוש יריחו (שהתחיל בהקפת העיר שישה ימים והסתיים בכיבושה ביום השביעי – יהושע ו׳) עלול לצמצם את הלחימה בשבת רק למלחמת מצווה, אולם התורה נקטה לשון ברורה של לחימה ללא הפסקה דווקא בנוגע למצור של צבא ישראל נגד עיר אויב, ומצור כזה צפוי גם במלחמת רשות (לפי ההקשר, דברים כ׳, י-כ – אגב האיסור לכרות עצי פרי בבניית מצור). זהו הבסיס והרקע למדרש ההלכה של שמאי: ״עד רדתה – אפילו בשבת״.

26. **מגילת המלחמה** היא מגילה ייחודית שנמצאה בקומראן (בין שבע המגילות הראשונות שנמצאו במערה 1). היא מתארת ׳מלחמת בני אור בבני חושך׳ בקץ ימי שלטונם של בני ׳בליעל׳. המגילה נשענת על נבואת בלעם האחרונה ״בְּאַחֲרִית הַיָּמִים״ (במדבר כ״ד, יד-כד), על מלחמות גוג ומגוג (יחזקאל ל״ח-ל״ט) ועל חזיונות דניאל (ז׳-י״ב). מחברי המגילה ראו את עצמם כ׳בני אור׳ והאמינו שהם חיים קרוב מאוד ל׳קץ הפלאות׳. על פי אמונתם העמוקה תיארו בפרטי פרטים את מלחמת ההכרעה השמימית בשבע מערכות – בשלוש מערכות ינצחו ׳בני אור׳ בהנהגת המלאך ׳מיכאל׳, בשלוש מערכות ינצחו ׳בני חושך׳ בהנהגת מלאך החושך, והמערכה השביעית תכריע את ניצחון האור ביד ה׳. המלחמה כולה תתנהל כמלחמה נסית, ״בְּחֶרֶב לֹא אִישׁ״ (על פי ישעיהו ל״א, ח). המגילה פורסמה על ידי י׳ ידין (**מגילת מלחמת בני אור בבני חשך – ממגילות מדבר יהודה**, ירושלים 1955), ושוב על ידי א׳ קימרון (**מגילות מדבר יהודה** א, לעיל, הערה 9, עמ׳ 136-109).

27. **מגילת המלחמה**, טור ב, שורות 6-9, מהד׳ קימרון (לעיל, הערה 9), עמ׳ 112, וראו במבוא של ידין למהדורתו (לעיל, הערה 26), עמ׳ 19-20.

28. הפסקת לחימה בשבת, ויותר מזה בשנת שבתון, מסיבות דתיות, אפשרית בין שני

אמנם, ספר **ברית דמשק** מחמיר כנראה פחות מאשר **ספר היובלים** ו**מגילת המלחמה** ואינו מזכיר איסור על מלחמה בשבת. בכמה מקומות הוא נראה קרוב יותר להלכת חז"ל.[29] גם בכך אפשר לראות שלא כל המידות שוות, וגם בתוך כיתות הבית השני, האיסיים ואנשי 'היחד', היו דעות שונות אף בשאלות עקרוניות.

עם זאת, הקפדה מחמירה בהלכות שבת מאפיינת גם את **ברית דמשק**: "אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת השבת, כי כן כתוב: מלבד שַׁבְּתֹתֵיכֶם".[30] כלומר, קרבנות החגים יקרבו דבר יום ביומו, מלבד ב'שבתותיכם', שהן שבתות ה'.[31] יש כאן התנגדות

צדדים שמאמינים בשבת כחובה דתית עליונה, או שמוכנים לכבד אמונה כזאת כחלק מ'כללי המשחק'; אולם הרשעים 'בני החושך' לא יכבדו שום קודש, וממילא ברור שאין מדובר כאן בלחימה ראלית אלא ברעיון של יציאת מצרים – "ה' יִלָּחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרִשׁוּן" (שמות י"ד, יד).

29. ראו: שיפמן, 'סרך דיני שבת' (לעיל, הערה 6), שניתח את ההקבלות בין ספר **ברית דמשק** להלכות חז"ל ואת ההבדלים ביניהם. כך למשל, ב**ברית דמשק** ישנם תחומי שבת אך אין עירובי חצרות; ישנה חובה להציל בשבת אדם שנפל לבור ('פיקוח נפש') אבל בלי להשתמש בכלים ("בסולם וחבל וכלי"). איסור המלחמה בשבת, המפורש ב**ספר היובלים**, איננו מופיע ב**ברית דמשק**, ואילו האיסור להקריב קרבן בשבת חוץ מעולת השבת המפורשת בכתוב נלמד מפסוק מפורש, ומתאים ללוח הפורש, ששום חג אינו חל בו בשבת.

30. **ברית דמשק**, פרק ג, שורות 250-251, מהד' קימרון (לעיל, הערה 9), עמ' 46. המילים "מלבד שַׁבְּתֹתֵיכֶם" הן עיבוד כיתתי ללשון הפסוק "מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה' " (ויקרא כ"ג, לח). השינוי מנוסח המסורה בהשמטת שם ה' נובע אולי מן ההרחקה היתרה במגילות שלא לכתוב את השם המפורש כלל (וראו: שיפמן, 'סרך דיני שבת', לעיל, הערה 6, עמ' 131).

31. בפסוק נאמר שיש להקריב את קרבנות המוסף "מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה' וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה' " (ויקרא כ"ג, לח). לפי פשוטו של מקרא יש להקריב את קרבנות המוסף בנוסף לעולות השבתות ובנוסף לנדרים ולנדבות, וכך התפרש הפסוק בתורת כוהנים (אמור פרשה יב י, מהד' ווייס קב ע"א). גם בפרשת המוספים ברור כי המילה "מִלְּבַד" באה להוסיף קרבנות נוספים המוקרבים באותו היום, כמו עולות התמיד והחודש וחטאת הכיפורים (במדבר כ"ח, כג, לא; כ"ט, ז, יא, טז, יט, כב, כה, כח, לא, לד, לח, לט). הפירוש של **ברית דמשק** הפך את משמעות הכתוב וביאר שכוונתו למעט את השבתות מכלל הימים שבהם מוקרבים קרבנות החג. אמנם, ייתכן גם פירוש מינורי יותר לחוק ב**ברית דמשק**. החוק פותח במילים "אל יעל איש", ואולי כוונתו היא רק

ברורה להקרבת מוספי חגים בשבת, ובוודאי גם לקרבן פסח בשבת. נראה ששבת חול המועד לא נחשבה אצלם בין ימי החג, ולא הקריבו בה מוספי חג.[32]

מתח בין חסידים וחכמים בהלכות שבת אנו מוצאים גם בהלכת חז"ל: "ההורג נחשים ועקרבים בשבת, **אין רוח חסידים נוחה הימנו**; ואותם חסידים – **אין רוח חכמים נוחה מהם**" (שבת קכא ע"ב).[33]

ד. השבת ה'מושלמת' והלוח בן 364 יום

הרצון להבטיח שמירת שבת 'מושלמת' הביא בסופו של דבר למחלוקת הגדולה סביב לוח השנה והמועדים, שכן הלוח הכפול של

למנוע הקרבת קרבנות אישיים בשבת, כמו נדרים, נדבות וחגיגה, שאין זמנם קבוע ואינם דוחים את השבת, ובזה הוא שווה להלכת חז"ל. ואולם, הדגשת השבתות בלשון **ברית דמשק** מתאימה יותר לפירוש הראשון, המנוגד להלכת חז"ל.

32. ראו: י' ידין, **מגילת המקדש** א, ירושלים תשל"ז, עמ' 105-106; וראו: שיפמן, 'סרך דיני שבת' (לעיל, הערה 6), עמ' 131-134. שיפמן חשב **שברית דמשק** אסרה להקריב אפילו קרבן תמיד בשבת, ולא התירה להקריב אלא את עולת השבת (= מוסף) בלבד, ולדעתו **ברית דמשק** מחמירה בכך יותר **מספר היובלים**, שלפיו מקריבים קטורת ותמיד בשבת. ואולם, בעיניי נראה יותר פירושו של ידין (שם), כי עולת השבת כללה את התמיד ואיננה אלא תמיד כפול, ממש כמו לחם משנה, כמפורש בכתוב: "עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ" (במדבר כ"ח, י). הסברו של שיפמן למילה "עַל" אינו מסתבר כלל.

33. המשנה בברכות (פ"ה מ"א) מזכירה את תפילת "החסידים הראשונים", ובפרק כולו ישנם עקבות ברורים של 'משנת חסידים'. הירושלמי (תרומות פ"ח, מו ע"ב) מבחין בפירוש בין הלכת חכמים המתירה להסגיר אדם לשלטונות במקרה מיוחד (כשאותו אדם "חייב מיתה כשבע בן בכרי"), לבין "משנת החסידים" האוסרת לחלוטין הסגרת אדם. לפי האמור שם, מי שמצפה לגילוי אליהו אמור לנהוג על פי "משנת החסידים". בספרות הבית השני נקראו גם החשמונאים וגם האיסיים והדומים להם 'חסידים', אבל החשמונאים נקראו גם 'חסידים וגיבורים'. רוב החסידים היו קרובים יותר לחכמים, אבל היה פער ביניהם בייחוד בהדגשת לימוד התורה אל מול החסידות, וראו: ש' ספראי, 'חסידים ואנשי מעשה', **ציון** נ, תשמ"ה, עמ' 133-154. לדיון נרחב וכולל על התופעה לדורותיה ראו: מ' בן־שלום, **חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה**, תל אביב תשס"ח, בפרט בפרקים א-ג ובנספחים, עמ' 464-503.

ירושלים (ושל חז"ל) העלה לעתים קרובות שאלות חמורות בהלכות שבת:

1. עדי החודש נדרשו ללכת לבית הדין ולהעיד על הירח המתחדש גם בשבת. זוהי תוצאה מרחיקת לכת של החובה לשמור על הלוח הכפול, שבו נקבעים המועדים על פי הלוח הירחי. כך מפורש במשנת החכמים:

> על שני חדשים מחללין את השבת [בעדות החודש]: על ניסן ועל תשרי, שבהן שלוחין יוצאין לסוריא, ובהן מתקנין [= קובעים] את המועדות. וכשהיה בית המקדש קיים – מחללין אף על כולן, מפני תקנת הקרבן...
> תנו רבנן: מנין שמחללין עליהן את השבת? תלמוד לומר: 'אלה מועדי ה'... אשר תקראו אֹתם **במועדם**' (ויקרא כ"ג, ד)...
> (ראש השנה כא ע"ב).

2. קרבנות המוסף בחגים קרבו גם בשבת של חג ובשבת חול המועד (כאמור, בניגוד למה שעולה מ**ברית דמשק**, שרק עולת שבת קרבה בשבת).
3. קרבן פסח הוקרב בהמון עם גם בשבת לפי הכרעת הלל (פסחים פ"ו מ"א; פסחים סו ע"א), כפי שנראה להלן.
4. קציר העומר נעשה גם בשבת (מנחות פ"י משניות ג, ט).
5. לשיטת רבי אליעזר השמאי, בעל ההלכה הרדיקלית,[34] לא רק הקרבת שתי הלחם דוחה שבת, אלא אפילו הפעולות המקדימות

34. רגילים לפרש את שיטת רבי אליעזר כשיטה מחמירה, קרובה ל'הלכה קדומה', למנהגי חסידים ואף ל'הלכה כיתתית' בנושאים שונים. ראו: י' גילת, **משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה**, ירושלים תשכ"ח, בפרט עמ' 35-7, 277-285; ו' נעם, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', **מדעי היהדות** 41, תשס"ב, עמ' 45-67; הנ"ל, 'בין פולמוס למחלוקת – מדוע נודה רבי אליעזר', **מסכת** ה, תשס"ו, עמ' 125-144.

הנחוצות לקיום המצווה (כגון אפיית הלחם) דוחות את השבת. הוא הדין לגבי הפעולות המקדימות הנחוצות לקיומן של מצוות אחרות כמו שופר, לולב, מצה וסוכה – כולן דוחות את השבת (שבת קלא ע"א, בניגוד לשיטת רבי עקיבא ורוב החכמים, וראו גם פסחים פ"ו משניות א-ב).

6. מנהג ערבה ביום האחרון של סוכות (הושענא רבה) גם הוא דחה שבת במקדש, תוך מאבק גלוי: אנשי הכיתות (בֵּיתְסִין) כיסו את הערבות באבנים כדי למנוע את זקיפתן בצד המזבח בשבת, ואילו עמי הארץ שמטו את הערבות לאבנים וקיימו את ההלכה כמנהג (סוכה מג ע"ב).

ואולם, בצד חומרות רבות שתוארו בצדק, יש בהלכות בית שמאי, ובפרט בשיטת רבי אליעזר, גם פסיקות מקלות מפליגות, הפוכות במגמתן לגישה הכיתתית, ודווקא בגללן התנגש רבי אליעזר עם רבי עקיבא תלמידו. אחת מהן היא שיטתו בעניין 'מכשירי מצווה', המובאת למעלה: במקום שהתורה קבעה שיש למול בשבת או להקריב קרבן בשבת, גם כל מה שדרוש בעקיפין למילה או לקרבן, חובה לעשותו בשבת. זאת בניגוד לדעתם של רבי עקיבא ורוב החכמים, שכל מה שאפשר לעשותו מערב שבת אינו דוחה את השבת; ראו: שבת קל ע"ב - קלא ע"א. ביטויים חריפים מאוד בוויכוח הזה ניתן למצוא בשאלת רבי עקיבא בפסחים פ"ו מ"ב ("רבי, הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה?!"), בתשובה המזעזעת של רבי אליעזר בפסחים סט ע"א ("בשחיטה השבתני, בשחיטה תהא מיתתו!"), וגם בתגובה הבוטה של רבי יהושע (שסבר כרבי עקיבא) נגד רבי אליעזר, ירושלמי שם, לג ע"ב ("הלא זה העם אשר מאסת בו צא נא עתה והלחם בו").

גם בתנורו של עכנאי (בבא מציעא נט ע"ב) הקל רבי אליעזר באופן גורף והתיר תנורי חרס שנחתכו לחוליות עם חול ביניהן, ואילו חכמים החמירו ואף שרפו טהרות שטיהר. אמנם ההוכחות של רבי אליעזר "מן השמים" דומות לשיטת הפשרים של קומראן, אבל היתר התנורים מצביע על מגמה רדיקלית להקל. כך הדבר גם לגבי מלחמה בשבת: שמאי הזקן הורה להילחם "עד רדתה" גם במצור יזום (שבת יט ע"א), ורבי אליעזר התיר לצאת עם כלי נשק בשבת כמו תכשיט (של גברים, כמובן – שבת סג ע"א).

המאפיין העיקרי של שיטת רבי אליעזר הוא הקו הרדיקלי הרווח בהלכה הקדומה – מה שאסור, אסור עד תום, ומה שמותר, מותר לגמרי, תוך התנגדות חריפה לגישה מורכבת. קל לזהות שיטה רדיקלית זו בדעת רבי אליעזר ביחס לסוכה – מותר לבנות אותה ביום טוב אפילו אם חל בשבת (שבת קלא ע"א), אבל חייב אדם לשבת בסוכה אחת כל שבעת הימים, לאכול בה ארבע עשרה סעודות, לא לצאת מסוכה לסוכה, ולא להקים סוכה בחול המועד לחלק מן החג (סוכה כז ע"א-ע"ב).

כל זה בנוסף לפיקוח נפש שדוחה שבת, למילה ביום השמיני שדוחה שבת ולמלחמה שדוחה שבת – כמה דחיות שבת במסגרת ההלכה יכלו יראי ה׳, שומרי שבת במלוא החומרה וההקפדה, לעכל ולספוג? נדרשה להם אמונה עזה בצדקת ההלכה כדי לעמוד במבחן!

לדעתי, מציאות זו העלתה בקרבם את התהייה הגדולה, שמא חלה שגיאה בסיסית בכל שיטת ההלכה של חכמי ירושלים ושל הכוהנים החשמונאים. כל הבעיות הנובעות ממפגש של חג עם שבת יכולות להיפתר באחת, אם רק יאמצו את הלוח בן 364 יום המוכר וידוע מספר ׳מאורות השמים׳ שבספר **חנוך א** (האתיופי). לפי לוח זה השנה כוללת מספר שלם של שבועות, כל המועדים חלים ביום קבוע בשבוע, ולעולם אין התנגשות בין חג לשבת.[35] בדרך זו שום קרבן או מצווה של חג אינם פוגעים בשבת, שבת איננה נדחית מפני שום דבר, ומעל לכול, חג השבועות יחול תמיד ביום ראשון, ״מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת״ (ויקרא כ״ג, טז). הכול מתאים כל כך לתורה השמימית, ששמירת השבת במרכזה! זה היה רעיון סוחף, בייחוד למסתייגים מן המהפכה החשמונאית ולמתנגדי ההיתר (החשמונאי) ללחימה בשבת.

רעיון זה היה כרוך במהפך דרמטי – העברת לוח המועדים, שנהג תמיד לפי יציאת מצרים בלוח החודשים הירחי, אל הלוח הקבוע של 364 יום בשנה, שבו יש לכל חג יום קבוע בשבוע. דרושים נימוקים כבדי משקל כדי להצדיק שינוי כה חריף ולתארו כחזרה ל׳תורה האמתית׳. לדעתי, כל זה צמח מההתנגדות העזה בקרב קבוצות ׳אופוזיציה׳ של כוהנים במקדש ל׳חילולי׳ השבת הכרוכים בלוח החודשים הירחי.

גם ניסיונם של בֵּיתֻסִין להטעות את החכמים בעדות החודש, ניסיון המתואר בתוספתא ובבבלי,[36] מתפרש על רקע העימות בנקודה

35. מצב זה קיים רק לפי הלוח של 364 ימים בשנה. לוח שמשי רגיל של 365 יום אינו מונע מפגש של חג ושבת ואינו מקל אפוא על שמירת השבת.
36. תוספתא ראש השנה פ״א הט״ו, מהד׳ ליברמן עמ׳ 308-309; ראש השנה כב ע״ב.

זו. בֵּיתְסִין אלו רצו לפרסם ברבים את קלון החכמים, שקל להטעותם,[37] ואת קלונה של השיטה ההלכתית כולה. כל זאת כדי להפסיק את 'חילול' השבת הכרוך לדעתם בעדות החודש, ואת שאר 'חילולי השבת' הנובעים מלוח המועדים של ירושלים.

ה. פסח בשבת – הלל ובני בתירא

אפשר להדגים את המתח הגדול ואת חילוקי הדעות בין החכמים במקדש בסיפור המפורסם על הלל ובני בתירא בשאלת הקרבת קרבן הפסח בשבת:

> **הלכה זו נתעלמה** מבני בתירא: **פעם אחת** חל ארבעה עשר בניסן להיות בשבת. **שכחו ולא ידעו** אם פסח דוחה את השבת אם לאו (פסחים סו ע"א).[38]

כך יש לפרש סיפור זה לפי דעתי: בני בתירא היו ממונים באותה העת על קביעת הלוח במקדש ובירושלים, והם עשו ככל יכולתם למנוע מצב שבו י"ד בניסן חל בשבת. זאת על ידי שימוש בסמכותם הלגיטימית לקבל עדים או לפסלם, וכך לדחות או להקדים את ראש חודש ניסן ביום אחד.[39] פעמים רבות קרה אפוא שראש חודש ניסן

37. זו התשובה לתמיהת בעלי התוספות (ראש השנה כב ע"ב, ד"ה להטעות את חכמים), מה הרוויחו בֵּיתְסִין אלו מדחיית שבועות ליום ראשון, הלוא הם מקלקלים בזה את מועד הפסח. לפי דברינו, בֵּיתְסִין אלו לא נאבקו על התאריך של שבועות בלבד אלא ניסו לקעקע את כל שיטת הלוח של חכמים על ידי חשיפת קלונו.
38. הסיפור מופיע גם בתוספתא פסחים פ"ד הל' יג-יד, מהד' ליברמן עמ' 165-166; ירושלמי פסחים פ"ו, לג ע"א. בין שלושת המקורות ישנם הבדלים ניכרים בפרטים ובעיצוב, אבל גרעין הסיפור והשלד שלו שווים בשלושתם. להשוואה מפורטת בין המקורות ראו: י' פרנקל, 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', **תרביץ** מז, תשל"ח, עמ' 139-172. ראו גם: בן־שלום, **בית שמאי ומאבק הקנאים** (לעיל, הערה 22), עמ' 69-75; ובעקבותיו ב' לאו, **חכמים** א, ירושלים תשס"ו, עמ' 161-163.
39. הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ג הל' טו-יט) אמנם כותב שהסמכות להשפיע על מועד תחילת החודש באמצעות לחץ על העדים קיימת רק 'לצורך', אך מניעה של ספק חילול שבת המוני היא בוודאי 'צורך גדול'.

הוקדם ביום אחד (בלי להמתין לעדים, או מתוך כוונה לפסלם), כך שי"ד בניסן חל בערב שבת וט"ו בניסן בשבת, ואז גם קציר העומר חל "מִמָּחֳרַת [אותה] הַשַּׁבָּת". בשנים אחרות דחו את ראש חודש ניסן ביום וי"ד חל ביום ראשון. כל זה מפני שהיה להם ספק אמתי אם פסח דוחה את השבת על כל מכשיריו, לרבות טלטולי הסכינים ושאר הפעולות הכרוכות בהקרבה המונית של הקרבן. "הלכה זו נתעלמה" אפוא שנים רבות מבני בתירא, עד אשר "פעם אחת" לא הצליחו למנוע את יום הפסח מלחול בשבת, ולא ידעו מה לעשות. הוויכוחים במקדש בין כוהנים וחכמים על דחיית הפסח (ליום א'? לפסח שני?) נמשכו שבועיים והגיעו לשיאם ביום שישי, י"ג בניסן.

לפי הבנתי, כל אותם ימים המתינו מן הצד חסידי הלוח הפורש, כוהני 'היחד' ותומכי 'היובלים', וציפו לראות איך ייחלצו החכמים מן הסבך שהולידה שיטת הלוח הירחי – אולי יסיק מישהו מסקנות ויבין את גאונותו 'השמימית' של הלוח הפורש, לוח של 364 יום בשנה, שבו לעולם לא יחול פסח בשבת, כי זמנו של הפסח קבוע לימי שלישי בשבוע, וחג המצות מתחיל לעולם ביום רביעי.

והנה זרח אורו של הלל 'הבבלי', שעלה מבבל, והוא חילץ את החכמים ואת ההלכה בעזרת המסורת של גדולי הדור הקודם, שמעיה ואבטליון. שנים רבות מנעו את יום הפסח מלחול בשבת כדי למנוע ספק חילול שבת המוני, ובכך השאירו "גדולה להלל",[40] שידע להחזיר עטרה ליושנה:

40. בירושלמי פסחים (פ"ו, לג ע"א) נשאלה השאלה המתבקשת: "והלא אי איפשר" שלא יחול יום ארבעה עשר בניסן בשבת לפחות פעם אחת בכמה שנים, "ולמה נתעלמה הלכה מהן? – כדי ליתן גדולה להלל". לא מתקבל על דעתי לפרש שכך קרה באקראי, בהשגחה עליונה. מסתבר יותר לומר שבני בתירא כיוונו מצב זה ושלטו בו מפני "ההלכה שנתעלמה מהן", כלומר מפני הספקות שהיו להם והחששות מטלטול סכינים ומפרצות נוספות הצפויות בהקרבת פסח המונית בשבת. הלל בגדולתו ידע לעמוד מול החששות והספקות, להכריע את ההלכה יחד עם המסורת של שמעיה ואבטליון ולסמוך על עם ישראל שידע לפתור את בעיית

אמר להם: וכי פסח אחד ישנו בשנה שדוחה את השבת?! והלוא הרבה יותר ממאתיים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת!
(שם).

לדברי הלל, קרבן הפסח אינו שונה משאר הקרבנות שיום הקרבתם קבוע בתורה. בכל שבת מקריבים קרבנות תמיד ומוסף של שבת (כ־200 בשנה), וכאשר חל ראש חודש או חג בשבת מקריבים גם את מוסף החג. באותה מידה יש להקריב פסח בשבת, למרות היותו קרבן המוני של רבבות אלפי ישראל. כאן 'נתעלמה' מהלל בעיית הסכינים והטלטול וכל מה שכרוך בקרבן פסח המוני ואינו קיים בקרבנות אחרים הקרבים בשבת.
בשלב זה עלינו לעבור לנוסחת הסיפור בתלמוד הירושלמי:

אמרו לו: כבר אמרנו [בזלזול] אם יש תוחלת מבבלי... אם אמרת בתמיד [שדוחה שבת] שכן יש לו קִצבה [= מספר קבוע וקטן], [מה] תאמר בפסח שאין לו קִצבה? [והלוא זה היה הספק של בני בתירא שנים רבות!].
אף על פי שהיה יושב ודורש להן כל היום, לא קיבלו ממנו, עד שאמר להן: יבוא עלי [לשון שבועה], כך שמעתי משמעיה ואבטליון! כיון ששמעו ממנו כן, עמדו ומינו אותו נשיא עליהן
(פסחים פ"ו, לג ע"א).

פירוש הדבר, לדעתי: דרשות יפות ורעיונות נפלאים המבוססים על פסוקי התורה שמעו החכמים כבר שנים רבות מכוהני הלוח הפורש, והרעיון שלהם על פסח שלעולם לא יחול בשבת יפה יותר והולם יותר את חומרת השבת בתורה מכל 'גזרה שווה' ("בְּמוֹעֲדוֹ" – "בְּמוֹעֲדוֹ") בין תמיד לבין פסח, שהם שונים במהותם. חכמי ירושלים וכוהניה עמדו כסלע נגד כוהני הלוח הפורש כיוון שסמכו על המסורת

הסכינים ובעיות דומות בלי חילול שבת המוני. זהו הסבר הלכתי והגיוני של תשובת הירושלמי.

(שיוסף בן מתתיהו קרא לה 'חוקי האבות'[41]). לכן לא יכלו לקבל את נימוקיו של הלל, אלא רק את מסורת הפסיקה של גדולי הדור הקודם, שמעיה ואבטליון, ורק אז יכול היה הלל להיחשב אצלם כנשיא:

> אמרו לו: מה לעשות לעם ולא הביאו סכיניהם? אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הניחו לישראל, אם אינן נביאין, בני נביאים הן. מיד[42] כל מי שהיה פסחו טלה היה תוחבה בגיזתו [= בצמרו], [ומי שפסחו] גדי היה קושרה בין קרניו, נמצאו פסחיהן מביאין סכיניהן עמהן. כיון שראה את המעשה נזכר את ההלכה, אמר: כך שמעתי משמעיה ואבטליון! (שם).

בעיית טלטול הסכינים שיקפה את החשש מחילול שבת המוני בקרבן פסח, "שאין לו קִצבה". באמת, זה היה הספק של חכמי ירושלים מלכתחילה, ומשום כך התאמצו בני בתירא כל השנים למנוע מצב שבו יחול י"ד בניסן בשבת. אולם באותה שנה חל הפסח בשבת, ועד שכבר קיבלו הכרעה על עצם ההקרבה של הפסח בשבת, כבר איחרו את המועד ולא הורו לעם להביא סכיני שחיטה מערב שבת, כי הכתוב "בְּמוֹעֲדוֹ" האמור בפסח אינו יכול להכשיר טלטול סכינים בשבת, מאחר שאפשר להביאם מערב שבת.[43] כעת כבר לא יכלו

41. זהו מונח הלניסטי רשמי של מסורת חוקית. הוא הופיע לראשונה בכתב הזכויות לירושלים וליהודה של אנטיוכוס השלישי (שבנו אנטיוכוס הרביעי ביטל): "וכל בני העם יקבעו את משטרם לפי חוקי אבותיהם" (**קדמוניות היהודים** ספר שנים עשר ג ג, מהד' שליט עמ' 47); וראו: מ' שטרן, **התעודות למרד החשמונאים**, תל אביב תשל"ג, עמ' 32, 38. על ביטול הזכות לחיות לפי 'חוקי האבות' (= גזרות הדת) ראו שם, עמ' 51-60. על החזרה למצב הראשון ראו שם, עמ' 70, 72, 96.
42. בנוסח הבבלי (פסחים סו ע"א): "למחר".
43. כך היא דעת רבי עקיבא ורבי יהושע (פסחים סה ע"ב) וכך היא ההלכה, ואילו לדעת רבי אליעזר, מותר לטלטל סכינים ושאר מכשירי מצווה הנחוצים להקרבת הפסח (שם, וראו גם שבת פי"ט מ"א). על פי כל מקורותיו של הסיפור, הלל, שמעיה ואבטליון סברו כשיטת רבי עקיבא, ולא התירו טלטול גורף של סכינים כמכשירי מצווה. הסיפור כולו בא לדעתי מבית מדרשם של רבי עקיבא ורבי יהושע. תַּנאים אלו, בעלי הקו הזהיר, התירו רק את ההכרחי בשבת, והם שמסרו לנו את הסיפור, שעל פיו גם הלל וגם שמעיה ואבטליון הלכו באותו קו זהיר. לא הגיע לידינו נוסח

לחזור בהם מההכרעה העיקרית על פסח שקרב בשבת, ועמדו בפני ספק בנוגע להיתר טלטול הסכינים בשבת. רק כשראה הלל את חכמת המעשה של עם ישראל נזכר בהלכה של שמעיה ואבטליון במלואה: לכתחילה יש להביא את הסכינים מראש, אולם מי ששכח לעשות כן תוחב את הסכין בצמר השה או קושרו בין קרני הגדי.

ברקע כל הדרמה הזאת עמדו, לדעתי, הלוח הפורש והאתגר שהציב מול חכמי ירושלים – היגיון ברור של לוח מועדים קבוע, בלי צורך בעדי ירח ובלי שום חג שחל בשבת, לעומת מסורת המועדים לפי לוח החודשים הירחי, שבה השבת נפגעת שוב ושוב, מהליכת העדים לעדות החודש עד הפסח וקציר העומר ועוד. לא קשה לשער את השמחה של כוהני הלוח הפורש על מה שנראה כהסתבכות ההלכה הנשענת רק על מסורת, ולא קשה לחוש את אנחת הרווחה של חכמי ירושלים על הצלת ההלכה המסורתית על ידי הלל שעלה מבבל ועלה לגדולה בירושלים.

בכך לא תמו הזעזועים והוויכוחים סביב שאלת הפסח בשבת. גם מן הצד השני נשמעו טענות חריפות: מדוע פסקו שמעיה ואבטליון (והלל בעקבותיהם) להקריב קרבן פסח בלבד, ולא התירו להביא יחד עמו גם את קרבן החגיגה, הקרב תמיד עם הפסח והוא עיקר הסעודה? מסורת על כך נשמרה בתלמוד הבבלי:

> יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו, והלך וישב לו בדרום. אמר: אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל, מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת, מה הן אומרים לו? תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים, ולא אמרו להן לישראל, חגיגה דוחה את השבת (פסחים ע ע"ב).

הסיפור מבית מדרשו של רבי אליעזר. לפי שיטתו, מן הסתם, שום הלכה לא נתעלמה מהלל, והתשובה לעניין הסכינים הייתה צריכה להיות: הביאו אותם בגלוי אפילו ברשות הרבים, כי כך קבעה התורה.

הכרעתו של הלל להקריב את הפסח בשבת לא הייתה גורפת, והכיוון ההלכתי של חכמי ירושלים המזוהים עם שמעיה ואבטליון היה מאופק וזהיר – הפסח עצמו קרב בשבת כיוון שהתורה קבעה לו מועד והדגישה (ארבע פעמים) את החובה להקריבו "בְּמוֹעֲדוֹ" (במדבר ט'). התורה אף קבעה עונש כרת על מי שלא יקריב אותו "בְּמוֹעֲדוֹ", אלא אם היה טמא לנפש או בדרך רחוקה. אולם התורה לא קבעה כך ביחס לחגיגה שבאה עם הפסח ("וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן **וּבָקָר**" – דברים ט"ז, ב), וגם לא התירה לטלטל סכינים ומכשירי מצווה, שאינם כלולים במילה "בְּמוֹעֲדוֹ", ואפשר להכינם מראש.

אנשי ההלכה הרדיקלית, שחשבו כי הוראת התורה להקריב "בְּמוֹעֲדוֹ" כוללת הכול (כיהודה בן דורתאי, ואולי גם רבותיו של רבי אליעזר), יצאו ופרשו גם הם במחאה חריפה, והלכו להם לדרום (ל'דרך רחוקה'?). שתי פרישות אנו מגלים: כוהני 'היחד' ואנשי 'היובלים' פרשו מרוב העם (כנראה למזרח, לקומראן? ל'ארץ דמשק'?) בגלל 'חילול השבת' (וכפי שנראה להלן, גם בגלל מחלוקות הטומאה), בעוד הקבוצה הנגדית פרשה לדרום, מפני שחכמי ירושלים נקטו קו זהיר מדי לטעמם ולא התירו פסח בשבת באופן גורף.

אלה ואלה פרשו מירושלים ומן המקדש. כמה קשה היה לנהל את המקדש האחד לשם "ה' אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד" (זכריה י"ד, ט), כאשר כל קבוצה רדיקלית שאין מקבלים את תכתיביה פורשת לה ומקימה את עולמה הדתי לעצמה בשם 'האמת השמימית' הצרופה. מחד גיסא, 'לוחות השמים' שבהם כתוב הלוח 'המושלם' בן 364 הימים, ומאידך גיסא, 'גילוי אליהו' הצפוי לתבוע מחכמי ירושלים את עלבון החגיגה שלא הוקרבה בפסח שחל בשבת.

ו. המתח והקרע בין המחנות

על המתח העצום בין המחנות על רקע התנגדות חריפה של כוהני 'היחד' ואנשי 'היובלים' ל'חילול שבת' חמור (לפי דעתם) מעידה גם המשנה במנחות, המתארת את קצירת העומר:

...וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול... בשבת אומר להם: שבת זו? אומרים: הין. שבת זו? אומרים: הין. אקצור? והם אומרים לו: קצור! אקצור? והם אומרים לו: קצור! שלשה פעמים על כל דבר ודבר, והם אומרים לו: הין, הין, הין. כל כך למה? מפני הבֵּיתְסִין,[44] שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יום טוב [אלא רק ממחרת שבת בראשית] (פ"י מ"ג).

'העסק הגדול' בא לפרסם שקציר העומר נעשה לפי ההלכה, ממחרת השבתון של יום טוב. ממילא הוא יכול לחול בשבת, ובמקרה זה הוא דוחה את השבת. "כל כך למה?" – מפני השיטה הכיתתית שקבעה את קציר העומר תמיד ליום ראשון, כך שלעולם לא יוכל לחול בשבת.

אכן, הפרק האחרון **בספר היובלים** (פרק נ')[45] יצא במלחמת חרמה נגד כל חילול שבת ומועד, ובתוך זה אסר גם כל מלחמה בשבת **וכל הליכה בדרך**, הכוללת כמובן את ההולכים בשבת לעדות החודש. בהתאמה, **ספר היובלים** בכללו יצא בחריפות רבה נגד לוח הירח ונגד אלה המביטים אל הירח, כיוון שהוא משחית לא רק את המועדים אלא גם את השבתות: "כי ישחיתו הירחים והשבתות והחגים והיובלים" (ו', לז). הוויכוח הגדול על השבת הוא שהוליד, לדעתי, את הפולמוס הגדול על קביעת המועדים.[46]

44. זו הגרסה הנכונה על פי כתבי היד, ראו דברינו לעיל, עמ' 322, הערה 73.
45. פרק זה הוא ככל הנראה תוספת מאוחרת לספר, כפי שציינו לעיל, הערה 2, וראו גם בפרק הבא.
46. בלוח הקבוע לפי הגאונים, שבו עדים כבר אינם הולכים בשבת לעדות החודש, ימי החג הראשונים של פסח וסוכות לעולם לא יחולו ביום רביעי ('לא אד"ו ראש – לא בד"ו פסח'), ואילו בלוח **ספר היובלים** וקומראן הם חלים דווקא ביום רביעי. קשה לראות בזה מקרה בלבד. גם יום הכיפורים לעולם לא יחול ביום שישי בלוח הקבוע שלנו, ואילו בלוח **ספר היובלים** וקומראן הוא חייב לחול דווקא ביום שישי. כל זה אומר דרשני, ואולי אלו שרידים של המחלוקת הקשה ושל הפילוג בלוח המועדים.

כוהני 'היחד' ואנשי 'היובלים' רצו לחולל שינוי בקביעת המועדים. הם ניסו במיוחד להעתיק את חג השבועות אל יום ראשון ש"מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת" (ויקרא כ"ג, טז) ולמנוע כל אפשרות של קציר בשבת. המאבק היה לדעתי על לוח המועדים כולו, אבל הוויכוח פרץ בנוגע לחג השבועות, כיוון שהיה זה הנושא הנוח ביותר לאנשי 'היובלים' וכוהני 'היחד' בשל הפסוקים המפורשים בתורה – "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת". פסוקים אלו נראים בפשטות כתומכים בעיקרון של הפרדה בין הקציר ובין השבת, וממילא גם מחזקים לוח שאין בו עדויות ירח ושום חג אינו נופל בשבת.[47]

הניסיון הזה לשנות את לוח המועדים, ניסיון שעליו מעיד הביאור (הסכוליון) ל**מגילת תענית**,[48] בין אם הצליח לזמן מה[49] ובין אם נדחה על הסף, יצר את הפילוג הדתי העמוק של התקופה

47. מקובל היום במחקר שהמחלוקת בין חכמי ירושלים ('הפרושים') לבין כיתות הבית השני יסודה בהבדל בין פרשנות התורה לפי הפשט של "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" או של "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" בספר ויקרא (כ"ג, יא, טו-טז) ובין הפרשנות העולה מ"שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ" בספר דברים (ט"ז, ט); ראו: ש' נאה, 'אין אם למסורת, או: האם דרשו התַּנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?', **תרביץ** סא, תשנ"ב, עמ' 439-424; וראו תגובתו של ד' הנשקה, 'למשמעו התַּנאי שלביטוי "יש אם למקרא"', **תרביץ** סב, תשנ"ג, עמ' 446-442, ותגובתו החוזרת של ש' נאה, 'אין אם למסורת – פעם שנייה', שם, עמ' 462-456. ראו גם את דבריו של הרב מרדכי ברויאר על חג השבועות בספרו **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 347-378.
לפי הדעות הללו היה בסיס חזק של מסורת לשתי הדעות. אולם **ספר היובלים** עצמו מתאר גילוי נבואי שלפיו בני ישראל יטעו בלוח המועדים אחרי מות משה, כפי שראינו לעיל, ולפי דבריו היה זה עימות חזיתי בין 'נבואה משחזרת תורה' ובין המסורת של 'חוקי האבות', עמוד התווך של הלוח שנהג במקדש ובירושלים. על המחלוקת בעניין חג השבועות ראו גם להלן, עמ' 386-390, 415-422.

48. ראו: ו' נעם, **מגילת תענית – הנוסחים, פשרם, תולדותיהם**, ירושלים תשס"ד, עמ' 59-63.

49. חסר לנו מידע על שמו של כוהן גדול אחד בחמש עד שבע השנים שלפני מינויו של יונתן החשמונאי. יש שהעלו את ההשערה כי באותן שנים עמד בראש הכהונה במקדש 'הכהן מורה הצדק', והדחתו על ידי החשמונאים תרמה לקרע ולפילוג. ראו: ח' אשל, 'ההיסטוריה של עדת קומראן וההיבט ההיסטורי של ספרות הפשרים', בתוך: מ' קיסטר (עורך), **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים**, ירושלים תשס"ט, עמ' 199-200 (בשם ג' ירמיאס וה' שטגמן).

החשמונאית. פילוג בלוח החגים שבגללו יחולו אותם חגים במועדים שונים הוא הפילוג העמוק ביותר בכל עם, קבוצה או כנסייה דתית.[50]

לכן ניסו כוהני ירושלים והכוהן הגדול בראשם למנוע בכוח את פילוג הלוח דווקא ביום שבו חל יום הכיפורים לפי הלוח הפורש. על ניסיון זה מעידה מגילת **פשר חבקוק**, כמובן, מתוך מבטם של כוהני 'היחד':

> ...הכוהן הרשע אשר רדף אחר מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו אַבֵּית גלותו, ובקץ מועד מנוחת יום הכפורים הופיע עליהם לבַלעם ולַכשילם ביום צום שבת מנוחתם.[51]

'הכוהן מורה הצדק' במגילה זו, המנהיג הרוחני של כוהני 'היחד', מוצג כמי שהאל הודיע לו (בנבואה) את "כול רזי דברי עבדיו הנבִאים"[52] ואת הפירוש הנכון לתורה, בעוד "הבוגדים עם איש הכזב... לוא האמינו בברית אל", לפי מה שסיפר "מורה הצדקה מפיא אל", ולא האמינו בברית "החדשה".[53]

כך אנו רואים קשר ברור בין הפגיעה ביום הכיפורים של הלוח הפורש על ידי מנהיגי ירושלים והמקדש ברדיפתם אחרי 'מורה הצדק' ואנשיו ובין היומרה של כוהני 'הברית החדשה' (זו של 'עדת היחד', וגם זו של 'ברית דמשק'), לחדש (מתוך נבואה) את תורת משה ואת

50. הפילוג בכנסיות הנוצריות החריף מאוד והתקבע בגלל הדבקות של הכנסיות המזרחיות בלוח 'היוליאני', מאות שנים אחרי התקנתו של הלוח 'הגרגוריאני' ברומא ובמערב, עם ההתאמה לשנת השמש הנכונה על ידי הפחתת עשרה ימים בשנת 1582.
51. **פשר חבקוק**, טור יא, 4-8 (מהד' קימרון, לעיל, הערה 9, עמ' 255) – פשר לאמור בספר חבקוק ב', טו.
52. שם, טור ז, 4-5 (עמ' 251) – פשר לחבקוק ב', ב.
53. הביטוי 'ברית חדשה' מקורו בנבואת ירמיהו (ל"א, ל) על הגאולה העתידה, שעל פיה ה' יכרות עם "בֵּית יִשְׂרָאֵל" ועם "בֵּית יְהוּדָה" ברית של הזדהות גמורה בכל לב, אשר לא תופר. את הביטוי הזה אימצו אנשי 'היחד', ויותר מאוחר הנוצרים, נגד רוב "בֵּית יִשְׂרָאֵל" ו"בֵּית יְהוּדָה".

רזי הנביאים, בייחוד בלוח המועדים. עוד לפני הנצרות הקדומה כבר נפערה תהום דתית בין הכוהנים הפורשים ובין ירושלים החשמונאית.

ז. פתיחת המקדש להמונים ומחלוקות הטהרה

המחלוקת הגדולה על השבת החלה עם פסיקת מתתיהו להילחם ולהתגונן בשבת והגיעה עד לפילוג בלוח המועדים. זו הייתה המחלוקת הראשונה בעידן החשמונאי. אחר כך התפוצצה מחלוקת נוספת בין הכוהנים 'מורי הצדק' והחכמים על הלכות טומאה וטהרה בבית המקדש. מחלוקת זו פרצה, ככל הנראה, על רקע פתיחת המקדש להמוני העם והפיכתו למוקד המוני של עלייה לרגל.[54]

על פי עדותם של הפורשים, בין הבאים למקדש היו 'עמי הארץ' (ביניהם כאלו שבאו עם כלביהם[55]), וגם בעלי מומים,[56] פסולי חיתון, צאצאים של משפחות מעורבות ("עֵרֶב רַב"), ובהם גם עמוניות ומואביות,[57] וכן 'זבח הגויים' שהוקרב במקדש.[58] זו התמונה

54. זוסמן ('חקר תולדות ההלכה', לעיל, הערה 12, עמ' 66-70) עמד על התופעה הבולטת כל כך בפולמוס של מגילת **מקצת מעשי התורה** – פתיחת המקדש להמוני עם תוך פגיעה מבוקרת בסדרי טהרה מחמירים, שנראתה לכוהנים הפורשים כטומאה גמורה והפכה את המקדש לטמא בעיניהם, עד כדי פרישה אל המדבר ואל 'מקדש אידאלי' שאליו שאפו. ראו גם: י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה – שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים', **תרביץ** ס, תשנ"א, עמ' 139-146.
55. "ואין להבי למחני הק[ו]דש כלבים שהם אוכלים מקצת [ע]צמות המק[דש ו]הבשר עליהם כי ירושלים היאה מחנה הקדש" – בלשון זו התריע מחבר **מקצת מעשי התורה** (פרק ב, שורות 58-60, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 208) נגד אחת התופעות שטימאו את המקדש לדעת הכוהנים הפורשים, ואשר נבעה בבירור מפתיחת המקדש להמוני עם.
56. מחבר **מקצת מעשי התורה** מחה נגד כניסתם למקדש של סומים וחירשים: "[ואף ע]ל הסומ[י]ם שאינם רואים להזהר מכל תערו[בות] ותערובת [א]שם אינם רואים, [וא]ף על החֵרשים שלוא שמעו חוק [ומ]שפט וטהרה ולא [ש]מעו משפטי ישראל, כי שלוא ראה ולוא שמע, לוא [י]דע לעשות, והמה באים לטה[ר]ת המקדש?!" (פרק ב, שורות 49-54, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 208).
57. "[ועל העמו]ני והמואבי [ו]הממזר ופ[צוע הדכה וכרו]ת השפכת, שהם באים בקהל...

המתקבלת ממגילת **מקצת מעשי התורה**, ולדברי הכותבים זוהי הסיבה לכך "**שפרשנו מרוב העם ומכול טֻמאתם**".[59]

בין המחלוקות הללו מופיעות גם המחלוקות הידועות בין הפרושים לצדוקים בספרות חז"ל, כגון המחלוקת אם הכוהן השורף את הפרה צריך להיות 'טבול יום' או טהור שהעריב שמשו,[60] כמו גם המחלוקת בעניין הניצוק כחיבור לטומאה.[61] גם מחלוקות אלו היו תוצאה של פתיחת שערי המקדש להמונים רבים על ידי הכוהנים החשמונאים, כפי שיבואר להלן.[62]

[ובאים למקדש]" (**מקצת מעשי התורה** פרק ב, שורות 39-41, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 208).

58. "[...ועל תרומת ד]גן ה[גוים... מדגן [הג]וים [ואין] לבוא למק[ד]ש... ועל זבח הגוים..." (**מקצת מעשי התורה** פרק ב, שורות 3-8, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 206). אם הכוונה לקרבנות ששלחו הגויים, זהו בדיוק הפולמוס שהיה בין החכמים ובין הקנאים על הפסקת ההקרבה של 'זבח הקיסר'. ראו: גיטין נו ע"א.

59. "[ואתם יודעים ש]פרשנו מרוב הע[ם ומכול טֻמאתם ו]מהתערב בדברים האלה ומלבוא ע[מהם] לגב אלה, ואתם י[ודעים שלוא י]מצא בידנו מעל ושקר ורעה" (**מקצת מעשי התורה** פרק ג, שורות 7-9, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 210).

60. ראו: פרה פ"ג משניות ו-ח (וראו לעיל, עמ' 339-341); תוספתא פרה פ"ג הל' ו-ח, מהד' צוקרמאנדל עמ' 632; וראו: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 28-29; מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה – הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', **תרביץ** סח, תשנ"ט, עמ' 330-335.

61. ראו: ידיים פ"ד מ"ז; טהרות פ"ח מ"ט; מכשירין פ"ה מ"ט; וראו: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 29-30; קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה' (לעיל, הערה 60), עמ' 342-343. ד' שוורץ תלה את המחלוקת בעניין 'ניצוק' בנטייה הכוהנית להלכה 'טבעית־ראליסטית', לעומת הלכת חז"ל ששלט בה קו 'נומינליסטי' עם הגדרות תאורטיות ומופשטות, היוצר פתח לקולות הלכתיות. ראו: D.R. Schwartz, 'Law and Truth – On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law', in: D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls – Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 229-240. אולם בהבחנה זו יש רק אמת חלקית, שכן 'ניצוק' נחשב חיבור גם בהלכת חז"ל כשיש חיבור 'ראליסטי' כמו הבל חם או דבש, וראו תשובתי לגישתו של שוורץ במאמרי 'בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי – הערה על הפילוסופיה המוסרית של ההלכה ועל קידוש־השם', בתוך: ע' ברהולץ (עורך), **דרך ארץ, דת ומדינה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 195-214.

62. הרחיב בנושא זה י' קנוהל ('פולמוס הכיתות', לעיל, הערה 54). הוא דן בעיקר בטיהור כלי המקדש אחרי הרגל בגלל 'הפלת המחיצות' ברגלים, צעד שגרר לעג של הצדוקים (חגיגה פ"ג מ"ח; תוספתא חגיגה פ"ג הל"ה, מהד' ליברמן עמ' 394).

1. המחלוקת בעניין 'ניצוק'

נפתח בהסבר המחלוקת בעניין 'ניצוק'. לכאורה זוהי מחלוקת על פרט קטן בהלכות טומאה וטהרה: האם קילוח מכלי טהור לכלי טמא מחבר בין שני הכלים, והכלי התחתון מטמא את העליון, כדעת הצדוקים, או שמא אין כאן חיבור, והכלי העליון נשאר בטהרתו כדעת החכמים. אולם למען האמת, זוהי מחלוקת קריטית ביחס לכלי המקדש, ובכלל זה היורות הגדולות שבהן בישלו זבחי שלמים, תודה ופסח. כאשר באים למקדש המוני עם אי־אפשר להימנע מכך שיהיו בקהל גם כמה כלים טמאים, וכאשר יוצקים מכלי המקדש לאלפים רבים של כלים, אם הניצוק נחשב חיבור לטומאה, כלי המקדש לבטח נטמאים. אמנם, בתבשיל חם שבו ההבל עולה אל הכלי העליון יש חיבור לטומאה גם לפי הלכת חז"ל (מכשירין פ"ה מ"י), אולם בעיה זו ניתנת לפתרון על ידי יצירת מרחק. לעומת זאת, לפי השיטה הצדוקית המחמירה, הניצוק מחבר בין שני הכלים גם כשההבל אינו עולה אל הכלי העליון, ואין אפוא דרך למנוע את החיבור. די בכלי טמא אחד של איש אחד כדי לטמא את כלי המקדש. כאמור, זו הייתה דעתם של הצדוקים, וכך סברו גם אנשי 'היחד', ככתוב במגילת **מקצת מעשי התורה:**

> [ו]אף על המוצקות אנחנו אומר[ים] שהם שאין בהם [ט]הרה, ואף המוצקות[63] אינם מבדילות בין הטמא [ל]טהור, כי לחת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחה אחת.[64]

63. נראה לי ש"המוצקות" כאן הם הכלים שבהם הוציאו מן היורות ויצקו לתוך הקערות והקדרות, ו"לחת המוצקות" היא הקילוח הזורם מ"המוצקות" אל הקערות, קילוח המכונה בלשון חז"ל 'ניצוק'. המילים "והמקבל מהמה כהם לחה אחת" הם הניסוח שלהם לפסיקה המחמירה שלפיה 'הניצוק – חיבור'; וראו: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 29, הערה 76.
64. פרק ב, שורות 55-58, מהד' קימרון (לעיל, הערה 8), עמ' 208.

לפי תפיסתם ההלכתית נאלצו אפוא אנשי 'היחד' לפרוש מן המקדש "ומכול טֻמאתם".

משמעות המחלוקת ברורה למדיי. לדעת אנשי 'היחד', אל המקדש רשאים לבוא רק 'חסידים' ו'חברים' המקפידים בטהרה ואפשר לסמוך עליהם לחלוטין.[65] לעומתם קבעו חכמי ירושלים (כמסורת חז"ל), כי כל ישראל נחשבים 'חברים' ברגל, שכן ירושלים מחברת את כולם "כְּעִיר שֶׁחֻבְּרָה לָּהּ יַחְדָּו" (תהילים קכ"ב, ג; חגיגה כו ע"א; ירושלמי חגיגה פ"ג, עט ע"ד). זה היה הבסיס הרעיוני לפתיחת המקדש להמוני העם ברגלים בתקופה החשמונאית, ובדיוק נגד תפיסה זו יצא מחבר **מקצת מעשי התורה**.

2. המחלוקת על 'טבול יום'

כאמור, חכמי ירושלים ('הפרושים') הרחיקו לכת וקבעו כי פרת החטאת, אחרי כל חומרות הטהרה שנהגו בה, תישרף דווקא על ידי כוהן 'טבול יום', ולא על ידי כוהן שטבל והעריב שמשו (פרה פ"ג משניות ז-ח). שיאה של הלכה תמוהה זו מתואר בתוספתא:

> ומעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה, וידע בו רבן יוחנן בן זכאי [שאינו רוצה לטבול ביום], ובא וסמך שתי ידיו עליו [לטמאו], ואמר לו: אישי כהן גדול, מה נאה אתה להיות כהן גדול – רד טבול אחת! ירד וטבל ועלה. אחרי שעלה צרם לו באזנו [= סימן לו הכוהן באוזנו שלו], אמר לו: בן זכאי, לכשאפנה לך [אשיב לך כגמולך]. אמר לו: כשתיפנה! לא שהה שלושה ימים עד שנתנוהו בקבר. בא אביו לפני רבן יוחנן בן זכאי [בעצב של קבלת הדין], אמר לו: נפנה בני.[66]

65. ראו: דמאי פ"ב משניות ב, ג; תוספתא דמאי פ"ב ה"ב, מהד' ליברמן עמ' 68-69.
66. תוספתא פרה פ"ג ה"ח, מהד' צוקרמאנדל עמ' 632.

לא מובן מדוע רבן יוחנן בן זכאי הכריח את הצדוקי להיחשב כ'טבול יום', הלוא אין חולק על כך שהטובל והעריב שמשו טהור לגמרי. המשנה הפותחת את הש"ס (ברכות פ"א מ"א) קובעת שכוהנים נכנסים לאכול בתרומתם רק אחרי 'הערב שמש', ואף לגבי כניסה למקדש 'טבול יום' חייב כרת (מנחות כז ע"ב), כמפורש בתורה לגבי אכילת קודשים ("וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים..." – ויקרא כ"ב, ז) – איך ייתכן להקל בפרת החטאת יותר מאשר באכילת תרומה? ולמה להתעקש על כוהן 'טבול יום', כאשר כוהן שהעריב שמשו טהור לכל הדעות?

רבים רואים במחלוקת זו התבצרות עקרונית של חכמי ירושלים (הפרושים), שכל מטרתה היא שמירת סמכותם ושלילה עקרונית של העמדה הצדוקית – "שלא יהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית".[67]

ואולם, התבוננות מעמיקה מגלה תמונה שונה לחלוטין. פתיחת המקדש להמוני העם חייבה את חכמי ירושלים ואת הכוהנים החשמונאים לנקוט צעדים משמעותיים כדי לשמור על טהרת המקדש. משום כך קבעו, שכל אדם או כל כלי הנכנסים למקדש חייבים טבילה. בשערי המקדש היו מקוואות טהרה, ולא הותרה הכניסה לעזרה, וכל שכן לעבודת הקודש או לשרפת הפרה, אפילו לאדם טהור, בלא טבילה (יומא ל ע"א).

בסוגיית הגמרא (שם, אחרי החורבן!) נחלקו בן זומא ורבי יהודה בשאלה "טבילה זו למה?". בן זומא למד קל וחומר מכוהן גדול ביום

67. זו לשון המשנה בפרה (פ"ג מ"ז), וכך נראה לכאורה ביומא יט ע"ב לגבי הקטורת של יום הכיפורים ובמנחות סה ע"א בעניין קציר העומר בשבת. ראו גם: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 28, הערה 74; עמ' 67-68, הערה 220; קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה' (לעיל, הערה 60), עמ' 330-331. בעמוד 335 חותם קיסטר בכך, שהדרשה של הצדוקים, של **ברית דמשק**, של קטעי קומראן ושל מגילת **מקצת מעשי התורה** פשוטה ועקבית, ורק "עמדתם של הפרושים [= חז"ל] טעונה הגנה והסבר". כאן כתבתי את הצעתי להגנת חכמי ירושלים ולהסבר שיטתם.

הכיפורים, שטובל בכניסה מקודש לקודש, כי עצם הכניסה אל הקודש מחייבת טבילה. לעומתו, רבי יהודה ראה בחובת הטבילה אמצעי להזכיר לאדם טומאה ישנה שנשכחה ממנו,[68] ואם ייזכר יפרוש ולא ייכנס. לדעת רבי יהודה, אם טבל לטומאתו "מבערב" אינו צריך לטבול שוב כיוון שכבר טבל, ואילו חכמים חלוקים עליו וסוברים שכל אדם, אפילו טהור, ואפילו טבל "מבערב", עומד וטובל בשער ניקנור. בהמשך הסוגיה מוסיפים האמוראים ומעלים הסברים שונים לטבילה זו (טבל מבערב אך הסיח דעתו, והמסיח דעתו חייב להיטהר מחדש אפילו מטומאת מת; טבל מבערב אך לא התכוון לביאת מקדש), עד שהסוגיה חותמת (רבינא, מאות שנים אחרי החורבן), שלדעת חכמים רק מצורע טובל בכניסה.

דיון זה משקף בעקיפין וממרחק הדורות את שלל הבעיות שעמדו בפני חכמי ירושלים בתקופה החשמונאית, עם פתיחת המקדש להמוני עם, במיוחד עולי רגלים. עולי הרגלים (גם עמי הארץ) נחשבו נאמנים על כך שטבלו לקראת בואם למקדש,[69] ועדיין רבים היו החששות – מי הסיח את דעתו ואולי נטמא בדרך, אפילו בטומאת מת? מי אולי שכח טומאה ישנה? מי היה רגיל בטומאות כמצורע, ולא נתן דעתו להיטהר? מי טבל אך לא התכוון לבוא למקדש? – זה נשמע כמו סדרת שאלות הכרחיות בכניסה לעזרה, לפני הטבילה של הכניסה אל הקודש, שיכלה להתפרש גם כטבילת מעלה, כמו טבילות הכוהן הגדול ביום הכיפורים.

כל זה בא, לדעתי, כדי לפרוס רשת ביטחון רחבה מפני טומאת מקדש וקודשיו, ועדיין היו מתכוונים בהקרבת שעירי חטאת של

68. בירושלמי יומא פ"ג, מ ע"ג: "קרי ישן שבידו", כלומר פליטת זרע במשכב אישה או בלעדיו.

69. חגיגה פ"ג מ"ו: "עמי הארץ בירושלים נאמנין על הקודש, ובשעת הרגל אף על התרומה"; תוספתא חגיגה פ"ג הל"ד, מהד' ליברמן עמ' 393; חגיגה כו ע"א; ירושלמי חגיגה פ"ג, עט ע"ד; בבא קמא פ"ז, ו ע"א; וראו: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 67.

ראשי חודשים ושל מועדים לכפר על שגגת "טומאת מקדש וקדשיו" (שבועות ב ע"ב), ושעיר הפנימי של יום הכיפורים היה מכפר גם "על זדון טומאת מקדש וקדשיו".

חכמי ירושלים לא סמכו בעניין זה על שום אדם, אפילו לא על הכוהן הגדול ביום הכיפורים. הכוהן הגדול טבל (שבעה ימים לפני יום הכיפורים – יומא פ"א מ"א) ו'העריב שמשו', וטבילותיו בעזרה ביום הכיפורים מוצגות בתורה כטבילות המבדילות בין קודש לקודש, אבל חכמי ירושלים הקפידו ושמרו עליו בליל יום הכיפורים שלא יתנמנם כלל (יומא יח ע"א-ע"ב), כי די בפליטת זרע אקראית בלילה כדי לפסול אותו מן העבודה.[70]

לדעתי, זהו העיקר בהלכה זו של חז"ל: רק אם כולם טובלים בכניסה למקדש – הן האנשים והן הכלים, כמו כוהן גדול ביום הכיפורים – ניתן יהיה לפתוח את המקדש להמוני העם ולצמצם ככל האפשר את הסכנה של "טומאת מקדש וקדשיו", יחד עם הקביעה שכל ישראל נחשבים 'חברים' ברגל[71] ואחרי כל השאלות והבדיקות. אמנם ל'טבול יום' בוודאי אסור להיכנס למקדש, אבל חכמים העדיפו שבין המוני הבאים ייכנסו אנשים שהם ספק 'טבולי יום', ולא ייכנסו אנשים שהם טמאים גמורים.[72]

מה אמרו על כך הכוהנים הפורשים, כוהני 'היחד'? לפי הבנתי את מגילת **מקצת מעשי התורה**, הם אמרו בערך כך: אל תביאו למקדש את כל ההמונים ואת כל הפסולים לבוא בקהל! ייכנסו לעזרה

70. בנוסף היו מזהירים את הכוהן הגדול שלא ינהג כמנהגי הצדוקים, ואחר כך "הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין" (יומא פ"א מ"ה) על עצם החשד.
71. ראו לעיל, הערה 69.
72. לעניות דעתי, כניסת אדם טמא למקדש נחשבת כפגיעה במקדש והיא בגדר 'טומאת מקדש וקדשיו', ואילו כניסת 'טבול יום' למקדש היא חטא לאדם, אך אין בה משום פגיעה במקדש (וראו: **כסף משנה** הלכות ביאת מקדש פ"ד ה"ד). יש לזכור גם את דברי הגמרא (שבת פו ע"ב): "ניתנה תורה לטבולי יום", שהרי במעמד הר סיני לעם שלם בוודאי היו כאלה שיכלו לטבול רק "בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי" (שמות י"ט, יא).

רק 'חסידים'[73] ו'חברים', יחידי הסגולה, שגם בהלכת חז"ל סומכים עליהם בענייני טהרה, וכל השאר יעמדו בחוץ. המקדש יכפר עליהם, והם לא יטמאוהו.[74] הכוהנים הפורשים לא יכלו לקבל בשום פנים טבילה בכניסה למקדש, כי אם יש חשש טומאה יהיה הטובל בכניסה 'טבול יום', ואסור לו להיכנס כלל, ואם אין חשש טבילה אין צורך בטבילה זו, ויש בה מראית עין של 'טבול יום'. רק הנאמנים ביותר באים אל הקודש, וכך הוא גם במעמד שרפת הפרה, שנהגו לקראתו חומרות טהרה מופלגות (פרה פ"ג משניות ב-ו).

בעיני כוהני 'היחד', מניעת השינה מן הכוהן הגדול ביום הכיפורים הייתה שיאו של אבסורד – אם התורה, וגם חכמי ירושלים, סומכים על הכוהן הגדול שיכפר ויטהר את המקדש ואת הכוהנים ביום הכיפורים בקודש הקודשים, איך לא יסמכו עליו שישמור עצמו בלילה מפליטת זרע ויפסול את עצמו אם נטמא?!

והנה לדעת החכמים, באמת אין סומכים על הכוהן הגדול כלל, לא בלילה (שמא יתנמנם), ואף לא בקודש הקודשים, שמא ינהג כהלכה הצדוקית בעבודת הקטורת. כל השיטה שבה סומכים על 'חברים' בטהרות, גם אם היא יכולה להיות נכונה בחיים בכלל, ואף אצל עולי רגלים, דווקא במקדש עצמו אין לה מקום, וזאת מפני מעלת הטהרה שנהגו במקדש, לשמור עליו מכל ספק טומאה. משום

73. מכאן הפתח להגדרת קבוצות שונות של 'חסידים' בדרגות טהרה שונות – בגד טהור של קבוצה נמוכה נחשב טמא 'טומאת מדרס' עבור דרגת טהרה גבוהה יותר. וכך נאמר במשנה: "יוסף בן יועזר היה חסיד שבכהונה, והיתה מטפחתו [טמאה] מדרס לקודש [= לאוכלים על טהרת הקודש]. יוחנן בן גודגדא היה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו, והיתה מטפחתו [טמאה] מדרס לחטאת [= לאוכלים על טהרת חטאת, שהיא הדרגה העליונה]" (חגיגה פ"ב מ"ז). לדעתי, זהו אחד המקורות לחבורות 'היחד' כתופעה חברתית ידועה בימי הבית השני, ולא רק בין האיסיים ואנשי קומראן. מי יקבע אפוא מי זכאי להיכנס לעזרה לפי תפיסות אלה?

74. יונתן בן־דב סיפר לי על שיחה שהייתה לו עם כומר אתיופי מהכנסייה המרכזית באדיס אבבה, שאמר לו בדיוק כדברים האלה, באותן המילים, כדי להסביר מדוע המתפללים שם נשארים בחוץ, ורק הכמרים נכנסים לכנסייה. כידוע, הכנסייה האתיופית הושפעה עמוקות מ**ספר היובלים**.

כך תיקנו חכמים חובת טבילה לכל אדם בכניסה למקדש, לרבות ה'חברים' והכוהנים, כמו כוהן גדול ביום הכיפורים.

המחלוקת פרצה במיוחד במעמד 'פרת החטאת'. חכמי ירושלים החילו על מעמד שרפת הפרה את הכללים של הכניסה למקדש (כשם שהשוו את שרפת הפרה לעבודת יום הכיפורים – יומא ב ע"א), וחייבו את הכוהן השורף את הפרה לטבול לפני כן, אף שכבר היזו עליו שבעה ימים וטבל מבערב ו'העריב שמשו'. לדעתם (המשתקפת בשמירה על הכוהן הגדול בליל הכיפורים), די בחשש רחוק עד מאוד של פליטת זרע בלילה בלי דעת כדי לחייב טבילה גם ביום. לדעת חכמי ירושלים, כל החומרות האחרות שנהגו בפרת החטאת לא היו מעיקר הדין בתורה, ולכן היא יכולה הייתה להיעשות ב'טבול יום' (אך נהגו כך למעשה רק ברמת החסידות והמעלה, כי החכמים שנגעו בכוהן היו טהורים לחלוטין מדין תורה[75]).

העיקר היה ללמד לכולם את דרך ניהול המקדש ביד החכמים: גם טהורים טובלים בכל עבודת קודש, כמו בכניסה למקדש, אף שטבלו מבערב והעריב שמשם.

על כך כנראה אמרו הצדוקים: כוהן השורף פרת חטאת בוודאי נאמן, וממילא אין טעם בטבילתו (הנוספת) ביום, שתהפוך אותו ל'טבול יום' לפחות למראית עין. על כך השיבו חכמי ירושלים, שהפרה יכולה להיעשות על ידי 'טבול יום'.

בשלב זה פרצה המחלוקת והפכה לקרע. כוהנים מחמירים ככוהני 'היחד' סירבו לטבול ביום בכניסה למקדש ובכניסה למעמד שרפת הפרה. בתגובה לכך, חכמי ירושלים (שהיו טהורים בעצמם, אך לא במעלת הטהרה הנהוגה בפרת החטאת) היו נוגעים קלות בכוהן

75. ראו לעיל, הערה 73, וראו: חגיגה פ"ב מ"ז; חגיגה כ ע"א. גם התוספות (חגיגה כג ע"א, ד"ה מטמאין) כתבו לפי התוספתא (פרה פ"ג ה"ח, מהד' צוקרמאנדל עמ' 632), שהכוהן לא נטמא מן הדין, וכך כתב הר"ש בפירושו למשנת פרה פ"ג מ"ז.

השורף את הפרה, כדי להכריחו לטבול. מעשה זה, כמובן, זעזע עמוקות את כוהני הצדוקים וכוהני 'היחד'.

היה גם ניסיון של כוהן גדול, ישמעאל בן פיאבי, לרצות את כולם ולעשות שתי פרות אדומות, אחת לפי שיטת הצדוקים המחמירים ("במערבי שמש") ואחת לפי חכמי ירושלים ('הפרושים', "בטבול יום"), ושפכו לו את הראשונה.[76]

חלק מהכוהנים הצדוקים קיבל בלית ברירה את ההכרעה ואת השיטה ונשארו בירושלים ובמקדש, וחלק אחר פרש. אחד ממנהיגי הפורשים כתב את מגילת **מקצת מעשי התורה**, שבה משתקפת גם עמדתם העקרונית בניהול המקדש – יישארו נא המוני העם מחוץ למקדש, ורק 'חסידים', 'חברים' וכוהנים נאמנים יורשו להיכנס בשערים! אולם חכמי ירושלים עמדו כחומה בצורה למען המוני העם ולמען כניסתם אל המקדש.[77] זה מה שעמד ביסוד שיטת החכמים, ולכן הקפידו דווקא על טבילה ביום בכניסה למקדש ולכל עבודת קודש. מי שערער על כך, ערער על כל השיטה של כניסת המוני העם. מכאן בא הפולמוס הנוקב והמבייש נגד הצדוקים ונגד העמדה המתעקשת על 'הערב שמש' בכוהן השורף את פרת החטאת.

76. תוספתא פרה פ"ג ה"ו, מהד' צוקרמאנדל עמ' 632.

77. יוסף בן מתתיהו מציין פעמים אחדות את הקשר החזק מאוד בין חכמי הפרושים לבין המוני העם, ואפילו נגד המלכים, כמו שאמר ינאי בצוואתו לאשתו ללכת עם החכמים; ראו: **קדמוניות היהודים** ספר שלושה עשר י ה-ו, מהד' שליט עמ' 99-100; שם טו ה, עמ' 109; שם ספר שמונה עשר א ג, עמ' 282; **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** ספר שני ח יד, מהד' שמחוני עמ' 142. וראו עוד: א"א אורבך, **חז"ל – פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשכ"ט, עמ' 477-479 (ובמיוחד עמ' 520-521); קנוהל, 'פולמוס הכיתות' (לעיל, הערה 54); זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 66-68. זוסמן הבין היטב את חשיבות פתיחת המקדש להמוני העם כרקע כללי למגילת **מקצת מעשי התורה**, אך לא ראה את הקשר בין עיקר זה אצל החכמים ובין הלכות 'המוצקות' ו'העריבות השמש'.

3. המחלוקת בין חכמי ירושלים בעניין 'סמיכה' על בהמת קרבן ביום טוב

המדיניות התורנית־ציבורית של פתיחת שערי המקדש להמוני עם לא התקבלה בקלות גם בתוך הקבוצות השונות של חכמי ירושלים. המחלוקת המתועדת הקדומה ביותר בין החכמים לבין עצמם עסקה בשאלת ה'סמיכה' על בהמה ביום טוב.[78] לדברי המשנה בחגיגה (פ"ב מ"ב), המחלוקת פרצה בתחילת ההנהגה ההלכתית של הזוגות[79] – יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, ונמשכה עד הלל ושמאי.

כמו ב'ניצוק' וב'טבול יום', המשמעות הציבורית של המחלוקת חבויה מאחורי שאלה הלכתית (הנראית שולית למדיי) – האם מותר לסמוך על בהמה ביום טוב? האם הדבר כלול באיסור השימוש בבהמה ביום טוב? אולם הסוגיות חושפות את המשמעות הציבורית של המחלוקת: החכמים (וביניהם בית שמאי) שאסרו את הסמיכה מנעו בכך מהמוני העם לבוא למקדש ביום טוב, שכן הם לא יכלו להקריב עולת ראייה, שחייבים לסמוך עליה, והיא קרבן החובה של העולים לרגל. בדרך זו כיוונו את המוני החוגגים לבוא בחול המועד, ואף הציבו פקחים בעזרה כדי למנוע הקרבת עולות ראייה (כמסופר על הלל, שהביא את עולתו לעזרה לסמוך עליה ביום טוב, וחברו עליו הפקחים מאנשי בית שמאי – ביצה כ ע"א).

התוצאה הייתה צפויה ואולי אף רצויה לאוסרים. הם חששו מהמוני עולים לרגל ביום טוב במקדש, אשר יגרמו מן הסתם לחילול

78. ראו: א"א הלוי, 'המחלוקת הראשונה', **תרביץ** כח, תשי"ט, עמ' 154-157.
79. הנהגת הזוגות החלה בזמן המרד החשמונאי, ויוסי בן יועזר, "חסיד שבכהונה" (חגיגה פ"ב מ"ז), אף הוצא לחורג על ידי השלטון הסלווקי (בראשית רבה פרשה סה יח, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 742-744). ככל הנראה, הנהגת הזוגות באה לעולם כתשובה של החכמים למשבר הכהונה הגדולה ולחילול המקדש, והיא חלק בלתי־נפרד מתופעות התקופה החשמונאית. ראו: לאו, **חכמים** א (לעיל, הערה 38), עמ' 95-104.

קדושת החג, לפחות בשגגה, ואולי גם העדיפו 'מקדש דממה'[80] ביום טוב (כמו בשבת) על פני חגיגה המונית של עולי רגל אוכלי בשר שלמים ותודה. התוצאה הייתה שביום טוב חגגו אנשים בבתיהם, שחטו ובישלו לשמחת החג לפי ההלכה, ורק המקדש היה שומם, ובלשון הסוגיות (לפי אבא שאול, שסבר כבית הלל) – "שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן" (ביצה כ ע"ב); או: 'שלא תהא כירתך פתוחה וכירת רבך סתומה' (ראו שם).

כל זה נסתיים כאשר בבא בן בוטא, מתלמידי שמאי, הכריע את ההלכה כהלל במעשה פומבי על חשבונו (שם כ ע"א-ע"ב), כי המצב שבו המוני עם חוגגים בבתיהם ביום טוב והמקדש פועל ב'מתכונת שבת' נראה לו מעוות, והוא פתח את המקדש להמונים גם ביום טוב.

4. המחלוקת בעניין תרומת השקלים

לכאן צריך להוסיף את המחלוקת הגדולה עם הצדוקים בעניין תרומת השקלים למקדש, מחלוקת המתועדת בביאור (הסכוליון) ל**מגילת תענית**.[81] הדעה הצדוקית, שלפיה כל יחיד יכול להתנדב ולהביא קרבן תמיד, גילתה לכאורה פתיחות וחופש ומצאה מקום לכל אחד מישראל להיות שותף מלא לעבודת הקודש הקבועה; אולם כפי שאנו מכירים במציאות חיינו כיום, הפתיחות הזאת יצרה במהרה מצב שבו כמה עשרות משפחות עשירות 'השתלטו' על רוב רובה של עבודת המקדש, והאליטה הצדוקית, משפחות כהונה ומשפחות עשירות בשיתוף פעולה הדוק, החזיקו את עבודת המקדש.

80. כך סבור הלוי ('המחלוקת הראשונה', לעיל, הערה 78), והפליג בכיוון זה קנוהל ('פולמוס הכיתות', לעיל, הערה 54).

81. ראו: **מגילת תענית** (לעיל, הערה 48), עמ' 57-59. המחלוקת מובאת גם במנחות סה ע"א. סיכום של הגרסות השונות ושל משמעות המחלוקת מופיע אצל נעם (**מגילת תענית**, שם), עמ' 165-173.

החכמים (= הפרושים) טענו מנגד: "אי אתם רשאין לעשות כן, לפי שאין קרבן ציבור אלא מכל ישראל".[82] לפיכך, תקנת חכמים על יסוד 'מחצית השקל' למשכן (במפקד חד־פעמי) יצרה מס שנתי קבוע של 'מחצית השקל' בכל שנה וחיברה את עבודת המקדש עם כלל ישראל הלכה למעשה. דווקא נטל המס וגבייתו במערכת מסודרת של בית המקדש (כמתואר במשנה במסכת שקלים) היו הביטוי הדמוקרטי־העממי של הקשר בין העם למקדש בעבודת התמיד.

הייתה זו גם התנגשות ברורה בין שני רעיונות סותרים, בעיקר בתחום החברתי־כלכלי – בין 'החופש' ובין 'השוויון', כי במקום שיש חופש אין שוויון, ובמקום שיש שוויון אין חופש. החופש, עם כל היופי שבו, יוצר ומרחיב פערים בחברה ומרכז את הכוח הכלכלי והפוליטי בידי בעלי היכולת, ואילו השוויון הכלכלי כרוך במס הדורש מערכת גבייה, ולא כולם מחבבים מסים, גם כאשר הם נגבים למטרה נעלה.

והנה, התורה פתחה את פרשות המשכן בתרומת הנדבה, "מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ" (שמות כ"ה, ב), וממנה נעשה המשכן וכליו, וזהו 'החופש' – אולם בסיום הזכירה התורה את הנתינה השוויונית של מחצית השקל, "הֶעָשִׁיר לֹא יַרְבֶּה וְהַדַּל לֹא יַמְעִיט" (שם ל', טו), וממנה יצקו את אדני הבסיס למשכן ואת הווים לקשירה הסופית (שמות ל"ח, כה-כח). מכאן יכלו החכמים ללמוד כי קרבנות הציבור והמסגרת של עבודת התמיד צריכים להיות מושתתים על ייצוג שווה של העם כולו באמצעות 'מחצית השקל'.

בתורה שבכתב אין ציווי לתת מחצית השקל בכל שנה, ואנשי קומראן לא טעו בהבינם שאין בתורה חובה שנתית כזו.[83] רק תקנת

82. **מגילת תענית** (לעיל, הערה 48), עמ' 58, 165.

83. ראו: ח' וא' אשל, 'מעמדות במגילת המלחמה ומשמעותם לבירור השקפות אנשי קומראן בשאלת מימון התמיד', בתוך: ז' ספראי ואחרים (עורכים), **חקרי ארץ – עיונים בתולדות ארץ ישראל, מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס**, רמת גן תשנ"ז, עמ' 223-234.

החכמים, כנראה בתקופה החשמונאית,[84] הפכה את מחצית השקל למס שנתי קבוע, שביטא את קשר התמיד היומיומי בין העם והמקדש.

באותה תקופה, לאחר טיהור המקדש והקמת ממלכת החשמונאים, התפתחה העלייה לרגל לירושלים לממדים עצומים שלא היו לפני כן (למרות מצוות התורה). בסוף ימי הבית השני היא הגיעה להיקפים של מאות אלפים ואולי אף מיליונים של עולי רגלים.[85] גם מפעלי המים הכבירים[86] מתקופת הורדוס מעידים על ירושלים כעיר ענקית בזמן העליות לרגל. יש קשר ברור בין הניצחון החשמונאי, שיטת ההלכה של החכמים (׳הפרושים׳) והקשר האמיץ של המוני העם למקדש ולעבודת התמיד, אל מול פרישתם ׳מרוב העם׳ של כוהני ׳היחד׳ ואנשי קומראן.

קו עקרוני אחד מחבר בין המחלוקות מול הכיתות על ׳טבול יום׳ ועל ׳ניצוק׳ ובין מחלוקות החכמים ביניהם על סמיכה ביום טוב ועל הקרבת הפסח בשבת. הכוהנים הפורשים לא רצו לראות את ההמונים במקדש בכלל בגלל חששות הטומאה, ואולי גם העדיפו ׳מקדש דממה׳ של כוהנים הנאמנים בענייני טהרה באופן מוחלט. מתנגדי הסמיכה ביום טוב, ובכללם בית שמאי, לא רצו את ההמונים במקדש

84. ראו: א״א אורבך, **ההלכה – מקורותיה והתפתחותה**, גבעתיים 1984, עמ׳ 40-42; מ׳ בר, ׳הכתות ומחצית השקל׳, **תרביץ** לא, תשכ״ב, עמ׳ 298-299; וראו את סיכומה של ו׳ נעם, **מגילת תענית** (לעיל, הערה 48), עמ׳ 173. למס קבוע היו כמובן גם מתנגדים רבים, כמשתמע ממשנת שקלים פ״א.

85. יוסף בן מתתיהו (**תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** ספר שישי ט ג, מהד׳ שמחוני עמ׳ 370) כתב על פסח לפני החורבן, שספרו בו 255,600 קרבנות פסח, שעל כל אחד נמנו 10-20 איש. הגמרא (פסחים סד ע״ב) מספרת על 600,000 קרבנות פסח; וראו: ש׳ ספראי, **העליה לרגל בימי בית שני – מונוגרפיה היסטורית**, תל אביב 1965. ספראי קשר את העלייה ההמונית לרגל עם תקנת מחצית השקל גם בספרו, **בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה – פרקים בתולדות החברה והתרבות**, ירושלים תשמ״א, עמ׳ 40-42; בכל הפרק שם מתוארים הקשרים החזקים בין ירושלים וארץ ישראל ובין התפוצה היהודית בשלהי הבית השני.

86. ראו: ע׳ מזר, ׳סקר אמות המים לירושלים׳, בתוך: ד׳ עמית ואחרים (עורכים), **אמות המים הקדומות בארץ ישראל**, ירושלים 1989, עמ׳ 169-195; ד׳ עמית, ׳נתונים חדשים לתיארוך אמות המים של ירושלים׳, **אריאל** 102-103, 1994, עמ׳ 57-64.

ביום טוב בגלל החשש של חילול החג, והחשיבו יום טוב כשבת. בני בתירא לא רצו הקרבת פסח המונית בשבת בגלל חשש מחילול שבת. לכולם היו חששות מובנים, ואולי אף צודקים במידה זו או אחרת. לעומתם, הלל ותלמידיו, יחד עם תומכיהם מחוגי בית שמאי (בבא בן בוטא), רצו את המוני העם במקדש תמיד, בכל יום, בחג וגם בשבת של יום הפסח, 'בקול רעש גדול'.

נשוב לרקע של ההכרעה ההיסטורית לפתוח את המקדש להמוני עם על ידי החשמונאים. המרד החשמונאי פרץ ככל הנראה גם על רקע ניהול המקדש על ידי קבוצת כוהנים קטנה, מיוחסת ונבחרת (בתחילה מבני צדוק!).[87] בתקופה ההלניסטית אבדה השליטה על הכוהנים הצעירים, בעוד הזקנים שקעו בפוליטיקה מושחתת,[88] והכהונה הגדולה הפכה למשרה פוליטית הנקנית בכסף. היה זה גורם מרכזי בהידרדרות אל חילול המקדש. לכן נאבקו החשמונאים, משפחת יהויריב,[89] על פתיחת המקדש לכול. המוני העם שלחמו על טיהור המקדש חייבים היו להישאר בנוכחות רחבה[90] כדי לשמור על הניצחון החשמונאי. אולם למהלך הזה היה מחיר – פחות חומרות בדיני טומאה וטהרה, יותר שיתוף של המוני העם בניהול המקדש ושמירה עליו לפי קביעות ההלכה של החכמים ושל

87. ראו: יחזקאל מ"ד, טו-טז; דה"א ד', כז-מא; זכריה ג'.
88. ראו: **מקבים א** א'; **מקבים ב** ד'. רק בימי אנטיוכוס הרביעי, מחלל המקדש, החלו לקנות את הכהונה הגדולה בכסף.
89. משמר יהויריב מופיע ראשון במשמרות הכהונה בדה"א כ"ד, ז, אולם הכהונה הגדולה הייתה שמורה לבני צדוק עד שנתחלל המקדש עם הכהונה. מתתיהו החשמונאי היה מבני יהויריב (**מקבים א** ב', 1), וכאשר קיבלו יונתן ושמעון בני מתתיהו את הכהונה הגדולה מכוח הצלחתם וניצחונותיהם (**מקבים א** י', 20-21; י"ג, 42; י"ד, 28-49), עברה הכהונה הגדולה בהסכמה רחבה לבני חשמונאי ממשפחת יהויריב (עד ימי הורדוס).
90. ראו תיאור החנוכה ב**מקבים א** ד', 55-58 ותיאור מינויו של שמעון ב**מקבים א** י"ג, 42; י"ד, 28-49.

'החסידים הלוחמים', ולא לפי התפיסות של 'החסידים' הפורשים (כוהני 'היחד' ודומיהם).

שתי המחלוקות הבסיסיות הללו – על חומרות השבת עם ההתנגדות למלחמה בשבת כהלכה החשמונאית, ועל חומרות הטהרה במקדש ובקודשיו כתוצאה מפתיחת שעריו לכול – גררו אחריהן לדעתי את שאר המחלוקות, ובעיקר את הפילוג בלוח המועדים.

ח. המחלוקת בפרספקטיבה היסטורית

1. משבר האכזבה מהופעת ה' בהיסטוריה – במקרא ובימי השופטים

אחרי תקופת שיא של פרשת דרכים היסטורית צפויה תקופה של משבר, שפל ואכזבה. במקרים רבים, כגובה הציפיות של תקופת השיא, כך עומק השפל בתקופת המשבר. אחרי יציאת מצרים נקלע עם ישראל למשבר חמור שנמשך ארבעים שנה עוד בימי המדבר (במדבר י"ג-י"ד). משה, יהושע בן־נון וכלב בן יפונה הצליחו להושיע את העם בשנת הארבעים ואחריה ולהוביל אותו אל הארץ ואל ההתנחלות (דברים א'-ב'), אולם המשבר העמוק רק נדחה. על כך נכתב בתחילת ספר שופטים:

> וַיַּעַבְדוּ הָעָם אֶת ה' כֹּל יְמֵי יְהוֹשֻׁעַ וְכֹל יְמֵי הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר הֶאֱרִיכוּ יָמִים אַחֲרֵי יְהוֹשׁוּעַ אֲשֶׁר רָאוּ אֵת כָּל מַעֲשֵׂה ה' הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל... וַיָּקָם דּוֹר אַחֵר אַחֲרֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אֶת ה' וְגַם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה'... וַיַּעַזְבוּ אֶת ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם הַמּוֹצִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיהֶם... וַיַּעַזְבוּ אֶת ה' וַיַּעַבְדוּ לַבַּעַל וְלָעַשְׁתָּרוֹת (ב', ז-יג).

עבודת הבעלים והעשתרות על ידי בני ישראל בעת ההיא לא נבעה, לדעתי, מאמונה פתאומית בהם, אלא מן החלל שנוצר עם ההתרחקות

מהתגלות ה׳ בהיסטוריה, ביציאת מצרים ובכיבוש הארץ. לתוך החלל נכנסו פולחנים פגניים, שנתנו ביטוי לכוחות הטבע. מי שחי בארץ כנען תלוי בגשם, ופולחני הבעל והאשרה היו קשורים למחזור הגשם והיובש. בדיוק מסיבה זו הזהירה התורה בדברים י״א שרק ה׳ אשר הוציאנו ממצרים הוא המוריד גשם בארץ. אולם תחושות האכזבה, הייאוש והריחוק מ״מַעֲשֵׂה ה׳ הַגָּדוֹל״ בהיסטוריה של יציאת מצרים (דברים י״א, ו; שופטים ב׳, ז) יצרו חלל, ואותו מילאו פולחני הטבע הכנעניים.[91]

את התסכול העמוק הציג גדעון (= ירובעל) אל מול מלאך ה׳, שקרא אליו ״ה׳ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל״ (שופטים ו׳, יב). גדעון הגיב בהתפרצות:

> וְיֵשׁ ה׳ עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה׳ וְעַתָּה נְטָשָׁנוּ ה׳ וַיִּתְּנֵנוּ בְּכַף מִדְיָן (שם, יג).

מאלפת במיוחד תשובת ה׳: ״לֵךְ **בְּכֹחֲךָ זֶה** וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת יִשְׂרָאֵל מִכַּף מִדְיָן הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ״ (שם, יד). על שאלת גדעון ״בַּמָּה אוֹשִׁיעַ אֶת

91. רוב חוקרי המקרא אינם מקבלים את הסיפור המקראי כמות שהוא. ׳אסכולת ולהאוזן׳ איננה מאמינה ביציאת מצרים, לא בתורת משה ולא בסיפור ההתנחלות הישראלית של עם בעל אמונת ייחוד מונותאיסטית, שאותה הם רואים כפרי רוחם של הנביאים הגדולים, בייחוד עמוס וישעיהו. נגד אסכולה זו התייצב יחזקאל קויפמן בחיבורו הגדול **תולדות האמונה הישראלית**, ובניתוח מעמיק ומרשים הראה את קדמותה וייחודה של אמונת הייחוד המונותאיסטית בישראל. ואולם, דווקא משום כך שלל קויפמן את העדות המקראית על עבודת אלילים בישראל אחרי יהושע ובימי השופטים וראה אותה כהשקפת ׳המחברים׳. תקופת השופטים היא בעיניו ״התגלמות אמונת הייחוד״, ״יצירה חדשה״ המושתתת על תודעה עמוקה של נוכחות וקרבת אלוהים בחיי השבטים והעם (**תולדות האמונה הישראלית** ב, ירושלים-תל אביב תשל״ב, עמ׳ 113-132). שני הצדדים במחקר אינם לוקחים בחשבון את משבר האכזבה והתסכול אחרי משה, יהושע וההתנחלות, משבר אותנטי המתואר בספר שופטים בצבעיו הטבעיים, במיוחד בסיפור גדעון.

יִשְׂרָאֵל" (שם, טו), באה תשובת ה' המזכירה את משה בסנה: "כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ" (שם, טז).

כוחו של גדעון לא היה בעצם התסכול ותחושת הייאוש העמוק נוכח ההשתלטות המדיינית, אלא בכך שהוא עדיין זכר והבין את סיפורי אבותיו על ישועת ה' ביציאת מצרים, בעוד עובדי הבעל והעשתורת כבר שכחו כליל את ההיסטוריה הישראלית והתמכרו לטבע הארץ עם הכוחות הפועלים בו ולדתיות הכנענית האחוזה בהם.

גדעון החזיר לשעתו את מנהיגותו של משה ואת הופעת ה' בהיסטוריה בישועה "מִכַּף מִדְיָן". בלשון נשגבה הביעה רעיון זה דבורה הנביאה בפתח שירתה, בהדגשת מורשת סיני כמקור הישועה שלה מצבא יבין וסיסרא:

> אָנֹכִי לַה' אָנֹכִי אָשִׁירָה אֲזַמֵּר לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. ה' בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר בְּצַעֲדְךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם אֶרֶץ רָעָשָׁה גַּם שָׁמַיִם נָטָפוּ גַּם עָבִים נָטְפוּ מָיִם. הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה' זֶה סִינַי מִפְּנֵי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
>
> (שופטים ה', ג-ה).

בדור שסבל "פְּרָעוֹת" (שם, ב), בדור שבו "חָדְלוּ פְרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל" (שם, ז) ובדרכים השתלט חוסר ביטחון חמור, חזרו השופטים המושיעים וגילו את יד ה' ואת ישועת ה' במציאות ההיסטורית, ובזה החזירו את העם לעבודת ה'.

2. התנועה הנבואית להיטהרות במדבר

בשלב מאוחר יותר, בימי ממלכת ישראל (שומרון), כאשר האלילות הכנענית חזרה ותפסה מקום מרכזי מסיבות פוליטיות של קשרי חוץ וכלכלה (עם צור וצידון), כנראה על רקע שאיפה ממלכתית ל'טבעיות נורמלית', הגיבו הנביאים (אליהו ואלישע) ובני הנביאים בהתרחקות אל המדבר – בעיקר מדבר יהודה ושומרון ואזור הירדן – במאמץ

רוחני וחברתי לשוב ולהתחדש מכוחה של יציאת מצרים. הנביאים לא ראו 'אידאל' בחיי מדבר[92] אלא תקופת היטהרות זמנית מתוך כוונה לשוב ולנחול את הארץ בטהרה, אבל היו גם קבוצות (כמו "בֵּית הָרֵכָבִים", ירמיהו ל"ה) שהרחיקו לכת עד כדי פרישה לחיי נוודות מדברית מלאים, מתוך ייאוש גמור מחברת השפע בארץ החקלאות הפורייה, החוזרת ומשחיתה את דרכיה מבחינה דתית ומוסרית כאחד.

כך יש להבין גם את הליכת אליהו למדבר בייאושו הגדול. לאחר כישלון השפעתו על אחאב והשתלטות איזבל על שומרון הלך אליהו בהליכה פלאית להר חורב כדי להיאחז במשה ובנבואתו, אולם ה' דחה את הניסיון הזה, והתגלות ה' לאליהו בחורב הפוכה מההתגלות למשה, כשם שהליכת אליהו מהארץ לחורב הפוכה להובלתו של משה מחורב אל הארץ. כך הדבר גם בסילוקו של אליהו, המקביל למותו של משה אבל בכיוון ההפוך.[93]

92. בזה צדק קויפמן (**תולדות האמונה הישראלית** ב, לעיל, הערה 91, עמ' 624-626) בשלילתו התקיפה את סברת החוקרים בדבר 'האידאל הנומדי' בדברי הנביאים. אולם בטענתו כאילו רעיון זה הוא המצאה גמורה הפריז קויפמן על המידה, כי 'המדבר' כתקופת טהרה זמנית לשם התחדשות תופס מקום ברור ומפורש בדברי הנביאים מהושע עד ירמיהו. החוקרים שגו רק בהעמידם את "בֵּית הָרֵכָבִים" כ'אידאל נבואי', בעוד הנביאים נאבקו למען חזרה אל הארץ החקלאית בטהרה – "וְהֹלַכְתִּיהָ הַמִּדְבָּר... וְנָתַתִּי לָהּ אֶת כְּרָמֶיהָ מִשָּׁם..." (הושע ב', טז-יז).
בניגוד לשאיפה הנבואית באה הפרישה המוחלטת של יהונדב בן רֵכב מחיי עם וארץ, אולי אחרי שהתייאש גם מבית יהוא (וראו מל"ב י', טו-לג). אל מול הקנאה לה' של יהוא עם יהונדב באה צוואתו הנוודית של יהונדב לבניו "עַד עוֹלָם" לא לזרוע שדה, לא לטעת כרם ולא לבנות בית (ירמיהו ל"ה, ו-י).

93. לא במקרה הלך אליהו מן הגלגל ומיריחו, עבר את הירדן בחרבה והסתלק בסביבת הר נבו, ולא במקרה חזר אלישע (בדומה ליהושע) ועבר את הירדן בחרבה, ואף ריפא את מי יריחו (אולי גם מקללת יהושע, שבה נפתח מאבקו של אליהו נגד אחאב ואיזבל – מל"א ט"ז, לא - י"ז, א).
משה מתואר פעמים רבות כ'איש' (שמות ד', י; י"א, ג; ל"ב, א, כג; ל"ג, יא; במדבר י"ב, ג), בין השאר בתיאור מגבלות הכוח בידיו ("וִידֵי מֹשֶׁה כְּבֵדִים", שמות י"ז, יב), בייאושו מהשליחות הראשונה (שמות ה', כב-כג), בחטא במי מריבה (במדבר כ', יב) ובייחוד בהדגשה יתרה של מותו (בלי כל סיבה גופנית) עם קבורתו על ידי ה'. פעם

אי־אפשר להתעלם מהנביאים ומבני הנביאים, תלמידי אליהו ואלישע, שברחו תחילה מפני איזבל וישבו בהמשך במדבר יהודה ועל הירדן (מל"א י"ז, ב-ז; מל"ב ב׳; ד׳, לח; ה׳, י; ו׳, א-ז). יש כאן הקבלה מפתיעה לפרישת אנשי 'היחד' למדבר יהודה ולסביבת ים המלח (קומראן) על רקע דתי ומוסרי דומה. הקבלה זו חייבת לעורר מחשבה מעמיקה דווקא מפני שאין קשר ישיר בין שתי התופעות, שמאות שנים מבדילות ביניהן. בימי הבית השני היו בקיאים מאוד במקרא ובייחוד בספרי הנביאים, וכנראה שאבו השראה מבני הנביאים שברחו למדבר לשם היטהרות, וראו את עצמם כממשיכיהם.

הרעיון של חזרה למדבר לשם היטהרות מפורש בנבואת הושע (בפרק ב׳, כנראה במבט לאחור מבחינת התקופה[94]), והוא מופיע אחרי תיאור חי ומזעזע של פולחן הבעל (כנראה בשומרון):

לָכֵן הִנֵּה אָנֹכִי מְפַתֶּיהָ **וְהֹלַכְתִּיהָ הַמִּדְבָּר** וְדִבַּרְתִּי עַל לִבָּהּ. וְנָתַתִּי לָהּ אֶת כְּרָמֶיהָ מִשָּׁם וְאֶת עֵמֶק עָכוֹר לְפֶתַח תִּקְוָה וְעָנְתָה שָׁמָּה כִּימֵי נְעוּרֶיהָ וּכְיוֹם עֲלֹתָהּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם (הושע ב׳, טז-יז).

על מגמת ההיטהרות וההתחדשות הנבואית במדבר מעיד גם ירמיהו

אחת בלבד בתורה נקרא משה "אִישׁ הָאֱלֹהִים" (דברים ל"ג, א), ודווקא בברכות לישראל "לִפְנֵי מוֹתוֹ" (שם).
לעומתו, אליהו נקרא "אִישׁ הָאֱלֹהִים" שמונה פעמים, ועלייתו "בַּסְּעָרָה הַשָּׁמָיִם" (מל"ב ב׳, יא), בהיפוך למות משה, הציבה את הבסיס למיסטיקה היהודית. תורת משה "הָאִישׁ" עוסקת בעולם הזה, ואילו תורת הסוד מתבוננת בעולמות עליונים. כאשר חשבו בני ישראל ש"מֹשֶׁה הָאִישׁ" נעלם בשמים (שמות ל"ב, א, כג), הם עשו להם "עֵגֶל מַסֵּכָה", כי התייאשו מגילוי דבר ה׳ בעולם בדרכו של משה.

94. י׳ קויפמן (**תולדות האמונה הישראלית** ג, ירושלים-תל אביב תשל"ב, עמ׳ 93-107) הפריז על המידה כאשר טען להקדמת כל פרקי הושע הראשונים (א׳-ג׳). ההוכחות החזקות שלו באות כולן מפרק ב׳ ואינן סיבה להמצאת 'נוסח' ('בית יהורם' במקום "בֵּית יֵהוּא") בפרק א׳, ד. פרק ב׳ לבדו הוא אכן נבואה קדומה. ככל הנראה, הושע הנביא (בסוף ימי בית יהוא) השתמש בנבואה קדומה של נביא בלתי־ידוע מימי בית אחאב נגד פולחן הבעל (נבואה שאותה ציטט בפרק ב׳), וגלגל אותה על ראשם של בני דורו.

בעקבות הושע[95] – "מִי יִתְּנֵנִי בַמִּדְבָּר מְלוֹן אֹרְחִים וְאֶעֱזְבָה אֶת עַמִּי וְאֵלְכָה מֵאִתָּם..." (ירמיהו ט', א; ובהמשך ט-יג), אולם ה' מנע מירמיהו לפרוש ולעזוב את עמו, כי המדבר בנבואה הוא רק תקופת היטהרות זמנית, כמפורש בחזון הפותח של ירמיהו: "...הָלוֹךְ וְקָרָאתָ בְּאָזְנֵי יְרוּשָׁלִַם לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרַיִךְ אַהֲבַת כְּלוּלֹתָיִךְ לֶכְתֵּךְ אַחֲרַי בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה" (ב', ב).

כמובן, "בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה" אין מקום לפולחני הבעל והאשרה עם מחזוריות הגשם, היובש והפוריות, ולכן קל יותר להיטהר מהם ולשוב (בייחוד דרך יריחו – אלישע בעקבות יהושע) אל הארץ הטובה, ארץ הכרמים, בטהרה.

לבסוף יקרא יחזקאל לגולה, בהכללה – "מִדְבַּר הָעַמִּים" (כ', לה), בהקבלה ל"מִדְבַּר אֶרֶץ מִצְרָיִם" (שם, לו).

3. אבדן התקווה לגאולה ולהופעת ה' בהיסטוריה בימי הבית השני

משבר דומה התחולל בימי הבית השני אחרי שיבת ציון בהנהגת זרובבל, המנהיג מבית דוד, עם יהושע בן יהוצדק הכוהן הגדול וחגי וזכריה הנביאים, אחרי בניית בית המקדש ובניית ירושלים וחומותיה. המעמדים הגדולים וכריתת האמנה על פי עזרא ונחמיה נועדו להתמודד עם המשבר בראשיתו,[96] אולם אחר כך שוב שקעה ההיסטוריה בחיים האפורים של יהודה הקטנה והכנועה.[97] באין יכולת

95. קווי דמיון רבים נמתחים בין הושע, נביא התוכחה והאהבה לאפרים (למשל, הושע י"א), שנצטווה לקחת לו "אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים" (הושע א', ב) כאות נבואי לדור, ובין ירמיהו, שהיה קשור במיוחד לאפרים ולרחל (ירמיהו ל"א), וה' אסר עליו לקחת אישה ולהוליד "בָּנִים וּבָנוֹת בַּמָּקוֹם הַזֶּה" (ירמיהו ט"ז, ב).

96. גם בין זרובבל לבין עזרא התחולל משבר חריף (המתואר בנחמיה א') עם ניתוץ ושרפה בחומות ירושלים. עליות עזרא ונחמיה הצליחו להתגבר על המשבר, לפחות באופן חלקי, אולם הייתה זו התחלה של גניזת הנבואה ושל היעלמות בית דוד מן ההנהגה הרשמית.

97. כבר חגי הנביא אמר על כל מי שראה את הבית הראשון בכבודו, לנוכח הבית השני בתחילת ייסודו - "כָּמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם" (ב', ג), וזכריה הנביא הוסיף ואמר במחאה

להשיב את עם ישראל כולו לארצו, באין ממלכה ריבונית ועצמאית ועם היעלמות בית דוד וגניזת הנבואה, התרחקה שוב התקווה להופעת יד ה׳ בהיסטוריה בקרב עמו הנבחר.

כדי למלא את החלל שנפער חזרו והופיעו זרמי תרבות ורוח המתרחקים מן ההיסטוריה וחוזרים אל הבריאה ואל הטבע, וזאת בשני כיוונים הפוכים: מצד אחד השפעה אלילית בסגנון ההלניסטי בזרמי ההתייוונות, ומצד שני זרמים מיסטיים (ספרי חנוך ועוד) שהדגישו את גילוי השפע השמימי בבריאת העולם יותר מאשר בהיסטוריה. אחר כך הופיעו גם המדרשים **בספר היובלים** על חגי הטבע החקלאיים שקיימו כבר נח והאבות, כי יסודות הלוח והחגים הטבעיים (לפי תפיסה זו) מעוגנים בבריאת העולם ואינם זקוקים כלל ליציאת מצרים.

במקביל התעוררה שוב תנועה של פרישה אל המדבר, כמחאה חריפה על ההשחתה בחברה המיושבת ובעיקר בירושלים.[98] כל המגמות הללו התחברו באופן טבעי עם המאבק להשלטת לוח שמשי ׳אידאלי׳ (364 יום) על החיים הדתיים, במקום לוח המועדים לפי חודשי הירח המעוגן בתורה ביציאת מצרים.

חודשי הירח מבטאים קצב מהיר של שינויים אשר מתאים לקצב ההיסטורי, בפרט בימים של מהפכה כמו יציאת מצרים. הירח עולה בכל יום ולילה בשעה אחרת ונראה אחרת בכל יום ולילה. אחרי ירח מלא בליל ״הִתְקַדֵּשׁ חָג״, הולך הירח ונעלם מעינינו, והחשכה מתגברת. לעומת זאת, השמש מלאה תמיד ואורה קבוע – רק שעות האור והחושך משתנות במחזור השנתי.

– ״כִּי מִי בַז לְיוֹם קְטַנּוֹת״ (ד׳, י). עזרא ונחמיה העמיקו לתאר את שפלותם (ברקע לכריתת האמנה): ״הִנֵּה אֲנַחְנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים... וְעַל גְּוִיֹּתֵינוּ מֹשְׁלִים וּבִבְהֶמְתֵּנוּ כִּרְצוֹנָם וּבְצָרָה גְדוֹלָה אֲנָחְנוּ״ (נחמיה ט׳, לו-לז).

98. ראו: י׳ הירשפלד, **הכמיהה אל המדבר – בקעת ים המלח בתקופת בית שני**, תל אביב 2004, פרק ט, עמ׳ 230-248.

לוח שמשי היה דומיננטי בחקלאות מצד אחד ובמקדש מצד שני. בכך הוא מבטא את הטבעיות הבראשיתית הן במובן הכלכלי־חומרי והן במובן האמונה והפולחן. "בְּרֵאשִׁית" עמד האדם מול הבורא, מול הבריאה, מול חידת קיומו, והדת בכל גלגולי צורותיה נותנת על כך תשובה רליגיוזית, ולרוב גם מיסטית. ההתאחדות המיסטית עם הבריאה וכוחותיה, ומעבר לזה עם האלוהות העליונה וגילויי כוחותיה, מעניקה פשר ומשמעות למעמדו, לחייו ולתכלית קיומו של האדם לנוכח היקום הסובב אותו. זהו האספקט הדתי, הטבעי־בראשיתי באדם, והוא מתחזק והולך ככל שגובר השפע הכלכלי־חברתי של חברה (בייחוד חקלאית) מושרשת בארץ, כאשר אין לה מקום חשוב בהיסטוריה, ושאיפות הגאולה שלה התרחקו מאוד ממציאות חייה. זו גם התשובה הדתית נגד הטבעיות האלילית עם כל השפעותיה.

4. מיסטיקה ואפוקליפטיקה – חזיונות קץ

עם סילוק הנבואה המקראית ואל מול ראשית ההתייוונות בימי הבית השני קמה תנועה רוחנית, אשר הציבה תמונת עולם הבנויה על הרמוניה בראשיתית. יחד עמה הופיע גם חזון אַפּוֹקַליפּטי[99] שעון על נבואות 'אחרית הימים'. חזיונות הקץ נועדו כנראה לגשר על פני הקרע במציאות בין העולם כמות שהוא ובין העולם הראוי להיות

99. חזון של 'גילויים', האופייני לתקופות שאחרי הנבואה. ה'גילויים' הם בדרך כלל באמצעות מלאך, בדומה לחזיונות 'קץ הפלאות' בסוף ספר דניאל שבמקרא ולחזיונות העולמות העליונים בספרי חנוך שמחוץ למקרא. השם 'אפוקליפסיס' הוא מאוחר והולם את ראשית הספרות הנוצרית, אולם התופעה קדמה לשם היווני, וספר **חנוך** היה המוביל שלה במחצית השנייה של ימי הבית השני. על 'היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה' ראו: פלוסר, **יהדות בית שני** (לעיל, הערה 5), עמ' 119-137. על 'נבואה' ועל יומרות נבואיות בימי הבית השני, ראו: R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*, New York 1993.

והצפוי להופיע בעידן המשיחי לעת הקץ האֶסכַטולוגי.[100] עיקרו של החזון באמונה כי בני אדם אינם יכולים לחולל הרמוניה אחדותית כזאת, כעין חזרה לימי בראשית – רק ריבון העולמים יעשה זאת על ידי משיחו, כפי שהבטיח כה רבות בפי נביאיו.[101] בני האדם הראויים

100. הוא הקץ של 'אחרית הימים' בספרות החזיונות שאחרי המקרא. בתורה ובנביאים 'אחרית הימים' אינה קץ אֶסכַטולוגי, שכן בלשון המקרא כל מי (או מה) שאיננו 'ראשון' הוא 'אחרון' – "וַיָּשֶׂם אֶת הַשְּׁפָחוֹת וְאֶת יַלְדֵיהֶן רִאשֹׁנָה וְאֶת לֵאָה וִילָדֶיהָ אַחֲרֹנִים וְאֶת רָחֵל וְאֶת יוֹסֵף אַחֲרֹנִים" (בראשית ל"ג, ב). ממילא יש הרבה 'אחרונים' – הרבה אופקים היסטוריים יכולים להיקרא 'אחרית הימים', ואין פירושם אלא 'הימים האחרים' העתידים לבוא אחרי הימים האלה. 'אחרית הימים' בפי יעקב אבינו (בראשית מ"ט, א) מעוגנת בבירור באופק של התנחלות השבטים בארץ אחרי גלות מצרים ויציאת מצרים, ואילו האופק של ברכת משה הוא כיבוש הארץ והתנחלות השבטים עד ראשית המלוכה. בלשון המקרא והנבואה אין כל קושי בפסוק "גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן" (חגי ב', ט), כי הבית השני הוא 'אחרון' (= אחרי הראשון), והבית השלישי גם הוא 'אחרון' (= אחרי השני). כל נבואה שלא התקיימה בתקופת הבית השני יכולה להתקיים בתקופת הבית השלישי, כמו נבואות תשובה וקיבוץ גלויות "בְּאַחֲרִית הַיָּמִים" (דברים ד', ל – וכגון האמור שם ל', א-ו). גם נבואות שהתקיימו, כמו פריחת הארץ אחרי שממותיה, תשובנה ותתקיימנה, 'ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם', כי "הַדּוֹר הָאַחֲרוֹן בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר יָקוּמוּ מֵאַחֲרֵיכֶם" (דברים כ"ט, כא) יכול להיות כל דור עתידי. רק ה' לבדו הוא גם ראשון וגם אחרון, "לְפָנַי לֹא נוֹצַר אֵל וְאַחֲרַי לֹא יִהְיֶה" (ישעיהו מ"ג, י), והוא יפעל בכל הדורות 'האחרונים', רבים ככל שיהיו ויבואו – "קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ אֲנִי ה' רִאשׁוֹן וְאֶת אַחֲרֹנִים אֲנִי הוּא" (שם מ"א, ד).
ברם, בלשון העברית 'האחרונה', זו שלאחר הנבואה, 'אחרון' הוא רק זה שאין עוד אחריו, ומכאן התחייב 'הקץ האחרון' ב'אחרית הימים', שכולה 'שלמות אלוהית', ועליו אמרו חז"ל: "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה" (פסחים נו ע"א), ורש"י לבראשית מ"ט, א הוסיף: "והתחיל אומר דברים אחרים". אמנם, במדרש בראשית רבה (פרשה צח ג, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 1251), לצד דעת רבנן שיעקב (כמו דניאל) "בא לגלות להם את הקץ ונתכסה ממנו", יש גם דעות אחרות שפירשו את 'אחרית הימים' על אירועים היסטוריים עתידיים – מפלת גוג ומגוג (לפי נבואת יחזקאל) ובניין בית המקדש (לפי נבואת ישעיהו).
הרמב"ם שמר על המובן המקורי המקראי של נבואות האחרית וסיכם בקביעתו "כי כל יום יהא בו נצחון גדול או צרה גדולה הרי הוא נקרא יום ה' הגדול והנורא" (**מורה נבוכים**, חלק ב פרק כט, מהד' י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' רל). וראו: כ' ורמן, 'אחרית הימים בהגות עדת קומראן', בתוך: **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 49), עמ' 529-549.

101. מכאן המאמץ הכביר של אנשי קומראן ב'פשר' דברי הנביאים, שגם הוא התפרש רק

לחזות ב'קץ הפלאות'[102] אכן יזכו לראות בישועה ולשיר את שיר האמונה,[103] ובלבד שיחיו חיים ראויים לדרגת ההתגלות הזאת. הרשעים[104] – אולי כמעט כל היתר – יאבדו מתוך הקהל ושאריתם לא תיזכר. ברוח זו נוצרו ונכתבו ספרי החזון והמיסטיקה בספרים 'החיצוניים', וגם חיבורים נוספים מסוף ימי הבית השני שנמצאו בקומראן.[105]

בגילוי רזים לכוהן 'מורה הצדק' (**פשר חבקוק**, טור ב, 7-10, מהד' קימרון, לעיל, הערה 9, עמ' 246). וראו: ב' ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', בתוך: **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 49), עמ' 169-189.

102. על פי דניאל י"ב, ו. בפרק זה נזכרים תחיית המתים הכתובים בספר החיים (פס' ב-ג) וקץ הימין הסתום והחתום (פס' ט-יג), אולם בפרקי דניאל הקודמים (בייחוד ח'-י"א) מתוארים אירועים היסטוריים ברורים שהתרחשו בימי הבית השני, ובייחוד בתקופה החשמונאית.

103. כאן ניצני האמונה התאולוגית (שהיפוכה 'כפירה'). על שינוי המשמעות של 'אמונה' מן העברית הקדומה (= אמון, ביטחון ויושר) עד ימינו ראו מאמרי 'אמונה אל מול הפכיה', בתוך: מ' הלברטל ואחרים (עורכים), **על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים תשס"ה, עמ' 190-242.

104. הכרתת הרשעים מבוססת במיוחד על הפשט הנראה לעין במזמורי תהילים, אולם אויבי דוד היו אויבים קונקרטיים והיסטוריים, ואילו בכתבי הבית השני הם קיבלו ממדים קוסמיים.

פירושים אלה לאבדן הרשעים מנוגדים חזיתית לדברי חז"ל: "האומר [בתפילתו] יברכוך טובים, הרי זו דרך המינות... על טוב יזכר שמך... משתקין אותו" (מגילה פ"ד מ"ט). לדברי רש"י והתוספות (מגילה כה ע"א), אמירת "יברכוך טובים" היא דרך מינות, כיוון שמוציא את הפושעים מן הכלל ואינו כולל אותם בשבחו של מקום, בניגוד למתחייב מסממני הקטורת. על השקפות אלה בקומראן ועל משמעה הקדום של 'ברכת המינים' עוד מימי הבית השני ראו: פלוסר, **יהדות בית שני** (לעיל, הערה 5), עמ' 4-18, 58-100, 119-137; וראו גם מ' קיסטר, 'על הרע ועל הטוב – הבסיס התאולוגי של עדת קומראן', בתוך: **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 49), עמ' 497-527.

105. בפרט במגילות הכיתתיות. על ההבחנה בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים בקומראן ראו: ד' דימנט, 'בין כתבים כתתיים לכתבים לא כתתיים במגילות קומראן', בתוך: **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (לעיל, הערה 49), עמ' 49-86; מ' קיסטר, 'עוד על בעיית זיהוים של כתבים כתתיים בקומראן', שם, עמ' 87-90.

5. המרד החשמונאי – חזרה להיסטוריה

החלופה היהודית המרכזית לגישות אלו הדגישה את הכיוון ההיסטורי, הלאומי והמוסרי, כמו ביציאת מצרים ובדור כובשי הארץ. היא הייתה קשורה גם בלוח הירחי־שמשי, שבו המחזור החודשי הירחי המתאים להתחדשות היסטורית בחיי הפרט ובחיי העם (כמוסבר לעיל). חלופה אידאולוגית זו הופיעה בימי הבית השני במרד החשמונאי, בטיהור המקדש ובקביעת ימי החנוכה לציון נס היסטורי (על בסיס טבעי־חקלאי[106]), בדומה לחגי התורה מיציאת מצרים. התנועה החשמונאית לא הפכה מדבר לאידאולוגיה ולא נאחזה בחזון אפוקליפטי ובקץ הפלאות, אלא אחזה בנשק וזכתה בניצחונות אשר הביאו להקמה מחודשת של יהודה כממלכה עצמאית. חכמי ירושלים וכוהניה קיבלו את ימי החנוכה ואת הלכת מתתיהו להילחם בשבת, אך סירבו לקבל את לוח השמש כלוח המועדים, ודבקו בלוח החודשים הירחי של יציאת מצרים.

המאבק על לוח המועדים, אשר חולל את הפילוג הדתי בתקופה החשמונאית, פרץ בגלוי בגלל השבת והלחץ לשמירתה המוחלטת (לעומת הדחיות הרבות בהלכה החשמונאית במלחמה, במקדש ובחגים), אולם היה טמון בו גם מאבק רעיוני בין המשמעות ההיסטורית־לאומית של החגים ובין העדפת המשמעות הבראשיתית, הטבעית והמיסטית. שני הצדדים הבינו לדעתי את המשמעות הכפולה של החגים הטמונה בלוח הכפול, אך כל צד ביקש להדגיש את המשמעות העדיפה בעיניו. הוכחה לכך אפשר לראות בדבריו של **ספר היובלים**, המדגיש את היותם של החגים חגי פולחן טבעיים לפי לוח שמשי עוד מימי בראשית, נח והאבות. כמובן, חגים שקדמו ליציאת מצרים אינם תלויים בלוח החודשים הירחי ולא במשמעות ההיסטורית, על הנסים והנפלאות הטמונים בה. מנגד, ימי החנוכה

106. ראו לעיל בפרק השישי.

החשמונאית־היסטורית לא נזכרו כלל בספרות החיצונית ובמגילות מדבר יהודה.

ט. המחלוקת על חג השבועות

1. חג השבועות – חג חקלאי או גם היסטורי?

מכאן נוכל להבין יותר לעומק את המחלוקת על חג השבועות בתקופה החשמונאית, מחלוקת הנזכרת **במגילת תענית**.[107] מצד אחד עמדו חכמי ירושלים והכוהנים הקרובים לבית חשמונאי עם מסורת הלוח הירחי־שמשי, ופירשו כי מועד הנפת העומר "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" (ויקרא כ"ג, יא) = "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (יהושע ה', יא).[108] בכך הגנו על הקשר היסודי בין פסח וחג המצות ובין חג השבועות, ביכורי הקציר של ארץ ישראל, כתהליך אחד רצוף ושלם מיציאת מצרים ההיסטורית עד ביכורי החקלאות בארץ, אשר ספירת השבועות לעומר מבטאת אותו. חג השבועות מבטא את סיום יציאת מצרים.[109]

מן הצד השני טענו כוהני הלוח השמשי 'האידאלי' (364 יום בשנה), כי חג השבועות נראה כחג עצמאי, הקשור לכאורה רק לטבע ולחקלאות של ארץ ישראל בכל הופעותיו המפורשות בתורה:

וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה (שמות כ"ג, טז).
וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים (שם ל"ד, כב).

107. **מגילת תענית** (לעיל, הערה 48), עמ' 59-63, 174-179.
108. ההקבלה בין "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" של ספירת העומר וחג השבועות לפסוק בספר יהושע, "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ **מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח** מַצּוֹת וְקָלוּי **בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה**" (ה', יא), היא מהותית – פסוק זה מתייחס בבירור ליום הנפת העומר "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת", שעליו נאמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכֵלוּ עַד **עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה**" (ויקרא כ"ג, יד). פירוש חז"ל לביטוי "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" נמצא מפורש בספר יהושע (ההיסטורי). ראיה זו מובאת כבר במשנה תורה הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, ונעסוק בה ביתר הרחבה להלן, עמ' 416-417.
109. ראו בהרחבה לעיל, עמ' 128-141, 150-154.

כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן. וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה׳ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת... וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה׳... בִּכּוּרִים לַה׳ (ויקרא כ״ג, י-יז).

וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה׳ בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם (במדבר כ״ח, כו).

שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה... וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ... (דברים ט״ז, ט-י).

מכאן יכלו להגיע למסקנה הברורה, שיש עדיפות מכרעת לתאריך שמשי־חקלאי הקשור בספירת שבועות שלמים בלבד. ״שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת״ (ויקרא כ״ג, טו) = ״שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת״ (דברים ט״ז, ט), והם מתחילים תמיד ״מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת״, כך ששום קציר לא יוכל להתקיים בשבת, וחג השבועות עומד בפני עצמו, בכל המובנים.[110]

חיזוק ברור עוד יותר לכך ניתן למצוא בהקבלה המתבקשת בין ספירת השבועות לבין ספירת שנות השביעית:

ויקרא כ״ג, טו-טז	ויקרא כ״ה, ח-י
וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת... שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם...	וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים... תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה... וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה...

110. ר׳ אליאור (׳חג השבועות הנעלם׳, בתוך: מ׳ ניהוף ואחרים (עורכים), **וזאת ליהודה – קובץ מאמרים ליהודה ליבס**, ירושלים תשע״ב, עמ׳ 70-92) נקטה עמדה הפוכה, כיוון שהייתה בטוחה שלוח ׳היובלים׳ השמשי היה לוח המקדש המקורי, וה׳פרושים׳ הם ששינו. ברם, **ספר היובלים** עצמו מודה שהלוח שלו נשכח בישראל מאז מות משה, וראו מה שהערתי לעיל על דעות דומות לזו של אליאור (עמ׳ 302, הערה 29; עמ׳ 317, הערה 63).

שנות השביעית והיובל בוודאי קשורות בעיקרן בחקלאות הארץ ישראלית, והקשר בינן לנס ההיסטורי של יציאת מצרים רופף ונשען רק על הרעיון של שחרור עבדים. ההקבלה מלמדת אפוא כי גם ספירת העומר וחג השבועות קשורים ביסודם אל הטבע ואל החקלאות של ארץ ישראל, שהיו קיימים גם לפני יציאת מצרים.

כך ניתן להבין מדוע בעל **ספר היובלים** הבליט את חג השבועות כחג כפול עוד מימי נח – חג 'ביכורי הקמה' יחד עם הברית בין ה' ובין נח. לפי דבריו, זהו החג הראשון שנחוג על ידי בן אדם, "אִישׁ הָאֲדָמָה" (בראשית ט', כ), עם חידוש הבריאה בברית לאחר המבול (**ספר היובלים** ו', יז-יט).

כאן חוזר הכול אל הבסיס המוצק והמושלם של 'שבת בראשית', אשר לעולם לא תיפגע על ידי חג חקלאי.[111] בלוח ה'אידאלי' הבנוי על שבועות שלמים, ספירת השבועות של הנפת העומר התחילה ממחרת 'שבת בראשית' שאחרי כל ימי חג המצות, וחג השבועות נקבע 'מאז ומעולם' ביום ראשון, יום החמישה עשר ל'חודש' השלישי (המנותק מן הירח).[112] כך הושגה 'שלמות אידאלית': שנה של שבועות שלמים, חג שבועות באותו תאריך כמו חג המצות וחג הסוכות, אין קציר בשבת 'חלילה', ושום חג אינו חל

111. כך הבין הראי"ה קוק את ההתנגדות של כיתות הבית השני לקציר העומר בשבת, מבלי שהכיר את התעודות שנחשפו אחרי הסתלקותו. ראו: **מאמרי הראיה**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 180.

112. הניסיון של **ספר היובלים** ו**מגילת המקדש** לקבוע את חג הביכורים בחמישה עשר לחודש השלישי מבוסס על מעין 'מדרש' כיתתי, 'גזרה שווה' מחג המצות ומחג הסוכות – מה אלה בחמישה עשר לחודש, אף חג הביכורים בחמישה עשר לחודש. 'מדרש' זה הוסווה כדרכם, כאילו הוא דבר ה' הישיר מ'לוחות השמים'. אולם זה איננו תאריך ירחי, כי אין להם כלל חודשי ירח.
חבל אפוא שהרב מרדכי ברויאר ז"ל (**פרקי מקראות**, אלון שבות תשס"ט, עמ' 213-218) נמשך אחרי אותו 'מדרש' וניסה לטעון לפי הפשט (!) שחג השבועות צריך היה לחול בחמישה עשר לחודש השלישי. כוונתו של הרב ברויאר היא לחודש ירחי, אולם לחג חקלאי מצד עצמו אין תאריך ירחי אלא ספירת שבועות "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה" (דברים ט"ז, ט).

בשבת. 'שבת בראשית' היא היסוד של מערכת הזמנים כולה, ושום דבר אינו דוחה אותה. הלוח הוא שמימי, וחג השבועות נקבע ונחוג כבר על ידי נח, ואיננו קשור ביסודו ליציאת מצרים.

מול כל זה עמדו חכמי ירושלים עם עקרון הברזל המסורתי של יציאת מצרים ההיסטורית, אשר מכוחה יש עם ישראל, יש תורה בעולם ויש מועדים. בהתאם לכך, זמני המועדים קבועים לפי חודשים ירחיים בתוך לוח כפול – היסטורי וחקלאי. הקושי הגדול היה לבאר את חג הקציר־ביכורים, חג השבועות החקלאי, לא רק כסיום של פסח ויציאת מצרים בביכורי הקציר בארץ, אלא גם כחג מתן תורה.

אולם ההצמדה העקרונית של חג השבועות לחוקים הנובעים מיציאת מצרים מפורשת בתורה עצמה,[113] בהוראה ייחודית לחג השבועות המדגישה את החובה לדאוג לעני ולגר דווקא בעת הקציר (ויקרא כ"ג, כב) ובחג השבועות עצמו (דברים ט"ז, יא). בפסוק החותם הוראה זו, המופיע בחג השבועות בלבד, יש גם זכירה, גם שמירה וגם עשייה, תוך התייחסות ברורה לדיבר הראשון בעשרת הדיברות: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה" (שם, יב).

הצמדת חג השבועות למעמד הר סיני הושלמה לבסוף בעולמם של חז"ל באמצעות המדרש על פרשת "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות י"ט, א).[114] מדרש זה הוביל אל קריאת התורה הנהוגה ואל נוסח התפילה ב'חג השבועות, זמן מתן תורתנו'.

הצמדה זו של חג השבועות החקלאי עם 'זמן מתן תורתנו' היא השלמה מתבקשת להצמדת החגים החקלאיים וההיסטוריים על כפל המשמעויות הטמון בהם – הצמדת חג המצות "לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (שמות כ"ג, טו; ל"ד, יח) וחיבור חג הסוכות עם חג האסיף. הצמדת

113. ראו בהרחבה לעיל, עמ' 119-126.
114. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ג, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 211-212; שבת פו ע"ב - פח ע"א.

הפסח וחג המצות של יציאת מצרים לאביב החקלאי של ארץ ישראל מפורשת בתורה גם בספר שמות (י"ג, ד; כ"ג, טו; ל"ד, יח) וגם בספר דברים (ט"ז, א). הצמדת חג הסוכות לחג האסיף מפורשת בספר ויקרא בפרשת המועדות (כ"ג, לד, לט-מג) וגם בספר דברים (ט"ז, יג). הצמדת חג השבועות לזכירה ולשמירה של החוקים הנובעים מיציאת מצרים (= דיבור 'אנכי') רמוזה בספר ויקרא בפרשת המועדים (כ"ג, כב) ומפורשת בספר דברים (ט"ז, יא-יב). חז"ל השלימו את ההצמדה בביאורם לזמנו של מעמד הר סיני.[115]

הצמדה עקרונית זו העניקה ביסוס רעיוני למסורת חז"ל, שלפיה ה'שבת'[116] בספירת העומר ובחג השבועות היא יום טוב (= 'שבתון') של חג המצות, בהקבלה ברורה ליום טוב שבחג האסיף־סוכות שנקרא "שַׁבָּתוֹן" באותה פרשה (ויקרא כ"ג, לט).[117]

2. חנוכה, שבועות ומלחמה בשבת

ברקע היה הפער הגדול בתפיסות העולם בין המשמעות ההיסטורית־לאומית של החגים ובין המשמעות הטבעית־בראשיתית. החשמונאים התירו לחימה בשבת 'בראשית' (לפחות במלחמת הגנה) על חירות האומה ועל חירות האמונה היהודית,[118] וקבעו את ימי החנוכה לדורות על נס היסטורי לאומי של טיהור המקדש ושל הניצחון על הסלווקים ועל תומכיהם המתייוונים.[119]

115. הצמדה זו היא 'גזרה שווה' ראויה בין שלושת הרגלים, במקום הניסיון (ראו לעיל, הערה 112) ללמוד תאריך של 'חמישה עשר' לחג השבועות.
116. על המובנים השונים של המילה 'שבת' בפסוקים אלה לפי פירוש חז"ל ראו פירוש רמב"ן לוויקרא כ"ג, יא, וראו מה שכתבנו לפי הפשט להלן, עמ' 418-420.
117. בעניין זה הרחבנו יותר לעיל, עמ' 66-71.
118. בלשונו של מתתיהו החשמונאי בהחלטתו עם מועצת החכמים שעמו להילחם גם בשבת: "אם נעשה כולנו כמו שעשו אחינו, ולא נילחם בגויים **על נפשנו ועל חוקינו**, עתה מהרה יכריתונו מעל האדמה" (**מקבים א** ב', 40). הדגשה כפולה זו של מטרות המלחמה חוזרת בכל דברי החשמונאים.
119. **מקבים א** ד', 59; **מקבים ב** א'; שבת כא ע"ב, על פי **מגילת תענית** לכ"ה בכסלו.

הקבלה זו של ימי החנוכה לחג החירות של יציאת מצרים ולחג הסוכות (על פי ספר **מקבים ב**) ועצם הניסיון לקבוע 'חג' היסטורי־לאומי[120] – כל אלה יצרו תהום בין החשמונאים לבין מתנגדיהם הגדולים, אנשי חוג 'היובלים', כוהני 'היחד' ואנשי קומראן. ניצחון החשמונאים ושליטתם במקדש היו שוד ושבר לאמונתם ולדרכם של אנשי 'היובלים' וכוהני 'היחד', כי איזה ניצחון יהודי יכול להיחשב אצלם, אם הוא כרוך בלחימה בשבת, אם הכרעתו היא ארצית־היסטורית ולא שמימית, ואם מוסיפים 'חג' שלא נכתב ב'לוחות השמים'? ואכן, ימי החנוכה (כמו גם ימי הפורים ומגילת אסתר) לא נזכרים מטוב עד רע בכל ספרות קומראן!

כאן שתי התפיסות – התפיסה הבראשיתית והתפיסה ההיסטורית – עמדו משני צדי המתרס.

דבקותם של הפורשים ב'לוחות השמים' באה על רקע הזעזוע (האמתי) של אנשי 'היובלים' מחילול שבת בלחימה בשבת. לדעתם הפך המאבק החשמונאי למאבק פסול, ממש כאילו השתחוו לצלם, חלילה, כדי לנצח ניצחון צבאי.[121] ההבחנה בין עבודה זרה (= ייהרג ואל יעבור[122]) לבין שבת (= פיקוח נפש דוחה שבת[123]) לא הייתה נחלתם של אנשי 'היובלים', ולחימה בשבת, אפילו רק להגנה,

120. לחנוכה יש אמנם גם רקע חקלאי־מקדשי הקשור לסיום עונת השמן והביכורים (ראו לעיל בפרק השישי), אבל רק הממד ההיסטורי הכריע את קביעתו לדורות.

121. ככל הנראה, כך הבינו החסידים במערות במדבר את משמעות המערכה: "לא נצא ולא נעשה את דבר המלך לחלל את יום השבת... ולא השיבו להם ולא ירו בהם אבן ולא סגרו את המסתורים... ויקומו עליהם למלחמה בשבת וימותו הם ונשיהם וטפם ומקניהם כאלף נפש אדם" (**מקבים א** ב', 34-38). כך נכתב גם בפרק האחרון **בספר היובלים** (נ', יב). בנקודה זו ישנה השקה להלכת חז"ל, שלפיה בשעת 'גזרת מלכות' ובפרהסיה אומרים "יהרג ואל יעבור" על כל דבר (סנהדרין עד ע"א; משנה תורה הלכות יסודי התורה פ"ה הל' ב-ג).

122. ראו: סנהדרין עד ע"א; משנה תורה הלכות יסודי התורה פ"ה.

123. ראו: יומא פה ע"א; משנה תורה הלכות שבת פ"ב.

פסלה והכתימה עבורם את המלחמה האמתית, השמימית, מעין זו המתוארת **במגילת המלחמה** מקומראן.[124]

אנו יכולים לראות קו אחד מוביל מהפולמוס על הלחימה בשבת, דרך עדות החודש בשבת (כדי לקיים חגים ומועדים "בְּמוֹעֲדָם"), הצמדת ספירת העומר לפסח גם כאשר קציר העומר חל בשבת (לפי הלוח הירחי־שמשי שנהג בירושלים) ועד הקרבת הפסח בשבת (בוויכוח הגדול של הלל מול בני בתירא).

לדעת רבי אליעזר, המייצג המובהק של ההלכה הרדיקלית מבית שמאי (הקרובים לחשמונאים), גם שתי הלחם של חג השבועות קרבו בשבת, ואף שאר מצוות החגים שבתורה ובמסורת: מצה וסוכה, שופר, לולב ומנהג ערבה – כולם דוחים שבת, לרבות הפעולות הנחוצות לקיומם. בנוסף, לדעת רבי אליעזר, מותר גם לגבר לצאת בשבת לרשות הרבים עם כלי נשקו. כל זה נראה בעיני אנשי 'היובלים' כטירוף מערכות גמור – חילול שבת המוני, שהתחיל במלחמה החשמונאית ונמשך בדחיות השבת בעדות החודש הירחי ובמצוות המועדים, עד פתיחת המקדש להמוני העם על חשבון הקפדות הטהרה החמורות הראויות לקודש.

הצד ההיסטורי־לאומי בהבנת השבת והחגים גבר בירושלים על הצד הטבעי־בראשיתי־מיסטי. הדבר בא לידי ביטוי בקביעת החנוכה, בשמירה על לוח החגים בהתאם לעקרונות של יציאת מצרים, יחד עם ההכרעה ההלכתית החשמונאית על דחיית 'שבת בראשית' למען קיום העם וטהרת המקדש, ואף למען קיום לוח המועדים המסורתי (בחודשי ירח) ומנהגי החגים. כמו בתורה וכמו בימי הבית הראשון, ההשקפה ההיסטורית־לאומית (שהיא גם ארצית ורציונלית יותר) גברה, ותפיסת העולם המיסטית־בראשיתית נדחקה מעולמם של חז"ל במידה ניכרת, לפחות כל ימי הבית השני ותקופת המשנה.

124. ראו לעיל, הערה 26.

י. רבי עקיבא – צמצום היתרי השבת וחזרת המיסטיקה לאחר החורבן

רק אחרי החורבן, כאשר כבר שקע פולמוס מועדי הלוח והפילוג עם הכיתות על ניהול המקדש הפך לבלתי־רלוונטי, התעורר שוב הרעיון המיסטי־בראשיתי והחל לפלס את דרכו מחדש בעולם היהודי, במאמץ רוחני למלא את החלל שנפער עם החורבן. אולם רעיון זה כבר איבד את תנופתו ומרכזיותו ונאלץ להשלים עם מעמד אֵזוֹטֶרי לדורות, מפני שעולמם של חכמים כבר היה מעוצב ודומיננטי בכיוון ההיסטורי־לאומי, הארצי והרציונלי. כמובן, גם בעולמם של חכמים יש יסודות 'בראשיתיים' ויסודות מיסטיים לרוב, אולם היסוד המכריע במשנה ובספרות התנאים בכלל הוא הכיוון הארצי, ההלכתי והרציונלי. הכרעה זו באה יחד עם קביעת ימי החנוכה לדורות, עם קביעת חג השבועות כ'זמן מתן תורתנו', עם דחיית השבת מפני פיקוח נפש, כמו היתר מלחמה בשבת "עַד רִדְתָּהּ" (ולא רק להגנה), עם עדות החודש בשבת ועם קרבן פסח וקציר העומר שדוחים שבת.

רק באגדות על דורות החורבן גברה המגמה המיסטית גם בקרב חכמי המשנה, כפי שמעידים הסיפורים על רבן יוחנן בן זכאי, על רבי אליעזר הגדול ורבי יהושע, ובפרט על רבי ישמעאל ורבי עקיבא ועל הנכנסים ל'פרדס'.[125] לא במקרה נאחזת ספרות 'ההיכלות' ברבי עקיבא (!) וברבי ישמעאל, וספרות הקבלה כולה נאחזת ברבי שמעון בר יוחאי, תלמידו המובהק של רבי עקיבא.

כאן ניתן להעמיד למבחן את טענתנו, שלפיה המאבקים על 'שבת בראשית' ושמירתה מול לוח המועדים הירחי של יציאת מצרים היו קו שסע מרכזי, שעיצב את השקפות העולם בשני המחנות. במקורות התנאיים הקדומים אנו מוצאים דווקא את רבי עקיבא נאבק בכל כוחו

125. בעיקר במסכת חגיגה מדף יב ע"א עד טז ע"א – אגדות שונות על 'מעשה בראשית' ועל 'מעשה מרכבה', מ'אור הגנוז' עד 'הפרדס'.

כדי לצמצם את חילול השבת שהיה כרוך בשיטת רבי אליעזר ותלמידי שמאי, אשר הלכו בדרך ההלכה החשמונאית. להלן נציין שלושה נושאים שבהם נהג רבי עקיבא בדרך זו:

1. כך מצאנו לגבי עדות החודש בשבת:

> בין שנראה [הירח] בעליל [= בבהירות] בין שלא נראה בעליל, מחללין עליו את השבת. רבי יוסי אומר: אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת [כי ממילא יבואו עדים רבים]. מעשה שעברו יותר מארבעים זוג [של עדים] ועכבן רבי עקיבא בלוד. שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים – נמצאת מכשילן לעתיד לבא[126] [כי לא יתאמצו בעתיד לבוא בשבת]
> (ראש השנה פ"א משניות ה-ו).

רבן גמליאל הנשיא פעל לפי ההלכה הרדיקלית האופיינית לרבי אליעזר, שלפיה מה שמותר, מותר עד תום, והוא גם 'דבר מצווה',[127] ואילו רבי עקיבא הלך בכיוון הזהיר והשקול והתיר לעשות בשבת רק את מה שהכרחי.

אמנם בדורות הבאים כבר התקשו לקבל את הרעיון של צמצום חילול השבת מצד רבי עקיבא:

> תניא, אמר רבי יהודה:[128] חס ושלום שרבי עקיבא עיכבן, אלא שזפר, ראשה של גדר, עיכבן, ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו (ראש השנה כב ע"א).

2. רבי עקיבא קבע כלל מנוגד לשיטת רבי אליעזר: "כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת – אינה דוחה את השבת" (שבת קל ע"א; פסחים סו ע"א). בכך צמצם רבי עקיבא את דחיית השבת

126. בירושלמי (ראש השנה פ"א, נז ע"ב): "נמצאת מעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה".
127. כלשון הירושלמי שבהערה הקודמת.
128. בירושלמי (שם): ר' יהודה הנחתום.

למצווה עצמה, שהתורה קבעה לה מועד (לפי לוח החודשים הירחי) והוא חל בשבת. היתר זה אינו חל על מכשירי המצווה, כלומר על הפעולות המקדימות הנחוצות לשם קיום המצווה. לכן, בקרבן פסח:

> צלייתו והדחת קרביו אין דוחין את השבת [כי אפשר להדיח ולצלות במוצאי שבת]; הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת [כי אפשר לעשותן מערב שבת]. רבי אליעזר אומר: דוחין (פסחים סה ע"ב).

הוא הדין לגבי טלטול הסכינים לפסח ולמילה ברשות הרבים: רבי אליעזר דרש לטלטל אותם בגלוי, ואילו רבי עקיבא אסר לטלטלם בכלל (שבת קל ע"א).

עצמת המחלוקת עולה מתיאור ההלכה הרדיקלית במקרה שהיה חסר סכין מתאים למילה: "במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל [כדי להשחיז סכין למילה בשבת]" – כל זה כדי לקיים ברית מילה בזמנה. רבי אליעזר אפילו 'הקפיד' (= כעס) כאשר הביאו סכין דרך גגות וחצרות, ולא בטלטול גלוי ברשות הרבים (שבת קל ע"א-ע"ב).

לעומת זאת, חכמי התלמוד האמונים כבר על שיטת רבי עקיבא אסרו לתקוע בשופר וליטול לולב בשבת, שמא יטלטלו אותם בשבת ארבע אמות ברשות הרבים (סוכה מב ע"ב - מג ע"א).

3. שמאי הזקן התיר בשבת אפילו מלחמת התקפה: "וּבָנִיתָ מָצוֹר... עַד רִדְתָּהּ" (דברים כ', כ) – "אפילו בשבת" (שבת יט ע"א). בין ממשיכי דרכו היה רבי אליעזר, שהתיר לצאת בשבת לרשות הרבים בכלי נשק, כי חרב לגבר (לוחם?!) היא כמו תכשיט לאישה (שבת סג ע"א). ואולם 'חכמים' חלקו עליו ואמרו שנשק איננו יכול להיחשב תכשיט, כמו שמתבאר מנבואת ישעיהו על כיתות חרבות לאתים באחרית הימים. כאן לא רק רבי עקיבא ניצב נגד רבי אליעזר לצמצם את 'פרצות השבת', אלא רוב החכמים.

רבי עקיבא יצא בשלום מן 'הפרדס' המיסטי (וגם הזהיר את תלמידיו מהטעיות שקר במראות הסוד – חגיגה יד ע"ב - טו ע"א), אך דווקא הוא הגדיר את שיר השירים כ'קודש קודשים' לעומת כל הכתובים (ידיים פ"ג מ"ה) והציב בכך את היסוד המובהק למיסטיקה היהודית בעולם של חז"ל.

אמנם, רבי עקיבא עצמו עדיין היה נטוע רובו ככולו בעולם הראלי וחתר לגאולה ממשית, ראלית והיסטורית, עם חזון משיחי מובהק, עד כדי ההעזה הכבירה לומר שכיסא מלכות ה' בעולם הוא כפול – "**אחד לו ואחד לדוד**" (חגיגה יד ע"א; סנהדרין לח ע"ב), ברמיזה לפסוק בשמואל ב – "וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ דָּוִד **וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי ה'**" (ז', יח)[129] ובזיקה להלכה שנמסרה בברייתא – "**אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד**" (יומא כה ע"א; סט ע"ב; ועוד).

על אמירה נועזת זו תקפו את רבי עקיבא בחריפות בלתי־רגילה שניים מגדולי התנאים ואמרו לו: "עד מתי אתה עושה שכינה חול?" (רבי יוסי הגלילי, חגיגה יד ע"א; סנהדרין לח ע"ב), כלומר, מחבר מלכות אדם עם מלכות שמים, וגם: "מה לך אצל הגדה?! כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות!" (רבי אלעזר בן עזריה, שם). תגובה חריפה המעידה על ההתנגדות להגותו המשיחית של רבי עקיבא שנים רבות לפני מרד ביתר, ועל כך שדרכו נחשבה מסוכנת גם מבחינה תאולוגית־אמונית. מצד שני, אחרי חורבן ביתר יחד עם החזון המשיחי הראלי האחרון נותרה המיסטיקה לבדה.

129. מדרש זה של רבי עקיבא קשור גם לפסוק בתהילים: "לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם ה' לַאדֹנִי **שֵׁב לִימִינִי** עַד אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ" (ק"י, א). רש"י הביא שני פירושים למזמור משיחי זה: פירוש חז"ל על אברהם אבינו ומלחמתו נגד כדרלעומר ואמרפל (נדרים לב ע"ב; סנהדרין קח ע"ב), פירוש הנוטל מהמזמור את העוקץ המשיחי, ולצדו הפירוש האחר, הנועז, על דוד המלך היושב לימין ה'. לפירוש הזה מסכימים גם התרגום, ראב"ע ורד"ק. על הפולמוס האנטי־נוצרי במזמור זה ראו בפירושו של רד"ק שם.

כאמור לעיל, המיסטיקה הממוקדת בשפע הבריאה גואה תמיד כאשר ההיסטוריה של ישועת ה׳ מאכזבת.[130] לפיכך מובן היטב מדוע המיסטיקה התעוררה למלא את החלל ואת השבר הגדול אחרי חורבן הבית השני (בדורו של רבי עקיבא), וביתר שאת אחרי חורבן ביתר (בדורו של רבי שמעון בר יוחאי[131]).

מעבר לכך, אנו רואים את הקשר, גם בעולמם של חכמים, בין המגמה המיסטית השואבת משפע הבריאה, ובין נטיית ההחמרה בהלכות שבת בראשית והצמצום החד של ההיתרים בהלכות שבת מן התקופה החשמונאית. רבי עקיבא, שנטה להחמרה בהלכות שבת ולחץ על הבלמים אל מול ההלכה הרדיקלית של רבי אליעזר,[132] הוא שהיה קרוב יותר משאר החכמים לחזיונות הקץ, לשאיפה המשיחית ולזרמים המיסטיים של הבית השני. בהתאמה מרתקת, רבי עקיבא היה אמון גם על החזרה לפסוקי התנ״ך, במגמה ליצור מדרש מקורי ועצמאי.

בשנות הגלות הארוכות היו הכוחות המיסטיים הכרחיים לשימורה של ההלכה עם הציפייה לישועה ועם המשמעות הדתית הקיומית השואבת מסודות הבריאה, עד לניסיון המופלא של ימינו לשוב אל ההיסטוריה היהודית במדינה יהודית עצמאית.

130. השאיפה ל׳נורמליות׳, יחד עם התחזקות ׳הפרטיות׳ בימינו, הן ביטוי פוסט־מודרני ופוסט־ציוני של הבריחה מן ההיסטוריה. בה בעת אנו עדים לגל של מיניות מתפרצת הלובשת לפעמים אופי דומה ל׳תרבות פולחנית׳. נגד תופעות אלו מתעוררים זרמים דתיים השעונים בעיקר על מיסטיקה קבלית.

131. סיפור רבי שמעון בר יוחאי במערה עם בנו (שבת לג ע״ב) הוא סיפור מכונן לעולם הסוד היהודי, והוא מבטא בדיוק חריף את המאפיינים העיקריים של עולם זה: העולם החיצוני אין לו עוד דבר עם השכינה, וההתייחדות המיסטית מתכנסת למערה או יוצרת לה ׳מערה׳ תואמת. לכן, רבי שמעון בר יוחאי הוא הדובר והיוצר העיקרי של בסיס תורת הסוד היהודית.

132. להרחבת הדברים אני מייעד (בע״ה) חיבור על שיטתו של רבי עקיבא במדרש ההלכה לעומת זו של רבי אליעזר.

פרק שלושה עשר

לוח השנה והחגים בקהילות 'ביתא ישראל'

א. לוח השנה והמועדים

לוח השנה למועדי התורה של קהילות 'ביתא ישראל' מבוסס על תצפיות הירח בעונות שבהן חלים המועדים. בחודש הירחי שנקבע על ידי מנהיגי העדה למועדים צפו חכמי העדה ומנהיגיה במופע הירח מדי יום ביומו.[1] עם ראשית המופע שנגלה לעיניהם (המולד הנראה) החלו לספור את ימי החודש, וכך קבעו את מועדי השנה. כך למשל, אחרי קביעת החודש הראשון ספרו ארבעה עשר יום מהמולד הנראה לעין והקריבו פסח בין הערביים. ממולד החודש השביעי ספרו עשרה ימים וקבעו את צום יום הכיפורים בעשירי, ומהיום החמישה עשר קבעו את חג הסוכות.

המולד הנראה לעין, כלומר הירח החדש הנולד, הנראה בתצפית עין אנושית (במערב, אחרי השקיעה), מופיע בממוצע יום אחד אחרי

* פרק זה נכתב בשיתוף עם ד"ר יוסי זיו וקבוצת 'לביא ברשת', שהוקמה באלול תשע"ב לקידום תיעוד ומחקר של ההלכה שנהגה ב'ביתא ישראל' באתיופיה.

1. המידע בפרק זה מבוסס על שיחות רבות עם זקני עדת 'ביתא ישראל' (קסים), שהתנהלו על ידי יוסי זיו ושותפים רבים; ראו: י' זיו, **הלכות שבת של ביתא ישראל לפי תאזאזה סנבת**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט, מבוא (רשימת המידענים בעמ' 205-206); הנ"ל, 'פסח בביתא ישראל', בתוך: א' בזק (עורך), **בחג המצות – קובץ מאמרים על חג הפסח**, אלון שבות תשע"ה, עמ' 257-287.
לספרות מחקרית קודמת בנושא ראו: י' פייטלוביץ, **מסע אל הפלשים**, תל אביב תשי"ט; א"ז אשכולי, **ספר הפלשים**, ירושלים תשל"ג; מ' וורמברנד, 'הלכות השבת אצל הפלשים (לאור המגילות הגנוזות)', בתוך: א' בירם (עורך), **ספר אורבך: מאמרים בחקר התנ"ך – מוגש לכבוד אליהו אורבך למלאת לו שבעים שנה**, ירושלים תשט"ו, עמ' 236-243. ראו גם: ש' שלום, **מסיני לאתיופיה**, תל אביב 2012.

המולד המחושב בחשבון הלוח הקבוע, ודווקא הוא תואם בדיוק את מצַוות התורה לפי הפשט ולפי הלכת חז"ל, ש"מצוה לקדש [את החודש] על פי הראיה" (ראש השנה כ ע"א).[2] לכן, ימי החגים שנקבעו באתיופיה "על פי הראיה" חלו לרוב יום אחד לאחר התאריך של אותם חגים בכל תפוצות ישראל, אשר עברו ללוח קבוע ולמולד ירח מחושב. 'ביתא ישראל' נשארה קרובה הרבה יותר למקור התורה לפי הלכת חז"ל, אף שהייתה מנותקת ממנה, ואולי דווקא בגלל הניתוק המוחלט הזה.

אולם כידוע, שנים עשר מחזורי ירח אינם משלימים שנה שמשית, ואילו התורה מצַווה לשמור את המועדים בעונות קבועות.[3] ב'ביתא ישראל' לא נהגה מסגרת קבועה של עיבור שנים שנועדה להתאים מראש את שנת הלבנה לשנת החמה, כשם שלא נהג לוח קבוע לחשבון מולד הירח. מנהיגי העדה נהגו להתכנס מספר חודשים לפני פסח, בדרך כלל לצד חתונה או לוויה חשובה, ולהחליט יחד מהו חידוש הלבנה של "חֹדֶשׁ הָאָבִיב", שלפיו ייקבע הפסח. החלטתם נבעה מהתבוננות ישירה בטבע שסביבם. הם בחנו את הבשלת היבולים, את המלטת הצאן ואת מזג האוויר, ועל פי אלו החליטו, לאחר המולד של החודש השנים עשר (הנקרא בפינו אדר), האם המולד הקרוב יהיה 'החודש הראשון', או זה שאחריו.

באתיופיה נוהג לוח שמשי שמקורו במצרים הקדומה.[4] זהו המקום היחיד בעולם שבו שרד לוח קדום כמו זה שהכירו אבותינו במצרים לפני יציאתם משם. בלוח שמש זה יש בכל שנה שנים עשר חודשים

2. ראו שם (ראש השנה יח-כה) עוד הלכות ופרטים רבים המשמרים את ההלכה הקדומה שעל פיה נהגו ב'ביתא ישראל'.
3. על עיקרון זה נאמר בתורה 'זכור ושמור' בדומה לשבת; ראו לעיל, עמ' 226-227.
4. ראו דבריו של אבא יצחק בתוך: A. D'Abbadie, 'Réponses des Falashas dits juifs d'Abyssinie aux questions faites par M. Luzzato', *Archives Israelites* XII, 1851-1852, p. 236 (הסבר על טיבו של מקור זה יובא להלן, הערה 20). ראו עוד: אשכולי, **ספר הפלשים** (לעיל, הערה 1), עמ' 56-62; ח' ארליך ואחרים, **אתיופיה – נצרות, אסלאם, יהדות**, תל אביב תשס"ג, עמ' 331-336.

של שלושים יום. בסופה של כל שנה מוסיפים ׳חודש׳ נוסף (פגומן – Paguemen) בן חמישה או שישה ימים.[5] לוח זה תואם את עונות השנה החקלאיות־שמשיות ומתעלם ממופעי הירח.[6] התנהלות החיים באתיופיה על פי לוח זה סייעה מן הסתם לזקני ׳ביתא ישראל׳ בשאלת עיבור השנה, מפני שהם יכלו לראות בבהירות את הפער בין מולד הירח לבין העונה השמשית־חקלאית.

יציאה למסעות הייתה אמצעי תקשורת מקובל וחביב על בני העדה. החלטת מנהיגי העדה הועברה מכפר לכפר באמצעות שליחים רגליים או בהתכנסויות שהתקיימו מעת לעת לרגל שמחה או אבל. אף שלא הכירו את ספרות המשנה והתלמוד, שיטתם תואמת את דברי חז״ל במסכת ראש השנה ביחס לקידוש החודש וליציאת השליחים (ראש השנה פ״א משניות ג-ט).[7] עם זאת, לשיטת חז״ל במקרים מסוימים מחללים שבת לצורך קבלת עדות החודש, ואילו בקרב ׳ביתא ישראל׳ שבת אינה נדחית מפני שום דבר ועניין, לרבות פיקוח נפש, כפי שנראה להלן.

שיטת ׳ביתא ישראל׳ תואמת גם את דברי חז״ל במכילתא בעניין עיבור השנה,[8] וכן את האמור במסכת סנהדרין בהקשר זה:

רבי ינאי אומר משום רבן שמעון בן גמליאל: מהודעין אנחנא

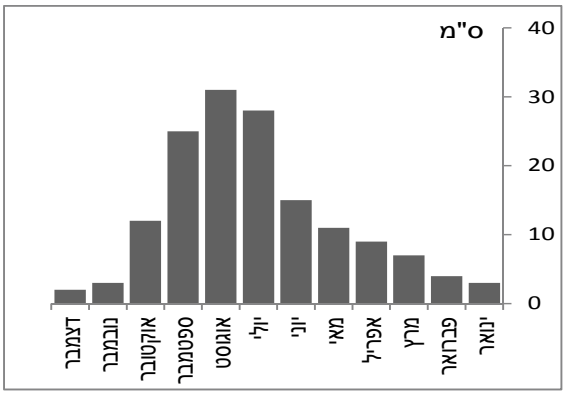
5. המצרים הקדומים ציינו בימים נוספים אלה את חגיגות ראשית השנה, כפי שהתבאר לעיל, עמ׳ 219, הערה 27.
6. אמנם, הכנסייה האתיופית התייחסה גם ללוחות ירחיים ולחגים ׳יהודיים׳ על פי ספר **חנוך** הנחשב מקודש אצלם וגם ב׳ביתא ישראל׳. ראו: O. Neugebauer, *Ethiopic astronomy and computus*, Wien 1979, pp. 53-55, 194-197. המחבר מציין שבספר **חנוך** מוצג הלוח הירחי במקביל ללוח השמשי. אולם יש להעיר שהכנסייה האתיופית פנתה בעיקר ללוח השמשי, ואילו ׳ביתא ישראל׳ קבעה את החגים רק לפי תצפית ירח של כל שנה, ולא על פי רשימות אסטרונומיות כלשהן.
7. המשנה אומרת אמנם ש״על ששה חדשים השלוחים יוצאים...״ (ראש השנה פ״א מ״ג), אולם עיקר חשיבות השליחות היא בניסן ובתשרי, ״מפני תקנת המועדות״ (וראו שם מ״ד).
8. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ב, מהד׳ הורוויץ־רבין עמ׳ 8.

לכון, דגוזלייא רכיכין, ואימריא דערקין, וזימנא דאביבא לא מטא, ושפרת מילתא באנפאי, ואוסיפית על שתא דא תלתין יומין (סנהדרין יא ע"א)

[תרגום: ...מודיעים אנו לכם שהגוזלים רכים, והכבשים קטנים, וזמן האביב לא הגיע (וזהו השיקול העיקרי[9]), ונראה הדבר לפניי (כנשיא הסנהדרין), והוספתי על שנה זו שלושים יום].

שיטת קביעת הלוח ועיבור השנה של 'ביתא ישראל' תואמת גם את ההלכה, כפי שסיכם הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ד).

עיבור שנה על פי התבוננות בטבע איננו עניין פשוט כלל ועיקר, במיוחד לא באתיופיה. עונות השנה החקלאיות באתיופיה הפוכות מאלו המוכרות לנו בישראל. בארץ שבה שכנו בני 'ביתא ישראל' חל חג הפסח בראשית עונת הגשמים (ראו איור מספר 3). עיבור השנה באתיופיה מתרחש אפוא סמוך לחורף, ולא סמוך לאביב כנהוג בארץ ישראל.



איור מספר 3: כמות המשקעים הממוצעת באתיופיה לפי חודשים (על פי: א' נהרי [עורך], **אטלס אנציקלופדי של העולם**, תל אביב תשס"ב, עמ' 57).

9. הבשלת היבולים היא הקריטריון העיקרי לעיבור השנה כאמור שם בהמשך הסוגיה, והדברים האחרים הם משניים.

ניתן לראות בבירור כיצד שמרה 'ביתא ישראל' על ייחודה בתנאים קשים ביותר, תוך ניתוק מוחלט מרוב היהודים ומארץ ישראל. בלי לוח מועדים קבוע, בארץ שבה נהג תמיד לוח שמשי כמו במצרים העתיקה, היו חייבים בני העדה לנהוג כחכמי ירושלים בימי הבית השני ולקיים בעצמם לוח חודשים ירחי מתואם לעונות השנה החקלאית־שמשית על פי המסורת מימי הבית השני, כאילו היו הם לבדם סנהדרין גדולה לעם ישראל (שבאתיופיה).

לכאורה מנהגה של עדת 'ביתא ישראל' עומד בסתירה להלכת חז"ל, שלפיה אין מקדשים חודשים ואין מעברים שנים בחוץ לארץ אלא מכוחם של ארץ ישראל וחכמיה.[10] ואולם, גם חז"ל הזכירו אפשרות של עיבור בחוץ לארץ במצב של חוסר בררה (ברכות סג ע"א), ומהו חוסר בררה יותר ממצבם של יהודי אתיופיה שהתנתקו לגמרי משאר העולם היהודי. יתר על כן, עיני עדת 'ביתא ישראל' היו נשואות תמיד לירושלים, ומשעה שחזרו והתאחדו עם כלל ישראל לא יצרו בני העדה פולמוס אלא קיבלו על עצמם את לוח המועדים הנוהג לפי סמכות החכמים שבארץ ישראל, הקרויה בפיהם תמיד 'ירושלים', כי 'ירושלים' בעיניהם היא גם מקור הקדושה וגם מקור הסמכות.

דווקא היהודים שנשארו בארץ ישראל ובבבל עם הנהגה די מסודרת ובקשרים חזקים עם רוב התפוצות היהודיות, עברו בתקופת התלמוד והגאונים ללוח קבוע מחושב מראש, בלי לקדש את החודש על פי הראייה ובלי לעבר שנים על פי התקופה. בכך ויתרו על קיום מלא של מצוות התורה, וזאת כדי שיהיה לכל התפוצות לוח יהודי אחד ידוע מראש וקבוע.[11]

מפליא לראות כי דווקא 'ביתא ישראל' המנותקת, אך המגובשת

10. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ב, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 9; ברכות סג ע"א-ע"ב; **ספר המצוות** לרמב"ם, עשה קנג (מצוטט להלן).
11. התהליך התחיל בגלל גזרות השלטון הנוצרי בארץ ישראל (במאה הרביעית לספירה) ונשלם בבבל אחרי שנת ד'תקצ"ו (836 לספירה) על ידי ראשי הגולה והגאונים. ראו: ר' שר־שלום, **שערים ללוח העברי**, תל אביב תשמ"ד, עמ' 25-30.

בתוכה, שמרה בכל כוחה על מועדי התורה ועל מסורת הלוח העברי בהתאמה לתורה שבעל פה בפי חז"ל, בלי השינוי הגדול של לוח קבוע שהונהג בבבל בתקופת הגאונים. כמובן, בני העדה גם לא נטלו כל חלק לא במחלוקות הכיתות מימי הבית השני, לא במחלוקות החכמים והקראים ולא במאבקים בין ארץ ישראל ובבל.

ההקבלה המפורשת של מסורת 'ביתא ישראל' להלכות הקדומות ביותר של קידוש החודש ועיבור השנה שנהגו בירושלים בימי הבית השני, מעידה עדות חזקה על מקורה של עדת 'ביתא ישראל' בעם ישראל הקדום ובתורת ישראל.

יש לציין, ש**ספר היובלים** נחשב ב'ביתא ישראל' כספר קדוש מכוח קדושת התורה,[12] ו'תאזאזה סנבת' (= מצוות שבת[13]) של 'ביתא ישראל' זהות להלכות המופיעות בפרק האחרון של **ספר היובלים** (פרק נ'). אף על פי כן, דווקא בנושא הדתי המכריע של הלוח ישנו פער עמוק בין **ספר היובלים** ובין 'ביתא ישראל'. כפי שראינו בהרחבה בפרק הקודם, **ספר היובלים** נלחם בכל תוקף נגד כל תצפית בירח ונגד לוח החודשים הירחי, ואילו 'ביתא ישראל' שמרה במסירות נפש על הלוח הירחי.

פער זה מציב בפנינו חידה היסטורית בחקר המסורת, ששורשיה מגיעים אולי לימי הבית השני. אמנם אין לכך הוכחות בשלב זה, אבל

12. על חשיבותו של **ספר היובלים** ל'ביתא ישראל' ולעולמה ההלכתי ראו: אשכולי, **ספר הפלשים** (לעיל, הערה 1), עמ' 29; וורמברנד, 'הלכות השבת' (לעיל, הערה 1), עמ' 236-243; וראו עוד להלן, הערה 17. על **ספר היובלים** ראו לעיל, עמ' 293, הערה 2. כפי שציינו שם, הספר נכתב במקורו בעברית, תורגם ליוונית ומיוונית לשפת הגעז (אתיופית עתיקה – ראו להלן, הערה 40). מהמקור העברי ומהתרגום היווני נותרו שרידים מועטים, והספר שרד בשלמותו רק בתרגומו מיוונית לגעז. עובדה זו כשלעצמה מלמדת על חשיבותו של **ספר היובלים** למשתמשים בשפת הגעז, ובכללם 'ביתא ישראל'.

13. ראו: זיו, **הלכות שבת** (לעיל, הערה 1), מבוא, עמ' 16-17, 28-29, ובהמשך, במיוחד פרקים ראשון, שלישי, חמישי ושביעי.

יש מקום להעלות את ההשערה,[14] שהלכות השבת של 'ביתא ישראל' לא הועתקו מ**ספר היובלים** אלא ממקור עצמאי שקדם לו.[15] **ספר היובלים** קיבל אף הוא את הלכות שבת (ועוד) ממקור קדום זה, כפי שקיבלו ממנו קדמוני 'ביתא ישראל',[16] אולם **ספר היובלים** יצא במלחמה כוללת נגד לוח המועדים הירחי־שמשי שנהג בירושלים, בעוד 'ביתא ישראל' דבקה בלוח של ירושלים ונשארה נאמנה לו עד היום.[17]

14. לדעת ד"ר יוסי זיו, כל עוד אין הוכחות להשערה זו, עדיף להישאר עם התמיהה הגדולה איך לפרש את דבקותם של 'ביתא ישראל' בלוח מועדים ירחי, למרות התנגדות נחרצת של **ספר היובלים**, שנחשב בעיניהם כספר קדוש מכוח קדושת התורה. יש לציין כי בכל מקום שבו נחשפה סתירה בין הכתוב בתורה או בספרים מקודשים בעדה לבין המנהג למעשה, אמרו זקני העדה: "זו המסורת שלנו! כך קיבלנו מאבותינו!" (בדיוק כמו חכמי ישראל בכל התפוצות!).
15. כלומר, מקור קדם־חשמונאי מאמצע ימי הבית השני.
16. ל' רביד הוכיחה שפרק נ' הוא תוספת מאוחרת ל**ספר היובלים**, ראו מאמרה: 'הלכות השבת בספר היובלים נ 6-13', **תרביץ** סט ב, תש"ס, עמ' 161-166. סברה זו יש בה חיזוק להשערה, שמקור עצמאי הזין גם את **ספר היובלים** וגם את 'תאזאזה סנבת'.
17. עם כל זה, בני העדה התייחסו בקדושה יתרה ל**ספר היובלים**, בעיקר בגלל השבת והלכותיה, וגם בגלל מדרשו של **ספר היובלים** (ל"ד, יב-יט) על משמעותו של יום הכיפורים לדורות כיום שבו הראו ליעקב אבינו את כתונת יוסף טבולה בדם. בשפת הגעז נקרא יום הכיפורים 'אסתראיי' (= ראייה). בנוסף לכך, 'ביתא ישראל' ספרה לאורך כל השנה מחזורים של שבעה שבועות וקידשה את השבת השביעית. ספירת מחזורי שבע היא יסוד מרכזי ב**ספר היובלים**.
גם מנהג היולדת החוזרת לביתה רק אחרי ארבעים יום לזכר ושמונים יום לנקבה, למרות ההבחנה בין דם טמא לדם טהור (ויקרא י"ב), הוא הרחבה למדרשו של **ספר היובלים** (ג', ט-יג) על כניסת אדם (אחרי ארבעים יום) וחוה (אחרי שמונים יום) לגן העדן, שנחשב כמו מקדש (הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"א הט"ו הזכיר מנהג כזה בין יהודים וקרא לו "מנהג צדוקים").
גם ברית המילה ב'ביתא ישראל' שנעשית **עד** היום השמיני, מתוך קביעה שאיסור חמור הוא לדחות את המילה מעבר ליום השמיני, גם אם התינוק ימות – קשורה לנוסח **ספר היובלים** (ט"ו, כה-כו).
עם זאת, יש עוד כמה הבדלים בין **ספר היובלים** למנהגי 'ביתא ישראל', בנוסף ללוח המועדים הירחי. כך למשל, 'ביתא ישראל', בדומה לחז"ל, מציינת את הראשון לחודש השביעי (= יום התרועה של ראש השנה) כיום לידתו ופטירתו של אברהם אבינו, ואילו מ**ספר היובלים** (פרקים כ"ב-כ"ג) משמע שאברהם נפטר למחרת חג הביכורים (על פי לוח 'היובלים'). ועוד: ב**ספר היובלים** (מ"ט, ו) נזכרת

דבקות זו בלוח המועדים הירחי־שמשי אפילו באתיופיה מוכיחה את דברי הרמב"ם **בספר המצוות**, שלפיהם מצוות הלוח – קידוש החודש ועיבור השנה – הן העומדות בסוד קיומה של האומה ובסוד הקשר שלא יינתק בין עם ישראל לארץ ישראל גם בהיותו בכל הגלויות. קשר זה מבוסס על כך שהלוח של התורה מתאים לארץ ישראל, ועיקר הקביעה של הלוח בא מארץ ישראל:

...ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה, לא ידעהו... אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב... אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא... ואני אוסיף לך באור: אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו [לגמרי] מארץ ישראל – חלילה לאל מעשות זאת, כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל[18] – ולא יהיה שם בית דין... הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים, לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים... 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם' (ישעיהו ב', ג) (עשה קנג).[19]

שתיית יין בפסח (= חג המצות), ואילו 'ביתא ישראל' ראתה ביין סוג של חמץ, מפני שעבר תסיסה, וראו להלן, הערה 37.

18. "אותות האומה" הם הלוח וחגי ישראל, שמקיימים את האומה גם בכל הגלויות, אבל רק מכוחו של היישוב היהודי בארץ ישראל, שעבורו נקבע הלוח התואם את האקלים של ארץ ישראל. דברים אלו מזכירים את דבריו של רמב"ן בפירושו לתורה על מרכזיותה של ארץ ישראל (למשל בפירושו לוויקרא י"ח, כח) ועל מצוַות כיבושה ויישובה (למשל בהשמטות **לספר המצוות**, מצוות עשה ד, לפי במדבר ל"ג, נג), וכן את דבריו של ריה"ל **בספר הכוזרי** (מאמר שני, ח-טז, כג-כד; ובחתימת הספר) על ארץ ישראל כארץ הנבואה. בכיוון דומה כתב כאן הרמב"ם על ארץ ישראל המקיימת את האומה בכל הגלויות בזכות הלוח. לדבריו, ה' הבטיח את קיום האומה לדורות דרך הלוח והחגים.

19. הציטוט על פי מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק תשנ"ה.

ואכן, בשנת תר"ח (1848) אמר הקס הגדול והנזיר אבא יצחק במענה לשאלותיו של אוהב גר לוצאטו, אשר הובאו בפניו על ידי אנטואן ד'אבדי: "**החוק הוא מירושלים**".[20]

מרגש לראות שגם יהודי אתיופיה, 'ביתא ישראל', האמינו תמיד (בדומה לעיקרון של הרמב"ם) שבירושלים יושבים החכמים האמתיים הקובעים את הכול, ורק מפני הניתוק הנורא הם חייבים לקבוע בגלותם לוח וחגים שלא לפי הלוח האתיופי, כדי לשרוד ולשמור על ייחודם.

אילולא שמרה עדת 'ביתא ישראל' במסירות נפש על המסורת היהודית העתיקה, כיצד מקדשים חודשים ומעברים שנים, היו בניה נטמעים ללא שוב בממלכה האתיופית.

ב. שחיטת קרבן הפסח ואכילתו

עם שחר יום ארבעה עשר לחודש ניסן, כל העוסקים בקרבן הפסח היו יורדים לטבילת טהרה בנהר.[21] בגוף מטוהר ובגלימות מכובסות היו

20. ד'אבדי, תשובות הפלשים (לעיל, הערה 4), עמ' 266. אנטואן ד'אבדי שהה עם אחיו בכפרי העדה כשבע שנים רצופות, ובסוף שנת 1844 שלח כתבה מאתיופיה למספר כתבי עת בצרפת. בכתבה זו נתפרסמו לראשונה, בתמציתיות רבה, פרטים על חייהם ומנהגיהם המיוחדים של 'ביתא ישראל' (אמונות, תפילות, טהרה, חגים, צומות, מילה, כתבי הקודש שבידם ועוד). הכתבה התגלגלה לידיו של אוהב גר לוצאטו (Filosseno, פאדובה 1829-1854), בנו של פרשן התנ"ך הידוע, הרב שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), ובעקבות קריאתה הוא שלח לד'אבדי הערות לכתבה ושתים עשרה שאלות שאותן ביקש להפנות לאבא יצחק, מנהיגם של 'ביתא ישראל' שהוזכר בכתבה. זמן רב חלף וגלגולים רבים עברו על שאלותיו של אוהב גר, עד שבשנת 1851, לאחר שכבר התייאש ממבוקשו, הופתע לגלות את תשובותיו של אבא יצחק לשאלותיו בכתבה גדולה שפרסם ד'אבדי בכתב העת *Archives Israelites* (לעיל, הערה 4). למעשה השיב על השאלות זגה אמלק, תלמידו של אבא יצחק, ואבא יצחק אישר את תשובותיו ולעתים אף הוסיף פרטים להבהרה.

21. כל הטבילות באתיופיה היו בנהרות. המושג 'מקווה טהרה' לא היה ידוע שם כלל. כמובן, שורש ההבדל הוא בכך, שאתיופיה הצפונית משופעת באגמים ובנהרות, יובלי הנילוס הכחול, ואילו ארץ ישראל דלה במקורות מים, במיוחד באזורי ההר. המקוואות בימי הבית השני היו פיתוח מלאכותי של הגֵבים הטבעיים בנחלים. ראו:

נוטלים את כבש הקרבן ובודקים היטב שלא נפל בו מום. יש לבדוק את כל גופו, ובמיוחד את המקומות המועדים לפציעות, שברים ומומים, כגון: קרניים שבורות, זנב חתוך, רגל שבורה, פצעים, סימני נשיכה וכדומה.

היו שוטפים היטב את רגלי הכבש לפני שחיטתו, וקודם השחיטה חופרים בור בקרקע ומקיפים אותו באבנים על מנת לנתב אליו את דם הקרבן. "בֵּין הָעַרְבָּיִם" (= אחרי הצהריים) הקס היה שוחט את הכבש על גבי המזבח.[22] היו שהקדימו לשחוט כבר לאחר חצות היום. אכן, חז"ל דייקו לפרש שהמושג המקראי "בֵּין הָעַרְבָּיִם" מתחיל מחצות היום.[23]

רק קס היה מוסמך לשחוט את קרבן הפסח. כל אדם אחר שחיטתו פסולה, אף אם שחט כהלכה. מנהגם זה מייצג תפיסה כוהנית

משנה מקוואות פ"א, וראו: א' קנוהל, **התגבשות הלכות טבילה ומקוואות מן המקרא ועד סוף תקופת התלמוד**, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז, פרק א.

22. מצפון לכל מֶסגיד (= בית כנסת), בכיוון ירושלים, בנו מזבח קטן. המזבח היה עשוי כחצובה של אבנים ובתוכו שחטו. בתפיסתם היה זה מעין 'מקדש מעט' (בדומה לכל בית כנסת יהודי הפונה לירושלים). חשוב לזכור, כי בימי הבית השני (ואף אחר כך) היו מנהגים כאלה גם בין יהודי מצרים, כמו למשל בקהילה היהודית ביַב, היא אסואן בדרום מצרים (על המכתבים בעניין ה'אגורא', ה'מקדש' של יהודי יֵב, ראו: ב' פורטן, **יהודים מיֵב וארמים מסון**, ירושלים תשל"ו, עמ' 90-100). גם על 'מקדש חוניו', שהוקם במצרים בתקופה החשמונאית, יש דעות בגמרא (רבי יהודה) שחוניו בנה והקריב לשם שמים כדיני במה (מנחות קט ע"ב), וכן דעת ר' יצחק ("שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הזה", מגילה י ע"א).
כאשר נוצרו הקשרים הראשונים עם יהדות העולם, התברר לבני העדה שאין מקריבים קרבנות בירושלים ולא בשום מקום, והם חדלו להקריב קרבנות (כמו קרבנות הודיה וכפרה שנהגו בהם), פרט לקרבן פסח. על הקרבת קרבן פסח לא הסכימו לוותר בשום פנים.

23. ראו: פסחים נח-נט; ברכות כו ע"ב – תפילת השחר כנגד התמיד עד חצות, ותפילת המנחה מלאחר חצות ועד הערב, כנגד תמיד של 'בין הערבים'; פסחים ד ע"ב - ה ע"א – חמץ אסור מן התורה בערב פסח מחצות היום, כי זו תחילת זמן ההקרבה של הפסח; ירושלמי פסחים פ"ה, לא ע"ג-ע"ד – זמן ההקרבה של תמיד ופסח 'בין הערביים', משש שעות ומחצה; מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ה, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 17.

המותירה את כל מרחב הקודש בידי הכוהן. חז"ל התנגדו לגישה 'כוהנית' זו ופעלו לקידום ההלכה הקושרת את כל העם למקדש, ולכן קבעו ש"השחיטה כשרה בזרים, בנשים ובעבדים" (חולין פ"ג מ"א[24]) ו"הכל מעריכין [= רשאים להעריך]" (ערכין פ"א מ"א).[25]

היו מעמידים את הכבש כשפניו לכיוון ירושלים, ואף הקס עמד כשפניו לאותו הכיוון.[26] קודם השחיטה היו מעבירים על גב הבהמה לכל אורכה, מראשה ועד זנבה, גוש מלח (אָמוּלָה), לקיים את הנאמר "עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח" (ויקרא ב', יג).[27]

השחיטה הייתה מבוצעת בסכין המיועד לכך. סכין זה אסור בכל שימוש אחר.[28] הקס היה נושא תפילות ארוכות, ולקראת סופן היה רוכן לעבר הבהמה ושוחט אותה בתנופה אחת. דם השחיטה נותב לבור שהוכן מבעוד מועד.

עם יציאת הדם היו טובלים אגודת ענפים ירוקים בדם השחיטה (כדברי משה בפסח מצרים: "וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר

24. כך גם בתורת כוהנים דיבורא דנדבה פרשה ד ב, מהד' פינקלשטיין עמ' 36. מלבי"ם בפירושו (**התורה והמצוה**, בני ברק תש"ן, ויקרא, אות לה) הוכיח הלכה זו משחיטת הלוויים בכמה מקומות בתנ"ך (יחזקאל מ"ד, י-יא; עזרא ו', כ; דה"ב ל', יז; ל"ה, ו, יא).
25. ראו על כך בהרחבה: מ' בר־אילן, **הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"ב.
26. השוו להעמדת שני השעירים ביום הכיפורים "לִפְנֵי ה' " (ויקרא ט"ז, ז, י), דהיינו "אחוריהם למזרח ופניהם למערב" (תורת כוהנים אחרי מות פרק ב א, מהד' ווייס פ ע"ב), שכן המקדש מכוון ממזרח למערב, וכך מעמידים אפוא "לִפְנֵי ה' " (אך ביומא לו ע"א רק פניהם למערב). בכל העולם מתפללים יהודים לכיוון ירושלים (כתפילת שלמה, מל"א ח', מח), ובאתיופיה כשהקריבו קרבן העמידו גם אותו לכיוון ירושלים.
27. לפי מדרש ההלכה (תורת כוהנים ויקרא פרק יד ג, מהד' ווייס יב ע"א), חובת ההמלחה הכתובה במנחות נוהגת בחלבי כל הקרבנות, על פי לשון הכתוב "עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח". אמנם, מהגמרא (מנחות כא ע"א) נראה שאין למלוח את הבהמה כולה יחד בגוש מלח, אלא יש למלוח כל איבר מכל צד לפני הקטרתו למזבח.
28. השחיטה נחשבה ב'ביתא ישראל' חלק מהותי מההקרבה, בניגוד להלכת חז"ל, ולכן רק הקס שחט, והסכין היה מיוחד רק לכך.

בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף", שמות י"ב, כב), והיו נותנים מן הדם על משקוף המֶסְגִיד (= בית הכנסת) ועל שתי מזוזותיו. היו שנתנו דם גם על פתחי הבתים, כמפורש בכתוב: "וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם" (שם, ז). הקס היה מלווה את השחיטה בברכות ובתפילות העוסקות בחג הקרב, במצוות ההקרבה וברצון שהקרבן יהיה לרצון.[29] הקס היה אם כן גם השוחט והכוהן המקריב וגם כוהן המתפלל ומבקש רצון וכפרה.

לאחר השחיטה היו מפשיטים את עור הבהמה ובודקים היטב את בשר הקרבן – בדיקת מום ובדיקת טרפה.[30] על הבשר להיות כשר וראוי לאכילה, ללא מוגלה או מום פנימי אחר הפוסל אותו מאכילה. את בשר הקרבן היו צולים ישירות על האש ולא אכלוהו חי ולא בישלוהו במים, כמפורש בכתוב: "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ. אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ" (שם, ח-ט).

הקס התכבד ראשון באכילת חלקיו הטובים של הקרבן: החזה, השוקיים וחלק מהבטן.[31] לאחר מכן חתך את הבשר לחתיכות קטנות וחילק לשאר המשתתפים בטקס.

29. כך נאמר בתורה על קרבן עולה: "וְנִרְצָה לוֹ [= לאדם המקריב] לְכַפֵּר עָלָיו" (ויקרא א', ד). גם על הציץ של הכוהן הגדול נאמר שהוא מכפר על "עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים... לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה' " (שמות כ"ח, לח).

30. הלכות טרפות המפורטות במסורת חז"ל לא היו ידועות להם. הם בדקו באופן כללי שאין חתכים פנימיים והכול שלם וראוי להקרבה. ייתכן מאוד שבפועל החמירו יותר מאשר הלכת חז"ל.

31. יש כאן אולי צירוף של חזה התנופה ושוק התרומה (ויקרא ז', כח-לו), שניתנו לכוהן מקרבן השלמים, עם "מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח... הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה" (דברים י"ח, ג), שניתנו לכוהן מן הזבח, ולפי הלכת חז"ל איננו קרבן אלא זבח חולין; ראו פירוש רמב"ן לדברים שם (אמנם, התיאור בשילה על "מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים אֶת הָעָם כָּל אִישׁ זֹבֵחַ זָבַח..." [שמ"א ב', יג] מכוון לזבחי קודש, ולפי רש"י שם היה זה חלק מחטאם של בני עלי [שגרם לחורבן המשכן בשילה], שלא היה להם לקבל אלא חזה ושוק בלבד).

בטקס השחיטה נכחו גברים ונשים מבוגרות (לאחר גיל הפוריות[32]) בלבד. ילדים לא היו חלק מטקס קרבן הפסח. נזהרו מאוד לא לשבור כל עצם, ככתוב "וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ" (שם, מו). כל אחד קיבל חתיכה קטנה, שאין בה כדי שביעה אלא כדי טעימה.[33] נהגו לאכול מבשר הקרבן כאדם המוכן ליציאה לדרך ארוכה: חגור במותניו, מקלו בידו ונעלו ברגלו, כמתואר בסיפור יציאת מצרים: "וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֵּלְכֶם בְּיָדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַה' " (שם, יא).

האוכל מבשר הפסח נאסר באכילת חמץ, כפשט הכתוב בשמות: "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח" (ל"ד, כה), וגם בדברים: "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי" (ט"ז, ג). בני הקהילה שלא טעמו מהקרבן (נשים בגיל הפוריות וילדים) היו רשאים לאכול חמץ עד סמוך לשקיעת החמה.[34]

בשר קרבן הפסח נאכל עד תום. העור, העצמות והגידים נשרפו באש. אין להותיר דבר מהקרבן, ככתוב בשמות: "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד

32. זאת כדי למנוע כל אפשרות של טומאת נשים פוריות במעמד הקרבן. אם מישהי תראה דם בגופה ותיגע באדם או בבגד, או מישהו ייגע בה, תתפשט טומאה נרחבת. נשים מבוגרות מסולקות דמים ואין שום חשש בהשתתפותן. על מנהגי טהרה בעדת 'ביתא ישראל' ראו: י' זיו, 'מילה בידי אישה בספרות חז"ל ובמנהג יהודי אתיופיה', **נטועים** יא-יב, תשס"ד, עמ' 46-49.

33. המשותף למנהג זה ולהלכת חז"ל הוא ייעודו של קרבן הפסח לזיכרון ולא לסעודה. לכן היה הפסח במקדש בא לרוב עם קרבן חגיגה (פסחים סט ע"ב); אולם חז"ל קבעו את אכילת הפסח בסוף "על השובע" (פסחים ע ע"א), ואילו 'ביתא ישראל' אכלו את הפסח כטעימה ראשונה. ייתכן שבתקופת המקדש בירושלים, ואף בימי התַּנאים, היו מקדימים את הפסח לסעודת החגיגה בדומה למנהג 'ביתא ישראל'; ראו: י' תבורי, **פסח דורות**, תל אביב 1996, עמ' 68-69. בעמוד 32 שם מובאת דעת הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח הל' ז-ט), שלפיה אבותינו בזמן המקדש אכלו מן הפסח (מיד אחרי החגיגה) הן בתחילת הלילה הן בסופו כטעימה אחרונה.

34. כלומר, לדעתם, בניגוד להלכת חז"ל, איסור חמץ ביום הפסח – לפני כניסת חג המצות – לא חל על המועד אלא על האדם האוכל מן הפסח. עובדה זו מחדדת את משמעות הסוגיה בפסחים (ד ע"ב - ה ע"א), שהתאמצה למצוא מקור לאיסור חמץ ביום י"ד מחצות היום. וראו דברינו על כך לעיל, בפרק על הפסח וחג המצות (עמ' 74-76, 94-96).

בֹּקֶר וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ" (י"ב, י). אין לאכול מבשר הקרבן בבתים הפרטיים, אלא רק במקום המיועד לסעודות הקהילה בשבתות ובחגים בסמוך למֶסְגִיד.[35] הקס לבדו היה רשאי לאכול את הקרבן בתוך המֶסְגִיד. יחד עם הקרבן אכלו את המצה שהוכנה סמוך למועד ההקרבה, אך לא אכלו מרור.[36] בשום אופן לא אכלו את בשר הקרבן והמצה עם יין. **היין נחשב לחמץ במנהג העדה, מכיוון שעבר תהליך תסיסה, כלומר חימוץ.**[37]

יתר על כן, יין נחשב כגורם לשמחה, ובפסח יש לדעתם להימנע משמחה ולזכור את הלחץ שבו היו נתונים אבותינו בליל בריחתם ממצרים. שתיית יין נתפסה כסותרת את חובת זיכרון יציאת מצרים,[38] וכדברי אחד הקסים:

35. הדמיון של מנהגי 'ביתא ישראל' לפסח מצרים בולט מאוד אך איננו מלא, כי הקרבן נשחט ונאכל אצלם רק במקום 'מקדש מעט' הציבורי, ולא בבתים הפרטיים. כנראה פירשו כך את הפסוק האמור בפסח דורות: "לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ..." (דברים ט"ז, ה), והבינו שהחובה להקריב פסח רק "בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' " (שם, ז) מכוונת גם ל'מקדש מעט', שכן בתנאי הגולה שבאתיופיה, עם הריחוק והניתוק מירושלים, המֶסגיד שבכפר הוא באמת "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ" (שם, ו), בתוך הגולה ("וַאֲנִי בְתוֹךְ הַגּוֹלָה", יחזקאל א', א).
36. אחדים מזקני העדה טענו (בשיחות בעל פה עם ד"ר יוסי זיו) שלא אכלו מרור כי נשכח מהם הזיהוי המדויק שלו. הגמרא (פסחים לט ע"א) באמת מתארת מאמץ גדול של האמוראים לזהות את צמחי המרור בתנאים ששררו בבבל.
37. זוהי הגדרה מרחיבה ומחמירה מאוד של איסורי חמץ – כל מה שעבר תסיסה! אכן, היו מנהגי חומרות מפליגים בכמה עדות (ראו סקירה מסתייגת בספרו של הרב א' שלזינגר, **שואלין ודורשין** ג, ירושלים תשנ"ז, סימן יט), ביניהם בולטת כמובן גזרת קטניות לבני אשכנז (על מקור המנהג ראו בספרו של י"מ תא־שמע, **מנהג אשכנז הקדמון**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 271-282; ובניתוח שונה בספרי **נס קיבוץ גלויות**, ירושלים תשס"ח, עמ' 10-13), אולם אין מנהג שידמה בחומרתו למנהגה של 'ביתא ישראל', שלפיו כל מה שתוסס נחשב כחמץ האסור מן התורה. לעומת מנהג זה, לפי המשנה (פסחים פ"י) דווקא מרבים בכוסות יין בערב הזה. גם **בספר היובלים** (מ"ט, ו), ש'ביתא ישראל' ראתה בו ספר קדוש מכוח התורה, נזכרת שתיית יין בפסח בניגוד למנהגם, וראו לעיל, הערה 17.
38. הדבר מזכיר את האיסור לכוהנים לשתות יין בבואם לעבודת הקודש ובעת הוראת התורה והחוקים (ויקרא י', ח-יא). גם בהלכת חז"ל מי ששתה יין לא יורה הלכה, אף שאין בו חיוב מיתה; ראו: תורת כוהנים שמיני פרשה א ו-ט, מהד' ווייס מו ע"ב;

כל מה שמשמח אסור... במצרים זה לא היה שמחה, אכלו בעמידה עם הנעליים על הרגליים ומקלות בידיים, זה יום של בריחה אז אותו דבר תעשה בדיוק כמו שהיה לך... איך אני אזכור אם אני שמח ואני שותה? ואוכל מה שאני רוצה? איך אני אזכור את החג הזה? צריך לנהוג כמו שהיה נראה ביציאת מצרים. אנחנו צריכים לזכור את יציאת מצרים בדיוק איך שהם יצאו.[39]

לפנות ערב הקהל כולו, למעט הטמאים שבקהילה, היה נאסף אל המֶסְגִיד. הקס דיבר בשפה גבוהה בענייני חג הפסח בפני קהל עדתו, ובשפת הגעז[40] העתיקה קרא מ'האורית'[41] את פסוקי סיפור יציאת

עירובין סד ע"ב. כאמור הפסח נתפס ב'ביתא ישראל' כקרבן גמור וכעבודת קודש, ומשום כך הוא אסור בשתויי יין. אכן, כך הוא הפסח גם בתפיסת חז"ל, ובדיוק משום כך איננו קרב בלי מקדש.

39. קס משה יהייס, מובא אצל זיו, 'פסח בביתא ישראל' (לעיל, הערה 1), עמ' 265.

40. געז היא השפה הקלסית של אתיופיה. באירופה מכנים שפה זו בשמות שונים: 'אתיופית קלסית', 'אתיופית עתיקה', או סתם 'אתיופית'. אתיופיה הייתה ארץ דוברת שמית מתקופה קדומה מאוד, יחד עם דרום ערב, והגורם לכך נרמז בבראשית י', כה-ל, ברשימת בני יקטן, שנדדו דרומה עד שבא ואופיר. השפות השמיות של אתיופיה (כולל טיגרינית) הן קבוצה עצמאית של שפות המשתייכות לענף הדרומי של השפות השמיות.
כתבי היד המוקדמים ביותר בגעז מתוארכים למאה השלישית לספירה, אולם השפה עצמה קדומה הרבה יותר. במאה הארבע עשרה תפסה האמהרית את מקומה של הגעז כלשון המדוברת באזור אמהרה ואריס אבבה, אך הגעז נשארה מאז ועד היום לשון הקודש בכנסייה וב'ביתא ישראל'. מעמדה של הגעז באתיופיה דומה למעמדה של הלטינית באירופה. כתבי הקודש, התפילות והברכות הנהוגים באתיופיה עד היום, כולם בלשון געז.
מילים רבות בלשון געז מצביעות על זיקה לארמית יהודית, כגון: אורית = אורייתא, מסוויאת = מצווה/נדבה, תבות = ארון/תיבה, טעות = עבודה זרה, צלות = תפילה, הימנות = אמונה. באופן דומה, השם האתיופי ליום שישי הוא 'ערב', רמז להיותו ערב שבת, כלומר, יום של הכנה לקראת שבת ולא יום העומד בפני עצמו.

41. ספר 'האורית' הוא 'ספר התורה' בתרגום לשפת געז, והוא כולל חמישה חומשי תורה עם ספר יהושע, שופטים ומגילת רות (כמו בכנסייה האתיופית). התרגום נעשה מתרגום השבעים היווני, שהיו בו הבדלים רבים מנוסח המסורה העברי; ראו: ח' רבין, ערך 'תנ"ך, תרגומים, התרגום החבשי', **אנציקלופדיה מקראית** ח, ירושלים

מצרים, את עשרת הדיברות[42] ואת פרשת פסח שני. הקפידו לציין כי כשם שיצאו אבותינו ממצרים כך יֵצאו הם מגלות אתיופיה.[43] כמו כן,

תשמ"ב, טורים 839-844; מ' צפור, **תרגום השבעים לספר בראשית**, רמת גן תשס"ו, עמ' 9-15.

לאנטואן ד'אבדי (ראו לעיל, הערה 20) נמסרה בשנת 1848, בפגישתו עם אבא יצחק, רשימה של שישים ושניים ספרי קודש, ולא חסרו ממנה אלא חמישה; ראו: זיו, **הלכות שבת** (לעיל הערה 1), עמ' 10-14.

'האורית', כמו שאר כתבי הקודש: ארבעה ספרי 'מלכים' (הם שמואל־מלכים בפינו), ספרי הנביאים והכתובים וגם הספרים החיצוניים: **ספר בן סירא**, ספר **חנוך**, ספרי המקבים, **ספר היובלים** ועוד – כולם נשמרו על ידי הכנסייה האתיופית, שבידיה היו כל מפתחות השליטה והדת, ונרכשו או הועתקו מן הכנסייה בלשון געז. ראשי העדה נהגו 'לגייר' את הספרים ששאלו מהכנסייה. ראשית, נבחרו כתבים בעלי אופי מקראי, משותף לשתי הדתות, שאין בהם הבלטה של ענייני הנצרות, כגון: סיפור מותם של אבות האומה, שמירת השבת, שכר ועונש, גורל הנשמה לאחר המוות וכדומה. לאחר מכן ערכו חכמי העדה שינויים בגוף הספר: מחקו ציורי צלב משער הספר, המירו את ברכת השילוש הנוצרית בברכה: "ברוך הוא, אלוהי ישראל, אלוהי כל רוח וכל בשר", וערכו שינויים רבים נוספים בתהליך מתמשך.

רבים תמהים איך לא היה בידי 'ביתא ישראל' ספר תורה מקורי בעברית וגם לא בתרגום מעברית, אך אם נתבונן בגזרות הנצרות נגד היהודים בארצות נוצריות אחרות, נמצא למשל שאסור היה ליהודים להדפיס תנ"ך משלהם אלא רק מהדורת תנ"ך מתוך ההוצאה הכנסייתית, והם אף נזקקו לאישור מיוחד להדפסת ספרי קודש דוגמת התלמוד. אם נתבונן במאבקים הגדולים על פרשנות התנ"ך (כמו ויכוח הרמב"ן בברצלונה, ראו: **כתבי רמב"ן** א, מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' רצט-שכו) ומסביב לשרפת התלמוד (מ־1230 עד 1244, ראו: ש"ז הבלין, ערך 'תלמוד בבלי', **האנציקלופדיה העברית** לב, ירושלים תשמ"א, טורים 885-886) – לא קשה להבין כיצד בארץ מבודדת, שבה שלטה הכנסייה האתיופית כמעט תמיד, לא יכלו 'ביתא ישראל' להחזיק בספרים משלהם כלל, ונשארו תלויים לחלוטין בספריית הכנסייה על כל המשתמע מכך – הלוא זוהי הגלות במובנה העמוק! ספרי תנ"ך בהוצאה יהודית עצמאית הודפסו לראשונה בהיסטוריה במדינת ישראל המתחדשת!

42. מעניין שכבר בפסח הם הדגישו את המטרה של יציאת מצרים מבחינת התורה – עשרת הדיברות!

43. בדיוק כלשון הנביאים: "כִּימֵי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אַרְאֶנּוּ נִפְלָאוֹת" (מיכה ז', טו). בדומה לכך, בהמשך לנבואת קיבוץ הגלויות גם מכוש אמר ישעיהו: "וְהָיְתָה מְסִלָּה לִשְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר כַּאֲשֶׁר הָיְתָה לְיִשְׂרָאֵל בְּיוֹם עֲלֹתוֹ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (י"א, טז). ראו על כך בספרי **נס קיבוץ גלויות**, תל אביב תשע"א, עמ' 69-70, ובמאמרי הפסח והגאולה באתר שלי (www.ybn.co.il).

הקס היה מסביר לקהל עדתו את חובת אכילת המצה וחומרת איסור חמץ, ככתוב בתורה פעמים רבות, לראשונה בשמות: "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי" (י"ב, טו). כולם עמדו בתפילה, ולאחריה סרו איש לביתו לסעודת חג מלאה.[44]

לילה זה הוא זמן פעולתם של מזיקים ומשחיתים.[45] מלאך ה' עבר והיכה כל בכור בארץ מצרים, כמתואר בכתוב: "וְעָבַר ה' לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף" (שמות י"ב, כג). מסיבה זו הקפידו מאוד ב'ביתא ישראל' שלא לצאת מפתח הבית עד אור הבוקר, כפשט הכתוב "וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר" (שם, כב).[46]

כאשר פסח או ערב פסח חל בשבת התקיימו תפילות החג כסדרן, אך דחו את שחיטת קרבן הפסח ליום ראשון.[47] במצב זה היה מותר (ברוב הקהילות) לאכול חמץ עד הקרבת קרבן הפסח ביום ראשון בין הערביים, אולם ספירת שבעת ימי החג לא נדחתה, ושביעי של פסח נחוג בזמנו המקורי.[48]

44. גם לפי מנהגם, סעודת החג איננה קרבן פסח, שבא לזיכרון, אלא סעודה נפרדת הדומה לקרבן חגיגה, וראו לעיל, הערה 33.
45. זהו מנהג הפוך בדיוק מדרשת חז"ל – " 'ליל שִׁמֻּרִים' – ליל המשומר ובא מן המזיקין" (פסחים קט ע"ב), וראו את הדיון הארוך בגמרא שם (קי-קיא), מדוע אין חשש של כשפים (ב'זוגות') בלילה הזה.
46. בשאלה מתי היה ה'בוקר' של יום הפסח נחלקו רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, כמבואר לעיל, עמ' 98, הערה 48.
47. ראו להלן על השבת ב'ביתא ישראל', שאיננה נדחית מפני שום דבר בעולם. השבת דוחה אפוא את הפסח, ויחד אתו גם את תחילת איסור החמץ, הכרוך בתורה עם הקרבת הפסח (שמות ל"ד, כה; דברים ט"ז, ג).
48. כפי שנראה להלן, לפי המסורת של 'ביתא ישראל', יום שביעי של פסח (= יום טוב אחרון של חג המצות) משלים את "הַשַּׁבָּת", וממחרת לה מתחילה ספירת העומר, ולכן החג חייב להישאר במקומו.

אולם היו מקומות שנהגו אחרת – כאשר פסח חל בשבת **הקדימו** את שחיטת הקרבן ליום שישי בשעות הצהריים, כדי לסיים את צליית הבשר קודם כניסת השבת.[49] כאשר ערב פסח חל בשבת, שחטו את הפסח במוצאי שבת.

ג. ספירת העומר ב'ביתא ישראל'

הצטווינו בדבר ה' למשה להביא את מנחת העומר "לִפְנֵי ה' " במשכן או במקדש:

> וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן. וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לִרְצֹנְכֶם **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן... וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד **עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה** עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם. וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה
> (ויקרא כ"ג, ט-טו).

בדומה למסורת של חכמי ירושלים, גם במסורת 'ביתא ישראל' מתחילה ספירת העומר במוצאי חג, ו"הַשַּׁבָּת" שבפסוקים היא 'השבתון' של החג; אולם לדעתם אין הכוונה למחרת החג הראשון (ט"ז בניסן), כי אם למחרת החג האחרון (שביעי של פסח – כ"ב

49. הוויכוח הזה בתוך מנהגי 'ביתא ישראל' חושף את תפיסתם ההלכתית בעניין סדר העדיפויות בהתנגשות בין השבת והפסח (השוו לוויכוח בין הלל לבני בתירא, פסחים סו ע"א). השבת איננה נדחית מפני שום חג או מצווה, כשם שאינה נדחית מפני פיקוח נפש ומלחמה, כדלהלן. קרבן הפסח ראוי להקדימו לפני השבת, אולם קיים חשש לפגיעה בשבת וגם בפסח אם לא יספיקו לצלות את הפסח לפני כניסת השבת, וזו כנראה הסיבה לדחיית הפסח ליום ראשון, החמישה עשר לחודש, במקום יום ארבעה עשר המפורש בתורה. כמובן, בעיה זו מתעוררת רק לפי הלוח של 'ביתא ישראל' – בלוח 'היובלים' פסח לעולם לא יחול בשבת, ואילו לפי חז"ל, אחרי הכרעת הלל – הקרבת הפסח דוחה את השבת.

בניסן). כתוצאה מכך החלה ספירת העומר ב'ביתא ישראל' שישה ימים מאוחר יותר מאשר במסורת חכמי ירושלים, והסתיימה בחג מַאֶרֶר (שבועות) החל בי"ב לחודש השלישי, המקביל בדרך כלל לחודש סַאנֶה החבשי. מבחינה אקלימית וחקלאית, ממילא לא היה מה לקצור באתיופיה בעונה זו של השנה, וביכורי הקציר הובאו כעבור חצי שנה בי"ב לחודש התשיעי (כסלו שלנו), החל בדרך כלל בחודש הידאר החבשי.

בגמרא (מנחות סה ע"א ואילך) מובאות שתי ברייתות ובהן שמונה מדרשי הלכה שונים, המנסים להסביר מדוע פירשו החכמים את הביטוי "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" כאילו היה כתוב "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח", ולא ביום ראשון בשבוע. ריבוי ההסברים השונים מלמד על הקושי הגדול מול מה שנראה כ'פשט הכתוב', והגמרא אכן מעידה על רוב הלימודים האלה כי ניתן להפריכם.

הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א) הוסיף ראיה חזקה לקביעה זו (שלא נזכרה בסוגיית הגמרא במנחות). לדבריו, נהגו לקצור את העומר "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (ט"ז בניסן) לאור התיאור המופיע בספר יהושע:

> וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּגִּלְגָּל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב בְּעַרְבוֹת יְרִיחוֹ. וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ **מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח** מַצּוֹת וְקָלוּי **בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה**. וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת בְּאָכְלָם מֵעֲבוּר הָאָרֶץ וְלֹא הָיָה עוֹד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מָן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאַת אֶרֶץ כְּנַעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא (ה', י-יב).

כאמור, התורה (ויקרא כ"ג, יד) אוסרת לאכול לחם וקלי מן התבואה החדשה עד הנפת העומר. מן העובדה שבני ישראל אכלו "מֵעֲבוּר [= מתבואת] הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי", הוכיח הרמב"ם שקציר העומר "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" הוא שהתיר את תבואת הארץ לאכילה.

גם המילים "**בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה**" מוכיחות שהפסוקים ביהושע באים לפרש הלכה למעשה את הפסוקים בתורה בפרשת המועדות, שבהם נאסר לאכול "לֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל... עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה", הוא יום הקרבת העומר. מכאן ברור שזמן הקרבת העומר, "**מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת**", הוא "**מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח**".

אם אנו דבקים במובן המקראי והמקורי של "הַפֶּסַח" (י"ד>ט"ו בניסן), נמצא שהפסוקים ביהושע מכריעים כמסורת של חכמי ירושלים, היא מסורת חז"ל הנוהגת עד עצם היום הזה, ולפיה מתחילה ספירת העומר ממחרת החג הראשון של פסח או של חג המצות.

מנהג 'ביתא ישראל' בספירת העומר מראה שוב (כמו בחישוב המועדים לפי הלוח הירחי) את קרבתם למסורת ירושלים וחז"ל. הם מקבלים את ההנחה כי הכתוב "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" אינו מכוון ל'שבת בראשית' אלא ליום טוב הנקרא כאן 'שבת' (= "שַׁבָּתוֹן"), אלא שלפי מנהגם הכוונה היא לכל שבעת ימי החג.

מבחינת פשוטו של מקרא יש יתרון גדול מאוד למסורת 'ביתא ישראל', שכן המילה 'שבת' יש לה אותו מובן בכל הפסוקים:

"וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר... **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת**" (ויקרא כ"ג, יא) – ממחרת שבעת ימי חג המצות.

"וּסְפַרְתֶּם לָכֶם **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת**" (שם, טו) – ממחרת שבעת ימי חג המצות.

"**שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת** תְּמִימֹת" (שם) – שבעה שבועות שלמים.

"עַד מִמָּחֳרַת **הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת**" (ויקרא כ"ג, טז) = ממחרת השבוע השביעי של הספירה.

כך מתפרשים פסוקי ויקרא בהתאמה מלאה לפסוק בדברים ולשם החג החותם את הספירה: "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת. וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ..." (דברים

ט"ז, ט-י). המילה "שַׁבָּתוֹת" בוויקרא מתפרשת כמו המילה "שָׁבֻעוֹת" בדברים.

לעומת זאת, לפי פירוש חז"ל המילה 'שבת' מקבלת בפרשה בוויקרא לפחות שני פירושים שונים: בשני הפסוקים הראשונים ("מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת") "הַשַּׁבָּת" היא יום השבתון, יום החג, ואילו בשני הפסוקים האחרונים ("שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת", "הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת") מתפרשת 'השבת' במובן של 'שבוע'. קשה לראות פירוש מסוים כפשט הכתוב, כאשר מילת מפתח מתפרשת בשני אופנים שונים באותם פסוקים.[50] כפי שכתב הרמב"ם, פשט הכתוב בספר יהושע ("מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח") הוא שהכריע במסורת החכמים לפרש את הכתוב בספר ויקרא בדרך זו.

ההיגיון בהבאת העומר ובספירת העומר ממחרת החג כולו הוא ברור – קודם יוצאים לגמרי ממצרים, ואחר כך מקיימים "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ" בהבאת העומר ובספירת העומר. כך אפשר גם לקרוא את פרק המועדים על הסדר, שכן ספירת העומר מופיעה אחרי שביעי של חג המצות.

לעומת זאת, לפי מסורת ירושלים ומסורת חז"ל, מיד אחרי 'יום הפסח' (ובתוך חג המצות) אפשר כבר להיכנס לארץ, להביא את העומר ולספור, וזה בוודאי מבוסס על הפסוק ביהושע, שפירושו הפשוט הוא כהלכת חז"ל. בדרך זו נוצרה חפיפה בין רובו של חג המצות, שהוא זכר ליציאת מצרים, ובין קציר העומר והספירה של הארץ, במקביל לחפיפה המפורשת בתורה בין חג הסוכות, שהוא זכר ליציאת מצרים, ובין חג האסיף החקלאי של הארץ (כפי שהסברנו לעיל).

50. הערת יוסי ברוכי: רמב"ן בפירושו (ויקרא כ"ג, יא) היה מודע לבעיה זו ("ואם כן, יהיו שתי לשונות [= משמעויות] בפסוק אחד"), אך כדי לשמור על שיטת חז"ל 'הצליח' לדחוק ולהכניס את הפרשנות של 'שבת' כשבוע ימים גם לפסוק הראשון, וכך גם "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" פירושו 'ממחרת השבוע', ובכל זאת הכוונה היא ליום טוב הראשון של פסח, כדעת חז"ל; אלא שזהו 'שבוע' חסר פשר.

נותר לנו לדון בשאלה הקשה בייחוד על המסורת של חכמי ירושלים וחז"ל: מדוע לא אמרה התורה בבהירות "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" כמו בספר יהושע, וכמו שנכתב גם בתורה בפירוש ביציאת מצרים – "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם" (במדבר ל"ג, ג)?

לפי המסורת של 'ביתא ישראל', התשובה ברורה – "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" פירושו 'ממחרת השבוע', אחרי כל שבעת ימי החג, וממילא אי־אפשר לכתוב "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח", כי בלשון המקרא הפסח אינו נמשך שבוע אלא יום אחד בלבד. גם כאן יש יתרון ברור למסורת 'ביתא ישראל' בפירוש הפסוקים בתורה לפי הפשט. לפי מסורת חז"ל השאלה קשה יותר, ויש לנסות ולהבין מדוע נקטה התורה לשון שפתחה פתח לוויכוחים עצומים ולמחלוקות נוקבות.

ככל הנראה, התורה לא נקבה בביטוי "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" מפני עמימותו של ביטוי זה. ברשימת "מַסְעֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל", בפסוק "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל..." (במדבר ל"ג, ג), הביטוי "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" מכוון ליום החמישה עשר בניסן, ואילו בספר יהושע ביטוי זה מכוון ליום השישה עשר בניסן.[51] לכן העדיפה התורה לכתוב "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת", דהיינו ממחרת השבתון של החג.[52]

פרשנות אחרת הציע פרופ' יהודה אליצור ז"ל במאמר מאיר עיניים, והיא מתאימה רק למסורת החכמים ('הפרושים'). לדברי פרופ' אליצור:

> המקורות האכדיים מלמדים שבמסופוטמיה נהגו לציין בכל חודש את **יום מילוי הלבנה**. שמו של יום מילוי הלבנה באכדית הוא

51. כך כתבו התוספות, קידושין לז ע"ב, ד"ה ממחרת הפסח, בקושיה שהביאו בשם ר' אברהם אבן עזרא.

52. ואכן, בהמשך הפרשה, בנוגע לחג האסיף, נקרא יום טוב "שַׁבָּתוֹן" במפורש – "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן" (ויקרא כ"ג, לט); וראו לעיל, עמ' 66-71.

shapattu או shabattu. מקור המילה אינו ידוע, אבל קשה להטיל ספק בהתאמה הלשונית שבינה לבין 'שבת' העברית... יהיה אשר יהיה מקורה האטימולוגי של המילה האכדית, פירושה בהקשריה אינו מוטל בספק: **באכדית 'שבת' הוא יום מילוי הירח**. אם נניח שהייתה לספר ויקרא סיבה להשתמש במילה הזאת במובנה האכדי, עלינו לפרש 'ממחרת השבת' – '**ממחרת ט"ו בחודש**'.[53]

פרופ' אליצור הציע, כי הכתוב בחר להשתמש דווקא במילה האכדית ליום מילוי הלבנה, כדי להרבות בהטיות של מילת המפתח 'שבת', החוזרת על עצמה בתצורות שונות עשרים ושלוש פעמים בפרקים כ"ג-כ"ה של ספר ויקרא, מתוכם ארבע עשרה פעמים שם העצם 'שבת', ארבע פעמים 'שבתון', שפירושו יום טוב של חג, ועוד צירופים יוצאי דופן כמו "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" או "שְׁנַת שַׁבָּתוֹן", שאינם מופיעים אלא כאן. לאור רצונו של הכתוב להרבות בשימוש במשמעויות שונות של המילה 'שבת', ניתן להבין גם את בחירתו להשתמש במונח האכדי 'שבת' כיום מילוי הלבנה. פרופ' אליצור הביא שם דוגמות רבות נוספות לשימוש במילות מפתח כאמצעי ספרותי, גם במחיר בחירה במילים יחידאיות קשות להבנה.

הביטוי "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" בספר יהושע, יחד עם פירושו של פרופ' אליצור, משתלבים להכרעה פרשנית התואמת את מסורת חז"ל.

מעניין לציין כי בין התרגומים הקדומים של התורה ניתן למצוא את שתי המסורות, זו של חז"ל וזו של 'ביתא ישראל'. אונקלוס תרגם כמסורת חז"ל – בפסוק הראשון: "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" = "מבתר יומא טבא"; ואילו בפסוקים הבאים: "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת" = "שבע שבוען שלמן"; "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת" = "עד מבתר שבועתא שביעיתא". גם תרגום השבעים אחז כאן במסורת חז"ל

53. י' אליצור, 'מילות מפתח ככותרת עומק לפרשיות המקרא ושאלת "ממחרת השבת" ', **מגדים** לח, תשס"ג, עמ' 40-41.

וכתב: "ממחרת הראשון (פרומוס) יניפנו הכהן"; ואולם, תרגום הפשיטתא הארמי[54] תואם את המסורת של 'ביתא ישראל': "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן" = "ובתר יומא [= טבא][55] אחרנא נפרשיה כהנא".

למסורת של 'ביתא ישראל' ניתן למצוא עקבות גם בסוגיית הגמרא. הגמרא (מנחות סו ע"א) רואה קושי בהסבר של גדולי התַּנאים, רבי אליעזר ורבי יהושע, וכן בהסבר של רבי יהודה בן בתירא, כי לפי דבריהם אין הכרח לפרש "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" = 'ממחרת יום טוב ראשון', אלא ייתכן שהכוונה היא ליום טוב האחרון.

מכל מקום, המאבק העיקרי של החכמים היה נגד התפיסה ש"מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" = ממחרת 'שבת בראשית' ונגד הלוח הכיתתי הפורש. לא שמענו במקורות חז"ל על מאבק כנגד הגישה שהכוונה היא ל'יום טוב אחרון', וחלק מהסברי החכמים מתאימים כאמור גם לאפשרות זו.

מפתיע עוד יותר למצוא בהלכת חז"ל מעין שריד מהדהד למנהג ספירת העומר ממחרת שבעת ימי החג ולחג שבועות בי"ב בסיוון. בשתי סוגיות גמרא (חגיגה יז ע"א-ע"ב; מועד קטן כד ע"ב) נקבעה הלכה על פי שני מקורות בתורה (ויקרא כ"ג, כא-כב; דברים ט"ז, טז), ולפיה חג השבועות "יש לו תשלומין כל שבעה", כמו חג המצות וחג הסוכות. לפי הלכה זו, במקדש היו עולי רגלים מביאים עולת ראייה ושלמי חגיגה וחוגגים חג שבועות שבעה ימים מלאים, עד י"ב בסיוון!

54. הפשיטתא הוא תרגום ארמי שהתקבל בכנסייה הסורית במאה השלישית לספירה, אולם כנראה היו לו שורשים יהודיים. ראו: י' מאורי, **תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 319-324.

55. הערת יוסי ברוכי: נראה כי המתרגם הסורי אכן התכוון ליום 'שביעי של פסח', כמנהג 'ביתא ישראל', ואין צורך להוסיף בסוגריים את המילה "טבא". המתרגם קרא כנראה את הפסוק כהמשך לפסוק האחרון של הקטע הקודם בפרשה: "וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כ"ג, ח), ועל כן כתב 'ולאחר היום האחרון' והתכוון ליום האחרון של שבעת ימי החג.

זהו גילוי מרעיש: אלה שחגגו חג שבועות בי"ב בסיוון (הירחי) לא נדחו, לא פרשו מן המקדש, לא התנהלה נגדם מערכה הלכתית וציבורית קשה, והם נכללו עם החוגגים ביום האחרון ל'שבוע' של שבועות.

הלכה זו נפסקה ברמב"ם (הלכות חגיגה פ"א ה"ז) והיה לה גם רקע מעשי – המוני חוגגים התקשו להביא את קרבנות החג ביום אחד, והמקדש התקשה להכיל את כולם, אבל המקור והנימוק להלכה זו בסוגיות הם עקרוניים ולא מעשיים, וקשה להתעלם מן ההד החזק שיש כאן לפירוש הפסוקים בתורה לפי מנהג ספירת העומר וחג השבועות שנשמר במסורת 'ביתא ישראל'.

ההבדל בניסוח בין לשון ספר ויקרא – "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת", לבין הלשון המפורשת בספר יהושע – "מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח", אפשר שהוא מרמז על ויכוח קדום מאוד, מימי המקרא עצמם, בין שתי האפשרויות.

הצירוף של מסורת 'ביתא ישראל' עם פשט הפסוקים בפרשת המועדות בתורה (ויקרא כ"ג) ועם תרגום הפשיטתא, ובנוסף גם האפשרות הדחויה (בלי מחלוקת קשה) בסוגיית מנחות וההלכה הפסוקה של 'תשלומין' לחג השבועות במקדש עד י"ב בסיוון – כל אלה מתלכדים לכיוון אחד, בלי שסע ופילוג ובלי מחלוקת גועשת (אולי עוד לפני הפילוג הכיתתי) – כנראה היה ויכוח בעם ישראל על מועד הבאת העומר וספירת העומר, וממילא על זמנו של חג השבועות. הוויכוח הקדום לא התנהל על 'שבת בראשית' ולא על לוח כיתתי פורש, אלא על השאלה לאיזה 'שבתון' מכוון הביטוי "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת": מסורת חז"ל קבעה שהכוונה היא למחרת השבתון הראשון, ואילו מסורת אחרת נהגה לספור ממחרת השבתון האחרון, ומנהג זה נשמר אלפי שנים באתיופיה בקהילות 'ביתא ישראל'.

ד. חג הביכורים – חג אחד בשני תאריכים מקבילים

לפי מסורת 'ביתא ישראל', ספירת העומר מתחילה כאמור ממחרת שביעי של פסח, ובהתאם לכך חל חג השבועות ביום י"ב בסיוון. כאן ניצבו בני העדה באתיופיה בפני בעיה ייחודית. התורה מגדירה את חג השבועות כחג הקציר והביכורים:

וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה (שמות כ"ג, טז).
וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים (שם ל"ד, כב).
עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה'... לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם... בִּכּוּרִים לַה'
(ויקרא כ"ג, טז-יז).
וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם...
(במדבר כ"ח, כו).
...מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת. וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ... (דברים ט"ז, ט-י).

ברם, העונות החקלאיות באתיופיה הפוכות מאלו שבארץ ישראל. בפסח מתחילה עונת הזריעה והגשמים, ולאחר סוכות מגיעה עונת הקציר וביכורי הפֵּרות. יהודי אתיופיה ברובם המכריע לא היו אומנים ובעלי מלאכה ולא הסתגרו בגטאות ובישיבות. הם היו חקלאים, כמו רוב התושבים באתיופיה, והם לא יכלו להתעלם מן הפער של חצי שנה בין חג הקציר והביכורים שבתורה לבין הקציר והביכורים בחייהם באתיופיה.

כדי להתאים את מעגל החגים לארץ מגוריהם פיצלו בני 'ביתא ישראל' את חג השבועות של התורה לשני מרכיביו היסודיים – החקלאי וההיסטורי – הקציר והתורה. מסורת העדה עיצבה את החג שחל חמישים יום לאחר הפסח (י"ב בסיוון) כחג של קבלת התורה יחד עם הזריעה, אך קראו לו בדומה לשם שנתנה לו התורה – 'סַאנֶה מַארֶר' (סַאנֶה = שם חודש בלוח האתיופי השמשי, אחרי סיוון; מַארֶר = קציר). לאחר שישה חודשים, שבעה שבועות לאחר היום השביעי

של חג הסוכות (בי״ב בכסלו) חגגו חג קציר שני – ׳הִידָר מַארֶר׳ (הִידָר = שם החודש המקביל לכסלו בלוח האתיופי; מַארֶר = קציר), כדי להשלים את חגיגת הקציר שלא יכלו לחוג בסיוון.

זוהי מעין השלמה ׳מדרבנן׳ (׳רבנן׳ מחכמי ׳ביתא ישראל׳) של מרכיב עיקרי בחג השבועות של התורה, מרכיב שאי־אפשר היה לציין אותו במועדו באתיופיה. ביטול גמור של חגיגת הקציר לא עלה כלל על דעתם, כי פירוש הדבר הוא חקלאות שאין בה עבודת ה׳ וביטול מצוַות התורה ומגמתה.

חכמי ׳ביתא ישראל׳ הבינו היטב את לוח המועדים הכפול שבתורה, ובייחוד לא טעו בהבנת הכפל של חג השבועות, שהוא גם חג הקציר וביכורי החיטה וגם ׳זמן מתן תורתנו׳. שכפולו של חג השבועות מחמת כורח המציאות החקלאית האתיופית מראה בעליל את כפל המשמעות של חגי התורה על פי ההבנה הפשוטה, הראשונית, שאיננה מתוחכמת ואיננה מִתחכמת.

חכמי ׳ביתא ישראל׳ הבינו גם שלא תיתכן חגיגת קציר בלי ספירת שבעה שבועות. מכאן צמחה ספירה מקבילה אחרי סוכות, ספירת עומר אתיופית כתמונת ראי של ספירת העומר שבתורה, המותאמת לעונות של ארץ ישראל. יחד עם זה, אנשי ׳ביתא ישראל׳ שמרו בנאמנות גם על הספירה שבתורה, אף שאיננה מתאימה כלל לחקלאות באתיופיה.

חג התורה וחג הקציר של ׳ביתא ישראל׳ לא היו שני חגים אלא חג אחד בשני תאריכים, שהגלות חייבה את פיצולו. הספירה המדויקת והמקבילה ממחרת שבעת הימים של חג המצות ושל חג הסוכות מוכיחה זאת היטב. בשונה מרוב יהודי הגלויות הם לא ויתרו על החג החקלאי. בהיותם חקלאים לא עלה כלל על דעתם שאפשר לעבוד את ה׳ בלי החג החקלאי.

המועד של חג הקציר האתיופי, חמישים יום אחרי סוכות (י״ב בכסלו), תאם את עונת הקציר וההמלטה באתיופיה. ימים אלו התאפיינו בעבודה רבה בשדה, במצב רוח מרומם, בשמחה ביבולים

מבורכים ובהודיה לה' יתברך על כל הטוב "אֲשֶׁר גְּמָלָנוּ" (ישעיהו ס"ג, ז). הקוצרים בילו שעות רבות בשדות, אכלו, שתו ורקדו. לעתים אף לנו בצד ערמות היבול.

כמקובל בכל חג, גם בחג הקציר האתיופי כיבסו, רחצו וטבלו, הכינו את סעודות החג ועלו לעת ערב אל המסגיד לתפילת חג. למחרת הביאו אל המסגיד את ראשית ביכורי הפֵּרות ואת הדָאבוֹ (לחם קודש) שנאפה מהתבואה החדשה. היו שהביאו גם מבכורות צאנם. הביאו את המובחר מכל מה שגידלו, בעיקר טֶף (מין דגן) אך גם חיטה ושעורה שנקצרו בעונה זו, איש כנדבת לבו.

כמו בתורה, לא כולם הביאו את הביכורים באותו יום, שכן כל אחד הביא לפי זמן ההבשלה של יבולו. הביכורים הובאו מי"ב בכסלו ואילך, בהתאם להבשלה ולעונת ההמלטה שחלה בעונה זו. הביכורים לסוגיהם השונים ולחם הקודש הונחו לפני הקסים במסגיד, והם בירכו עליהם. מאכלים אלו נחשבו קדושים, והם ניתנו לקסים ובאמצעותם גם לעניים, ליתומים ולאלמנות, כמפורש בתורה במיוחד לגבי חג השבועות (דברים ט"ז, ט-יב).

מהיכן נטלו בני העדה עוז ותעצומות לשכפל חג בלוח העברי כתמונת ראי מחודש סיוון לחודש כסלו? בגלויות רבות נדד עם ישראל, ובשום מקום לא מצאנו שכפול של חג בגלל חוסר התאמה לעונה חקלאית. תמימותן של קהילות 'ביתא ישראל' ונאמנותן לשמירת התורה בתנאים קשים ושונים מאוד משידעו שאר גלויות ישראל, אין להן אח ורע.

למנהגם של 'ביתא ישראל' ישנו בסיס מסוים בתורה ובהלכה. דרכה של תורה לציין את החגים לפי יום קבוע בחודש, כגון: "בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ" (ויקרא כ"ג, ה), "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ" (שם, כד), וכן בשאר המועדים. ואולם, בחג הביכורים חרגה התורה ממנהגה ולא ציינה מועד מדויק (יום בחודש) לחג. מועד החג בתורה נקבע על פי ספירת שבעה שבועות מהנפת העומר (ויקרא כ"ג, טו) או "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה" (דברים ט"ז, ט). חג השבועות בתורה

איננו אלא התחלת הביכורים – שתי הלחם (ויקרא כ"ג, יז) של "בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים" (שמות ל"ד, כב) כקרבן ציבור. לעומת זאת, הבאת הביכורים של כל אדם מישראל אין לה בתורה מועד קבוע, אלא היא תלויה ב"רֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה" (דברים כ"ו, ב).

חז"ל קבעו שעונת הביכורים העיקרית נמשכת מחג הקציר (שבועות) עד חג האסיף (סוכות), ואף הוסיפו זמן לביכורים עד חנוכה.[56] כך מבואר במדרש ההלכה לספר דברים: "מעצרת ועד החג מביא וקורא; מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. רבי יהודה בן בתירה אומר: מביא וקורא".[57] המדרש קבע טווח של שבעה חודשים לקיום מצוַות הביכורים בהתאם לאופיה המיוחד של מצווה זו ולתלות שלה בהבשלת היבול החקלאי. למעשה, אין פרי ארץ ישראלי שאינו מבשיל בתקופה זו. כך מתבאר היסוד בתורה ובהלכה למנהגם של 'ביתא ישראל' להתאים את הבאת הביכורים לעונת ההבשלה בארצם.[58] אמנם, התאמה זו לא התנהלה במסלול של ביכורי יחידים

56. שוב אנו פוגשים הלכה של חז"ל המכילה בתוכה, במודע או שלא במודע, גם את מנהג 'ביתא ישראל' (כמו בתשלומים של חג השבועות). הארכת עונת הביכורים עד חנוכה מאפשרת לכלול בתוכה גם את ספירת השבועות שאחרי סוכות ואת חג הקציר האתיופי, אך ספק אם הכירו חכמי ארץ ישראל את העונות החקלאיות באתיופיה.

57. ספרי דברים פיסקא רצז, מהד' פינקלשטיין עמ' 317.

58. בהקשר זה יש לציין את התפיסה המופיעה ב**מגילת המקדש** שנמצאה בקומראן. **מגילת המקדש** היא חיבור העוסק כולו במצוות התורה ומנוסח כציווי ישיר מאת ה'. מחברה שייך לאחת הכיתות מהתקופה החשמונאית, והלוח שלה היה כנראה הלוח הפורש (364 יום בשנה). אחד מחידושיה הוא שכפול של ספירת העומר והוספת חמישים ימי ספירה ליין החדש וחמישים ימי ספירה לשמן החדש. כך יצר מחבר המגילה ארבעה מועדי ביכורים בהתאם ליבולים החשובים בארץ ישראל: הנפת העומר (שעורים), ביכורי חיטים, מועד התירוש ומועד היצהר. במקום תקופת ביכורים לכל אדם ולכל מקום לפי עונת ההבשלה ישנה ספירה משולשת קבועה לדגן, לתירוש וליצהר, והמערכת כולה מסתיימת לפני ראש השנה של תשרי (בלוח השמשי האידאלי). ראו: **מגילת המקדש**, טורים יח-כב, בתוך: א' קימרון, **מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים** א, ירושלים תש"ע, עמ' 157-161. יש לציין שמועד התירוש מתאים אמנם ל"יְמֵי בִּכּוּרֵי עֲנָבִים", אולם מועד היצהר מוקדם מדי, ועונת השמן חלה באמת מסוכות עד חנוכה (ראו לעיל, עמ' 182).

אלא יצרה תמונת ראי לספירת העומר ולחג השבועות של כלל ישראל.

ה. יום הכיפורים שחל בשבת

אחת למספר שנים חל יום הכפורים בשבת.[59] בעולמם של חכמים, חובת התענית היא מן התורה, והיא דוחה ללא ספק את מצוַות עונג שבת (מדברי נביאים). הדיון בספרות ההלכה והמנהג סובב סביב נוסח התפילה, קבלת שבת, 'אבינו מלכנו', חיתוך ירקות כהכנה לסעודה בגמר הצום, ברכת בשמים בהבדלה וכדומה. על עצם הצום בשבת אין עוררין, וגם אין שום איסור מן התורה לצום בשבת.

לא כך נהגו 'ביתא ישראל'. לשיטתם אסור לצום בשבת, ממש כשם שאסור לעשות כל מלאכה. שבת עומדת בראש סולם הערכים ההלכתי ואינה נדחית בפני שום דבר שבעולם. אין 'פיקוח נפש דוחה שבת',[60] אין מחללים שבת לצורך יולדת, אין מלין את התינוק ואין סועדים את החולה המסוכן בשבת. ההבחנות השונות הנפוצות בספרות חז"ל: עשה ולא תעשה, דרבנן ודאורייתא, לכתחילה ובדיעבד – זרות לחלוטין לתפיסת התורה שלהם. ב'ביתא ישראל' קיימים רק שני מצבים: **מותר ואסור!** לכן אין אצלם הבדל בין צום למלאכה, ומשום כך ההתנגשות הזו בין "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" שאסור לצום בה ובין "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" שחייבים לצום בה היא חמורה. הפתרון מצביע

59. כך היה למשל בשנים תשנ"א, תשנ"ד, תשנ"ח, תשס"ה, תשס"ח, תשע"א ותשע"ד.
60. הלכה זו נחשבת פשוטה בדברי חז"ל (ראו למשל יומא פג ע"א), ובכל זאת חיפשה לה הגמרא (שם פה ע"א-ע"ב) מקור בתורה. לאחר שלוש הצעות לימוד שונות של גדולי התנאים מדור יבנה ועוד שלוש הצעות של תנאים גליליים, הביאה הגמרא הסבר של שמואל האמורא וקבעה שהוא עדיף מכל הסברי התנאים, כי רק הוא מסביר מדוע גם ספק פיקוח נפש דוחה שבת. לפי זה, היתר המלחמה בשבת של מתתיהו החשמונאי (ראו לעיל, עמ' 341-342) ושל החכמים שבאו בעקבותיו (כמו שמאי הזקן, שבת יט ע"א) פשוט ומעוגן בתורה הרבה יותר מאשר דין פיקוח נפש בשבת.

בכל זאת על מחשבה הלכתית: טעימה קלה וסמלית – ′פחות מכשיעור′ בלשון חז״ל.

ביום כיפור שחל בשבת נהגו להתחיל את הצום כרגיל, אולם בצהרי היום הביאו אל המסגיד מָסָאוֶוִית (לחם קודש), וכל מתפלל התכבד בחתיכת לחם קטנה. אכילה סמלית זו במסגיד בעיצומו של הצום נועדה להזכיר לכולם ששבת היום ואין לצום בשבת צום מלא. ′זה כבוד השבת!′, הסבירו הקסים. לאחר הטעימה נמשכו הצום והתפילות כרגיל.[61]

שורש העניין טמון כנראה באחת המחלוקות הקדומות בין חכמי ירושלים (המכונים ′פרושים′) בתקופה החשמונאית, הם מובילי שיטת ההלכה של חז״ל, לבין קבוצות מחמירות יותר, כמו אנשי **ספר היובלים**. בהלכת חז״ל צום בשבת איננו איסור, ולבטח לא ′חילול′ שבת. היפוכו של דבר בסוף **ספר היובלים** (נ′, טז), שם נאמר שהצם בשבת הוא כעושה מלאכה בשבת ועונשו מוות.

בניתוח משוער ובזהירות ניתן להעלות את האפשרות שנזכרה לעיל, ש**ספר היובלים** ומסורת ′ביתא ישראל′ שאבו את דיני השבת (והלכות נוספות) **ממקור עצמאי שקדם לשניהם**. כאמור, **ספר היובלים** אינו יכול להיות המקור הבלעדי להלכות שבת של ′ביתא ישראל′, שכן עמוד התווך שלו הוא המאבק התקיף נגד הירח עד כדי פרישה מירושלים החשמונאית.[62] ואילו בני ′ביתא ישראל′ שמרו במסירות על לוח מועדים ירחי (נגד ′היובלים′) ועל נאמנות לירושלים, יחד עם הערצתם ל**ספר היובלים** כספר קדוש, מעין

61. גם מנהג יקר זה מלמד על מסירות הנפש בשמירת השבת ב′ביתא ישראל′. אנו סבורים שבני העדה בארץ ישראל חייבים לציית להלכה הנוהגת בכל עם ישראל ולהימנע מכל טעימה ביום הכיפורים שחל בשבת, כי אחדות העם והתורה גוברת גם על מנהגים יקרים (וכך כתב ש′ שלום, **מסיני לאתיופיה**, לעיל, הערה 1, עמ′ 204). אולם אי־אפשר שלא לחוש התרגשות מול כוחה של השבת המתגלית במנהגי ′ביתא ישראל′.
62. ראו לעיל בפרק השביעי.

'מדרש תורה',[63] ויחד עם שמירת שבת על פי העקרונות שנזכרו בפרק האחרון של **ספר היובלים**, ובכלל זה האיסור לצום בשבת.

ספר היובלים נכתב, לפי הדעה המאחרת ביותר, במחצית השנייה של המאה השנייה לפנה"ס.[64] לפיכך מקור המסורת המשוער של 'ביתא ישראל' צריך להיות קדם־חשמונאי, על כל המשתמע מכך.

איננו יודעים עד כמה התקיימו קשרים בין ירושלים ואתיופיה – ייתכן שקשרים בודדים ואקראיים כאלו התקיימו כל עוד התקיימה יהדות אלכסנדריה הגדולה, עד חורבנה במרד התפוצות (בשנת 116 לספירה, ארבעים ושש שנים לאחר חורבן ירושלים).[65] מכל מקום, המקור המשוער של מסורת 'ביתא ישראל' היה כנראה בחוגי היהדות המחמירה (החסידים) של ימי הבית השני בירושלים ובאלכסנדריה – לא ב**ספר היובלים** ובכיתות מדבר יהודה, שדחו את הלוח הירחי, ולא בהלכת חז"ל, שהכריעה להילחם בשבת, למול בשבת, לדחות שבת מפני פיקוח נפש ולצום בשבת של יום הכיפורים עד תום.

'ביתא ישראל' שמרו שבת אלפי שנים לפי 'תאזאזה סנבת', החופף כמעט לגמרי לדיני שבת שבסוף **ספר היובלים**, אבל לוח המועדים של 'ביתא ישראל' איננו בשום פנים הלוח הפורש של 'היובלים', שקרא תיגר נגד ירושלים החשמונאית.

63. ראו לעיל, הערה 17.
64. לסיכום הדעות השונות על זמנו של **ספר היובלים**, לפני המרד החשמונאי או אחריו (עם פילוג הכיתות), ראו: מ' סיגל, **ספר היובלים – שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות**, ירושלים תשס"ח, עמ' 252.
65. בין קהילות הגולה תפסה יהדות אלכסנדריה מקום חשוב לא פחות מיהדות בבל בימי הבית השני, הן מבחינת גודלה, הן מבחינת מעמדה, השפעתה התרבותית (תרגום השבעים למשל) והקשר שלה לקהילות מרוחקות (קירני במערב, וכנראה גם אתיופיה). מרד הקהילות היהודיות בתפוצות נגד רומא, מבבל ועד אלכסנדריה (קירני, קפריסין ועוד) בימי טריאנוס (116 לספירה), הותיר רק את יהדות בבל (שאילצה את טריאנוס לסגת משטחה). הקהילות היהודיות במערב ובראשן אלכסנדריה הושמדו וחרבו לדורות רבים, ומעולם לא קמו מחדש באותו המעמד וההיקף. חורבן אלכסנדריה היהודית יכול להסביר את הניתוק המוחלט של 'ביתא ישראל' באתיופיה מכל מה שהתחולל בעם היהודי מאז ימי המשנה והתלמוד.

והנה בלוח 'היובלים', הלוח השמשי האידאלי בן 364 הימים, יחול יום הכיפורים תמיד ביום שישי, ולעולם לא יחול בשבת, כשם ששום חג לא יחול לעולם בשבת. בהלכת חז"ל, לעומת זאת, יום הכיפורים יכול לחול בשבת, אולם במקרה כזה אין איסור לצום. לפיכך, רק ב'ביתא ישראל' יכלה להיווצר הדילמה ההלכתית של יום הכיפורים שחל בשבת.

'ביתא ישראל' שמרו במסירות נפש על לוח מועדים ירחי בארץ שטופת שמש ולוח שמש, ומצד שני הקפידו על איסורי שבת כמו אנשי 'היובלים'. הם היו שותפים מלאים לאיסורי שבת חמורים הרבה יותר מהלכות חז"ל, אבל לא היו שותפים לפילוג האומה היהודית עם הלוח הפורש. אפילו ההערצה ל**ספר היובלים** המקודש בעיניהם לא הביאה אותם לשום שינוי במסורת היהודית הקדומה שהעבירו מדור לדור.

מול נס זה אנו עומדים נפעמים ואומרים: אחינו האהובים 'ביתא ישראל', בזכות מסירות הנפש המופלאה שלכם לשמור על הלוח המתחדש ביציאת מצרים, זכינו להתאחד כולנו 'בארץ ציון ירושלים'.

ו. מלחמה בשבת

כאמור, 'ביתא ישראל' לא הכירו ולא קיבלו את הכלל 'פיקוח נפש דוחה שבת'. למנהגם, שבת אינה נדחית מפני שום דבר שבעולם. על פי ההלכה של 'ביתא ישראל' אין נלחמים בשבת, אין מצילים נפשות ואין סועדים אפילו חולה מסוכן או יולדת בדבר הכרוך בחילול שבת. שמירת השבת קודמת לכול.

השבת מוגדרת ב'ביתא ישראל' בדיוק כמו שלוש העברות החמורות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, לדעת חז"ל. כשם שלא יעלה על הדעת להתיר עבודה זרה משום הצלה, מלחמה או פיקוח נפש – כך אין להתיר את איסורי השבת לדידם של אנשי

'ביתא ישראל', ולעולם יש לומר 'ייהרג ואל יעבור'. אכן, גם בדברי חז"ל יש עקבות ברורים של השוואת חילול שבת לעבודה זרה.[66]

הדים לוויכוחים על המלחמה בשבת מוצאים אנו בספרי הבית השני: **ספר היובלים**, האוסר כל מלחמה בשבת, ומצד שני **מקבים א**, שבמרכזו פסיקת מתתיהו החשמונאי להילחם בשבת "על נפשנו ועל חוקינו", לעומת החסידים שמתו במדבר, כאלף נפש אדם, בסרבם לנקוט שום פעולה להגנתם בשבת.[67]

האם החסידים שנהרגו בשבת 'על קידוש השם' פעלו על פי העיקרון ההלכתי שבמצב של 'שעת השמד' אומרים 'ייהרג ואל יעבור'? ואולי אמדו מראש שסיכוייהם לנצח בקרב אפסיים והעדיפו מוות על פני חילול שבת והתבזות בשבי? דעות רבות נאמרו ונכתבו בנושא זה.[68]

גם לוחמי החשמונאים נקראו 'חסידים', ולכן מסתבר שהחסידים בזמן המרד החשמונאי נחלקו לכמה קבוצות: חלקם קיבלו את פסיקת מועצת החכמים שכינס מתתיהו ואת ההכרעה להילחם בשבת והצטרפו למרד. אחרים התנגדו לפסיקה זו, ברחו למדבר, ומהם נהרגו כאלף נפש אדם באותה שבת במערות (כנראה במדבר יהודה). חלק מהמתנגדים למלחמה בשבת הלכו עם **ספר היובלים** ועם הקבוצות של מגילות מדבר יהודה.

66. למשל בעירובין סט ע"ב ביחס למעמדו של מומר: "עבודת אלילים ושבת כי הדדי [= שוות]".
67. ראו בהרחבה לעיל, עמ' 341-347; עמ' 390, הערה 118.
68. ראו: הרב ש' גורן, **משיב מלחמה** א, ירושלים תשנ"ד, עמ' מא-קט; וכנגדו הרב מ"צ נריה, **מלחמות השבת**, ירושלים תשי"ט. ראו עוד: מ"ד הֶר, 'לבעיית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד', **תרביץ** ל, תשכ"א, עמ' 242-256, 341-356; ב' בר־כוכבא, 'מלחמת התגוננות בשבת על פי ספרי המקבים', בתוך: א' רפפורט וי' רונן (עורכים), **מדינת החשמונאים**, ירושלים-תל אביב תשנ"ד, עמ' 202-213. לסיכום גם ביחס ליהדות אתיופיה ראו: זיו, **הלכות שבת** (לעיל הערה 1), עמ' 131-145.

ככל הנראה, חלק אחר מאלה שבחרו 'ליהרג על קידוש השם' ולא הצטרפו למרד החשמונאי ברחו למצרים, ואולי הגיעו משם גם לאתיופיה. אם נכונה השערה זו, ניתן לדבר על פיצול שחל בתוך קבוצות החסידים הבורחים והגולים. חלקם פרשו אידאולוגית מן הלוח שנהג בירושלים (ובכל המרחב), פרשו מן המקדש, "מרוב העם ומכול טֻמאתם"[69] – אלו הם אנשי **ספר היובלים**, **מגילת המקדש**, **מקצת מעשי התורה**, **סרך היחד** ועוד. אחרים שמרו על הלוח הכפול (ירחי־שמשי) ונשארו נאמנים למקדש ולרוב העם בירושלים, אך לא קיבלו את פסיקת מתתיהו והמשיכו לנהוג במצוַות השבת (ובכלל) לפי הקו של 'ייהרג ואל יעבור'. מתוך הקבוצה האחרונה, חלק מהחסידים נשארו בירושלים והמשיכו בוויכוחים מול חכמי החשמונאים, וחלק ברחו וגלו למצרים, ואולי הגיעו עד אתיופיה.

קבוצה משוערת זו עשויה להיות הבסיס לתפיסת 'ביתא ישראל': תפיסה שאימצה דיני שבת מחמירים כמו ב**ספר היובלים**, אך עם זאת שמרה על נאמנות לירושלים ועל לוח ירחי־שמשי בדומה להלכת חז"ל, בניגוד ל**ספר היובלים**.

ז. מדוע לא היו ימי חנוכה ב'ביתא ישראל'?

בין כתבי הקודש של 'ביתא ישראל' מצויים מגילת אסתר וספרי המקבים. חכמי העדה הכירו היטב את סיפור המגילה ואת מרד החשמונאים וקראו בהם, ובכל זאת ימי חנוכה ופורים לא נקבעו כימי חג ב'ביתא ישראל'.

אפשר שבני העדה יצאו לגלות קודם שנקבעו אירועים אלו כימים בלוח השנה, אך ייתכן גם שאבות אבותיהם של 'ביתא ישראל'

69. כלשון מגילת **מקצת מעשי התורה**, הציטוט המלא משם מובא לעיל, עמ' 299, הערה 17.

השתייכו לקבוצות של יהודים אשר התנגדו לקביעת ימים אלו.[70] קביעה זו יצאה ממועצת החכמים של מתתיהו ובניו, שהתירה את הלחימה בשבת. אלו שקיבלו את פסיקתו של מתתיהו נלחמו עם החשמונאים בשבת, וגם קבעו את ימי החנוכה להודות ולהלל לה'. אלו שהתנגדו להיתר הלחימה בשבת לא יכלו לקבל גם את המשך הפסיקה של חכמי חשמונאי בעניין ימי החנוכה.

גם חז"ל לא קבעו את חנוכה ופורים כ'חגים' כמו חגי התורה, אלא קבעו 'ימי חנוכה ופורים', ימי הלל והודאה, שאסורים בהספד ובתענית. ככל הנראה, גם בעולמם של חז"ל הייתה התנגדות ברורה להוסיף חגים על חגי התורה, וב'ביתא ישראל', שאבותיהם לא קיבלו את הכרעות מתתיהו ומועצת החכמים שלו, בוודאי לא יכלו להוסיף על חגי התורה. הם ידעו על החשמונאים וקראו בספרי המקבים המקודשים, אך לא קיבלו את ההכרעה להילחם גם בשבת ולא ציינו את ימי החנוכה החשמונאיים. הם נפגשו עם החנוכה החשמונאית רק בשובם לירושלים.

ישעיהו הנביא בנבואת קיבוץ הגלויות העיד על קיומה הקדום של גלות יהודית בכוש עוד בימיו, במקביל לכל גלויות ישראל לאחר חורבן שומרון וממלכת ישראל:

> וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יוֹסִיף אֲדֹנָי שֵׁנִית יָדוֹ לִקְנוֹת אֶת שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר וּמִמִּצְרַיִם וּמִפַּתְרוֹס [= מצרים הדרומית] וּמִכּוּשׁ [= סודן ואתיופיה] וּמֵעֵילָם וּמִשִּׁנְעָר וּמֵחֲמָת וּמֵאִיֵּי הַיָּם. וְנָשָׂא נֵס לַגּוֹיִם וְאָסַף נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל וּנְפֻצוֹת יְהוּדָה יְקַבֵּץ מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ (י"א, יא-יב).

70. בהקשר זה יש לציין שמגילת אסתר נעדרת כליל מספריית קומראן, וראו מאמרי בעניין חילופי האיגרות בסוף מגילת אסתר ובעניין קביעת ימי הפורים (לא כחג מלא!), 'אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה במעמד עזרא ונחמיה', **משלב** לו, תשס"א, עמ' 15-20 (וכן באתר שלי www.ybn.co.il).

והנה נבואת ישעיהו מתקיימת לנגד עינינו: "...וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהִשְׁתַּחֲווּ לַה׳ בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָם" (ישעיהו כ"ז, יג).

שער רביעי

הלוח והחגים
מהחורבנות עד היום

פרק ארבעה עשר

הלוח והחגים לאחר החורבן

"מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו". חורבן בית המקדש ניתק את הקשר המקודש עם הטבע החקלאי של "אדמתנו" עוד לפני ש"גלינו מארצנו".[1] לא היה עוד מקום של קודש להביא אליו ביכורים, מנחות ונסכים, שמן זית למאור, בשמים לקטורת הסמים, לחם לשולחן הפנים, בכורות ומעשרות מן העדרים. המשק החקלאי הארץ ישראלי התנתק מן הקודש וגסס אט אט בתוך החולין ובתוך הצרות והגזֵרות של השלטון הרומי,[2] עד שגווע ונאסף אל "אדמתנו".

חקלאים יהודיים עדיין היו יושבים על אדמתם בימי המשנה והתלמוד, בעיקר בגליל, ומשניות סדר זרעים היו נוהגות בחיי היהודים – הלכות פאה, תרומות ומעשרות וגם עול השביעית הכבד, שלא תמיד יכלו החקלאים היהודיים לעמוד בו.[3]

1. כך יש להבין כנראה את המדרשים על השינויים בטבע הבריאה עם החורבן – אין אלו שינויים בטבע מצד עצמו אלא ניתוק הקשר בין הטבע ובין הקודש. למשל: "מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה" (ברכות נט ע"א); "...אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות" (סוטה מח ע"א).
2. אספסיאנוס ואדריאנוס, הקיסרים הרומיים בזמן החורבנות (ירושלים וביתר), הכריזו על הפקעת האדמה בכל הארץ כחלק מנקמת השלטון הרומי על המרד. על הפגיעה החמורה שנגרמה לאדמה ולחקלאות היהודית ראו: ג' אלון, **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב תשל"ו, כרך א, עמ' 5, 20, 35-38, 92-98; כרך ב, עמ' 55-58, 209.
3. חכמי דור יבנה, רבי ובית דינו של רבן גמליאל, התירו בשביעית עיירות של נכרים בארץ ישראל שעולי בבל לא קידשו אותן, כמו בית שאן, "כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית" (חגיגה ג ע"ב; יבמות טז ע"א; חולין ו ע"ב - ז ע"א). בתקופת התלמוד הורע המצב החקלאי־כלכלי יותר, ורבי ינאי התיר אף לזרוע בשביעית (סנהדרין כו ע"א), בשל הלחץ הכבד של הארנונה לשלטון הרומי שלא התחשב כלל בשביעית.

אולם, החגים החקלאיים יש להם קיום בישראל רק עם המקדש. האיסור על הקרבת קרבנות מחוץ ל'המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו'[4] מנע כל אפשרות של מקדשים חלופיים. אילו נהג 'היתר במות'[5] בסוף ימי הבית השני כפי שהיה נהוג בפועל ברוב ימי הבית הראשון (למרות האיסור בתורה),[6] היו קמים באופן טבעי מקדשים כאלה, והחגים החקלאיים היו יכולים להמשיך ולהתקיים גם לאחר חורבן המקדש. באותה מידה, לאחר שנבנו בתי כנסת רבים, חורבן של בית כנסת מרכזי אחד אינו פוגע ביסודות התפילה. אולם בסוף ימי הבית השני כבר הוכרעה המערכה נגד הבמות וחדרה ההכרה שאין למאמיני תורת ה' אחד אלא מקדש אחד.[7] אז כבר היה ברור לכול

4. איסור 'שחוטי חוץ', ויקרא י"ז; איסורי הקרבה מחוץ ל'מקום אשר יבחר ה' לשכן שמו', דברים י"ב-ט"ז.
5. כל זמן שבני ישראל היו עסוקים בכיבוש הארץ והנחלתה נהג 'היתר במות' (זבחים קיז ע"א, לפי הפסוק בדברים י"ב, ח-ט: "...אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו. כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה..."), ולפי אחת הדעות בגמרא (שם קיט ע"א) היתר זה נהג גם בימי השופטים עד בניית הבית לה' בירושלים. כך משתמע גם מפשט ספר שופטים. הארכאולוג פרופ' אדם זֶרטל מצא בבקעת הירדן ובמעלה ההר שרידים של 'במות' מראשית תקופת ההתנחלות הישראלית מוקפות חומת אבן נמוכה בצורה של כף רגל, ראו לעיל, עמ' 141-150.
6. ברוב ימי הבית הראשון לא סרו הבמות גם מיהודה (כפי שנאמר שוב ושוב בספר מלכים). מאמצי חזקיהו ויאשיהו לקיים את המקדש האחד כביטוי היחיד לאמונת 'ה' אחד ושמו אחד' שבתורה (מל"ב י"ח, ג-ו; כ"ג, ח-ט, כה; דה"ב ל'-ל"א; ל"ה) נתקלו בהתנגדות די רחבה (ראו: י' בן־נון וב' לאו, **ישעיהו כציפורים עפות**, תל אביב תשע"ג, עמ' 174-176, 194-199).
7. לפני סוף ימי הבית השני עדיין לא חדרה ההכרה בעיקרון המקדש האחד. בתל לכיש נמצא מקדש־במה ישראלי מראשית ימי הבית השני (ראו: י' אהרוני, 'חפירת בדיקה ב"מקדש השמש" בלכיש', **בית מקרא** יד ב, תשכ"ט, עמ' 14-23). ידוע גם על מקדש־במה שהקימו יהודי יֵב בדרום מצרים בתמימות גמורה בלי לראות בכך כל בעיה, כפי שעולה מהמכתבים ששלחו למנהיגי ירושלים ושומרון בעניין החרבת מקדשם. ראו: ב' פורטן, **יהודים מיֵב וארמים מסון**, ירושלים תשל"ו, עמ' 90-100. בתקופה החשמונאית עוד התקיים 'מקדש חוניו' במצרים. ראו: מנחות קט ע"ב; פירוש המשנה לרמב"ם, מנחות פי"ג מ"י; מגילה י ע"א; ירושלמי יומא פ"ו, מג ע"ד; וראו: ר' ינקלביץ, 'מקדש חוניו – מציאות והלכה', בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), **יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 107-115.

שרק תפילות יכולות להישמע בבתי כנסת רבים בכל מקום,[8] ואילו עומר, ביכורים ומנחות או קרבנות וקטורת, אינם יכולים להיות מוקרבים אלא במקדש בלבד.

כך אבדו החגים במובנם החקלאי הקשור במקדש ונותרו רק כזיכרון וכתקווה עתידית. הנפת העומר במקדש בטלה, וכך גם 'שתי הלחם' של חג השבועות. פסח וחג המצות נותרו כחג הגאולה ממצרים עם התקווה לגאולה העתידה בלבד, חג השבועות נשאר בלי 'יום הביכורים', והסוכות נותרו בלי אסיף.

ככל שנחלש היישוב היהודי החקלאי בארץ ועלה משקלה של גלות בבל,[9] הפכו גם רוב משניות סדר זרעים לזיכרון ולתקווה בלבד. הדבר ניכר ובולט בכך שאין בתלמוד הבבלי מסכתות על ענייני זרעים, בניגוד לתלמוד הירושלמי.[10] סוגיות התלמוד על משניות סדר זרעים התפזרו ונבלעו במסכתות שונות, ומסדר זרעים לא נותרה בתלמוד הבבלי אלא מסכת ברכות בלבד. אחרי מסכת ברכות באים מסכת שבת וסדר מועד, וכך נקבע סדר 'אורח חיים' של יהודים:

מעניין לראות ששני המקדשים חרבו רק אחרי הכרעה ברורה נגד מקדשי הבמות. לאחר החורבן השני יהודים כבר לא יכלו להעלות על דעתם בניית מקדשים אחרים במקומות אחרים.

8. בית הכנסת נוסד כפשרה היסטורית בין הבמות האסורות ובין המקדש האחד שחרב. כל במה שביטלו בה את הקרבנות יכלה להפוך לבית כנסת, והתפילות לכיוון המקדש שחרב ולזכרו הפכו את בתי הכנסת שבכל מקום לתחליף היחיד של עבודת המקדש אחרי החורבן – 'מקדש מעט'.

9. ראו: י' גפני, **יהדות בבל ומוסדותיה**, ירושלים תשל"ז, עמ' 9-51; ח' אלבק, **מבוא לתלמודים**, ירושלים תשכ"ט, עמ' 8-18; מ"א טננבלאט, **פרקים חדשים לתולדות ארץ ישראל ובבל בתקופת התלמוד**, תל אביב תשכ"ו, עמ' 13-39, 198-232; ב' לאו, **חכמים** ד, תל אביב תשע"ב, עמ' 125-165.

10. י' זוסמן (**סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ט) הראה שמעולם לא היה באמת סדר זרעים בתלמוד הבבלי. הסוגיות העוסקות בענייני זרעים הפזורות במסכתות השונות מקורן בארץ ישראל (ובלימודם של רב ושמואל, שלמדו בארץ ישראל), והן נזכרו בתלמוד הבבלי מפני שנזקקו להן בבבל אגב סוגיות אחרות בתחומים שנהגו ושנלמדו בישיבות בבל.

ברכות ותפילות, שבתות וחגים.

התפילות והחגים התמקדו בימי הגלות בעיקר בזיכרון ההיסטורי – בנסים של יציאת מצרים ובהיסטוריה של העם היהודי בכלל. חגי התורה עוצבו מחדש כחגי זיכרון היסטוריים בלבד – פסח ויציאת מצרים, מתן תורה וסוכות הנדודים, בעוד העומר, הביכורים והאסיף נעלמו כליל.

הזיכרון ההיסטורי קיבל אף הוא משמעות שונה שעיקרה הציפייה לגאולה עתידית. עם ישראל גלה גם מן ההיסטוריה החיה והזורמת – העם היהודי כבר לא היה בעל ממלכה ריבונית ועצמאית, או אפילו אוטונומיה למחצה, לשליש ולרביע כמו ברוב ימי הבית השני.[11] ישועת ה׳ לא פיעמה עוד בחייו כמו בימי המקרא והנבואה.[12] המרד האחרון וחורבן ביתר חתמו את הפרק ההיסטורי של יהודה והחלו תקופה חדשה וארוכה של גלות ׳תשעה באב׳,[13] ואדמת יהודה הפכה ברובה לשממה. מישועת ה׳ בהיסטוריה החיה של עם ישראל נותרו בעיקר זיכרונות ותקוות.

הגלות היהודית התרחקה יותר ויותר הן מן הטבע החקלאי הארץ ישראלי, הן מן ההיסטוריה החיה – גם ״גלינו מארצנו״, כלומר מחיי עם ריבוני בארצו,[14] וגם ״נתרחקנו מעל אדמתנו״, כלומר מן הטבע החקלאי.

11. כמו פחוות ׳יהד׳ האוטונומית בתקופה הפרסית, מלכות הורדוס וכן ירושלים תחת השלטון הרומי עד מרד החורבן; וראו רמב״ם הלכות מגילה וחנוכה פ״ג מ״א שכלל את שתי התקופות האחרונות בעידן החשמונאי: ״וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני״.
12. זוהי תמצית של רעיון שספר דברים מלא בו: ״כִּי ה׳ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ... וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ״ (דברים כ״ג, טו), והוא בא לידי ביטוי מובהק בבית חשמונאי.
13. בתשעה באב חרבו הבית הראשון והשני, חרבה ביתר והתרחשו גם צרות נוספות (תענית פ״ד מ״ו).
14. ברוח שלוש השבועות שהשביע הקב״ה את ישראל שלא יעלו בחומה ושלא ימרדו באומות (דעה אחת בכתובות קיא ע״א); וראו: **שו״ת אבני נזר**, יורה דעה, סימן תנד, על ״עת פקדי״.

התרחקות זו באה לידי ביטוי חריף ומרחיק לכת באבדן התצפית בירח המתחדש, שהיא "מצווה ראשונה שנצטוו ישראל" (שמות י"ב, ב; רש"י לבראשית א', א), ובאבדן עיבור השנה על פי התבוננות במציאות החקלאית (סנהדרין יא ע"ב). לוח השנה העברי הפך ברבות הגזֵרות ועם אבדן הסמכות האחרונה של חכמי ישראל כמנהיגי האומה ללוח קבוע המחושב על פי כללים בלתי־משתנים.[15] לוח זה איבד את חיותו ואת גמישותו ואינו יכול להגיב כיום אפילו לשינויים בתקופת האביב, למרות מצוַות התורה לשמור על קיומו של הפסח בתקופת "חֹדֶשׁ הָאָבִיב".[16]

ספרות ההלכה מכירה בכך שהתרחקנו מקיום מצוַות הלוח הכפול על פי התורה,[17] ובכל זאת שוררת השלמה פסיבית עם הלוח הקבוע כגזרת עליון.[18] מדוע?

ללוח המועדים הקבוע יש הישג מכריע אחד והוא שמירת עם ישראל בכל הגלויות כעם אחד. לולי הלוח הקבוע, ובכלל זה הכרעתם של גאוני בבל (רס"ג), היו קהילות ישראל המפוזרות בעולם חוגגות פסח, שבועות וסוכות בימים נפרדים אלה מאלה, ויהדות הגולה הייתה מתפוררת. הנס הפלאי של הישרדות העם היהודי בכל הגלויות יכול היה להתרחש רק בזכות לוח מועדים קבוע לכל היהודים בכל הגלויות, ששאב מכוחה של ארץ ישראל (חישוב המולדות על פי 'אופק ירושלים' והישענות על סמכות החכמים הראשונים מבית דינו של הלל בן יהודה נשיאה שקבעו לוח לפי

15. תהליך זה החל בימיו של הלל בן יהודה נשיאה (המכונה הלל השני) והסתיים בימי הגאונים בבבל.
16. למעשה, לא נותר קשר בין הלוח ובין המציאות הטבעית מלבד הבסיס של חשבון מולדות הירח, שהוא מולד תשרי בשנה הראשונה לבריאה (על פי הכרעת רס"ג); וראו: ר' שר־שלום, 'מחלוקת רס"ג ובן מאיר – המחלוקת בין בבל וא"י על ה"עיקר למולדות" ', **סיני** קיא, תשנ"ג, עמ' צז-קכד (מופיע גם באתר 'דעת', הלוח העברי).
17. ראו למשל **ספר המצוות** לרמב"ם, מצוַות עשה קנג.
18. ראו מה שהביא ר' שר־שלום במאמרו 'האם נשוב לקדש חודשים עפ"י הראייה?', **סיני** קלח, תשס"ו, עמ' קלד-קמח (מופיע גם באתר 'דעת', הלוח העברי).

חשבון).[19] אכן, הרמב"ם כתב במפורש **בספר המצוות** (מצַוות עשה קנג), שקיום האומה תלוי בלוח המועדים האחד מכוחם של חכמי ארץ ישראל.

ייתכן מאוד שהיה זה גם הנימוק המרכזי לקביעת הלוח על פי חשבון המולדות,[20] אבל אין ספק שהייתה זו התוצאה החשובה ביותר של קביעה זו. אסתכן ואומר שאם תעמוד על הפרק חזרה אל קידוש החודש על פי ראיית הירח ועיבור השנים לפי סימנים חקלאיים כמצַוות התורה, אבל חזרה זו תגרום פילוג מחודש בלוח המועדים, וחלקים שונים בעם ינהגו תאריכי חגים שונים (חלילה) – חכמי ישראל ימנעו בצדק את החזרה אל הקיום המקורי של מצַוות התורה כדי למנוע את פילוג האומה.[21]

חיזוק משמעותי להסבר זה אני מוצא במנהג עדת 'ביתא ישראל' מאתיופיה.[22] דווקא ניתוקם המוחלט משאר עדות ישראל בכל הגלויות העניק להם אפשרות להמשיך ולשמור על מצוות התורה בקביעת המועדים על פי ראיית הירח המתחדש ובהתאמה לסימנים החקלאיים לעיבור השנה, ממש כחכמי ירושלים וכחכמי המשנה והתלמוד. זאת משום שהם יכלו לשלוח שליחים לכל קהילות 'ביתא ישראל' באתיופיה ולהבטיח שכל היהודים יחוגו את הפסח ואת החגים כולם באותו היום. לכן לא נזקקו ללוח קבוע על פי חשבון מולדות.

19. יש לצרף לכך את הכרעות גאוני בבל באותו הזמן (**סדר רב עמרם גאון** ו**סדור רב סעדיה גאון**) בעניין נוסחי התפילות וקביעת סידור תפילה קבוע ואחיד לכל התפוצות. נוסחי ארץ ישראל הקדומים נותרו בגניזת קהיר בלבד, וכל נוסחי העדות בסידורי התפילה עד ימינו מבוססים על נוסח בבל האחד, עם שינויים קלים. סידור התפילה האחיד ולוח החגים הקבוע שימרו את אחדות האומה בכל הגלויות.
20. כך טען למשל רב האי בר רב נחשון גאון (ראש ישיבת סורא בדור שלפני רב האי גאון הידוע), כפי שהביא שר־שלום (לעיל, הערה 18), עמ' קלה-קלו.
21. ראו את הוויכוח בשאלה זו בין ר' שר־שלום ובין ש' ואלטר באתר 'דעת' (www.daat.co.il/daat/shabat/luach/haim-2.htm).
22. ראו לעיל בפרק השלושה עשר.

נוסף על השינוי המכריע במעבר ללוח מועדים קבוע התחוללו עוד שינויים אחדים במשמעות החגים בגלות. בזיכרון העמום, הגלותי, כבר לא היה טעם בהבחנות עומק על כפל משמעות החגים. החגים התלכדו בתודעה לזיכרון אחד פשוט. הזיכרון ההיסטורי של יציאת מצרים כחזון גאולה עתידי הפך ליסוד דומיננטי ברוב החגים והמנהגים, אך במקרים אחדים, כמו בראש השנה, השתלט רעיון הבריאה במובן האוניברסלי.

"זכר למעשה בראשית" התחבר לחלוטין עם "זכר ליציאת מצרים", ושניהם הפכו בתודעה ובתפילה לזיכרון עמום אחד בשבת ובחג.[23]

ספירת העומר הפכה בהדרגה מספירה של חקלאות ארץ ישראלית בין עומר השעורים ובין "בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים" (שמות ל"ד, כב) לספירה המגשרת בין פסח ויציאת מצרים ובין מתן תורה, רעיון שאיננו מופיע לא בתורה ולא בדברי חז"ל.[24] כפל המשמעות של החגים פתח אפשרות להעביר את משמעות הספירה מההקשר המקורי החקלאי, שמשמעותו אבדה, לזיכרון ההיסטורי של הציפייה מיציאת מצרים למתן תורה. כך נשמרה גם משמעות הספירה האישית של כל יהודי בתקופת הגלות,[25] יחד עם האבלות על הרוגי מלכות מרבי

23. נוסח הקידוש בליל שבת מזכיר את שתי הזכירות כמעט בנשימה אחת, ואילו לשון דיבר השבת בספר דברים – "לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת" (ה', יא-יד) – איננו מופיע בשום תפילה. וראו לעיל בפרק הראשון.

24. רעיון זה של הציפייה הדרוכה למתן תורה מופיע במקורות שונים: **מורה נבוכים**, חלק ג פרק מג; **ספר החינוך**, מצווה שו; **זוהר**, אמור, צז ע"א-ע"ב; אולם בספרי ההלכה נשארה ספירת העומר בהקשר המקורי, החקלאי.

25. בתורה נאמר גם "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם" (ויקרא כ"ג, טו) וגם "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ" (דברים ט"ז, ט), ומדרש ההלכה (ספרי דברים פיסקא קלו, מהד' פינקלשטיין עמ' 191; מנחות סה ע"ב) פירש שלשון היחיד מכוונת לבית הדין שפועל מכוחו של עם ישראל (כמו בספירת היובל, ויקרא כ"ה, ח), ואילו לשון הרבים מחייבת ספירה של

עקיבא ותלמידיו עד הדור האחרון.[26]

חג השבועות בלי הביכורים שנעלמו נותר 'זמן מתן תורתנו' בלבד, ומעמד הר סיני הפך בו לעיקר. כך נעלמה (בייחוד בארץ ישראל) גם קריאת התורה המקורית של שבועות והוחלפה בקריאת מעמד הר סיני.[27]

ראש החודשים של יציאת מצרים (ניסן) נשכח כמעט לגמרי, ויום התרועה והזיכרון של ראשית השנה ואחריתה (תשרי) הפך לראש השנה היחיד[28] עם יום הדין לכל באי עולם.

יום הכיפורים במקדש, החותם את שנת החמה[29] ומכפר באמצעות הקטורת על "זדון טומאת מקדש וקדשיו" (שבועות פ"א מ"ו) ועל כלל ישראל – נעלם. יום הכיפורים נותר כיום כפרה על העוונות והפשעים של כל אדם יחיד מישראל עם זיכרון עמום בפיוט ובתפילה לעבודת המקדש המיוחדת ליום הזה.

לולב ואתרוג שהם מצוות של חג האסיף[30] הפכו למצוות של

כל אחד ואחד. כך פסק גם הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד. אין ספק שחובת הספירה האישית הצילה את ספירת העומר ומנעה את שכחתה יחד עם העומר עצמו והביכורים.

26. בעונה זו של ספירת העומר רבו בתפוצות הגולה הרוגים על קידוש השם, וכך הפכו רבי עקיבא ותלמידיו למודל נורא שחוזר ומופיע במהלך הדורות. האבלות של ימי הספירה כוללת את הרוגי הדורות כולם.

27. ראו לעיל, עמ' 116-118.

28. במשנה (ראש השנה פ"א מ"א) נזכרו ארבעה ראשי שנים בכל שנה, שהעיקריים שבהם הם א' בניסן וא' בתשרי. אולם א' בניסן הוא ראש השנה למלכים ולרגלים, ומשמעותו אינה קיימת עוד: ספירת השנים למלכים בטלה, ואף סדר הרגלים הקשור לקרבנות איבד את משמעותו. א' בתשרי נותר ראש שנה יחיד, ואף מעמדו כ'ראש החודש של ראשית השנה', דהיינו תחילתה של תקופת המעבר בין השנה הקודמת לשנה החדשה – נשכח (ראו לעיל בפרק השמיני). א' בתשרי נשאר ראש השנה הבלעדי, והתוצאה חסרת השחר היא 'שנת חגים יהודית' שבה סוכות קודם לפסח ותשעה באב מסיים את חגי השנה.

29. ראו לעיל בפרק התשיעי.

30. חג האסיף הוא חג במקדש "לִפְנֵי ה' ", ונטילת ארבעת המינים היא מצוותו. ראו לעיל בפרק השני על כפל המשמעות של הרגלים ובפרק החמישי על חג הסוכות וחג האסיף.

סוכות עם זיכרון המקדש, וחג האסיף נשכח כליל.

לאחר דורות רבים הפך גם שמיני עצרת (בארץ ישראל) מראש שנה חקלאית[31] לחג שמחת תורה עם סיום קריאת התורה ותחילתה מבראשית.[32]

לאחר חורבן הבית הראשון נוספו ללוח החגים תעניות החורבן. הנבואה (זכריה ז׳-ח׳) ראתה בהן ימים של תשובה ושל תיקון מוסרי כנגד הסיבות שגרמו לחורבן,[33] והן נצמדו לאבל ולזיכרון בקינות ׳איכה׳.

את החלל של ישועת ה׳ בהיסטוריה מילאו בגלות מגילת אסתר ונס ההצלה מהמן הרשע. פורים הוא החג היחיד שנקבע על נס הצלה בגולה, וסביבו נוצרה היסטוריה גלותית במקום היסטוריה גאולית.[34]

תהליך חריג ויוצא דופן עבר על חנוכה, שהפך מחג של ניצחון חשמונאי היסטורי לחג של ׳נס פך השמן׳ – הישרדות של הטהרה היהודית. ניצחונות בית חשמונאי, כמו גם המזבח וההיכל שטוהרו, כלו בעשנה של רומי, ולאחר החורבן לא נותר כל זכר להישגיהם הישירים של החשמונאים. מועד השמן הטבעי של סוף חודש כסלו התחבר אל הנס,[35] ומכאן ואילך הנס העיקרי כבר לא היה טיהור המקדש מכוח הניצחון החשמונאי אלא פך השמן הטהור ששרד בנס. משום כך הגמרא מדגישה דווקא את מצַוות ההדלקה ואת ׳נס פך השמן׳ כעיקר משמעות החנוכה. שאלת הגמרא ״מאי חנוכה?״ (שבת כא ע״ב) מכוונת לאמתו של דבר לכך שלאחר החורבן אין הניצחון

31. מעמדו של שמיני עצרת כראש השנה החקלאית מתבקש לאור הפסוק ״וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה״ (שמות כ״ג, טז), וראו לעיל בפרק השמיני. תפילת הגשם הנאמרת בשמיני עצרת היא שריד של מעמד זה.
32. חג ׳שמחת תורה׳ החל לנהוג בבבל ביום טוב שני של גלויות, אך משעה שנדחה סופית מנהג ״בני מערבא״ (מגילה כט ע״ב) לסיים את קריאת התורה בשלוש שנים, הפך ׳שמחת תורה׳ לחג כלל ישראלי.
33. ראו בהרחבה להלן בפרק החמישה עשר.
34. ראו בהרחבה להלן בפרק השישה עשר.
35. ראו בהרחבה לעיל בפרק השישי.

החשמונאי נותן טעם מספיק לחנוכה, והזיכרון ההיסטורי כשלעצמו עלול היה להפוך לאבל או להישכח.[36]

המשך קיומם של ימי החנוכה כימי הלל והודאה לאחר החורבן קשור אפוא במועד השמן ובהדלקת האור. כפי שביארנו בפרק על חנוכה, בימי החנוכה התחברו זיכרון הטבע – הדלקת שמן טהור במקדש בסוף עונת הביכורים בשבוע האפל של השנה – עם זיכרון הנס החשמונאי, ובעיקר עם זיכרון השמן הטהור שנותר בנס. אחרי החורבן אי־אפשר היה עוד להעמיד את עיקר חיוב החנוכה על ניצחון חשמונאי היסטורי שדבר לא שרד ממנו.

העם היהודי הגולה מעל אדמתו נאחז בכל זיכרון אפשרי של היסודות הטבעיים שצמחו ב"אדמתנו": במועד השמן הטבעי של סוף חודש כסלו, בספירת העומר בלי קציר ממשי, בנטילת ארבעת המינים בכל שבעת ימי החג בלי מקדש ואף בלי ארץ, ואף ביום ערבה ('הושענא') החותם את החג – כי במהרה ייבנה המקדש והעולם היהודי ישוב ויעמוד על מכונו.

עם כל זאת, הזיכרון ההיסטורי שנשמר בחגים היהודיים בחיי הגולה, שהתמקד בנסים שמעבר לטבע, שנאחז בנרות החנוכה, שהתעצם מתוך קינות החורבן והרדיפות והשליך את יהבו על דמויותיהם של מרדכי היהודי ואסתר המלכה (ודומיהם), הזיכרון ההיסטורי המצומצם והדחוס בתודעת היהודים בכל הגלויות – הוא אשר נשא על גבו המצומק את מטעני הזיכרון העצומים ואת כל התקוות לגאולה שלמה.

זוהי תופעה בלתי־נתפסת שאין לה שום היגיון ושום מקבילה היסטורית. אין עם אשר שרד בגלויות אלפי שנים ועוד בפיזור כזה מקצה העולם ועד קצהו. הנס הפלאי של העם היהודי, ששרד את כל הגלויות וקם לתחייה בכל עצמתו עוד לפני חורבן הגלות, נשען על

36. נכון אפוא לקרוא בגמרא: "מאי חנוכה [שלא בטלה]...", וראו גם את הצעתו של ז' ארליך, לעיל עמ' 202, הערה 59.

הזיכרון ההיסטורי בחגים, בצומות ובתפילות, על סידור התפילה שבסיסו אחד, על לוח המועדים הקבוע ועל כיוון כל התפילות של כל היהודים בכל הגלויות למקום אחד – ציון־ירושלים.

פרק חמישה עשר

דברי הצומות

א. תעניות החורבן בדברי זכריה – תיקון מוסרי!

צומות החורבן נוספו ללוח החגים לאחר חורבן הבית הראשון. במקום חגים של מקדש המעוגנים בטבע הארץ והעם החי עליה כעם ריבוני, באו ארבע תעניות לציין את החלל שנפער. אולם למרבה הפלא, תעניות אלו אינן נזכרות כלל בתיאורי החורבן בספר מלכים ובספר ירמיהו, ואף לא במגילת איכה.[1]

המאורעות ההיסטוריים שהובילו לקביעת הצומות נזכרים אמנם בתיאורי החורבן, אולם לצומות עצמם אין שום זכר. הבקעת העיר בחודש הרביעי נזכרת (ירמיהו ל"ט, ב; נ"ב, ו), אולם יום צום אינו נזכר. שרפת בית ה', בית המלך ובתי ירושלים בחודש החמישי מתוארת, אבל צום תשעה באב אינו נזכר. רצח גדליה וכל אנשיו וטבח העולים לרגל שבאו למצפה בידי חבורת הקנאים־הרוצחים באחד בחודש השביעי מתוארים באופן מפורט (ירמיהו מ"א), אך אין

1. למרות העושר העצום בספרות המקרא, אירועים רבים ואף מכריעים נזכרים כבדרך אגב ובהקשרים בלתי־צפויים. כך למשל, רוב האירועים בשלושים ושמונה שנות המדבר אחרי יציאת מצרים לא תועדו ולא תוארו בתורה. התורה מרחיבה רק בתיאור השנה הראשונה, השנה השנייה, ושנת הארבעים ליציאת מצרים. גם רוב האירועים בשנות שעבוד מצרים, בימי השופטים ואף בימי המלוכה לא תועדו. אין להתפלא כלל על מציאתה של תעודה אשורית על קואליציה של שנים עשר מלכים נגד אשור בקרב קרקר בראשותם של הדדעזר מדמשק ואחאב הישראלי (J.B. Pritchard [ed.], *Ancient near eastern texts – relating to the old testament*, Princeton 1955, pp. 278-279), מאורע שאין לו זכר במקרא. לולי חטיפת הנשים משילה להצלת שבט בנימין (שופטים כ"א, יט-כא) ייתכן שלא היינו יודעים כלל על ט"ו באב ועל מחולות הבנות בכרמים. לולי התעורר ויכוח על שאלת ביטול הצומות בימי זכריה, ייתכן שלא היינו יודעים על הצומות אלא כמנהג עמום כדוגמת ל"ג בעומר.

שום רמז לקביעת צום לזכר מאורעות אלו. התאריך המדויק של תחילת המצור הבבלי על ירושלים מופיע גם בירמיהו (ל"ט, א; נ"ב, ד), גם במלכים ב (כ"ה, א) וגם ביחזקאל (כ"ד, א-ב), אבל בכל המקורות הללו לא מסופר על קביעת תענית בתאריך זה. האם באמת נקבעו הצומות כימי זיכרון למאורעות המזעזעים ההם?

המקום הראשון והיחיד בתנ"ך שבו נזכרו צומות החורבן הוא גם המקום הראשון שבו עלתה השאלה אם הגיע הזמן לבטלם. בשנה הרביעית לדריווש מלך פרס ומדי (518 לפנה"ס[2]) נשלחה שאלה אל הכוהנים והנביאים: "הַאֶבְכֶּה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִׁי" (זכריה ז', ג), כלומר 'האם נצום השנה בחודש אב?'. הנביא זכריה השיב באריכות לשאלה זו, ובסיום תשובתו הזכיר את קיומם של ארבעת הצומות:

> כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת צוֹם [החודש] הָרְבִיעִי[3] [= אז תשעה בתמוז] וְצוֹם [החודש] הַחֲמִישִׁי [= תשעה באב] וְצוֹם [החודש] הַשְּׁבִיעִי [= צום רצח גדליה] וְצוֹם [החודש] הָעֲשִׂירִי [= עשרה בטבת] יִהְיֶה

2. בנוגע לסתירה לכאורה בין התאריך המקובל על פי המקורות הפרסיים לבין מקורות חז"ל ראו מאמרי 'אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה במעמד עזרא ונחמיה', **משלב** לו, תשס"א, עמ' 10-13 (מופיע גם באתר שלי: www.ybn.co.il). לדעתי חז"ל דילגו במכוון על תקופות שלא נחשבו בעיניהם ראויות לספירה, זאת בניגוד לדעתם של ח' חפץ ('מלכות פרס ומדי בתקופת בית שני ולפניה', **מגדים** יד, תשנ"א, עמ' 78-147) וי' מדן ('מבוא למאמרו של ח' חפץ על מלכות פרס ומדי', שם, עמ' 47-77).

3. כפי שהזכרנו לעיל (עמ' 221, הערה 33), בתורה ובנבואה הקפידו לא לקרוא שמות לימים ולחודשים, שכן הימים נספרים לשבת והחודשים ליציאת מצרים, ואלה הם שני העמודים של אמונת התורה בייחוד השם – בריאת העולם ויציאת מצרים (וראו גם רמב"ן לשמות י"ב, ב). למרבה הצער, הגולים לבבל חזרו משם עם שמות החודשים הבבליים. הנורא שבהם הוא השם 'תמוז', שהוא שמו של אליל ממש כנזכר בתועבות שתיאר יחזקאל (ח', יד). התענית בתמוז היא עצמה חלק מהעונש על כך.

יש לציין כי הצום נקרא לפי החודש – "צוֹם הָרְבִיעִי", ולכן היום בחודש אינו עיקר (תשעה בו בבית הראשון; שבעה עשר בו בבית השני), שכן החודש כולו הוא זמן הפורענות של הבקעת החומות והעיר. כך עולה גם מן המנהגים, וכלשון חז"ל במשנה לגבי חודש אב: "משנכנס אב ממעטין בשמחה" (תענית פ"ד מ"ו).

לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֶהֱבוּ (ח׳, יט).

מדוע השאלה על ביטול הצומות התעוררה דווקא בשנה הרביעית לדריווש? התשובה לכך פשוטה: בית המקדש השני עמד אז באמצע בנייתו. הבנייה החלה ביום ייסוד היכל ה׳, בכ״ד או בכ״ה בכסלו בשנה השנייה לדריווש (חגי ב׳, טו-יח; עזרא ד׳, כד),[4] והסתיימה בג׳ באדר בשנה השישית לדריווש (עזרא ו׳, טו).[5] ממילא עלתה השאלה אם עדיין יש לצום כפי שנהגו מזה ״שִׁבְעִים שָׁנָה״ (זכריה ז׳, ה) – האם יש להתענות על החורבן בשעה שבית המקדש הולך ונבנה? בית המקדש אמנם עדיין אינו בנוי, אך גם אינו חרב, ואם הצום נקבע על החורבן – אולי חיובו כבר פקע, הגם שהבניין עדיין אינו שלם!

אולם הנביא זכריה בתשובתו הביע ביקורת חריפה על עצם השאלה, כי מה אכפת לו לקב״ה אם בני ישראל צמים או אוכלים ושותים:

כִּי צַמְתֶּם וְסָפוֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי וְזֶה שִׁבְעִים שָׁנָה הֲצוֹם צַמְתֻנִי אָנִי.[6] וְכִי תֹאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים וְאַתֶּם הַשֹּׁתִים (שם, ה-ו).

אחרי התוכחה הראשונה הזכיר הנביא ״אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר קָרָא ה׳ בְּיַד

4. גם על יום ייסוד היכל ה׳ בשנה השנייה לדריווש לא היינו יודעים דבר לולי נזכר בנבואת חגי (ב׳, ו-יט), וראו מאמרי ״יום ייסוד היכל ה׳ (על־פי נבואות חגי וזכריה)״, **מגדים** יב, תשנ״א, עמ׳ 49-97 (ראו גם לעיל בפרק השישי).

5. בניית הבית הסתיימה בתום שבעים שנה לחורבן **הבית** הראשון בידי הבבלים (586-516 לפנה״ס). לעומת זאת, שבעים השנה של חורבן **הארץ** לפי ירמיהו, אשר הסתיימו בהצהרת כורש (דה״ב ל״ו, כא-כב), יש למנותם לדעתי ממות יאשיהו בקרב מגידו (609-539 לפנה״ס) – לא מחורבן ירושלים, וגם לא מקרב כרכמיש שבו עלה נבוכדראצר למלכות בבל (605 לפנה״ס).

6. מי שתפסו את הקרבנות, ובפרט את קרבן העולה, כסעודת האל, חלילה, תפסו גם את הצום של המאמינים כצום האל, חלילה. נגד תפיסות כאלה יוצאת הנבואה כאן.

הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים [= נביאי הבית הראשון[7]] בִּהְיוֹת יְרוּשָׁלַם יֹשֶׁבֶת וּשְׁלֵוָה וְעָרֶיהָ סְבִיבֹתֶיהָ וְהַנֶּגֶב וְהַשְּׁפֵלָה יֹשֵׁב" (שם, ז), כלומר, את נבואות התוכחה והאזהרה מפני החורבן מימי ירושלים הבנויה והשלווה, ובמיוחד את האזהרות מפני הפשעים המוסריים כלפי עניים, גרים, יתומים ואלמנות:

כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת לֵאמֹר מִשְׁפַּט אֱמֶת שְׁפֹטוּ וְחֶסֶד וְרַחֲמִים עֲשׂוּ אִישׁ אֶת אָחִיו. וְאַלְמָנָה וְיָתוֹם גֵּר וְעָנִי אַל תַּעֲשֹׁקוּ וְרָעַת אִישׁ אָחִיו אַל תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם (שם, ט-י).

אחר כך תיאר זכריה את התגובות ביהודה ובירושלים לאזהרות הנביאים הראשונים:

וַיְמָאֲנוּ לְהַקְשִׁיב וַיִּתְּנוּ כָתֵף סֹרָרֶת[8] וְאָזְנֵיהֶם הִכְבִּידוּ מִשְּׁמוֹעַ. וְלִבָּם שָׂמוּ שָׁמִיר[9] מִשְּׁמוֹעַ אֶת הַתּוֹרָה וְאֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁלַח ה' צְבָאוֹת בְּרוּחוֹ בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל מֵאֵת ה' צְבָאוֹת (שם, יא-יב).

זוהי תשובתו של הנביא זכריה לשאלת "הַאֶבְכֶּה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִׁי". הנביא הסביר שאין צמים מפני החורבן אלא מפני **הסיבות שגרמו לו**, וממילא כל זמן שהסיבות שגרמו לחורבן שרירות וקיימות – הצום הכרחי ואין לבטלו. הצום הוא **קריאה לתשובה ולתיקון**, ואפילו אם בית המקדש יעמוד על תלו, יש להמשיך ולצום כדי **למנוע חורבן**.

7. הכינוי 'נביאים ראשונים' ביחס לנביאי הבית הראשון יש לו היגיון רב ומקור מפורש בנבואה זו. אולם גלגולו המאוחר של ביטוי זה כשמו של קובץ הספרים יהושע־מלכים אין לו היגיון, מפני שספר מלכים וספר ירמיהו הם בני אותו הזמן.
8. ייתכן שהנביא רומז לנבואת הושע: "כִּי כְּפָרָה סֹרֵרָה סָרַר יִשְׂרָאֵל" (ד', טז), ואולי גם לדברי ירמיהו: "וְלָעָם הַזֶּה הָיָה לֵב סוֹרֵר וּמוֹרֶה סָרוּ וַיֵּלֵכוּ" (ה', כב). הכבדת האוזניים משמוע רומזת בפירוש לנבואת ישעיהו: "וְאָזְנָיו הַכְבֵּד... פֶּן יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע" (ו', י).
9. הצירוף הנדיר של לב ושמיר מכוון בבירור לנבואת ירמיהו: "חַטַּאת יְהוּדָה כְּתוּבָה בְּעֵט בַּרְזֶל בְּצִפֹּרֶן שָׁמִיר חֲרוּשָׁה עַל לוּחַ לִבָּם" (י"ז, א).

אפשר אף לומר זאת ביתר חריפות: **הסיבות לחורבן הן הן החורבן!**[10]

כך קבע הנביא זכריה לצומות משמעות מוסרית במקום משמעות היסטורית: אם הצומות נקבעו כ'זכר לחורבן', דינם שיתבטלו עם בניין הבית מחדש, ואולי כבר באמצע בנייתו; אך אם תפקיד הצומות להתמודד עם סיבות החורבן – ייתכן מאוד שיהיה צורך לצום ולהתענות גם לאחר בניית הבית, כדי שלא ייחרב שוב. כאשר יש שנאת אחים, פילוג עמוק בעם ובחברה, תרבות שקר, רשע ושחיתות – הצומות צריכים לנהוג גם אם הבית בנוי.

אכן, בסיומה של הנבואה נותן הנביא תשובה מדויקת וברורה לשאלת "הַאֶבְכֶּה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִׁי":

> אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ דַּבְּרוּ אֱמֶת אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם. וְאִישׁ אֶת רָעַת רֵעֵהוּ אַל תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם וּשְׁבֻעַת שֶׁקֶר אַל תְּאֵהָבוּ כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי נְאֻם ה'.
> [וואז[11]] וַיְהִי דְּבַר ה' צְבָאוֹת אֵלַי לֵאמֹר. כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֶהֱבוּ
> (זכריה ח', טז-יט).

כלומר, אם יתוקנו החטאים שהובילו לחורבן, אם החברה תיבנה על בסיס של אמת ושלום,[12] אם יחפש כל אחד את טובת רעהו ולא את

10. כדרך שאמרו חז"ל (סנהדרין צו ע"ב) על בת קול שיצאה בעת החורבן ואמרה (בתרגום לעברית): 'היכל שרוף שרפת, קמח טחון טחנת', כי העוונות כבר החריבו את ירושלים וסילקו ממנה את השכינה לפני החורבן הפיזי.
11. זהו משפט תנאי שמילות התנאי (אם>אז) חסרות בו. גם סוגיית הגמרא (ראש השנה יח ע"ב) שתובא להלן מפרשת כך ("בזמן שיש שלום – יהיו ששון ושמחה; אין שלום – צום"). דוגמות נוספות של משפטי תנאי מקוצרים במקרא ניתן למצוא בספרו של אבי מורי יחיאל בן־נון ז"ל, **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 171-176.
12. על פשר קריאתו של הנביא זכריה לשילוב האמת והשלום ראו בהרחבת הדברים בהמשך פרק זה.

רעתו – או אז לא יהיה עוד צורך בארבעת הצומות, והם יהפכו לימי שמחה ומועד.

בפסוקים שבתווך מתאר הנביא את הגלות שהתחוללה כרוח סערה בעקבות חורבנו של הבית הראשון:

וְאֵסְעֲרֵם[13] עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יְדָעוּם וְהָאָרֶץ נָשַׁמָּה אַחֲרֵיהֶם מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב[14] וַיָּשִׂימוּ אֶרֶץ חֶמְדָּה לְשַׁמָּה (שם ז׳, יד).

אחר כך חזר זכריה על תמצית נבואות הנחמה משנת שתיים לדריווש, הן על נבואותיו שלו,[15] הן על נבואות חגי הנביא[16] שלפניו, והפליא לתאר את שיבת ה׳ לירושלים:

כֹּה אָמַר ה׳ שַׁבְתִּי אֶל צִיּוֹן וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִָם... עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלִָם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מֵרֹב יָמִים. וּרְחֹבוֹת הָעִיר יִמָּלְאוּ יְלָדִים וִילָדוֹת מְשַׂחֲקִים בִּרְחֹבֹתֶיהָ.

13. הנביא השתמש בצורת נפעל במקום הפעיל, אולי כדי לומר שה׳ נסער יחד עם בניו בגלותם, על פי הרעיון שבפסוק ״עִמּוֹ אָנֹכִי בְצָרָה״ (תהילים צ״א, טו), כדברי רבי שמעון בן יוחאי: ״שבכל מקום שגלו [ישראל גלתה] שכינה עמהן״ (מגילה כט ע״א).

14. ירמיהו בתארו את שממת הארץ בחורבנה השתמש בביטויים ״מִבְּלִי (אִישׁ) עֹבֵר״ (ט׳, ט, יא) או ״מִבְּלִי יוֹשֵׁב״ (שם, י), ובמקום אחר: ״לָשׂוּם אַרְצָם לְשַׁמָּה שרוקת [שְׁרִיקוֹת קרי] עוֹלָם כֹּל עוֹבֵר עָלֶיהָ יִשֹּׁם וְיָנִיד בְּרֹאשׁוֹ״ (י״ח, טז; וראו גם: י״ט, ח; מל״א ט׳, ח; צפניה ב׳, טו); אולם הכרתת ״עֹבֵר וָשָׁב״ יש רק ביחזקאל (ל״ה, ז) בנבואה על אדום. אם כן, כדי להגדיל את הנחמה והישועה בשוב ה׳ את שבות עמו הוסיף זכריה על ביטויי השממה שבירמיהו וחזר על כך ביחס לבית ה׳ (זכריה ט׳, ח).

15. הנבואה משנת ארבע לדריווש מקבילה כמעט בדיוק לפתיחת נבואות הנחמה שנאמרה לזכריה בשנת שתיים לדריווש: ״קִנֵּאתִי לְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה... שַׁבְתִּי אֶל צִיּוֹן וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִָם״ (זכריה ח׳, ב-ג) במקביל ל״קִנֵּאתִי לִירוּשָׁלִַם וּלְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה... שַׁבְתִּי לִירוּשָׁלִַם בְּרַחֲמִים בֵּיתִי יִבָּנֶה בָּהּ״ (שם א׳, יד-טז).

16. דברי הנבואה של זכריה לחזק את ידי ״הַשֹּׁמְעִים בַּיָּמִים הָאֵלֶּה אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה מִפִּי הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר בְּיוֹם יֻסַּד בֵּית ה׳ צְבָאוֹת הַהֵיכָל לְהִבָּנוֹת״ (ח׳, ט) מכוונים במפורש אל נבואת חגי (ב׳, טו-יח), שלפי הנראה מזכריה פרק א׳, זכריה היה שותף לה.

כֹּה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת כִּי יִפָּלֵא בְּעֵינֵי שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה בַּיָּמִים הָהֵם גַּם בְּעֵינַי יִפָּלֵא[17] נְאֻם ה׳ צְבָאוֹת. כֹּה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת הִנְנִי מוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מֵאֶרֶץ מִזְרָח וּמֵאֶרֶץ מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ [= מערב].[18] וְהֵבֵאתִי אֹתָם וְשָׁכְנוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִָם... (זכריה ח׳, ג-ח).

ושוב חתם זכריה בהגדרת המטרה והתנאי:

...וְהָיוּ לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים[19] **בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה** (שם, ח).

בחתימת הנבואה כולה חזר זכריה על חזון ישעיהו לאחרית הימים ואמר שיבואו עמים רבים, ערים רבות וגויים עצומים ״לְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי ה׳ וּלְבַקֵּשׁ אֶת ה׳ צְבָאוֹת... כִּי שָׁמַעְנוּ אֱלֹהִים עִמָּכֶם״ (שם, כא-כג).[20]

17. ר׳ אברהם אבן עזרא (שם) הביא את פירושו של ר׳ יהודה הלוי, שלפיו יש לקרוא את הפסוק בתמיהה, ואות התמיהה חסרה: ׳[ה]גם בעינַי יִפָּלֵא??׳. לפי פירוש זה משמעות הדברים היא כמו בדבר ה׳ לירמיהו: ״הֲמִמֶּנִּי יִפָּלֵא כָּל דָּבָר״ (ירמיהו ל״ב, כז). אולם ראב״ע עצמו הסתייג מפירוש זה ופירש שהפלא של זקנים וזקנות, ילדים וילדות משחקים ברחובות ירושלים יהיה כל כך עצום – פלא שלא היה כמוהו – שגם בעיני ה׳ הוא ייחשב לפלא, כלומר לנס מופלא. גם רד״ק הביא את פירוש ראב״ע.
18. תיאור זה בא ללמדנו שכבר אז, אחרי הגליות אשור ובבל וחורבן ירושלים, היו יהודים מפוזרים בכל העולם המיושב, ובכלל זה בארצות המערב, בספרד ובצפון אפריקה.
19. זהו הניסוח של ברית יציאת מצרים (שמות ו׳, ז), המחברת ברית מילה עם ברית בין הבתרים (ראו בספרי **פרקי האבות בספר בראשית**, אלון שבות תשס״ג, עמ׳ 48-50). ביטויים אלה חוזרים בניסוח דומה בברית של ספר דברים (כ״ו, יז-יח; כ״ט, יא-יב).
20. הנטייה של זכריה כנביא ׳אחרון׳ לשאוב לשונות ורעיונות מן ׳הנביאים הראשונים׳ ניכרת גם כאן. ישעיהו ניבא: ״וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה׳...״ (ב׳, ג), ועל פי דבריו ניבא זכריה: ״אֲשֶׁר יָבֹאוּ עַמִּים וְיֹשְׁבֵי עָרִים רַבּוֹת. וְהָלְכוּ... נֵלְכָה הָלוֹךְ לְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי ה׳... אֵלְכָה גַּם אָנִי. וּבָאוּ עַמִּים רַבִּים...״ (ח׳, כ-כב). אותה הנבואה חוזרת בפי מיכה המורשתי (מיכה ד׳, א-ג), ושם נוסף שֵׁם ה׳ צבאות (שם, ד), וגם נוסף ביטוי של העצמה: ״וְהוֹכִיחַ לְגוֹיִם עֲצֻמִים עַד רָחוֹק״ (שם, ג). כך מוסיף גם זכריה על פי לשונו של מיכה: ״וּבָאוּ עַמִּים רַבִּים וְגוֹיִם עֲצוּמִים לְבַקֵּשׁ אֶת ה׳ צְבָאוֹת בִּירוּשָׁלִָם וּלְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי ה׳ ״ (זכריה ח׳, כב).

כוונתו ברורה: לאחר שה' ישכון בתוך ירושלים "בֶּאֱמֶת וּבְצֶדֶק", הדבר ימשוך אליה את העמים הרבים שיבואו 'לבקש את ה' '.

ב. סוגיית הצומות בתלמוד

סוגיית התלמוד הבבלי במסכת ראש השנה דנה בשאלה מתי נוהגים צומות החורבן ומתי ייהפכו לששון ולשמחה:

> דאמר רב חנא בר ביזנא, אמר רב שמעון חסידא: מאי דכתיב [= מה פירוש הכתוב] 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה [ולמֹעדים טובים והאמת והשלום אהבו]' – קרי להו צום, וקרי להו ששון ושמחה [= קורא להם צום, וקורא להם שמחה]?
>
> – בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה. אין שלום – צום.
>
> אמר רב פפא, הכי קאמר [= כך יש לומר]: בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה; יש גזֵרת המלכות [במקור: יש שְׁמָד[21]] – צום; אין גזֵרת המלכות [במקור: אין שְׁמָד] ואין שלום, רצו – מתענין, רצו – אין מתענין.
>
> אי הכי, תשעה באב נמי [= גם הוא יהיה תלוי ברצון המתענים]!
>
> – אמר רב פפא: שאני [= שונה] תשעה באב, הואיל והוכפלו בו צרות. דאמר מר: בתשעה באב חרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר (יח ע"ב).

הגמרא מפרשת את נבואת זכריה כמשמעה: לא בניין בית המקדש יביא לביטול הצומות, כי אם ה'שלום' הנזכר בדברי הנביא. בזמן שיש 'שלום' – הצומות יהפכו לימי ששון ושמחה.

21. החלפת הביטוי 'שְׁמָד' בביטוי 'גזֵרת המלכות' היא מתיקוני הצנזורה בגלל המומרים שגרמו לשרפת התלמוד (רומא, ראש השנה שי"ד, 1553).

אמנם, הסוגיה איננה מבררת מהו 'השלום', וניתן להבין מדבריה שכוונתה לשלום בין עם ישראל לבין הגויים והמלכויות.[22] עיון נוסף בנבואת זכריה הנשענת על נבואת ייסוד בית ה' של חגי הנביא[23] מעלה אפשרות כזאת:

> כִּי לִפְנֵי הַיָּמִים הָהֵם שְׂכַר הָאָדָם לֹא נִהְיָה וּשְׂכַר הַבְּהֵמָה אֵינֶנָּה וְלַיּוֹצֵא וְלַבָּא אֵין **שָׁלוֹם מִן הַצָּר** וַאֲשַׁלַּח אֶת כָּל הָאָדָם אִישׁ בְּרֵעֵהוּ (זכריה ח', י).

בפסוק זה ה'שלום' הוא שלום עם האויבים, כפי שמשמע מדברי רב פפא, ש'שלום' מנוגד ל'גזֵרת המלכות'. ייתכן שפסוק זה הוא המקור להבנה זו בגמרא.[24]

מכל מקום, לפי עיוננו בדברי הנביא יש ל'שלום' שני מובנים: השלום המוסרי מבפנים והשלום החיצוני מגזרות המלכות. לכן לפי מסקנת הסוגיה ישנם שלושה מצבים: צום, ששון ושמחה ומצב ביניים שבו שלושה צומות תלויים בבחירה, ואילו תשעה באב נשאר חובה מפני שהוכפלו בו צרות. לפי דברינו, הצרות שהוכפלו אינן הסיבה הבלעדית לצום תשעה באב, אלא הצרות הכפולות מעידות בנו

22. כך הבין רש"י, שפירש ש"שלום" היינו "שאין יד הגויים תקיפה על ישראל", וכך כתבו גם המאירי (שם), ר"ן (שם, ד ע"ב בדפי הרי"ף) ואחרים. אמנם, מדברי רש"י עצמו בהמשך העמוד (ד"ה דתלינהו בבנין), בהקשר לדיון הגמרא אם אחרי החורבן בטלה 'מגילת תענית' (= רשימת הימים שנאסרו בתענית בימי הבית השני), נראה שהצומות תלויים בקיומו של בית המקדש; אולם יש להעדיף את דברי רש"י המתייחסים ישירות לשאלת תוקפם של הצומות על פני מה שעולה מדבריו בהקשרים אחרים.
23. ראו לעיל, הערה 16, וראו גם במאמרי 'יום ייסוד היכל ה' ', לעיל, הערה 4, וכן לעיל בפרק השישי.
24. לעתים קרובות מקורם של דברי הגמרא אינו נזכר במפורש בסוגיות מפני הקיצור במסירתן, במיוחד כאשר המקור היה ברור מאוד לקדמונים (ונעלם מעיני האחרונים מפני שלא נתפרש בסוגיה). פעמים רבות ניתן לעמוד על כך מתוך לשון המדרש או המאמר בסוגיה. במקרה שלפנינו העמדת 'גזֵרת השמד' לעומת 'שלום' קרובה מאוד ללשון הפסוק: "וְלַיּוֹצֵא וְלַבָּא אֵין שָׁלוֹם מִן הַצָּר וַאֲשַׁלַּח אֶת כָּל הָאָדָם אִישׁ בְּרֵעֵהוּ", ותיאור זה הולם בדיוק את ימי 'הגזֵרות' ו'שלפי השמד' בתודעת החכמים.

ומזכירות לנו את הסיבות שגרמו לאותן הצרות, כדי שנראה בצום הזדמנות לתשובה ולתיקון.

ג. הצומות בדברי הרמב"ם

אכן, כך בדיוק פירש הרמב"ם את משמעותן של תעניות החורבן. הרמב"ם חיבר את החורבן עם הסיבות שגרמו לו, כלומר את הזיכרון ההיסטורי עם המשמעות המוסרית. אלו דבריו של הרמב"ם בהלכות תעניות:

> יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה,[25] עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב, שנאמר 'והתודו את עונם ואת עון אבותם...' (ויקרא כ"ו, מ).
>
> ואלו הן: יום שלישי בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבית גחלת ישראל הנשארה וסיבב להָתֵם גלותן.[26] ועשירי בטבת, שבו סמך מלך בבל נבוכדנאצר הרשע על ירושלם והביאה במצור ובמצוק. ושבעה עשר בתמוז, וחמִשה דברים אירעו בו: נשתברו הלוחות, ובטל התמיד מבית ראשון, והובקעה ירושלם בחורבן שני, ושרף אפוסטומוס הרשע את התורה, והעמיד צלם בהיכל.
>
> ותשעה באב, וחמִשה דברים אירעו בו: נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ, וחרב בית בראשונה ובשנייה, ונלכדה עיר

25. ניכרת כאן התודעה של הרמב"ם שחטאי החורבן שרירים וקיימים גם בימיו, מעין מה שאמרו במדרש: "ללמדך שכל דור שאינו נבנה [בית המקדש] בימיו, מעלה עליו כאלו החריבו... לפי שלא עשה תשובה" (מדרש תהילים קל"ז י, מהד' בובר עמ' 526).
26. ירידת שארית הפלֵטה למצרים בניגוד עמוק לדבר הנבואה (ירמיהו מ"א-מ"ד) הייתה תוצאה ישירה של רצח גדליה בן אחיקם.

גדולה וביתר שמה, והיו בה אלפים ורבבות מישראל, והיה להם מלך גדול, ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח,[27] ונפל ביד גוים ונהרגו כולם, והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש. ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורנוסרופוס הרשע ממלכי אדום את ההיכל ואת סביביו לקיים ׳ציון שדה תחרֵשׁ׳ (מיכה ג׳, יב).

וארבעת ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה:[28] ׳צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי׳ (זכריה ח׳, יט) – צום הרביעי זה שבעה עשר בתמוז שהוא בחֹדש הרביעי, וצום החמישי זה תשעה באב שהוא בחֹדש החמישי, וצום השביעי זה שלשה בתשרי שהוא בחֹדש השביעי, וצום העשירי זה עשרה בטבת שהוא בחֹדש העשירי (פ״ה הל׳ א-ד).

ההלכה הפסוקה ברמב״ם מסכמת את דברי הנביא זכריה עם סוגיית התלמוד, והכול מכוון לעיקרון אחד – החורבן והצרות הם הגורם המעורר אותנו להיזכר בעוונות שגרמו לצרות ולחורבן ולעורר את הלבבות לתשובה כדי למנוע צרות וחורבנות נוספים.

ההלכה הפסוקה **בשולחן ערוך** קובעת שיש להתענות בארבעת הצומות ״מפני דברים הרעים שאירעו בהם״[29] ומבססת חובה זו על פסוקי הנביא זכריה, אולם **במשנה ברורה** מועתקים דברי הרמב״ם על העוונות שגרמו לחורבן ועל כך שמטרת הצום היא ההתעוררות לתשובה.[30]

27. ראו דברי הרמב״ם בהלכות מלכים פרקים י״א-י״ב, ובפרט בפי״א ה״ג.
28. ׳קבלה׳ בלשון קדמונינו ובלשון הרמב״ם היא ביטוי מיוחד לדברי הנביאים.
29. אורח חיים, סימן תקמט סעיף א.
30. **המשנה ברורה** הוסיף: ״ולכן חייב כל איש לשום אל לבו באותן הימים ולפשפש במעשיו ולשוב בהן, כי אין העיקר התענית... ואין התענית אלא הכנה לתשובה. לכן אותם האנשים שכשהם מתענים הולכים בטיול ובדברים בטלים תפשו הטפל והניחו העיקר...״ (שם, סעיף קטן א).

והנה, גם אחרי דברי הנביא המפורשים, וגם אחרי סוגיית התלמוד ודברי הרמב"ם המובאים **במשנה ברורה** – הדעה הרווחת בציבור הכללי והתורני היא שהצרות והחורבן הם סיבות הצומות. אף מרבים לדבר על מאמצים להעמקת התודעה של 'חסרון המקדש',[31] אך כמעט שאין עוסקים בשאלות הרלוונטיות: כיצד מתמודדים עם הסיבות שגרמו לחורבן? כיצד לא רק מונעים שנאת חינם, אלא גם דואגים ל"אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם", "וְחֶסֶד וְרַחֲמִים עֲשׂוּ אִישׁ אֶת אָחִיו", כדי למנוע צרות וחורבן?

דברי הנבואה הברורים לא הצליחו לשנות את התודעה היהודית ההמונית, שנאחזה בחורבן כאסון היסטורי ודבקה באמונה התמימה שביאת המשיח ובניין המקדש יהפכו את הצומות לימי חג ושמחה גם בלי תיקון מוסרי, או שהבליעה את התיקון המוסרי בתוך האמונה על ביאת המשיח, שבוודאי יתקן הכול, ושום גורם לא יוכל לעצור בעדו.

גם דברי הגמרא והרמב"ם לא הצליחו לחלחל ללבבות ולחדור להכרה אפילו בציבור התורני.[32] הצומות מתאפיינים עד היום במגילת

31. אף אני בצעירותי עסקתי רבות בכך ואף כתבתי (בביטאון הנוער **בעצם**, לקראת ט' באב תשל"א) מאמר בשם 'היכן ביתנו האמתי?!'. בשנים תשל"ח-תשמ"ב הקמתי עם כמה חברים את אגודת 'אל הר ה' ' ויזמתי מאמץ ציבורי לחיזוק אחיזתנו לפחות בשערי הר הבית. כוח רב שאבתי מהזכות שזיכני ה' לעמוד על הר הבית במלחמת ששת הימים כחייל בצה"ל בחטיבת הצנחנים.
אולם מו"ר הרצי"ה קוק לא תמך בכיוון הזה מעולם, כיוון שסבר שאנו נמצאים עדיין בשלב מוקדם יותר של בניית המדינה והמלחמות על קיומה (בדומה לימי שאול ודוד). וכך אמר לנו הרצי"ה: "עוד שנים רבות נצטרך לעסוק בהלכות מלכים ומלחמותיהם!".
אכן, לימים ראיתי שצריכים להיות ראויים לעלות בהר: "מִי יַעֲלֶה בְהַר ה' וּמִי יָקוּם בִּמְקוֹם קָדְשׁוֹ. נְקִי כַפַּיִם וּבַר לֵבָב..." (תהילים כ"ד, ג-ד).

32. כשלימדתי פעם שיעור זה לקראת ימי הצומות קם אדם מבוגר ושאלני בתדהמה: "אם כך הדבר, נצטרך לצום לעולם!". שאלתי אותו: "שיבנה בית המקדש אתה מאמין?". אמר לי: "כן!". – "ושנהיה ראויים לו, אתה מאמין?". אמר לי: "לא!". שאלתי: "מדוע?". אמר לי: "כי בית המקדש תלוי בקב"ה, ולהיות ראויים לו זה תלוי בנו!". אמרתי: "ואינך מאמין שעם ישראל יכול להיות ראוי להשראת השכינה?". אמר לי: "לא!". אמרתי: "אני מאמין שבית המקדש ייבנה כאשר נהיה ראויים לו".

'איכה' ובקינות החורבן ואסונות הגלות, ואילו תיקון מוסרי ברוח 'האמת והשלום' עדיין רחוק מן התודעה היהודית המוכרת. נראה בבירור שהתודעה היהודית נאחזת בכל כוחה בהיסטוריה של החורבן כמשענת תקווה יחידה לגאולה, וקשה לה מאוד לקבל את הפירוש הנבואי־מוסרי של זכריה הנביא, אף על פי שהוא המקור לחיוב הצומות, וממנו נובעים גם דברי הגמרא והפוסקים.

אולם ההיסטוריה משתנה, ואנו נמצאים כבר בעידן של קיבוץ גלויות. בדומה לימיו של הנביא זכריה (בראשית הבית השני) אי־אפשר עוד להשתית את הצומות רק על זכר החורבן ההיסטורי, שהולך ומתרחק ממציאות חיינו בארץ. קינות חורבן וגלות לא יחוללו שינוי ולא יביאו גאולה, אולם חיבור האסון ההיסטורי עם סיבותיו המוסריות והבנת כפל המשמעות של הצומות כדברי הנבואה המשתקפים בגמרא ובפוסקים יכולים לחולל שינוי של *ממש* בתרומה ההכרחית של הצומות לתיקון מוסרי עמוק ומקיף.

יהי רצון שנזכה לתשובה של מניעת סיבות החורבן ולתיקון מוסרי של החברה ונחזור להיות ראויים לבניין שלם ולהשראת השכינה בקרבנו.

ד. הרחבת עיון: "וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ"

המאמץ הנבואי להפקיע את הצומות ממשמעם ההיסטורי המוגבל כ'זכר לחורבן' ולקבוע אותם לדורות כימים של תיקון מוסרי ותשובה מחייב אותנו להיכנס לעובי הקורה ולבחון מהם העקרונות, הערכים והשאיפות במערכת המוסרית־נבואית שהציג הנביא זכריה.

בסוף ההלוויה של נחמה ליבוביץ ז"ל פגשתי את הרב ישראל אריאל שהקים את 'מכון המקדש'. אמר לי: "נתראה בקרבן פסח!". אמרתי לו: "יהי רצון שנהיה ראויים לכך". אמר לי: "מה זה חשוב? אנחנו מצווים על כך!". אמרתי לו: "אף על פי כן, יהי רצון שנהיה ראויים!".

בהקשר זה יש לשים לב לצירוף מיוחד של שני עקרונות המתחדש בדבריו של זכריה: "אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם" (ח׳, טז); "וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֶהָבוּ" (שם, יט). צירוף זה של אמת ושלום[33] (כמו גם משפט וצדקה, כדלהלן) מעלה שאלה עקרונית – כיצד אפשר לחבר כך את דרישת האמת עם תביעות השלום ואת המשפט עם הצדקה?

תשובה פשוטה שאיננה מכירה בשום דילמה מופיעה בתלמוד הירושלמי:

> ׳רבן שמעון בן גמליאל אומר – על שלשה דברים העולם עומד: על הדין ועל האמת והשלום׳ (אבות פ״א מי״ח) – ושלשתן דבר אחד הן: נעשָׂה הדין, נעשָׂה אמת, נעשָׂה שלום. אמר רבי מנא – ושלשתן בפסוק אחד: ׳אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם׳
> (תענית פ״ד, סח ע״א).

אולם התבוננות בעולם מחד גיסא ובסוגיות התלמוד מאידך גיסא מגלה מתח עצום והתנגשויות כבירות בין האמת ובין השלום. במהלך ההיסטוריה האנושית הובילה ההגנה על האמת למאבקים עצומים ולמלחמות גדולות דווקא מפני שהאמת היא מושג מוחלט בהגדרתה,

33. הצירוף המקובל של ניגודים משלימים אלה בלשון המקרא הוא ׳**חסד ואמת**׳ (למשל: בראשית כ״ד, כז; ל״ב, יא; מ״ז, כט; שמות ל״ד, ו; יהושע ב׳, יד; שמ״ב ב׳, ו; ישעיהו ט״ז, ה; מיכה ז׳, כ; תהילים כ״ה, י; מ׳, יב; פ״ה, יא; פ״ט, טו; קט״ו, א; קל״ח, ב; משלי ט״ז, ו; כ׳, כח), ומצוי גם הצירוף ׳**אמת וצדקה**׳ (למשל: מל״א ג׳, ו; ישעיהו מ״ח, א; ירמיהו ד׳, ב), אבל צירוף של ׳**אמת ושלום**׳ כשני יסודות מנוגדים־משלימים מופיע לראשונה בנבואת זכריה ואינו נזכר לפני כן. הביטוי "שְׁלוֹם אֱמֶת" או "שָׁלוֹם וֶאֱמֶת" שנזכר על ידי חזקיהו (מל״ב כ׳, יט; ישעיהו ל״ט, ח) וירמיהו (י״ד, יג) כציטוט של נביאי השקר או כנבואת נחמה מיוחדת לעתיד (ירמיהו ל״ג, ז) פירושו ׳שלום של אמת׳, דהיינו שלום אמתי, ואינו מבטא רעיון מוסרי של ׳שלום׳ המשלים את ה׳אמת׳. רעיון מוסרי זה הוא חידוש מיוחד ומרחיק לכת של נבואת זכריה. חידוש זה יופיע פעם נוספת להרגעת המחלוקת על קביעת הפורים בסוף מגילת אסתר: "דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת" (ט׳, ל), וראו הסבר המחלוקת והשלום במאמרי ׳אנשי כנסת הגדולה׳ (לעיל, הערה 2), עמ׳ 15-20.

ואילו השלום חייב לרוב פשרות רבות והסתפקות בחלקיות בדרישת האמת.[34]

מדרש ידוע של תלמידי רבי ישמעאל מעמיד בפירוש את האמת מול השלום:

> דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו [מן האמת], דמעיקרא כתיב [= בדברי שרה כתוב]: 'ואדֹני זקן' (בראשית י"ח, יב), ולבסוף כתיב [= כאשר הקב"ה אמר לאברהם את דברי שרה כתוב]: 'ואני זקנתי' (שם, יג).[35]

מדרש אחר מביא רעיון דומה בהרחבה ובלשון בוטה יותר:

> בר קפרא אמר: גדול שלום, שדיברו הכתובים דברי בדיי [= שאינם אמת] בתורה בשביל להטיל **שלום** בין אברהם לשרה... גדול שלום, שדיברו הכתובים דברי בדיי בנביאים בשביל להטיל **שלום** בין איש [= מנוח] לאשתו... אמר רבן שמעון בן גמליאל: גדול שלום, שדברו הכתובים דברי בדיי בתורה כדי להטיל **שלום**

34. המחשה נפלאה לדילמה זו נמצאת במדרש: "אמר ר' סימון: בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראות אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים וחבורות, מהם אומרים: 'יברֵא!', מהם אומרים: 'אל יברֵא!', הוא הכתוב 'חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו' (תהילים פ"ה, יא) – חסד אומר: 'יברֵא, שהוא גומל חסדים'. אמת אומר: 'אל יברֵא, שכולו שקר'. צדק אומר: 'יברֵא, שעושה צדקות'. שלום אומר: 'אל יברֵא, דכוליה קטט [= שכולו קטטות]'. מה עשה הקדוש ברוך הוא? נטל אמת והשליכה לארץ... [וברא את האדם]' (בראשית רבה פרשה ח ה, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 60). גם האמת וגם השלום התייצבו בבית דין של מעלה נגד האדם, והקשר ביניהם ברור, אולם את האמת היה צריך להשליך ארצה כדי שתצמח מן הארץ בחלקיות המאפשרת את בריאת האדם.

35. יבמות סה ע"ב, ומעין זה בבבא מציעא פז ע"א, ובבראשית רבה פרשה מח יח, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 494-495. ראו גם את ההבדל הדק בין רש"י לרמב"ן בפירושם לפסוק "וַאֲנִי זָקַנְתִּי" (בראשית י"ח, יג).
מדרש ידוע של רבי ישמעאל קובע כי מחיקת השם המפורש בפרשת סוטה לא באה אלא להתמודד עם קנאת האיש לאשתו ולהשכין שלום ביניהם: "גדול השלום, ששם הגדול שנכתב בקדושה, אמר הקדוש ברוך הוא יִמָּחֶה אל המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו" (ויקרא רבה פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קצג).

בין יוסף לאחיו, הה"ד 'אביך צוה לפני מותו לאמר] כה תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע [אחיך וחטאתם]' (בראשית נ', טז-יז), ולא אשכחנן דפקיד כלום[36] [= לא מצאנו שיעקב אכן ציווה כך].[37]

המחשה חריפה אחרת של המתח בין האמת והשלום מקופלת במחלוקת בית שמאי ובית הלל על שבח הכלה בחתונה:

תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא; ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חיגרת או סומא, אומרים לה כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: 'מדבר שקר תרחק' (שמות כ"ג, ז)![38] אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו! מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות [= מתחשבת בבריות] (כתובות טז ע"ב - יז ע"א).

באופן דומה, גם המשפט המבוסס על דין צדק אינו עומד ואינו יכול לעמוד בדרישות החסד, הצדקה, הרחמים וההתחשבות.[39] התורה הזהירה בפירוש על מידת הדין בשתי אזהרות מנוגדות: "וְדָל לֹא תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ" (שמות כ"ג, ג),[40] "לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ" (שם,

36. וראו דברי רמב"ן (בראשית מ"ה, כז) שהאחים מעולם לא גילו ליעקב את פשע המכירה.
37. ויקרא רבה פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קפט-קצ.
38. למחלוקת בית שמאי ובית הלל ישנן השלכות רבות, כגון לגבי אופן סיפור דבר מותם של לוחמים לבני משפחתם, בפרט בנוגע לחשיפת מחדלים של הנופלים עצמם שאולי גרמו לנפילתם. שיטת בית הלל שכמותה נפסקה ההלכה מדגישה את החובה המוסרית להימנע מפגיעה בבני אדם אף על חשבון מידת האמת (מדריך בקורס קצינים אמר לי בדיון על שאלה זו: אני מזדהה עם בית שמאי!).
39. במשנה (כתובות פ"ט מ"ב) מצאנו מחלוקת: "מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשין, והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים, רבי טרפון אומר: ינתנו לכושל שבהן. רבי עקיבא אומר: **אין מרחמין בדין**, אלא ינתנו ליורשין, שכולן צריכין שבועה, ואין היורשין צריכין שבועה".
40. וכן: "לֹא תִשָּׂא פְּנֵי דָל" (ויקרא י"ט, טו).

ו). חזקוני[41] פירש: "למעלה הזהיר שלא יַטֶּנּוּ לטובתו של עני מחמת רחמנות, וכאן הוא מזהירו שלא יַטֶּנּוּ לחובה" (שם, ו).

דילמה זו מתגלה במלוא חריפותה בדיון הגמרא בסנהדרין בנוגע לאפשרות לעשות פשרה בדין, אפשרות המכונה בגמרא שם גם 'ביצוע', מלשון 'בצע כסף' – כמי שמחלק חתיכות כסף לשם שוחד.[42] דעה אחת בגמרא מתייחסת בשלילה לעשיית פשרה בין בעלי הדין:

> רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבוצע – הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע – הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר 'וּבֹצֵעַ בֵּרֵךְ נִאֵץ ה' ' (תהילים י', ג),[43] אלא יקוב הדין את ההר,[44] שנאמר 'כי המשפט לאלהים הוא' (דברים א', יז), וכן משה היה אומר: יקוב הדין את ההר! (סנהדרין ו ע"ב).

כאן עוברת הסוגיה בבת אחת ממשה לאהרן ולדרך החותרת ל'משפט שלום':

> ...אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין

41. ר' חזקיה בר' מנוח, מאחרוני בית המדרש של תלמידי רש"י בצרפת (אמצע המאה השלוש עשרה). פירושו לתורה 'חִזקוני' נחשב מאסף חשוב, אך לעתים הוא גם מחדש בהבנת פשוטו של מקרא.
42. ייתכן שהשם 'ביצוע' מלשון 'בצע כסף' בא מבית מדרשם של השוללים פשרה בדין בכל כוחם. אולם התומך הבולט ביותר בפשרה הוא ר' יהושע בן קרחה דלהלן, ודבריו מובאים בלשון: "מצוה **לבצוע**". אפשר שלדבריו השם 'ביצוע' משווה את הפשרה לאדם הבוצע לחם, כלומר מחלק את מה שלפניו לשניים, ללא הבעת עמדה שלילית כלפי הליך זה. כך ביאר גם בעל **תוספות הרא"ש** (סנהדרין ו ע"א), וראו שם על ההבדל בין לשון 'פשרה' ללשון 'ביצוע'.
43. מנגד, לפי הדעה בגמרא הרואה בחיוב את הפשרה בדין, פסוק זה נאמר על מי שגזל, עשה מצווה בגזלה ובירך עליה, שעליו נאמר "[כִּי הִלֵּל רָשָׁע עַל תַּאֲוַת נַפְשׁוֹ] וּבֹצֵעַ בֵּרֵךְ נִאֵץ ה' ".
44. פירוש הביטוי הוא שאין להתחשב בדין בשום שיקולים צדדיים, אפילו חשובים וגבוהים כהר, והדין ייקוב מנהרה בהר ולא יתעקל או יתפתל. לכן אישה שבעלה נעלם ובית דין התיר לה להינשא על פי עדותו של עד אחד, והנה חזר בעלה אחרי שנישאה לאחר, הדין קובע ש"תצא מזה ומזה... והולד ממזר" (יבמות פ"י מ"א), ואמר על זה רבי אליעזר (מבית שמאי) – "יקוב הדין את ההר" (יבמות צב ע"א).

אדם לחבירו,[45] שנאמר 'תורת אמת היתה בפיהו ועַוְלָה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון' (מלאכי ב', ו).

בהמשך הגמרא מובאת העמדה ההלכתית המתייחסת בחיוב לעשיית פשרה:

רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר: 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם' (זכריה ח', טו) – והלא במקום שיש משפט – אין שלום, ובמקום שיש שלום – אין משפט, אלא **איזהו משפט שיש בו שלום, הוי אומר: זה ביצוע** [= פשרה].

מכאן נפתח דיון מרתק על דרכו של דוד המלך בדבר האיזון בין משפט וצדקה:

45. העמדה המיוחסת למשה היא "יקוב הדין את ההר", כנראה מפני תגובתו החריפה והקשה לחטא העגל שנעשה על ידי אהרן, ואולי גם לנוכח מקרים נוספים שבהם משה קצף והקפיד מאוד (בעניין שעיר החטאת – ויקרא י', טז; בפרשת קרח, דתן ואבירם – במדבר ט"ז-י"ז; בפרשת שבויי המלחמה במדיין – במדבר ל"א, יד-יז). מצד שני, הקביעה שאהרן היה "אוהב שלום ורודף שלום" וההמלצה ללכת בדרכו נאמרו במשנה באבות (פ"א מי"ב) מפי הלל הזקן, והוא אפוא אבי השיטה התומכת בפשרה ורואה גם בה סוג של צדק. הדבר מתאים לעמדת בית הלל בעניין "כלה נאה וחסודה".
אין להניח שהלל המליץ על דרך שמוכנה לקבל את העגל, אלא שאמר את דבריו נגד קנאי הבית השני שהיו קרובים לבית שמאי. כך יש להבין גם את התיאור המזעזע בשני התלמודים (שבת יז ע"א; ירושלמי שבת פ"א, ג ע"ג) בעניין ההכרעה בכוח, בחרבות וברמחים כדעת בית שמאי נגד בית הלל בגזרות י"ח דבר, המכוונות ברובן להרחקות מן הנכרים. לפי התיאור בתוספתא (שבת פ"א הט"ז, מהד' ליברמן עמ' 4), אותו היום היה "קשה להם לישראל כיום שנעשה בו העגל", ולפי הירושלמי (שבת שם) תלמידי בית שמאי אף "היו הורגין בתלמידי בית הלל" (כמו שהרגו הקנאים במתנגדיהם ערב החורבן). יש לבאר ששמאי ראה בקו של הלל 'פשרות של עגל', והלל בעדינותו העדיף את אהרן ואת דרכו על כל אלה שמשליטים הלכה בחרב, כמו בני לוי ומשה אחרי חטא העגל.
כל זה מתקשר כמובן לזכריה בן אבקולס, חכם ירושלמי קנאי עוד יותר משמאי, שלא נתן להקריב את קרבן הקיסר וגרם לפריצת מרד החורבן; ראו גיטין נו ע"א, והשוו לתיאורו של יוסף בן מתתיהו, **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** ספר שני יז ב-ד, מהד' שמחוני עמ' 168-170.

וכן בדוד הוא אומר: 'ויהי דוד עֹשה **משפט וצדקה**' (שמ"ב ח', טו) – והלא כל מקום שיש משפט – אין צדקה, וצדקה – אין משפט, אלא **איזהו משפט שיש בו צדקה, הוי אומר: זה ביצוע** [= פשרה].

כאן חוזרת הסוגיה לדעה הראשונה: אם פשרה איננה דבר חיובי, כיצד יוסבר האיזון בין משפט וצדקה הנזכר בכתוב לגבי דוד המלך?

דן את הדין, זיכה את הזכאי וחייב את החייב, וראה שנתחייב עני ממון ושִׁלֵּם לו מתוך ביתו [= מרכושו] – זה 'משפט וצדקה', 'משפט' לזה ו'צדקה' לזה, 'משפט' לזה שהחזיר לו ממון, ו'צדקה' לזה ששילם לו מתוך ביתו.[46]

לפי הדעה הראשונה, המתאימה לשיטת בית שמאי,[47] אין שום מקום לפשרה בדין, ו'ייקוב הדין את ההר'. לכן אין שום מפגש בין 'אמת' לבין 'שלום', וגם לא בין 'משפט' ו'צדקה', אלא שהשופט יכול לעשות צדקה במשפט אם הוא פותח את כיסו שלו ומשלם לעניים ולדלים את מה שהוא עצמו חייב אותם בדין, וזה מה שעשה דוד מלך ישראל.[48]

לפי הדעה השנייה, התואמת את דרכו של הלל (שהיה "מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום" – אבות פ"א מי"ב), יש חידוש

46. הגמרא (בבא בתרא טו ע"ב) מייחסת מידה זו לאיוב, שהיה "תָּם וְיָשָׁר וִירֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע" (איוב א', א) כי היה "וותרן בממונו" ומשלם הפרשים לסוחר משלו. איוב עצמו (כ"ט, יב-יז; ל"א, טז-כג) מתאר את מעמדו כשופט צדק לטובת יתום ואלמנה, בעלי מום ואביונים, ואף נשבע שנתן תמיד לדלים מרכושו. מכאן עולה בבירור שאיוב נהג גם במשפט וגם בצדקה, ומסתבר ששילם מכיסו במקרה הצורך כדי לקיים את שניהם.
47. ראו לעיל, הערות 44, 45.
48. אמנם, בהמשך הסוגיה מופיעה הסתייגות של רבי (יהודה הנשיא) מהסבר זה לפסוק ולדרכו של דוד המלך בנוגע לאיזון בין משפט וצדקה. רבי סבור שהוצאת הכסף מן החייב בדין היא עצמה צדקה מבחינתו, כיוון שהיא מוציאה גזלה מביתו. לפי תפיסה זו המשפט והצדקה זהים לגמרי ואין שום מתח ביניהם.

מופלא בנבואת זכריה, והוא אפשרות השילוב של 'משפט' ו'שלום' באמצעות עשיית פשרה. הליכה בדרך זו יכולה להביא להפיכת הצומות על החורבן לימי ששון ושמחה – "לא חרבה ירושלים אלא על... שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין" (בבא מציעא ל ע"ב).[49]

ההלכה בסוגיה זו קובעת שיש מקום לפשרה בין הצדדים, אבל רק לפני שנגמר הדין, ואילו אם "נגמר הדין – אי אתה רשאי לבצוע" (סנהדרין ו ע"ב).[50]

49. סוגיה זו דומה במקצת לסוגיות שהובאו כאן, ויסודה ברבי ישמעאל ברבי יוסי ששילם מכיסו פעמיים עבור מטען עצים שהיה קשה לסחיבה כדי שלא יצטרך לטעון עם הסוחב, אף שהיה פטור מטעינה משום שהיה זקן ואין זה לפי כבודו. הגמרא מבארת שרבי ישמעאל ברבי יוסי עשה כן "לפנים משורת הדין", ובהקשר זה מופיעה דרשתו של רב יוסף שהפסוק שנאמר בעצת יתרו, "וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן" (שמות י"ח, כ), כולל גם גמילות חסדים וגם "לפנים משורת הדין". סוגיה זו מתאימה לדברי המכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דעמלק יתרו פרשה ב, מהד' הורוויץ־רבין עמ' 196-198), הדורשת פסוקים נוספים בפרשה זו כתומכים בפשרה: דיינים "יִרְאֵי אֱלֹהִים" (שמות י"ח, כא) הם "אלו שעושין פשרה בדין", והפסוק "וְשָׁפַטְתִּי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ" (שם, טז) נותן עדיפות לפשרה: " 'ושפטתי בין איש' – זה הדין שאין בו פשרה; 'ובין רעהו' – זה הדין שיש בו פשרה, ששניהם נפטרים זה מזה כרֵעים".

50. כך פוסק הרמב"ם: "מצוה לומר לבעלי דינים בתחילה: בדין אתם רוצים או בפשרה?... וכל בית דין שעושים [בו] פשרה תמיד – הרי זה משובח, ועליו נאמר: '[אמת ו]משפט שלום שפטו בשעריכם' – אי זהו משפט שיש עמו שלום? הוי אומר זה ביצוע. וכן בדוד הוא אומר: 'ויהי דוד עֹשה משפט וצדקה לכל עמו' – אי זהו משפט שיש עמו צדקה? הוי אומר זהו ביצוע, והיא הפשרה. במה דברים אמורים? קודם גמר דין, אע"פ ששמע [הדיין] דבריהם וידע להיכן הדין נוטה – מצוה לבצוע, אבל אחרי שגמר הדין ואמר 'איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב' - אינו רשאי לעשות פשרה ביניהם, אלא יִקוב הדין את ההר... יפה כֹּח פשרה מכֹּח הדין, ששני הדיוטות [= אנשים פשוטים] שדנו, אין דיניהם דין, ויש לבעלי דינים [רשות] לחזור בהם, ואם עשו פשרה וקנו מידם [= עשו קניין, שכן פשרה טעונה קניין] – אין יכולים לחזור בהם" (משנה תורה הלכות סנהדרין פכ"ב הל' ד-ו).

מדברי **השולחן ערוך** והרמ"א (חושן משפט, סימן יב סעיפים ב-ה) עולות מספר הלכות נוספות בנוגע לפשרה:

א. פשרה צריכה להיות צודקת, ואסור להטות אותה לטובת צד אחד, כשם שאסור להטות משפט.

סוגיה אחרת חותרת לכיוון של פשרה במציאות חיים שבה חיפוש הצדק אינו נעשה בבית משפט אלא בדרכים:

'צדק צדק תרדֹף' (דברים ט"ז, כ) – אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד? שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתיהן [יחד] – שתיהן טובעות, בזה אחר זה – שתיהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן [יחד] – שניהן נופלין, בזה אחר זה – שניהן עולין. הא כיצד [יכריעו מי יעבור ראשון]? טעונה ושאינה טעונה – תידחה שאינה טעונה מפני טעונה.[51] קרובה ושאינה קרובה –

ב. גם לאחר גמר הדין יכול איש אחר שאיננו דיין לעשות פשרה שלא במקום הקבוע למשפט.

ג. בית הדין אינו יכול לכפות על הצדדים להיכנס לפנים משורת הדין, גם כאשר נראה לחבריו שהדבר ראוי. אמנם, פוסקים רבים חלקו וקבעו שראוי לכפות על עשיר לעשות לפנים משורת הדין, וגם כתבו שנהגו כך. ראו **בית חדש**, חושן משפט, סימן יב, החולק על דברי **בית יוסף** שם, וראו **פתחי תשובה**, שם, סעיף קטן ו.

ד. מותר לבית הדין לפסוק ויתור בממון יתומים מחוץ לשורת הדין על מנת להשקיטם ממריבות ולקיים את הפשרה בגזרת חרם, כדי שלא יחזרו לריב כשיגדלו.

ה. יש כוח לדיין לעשות דין כעין פשרה במקום שאין הדבר יכול להתברר.

ו. בית הדין חייב לחתוך את הדין ואינו רשאי להשאירו תלוי ועומד.

51. זהו מקורו של המשל המפורסם של ה'חזון איש' לדוד בן־גוריון, שלפיו יהדות התורה היא 'עגלה טעונה', והציבור הישראלי הכללי הוא 'עגלה ריקה', ולכן "תידחה שאינה טעונה מפני טעונה". אמנם, הגמרא אינה מדברת על עגלות אלא על גמלים. ואכן, שמעתי מפי יצחק נבון, שהיה מזכירו האישי של דוד בן־גוריון ונכח בפגישה ההיא, שה'חזון איש' באמת דיבר על גמלים ולא על עגלות כפי שסופר אחר כך. נבון גם ציטט את תשובתו של בן־גוריון לטענת ה'חזון איש': "וכי אנחנו ריקים? מה על מצַוות יישוב הארץ וזכותם של המגינים עליה?!". אחר כך טען ה'חזון איש' נגד חילולי השבת, ובן־גוריון דיבר נגד כפייה דתית.
בוויכוח זה הונחו היסודות לחלוקת התחומים בין הציבור הישראלי הכללי, הטעון בבניין הארץ ובהגנת המדינה בצה"ל, ובין 'יהדות התורה', הטעונה בספריית הדורות של עולם הישיבות. מי שלא יוצג שם היו הציונים הדתיים, שמהם כנראה חשש בן־גוריון יותר מאשר מן החרדים בגלל רצונם לחבר את התחומים – גם להתמודד על התורה מול החרדים, וגם להתמודד על הובלת המדינה מול כלל הציבור הישראלי.

תידחה קרובה מפני שאינה קרובה [שיש לה דרך ארוכה יותר ליעדה, וזהו צדק של דין]. היו שתיהן קרובות [או] שתיהן רחוקות – הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו [= העוברת ראשונה נותנת פיצוי לשנייה על הפסד זמן שוק וכדומה, וזהו צדק של פשרה] (סנהדרין לב ע"ב).[52]

לפי סוגיה זו יש מקום ל'צדק של פשרה', אבל רק במציאות שבה אי־אפשר להכריע לפי 'צדק של דין', דהיינו לפי אמות מידה צודקות (כמו 'טעונה' או 'רחוקה').[53]

מכל הדברים האלה עולה ומתברר החידוש הגדול של נבואת זכריה: אהבת האמת והשלום כאחד, בחברה ואפילו בדין. חידוש זה מצא את מקומו בתוך מערכת המשפט היהודית, ובתקופתנו גם במערכת המשפט הכללית.[54]

52. בגמרא שם מובאת גם דעתו של ר' שמעון בן לקיש, המפרש את הכפילות בפסוק "צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף" באופן אחר. לדבריו, מדובר במצב שבו יש חשש ל'דין מרומה', ולכן בית הדין צריך לדקדק ולחקור הרבה יותר מהרגיל. לפי זה לא מופיע בתורה 'צדק של פשרה'.

53. כיוון ההכרעה שונה בשתי הסוגיות: בסוגיית זכות קדימה בדרכים ממצים תחילה את הזכויות הצודקות ומעניקים קדימות למי שדחוק ולחוץ יותר – טעון, רחוק וכדומה. רק כאשר אין 'צדק של דין' (כי שני הצדדים שווים) נזקקים ל'צדק של פשרה'. מהביטוי "הטל פשרה ביניהן" משמע שהפשרה יכולה להתקבל בהטלת גורל, כדי שלא יהיה מקום לשום טענה אחר כך. בסוגיית פשרה בדין, לעומת זאת, ההכרעה הולכת בכיוון הפוך: תחילה שואלים הדיינים את בעלי הדין: "בדין אתם רוצים או בפשרה?", וכל זמן שלא נגמר הדין מצווה לעשות פשרה. רק אם נגמר הדין והוכרז בפי הדיין – אין רשאים עוד להציע פשרה. אמנם, פוסקים רבים סברו שאסור לדיין להציע פשרה אם הדין ברור לו אף אם טרם הוכרז, כדברי התוספות (סנהדרין ו ע"ב, ד"ה נגמר הדין). עם זאת, במקרה של חיוב שבועה עדיף להתפשר מאשר להישבע אפילו אחרי פסק הדין, וזאת בגלל חומרתה של השבועה אפילו על דבר אמת (תוספות, שם).

54. במשפט הישראלי רווחות הצעות פשרה לפני פסק דין ממש כמו בהלכה. בשנים האחרונות יש הרחבה ומיסוד של דרכי גישור, פישור ובוררות כחלופות לחריצת דין, ובתי משפט מעדיפים את צדק הפשרה. נראה שהכרעת ההלכה והמשפט העברי בנושא זה התקבלה על הדעת ועל הלב גם במשפט הכללי.

בתרבות הכללית – גם המודרנית – המתח בין האמת והשלום נותר בדילמה חריפה, והדרך למשא ומתן שיניב 'שלום של פשרה' יחד עם 'אמת ומשפט' חסומה במקרים רבים בגלל התעקשות על 'אמת' ללא פשרות.[55] בנקודה זו בדיוק נבדלת ההגות המודרנית מן ההגות הפוסט־מודרנית. פתרונות פוסט־מודרניים נוטים לפגום את מושג 'האמת' ולהפוך אותו משלמות אובייקטיבית לנקודת מבט סובייקטיבית: 'כל אחד והאמת שלו', 'כל אחד והנרטיב שלו'.[56] גם לאחר הפתרונות האלו השלום עדיין רחוק מן החברה האנושית, ובכל מקרה דרך כזו איננה מתאימה לנבואה.

הפתרון הנבואי יכול להיות די קרוב לרעיון 'האמת החלקית' של כל אחד, בייחוד כאשר ה'אמת' העליונה היא 'חותמו של הקב"ה' בכל מילואה (שבת נה ע"א), ואף ה'שלום' הוא 'שמו' של "עֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו" (איוב כ"ה, ב).

בני האדם יכולים אמנם להתקרב אל ה'אמת' ואל ה'שלום' ולדבוק בהם בכל כוחם, אבל מתוך מודעות לחלקיות המוגבלת שלהם.[57] בראייה כזאת 'האמת' ו'השלום' נשארים בשלמותם, אך בני האדם מנועים מלהקיף את השלמות ואינם יכולים להתיימר שכל 'האמת' וכל 'השלום' בידם. כך מצטמצם כוחם להפוך את חתירתם

55. 'אמת' ליברלית מתנגשת עם 'אמת' סוציאליסטית, ושתיהן נאבקות מול 'האמת' של כוחות השוק הגדולים; 'אמת' חילונית של קִדמה ומדע מנסה לרשת את 'האמת' הדתית, וזו חוזרת ומתחזקת; ועוד כיוצא בזה.

56. הראקציה הפוסט־מודרנית מובנת מאוד (למרות הביקורת החריפה נגדה), במיוחד לנוכח ההכרעות המודרניות בין האידאולוגיות על ידי מלחמות העולם הנוראות ופיתוח נשק להשמדה המונית ולנוכח המחירים הכבדים של המאבקים המודרניים על 'האמת'.

57. זו השקפתו של הראי"ה קוק על שלום הדעות השונות; ראו: **אורות הקודש** א, ירושלים תשכ"ג, חכמת הקודש ח-טו, עמ' יא-כב; **אורות הקודש** ד, ירושלים תשמ"ה, הענוה האצילית, עמ' תעא-תפח; השלום, עמ' תצא-תקח. ראו גם בספרי **המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, בני ברק תשע"ג, עמ' 275-282.

אל 'האמת' למניע של מאבקים ומלחמות.[58]

הייעוד הנבואי הגדול של חיבור האמת והשלום הופך אפשרי דווקא כאשר שניהם באים מאת ה', חתומים בחותמו ושלמים בשמו, ובני האדם כולם מצטיינים בענווה המכירה במגבלותיהם.[59]

מצב דומה אפשר למצוא בחיבור של צדק ומשפט עם חסד ורחמים. מידת הדין הצודקת בלבד עלולה ליצור חברה אכזרית, שגם הצדק שלה הוא חלקי וסופו להתמוטט – "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין" (בבא מציעא ל ע"ב). בלי חסד ורחמים אי־אפשר לקיים חברה ראויה, מפני שהצדק האנושי הוא מוגבל, ופעמים רבות מתנגש צדק בצדק, והתנגשות כזאת מולידה שנאה ואלימות. איזון בין דין ורחמים הוא הכרחי, אבל האם הוא יכול לזכות במעמד של איזון צודק?[60]

מנקודת מוצא של "אֱמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמָח וְצֶדֶק מִשָּׁמַיִם נִשְׁקָף" (תהילים פ"ה, יב), על פי ההבנה של חז"ל[61] שהאמת המוחלטת הושלכה לארץ בראשית הבריאה, וממנה היא צומחת במונחים 'ארציים',[62] גם האיזון בין צדק ובין צדקה, בין דין ומשפט ובין חסד ורחמים, אינו רק נחוץ וחיוני אלא גם נושא ברכה מאת ה' כאיזון צודק (= צדק של פשרה), בהיותו חותר לשלמות העליונה במידה המרבית האפשרית לאדם.

58. הראי"ה קוק, **אורות**, ירושלים תש"י, המלחמה ג-ה, עמ' יד-טו; ח-ט, עמ' טו-יז; הנ"ל, 'חזון הצמחונות והשלום מבחינה תורנית', הרב ד' כהן (עורך), בתוך: א' ריגר וי' פריד (עורכים), **לַחַי רֹאִי**, ירושלים תשכ"א, עמ' רא-רנד.
59. הראי"ה קוק, **שמונה קבצים**, ירושלים תשס"ד, קובץ ו, קפט; קובץ ז, קעג; קובץ ח, רנט.
60. זו הדילמה שהוצגה לעיל בהרחבה בסוגיות הצדק והפשרה – האם יש לפשרה כוח של צדק? אחד הקשיים הגדולים ביותר בהשגת פשרה נעוץ בתפיסתה כחולשה שאין בה אמת וצדק.
61. בראשית רבה פרשה ח ה, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 60, וראו לעיל, הערה 34.
62. ראו בספרי **המקור הכפול** (לעיל, הערה 57), עמ' 222-232.

פרק שישה עשר

פורים – נס ההצלה של הגלות

א. שושן מול ירושלים וקביעת ימי הפורים

מגילת אסתר מתעלמת באופן בולט מארץ ישראל ומירושלים. ארץ ישראל אינה מוזכרת במגילה כלל, וירושלים מוזכרת בה רק כמקום שהיה בעבר: "אֲשֶׁר הָגְלָה מִירוּשָׁלַיִם עִם הַגֹּלָה אֲשֶׁר הָגְלְתָה עִם יְכָנְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲשֶׁר הֶגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל" (ב׳, ו). אין התייחסות לירושלים בהווה, ובוודאי לא למקדש הקיים בה.[1]

התעלמות זו היא הדדית, שכן ספרי עזרא ונחמיה אינם מזכירים כלל את יהודי שושן, ו"מָרְדֳּכַי בִּלְשָׁן" (עזרא ב׳, ב) הוא שם של אחד (או שניים) ממנהיגי העולים עם זרובבל בעלייה הגדולה מהגולה לירושלים. בין אם מדובר באותו 'מרדכי היהודי' ובין אם מדובר

* הפניה סתמית למקרא בפרק זה מכוונת למגילת אסתר.

1. אמנם, לפי רבים מהמדרשים ירושלים ובית המקדש עוד לא נבנו בזמן המגילה, ואחשורוש הנזכר בה קדם לכורש (עיינו על כך במאמרו של י׳ מדן, 'מבוא למאמרו של ח׳ חפץ על מלכות פרס ומדי', **מגדים** יד, תשנ"א, עמ׳ 53-55). אולם עמדה זו קשה מאוד במישור הפשט ההיסטורי, כי מנבואת ישעיהו (מ"ה, א-ז) ברור שכורש הוא שכבש את בבל, ולפני כורש לא הייתה ממלכת פרס ומדי יכולה להשתרע "מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ". נוסף על כך, בעזרא (ד׳, ה-ז) אנו מוצאים את סדרם של מלכי פרס: כורש, דריווש, אחשורוש וארתחשסתא. סדר זה מתאים גם למה שאנו יודעים מתעודות ההיסטוריה הפרסית (פרט לכנבוזי בנו של כורש שלא נזכר בעזרא, שכן לא היה לו קשר לבית המקדש ולירושלים). על כל הנושא ראו: ח׳ תדמור, ערך 'כרונולוגיה', **אנציקלופדיה מקראית** ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 304-305.
ההשערה המקובלת כיום היא שאחשורוש של המגילה הוא בנו של דריווש, הנקרא במקורות היווניים כסרכס ובמקורות הפרסיים חשיַרשַ (ראו למשל: מ"צ סגל, **מבוא למקרא** ב, ירושלים תשל"ז, עמ׳ 723; ג"ח כהן, **פירוש דעת מקרא למגילת אסתר**, ירושלים תשל"ד, מבוא, עמ׳ 4-6). אכן, שם זה מזכיר מאוד את נוסח הכתיב בסוף המגילה: "וַיָּשֶׂם הַמֶּלֶךְ אחשרש [אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ קרי] מַס עַל הָאָרֶץ" (י׳, א).

באנשים שונים[2] – עצם אזכורו של השם 'מרדכי' כאחד ממנהיגי העולים עומד בהיפוך ברור למגילת אסתר, שבה 'מרדכי היהודי' הוא מנהיג יהודי שושן, ולבסוף גם מנהיג כלל היהודים בממלכה היושב בשושן, בעוד ירושלים אינה נזכרת.

היפוך נוסף לדמותו של מרדכי כמנהיג משושן אנו מוצאים בשתי דמויות – עזרא ונחמיה – שקיבלו אישור רשמי מהמלך אַרתַחשַׁסתא לעלות ליהודה, האחד כמנהיג דתי שימַנה שופטים ודיינים (עזרא ז', יא-כו), והשני כמנהיג פוליטי מטעם הממלכה הפרסית שיבנה את ירושלים ואת חומותיה (נחמיה ב', ג-ט). שניהם קיבלו סמכות כתובה מהמלך הפרסי, אבל כל מטרת הסמכות וכל פעולתם מכוונות לירושלים וליהודים בארץ ישראל, ואילו מרדכי היושב בשושן קיבל סמכות על היהודים "מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ" בלי להזכיר כלל את ירושלים ואת 'יהוד מדינתא'.

עיון מדוקדק בסוף מגילת אסתר מצביע על שורה של איגרות בעניין קביעת ימי הפורים, שרק שתיים מהן יצאו בבירור משושן: הראשונה שכתב מרדכי (ט', כ), ו"אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית" (ט', כט) שכתבו "אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה... וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי" (שם). לפני שליחת האיגרות מופיע תיאור של "הַיְּהוּדִים הפרוזים [הַפְּרָזִים קרי] הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת" (ט', יט), העושים "אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב" (שם). תיאור זה אינו מתאים למגילה, שלא נזכרו בה כלל לא פרוזים ולא שאינם פרוזים. בלשונה של שושן צריך

2. פשט הכתוב הוא שמדובר באדם אחר בעל אותו שם, וכך משתמע גם מהשם נחמיה המוזכר באותו הפסוק, שהרי נחמיה המוכר לנו שירת את המלך ארתחשסתא המאוחר יותר לכל הדעות. אולם הגמרא (מגילה טו ע"א) הבינה שזהו אותו 'מרדכי היהודי' של המגילה, וכך כתבו גם רש"י וראב"ע (בפירושם לעזרא שם). לפי דעה זו, לאחר עלייתו לארץ חזר מרדכי לשושן והתמסר לפוליטיקת ההישרדות של הגולה. דעה זו משתלבת בהסתייגות חלק מן החכמים מהמעבר של מרדכי מתלמוד תורה (בירושלים) לפוליטיקה של הצלת נפשות (בשושן), כדברי הגמרא במגילה טז ע"ב ("שפירשו ממנו מקצת סנהדרין").

היה לומר 'על כן היהודים אשר בכל מדינות המלך עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר...'.

בצדק הבינו חז"ל שהביטוי 'היהודים הפרזים' רומז לארץ ישראל, שבה היה הבדל משפטי וכלכלי מן התורה בין 'עיר חומה' (= מוקפת חומה) ובין 'בתי החצרים' (= 'פרוזים').[3] מכאן כנראה הסיקו חז"ל[4] שהיו חילופי איגרות בין שושן לירושלים, כלומר בין מרדכי היהודי ואסתר המלכה ובין אנשי כנסת הגדולה. באיגרות אלה התנהל ויכוח נוקב למדיי על קביעת ימי הפורים: על עצם ההוספה של ימי הודאה, על כתיבת המגילה וכנראה גם על הימים עצמם ועל הלכותיהם.[5]

גם במחשבה פשוטה אפשר להניח שהוויכוח על קביעת ימי הפורים חייב להתנהל בין שתי הנהגות רלוונטיות, ולא היו אז הנהגות יהודיות מלבד שושן וירושלים.

הוויכוח בין שושן לירושלים התנהל בין שתי הנהגות שכל אחת מהן ראתה את עצמה כהנהגה עליונה של כלל היהודים גם מכוח השלטונות, שכן גם מנהיגי ירושלים החזיקו בכתבי סמכות ממלכי פרס. דווקא משום כך בולטת העובדה שירושלים אינה נזכרת בפירוש במגילת אסתר. שושן לא יכלה (או לא רצתה) להזכיר את ירושלים ואת מקור האיגרות שהגיעו לשושן, וגם לא להסביר על מה בדיוק התנהל הוויכוח, איך הוכרע, ומדוע היה צורך לחתום ב"דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת" (ט', ל).

בקריאה שטחית של המגילה ניכרת הנהגת שושן בלבד, ורק הרמזים הדקים מובילים למסקנת חז"ל בדבר ויכוח נוקב בין שושן לירושלים. גם כאשר קיבלו חכמי ארץ ישראל (= 'אנשי הכנסת הגדולה') את ימי הפורים ואת מגילת אסתר, הם החליפו את העיר

3. ראו: ויקרא כ"ה, כט-לא; ערכין לב ע"א.
4. ראו: מגילה ז ע"א; ירושלמי מגילה פ"א, ע ע"ד.
5. ראו מאמרי 'אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה במעמד עזרא ונחמיה', **משלב** לו, תשס"א, עמ' 15-20.

שושן מוקפת החומה ב"כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון" (מגילה פ"א מ"א) ונתנו בכך ביטוי להסתייגותם מהנהגת שושן.[6]

הסתרת ההנהגה הירושלמית בסוף המגילה היא עדות חשובה המשלימה את הבנת הרקע של המגילה ואת פרשנותה. מגילת אסתר מייצגת עולם יהודי גלותי, פוליטיקה של הישרדות בתוך הסתר פנים, עולם מתבולל בחיצוניותו ויהודי בתוכו. זהו קוטב הפוך לתורה ולתנ"ך, לארץ ישראל ולירושלים, לשם ה' ולבית המקדש.

ההנהגה היהודית בשושן הציבה חלופה לירושלים, ומרדכי ואסתר בפעולותיהם ובתודעתם היו היפוכם הגמור של עזרא ונחמיה. רק הכרעה היסטורית אחת תרמה הנהגת שושן לעם היהודי: קביעת ימי הפורים וקבלת המגילה אל תוך התנ"ך ("שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני לדורות", מגילה ז ע"א).

ב. גלות ואנטישמיות

מגילת אסתר מגדירה בדיוק, מפי המן, את הגלות היהודית על כל מרכיביה: "יֵשְׁנוֹ עַם אֶחָד מְפֻזָּר וּמְפֹרָד בֵּין הָעַמִּים בְּכֹל מְדִינוֹת מַלְכוּתֶךָ וְדָתֵיהֶם שֹׁנוֹת מִכָּל עָם וְאֶת דָּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים וְלַמֶּלֶךְ אֵין שֹׁוֶה לְהַנִּיחָם" (ג', ח).

בני ישראל החלו להתפזר בעולם עם ההגליות האשוריות (מל"ב י"ח, יא), אולם האשורים נהגו כך בערי מדינה רבות שהתמרדו וערבבו עמים רבים כמדיניות.[7] לא היה בכך שום דבר ייחודי נגד עם

6. "חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים ותלו אותה מימות יהושע בן נון" (ירושלמי מגילה פ"א, ע ע"א). בניגוד למשתמע מן המגילה, שהגדרת עיר שאיננה מ'ערי הפרזות' היא על פי שושן, כפי שסבר גם ר' יהושע בן קרחה (מגילה ב ע"ב). במגילה עצמה לא נתפרש מה עשו יהודים בערים שאינן 'פרזות' ואינן שושן; וראו עוד במאמרי שנזכר בהערה הקודמת.

7. ראו את רצף התעודות של מלכי אשור המובאות אצל א' דמסקי, **מדריך במקורות חיצוניים לתולדות ישראל בימי המקרא** א, רמת גן תשמ"ב, עמ' 43-53, ובמיוחד את תכנית סרגון לבלילת העמים, שם, עמ' 51 (על סרגון ראו גם: J.B. Pritchard, [ed.], *Ancient near eastern texts – relating to the old testament*, Princeton

ישראל. גם נבוכדראצר הכשדי־בבלי שהגלה את ירושלים (מל"ב כ"ד, יד; אסתר ב', ו) נהג על פי המדיניות הכללית להחריב ולהגלות ערי מדינה מורדות, אלא שהבבלים בניגוד לאשורים לא הביאו אוכלוסיות אחרות לארצות שכבשו ולא ערבבו עמים זה בזה, אלא הותירו אחריהם חורבן ושממה.[8] עמים רבים גלו ממולדתם בתקופה ההיא.

אפילו הצהרת כורש, שחוללה את שיבת ציון והביאה לבניית ירושלים והבית השני, לא חרגה מהמדיניות הפרסית הכללית לטפח מקדשים וערי מדינה אוטונומיות למחצה תחת האימפריה הגדולה שירשה את כולן (בהיפוך גמור למדיניות האשורית והבבלית).[9] המדיניות הפרסית מוכרת מכתובות פרסיות וניכרת גם במגילה, שבה מוכרזת המטרה "לִהְיוֹת כָּל אִישׁ שֹׁרֵר בְּבֵיתוֹ וּמְדַבֵּר כִּלְשׁוֹן עַמּוֹ" (א', כב), והאימפריה מנוהלת בפועל "מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעָם כִּלְשׁוֹנוֹ" (ג', יב; ח', ט).

אמנם, יסוד אחד התבלט בתקופה זו של ראשית הגלות היהודית: היהודים נמצאים בטיפולו הישיר של ראש האימפריה, 'המלך', מתגלת פלאסר, סנחריב ונבוכדראצר עד כורש ודריווש.[10]

1955, p. 287). ראו גם: נ' נאמן, 'שינויי אוכלוסין בארץ ישראל בעקבות ההגליות האשוריות', **קתדרה** 54, תש"ן, עמ' 43-62.

8. נבודראצר הותיר אחריו חורבן ושממה לא רק ביהודה אלא גם בפלשת (למשל בתל מִקְנֶה היא עקרון); נבונאיד, אחרון מלכי בבל, עשה זאת בבצרה ובסלע אדום כנבואתו של עובדיה (א', א – "וְצִיר בַּגּוֹיִם שֻׁלָּח"); וראו מה שכתבתי על כך במאמר 'הפטרת וישלח – חזון עובדיה', בתוך: א' אלדר (עורך), **מפטירין בנביא – עיונים בהפטרות ובדברי הנביאים**, ירושלים תש"ע, עמ' 378-383.

9. 'כתובת הגליל' של כורש אחרי כניסתו לבבל מוכיחה ששאף לחדש את המקדשים שחרבו ולשחרר את התושבים בכל מקום מן העריצות הבבלית. את הצהרת כורש ופקודותיו למען ירושלים אשר ביהודה ולמען חידוש המקדש (עזרא א') יש לפרש לאור מדיניותו הכללית. לנוסח 'כתובת הגליל' ראו: דמסקי (לעיל, הערה 7), עמ' 83; פריצ'רד (לעיל, הערה 7), עמ' 315-316.

10. הדבר ניכר מן העימות בין שבי הגולה בירושלים וביהודה ובין צרי יהודה ששלחו מכתבי שטנה אל המלך. כל פעולה בירושלים דרשה את התערבותם של מלכי פרס ומדי, כורש, דריווש ואַרתַחשַׁסתא; ראו: עזרא ד'-ו'.

אך מאימתי הפכו יהודי הגולה להיות שונים מכל העמים שבקרבם ישבו, עד כדי התעוררות של פחדים ושנאה מחד גיסא והוקרה על נאמנותם מרחיקת הלכת מאידך גיסא?

התשובה היא – בדיוק מימי אחשורוש! בימי אחשורוש הגיעו למיצוי שני תהליכים במקביל:

1. העמים שגלו התבוללו לגמרי בתוך כמה דורות, ואילו היהודים לא הצליחו להתבולל לגמרי בין העמים שבקרבם ישבו למרות השפעות תרבותיות מרחיקות לכת. השמות 'מרדכי' ו'אסתר' מציינים דור ראשון של התרחקות משמות עבריים ("בֶּן יָאִיר בֶּן שִׁמְעִי בֶּן קִישׁ... הֲדַסָּה" – ג', ה, ז). אך ההתבוללות היהודית בתרבויות העמים נותרה שכבה דקה, שלא היה בכוחה לעקור את השונות היהודית משאר העמים, ובעיקר את ההימנעות היהודית מהפולחנים האליליים המקובלים.[11]

2. דווקא שיבת ציון של חלק מן היהודים הגולים[12] הפכה את הישארותם של הנותרים בגולה לתופעת קבע בחיי היהודים ובחיי

11. אלכסנדר מוקדון נתן ליהודי אלכסנדריה מעמד ששמר על הזכויות החוקיות שלהם, לא רק לשבת בשכונותיהם כיתר אזרחי העיר, אלא גם לשמור על דתם, לא להתערב בשאר התושבים ולא להשתתף בהקרבת קרבנות לאלים של העיר; ראו: יוסף בן מתתיהו, **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** ספר שני יח ז, מהד' שמחוני עמ' 176; וראו גם בספרו **נגד אפיון**, ספר שני פרק ו, מהד' א' כשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' נ-נא. לא ייפלא אפוא שהאנטישמיות העתיקה הופיעה במיוחד באלכסנדריה; ראו: ד' פלוסר, ' "עלילת הדם" נגד היהודים לאור ההשקפות של התקופה ההלניסטית', בתוך: מ' שטרן (עורך), **יהודים ויהדות בעיני העולם ההלניסטי**, ירושלים תשל"ד, עמ' 187-207; וראו: א' צ'ריקובר, **היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית־הרומית לאור הפאפירולוגיה**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 14-22, 127-130.

12. על פי סך כול המספרים הבודדים של העולים (עזרא ב'), עליית זרובבל כללה כ־30000 איש, ואילו על פי הסיכום הכולל עלו בעלייה זו 42360 איש ("כָּל הַקָּהָל כְּאֶחָד" – שם, סד). זוהי העלייה הגדולה ביותר הידועה לנו בימי הבית השני. בעליית עזרא (שם ח') סך מספרי העולים הנזכרים הוא 1534 גברים בלבד. ככל הנראה, לעליית זרובבל הגיעו כל יושבי המחנות שלא הספיקו להתערות בגולה,

העמים שבקרבם חיו. באורח פרדוקסלי לכאורה, שיבת ציון הנציחה את הגולה היהודית שלא חזרה לציון והפכה אותה למצב קבוע של קיום יהודי עם הנהגה מקומית שאיננה תלויה בירושלים, הנהגה שיש לה אינטרסים משלה וקשרים פוליטיים משלה עם השלטונות.[13]

בימי אחשורוש והמן כבר היה ברור וידוע שהיהודים נמצאים בכל העולם ובכל מקום הם שונים מסביבתם, אבל יש ביניהם קשרים חזקים בגלל הלשון והתרבות הייחודית שלהם. יהודים שישבו ביֵב בדרום מצרים[14] והיו להם סכסוכים קשים עם השכנים שלהם, כתבו לאחיהם ביהודה ובשומרון מכתבים (בארמית, אך במושגים יהודיים) עם בקשות לעזרה, וגם קיבלו מירושלים מכתבים עם הנחיות תורניות־הלכתיות (למשל לקראת פסח, בנוגע לאיסורי חמץ).[15] קשרי מכתבים כאלה התנהלו בכל מרחבי האימפריה, ומסתבר שכבר אז היו סוחרים יהודיים ובעלי קשרים פוליטיים שהעבירו את המכתבים.

הכינוי 'מרדכי היהודי' משקף במדויק את מצב היהודים בגולה בדור ההוא. היהודים החלו לשאת שמות נכריים ואפילו אליליים במקורם[16] ולפתח קשרים פוליטיים עם השלטונות על בסיס

ואילו אלה שכבר התיישבו בבבל ובסביבותיה לא מיהרו לשוב ליהודה ולמחוזות אחרים בארץ.

13. מרדכי ואסתר לא היו תלויים בהנהגה הירושלמית, וגם לעזרא (ראו עזרא ז') ולנחמיה (ראו נחמיה ב'; י"ג, ו) היה מעמד עצמאי ואישי לפני המלך ארתחשסתא עוד לפני עלייתם.

14. יהודי יֵב ישבו במושבה צבאית על אי בתוך הנילוס בדרום מצרים, סמוך למפלי הנילוס שהם הגבול הטבעי בין מצרים ובין כוש (= סודן ואתיופיה). היהודים התיישבו שם אולי עוד בתקופה האשורית, עם חורבן שומרון ומסע סנחריב, ובוודאי ישבו שם בזמן חורבן ירושלים על ידי הבבלים. השלטונות המתחלפים נעזרו ביהודים כגורם תומך שלטון בגבול רחוק ומסוכן.

15. על המכתבים מיֵב לירושלים ולשומרון ועל המכתב מירושלים ליֵב בעניין חג הפסח ראו: ב' פורטן, **יהודים מיֵב וארמים מסון**, ירושלים תשל"ו, עמ' 90-100; וכן אצל דמסקי (לעיל, הערה 7), עמ' 85-88.

16. מַרדוּך ואישתַר היו שמות של אלים מרכזיים במסופוטמיה (כמו בעל ואשֵׁרה בכנען, וכמו שמות נוצריים מובהקים בארצות אירופה). בדיעבד, שמות אלה הפכו שמות יהודיים מקובלים בזכות המגילה והתקדשותה בתנ"ך ("עמון ומואב [ש]טהרו

של נאמנות (סיפור בגתן ותרש), ויחד עם זה שמרו על השונוּת שלהם – "וּמָרְדֳּכַי לֹא יִכְרַע וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה" (ג׳, ב), ועל קשרי המכתבים ביניהם – "וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים" (ט׳, כ).

במצב חדש זה של הקיום היהודי ניצבו היהודים לא רק מול השלטונות המקומיים אלא מול ראשי האימפריה, מנהיגי העולם. זאת מפני שיהודים נמצאים בכל מרחבי האימפריה, ולכן "מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ" יש רק שני גורמים: שלטון 'המלך' והיהודים. מכאן נגזרו בהכרח שתי אפשרויות רדיקליות:

1. 'המלך' היה יכול להשתמש ביהודים לטובת שלטונו, דווקא מפני שהיהודים היו נאמנים לו יותר מעמים מקומיים, שבהם היו תמיד גורמים שואפי עצמאות.[17] כך למשל נעזר השלטון ביהודי יֵב והציב אותם במבצר על גבול מצרים וכוש נגד גורמים חתרניים בדרום מצרים, שמצדם פיתחו איבה כלפי היהודים האלה וכלפי מקדש הבמה שלהם עד כדי החרבתו.[18]
2. 'המלך' גם יכול היה לראות בנוכחות היהודים "מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ", עם הקשרים ביניהם וההיבדלות משכניהם, סכנה פוטנציאלית

בסיחון" – גיטין לח ע"א), כמובן, בלי משמעותם המקורית האלילית. אך השאלה הגדולה היא: איך הגיעו היהודים בשושן לאימוץ שמות אליליים ממש לילדיהם ולמנהיגיהם? בנוסף יש לשאול: האם יש קשר בין השמות האלה ובין הישיבה בשער המלך והמעורבות הרבה בפוליטיקה הפרסית, והאם לא נוצרה ציפייה בשושן שיהודים שאימצו שמות כאלה גם יוותרו על יהדותם וישתחוו להמן?

17. צ'ריקובר (לעיל, הערה 11, עמ' 30-52) תיאר יהודים במצרים שמילאו תפקידים של חיילים, שוטרים ופקידים.
18. המכתב המפורסם ביותר מיֵב כלל זעקת עזרה לאחר החרבת ה'אגורא' המקודש שלהם. הוא נשלח ל"יהוחנן כהנא רבא... זי בירושלם" ואל "דליה ושלמיה בני סנאבלט פחת שמרין" (מבלי להתחשב בסכסוך המר בין אלה לאלה), כדי שישתדלו אצל "דריהוש מלכא" לסייע ולבנות מחדש את ה'אגורא' ביֵב. ראו: פורטן (לעיל, הערה 15), עמ' 90, 92; דמסקי (לעיל, הערה 7), עמ' 87.

לשלטון, בסיס של כוח חלופי שעלול לתת יד למי שנושאים עיניים להחלפת השלטון מבפנים או למיגורו מבחוץ. כל המאמצים היהודיים לגלות נאמנות עלולים היו להיתפס כחלק מקשר אפל ומסוכן.

האפשרות הראשונה הולידה את מקומם ואת תפקידם של מרדכי מכאן ושל עזרא ונחמיה מכאן, ותופעות כמו יהודי יֵב במקומות אסטרטגיים במרחבי האימפריה. האפשרות השנייה הולידה את הפחדים שהעלו את המן ואפשרו את פעולתו.

'המלך' פעל בעיקר בכיוון הראשון, אך קיננו בו גם חששות מן האפשרות השנייה. הוא השתמש ביהודים לטובת שלטונו בכל מקום שהדבר היה נחוץ, אך לעתים קרובות השתכנע שיש צורך לפייס את הגורמים המקומיים, כמו המצרים בדרום מצרים, על חשבון היהודים השונים מהם, אף שהיו נאמנים לו ולא הייתה להם שום משענת אחרת. כל פעולה של יהודים נאמנים נגד המקומיים לטובת שלטון 'המלך' הייתה יכולה לחזור על ראשם במהלומה כאשר ייחלש השלטון המרכזי, או כאשר יבקש 'המלך' לפייס את המקומיים ולקנות נאמנות מצדם. כאלה היו גם הסכסוכים בין יהודים ושומרונים בארץ ישראל.[19]

יתר על כן, אחת הדרכים לצמצום הסכנה מצד היהודים כגורם הנמצא בכל מקום הייתה חיזוקה של פחוות 'יהוד מדינתא'[20] והגברת העלייה של יהודים אליה. כך אפשר היה לנסות להחזיר את 'השד היהודי' למקום מוגדר ולשוב ולראות ביהודים בעיה מקומית ולא בינלאומית. אפשר ששיקולים כאלה עמדו לנגד עיניו של דריווש אבי אחשורוש בתמיכתו הנחרצת בבניית המקדש בירושלים ובזכויות של

19. ראו: עזרא ד'-ה'. תיאור החומה הפרוצה בירושלים עם השערים השרופים בנחמיה א' הוא לדעתי תוצאה של העימות בין ירושלים לשומרונים ולתומכיהם.

20. עזרא ה', ח (ובפסוק א שם: "דִּי בִיהוּד וּבִירוּשְׁלֶם", וכך בפרק ז', יד). השם 'יהד' (= 'יהוד') גם היה חרות על החותמות הרשמיים של 'פחוות יהודה'; ראו: נ' אביגד, **בולות וחותמות מתוך ארכיון ממלכתי מימי שיבת ציון**, ירושלים 1976, עמ' ב-ד, ח.

'יהוד מדינתא'.[21] ייתכן לפרש כך גם את תמיכתו של אַרתַחשַׁסתא בן אחשורוש במינויו של נחמיה לפֶחה ובבניית חומות ירושלים.[22] מול התסיסה של 'צרי יהודה' ואזהרותיהם ממרידות צפויות של ירושלים הבצורה תוך איום על הדרכים למצרים (כמו בימי אשור ובבל),[23] ניצב הצורך של האימפריה לצמצם תסיסות בין יהודים ובין שכניהם במקומות רבים במרחבי האימפריה, בין השאר על ידי עידוד חזרת היהודים ליהודה.

מדיניות תומכת ביהודה לא חפפה בהכרח מדיניות תומכת ב'מרדכי היהודי' ודומיו. אולי לא במקרה 'יהודה' אינה נזכרת במגילת אסתר כלל,[24] וירושלים נזכרת רק כמקום שממנו הוגלו אבות אבותיו של מרדכי, כלומר כמקום שהיה מרכזי רק בעבר.

מצד שני, בספרי עזרא ונחמיה עולמם ועתידם של היהודים מצויים ביהודה ובירושלים בלבד, ואחשורוש נזכר רק בפסוק בודד, שהוא כמו אנטיתזה למגילת אסתר כולה: "וּבְמַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ בִּתְחִלַּת מַלְכוּתוֹ כָּתְבוּ שִׂטְנָה עַל יֹשְׁבֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם" (עזרא ד', ו).

נשוב עתה להתבונן בדברי המן למלך אחשורוש (ג', ח-ט) המשקפים את חששות המלך, שכנראה כבר היו ידועים להמן ולכל ההנהגה הפרסית, מפני שדובר בהם לא מעט:

"יֶשְׁנוֹ עַם אֶחָד מְפֻזָּר וּמְפֹרָד בֵּין הָעַמִּים בְּכֹל מְדִינוֹת מַלְכוּתֶךָ" – והמלך משתמש בהם אך גם חושש מהם ובצדק.

21. המלך דריווש היה התומך הגדול ביותר של יהודה וירושלים מכל מלכי פרס (כמפורט בעזרא ו') והיחיד שלא נרתע מכתבי השטנה של צרי יהודה. הוא ציווה על ראשי הפחוות לסייע לבניין ירושלים וגזר עונש קשה על כל מי שיחבל בבניין ויפר את דברו ('עץ יעקר מביתו והוא יתלה עליו וביתו יחרב', עזרא ו', יא בתרגום לעברית). בימיו נבנה ונחנך הבית השני (שם, טז-יח).
22. ראו: נחמיה ב'-ו'.
23. ראו: עזרא ד'-ה'.
24. מרדכי "אִישׁ יְהוּדִי" כינס את היהודים אשר בשושן לימי צום (ד', טז) ושלח "סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים" (ט', כ), אך השם 'יהודה' כמקומם של יהודים שבי הגולה לא נזכר כלל.

"וְדָתֵיהֶם שֹׁנוֹת מִכָּל עָם" – ולכן הם נבדלים משכניהם עד שאלה שונאים אותם, ויש תסיסות בכל מקום. אם אנחנו תומכים ביהודים נגד שכניהם, השכנים שונאים אותנו, וזה רק מחליש את שלטונך, אדוני המלך.

"וְאֶת דָּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים" – אל יתרשם המלך מנאמנותם החיצונית, כי באמת הם נאמנים ליהדותם בלבד, ובעת מבחן הדבר יתברר.

"וְלַמֶּלֶךְ אֵין שֹׁוֶה לְהַנִּיחָם" – השירות שהם נותנים, אדוני המלך, איננו שווה לנזק שהם גורמים, וחמור מזה הנזק שהם עוד עלולים לגרום.

"אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב יִכָּתֵב לְאַבְּדָם" – ריכוזם ביהודה כבר גורם צרות רבות, כמו שאומרים כל השכנים שלהם, ופיזורם בכל הממלכה מסוכן לשלטון המלך, ולכן טוב להאבידם. "וַעֲשֶׂרֶת אַלָפִים כִּכַּר כֶּסֶף אֶשְׁקוֹל עַל יְדֵי עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה לְהָבִיא אֶל גִּנְזֵי הַמֶּלֶךְ" – כך שחיסול היהודים לא יעלה כסף לאוצר המלך, כי הכסף של המן יכסה את ההוצאה.

תשובת המלך ברורה גם היא: "הַכֶּסֶף נָתוּן לָךְ וְהָעָם לַעֲשׂוֹת בּוֹ כַּטּוֹב בְּעֵינֶיךָ" – אל יסבך המן את אוצר המלך בתשלום לקבוצות המחסלים שלו, אלא יעשה זאת בעצמו על חשבונו – כך יוכל המלך להתנער מאחריות ישירה במקרה הצורך.

כך, מתוך הבנת הרקע, המקבל גיבוי חיוני ממאורעות אחרים הידועים לנו מתקופה זו כמו ספרי עזרא ונחמיה ומכתבי יֵב, עולה פירוש המנמק את הצעת המן ואת הסכמת אחשורוש. בלי הרקע הזה הדברים נשמעים הזויים ותלושים.

ג. המהפך בעמדת המלך אחשורוש

כך מובן גם המהפך הנפשי בעמדת המלך אחשורוש לאחר שנדדה שנתו (בגלל המסתורין שבבקשה הבלתי־צפויה של אסתר). 'ספר הזיכרונות' הציב את המלך בפני גילוי נאמנות בלתי־מסויג של מרדכי

היהודי בהסגרת הקושרים בגתן ותרש, והדבר היטה את כף המאזניים נגד הפחד מהיהודים שטיפח המן בלב המלך. אדרבא, המן הפך בבת אחת לאיום על שלטונו. בהנאה שקשה להסתירה בחן המלך את המן בבוקר, מה הוא חושב על עצמו ועל השלטון, והפיל אותו בבושת פנים לפני מרדכי היהודי הנאמן הרבה יותר. כל זה עוד לפני שאסתר חשפה "אֶת עַמָּהּ וְאֶת מוֹלַדְתָּהּ" ואת הקשר שלה למרדכי היהודי.

ההתלבטות של מלכי פרס ביחס ליהודים, אם לתמוך בהם או בצורריהם, הנאמנות של היהודים מצד אחד והחששות מפניהם מצד שני – כל אלו הם אפוא הרקע לסיפור המגילה. התלבטות זו נבעה מהתמסדות הגלות היהודית כתופעת קבע היסטורית עם הנהגה עצמאית, דווקא במקביל לבניית ירושלים והבית השני.

הגלות היהודית המתבוללת באופן חיצוני בלבד ונשארת שונה מכל העמים עם קשרי איגרות ומכתבים, כמו גם קשרי מסחר וסיוע בין קהילות היהודים – זוהי הורתה של החרדה מפני היהודים, שממנה צמחה שנאת היהודים שהובילה לפרעות ולמאמצי ההשמדה לאורך הדורות.

ד. תודעת הגלות של היהודים

גם התודעה העצמית של מרדכי ואסתר היא תודעה גלותית מובהקת:

הישיבה בשער המלך כדי לדעת תמיד מה קורה ולעמוד על המשמר כדי להגן על היהודים.

נשיאת שם נכרי מובהק, ויחד עם זה התנהגות יהודית מוצהרת של סירוב להשתחוות לשום אליל, ובכלל זה אדם שמאליל את עצמו.

שיתוף הפעולה עם תחרות הבתולה היפה בעיני המלך, אך מבלי לגלות את מוצאה היהודי של אסתר.

התחושה שאסתר המלכה היא תעודת ביטוח לחיי היהודים, ועל כן חובתה לסכן את חייה "בְּעֵת הַזֹּאת" כי לשם כך נועדה, וזו שליחותה היהודית הנסתרת בבית המלך.

ויחד עם זה, הביטחון שאם אסתר תחריש מפחד, "רֶוַח וְהַצָּלָה יַעֲמוֹד לַיְּהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר וְאַתְּ וּבֵית אָבִיךְ תֹּאבֵדוּ" (ד', יד).

אך מעל לכול עומדת הצהרתה המפורשת של אסתר המלכה באוזני המלך אחשורוש: "כִּי נִמְכַּרְנוּ אֲנִי וְעַמִּי לְהַשְׁמִיד לַהֲרוֹג וּלְאַבֵּד וְאִלּוּ לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכַּרְנוּ הֶחֱרַשְׁתִּי כִּי אֵין הַצָּר שֹׁוֶה בְּנֶזֶק הַמֶּלֶךְ" (ז', ד). כאן מפורשת התודעה הגלותית כולה כוויתור גמור על חירות והשלמה כנועה עם עבדות, כאילו אין עוד שום חשיבות וערך ליציאת מצרים, ובלבד שלא יהרגו בנו ולא ישמידו אותנו.

כאן גם הבדל העומק בין פורים לפסח, בין נס של הצלה והישרדות בגלות ("שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ", מגילה יד ע"א), ובין נס של חירות, עצמאות ויציאה מן הגלות. בלשון התלמוד: "אכתי [= עדיין] עבדי אחשורוש אנן [= אנו]" (שם), ואי־אפשר לומר "הַלְלוּ עַבְדֵי ה' " (תהילים קי"ג, א), כי עבדי ה' הם רק היוצאים מעבדות לחירות (וצאצאיהם השומרים את זכר היציאה לחירות).

ה. הסתר פנים ומגילת 'ההפך'

כאן אנו פוגשים גם את עיקרה של מגילת אסתר, הספר היחיד בתנ"ך שאין בו שם ה' כלל, אפילו במקום המתבקש ביותר – "רֶוַח וְהַצָּלָה יַעֲמוֹד לַיְּהוּדִים **מִמָּקוֹם אַחֵר**" (ד', יד).

אסתר מבקשת שיצומו עליה שלושה ימים, אך אין כל רמז לתפילה המלווה את הצום, לנוסח של בקשה או של תחנונים לפני ה'. המגילה גם אינה מציינת את העובדה שהצום חל, כנראה, בעיצומו של חג המצות.[25]

25. גזרת המן פורסמה והופצה בשלושה עשר בחודש ניסן (אסתר ג', יב), ונראה שתגובת מרדכי באה מיד אחרי הפרסום הרשמי. מסתבר אפוא שהדיון בין מרדכי ואסתר וכינוס היהודים לצום ולתפילה, וכן הכניסה לחצר המלך הפנימית, התרחשו בחג המצות ובחול המועד. חז"ל (מגילה טו ע"א; אסתר רבה פרשה ח ז) באמת

במגילה אין גם ביטוי לתורת הגמול המקראית הקלסית: רעיון השכר והעונש, הבא לידי ביטוי לאורך כל סיפורי המקרא, איננו נרמז כלל במגילה, והקורא אינו מבין על שום מה ולמה נגזרה על היהודים גזרה קשה כל כך.[26] אין גם כל ביטוי להשגחה גלויה – העלילה מתנהלת כביכול באקראי, בפור ובמזל, והפור הוא שהתהפך על ראשם של אויבי היהודים.

גם הדרך שבה התגלגלה ההצלה בעייתית מנקודת מבט מקראית־יהודית. איסופה של נערה יהודייה, ככל הנראה בעל כורחה, לתחרות יופי וזנות מעין זו המתוארת במגילה, יש בו משום חילול כבודה של בת ישראל, וצפוי היה שהדברים יתוארו בנימה טרגית. תחת זאת, יש במגילה תיאורים מפורטים ונלהבים של העניין: "שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֹּר וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בַּבְּשָׂמִים וּבְתַמְרוּקֵי הַנָּשִׁים" (ב׳, יב).

כל ספרי התנ"ך, ובמיוחד ספרי הנבואה, אינם אלא סיפור תולדות דבר ה׳ אל האדם בכלל ואל ישראל עמו ונחלתו בפרט. אין אלו תולדות העולם העתיק, ואף לא תולדות עם ישראל במובן הרגיל של היסטוריה רצופה. יש שהמקרא פוסח על מאות שנים ועל תקופות שלמות, שלא היה בהן דבר ה׳ שחשוב לספר עליו. התורה אינה מספרת לנו דבר על שלושים ושמונה שנים שבהן לא הגיע דבר ה׳ לבני ישראל במדבר, ואף אם היה דיבור למשה באותה תקופה – כנראה לא היה ראוי שיספרו עליו לדורות הבאים, ועל כן הדבר אינו נזכר בתורה.[27] הפרשיות העוסקות בשנות המדבר מתמקדות בשנת

הבינו שביטלו יום טוב של פסח מפני הגזרה, אלא שבמגילה לא נאמר על כך דבר, כשם שלא נזכרה תפילה לה׳ ולא שם ה׳ בכלל.

26. חז"ל כדרכם ניסו אמנם להסביר מה היה חטאם של היהודים – הגמרא (מגילה יב ע"א, בשם רבי שמעון בר יוחאי ותלמידיו) הביאה שתי דעות בעניין: "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע" (אחשורוש), או "מפני שהשתחוו לצלם" – אך בפשוטה של המגילה אין הדבר נזכר.

27. ראו: תענית ל ע"ב; בבא בתרא קכא ע"א-ע"ב ("עד שלא כלו מֵתֵי מדבר, לא היה דִבור עם משה"); **מורה נבוכים**, חלק ב פרק לו. בלשונו של הרמב"ם מדויק שלא הייתה למשה התגלות בדרגה שקדמה למשבר המרגלים, ופירוש הדבר לדעתי הוא

היציאה ממצרים, בשנה השנייה (שאף היא אינה שלמה) ובשנת הארבעים. גם מאות השנים של שעבוד מצרים אינן נזכרות בתורה בהרחבה. פרק א׳ בספר שמות מכסה מאות שנים, לפני שהספר מתרכז בשנה שלפני יציאת מצרים ובשנה שלאחריה.[28]

במובן זה מגילת אסתר היא ההפך של התנ״ך כולו, כי אין בה שם ה׳, ואין בה דבר ה׳. ׳ספר הישר׳[29] מתאר את מלכות ה׳ והשגחתו – ואילו המגילה מציירת באופן מכוון את מלכות ׳ההפך׳ בתיאור מוגזם ומוקצן מאוד. מלכות זו הפוכה מכל דבר שבקדושה ומכל דבר ששם שמים יכול להתקשר אליו, וזאת היא הגלות בחושך העמוק: ״בְּמַחֲשַׁכִּים הוֹשִׁיבַנִי כְּמֵתֵי עוֹלָם״ (איכה ג׳, ו) – ״זה תלמודה של בבל״ (סנהדרין כד ע״א).

ממלכת ׳ההפך׳ מתוארת במגילת אסתר בצורה חומרית, גסה, שפלה ואלילית. המגילה מציירת מציאות חילונית חריפה עם משתאות יין ותאוות נשים מוקצנת, שבאופן מכוון נעדרים ממנה הערכים והמושגים האופייניים לתנ״ך כולו. גם תיאורם של היהודים בממלכת ׳ההפך׳ מוקצן מאוד. יהודי שושן מתוארים כחלק בלתי־נפרד מתרבות אחשורוש, כאילו היו מתבוללים בתוך השמחה וההנאות של משתה אחשורוש על כל המשתמע ממנו.[30]

אמנם, ייתכן מאוד שבתיאורים אלה מציגה המגילה רק פן אחד מוקצן מחיי היהודים בשושן, והמציאות עצמה הייתה מורכבת יותר ורבת־פנים. אין לי ספק למשל שמרדכי היהודי ואסתר ידעו לשון תפילה יהודית, ושם ה׳ לא היה זר להם.[31]

שלא נכתבו פרשיות בתורה בשנות המדבר, מפני שבשנות גזרה אלו לא היה משה במדרגת הדיבור של מעמד הר סיני ומתן תורה.

28. ראו גם לעיל, עמ׳ 448, הערה 1.
29. ראו: עבודה זרה כה ע״א. לפי הגמרא ״סֵפֶר הַיָּשָׁר״ בנס השמש בגבעון (יהושע י׳, יג) הוא ספר האבות ״אברהם, יצחק ויעקב שנקראו ישרים״, כלומר, שבחירת ה׳ והשגחתו ניכרת בהם, בדבריהם ובמעשיהם.
30. אכן, כך הבינו חז״ל; ראו: מגילה יב ע״א; אסתר רבה פרשה ב ה.
31. המדרש (אסתר רבה פרשה ח ז) ניסח תפילות נפלאות של מרדכי ושל אסתר בסגנון

הבנת אופיה של המגילה ההפוכה משם ה׳ מעלה את השאלה איך נכללה מגילת אסתר בתנ״ך.[32] התשובה לכך היא דווקא הצורך הרעיוני בהעלאת השאלה מי שולט בעולם ההפך. אילו היה בידינו התנ״ך ללא מגילת אסתר, היינו מכירים את הקב״ה רק במקום שבו ניתן לקרוא בשמו. המגילה באה להשלים חיסרון שאי־אפשר בלעדיו – ללמד אותנו שהקב״ה נמצא במסתרים גם במקומות שבהם אי־אפשר לנקוב בשמו, גם במצבים שבהם אי־אפשר להזכיר כלל תפילה, הלכה או כל דבר שבקדושה. המגילה מראה את דרכי ההשגחה בממלכת ׳ההפך׳, השגחה הפועלת בתוך דרכי ׳ההפך׳ ובמושגי תרבות ׳ההפך׳. פורים נקרא ״עַל שֵׁם הַפּוּר״ (ט׳, כו), כשעל פני הדברים הכול מתנהל בדרכי האינטריגות, המקרה ו״פּוּר הוּא הַגּוֹרָל״ (ג׳, ז; ט׳, כד).

כאן אנו נפגשים בנקודה עמוקה הקשורה לתרבות הפרסית. האמונה הפרסית מחלקת את העולם לשתי רשויות של טוב ושל רע הנאבקות ביניהן.[33] המגילה באה ללמד בדרך ׳ההפך׳ שהקב״ה הוא ״יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֵׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע״ (ישעיהו מ״ה, ז) – הקב״ה הוא שמנהל גם את עולם ׳ההפך׳ מתחת לכל ההסתרה. כך מצאנו בגמרא (חולין קלט ע״ב): ״אסתר מן התורה מניין? ׳ואנכי הסתר אסתיר [פני ביום ההוא]׳ (דברים ל״א, יח)״. אסתר באה ללמדנו

דומה לתפילות של דניאל, עזרא ונחמיה, כאילו בא להשלים את מה שאין במגילה, וחסרונו זועק.

32. הכללת המגילה בתנ״ך הייתה אחת משתי הבקשות ששלחה אסתר לחכמים לפי שני התלמודים: ״קבעוני לדורות״ על ימי הפורים ו״כתבוני לדורות״ על המגילה (מגילה ז ע״א; ירושלמי מגילה פ״א, ע ע״ד), ועל כך ״היו מצטערין״ שמונים וחמישה זקנים (כלשון הירושלמי שם). וראו מאמרי ׳אנשי כנסת הגדולה׳ (לעיל, הערה 5), ושם הסבר על חילופי האיגרות בסוף המגילה.

33. דריווש אבי אחשורוש הפך את דת זרתוסטרא לדת המדינה הרשמית של הממלכה. דת זו גורסת שהעולם הוא זירת מאבק בין הורמיז – האל הטוב, לבין אהורמין – השטן (ראו: ו׳ דוראנט, **תולדות התרבות – מורשת המזרח** א, ירושלים-תל אביב תשכ״ד, עמ׳ 242-244). עיינו בהקשר זה גם בסנהדרין לט ע״א, בוויכוח על הורמיז ואהורמיז, כחלק ממאבקם של חז״ל נגד כל מה שנראה כשתי רשויות.

את השגחת ה׳ בזמן של הסתר פנים, בזמן שבו אי־אפשר לראות את ההשגחה באופן גלוי על פני השטח.

הוכחה לטיעוננו זה ניתן להביא מההקבלה שבין ארמון המלך במגילה, שיש בו חצר חיצונה ופנימית, ובין בית המקדש, שאף לגביו מוזכרות ביחזקאל בפירוש חצר חיצונה וחצר פנימית.[34]

המקרא מתאר את המשכן ואת בית ה׳ ובתוכם קודש קודשים, שאפילו הכוהן הגדול לא יבוא אליו ״בְּכָל עֵת... וְלֹא יָמוּת״ (ויקרא ט״ז, ב), לבד מאשר ביום הכיפורים שציווה עליו מלך מלכי המלכים, כאשר הוא נכנס לכפר על ישראל. מקביל, בעולם ׳ההפך׳ של המגילה מתואר מלך הרואה את עצמו כשליט העולם.[35] בארמונו יש חצר פנימית, שהנכנס אליה ״אֲחַת דָּתוֹ לְהָמִית״ (ד׳, יא), אם לא יושיט לו ׳המלך׳ את שרביט הזהב. אסתר נכנסת אליה בסכנת נפשות ומתוך צום כדי להציל את עמה.

אסתר היא היפוכו של הכוהן: מלכה, אישה הלובשת בגדי מלכות, בגדי תפארת ופיתוי, מול הכוהן הגדול הלובש בגדי לבן פשוטים, בגדי מלאך משרת.

יש הקבלה גם בין הכניסות: הכוהן הגדול נכנס שתי פעמים עיקריות (השלישית היא רק להוציא את הכף והמחתה): האחת כדי להקטיר ולפרוס מסך של ענן קטורת מכסה, והשנייה לצורך הַזָּאַת הדמים המכפרת. אסתר גם היא נכנסת פעמיים: הכניסה הראשונה לצורך זימון המשתה שמטרתו לערפל ולטשטש, והשנייה – לאחר

34. ראו: יחזקאל מ׳, יז ואילך.
35. מלכי פרס נהגו לכנות את עצמם בתואר ׳מלך המלכים׳. הרודוטוס (ספר שביעי, 8, מהד׳ א׳ שור, ירושלים תרצ״ה, כרך ב, עמ׳ 112) מספר שכאשר עלה אחשורוש לשלטון, הוא אסף את כל יועציו לדיון על המלחמה ביוון. אחד מנימוקיו בעד המלחמה היה שעל ידי כיבוש יוון שוב לא תביט השמש על שום ארץ מלבד ממלכתו.

תליית המן, בשעה שהגזרה טרם בוטלה – כדי להתחנן ולהציל את עמה.[36]

מגילת אסתר משלימה אפוא את התנ"ך. היא נכתבה במכוון בצורה חילונית ומוקצנת כל כך כדי ללמדנו שהשגחת ה' נמצאת גם במקומות ובמצבים הרחוקים מקדושה, וכי יד ה' היא המנהלת את העולם גם במקומות של הסתר פנים – "וַאֲנִי בְתוֹךְ הַגּוֹלָה" (יחזקאל א', א).[37]

ו. זכות להתגונן לפי החוק – ליום אחד

גם לאחר תליית המן לא נרגעה אסתר, שכן הספרים שכתב נותרו בתוקף, והסכנה המרחפת על ראש היהודים יצאה לדרך ביורוקרטית ועלולה הייתה להתבצע ביעילות של האימפריה. ניסיונה הנועז של אסתר המלכה "לְהָשִׁיב אֶת הַסְּפָרִים מַחֲשֶׁבֶת הָמָן..." (ח', ה) ולמחוק את הגזרה הרעה כאילו לא הייתה – נכשל! למרות הכניסה הנוספת בסכנת נפשות אל החצר הפנימית של המלך הסביר לה אחשורוש מה נמצא מעבר ל"חֲצִי הַמַּלְכוּת" (ה', ג, ו; ז', ב) – "כִּי כְתָב אֲשֶׁר נִכְתָּב בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ וְנַחְתּוֹם בְּטַבַּעַת הַמֶּלֶךְ אֵין לְהָשִׁיב" (ח', ח). במילים אחרות, אי־אפשר לנהל אימפריה גדולה, מאה עשרים ושבע מדינה, אם כל פֶּחָה פרסי וכל מנהיג מקומי יחשוב שאפשר "לְהָשִׁיב אֶת הַסְּפָרִים", כי שום פקודה שקשה לקבל אותה לא תתבצע.

36. בהקבלות אלה ניתן למצוא מקור לאמירה הנפוצה אצל האחרונים (ראו למשל: ר' יהודה אריה ליב אלתר מגור, **שפת אמת**, פורים תרל"ה), ש'כיפורים' הוא כְּפוּרים.

37. ספר יחזקאל נפתח בתיאור המראה של מרכבת השכינה הנראית ליחזקאל "בְּאֶרֶץ כַּשְׂדִּים עַל נְהַר כְּבָר" (א', ג) בהיותו "בְתוֹךְ הַגּוֹלָה" (שם, א), ובכך הונח היסוד לגלות בבל. בהמשך לכך קבע רבי שמעון בר יוחאי, "שבכל מקום שגלו ישראל – שכינה עמהן" (מגילה כט ע"א). סגנון המראות ודרכי ההתגלות ליחזקאל שונות מאלה של כל הנביאים, אך עדיין שם ה' דומיננטי בנבואתו. לעומת זאת, מגילת אסתר שונה מכל חיבור יהודי אחר בהסתר שם ה' וכל ביטוי של קודש.

הפתרון של אחשורוש היה אופייני לו ול'ממלכת הטבעת' – הסרת האחריות מעליו: "וְאַתֶּם כִּתְבוּ עַל הַיְּהוּדִים כַּטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ וְחִתְמוּ בְּטַבַּעַת הַמֶּלֶךְ" (ח', ח). ממצב חריג זה נולד הרעיון של זכות חוקית ממלכתית להתגוננות יהודית מול פורעים ופוגרומים: "אֲשֶׁר נָתַן הַמֶּלֶךְ לַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל עִיר וָעִיר לְהִקָּהֵל וְלַעֲמֹד עַל נַפְשָׁם לְהַשְׁמִיד וְלַהֲרֹג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל חֵיל עַם וּמְדִינָה הַצָּרִים אֹתָם... בְּיוֹם אֶחָד..." (ח', יא-יב). הפקודה נוסחה בדיוק באותן מילים נוראות של פקודת ההשמדה, ואינה מתירה ליהודים אלא להתגונן מפני אויביהם באותו יום אחד שבו הורשו אויבי היהודים לצור עליהם ולהשמידם. השלטון החליט להסיר את ידיו ולהשעות את החוק הממלכתי ביחס ליהודים ליום אחד: לאויבי היהודים יהיה מותר להשמיד, להרוג ולאבד אותם, וליהודים יהיה מותר להתגונן ואף להשמיד, להרוג ולאבד את "הַצָּרִים אֹתָם", ורק אותם – החוק לא יתערב לשום צד ביום הזה!

גזרת המן אפשרה רק לפורעים להשמיד ולהרוג, ואילו ספרי מרדכי ואסתר יצרו שוויון בין הצדדים, כי ליהודים הותר להתגונן (לא לתקוף ביזמתם, אלא רק לפגוע במי שהתארגנו לתקוף אותם). מסתבר שליהודים זה הספיק כדי לנצח בגדול.

ז. הסתר פנים וחורבן הגולה

מימי הקלגסים הרומיים בארץ ישראל ועד הפרעות והפוגרומים במזרח אירופה בדורות האחרונים פעלה תמיד אותה השיטה – השלטון מסתלק מהשטח ליום אחד או לכמה ימים, והפורעים מכלים ביהודים את חמתם.

פלורוס, הנציב הרומי הפרובוקטיבי שגרם לחורבן ירושלים, רכב עם חייליו מקיסריה לסבסטיה ל'סוף שבוע', ובקיסריה כמעט

התחולל טבח ביהודים.[38] כעבור זמן מה פתח הטבח בקיסריה שרשרת של פרעות וטבח ביהודים בערים המעורבות.[39] אויבי היהודים הבינו תמיד את רמזי השלטונות.

רוב רובם של מעשי הטבח והפוגרומים במשך הדורות לא נעשו ביזמת השלטון או בביצועו; השלטון רק סילק את ידיו ונתן לפורעים יד חופשית בפירוש או ברמזים ברורים. דבר אחד מנס המגילה כמעט ולא קרה עוד – גם היהודים המקורבים לשלטונות בדרך כלל לא קיבלו עבור היהודים זכות חוקית להתגונן בפני אויביהם.[40]

כל זה עד שקם המן הנאצי והחל לבצע בעצמו, בכוח השלטון וביעילות הגרמנית הידועה, את "מַחֲשֶׁבֶת הָמָן בֶּן הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי אֲשֶׁר כָּתַב לְאַבֵּד אֶת הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ" (ח׳, ה), "לְהַשְׁמִיד לַהֲרֹג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים מִנַּעַר וְעַד זָקֵן טַף וְנָשִׁים..." (ג׳, יג), ולא ליום אחד אלא לשנים רבות וארוכות. היה זה למעשה חורבן הגולה – השמדה יסודית ומקיפה של שליש העם היהודי ושל כל היהודים שחיו בכפרים ובעיירות בארצות אירופה.[41] אחרי השואה נותרו רק קהילות יהודיות בערים גדולות ובינוניות.

38. ראו: יוסף בן מתתיהו, **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** ספר שני יד ד-ה, מהד׳ שמחוני עמ׳ 155-156.
39. ראו: שם יח א-יא, עמ׳ 173-178.
40. במקומות מועטים היה ליהודים כוח מגן, אולם מקומות אלה היו חריגים.
41. אחרי ההשמדה הגורפת של יהודים בכל רחבי אירופה, מרוסיה וליטא דרך פולין, צ׳כוסלובקיה וגרמניה ועד צרפת, רק הונגריה נותרה מחוץ לשליטה הגרמנית הישירה כמעט עד סוף המלחמה. הונגריה נכבשה ב־19 במרס 1944, ואחרי פסח תש״ד התחיל מסע הרכבות להשמדת היהודים מכל הכפרים, הערים והעיירות בקצב נורא של עשרת אלפים איש בכל יום – עד שנפסק שיתוף הפעולה של המשטרה ההונגרית, והשואה נעצרה בשערי בודפשט! מעשי הרצח עוד נמשכו, אבל חלק גדול מיהודי בודפשט ניצל. כך נחתם שינוי היסטורי בחיי היהודים בעולם – אין עוד קהילות של יהודים ברחבי ארץ כלשהי, בעיירות ובכפרים, חוץ מאשר בארץ ישראל. קהילות חוץ לארץ נותרו בערים גדולות ובינוניות (בתהליכי התבוללות מואצת).

מעבר לכך, לגולה היהודית מבבל עד אירופה היו שפה יהודית (ערבית־יהודית, לדינו או יידיש) ותרבות יהודית אוטונומית בחסות המלכים, הקיסרים, החליפים וראשי המדינות, ואילו אחרי השואה היהודים שנותרו ברחבי העולם הם אזרחים מלאים המשתלבים בתרבויות הערים והמדינות (עם שיעור התבוללות גבוה). השואה הביאה אפוא לחורבן הגולה היהודית, ויום הזיכרון לשואה הוא היפוכו של 'חג פורים' כחג ההצלה של הגולה.

לאמתו של דבר, הגולה היהודית החלה להתפורר זמן רב קודם לכן, עם רוחות האמנציפציה, אך היא חרבה כליל בשואה – החורבן השלישי של העם היהודי!

כיוון שאבד הצידוק הפנימי של ההישרדות וההצלה בגולה, אין לה עוד זכות קיום. שום שתדלנות פוליטית ושום 'אסתר המלכה' לא יכלו להשפיע על המן הנאצי ולבלום אותו. מכאן צמחה ההכרעה הדרמטית של האומות המאוחדות.[42] הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל פירושה קודם כול זכות חוקית ליהודים להתגונן על פי החוק הבינלאומי, ולא ליום אחד אלא בקביעות.

יום העצמאות תפס את מקום הפורים כחג של הצלה ויציאה מן הגולה. בפורים נותר לנו לקרוא במגילת הגלות ולזכור את הסתר הפנים המאפיין את 'מגילת ההפך' ואת הגולה בכלל.[43] הקריאה במגילת אסתר תלמדנו כי על פי ההיגיון של המגילה עצמה – תפקידה ההיסטורי הסתיים. לא נחריש עוד אם 'רק לעבדות נימכר', וזכותנו החוקית לעמוד על נפשנו אינה ליום אחד בלבד.

42. בתנועה הציונית ובמוסדות היישוב בארץ ישראל הייתה 'המדינה שבדרך' מציאות חיה עוד לפני השואה במסגרת 'הבית הלאומי' שהוכר בחבר הלאומים לפי הצהרת בלפור. השואה לא הביאה אפוא להקמת המדינה – אדרבא, אבדן היהודים מרחבי אירופה כמעט הכשיל אותה – אולם ההכרה הבינלאומית במדינה יהודית עצמאית שיש לה כוח לוחם הבשילה לדאבוננו רק בעקבות השואה.
43. כמובן, חשוב מכול להרבות במתנות לאביונים הנושאים את עיניהם ליום הזה.

בהחלטה היסטורית מופלאה הכירו אומות העולם במסקנה העולה מחורבן הגלות היהודית בשואה – מדינה יהודית ריבונית ועצמאית בארץ אבותינו, ארץ ישראל.[44]

חוזרים אנו מפורים לפסח, לוקחים מנס פורים רק את הזכות החוקית לעמוד על נפשנו, יוצאים מארצות נדודים וגולה ומחוללים את נס קיבוץ הגלויות במדינת קיבוץ הגלויות.[45]

44. האו"ם וארגונים בינלאומיים מקפידים להשמיע אזהרות בוטות נגד מדיניות ההתגוננות של מדינת ישראל (יותר מאשר נגד כל מדינה בעולם) בכל פעם שנראה להם כי ישראל חורגת מהפעולה נגד "כָּל חֵיל עַם וּמְדִינָה הַצָּרִים אֹתָם", וגם תופעה זו ראויה לעיון.

45. ראו ספרי **נס קיבוץ גלויות**, תל אביב תשע"א.

פרק שבעה עשר

השיבה אל הארץ ואל האדמה – בין קודש לחול

א. שיבה לקדושה או ל'חילון לאומי'?

"אנו, יש לומר, שבנו הביתה. הציונות היא שובנו אל היהדות עוד לפני שובנו אל ארץ היהודים" (בנימין זאב הרצל בקונגרס הציוני הראשון, התרנ"ז, 1897).[1] למה התכוון הרצל בדברו על "שובנו אל היהדות עוד לפני שובנו אל ארץ היהודים"?

ככל הנראה, כוונתו הייתה לשיבה מהתבוללות גמורה אל יהדות מסורתית־לאומית, זו שמציינת שבתות וחגי ישראל מבלי לשוב אל הקפדה הלכתית מלאה ובלא לשוב אל הקודש בכל ממדיו. הרצל היה איש מסורתי,[2] ו'השיבה הביתה' הייתה עבורו הצהרת נאמנות יהודית. זו גם הייתה תוצאת הקונגרס.

האם היה זה מהלך של קודש יהודי מתעורר או של לאומיות חילונית?

כעשרים שנה לפני כן (חנוכה התרל"ט) חרשו אליעזר ראב ובנו יהודה עם חבורת נכבדים את 'התלם הראשון' באדמת פתח תקווה. ר' יהושע שטמפפר אחז במחרשה ופרץ בבכי: "אשרינו שזכינו לכך, היותנו מהלכים אחרי התלם הראשון שחורשת מחרשה יהודית באדמת הנביאים, לאחר שנעדרנו מארץ אבותינו משך שנות הגלות הארוכה – ברוך ה' שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".[3] המתאספים

1. **מבחר כתבי הרצל** ה, תל אביב תרצ"ט, עמ' 100.
2. ראו: י"צ זהבי, **מהחתם סופר ועד הרצל**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 264-302; י' וייס, **הרצל – קריאה חדשה**, תל אביב 2008, בייחוד עמ' 41-153.
3. י' ראב, **התלם הראשון**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 63.

אחזו במחרשה בעיניים דומעות, בלהט ובדבקות של יהודים האוחזים בספר התורה בהקפות של שמחת תורה. וכי אפשר שלא לשמוע את הופעת הקדושה על פני האדמה?

בשנת "אֶעֱלֶה בְתָמָר"[4] (תרמ"ב) התחיל שוב גל חשוב של עלייה (מרוסיה עד תימן) ושל ייסוד מושבות, אולם הייתה זו שנת שמיטה.[5] פולמוס השמיטה הטיל מבוכה גדולה בלב רבנים ובלב איכרים וצרכנים – האם אפשר לקיים חקלאות יהודית מתחדשת על פי דיני השביעית וקדושתה? האם יש ערך לחקלאות יהודית באדמת הארץ בלי קדושת השביעית?

ערב שנת תרמ"ט כבר יצא ההיתר הידוע,[6] חתום על ידי הרב יצחק אלחנן מקובנה ופוסקים חשובים נוספים שישבו בגולה. ההיתר בנוי כולו על כך שהקדושה המלאה עדיין לא חזרה לאדמות הארץ, ולפיכך ניתן להפקיע את הקדושה על ידי מכירת האדמה לנכרי לשנה השביעית.[7] מולם קמו בתי הדין החרדיים בירושלים ובצפת, יצאו למלחמת חרמה נגד הפקעת הקדושה ותמכו באכילת פֵּרות

4. על העלייה הראשונה מתימן שנקראה בשם טעון המשמעות "אֶעֱלֶה בְתָמָר" (= תרמ"ב) על פי הפסוק בשיר השירים (ז', ט) ראו: י' רצהבי, 'זכרונות ר' יוסף הלוי על עליית ראשונים', **קתדרה** 17, תשמ"א, עמ' 128-141; נ' דרויאן, 'שכונות ראשונות לעולי תימן בירושלים, תרמ"ב-תרע"ד', **קתדרה** 13, תש"ם, עמ' 95-129. על 'העלייה הראשונה' מרוסיה בעקבות הפרעות שכונו 'הסופות בנגב' ראו: ש' לסקוב, **הביל"ויים**, תל אביב תשל"ט. על עמדות הרבנים שתמכו בעליות ראו: א"י סלוצקי, **שיבת ציון**, ורשה תרנ"ב. על גלי עלייה קודמים ראו: א' מורגנשטרן, **משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט**, ירושלים תשמ"ה.

5. זאת לפי החשבון ההלכתי העובר במסורת הדורות; ראו: משנה תורה הלכות שמיטה ויובל פ"י הל' ב-ו.

6. ראו תיאור הדיונים והוויכוח בעיתונות הירושלמית אצל ש' שטרנברג, **היתר תרמ"ט**, תל אביב תשמ"ו.

7. ראו בהרחבה במבוא לספרו של הראי"ה קוק **שבת הארץ** (יפו תר"ע; ירושלים תשי"א; כפר דרום תשנ"ג), וכן בהקדמת הרב ש"ז אוירבך לספרו **מעדני ארץ**, ירושלים תש"ד. לסיכום בהיר של הדעות השונות ראו: י"צ רימון, **שמיטה**, ירושלים תשס"ח, עמ' 278-323.

וירקות שגדלו באמת אצל נכרים.[8]

שני הצדדים נשענים על נכרים – אלה על מכירת הקרקע באופן פורמלי ועל טיפוח חקלאות יהודית ללא קדושת שביעית, ואלה על טיפוחה וחיזוקה של חקלאות נכרית בשנת השמיטה ללא קדושת שביעית.[9] המשותף (כמעט) לכולם הוא שאין קדושת שביעית, והמחלוקת היא על עצם קיומה של חקלאות יהודית בלי קדושה.

מאז חלפו שנים רבות, אנו ניצבים בשלהי שנת השמיטה השמונה עשרה (התשע"ה) מהיתר תרמ"ט, וכמעט שום דבר עקרוני־הלכתי לא השתנה במחנות התורניים החלוקים.[10]

לציון כבר עלו כארבעה מיליון יהודים מכל כנפות תבל,[11] מדינת ישראל קמה וזכינו בה לישועת ה' בנסים מופלאים. חזרנו אל

8. לפי עמדת ה'בית יוסף' (**שו"ת אבקת רוכל**, סימנים כד-כה), קרקעות של נכרים בארץ ישראל מופקעות מקדושת הארץ כל עוד הן בידיהם, וכך נהגו בירושלים. אמנם, לדעת מבי"ט (**שו"ת המבי"ט** א, סימנים יא, כא, ריז, שלו) ובנו מהרי"ט (**שו"ת מהרי"ט** א, סימן מג) אין כוח לנכרים להפקיע את קדושת הארץ לפֵרותיה (בגמרא נחלקו בכך – גיטין מז ע"א; ירושלמי דמאי פ"ה, כד ע"ד), וכך פסק ה'חזון איש' (שביעית, סימן ט, יח; סימן כ, ז). לפי זה קדושת שביעית קיימת גם בפֵרות וירקות של נכרים בארץ.

9. למעט שיטת ה'חזון איש' שנזכרה בהערה הקודמת. הרב קוק התנגד לרעיון של יישוב הארץ בלי שיימצא בה שום נכרי, ואף ראה סכנה מוסרית ומעשית בתיאורים של איבה לערבים. ראו: **אורח משפט**, ירושלים תשמ"ה, סימן סד; **אגרות הראיה** ב, ירושלים תשכ"ב, איגרת שצח, עמ' נו; איגרת תרסז, עמ' רעח-רעט.

10. לשם הדיוק, הפוסקים הספרדיים ראו את 'היתר המכירה' בשביעית מרווח ופשוט כמו 'מכירת חמץ' בפסח. ראו מאמרו של הרב עובדיה יוסף, 'בענין היתר מכירת קרקעות בשביעית', בתוך: י' שויקה וח' סבתו (עורכים), **מנחת אהרן**, ירושלים תש"ם, עמ' 35-78; וראו: **שו"ת יביע אומר**, חלק ג, יורה דעה סימן יט; חלק ח, חושן משפט סימן ב. לעומתם, הרב קוק קבע שיש לבחון את ההיתר מחדש בכל שביעית, כיוון שיסודו בחוסר בררה ובהיעדר אפשרות קיום אחרת לחקלאות היהודית המתחדשת. ראו למשל באיגרתו המפורסמת לרידב"ז מצפת, **אגרות הראיה** ב (לעיל, הערה 9), איגרת תקנה, עמ' קפד ואילך; וראו להלן, הערה 24.

11. כשש מאות אלף (!) עלו עד קום המדינה, וכשלושה וחצי מיליון (!) עלו מכוחה של מדינת ישראל. במדינת ישראל העצמאית חיים כיום יותר משישה מיליון יהודים־ישראלים. על המשמעויות ועל ההודיה ראו בספרי **נס קיבוץ גלויות**, תל אביב תשע"א.

ההיסטוריה בהיקף ובעצמה גדולים בהרבה מאשר בתקופה החשמונאית[12] ואף ברוב תקופת הבית הראשון, שבה התפלגנו לשתי ממלכות נפרדות שאף לחמו זו בזו פעמים אחדות.[13] בנפתולים כואבים שמרנו על אחדותנו ועצרנו כמה פעמים על סף מלחמת אחים.[14] מדינת ישראל מנצחת ומשגשגת בחסדי ה׳.

גם החקלאות הישראלית מוכרת ברחבי העולם ומאירה אור לגויים. איש חשוב ביפן אמר לחקלאי ישראלי מיטבתה: "אתם נתתם לעולם את התנ"ך ואת ההשקיה בטפטוף".

אולם השער הגדול אל קדושת השביעית בחקלאות של ארץ ישראל נשאר נעול במנעולי נכרים. רק מעטים מצאו דרך אל ׳אוצר הארץ׳ עם ׳אוצר בית דין׳[15] ובו קדושת שביעית ממש, וגם הם חלוקים ביניהם על גבולות ההיתר. האם השיבה אל האדמה מבשרת גם שיבה אל הקודש?

חלוצים והוגים חגגו את השיבה אל הטבע ואל האדמה בשירה גדולה, בדרך כלל רוחנית־חילונית מאוד, אוניברסלית, משחררת, מחדשת קשר בראשיתי של אדם ואדמה.[16] הקודש כמעט לא תפס מקום בחגיגה זו.

12. בירושלים החשמונאית עמד בית המקדש בריבונות יהודית בלי חסות זרה, בשונה מאוד מהמצב בימינו, אך הממלכה החשמונאית לא שלטה בנגב כלל, ספגה מפלות צבאיות והייתה תלויה ברומא, שבסופו של דבר השתלטה עליה.
13. ניתן למנות לפחות שבע מלחמות (אחים) בין ממלכת ישראל וממלכת יהודה בימי הבית הראשון.
14. בין ההגנה לאצ"ל בסזון, בהטבעת האנייה אלטלנה וגם ברצח ראש הממשלה יצחק רבין.
15. ׳אוצר בית דין׳ אינו נזכר במשנה וברמב"ם. יסודו בתוספתא (שביעית פ"ח הל׳ א-ב, מהד׳ ליברמן עמ׳ 200) לפי פירוש רמב"ן לתורה (ויקרא כ"ה, ז). הרב קוק ראה בכך תוספת על ׳היתר המכירה׳ (**אגרות הראיה** א, ירושלים תש"ג, איגרת שיג, עמ׳ שנא), ואילו ה׳חזון איש׳ (שביעית, סימן יא, ז) ראה בזה תחליף ל׳היתר המכירה׳ שאותו שלל. ראו סיכום ממצה אצל רימון (לעיל, הערה 7), עמ׳ 260-268; וראו בהרחבה: ז׳ וייטמן, **לקראת שמיטה ממלכתית במדינת ישראל**, אלון שבות תשנ"ג, עמ׳ 176-198.
16. למשל, שירי ביאליק על הטבע שנכתבו עוד ברוסיה (׳זוהר׳, ׳צפרירים׳, ׳משירי

היו ניסיונות לחדש חגיגות אביב וביכורים בשדות,[17] והם השפיעו על אווירת החגים בעיקר בקהילות התנועה הקיבוצית.[18] חגיגות אלה עוררו פולמוס בין הרבנים וההנהגה הציונית ובין הקיבוצים, הן בגלל חילול חג ושבת בפרהסיה, הן בגלל האופי החילוני של הטקסים, שלא הביאו (וגם לא יכלו להביא) בהם ביכורים לה׳ אלא לקרן הקיימת.[19]

עם ראשית החגיגות בעמק יזרעאל בחג השבועות תרפ״ו עלתה השאלה של חילול קדושת החג בטקס של קציר ותהלוכות תוך שימוש בכלים חקלאיים. קבוצת רבנים מרבני ׳המזרחי׳, ובראשם הרב הראשי לארץ ישראל הראי״ה קוק, יצאה לעמק יזרעאל כדי לנסות ולהביא לכך שהחגיגות לא תתקיימנה בחג עצמו (וכמובן לא בשבת), אם בדברי תוכחה, ואם – כדרכו של הרב קוק בארץ – בלשון של

החורף א-ה׳ ועוד) והערגה לטבע הארץ ישראלי בשירו ׳אל הציפור׳; שירו של ש׳ טשרניחובסקי, ׳האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו׳; הגותו של א״ד גורדון כבר ב׳מכתב מארץ ישראל׳ ובייחוד במסה ׳האדם והטבע׳; ועוד. וראו: א׳ שביד, **היחיד – עולמו של א״ד גורדון**, תל אביב תש״ל, עמ׳ 91-122; מ׳ צור (עורך), **את אינך בודדה במרום – מכתבים מא.ד. גורדון ואליו**, תל אביב 1998, עמ׳ 124-146. תודה למוקי צור על הסיוע.

17. ראו: מ׳ צור וי׳ דניאלי, **יוצאים בחודש האביב**, ירושלים תשס״ד; צ׳ שוע ואחרים (עורכים), **אל ארץ חדשה אתה עובר – ההגדה הקיבוצית של פסח ותולדותיה משנות השלושים של המאה העשרים**, תל אביב תשע״א, בייחוד על חידוש טקס קציר העומר בקיבוצים, עמ׳ 186-197. תודה לבנימין יוגב (בוג׳ה) ממכון החגים בבית השיטה על סיועו.

18. למרות היחלשות השיתופיות הקיבוצית חגיגות העומר עדיין מתקיימות בעיקר ברמת יוחנן, וחגיגות הביכורים מתקיימות בעיקר בגן שמואל. כיוון שגידול תבואה תופס כיום מקום שולי משתתפים בחגיגות אלו כל הענפים ואף המפעלים, אולם עדיין מתבצע קציר סמלי עם ציטוטים שיריים ממשניות קציר העומר (מנחות פ״י מ״ג). בשנים האחרונות אין מביאים עוד ביכורים לקרן הקיימת אלא מעבירים את התמורה למפעלי חסד וסיוע.

19. כך למשל, נחמה לייבוביץ (**עיונים בספר ויקרא**, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 353-354) כתבה ביקורת חריפה נגד טקסים אלה מנקודת מבט דתית. הביקורת שלה אף מצוטטת בהרחבה בספרו של צ׳ שוע על ההגדה הקיבוצית (לעיל, הערה 17, עמ׳ 187).

קירוב וחיבה; אולם הניסיון נכשל. לא נוצר מפגש ולא חיבור בין קודש לחול.

אחרי אספת מחאה גדולה בירושלים בהשתתפות הרב קוק (שנפגע מיחסם של החלוצים לבקשותיו) נמשך הוויכוח בהנהלת התנועה הציונית ובקרן הקיימת[20] והוחלט (יחד עם ח"נ ביאליק ובהנהגת מ' אוסישקין) לקיים עם בתי הספר העבריים בארץ טקסי 'זכר לביכורים' שאינם מתקיימים בחג עצמו. על הקיבוצים הדבר לא השפיע, ומ־1930 ואילך התקיימו החגיגות בעין חרוד במתכונת הקיבוצית מבלי להתחשב ברבנים ובציבור הדתי־ציוני, ואף לא בהנהגה הציונית.

הקדושה שבטבע הארץ ישראלי נותרה רעיון מופשט – אין לנו מקדש או מזבח להביא אליהם ביכורים לה', ואיש גם לא ניסה להקים כאלה.[21] לכן נשארו החגים הישראליים בנויים על הזיכרון ההיסטורי: ליל סדר עם פרעה ויציאת מצרים, זמן מתן תורתנו וזכר סוכות המדבר; אלא שמלחמות ישראל וישועות ימינו נושקות וחוברות לסדר פסח, למצות, לסוכות ולנרות החנוכה החשמונאית.

יותר מכל החגים שומר 'ליל הסדר' על מקומו כחג משפחתי־היסטורי, ורוב מוחלט של הציבור בישראל מתכנס ומציין אותו. גם בתנועה הקיבוצית נאחזו בסדר פסח על משמעותו ההיסטורית אך הציבו חלופה להגדה המסורתית.[22]

אווירת הטבע הארץ ישראלי תופסת מקום נכבד מאוד בגני

20. פולמוס זה לא הוזכר בספרו של צ' שוע על ההגדה הקיבוצית (לעיל, הערה 17).
21. מקדש או מזבח, אפילו לשם ה', היו עלולים להקים לתחייה גם את עבודת האלילים העתיקה (דוגמת הודו או עדות הנביאים על חטאי אבותינו), שממנה קשה עד מאוד להיגמל. הזרם ה'כנעני' בשירה העברית ובספרות (למשל, השיר 'בלדה לבעל ולאשרה' של ש' טשרניחובסקי, וספרי מ"י ברדיצ'בסקי הספוגים השפעתו של ניטשה) מעיד על הפיתוי הפגני החמור שעמד על הפתח; אולם החילוניות החלוצית הצמיתה כל ניסיון 'כנעני'־פגני, ברוך השם! תופעת החילון והשפעת המודרנה יש בהן אפוא מיסוד הנס הנסתר.
22. על ההגדה הקיבוצית, נוסחיה וגלגוליה ראו: צ' שוע (לעיל, הערה 17).

הילדים, בבתי הספר (הממלכתיים והממלכתיים דתיים) וכמובן בזמר הישראלי ובמרחבי השפעתו. אמנם לבתי הכנסת כמעט ולא חדר הגל הזה, למרות המגוון העצום של בתי הכנסת בעדות ישראל, וזאת משום שגלי הזמר הדתי־חסידי יצרו חלופה ברורה והותירו את הזמר הישראלי מחוץ לשערי הקודש.

הראי"ה קוק תיאר את השיבה אל הטבע הארץ ישראלי כנושאת בחובה קודש פנימי מוסתר, חבוי 'בסתר המדרגה', שביציאתו לאור בהמשך הדרך יוכל לחולל את "אור חיי אליהו" ולהתחבר אל הקודש בגלוי.[23]

אולם, הראי"ה בעצמו נאלץ לסמוך את ידיו על היתר המכירה בשביעית,[24] המונהג כעת בפעם השמונה עשרה, ומציאות זו מצביעה על הקושי העקרוני בחיבור בין הארץ והאומה ובין הקודש.[25] דווקא 'שמיטת כספים' מגלה סימנים ראשונים של צמיחה ושל חיבור (ברוח חזון הנביאים) בין הקודש ובין 'צדק חברתי'.[26]

ב. חזון המקדש

אנו מתפללים בכל יום "והשב את העבודה לדביר ביתך", ובציפייה זו מקופלת גם השיבה אל המשמעות הכפולה של החגים – חקלאות

23. ראו: **אורות**, ירושלים תש"י, אורות התחיה כט-לד, עמ' עח-פ. ראו גם לפני כן: "הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל" (שם כח, עמ' עז), וראו עוד לעיל, עמ' 56, הערה 12.
24. ראו למשל את האיגרת שכתב הראי"ה לרידב"ז מצפת, גדול המתנגדים להיתר (**אגרות הראיה** א, לעיל, הערה 15, איגרת שיא, עמ' שמו-שנ). חשוב לזכור כי הנצי"ב מוולוז'ין, רבו של הראי"ה, שעמד בראש הרבנים חובבי ציון, התנגד להיתר המכירה דווקא מתוך השאיפה לשוב אל אדמת הארץ בקדושה.
25. על הקושי הזה כתב הראי"ה קוק: "המציאות אין לה כנפים מהירים כאלה אשר לחיזיון" (**אורות**, לעיל, הערה 23, אורות התחיה ג, עמ' נב); וראו בספרי **המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, בני ברק תשע"ג, עמ' 294-298.
26. יזמת 'שמיטה ישראלית' (בכנסת ובארגונים ישראליים, בשיתוף מתחדש של דתיים וחילוניים) יחד עם המאבק הנרחב לצדק חברתי פותחות פתח לשינוי במשמעות השמיטה – יהי רצון שנזכה!

ארץ ישראלית הנושאת פניה אל הקודש בהבאת ביכורים ובכורות, תרומות ומעשרות של אביב, קציר ואסיף, ניסוך יין ומים ואור שמן; כל זה יחד עם עלייה המונית לרגלים וחיבור מלא של החגים ההיסטוריים – מיציאת מצרים עד קיבוץ גלויות – עם חגי הטבע הארץ ישראליים הקשורים למקדש.

אולם מחסומים כבדים ניצבים על הדרך הזאת, אפילו אם היו רוב היהודים מוכנים להסכים על חזון המקדש שבתפילה גם למעשה:

א. השיבה אל האדמה ואל חקלאות יהודית בארץ ישראל התחוללה בדור האחרון שבו עוד הייתה אפשרית, רגע לפני המהפכה שהפכה את החקלאות בכל העולם למפעל שבו אנשים מעטים מייצרים מזון ומאכילים עם רב. המהפכה הטכנולוגית בעולם הפכה גם את החקלאות הישראלית המפותחת למגזר יצרני־מודרני, שבו נוטלים חלק כשלושה אחוזים בלבד מן הישראלים במעגל הראשון, ועוד כמה אחוזים במעגל התומך. במצב כזה לא תהיה משמעות רבה לציבור הרחב בסדרי תרומות ומעשרות, ביכורים ובכורות או שביתת אדמות בשנה השביעית, שלא לדבר על קרבנות מן החי ומן הצומח. הטבע עצמו משתנה לנגד עינינו עם חקלאות מתוחכמת ותעשייתית.[27]

ב. נקודה נוספת היא שאלת הקרבנות מן החי, המפורשים בתורה, אל מול 'חזון הצמחונות והשלום',[28] המעוגן אף הוא בגן העדן של ראשית הבריאה. הרב צ"ה קלישר ראה את הרעיון הציוני משולב בחידוש העבודה במקדש, ואף התחיל בדיונים הלכתיים עם

27. רק לדוגמה: תרופות אנטיביוטיות נגד מחלות ומגפות; זנים משובחים של פֵּרות וירקות בגידולי חממות; ייצור המוני של מזון מוכן מכל הסוגים; היעלמות כמעט מוחלטת של חיות טורפות (ראו פירוש רמב"ן לוויקרא כ"ו, ו), עד כדי הצורך להגן על שארית החיות מפני הכחדה בחוקים מיוחדים להגנת החי והצומח מפני האדם; תחליפי בשר סינתטיים שייתכן שיהיו בקרוב גם טעימים וגם זולים בהרבה.

28. זהו השם שנתן הרב הנזיר, ר' דוד כהן, לחוברת שבה לקט ממאמרי הרב קוק על טעמי המצוות. החוברת יצאה לאור בירושלים בתשמ"ג. ראו גם בספרי **המקור הכפול** (לעיל, הערה 25), עמ' 148-151.

גדולי דורו.[29] לעומתו, הרב קוק התלבט בכך מאוד ואף ניסח את הדיון התורני הצפוי להתקיים בסנהדרין עתידית בשאלה זו.[30] ידועה הדרשה של הרב קוק על הפסוק "וְעָרְבָה לַה' מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם כִּימֵי עוֹלָם וּכְשָׁנִים קַדְמֹנִיּוֹת" (מלאכי ג', ד) – קרבנות מנחה מן הצומח יתקבלו לרצון כמו הקרבנות מן החי שהיו קרבים מימי עולם בשנים קדמוניות.[31] אולם הרב קוק חזר וכתב שרק לסנהדרין גדולה המקובלת על כל ישראל תהיה סמכות מן התורה להורות בשאלות כאלה,[32] והוא היה מודע היטב להיעדר כל סיכוי נראה לעין לכנס יחד את כל חכמי ישראל לחידוש הסמיכה ולהקמת סנהדרין כזאת בהסכמה רחבה.[33]

ג. הבית הראשון שבנה שלמה היה גורם מכריע שדחף לפילוג הממלכות בין יהודה וישראל (רחבעם וירבעם) ולהקמת מקדשי העגלים בממלכת ישראל יחד עם פילוג הלוח והחג בחודש השביעי/ "הַשְּׁמִינִי" (מל"א י"ב, כו-לג).

בימי הבית השני פרשו קבוצות גדולות של 'צדיקים וחסידים' מן המקדש, שנחשב בעיניהם 'טמא' בגלל הוראות ההלכה של חכמי ירושלים, ואף קבעו להם לוח מועדים שונה מזה שנהג במקדש ובקרב רוב היהודים.[34]

29. ראו בספרו **דרישת ציון**, ירושלים תשכ"ד, עמ' קכב-קעב.
30. ראו: **קבצים מכתב יד קדשו** ב, ירושלים תשס"ח, עמ' טו-יז.
31. ראו: **עולת ראיה** א, ירושלים תשכ"ב, עמ' רצב.
32. בקטע שנזכר לעיל, הערה 30, וכן בקונטרס מיוחד על חידוש הסנהדרין שפורסם בירושלים בשנת תר"ף, מובא אצל מ"י צוריאל, **אוצרות הראי"ה** א, ראשון לציון תשס"ב, עמ' 316-317. שימו לב לקטעים היותר אופטימיים שם, שבהם מדובר על תהליך מדורג לקראת חידוש הסנהדרין בעתיד.
33. ראו: **אגרות הראיה** א (לעיל, הערה 15), איגרת שג, עמ' שמא. אמנם, הרב קוק קיווה שבמשך הזמן תתקבל סמכותה של הרבנות הראשית בכל ישראל, וזה יוכל להיות גרעין צמיחה ל'בית דין גדול' עתידי. ראו: **חזון הגאולה**, ירושלים תש"א, עמ' רצז.
34. ראו לעיל בפרק השנים עשר.

בוודאי אין חפץ לה׳ במקדש לשכינת כבודו, אם עצם הקמתו ודרכי ניהולו מפלגות את עמו ובעיקר את עובדי ה׳ לכיתות כיתות, במקום לאחד את כל ישראל העולים לרגל; אבל איה נביאים וחכמים, אנשי חזון ומעשה, שימצאו דרך תורנית־יצירתית לחדש ימינו כקדם, להכריע בכל השאלות הגדולות של מקדש וקודשיו, וגם למצוא את החיבור בין הטבע המתחדש ובין ההיסטוריה הישראלית העצמאית לפי משמעות החגים המקוריים במציאות ימינו – וכל זה בהסכמה רחבה של כל הקבוצות, העדות, הזרמים, הישיבות והחסידויות?[35]

ג. החגים באווירה ארץ ישראלית

בינתיים ישנה התחדשות משמעותית בלוח החגים (ימי הזיכרון והעצמאות והשינוי באווירה של ימי ספירת העומר), ועוד כמה חידושים קטנים באופי החגים שאפשר להצביע עליהם: חגיגות הנטיעות בט״ו בשבט[36] (הקרן הקיימת יחד עם המורים ובתי הספר); הזמר הישראלי וחיבורו אל החגים לפי עונות השנה; תרבות הטיולים, האירועים החגיגיים, הכינוסים והיציאה אל הטבע.

בשבתות ובימים טובים של חגי התורה תרבות הטיולים נושאת אופי חילוני מאוד ופורצת את כל גדרי ההלכה והקדושה,[37] אבל בימי חול המועד ובימי החנוכה והפורים היא לובשת אופי של מפגש חגיגי

35. על יעד צנוע הרבה יותר כתב הרב יהודה אלקלעי בספרו **מנחת יהודה**: ״בוודאי הגמור לא לרצון ה׳ הוא שכל כך נהיה מחולקים ומפורדים [בנוסחי תפילה ובמבטא] שלא נוכל לקרוא פסוק אחד... כאחד או להתפלל יחד״, ואף הוא תלה את התיקון ההכרחי בכך ״שתשוב עטרה ליושנה וימונו זקנים בעלי תושיה, שמהם תצא תורה לכל ישראל״ (**כתבי הרב יהודה אלקלעי** א, ירושלים תשל״ה, עמ׳ 247).
36. על הפער בין משמעותו המקורית של ט״ו בשבט כראש השנה לפֵרות האילן בעונה שאין בה פֵרות שבעת המינים ודומיהם, ובין הנטיעות שזמנן בחורף ולאו דווקא בשבט, ראו לעיל בפרק העשירי.
37. החברה להגנת הטבע מארגנת כבר שנים רבות טיולים נפלאים ברחבי הארץ, אך למרבה הצער, תוך כדי חילון מרחיק לכת ופריצת גדרי ההלכה הבסיסיים ביותר של שבת וחג.

כלל ישראלי, שכן הלכות חול המועד (וכמובן, הלכות חנוכה ופורים) מאפשרות לכולם מפגש כזה בלי פריצת גדרות.

בשנים האחרונות נעשים ניסיונות ראשוניים לגיבוש הסכמות שיאפשרו את הרחבת המפגש הכלל־ישראלי גם לשבתות (אקטואליזציה של פרשת השבוע, 'שבת ישראלית' – אירוח הדדי של משפחות דתיות וחילוניות[38]) ולחלק ממועדי החגים (תיקון ליל שבועות[39]).

בנוסף ישנה התעוררות גדולה לגבי צום יום הכיפורים ותפילותיו (עם התחלות של וידוי ישראלי[40]). יום זה נעשה יום שבתון מובהק, היחיד המוסכם בחברה הישראלית.[41] מנגד, תקיעת השופר של ראש השנה עדיין לא פרצה אל הזיכרון המשמעותי הכלל ישראלי.[42]

ד. שביעי של פסח ויום העצמאות[43]

כאמור, יש עוד שינוי משמעותי, רשמי וקבוע בלוח החגים הישראלי – יום העצמאות. המנדט הבריטי הסתיים בחצות ליל שבת, ו' באייר

38. יזמה הלכתית וציבורית של רבני 'בית הלל'. בשבת הראשונה שנקבעה לאירוח השתתפו 6000 משפחות; ראו באתר של 'בית הלל'.
39. ארגון 'רבני צוֹהר' יחד עם ארגונים ומוסדות תרבות מוביל זה שנים תכניות 'תיקון' לחברה הישראלית בליל שבועות; ראו באתר 'צוֹהר'.
40. בשנים האחרונות ניסחתי וניסחו רבים אחרים הצעות של 'וידוי ישראלי' כחלק מן הצורך בחשבון נפש קולקטיבי, במיוחד ביום הכיפורים.
41. מלחמת יום הכיפורים העצימה מאוד את משמעותו הישראלית של יום הכיפורים. לפי סקר גוטמן, סקר מקיף ויסודי לבדיקת עמדות הציבור הישראלי ביחס לדת ולמסורת (נעשה לראשונה בשנים תשנ"ב-תשנ"ג ומאז עוד פעמיים; ראו לעיל, עמ' 79, הערה 17), 71-80 אחוז מהציבור הישראלי צם ביום הכיפורים. תל אביב הפכה ביום הכיפורים לעיר של אופניים עקב שביתה כמעט מלאה של נסיעות כלי רכב בכבישים.
42. זה שנים שאני מציע לקיים תקיעות שופר במתנ"סים ובמקומות כינוס ציבוריים בראש השנה, כדי שתקיעת השופר לא תישמע בבתי הכנסת בלבד, ויהיה לה מעמד דומה לזה של נרות החנוכה ושל המצות בפסח. בינתיים הדבר טרם קרה בהיקף משמעותי.
43. להרחבה בנושא ראו ספרי **נס קיבוץ גלויות** (לעיל, הערה 11), עמ' 85-93.

תש"ח, אולם יום הכרזת המדינה נקבע לה' באייר כדי להימנע מחילול שבת. כך נקבע ה' באייר כיום העצמאות של מדינת ישראל המתחדשת, כמדינה יהודית שיום השבת הוא יום המנוחה הרשמי שלה.

לתאריך זה – ה' באייר – ישנה משמעות ייחודית בלוח העברי הקבוע (מאז ימי הגאונים): יום זה חל תמיד באותו יום בשבוע שבו חל היום השביעי של חג המצות ('שביעי של פסח' בלשון חז"ל).

דורשי סימנים מצאו קשרים בין כל ימי חג המצות ('פסח') ובין ימי חג וצום אחרים במהלך השנה:[44]

א"ת: היום **הראשון** של חג המצות חל תמיד באותו יום בשבוע שבו חל **ת**שעה באב – חורבן כנגד גאולה.

ב"ש: היום **השני** של חג המצות חל תמיד באותו יום בשבוע שבו חל חג **ש**בועות – עומר מול ביכורים.

ג"ר: היום **השלישי** של חג המצות חל תמיד באותו יום בשבוע שבו מתחיל **ר**אש השנה – ניסן מול תשרי.

ד"ק: היום **הרביעי** של חג המצות חל תמיד באותו יום בשבוע שבו חל היום שאחרי שמיני עצרת, שבו מציינים בגולה את סיום **ק**ריאת התורה ('שמחת תורה') – תחילת חגי התורה מול סיומם האחרון.[45]

ה"צ: היום **החמישי** של חג המצות חל תמיד באותו יום בשבוע בו חל **צ**ום הכיפורים – תחילת החגים לפי חודשי הירח מול חיתום שנת החמה.[46]

ו"פ: היום **השישי** של חג המצות חל תמיד באותו יום בשבוע שבו חל **פ**ורים (שעבר) – נס ההצלה בגלות[47] מול נס היציאה ממנה.

44. סימנים אלו מיוחסים לרב סעדיה גאון, גדול חכמי הלוח הקבוע, ומובאים **בטור**, אורח חיים, סימן תכח.
45. ראו לעיל בפרק השמיני.
46. ראו לעיל בפרק התשיעי.
47. ראו לעיל בפרק השישה עשר.

והנה, הסימן האחרון היה חסר[48] עד שהושלם בדורנו:

ז"ע: היום **השביעי** של חג המצות ('שביעי של פסח' בלשון חז"ל) חל תמיד באותו יום בשבוע שבו חל ה' באייר, יום **ע**צמאות המקורי – בקיעת ים סוף מול תקומת המדינה.

בין שני הימים הללו יש דמיון ברור. לפי מסורת חז"ל[49] ופרשנות התורה ("דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים", שמות ג', יח; ח', כג), פרעה התחרט על שילוח בני ישראל לאחר שלושה ימים, ובקיעת ים סוף התחוללה ביום השביעי החותם את חג המצות.[50] בקיעת ים סוף וטביעת הצבא המצרי חוללו את העצמאות של העם היוצא ממצרים, שכן היציאה הראשונה ממצרים הייתה לזמן קצוב באישורו של פרעה, ואילו בקיעת ים סוף הייתה מלחמה מול צבא מצרי רודף, לאחר שהתברר לפרעה שבני ישראל יוצאים לחלוטין משליטתו. טביעת הצבא המצרי הפכה את עם ישראל היוצא ממצרים לעם ריבוני.

התורה עצמה מציגה את המערכה בים סוף כמלחמת ה' נגד פרעה וצבאו, ולפי דעתי גם כמטרה המפורשת של יציאת מצרים:

וַיְהִי בְּשַׁלַּח פַּרְעֹה אֶת הָעָם וְלֹא נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים [אף][51] כִּי קָרוֹב הוּא כִּי אָמַר אֱלֹהִים פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה

48. בעל **השפת אמת** (חנוכה תרמ"א, ד"ה חנוכה ופורים, מצוטט לעיל, עמ' 96, הערה 47) כתב ברוח קודשו שחנוכה ופורים הם הארות 'מדרבנן' משלושת הרגלים שבתורה – חנוכה (שמונה ימים) כנגד סוכות (שמונה ימים עם שמיני עצרת); פורים (יום אחד – "קִיְּמוּ וקבל [וְקִבְּלוּ קרי] הַיְּהוּדִים", אסתר ט', כז) כנגד שבועות (יום מתן תורה); ולכן "מקוים אנו להיות עוד" חג מדרבנן כנגד פסח, לפי הפסוק "כִּימֵי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אַרְאֶנּוּ נִפְלָאוֹת" (מיכה ז', טו).
49. ראו: סדר עולם פרק ה, מהד' רטנר עמ' 23-24; מגילה לא ע"א (קריאת שירת הים ביום טוב אחרון של 'פסח'); רש"י לשמות י"ד, ה.
50. בפרשיות המועדות לא נתפרש שום תוכן ליום השביעי, וגם אין בו קרבן מיוחד. לפי פשוטו של מקרא חג זה רק חותם את שבעת הימים מתוכם (בשונה מעצרת של שמיני הבאה אחרי שבעת ימי חג הסוכות). לכן אין ביום הזה אפילו הלל שלם. המסורת שבקיעת ים סוף התרחשה ביום השביעי מתגלה רק בקריאת התורה.
51. כפירושם של ר' משה הכהן ג'יקטיליה (מובא בפירוש ראב"ע שם) ושל רמב"ן

וְשָׁבוּ מִצְרָיְמָה [לבקש עזרה וחסות].[52] וַיַּסֵּב אֱלֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יַם סוּף וַחֲמֻשִׁים עָלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם
(שמות י"ג, יז-יח).

השיבה למצרים כדי לבקש עזרה וחסות היא תמרור אזהרה למלך ישראל בספר דברים: "וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַה' אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד" (י"ז, טז).[53] רעיון זה מפורש גם בדברי נביאים המתייחסים בבירור לפסוקי פרשת המלך בתורה: "הוֹי בָּנִים סוֹרְרִים נְאֻם ה'... הַהֹלְכִים לָרֶדֶת מִצְרַיִם וּפִי לֹא שָׁאָלוּ לָעוֹז בְּמָעוֹז פַּרְעֹה וְלַחְסוֹת בְּצֵל מִצְרָיִם" (ישעיהו ל', א-ב); "הוֹי הַיֹּרְדִים מִצְרַיִם לְעֶזְרָה עַל סוּסִים יִשָּׁעֵנוּ..." (שם ל"א, א).[54]

'דרך ארץ פלשתים' הייתה דרך צבאית מצרית המוגנת על ידי מצודות, והיא מופיעה בציור מצרי מפורסם (שפרסם גארדינר).[55] יציאה בדרך זו הייתה עלולה לשמר את מעמדם של בני ישראל כבני חסות. גם מלכי כנען בעת ההיא ראו את עצמם כבני חסות של פרעה (כלשון מכתבי ההתרפסות והכניעה שנמצאו בארכיון המצרי באל־עַמַרנה[56]).

(שם), ודלא כפירוש רש"י.

52. ראו מאמרי 'דרך ארץ פלשתים', **מגדים** ג, תשמ"ז, עמ' 21-32, נדפס גם בספרי **נס קיבוץ גלויות**, ירושלים תשס"ח, עמ' 62-75 ובאתר שלי (www.ybn.co.il).
53. מפסוק זה למדו חז"ל שיש איסור מן התורה לשוב מצרימה כבני חסות; ראו: ירושלמי סוכה פ"ה, נה ע"ב; פירוש רמב"ן לשמות י"ד, יג.
54. ראו גם: הושע ז', יא, טז; ח', יג; ט', ג; י"א, ה; ירמיהו ב', לו-לז.
55. A.H. Gardiner, 'The Ancient Military Road between Egypt and Palestine', *The Journal of Egyptian Archaeology* 6, 1920, pp. 99-116; וראו: א' אורן, 'מצודה מצרית בדרך הצבאית ממצרים לכנען', **קדמוניות** ו, תשל"ד, עמ' 101-103; הנ"ל, 'מצודת "מגדול" בצפון מערב סיני', **קדמוניות** י, תשל"ז, עמ' 71-76.
56. לדוגמה: בירידיא מלך מגידו הביע את נאמנותו המוחלטת לפרעה במילים: "תחת רגלי מלכי, אדוני ושמשי, שבעתיים ושבעתיים משתטח אני" (תרגום שלי על פי תרגומו לאנגלית של וו"פ אולברייט, מובא באסופה: J.B. Pritchard [ed.], *Ancient near eastern texts – relating to the old testament*, Princeton 1955, letter 244, p. 485). ובמכתב אחר: "...משתטח אני על הבטן ועל הגב" (שם, מכתב 234).

שיבת ציון והקמת הבית השני בחסות כורש, דריווש ואַרתַחשַׁסתא מלכי פרס[57] הדגימה בבהירות מהו ההבדל בין יציאת מצרים כעם ריבוני ובין אוטונומיה יהודית תחת חסות של מעצמה בכפוף לרצונם השרירותי של השליטים.

בקיעת ים סוף ניתקה את עם ישראל באופן מוחלט מחסות העם המצרי והעניקה לו עצמאות גמורה. מאז טביעת הצבא המצרי בים סוף לא התחולל עוד נס כזה. אחרי החורבן חזר עם ישראל לחסות בצל זרים במשך אלפי שנים – עד מלחמת העצמאות.

החלטת האומות המאוחדות (בכ"ט בנובמבר) הציבה בסיס של הסכמה בינלאומית לחלוקת הארץ, והיא מקבילה לאישורו של פרעה (תחת הלחץ) ליציאה ממצרים.

אי־ההסכמה של הערבים הובילה למלחמת השחרור והעצמאות, וזו הסתיימה בניצחון על הצבא המצרי שפלש לארץ בתגובה על הכרזת העצמאות – הקבלה מפתיעה לטביעת הצבא המצרי בים סוף.

יתר על כן, המעצמה הבריטית, ממשלת המנדט הבינלאומי לטובת 'בית לאומי' לעם היהודי בארץ ישראל, עזבה את הארץ אחרי שהתכחשה לחובתה ('ספר הלבן'[58] ובסיוע הצבאי ללגיון הירדני ולצבא המצרי). בתום מלחמת העצמאות שלחו הבריטים מטוסים ממצרים מעל כוחות צה"ל באזור ניצנה בגבול מצרים, וכוחות צה"ל הפילו חמישה מטוסים בריטיים. כך נסתיימה המלחמה בהמחשה ברורה של עצמאות מדינת ישראל הריבונית אל מול ניסיון השתלטות של המעצמה המנדטורית.

57. עזרא א', ב-ג; דה"ב ל"ו, כג; אסתר ז', ד ("וְאִלּוּ לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכַּרְנוּ הֶחֱרַשְׁתִּי כִּי אֵין הַצָּר שׁוֶה בְּנֶזֶק הַמֶּלֶךְ"); נחמיה ט', לו-לז ("הִנֵּה אֲנַחְנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים... וּבְצָרָה גְדֹלָה אֲנָחְנוּ").
58. ראו: נ' קצבורג, **מחלוקה לספר הלבן – מדיניות בריטניה בארץ ישראל 1936-1940**, ירושלים תשל"ד.

ה. התחדשות ימי הספירה – מפסח לשבועות

השינוי בלוח החגים אינו נוגע ליום העצמאות לבדו. ימי ספירת העומר בכלל הפכו ל'חול המועד'[59] של חגיגת אביב ארץ ישראלית (במשמעות המודרנית) יחד עם שיבת ציון ההיסטורית השלישית, וכל זה בין פסח ויציאת מצרים לחג הביכורים והתורה. האבלות על הרוגי ביתר והגלויות נדחקה מפני ההתחדשות שקשה מאוד לעמוד מולה:[60]

יום הזיכרון לשואה ולגבורה[61] – לקראת סוף השבוע השני לספירה.
יום הזיכרון לחללי צה"ל בכל מלחמות ישראל – לקראת סוף השבוע השלישי לספירה, ולמחרתו יום העצמאות למדינת ישראל.
ל"ג בעומר[62] – לקראת סוף השבוע החמישי לספירה.

59. ראו רמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כ"ג, לו), שהגדיר את ימי ספירת העומר כעין 'חול המועד' בין שבעת ימי חג המצות ובין עצרת של זמן מתן תורתנו.
60. אפילו בחוגים תורניים לא כולם מגדלים 'זקן אבלים', ואצל בעלי הזקן אין האבלות ניכרת כלל. לעומת זאת, האווירה החגיגית גם בימי הזיכרון תופסת את מקומה הציבורי ברוב המקומות.
61. עוד לפני קביעתו של יום הזיכרון לשואה ולגבורה על ידי הכנסת קבעה הרבנות הראשית לישראל את יום צום עשרה בטבת כ'יום הקדיש הכללי' על קרבנות השואה שיום מותם לא נודע; אולם יום זה לא יכול היה לשמש תחליף ליום זיכרון ממלכתי, ורישומו בציבור הלך ונחלש. יום הזיכרון הממלכתי היה קשור ביום פרוץ המרד בגטו ורשה (ערב פסח תש"ג), כיוון שמדינת ישראל רצתה לשאוב עוז ותעצומות לא רק מקרבנות השואה אלא גם מלוחמי הגטאות. אי־אפשר היה לקבוע יום כזה בפסח, אך במקרה נמצא (בשנה שבה החליטו על כך) שיום פרוץ המרד לפי התאריך הכללי נופל בכ"ז בניסן, ומשום כך נקבע יום זה כיום הזיכרון לשואה ולגבורה. על הצלחתו של 'תכסיס' זה יש לומר "מֵאֵת ה' הָיְתָה זֹאת [גם אם] הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ" (תהילים קי"ח, כג). אי־אפשר לחוג את עצמאות ישראל בלי לעבור תחילה בשתי התחנות האלה בהפרש של שבוע: יום הזיכרון לקדושי השואה ולגיבורי המאבק להישרדות, ויום הזיכרון לחללי מערכות ישראל.
62. ל"ג בעומר צוין בעבר כיום של הישרדות יהודית גם בגוף ("שאומרים שאז פסקו [תלמידי רבי עקיבא] מלמות" – **טור**, אורח חיים, סימן תצג על פי **ספר המנהיג** לראב"ן הירחי, ירושלים תשל"ה, עמ' תקלח, בשם ר' זרחיה הלוי) וגם ברוח (מעשה רבי שמעון בר יוחאי במערה); אולם 'ליל המדורות' בארץ ישראל כיום נראה יותר כיום זיכרון ללוחמי ביתר הקדושים והגיבורים, בדור שזכה לראות את חזון רבי עקיבא מתקיים – עצמאות יהודית!

יום ירושלים[63] – בסוף השבוע השישי לספירה, שבוע לפני שבועות.

הוויכוחים השטחיים סביב המועדים החדשים[64] מתגמדים לנוכח התופעה עצמה – שיבת העם היהודי אל הארץ ואל ההיסטוריה. שיבה זו נחתמת בלוח החגים הישראלי בחותם משמעותי הדומה לזה של הבית השני (מגילת תענית[65]). החותם הישראלי מתחבר בחיבור היסטורי אל חותם התורה[66] במהלך ימי ספירת העומר והביכורים, עם גילוי ישועת ה׳ בחיי האומה המתנערת מעפר הגלות[67] אל חיי ממלכתיות, ועם שאיפה לתיקון חברתי ולהתחדשות.

63. אחר שזיכני ה׳ ועמדו רגליי על הר הבית כלוחם בחטיבת הצנחנים במלחמת ששת הימים, שמעתי מפי הרב הראשי לישראל דאז, הרב איסר יהודה אונטרמן (כשהסביר את ההסכמה הכללית של הרבנות הראשית לישראל לומר הלל בברכה ביום ירושלים): ״בהכרזת המדינה שאלנו את בורא עולם שאלה, ולא ידענו אם תצלח דרכנו; בששת הימים קיבלנו תשובה!״.

64. א. כבר החת״ם סופר כתב שציבור יכול ואף חייב לקבוע יום הודאה על נס; ראו: **שו״ת חת״ם סופר**, אורח חיים, סימנים נא, קצא; יורה דעה, סימן רלג. לדעתו, שורש החיוב להודות ולהלל הוא מן התורה.
ב. צפירת זיכרון איננה מנהג גויים. אין שום מדינה בעולם שנוהגת כך כיום. בעבר נהגו כך רק בממלכה הבריטית לאחר מלחמת העולם הראשונה. מגבעות ועניבות הן מנהגי גויים מובהקים הרבה יותר, אולם כל דבר שאינו מיוחד לעבודת אלילים אלא לכבוד או לתועלת לא נאסר משום חוקות הגויים. ראו: הגהת רמ״א על **שולחן ערוך**, יורה דעה, סימן קעח סעיף א.
ג. איסור התענית והמספד הקדום בחודש ניסן הוא עד סוף המועד בלבד, ומנהגי האבלות בספירת העומר התחילו לדעת פוסקים רבים כבר בניסן. כך נפסק גם **בשולחן ערוך** (ראו: אורח חיים, סימן תצג סעיף ג, וברמ״א שם). לכן אין שום בעיה בקביעת יום הזיכרון לשואה בכ״ז בניסן.

65. חיבור הלכתי של חכמי ישראל מימי הבית השני המונה לאורך השנה (מניסן) כשלושים וחמישה ימים האסורים בתענית, ומקצתם גם במספד, ביניהם חנוכה ופורים. חלק ניכר מן המועדים מציינים ישועות וניצחונות מהתקופה החשמונאית, וראו: ו׳ נעם, **מגילת תענית – הנוסחים, פשרם, תולדותיהם**, ירושלים תשס״ד, עמ׳ 19-27 (המועדים עצמם נמנים מעמוד 165 ואילך).

66. ההתחדשות הזו בימי ספירת העומר מובילה אל חג השבועות, ובמקורה היא מתאימה מאוד למתן תורה, שכן התורה ניתנה בסיני לעם ריבוני ועצמאי.

67. קריאת השיר של ר׳ שלמה אלקבץ לעלייה המונית לארץ ישראל (״לכה דודי... קומי צאי מתוך ההפכה... התנערי מעפר... התעוררי התעוררי״) וגם קריאות אחרות

ו. מבט לעתיד

כדי להציב גם כיוון דרך לעתיד ברצוני להציע שלוש הצעות מעשיות:

1. לנהל 'סדר ליל עצמאות' בדומה לסדר ליל פסח – 'סדר שני' של גאולה. אין חג בישראל בלי מנהגי שולחן וסעודה. טקסים ממלכתיים חשובים ומרגשים ותפילות חגיגיות ממלאים את המרחב הציבורי, אבל הבית והמשפחה זקוקים אף הם לסדר חג, והיציאה לטיולי טבע ומורשת זקוקה גם היא לפרקי קריאה ושיר.

במשפחתנו נהוג סדר ליל עצמאות זה שלושים שנה, וכעשר שנים עם אורחים רבים. ספרי **נס קיבוץ גלויות**[68] מכיל הצעה לסדר כזה, שבו כמה מרכיבים:

א. פרשת 'מקרא ביכורים' (דברים כ"ו, א-יא) במקום קידוש. בקריאת פרשה זו אנו כוללים גם את הפסוק שאינו מופיע בהגדת ליל הסדר: "וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת

לא נענו בזמנו על ידי המוני בית ישראל שבתפוצות (ראו ספרי **נס קיבוץ גלויות**, לעיל, הערה 11, עמ' 51-65).

על ההקמה מעפר של 'כנסת ישראל' בשנת 600 לאלף השישי, היא שנת הת"ר (1840 למניינם), נאמר בזוהר: "וכד ייתי אלף שתיתאה... שית זמנין כדין הוו שתין לאקמא מעפרא, ובכל שתין ושתין מההוא אלף שתיתאה... ובשית מאה שנין לשתיתאה יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה... וכנסת ישראל יוקים לה מעפרא וידכר לה קודשא בריך הוא" (וירא, קטז ע"ב - קיז ע"א).

תרגום: וכאשר יגיע האלף השישי [לספירת הבריאה הנהוגה בעם ישראל]... שישה זמנים אז יהיו להקים מעפר הגלות, ובכל שישים שנה מאותו האלף השישי [תהיה הזדמנות]... ובשש מאות שנה לאלף השישי ייפתחו שערי החכמה למעלה ומבועי החכמה למטה, וייתקן העולם להתעלות באלף השביעי... וכנסת ישראל יקים אותה הקב"ה מעפר [הגלות] ויזכור [= ויפקוד] אותה.

ראו גם: א' מורגנשטרן, **משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט**, ירושלים תשמ"ה.

68. לעיל, הערה 11, עמ' 339-343, ופרקי המקראה והשיר, עמ' 40-66, 94-127, 157-183, 218-245, 300-329.

אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ" (שם, ט),[69] לצדו של שולחן ערוך בשבעת המינים.

ב. ברכת הלחם מן הארץ על מצה וחמץ, זכר לקרבן תודה שהיה קרב עם סל מצות "עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ" (ויקרא ז', יג). זהו ביטוי מדויק לגשר בין פסח וחג המצות ובין חג השבועות, ששתי חלות הביכורים אשר קרבו בו במקדש נאפו דווקא חמץ (ויקרא כ"ג, יז).[70]

ג. כל אורח ובן בית מספר מהיכן התקבצו הוריו או הורי הוריו ומה עבר עליהם בדרכם לציון, וכל משתתף בוחר דמות המסמלת בעיניו את השיבה לארץ וקורא או מספר עליה. כמובן, בין קטעי קריאה וסיפור שרים שירי ארץ ישראל ושירי תודה ועצמאות.

2. בערב חג השבועות, ביום האחרון לספירת העומר הוא יום שבעת השבועות, חשוב לחזור ולכונן טקסי ביכורים בשדות החקלאיים וגם במפעלי תעשייה ומלאכה. תלמידי חכמים ובני תורה יבואו למפגש מעצב עם חקלאים, עם בני קיבוצים ומושבים ועם אנשי תעשיה וייצור. תלמידי חכמים ובני תורה יישאו דברים על החקלאות ועל הייצור, והחקלאים והיצרנים ידברו על התורה. תרומות הביכורים יפרנסו מפעלי צדקה וחסד, שיקום וצדק חברתי.

מפעל כזה בהיקף נרחב יכול להשלים את 'תיקון ליל שבועות' ההולך ומתרחב ולבנות את החג עם כפל המשמעות המקורי שבו: מפגש הביכורים עם קבלת התורה.

69. למרות דברי המשנה (פסחים פ"י מ"ד), "ודורש מ'ארמי אֹבֵד אבי' עד שגומר כל הפרשה כולה", כל ההגדות של פסח עוצרות לפני "וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה...", ככל הנראה על פי הנוסח שנקבע בבבל (ראו לעיל, עמ' 152 הערה 86). על כך כעסו אנשי ההגדה הקיבוצית (ראו לעיל, הערה 17), ואריה בן־גוריון טען בלהט: מדוע לאחר שחזרנו לארץ ישראל לא חזרו 'הדתיים' לנהוג לפי המשנה? בביתנו משלימים את הפרשה גם בליל הסדר וחוזרים ומשלימים אותה בליל יום העצמאות.

70. ראו לעיל בפרק השלישי, וביתר הרחבה במאמרי 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות, ובקרבנות הלחם', **מגדים** יג, תשנ"א, עמ' 25-45 ובאתר שלי (www.ybn.co.il).

ערב חג השבועות הוא הזמן הנכון לטקסים כאלה לא רק בגלל ההכרח למנוע את חילול החג, אלא גם מפני שלחמי הביכורים למקדש בחג השבועות יצאו מן השדה לפחות יום אחד לפני כן.

3. הקמת ארגון גג בירושלים – 'אסיף' – לכל אגודות החסד ומפעלי הצדקה והתיקון החברתי כבסיס למקדש העתידי, תוך גיבוש מחודש של הלכות תרומות ומעשרות ו'מעשר כספים'. המיזם יכלול גם הלוואות בלי ריבית וקרן שמיטת כספים בחסות נשיא המדינה, הכנסת והרבנות הראשית.

הדרך למקדש חייבת לעבור דרך התיקון המוסרי־חברתי, כפי שנאמר בפירוש לגבי חגי התורה:

וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ (דברים ט"ז, יד).

כפי שנאמר גם בדברי הנביאים:

הֲלוֹא פָרֹס לָרָעֵב לַחְמֶךָ וַעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בָיִת כִּי תִרְאֶה עָרֹם וְכִסִּיתוֹ וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלָּם (ישעיהו נ"ח, ז).[71]

וכדברי השיר במזמורי תהילים:

ה' מִי יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ מִי יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ. הוֹלֵךְ תָּמִים וּפֹעֵל צֶדֶק וְדֹבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ (ט"ו, א-ב).

יהי רצון שנהיה ראויים לכך ונזכה להיראות לפני ה'.[72]

71. ראו גם: ישעיהו א', טז-יז, כז; נ"ח, ו-ח, יג-יד.

72. בפסוק "וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה" (בראשית כ"ב, יד), המילים "ה' יִרְאֶה" פירושן 'ה' יבחר' (את המקום, את המועד ואת הקרבן), כמו בפסוק "אֱלֹהִים יִרְאֶה [= יבחר] לוֹ הַשֶּׂה לְעֹלָה בְּנִי" (שם, ח). ראו בספרו של אבי מורי ז"ל, **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 3-7. מכאן שגם במילים "ה' יֵרָאֶה" בהמשך הפסוק 'ראייה' היא בחירה. 'להיראות לפני ה' ' פירושו להיות ראוי לבחירתו.

מפתח מקורות

(הפניות להערות שוליים מסומנות בכוכבית)

תנ"ך

בראשית

א׳ 7

א׳, א 141*, 223*, 232*

א׳, ה 229

א׳, ו 229

א׳, יד 220, 232, 256*, 307*, 313*, 321*

א׳, טו 221

א׳, יז 221

א׳, כז 122*

א׳, לא 232*

ב׳, ג 41, 232*

ד׳, כ-כא 140*

ד׳, כו 8

ה׳, א-ב 122*

ה׳, כד 293*

ו׳, א-ד 305

ו׳, ד 305*

ז׳, יא 231*

ח׳, יד 224*

ח׳, כב 216*, 224*, 279

ט׳, ו 122*

ט׳, כ 388

ט׳, כז 189*

י׳, כה-ל 412*

י"ג, יז 145

ט"ו, טז 139

י"ז, ח 136*

י"ז, כג-כז 136*

י"ח, ו 198*

י"ח, י 198*

י"ח, יב 462

י"ח, יג 462

י"ח, יט 125

י"ט 80

י"ט, יד 80*

י"ט, טז 80*

כ"ב, א 168*

כ"ב, ד 513*

כ"ב, יד 513*

כ"ד, כז 461*

כ"ו, ה 8, 34*

כ"ח, יב-יג 148*

כ"ח, יז 148*

ל"ב, יז 461*

ל"ג, ב 383*

ל"ו, א 54*

ל"ז, ב 168*, 230*

ל"ח, ח 127*

ל"ט, ד-ה 42

מ׳, יד 40

מ"ז, כט 461*

מ"ט, א 383*

שמות

ג׳, ב-ה 138

ג׳, ה 146

ג׳, ז-יא 130*

ג׳, ח 130*
ג׳, יב 130
ג׳, טז-יז 130*
ג׳, יח 130*, 506
ג׳, כד-כו 130*
ד׳, ח-ט 53*
ד׳, י 378*
ד׳, כא 53*, 89*
ד׳, כח-ל 53*
ה׳, ג 130*
ה׳, כב-כג 378*
ו׳, ו-ח 130*
ו׳, ז 454*
ז׳, ט 53*
ז׳, כו 130*
ח׳, טז 130*
ח׳, כב 237
ח׳, כג 506
ט׳ 102*
ט׳, א 130*
ט׳, יג 130*
ט׳, לא 110
י׳, א-ב 538
י׳, ג 130*
י״א, ג 378*
י״ב 88, 99, 106*
י״ב, א 224
י״ב, א-יג 76
י״ב, א-כ 76*
י״ב, ב 14, 57, 223, 231, 236, 449*
י״ב, ג 215*
י״ב, ו-ח 101
י״ב, ז 409
י״ב, ח 75, 86
י״ב, ח-ט 409
י״ב, י 234, 411
י״ב, יא 410
י״ב, יג 93
י״ב, יד 76, 91, 94
י״ב, טו 78*, 94, 95*, 96, 414
י״ב, טו-כ 76, 99, 108
י״ב, טז 38, 60, 95-96, 101, 199*
י״ב, יז-כ 96-97
י״ב, יח 233
י״ב, יט 77*
י״ב, כא 89*
י״ב, כב 234, 409, 414
י״ב, כג 414
י״ב, כה 88, 91*
י״ב, כה-כז 100
י״ב, כו-כז 103
י״ב, לג-לד 87
י״ב, לז-לט 59
י״ב, לט 87, 89*, 137*
י״ב, מב 97
י״ב, מג 88
י״ב, מג-מט 136
י״ב, מד 79, 136*
י״ב, מו 410
י״ב, מח 79, 136
י״ב, נא 137*
י״ג 99, 101*, 108
י״ג, א-ב 104
י״ג, ג 94*, 99, 224*
י״ג, ג-ד 104, 226
י״ג, ג-ה 130*
י״ג, ג-י 92*, 225

יג, ד 100, 103, 224, 225*, 237, 390
יג, ה 100, 102
יג, ו 78*
יג, ז 77*
יג, ח 103
יג, יא-טז 130*
יג, יז-יח 507
יג, כ-כא 170*
יג, כא 170
יד, ה 506*
יד, יג 507*
יד, יד 346*
טו, יז-יט 130*
טו, כה 35
טו, כו 36
טז 32, 44, 65*
טז, ד 150
טז, ד-ה 35
טז, ה 34, 39*
טז, ו-ז 32
טז, טז 168*
טז, יט-כ 35
טז, כב-כג 34
טז, כה 230*
טז, כח 34*
טז, כט 37*-38*, 157*
טז, לב 32
טז, לה 130*
יז, א-ז 168*
יז, ז 36
יז, יב 378*
יז, טז 507
יח, א 89*, 134*
יח, א-כז 134
יח, יג 89*
יח, טז 467*
יח, כ 467*
יט, א 12, 116*, 212*, 389
יט, א-ב 132
יט, ב 212*
יט, יב-יג 138
יט, יג 140*
יט, טז 138
יט, כא 140
יט, כג 140
כ׳ 32, 44, 199*
כ׳-כ״ג 139
כ׳, א 8
כ׳, ב 121
כ׳, ד 8
כ׳, ז-י 24, 40
כ׳, י 10, 27, 37
כ׳, יח 138
כא, ב-ג 48
כא, יא 48
כא, יב 46
כא, ו-יא 47*
כב, כ 128*
כב, כט 205*
כג 66*
כג, ג 463
כג, ו 463-464
כג, ט 47
כג, י-יא 47, 237
כג, יב 28, 32, 36-37, 44-45, 65
כג, יג-טו 107
כג, יד 147
כג, יד-יז 92*

כ"ג, יד-יט 264, 270
כ"ג, טו 10, 109, 162*, 167, 390
כ"ג, טז 12, 14, 37, 50, 52, 58, 109, 114, 176-177, 228, 236, 386, 423, 445*
כ"ג, יז 56*, 58, 147-148
כ"ג, יח 74, 77*, 234
כ"ג, כ 89*
כ"ג, כ-לג 130*, 171
כ"ד 140*
כ"ד, א 116*
כ"ד, א-ג 89*
כ"ד, ז 116*
כ"ד, י 146
כ"ד, טז 116*, 139
כ"ה, א 89*
כ"ה, ב 147*, 372
כ"ה, ח 147*
כ"ח, לח 409*
כ"ט, ב-ג 84
כ"ט, לד 234
כ"ט, מה-מו 131
כ"ט, מו 147*
ל', י 252
ל', יב 89*
ל', טו 372
ל"א, ח 89*
ל"א, יב-יז 32, 44, 227*
ל"א, יד 44
ל"א, יז 33, 47
ל"ב, א 378*-379*
ל"ב, ב-ו 266
ל"ב, יא-יג 130*
ל"ב, כא-כה 266
ל"ב, כג 378*-379*
ל"ב, לד 130*
ל"ג, א-ג 130*
ל"ג, ז 89*
ל"ג, יא 378*
ל"ד 66*, 139*
ל"ד, ו 8, 461*
ל"ד, ט-כו 130*
ל"ד, יא-יז 33
ל"ד, יז-כג 107
ל"ד, יח 10, 33, 59, 109, 162*, 167, 390
ל"ד, יח-כו 59, 264, 270
ל"ד, כא 32, 37, 44, 65
ל"ד, כב 12, 50, 52, 59, 109, 114, 236, 245, 262, 386, 423, 426, 443*
ל"ד, כג 56*
ל"ד, כד 148
ל"ד, כה 74, 77*, 98*, 414*
ל"ד, כח 89*
ל"ד, לא 89*
ל"ה, א 89*
ל"ה, א-ג 32, 44, 47
ל"ה, ב 63*
ל"ו, ד-ז 38*
ל"ו, ו-ז 180
ל"ז, יח-כג 92*
ל"ח, כה-כט 372
מ', א 89*
מ', ב 198*
מ', יז 89*

ויקרא
א׳, א 89*
ב׳, יא 84, 153
ב׳, יב 153
ב׳, יג 408*
ב׳, יד 102*
ב׳, יד-טו 110*
ד׳ 267
ו׳, א-ד 235*
ו׳, ב 234
ו׳, ה-ו 235*
ז׳, יג 84
ז׳, טו 234
ז׳, כח-לו 409*
ח׳, ב 84
ח׳, לג 173
ט׳ 173, 205
ט׳, ב 266, 267*
ט׳, ג 267
י׳, א-ב 267
י׳, ח-יא 411*
י׳, טז 465
י״א 167*
י״ב 404*
י״ג, יג 9*
ט״ז 167
ט״ז, א 258
ט״ז, ב 488
ט״ז, טז 268
ט״ז, כט 199*
ט״ז, לג 268
ט״ז, לד 252
י״ח, ב-ה 130*
י״ח, כה 405*
י״ט 139*
י״ט, ט-י 124
י״ט, טו 463*
כ״א, כ 332
כ״ב, ז 340, 364
כ״ב, כח 234*
כ״ב, לא-לג 131
כ״ג 59, 70, 78, 98*, 123, 163*, 165, 227*, 236, 271, 312, 422
כ״ג, א-ג 47, 70
כ״ג, ב 63*, 230, 389
כ״ג, ב-ג 227*
כ״ג, ג 63*, 66*, 68, 199*
כ״ג, ד 63*, 68, 70, 227*, 348
כ״ג, ד-ה 74
כ״ג, ד-ו 72
כ״ג, ה 73*, 425
כ״ג, ה-ו 102
כ״ג, ה-ח 67, 70
כ״ג, ו 78*
כ״ג, ו-ח 60
כ״ג, ז 38, 101
כ״ג, ז-ח 78, 199*
כ״ג, ח 38, 421*
כ״ג, ט 70
כ״ג, ט-יד 70, 93*, 109
כ״ג, ט-טו 415
כ״ג, ט-טז 67
כ״ג, י-יז 129, 387
כ״ג, יא 56*, 109*, 358*, 386, 390*, 417, 418*
כ״ג, יד 68, 110*, 386*, 416
כ״ג, טו 387, 417, 425
כ״ג, טו-טז 56*, 358*, 387
כ״ג, טו-כב 69-70

כ"ג, טז 115*, 350, 358, 417
כ"ג, טז-יז 114, 423
כ"ג, טז-כב 123
כ"ג, יז 11, 84, 130, 161, 426
כ"ג, כא 199*
כ"ג, כא-כב 421
כ"ג, כב 390
כ"ג, כג-לב 70
כ"ג, כד 40, 66, 199*, 236, 245, 251, 257*, 425
כ"ג, כז 215*, 249, 250*, 257*
כ"ג, כח 199*
כ"ג, לא 199*
כ"ג, לב 233, 258*
כ"ג, לג-לח 71
כ"ג, לד 390
כ"ג, לד-לט 156
כ"ג, לד-מ 51, 60
כ"ג, לה-לו 199*
כ"ג, לו 509*
כ"ג, לז-לח 61
כ"ג, לח 346*
כ"ג, לט 390, 419*
כ"ג, לט-מא 50, 56*, 61, 62*, 71
כ"ג, לט-מג 390
כ"ג, מ 166, 198*
כ"ג, מב 158-159
כ"ג, מב-מג 62, 71
כ"ג, מג 50, 61, 159, 168
כ"ג, מד 71
כ"ה 251
כ"ה, א-ז 47
כ"ה, ג-ה 237
כ"ה, ו-ז 48
כ"ה, ז 497*
כ"ה, ח 443*
כ"ה, ח-י 387
כ"ה, ח-יא 237
כ"ה, ט-י 251
כ"ה, טו 237-238, 443*
כ"ה, כג 48
כ"ה, כה 128*
כ"ה, כט-לא 474
כ"ה, ל 211*
כ"ה, לח 130, 131*
כ"ה, מח 128*
כ"ה, נ 333
כ"ו, ו 501
כ"ו, לד-לה 48
כ"ז, לב 66
כ"ז, לד 295*

במדבר

א', א 89*
ב', ח 271
ה', טו 40
ו', יב 86
ו', טו 84
ו', כ 86
ו', כט 134*
ז' 173
ז', א 89*
ח', כו 91*
ט', א 89*, 91*, 132*, 135*
ט', א-ה 91-92
ט', א-יד 91
ט', ג 91*
ט', יא 76
ט', יא-יד 133

ט׳, יג 77
ט׳, יד 91*
י׳, א-י 258*
י׳, יא 215*
י׳, יא-יג 133
י׳, כט 89*
י׳, לא 168*
י״א - י״ג, כ 168*
י״א, יא-טו 266
י״א, יט-כ 134, 212*
י״א, כ 211*
י״ב, ג 378*
י״ג-י״ד 375
י״ג, כ 134
י״ד, כה 168*
י״ד, מ-מה 141*
ט״ז-י״ז 465
ט״ז, כו-כח 168*
י״ח, כד 124*
י״ח, כו 124*
י״ח, ל 124*
י״ח, לא 124*
כ׳, יב 378*
כ׳, כט 211*
כ״א, ד-ט 168*
כ״א, ח 53*
כ״ג, ב 155*
כ״ג, יד 155*
כ״ג, ל 155*
כ״ד, יד-כד 345*
כ״ז, ו-יא 128*
כ״ח 98*
כ״ח-כ״ט 155, 271
כ״ח, ט 204*
כ״ח, יא 132*, 212*
כ״ח, טז-יז 73
כ״ח, טז-יח 102
כ״ח, יז 78
כ״ח, יח 101, 199*
כ״ח, יט 155*
כ״ח, כג 346*
כ״ח, כה 199*
כ״ח, כו 12, 114, 199*, 387, 423
כ״ח, כז 155*
כ״ח, כט 148
כ״ט 240
כ״ט, א 14, 199*, 236, 245, 251
כ״ט, ז 199*, 346*
כ״ט, יב 156, 199*
כ״ט, יג 157*
כ״ט, יג-לב 156*
כ״ט, טז 346*
כ״ט, יח 156*
כ״ט, יט 346*
כ״ט, כב 346*
כ״ט, כה 346*
כ״ט, כח 346*
כ״ט, לא 346*
כ״ט, לב 157*
כ״ט, לד 346*
כ״ט, לה 199*
כ״ט, לו 156*, 271
כ״ט, לח 346*
כ״ט, לט 346*
ל״א, יד-יז 465
ל״ב, לג 148
ל״ג, ג 99*, 419
ל״ג, נג 405*

דברים

א׳, ב 133, 168*, 375
א׳, ט 89*
א׳, יז 464
א׳, יט-כה 137*
א׳, כד 137*
א׳, ל 137*
א׳, לז 267
ב׳, א 168*
ב׳, ה 145
ב׳, ז-יג 375
ב׳, ט 338*
ב׳, יט 338*
ג׳, כו 267
ד׳ 134*
ד׳-ה׳ 134
ד׳, ט-טו 115*
ד׳, יט-כ 221*
ד׳, ל 383*
ד׳, לב-לו 115*
ד׳, כ 53*
ה׳ 199*
ה׳-ז׳ 139*
ה׳, א 122*
ה׳, ג 122
ה׳, יא-יד 10, 24, 443*
ה׳, יב-יג 46
ה׳, יד 27, 46, 49
ה׳, כב-כג 115*
ה׳, כח 122*
ו׳, א-ג 122*
ו׳, ד-ט 121*
ו׳, ז 326
ו׳, יב 121*
ו׳, יד-טז 121*
ו׳, כ 103*
ו׳, כא-כה 103
ו׳, כד 103*, 122*
ז׳, יב 188*
ז׳, יז-כא 170*
ח׳ 170*
ח׳, ב 168-169
ח׳, ב-ג 36
ח׳, ב-י 154
ח׳, ז-יח 169
ח׳, ח 169*
ח׳, טו 87, 168*
ח׳, טז 36
ח׳, יז 86
ח׳, יט 188*
י׳, ז 168*
י׳, כ 267
י״א-כ״ו 139*
י״א, ו 375
י״א, י-טו 238
י״א, יא 214
י״א, יב 245-246
י״א, יג 188*
י״א, כד 145
י״א, ל 150*
י״ב 167*
י״ב-ט״ז 438*
י״ב, ח-ט 125*, 438*
י״ב, ט 143*
י״ב, יב 125*
י״ב, יג 265
י״ב, טז 265
י״ב, יח-יט 125*
י״ב, כ 125*
י״ד 167*

י"ד, כד 125*
י"ד, כט 125*
ט"ו, ב-ה 48
ט"ו, יב 49
ט"ו, יב-יח 48
ט"ו, טו 49
ט"ו, יט-כג 109*
ט"ז 49-50, 101*, 165, 264
ט"ז, א 60, 162, 226
ט"ז, א-ח 105-106, 110*
ט"ז, א-טו 111-112
ט"ז, א-יז 92*, 270
ט"ז, ב-ג 98*
ט"ז, ג 50, 60, 86, 414*
ט"ז, ד 77*
ט"ז, ה 411*
ט"ז, ו 148, 411*
ט"ז, ז 411*
ט"ז, ח 107*
ט"ז, ט 109, 115*, 358*, 387, 388*, 425, 443*
ט"ז, ט-י 114, 387, 417-418, 423
ט"ז, ט-יב 116, 119, 425
ט"ז, יא 50, 389
ט"ז, יא-יב 121, 125*, 202, 390
ט"ז, יב 50, 389
ט"ז, יג 12, 50, 162, 167-168, 182, 390
ט"ז, יד 50, 125*, 513
ט"ז, טז 107, 120, 148, 236, 421
ט"ז, יז 112
ט"ז, כ 468
י"ח, ג 409*
כ', י-כ 345*
כ', כ 342, 395
כ"ג, ד-ז 80*
כ"ג, ח 336
כ"ג, ט 32
כ"ג, יב 32
כ"ג, טו 440*
כ"ג, כב 390
כ"ה, ה 127*
כ"ה, ט-י 128*
כ"ו, א-ג 151, 161
כ"ו, א-יא 511
כ"ו, ב 426
כ"ו, ד 152
כ"ו, ה-יא 152
כ"ו, ט 152*, 512
כ"ו, י 152*
כ"ו, יג 125*
כ"ו, יז-יח 454*
כ"ז-כ"ח 134
כ"ח, טו 188*
כ"ט, יא-יב 454*
כ"ט, כא 383*
ל', א-ו 383*
ל', יב 295*
ל"א, י 236
ל"א, יח 487
ל"א, יט-כ 170*
ל"א, כא 170*
ל"ב, יג 153*
ל"ב, טו 170*
ל"ב, מח-נב 267
ל"ג, א 379
ל"ג, ב-ד 117*
ל"ג, ח 267

ל"ג, יד 57
ל"ג, כט 145
ל"ד, ח 211*

יהושע
א', ג 145
ב', ד 135*
ב', יד 461*
ג', יג 140
ג', יג - ד', יח 146
ד', ג 146
ד', ז 146
ד', יט 150*
ה', א 135
ה', ב 136*
ה', ג 135
ה', ד 136*
ה', ב-יב 93
ה', ה-ט 135
ה', ט 135*, 150*
ה', י-יב 416
ה', יא 69, 93, 137*, 386
ה', יא-יב 150
ה', יג-טו 138
ה', טו 146
ו' 345*
ו', א 140
ו', ד-ו 140*
ו', יג 140
י', יג 486*
י"ד, ט 145
ט"ו, ז 150*
י"ז, טו-יח 163*
כ"ב 148*
כ"ד, יא 141*

שופטים
ב', ז 375
ה', ב 377
ה', ג-ה 377
ה', ד-ה 117*
ה', ז 377
ה', כ 193
ו' 81
ו', יא 81
ו', יב 375
ו', יג 81, 376
ו', יד 376
ו', טז 82, 377
כ"א, יט-כא 288, 448*

שמ"א
א', כ 216*
ב', יג 409*
ז', ב 179
י', ח 150*
י"א, יד-טו 150*
י"ג, ד 150*
י"ג, טו 150*
כ', ה 212*
כ', יח 212*
כ', כד 212*
כ', כז 212*
כ', לד 212*

שמ"ב
ב', ו 461*
ו' 165*
ז', ו-ז 147
ז', יח 396
ח', טו 466

מל"א
ג', ב-ג 265*
ג', ו 461*
ו', א 221*
ו', לז-לח 221*
ח' 165*
ח', ב 56, 201, 221*
ח', כב-נג 53
ח', סה 173, 201
ח', סה-סו 262-263
ט', ח 453*
ט', כה 148
י"ב, ד 143*
י"ב, כו-לג 502
י"ד, ד 143*
ט"ו, יד 143*, 265*
ט"ז, לא - י"ז, א 378*
י"ז, ח-טז 175*
כ"ב, מד 265*

מל"ב
ב', א 150*
ב', יא 379*
ד', א-ז 175*
ד', כג 212*
ד', מב-מג 110*
ח', מח 408*
י"ב, ד 265*
י"ד, ד 265*
ט"ו, ד 265*
ט"ו, לה 265
י"ח, ג-ו 438*
י"ח, יא 475
כ', יט 461*
כ"א, ח 145
כ"ג 165*
כ"ג, ח-ט 438*
כ"ג, כה 438*
כ"ד, יד 476
כ"ה, א 449

ישעיהו
א' 123*
א', יג-יד 212*
ב', ג 454*
ד', ב 170*
ד', ה-ו 170*
ה', כו 53*
ו', י 451*
י', לג-לד 83*
י"א, יא-יב 433
י"א, יב 53*
י"א, טז 83*, 413*
ט"ז, ה 461*
כ"ה, ו-ח 83*
כ"ז, א 83*
כ"ז, יב-יג 83
כ"ז, יג 434
כ"ח, ד 285
ל', א-ב 507
ל', יז 53*
ל', כט 323
ל', ל-לג 83*
ל"א, א 507
ל"א, ח 83*, 345*
ל"ט, ח 461*
מ', כב 332
מ"א, ד 383*
מ"ג, י 383*
מ"ד, כד 333

מ״ה, ז 487
מ״ח, א 461*
מ״ח, י 54*
נ״ו, ז 52
נ״ח 123*
נ״ח, ו-ח 513*
נ״ח, ז 513
נ״ח, יג 337
נ״ח, יג-יד 513
ס״ג, ז 425
ס״ו, א-ב 146
ס״ו, כג 212*

ירמיהו
ב׳, ב 380
ב׳, לו-לז 507*
ד׳, ב 461*
ד׳, ו 53*
ה׳, כב 451*
ט׳, א 380
ט׳, ח 453*
ט׳, ט-יג 380
ט׳, י 453*
ט׳, יא 453*
י״א, ד 54*
י״ד 181*
י״ד, יג 461*
ט״ז, ב 380*
י״ז, א 451*
י״ז, יט-כב 180*
י״ז, כא-כב 38*
י״ח, טז 453*
י״ט, ח 453*
כ״ב, יד 179*
כ״ה, טו-יז 304
כ״ה, כח 304
כ״ו, א-ד 82
כ״ו, כ-כא 82
כ״ז, ה 140
ל׳, כט 82
ל״א 380*
ל״א, ה-ח 82
ל״ב, כז 454*
ל״ג, ז 461*
ל״ה 378
ל״ה, ו-י 378*
ל״ט, א 449
ל״ט, ב 448
מ״א-מ״ד 4578
נ״ב, ד 449
נ״ב, ו 448

יחזקאל
א׳, א 411*, 489
א׳, ג 489*
ח׳-י״א 117*, 191*
ח׳, ג 191*
ח׳, יד 222*, 449*
ח׳, טז 254*
י״א, כג 147
י״א, כג-כד 191*
כ׳, לה 380
כ׳, לו 380
כ״ד, א-ב 449
כ״ה, ל 56
ל״ד, יב 258*
ל״ה, ז 453*
ל״ח-ל״ט 345*
מ׳, א 240
מ״ד, י-יא 408*

מ"ד, טו 266,
מ"ד, טו-טז 374*
מ"ה, כא 109*
מ"ו, א 212*

הושע
א'-ג' 379*
א', ב 380*
א', ד 379*
ב', טז-יז 378*, 379
ג', ד 297*
ד', טז 451*
ז', יא 507*
ז', טז 507*
ח', יג 507*
ט', ג 507*
י"א 380*
י"א, ה 507*
י"ב, י 168*

יואל
א'-ב' 181*

עמוס
ח' 123*
ח', ה 212*
ט', יג 243

עובדיה
א', א 476*

מיכה
ד', א-ג 454*
ד', ג 454*
ד', ד 454*
ז', ט 506
ז', טו 83*, 196*, 423*
ז', כ 461*

חבקוק
ב', ב 359*
ב', טו 359*
ג' 117*

צפניה
ב', טו 453*

חגי
א', ב 178
א', א-ט 178, 180
א', ה 190*
א', ה-יא 179
א', ו 184*
א', יב-טו 180
ב', ג 186, 380*
ב', ד-ה 183*
ב', ו 189*
ב', ו-ט 187
ב', ו-יט 450*
ב', ט 183*, 188, 383*
ב', י-יט 181
ב', יא-יג 181*
ב', יד 181*
ב', טו 183, 191
ב', טו-יח 450, 453*
ב', יט 182, 183*
ב', כ-כב 187
ב', כב 188*, 191

זכריה
א׳, א 183*
א׳, ז 183*, 203, 222*
א׳, ז - ו׳, ח 187
א׳, ח 187
א׳, יד-טז 453*
ג׳ 374*
ד׳ 192*
ד׳, ב-ג 187
ד׳, י 187*, 381
ו׳ 189*
ו׳, טו 188
ז׳-ח׳ 445
ז׳, א 183, 204*
ז׳, ג 449
ז׳, ה 450
ז׳, ה-ו 450
ז׳, ז 451
ז׳, ט-י 451
ז׳, יא-יב 451
ז׳, יד 453
ח׳ 204*
ח׳, ב-ג 453*
ח׳, ג-ח 454
ח׳, ד-ה 243
ח׳, ח 454
ח׳, ט 453*
ח׳, ט-יב 184
ח׳, י 184*, 456
ח׳, יב 454*
ח׳, יג 183*
ח׳, טו 465
ח׳, טז 189*, 461
ח׳, טז-יט 452
ח׳, יט 18, 189*, 450, 461
ח׳, כא-כג 454
ט׳, ח 453*
ט׳, יג 175*
י״ד, ד 147
י״ד, ז 99*
י״ד, ט 7, 356
י״ד, יז-יט 156*

מלאכי
א׳, יג 120*
ב׳, ג 120
ב׳, ו 465
ג׳, ד 502
ג׳, כד 118*

תהילים
ג׳, ד-יב 153*
י׳, ג 464
ט״ו, א-ב 513
כ״ד, ג-ד 459*
כ״ה, י 461*
כ״ז 244
מ׳, יב 461*
מ״ג, ב 312
מ״ג, ג 312
מ״ג, ז-ט 312
מ״ד 296
מ״ז, ג 140
מ״ז, ג-ה 141
מ״ז, ט 140
ס״ב, יב 7
ע״ב, ה 253
ע״ד, ט 295*-296*
ע״ח 296*
ע״ט 296*

פ׳ 296*
פ״א, ד-ה 246
פ״א, ה 140
פ״ה, יא 461*
פ״ה, יב 471
פ״ט 296*
פ״ט, טו 461*
צ״א, טו 453*
ק״ב, א 153
ק״ב, ג 153
ק״ד, א 396*
ק״ד, יט 232-233, 312, 321*
ק״ה, מ 37
ק״ה, מ-מא 87
ק״ט 296*
קי״ג, א 484
קי״ד, כב-כג 233
קט״ו, א 461*
קי״ח 64*
קי״ח, כג 509*
קי״ח, כה 64*
קי״ח, כז 74*, 196*
קי״ט, סב 233*
קכ״ב, ג 363
קל״ז 296*
קל״ח, ב 461*

משלי
ט״ז, ו 461*
כ׳, כח 461*

איוב
י״א, ד 9*
כ״ה, ב 470
כ״ט, יב-יז 466*
ל״א, טז-כג 466*

שה״ש
ז׳, ב 148
ז׳, ט 495*
ח׳, ט 189*

רות
ב׳, ו 126*
ב׳, י 126
ב׳, יא-יב 127
ב׳, יג 126*
ב׳, יד 110
ג׳, ט 126*
ג׳, י 126*
ג׳, יא 126*
ד׳, ג 128*
ד׳, ה 127, 128*
ד׳, ו 126*, 128*
ד׳, ז 128*
ד׳, יא-יב 127

איכה
ג׳, ו 486

קהלת
א׳, ב 242
א׳, יא 241
ב׳, ב 175*
ז׳, ח 197*
י״ב, יא 8

אסתר
א׳, ה 219*
א׳, כב 476

ב׳, ו 472, 476
ב׳, יב 485
ג׳, ב 479
ג׳, ה 477
ג׳, ז 222*, 477, 487
ג׳, ח 475
ג׳, ח-ט 481*
ג׳, יב 476, 484
ג׳, יג 491
ד׳, יא 488
ד׳, יד 484
ה׳, ג 489
ה׳, ו 489
ז׳, ד 484, 508
ח׳, ה 489, 491
ח׳, ח 489-490
ח׳, ט 476
ח׳, יא-יב 490
ט׳, יט 473-474
ט׳, כ 473, 479
ט׳, כד 487
ט׳, כו 487
ט׳, כו-כח 199*
ט׳, כז 506
ט׳, כט 473
ט׳, ל 461*, 474
ט׳, לא 199*
י׳, א 472*

דניאל

ז׳-י״ב 345*
ח׳-י״א 384*
י״ב, ב-ג 384*
י״ב, ו 384*
י״ב, ט-יג 384

עזרא

א׳, ב-ג 508*
ב׳ 165*
ב׳, ב 472
ב׳, ח 477*
ב׳, ע - ג׳, ז 269*
ב׳, סג 296*
ב׳, סד 477*
ג׳ 264, 269
ג׳, ח-ט 481
ג׳, יב-יג 186*
ד׳-ה׳ 480*-481*
ד׳-ו׳ 476*
ד׳, ה-ז 472*
ד׳, ו 481
ד׳, טז 481*
ד׳, כד 450
ה׳, ז 178
ה׳, ח 480*
ו׳, יא 481*
ו׳, טו 183*, 450
ו׳, טו-כב 269
ו׳, טז-יח 481*
ו׳, כ 408*
ז׳ 478*
ז׳, א 188*
ז׳, יא-כו 473
ז׳, יד 480*
ט׳, א 336*
ט׳, א-ב 337*
ט׳, ח-יא 296*
ט׳, כ 481*
י׳, ז-ט 204
י׳, ט 204
י׳, טז-יז 204*

י׳, יז 204*
י׳, יח-כד 337*

נחמיה
א׳ 380*
ב׳ 478*
ב׳-ו׳ 481*
ב׳, ג-ט 473
ג׳ 165*
ג׳, לג-לד 120*
ז׳ 165*
ז׳, סה 296*
ז׳, עב - ח׳, יח 269*
ח׳ 265
ח׳, א 165
ח׳, ב 257
ח׳, י 257*
ח׳, י-יב 257
ח׳, יג 165
ח׳, יג-יח 264
ח׳, יד-יז 163
ח׳, טו 163*, 165
ח׳, טז 163
ח׳, יז 163, 264
ח׳, יח 269-270
ט׳, א 204
ט׳, כו-לז 296*
ט׳, לו-לז 381*, 508*
י׳, כט-ל 296*
י׳, לג 296*
י״א 165
י״ב, לא-מ 143*
י״ג 337*
י״ג, ו 478*
י״ג, טו-כב 180*, 336
כ״ד, ז-יח 321*

דה״א
ד׳, כז-מא 374*
כ״ד, ז 374*
כ״ח, ב 147
כ״ט, יא-יד 85

דה״ב
ז׳, ח-יא 263
כ״ט-ל״ב 165*
ל׳ 133*
ל׳-ל״א 438*
ל׳, יז 408*
ל״ה 133*, 438*
ל״ה, ו 408*
ל״ה, יא 408*
ל״ו, כא-כב 450*
ל״ו, כג 508*

מקורות חז״ל

מגילת תענית (מהד׳ נעם) 116*, 174, 199, 371
עמ׳ 19-27 510*
עמ׳ 57-59 371*
עמ׳ 57-63 322*
עמ׳ 58 372*
עמ׳ 59-63 358*, 386*
עמ׳ 103 199*
עמ׳ 103-107 176*
עמ׳ 153-154 176*

עמ' 165 372*
עמ' 165-173 371*
עמ' 165-179 322*
עמ' 173 373*
עמ' 174-179 386*
עמ' 266-267 176*
עמ' 271 176*
עמ' 303 199*

סדר עולם רבה
פרק ל 188*

משנה
ברכות
פ"א 234
פ"א מ"א 234, 364
פ"ד 234

שביעית
פ"א מ"ד 65*
פ"ה מ"א 286

ביכורים
פ"א מ"ו 151, 196*, 197
פ"א מ"י 151*
פ"ה מ"א 347*

שבת
פ"ז מ"ב 34*
פרקים י"א-י"ב 43*
פי"ט מ"א 354*

שקלים
פ"ד מ"ה 253*

פסחים
פ"ד מ"א 78*
פ"ד מ"ה 78*
פ"ה מ"א 99*
פ"ו מ"א 260*, 348
פ"ו משניות א-ב 349
פ"ו מ"ב 349*
פ"ט מ"ג 76
פ"י 411*
פ"י מ"ד 512*
פ"י מ"ה 90*
פ"י מ"ח 103*

סוכה
פ"ג מ"ו 64*
פ"ד 198*
פ"ד מ"א 63*, 166*
פ"ה 198*
פ"ה מ"א 166*
פ"ה משניות ו-ח 321*

ראש השנה
פ"א מ"א 194*, 272, 444*
פ"א מ"ב 63*, 110*, 244
פ"א מ"ג 400*
פ"א משניות ג-ט 400
פ"א מ"ד 400
פ"א משניות ה-ו 394
פ"ב מ"ח 331*

יומא
פ"ג מ"א 254, 259
פ"ד מ"ד 252

מגילה
פ"א מ"א 475
פ"ד מ"ה 116
פ"ד מ"ט 384*

תענית
פ"ד מ"ב 321*
פ"ד מ"ג 53*, 311*
פ"ד מ"ו 440*
פ"ד מ"ח 449*

מועד קטן
פ"א משניות א-ד 102*
פ"ב משניות א-ג 102*

חגיגה
פ"ב מ"ב 370
פ"ב מ"ז 339*, 367*-368*, 370*
פ"ג מ"ו 365*
פ"ג מ"ח 361*

יבמות
פ"י מ"א 464*

כתובות
פ"ט מ"ב 463*

שבועות
פ"א מ"ו 444

אבות
פ"א מי"ב 465*, 466
פ"ג מט"ו 8
פ"ה מ"ה 175*
פ"ו מ"ב 26*

זבחים
פי"ד משניות ד-ח 143*

מנחות
פ"ה מ"א 151
פ"י מ"ג 348, 357
פ"י מ"ט 348
פי"ג מ"י 438*

חולין
פ"ג מ"א 408
פ"ה מ"ה 234*

ערכין
פ"א מ"א 408

כריתות
פ"א מ"א 79*

מידות
פ"א מ"ו 298*

כלים
פ"א מ"ו 129*

פרה
פ"ג מ"ב 339
פ"ג מ"ג 339
פ"ג משניות ו-ח 361*
פ"ג מ"ז 364*, 368*
פ"ג משניות ז-ח 340

מקוואות
פ"א 407*

טהרות
פ"ח מ"ט 361*

מכשירין
פ"ה מ"ט 361
פ"ה מ"י 362

ידיים
פ"ד משניות ו-ח 296*

תוספתא
(מהד' ליברמן)
דמאי
פ"ב ה"ב 363*

שביעית
פ"ח הל' א-ב 497*

שבת
פ"א הט"ז 465*

פסחים
פ"ד הל' יג-יד 351*
פ"י ה"ב 98*
פ"י ה"ט 98*

ראש השנה
פ"א ה"ז 244
פ"א הט"ו 350*

תעניות
פ"א ה"ג 277
פ"א ה"ז 216*, 280*

חגיגה
פ"ג הל"ד 365*
פ"ג הל"ה 361*

סוטה
פ"ז, הל' יא-יב 8

(מהד' צוקרמאנדל)
כריתות
פ"א ה"א 79*

פרה
פ"ג ה"ו 369*
פ"ג הל' ו-ח 361*
פ"ג ה"ח 363*, 368*

מכשירין
פ"ג ה"ד 338*

ידיים
פ"ב ה"כ 296*

מדרשי הלכה
מכילתא דרבי ישמעאל (מהד' הורוויץ-רבין)
מסכתא דפסחא בא פרשה א 212*, 223*
מסכתא דפסחא בא פרשה ה 407*
מסכתא דפסחא בא פרשה ז 94*, 212*, 400*, 402*
מסכתא דפסחא בא פרשה ח 78*, 94*-95*

מסכתא דפסחא בא פרשה טו
79*, 136*
מסכתא דפסחא בא פרשה יז 78*
מסכתא דפסחא בא פרשה יח
103*
מסכתא דויהי בשלח פתיחתא
167*
מסכתא דויסע בשלח פרשה א
35*
מסכתא דויסע בשלח פרשה ד
38*
מסכתא דעמלק יתרו פרשה ב
467*
מסכתא דבחדש יתרו פרשה ג
389*
מסכתא דבחדש יתרו פרשה ז 7,
10, 24*, 29*, 41
מסכתא דכספא משפטים פרשה כ
75*

מכילתא דרשב"י (מהד' אפשטיין־מלמד)
יתרו כ' ח 7, 10, 24*, 29*

ספרא (תורת כוהנים) 47*
(מהד' פינקלשטיין)
דיבורא דנדבה פרשה ד ב 408*

(מהד' ווייס)
ויקרא פרק יד ג 408*
צו פרק יב יג-יד 327*
מכילתא דמילואים פרשה א לו
258*
שמיני פרשה א ג 267*
שמיני פרשה א ו-ט 411*
אחרי מות פרק ב א 408*
אמור פרשה יב י 346*
בהר פרשה ד ד 211*
בחוקותי פרק יג ז 295*

ספרי במדבר (מהד' הורוויץ)
פיסקא סז 91*

ספרי דברים (מהד' פינקלשטיין)
פיסקא קלד 113
פיסקא קלו 443*
פיסקא קמ 160*
פיסקא רצז 426*

ירושלמי
דמאי
פ"ה, כד ע"ד 496*

שביעית
פ"א, לג ע"א 66*

ביכורים
פ"א, סד ע"ב 151*
פ"ג, סד ע"ד 151*

שבת
פ"א, ג ע"ג 465*
פ"א, ד ע"א 139*
פ"א, ד ע"א-ע"ב 343*
פ"א, ד ע"ב 43*

עירובין
פ"ה, כב ע"ג 216*, 254, 261*,
278*

פסחים
פ"ה, לא ע"ג-ע"ד 407*
פ"ו, לג ע"א 99*, 351*-352*, 353-354

ראש השנה
פ"א, נו ע"ב 180*, 244
פ"א, נו ע"ד 222*
פ"א, נו ע"ד - נז ע"א 273
פ"א, נז ע"א 274
פ"א, נז ע"ב 394
פ"ב, נח ע"ב 223*, 231, 307*

יומא
פ"ג, מ ע"ג 365*
פ"ו, מג ע"ד 438*

סוכה
פ"ג, נג ע"א 63*
פ"ו, נה ע"ד 321*

תענית
פ"ד, סח ע"א 461
פ"ד, סח ע"ד 134*

מגילה
פ"א, ע ע"א 475*
פ"א, ע ע"ד 199*, 474*, 487*

חגיגה
פ"ג, עט ע"ד 363, 365*

בבא בתרא
פ"א, יב ע"ד 113*

בבא קמא
פ"ז, ו ע"א 365*

נדרים
פ"ג, לז ע"ד 7, 10, 29*

תלמוד בבלי

ברכות
ב ע"א 232*
ג ע"ב 215
ג ע"ב - ד ע"א 233*
ט ע"א 234*
ט ע"ב 117*, 253*
כ ע"ב 24*
כו ע"א 232*
כו ע"ב 235, 407*
כט ע"ב 253*
לה ע"ב 102*
נט ע"א 437
נט ע"א-ע"ב 117*
ס ע"ב 117*
סג ע"א-ע"ב 402

שבת
יז ע"א 465*
יט ע"א 43*, 341*, 342, 349*, 395, 427*
כא ע"ב 175, 194, 196*, 202, 390*
כח ע"ב 175
לג ע"ב 397*
נה ע"א 470
סג ע"א 395
עג ע"א - עה ע"ב 43*
פו ע"ב 115, 139*, 366*

פו ע"ב - פח ע"א 56*, 115
פז ע"ב - פח ע"א 115, 389*
פח ע"א 116*
צו ע"ב - צט ע"א 43*
קד ע"א 295*
קיז ע"ב 38*
קיט ע"ב 25*
קכג ע"ב 43*, 336
קל ע"א 197*, 394-395
קל ע"א-ע"ב 395
קל ע"ב - קלא ע"א 349*
קלא ע"א 349

עירובין
יג ע"ב 8
יז ע"ב 38*
לח ע"ב 39*
נד ע"א 26*
נו ע"א 261*
סד ע"ב 412*
סט ע"ב 431*

פסחים
ד ע"ב - ה ע"א 407*, 410*
ה ע"א 75*, 95*
ו ע"ב 89*, 132*, 223*
טז ע"ב - יז ע"א 181*
כח ע"ב 78*, 100*
לט ע"א 411*
מו ע"ב 39*
מח ע"א 39*
נו ע"א 383*
נח-נט 407*
נח ע"ב - נט ע"ב 99*
נט ע"ב 260*-261*
סה ע"ב 395
סו ע"א 348, 351, 353*-354*, 394, 415*
סט ע"א 349*
סט ע"ב 410*
ע ע"א 410*
ע ע"ב 355
קו ע"א 24*
קט ע"ב 414*
קי-קיא 414*
קטז ע"ב 90*
קיז ע"א 82
קיז ע"ב 227*
קכ ע"א 78*
קכ ע"ב 98*, 234*

סוכה
יא ע"ב 168
יב ע"א 162, 165*
כו ע"א 160*
כז ע"א 160*
כז ע"א-ע"ב 349*
כז ע"ב 160*
לה ע"א 161*
לו ע"ב 162
לז ע"א 166*
לז ע"ב 63*
מב ע"ב - מג ע"א 395
מג ע"א 160
מג ע"א-ע"ב 159
נא ע"א-ע"ב 166*
נא ע"א - נג ע"א 166*
נב ע"ב 156*
נג ע"א 166*

נה ע"ב - נו ע"ב 321*

יומא
ד ע"א-ע"ב 116*
ד ע"ב 139*
ט ע"ב 189*
כא ע"א 175*
כ"א ע"ב 53*, 110*, 190*
כה ע"א 396
לו ע"א 408*
סט ע"ב 396*
פ ע"א 295*
פג ע"א 427*
פה ע"א 391
פה ע"א-ע"ב 43*, 427*

ביצה
ב ע"ב 38*-39*
יב ע"א 38*
טו ע"ב 24*, 39*
טז ע"א 24*
כ ע"א 370
כ ע"א-ע"ב 371
כ ע"ב 371

ראש השנה
ב ע"ב 244
ה ע"א 223*
ח ע"א 246
ח ע"ב 251*
ט ע"א 65*
יא ע"א 110*, 216*
יא ע"ב 232*
יד ע"א 194*, 273, 288
יד ע"א-ע"ב 282
יד ע"ב - טו ע"ב 281, 283
טו ע"א 275
טו ע"ב 284, 286
טז ע"א 256
יח-כה 399*
יח ע"ב 452*, 455
יט ע"ב 174*
כ ע"א 399
כ ע"ב 233, 260
כב ע"א 394
כו ע"א 140*
כו ע"ב 258*
כז ע"א 7, 10, 29*

תענית
ב ע"ב 63*
ו ע"א 232*, 262*, 277*
ו ע"ב 47*
י ע"א 262*
כז ע"א-ע"ב 321*
כז ע"ב 53*
כח ע"ב 139*
כט ע"א 134*
ל ע"ב 485*
לא ע"א 275, 288
לב ע"א 254
לב ע"ב 254

מגילה
ב ע"ב 475*
ג ע"א 295*
ה ע"א 199*, 255
ה ע"ב 199*
ז ע"א 474*, 475, 487*
י ע"א 407*, 438*

יב ע"א 485, 486*
יד ע"א 484
טו ע"א 473*, 484*
יח ע"ב 339
כא ע"ב 117*
כה ע"א 385*
כט ע"א 489*
כט ע"ב 445, 453*
לא ע"א 116, 117*, 506

חגיגה
ג ע"ב 8, 337*, 437*
יב ע"א 195*
יב ע"א - טז ע"א 393
יד ע"א 396*
יז ע"א-ע"ב 113*

מועד קטן
ג ע"ב - ד ע"א 65*
ט ע"א 263-264, 268

נדרים
לב ע"ב 396*
עח ע"ב 227*

סוטה
יב ע"א 117*
מח ע"א 437*
מח ע"א-ע"ב 53*

יבמות
טז ע"א 437*
סה ע"ב 462*
עא ע"ב - עב ע"א 135*
עב ע"א 91*
צב ע"א 464*

כתובות
טז ע"ב - יז ע"א 463
קיא ע"א 440*

קידושין
ג ע"א 283*
לז ע"ב 419*
לז ע"ב - לח ע"א 93*

גיטין
ו ע"ב 8
לח ע"א 479*
מז ע"א 496
נו ע"א 465*

בבא מציעא
ל ע"ב 467, 471
נט ע"ב 295*
פז ע"א 462*
קו ע"ב 216*, 289*

בבא בתרא
כה ע"א 254*
קיא ע"ב 128*
קכא ע"א-ע"ב 485*

סנהדרין
ו ע"א 464*
ו ע"ב 464, 467, 469*
יא ע"א 401
יא ע"א - יג ע"ב 220*
יט ע"א 344*
כא ע"ב 265

כד ע"א 486
כו ע"א 437*
לב ע"ב 468-469
לד ע"א 7*
לח ע"ב 396
מב ע"א 117*
נו ע"ב 35*
עד ע"א 391*
צו ע"ב 452*
צז ע"א 9*
קח ע"ב 396*

מכות
כד ע"א 121*

שבועות
י ע"ב 253*
כ ע"ב 7, 10, 29*

עבודה זרה
ח ע"א 193, 232*
ט ע"א 188*
כה ע"א 486*
סד ע"ב 117*

הוריות
יג ע"ב 116*

זבחים
סב ע"א 185*
קיז ע"א 438*
קיט ע"א 438*
קעט ע"א 143*

מנחות
כא ע"א 408*
נח ע"א 153*
סא-סב 153*
סב ע"א 63*
סה-סו 69*, 116*, 322*
סה ע"א 364*, 416
סה ע"ב 443*
סו ע"א 57*
פה ע"א 197*
קט ע"ב 407*, 438*

חולין
ו ע"ב - ז ע"א 437*
פג ע"א 232*, 234*
ק ע"ב 90*
קא ע"ב 90*
קלט ע"ב 487

בכורות
כח ע"א 332*

ערכין
ט ע"ב 219*
יב ע"א 240
לא ע"א-ע"ב 211*
לב ע"א 474*

תמורה
יד ע"א 234
טז ע"א 295*

כריתות
ו ע"א-ע"ב 252

מדרשי אגדה

בראשית רבה
(מהד' תיאודור־אלבק)
פרשה א טו 195*
פרשה ח ה 462*, 471*
פרשה יא ז 34*-35*
פרשה יא ח 227*
פרשה כה א 305*
פרשה כו ח 305*
פרשה לד יא 280*
פרשה מח יח 462*
פרשה סו יח 370*
פרשה עט ו 34*-35*
פרשה צב ד 34*-35*
פרשה צח ג 383*

(מהד' וילנה)
פרשה מו ט 227*

שמות רבה
בשלח פרשה כה יד 34*
בשלח פרשה כה טו-טז 227*

ויקרא רבה (מהד' מרגליות)
פרשה ט 462*-463*
פרשה כא 255*
פרשה ל 250*

במדבר רבה
פרשה ז ח 151*
פרשה טו טו 141*
פרשה כא כב-כג 156*

אסתר רבה
פרשה ב ה 486*
פרשה ח ז 484*, 486*

פסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבוים)
נספחים פרשה ב 112*

פסיקתא רבתי (מהד' איש שלום)
מזמור שיר חנוכת פ"ב, ה ע"א 175*

מדרש תנחומא
אמור כב 250*
בהעלותך יח 141*
פנחס יא 284

מדרש תנחומא (בובר)
פנחס טו-טז 156*

אבות דרבי נתן (מהד' שכטר)
נו"א פי"ח 8

ילקוט שמעוני (הוצ' מוסד הרב קוק)
שופטים רמז סב 81
אמור רמז תרנד 112*

ספרות חיצונית ומגילות מדבר יהודה

ספר בן סירא 297, 413*
מ"ג, ב-ג 312
מ"ג, ו-ז 297*
מ"ג, ז-ט 312-313

מ"ט, י-יג 297*

ספרי מקבים 173*, 175, 196, 413*, 431*, 432

מקבים א (מהד' רפפורט) 173, 175, 203, 298, 431

א' 374*
א', 54 174*
א', 59 174*
ב', 1 374*
ב', 34-38 391*
ב', 40 342, 390*
ב', 41 342
ד', 46 298*
ד', 52-56 172-173, 174
ד', 55-58 374*
ד', 59 390*
ט', 27 298*
י', 20-21 374*
י"ג, 42 374*
י"ד, 28-49 374*
י"ד, 41 298*

מקבים ב (מהד' שוורץ) 175, 177, 391

א' 390*
א', ט 177*
א', יח 201
א', כא-כב 190*
ב', טז 201
ב', יז 201
ד' 374*
י', ה-ח 177*

ספרי חנוך 293, 300, 302*, 304, 305-313, 318-319, 321*, 326, 334, 350, 381, 382*, 400*, 413*

חנוך א

א', ב 294*
ט"ו-כ"א 305*
ע"א, א-ג 294*
ע"ב-פ"ב 311*
ע"ב, א 294*
ע"ד, י-טז 308*
ע"ד, יב 307*
ע"ה, ב 306*, 307
ע"ה, ג 307
פ' 305*
צ"ו-צ"ט 319*
ק"ב 319*

חנוך ב

א', ד 294*
ה'-ז' 3-5*
ו' 219*, 307*
ט', ז 294*
ט', יז 294*
י', ד 294*
י"ג, טו-טז 307*

ספר היובלים 17, 67, 115*, 293-297, 299-300, 302*-303*, 304, 306, 308*, 310, 312*, 313-320, 321*, 322-323, 326-327, 328*, 330*, 334, 337, 342, 345-346, 347*, 352, 356-358, 367*, 381, 385, 387*, 388, 391-

392, 403-404, 411*, 413*,
415*, 428-432
א׳, כו-כח 295*
ב׳, ח-ט 314
ב׳, יז 314
ג׳, ט-יג 404*
ד׳, טו-כד 318
ד׳, יח-כב 318*
ו׳ 68, 303*-304*
ו׳, יז-יט 388
ו׳, לב-לח 295*
ו׳, לג-לד 314
ו׳, לה-לח 316-317
ו׳, לו 320*
ו׳, לז 357
ט״ו, כה-כו 404*
כ״א, י 326*
כ״ב-כ״ג 403*
ל״ד, יב-יט 404*
מ״ט, ו 404*, 411*
נ׳ 43*, 337, 345*, 357, 403
נ׳, ח 337
נ׳, יב 391
נ, יב-יג 342
נ, טז 428

מגילת המלחמה (מהד׳ קימרון)
321*, 328* 345-346,
372*, 382*
טור ב, שורות 6-9 345*

מגילת ברית דמשק (מהד׳ קימרון)
301, 304*, 324, 338, 346,
347*, 348, 359, 364*
פרק א, שורות 42-43 338*
פרק א, שורות 44-45 338*
פרק א, שורה 142 319*
פרק ג, שורות 227-230
327-328
פרק ג, שורות 250-251 346*

מגילת ההודיות (מהד׳ קימרון)
316, 321*
טור יא, 22-23 301*
טור יא, 24 301*
טור כ, 8 316

מגילת הסרכים (מהד׳ קימרון)
299*, 301, 304*, 316,
328*, 432
טור י 316*
טור י, 1-8 320-321
טור י, 10 326

מגילת מקצת מעשי התורה (מהד׳ קימרון) 204-205, 301,
303*, 315*, 317*, 327*,
338, 339*-340*, 341,
360*, 361, 363, 364*, 366,
369, 432
פרק ב, שורות 3-8 361*
פרק ב, שורות 13-16 341*
פרק ב, שורות 39-41 360*-
361*
פרק ב, שורות 49-54 360*
פרק ב, שורות 55-58 362
פרק ב, שורות 58-60 360*
פרק ג, שורות 7-8 341*
פרק ג, שורות 7-9 299*, 361*

מגילת פשר נחום (מהד׳ קימרון)
296*, 338
קטעים 3-4 א, שורה 2 338*

מגילת פשר חבקוק (מהד׳ קימרון)
301, 302*, 304*
טור ב, 2-4 299*
טור ב, 7-10 384*
טור ב, 8-10 299*
טור ז, 4-5 359
טור יא, 4-8 310, 359

מגילת פשר תהילים (מהד׳ קימרון)
א, קטעים 1-2 א, שורה 27 338

מגילות קומראן (על פי מספורן)
4QDeut^{n} 31*
4Q252 315
4Q252A 315*
4Q317 313*
4Q320 330*, 333
4Q320/321 308, 328
4Q321 300*, 321
4Q321, טורים 01-1 329
4Q394 327*
4Q503 309*, 324-326
4Q504 324*

קדמוניות היהודים (מהד׳ שליט)
ספר שנים עשר ג ג 354*
ספר שנים עשר ז ז 177*
ספר שלושה עשר ה ט 296*
ספר שלושה עשר י ה-ו 369*
ספר שלושה עשר י ו 339*
ספר שלושה עשר טו ה 369*
ספר ארבעה עשר ד ב-ג 343-344
ספר ארבעה עשר ט ד 344*
ספר חמישה עשר י ה 295*
ספר שמונה עשר א ב-ו 296*
ספר שמונה עשר א ג 369*

תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים (מהד׳ שמחוני)
ספר שני ח יד 296*, 339*, 369*
ספר שני יד ד-ה 491*
ספר שני יח א-יא 491*
ספר שני יח ז 477*
ספר חמישי ה ד-ה 311*
ספר שישי ט ג 373*