

רְבִיב יִשְׂרָאֵל דַנְדְרוֹבִיךְ
מגיד שיעורי הירושלמי בקול הדף
ערד

ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלוהים
משמעותך בימי השבתות והמועדים, כשהתודה שמחתך
מכונה הלב שלם... ותודה על זה במצפון ובגלו, ואם
תעבירך השמחה אל הניגן והריקוד היא עבודה ודבקה
בעין האלקי.
(רבינו יהודה הלוי בספר 'הכורי', מאמר ב אות נ)

מצוות הריקוד המיווחדת של חג הסוכות

**כל ריקוד הוא אפיק חיצוני המתעל את השמחה שלב, אולם בימי חג הסוכות
קיים מצווה מיוחדת לרוקוד ולפז מבליל כל קשר לשמחת החג. גם אלו שלא
מצליחים לשמה את עצמו בשמחת החג, חייכים מהתורה לצאת במחול**

בעל השМОעה

את החדש המופלא על קיומה של מצווה מיוחדת לרוקוד וליצאת במחול בחג הסוכות, מצאנו כי שניים מרבותינו זכו וראו את החדש'ש, הלא הם הגאון הנצ"ב מוואלזון בפירושו 'העמק דבר', והגד'ק רב צדוק הכהן מלובלין בספרו 'פרי צדיק'.
שני עולמות נפרדים לחליין הם לובלין החסידית עם וואלזון הלייטאית, כספריהם של שני גאנז עולם אלו יונקים במוצהר מסוכולות תורניות שונות לחליין. ספרו של הנצ"ב על התורה הרי הוא יורד לעומק הפשט ווולה פנינים מצולות לשנות הפסוקים, ואילו ספרו של הכהן מלובלין מתנסה לромה של המחשבה החסידית המעמיקה, וקובע כוכבים בשמי ההגות והרעיון.

להפתענו אנו מגלים כי קיים גשר המחבר בין שתי בתיה המדרש, ומצד אל צד עוברים בו חידושים תורה אשר שני שרי התורה התנבראו בסגנון אחד. אחד הרעיונות המוסכמים על שנייהם הוא אכן חדש מקורי זה הקובל כי מלבד כל מצוות התורה שנצטוינו בימי חג הסוכות ישנה מצווה יהודית נוספת: הרקידה והמחול!
למעשה כבר קדם לשניהם רבינו יום טוב ליפמן העליר הכותב בפירושו 'תוספות יום טוב' על המשנה, שהחומר 'חג' שמצוינו בלשון חכמים כי הוא נתיחד לימי הסוכות אינו אלא מפני זה שבימים אלה יש מצווה מיוחדת לחוג ולפז בריקודים ומחולות.

לשון מחולות

את גדרי המצווה בשפה ברורה בונה הגאון הנצ"ב מוואלזון, בהתבססו על לשון הפסוק שנאמר (דברים טז יג-טו): "חג הסכת תעשה לך שבעת נמים... ושמחה במנג... שבעת נמים תחג לה, אללהך... וקנית אף שם".

קובע הנצי"ב בפירושו 'העמק דבר' על אחר, שפshootו של מקרא האומר: "שבעת ימים תחג" משמעו הוא: "שמחה הבאה בריקודים ומחולות", וזאת בהתאם למפורש במסכת חגינה (דף י ב) שפטות הכוונה של לשון 'חג' הינו: "חוגו חגא קאמר רחמנא", וכפי שהביאו שם רבותינו בעלי התוספות (ד"ה חוות) שהוא "לשון מחולות כמו יחוגו וינונו בשכורי" (תהלים קז כז).

מסביר הנצי"ב מואלזין שבהתאם לכל הנΚוט בידינו (יבמות כד א): "אין מקרא יוצא מידי פshootו" האומר כי אין הדרשה שדורשים חז"ל על הפסוק שוללת את פshootו של הכתוב ואת משמעותו הרגילה, הרי שגם כאן למרות שכבר דרשו חז"ל מה שדרשו על פטוק זה של 'שבעת ימים תחוג' אולם אחרי הכל אין המקרא יוצא מידי פshootו, והרי המשמעות הפשטת של הפסוק היא שנצעתוינו לשמה בסוכות בשמחה הבאה בריקודים ובחולות.

חוגו וינונו בשיכור

גם הכהן מלובלין בספרו 'פרי צדיק' (סוכות יז) כותבת את הדברים בסגנוןנו הוא: "...לשון מחולות כמו יחוגו וינונו בשכור. והיינו מה שmbטל עצמו ודרתו לגמרי לכבוד השם יתברך בעין שמצינו בדור המלך ע"ה ידוע מכרבר בכל עוז לפניו ה" וגוי ומיכל אמרה על זה 'בהגליות נgalות' וגוי, והיינו שביטל כל דעתו לכבוד השם יתברך. וביען שמצינו (כתובות יז א): רב שמואל בר רב יצחק מרכך אתלה. אמר רב זира, קא מכסייך לן סבא כי' אהנעה ליה כי' שטוחיה לשבת. שהיה מתהנג בשיטה לשם שמיים לשם מצוה. ועל זה מביא בתוספות המשל כמו יחוגו וינונו בשיכור שmbטל כל דעתו לשם שמיים.

וכתיב 'חג הסוכות העשה לך שבעת ימים באסף' וגוי, וכתיב 'ושמחת בחגך' קאי על שניהם - על מצות סוכה ועל מצות חג שהוא חוגה חגולות, ומצות שמחה הוא מה שנאמר והיית אר שמח...".

שמחת החג היא בריקודים ומחולות, שכן הם מבטאים את 'אהנעה ליה שטוחה לשבת' ובכך ניכר שהאדם מבטל את כל דעתו לשם שמיים. אין דרכו של אדם מן היישוב לכרכר ולפזוץ, ובסוכות זהו הזמן שבו יכול האדם להתגבר על כל נטיותיו הטבעיות ולשعبد את מעשיו לאביו שבשמיים - דבר הבא לידי ביטוי עז בריקודים שהוא מהולל לכבוד הקב"ה.

סתם 'חג' הוא חג הסוכות

וכאמור, כבר קודם לשניהם בעicker ויסוד העניין, רבני הירושה יומ טוב' בפירושו בראש מסכת ראש השנה (פרק א סוף מ"ב). בדבריו הוא מביא שלשון חכמים מרפא הוא לכנות את ימי הסוכות בתואר 'חג', כפי שמעאננו במשניות ססתם 'חג' הינו חג הסוכות. ובזה הוא מתחbat מה טעם התמידי לימי הסוכות התואר והשם 'חג', בעוד שבפסקוק התורה מעאננו שאף פסח ועצרת נקראו חגים.

ועל כך מסביר התוספות יומ טוב, שהוא מלחמת ייחודה של חג זה שיש בו מצוה לרקוד ולצעאת במחול: "מילת 'חג' הנחתו הראשונה על המחול והריקוד... והרד"ק מפני הפשט מפרשנו בן מענין ריקוד וטיפוח לשמחה. ובסוכות הייתה שמחה יותרה של בית

השואבה, לפיכך ראוי הוא להקרא ביחוד בשם 'חג' ומפני כן אומרים בו בתפילה 'זמן שמחתנו'.

וכברךן אף יצוו על דברי התוספות يوم טוב שלאו דוקא במשניות מצאנו ש'חג' הינו חג הסוכות, אלא הוא גם מקרה מפורש בספר דברי הימים (ב' ח ג): "זִיקְהָלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲישׁ יִשְׂרָאֵל בְּחֶג הַחֻדְשָׁה השבעי", ופירש רשי: "בחג - הוא חג הסוכות".

שבע - שבע שמחות

עם הנחת יסוד זו שקיימת מצוה מיוחדת של ריקוד בחג הסוכות מפליאים הנציב והכהן מלובין לפרש מבין חומר את דברי המדרש (ויקרא רבה ל ב) הדורש את הפסוק (תהלים טז יא): "תְּזַדְּעֵנִי אֶרְחָת תִּיְםָם שְׁבַע שְׁמָחוֹת אֶת פְּנֵיךְ גַּעֲמֹת בִּימְנֶיךְ נִצְחָה" מלשון 'שבע שמחות' וכולם שישנם שבע מצוות בחג הסוכות, והם: ארבעת המינים, סוכה חגיגה ושמחה.

שואל המדרש: "אם שמחה למה חגיגה ואם חגיגה למה שמחה", ומתרך רבי אבין: משל לשנים שנכנסו לדין, וכשהם יוצאים מלפניו אין אלו יודיעים מי הוא זה שניצח וזכה בדיון, אולם כשהאנו מבחןים באחד מהם המחזק לולב בידו בודאי שהוא המנצח, שכך דרך המניצחים להניף לולבים לסייעם לניצחון. וכך גם ארבעת המינים שמחזיקים ישראל בידיהם בחג הסוכות, הוא אותן וסימן שהם ניצחו בימי הדין, בראש השנה ובימים הicipורים.

בפשטות אין כוונתו של המדרש אלא לשמעי 'שמח' ולשלמי 'חגיגה', ושאלתו היא לשם מה יש להביא הן שלמים לשמחה והן שלמים לחגיגה. אלא שפירוש זה קשה מכמה פנים: מה עניין שאלה זו על כפילות השלים לכאן. ובפרט, שהרי לא רק בסוכות מבאים שלמי חגיגה ושלמי שמחה, ומודיע הקושיה היא דוקא כלפי חג הסוכות.

גם צרייך לדעת מדויק לא הזכיר המדרש יחד עם השלמים גם את קרben הראייה. וזאת, שאין במשל זה שהביא רבי אבין כל תירוץ על עצם השאלה; ואכן יש מהמפרשים שלדעתם קושיות המדרש כאן היא ללא תירוץ, ודברי רבי אבין עומדים הם בפני עצמם.

הריקודים הינו חגיגה

אלא מסבירים הנציב והכהן מלובין שהמדרש כלל לא התכוון לקרבנות השלמים של 'שמח' ו'חגיגה' אלא שהוא בא לדין בשמחה הכתולה המוחדת לחג הסוכות, אשר בלבד ה'שמח' הקבועה של החג נתחדשה בה גם שמחה מיוחדת של 'חגיגה' דהיינו "שמחה הבאה בריקודים ומחולות".

שואל אם כן המדרש, מה היא כפילות זאת, שכן גם 'חגיגה' היא למעשה 'שמח' וכייד ניתן לחשב זאת כשתי מצוות נפרדות במנין השבע שמחות.

על זה בא רבי אבין ויsha משלו שכשם שהלולב מורה על הניצחון בדיון, כך גם יש עניין מיוחד ב'ריקודים ומחולות' המורים על הניצחון בדיון. נמצוא איפוא שאכן ישן כאן שתי מצוות נפרדות: מצווה שמחה, וממצוות ריקודים ומחולות' לאות ולסייען על הניצחון.

רוקדים אפילו בשעיצבים

מוסיף הנצ"ב ומהדר ביתר שאות וביתר עוז: מצוה זו של ריקוד אין לה כל קשר עם עצם השמחה שבלביו של האדם, אך גם אדם העצב בלביו ואינו מצליח להכניס את השמחה לנفسו, יש לו מצוה בפני עצמה לצאת בריקוד ומחול.

אכן דרך השמחה שהוא מביאה לידי ריקוד, ואדם השמח בכל לבו בשמחה החג חזקה עליו שישא ליבו את רגלו ובודאי יבוא לריקוד ולפזח. אבל מצות הריקוד הנוכחית היא מצוה הבאה בפני עצמה מבלי כל קשר לשמחה, ולפיכך אפשר שאפילו אדם המכיר בכך שהוא אינו שמח בלביו יהיה עליו מצוה לריקוד.

وطעמא דAMILTA צי הריקוד כאן הוא דין מיוחד המטיל חובה על האדם להראות כי הוא יצא זכאי בדיין, וכשם שהוא נוטל את הלולב לאות על הניצחון כך עליו לריקוד ולפזח לאות על ניצחון זה.

אפיקי השמחה

מסתבר שההכרה לחידושנו זה שיש מצוה לריקוד גם *למי* שאינו שמח, הוא מזאת שפירטה התורה ואמרה: "שבעת ימים תחוג לה' אלהיך" שכאמור הכוונה לריקוד, מלבד מה שהוא כבר אמרה לעיל מיניה: 'ושמחת בחגך'.

הרי השמחה שבלביו של אדם פורצת החוצה בצורות שונות, אם בשירה סוערת ואם במחיאות כפיים, ועוד כהנה וכחנה. ואם כן לשם היהת עריכה התורה להזכיר במיעוד את הריקוד שהוא אחד האפקטים המתעלמים החוצה את שמחת הלבבות, כשהכל מקרה האדם השמח הרי יבוא מalto אל הריקוד ומחול, או לצורה חייזנית אחרת שתבטוא את גודל השמחה.

אלא ודאי שכאן הריקוד הוא חלק נפרד מהשמחה, כי בודאי השמחה יכולה להתבטאות בצורות חייזניות שונות, אולם כאן מדגישה התורה במיעוד שקיים מצווה מיעודה לריקוד והיא אינה קשורה לכך אם האדם שמח אם לאו.

והיית אך שמח

בדרכ אגדה ניתן להוסיף ולהתעימים בזה את כפילות הלשון: "ושמחת בחגך... שבעת ימים תחוג לה' אלהיך... והיות אך שמחך", והוא על דרך היסודות המפורטים שהטבחו רבינו בעל 'ספר החינוך' (מצווה טז): "דע כי האדם נטעל מפני פעולותיו, ולבו ובכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם...".

התורה מרמות לנו שגם אדם שאינו שמח, והרי הוא נזק למצווי מיוחד של 'תחוג לה' אלהיך' לצאת בריקוד ומחול, הרי שבסופו של דבר ריקוד זה יחוירנו למוטב ויביאנו אל השמחה הרצויה בחג, ולכן חורה התורה וכתבה שוב 'והיות אך שמח' למלמדנו שפעמים שהשמחה לא תבוא לו לאדם אלא לאחר שהיא נפעלת מפני פעולותיו ואם יצא בריקוד בנסיבות היום, הרי שזו עצמה יביאנו גם לשמחת החג 'והיות אך שמח'.

היכן מrankדים

מן הראוי להdagish שמצווה זו של ריקוד בחג הסוכות נהוגת בכל אדם בישראל, בין חכם בחכמת התורה ובין שעדרין לא זכה לזה. ואין זה עניין כלל למה שפסק הרמב"ם

כלפי 'שמחת בית השואבה' שאין היא שווה לכל נפש, וכדבריו (פ"ח מהלכות לולב היל"ד): "מצوها להרבות בשמחה זו, ולא הי' עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצחה, אלא גודולי חכמי ישראל וראשי היישובות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מתקדין ומפסקין ומגנגן ומשמחין במקדש ביום חג הסוכות, אבל כל העם האגניים והגניזים قولן באין לראות ולשםוע".

שכן 'שמחת בית השואבה' היא שלב נסוף וועלאי במצוות הריקוד, שכל האנשים הפשוטים והםון העם בזודאי שמחותיים לרקד בכל מקומות מושבותיהם, אלא שאסורים הם לרקד בחצרות בית ה', כיון שבמקום מקודש שכזה צריכה להיות הרקידה בבחינת הכתוב (תהלים ב יא): "וְגַלְלוּ בְּרִעָדָה" וזה אי אפשר שככל המון ישראל יגיעו למדרגה זו, ולכן לא ריקדו שם אלא גдолוי חכמי ישראל שם הגיעו להשגה רוחנית זו.

וכדבריו של הנצי"ב העשירים במקומות אחרים ("העמק דבר' שמות ה ג'): "וגם ברಗלים ובכית המקדש, אע"ג שהכל היו חייבים בקרבתנות חגיגה ושמחה, מכל מקום לא הכל רקודו ולו בהמה"ק לפני ה', כי אם חסידי הדור הראשון בדורותא בסוכה פ"ה, משומ שאסור לשמווח בפועלות הריקוד שם כי אם מי שיוש לו רוח גבואה של אהבתה ה' ומשחק לפני :

והאvrע עד דבריו הנוראים בספרו 'מורומי שדה' (סוכה דף נג א): "וזמר היל דמעלת האדם שיהיא דבק באהבת ה', ובאופן זה רשאים לרוקד ולשםו בבית המקדש ואני אלא קלות ראש, מה שאין כן מי שאינו דבוק באהבת ה' והוא רוקד בבית המקדש אינו אלא דוחק גגלי השכינה ממש".

במשנה ברиск

ואם הזכרנו מוקדם את טעם המזווה שנתנו רשותנו לריקודים המינוידים בחג הסוכות, שהם באים לאות ולטימן על הניצחון בדיון, הרי שיש להראות בזה פנים נוספות. ומתייחלה מראה מקום אני לך למשא ומתן הידעו שהיה בין הגאון רבי יצחק זאב סולובייצ'יק מבריסק עם בנו הגאון רבי יוסף דוב בהבנת דברי הרמב"ם המודגש (פ"ח מהלכות לולב ה"ד, והובא לעיל) שהיו ריקודים בשמחת בית השואבה.

והאב ובנו נמננו וגמרו לאמור: "הא דרוקדין ומספקון אין זו שמחה כלל דהלא שמחה לא שייך אלא בלב, וריקוד וסיפוק וכו' בעצמותן לא הוא כלל שמחה אלא שם דבריהם הגורמים לשמחה, אבל הם בעצמותם ובעיקרם לא הוא שמחה".

ועל כך פירש הגראייד"ס שרייקוד הוא דין מיוחד בששמה באה לפניהם ושייך בוהה שטחה על ידי דבר חיצוני, ומהאי טעמא רקדו בשמחת בית השואבה כיון שהשטחה באה כדכתיב יושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' ולכן במקדש שהיתה השטחה לפני ה' עשו גם פעולות חיצונית כמו ריקוד.

והגרא"ז פירש שריקוד הוא מדין 'שנון' והוא בא על ידי פעולות חיצונית, ומאהר שמחמת בית השוואה הייתה מטעם 'ושאבתם מים בשנון' אך יש חוב לשוש על ידי פעולות חיצונית כריוקד וסיפוק. אלא שהגרא"ז דחה זאת לשיטת הרמב"ם שההנחה הגדולה כלל לא הייתה בזמנן ניסור המים כבר שאין לה זמן ששון כלל.

וסבורני שאין מקום בשני יסודות אלו כדי לפרש את המציאות הכללית של הריקוד בחג הסוכות, שכן אין זה ריקוד "לפניהם" כפי שהודגיש הנציג' שדבר זה מסור רק בידי החכמים, וכמוון שגם זה מצומצם דוקא לזמן ניסוך המים, אך שאין זה בזמנם שונה.

עם כל הגוף

והיה נראה לי להוסיף לזה מילין ולפרש בטעם הדבר ובשורש המציאות הזאת שנתחייבנו לריקוד בחג הסוכות, בהקדם יסוד גדול שהראו והריבים מגדולי החסידות והוא שמצוות סוכה מצוינה בכר שהיא מצויה שנכנסים בה עם כל הגוף.

וכך הביאו בשם הרה"ק רבי יחזקאל משיניאו (דברי יחזקאל' לסוכות): "בליל אחד של סוכות שביח מצוות סוכה, שכל המצאות הוא רק על אבר מאבריו של אדם בלבד, אבל מצוות סוכה מkapת את האדם כולם".

ומסתבר שכך היה מקובל בינו מבית אבא, שהלווא כבר הביא עין זה בשם הרה"ק רבי חיים מצאנז (חקל יצחק' להרה"ק מספינקא, פרשת עקיב): "דהגט דהטליטה של ציצית מכסה גם כן רוב הגוף, אעפ"כ אין הרגליים נכנסים בתוכה. מה שאין כן הסוכה דגם הרגליים נכנסים בתוכה".

עוד הפליג בזה הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשייסחא ואמר שלא זו בלבד שהגוף נכנס בתוכה אלא שאף המנעלים נכנסים, וכי שביאו זאת בשמו תלמידו בעל רמתים צופים' (אות עז): "אמר אדרמור' מפרשייסחא זל' שאין לך חביב ממצוות סוכה שהוא נכנס בכל איבריו ומולבשו ומנעליו לתוך המציאות".

ועם הבחנה זו שבসוכה נכנסים אף עם מנעלים, תירץ הרה"ק רבי חנה מקאלאשיך את מה שהקשה לו הגאון רבי מאיר אריק שהלא גם מצאות ראייה בעורה היא בכל הגוף, אלא שבסוכה מותר להיכנס גם עם המנעלים ואילו במצוות ראיית העורה היה דוקא ללא מנעלים (ספר דרכי חנה).

עוד יהיה אפשר לתרץ את קושית הגור'ם אריק עם מה שביאו בספר 'אור ישראל' (עמ"ד 140) בשם הרה"ק רבי משה מקובryn: "אמר בלילה הראשונה של סוכות... בשם מورو זל' [מלכוביין] אשר בהמצואה הזה נכנסים אנחנו עם ה'טאטהלאעס', היינו אוכלים וישנים הכל בהמצואה".

והנה בעורה היה דין מורה מקדרש ולא היה הכל מותר בעשייה, וכך למשל שניינו שאין ישיבה בעורה אלא למכלכי בית דוד בלבד, ואילו בסוכה מותרת היisha וכל כיוצא בזה, וזה יתרו למצוות הסוכה יותר מצאות ראיית פנים בעורה, שבסוכה הנקנו עמודים וירושבים, ערימים וישנים.

וראה להגרצי' מיכלזון בשווית 'תירוש ויצחר' (סימן קיד אות יא) שפירש בזה דמהאי טעמא ייתן הקב"ה לאומות העולם את מצוות הסוכה לעתיד לבוא כוריאתא במש' עז' (דף ג א), שכן זו היא המציאות הכלולת בתוכה את האדם בשלימות.

ויצוין שכבר הביא כן תלמידו של הגרא"א מווילנא בספר 'קול התורה' (פ"א אות ז) בשם רבו ליתן לכך רמז נאה בפסוק (תהלים עז): "ויהי בשלם סוכו" - במצוות סוכה היא מצואה שנכנסים אליה בשלימות.

וההסביר לכך נמצוא במה שדיבר בקדשו הרה"ק רבי יצחק מאיר מגור, וכפי שהביאו בשם נכוו הרה"ק השפטי צדיק מפילץ (סוכות אות יד): "זוקני הקדוש זל אמר מפני שאחר يوم כיפור מתנתקה האדם בכל גופו לבן נקבע זמן זה למצות סוכה שכדי להיאסף כל הגוף ישראל לתוכה מחויצות המצואה".

ואם כי יש עוד רבות להאריך בזה במשנתם של צדיקי הדורות, והוא עניין רחב הקובע מקום לעצמו, מכל מקום לא אמנע מל%;"> לידענה נכברה דאנהיירו לעיןן הרה"ק רבי נחמן מברסלב בספר המידות' (ערך אכילה ח"ב): "על ידי סוכה זוכה למלבושים, בחינת 'בשומי ענן לבושו'".

וכמדומה שיש להאריך את טيبة של סגולה זו שבכוח הסוכה זוכה האדם למלבושים שהוא לפי שמצויה זו מיוחדת בכך שהאדם נכנס לתוכה בכל גופו בשלמות, יחד עם כל המלבושים ואפיו עם המנעלים. ולפיכך זוכה האדם למלבושים, דווקא על ידי הסוכה שנכנסים בה עם כל המלבושים.

התורוממות הגוף

גם ידענו מפי ספרים וסופרים כי צדיקי קמאוי מפרשים את שבח הריקוד ומעלתו המיוحدת בכך שדרך הרוקדים להתרומות מהקרקע, וכיון שכן מתנסה האדם מהאדמה החומרנית והמגושמת ומתקרב לשמיים הרוחניים, (עיין 'פרי צדיק' לחג הפסח אות לח: "ענין הרוקדים הוא בחינת הרמת הרגליים", וראה 'ליקוטי מוהר"ן מהדור"ק סיימן', ועוד מפי השםועה בשם צדיקי עולם).

ויש שהוא מסמיכים לזה את מאמר הגمراה במסכת סוכה (דף ה א) שעולמים לא ירדנה השכינה אל למטה מעשרה טפחים. כך שככל שהאדם מתרום בריקודו, כך הוא יותר ויותר מתקרב לאביו שבשמים.

נמצאו לנו למדים כי המאפיין המרכזי של הריקוד הוא שהשמה מרימה טפח וטפחים מעל הקרקע את גוף האדם כולו. הריקוד יש בו את מוטיב ההתרומות, וגם הירידה היא אינה אלא לצורך העליה הבאה מיד לאחריה. אין לך דבר נאה ומתΚבל המבטא את סגולתה המיוحدת של הסוכה שהיא המצווה המתקימת עם כל הגוף ממש, יותר מהריקוד המרומם את כל גופו של האדם ומקרבו לאבינו שבשמים.

במשנת החותם סופר

לפני שנעבור להרחבת הדברים המשתעפת מחידושים של הנצי"ב והכחן מלובלין על מצות הריקוד המיוحدת לחג הסוכות ועליעון בכל מה שיש למשקל ולמטרי בדבריהם, חשוב לדעת כי מצאונו כאן מקבילות לחידושים, אשר הם סמכים ונראים לדבריהם, אלא שהם נאמרים באופן אחר.

כך מצאונו להגאון החותם סופר בדרשותיו (ח"א, דף נא ג מדה"ס) שנותער לדיק את לשון הפסוקים (ויקרא כג לט - מא): "אַךְ בָּתְמִשָּׁה עֲשֵׂר יוֹם לְחֶדֶשׁ תְּשִׁיבֵי... קָהָגָו אַתָּה חֶג ה' שְׁבֻעַת יְמִים... וְתַחֲגֹתָם אָתָה חֶג ה' שְׁבֻעַת יְמִים בְּשִׁנָּה" - "יש לדرك אחר שכבר אומר קודם מצות ארבעה מינימ' 'תחגו את חג ה' היינו חגיגה, מיי טעונה כלל עוד הפעם אחר מצות ארבעה מינימ' 'וחגוגתם אותו חג ה' שבעת ימים".

ועל כך מתרץ החותם סופר: "נראה בכך רמז למה שסבבו המזבח כל שבעה בלולbihם (סוכה פ"ד) ע"פ מה שאחזר בפרק קמא דחגיגה דיש לפреш חג מלשון מחול וסיבוב, חוגא חוגא כמו מוחoga המסובבת, ותוספות כתבו שם כמו 'יחוגו וינועו' ע"ש. אם כן קאמר קרא שעם נטילת ארבעה מינים הללו יחוותם אותו חג לה' - שיסבבו לשם ה' עם המינים הללו שבעת ימים".

הוי אומר שגם החותם סופר מסביר את ה'חגיגה' המיוחדת בחג הסוכות שהוא מלשון מחול וסיבוב, אלא שהוא מייחס זאת רק כלפי הסיבובים שעושים עם ארבעת המינים, ואילו הנצ"ב והכהן מלובלין מרחיבים את היריעה ומפרשין שבכל קיימת מצווה מיוחדת של ריקוד בחג הסוכות.

חידושו של רבינו הארי גאון

עוד יותר מכך מצאנו, שגם עד עתה הזכרנו את משמעות 'חג' בהקשר למחלול וסיבוב רק אצל חג הסוכות, הרי שאצל רבותינו הגאנונים כבר הוזכר זאת בקשר לכל המועדים, וכן מקובלנים אנו בשם רבינו הארי גאון בספרו 'המאסף' על חכמת הדקדוק אשר לא הגיע לידיינו.

שכן כך כתב הרד"ק בספר 'השרשים' אשר לו (ערך חג): "ענין תנועה כי גם החג נקרא בן לפיו שמרקדין ומטפחים בשמחת יום טוב, אוכלים ושותים וחוגגים" (ש"א ל' טז) ככלומר מרקדין ומפוזין ומכברין בשמחה, וכן פירש רבינו הארי גאון ז"ל.

נמצא שבכל מאתים מנה, שלא רק ימי הסוכות יש בהם מצווה של תנועה וריקוד, אלא שרבינו הארי גאון סבור שככל הימים טובים נקראים בשם 'חג' לפי שיש בהם מצווה לרקוד ולפזוץ, והוא דבר חדש ונפלא.

ואם כי עיקר מאמרינו עוסק בחידושים של הנצ"ב והכהן מלובלין על מצות הריקוד בחג הסוכות, מכל מקום לא ניתן מלhalbיא את מה שנתחבט הגאון רבי יעקב צבי מבעלענברוג בספרו 'הכתב והקבלה' (נירנברג תרפ"ד, דברים טז טז) בשתי שאלות על חידושו של רבינו הארי גאון, וזאת לפי שקשויותיו משליכות גם על נידון מאמרינו.

האם 'היינו' חגיגת היינו שמחה'

ה考שיה הראשונה אותה מבקשת בעל 'הכתב והקבלה' על דברי רבינו הארי גאון היא: "לדבריהם שם חג שהונח על יו"ט כל עניינו שמחה, אם כן מהו זה שאמרו (חגיגת דף ו' ב): 'שלש מצות נצטו ישראל בעלותם לרוגל ראייה וחגיגת שמחה' היינו חגיגת היינו שמחה".

ואם כי הניח את קושיתו ללא כל תירוץ מכל מקום לא ירדתי לסוף דעתו בקושיה זו, שהלאו הגمرا באקרנות איירוי, ומדוברם לא עלתה על דעת מאן דהוא לשנות את דיני הקרבות, וכל פשוט שיותה במשמעות תיבת 'חג' אין לו כל קשר לחיוב שלושת הקרבות: עולת ראייה, שלמי חגיגת ושלמי שמחה, (וain כל קשר לה עם מה שביארנו לעיל בדברי המדרש בחגיגת ושמחה, שם אין מדובר על קרבנות, ופשט) וקשהיתו עריכה ביאור.

איך אסרו חכמים דבר המפורש בתורה

אלא שאי קשיא הא קשיא - קושיתו השנייה של בעל 'הכתב והקבלת' אשר היה קושיה עצומה וצריכה נגר ונגר לדיפרקיינה.

המשנה במסכת ביצה (פ"ה מ"ב) מפרטת את הדברים שאסרו חכמים לעשותם בשבת טוב, וביניהם היה מזכיר את האיסור לצאת בריקוד. הבהיר (ביבlica דף לו ב) מסביר בקיצור את טעם האיסור: "גוזרה שמא יתכן כלי שיר".

על כך שואל בעל 'הכתב והקבלת' מה נעשה ביום שידורבן לנו מכללו המפורנס של רבינו הטיז ולפיו אין כח ביד חכמים לאסור דבר שכתחבה התורה במפורש להיתר, וכל כוחם של חכמים לא ניתנן להם אלא במקום שאין בו לא היהר ולא איסור מפורש מן התורה, אבל כל עוד שההתורה התירה דבר מסוים אין כח ביד חכמים לאוסרו.

ואם המובן במה שההתורה מכנה את הימים טובים בשם 'חג' הוא על שם התנוועה והריקוד, הרי שההיתר לרקוד ביום טוב מפורש בתורה, ואיזה כח היה ביד חכמים לעקור את ההיתר המפורש בתורה. מה גם שעלה ידי גוזרה זו, לא יוכל לקיים את מצות שמחת החג, והנich קושיה זו בcz"ע.

בשורש העניין

קושיה עצומה זו רואיה לבירור מיקף ורחב, הן כלפי מה שהרחיבו האחרונים לסייע את דברי הטיז ולפרש את המקרים הדוציאים מן הכלל בהם יתacen שחכמים כן יאסרו את מה שההתורה התירה, אשר בזה רואה להגאון רבי אהרן מגיד בספרו 'בית אהרן' (נ"י תשל"ב, בתקילת חלק ח) שעשה מלאכת מחשבת לבן את דברי הטיז מכל פינה ופינה; והן כלפי איסור הרקידה בשבת, אשר בזה ראה לידי ר' רב גדרלי אוברלנדר שליבן את העניין במאמרו 'מוחיאת כפים וריקוד בשבת' (הנדפס בתוך המאסף 'היכל הבעש"ט' גליון כב).

אלא שכדי שלא יצאת מנשוא מאמרינו נעמוד רק על שורשי העניין, ושם בארא להתרץ את קושיות בעל 'הכתב והקבלת', אך עדין די הרבה נשתייר בקולמוס, וכל הרוצה יבוא ויטול מקורות אלו.

האיסור לא נאמר בכל מקום

בעל התוספות קובעים במסכת ביצה שאיסור הריקוד אינו תקף ביוםינו (דף ל א): "ומיهو לדידן שרוי דדורока בימיין שהיה בקיאין לעשות כל שיר שירך למגוז אבל לדידן אין אנו בקיאין לעשות כל שיר ולא שירך למגוז".

והקשה מREN הבית יוסף (או"ח סימן שלט) שגם לו יהא בדברי התוספות שבימינו אין בקיאים בעשיית כל שיר ולא שיר הגזירה, מכל מקום לא הווענו בזה מאומה לבטל את גזירת חכמים, שהרי קיימת לנו במסכת ביצה (דף ה א) שאף על פי שנתבטל טעם הגזירה לא נתבטלה הגזירה עצמה עד שימנו עלייה חכמים ויבטלוה, ושוב לכארה הגזירה במקומה עומדת.

ותירץ הבית יוסף (כהסבירו של הגאון בעל 'בית מאיר' על אחר) שכבר בעת גזירת חכמים לא הייתה הגזירה כי אם על מקומות שידעו לתקן כל שיר, ואילו במקומות

שלא שירט טעם הגיירה כי לא ידעו שם לתקן כלigraphy, כבר בימי חכמים לא חלה הגיירה, ובכגון זה כבר חידשו התוספות (ע"ז דף לה א ד"ה חדא) שם ביום לא שירט טעם הגיירה בכל מקום, הרי שהגיירה בטלת מלאיה.

והנה כלל גדול כיילין בשווית 'בכורי שלמה' (להגORTH"א רעוצטה), אה"ע סי' א אות ד) דכל גיירה שלא נתקנה על כל העולם אלא על מקומות מסוימים בלבד, יש כח ביד חכמים לעקור דבר המפורש בתורה, כיוון שלא נערך כל הדין דאוריתא. ויעוין בשווית הנ"ל (שם סי' ב אות א) שהגאון הנפלא ר"ז שטערן משאול פפק בסוד זה, אלא שהшиб לו (שם סי' ג אות ה) להוכיח כן מדברי התוספות שסוברים כן.

וא"כ גם כאן יש לתרץ את קושית בעל 'הכתב והקללה' ולומר שמכיוון שככל גיירת חכמים שמא יתקן כלigraphy לא באה אלא לאוותם המקומות המסוימים שידעו לתקן, הרי שאין זה נחسب שהם עוקרים את ההיתר המפורש בתורה.

מכאן ראייה לדחינת החלוקת

אלא שאחרי שובי נחמתה על תירוץ זה, כיון שכמדומה מהא גופה יש לדחות את חידשו של בעל 'בכורי שלמה' דינה כידוע כתוב הט"ז את כללו בא"ח (סי' תקפח סק"ה) ושנאו בי"ד (סי' קיז סק"א) ושילשו בחו"מ (סי' ב), וכבר נודע בשערים המצוינים בהלכה עוד רבים מרבותינו הראשונים והאחרונים שכתוון כן או שהסבירו לחידשו זה.

והנה הפעם הראשונה שבה מתייחס הט"ז לקושיה זו והוא כדי לתרץ קושיה העוסקת אף היא בגיירה של שמא יתקן כלigraphy, דינה הקשו הקדמוניים שכשם שגזרו חכמים שלא יתקעו בשופר ביום טוב של ראש השנה שחול להיות בשבת, מגוירה של שמא יעברנו, אך היה מן הראי שירחיבו את הגיירה אפילו ביום טוב שחול להיות בחול גיירה שמא יתקן כלigraphy.

ועל זה תירץ הט"ז שם: "נ"ל לתרץ דעתם לגוזר ולעkor לגמר דברי תורה שציווה לתקוע ביום זה. בשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי, כיון שבלא שבת תוקען ביום טוב. ונראה שזהו בכלל מה שעשו סייג לתורה ולא לעבור על דברי תורה, דזהו לעבור על דברי תורה לעקו"ר למגורי".

טענתו של הט"ז היא שם נרחיב את איסורם של חכמים ולא נניח לתקוע גם בשחל בחול, אם כן בטלת כל מה שմפורש בתורה להיתר, ובכגון דא לא ניתן כח ביד חכמים לעקור את ההיתר המפורש בתורה.

איבורא שלפי דברינו דלעיל המבוססים על חידשו של בעל 'בכורי שלמה' אין מקום לטענה זו, כי הרי יסוד דברינו היה שגויירה זו של שמא יתקן כלigraphy בכל המקומות אלא דווקא באותו המיקום שיעודו לתקן, ואם כן שוב זה לא נחשב שעקרו את ההיתר כי הרי יכולם לתקוע באותו המיקום שאין יודעים לתקן כלigraphy.

והשתא דחוינן שהט"ז לא התייחס לחילוק זה, הרי שיש להוכיח מכאן שככל זה שאין חכמים יכולים לעקור דבר המפורש בתורה להיתר נאמר אפילו בשאיין זה נהוג בכל המקומות, ודלא כחדשו של בעל 'בכורי שלמה', ושוב הדרא קושיה לדוכתה איך אסרו את הריקוד ביום טוב.

モותר בחול המועד

והאם דמייניה וביה הינו יכולים לתרץ את קושית בעל 'הכתב והקבלת' ולומר שמכיוון שאיסורם של חכמים לרך לא נאמר אלא ביום טוב ממש, אולם בחול המועד אין איסור זה נוהג, אם כן שוב אין זה נחשב שחכמים עקרו את הדבר המפורש בתורה להיתר, מכיוון שעדיין יכולים לקיים את דברי התורה בימי חול המועד שבהם מותר לתקן כל' שיר.

אלא גם אם נקבע חילוק זה, המקובל בספרי האחרונים בתירוץ קושים אחרות ואכמ"ל, הרי שהתינח לומר כן ביום טובים של פסח וסוכות שבהם אכן יש חול המועד, אך מה נעשה ביום שידובר לנו ביום טוב של שבועות שהוא אינו אלא יום אחד.

הירושלמי מגדר ריקוד האסור

ומחוורתא לתרץ את קושית בעל 'הכתב והקבלת' באופן ברור ופשווט ביותר בהקדם דברי התלמיד הירושלמי במסכת ביצה (פרק ה"ב): "ולא מركדין - רבוי ירימה רבוי זורה בשם רב חונה: קיפוץ - עוקר שני רגליו באחת, ריקוד - עוקר אחת ומניה אחת".

הירושלמי כאן מגדר במדויק מהו הריקוד שאסרו חכמים מחמת הגזירה שמא יתכן כל' שיר, והוא ריקוד שכזה שבו הרוקד מרים את רגלו האחת ומניה את חברתה לסריגן. אולם כל ריקוד אחר, וכדוגמת הריקודים הנהוגים כיום, אין בו את דין הריקוד שאסרו חכמים.

ואכן דברי הירושלמי הללו מהווים אבן יסוד לבעל 'תורת שבת' (להגאון רביע יעקב וויל, קרלסרוהה תקצ"ט. או"ח סי' שלט סק"ב) ללמד זכות על הנוהגים ביום לריקוד בשבת ויום טוב, שאין זה בכלל הריקוד המוחך שאסרו חכמים.

ומעתה קושיה מעיקרה ליתא, שכן התורה בהתרה וחכמים באיסורים, לא דיברו כלל באותו ריקוד, שכן חכמים לא אסרו כי אם הריקוד שהוא במתכונת 'עוקר אחת ומניה אחת' אולם התורה לא דיברה כלל על ריקוד שכזה, אלא על ריקוד שהוא הליכה במחול, ובזה ההיתר נשאר על מכונו.

למייגדר מילתא

וזו רגע אדרבר בו ע"פ מה שריאתי בשוו"ת 'שמן רוקח' (פראג תקס"ב, ח"ב סי' פה) אשר חידש והסביר את האופן שבו יכולים חכמים לעקור גם דבר המפורש בתורה להיתר: "בדבר שרואו שנתחרש העניין לפי העת והזמן, על זה נאמר 'אין לך אלא שופט שבימיך' ובידם לגוזר לפי צורך שעה וגם לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה... והט"ז לא דיבר אלא בדבר אשר הטעם דשעיר עתה היה שיר גם מאז ומתקדם, וכיוון דהכתוב התיר אין בידי חכמים לאסור אבל בדבר שהוא למייגדר מילתא ולצורך שעה וודאי הכל בידם".

כך שגם אם נאמר שהබלי אינו סבור כהרישלמי אלא לדעתו גזירת חכמים כוללת את כל סוגי הריקוד, מכל מקום אין זה סותר את כללו של הטע"ז, שכן לפי הסברו של בעל 'שמן רוקח' יכולים חכמים לעקור את ההיתר כשהוא למייגדר מילתא, ושפיר ייתכן לומר שחכמים ראו שתופעה זו של תיקון כל' שיר בשבת ויום טוב היא פירצה חמורה שמן הרاوي לגודרה, והכח היה בידי לאסור לשם כך גם היכן שהთירה התורה.

קושיה נפלאה מהפסקוק 'עת רקוב'

אם עד עתה באו דברינו על חידושו הרחוב של רבינו הארי גאון שבכל חג יש מצווה לרבוד (בשהמעין יראה שכבל המשא ומתן שהארכנו בזה יכול היה להיאמר אפיול בلفי החידוש המוצמצם של הנצי"ב והכהן מלובלין כלפי חג הסוכות גרידא, ודון מינה ומינה) הרי שמכאן נפנה לקושיה אשר אותה הביא הגאון הצעיר רבינו קרלנשטיין ז"ל בחיבورو' קונטראס בענייני חג הסוכות ושמחת תורה' (ב"ב תשנ"ה. פרק ג) כלפי חידושים של הנצי"ב והכהן מלובלין (כשאף כאן יכול המעין להזכיר את הדברים כלפי חידושו של רבינו הארי גאון,ותן לחכם ויחכם עוד).

כותב הגרח"ה קרלנשטיין קושיה עצומה "אשר שמעתי להעיר בזה" על עצם הדין המחייב לרകוד בחג הסוכות, אשר הוא לכואורה נסתר מרשי' מפורש אשר נראה מדבריו כי לא שמייעא ליה כלומר לא סבירא ליה מדין זה.

מרקא מלא דבר הכתוב במגילת קהילת (ג, ה): "עת לבכות ועת לשוחק עת ספוד ועת רקוב". ופירש רש"י: "עת ספוד - בימי אבל; עת רקוב - חתנים וכלהות". העיתוי של "עת רקוב" אליבא דרש"י הוא בשמחת נישואין לשמח את החתן והכלה.

אלא שם צדקו רבותינו הנצי"ב והכהן מלובלין מצווה משינה מיוחדת מהתורה לרকוד בחג הסוכות, יקשה מאד שכואורה לא היה לו לרשי' לפרש את כוונת הפסוק כי אם על חג הסוכות שזו העת שבו יש מצווה לרകוד.

ויש להוסיף ולהՃד את השאלה: הלא כפי שכבר נתבאר לעיל, כל ריקוד אינו מטרה בפני עצמה אלא חלק ממלחקי השמחה, אולם הריקוד בסוכות הוא מטרה העומדת בפני עצמה, ופשיטה שם יש אפשרות להסביר את הפסוק 'עת רקוב' על זמן שיש בו עניין מיוחד של ריקוד, שהוא עדיף על שרת מונימ מזמן שהריקוד שבו הוא רק חלק מהשמחה, ומדוע איפוא נמנע רשי' מהסביר כך דזה קאי על מועד חג הסוכות, שבו יש מצווה מיוחדת לרकוד.

זמןנים קבועים

לאחר שהביא הגרח"ה קרלנשטיין את קושיה זו הוא מביא תירוץ בזה בשם 'יש שתירצוי' בלא לפרש מי הם אלה שתירצו זאת.יסוד תירוץם בזה הוא שהפסקוק במגילת קהילת אינו מדבר כי אם על זמנים שאיןם קבועים, וכוונת הפסוק שם באומרו שיש עתים ויש עתים היינו דוקא על אופן זה שהעתים מתחלפים ואין המאורעות הללו קבועים לזמן מסוים.

ומכיוון שאין הפסוק מדבר שם כלל על זמנים קבועים,أتي שפיר היטב מדוע פירש רש"י "עת רקוב" הינו על הריקודים בשמחת הנישואין לשמח חתן וכלה ולא פירש זאת על הריקודים בחג הסוכות, כי ריקודי חג הסוכות הם בזמן קבוע ומסויים בשנה ואילו ריקודי שמחת חתן וכלה אינם תחומיים בזמן אלא הם בכלל עת מעוא (זו אשא). ופלייה דעתך מני נשגבה לא אוכל לך להבין איך עלתה בזאת על דעתם מתרצים להעמיד את הפסוק דוקא בזמנים שאיןם קבועים, בעוד שבפסקוק זה שעליו אנו דנים - בו עצמו מפורש איפכא מן הקצה אל הקצה.

הרי הפסוק נפתח ב'עת לבכotta' ורש"י מפרש: "בתשעה באב". גם כאן יכול רשי"י לפרש שהבכיה היא מלחמת דברים המציגים אשר אינם קבועים בזמן כל שהוא, אך רש"י כתוב להודיע שהכוונה היא על תשעה באב - זמן קבוע וברור.

כך שפישיטה ואין צריך לומר שאין ממש ולא כלום בכלל זה שקבעו אותם מתרצים שאין הפסוק מדבר אלא בזמןים שאינם קבועים, כי תחילת הפסוק מכחישם. ונמצאת הקושיה במקומה עומדת: מדובר לא פירוש רש"י את כוונת הפסוק "עת רקווד" על מצות הריקוד של חג הסוכות.

יד הכל שווה בו

וכדי למנוע טעות אדגיש שאין להתרץ קושיה זו על פי דברי הרמב"ם שכבר הזכרנו לעיל שמצוות הריקוד של שמחת בית השואבה היא אינה שווה לכל נפש "ולא היו עושים אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדול חכמי ישראל", ואם כן היינו יכולים להעלות על הדעת לבוא ולתרוץ שאין הפסוק מונה כי אם "עת רקווד" אשר בו הרשות נתונה לכל אחד ואחד, וזהו שמחת חתן וכלה, מה שאין כן שמחת הריקוד בסוכות שאין היא מסורת אלא בידי חכמי ישראל.

זהו אינו, ובכפי שכבר הסבכנו בשפה ברורה, שהגבלה הנתונה על עמי הארץ לא נארה אלא כלפי זה שאסורים הם לריקוד בחצרות בית ה' כיון שאינם יכולים לבוא לדרגה הרמה של "זיגלו ברעדה" כמו שיכולים חכמי ישראל. אך בעיקר המצווה לריקוד בחג הסוכות, יד הכל שווה בו, ואם כן הדרא קושיה לדוכתה, שהיא לו לרשי"י להעמיד את הפסוק במצוות ריקוד זו.

דבר והיפוכו

והנראה לומר בזה על דרך הפשט מיילתא בטעמא, דהנה המעניין היטב בפסוקים אלה ובפירוש רש"י יראה לנכון סדר המקראות עשוי במתכונות של דבר והיפוכו. כך למשל פירוש רש"י את הפסוק הקודם לפוסק דידן: "עת להרוג - אומה שלמה נשגיא יומם פקרודה... ועת לברטא - שברם בענין שנאמר במצור... עת לברזון - חומת העיר נשגgor עליה שנאמר 'וחומות ירושלים מפורצות', ועת לבנות - שנאמר 'ובניתה כיומי עולם'."

יש כאן את שני הצדדים של כל מطبع: מצד אחד, להרוג אומה שלימה; ומצד שני, לרפא את צرتה. מחוד גיסא, לפרק את חומת העיר; ומайдך גיסא לבנות אותה. והמעניין היטב יראה שבר הוא בכל העתים שהובאו שם.

ומכאן לפוסק דידן אשר כך פירשו רש"י: "עת לבכotta - בתשעה באב; ועת לשוחק - לעתיד לבא... עת טפוד - ביום אבל. ועת רקווד - בחתנים וכבלות". הבכי בתשעה באב הוא על חורבן הבית, והשוחק היא בהיפוכו עם בנין בית המקדש השלישי. וכך גם הספוד והרקווד הם דבר והיפוכו.

ההסתדרים בימי האבל הם על קטיעת החיים, והריקוד בשמחת הנישואין הוא על הקמת בית חדש אשר יביא ברצונות ה' חיים חדשים. ובזה קושיה מעיקרא ליתא והטעם רש"י לא פירש את העת רקווד על חג הסוכותathi שפיר מכיוון שלא ניתן להסביר את העת ספוד כהיפוך עניין ריקודי חג הסוכות.

כך גם לאחר דברי רבותינו שיש מצوها מיוחדת לרקד בחג הסוכות, מובן היטב מודיע פירש רשי' ש'עת רקו' הוא בשמחת הנישואין כיון שהוא הפוך להסתדרים של ימי האבל.

טעם אחר יש בו

עוד היה נראה לחוץ ולומר שאין מדברי רשי' כל שמע ראייה שהוא אינו מסכימים עם כך שקיים מצואה מיוחדת של רקיידה בחג הסוכות, ומה שרשי' לא הביא את הריקוד בחג הסוכות כהסבר הפסוק 'עת רקו' אין זה אלא מחמת עיכוב מהותי שמנע ממנה את האפשרות להסביר כך בפסק.

כדי לקבל את הפרטקטיביה הנכונה לתמונה זו, علينا לעבור למעקב מרתך אחר מקורה של פניה יפה שנאמרה בפירוש פסוק זה, ולהתחקות אחר בעל השמורה שבתפקידות הדורות הוא לא זכה שתיאמר השמורה מפיו.

בשם הגר"א מווילנא

הגאון רבי יעקב הכהן אב"ד וויסטניץ בספרו 'זרע יעקב' (נאודווארהר תק"ס. קהלה ג' כותב: " אמר הכותב: שמעתי בשם הגאון החסיד דק' ווילנא, על הכתוב 'עת ספוד ועת רקו' - מדרוע חסר כאן למד, ולא כתיב 'עת ספוד ועת לרקו' כמו בכל הכתובים האלה. אבל מרמז הפסוק באמוריו 'עת ספוד' بلا למד, למאמר חז"ל 'םבטלים תלמוד תורה מפני הליות המת והכנסת כליה, והוא אומורו 'עת ספוד ועת לרקו' חסר למד, כלומר כאן בשני עתים האלה חסר הלימוד, ודפק"ח".

גם חכמים נוספים היבאו זאת בשם הגר"א מווילנא כמו הגאון רבינו אברהם ביך בספרו 'בכורי אביב' (לבוב ורל"ג. בינה במקרא קהלה): "עת ספוד ועת לרקו. איתмерו משמו דרבינו הגר"א מווילנא ז"ל שנחצר הלמ"ד פה (ובכל העותות כתיב עת לבכות ועת לשוחק וכיווץ) לרמו שmbטلين הלימוד מפני המת והכלה כדייאתא בכתובות".

מקורות אלו ונוספים בהם בוצעו ללחו מאספים שונים וייחסו את פירוש זה להגר"א מווילנא עד שכמעט וכל מי שבימינו אינו אומר זאת בשםינו אלא מן המתהיהם, אך מה נעשה ביום שידובר לנו שפירוש זה כבר הובא ברפוס שנים רבות עוד קודם זמן של הגר"א מווילנא (ת"פ - תקנ"ח).

ולא זו בלבד אלא שלמדו של פירוש זה הוא ייחוס בימי קדם לגאנונים נוספים כהנה וכחנה, כך שرك מעקב אחר השתלשלות הפירוש יגלה את מקומו האמתי והemptiy. (ותודתי נתונה לאלופי ומירדי ר"ש שפיגל שהפינה את תשומת לבי לחלק מהמקורות, במאמרו 'אמר אליהו הנדפס בתוך מאסף ישורון' ברוך ו').

בשם רבי חיים מפרידבורג

הגאון רבי יאיר ציון מקהילת בראך כותב בסוף ספרו 'דברי יairo' (דיהרנוורט תע"ט. חג הסוכות, דף מג ד מדה"ס): "בפסוק עת ספוד עת לרקו. קשה למה לא כתיב בלמ"ד 'ספוד' לרקו' כמו בכל הני עת חשוב שם. ויל' על פי דעתא בגמרא (כתובות יז) מבטلين תלמוד תורה להוצאה מת ולהכנסת כליה, לך כתיב בלוי למ"ד לרמזו שלענין ספוד ורקו מבטلين הלמוד, כלומר אותו שני עתים הם בלוי למוד. נדפס".

הוא כותב 'נדפס' מבלי לציין היכן זה נדפס, אך כפי הנראה הוא מתכוון לדבריו של ריבינו חיים ב"ר בצלאל מפרידבורג, אחיו זקנינו המה"ל מפראג, הכותב בספרו הנפוץ 'ספר החיים' (קראקה שנג). ספר פרנסה וככלמה ח"ג פ"א): "וזהו גם כן מה שאמרו רוז"ל שmbטlin תلمוד תורה מפני הוצאה המת והכנסת כליה, וראיה לדבר מה שכותב 'עת ספור ועת רקו"ד' ולא 'עת לספור ועת לרקו"ד' רק הלמ"ד חסר בשניהם, רמז לביטול הלימוד בשני המניגים הללו".

הגאון רבינו אליהו ב"ר שמואל מלובלין בספרו שו"ת י"ד אליהו (אם שטרדם תע"ב. סוף סימן לט): "וכיווצא בזה שמעתי בשם 'ספר החיים' שכותב על פסוק 'עת ספור עת רקו"ד' דלאו נכתב 'לספור' - לרקו"ד' דרמזו שmbטlin תلمוד תורה להליכות המת ולהכנסת כליה. ובספר י"ד אליהו כתבתי טעם אחר על חסרון הלמ"ד, גם בריש' מאמר העתים' ע"ש".

הגאון רבינו יצחק לאמנרונטי בספרו האנציקלופדי 'פחד יצחק' (וונציה תק"ז, סוף 'לאו הבא מכלל עשה'): "י"ד אליהו תשובה ט"ל... ובזה רמזו בעת ספור ובעת רקו"ד חסרי למד - דmbטlin תلمוד תורה להוצאה המת ולהכנסת כליה".

וכן העתיקו בעל 'פתחו תשובה' (אה"ע סי' סה ס"ק ג): "ועיין בשוו"ת י"ד אליהו סימן ט"ל, מביא רמז זה 'עת ספור ועת רקו"ד' בלבד, להורות mbetlin תلمוד תורה להוצאה המת ולהכנסת כליה".

בשם רבינו שלמה אפרים לונטשיץ

אך מתברר שכבר קדמו הגאון רבינו שלמה אפרים לונטשיץ אשר כך כתב בספרו 'עלילות אפרים' (לובלין ש"ב. חלק ד עמוד ד אות תקכט): "אמרו רוז"ל mbetlin תلمוד תורה להליכות המת ולהכנסת כליה. ויש רמז בקהלת על זה שנאמר 'עת ספור ועת רקו"ד' בחסרון למד, שהוא לו לומר 'עת לספור ועת לרקו"ד' אלא חסרון הלמוד יורה על הלימוד התורני שנחסר וmbetlin אותו לספור ולROKEOD דהינו להכנסת כליה ולהליכות המת".

ובmmo הביא זאת נcano הגאון רבוי אלעזר פלקליס בעל שו"ת תשובה מהאהבה' בהසפד שנשא בשנת תק"ס (וננדפס בספר 'עלות חדש', מילוי דהספירה' דרוש א): "זוקני הגאון בעל 'עלילות אפרים' במאמר תקכט כתוב בזה סוד רמז על פי מה דאמרו רוז"ל mbetlin תلمוד תורה להליכות המת ולהכנסת כליה, על זה נאמר 'עת ספור ועת רקו"ד' בחסרון למ"ד יורה הלימוד תורה שנחסר על שני דברים אלו בלבד על ספור ועל רקו"ד דהינו להכנסת כליה ולהליכות המת, ע"ש".

וקודם לאלו - עד לראשונים

ושוב אנו מוצאים זאת בדף סוף קודם לבעל 'עלילות אפרים', אצל הגאון רבוי יצחק עונקינירא בספרו 'איומה בגנגולות' (קורשתא של"ז, דף ד א): "כאשר פירושתי בחיבוריו ספר העני' על עת ספור ועת רקו"ד, שלא אמר 'עת לספור ועת לרקו"ד' בלבד ברכבו, היהות mbetlin הלימוד, 'עת ספור' הוא הליכות המת ו'עת רקו"ד' היא הכנסת כליה".

יתכן מאד ובמה חכמים זכו להתנגדות בסוגנון אחד, אולם אין ספק כי ראש המדברים בזה הוא ריבינו דוד אבודרham בספרו ההלכתי הגadol (ברכת אירוסין ונישואין): "ואמרין בפרק קמא דמגילה 'mbetlin תلمוד תורה להוצאה המת ולהכנסת כליה'. ויש

סמרק לדבר שתמצא בקהלת 'עת לדרת עת למות' וגוי' שהם בלם"ד, ותמצא 'עת ספור' ועת רקווד' בלבד למד"ד, כלומר: בעת ספור דהינו בהוצאה המת ועת רקווד דהינו כשםRKודים לפניו הכליה מבטلين הלמוד, על שם שחסר משליהם למ"ד.

אתה הראת לדעת כי רבינו האבודורם אשר חי בספרד במאה ה"יד, וספרו כבר נדפס באשכנז בשנת ר"ג, הוא שזכה תחילת בפירוש נחמד זה, וייתכן מאד שככל רבוינו אכן ידעו שהוא בעל השמעה אלא שלאró הפשיות לא הוציאו לפועל בשמו.

אין מבטלים תורה לריקודים בסוכות

ומעתה ניתן לומר שבודאי קיימת מצווה מיוחדת לרקווד בחג הסוכות, אלא שרשי היה מוכחה לפרש את הפסוק 'עת רקווד' דווקא על המשמחה שיש בעת נישואי חתנים וכלות, לפי שהוקשה לו שאלה זו מפני מהamina הפסוק מדרכו שהוא כותב בכל מקום עם אותן 'ר' ודווקא כלפי עת רקווד' השמיית את היל' ולא כתוב 'עת לרקווד'.

ועל כך תירץ כתירוץו של האבודורם שהזו מפני שריקוד זה הוא מהריקודים שמבטלים בעבורם מתלמוד תורה. ותירוץ זה כמובן יוכל להיאמר דווקא בשמחת הכנסת כליה שבה שנינו דין זה. ומהאי טעמא לא פירש רש"י את הפסוק בשמחת הריקוד בחג הסוכות, לפי שזו הייתה הקושיה החוררת למקוםה, מפני מה חסר כאן את אותן 'ר'.

התuttleלות מצוות חג הסוכות

באותה אכטניה שבח כתוב הגרא"ה קרלנשטיין את דבריו הנזכרים לעיל הוא גם הביא חידוש נאה ומבריק, אשר בו הוא מונח את יסודם של הנציב' ובכהן מלובלין על המצווה המיוחדת לרקווד בחג הסוכות, כابן יסוד וכראש פינה ליישוב קושיה עצומה ביותר שנתחבטו בה האחרונים בפרשנות המועדות בספר במדבר (פרק כח - בט).

כל העובר על הפקודים - כל המתבונן בפירוט המועדים שהتورה מביאה ב'חומר הפקודים' יגלה מיד כי חג הסוכות הוא יוצאת דופן מכל המועדים, בכך שככל המועדים מצינית התורה את מצוות היום שאotta נצטוו בני ישראל לעשות בה, ורק אצל חג הסוכות לא מזכירה התורה ולא כלל מכל מצוות החג.

כך בפסח נאמרת מצוות אכילת המזונות: "בחמשה עשר יום לחדר הזה חג שבעת ימים מצות ואכל". ושבובועות מזכרת הביכורים: "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשביעתיכם מקראי קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". בראש השנה נאמר מצוות התקיעת בשופר: "ובחדש השבעי באחד לחדר מקראי קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו ביום תרועה יהיה לכם", וביום הכיפורים מזכרת מצוות החטעה: "ובעשור לחדר השבעי הזה מקראי קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו".

ואילו בסוכות קיימת התuttleלות מוחלטת מצוות החג, שכן נאמר: "ובחמשה עשר יום לחדר השבעי מקראי קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו וחוגותם חג לה' שבעת ימים" ולא הוזכר כלל ממצאות החג המגוונות כמו היישיבה בסוכה ונטילת ארבעת המינים.

בסוכות מזכרת מצות הריקוד

בהתאם לחידושים של הנצ"ב והכהן מלובלין שקיים מצוה מיוחדת לרקוד בחג הסוכות - מצוה הכתובה בפסוק 'שבעת ימים תחוג לה' אללהיר', כי 'AMILAH 'חג' הנחתו הראשונה על המחול והריקוד', כתוב הגרח"ה קרלנשטיין לתרץ את קיושיה זו ולהסבירו גם בסוכות הזוכה התורה את אחת ממצוות החג.
ומצוה זו שהזכירה התורה היא מצות הריקוד, באומרה: "וחגתם חג לה' שבעת ימים"
- דהיינו שיש מצוה מיוחדת לרקוד ולפזז ביום הסוכות.

האם כל 'חג' הוא ריקוד?

גם אם נסכים עם הנחת היסוד שבתירוץ מסווב לב זה ולפיזו התורה העדיפה משום מה להתעלם מהמצוות המרכזיות שב חג הסוכות ולהתמקד דווקא במצוות הריקוד, מה שיביא לתהיה אחרת העומדת בפני עצמה, מדוע באמת בפסח הזכירה התורה את אכילת המצוות שהיא המצווה העיקרית של החג ולא הזכירה את המרור למשל, ואילו בסוכות מתעלמת התורה ממצוות העיקריות של החג שהם הסוכה וארבעת המינים; הרי שתירוץ זה צריך להתמודד עם בעיה חמורה יותר.

הלא אין חולק שבתורה מצינו את התואר 'חג' גם לשאר המועדים ולאו דווקא לסתות, ומצד שני לא עלתה על דעתו של מאן ומהו לומר שיש מצוה מיוחדת של ריקוד בחג השבעות יותר מאשר המועדים. הטיבה הפחותה לכך היא שניתן להעמיס את מצוה זו בדברי התורה רק אם התורה מודברת לפניה או לאחריה (ובנידון דין - גם זה וגם זה) על מצות השמחה, ועל זה ניתן להוסיף שמצוות השמחה יש חלק נוסף של מצוה מיוחדת לרקוד ולפזז, שאף זה מחلكי השמחה.

ואם כי אכן צדקו דברי הנצ"ב שמצוות זו של ריקוד עומדת כמצוה בפני עצמה מבלי הכרה של שמחה, אולם ברור שניתן לפרש שכונת התורה באומרה 'חג' על חובת הריקוד דווקא כמשמעות שם גם השמחה, ואם לא כן הרי זה כשאר המקומות שבתורה שנאמר בהם חג שביהם לא קבועו הנצ"ב והכהן מלובלין שיש מצוה לרקוד.

כך שמוכראים אנו לכראה להעדיף לפרש את הפסוק: "וחגתם חג לה' שבעת ימים" בשאר מקראות שבתורה שנאמר בהם חג, ומשמעותם היא אינה מלשון ריקוד ופיוזן, והגם שבזה ייסתר תירוץ, מאשר לחישט כיווץ בזה, והבוחר יבחר.

יש שהקשו בפרשת אמרור

ואם משומע עצם הקושיה הא לא אירוא, שכן מצאי שכר עסקו בנידון זה לתרצו באופנים שונים, ומהיות טוב לא אמנע מלහעתיק בכך את עיקרי הדברים המתארים בספרי האחרונים.

הגאון רבוי ירוחם יהודה ליב ואלפייש הביא את הקושיה בספרו 'עשה שנ' (פיעטרקוב טר"ע, בפירוש 'מעולפת ספרירים' פרשת אמרור): "עוד יש לי הערה לעניין סוכה בזה, לפיו שמבוואר בתורה בכל מוטפי המועדים של כל השנה כולל מבואר בכל מוסף ומוסף גם כן שאר מצוות החג, כגון בפסוק - ט"ו ימים לחודש הזה שבעת ימים מצות יאלל, ובשבועות - וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה, ובראש השנה - יום תרועה יהיה

לכם, וביום הכהנויות - ועניהם את נפשותיכם. וכשבא לחג הסוכות אין זכר ממצוות החג דהינו שציריכם לשבת בסוכה רק נאמר והקרבתם וגוי. וקשה למה נשתנה מוסך חג הסוכות מכל המועדות שבторה".

נבהיר שהוא מבקשת את שאלתו זו בפרשת אמרו, אלא שככל בן חמץ למקרא יראה מיד שבפרשת אמרו התורה בכך ממצוות החג, ארבעת המינים והישיבה בסוכה, ומה מקומ יש לקושיה זו כשעינינו הרואות על אחר את מצוות הימים.

ייתכן שטעות סופר נפלה כאן וקושיה זו הייתה אמורה להיכתב בפרשת פינחס שם אכן אין זכר ממצוות החג וambil' משים היא נכתבה בפרשת אמרו.

סוכות בבית המקדש?

תירוץ המענין של בעל עשת שי מתרץ למשעה הן את השאלה בפרשת אמרו והן את השאלה שהייתה אמורה להישאל - בפרשת פנחס, והוא מסביר שכוננה תחילתה לא הזכירה התורה את מצוות החג: "זונראה לי בזה דמזה יש ללמד שביבת המקדש כל מצוות החגים שבכל השנה כולה פשוטה שנגגו גם כן בבית המקדש, אבל מצוות סוכה לא היה נהוג בבית המקדש, ואולי המנהג שמנין פת צורcin סוכה מכל מקום כיון שנאנכלים לטנים מן הקלעים ואסור להוסיף בבניין פשוטה שנאנכלין חוץ לסוכה", וע"ש מה שהוסיף בזה מדברי הירושלמי.

אלא שדבריו צרייכים עיון ממקרא מפורש (נחימה ח טז): "ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סוכות איש על גגו ובಚורותיהם ובಚורות בית האלים וברוחב שער הימים וברוחב שער אפרים", כך שאין אנו יכולים להסביר עם חידוש שכוה שבביהמ' לא היו אוכלים בסוכה בעוד שריאנו שגם בבית המקדש - "בחירות בית האלים" היו עושים סוכות ואוכלים בהם כמצות היום.

בשנה ראשונה לא נטלו לולב

בשםו של "הרבי הגאון הגדול מופת הדור וכו' מו"ה מרדיכי מרוזנא זלה"ה אשר היה אב"ד דק"ק פיננסק" הביא בספר קהילת יצחק (רייטבורג, וילנא תר"ס. פרשת אמרו) שגם הוא הקשה את השאלה בפרשת אמרו, אלא שהוא הטיעם ואות באופן אחר. המעניין היטב בסדר הפסוקים יראה שהפסוקים העוסקים בנידון חג הסוכות כאילו מתחלקים לשתי פרשיות נפרדות, כשבפרשה אחת כתובים הקרבנות ובפרשה השניה כתובים המצוות, והרי זה צריך ביאור מה טעם ראתה תורה להפריד אותם זה מזה.

ועל זה תירץ הגאון הנ"ל בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ביום טוב של סוכות לחול בשבת, ולפיכך לא אמר להם את דין ארבעת המינים שהם אינם ניתלים בשבת, וע"ש בדבריו בהרחבה גודלה.

אלא שהן בתירוץ זה והן בתירוץ הקודם אנו מבחנים שאין הם מתרצים אלא את אחת מצוות החג ולא את המצווה השניה, כך שלכל תירוץ עדין הקושיה במקומה עומדת לפני המצווה האחרת, ובמובן שדווח גדול הוא לומר שככל אחד מהתירוצים השונים משלים את חבירו.

לא קיימו במדבר - מדוע?

הగאון רבי מנחם צבי טאקסין מביא תירוץ נאה על הקושיה בפרשת אמרה בספרו 'אור תורה' (ח"ג, פיעטרקוב טרעה): "זהנראה לי בע"ה ע"פ הפשט האמייתי, כי באמת במדבר לא היו צריכים לשבת בסוכות כי טעם ישיבת הסוכות הוא לזכור שি�שׁו בסוכות במדבר... ובמדבר לא היו צריכים להזכיר הזזה. וכן מצות ד' המינימום לא היו מחייבים ג"כ במדבר, כי מפורש שהמצווה להזכיר מינימום היא רק בבאים אל הארץ..." וכן אמר להם משה בפרשנה נפרדת את מצות החג לפי שאותם יקיימו רק בבאים לארץ.

ובהקשר לכך יש לציין שעדריפא מינינה הוה ליה למימור ולא מסברא גורידא, כי דבריו רבינו הראשונים ברור מללו כן, וראשון לציין מה שכחוב הנשר הגדול רבינו הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים' (ח"ג פרק מג): "זהנראה לי בארכעת מינימים שלבולוב, שהם שמחה בצעתם מן המדבר אשר היה לא מקום זרע ותאהנה וגפן ורמון ומים אין לשותה, אל מקום האילנות נוחני פורי והנהרות... רוב מיניהם באرض ישראל בעת ההיא והיה כל אדם יכול למצאים" - ומפורש שלא החולו ליטול ד' מינים כי אם בבאים לארץ ישראל (וראה עוד בעניין זה בקובץ 'אור ישראל' כת עמ' קסד).

ואיתו עימו רבינו המב"ט הכותב בספרו 'בית אלקים' (שער היסודות פרק לו): "זראה כי יש הרבה מן המצוות שלא נהגו ולא נצטו בהן בדרך המדבר... חוג הסוכות לעניין ישיבה בסוכה לא נהגו שהרי היו מסוכנים בעניין כבוד ואיך יעשו סוכה תחת שם סוכה, ולכך אמר הכתוב 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי', וכו', כי לא נצטו במצוות זו מיד כי אם לדורות הבאים אחרי דורו המדבר" - ומפורש שלא ישבו בסוכה במדבר כי אם בארץ ישראל (ועיין בשורת 'צץ אליעזר' ח"ז סי' לא שכבר העיר בזה).

במשנת המשך חכמה

אולם האחד והיחיד המקשה את השאלה כפי שהיא ערכיה להישאל במלוא תוקפה, בפרשת פנחס, מדוע שם כלל לא נזכרים מצות החג - הלא הוא הגאון בעל 'משך חכמה', והוא מתרץ זאת בשני אופנים נפלאים.

הראשון הוא בעצם דברי בעל 'עשה שן' שבבית המקדש לא היו יושבים בסוכה, אך לא מטעמיה. שבעל 'עשה שן' תלה זאת בפרק שאין מוסיפין על הבניין, אולם בעל 'משך חכמה' כחוב לפירוש זאת מחותמת שבוחן הסוכות מחייבים לעלות לרגל, והרי קיימת לנו רגליים פטוריים מן הסוכה.

תירוץ זה כבר אין בו את החיסרון ששאלתנו מהפסקה שהבאו לעיל כי אותן הסוכות שכן נבנו היו מיועדות למיעוט העם שלא היה בו את הפטור של בעלי רגליים או שחפכו להחמיר על עצם שלא מעיקר הדין, אולם עידיין צרייך ביאור מה נעה ביום שידובר לנו מצות ד' מינימום וכי כעורה היא מצוה זו שאותה אין צורך להזכיר.

עוד מתרץ המשך חכמה שפטוק זה כולל בתוכו אף את שמנני עצרת, והרי בו אין את מצות החג, ויעו"ש מה שפירש בעניין זה.

כך או כך, ודאי שאין מכוח קושיה זו שבה אנו דנים כדי להכריח את תירוצו של הגרח"ה קרלנשטיין שכונת התורה היא למצאות הריקוד, וזאת מלבד הדוחק שבעצם התירוץ כפי שבארנו לעיל.