

ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלוהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם... ותודה על זה במצפון ובגלוי, ואם תעבור בך השמחה אל הגיגון והריקוד היא עבודה ודבקה בעניין האלהי.

(רבינו יהודה הלוי בספר 'הכוזרי', מאמר ב אות ג)

מצוות הריקוד המיוחדת של חג הסוכות

כל ריקוד הוא אפיק חיצוני המתעל את השמחה שבלב, אולם בימי חג הסוכות קיימת מצוה מיוחדת לרקוד ולפזז מבלי כל קשר לשמחת החג. גם אלו שלא מצליחים לשמח את עצמם בשמחת החג, חייבים מהתורה לצאת במחול.

בעלי השמועה

את החידוש המופלא על קיומה של מצוה מיוחדת לרקוד ולצאת במחול בחג הסוכות, מצאנו כי שניים מרבותינו זכו וראו את החידו"ש, הלא הם הגאון הנצי"ב מוואלוז'ין בפירושו 'העמק דבר', והגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו 'פרי צדיק'.

שני עולמות נפרדים לחלוטין הם לובלין החסידית עם וואלוז'ין הליטאית, כשספריהם של שני גאוני עולם אלו יונקים במוצהר מאסכולות תורניות שונות לחלוטין. ספרו של הנצי"ב על התורה הרי הוא יורד לעומק הפשט ודולה פנינים ממצולות לשונות הפסוקים, ואילו ספרו של הכהן מלובלין מתנשא לרומה של המחשבה החסידית המעמיקה, וקובע כוכבים בשמי ההגות והרעיון.

להפתעתנו אנו מגלים כי קיים גשר המחבר בין שתי בתי המדרש, ומצד אל צד עוברים בו חידושי תורה אשר שני שרי התורה התנבאו בסגנון אחד. אחד הרעיונות המוסכמים על שניהם הוא אכן חידוש מקורי זה הקובע כי מלבד כל מצוות התורה שנצטוונו בימי חג הסוכות ישנה מצוה ייחודית נוספת לימים אלו: הרקידה והמחול!

למעשה כבר קדם לשניהם רבינו יום טוב ליפמן העליר הכותב בפירושו 'תוספות יום טוב' על המשנה, שהתואר 'חג' שמצאנו בלשון חכמים כי הוא נתייחד לימי הסוכות אינו אלא מפני זה שבימים אלה יש מצוה מיוחדת לחוג ולפזז בריקודים ומחולות.

לשון מחולות

את גדרי המצוה בשפה ברורה בונה הגאון הנצי"ב מוואלוז'ין, בהתבססו על לשון הפסוק שנאמר (דברים טז יג-טו): "חג הסוכות תעשה לך שבועת ימים... ושמחת בִּחְגְּךָ... שבועת ימים תחג לה' אֱלֹהֶיךָ... וְהָיִיתָ אֶדְ שִׂמְחָה".

קובע הנצי"ב בפירושו 'העמק דבר' על אתר, שפשוטו של מקרא האומר: **"שְׁבַעַת יָמִים תַּחֲג'** משמעו הוא: **"שמחה הבאה בריקודים ומחולות"**, וזאת בהתאם למפורש במסכת חגיגה (דף י ב) שפשוטו הכוונה של לשון 'חג' היינו: **"חוגו חגא קאמר רחמנא"**, וכפי שהביאו שם רבותינו בעלי התוספות (ד"ה חוגו) שהוא **"לשון מחולות כמו 'יחוגו וינעו כְּשֹׁכֹר' (תהלים קז כז)"**.

מסביר הנצי"ב מוואלוזין שבהתאם לכלל הנקוט בדינו (יבמות כד א): **"אין מקרא יוצא מידי פשוטו"** האומר כי אין הדרשה שדורשים חז"ל על הפסוק שוללת את פשוטו של הכתוב ואת משמעותו הרגילה, הרי שגם כאן למרות שכבר דרשו חז"ל מה שדרשו על פסוק זה של 'שבעת ימים תחוג' אולם אחרי הכול אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והרי המשמעות הפשוטה של הפסוק היא שנצטוונו לשמוח בסוכות בשמחה הבאה בריקודים ובמחולות.

יחוגו וינעו כשיכור

גם הכהן מלובלין בספרו 'פרי צדיק' (סוכות אות יז) כותב את הדברים בסגנונו הוא: **"... לשון מחולות כמו יחוגו וינעו כשיכור. והיינו מה שמבטל עצמו ודעתו לגמרי לכבוד השם יתברך כעין שמצינו בדוד המלך ע"ה 'ודוד מכרכר בכל עוז לפני ה'" וגו' ומיכל אמרה על זה 'כהגלות נגלות' וגו', והיינו שביטל כל דעתו לכבוד השם יתברך.**

וכעין שמצינו (כתובות יז א): רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלית. אמר רב זירא, קא מכסיף לן סבא כו' אהנייה ליה כו' שטותיה לסבא. שהיה מתנהג כשוטה לשם שמים לשם מצוה. ועל זה מביא בתוספות המשל כמו יחוגו וינעו כשיכור שמבטל כל דעתו לשם שמים.

וכתיב 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך' וגו', וכתיב 'ושמחת בחגך' קאי על שניהם - על מצות סוכה ועל מצות חג שהוא חוגו חגא המחולות, ומצות שמחה הוא מה שנאמר והיית אך שמח...".

שמחת החג היא בריקודים ומחולות, שכן הם מבטאים את 'אהנייה ליה שטותא לסבא' ובכך ניכר שהאדם מבטל את כל דעתו לשם שמים. אין דרכו של אדם מן היישוב לכרכר ולפזז, ובסוכות זהו הזמן שבו יכול האדם להתגבר על כל נטיותיו הטבעיות ולשעבד את מעשיו לאביו שבשמים – דבר הבא לידי ביטוי עז בריקודים שהוא מחולל לכבוד הקב"ה.

סתם 'חג' הוא חג הסוכות

וכאמור, כבר קדם לשניהם בעיקר ויסוד העניין, רבינו ה'תוספות יום טוב' בפירושו בריש מסכת ראש השנה (פ"א סוף מ"ב). בדבריו הוא מביא שלשון חכמים מרפא הוא לכנות את ימי הסוכות בתואר 'חג', כפי שמצאנו במשניות שסתם 'חג' היינו חג הסוכות. ובזה הוא מתחבט מה טעם התייחד לימי הסוכות התואר והשם 'חג', בעוד שבפסוקי התורה מצאנו שאף פסח ועצרת נקראו חגים.

ועל כך מסביר התוספות יום טוב, שזהו מחמת ייחודו של חג זה שיש בו מצוה לרקוד ולצאת במחול: **"מילת 'חג' הנחתו הראשונה על המחול והריקוד... והרד"ק כפי הפשט מפרשו כן מענין ריקוד וטיפוח לשמחה. ובסוכות היתה שמחה יתירה של בית השואבה, לפיכך ראוי הוא להקרא ביחוד בשם 'חג' ומפני כן אומרים בו בתפילה 'זמן שמחתנו'"**.

וכבררך אגב יצוין על דברי התוספות יום טוב שלא דווקא במשניות מצאנו ש'חג' היינו חג הסוכות, אלא הוא גם מקרא מפורש בספר דברי הימים (ב' ה ג): **"וַיִּקְהְלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבַעִי"**, ופירש רש"י: **"בחג - הוא חג הסוכות"**.

שובע – שבע! שמחות

עם הנחת יסוד זו שקיימת מצוה מיוחדת של ריקוד בחג הסוכות מפליאים הנצי"ב והכהן מלובלין לפרש כמין חומר את דברי המדרש (ויקרא רבה ל ב) הדורש את הפסוק (תהלים טז יא): **"תודיעני ארץ חיים שבע שמחות את פניך נעמות בימיך נצח"** מלשון **"שבע שמחות"** וכלומר שישנם שבע מצוות בחג הסוכות, והם: ארבעת המינים, סוכה חגיגה ושמחה.

שואל המדרש: **"אם שמחה למה חגיגה ואם חגיגה למה שמחה"**, ומתרץ רבי אבין: משל לשנים שנכנסו לדין, וכשהם יוצאים מלפניו אין אנו יודעים מי הוא זה שניצח וזכה בדין, אולם כשאנו מבחינים באחד מהם המחזיק לולב בידו בוודאי שהוא המנצח, שכך דרך המנצחים להניף לולבים לסימן של ניצחון. וכך גם ארבעת המינים שמחזיקים ישראל בידיהם בחג הסוכות, הוא אות וסימן שהם ניצחו בימי הדין, בראש השנה וביום הכיפורים.

בפשטות אין כוונתו של המדרש אלא לשלמי 'שמחה' 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 השלמים לכאן. ובפרט, שהרי לא רק בסוכות מביאים שלמי חגיגה ושלמי שמחה, ומדוע הקושיה היא דווקא כלפי חג הסוכות.

גם צריך לדעת מדוע לא הזכיר המדרש יחד עם השלמים גם את קרבן הראייה. זאת ועוד, שאין במשל זה שהביא רבי אבין כל תירוץ על עצם השאלה; ואכן יש מהמפרשים שלדעתם קושיית המדרש כאן היא ללא תירוץ, ודברי רבי אבין עומדים הם בפני עצמם.

הריקודים היינו חגיגה

אלא מסבירים הנצי"ב והכהן מלובלין שהמדרש כלל לא התכוון לקרבנות השלמים של 'שמחה' ו'חגיגה' אלא שהוא בא לדון בשמחה הכפולה המיוחדת לחג הסוכות, אשר מלבד ה'שמחה' 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 'שמחה' וכיצד ניתן לחשב זאת כשני מצוות נפרדות במנין ה'שבע שמחות'.

על זה בא רבי אבין וישא משלו שכשם שהלולב מורה על הניצחון בדין, כך גם יש עניין מיוחד ב'ריקודים ומחולות' המורים על הניצחון בדין. נמצא איפוא שאכן ישנן כאן שתי מצוות נפרדות: מצוות שמחה, ומצוות 'ריקודים ומחולות' לאות ולסימן על הניצחון.

רוקדים אפילו כשעצבים

מוסיף הנצי"ב ומחדש ביתר שאת וביתר עוז: מצוה זו של ריקוד אין לה כל קשר עם עצם השמחה שבלבו של האדם, כך שגם אדם העצב בליבו ואינו מצליח להכניס את השמחה לנפשו, יש לו מצוה בפני עצמה לצאת בריקוד ומחול.

אכן דרך השמחה שהיא מביאה לידי ריקוד, ואדם השמח בכל ליבו בשמחת החג חזקה עליו שישא ליבו את רגליו ובוודאי יבוא לרקוד ולפזז. אבל מצות הריקוד הנוכחית היא מצוה הבאה בפני עצמה מבלי כל קשר לשמחה, ולפיכך אפשר שאפילו אדם המכיר בכך שהוא אינו שמח בליבו יהיה עליו מצוה לרקד.

וטעמא דמילתא כי הריקוד כאן הוא דין מיוחד המטיל חובה על האדם להראות כי הוא יצא זכאי בדין, וכשם שהוא נוטל את הלולב לאות על הניצחון כך עליו לרקד ולפזז לאות על ניצחון זה.

אפיקי השמחה

מסתבר שההכרח לחידוש נועז זה שיש מצוה לרקוד גם למי שאינו שמח, הוא מזאת שפירטה התורה ואמרה: 'שבעת ימים תחוג לה' אלהיך' שכאמור הכוונה לריקוד, מלבד מה שהיא כבר אמרה לעיל מיניה: 'ושמחת בחגך'.

הרי השמחה שבליבו של אדם פורצת החוצה בצורות שונות, אם בשירה סוערת ואם במחאות כף אל כף, ועוד כהנה וכהנה. ואם כן לשם מה הייתה צריכה התורה להזכיר במיוחד את הריקוד שהוא אחד האפיקים המתעלים החוצה את שמחת הלבבות, כשבכל מקרה האדם השמח הרי יבוא מאליו אל הריקוד והמחול, או לצורה חיצונית אחרת שתבטא את גודל השמחה.

אלא ודאי שכאן הריקוד הוא חלק נפרד מהשמחה, כי בוודאי השמחה יכולה להתבטאות בצורות חיצוניות שונות, אולם כאן מדגישה התורה במיוחד שקיימת מצוה מיוחדת לרקוד והיא אינה קשורה לכך אם האדם שמח אם לאו.

והיית אך שמח

בדרך אגדה ניתן להוסיף ולהטעים בזה את כפילות הלשון: "ושמחת בחגך... שבעת ימים תחוג לה' אלהיך... והיית אך שמח", והוא על דרך היסוד המפורסם שהטביע רבינו בעל 'ספר החינוך' (מצוה טז): "דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם...".

התורה מרמזת לנו שגם אדם שאינו שמח, והרי הוא נזקק לציווי מיוחד של 'תחוג לה' אלהיך' לצאת בריקוד ובמחול, הרי שבסופו של דבר ריקוד זה יחזירנו למוטב ויביאנו אל השמחה הרצויה בחג, ולכן חזרה התורה וכתבה שוב 'והיית אך שמח' ללמדנו שפעמים שהשמחה לא תבוא לו לאדם אלא לאחר שיהיה 'נפעל כפי פעולותיו' ואם יצא בריקוד כמצוות היום, הרי שזה עצמו יביאנו גם לשמחת החג 'והיית אך שמח'.

היכן מרקדים

מן הראוי להדגיש שמצווה זו של ריקוד בחג הסוכות נוהגת בכל אדם בישראל, בין חכם בחכמת התורה ובין שעדיין 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 ה"ד): "מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושים אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע".

שכן 'שמחת בית השואבה' היא שלב נוסף ועילאי במצוות הריקוד, שכל האנשים הפשוטים והמון העם בוודאי שמחויבים לרקד בכל מקומות מושבותיהם, אלא שאסורים הם לרקד בחצרות בית ה', כיוון שבמקום מקודש שכזה צריכה להיות הרקידה בבחינת הכתוב (תהלים ב יא): "וגילו ברעדה" וזה אי אפשר שכל המון ישראל יגיעו למדרגה זו, ולכן לא ריקדו שם אלא גדולי חכמי ישראל שהם הגיעו להשגה רוחנית זו.

וכדבריו של הנצי"ב העשירים במקום אחר ('העמק דבר' שמות ה ג): "וגם ברגלים ובבית המקדש, אע"ג שהכל היו חייבים בקרבנות חגיגה ושמחה, מכל מקום לא הכל רקדו ולו בבהמ"ק לפני ה' כי אם חסידי הדור כדאיתא בסוכה פ"ה, משום שאסור לשמוח בפעולת הריקוד שם כי אם מי שיש לו רוח גבוהה של אהבת ה' ומשחק לפני ה'".

והא לך עוד דבריו הנוראים בספרו 'מרומי שדה' (סוכה דף נג א): "ואמר הלל דמעלת האדם שיהא דבק באהבת ה', ובאופן זה רשאים לרקוד ולשמוח בבית המקדש ואינו קלות ראש, מה שאין כן מי שאינו דבק באהבת ה' והוא רוקד בבית המקדש אינו אלא דוחק רגלי השכינה משם".

במשנת בריסק

ואם הזכרנו מקודם את טעם המצוה שנתנו רבותינו לריקודים המיוחדים בחג הסוכות, שהם באים לאות ולסימן על הניצחון בדין, הרי שיש להראות בזה פנים נוספות. ומתחילה מראה מקום אני לך למשא ומתן הידוע שהיה בין הגאון רבי יצחק זאב סולובייציק מבריסק עם בנו הגאון רבי יוסף דוב בהבנת דברי הרמב"ם המדגיש (פ"ח מהלכות לולב ה"ד, והובא לעיל) שהיו ריקודים בשמחת בית השואבה.

והאב ובנו נמנו וגמרו לאמור: "הא דרוקדין ומספקין אין זו שמחה כלל דהלא שמחה לא שייך אלא בלב, וריקוד וסיפוק וכו' בעצמותן לא הוו כלל שמחה אלא שהם דברים הגורמים לשמחה, אבל הם בעצמותם ובעיקרם לא הוו שמחה".

ועל כך פירש הגריד"ס שריקוד הוא דין מיוחד כשהשמחה באה לפני דבר מה ושייך בזה שמחה על ידי דבר חיצוני, ומהאי טעמא רקדו בשמחת בית השואבה כיוון שהשמחה באה כדכתיב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' ולכן במקדש שהייתה השמחה לפני ה' עשו גם פעולות חיצוניות כמו ריקוד.

והגרי"ז פירש שריקוד הוא מדין 'ששון' והוא בא על ידי פעולות חיצוניות, ומאחר ששמחת בית השואבה הייתה מטעם 'ושאבתם מים בששון' לכך יש חיוב לשוב על ידי פעולות חיצוניות כריקוד וסיפוק. אלא שהגרי"ד דחה זאת לשיטת הרמב"ם שהשמחה הגדולה כלל לא הייתה בזמן ניסוך המים כך שאין זה זמן ששון כלל.

וסבורני שאין מקום בשני יסודות אלו כדי לפרש את המצוה הכללית של הריקוד בחג הסוכות, שכן אין זה ריקוד "לפני ה'" כפי שהדגיש הנצי"ב שדבר זה מסור רק בידי החכמים, וכמובן שגם אין זה מצומצם דווקא לזמן ניסוך המים, כך שאין זה בזמן ששון.

עם כל הגוף

והיה נראה לי להוסיף בזה מילין ולפרש בטעם הדבר ובשורש המצוה הזאת שנתחייבנו לרקוד בחג הסוכות, בהקדם יסוד גדול שהראוהו רבים מגדולי החסידות והוא שמצוות סוכה מצוינת בכך שהיא מצוה שנכנסים בה עם כל הגוף.

וכך הביאו בשם הרה"ק רבי יחזקאל משינאווא ('דברי יחזקאל' לסוכות): "בליל א' של סוכות שיבח מצות סוכה, שכל המצוות הוא רק על אבר מאבריו של אדם לבד, אבל מצות סוכה מקפת את האדם כולו".

ומסתבר שכן היה מקובל בידו מבית אבא, שהלוא כבר הביא כעין זה בשם הרה"ק רבי חיים מצאנז ('חקל יצחק' להרה"ק מספינקא, פרשת עקב): "דהגם דהטלית של ציצית מכסה גם כן רוב הגוף, אעפ"כ אין הרגליים נכנסים בתוכה. מה שאין כן הסוכה דגם הרגליים נכנסים בתוכה".

ועוד הפליג בזה הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא ואמר שלא זו בלבד שהגוף נכנס בתוכה אלא שאף המנעלים נכנסים, וכפי שהביא זאת בשמו תלמידו בעל 'רמתים צופים' (אות עז): "אמר אדמו"ר מפרשיסחא ז"ל שאין לך חביב ממצות סוכה שהוא נכנס בכל איבריו ומלבושיו ומנעליו לתוך המצוה".

ועם הבחנה זו שבסוכה נכנסים אף עם מנעלים, תירץ הרה"ק רבי חנה מקאלאשיץ את מה שהקשה לו הגאון רבי מאיר אריק שהלוא גם מצות ראיה בעזרה היא בכל הגוף, אלא שבסוכה

מותר להיכנס גם עם המנעלים ואילו במצוות ראיית העזרה היה דווקא בלא מנעלים (ספר 'דברי חנה').

עוד היה אפשר לתרץ את קושיית הגר"מ אריק עם מה שהביא בספר 'אור ישרים' (עמוד 140) בשם הרה"ק רבי משה מקוברין: "אמר בלילה הראשונה של סוכות... בשם מורו ז"ל [מלכונין] אשר בהמצוה הזו נכנסים אנחנו עם ה'פאסטאלעס', היינו אוכלים וישנים הכל בהמצוה".

והנה בעזרה היה דין מורא מקדש ולא היה הכל מותר בעשייה, וכך למשל שנינו שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ואילו בסוכה מותרת הישיבה וכל כיוצא בזה, וזה יתרון למצות הסוכה יותר ממצות ראית פנים בעזרה, שבסוכה הננו עומדים ויושבים, ערים וישנים.

וראה להגרצ"י מיכלזון בשו"ת 'תירוש ויצהר' (סימן קיד אות יא) שפירש בזה דמהאי טעמא ייתן הקב"ה לאומות העולם את מצוות הסוכה לעתיד לבוא כדאיתא במס' ע"ז (דף ג א), שכן זוהי המצוה הכוללת בתוכה את האדם בשלימות.

ויצוין שכבר הביא כן תלמידו של הגר"א מווילנא בספר 'קול התור' (פ"א אות ז) בשם רבו ליתן לכך רמז נאה בפסוק (תהלים עו ג): "ויהי בשלם סוכה" – שמצות סוכה היא מצוה שנכנסים אליה בשלימות.

וההסבר לכך נמצא במה שדיבר בקדשו הרה"ק רבי יצחק מאיר מגור, וכפי שהביא בשמו נכדו הרה"ק השפתי צדיק מפילץ (סוכות אות יד): "זקני הקדוש ז"ל אמר מפני שאחר יום כיפור מתנקה האדם בכל גופו לכן נקבע זמן זה למצוות סוכה שכדאי להיאסף כל הגוף ישראל לתוך מחיצות המצוה".

ואם כי יש עוד רבות להאריך בזה במשנתם של צדיקי הדורות, והוא עניין רחב הקובע מקום לעצמו, מכל מקום לא אמנע מלציין לידיעה נכבדה דאנהירו לעינין הרה"ק רבי נחמן מברסלב ב'ספר המידות' (ערך אכילה ח"ב): "על ידי סוכה זוכה למלבושים, בחינת 'בשומי ענן לבושו'".

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

התרוממות הגוף

גם ידענו מפי ספרים וסופרים כי צדיקי קמאי היו מפרשים את שבח הריקוד ומעלתו המיוחדת בכך שדרך הרוקדים להתרומם מהקרקע, וכיון שכן מתנשא האדם מהאדמה החומרנית והמגושמת ומתקרב לשמים הרוחניים, (עיין 'פרי צדיק' לחג הפסח אות לח: "ענין הריקודים הוא בחינת הרמת הרגליים", וראה 'ליקוטי מוהר"ן' מהדו"ק סימן י', ועוד מפי השמועה בשם צדיקי עולם).

ויש שהיו מסמיכים לזה את מאמר הגמרא במסכת סוכה (דף ה א) שמעולם לא ירדה השכינה אל למטה מעשרה טפחים. כך שכל שהאדם מתרומם בריקודו, כך הוא יותר ויותר מתקרב לאביו שבשמים.

נמצאנו למדים כי המאפיין המרכזי של הריקוד הוא שהשמחה מרימה טפח וטפחיים מעל הקרקע את גוף האדם כולו. הריקוד יש בו את מוטיב ההתרוממות, וגם הירידה היא אינה אלא לצורך העליה הבאה מיד לאחריה. אין לך דבר נאה ומתקבל המבטא את סגולתה המיוחדת של הסוכה שהיא המצוה המתקיימת עם כל הגוף ממש, יותר מהריקוד המרומם את כל גופו של האדם ומקרבו לאביו שבשמים.

במשנת החתם סופר

לפני שנעבור להרחבת הדברים המסתעפת מחידושם של הנצי"ב והכהן מלובלין על מצות הריקוד המיוחדת לחג הסוכות ולעיון בכל מה שיש למישקל ולמיטרי בדבריהם, חשוב לדעת כי מצאנו כעין מקבילות לחידושם, אשר הם סמוכים ונראים לדבריהם, אלא שהם נאמרים באופן אחר.

כך מצאנו להגאון החתם סופר בדרשותיו (ח"א, דף נא ג מדה"ס) שנתעורר לדייק את לשון הפסוקים (ויקרא כג לט – מא): "אֶךָ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי... תַּחֲגֹגוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים... וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים בְּשָׁנָה" – "יש לדקדק אחר שכבר אומר קודם מצות ארבעה מינים 'תחוגו את חג ה' היינו חגיגה, מאי טעמא כפל עוד הפעם אחר מצות ארבעה מינים 'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים".

ועל כך מתרץ החתם סופר: "נראה בכאן רמז למה שסבבו המזבח כל שבעה בלולביהם (סוכה פ"ד) ע"פ מה שאחז"ל בפרק קמא דחגיגה דיש לפרש חג מלשון מחול וסיבוב, חוגא חוגא כמו מחוגה המסובבת, ותוספות כתבו שם כמו 'יחוגו וינועו' ע"ש. אם כן קאמר קרא שעם נטילת ארבעה מינים הללו 'וחגותם אותו חג לה' – שיסובבו לשם ה' עם המינים הללו שבעת ימים".

הוא אומר שגם החתם סופר מסביר את ה'חגיגה' המיוחדת בחג הסוכות שהוא מלשון מחול וסיבוב, אלא שהוא מייחס זאת רק כלפי הסיבובים שעושים עם ארבעת המינים, ואילו הנצי"ב והכהן מלובלין מרחיבים את היריעה ומפרשים שבכלל קיימת מצוה מיוחדת של ריקוד בחג הסוכות.

חידושו של רבינו האיי גאון

ועוד יותר מכך מצאנו, שאם עד עתה הזכרנו את משמעות 'חג' בהקשר למחול וסיבוב רק אצל חג הסוכות, הרי שאצל רבותינו הגאונים כבר הוזכר זאת בקשר לכל המועדים, וכך מקובלים אנו בשמו של רבינו האיי גאון בספרו 'המאסף' על חכמת הדקדוק אשר לא הגיע לידינו.

שכן כך כתב הרד"ק בספר 'השרשים' אשר לו (ערך חגג): "עניין תנועה כי גם החג נקרא כן לפי שמרקדין ומטפחים בשמחת יום טוב, 'אוכלים ושותים וחוגגים' (ש"א ל טז) כלומר מרקדין ומפזזין ומכרכרין בשמחה, וכן פירש רבינו האיי גאון ז"ל".

נמצא שבכלל מאתיים מנה, שלא רק ימי הסוכות יש בהם מצוה של תנועה וריקוד, אלא שרבינו האיי גאון סבור שכל הימים טובים נקראים בשם 'חג' לפי שיש בהם מצוה לרקד ולפזז, והוא דבר מחודש ונפלא.

ואם כי עיקר מאמרנו עוסק בחידושם של הנצי"ב והכהן מלובלין על מצות הריקוד בחג הסוכות, מכל מקום לא אמנע מלהביא את מה שנתחבט הגאון רבי יעקב צבי מקעלענבורג בספרו 'הכתב והקבלה' (נירנברג תרפ"ד, דברים טז טז) בשתי שאלות על חידושו של רבינו האיי גאון, וזאת לפי שקושיותיו משליכות גם על נידון מאמרנו.

האם 'היינו חגיגה היינו שמחה'

הקושיה הראשונה אותה מקשה בעל 'הכתב והקבלה' על דברי רבינו האיי גאון היא: "לדבריהם ששם חג שהונח על יו"ט כלל ענינו שמחה, אם כן מהו זה שאמרו (חגיגה דף ו ב): 'שלוש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל ראייה וחגיגה ושמחה' היינו חגיגה היינו שמחה".

ואם כי הניח את קושייתו ללא כל תירוץ מכל מקום לא ירדתי לסוף דעתו בקושיה זו, שהלוא הגמרא בקרבנות איירי, ומעולם לא עלתה על דעת מאן דהוא לשנות את דיני הקרבנות, וכל פשט שיהיה במשמעות תיבת 'חג' אין לו כל קשר לחיוב שלושת הקרבנות: עולת ראייה, שלמי חגיגה

ושלמי שמחה, (ואין כל קשר לזה עם מה שביארנו לעיל בדברי המדרש בחגיגה ושמחה, ששם אין מדובר על קרבנות, ופשוט) וקושייתו צריכה ביאור.

איך אסרו חכמים דבר המפורש בתורה

אלא שאי קשיא הא קשיא – קושייתו השנייה של בעל 'הכתב והקבלה' אשר היא קושייה עצומה וצריכה נגר ובר נגר דליפרקינה.

המשנה במסכת ביצה (פ"ה מ"ב) מפרטת את הדברים שאסרו חכמים לעשותם בשבת וביום טוב, וביניהם היא מזכירה את האיסור לצאת בריקוד. הבבלי (ביצה דף לו ב) מסביר בקיצור את טעם האיסור: "גזירה שמא יתקן כלי שיר".

על כך שואל בעל 'הכתב והקבלה' מה נעשה ביום שידובר לנו מכללו המפורסם של רבינו הט"ז ולפיו אין כח ביד חכמים לאסור דבר שכתבה התורה במפורש להיתר, וכל כוחם של חכמים לא ניתן להם אלא במקום שאין בו לא היתר ולא איסור מפורש מן התורה, אבל כל עוד שהתורה התירה דבר מסוים אין כח ביד חכמים לאוסרו.

ואם המובן במה שהתורה מכנה את הימים טובים בשם 'חג' הוא על שם התנועה והריקוד, הרי שההיתר לרקוד ביום טוב מפורש בתורה, ואיזה כח היה ביד חכמים לעקור את ההיתר המפורש בתורה. מה גם שעל ידי גזירה זו, לא יוכלו לקיים את מצות שמחת החג, והניח קושיה זו בצ"ע.

בשורש העניין

קושייה עצומה זו ראויה לבירור מקיף ורחב, הן כלפי מה שהרחיבו האחרונים לסייג את דברי הט"ז ולפרש את המקרים היוצאים מן הכלל בהם ייתכן שחכמים כן יאסרו את מה שהתורה התירה, אשר בזה ראה להגאון רבי אהרן מגיד בספרו 'בית אהרן' (נ"י תשל"ב, בתחילת חלק ח) שעשה מלאכת מחשבת ללבן את דברי הט"ז מכל פינה ופינה; והן כלפי איסור הרקידה בשבת, אשר בזה ראה לידידי הרב גדלי' אוברלנדר שליבן את העניין במאמרו 'מחיאת כפיים וריקוד בשבת' (הנדפס בתוך המאסף 'היכל הבעש"ט' גליון כב).

אלא שכדי שלא לצאת מנשוא מאמרינו נעמוד רק על שורשי העניין, ומשם בארה לתרץ את קושיית בעל 'הכתב והקבלה', אך עדיין דיו הרבה נשתייר בקולמוס, וכל הרוצה יבוא וייטול ממקורות אלו.

האיסור לא נאמר בכל מקום

בעלי התוספות קובעים במסכת ביצה שאיסור הריקוד אינו תקף בימינו (דף ל א): "ומיהו לדין שרי דדווקא בימיהו שהיו בקיאים לעשות כלי שיר לדין אבל לדין אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר".

והקשה מרן הבית יוסף (או"ח סימן שלט) שגם לו יהא כדברי התוספות שבימינו אין בקיאים בעשיית כלי שיר ולא שייך הגזירה, מכל מקום לא הועלנו בזה מאומה לבטל את גזירת חכמים, שהרי קיימא לן במסכת ביצה (דף ה א) שאף על פי שנתבטל טעם הגזירה לא נתבטלה הגזירה עצמה עד שימנו עליה חכמים ויבטלוה, ושוב לכאורה הגזירה במקומה עומדת.

ותירץ הבית יוסף (כהסברו של הגאון בעל 'בית מאיר' על אתר) שכבר בעת גזירת חכמים לא הייתה הגזירה כי אם על מקומות שידעו לתקן כלי שיר, ואילו במקומות שלא שייך טעם הגזירה כי

לא ידעו שם לתקן כלי שיר, כבר בימי חכמים לא חלה הגזירה, ובכגון זה כבר חידשו התוספות (ע"ז דף לה א ד"ה חדא) שאם כיום לא שייך טעם הגזירה בכל מקום, הרי שהגזירה בטלה מאליה.

והנה כלל גדול כייל לן בשו"ת 'בכורי שלמה' (להגרש"א רעזכטא, אה"ע סי' א אות ד) דכל גזירה שלא נתקנה על כל העולם אלא על מקומות מסוימים בלבד, יש כח ביד חכמים לעקור דבר המפורש בתורה, כיון שלא נעקר כל הדין דאורייתא. ויעוין בשו"ת הנ"ל (שם סי' ב אות א) שהגאון הנפלא רי"ז שטערן משאוול פקפק ביסוד זה, אלא שהשיב לו (שם סי' ג אות ה) להוכיח כן מדברי התוספות שסוברים כן.

וא"כ גם כאן יש לתרץ את קושית בעל 'הכתב והקבלה' ולומר שמכיוון שכל גזירת חכמים שמא יתקן כלי שיר לא באה אלא לאותם המקומות המסוימים שידעו לתקן, הרי שאין זה נחשב שהם עוקרים את ההיתר המפורש בתורה.

מכאן ראיה לדחיית החילוק

אלא שאחרי שובי נחמתי על תירוץ זה, כיוון שכמדומה מהא גופא יש לדחות את חידושו של בעל 'בכורי שלמה' דהנה כידוע כתב הט"ז את כללו באו"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 שכתבו כן או שהסכימו לחידושו זה.

והנה הפעם הראשונה שבה מתייחס הט"ז לקושיה זו היא כדי לתרץ קושיה העוסקת אף היא בגזירה של שמא יתקן כלי שיר, דהנה הקשו הקדמונים שכשם שגזרו חכמים שלא יתקעו בשופר ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, מגזירה של שמא יעבירונו, כך היה מן הראוי שירחיבו את הגזירה אפילו ביום טוב שחל להיות בחול גזירה שמא יתקן כלי שיר.

ועל זה תירץ הט"ז שם: "נ"ל לתרץ דאין להם לגזור ולעקור לגמרי דברי תורה שציוותה לתקוע ביום זה. בשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי, כיון שבלא שבת תוקעין ביום טוב. ונראה שזהו בכלל מה שעשו סייג לתורה ולא לעבור על דברי תורה, דזהו לעבור על דברי תורה לעקרו לגמרי".

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

איברא שלפי דברינו דלעיל המבוססים על חידושו של בעל 'בכורי שלמה' אין מקום לטענה זו, כי הרי יסוד דברינו היה שגזירה זו של שמא יתקן כלי שיר לא הייתה בכל המקומות אלא דווקא באותם המקומות שידעו לתקן, ואם כן שוב זה לא נחשב שעקרו את ההיתר כי הרי יכולים לתקוע באותם המקומות שאין יודעים לתקן כלי שיר.

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

מותר בחול המועד

והגם דמיניה וביה היינו יכולים לתרץ את קושית בעל 'הכתב והקבלה' ולומר שמכיוון שאיסורם של חכמים לרקד 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 כלי שיר.

אלא שגם אם נקבל חילוק זה, המקובל בספרי האחרונים בתירוץ קושיות אחרות ואכמ"ל, הרי שהתינוח לומר כן בימים 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 מגדיר את הריקוד האסור

ומחזורתא לתרץ את קושית בעל 'הכתב והקבלה' באופן ברור ופשוט ביותר בהקדם דברי התלמוד הירושלמי במסכת ביצה (פ"ה ה"ב): **"ולא מרקדין - רבי ירמיה רבי זעורה בשם רב חונה: קיפון - עוקר שתי רגליו כאחת, ריקוד - עוקר אחת ומניח אחת"**.

הירושלמי כאן מגדיר במדויק מהו הריקוד שאותו אסרו חכמים מחמת הגזירה שמא יתקן כלי שיר, והוא ריקוד שכזה שבו הרוקד מרים את רגלו האחת ומניח את חברתה לסירוגין. 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 רבי יעקב וויל, קרלסרוה תקצ"ט. או"ח סי' שלט סק"ב) ללמד זכות על הנהוגים כיום לרקוד בשבת ויום טוב, שאין זה בכלל הריקוד המיוחד שאסרו חכמים.

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

למיגדר מילתא

ועוד רגע אדבר בו ע"פ מה שראיתי בשו"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 שראו שנתחדש העניין לפי העת והזמן, על זה נאמר 'אין לך אלא שופט שבימין' ובידם לגזור לפי צורך שעה וגם לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה... והט"ז לא דיבר אלא בדבר אשר הטעם דשייך עתה היה שייך גם מאז ומקדם, וכיוון דהכתוב התיר אין בידי חכמים לאסור אבל בדבר שהוא למיגדר מילתא ולצורך שעה וודאי הכח בידם"**.

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

קושיה נפלאה מהפסוק 'עת רקוד'

אם עד עתה באו דברינו על חידושו הרחב של רבינו האיי גאון שבכל חג יש מצוה לרקוד (כשהמעין יראה שכל המשא ומתן שהארכנו בזה יכול היה להיאמר אפילו כלפי החידוש המצומצם של הנצי"ב והכהן מלובלין כלפי חג הסוכות גרידא, ודון מינה ומינה) הרי שמכאן נפנה לקושיה אשר אותה הביא הגאון הצעיר רבי חנוך העניך קרלנשטיין ז"ל בחיבורו 'קונטרס בעניני חג הסוכות ושמחת תורה' (ב"ב תשנ"ח. פרק ג) כלפי חידושם של הנצי"ב והכהן מלובלין (כשאף כאן יוכל המעיין להקיש את הדברים כלפי חידושו של רבינו האיי גאון, ותן לחכם ויחכם עוד).

כותב הגר"ח קרלנשטיין קושיה עצומה "אשר שמעתי להעיר בזה" על עצם הדין המחייב לרקוד בחג הסוכות, אשר הוא לכאורה נסתר מרש"י מפורש אשר נראה מדבריו כי לא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה מדין זה.

מקרא מלא דיבר הכתוב במגילת קהלת (ג, ה): **"עת לבכות ועת לשחוק עת ספוד ועת רקוד"**. ופירש רש"י: **"עת ספוד – בימי אבל; עת רקוד – חתנים וכלות"**. העיתוי של 'עת רקוד' אליבא דרש"י הוא בשמחת נישואין לשמח את החתן והכלה.

אלא שאם צדקו דברי רבותינו הנצי"ב והכהן מלובלין שישנה מצווה מיוחדת מהתורה לרקוד בחג הסוכות, יקשה מאוד שלכאורה לא היה לו לרש"י לפרש את כוונת הפסוק כי אם על חג הסוכות שזהו העת שבו יש מצוה לרקוד.

ויש להוסיף ולחדד את השאלה: הלא כפי שכבר נתבאר לעיל, כל ריקוד אינו מטרה בפני עצמה אלא חלק מחלקי השמחה, אולם הריקוד בסוכות הוא מטרה העומדת בפני עצמה, ופשיטא שאם יש אפשרות להסביר את הפסוק 'עת רקוד' על זמן שיש בו עניין מיוחד של ריקוד, שזה עדיף עשרת מונים מזמן שהריקוד שבו הוא רק חלק מהשמחה, ומדוע איפוא נמנע רש"י מלהסביר כך דזה קאי על מועד חג הסוכות, שבו יש מצוה מיוחדת לרקוד.

זמנים קבועים

לאחר שהביא הגר"ח קרלנשטיין את קושיה זו הוא מביא תירוץ בזה בשם 'יש שתירצו' בלא לפרש מי הם אלה שתירצו זאת. ויסוד תירוץ זה הוא שהפסוק במגילת קהלת אינו מדבר כי אם על זמנים שאינם קבועים, וכוונת הפסוק שם באומרו שיש עתים ויש עתים היינו דווקא על אופן זה שהעיתים מתחלפים ואין המאורעות הללו קבועים לזמן מסוים.

ומכיוון שאין הפסוק מדבר שם כלל על זמנים קבועים, אתי שפיר היטב מדוע פירש רש"י ש'עת רקוד' היינו על הריקודים בשמחת הנישואין לשמח חתן וכלה ולא פירש זאת על הריקודים בחג הסוכות, כי ריקודי חג הסוכות הם בזמן קבוע ומסוים בשנה ואילו ריקודי שמחת חתן וכלה אינם תחומים בזמן אלא הם בכל עת מצוא (זו אשה).

ופליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה להבין איך עלתה כזאת על דעת אותם מתרצים להעמיד את הפסוק דווקא בזמנים שאינם קבועים, בעוד שבפסוק זה שעליו אנו דנים – בו עצמו מפורש איפכא מן הקצה אל הקצה.

הרי הפסוק נפתח ב'עת לבכות' ורש"י מפרש: "בתשעה באב". גם כאן יכל רש"י לפרש שהבכיה היא מחמת דברים המצערם אשר אינם קבועים בזמן כל שהוא, אך רש"י כתב להדיא שהכוונה היא על תשעה באב – זמן קבוע וברור.

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

יד הכל שווה בו

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

דזה אינו, וכפי שכבר הסברנו בשפה ברורה, שההגבלה הנתונה על עמי הארצות לא נאמרה אלא כלפי זה שאסורים הם לרקוד בחצרות בית ה' כיוון שאינם יכולים לבוא לדרגה הרמה של "וגילו ברעדה" כמו שיכולים חכמי ישראל. אך בעיקר המצוה לרקוד בחג הסוכות, יד הכל שווה בו, ואם כן הדרא קושיה לדוכתה, שהיה לו לרש"י להעמיד את הפסוק במצוות ריקוד זו.

דבר והיפוכו

והנראה לומר בזה על דרך הפשט מילתא בטעמא, דהנה המעיין היטב בפסוקים אלה ובפירושו רש"י יראה לנכון שסדר המקראות עשוי במתכונת של דבר והיפוכו. כך למשל פירש רש"י את הפסוק הקודם לפסוק דידן: **"עת להרוג - אומה שלימה כשמגיע יום פקודתה... ועת לרפא - שברם כענין שנאמר במצרים... עת לפרוץ - חומת העיר כשנגזר עליה שנאמר 'חומות ירושלים מפורצות', ועת לבנות - שנאמר 'ובניתי כימי עולם'."**

יש כאן את שני הצדדים של כל מטבע: מצד אחד, להרוג אומה שלימה; ומצד שני, לרפא את צרתה. מחד גיסא, לפרוץ את חומת העיר; ומאידך גיסא לבנות אותה. והמעין היטב יראה שכך הוא בכל העתים שהובאו שם.

ומכאן לפסוק דידן אשר כך פירשו רש"י: **"עת לבכות - בתשעה באב; ועת לשחוק - לעתיד לבא... עת ספוד - בימי אבל. ועת רקוד - בחתנים וכלות."** הבכי בתשעה באב הוא על חורבן הבית, והשחוק היא בהיפוכו עם בנין בית המקדש השלישי. וכך גם הספוד והרקוד הם דבר והיפוכו.

ההספדים בימי האבל הם על קטיעת החיים, והריקוד בשמחת הנישואין הוא על הקמת בית חדש אשר יביא ברצות ה' חיים חדשים. ובזה קושיה מעיקרא ליתא והטעם שרש"י לא פירש את ה'עת רקוד' על חג הסוכות אתי שפיר מכיוון שלא ניתן להסביר את ה'עת ספוד' כהיפוך עניין ריקודי חג הסוכות.

כך שגם לאחר דברי רבותינו שיש מצוה מיוחדת לרקוד בחג הסוכות, מובן היטב מדוע פירש רש"י ש'עת רקוד' הוא בשמחת הנישואין כיוון שזהו היפוך ההספדים של ימי האבל.

טעם אחר יש בו

עוד היה נראה לתרץ ולומר שאין מדברי רש"י כל שמץ ראייה שהוא אינו מסכים עם כך שקיימת מצוה מיוחדת של רקידה בחג הסוכות, ומה שרש"י לא הביא את הריקוד בחג הסוכות כהסבר הפסוק 'עת רקוד' אין זה אלא מחמת עיכוב מהותי שמנע ממנו את האפשרות להסביר כך בפסוק.

כדי לקבל את הפרספקטיבה הנכונה לתמונה זו, עלינו לעבור למעקב מרתק אחר מקורה של פנינה יפה שנאמרה בפירוש פסוק זה, ולהתחקות אחר בעל השמועה שבתהפוכות הדורות הוא לא זכה שתיאמר השמועה מפיו.

בשם הגר"א מוילנא

הגאון רבי יעקב הכהן אב"ד וויסטיניץ בספרו 'זרע יעקב' (נאוידוואהר תק"ס. קהלת ג ח) כותב: **"אמר הכותב: שמעתי בשם הגאון החסיד דק"ק ווילנא, על הכתוב 'עת ספוד ועת רקוד' – מדוע חסר כאן למד, ולא כתיב 'עת לספוד ועת לרקוד' כמו בכל הכתובים האלו. אבל מרמז הפסוק באומרו 'עת ספוד' בלא למד, למאמר חז"ל 'מבטלים תלמוד תורה מפני הלכות המת והכנסת כלה, וזהו אומרו 'עת ספוד ועת רקוד' חסר למד, כלומר כאן בשני עתים האלו חסר הלימוד, ודפח"ח."**

גם חכמים נוספים הביאו זאת בשם הגר"א מוילנא כמו הגאון רבי אברהם ביק בספרו 'בכורי אביב' (לבוב תרל"ג. בינה במקרא קהלת): **"עת ספוד ועת רקוד. איתמר משמיה דרבינו הגר"א מוילנא ז"ל שנחסר הלמ"ד פה (ובכל העתות כתיב עת לבכות ועת לשחוק וכיוצא) לרמז שמבטלין הלימוד מפני המת והכלה כדאיתא בכתובות."**

ממקורות אלו ונוספים כיוצא בהם לקחו מאספים שונים וייחסו את פירוש זה להגר"א מוילנא עד שכמעט וכל מי שבימינו אינו אומר זאת בשמו אינו אלא מן המתמיהים, אך מה נעשה ביום

שידובר לנו שפירוש זה כבר הובא בדפוס שנים רבות עוד קודם זמנו של הגר"א מווילנא (ת"פ – תקנ"ח).

ולא זו בלבד אלא שלמזלו של פירוש זה הוא יוחס בימי קדם לגאונים נוספים כהנה וכהנה, כך שרק מעקב אחר השתלשלות הפירוש יגלה את מקורו האמיתי והמפתיע. (ותודתי נתונה לאלופי ומיודעי ר"ש שפיגל שהפנה את תשומת לבי לחלק מהמקורות, במאמרו 'אמר אליהו' הנדפס בתוך מאסף 'ישורון' כרך ו).

בשם רבי חיים מפרידבורג

הגאון רבי יאיר ציון מקהילת בראד כותב בסוף ספרו 'דברי יאיר' (דיהרנפורט תצ"ט. חג הסוכות, דף מג ד מדה"ס): "בפסוק עת ספוד עת רקוד. קשה למה לא כתיב בלמ"ד 'לספוד' 'לרקוד' כמו בכל הני עת שחושב שם. וי"ל על פי דאיתא בגמרא (כתובות יז) מבטלין תלמוד תורה להוצאת מת ולהכנסת כלה, לכך כתיב בלי למ"ד לרמז שלענין ספוד ורקוד מבטלין תלמוד, כלומר אותן שני עתים הם בלי למוד. נדפס".

הוא כותב 'נדפס' מבלי לציין היכן זה נדפס, אך כפי הנראה הוא מתכוון לדבריו של רבינו חיים ב"ר בצלאל מפרידבורג, אחי זקני המהר"ל מפראג, הכותב בספרו הנפוץ 'ספר החיים' (קראקא ש"ג. ספר פרנסה וכלכלה ח"ג פ"א): "וזהו גם כן מה שאמרו רז"ל שמבטלין תלמוד תורה מפני הוצאת המת והכנסת כלה, וראייה לדבר מה שכתוב 'עת ספוד ועת רקוד' ולא 'עת לספוד ועת לרקוד' רק הלמ"ד חסר בשניהם, רמז לביטול הלימוד בשני הזמנים הללו".

הגאון רבי אליהו ב"ר שמואל מלובלין בספרו שו"ת 'יד אליהו' (אמשטרדם תע"ב. סוף סימן לט): "וכיוצא בזה שמעתי בשם 'ספר החיים' שכתב על פסוק 'עת ספוד עת רקוד' דלאו נכתב 'לספוד' – 'לרקוד' דמרמז שמבטלין תלמוד תורה להלווית המת ולהכנסת כלה. ובספר 'יד אליהו' כתבתי טעם אחר על חסרון הלמ"ד, גם בריש 'מאמר העתים' ע"ש".

הגאון רבי יצחק לאמפרונטי בספרו האנציקלופדי 'פחד יצחק' (וונציה תק"ו, סוף 'לאו הבא מכלל עשה'): "יד אליהו תשובה ט"ל... וזוהי רמזו בעת ספוד ובעת רקוד חסרי למד - דמבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה".

וכן העתיקו בעל 'פתחי תשובה' (אה"ע סי' סה ס"ק ג): "ועיין בשו"ת 'יד אליהו' סימן ט"ל, מביא רמז לזה 'עת ספוד ועת רקוד' בלא למ"ד, להורות דמבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה".

בשם רבי שלמה אפרים לונטשיץ

אך מתברר שכבר קדמו הגאון רבי שלמה אפרים לונטשיץ אשר כך כתב בספרו 'עוללות אפרים' (לובלין ש"נ. חלק ד עמוד ד אות תקכט): "אמרו רז"ל מבטלין תלמוד תורה להלוית המת ולהכנסת כלה. ויש רמז בקהלת על זה שנאמר 'עת ספוד ועת רקוד' בחסרון למד, שהיה לו לומר 'עת לספוד ועת לרקוד' אלא חסרון הלמד יורה על הלימוד התורני שנחסר ומבטלין אותו לספוד ולרקוד דהיינו להכנסת כלה והלוית המת".

ובשמו הביא זאת נכדו הגאון רבי אלעזר פלקלס בעל שו"ת 'תשובה מאהבה' בהספד שנשא בשנת תק"ס (ונדפס בספר 'עולות חודש', 'מילי דהספידא' דרוש א): "וזקני הגאון בעל 'עוללות אפרים' במאמר תקכט כתב בזה סוד רמז על פי מה דאמרו רז"ל מבטלין תלמוד תורה להלוית המת ולהכנסת כלה, על זה נאמר 'עת ספוד ועת רקוד' בחסרון למ"ד יורה הלימוד תורה שנחסר על שני דברים אלו בלבד על ספוד ועל רקוד דהיינו להכנסת כלה ולהלוית המת, ע"ש".

וקודם לאלו – עד לראשונים

ושוב אנו מוצאים זאת בדפוס אף קודם לבעל 'עוללות אפרים', אצל הגאון רבי יצחק עונקינירא בספרו 'איומה כנדגלות' (קושטא של"ז, דף ד א): "כאשר פירשתי בחיבורי 'ספר העני' על עת ספוד ועת רקוד, שלא אמר 'עת לספוד ועת לרקוד' בלמד כדרכו, להיות שמבטלין הלימוד, 'עת ספוד' הוא הלוויית המת ו'עת רקוד' היא הכנסת כלה".

ייתכן מאוד וכמה חכמים זכו להתנבאות בסגנון אחד, אולם אין ספק כי ראש המדברים בזה הוא רבינו דוד אבודרהם בספרו ההלכתי הגדול (ברכת אירוסין ונישואין): "ואמרינן בפרק קמא דמגילה 'מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה'. ויש סמך לדבר שתמצא בקהלת 'עת ללדת עת למות' וגו' שהם בלמ"ד, ותמצא 'עת ספוד ועת רקוד' בלא למ"ד, כלומר: בעת ספוד דהיינו בהוצאת המת ועת רקוד דהיינו כשמרקדים לפני הכלה מבטלין הלימוד, על שם שחסר משניהם למ"ד".

אתה הראת לדעת כי רבינו האבודרהם אשר חי בספרד במאה ה"ד, וספרו כבר נדפס באשכנז בשנת ר"נ, הוא שזכה תחילה בפירוש נחמד זה, וייתכן מאוד שכל רבותינו אכן ידעו שהוא בעל השמועה אלא שלרוב הפשיטות לא הוצרכו לפרש בשמו.

אין מבטלים תורה לריקודים בסוכות

ומעתה ניתן לומר שבוודאי קיימת מצוה מיוחדת לרקוד בחג הסוכות, אלא שרש"י היה מוכרח לפרש את הפסוק 'עת רקוד' דווקא על השמחה שיש בעת נישואי חתנים וכלות, לפי שהוקשה לו שאלה זו מפני מה שינה הפסוק מדרכו שהוא כותב בכל מקום עם האות ל' ודווקא כלפי 'עת רקוד' השמיט את הל' ולא כתב 'עת לרקוד'.

ועל כך תירץ כתירוצו של האבודרהם שזהו מפני שריקוד זה הוא מהריקודים שמבטלים בעבורם מתלמוד תורה. ותירוץ זה כמובן יוכל להיאמר דווקא בשמחת הכנסת כלה שבה שנינו דין זה. ומהאי טעמא לא פירש רש"י את הפסוק בשמחת הריקוד בחג הסוכות, לפי שאז הייתה הקושיה חוזרת למקומה, מפני מה חסר כאן את האות ל'.

ההתעלמות ממצוות חג הסוכות

באותה אכסניה שבה כתב הגר"ה קרלנשטיין את דבריו הנזכרים לעיל הוא גם הביא חידוש נאה ומבריק, אשר בו הוא מניח את יסודם של הנצי"ב והכהן מלובלין על המצוה המיוחדת לרקוד בחג הסוכות, כאבן יסוד וכראש פינה ליישוב קושיה עצומה ביותר שנתחבטו בה האחרונים בפרשת המועדות שבספר במדבר (פרק כח – כט).

כל העובר על הפקודים – כל המתבונן בפירוט המועדים שהתורה מביאה ב'חומש הפקודים' יגלה מיד כי חג הסוכות הוא יוצא דופן מכל המועדים, בכך שבכל המועדים מציינת התורה את מצות היום שאותה נצטוו בני ישראל לעשות בה, ורק אצל חג הסוכות לא מזכירה התורה ולא כלום מכל מצוות החג.

כך בפסח נאמרת מצות אכילת המצות: "בחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבועת ימים מצות יאכל". ובשבועות מוזכרת מצות הביכורים: "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעתיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". בראש השנה נאמר מצות התקיעה בשופר: "ובחדש השביעי באחד לחדש מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו יום תרועה יהיה לכם", וביום הכיפורים מוזכרת מצות התענית: "ובעשור לחדש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו".

ואילו בסוכות קיימת התעלמות מוחלטת ממצוות החג, שכן נאמר: **"ובחמשה עשר יום לחדש השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו וחגותם חג לה' שבעת ימים"** ולא הוזכר כלום ממצוות החג המגוונות כמו הישיבה בסוכה ונטילת ארבעת המינים.

בסוכות מוזכרת מצות הריקוד

בהתאם לחידושם של הנצי"ב והכהן מלובלין שקיימת מצוה מיוחדת לריקוד בחג הסוכות – מצוה הכתובה בפסוק **"שבעת ימים תחוג לה' אלהיך"**, כי **"מילת 'חג' הנחתו הראשונה על המחול והריקוד"**, כותב הגר"ה קרלנשטיין לתרץ את קושיה זו ולהסביר שגם בסוכות הזכירה התורה את אחת ממצוות החג.

ומצוה זו שהזכירה התורה היא מצות הריקוד, באומרה: **"וחגתם חג לה' שבעת ימים"** – דהיינו שיש מצוה מיוחדת לרקד ולפזז בימי הסוכות.

האם כל 'חג' הוא ריקוד?

גם אם נסכים עם הנחת היסוד שבתירון משובב לב זה ולפיו התורה העדיפה משום מה להתעלם מהמצוות המרכזיות שבחג הסוכות ולהתמקד דווקא במצוות הריקוד, מה שיביא לתהייה אחרת העומדת בפני עצמה, מדוע באמת בפסח הזכירה התורה את אכילת המצות שהיא המצוה העיקרית של החג ולא הזכירה את המרור למשל, ואילו בסוכות מתעלמת התורה מהמצוות העיקריות של החג שהם הסוכה וארבעת המינים; הרי שתירון זה צריך להתמודד עם בעיה חמורה יותר.

הלא אין חולק שבתורה מצאנו את התואר 'חג' גם לשאר המועדים ולא דווקא לסוכות, ומצד שני לא עלתה על דעתו של מאן דהוא לומר שיש מצוה מיוחדת של ריקוד בחג השבועות יותר מבשאר המועדים. הסיבה הפשוטה לכך היא שניתן להעמיס את מצוה זו בדברי התורה רק אם התורה מדברת לפניה או לאחריה (ובנידון דידן – גם זה וגם זה) על מצות השמחה, ועל זה ניתן להוסיף שבמצות השמחה יש חלק נוסף של מצוה מיוחדת לרקד ולפזז, שאף זה מחלקי השמחה.

ואם כי אכן צדקו דברי הנצי"ב שמצוה זו של ריקוד עומדת כמצוה בפני עצמה מבלי הכרח של שמחה, אולם ברור שניתן לפרש שכוונת התורה באומרה 'חג' על חובת הריקוד דווקא כשמוזכרת שם גם השמחה, ואם לא כן הרי זה כשאר המקומות שבתורה שנאמר בהם חג שבהם לא קבעו הנצי"ב והכהן מלובלין שיש מצוה לרקוד.

כך שמוכרחים אנו לכאורה להעדיף לפרש את הפסוק: **"וחגותם חג לה' שבעת ימים"** כשאר מקראות שבתורה שנאמר בהם חג, ומשמעותם היא אינה מלשון ריקוד ופיזוז, והגם שבזה ייסתר תירוצו, מאשר לחדש כיוצא בזה, והבוחר יבחר.

יש שהקשו בפרשת אמור

ואם משום עצם הקושיה הא לא איריא, שכן מצאתי שכבר עסקו בנידון זה לתרצו באופנים שונים, ומהיות טוב לא אמנע מלהעתיק בכאן את עיקרי הדברים המתבארים בספרי האחרונים.

הגאון רבי ירוחם יהודה לייב וואלפיש הביא את הקושיה בספרו 'עשת שן' (פיטרקוב תר"צ), בפירוש 'מעולפת ספירים' פרשת אמור: **"עוד יש לי הערה לעניין סוכה בזה, לפי שמבואר בתורה בכל מוספי המועדים של כל השנה כולה מבואר בכל מוסף ומוסף גם כן שאר מצוות החג, כגון בפסוק – ט"ו ימים לחודש הזה שבעת ימים מצות יאכל, ובשבועות – וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה, ובראש השנה – יום תרועה יהיה לכם, וביום הכיפורים – ועניתם את נפשותיכם."**

וכשבא לחג הסוכות אין זכר ממצות החג דהיינו שצריכים לשבת בסוכה רק נאמר והקרבנתם וגו'. וקשה למה נשתנה מוסף חג הסוכות מכל המועדות שבתורה".

נבחין שהוא מקשה את שאלתו זו בפרשת אמור, אלא שכל בן חמש למקרא יראה מיד שבפרשת אמור התורה כן מפרשת את מצוות החג, ארבעת המינים והשיבה בסוכה, ומה מקום יש לקושיה זו כשעינינו הרואות על אתר את מצוות היום.

ייתכן שטעות סופר נפלה כאן וקושיה זו הייתה אמורה להיכתב בפרשת פינחס ששם אכן 'אין זכר ממצוות החג' ומבלי משים היא נכתבה בפרשת אמור.

סוכות בבית המקדש?

תירוצו המעניין של בעל 'עשת שן' מתרץ למעשה הן את השאלה בפרשת אמור והן את השאלה שהייתה אמורה להישאל – בפרשת פנחס, והוא מסביר שבכוונה תחילה לא הזכירה התורה את מצוות החג: "ונראה לי בזה דמזה יש ללמוד שבבית המקדש כל מצוות החגים שבכל השנה כולה פשיטא שנהגו גם כן בבית המקדש, אבל מצוות סוכה לא היה נוהג בבית המקדש, דאפילו המנחות שמדין פת צריכין סוכה מכל מקום כיון שנאכלים לפני מן הקלעים ואסור להוסיף בבניין פשיטא שנאכלין חוץ לסוכה", וע"ש מה שהוסיף בזה מדברי הירושלמי.

אלא שדבריו צריכים עיון ממקרא מפורש (נחמיה ח טז): "ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סוכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלהים וברחוב שער הימים וברחוב שער אפרים", כך שאין אנו יכולים להסכים עם חידוש שכזה שבביהמ"ק לא היו אוכלים בסוכה בעוד שראינו שגם בבית המקדש – "בחצרות בית האלהים" היו עושים סוכות ואוכלים בהם כמצות היום.

בשנה ראשונה לא נטלו לולב

בשמו של "הרב הגאון הגדול מופת הדור וכו' מו"ה מרדכי מראזנאי זלה"ה אשר היה אב"ד דק"ק פינסק" הביא בספר קהלת יצחק (רייטבורד, וילנא תר"ס. פרשת אמור) שגם הוא הקשה את השאלה בפרשת אמור, אלא שהוא הטעים זאת באופן אחר. המעיין היטב בסדר הפסוקים יראה שהפסוקים העוסקים בנידון חג הסוכות כאילו מתחלקים לשתי פרשיות נפרדות, כשבפרשה אחת כתובים הקרבנות ובפרשה השנייה כתובים המצוות, והרי זה צריך ביאור מה טעם ראתה התורה להפריד אותם זה מזה.

ועל זה תירץ הגאון הנ"ל שבשנה הראשונה לצאת בני ישראל אירע יום טוב של סוכות לחול בשבת, ולפיכך לא אמר להם את דין ארבעת המינים שהם אינם ניטלים בשבת, וע"ש בדבריו בהרחבה גדולה.

אלא שהן בתירוץ זה והן בתירוץ הקודם אנו מבחינים שאין הם מתרצים אלא את אחת ממצות החג ולא את המצוה השנייה, כך שלכל תירוץ עדיין הקושיה במקומה עומדת כלפי המצווה האחרת, וכמובן שדוחק גדול הוא לומר שכל אחד מהתירוצים השונים משלים את חבירו.

לא קיימו במדבר – מדוע?

הגאון רבי מנחם צבי טאקסין מביא תירוץ נאה על הקושיה בפרשת אמור בספרו 'אור תורה' (ח"ג, פיעטרקוב תרע"א): "והנראה לי בע"ה ע"פ הפשט האמיתי, כי באמת במדבר לא היו צריכים לשבת בסוכות כי טעם ישיבת הסוכות הוא לזכר שישבו בסוכות במדבר... ובמדבר לא היו צריכים להזכר הזה. וכן מצות ד' המינים לא היו מחויבים ג"כ במדבר, כי מפורש שהמצוה להד' מינים היא רק

בבואם אל הארץ... ולכן אמר להם משה בפרשה נפרדת את מצוות החג לפי שאותם יקיימו רק בבואם לארץ.

ובהקשר לכך יש לציין שעדיפא מיניה הוה ליה למימר ולא מסברא גרידא, כי דברי רבותינו הראשונים ברור מללו כן, וראשון לציון הוא מה שכתב הנשר הגדול רבינו הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים' (ח"ג פרק מג): **"והנראה לי בארבעת מינים שבלולב, שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר היה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות, אל מקום האילנות נותני פרי והנהרות... רוב מציאותם בארץ ישראל בעת ההיא והיה כל אדם יכול למצאם"** – ומפורש שלא החלו ליטול ד' מינים כי אם בבואם לארץ ישראל (וראה עוד בעניין זה בקובץ 'אור ישראל' כט עמ' קסד).

ואיתו עימו רבינו המב"ט הכותב בספרו 'בית אלקים' (שער היסודות פרק לז): **"נראה כי יש הרבה מן המצוות שלא נהגו ולא נצטוו בהן בדור המדבר... חג הסוכות לענין ישיבה בסוכה לא נהגו שהרי היו מסוככים בענני כבוד ואיך יעשו סוכה תחת שם סוכה, ולכך אמר הכתוב 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבת' וגו', כי לא נצטוו במצוה זו מיד כי אם לדורות הבאים אחרי דור המדבר"** – ומפורש שלא ישבו בסוכה במדבר כי אם בארץ ישראל (ועיין בשו"ת 'ציץ אליעזר' ח"ז סי' לא שכבר העיר בזה).

במשנת המשך חכמה

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

הראשון הוא כעין דברי בעל 'עשת שן' שבבית המקדש לא היו יושבים בסוכה, אך לא מטעמיה. שבעל 'עשת שן' תלה זאת בכך שאין מוסיפין על הבניין, אולם בעל 'משך חכמה' כתב לפרש זאת מחמת שבחג הסוכות מחויבים לעלות לרגל, והרי קיימא לן שעולי רגלים פטורים מן הסוכה.

תירוץ זה כבר אין בו את החיסרון ששאלנו מהפסוק שהבאנו לעיל כי אותם הסוכות שכן נבנו היו מיועדות למיעוט העם שלא היה בו את הפטור של עולי רגלים או שחפצו להחמיר על עצמם שלא מעיקר הדין, אולם עדיין צריך ביאור מה נענה ביום שידובר לנו ממצות ד' מינים וכי כעורה היא מצוה זו שאותה אין צורך להזכיר.

ועוד מתרץ המשך חכמה שפסוק זה כולל בתוכו אף את שמיני עצרת, והרי בו אין את מצוות החג, ויער"ש מה שפירש בעניין זה.

כך או כך, וודאי שאין מכוח קושיה זו שבה אנו דנים כדי להכריח את תירוצו של הגר"ח קרלנשטיין שכוונת התורה היא למצוות הריקוד, וזאת מלבד הדוחק שבעצם התירוץ כפי שבארנו לעיל.