

## חג הסוכות-אסיף וכפל המשמעות של הרגלים

המשמעות המחודשת של הרגלים בתורה היא הקשורה בנס<sup>1</sup>, ביציאת מצרים, בהיסטוריה המיוחדת של האומה הישראלית אשר הורתה ב"כור הברזל"<sup>2</sup> של מצרים, ולידתה ביציאת מצרים.

המשמעות הטבעית של הרגלים בתורה היא הקשורה בטבע של ארץ ישראל, בחקלאות שלה, באביב – בקציר – באסיף, בקרבנות הביכורים שהובאו לה' מתבואת הארץ, אל הקודש<sup>3</sup>.

יציאת מצרים היא הנס המעצב את ההיסטוריה הישראלית לדורותיה – הכניסה לארץ ישראל היא חזרה של האומה הישראלית לטבעיות הארצישראלית, לאדמה, לחקלאות, לשורשים, ומהם גם הופעת הקודש והמקדש.

עם טבעי נולד ומתגבש בארץ מולדתו<sup>4</sup>, חוגג חגים טבעיים ולאומיים, חקלאיים ופולחניים – ואם הוא גולה מארצו, או נטמע בארצו לתוך כובשיו, הוא חדל מלהתקיים.

<sup>1</sup> המשמעות המקורית של המושג 'נס', היא 'דגל מתנוסס', סימן מורה דרך לעם, ממש כמו הביטוי 'אות', השכיח יותר בלשון התורה, שבו מקופל אותו הרעיון. לדוגמה – "עשה לך שרף, ושים אתו על נס..." (במדבר כ"א ח); "שאו נס ציונה..." (ירמיהו ד' ו); "ונשא נס לגויים..." (ישעיהו ה' כו; י"א יב); "... כתרן על ראש ההר, וכנס על הגבעה" (ישעיהו ל' יז); ועוד. המשמעות של נס = פלא, נולדה מן הביטוי 'מופת', שפירושו בתורה – 'פלא'. המעיין בספר 'שמות' ימצא ש'אות' איננו זהה עם 'מופת', ובדרך כלל, 'מופת' מכוון אל פרעה (שמות ד' כא, ז' ט), ואילו 'אות' מכוון לבני ישראל (שמות ג' יב, ד' ח-ט, כח-ל), ואם הוא נזכר ביחס לפרעה (שמות י' א-ב) גם הוא מכוון לבני ישראל – "למען תספר באזני בן ובן בןך...". הראיה הגדולה היא בכך שיש מצוות שיש בהן 'אות' (וכולן קדמו לסיני – מילה, פסח, סיפור מכות מצרים, תפילין של יד, שבת), ואין שום מצוה שיש בה 'מופת'. מנין צמחה המחשבה ש'נס' הוא דווקא שינוי חוקי הטבע? – הלוא גם מכות מצרים אין בהם שינוי כזה אלא במכת הדם, ובמכת בכורות? – ויכוחי המאמינים נגד אנשי המדע והפילוסופים, בפרט האריסטוטליים, הם שגרמו לכך. במאמר זה, הביטוי 'נס' במשמעות המקורית, דהיינו – בורא העולם האחד גם שולט בו, כלומר, בהיסטוריה, וביחסי העמים ועם ישראל.

<sup>2</sup> לשונו של משה בספר דברים (ד' כ) – "ואתכם לקח ה', ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים, להיות לו לעם נחלה כיום הזה"; וכן בסיום תפילת שלמה, מלכים-א ח' נא, בירמיהו (י"א ד), וביטוי דומה בישעיהו מ"ח י.

<sup>3</sup> המקדש קשור לארץ, לטבע, לחקלאות, ולא לנס, ובוודאי לא לרוחניות, כמו שחושבים היום. הרוחניות מתבטאת בתפילה, ואילו קרבנות מן החי ומן הצומח, והקטורת, מבטאים את הקשר החי בין בורא הטבע, לבין ברואיו. המקדש בא לקיים את הבריאה הטבעית ולגלות בה את כבוד ה', הצופה ומשגיח בכל. אנשי מעמד של בית המקדש היו קוראים בתורה בכל יום, את פסוקי הבריאה של אותו יום, ושל מחרתו (תענית פרק ד'-א, ובגמרא תענית כז ע"ב, ושם) – אמר רב אסי, אלמלא מעמדות, לא נתקיימו שמים וארץ. ראה גם יומא כא ע"ב (מגדים מזהב שבמקדש, ופירותיהם), וסוטה מח (השפעת החורבן על הבריאה).

<sup>4</sup> גם אם באו אבותיו מארץ אחרת, דוגמת לוט וצאצאיו, מואב ועמון, ועשו הוא אדום, שהיו חלק ממשפחת אברהם, אך הקימו עמים טבעיים בארץ האבות וסביבותיה. הסגולה והבחירה נשמרו לבני ישראל, בעוד מואב ועמון ואדום מקימים עמים טבעיים במרחבי ארץ ישראל, מגבשים ממלכות "לפני מלך מלך לבני ישראל" (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.

עם ישראל לבדו, יחידי בין כל העמים ואין דומה לו<sup>5</sup>, התגבש ונולד בנס היציאה מגלות מצרים, וארץ-ישראל היא לו – לא 'מולדת' טבעית, אלא – שאיפה ומטרה, תפילה וייעוד, כיסופים וחזון – לחבר שמים וארץ, נס וטבע, היסטוריה וחקלאות.

אם עם ישראל (חלילה) גולה מארצו, ונשלט לאורך זמן בארצו ובגלותו, על ידי כובשיו, עדיין עם ישראל חי ומתקיים, שורד בדמיו, וממשיך להתפלל ליציאת מצרים מחודשת ולנס קיבוץ גלויות<sup>6</sup>.

מכאן כפל המשמעות של חגי ישראל שבתורה, אשר מתפרש בהדרגה<sup>7</sup>, מספר שמות, דרך ויקרא- במדבר, עד ספר דברים.

אילו היה עם ישראל עם טבעי (=טריטוריאלי), היו חגי הטבע קודמים לחגי הנס ההיסטורי, מפני שבטבע העולם ובטבע הדת<sup>8</sup> הם צריכים להיות קודמים – החקלאות והפולחן קדמו לנס ההיסטורי, בזמן ובסדר הטבעי. אולם עם ישראל איננו עם טבעי, שאם לא כן לא היה מתקיים לאורך ימים – לכן התורה פותחת את החגים ביציאת מצרים של הנס ההיסטורי, ולא באביב הטבעי-החקלאי, שנמצא ברקע.

אלו 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<sup>9</sup>.

אלו חגים עם ישראל בגלותו אינו יכול לחגוג? – אביב, קציר ואסיף, חגי הטבע והמקדש – יום הנפת העומר בחדש האביב, חג הקציר הוא יום הביכורים שבשבועות, וחג האסיף בעלייה הגדולה לרגל, למשל זו שנזכרה בחנוכת הבית לה' על ידי שלמה, בירח האיתנים "בחג, הוא הח'דש השביעי" (מלכים-א, ח' ב).

חגים אלה, טבעיים-חקלאיים הם, והם קשורים במיוחד בבית המקדש, שם הובא קרבנם "אל-פני האדון ה"<sup>10</sup>. כל ימי החורבן והגלות, אי אפשר לחגוג חגי טבע חקלאיים, גם לא בארץ ישראל, כי באין מקדש, אין לעובדי ה' ומייחדי שמו (=מונותיאסטים) מקום

<sup>5</sup> ראה מאמריו החשובים של הרב מרדכי ברויאר (ז"ל) ב'נקודה' 299/ 204 (ניסן תשנ"ז/ז"ט), וב'נקודה' 241 (ניסן תשס"א), וכן מאמרו 'עם ומדינה במשנת הרב יצחק ברויאר', בתוך: גאולה ומדינה, ירושלים תשל"ט, עמ' 305-315; וראה הקדמת ספרי – נס קיבוץ גלויות, ירושלים התשס"ח-ט.

<sup>6</sup> ראה ספרי – נס קיבוץ גלויות, עמ' 135-168; וכן בקובץ, קולות קוראים לציון, ערך ח' מרחביה, מרכז שז"ר, ירושלים תשל"ג.

<sup>7</sup> בספר 'שמות' מתפרש כפל המשמעות של פסח וחג המצות בלבד, ואילו סוכות ושבועות יתפרשו כך רק בספר 'ויקרא', ובספר 'דברים'. הסבר התופעה הזאת יבוא בהמשך.

<sup>8</sup> הדת נובעת מן האמונה ומן המוסר הטבעיים לאדם, ולכן היא תופעה אוניברסלית, כפי שהיטיב לנסח ריה"ל בפי מלך כוזר, בספר הכוזרי (מאמר א'-יב) –

וכי לא היה לך לאמר, אתה היהודי, כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו, הוא אשר בראך, והוא המטריפך לחם חוקך, וכדומה מן התארים הא-לוהיים, בהם יאמין כל בעל דת, ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק, ברצונו להידמות לבורא בחכמתו ובצדקו.

<sup>9</sup> "מדבר העמים" הוא ביטוי של יחזקאל (כ' לה), שנועד לדמות את הגלות והפיזור בכל העולם, לגלות מצרים, ואת קיבוץ הגלויות, ליציאת מצרים, בפרט בהופעת 'היד החזקה', עד כדי 'חמה שפוכה'.

<sup>10</sup> שמות כ"ג יז, ל"ד כג, וקרוב לזה בויקרא כ"ג יא, טו-טז, לט-מא, ובדברים ט"ז טז.

ומקדש<sup>11</sup> להביא אליו עומר – ביכורים – אסיף. רק 'זָכַר' נותר לעם בגלותו מחגי הטבע החקלאיים – ספירת העומר (שמתאפיינת במנהגי אבלות)<sup>12</sup>, מגילת רות בשבועות<sup>13</sup>, וארבעת המינים בסוכות.

ככל המשמעות של החגים, קשור בשורשו ללוח השנה הכפול, שבתורה – לוח חודשים ירחי מותאם ללוח עונות של שנה שמשית-חקלאית<sup>14</sup>. לא במקרה פותחת התורה בלוח החודשים הירחי כ"מצווה ראשונה שנצטוו ישראל<sup>15</sup> – "הח' דש הזה לכם ראש חדשים" – רק הירח מתחדש, מחודש לחודש, רק בירח יש מולד חדש שאפשר להצביע עליו ולומר "הח' דש הזה" – הראהו [ה' למשה], לבנה בחידושה, ואמר לו – כשהירח מתחדש, יהיה לך ראש חודש<sup>16</sup>.

המצרים לעומת זה חיו לפי לוח שמש קבוע ומסודר, מותאם לקצב החיים במצרים ולגאות הנילוס – 12 חודשים בני 30 יום כל אחד, ו-5 ימי חגיגות של ראש השנה. שום דבר לא התחדש במצרים, כמו השמש שאיננה מתחדשת. הכל היה קבוע, ומחזורי.

<sup>11</sup> התורה אוסרת להקריב מחוץ למקדש האחד, שרק בו מתגלה כבוד ה' (ולא רק בספר 'דברים', ראה בספרו של אבי מורי יחיאל בן-גון ז"ל, ארץ המוריה, פרקי מקרא ולשון, אלון שבות התשס"ו, עמ' 26-33). נוסף לכך את התקופה הארוכה של חורבן המקדש, ואת אוירת החילון בתקופתנו, ונבין מדוע התפרשה החזרה לטבע, ולטבעיות, של ארץ ישראל, כתופעה של חילון, ולא כחזרה אל הקודש הטבעי. רק הראייה קוק זיהה נכונה את הקדושה המיוחדת של הטבעיות הישראלית בארץ ישראל, והבין כי היא רק נסתרת בתוך הקליפה החילונית, ראה למשל, אורות, עמ' נד-נט, עב-ג, עה, עז-ט, פ; ועוד.

הקליפה החילונית יש בה מיסוד הנס הנסתר. אילולא החילון והשפעת המודרנה, היתה החזרה אל הטבע ואל הטבעיות עלולה להצמיח מחדש עבודת אלילים פולחנית (דוגמת הודו, וכעדות הנביאים על חטאי אבותינו), ששמנה קשה להיגמל עד מאד. די להציץ בכמה משירי שאול טשרניחובסקי, ובספרי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (הספוגים השפעתו של ניטשה), כדי להיווכח.

<sup>12</sup> מאז טעמי המצוות בספר 'החינוך', הפכו את ספירת העומר לגשר בין יציאת מצרים ומתן תורה. בפשוטו של מקרא, אין בתורה אף רמז לכך. בגמרא (שבת פו-פח) יש ויכוח גדול בשאלה אם ניתנה תורה בששי בסיוון, או בשביעי, ואם היו שם 50 יום או 51 יום (לרוב הדעות שם). ספירת העומר מגשרת בין קרבן העומר החדש, מן השעורים, לבין מנחת הביכורים מן החיטים, ועיקרה הציפיה המתוחה והדרושה, במזג אוויר הפכפך ומסוכן, ליבול ולקציר. בגולה, יש במצוה זו משום 'זכר למקדש', כפי שמסיימת הגמרא (מנחות סו ע"א), וכך נראה מדברי רש"י ותוספות שם. אמנם הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז-כד), פסק חיוב דאורייתא לספור בכל מקום ובכל זמן, ואולם ראה 'כסף משנה' שם, שהביא דעות אחרות.

מנהגי האבלות בימי הספירה, מחזקים את המחשבה, שספירת העומר קיבלה בגולה משמעות חדשה. דווקא עם שיבתנו לארצנו, בנפלאות קיבוץ גלויות, חוזרים ימי הספירה ומקבלים הארה מהטבעיות של ארץ ישראל, יחד עם ימי זיכרון וימי חג היסטוריים-חדשים.

<sup>13</sup> ראה הסברנו על מגילת רות וקריאת התורה בשבועות, להלן בסוף המאמר. גם ארבעת המינים שקשורים דווקא ב'חג האסיף' החקלאי שבארץ ישראל ובמקדש, מהווים בגולה מעין 'זכר' – הלא תקנת רבן יוחנן בן זכאי ליטול אותם שבעה ימים גם מחוץ למקדש (ראש השנה ל) נולדה במסגרת תקנות 'זכר לנקדש' – ובגולה, יש לזה משמעות מיוחדת – ראה מה שכתב הראי"ה קוק על כך במבוא ('ראש אמיר') לחיבורו על האתרוגים 'עץ הדר' (יפו תרס"ז/ירושלים תשמ"ה), וראה הסברנו לארבעת המינים, להלן.

<sup>14</sup> ראה לשון הרמב"ם בסוף מצוות עשה קנ"ג בספר המצוות, היא מצוות 'קידוש החודש ועיבור השנה. רוב רובה של החקלאות תלויה בשמש, כלומר באורך היום לפי העונות. רק ירקות מקשה, כמו מלפפונים וקישואים, דלעות, מלונים ואבטיחים, מושפעים על ידי אור הירח, שבמילואו גידולם ממהר. כך למדתי מניסיונו של חקלאי ותיק בשיבת הקיבוץ הדתי, וכך מצאנו ברש"י בפירושו לברכת משה (דברים ל"ג יד).

<sup>15</sup> לשון רש"י בתחילת פירושו לתורה, בעקבות מדרש 'תנחומא'; וראה דברי הרמב"ם במצוות עשה קנ"ג

בספר המצוות על הקשר בין מצווה זו לבין קיום האומה, והדברים עולים בקנה אחד עם דברי רש"י הנ"ל.

<sup>16</sup> לשון רש"י לשמות י"ב א, לפי המכילתא לפרשת ב' א, פרשה א'. במכילתא יש באמת ויכוח – לדעת רבי ישמעאל, משה הוא שהראה את הלבנה בחידושה לבני ישראל, אבל לדעת רבי עקיבא, משה עצמו נתקשה בדבר, וה' הראה לו, וכן כתב הרמב"ם בתחילת הלכות קידוש החודש. בהמשך חלוקים רשב"י ורבי אלעזר, מתי הראהו. לדעת רשב"י, ה' נדבר עם משה תמיד ביום, והראה לו ביום, מראה לבנה בחידושה, כפי שהיא נראית ברקיע עם חשיכה, ואילו לדעת רבי אלעזר, ה' דיבר עמו בפעם הזאת בדיוק עם חשיכה. וראה עוד בבלי ראש-השנה ה' ע"א ("מנה ימים וקדש חודש"), פסחים ו' ע"ב ("בחדש" – בראש חודש), וירושלמי ראש השנה סוף פ"ב ("משקיעת החמה את מונה ללבנה").

יציאת מצרים מוכרחה לפתוח בחודש הירחי כיסוד הלוח, וכאן התחילה מהפכת ההתחדשות.

רק בירח המתחדש בטבעו, יש באמת מחזור חודשי<sup>17</sup>, ולכן גם "ראש חדש", וכך אפשר לקבוע אחד מראשי החודשים כ"ראש חדשים" – השמש איננה מתחדשת, ואין בה שום מחזור של 30 יום, לא בדיוק, ולא בערך<sup>18</sup>. לעומת זה, המחזור השמשי, שיש בו סדר קבוע, ואין בו התחדשות, הוא שנתי בלבד, 365 יום ועוד כרבע יום (פחות כארבע דקות וחצי בחישוב הלוח העברי, וכיום, פחות כ-11 דקות בחישוב האסטרונומי)<sup>19</sup>.

בביטוי "חדשי השנה" כבר רמוז הלוח הכפול<sup>20</sup>, שהרי אין בטבע 'שנת ירח', כמו שאין בטבע 'חודש שמש'. חודש הוא ירחי, ושנה היא שמשית. סיום הפסוק – "ראשון

<sup>17</sup> אורכו המדויק של החודש הירחי לצורכי הלוח, נקבע לפי הפרש הזמן (הממוצע) שבין מולד הירח המתחדש, לבין המולד הבא (חודש סינודי), ולא לפי המפגש המחזורי של הירח (בתצפית) עם כוכבי השָׁבֵת. בתלמוד (ראש השנה כה ע"א), נאמר מפי רבן גמליאל, שלא הסכים 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", וברמב"ם הל' קידוש החודש פ"ו-ג: 29 יום ו-12 שעות ו-793 חלקים משעת 13 (מתוך אלף ושמונים חלקים בשעה, כל חלק שלוש שניות ושליש, והם כ-44 דקות ו-3 שניות) זהו הזמן שבין כל מולד ומולד, וזהו חודשה של לבנה"; ובקיצור: כ"ט י"ב תשצ"ג.

<sup>18</sup> שנת השמש איננה נחלקת לחודשים, אלא לעונות – בהכללה לשתיים (ראש השנה יא ע"א, מיעוט תקופות שתיים, על פקידת חנה, וכן רש"י לשמואל-א א' כ), ימות הגשמים וימות החמה (=חורף וקיץ); ובדיוק לארבע תקופות, סתיו וחורף, אביב וקיץ, לפי אורך היום – משוויון היום והלילה הסמוך לתשרי (=תקופת תשרי) עד היום הקצר ביותר; מהיום הקצר ביותר, שסמוך לטבת (=תקופת טבת) עד שוויון היום והלילה; משוויון היום והלילה הסמוך לניסן (=תקופת ניסן) עד היום הארוך ביותר; מהיום הארוך ביותר, שסמוך לתמוז (=תקופת תמוז) עד שוויון היום והלילה. קריאת התקופות על שם החודשים הירחיים עלולה להטעות – כל תקופה יש בה יותר משלושה חודשים, כ-91 יום ורבע, ועוד רבע רביעית יום בערך (עירובין נו ע"א, לפי 'תקופת שמואל', וראה רמב"ם הל' קידוש החודש, שמסביר חשבון זה בפרק ט', ובפרק י' מסביר את חשבון 'תקופת רב אדא', המדויק, שעל פיו נקבע הלוח, אבל אינו מזכיר את שמו). בתורה יש גם חלוקה לשש עונות, כחודשיים כל אחת – "זרע וקציר וקר וחום וקיץ וחורף..." (בראשית ח' כב), ולפי הסדר המסתבר בפשט הפסוק – זרע, קור, חורף, קציר, חום, קיץ – אך ראה תוספתא תעניות (פ"א-ז, מובאת גם בבבא-מציעא קו ע"ב), במחלוקת רבי מאיר ורבי דוסא, שמנו עונות אלה ממצית החודשים (כמו ט"ו בשבט וט"ו באב, וכן פסח וסוכות), לבין רבי יהודה ורבי שמעון, שמנו מראשי חודשים (כמו בית שמאי בראש השנה לאילן).

<sup>19</sup> עיין ערך 'לוח' באנציקלופדיה העברית, כרך כא, עמ' 8-337, ו-4-343; וכן, רחמים שר-שלום, שערים ללוח העברי, תל-אביב התשמ"ד, עמ' 128, ועמ' 9-142. ייתכן, ששנת השמש מתקצרת בשניות אחדות לאלף שנה, וזו סיבת ההבדל בין חישובי הלוח העתיקים, לבין החישוב האסטרונומי כיום.

<sup>20</sup> הלוח הכפול נרמז בתורה לראשונה בפרשת המבול, שהתחיל ב-17 לחודש השני, והסתיים בארץ יבשה ב-27 לחודש השני בשנה שלאחריה. הפרש זה משלים בדיוק את 11 היום שבין 12 חודשי ירח, לבין שנת שמש בממוצע, וכן כתב שם רש"י (לבראשית ח' יד): "אלו י"א יום שהחמה יתירה על הלבנה, שמשפט דור המבול, שנה תמימה היה". כל זה מצד התאריכים לחודשי הירח, אך מצד עונות השנה השמשית נאמר שם: "ע"ד כל ימי הארץ – זרע וקציר וקר וחום וקיץ וחורף, ויום ולילה לא ישבתו" (בראשית ח' כב, וראה רש"י שם, שהביא דברי התוספתא, שנזכרו לעיל בהערה 18).

כיתות בית שני כפרו בלוח הכפול, וחישובו את המועדים לפי לוח השמש לבדו (למשל, ס' היובלים, פרק ו'), כנראה מתוך התפישה שלכל חג חייב להיות יום קבוע בשבוע משמיים, ושום חג לא חל בשבת – וזו באמת משמעות מחלוקתם נגד חז"ל בתאריך של חג השבועות, "ממחרת השבת השביעת" (ויקרא כ"ג טז) – מעניין במיוחד לגלות, שהם גם גרסו בפסוקי המבול שינוי רב משמעות מן המסורה: בטקסט שנמצא בקומראן (4QCommGen A) כתוב, שהארץ יבשה ב-17 בחודש השני (8-193 Oxford, DJD XXII, pp. 1996), ואילו באחד מנוסחי תרגום השבעים (הנוסח הלוקיאני, קודקס ואתיקנס - B) כתוב, שהמבול התחיל ב-27 לחודש השני. שני אלה מעידים על הצורך של מאמיני הלוח השמשי בימי בית שני, ל"תקן" את נוסח התורה, שלא יסתור את הלוח שלהם, ובאשר "תיקן" כל אחד מהם את נוסח התורה לכיוון אחר, נמצאו שני 'עדים' אלה, המכחישים זה את זה, מעידים על המסורה, עם הלוח הכפול, שהיא אמת; וראה מאמרו של מ. קיסטר ב-280-290 pp. (1993) J.J.S. 44, ומאמרו של מ. ציפור ב-D.S.D. 2, 72-9 pp. (1995), ושניהם יחד מסבירים היטב תופעה זו. תודה וברכה לפרופ' חנן אשל על הערותיו.

הוא לכם לחדשי השנה" – קושר את החודש הירחי עם השנה השמשית, כל עוד אנו מדברים על המושגים המקוריים, 'חודש' ו-'שנה', כפי שהם בטבע.

אכן, לא במקרה היה הלוח המצרי לוח שמש בלבד<sup>21</sup>. השמש אף עמד במקום החשוב ביותר בפנתיאון המצרי האלילי<sup>22</sup>.

לוח ירחי בלבד היה נהוג בין שבטי המדבר<sup>23</sup>, שלא היו להם לא זרע ולא קציר ואסיף. רבים מהם גם היו סוגדים לירח (עד להופעת האיסלם). עם זה, רוב שבטי ערב, שעסקו גם בחקלאות, היו גם מעברים את השנה, עד שמוחמד אסר על עיבור שנה<sup>24</sup>, ויצר חיץ בין היהדות ובין האיסלם, גם בלוח.

רק הבבלים, והיוונים עד להשתלטות הרומית, ומאידך בני ישראל, שמרו לאורך זמן על לוח כפול – ירחי / שמש, ומשתי סיבות הפוכות: הבבלים והיוונים רצו לשמור על כל התופעות הטבעיות-השמימיות, ידעו לחשב את החישובים האסטרונומיים בדיוק רב<sup>25</sup>, וסגדו, בעיקר הבבלים, גם לשמש וגם לירח.

בני ישראל נצטוו לשמור על כל התופעות הטבעיות-השמימיות, באשר בורא העולם האחד, יצר במאמרו גם שמש וגם ירח, וציווה שלא לסגוד לשום כוח טבעי. בני ישראל למדו מן התורה שלא לייחס לשמש ולירח שום כוח רצון ושלטון, אלא לראות בשמש ובירח רק 'מאורות'<sup>26</sup> – ו'אותות למועדים' – "לימים ושנים".

<sup>21</sup> ראה ערך 'לוח' באנציקלופדיה העברית, כרך כא, עמ' 337-340, וערך 'שמש', כרך לב, עמ' 151-2. רוב העמים החקלאיים, בעת העתיקה, ובעת החדשה חיים ומתנהלים בעיקר לפי לוח השמש – הלוח הרומי-נוצרי הוא כמובן לוח שמש בלבד. עם זה, חלוקת השנה ל-12 חודשים סכמטיים בני 30 יום (או 31) מצביעה על כך, שלוח חודשים ירחי קדום היה תקף בעמים אלה, ואפילו בלוח המצרי העתיק שהיה שמש בלבד, והוא "תוקן" בעת ההחלטה להינתק מן הירח, קרוב לוודאי מפני הנוחות, בפרט בחישוב העונות החקלאיות. 12 חודשי ירח הם הקרוב הגדול לשנת שמש, וחודש בן 30 יום הוא בוודאי עיגול נוח של החודש הירחי, והוא נזכר פעמים אחדות גם במקרא – במדבר י"א כ; במדבר כ' כט; דברים ל"ד ח. גם י"ב חודש' מופיעים בהלכה לא מעט, כפירוש 'לשנה', ואפילו ל"שנה תמימה" – ויקרא כ"ה ל, וראה מחלוקת רבי וחכמים בספרא 'בהר', פרשה ד"ד, ובערכין לא ע"א וע"ב.

<sup>22</sup> מאז הממלכה המצרית התיכונה, ועוד שנים רבות לפני מהפכת אחאנתון, שהפך את השמש לאל יחיד, כבר תפש השמש מעמד מרכזי, בהתאמה לתנאי החיים במצרים; ראה, ה. פרנקפורט וג'א. וילסון, לפני היות הפילוסופיה (תל-אביב תשכ"ח, עמ' 2-40, 9-48, 4-53, 8-56, 7-85); וראה, י.מ. גרינץ, מבחר הספרות המצרית העתיקה (תל-אביב תשי"ח), עמ' 123-134.

<sup>23</sup> ראה ערך 'לוח' באנציקלופדיה העברית, כרך כא, עמ' 7-336, ועמ' 1-340.

<sup>24</sup> אלקראן (בתרגומו של י.י. ריבלין), פרשת 'התשובה' (ט'), לו-לז.

<sup>25</sup> ראה ערך 'אסטרונומיה' באנציקלופדיה העברית, כרך ד, עמ' 778-783.

<sup>26</sup> הגדרות התורה בפרשת הבריאה הן מרחיקות לכת במאבק נגד האלילות – השמש והירח, וגם הכוכבים, אינם אלא "מאורות", מקורות אור פיסי שהבורא נתן בשמיים כדי "להאיר על הארץ", ולהיות סימנים לקביעת המועדים, הימים והשנים, כלומר, הלוח. חלילה לא שום דבר אחר! (ראה גם, לפני היות הפילוסופיה, לעיל הערה 22, עמ' 9-226).

קביעה זו של אמונת הייחוד בראש התורה, חופפת לגמרי את הפסוק בספר דברים (ד' יט-כ): "ופן תשא עיניך השמימה, וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים – כל צבא השמים – ונדחת, והשתחית להם ועבדתם – אשר חלק ה' א-להיך א'תם לכל העמים תחת כל השמים – ואתכם לקח ה', ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים, להיות לו לעם נחלה כיום הזה". יש כאן זיקה מפורשת בין הפסוקים ב'בראשית' לבין ביאורם בפי משה ב'דברים', גם בביטויים ('צבא השמים, כוכבים'), וגם ברעיון, שעמי העולם מייחסים ל'צבא השמים' כוחות רצון ושלטון, ולכן הם משתחוים להם. אין הבורא מתערב בחיי העמים נגד תופעה זו, אבל ה' התערב בחיי עם נחלתו, כדי שיציאת מצרים ההיסטורית תשלים ותחזק את בריאת העולם, לתורה אחת של אמונת הייחוד. גם כאן אנו פוגשים בתורה את כפל המשמעות של הנהגת ה' בבריאה ובהיסטוריה, בזיקה הזאת בין 'בראשית' ל'דברים'.

עיקרון זה, שניצב בראש התורה, בפרשת הבריאה, ובמקביל, בפתח יציאת מצרים<sup>27</sup> – הוא המפתח לתפישת התורה את עולם הטבע, וגם את ההיסטוריה, והוא גם המפתח למשמעות החגים – הטבעיים וההיסטוריים. לא תיתכן יציאת מצרים בלי הפניית עורף ללוח השמש המצרי, ופנייה אל חודש ירחי; מאידך, לא תיתכן כניסה לארץ ישראל, ולחקלאות ארצישראלית, בלי התאמת חודשי הירח לעונות השנה השמשית. כך נוכל להבין ולפרש מעתה את ההבדל היסודי בין מצוות הלוח הראשונה (שמות י"ב א), שעומדת כולה בסימן ההתחדשות הירחית, כי היא המוציאה את ישראל מלוח השמש המצרי, לבין מצוות הלוח השנייה<sup>28</sup> (שמות י"ג ד-ה, ועד פסוק י), שמתאמת את החודש של יציאת מצרים לעונה החקלאית של האביב, הוא זמן הבשלת התבואה בארץ ישראל, ומכינה בזה את הכניסה לארץ האבות, ארץ זבת חלב ודבש:

"היום אתם יצאים בח' דש האביב" – מדוע זה חשוב? – "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבוסים, אשר נשבע לאבותיך לתת לך, ארץ זבת חלב ודבש – ועבדת את העבדה הזאת בח' דש הזה..." – ולא זו העבודה (של הקרבת הפסח) בלבד, אלא – "שבעת ימים תאכל מצות... ולא יראה לך חמץ, ולא יראה לך שאר בכל גבלך" – אכן, כל המצוות האלה עלולות להיראות כבדות וקשות על הדורות הבאים, שעה שיהיו עסוקים בהכנת הקציר בארץ ישראל, שהיא עונה חקלאית בווערת, ועל כן אף לא ישאלו על כך שום דבר (= הבן שאינו יודע לשאול<sup>29</sup>), לא מפני שלא ידעו לדבר, אלא

<sup>27</sup> מרכיב חשוב במאבק של התורה נגד התפישות האליליות טמון בסירוב העיקש לקרוא שמות לימים, בדרך כלל לפי שמות הכוכבים, נוהג רווח בכל התרבויות עד ימינו – Sunday, Monday... - יוכיחו. הניצחון של אמונת הייחוד שבתורה בעניין זה, הוא ניצחון מכריע. בשפה העברית – הימים נספרים לקראת השבת, שמעידה על הבריאה ועל הבורא. אותו הקו נקטה התורה ביחס לחודשי השנה – התעלמות גמורה גם משמות עבריים ידועים ויפים של חודשי השנה (זיו, איתנים, בול, מלכים-א' ו' א, לז-לח, וכן ח' ב; ו'צח' שנמצא בחרס מערד, ראה, י. אהרוני וי. נה, כתובות ערד, ירושלים תשל"ו, עמ' 42), וספירתם רק במספרים לפי "ראש חדשים" של יציאת מצרים, ב'אביב'. כך קובעת אמונת הייחוד שני עמודי יסוד – 'השבת' שבבריאה, וה'אביב' של יציאת מצרים שמכוננים יחד אמת אחת – א-לוהים אחד, שברא וגם מנהל עולם אחד – כל היתר, ימים וחודשים, אינם אלא מספרים. זאת היתה ההכרזה של אמונת התורה מיציאת מצרים ועד גלות בבל, שממנה כבר חזרו עולי הגולה עם שמות נכריים לחודשים, וביניהם גם שם אלילי מובהק אחד – הניצחון הכפול מאיתנו והלאה, מפני שיציאת מצרים איבדה חלק גדול מכוחותיה, בגלות בבל, ובהמשכה.

<sup>28</sup> המצוה הראשונה קדמה ליציאת מצרים, והשנייה באה אחריה, ועיקרה מפורש כזיכרון, למען הדורות הבאים שיחיו כבר בארץ האבות. לכן, פותח הזיכרון – "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, מבית עבדים..." בחיבור בין החודש הירחי, לבין האביב החקלאי-שמשי: "היום אתם יצאים – בחדש האביב" (שמות י"ג ג-ד).

<sup>29</sup> מדרש חז"ל הידוע (מכילתא ב' א פרשה י"ח), שביסוד ההגדה של פסח – "נמצאת אומר, 4 בני הים, אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול..." – מניח ש-4 פסוקים בתורה, בהם מצווים אנו על העברת מסורת הזיכרון של פסח ויציאת מצרים, לבנים, אפשר להבינם כמתייחסים ל-4 סוגי בני-בית בעוד בפשוטו של מקרא מדובר ב-4 נושאים שונים: קרבן פסח (שמות י"ב כו-כז); איסורי חמץ ומשמעותן בשבעת ימי המצות (שמות י"ג ו-ח); פדיון בכורות (שמות י"ג יד-טו); הבנת כלל המצוות ומשמעותן (דברים ו' כ-כה). מכל מקום, המדרש על 4 הבנים מכונן ל-4 סוגי בני-בית בוגרים, שיש משמעות לחינוכם, ולכן, 'הבן שאינו יודע לשאול' אינו יכול להיות תינוק שעוד לא למד לדבר. עברתי על מאות הגדות ופירושים, ולא מצאתי התייחסות רצינית, לבן הזה, הרביעי, שלדעתי הוא התופעה הנפוצה ביותר – אלה שהראש שלהם בנושאים אחרים, והשאלות האלה כלל אינן מעסיקות אותם. הם אינם 'אנטי', ואינם 'תינוקות שנשבו' בתמימות, אלא פשוט 'ראש אחר'. הקושי הגדול עם בני-בית אלה צץ תמיד במקום שהתורה וההלכה דורשות דרישות לא קלות, מעבר לטקס יפה ומרשים, ש'חשוב מאד להורים'. לכן, התורה מציינת

מפני שלא ידעו, ולא ירצו לדעת מה לשאול, כי עסוקים יהיו בעונה החקלאית (ובבעיות הכלכליות), ולא תהיה דעתם מכוונת כלל ועיקר ליציאת מצרים ההיסטורית.

לכן, דור ההורים הזוכר עדיין את יציאת מצרים יצטרך להגיד ולהודיע לדור הבנים את סיפור תקומת ישראל כעם, ואת שורש הזהות הישראלית מיציאת מצרים – "והגדת לבנך" – אשר לא ישאל מעצמו – "ביום ההוא לאמר: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" – שאלמלא יצאנו ממצרים, לא היו לך שדות לקצור, בן יקר!

כל זה בא מכוחה של ההתאמה הגדולה בין החודש הירחי של יציאת מצרים, לבין עונת האביב החקלאית של ארץ ישראל, שעליה יש לשמור באופן מיוחד, על ידי מאמץ מרוכז של קביעת הלוח הכפול ושמירתו – "ושמרת את החקקה הזאת למועדה, מימים ימימה"<sup>30</sup> – ולא שמירה בלבד כתובה כאן, אלא, שהצירוף המפורסם 'זכור ושמור', המוכר לנו מדיבור השבת בעשרת הדיברות בספר שמות ובספר דברים, זה לעומת זה<sup>31</sup>, מופיע עוד קודם לכן, במצוות הלוח הכפול (ובדיוק באותו אופן, 'זכור' בשמות, ו'שמור' בדברים) –

"ויאמר משה אל העם: זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים, כי בח' זק יד הוציא ה' אתכם מזה... היום אתם יוצאים י' צאים בח' דש האביב" – ובסוף הפיסקה: "ושמרת את החקקה הזאת למועדה מימים ימימה. והנה, כנגד "זכור את היום הזה... בח' דש האביב" שבספר שמות, נאמר בספר דברים (ט"ז א): "שמור את ח' דש האביב ועשית פסח לה' א-להיך, כי בח' דש האביב הוציאך ה' א-להיך ממצרים, לילה".

הקבלה עקרונית זו בין מצוות הלוח לבין מצוות השבת יש לה משמעויות כבירות. לוח המועדים והשבת הם שני הצינורות של קדושת הזמנים בישראל<sup>32</sup>, והם שני עמודים (במערכת הזמנים), שעליהם נשענים צביונה וזהותה של האומה הישראלית<sup>33</sup> – אכן, 'זכור ושמור' יש בתורה רק בלוח המועדים ובשבת.

---

את הבן שלא ישאל, באיסורי חמץ ושאור של שבעת ימי המצות, ודווקא שם אנו חייבים להגיד לו, כי הוא מעצמו לא ישאל.

<sup>30</sup> על הפסוק הזה כתב הרמב"ם בספר המצוות, סוף מצוות עשה קנ"ג (וראה הערה 14 לעיל) – "מלמד שאין מעברין את השנה אלא בפרק הסמוך למועד (=אדר הסמוך לניסן), ... ואמרו, "שמור את ח' דש האביב...", הורה כי שנתנו ראוי שנשמור בה פרקי (=עונות) השנה, ולכן תהיה שמשית".

<sup>31</sup> ראה מאמרי 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו', מגדים ט (תשרי תש"ן), עמ' 15-26, נמצא גם באתר שלי – ybn.co.il.

<sup>32</sup> על כן, פרק המועדים הכולל (ויקרא כ"ג) פותח פתיחה כפולה – הראשונה כוללת את השבת "תחילה למקראי קודש", וכמעט שאין בה שום חידוש ביחס לשבת, שכל ציווייה מופיעים בספר שמות (6 פעמים, ובאחרון, שמות ל"ה ב, כמעט אותה הלשון שבויקרא כ"ג ג), פרט לחובת "מקרא ק' דש" (=הכרזת קדושת היום), שחלה גם בשבת וגם במועדים. הפתיחה השנייה (כ"ג ד) – "אלה מועדי ה' מקראי ק' דש, אשר תקראו א' תם במועדם", מגדירה את מועדי הלוח, שיש להם תאריך. מכאן קביעת חז"ל (נדרים עח, פסחים ק"ז ע"ב), ששבת 'קביעה וקיימא' (=קבועה וקיימת), ואיננה תלויה בשום תופעה טבעית שיוצרת לוח (ולכן, "אינה צריכה בית דין"), ואילו המועדים – בני ישראל, כלומר, הנהגתם, קובעים ומקדשים אותם, לפי הלוח. כך מצטרפים לשלמות אחת שני צינורות קדושת הזמנים – השבת הקבועה משמיים, מראש, מן הבריאה – והמועדים שבלוח, שה' נותן לעם ישראל את סמכות קביעתם וקידושם. לכן אנו אומרים בתפילה – "ברוך אתה ה', מקדש השבת", אבל במועדים אומרים – "ברוך אתה ה', מקדש ישראל והזמנים".

<sup>33</sup> בתורה אנו מוצאים בהדגשה יתירה את הקשר בין עם ישראל לבין השבת, בפרט בציווי השבת שחותם את פרשיות המשכן (שמות ל"א יב-יז) בתור "אות היא ביני וביניכם לד' תיכם, לדעת כי אני ה'".



המקום הראשון בו נזכרו בתורה שלושת הרגלים (שמות כ"ג יד-יט) כבר מכיל את כפל המשמעות הזה של פסח וחג המצות: "את חג המצות תשמר – שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד ח'דש האביב, כי בו יצאת ממצרים..." – ואולם שני הרגלים האחרים מופיעים שם רק בצורתם החקלאית, הארצישראלית, בלי שום קשר ליציאת מצרים: "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה – וחג האסוף בצאת השנה באסוף את מעשיך מן השדה" (שמות כ"ג טז). אלה הם חגי שדה חקלאיים-פולחניים, ועיקרם הבאת הביכורים וכל הכרוך בהם והנובע מהם, מן השדה שבארץ ישראל, "אל [את] פני האדון | ה' [א-ל' הי ישראל]" (שמות כ"ג יז) [+ ל"ד כג].

שום זיכרון היסטורי של יציאת מצרים ומתן תורה, לא נזכר בחג הקציר ובחג האסוף בספר שמות, לא בפרשת משפטים (בלוחות הראשונים), וגם לא בפרשת כי-תשא (בלוחות השניים): "וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים, וחג האסוף תקופת השנה" (שמות ל"ד כב).

לא זו בלבד, אלא שהסוכות אשר נזכרו ביציאת מצרים, הם המקום שבו אכלו בני ישראל את המצות, בפתח היציאה ממצרים:

"ויסעו בני ישראל מרעמסס סכ'תה... ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עג'ת מצות כי לא חמץ..." (שמות י"ב לז-לט).

אילו היתה התורה מסתיימת בספר שמות, בברית סיני ובהקמת המשכן, יש להניח שהיינו אוכלים מצות בסוכות, זכר ליציאת מצרים, ואף על פי שאין חיוב כזה מפורש, וגם לא רמוז, בכתובים בספר שמות, הוא היה עשוי לצמוח ממנהג ישראל.

ואולם, פרשת המועדים בויקרא (כ"ג) "העבירה" את הסוכות מן החודש הראשון אל החודש השביעי, והצמידה אותו אל חג האסוף. זהו החידוש העיקרי של פרשת המועדים בספר ויקרא, ביחס לשלושת הרגלים, ש'חג האסוף' הוא מעתה גם 'חג הסוכות'.

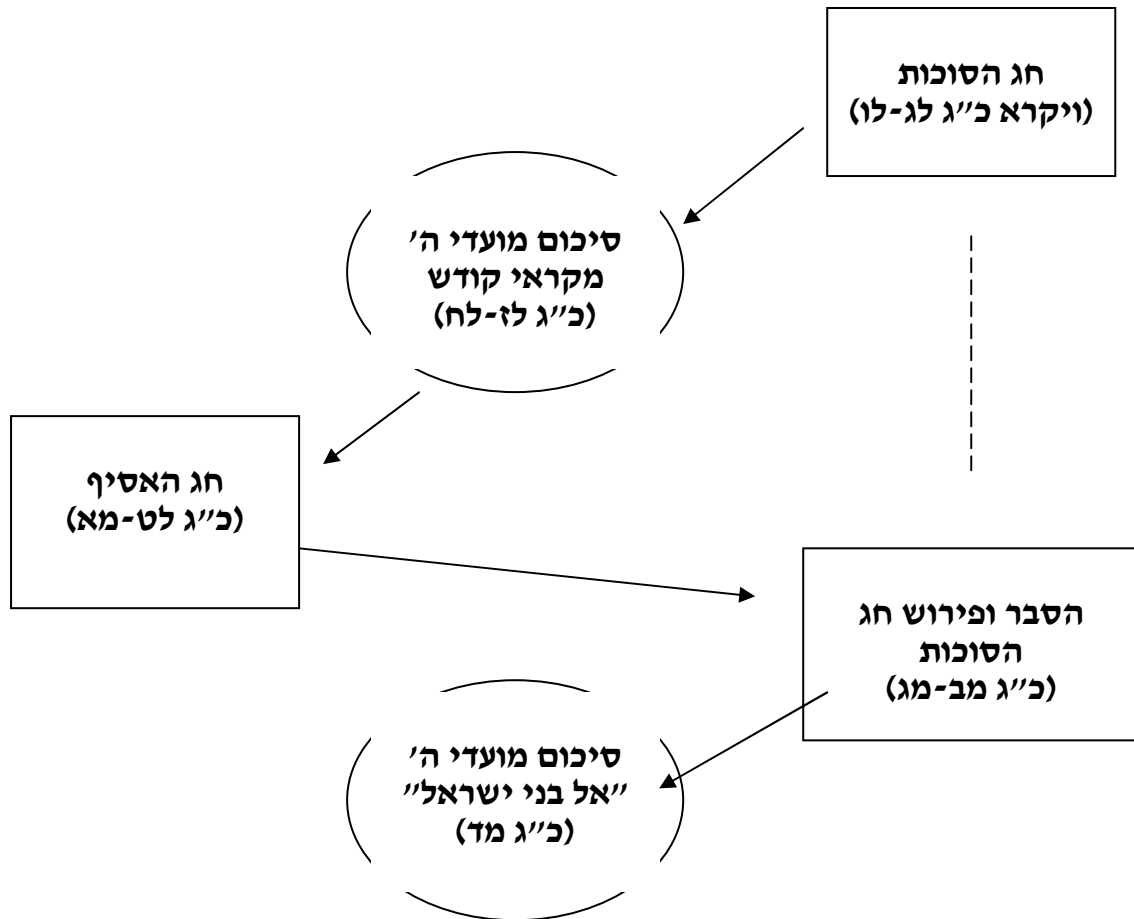
תחילה קובעת הפרשה את החידוש הגדול – חג הסוכות ב-15 לחודש השביעי, במסגרת 'מקראי הקודש', שהם 'זכר ליציאת מצרים', כפי שניתן לראות מההקבלה הברורה לפסוקי חג המצות: "ביום הראשון מקרא ק'דש [יהיה לכם], כל מלאכת עב'דה לא תעשו ... ביום השביעי [השמיני] מקרא ק'דש [יהיה לכם ...], כל מלאכת עב'דה לא

---

מקדשכם". כך הובן הקשר גם במדרשי חז"ל – בראשית-רבה י"א-ט (כנסת ישראל היא בת זוג לשבת); מ"ו-ז (מילה ושבת, וארץ ישראל); שמות-רבה כ"ה טו-טז (שבת רק לישראל, שקולה כנגד כל המצוות, שמירת שבת מביאה את הגאולה); אף הוגה דעות לאומי-ציוני לא-דתי כ'אחד העם' כתב על השבת ברוח זו (על פרשת דרכים, כרך ג' (ברלין תר"ץ), עמ' עח-עט. דווקא הרמב"ם בספר המצוות, עשה קנ"ג, מעמיד את עצם קיום האומה ואת הקשר שלה עם ארץ ישראל על לוח המועדים ושמירתו, והוא 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".

תעשו" (כ"ג ז-ח בהקבלה לכ"ג לה-לו). אחר כך מופיע הסיכום של 'מקראי הקודש' – "אלה מועדי ה'..." (כ"ג לז-לח). רק אז מופיע חג האסיף הידוע מספר 'שמות', ורק אחריו, ב'מבנה סגור' קלסי<sup>34</sup>, חוזרת הפרשה לבאר את משמעותן של הסוכות, שנזכרו בתחילה, וכך הסוכות במשמעות שנתחדשה, פותחות וגם חותמות את היחידה השלמה<sup>35</sup>.

התרשים הבא של היחידה החותמת את פרשת המועדים, מתאר במדוייק מבנה זה:



<sup>34</sup> מי שאינו מכיר בשיטת 'המבנה הסגור' במקרא (שהיא פיתוח של העיקרון 'הכיאסטי'), יתקשה לפרש כהלכה אפילו פסקאות יסודיות כמו 'אנכי ולא יהיה לך', ודיבור שבת בעשרת הדיברות – ראה מאמרי 'עשרת הדיברות ו-12 הלאומים', בתוך: תשורה לעמוס [חכם], אלון שבות תשס"ח ( ). מכאן באות הטענות כאילו פסוקי הלולב (כ"ג לט-מא), ופסוקי המשמעות של הסוכות (כ"ג מב-מג) הם 'תוספת מאוחרת', אחת או שתיים ( למשל: J. Milgrom, The Anchor Bible, Leviticus 23-27, N.Y. 2001, pp. 2036-8 ). 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, פרק ב' ופרקים ה'ו'), ואף הסיקו מסקנות על קדמותו (היחסית) וגיבושו הפנימי של סגנון מקראי זה (שם פרק י'), אבל נותרו עם רבות מהנחות היסוד של ביקורת המקרא, כפרדיגמה.

<sup>35</sup> אותו מבנה בדיוק, יש לפנינו בתחילת הפרשה – פתיחת "מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש..." (כ"ג ב) – שבת שבתון – פתיחת "מועדי ה' מקראי קדש, אשר תקראו אתם במועדם" (שם ד) – פסח, וחג המצות בראש מועדי הלוח. גם כאן, אין חידוש במצוות השבת, שכבר נקבעה שש פעמים בספר שמות, והיא בגדר 'זכור ושומר' לקרוא אותה קודש (בהכרזה בפה), ולבל יחשוב מישהוא, שלוח המועדים בא במקום השבת, שנצטוונו עליה תחילה.

לכאורה, הפיסקה של 'חג האסיף' היא המפתיעה – "אך בחמשה עשר יום לח'דש השביעי, באספכם את תבואת הארץ, תח'גו את חג ה' שבעת ימים – ביום הראשון שבתון, וביום השמיני שבתון" (ויקרא כ"ג לט) – הלוא חג שבעת ימים באותו תאריך כבר נזכר קודם לכן (פס' לד-לו), וגם הוגדרו היום הראשון והיום השמיני כימי מועד "מקראי קדש" – ומה טעם לחזור ולהגדיר את החג באותו התאריך, רק במונחים אחרים?<sup>36</sup> – אלא שהחידוש המפתיע נמצא דווקא בפיסקה הראשונה, בה נקבע חג הסוכות בסוף המועדים ובסוף השנה<sup>37</sup>, בניגוד לקשר בין הסוכות והמצות המשתמע מספר שמות. דווקא 'חג האסיף' הידוע לנו מספר שמות מובא כאן בתורה תחת הביטוי 'אך' (קיצורו של 'אכני')<sup>38</sup> – רוצה לומר, ש'חג האסיף' החקלאי של ארץ ישראל לא ייעקר ממקומו, ולא ייפגם כהוא זה, מפני 'חג הסוכות' ההיסטורי של יציאת מצרים שנתחבר עמו, והוא שריר וקיים, ושניהם יחד קובעים את "החג" החותם את השנה, ואת הרגלים והמועדים.

מכאן ברור, ש'חג הסוכות' ו'חג האסיף' הם באמת שני חגים בתאריך אחד. מאופן זה של הגדרת שני החגים יש ללמוד כי התורה מחשיבה עד מאד את הכפל הזה, לבל נחשוב כי 'חג הסוכות' ההיסטורי דוחה את 'חג האסיף' החקלאי, ממקומו – ההדגש "אך" בא ללמדנו כי 'חג האסיף' נותר במקומו, וחגיגת שבעת ימים לפני ה' "באספכם את תבואת הארץ", כוללת בתוכה את שמחת ארבעת המינים<sup>39</sup> – "פרי עץ הדר, כפ'ת תמרים וענף עץ עב'ת וערבי נחל".

<sup>36</sup> ימי החג נקראים 'שבתון' בהקשר החקלאי של האסיף (כ"ג לט), וזה הגיוני, מפני שהשדה שובת. אולם בהגדרת חג המצות (כ"ג ז-ח) כמו בהגדרת חג הסוכות, שהם 'זכר ליציאת מצרים', נקראים ימי החג 'מקראי קדש' (כ"ג לה-לז), וגם זה הגיוני, כי במדבר (כמו בגולה!) אין שדה שישבות, אבל יש יום טוב "מקרא קדש", וזה מחייב להוסיף מיד את הגדרת האיסור – "כל מלאכת עבודה לא תעשו", דבר שאין צורך בו, כשנאמר 'שבתון'. לכן גם מופיע הסיכום של "אלה מועדי ה' אשר תקראו א'תם מקראי קדש..." (כ"ג לז), לפני פסוקי חג האסיף, שהחג שבהם נקרא "שבתון", ולא "מקרא קדש". (הסברנו זה שונה בכמה נקודות מהסברו של הרב מ. ברויאר ז"ל, פרקי מקראות, אלון-שבועת תשס"ט, עמ' 208-212). כך גם מובן מדוע קבעו חז"ל, שיום טוב נקרא 'שבת', בוויכוח הגדול על "ממחרת השבת", וראה מאמרי, 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובשתי הלחם', מגדים יג (אדר תשנ"א), בעמ' 7-32 (וגם באתר הנ"ל בהערה 31). אם כך, מדוע נזכרים שני המונחים, גם בשבת (כ"ג ג), וגם ביום הזיכרון וביום הכיפורים (כ"ג כד-לב)? מפני שהשבת קשורה כידוע, לשני היסודות של קדושת הזמנים – 'זכר למעשה בראשית', כלומר לטבע הבריאה – וגם 'זכר ליציאת מצרים', כפי שמעיד דיבור השבת בעשרת הדיברות בהשוואת 'שמות' ל'דברים', וראה מאמרי 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמר', מגדים ט (תשרי תש"ן);

יום הזיכרון ויום הכיפורים קשורים לשני היסודות של הלוח, כי הם הפתיחה והסיום של הלוח הירחי-שמשי, כפי שבארתי במאמר שנזכר להלן, בהערה הבאה.

<sup>37</sup> ראה הסבר הסתירה שלכאורה בין הפסוקים הקובעים בחג האסיף את "צאת השנה", לבין משנת 'ראש השנה לשנים', במאמרי – 'ראש או ראשית השנה', בקובץ, בראש השנה יכתבון (א. בזק עורך, אלון שבות תשס"ג; ובאתרי הנ"ל בהערה 31).

<sup>38</sup> ראה הסבר כללי של 'אך' בספרו של אבי מורי ז"ל, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון (אלון שבות תשס"ו), בתוך 'כ' רבת הפנים', פרקים י"ד-י"ז, ובפרט ביחס לפסוק זה, בעמ' 6-365.

<sup>39</sup> שמחה זו, לפי פשט הכתוב, היא שמחת חגיגת האסיף, וזו השמחה שנהגה במקדש כל שבעת הימים (ובשמיני עצרת) עם ההלל. זו גם השמחה הקרויה בירושלמי (סוכה פ"ג-יב) "שמחת לולב", ולפני שגזרו על נטילת לולב בשבת (של חול המועד תחילה), ניתן היה לפרש כך את המשנה (סוכה תחילת פרק ד') "ההלל והשמחה שמונה", כי שמחה זו עם 4 המינים נהגה מתחילה במקדש גם בשבת, בעוד שמחת בית השואבה לא נהגה שבעה ימים, כי איננה דוחה שבת ויום טוב, ועיקרה בלילה שאיננו זמן עבודה במקדש. אחרי הבאת הביכורים, התרומות והמעשרות, חגגו את הסיום האסיף בהודאה גדולה עם 4 המינים, שהם צמחי מים מסוגים שונים, ומאזורים שונים בארץ. בזה מקופל גם הרעיון של תפילה על המים, כי מכוחם צמחו כל היבולים. לכן גם היו מנענעים ל-4 רוחות השמים, גם בהנפת שתי הלחם בשבועות (מנחות סב

מעתי, לא נאמר עוד 'לולב ואתרוג של סוכות', אלא 'לולב ואתרוג של אסיף'. הסוכה היא המוקד והמצווה של 'חג הסוכות', בעוד ארבעת המינים הם המוקד והמצווה של 'חג האסיף', ושתי המצוות מבטאות את כפל החגים ב-15 יום לחדש השביעי – ודוק: אין כאן כפל משמעות של חג אחד, כמו "חג המצות... למועד חדש האביב" (שמות כ"ג יד, ל"ד יח), אלא שני חגים ממש, שכל אחד מהם לעצמו – נקבע בזמנו (7 ימים מ-15 לחדש השביעי), והתקדש למועדו ("מועדי ה', מקראי קדש"), ולשבות בו כהלכתו ("ביום הראשון שבתון, וביום השמיני שבתון"), ולקיים בו מצוותו (סוכה / 4 המינים). כיוון, ש'חג האסיף' כבר נקבע בתורה (בספר 'שמות') כחג חקלאי ארצישראלי<sup>40</sup>, אי אפשר לקובעו מעתי כ'חג הסוכות', אלא על ידי קביעת 'חג הסוכות' לעצמו, באותו הזמן, והצמדת שני החגים יחד.

ששני חגים הם ולא אחד, תוכיח גם פרשת המוספים בספר 'במדבר' (כ"ח-כ"ט). בכל החגים כולם מקריבים בקרבן המוסף איל אחד ו-7 כבשים, ורק מספר הפרים משתנה (אחד או שניים)<sup>41</sup>, והנה בחג שחל ב-15 יום לחדש השביעי, מקריבים בכל יום משבעת הימים, 2 אילים ו-14 כבשים, שעה שבכל חג אחר שם (ובכלל), מקריבים תמיד איל אחד ו-7 כבשים. מכאן יש ללמוד ששני חגים הם! –

אכן, לא נזכר שם כלל שם החג, לא סוכות ולא אסיף, ולשון הכתוב (במדבר כ"ט יב) – "ובחמשה עשר יום לחדש השביעי, מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכת עבדה לא תעשו – וחג תם חג לה' שבעת ימים", כוללת במפורש ובקיצור חופף, את שתי ההגדרות

---

ע"א, וראה שם בתוספות), וגם ב-4 המינים (סוכה לז ע"ב). מכאן צמחה גם התפישה ש"בחג נידונים על המים" (משנה ראש השנה פ"א-ב), והמייצג הרדיקלי שלה הוא רבי אליעזר (במשנה בראש תענית), כלומר, שבשמחת הודאה זו, כבנפשו של החקלאי, מקופלת גם התפילה והתחינה על המים של השנה הבאה – "אמר רבי אליעזר, הואיל ו-4 מינים הללו אינם באים אלא לרצות על המים, וכשם ש-4 מינים הללו אי אפשר בהם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא מים" (תענית ב ע"ב). תפישה זו מקופלת כבר בהלל (במזמור השיא, ק"ח), שבו שמחים ומודים עם 4 המינים, שכן, בין "הודו לה' כי טוב..." בתחילה ובסוף, בא הפסוק היחיד של תחינה – "אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא", ובהם מנענעים ב-4 המינים (משנה סוכה פ"ג-ו).

<sup>40</sup> התאריך נקבע בחודש השביעי, כי הוא זמן האסיף, ודבר זה, יש בו בימינו 'שורש האמונה ושורש המרי'. רבים ממבקרי המקרא (בעיקר מאסכולת וולהאוזן, ראה, אקדמות לדברי ימי ישראל, ירושלים תשל"ח, עמ' 66, 68, 80), טענו שהחג החקלאי היה 'טבעי-עממי' ואף 'כנעני' במקורו, ורק במאוחר הולבש עליו 'חג הסוכות הישראלי', עם המצוות והמשמעות של יציאת מצרים.

מאמינים כך גם מי שאינם מסוגלים לקבל את יציאת מצרים כמאורע היסטורי מכוון, ותולים את 'ספר הכהנים', את הלוח הירחי-שמשי, ואת תודעת יציאת מצרים בכוהנים הקרובים ליחזקאל, שעלו מבבל. אולם חשוב לזכור כי הלשון העברית המקראית של 'ויקרא' ו'במדבר', שונה לחלוטין, מן העברית הספוגה אכדית וארמית של יחזקאל, לשונו של גולה לבבל (ראה סיכומו של - D. Bodi, The Poem of Erra and the Book of Ezekiel (OBO 104), Freiburg and Göttingen 1991, pp. 35-51; וכן במבוא של ר' כשר לפירושו ליחזקאל, בסדרת 'מקרא לישראל, תשס"ד, עמ' 68-73). כמובן, שלשון ספרי ויקרא-במדבר שונה לגמרי מן העברית הספוגה ארמית של עולי בבל, כעדותם של ספרי בית שני; ועיין בספרו של אבא בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים (תל-אביב תשכ"ז), עמ' 60-80; ראה גם טיעונו החזקים של י. קויפמן לקדמתו של 'ספר הכהנים' (אף על פי, שאנו חלוקים עליו בהשקפה הכוללת על ספרי התורה), תולדות האמונה הישראלית (תרצ"ז/תשט"ז), ספר א', עמ' 113-184.

<sup>41</sup> 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"ראש חדשים". פר אחד הוא סימן ההיכר המובהק של יום הזיכרון, יום הכיפורים, ושמייני עצרת, כולם בחודש השביעי, והם ימי הדין. מכאן, שפר אחד מציין את הדין, ורמז לכך יש גם בפרשת בלעם, "פר ואיל במזבח" (במדבר כ"ג ב, יד, ל).

שנזכרו בפרשת המועדים (ויקרא כ"ג לד-לו/ לט) – "בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה, חג הסוכות שבעת ימים לה'. ביום הראשון מקרא קדש, כל מלאכת עבדה לא תעשו ... ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם ...". / "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי, באספכם את תבואת הארץ, תחגו את חג ה' שבעת ימים ...".

הלשון "וחגתם חג לה' שבעת ימים" היא בדיוק "תחגו את חג ה' שבעת ימים, וברור מכאן, ש"החג" בח'דש השביעי בפרשת המוספים (ובכלל), מכיל את שניהם, את 'חג הסוכות' ההיסטורי, הקשור ליציאת מצרים, והוא הסיום של 'מקראי הקודש', ואת 'חג האסיף' החקלאי, הקשור למקדש.

ועוד דבר עולה מעיון זה – גם בלי לפצח את 'חידת הפרים' של מוסף "החג", בסידרה היורדת מ-13 עד-7, וסכומם 70<sup>42</sup>, צריך לקחת בחשבון, שגם הפרים מכוונים כלפי שני חגים, וכל פיתרון שלא יביא זאת בחשבון, לא יוכל להיות שלם<sup>43</sup>.

עתה זכיתי והאיר ה' את עיני, והבנתי, ש-7 פרים ליום הראשון מימי הסוכות, יחד עם איל אחד ו-7 כבשים, באים כנגד הדין של ראשית השנה עם אחרית שנה הקודמת (כלומר, הדין של חודש תשרי, וכהסבר שבמשנה – "ובחג נידונים על המים"), פר אחד לכל יום מימי הסוכות, ובכל יום יורד פר אחד כנגד הימים היוצאים. בדיוק כך הבינו בית שמאי (שבת כא ע"ב), שלמדו מכאן דין 'פוחת והולך' בנרות חנוכה;

<sup>42</sup> במדבר כ"ט יג-לב; סוכה נב ע"ב – 70 פרים כנגד 70 אומות (המנויות בבראשית פרק י'), ופר של שמיני עצרת לבסוף, כנגד עם ישראל, ופירש רש"י בגמרא שם: "... כנגד 70 אומות, לכפר עליהם, שירדו 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, "ולא עליהם יהיה הגשם"; ואותם העמים שאינם חיים על גשם, כמו מצרים, ייענשו במגפה. שני הסברים הביא רש"י (לבמדבר כ"ט יח, לו) לשאלה, מדוע הפרים מתמעטים והולכים, ולא 10 פרים בכל יום – סימן כליה לאומות העולם בהיעדרו של בית המקדש (שהם החריבו), או לפי המדרש (במדבר-רבה פרשה כ"א כב-כג, ובתנחומא, מהד' באבער, פנחס טו-טז), שכך דרכו של עולם ("לימדה תורה דרך ארץ"), להתחיל בחגיגה גדולה, ואחר כך לצמצם בהדרגה. הגר"א (קול אליהו על התנ"ך, ירושלים תשס"א, עמ' ס"ו – בעקבות הזוהר) אף חילק את 70 האומות לשני חלקים – 'ישמעאל ועשו', כלומר איסלם ונצרות, ומצא בזה רמז במוספי הסוכות, שבמוסף היום הראשון, השני והרביעי, שיש בהם 35 פרים, כתוב 'ושעיר עזים אחד חטאת', וזה רמז ל'ישמעאל' (כלומר לעמי האיסלם), שהוא בן אברהם, וקודם לעשו מצד מקורו; ומנגד, יש 35 פרים ביום השלישי, החמישי, הששי והשביעי, ובכולם כתוב 'ושעיר חטאת אחד', והם כנגד 'עשו' (שנקרא 'שעיר'), ועמי הנצרות באים מכוחו.

<sup>43</sup> ר' חזקיה בר' מנח (ממשיך דרכם של רש"י ורשב"ם ותלמידיהם), כתב בפירושו לתורה, 'חזקוני' (במדבר כ"ט יג): "יש בסוכות תוספת שמחה, לפי שכבר אספו כל פירותיהם, ותוספת מצות סוכה, וארבעה מינים שבלולב, לפיכך יש בהן תוספת מוסף". יש בדבריו אמירה מפורשת, שכפל המוסף מייצג את כפל השמחה, שיסודו בחיבור 'חג האסיף' עם 'חג הסוכות', והמצוות של שני החגים, כפי שעולה מפרשת המועדים ב'ויקרא'. עם זה, כאשר בא 'חזקוני' לפרש את הפרים, אין הוא מחלקם לפי שני החגים, אלא מפרש את סכום הפרים 70, "כנגד 52 שבתות, ו-7 ימי פסח, ויום אחד של עצרת (=שבועות), ויום אחד של ראש השנה, ויום אחד של יום הכיפורים, ו-8 ימי החג (=אסיף-סוכות, ושמיני עצרת), עולים לשבעים". הרעיון של סיכום כל החגים בחג האסיף-סוכות הוא בוודאי נכון, אבל שבתות השנה אינן תמיד 52, ובעיקר, אין בשבת מוסף של פרים כלל, אלא רק שני כבשים, שהם כפל התמיד של כל יום, כי השבת כמו יומיים, כפי שמפורש בפרשת ה'מן' (שמות ט"ז כט), והוא עניין 'לחם משנה'. לכן, לא מסתבר לכלול את השבתות במניין החגים העולים למספר 70, שכנגדם קרבים בחג האסיף-סוכות 70 פרים. בני אליכין הציע לפרש שבכל יום מימי הסוכות-אסיף קרבים 2 פרים כמו בחג המצות ובשבועות, פר אחד כמו בכל מועדי תשרי, ועוד 7 כפול 7 כנגד ימי ספירת העומר, וזה הולם את "החג" המסכם את כל הרגלים, מתאים לכפל המשמעות של "החג", ולמספר 70. בכל זאת לא נחה דעתי בפירוש היפה הזה, שאם כך היתה התורה צריכה לקבוע 10 פרים בכל יום, ולא סדרה יורדת.

במובן השני של החג, 6 פרים בכל יום, יחד עם איל אחד ו-7 כבשים, באים כנגד שלשת הרגלים, שחג האסיף מסיים אותם, 2 פרים לכל חג, שהרי בחג המצות ובחג השבועות מקריבים 2 פרים ליום.

13 פרים ביום הראשון של החג, הם באמת 6+7, 12 ביום השני הם 6+6, 11 הם 6+5, 10 הם 6+4, 9 הם 6+3, 8 הם 6+2, ו-7 פרים ביום האחרון הם 6+1, מפני שזהו יום הדין האחרון של חג הסוכות, בחודש השביעי. כך מוסבר באופן פשוט וברור מספר הפרים הכתוב בתורה במפורש לכל יום, ולא דווקא הסכום, שלא נכתב בתורה, והוא נותר רמוז.

נקודה חשובה להבחנה בין שני החגים, הוא המושג "שבעת ימים" ביחס לסוכות מכאן, ול-4 המינים מכאן. לשם הבנת העניין, נביא כאן את דברי הגמרא במסכת סוכה (מג ע"א-ע"ב):

"...ורבי אליעזר – ביום ולא בלילה [ב-4 המינים] מנא ליה? נפקא ליה מסיפא דקרא: "ושמחתם לפני ה' א-ל' היכם שבעת ימים" – ימים ולא לילות. ורבנן? – אי מהתם, הוא אמינא, לילף "ימים=ימים" מסוכה – מה להלן [בסוכה], ימים ואפילו לילות, אף כאן, ימים ואפילו לילות [ולכן, אין ללמוד 'ימים' של סוכה מ'ימים' של לולב].

וסוכה גופה מנלן? דתנו רבנן: "בסוכות תשבו שבעת ימים" – ימים ואפילו לילות! אתה אומר, ימים ואפילו לילות, או אינו אלא ימים ולא לילות? ודין הוא (= לימוד של הקבלה= 'מה מצינו') – נאמר כאן [בסוכה] ימים, ונאמר בלולב ימים, מה להלן [בלולב] ימים ולא לילות, אף כאן ימים ולא לילות? ...

נראה למי דומה – דנין דבר שמצוותו כל היום [סוכה], מדבר שמצוותו כל היום (=קרבת המילואים, שנאמר בהם: "ופתח א'הל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים", ויקרא ח' לה) – ואל יוכיח דבר שמצוותו שעה אחת (=לולב)..."

תלמוד לומר: "תשבו = תשבו" לגזרה שווה – נאמר כאן [בסוכות] "תשבו" [שבעת ימים] ונאמר במילואים "תשבו" [יומם ולילה שבעת ימים], מה להלן [במילואים] ימים ואפילו לילות, אף כאן [בסוכות], ימים ואפילו לילות."

גלוי לעין המעיין, שמאחורי סוגיה זו ודומותיה, נמצאת הנחת יסוד ידועה מראש וברורה, ולפיה "שבעת ימים" בסוכה, פירושם 'שבע יממות' – "יומם ולילה", ואילו בארבעת המינים [של חג האסיף] "שבעת ימים" [של שמחה "לפני ה'"] פירושם 'ימים ולא לילות'.<sup>44</sup> הסיבה לכך גם היא ברורה, מפני שחג האסיף מתבטא בשמחה "לפני ה'",<sup>45</sup> והיינו, במקדש<sup>45</sup>, כי שם מביאים 'עומר- ביכורים- אסיף', וכיוון, שעבודת הקרבנות

<sup>44</sup> השווה רמב"ם הלכות שופר, סוכה ולולב, פ"ו הלכה ה', לעומת פ"ז הלכה י ויג.

<sup>45</sup> הביטוי "לפני ה'" פירושו במקום ההתגלות של כבוד ה' (=גילוי שכינה), ויותר ממאה פעמים נאמר ביטוי זה בתורה על עבודת ה' במשכן "לפני ה'".

במקדש, ברובה המוחלט, איננה נעשית אלא ביום<sup>46</sup>, מוכרח הפסוק "ושמחתם לפני ה' אל-היכם שבעת ימים" להתפרש בתור 'ימים ולא לילות'. מאידך, הסוכה מצוותה "שבעת ימים", בכל מקום ובכל זמן, גם בלי קשר למקדש, כי חג הסוכות הוא 'חג אזרחי' כללי – "כל האזרח בישראל ישבו בסכות", וטעמו ונימוקו עמו: "למען ידעו ד'ר תיכם, כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג מג). לכן, פשוט וברור ששיבה בסוכה היא יום ולילה<sup>47</sup>, כמו שישבו בני ישראל בסוכות, ביציאת מצרים, וכדרך, שדר כל אדם בביתו כל השנה ("תשבו" – 'כעין תדורו'<sup>48</sup>).

לכן גם כיום, כזכר למקדש, אנו נוהגים בארבעת המינים דווקא בבית הכנסת ובשעת קריאת ההלל<sup>49</sup>. ואולם, מצוות ארבעת המינים נוהגת בתורה כל שבעת הימים, רק במקדש. רק ביום הראשון למדו חז"ל (סוכה מג ע"א) חובת לקיחה בכל מקום מן הפסוק: "ולקחתם לכם ביום הראשון, פרי עץ הדר, פפ'ת תמרים וענף עץ עב'ת וערבי נחל – ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים" (ויקרא כ"ג מ). פירושה של לקיחה זו ברור, לפי פשט התורה, שהוא לקיחה ממרחבי הארץ אל המקדש, ולקיחה זו דומה למצוות העומר והביכורים הדומות לאסיף:

"כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה, והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף את העמר לפני ה' לרצ'נכם... " (ויקרא כ"ג י-יא) – "ממושב תיכם תביאו לחם תנופה... בכורים לה' (כ"ג יז) – והיה כי תבוא אל הארץ, אשר ה' א-ל'היך נתן לך נחלה, וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך... ושמית בטנא, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' א-ל'היך לשכן שמו שם. ובאת אל הכהן... " (דברים כ"ו א-ג).

<sup>46</sup> ראה רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות, פ"ד הלכות א-ו.

<sup>47</sup> אכן ברור בסוגיה, שזו הדרך בה למד רבי אליעזר את הסוגיה הזאת (כדרכו הקרובה אל פשוטו של מקרא, ראה י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב תשכ"א, פרק ב', עמ' 45-36), אלא שחכמים ראו את האופציה הפשוטה של 'גזרה שווה', שתשווה את המידות בין סוכות לאסיף גם בניגוד להיגיון היסודי, ותפטור מסוכה בלילה. על כן נזקקו ללימוד מפורש מפרשת המילואים (שמות כ"ט < ויקרא ח', ושם פס' לה), שאף היא פרשת קרבנות ועבודה "לפני ה'", ובכל זאת יש בה ציווי מפורש "...תשבו יומם ולילה שבעת ימים". כך גוברת 'גזרה שווה' של "תשבו = תשבו", על 'גזרה שווה' פוטנציאלית של "15 = 15" ← "שבעת ימים = שבעת ימים", ומחזירה את ההלכה למקורה הפשוט – חג הסוכות הוא חג אזרחי-כללי והיסטורי, ולפיכך אין בו זיקה למקדש דווקא, ומצוות השיבה בסוכות נוהגת ביום ובלילה, ובכל מקום. ואילו חג האסיף הוא חג חקלאי-פולחני, שיש לו זיקה ישירה למקדש דווקא, והשמחה "לפני ה'" בארבעת המינים היא חלק של העבודה במקדש, הנעשית ביום דווקא. אמנם בסוגיות אחרות, דווקא רבי אליעזר משווה סוכה ללולב, ש"אין אדם יוצא ידי חובה בסוכתו של חברו" ביום הראשון, מפני הפסוק ב'דברים' (ט"ז יג) – "חג הסכות תעשה לך", בניגוד לדעת חכמים, שקראו את ההבדל בין סוכה ללולב, בפסוק "כל האזרח בישראל ישבו בסכות" – "מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת", ראה ספרי לפרשת 'ראה', ק"מ, וסוכה כז ע"ב.

<sup>48</sup> סוכה כז ע"א, וכז ע"א, בין לשיטת רבי אליעזר, ובין לשיטת חכמים.

<sup>49</sup> שולחן-ערוך אורח-חיים, תרמ"ד.

בדומה לביכורים – גם את ארבעת המינים צריך לקחת מכל הארץ<sup>50</sup>, כדי להביאם למקדש, ושם ישמחו בהם שבעת ימים.

המצב הזה של שני חגים מוצמדים בזמן אחד, כפי שעולה מפרשת המועדים בספר 'ויקרא' (כ"ג), קורא להצמדה נוספת עד כדי הפיכתם לחג אחד<sup>51</sup> כמו "חג המצות... למועד חדש האביב" (שמות כ"ג יד, ל"ד יח). אכן, זהו עיקרו של ההבדל בין פרשת המועדים בוויקרא, לבין שלושת הרגלים בדברים (ט"ז):

"חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנך ומיקבך" (ט"ז יג).

פסוק זה מבוסס על ההקבלה הידועה בין פסח לסוכות, והוא מנוסח בהתאמה אל תחילת הרגלים שם, בהצמדה הידועה בין 'האביב' החקלאי, הארצישראלי, לבין יציאת מצרים:

"שמור את ח'דש האביב, ועשית פסח לה' א-להיך,

כי בח'דש האביב הוציאת את ישראל ממצרים, לילה (ט"ז א).

מגמה זו הולכת ונמשכת מספר דברים ועד היום, והיא מתבטאת בשורה של תופעות הלכתיות, ואירועים היסטוריים. להלן אחדות מהן:

א'. הפסוק "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנך ומיקבך", התפרש במדרש ההלכה על עשיית הסוכה עצמה מפסולת גורן ויקב (סוכה יב ע"א), כלומר – "באספך מגרנך ומיקבך" את הדגן ואת היין, יישארו זמורות הגפן וקש התבואה, והם יהיו לסכך הסוכה. כך חוזרים ומתחברים האסיף והסוכות לשלמות אחת, שמתבטאת ביבול החקלאי בארץ ישראל – הפירות לביכורים, וגם לשמחה ולהלל "לפני ה'" בחג האסיף – והנותר מהאסיף, בעצים, בקש ובענפים, יכסה את הסוכה, זכר ליציאת מצרים.

ב'. שיטת רבי יהודה (סוכה לו ע"ב-לז ע"א), ש"אין סוכה נוהגת אלא בארבעת המינים שבלולב", אף שהיא "נוהגת בלילות כבימים", מגדירה את סכך הסוכה

<sup>50</sup> הנחת היסוד שבתורה היא, שעם ישראל יושב בארצו, כל עוד הוא ראוי לה, ולפיכך, "ולקחתם לכם ביום הראשון", פירוש, מכל רחבי הארץ, ולא מחו"ל. הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ג) כתב בטעם המצווה של ארבעת המינים, שהם עדות לשמחת בני ישראל על המעבר מחיי המדבר לחיי הארץ, שיש בהם "פרי עץ הדר...", ובפרט צמחי מים, וראה הסברו היפה של נ' גה הראובני ז"ל (טבע ונוף במורשת ישראל, נאות קדומים 1980, עמ' 7-75), שקושר יחד, בעקבות הרמב"ם את הסיפור ההיסטורי של יציאת מצרים עם הנופים של ארץ ישראל גם במשמעות ארבעת המינים. בעל פה שמעתי ממנו, שארבעת 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, ועץ ההדר = האתרוג, גדל גם אז במיוחד בשפלה (וכיוון שבני ישראל לא התנחלו בשפלה כל כך, נותרה מסורת האתרוג עמומה במקצת). מכאן שארבעת המינים, מצד התוכן והמשמעות, הם בעצם מצווה התלויה בארץ. אמנם, התורה לא כתבה כאן בפירוש 'מארצכם', ולכן הלכה גם מצוות נטילת לולב יחד עם היהודים, גם לגולה, וראה דברי הרב קוק שנזכרו בהערה 13 לעיל.

<sup>51</sup> זאת התודעה היהודית הידועה לכל, ולפיה, סוכה ולולב הן שתי מצוות של 'חג סוכות' אחד.

ומצמצמת אותו רק לארבעת המינים, ויוצרת הצמדה מלאה. מדרש הלכה זה, שנדחה בהלכת חז"ל, אומץ על ידי השומרונים<sup>52</sup>.

ג'. נראה לכאורה מפשט הכתובים (נחמיה ח' יד-יז), שעד ימי עזרא ונחמיה לא ישבו בני ישראל בסוכות – "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי, סוכות, וישבו בסוכות, כי לא עשו מימי ישוע בן-נון כן בני ישראל, עד היום הוא" (ח' 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:

"...ויעשו להם סוכות, איש על גגו, ובחצר תיהם, ובחצרות בית האל-הים, וברחוב שער המים, וברחוב שער אפרים" (ח' טז).

מה היה עד אז?<sup>53</sup>

לדעתי, עד אז היתה הפרדה מסויימת בין חג הסוכות שנחוג ב'גבולין', לבין חג האסיף שנחוג במקדש ומסביבו – מי שעלה לרגל חגג בשמחת הרגל את חג האסיף בירושלים, בהלל ובהודאה, ב"כפות תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל" עם "פרי עץ הדר". אבל חג הסוכות של יציאת מצרים, חל בפועל על הנותרים בבתיהם, "כל האזרח", כשם שסכך הסוכה חל על הנותר מיבול האסיף – ולפיכך, חג הסוכות כמעט שלא הורגש במקדש כלל, ועולי רגלים (שלא היו רבים כל כך, כל זמן שרוב העם היה זובח בבמות הקרובות למגוריו כעדות הכתובים בספר 'מלכים') גם אם הקימו להם סוכות ארעי סביב למקדש, היו פטורים ממנו במובן העקרוני, כעין הפטור של שלוחי מצווה והולכי דרכים<sup>54</sup>. כך היו שני החגים נפרדים במידה רבה, עם כל זה שהצמידה אותם התורה בזמן, ובתקבולת הרעיונית, מפני שהמתח בין העלייה לרגל לבין הישיבה בסוכות כ'זכר ליציאת

<sup>52</sup> ראיתי בעיני סוכה כזאת בהר גריזים, ושמעתי את ההסבר. הסוכה נמצאת בתוך הבית, לדבריהם, מפני שהם חיים כל השנים בשכם, כמיעוט קטן וחששו לבנות סוכות בחוץ. אבל העיקר בשבילם הוא הסכך המפואר מכפות תמרים, עלי ער אציל (=עלי דפנה) ריחניים, שהם מזהים בהם את "ענף עץ עבת", פירות רבים וצבעוניים הגדלים בהשקיה, שהם מזהים בהם את "ערבי נחל", בדרשה מוזרה על עירוב פירות מן הנחל, ואתרוג גדול מאד במרכז הסוכה הזאת, וראיתי שדווקא באתרוג הם קיבלו את הלכת חז"ל, ושאר הלכות – האיסור לסכך בדבר המקבל טומאה, האיסור לבנות סוכה בתוך הבית, הזיהוי של הדס וערבה – הם נבדלו והתרחקו מהיהודים ומן ההלכה. גם ראיתי ושמעתי בכמה מקרים, שהם אימצו רעיונות, שמופיעים בהלכת חז"ל כשיטות שנידחו, כמו הסיכוך ב-4 המינים בלבד.

<sup>53</sup> פרופ' י. פליקס ז"ל (ראה, טבע וארץ בתנ"ך, ירושלים תשנ"ב, עמ' 9-377) שיער, שבימי בית ראשון היה קשה מאד להשיג עצי סוכה, מפני שהחקלאות הישראלית בראה את היערות, ולא הותירה עצי סרק רבים. רק אחרי חורבן בית ראשון חזר היער הטבעי וצמח, והקריאה "צאו ההר והביאו" עצים "לעשות סוכות ככתוב" (נחמיה ח' טו), אכן דומה לקריאתו של יהושע בן-נון לשבטי יוסף – "עלה לך היערה ... כי יער הוא ובראתו" (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, רוב חוקרי המקרא סבורים, שהפסוקים בנחמיה רק מתייחסים לבניית סוכות כמצווה (לפי ההוראה של פרשת המועדים ב'ויקרא כ"ג), ואילו מקור הסוכות היה דווקא בצורך הטבעי של עולי רגל ללינה זמנית בסוכות. רעיון זה בנוי על השוואה לכינוסים דתיים בדתות אחרות, טבעיות, שאין ביסודן מאורע מכונן כמו יציאת מצרים. לדעתי, בעם ישראל היו הסוכות של יציאת מצרים מתאימות דווקא לעובדי הבמות, שלא עלו לרגל למקום האחד "אשר יבחר ה' לשכן שמו שם", וסוכות של עולי רגלים בירושלים, כתופעה המונית, באמת לא היו עד ימי נחמיה.

<sup>54</sup> סוכה כו ע"א, רמב"ם פ"ו מהלכות יו"ט, שו"ע אורח חיים, סימן תר"מ.

מצרים' – "בסֶכֶת תִּשְׁבוּ שבעת ימים" – 'תִּשְׁבוּ כעין תדורו' – היה מתח עצום וקשה לגישור.<sup>55</sup>

ההפרדה בפועל בין עולי הרגל, לבין יושבי הסוכות, גרמה לפי עדות הכתוב, לרפיין משמעותי בשני החגים גם יחד – לא כל העם חגג יחד, לא חג סוכות, ולא חג אסיף – מיעוט עלה לרגל, ולא רבים ישבו בסוכות. כאן באה דרשת עזרא הסופר<sup>56</sup>, שהשכילה<sup>57</sup> "אל דברי התורה"<sup>58</sup> (נחמיה ח' יג) להפוך את חג הסוכות לחג של עולי הרגל, והיא פתרה את הבעיה. היא הופנתה אל קהל

<sup>55</sup> המתח הזה אופייני לתביעות של התורה, ושל אמונת הייחוד בכלל, קודם כל במלחמה בלי פשרות, נגד האלילות, על כל צורתיה, ולא פחות מזה במצוות העליה לרגל, ובאיסור הבמות הקרובות והנוחות, שמילאו אז בחיי העם, תפקיד דומה לזה של בתי הכנסת המוכרים לנו מאז גלות בבל וחורבן של במות הקרבנות. עליה לרגל למקדש אחד, גם אם 'ירחק המקום', ובפרט לציבור חקלאי, היתה קושי עצום, גם אם נמשכה "רק" שבוע ימים. המתח העצום בין התביעות המחמירות של התורה, לבין המוני העם, ניכר מאז ימי המקרא, ועד ימינו.

<sup>56</sup> השם 'סופר' במובנו הקדום, היה מכוון לאיש מלומד יודע להבין ספר, ולפעמים גם כותב ("האיש הלבן הבדים אשר קסת הספר במתניו", שהוא מלאך משרת את 'שופט כל הארץ', יחזקאל ט' ב-ג), או מעתיק ספר חשוב, שיש בו פרשיות תורה ונבואה (כמו ברוך בן נריה הסופר של ירמיהו הנביא, ירמיהו ל"ו), או מחבר מזמור מפואר ("לשוני עט סופר מהיר", תהילים מ"ה ב), כמו השם 'סופר' בעברית החדשה. 'סופר' במקרא, איננו לבלר כותב ספרים במקצועו, כמו בספרות חז"ל כאשר החליף השם 'חכם' את השם 'סופר' (השווה למשל גיטין פ"ג-א "אמר לבלר ...", מול גיטין פ"ז-ב "אמרו לסופר ...", וכן פ"ח-ח, ופ"ט-ט "כתב סופר ..."). לכן היה ה'סופר' המקראי איש בכיר מאד בממלכה (שמואל-ב ח' יז, כ' כה; מלכים-ב י"ב יא; י"ח יח; כ"ב ג-טז < כ"ג א-ג, כד). עזרא היה 'סופר מהיר בתורת משה' (עזרא ז' ו), והוא עלה לירושלים "כי .. הכין לבבו לדרוש את תורת ה', ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט" (ז' י), וגם למנות שופטים ודיינים (ז' כב), וללמד לשבי הגולה לחיות לפי תורת משה; וראה מאמרו של אבי מורי ז"ל, 'עזרא – סופר דתא... גמיר', ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, אלון שבות ה'תשס"ו, עמ' 188-195.

<sup>57</sup> המושג 'שכיל' עבר שינויים מפליגים בתולדות השפה העברית. ה'שכיל' המקראי אינו אלא סוג של 'שיר' – "משכיל לדוד ... (תהילים ל"ב בהיפוך סדר; נ"ב; נ"ג; נ"ד; נ"ה; קמ"ב; וכן "משכיל לבני קרח/לאסף/להימן/לאיתן האזרחי" – מ"ב; מ"ד; מ"ה; ע"ג; ע"ד; ע"ח; פ"ח; פ"ט;). הפסוק על "עץ הדעת טוב ורע" – "ונחמד העץ להשכיל", פירושו הנכון בפשוטו, שהפרי הזה מכניס את האוכל למצב רוח של שיר, עד כדי אבדן השליטה העצמית, בדומה ליין, ואכן הגפן נזכרת בגמרא כזיהוי ראשון של העץ (סנהדרין ע, והיפוך הסדר בבראשית-רבא, טו-ח); הפסוק בעמוס (ה' יג) – "לכן המשכיל בעת ההיא ידע, כי עת רעה היא", פירושו כמובן, שאין כוח לשיר בעת רעה; כאשר לוקחים בחשבון, שדברי חכמה היו נאמרים בשירת מקהלה בכל העולם העתיק, קל יותר להבין איך עבר המושג מן השירה אל החכמה, והגיע עד למחשבה המופשטת-הדוממת, שאי אפשר לומר עליה את דברי עמוס כלל. מעניין לקרוא ברמב"ם על "הכוח הדברי" שבאדם, ולהבין, שגם הוא, יחד עם ה'שכיל', עבר לציין את כוח החשיבה המופשטת, שאין בה לא דיבור ולא שיר.

גם הפסוק בישיעיהו (מ"א כ) – "למען יראו וידעו וישימו וישכילו יחדו, כי יד ה' עשתה זאת ...", אין לפרשו כארבע מילים נרדפות לשם הבנה מופשטת, אלא, שיתנו קולם בשיר, ויספרו מעשה ה' בכל העולם, ממש כמו בהמשך (מ"ב י"ב) – "שירו לה' שיר חדש, תהלתו מקצה הארץ, יורדי הים ומל' או, איים וי' שביהם ... ירנו י' שבי סלע, מראש הרים יצונו, ישימו לה' כבוד, ותהלתו באיים יגידו".

אצל עזרא הסופר אנו עומדים על פרשת הדרכים. מצד אחד, עזרא הוא הראשון שהפך את קריאת התורה למעמד של הבנה, לימוד והעמקה, ועל כן, המושג "ולמשכיל אל דברי התורה" (נחמיה ח' יג), פירושו כבר לימוד והתבוננות, כדי לדעת איך לקיים את המצוות, ושם מדובר בסוכה. מצד שני, קראו שם בספר התורה כמו בזמן הקדום, בשירת מקהלה, במנגינת הטעמים (כפי שנוהגים עד היום), אבל הוסיפו תרגום ומסורה, כלומר, הקפדה על פיסוק טעמים מדוייק, שישמרו על הבנה נכונה, ולא רק על השירה – "ויקראו בספר בתורת האלהים, מִפְּרֶשֶׁת, וְשׁוֹם שְׁקָל, וַיְבִינּוּ בַמִּקְרָא" (נחמיה ח' ח) – ואמרו חז"ל בגמרא בשם רב (מגילה ג ע"א, נדרים לז ע"ב): "... מפורש זה תרגום, ושום שְׁקָל אלו הפסוקין, ויבינו במקרא אלו פיסוקי טעמים, ואמרי לה אלו המסורות". בשונה מן המפרשים, שהדגישו את ההבנה המושכלת (לפי הלשון המאוחרת), חז"ל הבינו נכונה, שקריאת התורה, יש לה מנגינה, והתורה נשמעת כמו שירה.

לפי המשמע הקדום של 'שכיל', ברור, שדווקא "שום שְׁקָל" הוא נגינת הפסוקים בטעמים, וההבנה במקרא מכוונת לפיסוק הטעמים. מסורת קריאת התורה מוכיחה איך נשתמרה הנגינה בטעמים, כחלק מן הקריאה, וברור, שהמסורת עברה מדור לדור לא בזכות הטקסט, אלא בזכות המנגינה, כי רק שירת מקהלה מקיימת מסורת, ומעבירה אותה לדורות הבאים. עוד אמרו חז"ל, במסורת של ארץ ישראל, על קריאה בתורה בלא נגינה (מגילה לב ע"א) – "אמר ר' יוחנן, כל הקורא בלא נעימה, ושונה בלא זמרה, עליו הכתוב אומר: "וגם

שבי הגולה, שבחג הסוכות-האסיף הוא, היו ברובם הגדול בירושלים, אם כאנשי ירושלים ואם כעולי רגלים, וגם מפני האספה הגדולה שאסף עזרא לשם קריאת התורה (ח' א), עוד מראש החודש השביעי (הוא 'ראש השנה' בפי חז"ל ובפינו). אספה זו

התאפשרה, מפני שרוב שבי הגולה חיו מסביב לירושלים<sup>59</sup>, והתכנסות כזאת היתה קלה הרבה יותר מאשר בכל ימי בית ראשון<sup>60</sup>.

דרשה זו, שיש בה חידוש שאיננו מפורש בתורה<sup>61</sup>, אך אפשר לדרוש אותו מפרשיות המועדים (ויקרא כ"ג, דברים ט"ז), 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 "עלי זית ועלי עץ שמן, ועלי הדס ועלי תמרים, ועלי עץ עב"ת"<sup>62</sup> (ח' טו) – כלומר, גם ארבעת המינים של חגיגת האסיף, וגם ענפי סכך רגילים<sup>63</sup> שנקטפו בהר – "לעשות סוכות כתוב". הצמדה זו של עזרא הסופר הצילה והקימה לתחייה את 'חג הסוכות', שהטמיע לתוכו את 'חג האסיף', עד היום הזה.

ד'. שמחת בית השואבה בירושלים בלילות של חג הסוכות (ראה סוכה נא, ונג ע"א) השלימה את ההצמדה המוחלטת של שני החגים, מפני שהיא הפכה את השמחה "לפני ה' א-ל היכם שבעת ימים" (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

---

אני נתתי להם חקים לא טובים, ומשפטים לא יחיו בהם" (יחזקאל כ' כה) – תורת חיים, שלומדיה, ומקיימיה, שמחים בה, היא רק תורה, ששרים אותה. את שינוי התפישה רואים שם בהתקפתו של אביו, האמורא הבבלי – "משום דלא ידע לבסומי קלא (=לשיר יפה), "משפטים לא יחיו בהם" קרית ביה?..."<sup>58</sup> והוא מפרש את הפסוק ביחזקאל על מריבות של תלמידי חכמים בענייני הלכה!

<sup>59</sup> עזרא הסופר היה כהן מיוחס (ז' א-ה), אבל לא היה כהן גדול. הכהן הגדול אלישיב, ובנו יוחנן, היו יריבים מובהקים של שיטת עזרא ונחמיה (עזרא י' ו; נחמיה ו' יז-יח < נחמיה י"ג ד-ח). קריאת התורה ולימודה עמדו אצל עזרא במעמד מקביל, ואולי אפילו חלופי, לעבודת המקדש ולהקרבת הקרבנות – השווה תיאור האספה של עליית זרובבל (הראשונה), שהמשכה בהקמת המזבח וייסוד הבית השני (עזרא ג' א-ו, ח-ג), ולעומתו תיאור האספה של עליית עזרא (השניה), שהמשכה מעמד קריאת התורה וכריתת האמנה לשמירת התורה ומצוותיה (נחמיה סוף ז' < ח' א-ג, ה-יח < פרק ט' ו').

<sup>60</sup> המקומות שנזכרו ברשימת העולים בעזרא ב' (ובנחמיה ז'), הם כולם בנחלות יהודה ובנימין, וזאת התמונה העולה גם מתיאור בניית החומה (נחמיה ג'), ומתיאור ההתישבות מסביב לירושלים (נחמיה י"א).

<sup>61</sup> 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 בית ראשון, חוץ משני כינוסים גדולים, של דוד (שמואל-ב ו') ושל שלמה (מלכים-א ח'), לפני פילוג המלוכה; ועוד שני כינוסים גדולים אחרי חורבן שומרון, בימי חזקיהו (דברי-הימים-ב כ"ט < ל' < ל"א), ובשנת 18 ליאשיהו (מלכים-ב כ"ג).

<sup>62</sup> '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, כנ"ל.

<sup>63</sup> נראה לכאורה מן הפסוק הזה, שהדס ו"עץ עבת" אינם זהים, כמו גם הזית ועץ השמן, ואכן, פרופ' י' פליקס ז"ל זיהה את עץ השמן באורן ירושלים, עולם הצומח המקראי, רמת-גן 1968, עמ' 9-88; אבל הוא מחזק את זיהוי עץ העבות בהדס (שם עמ' 101-99). חז"ל פתרו את הקושי בשני סוגים של הדס (סוכה יב ע"א).

<sup>64</sup> בניגוד לשיטת רבי יהודה, שנזכרה לעיל (עמ' 6-15, והערה 52). זאת גם הוכחת הגמרא (סוכה לז ע"א) נגד שיטה זו.

בלילות<sup>64</sup>, וכך נשמר זכרונו 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, שמחת האסיף התלכדה עם זכרון בית השואבה, והסוכה עם ארבעת המינים הפכו לשתי מצוות המאפיינות את החג, במקום שכל אחת מהן מאפיינת בפרשת המועדים שבתורה את אחד החגים שהתורה הצמידה יחד, באותו הזמן, כפי שהראינו.



מדוע תיארה התורה את חג הסוכות במסלול מתפתח<sup>65</sup> שכזה (שהמשכו בימי הבית השני ובהלכה)? מדוע לא קבעה מראש, כבר בספר 'שמות', את "חג הסוכות... באספך מגרנך ומיקבך" (דברים ט"ז א), כדרך שקבעה את "חג המצות... למועד חדש האביב" (שמות כ"ג יד, ל"ד יח)?

אמנם התיאור ההתפתחותי יש בו אמינות מרשימה<sup>66</sup>, ודרכו יודעים אנו שבתחילה היה בח'דש השביעי רק חג האסיף החקלאי, ואחר-כך נקבעו בו שני חגים צמודים, ורק לבסוף, נטמע החג החקלאי בתוך החג ההיסטורי – אך אין להניח שזאת היתה מטרת התורה ביחס לחג הסוכות, שכן לא מצאנו התפתחות כזאת בחג המצות<sup>67</sup>.

הסיבה הנראית לעין לתופעה זו בפשוטו של מקרא, היא ה'סוכות' של יציאת מצרים, כתחנה ראשונה ביציאה, והפיכתן בהמשך הדרך למושג זיכרון חדש<sup>68</sup>, שמציין את "כל

---

<sup>64</sup> ראה הערה 38 לעיל. המשנה (סוכה פ"ד א) מבחינה בין "ההלל והשמחה – שמונה" [ימים], לבין "החליל – חמישה וששה", שכן החליל אינו דוחה לא שבת ולא יום טוב (סוכה פ"ה א), ושמחת החליל עם ההופעות בלילות מתוארת כ"שמחת בית השואבה" (סוכה נא < נג). ברמב"ם (הל' שופר, סוכה ולולב פ"ח יב-טו) מופיעה שמחת השירה והריקודים, "מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים.. שאר היום עם כל הלילה", כחלק ממצות השמחה שבתורה – "ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים", והיא מוגדרת כשמחה יתירה של חג הסוכות (שם, הלכה יב). לעומת זה, תיאור שאיבת המים לשם ניסוך המים, מופיע ברמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז-ז), בלי שום קשר אל השמחה, שנזכרה ותוארה בסוף הלכות לולב. <sup>65</sup> ראה הערה 40 לעיל.

<sup>66</sup> בסדר התפתחות זה, קדם כמובן ספר שמות לספרי ויקרא ודברים, וזהו דבר שאף החוקרים מודים בו, אלא שהם מאחרים מאד את ספר ויקרא אל מעבר לספר דברים, ואנו ראינו שספר ויקרא מוכרח להיות קודם לספר דברים, וכך גם ביחס בין ויקרא ט"ז לדברים י"ב, ובין ויקרא י"א לדברים י"ד, ועוד רבים! <sup>67</sup> על חג השבועות, ראה להלן.

<sup>68</sup> חוקרי מקרא רבים ערערו על האותנטיות של הסוכות (ממש) כזיכרון לנדודים במדבר, מפני שהנוודים במדבר חיים באוהלים ולא בסוכות, ולכן חשבו דווקא סוכות של עולי רגלים כתופעה דתית-טבעית קדומה, ואת ההסבר של יציאת מצרים לאידאולוגיה מאוחרת. מאותה סיבה מקבל טור-סיני את מדרשו של רבי עקיבא (מכילתא 'בשלח') על הסוכות במדבר כ'ענני כבוד', כפשט המקרא (ראה נה. טור-סיני, הלשון והספר, ירושלים תשט"ז, עמ' 86-78). חוקרים אלה לא סיירו בסיני, ככל הנראה, ולא ראו בעיניהם אלפי סוכות דקלים בכל נאת מדבר שיש בה מים. בני ישראל לא היו נוודים מטבעם, בניגוד מובהק לעמלקים, לבני ישמעאל, ואולי גם למדיינים. רוב ימי המדבר עברו על בני ישראל בנאות מדבר, שיש בהן מים, כמו בהר סיני, ובקדש ברנע, ואף שהיו להם גם אוהלים (שמות ט"ז טז; במדבר ט"ז כו-כח; הושע י"ב י), בהרבה תחנות הסוכות היו מצויות, ונוחות. כך הסביר גם נ' גה הראובני (טבע ונוף במורשת ישראל, נאות קדומים 1980, עמ' 70-68), אלא שהוא בנה את הסברו על נוסחת הגמרא (סוכה יא ע"ב), ושם רבי עקיבא הוא שאמר "סוכות ממש עשו להם".

רק מסעות קצרים יחסית, וקשים מאד, מתוארים בתורה "במדבר הגדל והנורא, נחש שרף ועקרב, וצמאון אשר אין מים" (דברים ח' טו) – כך ביציאת מצרים במדבר סין "אשר בין אילם ובין סיני" (שמות ט"ז א), וגם ברפידים בדרך לסיני (שמות י"ז א-ז); כך קרה במסע הקשה מחורב לקדש ברנע, דרך של 11 יום (דברים א' ב), שנמשכה כחודש וחצי (במדבר י"א < י"ג כ), וזה גרר אסונות קשים. כך קרה גם בדרך

הדרך אשר הוליכך ה' א-ל' היך זה 40 שנה במדבר" (דברים ח' ב). זו גם סיבת ההעתקה של הסוכות מן החודש הראשון לח'דש השביעי, כפי שהבין נכונה הרשב"ם (בפירושו הארוך, והיוצא דופן<sup>69</sup>, לויקרא כ"ג מג):

"למען ידעו ד'ר' תיכם [כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים]", פשוטו, כדברי האומרים במסכת סוכה (יא ע"ב), סוכה ממש. וזה טעמו של דבר:

"חג הסוכות 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 לכם נחלה, ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם "כ'חי וע'צם ידי עשה לי את החיל הזה".

וכסדר הזה נמצא בפרשת [והיה] עקב תשמעון:

"וזכרת את כל הדרך, אשר הוליכך ה' א-להיך, זה ארבעים שנה [במדבר] ... (דברים ח' ב-ג). ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? – "כי ה' א-להיך מביאך אל ארץ טובה, [ארץ נחלי מים ... ארץ חטה ושערה, וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן, ודבש<sup>70</sup>. ארץ אשר לא במספנת תאכל בה לחם, לא תחסר כ'ל בה ...] ואכלת ושבעת ... [השמר לך פן תשכח את ה' א-להיך ... פן תאכל ושבעת, ובתים ט'בים תבנה וישבת ...] ורם ללבך, ושכחת את ה' [א-להיך, המוציאך מארץ מצרים, מבית עבדים, המוליכך במדבר הגדול והנורא, נחש, שרף ועקרב, וצמאון אשר אין מים, המוציא לך מים מצור החלמיש, המאכלך מן המדבר, אשר לא ידעון אב' תיך ...], ואמרת בלבבך, כ'חי וע'צם ידי עשה לי את החיל הזה – וזכרת את ה' א-להיך, כי הוא ה'נתן לך כ'ח לעשות חיל ... (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'".

---

מקדש ברנע דרומה, "דרך ים סוף" (במדבר י"ד כה, דברים ב' א), עד שהגיעו "יטבתה, ארץ נחלי מים" (דברים י' ז); וכך 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 מאד, אך דווקא הם מוכיחים עד כמה לא היו בני ישראל נוודי מדבר, שיודעים לנדוד במדבר בלי תלונות ואסונות, ויודעים למצוא מים, ומקום טוב לחנות (דוגמת חובב בן רעואל המדיני, במדבר י' לא), ולעולם לא יצאו למסע של עם רב בנתיבים מסוכנים. בני ישראל היו אורחים במדבר, ולא תושביו הטבעיים, והם זכרו לטובה את סוכות הדקלים בעת חנותם.<sup>69</sup> רוב פירושי רשב"ם קצרים מאד, וצמודים לפשט. במקומות מעטים הוא מרחיב, וניכרת התרגשות בסגנונו – כך למשל בפירושו לניסיון בעקדה (בראשית כ"ב א), ולמושג 'תולדות' בספר בראשית (ל"ז ב).<sup>70</sup> מעניין, שעם ישראל בכללו, אף, שאין פירושו של רשב"ם שגור בפיו, קובע בסוכות את פסוק שבעת המינים מספר דברים (ח'), מאותו הפרק, שרשב"ם קורא בו את משמעות היציאה לסוכה בחג האסיף, בניגוד לבתים הטובים המלאים שפע הארץ ותבואתה. אכן, 'אם אינם נביאים, בני נביאים הם'.

רשב"ם נצמד לפשוטו של מקרא, כדרכו, ועמד על כך, שהאסיף הוא המועד הראשון, החקלאי, של החג בחודש השביעי, וחג הסוכות ההיסטורי הוצמד אליו במשמעות חדשה, בסיום פרשת המועדים בספר 'ויקרא'. הצמדה זו, יש לה סיבה חינוכית-מוסרית בעלת חשיבות מכרעת, אשר מתפרשת בספר 'דברים', והיא שקולה לחשיבותה של שירת האזינו<sup>71</sup>, ולחשיבותה של ברכת המזון – הברכה היחידה שהתורה חייבה לברך בפירוש<sup>72</sup> – זו ההתמודדות של התורה עם השפע הצפוי בארץ ישראל, מכוח הזכירה של תלאות הדרך ביציאת מצרים, לאורך כל הדרך של 40 השנה.

'סֹכֹת' שבספר שמות (ובפרשת מסעי), איננו אלא מקום ראשון בו חנו בני ישראל ביציאת מצרים (ואכלו בו את המצות). אף-על-פי שיש בו שורש למושג 'סוכות', שהרי בדיוק בצאת בני ישראל משם הופיע עמוד הענן<sup>73</sup> "לנחֹתֶם הדרך" (שמות י"ג כא) – אבל אין די בו כדי להתמודד עם סכנות השפע והגאווה הצפויות בארץ ישראל, שהרי יציאת מצרים דווקא משקפת את מידת הביטחון בה', ואת הניצחון המופלא על פרעה<sup>74</sup>. אולם, ברגע שהתורה העתיקה את ה'סוכות' לח'דש השביעי, ואת מושג ה'סוכות' של יציאת מצרים, אל הישיבה 'בסוכות' 40 שנה בלא בית ובלא נחלה, קיבל המושג 'סוכות' משמעות חדשה, שמזכירה את 'דרך התלאות', והיא מתחברת באמת אל חג האסיף חיבור פנימי-חינוכי-מוסרי. אולם מעתק זה התרחש רק משעה שהתארכה שהותם במדבר, ולא נכנסו תיכף לארץ האבות. בספר שמות עדיין עומדת האפשרות של כניסה מהירה לארץ האבות (שמות כ"ג כ-לג), לולי חטא העגל, וחטאי המדבר עד גִזְרַת 40 השנה. לכן המובן החדש של הסוכות מופיע לראשונה בפרשת המועדים ב'ויקרא' (שנאמרה באהל מועד, אחרי חטא העגל), והוא מקבל את מלוא משמעותו רק בספר דברים, במפגש עם השפע של ארץ זבת חלב ודבש.



<sup>71</sup> על שירת האזינו הצטווה משה ביומו האחרון, והיא צריכה להיות "לעד בבני ישראל, כי אביאנו אל האדמה אשר נשבעתי לאבותינו, זבת חלב ודבש, ואכל ושבע ודשן, ופנה אל אלהים אחרים ועבדום, ונאצוני והפר את בריתי" (דברים ל"א יט-כ); ובשירה עצמה אשר "לא תשכח מפי זרעו" (שם כא), נאמר: "וישמן ישרון ויבעט" (שם ל"ב טו); ואלה הם אותם הדברים שנאמרו בהקשר של זכירת הדרך במדבר "פן תאכל ושבעת, ובתים טובים תבנה וישבת... ורם לבבך, ושכחת...". שרשב"ם ציין אותם כהסבר לזכרון הסוכות.

<sup>72</sup> ראה רמב"ם הל' ברכות פ"א א-ג.  
<sup>73</sup> ב'שמות' (י"ג כ-כא) כתוב: "ויסעו מסֹכֹת, ויחנו באֶתֶם, בקצה המדבר – וה' הִלֵךְ לפניהם יומם בעמוד ענן לנחֹתֶם הדרך, ולילה בעמוד אש להאיר להם...". ומכאן למד רבי עקיבא, שהסוכות במדבר, ענני כבוד היו. כך מפורש במכילתא, פתיחתא למסכת 'בשלח' (בגמרא סוכה יא ע"ב, מיוחסת דעה זו לרבי אליעזר). הפסוק בישיבה (ד' ה-ו) מובא כראיה נוספת, כלומר, שגם הנביא קרא כך בתורה, והשווה לזה את חזרת השכינה לירושלים, "ביום ההוא" (שם א).

<sup>74</sup> השווה דברים פרק ח', שבו קרא רשב"ם את הזכרון החיוני מול השפע, ואת משמעות הזכירה של הסוכות, אל הפרק הקודם (דברים ז' יז-כא), ושם מופיעה זכירה אחרת, במצב אחר – מול חששות מלחמה נאמר: "לא תירא מהם, זְכֹר תזכֹר את אשר עשה ה' א-להיך לפרעה ולכל מצרים, המֹסֵת הגדֹלֹת אשר ראו עיניך, והאֹתֹת והמִפְתִּים, והיד החזקה והזרֹע הנטויה...". (שם יח-יט). הניגוד הבולט בין שתי הזכירות, הוא ההבדל בין חששות מלחמה לבין שפע ועושר, והוא ההבדל בין סוכת יציאת מצרים, לבין סוכות המדבר.

האם כפל המשמעות של החגים בתורה, חל גם על חג השבועות? לכאורה, לא! –  
וכך שגור בפי פרשני הפשט החדשים<sup>75</sup>, רובם ככולם.

"וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה" (שמות כ"ג טז) הוא "וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים (שמות ל"ד כב), הוא יום החמשים של הקרבת "מנחה חדשה לה'" (ויקרא כ"ג טז-יז), הוא "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה', בשבע תיכם" (במדבר כ"ח כו), והוא "שבעה שבעת תספר לך, מהחל חרמש בקמה... ועשית חג שבעות לה' א-להיך..." (דברים ט"ז ט).

כל הופעות החג המפורשות בתורה מתארות חג קציר-שבועות-ביכורים, חג חקלאי ארצישראלי, ו'זמן מתן תורתנו' איננו מפורש כלל בשום מקום בתורה<sup>76</sup>, ולא זו בלבד אלא שגם בסוגיית הגמרא (שבת פו ע"ב – פח ע"א) אין בהירות בתאריך, ונחלקו התנאים אם ניתנה תורה בו' או בז' בסיוון (שבת פו ע"ב), ואם היו 50 יום מיציאת מצרים עד מתן תורה, או 51 יום, כי 'הוסיף [משה] יום אחד מדעתו'<sup>77</sup>.

לכאורה אם כן, ניצב חג השבועות (= הקציר = הביכורים) לבדו, כחג חקלאי ארצישראלי, שאין בו כל הזכרה מפורשת בתורה, של חג היסטורי 'זכר ליציאת מצרים', וכל ההצמדה של 'זמן מתן תורתנו' לחג השבועות החקלאי מופיעה רק בעולמם של

<sup>75</sup> ראש המדברים בעניינים אלה בדורנו הוא הרב מרדכי ברויאר ז"ל, וראה בספרו פרקי מועדות (ירושלים תשמ"ו), כרך ב' עמ' 376-8, ואותם הדברים בספרו החדש פרקי מקראות (אלון שבות תשס"ט), עמ' 219. גם טענה זו נזכרת כבר אצל וולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל (הערה 40 לעיל, עמ' 81).

<sup>76</sup> הרב ברויאר (ראה בהערה הקודמת), פירש שהתורה העלימה במכוון את התאריך של 'מתן תורה', וזה רעיון נכון וחשוב בעיני, אלא שהרב ברויאר תלה את ההעלמה בסברה בעלמא, שהתאריך היה ב-15 לחודש השלישי, ובו היה גם צריך לחול חג השבועות בבחינת התאריך המקודש (ראה להלן הערה 98), והתורה העלימה תאריך זה מפני שהוא סותר את ספירת ה-50 של חג השבועות = חג הקציר, שהוא "מהחל חרמש בקמה" (דברים ט"ז ט), או "ממחרת השבת השביעת" (ויקרא כ"ג טז). העלמה זו הביאה, לדעתו, את חז"ל להכריע בין 3 הבחינות השונות של החג, ולקבוע אותו ביום ה-50 ממחרת ה'שבתון' הראשון של חג המצות. כל זה הוא סיבוך גדול, ואין בו שום צורך לדעתי, בפירוש פשוטם של מקראות. הרעיון של 15 בחודש השלישי הוא סברתו של ספר היובלים והנוהים אחריו מכיתות בית שני, ואין בו שום דבר מעבר לרצון ליצור מערכת חגים יפה, עם תאריכים תואמים, רעיון שהולם את שאיפות הרממוניזציה של החולקים על המסורה ועל חז"ל בימי בית שני (ראה, א. אשל, 'עריכה הרממוניסטית בחמישה חומשי תורה בתקופת בית שני', עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א).

לדעתי, אין תאריך לחג השבועות כחג קציר, מפני שספירת ה-50 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 העלימה את 'זמן מתן תורתנו', כדברי הרב ברויאר ולא כהסברו. לדעתי, העלמה זו באה לקבוע את 'מתן תורה' כהופעה חד פעמית לכל הדורות, ולא כחג שחוזר ומופיע בכל שנה, וכך אמנם מתפרש הדבר בספר דברים (ד' ט-טו, לב-לו; ה' כב-כג, ועוד). לעומת זה, חז"ל הפכו את תפיסת התורה בחלצם את התאריך מרמזי הכתובים, מפני שדווקא רצו לחוג לדורות 'חג מתן תורה', ולחדש בכל שנה משהו מהופעת ה' מסיני, בעוד התורה העדיפה את העיקרון, שהתגלות זו היתה אחת ויחידה, ולא תהיה דומה לה בכל הדורות.

<sup>77</sup> שבת פז ע"א, ורוב החכמים שם (פרט לסדר עולם, שבת פז-פח) סבורים, שיצאו ממצרים ביום חמישי, כי יום לקיחת השנה "בעשר לחדש הזה" (שמות י"ב ג) היה שבת [הגדול], ויום שנאמר בו עשרת הדיברות, ובהן "זכור את יום השבת לקדשו", גם הוא שבת היה, ונמצאו 51 יום בין יציאת מצרים לבין מעמד הר סיני.

חז"ל, אשר פירשו את פסוקי מעמד הר סיני כ<sup>78</sup>, שיוצמד 'זמן מתן תורתנו' אל חג 'השבועות-הקציר-הביכורים'.

גם בעולמם של חז"ל לא היו דברים אלה פשוטים וקלים כלל, ויעיד על כך גם המהפך שהתחולל בקריאת התורה של חג השבועות:

לפי דין המשנה (מגילה פרק ד'-ה) קוראים בשבועות את הפרשה שבספר 'דברים' – "שבעה שְׁבַעַת תספור לך" (דברים ט"ז ט-יב). קריאת מעמד הר סיני שבספר 'שמות', כלל איננה נזכרת במשנה.

מה קרה לה לקריאת התורה של חג השבועות?

בגמרא (מגילה לא ע"א), נזכר גם מנהגו, בתור 'דעת אחרים'<sup>79</sup>, וכך נאמר שם: בעצרת [קורין] "שבעה שְׁבַעַת ...", ומפטירין בחבקוק<sup>80</sup>. אחרים אומרים: [קורין] "בח'דש השלישי ...", ומפטירין במרכבה<sup>81</sup> (ביחזקאל). והאידינא (=בזמננו, כלומר בבבל), דאיכא תרי יומי, עבדינן כתרוייהו, ואיפכא (=כיוון שיש יומיים חג, עושים אנו כשתי הדעות, ובסדר הפוך).

מעולם לא עלה על דעתם של חז"ל לבטל כליל את קריאת התורה המקורית של שבועות. אלא שבגולה היו יומיים חג, ונוהגים (עד היום) לקרוא גם "שבעה שְׁבַעַת ...", וגם "בח'דש השלישי ...", אלא שעושים זאת לפי סדר התורה – תחילה "בח'דש השלישי ...", שבספר 'שמות', ולמחרת, "שבעה שְׁבַעַת ...", שבספר 'דברים'. כך נהגו האמוראים במקרים רבים, לנהוג ככל הדעות, ולהימנע מלדחות דעה של חכמים, אם רק אפשר לנהוג "כתרוייהו"<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> ההסברים בסוגיה שם (שבת פח ע"א) מבוססים על קריאה בזמנית של שמות י"ט, עם שמות כ"ד, כמתארים שניהם את מעמד הר סיני משתי בחינות, זו של יראה עמוקה, וזו של ברית הדדית עם "נעשה ונשמע" (כ"ד ז), עולות וזבחים ומראה כבוד ה'. מכיוון, שבפרק כ"ד (טז) נזכרים ששה ימים של הופעת כבוד ה' על הר סיני, ואחרים "ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן", אפשר לומר שכבר נתפרש בתורה מספר הימים מראש חדש השלישי עד מעמד הר סיני (כדעת רבי עקיבא, יומא ד), ואכן פירשו חז"ל, שהמעמד התחיל בששה בסיוון או בשבעה בו, וקריאה זו של היום השביעי יכולה להתפרש על עשרת הדיברות, או על העלייה להר סיני, ביום שלאחריו. בשיטה עקרונית זו הלך גם רש"י (וגם רשב"ם) בפירוש התורה (שמות כ"ד-א). ואולם, אם נקרא את הפרשות לפי פשוטן ועל הסדר, כפי שקראו אותן ראב"ע ורמב"ן (שמות כ"ד-א), לא תהיה לנו שום אפשרות לדעת מתי היה מעמד הר סיני, מלבד זה שהוא חל "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (שמות י"ט א).

<sup>79</sup> הגמרא (הוריות יג ע"ב) מפרשת ש'אחרים' הם רבי מאיר, והעלמה זו צריכה הסבר. 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 שם של 'אחרים'.

<sup>80</sup> פרק ג' בחבקוק מתאר התגלות ה' "מהר פארן", ומדרשים רבים על מעמד הר סיני מבוססים עליו. התיאור בחבקוק דומה ומקביל לתיאור התגלות ה' בברכת משה (דברים ל"ג ב-ד) 'מסיני, משעיר, מהר פארן', ואולי גם מקדש ומ'אשדות הפסגה', ובהמשך נאמר "תורה צוה לנו משה ...". גם התיאור של דבורה (שופטים ה' ד-ה), ומזמור ס"ח בתהילים קרובים מאד לתיאור ההתגלות בברכת משה ובחבקוק. לכן, הפטרת בחבקוק קרובה ומתאימה למעמד הר סיני, הרבה יותר ממעשה המרכבה ביחזקאל.

<sup>81</sup> מראה המרכבה ביחזקאל פרק א', מוסבר בהמשך הנבואה (פרקים ח'י-י"א), כסילוק השכינה (=כבוד ה') מבית ה' בירושלים, לפני חורבן הבית הראשון בידי הבבלים. הקשר של הפטרה זו לשבועות בנוי לפיכך, על דרך הניגוד, כמו בקדושה – כפנייה אל ה' שיחזיר שכינתו לציון, באותה דרך בה יצאה לגלות.

<sup>82</sup> בעיקר זו דרכו של רב פפא, ובמיוחד בנוסחי ברכות ותפילות, ראה 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<sup>83</sup>, כבר היה מנהגם לקרוא תחילה "בח'דש השלישי..." שבספר 'שמות', ולהפטיר במרכבה שביחזקאל, ויום טוב שני הלוא אין (ב"ה) בארץ ישראל<sup>84</sup> – כך נפלה ונעלמה לה קריאת התורה המקורית-העיקרית של חג השבועות, ולמרבה האירוניה, רק בחו"ל, עדיין קוראים את הקריאה העיקרית, החקלאית, הארצישראלית, ביום טוב שני של גלויות<sup>85</sup>.

יחד עם זה גם נקבעה בתודעה הזוהרת של שבועות, לא עם זכירת עבדות מצרים והיציאה ממנה, אלא עם מעמד הר סיני, בקולות וברקים וקול שופר חזק מאד, ועם מראה המרכבה שביחזקאל, וכך, דווקא משחזרנו לארצנו, איבדנו לגמרי את קריאת התורה (המקורית = החקלאית) של חג השבועות<sup>86</sup>, וכל התודעה כולה נקבעה ביום הזה לזכרון 'מתן תורתנו' במובן של מעמד הר סיני.

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



מה נתפלא איפוא, אם נמצא דווקא בקריאת התורה המקורית, את חג השבועות, במשמעות ה'היסטורית' של יציאת מצרים, ובצורה רמוזה יותר גם ב'ויקרא' (כ"ג).  
נפתח בפסוקים היותר מפורשים בספר דברים:

**"שבעה שבעות תספור לך, מהחל חרמש בקמה  
תחל לספור שבעה שבעות.  
ועשית חג שבעות לה' א-להיך מסת נדבת ידך אשר תתן,  
כאשר יברכך ה' א-להיך.**

<sup>83</sup> מנהגי ארץ ישראל המקוריים-העתיקים, כמו נוסחי תפילה עם פיוטים, וקריאת התורה לפי הסדרים, במחזור של 3 שנים וחצי, נותרו ברובם בגניזה הקהירית. מנהגי ארץ ישראל של הדורות האחרונים הם מנהגים של עולים, מספרד, מבבל, ועוד. מנהגי ירושלים האשכנזי יסודו במנהג הגר"א, שרוב תלמידיו עלו לארץ במצוותו.

<sup>84</sup> על פולמוסים גלויים וסמויים בנושא זה, בארץ ובגולה, ובכלל זה על יו"ט שני של בני חו"ל בא"י, ראה מ. בניהו, יום טוב שני שלגלויות, ירושלים תשמ"ז; ובקונטרס (המזעזע) שכתב האדמו"ר ממונקטש, בעקבי ביקורו בארץ הקודש בשנת תר"ץ, כשבא להסביר מדוע לא נשאר בארץ לחג השבועות, בגלל "בעיית" יום טוב שני, שלא מצא לה פיתרון – הקונטרס נדפס בסוף הספר מסעות ירושלים (מ. גולדשטיין, מונקאטש תרצ"א / ירושלים תשכ"ג).

<sup>85</sup> ולא רק בשבועות אלא גם ביום טוב אחרון של 'פסח', מפני שהקריאה האחרונה של 'פסח', לפי הסימן הידוע (= 'משוך תורא, קדש בכספא, פסל במדברא, בשלח בוכרא', הותיר את הקריאה מספר דברים לאחרון של גלויות, ובארץ ישראל אין קוראים פרשת חגים זו, שכולה מלאה אויירא דארץ ישראל, בשום חג. <sup>86</sup> מצב זה הוא רק חלק מן התמונה הכללית, שהפכה כל ביטוי רעיוני, הגותי, ספרותי ושירי של החזרה אל הארץ, אל האדמה, אל השדה והחקלאות, לביטוי "חילוני" של חלוצים פורקי עול מצוות במובן שנראה להם "גלותי", ודבקי מצוות הטבעיות, והעבודה החקלאית של ארץ ישראל. רק מתי מעט, ובראשם הראי"ה קוק, ירדו לעומק התופעה, וניסו להשיב "לב אבות על בנים, ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג' כד; סוף מאמר 'הדור' בראש הספר עקבי הצאן (יפו תרס"ו / ירושלים תשכ"ז/תשמ"ה).

ושמחת לפני ה' א-להיך – אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך, במקום אשר יבחר ה' א-להיך לשכן שמו שם. וזכרת כי עבד היית במצרים – ושמרת ועשית את החקים האלה" (דברים ט"ז ט-יב).

הפסוק המפורש – "וזכרת כי עבד היית במצרים, ושמרת ועשית ...", הדומה כל-כך ל"זכור ושמור" של שבת, פתיחת דיבור השבת בעשרת הדיברות<sup>87</sup>, מתייחס במפורש לזכירת עבדות מצרים כבסיס המחייב לשמירת החוקים, והוא מיוחד רק לחג השבועות – אין כמותו בשום חג אחר!

יתר על כן, הפסוק שלפניו, המחייב לשתף את כל העניים והאביונים בשמחת החג, חוזר ומופיע באותו הפירוט גם בסוכות (דברים ט"ז יד). אכן, החיוב הזה נכון הוא עקרונית בכל חג, ולפיכך כתב אותו הרמב"ם בהל' יום-טוב (פרק ו' יח) כהלכה כללית (ושוב מיטשטשת ההדגשה המיוחדת לחג השבועות):

... וכשהוא אוכל ושותה [ביום טוב], חייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה, עם שאר העניים האמללים<sup>88</sup>, אבל מי שנועל דלתות חצרו, ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה, אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר (הושע ט' ד): "לא יִסְכּוּ לֵה' יִין, וְלֹא יִעֲרְבוּ לוֹ [זְבַחיהֶם, כֹּלֶם אֲוִיִּים לֵהֶם, כֹּל אֲכִלּוּ יִטְמְאוּ, כִּי לַחֲמֵם לִנְפֹשָׁם]"<sup>89</sup> [לא יבוא בית ה']", ושמחה זו קלון היא להם, שנאמר (מלאכי ב' ג'): "... וזריתי פֶּרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם, פֶּרֶשׁ חֲגִיכֶם"<sup>90</sup> [ונשא אתכם אליו]".

אולם הזכירה המפורשת של עבדות מצרים נזכרת רק בחג השבועות, והיא מצביעה על מקור ההלכה הזאת, בחג השבועות דווקא. כאשר נעמיד את הפסוק הזה בהקבלה המתבקשת עם הדיבור הראשון בעשרת הדיברות (על פי הפירוש המקובל<sup>91</sup>), ונשמע את פתיחת הדיברות מפורשת בתורה בחג השבועות (ודווקא בקריאת התורה המקורית, שנזכרה במשנה):

<sup>87</sup> ראה מאמרי 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו' (הנ"ל בהערה 31).  
<sup>88</sup> לשון הרמב"ם כאן מבוסס על ביטוי לועג ליהודים, בוני חומת נחמיה בימי בית שני (נחמיה ג' לג-לד).  
<sup>89</sup> מפני שהם שומרים את "לחמם לנפשם", כלומר לעצמם, לכן לא יבוא קרבנם בית ה', ולא יירצה – זו דרשתו הנפלאה של הרמב"ם לפסוק זה ( ), ולא כפשוטו, שמתכוון ל'קרבנם הטמא'.  
<sup>90</sup> פשוטו של מקרא, מפני שהיו מקריבים לה' את ה"גזול, ואת הפֶּסֶח, ואת החוֹלֵה" (מלאכי א' יג), והרמב"ם דרש את הפסוק על סעודות חג דשנות לבעלי הבתים, בלי לשתף בהן את העניים. 'דרשות' אלה מכוונות היטב ל'פשוטו של מקרא', דווקא בפסוקי החגים בספר דברים.  
<sup>91</sup> לכאורה, המשפט – "אנכי ה' ... אשר הוצאתיך ... מבית עבדים – " אינו אלא פתיח, משפט טפל למשפט העיקרי שבא אחריו – "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ויחד הם משפט אחד, ואולי גם דיבור. באמת, זו חלוקת הטעמים לפי 'הטעם התחתון' הנכון, שמחלק לפי הפסוקים, כפי שהוכיח הרב מרדכי ברזיאר ז"ל, בהוכחות למופת, בפרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 379-396, ובספר החדש פרקי מקראות, אלון שבות תשס"ט, עמ' 141-157. אולם הרמב"ם (בעקבות הגמרא סוף מכות), מנה את 'אנכי' למצוה חיובית בפני עצמה, ואף לדיבור העומד לעצמו, וזו קריאת הטעם העליון הנכון (הרב ברזיאר, שם), שמסיים את הדיבור הראשון במילת "עבדים", אף שהמסורה קוראת את 'אנכי ולא יהיה לך' בפסוק אחד.

## "אנכי ה' אלהיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" –

"ושמחת לפני ה' אלהיך, אתה, ובנוך ובתך, ועבדך ואמתך, והלוי אשר בשעריך, והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך – במקום אשר יבחר ה' אלהיך, לשכן שמו שם. וזכרת כי עבד היית במצרים – ושמרת ועשית את החקים האלה".

מהקבלה זו עולה גם האפשרות לפרש "את החקים האלה", על כל הדיברות שנאמרו מסיני<sup>92</sup>, ולפי זה, הרי התוכן העיקרי של מתן תורה, כתוב בתורה באופן ברור ומפורש, בפרשיית חג השבועות שבספר 'דברים'.

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

לפי המבואר לעיל, פסוקים אלה אינם מפורסמים לכל, משום שקריאת התורה המקורית של שבועות בפרשה זו שב'דברים', נתחלפה לה בקריאת מעמד הר סיני שב'שמות', אך אולי גם מפני שמדובר בפסוקים אלה שבספר 'דברים', על השוויון של כל בני ישראל, שכולם היו עבדים, וכולם יצאו יחד מבית עבדים – ומכאן החובה לשמור שבת יחד עם עבד ואמה וגר (ואף הבהמה) – "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (ה' יג), וגם לשתף בשמחת חג השבועות (במיוחד!) את העבד והאמה, ואף את הלוי והגר, היתום והאלמנה; אלא שרעיונות אלה נחשבים בימינו כערכים אוניברסליים<sup>93</sup>, וקשה לרבים לשמוע דווקא בהם את דבר ה' שבתורה<sup>94</sup>.

אילו היה משה רבינו מזכיר שם 'זכירה ושמירה' של הקולות והברקים וקול השופר באותו "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב" (דברים ד' י), מסתבר שהכל היו יודעים

---

ההוכחה הגדולה ביותר לכך, ש'אנכי' הוא דיבור מחייב, ולא רק פתיח להמשך, נמצאת לפנינו בספר דברים, בפרק "שמע ישראל..." (ו' מפסוק ד), שבו ערוכות מצוות ייחוד ה', אהבתו, יראתו ועבודתו, יחד עם מצוות החינוך לבנים, לפני מצוות האזהרה נגד אלהים אחרים (שם פסוקים יד-טו-טז, ופרק ז'). כיוון, שהמצוות בספר דברים ערוכות כעין 'תולדות' ל'אבות שהם' עשרת הדברים, ברור, שהדיבור המחייב הראשון הוא ההכרה ב"אנכי ה'... אשר הוצאתיך מארץ מצרים..." על כל המשמע מכך, ויש להבין את לשון 'אנכי' (בהבדל מלשון 'אני'), כלשון 'דע וקבל וזכור זאת' "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". המצוות שהרמב"ם מונה בראש מצוות עשה בספר המצוות, מוכיחות בבירור, שכך הבין הרמב"ם את ספר 'משנה תורה' של משה רבינו, הלוא הוא הבסיס והמודל שלו לספר 'משנה תורה' של ר' משה בן מיימון.

<sup>92</sup> ראה הקדמת הדיברות בדברים ה' א, ואחריהן ה' כח, ו' א-ג, ו' כד, ועוד.  
<sup>93</sup> ערכים אוניברסליים אלה מקורם בליברליזם הפרוטסטנטי, ששאב אותם מרעיון הבריאה של כל האדם בשווה, 'בצלם א-לוהים' (בראשית א' כז, ה' א-ב, ט' ו), ומקורם לפיכך בבריאת העולם והאדם, ולא ביציאת מצרים, שהיא ייחודית לעם ישראל. יחד עם זה, רעיון שחרור העבדים המודרני, שאב השראה דווקא מיציאת מצרים – Let my people go, והפך אותה לרעיון אוניברסלי.

<sup>94</sup> הדבר קשה במיוחד לכל אלה, שרעיונות אוניברסליים, אף שמקורם בתורה, ואולי דווקא משום שמקורם בתורה, נשמעים להם כרעיונות נוצריים, ודבר ה' נשמע באוזניהם רק במובנו הפרטיקולרי. על תגובת הראי"ה קוק לצרות אופק זו, ראה שמונה קבצים (ירושלים, אלול תשנ"ט), קובץ א'-תקצג, נדפס באורות הקודש כרך ד', עמ' ת"ה.

על ההצמדה המפורשת של מעמד הר סיני לחג השבועות, בספר 'דברים'. אלא, שמשה רבינו בחר להצמיד את שתי המשמעויות של חג השבועות, בחיוב הנובע מהדיבור הראשון בעשרת הדיברות, עם הנימוק המפורש, ולא בתיאור המעמד.

גם בפרשת מועדי הקודש בספר ויקרא (כ"ג), אנו מוצאים הדגשה דומה ביום החמשים = יום הביכורים, בחובה לעזוב לעני ולגר מן הקציר בארץ, ודווקא מכוחה של יציאת מצרים:

"וקראתם בעצם היום הזה – מקרא קדש יהיה לכם,  
כל מלאכת עבדה לא תעשו,  
חַקֵּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשֵׁב תִּיכֶם, לְדֹר וָדֹר תִּיכֶם.  
וּבְקִצְרֵכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם – לֹא תִכְלֶה פֶּאת שַׂדֶּךָ בְּקִצְרֵךָ,  
וּלְקַט קִצִּירֶךָ לֹא תִלְקֹט,  
לְעֵנִי וְלִגֵּר תִּעְזֹב אֶתְּךָ, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (כ"ג כא-כב).

הפסוק האחרון כבר נזכר כולו בפרשת 'קדושים' (ויקרא י"ט ט-י), יחד עם איסורי הכרם, ושם עיקרו. החזרה עליו כאן נועדה רק להדגשת משמעותו של חג הקציר = יום הביכורים, כמו בספר 'דברים'.

כאן יש לשאול, הלוא החובה לעזוב לעני ולגר את פאת השדה, ואת הלקט, היא מצווה חקלאית מובהקת, שחלה על "קציר ארצכם", ומדוע נחשיב אותה כביטוי ליציאת מצרים?

אולם כאן אנו עומדים בפני אחד מעיקרי התורה – אין התורה מתכוונת לצדקה אלא לצדק!<sup>95</sup> בעל השדה איננו נדרש לוותר בנדיבות לב על משהוא (די שוליו!) ביבול שדהו, אלא שהתורה קובעת את הפאה והלקט ומתנות עניים בכלל, כזכות של העני ושל הגר – החלק הזה ביבול איננו שייך לבעל השדה, כי ה' א-לוהי 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 לכהנים וללויים<sup>96</sup>), ונתן אותם לנזקקים. בעל הבית והשדה איננו עושה טובה,

<sup>95</sup> על ההבדל העקרוני בין צדק לבין צדקה, ראה ד. רפל, 'בין צדק לצדקה: לביור החיוב במתן צדקה', בתוך: יהדות בחברת ימינו (ירושלים תש"ם), עמ' 86-69; על מושגים אלה בעם ישראל על רקע המזרח הקדום, ראה מ. ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים (ירושלים תשמ"ה).

<sup>96</sup> הגיון המעשר ללויים בספר במדבר (י"ח) מבוסס בדיוק על כך, שמעשר הלויים (הנקרא בפי חז"ל מעשר ראשון, מפאת סדר ההפרשה), איננו שייך באמת לבעל השדה, שמגדל אותו עבור הלוי, אלא הוא חלקו של הלוי בנחלת הארץ, חלק עבודתו, מאחר שהוקדש לעבודת אהל מועד – "כי את מעשר בני ישראל אשר ירמו לה' תרומה, נתתי ללויים בנחלה – על כן אמרתי להם, בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה" (שם כד). לכן גם נצטוו הלוי להתייחס למעשר ממש כמו יבול רגיל – "כתבואת גרן, וכתבואת יקב" (שם כז, ל), לאכול אותו בכל מקום (לא), אך להפריש ממנו תחילה לכהנים "את תרומת ה' (=תרומת מעשר),

ואיננו מגלה נדיבות, כשהוא נותן מתנות עניים – הוא רק פורע את חובו<sup>97</sup>, ואם איננו נותן מה שהוא חייב, הרי הוא גוזל את חלקם של עניי ישראל.

תפישה כזאת איננה יכולה לבוא מכוח בריאת העולם הטבעית שממנה יש שדות ויבולים בעולם, מפני שבטבע הבריאה ניתנו היבולים לבעל השדה והנחלה, ואפשר רק לבקש ממנו צדקה כטוב ליבו. אכן, בייעודו של אברהם אבינו, נאמר – "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח יט). רק מכוחה של יציאת מצרים, ההיסטורית והניסית, אפשר להפקיע חלק מזכויותיו של בעל השדה לטובת העני והגר, בצדקה. על כן, חובה זו היא המאפיינת את קביעת חג הקציר והביכורים, כחג שאיננו רק חקלאי ארצישראלי, טבעי ו'שמשי', אלא גם חג היסטורי, ניסי ו'ירחי', זכר ליציאת מצרים.

כאן יש לציין, שהביטוי – "מקרא ק'דש"<sup>98</sup>, כל מלאכת עבדה לא תעשו" – מיוחד הוא בפרשה זו, ובתורה בכלל (כמו שמות י"ב טז), לחגים ההיסטוריים, כלומר, ליציאת מצרים. הביטוי מופיע (פעמיים) בחג המצות, בראשון ובשביעי, (כ"ג ו-ח), וחוזר ומופיע פעמיים בחג הסוכות ובשמיני עצרת (כ"ג לד-לו), ואחר כך בסיכום (כ"ג לז) שמופיע לפני חג האסיף החקלאי – ואילו, בחג האסיף החקלאי מוגדר החג במונח 'שבתון' – "אך בחמשה עשר יום לח'דש השביעי, באספכם את תבואת הארץ, תח'גו את חג ה' שבעת ימים – ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון" (כ"ג לט). ההיגיון של הביטוי 'שבתון' בחג החקלאי הוא פשוט, מפני שהשדות חייבים לשבות בשבת ובחג, בעוד העם היוצא

---

מעשר מן המעשר" (שם כו). אין שום היגיון לדרוש מבעל השדה להרים לכהנים פעמיים תרומה, ורק משום שהמעשר הוא יכול ששייך ללוי, והוא רק מופקד ביד המגדל, לכן יש להפריש תרומה לכהנים גם מיבול בעל השדה, וגם מן המעשר של הלוי.

בספר דברים, בו סדרי משכן ומקדש אינם נוהגים במלואם, למעשה, בגלל שנות המלחמה על הארץ (דברים י"ב ח-ט), ובגלל ריחוק מקום מן המקדש האחד (שם כא, י"ד כד), נחשב הלוי כאחד העניים הקשים, והוא נמנה תמיד עם 'גר, יתום ואלמנה' (שם י"ב יב, יח-יט; י"ד כט; ט"ז יא-יב, יד; כ"ו יג).

<sup>97</sup> ראה לשון הרמב"ם, ש"כופין על הצדקה", 'הל' מתנות עניים פ"ט-יב, וראה גם 'הל' תרומות פי"ב יז-יח).  
<sup>98</sup> הרב מ. ברויאר ז"ל (פרקי מועדות ב', עמ' 348-373; פרקי מקראות עמ' 218-208), פירש את הביטוי

'מקרא קדש' בתאריך מוגדר, כקדושה מהותית, שנובעת מן הזמן המקודש, ולא מן המאורע ההיסטורי הקשור ביציאת מצרים. לפי זה, יציאת מצרים חייבת לחול בתאריך שמימי מקודש, וקבוע מראש בסדרי הבריאה. תפיסה זו מופיעה לראשונה בספרות החיצונה והכיתית בימי בית שני (דוגמת ספר חנוך-א, פרקים ע"ב-פ"ב, והיובלים פרק ו, ופרק נ'), שדגלה, בדיוק בגלל תפיסה זו, בלוח שמשי קבוע – לוח שאין בו שום התערבות אנושית, לא בקביעת 'ראש חודש', ולא בעבור השנים. הרב ברויאר אכן מצא שם את שסבר בעצמו מתחילה, כלומר, את "התאריך" (שהתורה העלימה) לחג השבועות, הוא 15 בחודש השלישי (שאיננו אלא מדרש 'גזרה שווה' משני הרגלים האחרים), אך התעלם מן התהום שבין לוח חודשים ירחי, שבתורה, לבין "החודש" השלישי הסכמטי, בלוח השמש הקבוע של היובלים, ודומיו.

תפיסה זו של התאמה קבועה, כוללת ומהותית אל האצלת שפע עליון בבריאה, חוזרת ומופיעה בשינויים אחדים וללא פולמוס על הלוח, בעולמם של מקובלים מחד (למעט רמח"ל וראי"ה קוק, שחתרו להבין גם את ההיסטוריה כהתגלות שפע עליון, ראה, י. אביב", 'היסטוריה צורך גבוה', בתוך: מ. בר-אשר עורך, ספר היובל לרב מ. ברויאר, ב', ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-772) – תפיסה דומה אנו מוצאים בתפיסת מבקרי המקרא את השקפת העולם של 'ספר הכהנים', מאידך.

תפיסה זו בימי הבית השני, היתה מנוגדת לדרכם של חז"ל באופן עקרוני (ראה למשל, י.מ. גרינץ, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט, 'עדת "היחד" – ככת מפורסמת בדורותיה', בפרט עמ' 141-137; וכן, ד. פלוסר, 'מקצת מעשי התורה' וברכת המינים, תרביץ כרך סא, תשנ"ב, עמ' 374-333). נטייתו של הרב ברויאר לגישה פרשנית זו מימי בית שני, גם מסבכת ללא צורך את הסבריו לבחינות השונות של החגים.

לאמיתו של דבר, הופעת הביטוי 'מקרא קדש' בתאריך קבוע (ירחי), יחד עם איסורי מלאכה, באה כבר בקביעת חג המצות לדורות בספר 'שמות' (י"ב טז), והיא תוצאה הלכתית של יציאת מצרים ההיסטורית, ולא להיפך. ובכלל, תאריכים קבועים בלוח חודשים ירחי, אינם יכולים להתפרש לפי דרכו של הרב ברויאר.

ממצרים, עדיין לא היו לו שדות בארץ ישראל, והחג של יציאת מצרים נקבע ב'מקרא קדש' (כמו בשבת), ובאיסור מלאכת עבודה. בהיעדר שדות, אין שבתון בחג, אלא רק קריאת קדש ואיסורי "מלאכת עבדה". אולם השדות בארץ ישראל, יש בהם 'שבתון' בשבת ובחג, ואכן כך מפורש בתורה, כבר בספר 'שמות', ביחס לשבת בארץ ישראל (שמות כ"ג יב, ובהקבלה, שמות ל"ד כא):

"ששת ימים תעשה מעשיך<sup>99</sup>, וביום השביעי תשבֹת,

למען ינוח שורך וחמֹרְךָ, ויִנָּפֶשׂ בן אמתך והגר".

"ששת ימים תעבֹד, וביום השביעי תשבֹת, בחריש ובקציר תשבֹת<sup>100</sup>".

מכאן מובן, שבכל מקום בו משתמשת התורה בשני המונחים, גם 'שבתון' (או 'שבת שבתון', בשבת וביום הכיפורים), וגם 'מקרא קדש' עם איסור מלאכה, מתכוונת התורה לכפל המשמעות של החגים. כך גם ביום השבת, שאיננו חלק מלוח המועדים, אבל יש בו גם בריאת העולם וגם יציאת מצרים בהתאמה שלמה<sup>101</sup>.

משמעות מיוחדת יש לכפילות הזאת ב'יום התרועה' וב'יום הכיפורים', מפני שהם 'מועדי לוח'<sup>102</sup>, המציינים את ראש החודש הירחי של ראשית השנה, ואת היום החותם

<sup>99</sup> "מעשיך" הם עבודת השדה וגידוליו, כמו שמוכיח ההקשר החקלאי, וכמו שמפורש שם: "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה, וחג האסוף בצאת השנה, באסוף את מעשיך מן השדה" (שמות טז). לכן, חובת השביתה בשבת מוגדרת כאן כשביתה ממלאכות השדה, בעוד מצוות השבת של פרשת ה'מן' (שמות ט"ז) מוגדרת בפירוש כשבת של בית ואוהל, כי ה'מן' הוא 'דגן שמים' לפי טבעו, והוא 'נס', בניגוד לשבת של ארץ ישראל, שעיקרה שביתה בשדה החקלאי, הטבעי. כך אנו מוצאים בשבת את אותן שתי הבחינות שמצאנו בחגים – הנס ההיסטורי של יציאת מצרים, מול הטבע החקלאי של ארץ ישראל. על הבנת השבת בספר 'שמות' לפי זה, ראה מאמרי המצוטט לעיל בהערה 31.

<sup>100</sup> לדעת רבי ישמעאל, כל הפסוק הזה מתייחס לשבת, ואילו לפי רבי עקיבא, סוף הפסוק עובר למחזור חקלאי שלם של השנה השביעית – מתחילת חריש עד סוף קציר. מדרש ההלכה המנוסח בלשון התנאים (משנה שביעית פ"א-ד, ראש השנה ט ע"א, מועד קטן ג ע"ב-ד ע"א) מניח זאת כ'מובן מאליו', ודן רק בהלכות הנובעות מכך בשלב ב'. ההיגיון ההשוואתי של רבי עקיבא, ראה את ההקבלה בין 'לוחות ראשונים' (שמות כ"ג) לבין 'לוחות שניים' (שמות ל"ד), ולמד ממנה את ההכרח של הזכרת השביעית יחד עם שבת, גם בפרשת 'כי תשא'; אך גם היגיון זה לא נמסר לנו בפירוש, כמו רעיונות רבים שרמוזים במדרשי חז"ל, ובמיוחד במדרשי רבי עקיבא, אולם הם ברורים מתוך קריאת הפסוקים, שמהם צמחו המדרשים. על כל אלה אכתוב בע"ה, בחיבור מיוחד על פשוטי המקראות ומדרשי חז"ל.

<sup>101</sup> כך הראינו במאמר 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו...' שהובא בהערה 31 לעיל.

<sup>102</sup> בשלושת המקומות בתורה בהם נזכרו 'שלושת הרגלים' (שמות כ"ג יד-יט; שמות ל"ד יח-כו; דברים ט"ז א-ז), לא נזכרו כלל 'יום התרועה' ו'יום הכיפורים', וזאת היתה אחת הטענות הקשות של 'ביקורת המקרא'. אולם טענה זו מבוססת על אי הבנה יסודית – באמת 'יום התרועה' ו'יום הכיפורים' כלל אינם 'חגים', אין בהם עלייה לרגל, ולא זבחי חגיגה, ואינם צריכים להיזכר יחד עם 'שלושת הרגלים', כי הם 'מועדי לוח' מקודשים שמאזנים את לוח השנה הכפול בשתי בחינותיו – ראש החודש (הירחי) השביעי שחל בעונת הסיום והפתיחה של השנה, שהיא שמישית וחקלאית ('תשרי' פירושו התחלה באקדית ובארמית). התורה עוסקת בלוח ובמועדיו רק בשניים-שלושה מקומות – בשמות י"ב ו"ג בהקשר הפסח וחג המצות (כפי שהסברנו לעיל), בפרשת המועדים (ויקרא כ"ג) שאנו עוסקים בה כאן, ובפרשת המוספים המקבילה (במדבר כ"ח-כ"ט). 'מועדי הלוח' נזכרים רק בפרשת המועדים ובמוספים, לא מפני שזו 'רשימת החגים המלאה' – ו"המאוחרת" – אלא מפני שרק שם מתייחסת התורה ללוח המועדים כולו, ובפרט למועדים המכוננים אותו כלוח מועדים כפול ירחי-שמישי.

את שנת החמה, כעבור 12 חודשים ו-10 ימים<sup>103</sup>, כפי שבארנו במאמר 'ראש או ראשית  
השנה'<sup>104</sup>.

## מגילת רות

מכל הנאמר עולה, שהמשמעות של יציאת מצרים בחג השבועות מקופלת דווקא  
במגילת רות, יותר מאשר בקריאת התורה הנוהגת בחג השבועות, כי רות היא "גר ...  
ואלמנה", אשר בחג השבועות הדגישה התורה יותר מכל את חובתנו אליהם, מכוח  
הדיבור הראשון בעשרת הדיברות. יתר על כן, המגילה משווה בפירוש את רות  
'המואביה', (מזרע לוט), לאברהם אבינו, בלשונו של ב'עז, איש החיל, היחיד שהבין  
נכונה את סיפורה של רות<sup>105</sup>, ואמר לה, שאיננה "נכריה"<sup>106</sup>, כדבריה אליו (ב' ייב):  
"מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני, ואנכי נכריה?" –

ויען ב'עז ויאמר לה: הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך –  
ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך, ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום. ישלם ה'  
פעלך, ותהי משפחתך שלמה מעם ה' א-להי ישראל, אשר באת לחסות תחת כנפיו".  
אחר כך חזרו זקני בית לחם אשר בשער וקבעו זאת לדורות:

<sup>103</sup> ראה הערות 20-14 לעיל; לכאורה, אם הסברנו נכון, היה צריך יום הכיפורים לחול ב"א תשרי, בסוף  
ההפרש הממוצע בין 12 חודשי ירח לבין שנת שמש מלאה, שהוא כ-11 יום. אולם י"א בתשרי אפשר שהוא  
חורג כבר מ-365 יום מאז תקיעת השופר הקודמת, כגון ש-12 חודשים מילאו 355 יום ולא רק 354 יום,  
כרגיל, או ששנת השמש המלאה מתחלפת לה באמצע היום – לכן, היום העשירי בחודש השביעי הוא היום  
האחרון השלם תמיד, בשנת השמש המסתיימת. דבר זה אמרתי אותו מדעתי (וראה מאמרי הנ"ל בהערה  
37), עד שהראני אחד מתלמידי, שכבר כתבו ר' מנחם המאירי בחיבורו על התשובה (ניו-יורק תש"י, עמ'  
428) – "ונועד הזמן הנכבד (=יום הכיפורים) לסוף עשרה מראש השנה, הכוונה אצלי מצד שאחד בתשרי  
כבר נשלמו בו ימות שנת הלבנה, ושנת החמה יתרה עליו עשרה ימים ... ולא חשש [נותן התורה] לקובעו  
ב"א [בתשרי] לחוש לחשבון י' [ימים] כ"א [שעות] ר"ד [חלקים], שאין מדרכי התורה לדקדק בדקדוקים  
דקים אחר שאינו יום שלם, כבר אמרו חז"ל (מגילה ה' ע"א) – ימים אתה מונה ואי אתה מונה שעות ...",  
והסביר המאירי את משמעות הדבר: "והחל זאת ההערה הנכבדת (=התשובה), להיותה מיום הראשון  
לשנת הלבנה עד היום האחרון לשנת החמה – הרמז, להיות תחילה וסוף ליבנו נכנע לעבודתו יתעלה,  
ולחיות עינינו צופיות אל התכלית מראשית השנה ועד אחרית השנה". ב"ה שזכיתי לכוון לדברי המאירי.  
סמך חזק למשמעות זו של יום הכיפורים אנו מוצאים בברייתא של הקטורת (כריתות ו' ע"א) – "קטורת  
היתה נעשית שס"ח מנה, שס"ה כנגד ימות החמה [...] שלושה מנים יתרים שמהן מכניס כהן גדול מלוא  
חופניו ביום הכיפורים ...". – לוח הקטורת היה לוח שמש, והו בלתי מתחשב בשבת, ולא בחג, ובוודאי לא  
בראש חודש; מנה אחד ליום, חציו בבוקר וחציו בין הערביים, ימי חול ושבת וחג בשווה, ורק יום הכיפורים  
חשוב בלוח הקטורת, ויש בו הקטרה מיוחדת, כי הוא יום החיתום של שנת השמש ביחס ל-12 חודשי ירח.  
<sup>104</sup> ראה הערה 37 לעיל.

<sup>105</sup> ברור מן המגילה, שסיפורה של רות "המואביה" עורר סערה בבית לחם יהודה, וכולם דיברו בה,  
ב"מואביה ... השבה עם נעמי משדי מואב" (ב' ו). אולם ישיבתן של נעמי ורות לבדן בעוניין, ואכילתן מן  
הלקט, מוכיחה, שאף אחד לא העז להכניסן לביתו – "פן אשחית את נחלתי" (ד' ו), והדגשת "המואביה"  
במגילה תוכיח אף היא. ב'עז היה היחיד שחשב ופעל אחרת. מעריצים אחרים את הליכתה המופלאה של  
רות עם נעמי, כנראה לא העזו לעשות דבר.

<sup>106</sup> בכל התנ"ך, רק שני בני אדם מתוארים כמי שעזבו משפחה וארץ מולדת בהליכתם אחרי ה' – אברם =  
אברהם אבינו, ורות "המואביה"! תגובתה של רות על דברי ב'עז מעניינת – תחילה אמרה שהיא "נכריה",  
ואחרי דבריו קראה לעצמה "שפחתך", בלי להיות ראויה לכך. בשלב הבא, בגורן, עת תבקש שיגאל אותה,  
היא מגדירה את עצמה – "אנכי רות אמתך ... (ג' ט), אך ב'עז לבדו חשב "כי יודע כל שער עמי כי אשת  
חיל את" (ג' יא), ואף ראה כגדולתה, שלא הלכה "אחרי הבחורים, אם דל ואם עשיר", כי כל בחור טוב  
היה רוצה בה לדעתו, וחסד גדול עשתה היא עמו, כשביקשה גאולה עם איש זקן, מדור אלימלך.

"יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך, כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל, ... ויהי ביתך כבית פרץ, אשר ילדה תמר ליהודה ..." (ד' יא-יב).

כך אנו מוצאים דווקא במגילת רות את ההצמדה המלאה בין השדה בארץ ישראל, ומצוות 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'<sup>107</sup> – "להקים שם המת על נחלתו" (ד' ה), ובהקבלה שלמה יותר – 'להקים שם העם על נחלתו', מכוחם של אברהם אבינו, ושל רות, 'אמה של מלכות'<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> 'משפטי הגאולה' 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 אשה שמת אישה 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 מאד באיסורי העריות, וצמצמה מאד את הייבום, רק לאח, ואף התירה לפטור את הזיקה בחליצה. אולם קרובים שלא נאסרו באיסורי עריות, נשארו מחוייבים לגאולת האשה, שנותרה לבדה, וייתכן, שהייבום הוא חובה, ואינו תלוי ברצונה, ואילו הגאולה תלויה בה. אך מרגע שחפצה האשה להיגאל, היו הגואלים חייבים לגאול, אלא אם יש להם סיבה למאן בפני הזקנים, כפי שקרה בין "הגואל" לב' עז. רמז נוסף ל"משפטי גאולה" שאין אנו יודעים ומכירים. יש במגילה ביחס לגאולת השדה על ידי מכירת גאולה, כלומר, מכירה לקרוב משפחה לפי דרגת הקרבה. אולם כאן טמון קושי – מה פירוש "מכרה נעמי" (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 לאשה שום זכויות ירושה בשדה אישה שמת, והגואל הקרוב במשפחה דינו לרשת את הנחלה בלי שום 'גאולה'? – ועוד – מתי "מכרה נעמי"? – כאשר הלכו למואב? (היה צריך לומר, 'מכר אלימלך')! – עכשיו רוצה למכור? (היה צריך לומר 'מוכרת', או 'שואלת נפשה למכור')! – ומה זכותה למכור?

לפי עניות דעתי, "הגואל" הקרוב יותר מב' עז, היה יושב וחי ומעבד את השדה כמנהג המשפחות, וכבעל זכויות הירושה החוקי – ופשוט, שלא השאירו את השדה בור, כי זה גורם נזק לשדות השכנים בהפיצו קוצים, נוסף על ההפסד של יבול, בפרט בתנאים קשים. אולם היה הבדל בין ירושת נחלה לבין 'גאולה', שכל המשפחה מחוייבת לה, ממש כמו פדיון שדה או אדם שנמכרו החוצה, למשפחה אחרת – "... ובא גאלו הקרוב אליו, וגאל את ממכר אחיו" (ויקרא כ"ה כה) – וכן בגאולת האדם: "אחרי נמכר, גאלה תהיה לו, אחד מאחיו יגאלנו ..." (כ"ה מח-מט). ברגע שמי מן המשפחה דרש 'גאולה', כלומר, "להקים שם המת על נחלתו" (רות ד' ה) אי אפשר היה לדחות זאת בטענות משפטיות רגילות, אפילו של ירושת נחלה, כי ה'גאולה' דוחה מפניה גם חוקים קבועים בתורה ובהלכה, דוגמת הייבום. לכן, מרגע שהבין ב' עז כי רות ונעמי רוצות 'גאולה', יכול היה לדרוש מן "הגואל", שישב ואכל וחי משדה אלימלך, לפדות את השדה, ולשלם להן את תמורתן, כדי שייגאלו מן הלקט ומן הבושה, ואמנם לדרישה זו הסכים "הגואל", ולא טען שהוא ירש על פי דין. ואז בא רגע של הכרעה – ההסכמה לגאול, כלומר, לפדות את השדה המוחזק בידו, העמידה אותו כמחוייב ל'גאולה שלמה', כלומר, לגאול גם את האשה, וגם את השדה, ובכך לגאול יחד אדם ואדמה, משפחה ונחלה, ולהקים צאצאים למשפחה שנכרתה, יחד עם הנחלה הנגאלת. מכיוון ש"הגואל" מאן לקחת את רות, הוא הפסיד, על פי 'משפטי הגאולה' שנהגו "לפנים בישראל" (רות ד' 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 שמאן לגאול את רות "אשת מחלון" (רות ד' ה). אולם ברובד הנסתר, היה זה עונש כללי על אונאת "גר ... ואלמנה" (שמות כ"ב כ), כלומר, על הפגיעה החמורה בנעמי וברות "המואביה", 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".

<sup>108</sup> כלשונו של ר' אלעזר, בבא-בתרא צא ע"ב; וראה ספרו של י. בכרך, אמה של מלכות, ירושלים תשכ"ט.