

שמחה וכבוד והדלקת הנר ביום הצום

הדלקת הנר ביוה"כ

- א -

איתא במשנה פרק מקום שנהגו (נ"ג ע"ב): מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יוה"כ מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין וכו' ע"כ. ובגמ' איתא: תנא בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לדבר אחד נתכוונו. ע"כ. וז"ל רש"י: אותן שנהגו להדליק והנהגין שלא להדליק לא נתכוונו אלא לדבר אחד להפריש עצמו ממשכבי אשה. האומרים להדליק משום דאין אדם משמש מטתו לאור הנר והאומרים שלא להדליק סוברים כשהנר דולק רואה את אשתו ומתאוה לה. עכ"ל.

וכעין זה מפרש הרמב"ם (פ"ג מהל' שביתת עשור ה"י), וז"ל: יש מקומות שנהגו להדליק את הנר בלילי יוה"כ כדי שתהיה לו בושת פנים מאשתו ולא יבא לידי תשמיש המטה ויש מקומות שנהגו שלא להדליק שמא יראה אשתו ותשא חן בעיניו ויבא לידי תשמיש. עכ"ל.

צע"ג. הרי מצות הדלקת נרות היא קיום מצות כבוד, הנהגת בכל שבת ויו"ט. א"כ, למה המשנה אומרת שאלו שמדליקין רק מדליקין בתורת מנהג, ולא בתורת חיוב כמו בשבת ויו"ט.¹ וכך צ"ע למה הסוגיא מסבירה שהמנהג להדליק הוא משום הרחקה מתשמיש, ולא מפאת כבוד יום הכיפורים.

¹ ועיין מרומי שדה שם (פסחים נ"ג ע"ב ד"ה תנא), שעמד על נקודה זו, אלא שלא הסביר למה חלוק יוה"כ משבת ויו"ט. וז"ל: אלא שקשה דאפילו למאן דנהגו להדליק, אינו משום כבוד ושלוש בית, אלא כדי שלא יבא להרגל דבר, וא"כ היאך מברכין כל בני הבית, והרי סגי בברכה אחת, והיה אור בבית. עכ"ל.

ועוד צ"ע. בהמשך הסוגיא, איכא מח' תנאים בנוגע למנהג לא להדליק נר ביוה"כ. וז"ל: תני תנא קמיה דר' יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר יוה"כ שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת. ועני ר' יוחנן בתריה וחכמים אוסרים. עכ"ל. לכאורה צ"ע לפי ר"ש בן אלעזר מאי שנא יוה"כ שחל בחול מיוה"כ שחל בשבת – אם במקום כבוד שבת מדליקין ולא חוששים שמא יביא לידי תשמיש, למה אין מדליקין בשאר יוה"כ, שהרי לכאורה מצות כבוד נוהגת ביום הכיפורים עצמו, כמו בשבת וביו"ט.

- ב -

לפום ריהטא, ניתן לדחות את קושיותינו הראשונות אם נבין שמצות הדלקת נרות תלויה בחיוב סעודה: המצוה היא לסעוד לאור הנר. א"כ, ביוה"כ, שאין מצות סעודה, אין קיום בהדלקת נרות בכלל, ולפיכך הגמ' מסבירה שהמנהג להדליק נרות ביוה"כ הוא כדי למנוע מתשמיש המטה בלבד, ואינו קיום של מצות הדלקת נרות של שבת ויו"ט. ואמנם מצינו שחיובים אלו קשורים. בגמ' שבת כ"ה ע"ב איתא: אמר רב נחמן בר רבא אמר רב הדלקת נר בשבת חובה רחיצת ידים ורגלים ערבית רשות. עכ"ל. וז"ל רש"י: כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא. עכ"ל.

אולם, לכאורה משמע מהסוגיא בפסחים שחיוב הדלקת נרות בשבת ויו"ט אינו רק במקום סעודה. שהרי ר"ש בן אלעזר פוסק שאפילו אלו שנוהגים לא להדליק נר בשאר יוה"כ מדליקים נרות ביוה"כ שחל להיות בשבת, מפני כבוד השבת. הרי שאפילו בשבת שבה אין סעודה, יש חיוב להדליק נר שבת בתורת כבוד שבת. ולכאורה זה משום שחיוב הדלקת נרות אינו תלוי בחיוב סעודה, אלא הוא דין בפני עצמו של כבוד היום.²

² וכן מדייק הנצי"ב מסוגיין. עיין מרומי שדה פסחים נ"ג ע"ב ד"ה דתני תנא, ובהרחבה יותר בהעמק שאלה קכ"ב אות ג'. ושם בהעמק שאלה הוא מביא ראיה מסוגיא שבת כ"ה ע"ב, ומגדיר להלכה שחיוב ההדלקה הוא משום כבוד שבת, אפילו שלא בשעת סעודה. וז"ל: והשיב רבא שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה אפילו שלא לצורך אכילה אלא לכבוד שבת בעלמא וכו' ע"כ.

ויתכן שיש הוכחה נוספת מדברי הרמב"ם שאין חיוב הדלקת נר שבת תלוי בקיום מצות סעודת שבת, ושאפילו מי שאינו סועד בשבת חייב להדליק נר שבת. שהרי בפ"ה הל' שבת ה"א, כשרבינו מביא מצות הדלקת הנר, הוא כותב שאפילו עני חייב להדליק נר שבת. וז"ל: וכו' ואפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת. ע"כ. משמע מכאן שאפילו עני שאין לו סעודה באותה שבת חייב להדליק נר, משום שיש חיוב להדליק נר שבת אפילו שלא במקום סעודה.

- ג -

א"כ, שאילותינו חוזרות ונעורות. הגמ' מסבירה שאלו שנהגו להדליק נר ביוה"כ רק נהגו כן בתורת מנהג, כדי למנוע מתשמיש המטה. צ"ע למה אין חיוב מדינאי של הדלקת נר, כמו בשבת ויו"ט. ובנוסף, ר' שמעון בן אלעזר מסביר שאלו שנהגים שלא להדליק ביוה"כ שחל להיות בחול, אכן מדליקים ביוה"כ שחל להיות בשבת, משום כבוד שבת. א"כ, נמצא שבמקום חיוב כבוד, נהגו להדליק ולא לחוש שמא יבאו לידי תשמיש המטה. ולפיכך צ"ע למה אין אומרים כן בכל יוה"כ, שידליקו נר ומצות כבוד יוה"כ תדחה חשש תשמיש המטה. מאי שנא יוה"כ משאר שבתות וימים טובים, שבהם חייבים להדליק נר לכבוד היום.

בכדי לנסות לתרץ קושיות אלו, עלינו לעמוד על כמה יסודות בענין קדושת יום הכיפורים.

שם יום טוב

- ד -

הרמב"ם ריש הל' יום טוב כותב שרק ו' ימים נקראים ימים טובים. וז"ל: ששת ימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה שהן ראשון ושביעי של פסח וראשון ושמיני של חג הסוכות וביום חג השבועות ובאחד לחדש השביעי הן הנקראין ימים טובים ושבתית כולן שוה שהן אסורין בכל מלאכת עבודה חוץ ממלאכה שהיא לצורך אכילה שנאמר אך אשר יאכל

לכל נפש. עכ"ל. לכאורה יוצא מדבריו שרק ימים אלו נקראים ימים טובים, ולא יום הכיפורים.³

ולכאורה יש נ"מ להגדרה זו של יום טוב, בנוסח התפילה. בסדר התפלות שבסוף ס' אהבה, מביא רבינו שבימים טובים, כשמזכירים פסח בפסח ועצרת בעצרת וחג בחג, גם מזכירים שהם ימים טובים. וז"ל: וכו' ותתן לנו ד' קלהנו מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום טוב מקרא קדש הזה את יום חג המצות הזה וכו'. ע"כ. וכמו כן בשבועות ובסוכות. ואפילו בראש השנה, שמשמיטים מועדים לשמחה לפי הרמב"ם (שלא כדעת מר שר שלום המובא ברא"ש שלהי מס' ראש השנה), אכן מזכירים יום טוב מקרא קדש הזה. וז"ל: ותתן לנו ד' קלהנו את יום טוב מקרא קדש הזה את יום הזכרון הזה וכו' ע"כ. יוצא שבשלשת הרגלים ובראש השנה, מזכירים בתפילה שהיום הוא יום טוב, ביחד עם הזכרת קדושת היום. לעומתם, ביום הכיפורים הרמב"ם כותב שרק מזכירים מקרא קדש, ולא יום טוב. וז"ל: וכו' ותתן לנו ד' קלהנו את יום מקרא קדש הזה את יום הכיפורים הזה וכו' ע"כ.

וכן מצינו שבהרבה מקומות, הרמב"ם נזהר מלנקוט לשון יום טוב ביחס ליוה"כ. עיין פכ"ט הל' שבת הכ"ג, בעניין ברכת שהחיינו, וז"ל: כל לילי יום טוב ובליל יום הכיפורים אומרים שהחיינו וכו' ע"כ. וכן בפ"ג הל' תפלה הי"ד, בענין הוצאת שני ספרי תורה, וז"ל: בכל יום ויום מימים טובים וכן ביום הכיפורים ובשבעת ימי הפסח מוציאים שני ספרים בשחרית וכו'. [והטעם שציין פסח בנפרד הוא לכאורה משום שימי חול המועד אינם נקראים ימים טובים, ורצה לפרט שאפילו בהם מוציאים ב' ספרי תורה, כמו בסוכות שהביא כבר לעיל בהלכה י"ב]. וכן עיין פ"י הל' אבל ה"ה, בענין אבל שסיים ד' ימי אבילותו בערב יום טוב, וז"ל: הקובר את מתו שבעת ימים קודם רגל מן הרגלים או קודם ראש השנה ויום הכיפורים בטלה ממנו גזירת שלושים. ומותר לספר ולכבס בערב יום טוב או בערב יום הכיפורים שמקצת

³ ראוי לציין שיש דעות בראשונים ששם יום טוב נופל גם על יוה"כ. עיין רש"י ר"ה כ"א ע"א (ד"ה דמטו), וכן קצת משמע מלשונו בפירושו עה"ת פר' אמור, בפשט יוה"כ, וז"ל (כ"ג: ל"ה): מקרא קדש. ביוה"כ קדשהו בכסות נקייה ובתפלה ובשאר ימים טובים במאכל ובמשתה ובכסות נקייה ובתפלה. עכ"ל. לרוב לשון שאר מראה שגם הפרט הראשון נכלל בכלל, אבל אין זה נכון בכל מקום, ואכמ"ל.

היום ככולו וכו' ע"כ. שוב, רבינו קורא לר"ה ביחד עם הרגלים בשם ימים טובים, ואינו כולל יום הכיפורים עמהם.⁴

צ"ב מה פירוש לשון יום טוב לפי רבינו, ולמה הוא נופל על הרגלים ועל ראש השנה, ולא על יום הכיפורים.

- ה -

בכדי לפרש את לשון יום טוב לפי הרמב"ם, כדאי לעיין בפירושו לברייתא הידועה לגבי קביעת חנוכה. ז"ל הגמ' (שבת כ"א ע"ב):

⁴ וכן מצינו בכמה מקומות נוספים. עיין פכ"ט הל' שבת הי"ח, בענין קידוש והבדלה, וז"ל: כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאייהן ובמוצאי יום הכיפורים שכולם שבתות ה' הם וכו' ע"כ. וכן בסדר התפלות, לגבי נוסח ההבדלה בתפלה, וז"ל: בלילי מוצאי שבת ומוצאי יום הכיפורים ומוצאי ימים טובים מברך ברכה רביעית בנוסח זה וכו' ע"כ. וכן בפ"ב הל' תפלה ה"ה, הרמב"ם נוטט לשון ימים טובים וקאי על ר"ה והרגלים בלבד. ז"ל: בשבתות וימים טובים מתפלל שבע ברכות בכל תפלה ותפלה מארבע תפלות של אותו היום וכו' במה דברים אמורים בתפלת ערבית ושחרית ומנחה אבל תפלת המוספין של ראש השנה מתפלל תשע ברכות וכו' ע"כ. מבורר שראש השנה כלול בין הימים טובים הנזכרים בהלכה ה', ויוה"כ אינו, שהרי ביוה"כ מתפללים ה' תפילות. והרמב"ם מביא דין יוה"כ בהלכה הבאה, וז"ל: ביום הכיפורים מתפלל בכל תפלה מחמש תפלות שבע ברכות וכו' ע"כ.

אמנם, יש להעיר שלפחות בשני מקומות, כשרבינו דן בכללות, הוא כותב שדין מסויים נוהג בשבת ויום טוב, והכוונה לכלול יוה"כ עמם. עיין פ"ב הל' תפלה ה"ב, לגבי קריאת ההפטרה, וז"ל: וכו' ואין מפטירין בנביא אלא בשבתות ובימים טובים ובתשעה באב. עכ"ל. וכן לענין תפילה קצרה, בפ"ב הל' תפלה ה"ד, וז"ל: וכו' וכן במוצאי שבתות וימים טובים אינו מתפלל הבינונו מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת עכ"ל. וכן לענין הבדלה בתפילה, בפ"ב הל' תפלה הי"ב, וז"ל: וכו' ובמוצאי שבת ובמוצאי יום טוב של כל השנה מבדיל באתה חונן אע"פ שהוא מבדיל על הכוס עכ"ל.

במקומות אלו, משמע שהרמב"ם כולל יום הכיפורים בין ימים טובים. וכן מפרש הכסף משנה פ"ב הל' תפלה ה"ב ורבינו מנוח פ"ב הל' תפלה ה"ד. לכאורה אפילו אם נפרש כן במקומות אלו, אין זה דוחה את הקביעה הברורה של הרמב"ם ריש הל' יום טוב שיום הכיפורים אינו יום טוב, ואת החילוק בנוסח התפילה בין יום הכיפורים לימים טובים, אלא שהרמב"ם סמך על הקורא להבין שמכיון שדינים אלו שוים לשבתות ולימים טובים, אין מקום לחלק שלא ינהגו ביום הכיפורים. אולם, לולא דמסתפינא הייתי מציע פירוש אחר, והוא שבמקומות אלו הרמב"ם דוקא קורא ליום הכיפורים בשם שבת, משום שיוה"כ הוא שבת שבתון. [זה קצת יותר קשה בלשונו בפ"ב הל' תפלה הי"ד, שהרי שם הוא אינו כותב שבתות בלשון רבים, אלא שבת בלשון יחיד. ודו"ק]

לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה עכ"ל. הרמב"ם מביא ברייתא זו בפ"ג הל' חנוכה ה"ג, וז"ל: ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל כ"ה בכסלו וימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולהגלות הנס וכו' ע"כ. הברייתא אומרת שימים אלו הם ימים טובים, והרמב"ם מפרש שהכוונה היא שהם ימי שמחה. לכאורה יוצא שלפי הרמב"ם, לשון יום טוב מורה שיום זה הוא יום שמחה.

ואמנם, כשרבינו מביא מצות שמחת יום טוב, הוא כותב שהמצוה מחייבת שמחה וטוב לב, וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו' ע"כ. מסתבר מאד שלשון יום טוב מורה על חיוב זה, להיות שמח וטוב לב.⁵

ולכאורה ניתן להביא ראיה נוספת לפירוש זה בלשון יום טוב, מדברי המשנה שלהי מס' תענית ומפה"מ שם. וז"ל המשנה (כ"ו ע"ב): וכו' אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיוה"כ שבהן בנות י-ם יוצאות בכלי לבן וכו' ע"כ. המשנה קוראת לט"ו באב יום טוב, אע"פ שאין בו איסור מלאכה, ולא שאר דיני וניהוגי ימים טובים. ברור שכאן, פירוש הלשון הוא שט"ו באב הוא יום של שמחה. וכן מפרש הרמב"ם בפה"מ שם, וז"ל: ולפיכך קבעוהו יום שמחה ע"כ.⁶

⁵ ויש להעיר שלכאורה לשון זה בהגדרת חיוב שמחה נלמד מלשון הפסוק: תחת אשר לא עבדת את ה' קלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל. הרמב"ם מביא פסוק זה לענין שמחת יום טוב לקמן בפירוקן (הלכה כ'), וז"ל: כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך בין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה. שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטיינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' קלהיך בשמחה ובטוב לבב הא למדת שהעבודה בשמחה ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות. עכ"ל.

⁶ כן הוא בתרגומים המדויקים, וכעין זה גם בתרגום שבש"ס: יום משתה וששון.

שמחה ביום הצום

- 1 -

לפי הנ"ל, לכאורה יוצא שרק ימים שבהם נוהגת מצות שמחה מלאה יקראו ימים טובים. הבאנו לעיל שבריש הל' יו"ט, רבינו קובע שרק הרגלים וראש השנה נקראים ימים טובים, וכן הערנו שהוא פוסק שאין לומר יום טוב בתפילת יוה"כ, וכמו כן הוא מאריך בלשונו בהרבה מקומות כדי לא לקרא ליוה"כ יום טוב. א"כ, לכאורה משמע שיש פחות שמחה ביוה"כ מבימים טובים, ולפיכך אינו נקרא יום טוב, אלא שצריך ביאור באיזה דיני שמחה חלוק יוה"כ מימים טובים, ובפרט מראש השנה.

איתא מח' תנאים במשנה מו"ק (י"ט ע"א) לגבי אבילות בר"ה וביוה"כ, וז"ל: וכו' שבת עולה ואינה מפסקת רגלים מפסיקין ואינן עולין. ר' אליעזר אומר משחרב ביהמ"ק עצרת כשבת. רבן גמליאל אומר ראש השנה ויוה"כ כרגלים. וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא עצרת כרגלים ר"ה ויוה"כ כשבת. עכ"ל. והרמב"ם פ"י הל' אבל ה"ג פוסק כרבן גמליאל.

בשיעור בענין אבילות (שמודפס בשיעורים לזכר אבא מרי, ח"ב) הקשה מרן הגרי"ד זללה"ה שלעיל (י"ד ע"ב) הגמ' דורשת שאין אבילות ברגלים מזה שמצות שמחת רגלים – שהיא מצוה דרבים – דוחה מצות אבילות, שהיא מצות יחיד בעלמא. א"כ, מדייק מרן, יוצא שלפי ר' גמליאל, אכן קיימת שמחה גם בר"ה ויוה"כ. וכך מובא בשמו (ע' קפ"ט): ר' גמליאל אומר ר"ה ויוה"כ כרגלים, ודוחים אבילות. והלא בסוגיא (י"ד ע"ב) מבואר כי דחיית אבילות ע"י רגל הוא בשל מצות שמחה, ושמחת בחגך. חזינן שישנה חלות שמחה בר"ה ויוה"כ, והוא קיום שמחה שבלב, שיכולה להתקיים דוקא ע"י וידוי והרהורי תשובה ע"כ.

מדיני אבילות יוצא שיש שמחה מסויימת בראש השנה וביום הכיפורים. ומאידך, לכאורה מבורר שאין מצות שמחה בימים אלו שוה למצות שמחה ברגלים. ראשון, בשניהם אין מצות שלמי שמחה. בנוסף, אין מצות הלל בר"ה וביוה"כ, והרמב"ם מסביר שזה משום שאין שמחה מלאה

בימים אלו. וז"ל (פ"ג הל' חנוכה ה"ו): וכו' אבל ראש השנה ויוה"כ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה וכו' ע"כ. לכאורה יוצא מכאן שמצות הלל היא קיום של שמחת היום,⁷ ובראש השנה וביוה"כ אין שמחה יתירה לחייב קריאת ההלל.

בדיני שמחה שראינו עד כאן, ר"ה ויוה"כ דוקא שוים: בשניהם, אין שלמי שמחה ואין הלל, אבל אכן נוהגת שמחה לבטל אבילות. אולם, לכאורה אכן קיים חילוק גדול בענין שמחה בין ר"ה ליוה"כ.

הרי הרמב"ם (פ"ו הל' יו"ט הי"ז והי"ח) פוסק שבין בזמן הבית ובין שלא בזמן הבית, מצות שמחת יום טוב כוללת חיוב לשמוח בשאר מיני שמחה. וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו'. אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו וביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות. והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו. והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בכשר ואין שמחה אלא ביין וכו' ע"כ.

עיינן לשון הרמב"ם בריש ההלכה: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם. ע"כ. לכאורה ברור שלשון זה קאי גם על ראש השנה, שהרי ראש השנה נמנה כיום טוב בריש הל' יום טוב, וכן מתאר אותו רבינו לאורך הלכות יום טוב. [בנוסף, הרי רבינו כבר מנה בפירושו את פסח וסוכות, ולפיכך כשהוא כותב שאר ימים טובים כולם בלשון רבים, ברור שהכוונה אינה לשבועות בלבד.] א"כ, יוצא שלפי הרמב"ם, מצות שמחה זו נוהגת בר"ה כמו ברגלים.⁸

⁷ וכן מפרש מרן הגר"ד זלה"ה את דברי רבינו בשיעור בענין הזכרת ר"ח וחיה"מ (עיינן שיעורים לזכר אבא מרי ח"א, שיעור בענין הזכרת ר"ח וחיה"מ, אות ג').

⁸ וכן פירשו דבריו הרבה מפרשים, בניגוד מוחלט לשיטת הגאונים שמתור להתענות בראש השנה, המובאת בר"ן שלהי ראש השנה ובמרדכי ריש יומא.

ומאיךך, מדוייק שמצוה זו אינה נוהגת ביוה"כ. הרי הרמב"ם כותב שהיא נוהגת בימים טובים, והרמב"ם אינו מונה יום הכיפורים כיום טוב. ואפילו אם ייתכן שבמקומות אחרים, היה ניתן להגדיר את יום הכיפורים כיום טוב, ברור שבהלכות יום טוב, לשון זה קאי אך ורק אראש השנה ושלשת הרגלים. ובנוסף, מאד קשה לפרש שהלכה זו, שבין דיניה כוללת חיוב אכילה ושתייה, קאי בסתם גם על יום הכיפורים, שהרי א"כ היה לו לרבינו לכתוב בפירושו שרק חלק מהדינים הללו נוהגים ביום הכיפורים. אלא לכאורה משמע שהלכה זו אינה קאי איום הכיפורים, ומצוה זו, לשמוח בשאר מיני שמחה, נוהגת רק בר"ה ובשלשת רגלים ולא ביום הכיפורים. א"כ, יוצא שיש חילוק גדול בין שמחת ר"ה לשמחת יוה"כ.

ועלינו להעיר שלכאורה חילוק זה אינו משום שהצום מעכב אותו מלקיים את המצוה, אלא משום שבעצם, אין מצוה זו נוהגת ביום הכיפורים. אמנם, מי שצם אינו יכול לאכול בשר ולשתות יין; אולם, אין מצות הצום מעכבת לבישת בגדים נאים ותכשיטים,⁹ ולא חילוק אגוזים וקליות לקטנים. ובאמת, חולה שיש בו סכנה, שחייב באכילה ביום הכיפורים, יכול לאכול בשר ולשתות יין.¹⁰ ואעפ"כ, הרמב"ם פוסק שאין מצוה זו נוהגת ביום הכיפורים.

⁹ ועייין דברי רבינו בסה"מ במצות שמחת יו"ט, משם מדוייק שיש קיום מצות שמחה לבישת בגדים נאים אפילו לאנשים. וז"ל שם (עשה נ"ד): וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין **וללבוש בגדים חדשים** ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים. ע"כ. משמע שלבישת בגדים נאים היא כמו אכילת בשר ושתיית יין, והיא נוהגת באנשים כמו בנשים. ועייין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א (שיעור בענין כיבוד ועונג שבת, אות ג', בסוף). שם מובא שמרן זללה"ה הביא את פסק השו"ע שבגדי יו"ט מכובדים מבגדי שבת, והסביר שיש לפסק זה ב' נימוקים: האחד משום שכבוד יו"ט גדול מכבוד שבת, והשני משום שמצד השמחה, מצות שמחה מחייבת לבישת בגדים נאים. לכאורה ברור שדברי השו"ע אינם דוקא בנשים; א"כ, משמע שמרן מבין שלבישת בגדים נאים היא קיום מצות שמחה אפילו לאנשים. וכן מובא בשמו שם: לכן פסקו בשו"ע כי בגדי יו"ט יהיו יותר טובים מבגדי שבת, כי הלא צריכים לכבד בית קלהים. (חרץ מנימוק זה ישנו עוד נימוק אחר והוא: כי ביו"ט כסות נקיה מתחייבת בין ע"י כיבוד בין ע"י שמחה – והנשים בבגדי צבעונין). ע"כ.

¹⁰ ומרן הגר"ד זללה"ה שאל שאלה דומה לגבי קביעת הסוגיא מו"ק (י"ד ע"ב) שאין אכילות ביו"ט משום שמצות שמחת יו"ט דוחה אבלות. שואל מרן: אין שום סתירה

יוצא מדברי הרמב"ם שאין מצוה לשמוח בשאר מיני שמחה ביוה"כ ככלל, ואפילו בדברים המותרים לעשותם ביום הכיפורים. אין הכוונה לומר שאין שמחה נוהגת ביום הכיפורים ככלל, שהרי מצינו שאין אבילות נוהגת בה. אלא שהמצוה הנוהגת בשאר ימים טובים, לקיים שמחת היום במעשים גשמיים המביאים לידי שמחה, אינה נוהגת ביום הצום.

צ"ע מהיכן למד הרמב"ם שמצוה זו אינה נוהגת ביום הכיפורים. שאלה זו קשורה לשאלה אחרת: היאך למד רבינו שמצות שמחה בשאר מיני שמחה כן נוהגת בר"ה, שהרי אין מצות שלמי שמחה בר"ה. אין כאן מקום להאריך, ועיין בהערה.¹¹

בין ניהוגי אבילות לניהוגי שמחה – אבל יכול לאכול בשר ולשתות יין – וא"כ, למה הגמ' קובעת שאין אבילות ביו"ט משום מצות שמחת יו"ט. וכן מובא בשמו בשיעורים לזכר אבא מרי ח"ב (שיעור בענין אבילות, ע' קפ"ח בדפוס ראשון וע' ר"ג בדפוס שני): והנה יש לעיין בסוגיא דמו"ק (י"ד ע"ב), "אבל אינו נוהג אבילותו ברגל שנאמר ושמחת בחגך וגו' אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד". הלא מצות שמחה מתקיימת ע"י אכילת בשר ושתיית יין, כמבואר בשלהי פסחים (ק"ט ע"א), ואבל מותר בכל זה, ומדוע לא ינהוג אבילותו ברגל. ע"כ.

¹¹ השאגת אריה (ס' ק"ב) שואל היאך למד רבינו שמצות שמחה נוהגת בר"ה. הוא מסביר שיתכן שהיתר אוכל נפש בכל הימים טובים נלמד מפסח. א"כ, לכאורה מוכרח ששמחה נוהגת בר"ה כמו בשאר ימים טובים, שהרי אם לאו, היה ניתן לפרוץ שמלאכת אוכל נפש אינה מותרת בר"ה, שהרי אכילה בר"ה אינה מצוה, לעומת בפסח. א"כ, זה גם מסביר היאך ידע רבינו שאין המצוה לשמוח בשאר מיני שמחה נוהגת ביוה"כ, שהרי אין היתר אוכל נפש ביוה"כ.

כעין הצעת השאגת אריה, אבל שונה מדבריו, ניתן להציע שהיתר אוכל נפש נובע ממצות שמחה. וכראיה לכך, עיין בדברי הרמב"ן פר' אמור, שם הוא מסביר למה שבת הובאה בפרשת המועדות. וז"ל (כ"ג, ב'): וכו' וירמוז עוד בכאן כי גם בבואו באחת מן המועדים לא תדחה לעשות בה אוכל נפש וכו' ע"כ. (ועיין בכלי חמדה שם.) לפי הנחתו, שהיתר אוכל נפש ביו"ט נובע ממצות שמחה, מובן היאך למד הרמב"ם שר"ה חייב בשמחה, וגם מסתבר שאין מצוה לשמוח בשאר מיני שמחה ביוה"כ, שהרי אין היתר אוכל נפש נוהג ביוה"כ.

וגם ייתכן שהרמב"ם פסק **מסברא** שאין מצות שמחה נוהגת ביום הכיפורים. הרי אין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין. מצות הצום מפקיעה את קיומם אלו ביוה"כ, וייתכן שזה מוכיח שקדושת יום הכיפורים אינה טעונה ואינה מחייבת שמחה גשמית.

לא יום טוב, אלא יום הצום

- ז -

ואם כן, מובן למה הרמב"ם נוקט לשון יום טוב לגבי ר"ה וג' הרגלים בלבד, ולא לגבי יום הכיפורים. שהרי העלינו לעיל בעזהש"ת שפירוש לשון יום טוב הוא יום של שמחה. מסתבר שלפי הנ"ל, שביה"כ אין חיוב שמחה בשאר מיני שמחה, כגון חילוק קליות ולבישת בגדים נאים, רבינו הכריע שאין לקרותו יום טוב, לא בנוסח התפילה ולא בלשון ההלכות.

וניתן להוסיף נקודה. כאמור לעיל, כשהרמב"ם פ"ו הל' יום טוב הי"ז מביא מצוה לשמח ביו"ט בשאר מיני שמחה, הוא מביא שני לשונות: שמחה וטוב לב. וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו'. ע"כ. לכאורה צ"ע מה פירוש דבריו; מה מוסיף רבינו בלשון טוב לב, מעבר לחיוב שמחה.

הערנו לעיל שלכאורה רבינו מביא לשון זה מהפסוק בתוכחה (דברים כ"ח, מ"ז), שם כתוב: תחת אשר לא עבדת את ה' קלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל ע"כ, שהרי רבינו מביא פסוק זה לקמן הלכה כ'. לכאורה פירוש הפסוק הוא שהעונש בא ר"ל על שלא עבדנו את הקב"ה בעתים שזכינו לעושר ולטובה גשמית. א"כ, משמע שלשון טוב לב מורה על סיפוק ושמחה גשמית. וכן משמע מהפסוק במגילת אסתר, שם כתוב (א, י): ביום השביעי כטוב לב המלך ביין וגו'. שוב מצינו שלשון טוב לב פירושו שמחה גשמית, הבאה מתוך שתיית יין.

אם פירוש זה נכון, אז מובן למה רבינו מוסיף לשון טוב לב דוקא כשהוא מביא מצות שמחה בשאר מיני שמחה, המחייבת אכילת בשר ושתיית יין. בלשון טוב לב, רבינו מורה לנו שמצוה זו דוקא מחייבת שמחה של טוב לב, דהיינו שמחה שבאה מתוך מעשים גשמיים.¹²

¹² יש להעיר על לשון רבינו בהלכה י"ז, בהביאו מצות שמחה. וזה לשון ההלכה: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ובתענית וחייב

לפי זה, ניתן להוסיף לדברינו לעיל, שלשון יום טוב פירושו יום של שמחה, ולהציע שבפרט, לשון זה דוקא נאמר בימים ששמחתם כוללת חיוב טוב לב, לשמחה במעשים גשמיים. וא"כ, יוצא שיש שני נימוקים שעבורם אין לקרות ליום הכיפורים בלשון יום טוב: א' בכלל, אין לקרותו יום טוב, שהרי אין שמחה שלימה ביום הכיפורים; ב' בפרט, אין לקרותו יום טוב, שהרי אין מצוה לשמחה בו בשאר מיני שמחה, ואין חיוב טוב לב נוהג בו.¹³

- ח -

וייתכן שלפי דברינו, יש לנו תוספת הבנה בהא שבכמה מקומות בחיבורו הגדול, רבינו מכנה את יום הכיפורים בשם אחר – יום הצום. עיין פ"א הל' שביתת עשור ה"ג לגבי קניבת ירק, וז"ל: וכו' וכבר נהגו העם בשנער ובמערב שלא יעשו אחד מכל אלו ביום הצום אלא הרי הוא כשבת לכל דבר עכ"ל. וכן פ"ב הל' תפילה ה"ח, לגבי יום הכיפורים של יובל, וז"ל: במה דברים אמורים ביום צום של כל שנה אבל יום צום של שנת יובל מתפלל תפלת המוספין תשע ברכות כמו שמתפלל במוסף ר"ה וכו' ע"כ. וכן בריש הל' תמידין ומוספין, מונה רבינו את מצוות המוספים, וז"ל: מוסף ר"ה. מוסף יום צום. מוסף החג. ע"כ. וכן בריש הל' עבודת

אדם להיות בהם שמח וטוב לב וכו' ע"כ. הרמב"ם מפרט שמצות שמחה זו נוהגת בכל ימי פסח וסוכות, וממשיך לומר שהיא נוהגת גם בימים אחרים, וז"ל: עם שאר ימים טובים כולם. ע"כ. אין ימים טובים אחרים חוץ מעצרת ור"ה, וא"כ, קשה למה רבינו ציין אותם בלשון סתם, במקום לפרש. [ולכאורה אין זה מוסיף בכלל לקיצור לשונו]. ייתכן שהרמב"ם דוקא בחר בלשון זה בכדי להדגיש ששם יום טוב נובע מהיות ימים אלו ימי שמחה, וחלק מזה הוא היותם מצויים במצות שמחה בשאר מיני שמחה. הרמב"ם לא יכל לכתוב שמצוה זו נוהגת בימים טובים כולם סתם, שהרי לגבי פסח וסוכות, הצטרך לפרש שהיא נוהגת גם בחוה"מ. ולפיכך, רבינו התחיל בפירוט, וסיים בלשון סתם שמלמד על הכלל. [ואין להקשות שא"כ, ראוי לקרוא גם לימי חוה"מ ימים טובים, שהרי נסביר לקמן שאע"פ שמצות שמחה בשאר מיני שמחה אכן נוהגת בחוה"מ, אין שמחה מלאה בימי חוה"מ].

¹³ לכאורה כל אחד מנימוקים אלו מספיק בפני עצמו, ולפיכך אפילו ביום שיש מצות שמחה בשאר מיני שמחה, אם אין שמחתו שלימה, מסתבר שלא ייחשב יום טוב. וכן נציע לקמן לגבי חוה"מ.

יום הכיפורים, וז"ל: **ביום הצום** מקריבין תמיד בשחר ותמיד בין הערבים כסדר כל יום ויום וכו' ע"כ.¹⁴

אין כוונתנו לשאול למה הרמב"ם בוחר בלשון זה. הרי ברור שצום הוא כרוך בקדושת היום של יום הכיפורים. אולם, לאור הנ"ל, ייתכן שלשון זה גם בא להבדיל בין יוה"כ לימים טובים: ר"ה והרגלים נקראים **ימים טובים**, משום שקדושתם מחייבת שמחה וטוב לב באכילה ובשתיה. לעומתם, יום הכיפורים נקרא **יום צום**, משום שאין קדושתו כוללת חיוב טוב לב, אלא דוקא צום. הרמב"ם בוחר בלשונות דומים, כדי להבליט את ההבדל ביניהם.

ולקדוש ה' מכובד זה יוה"כ

- ט -

דרשינן בפ' כל כתבי (ק"ט ע"א) שמצות כבוד נוהגת ביוה"כ. וז"ל הגמ': אמר ליה ריש גלותא לרב המנונא מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד אמר ליה זה יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה. ע"כ. כלומר, ר' המנונא מפרש שקיימת מצות כבוד ביוה"כ, אלא שקיומה שונה: מכיון שאין אכילה ושתיה, מקיימים מצות כבוד ע"י כסות נקיה בלבד.

לכאורה יוצא מהגמ' שיוה"כ אכן מצווה בכבוד, כמו שבת וימים טובים. אולם, הרמב"ם אינו מביא מצוה זו בהל' שביתת עשור, ובאמת צ"ע היכן מובא חיוב זה ברמב"ם:

בריש פ"ל מהל' שבת, מביא הרמב"ם את מצוות כבוד ועונג שבת. וז"ל: ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מדברי תורה ושנים מדברי

¹⁴ וכעין זה, בעוד הרבה מקומות, רבינו קורא ליום הכיפורים בשם מורכב: יום צום הכיפורים. עיין פ"י הל' תמידין ה"א: **ביום צום הכיפורים** מקריבין מוסף כמו מוסף ראש השנה וכו' ע"כ. וכן בנוסח תפילת יום הכיפורים (בסדר התפלות), כותב רבינו שאומרים יום צום הכיפורים בברכה רביעית של כל תפילות היום, וז"ל: קלהינו וקלהי אבותינו מחול לעונותינו **ביום צום הכיפורים** הזה וכו' ע"כ. וכן בתפילת מוסף, כשמתארים את מוספי היום, וז"ל: וכו' ואת מוספי **יום צום הכיפורים** הזה וכו' ע"כ.

סופרים והן מפורשין ע"י הנביאים. שבתורה זכור ושמור. ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד. עכ"ל.

ובפ"ו הל' יום טוב הט"ז, הרמב"ם כותב שמצוות אלו נוהגות בימים טובים, כמו בשבתות. וז"ל: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קדש. וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע"ז. עכ"ל.

בפשטות, דברי רבינו כאן קאי על ימים טובים בלבד, ולא על יוה"כ. הרי הוא כותב שמצוות אלו נוהגות בימים טובים, וכבר כתב בריש הל' יום טוב שלשון זה כולל רק היום הראשון והאחרון של פסח, עצרת, ר"ה, היום הראשון של סוכות ושמני עצרת. [ואפילו אם ייתכן שבמקום אחר, לשון זה מושאל לכלול גם את יום הכיפורים, קשה מאד לפרש כן בהל' יום טוב, שהרי לאורך ההלכות עד הלכה זו, ברור שהלשון קאי על ימים טובים אלו בלבד, ולא על יום הכיפורים או שום יום אחר. ובפרט, מכיון שהלכה זו דנה בחיוב כבוד ועונג ביחד, היה לו לרבינו לחלק בפירוש שביוה"כ, רק מצות כבוד נוהגת ולא חיוב עונג.]

א"כ, קשה היכן מביא רבינו את דרשת ר' המנונא שמצות כבוד נוהגת ביום הכיפורים.

שמחה כמחייב של כבוד יום טוב

- י -

ייתכן שניתן להבין את פירוש רבינו לדרשת ר' המנונא, על-פי דברי מרן הגרי"ד זללה"ה, שיש חילוק בין מצות כבוד שבת למצות כבוד יו"ט.

בהרבה מקומות, מרן הגרי"ד זללה"ה פירש שבעצם, מצות שמחת יו"ט היא השמחה של עמידה לפני ה', ושאר הנהגות של שמחה נובעות ממנה. א"כ, בכל יו"ט מצווים אנו בעמידה לפני ה'. ובשיעור בענין כיבוד

ועונג, מוסיף מרן עוד נקודה: כל עמידה לפני ה' מלווה במצות כבוד, ולפיכך ביום טוב, שמחת היום עצמה דורשת חיוב כבוד. בזה, חלוק כבוד שבת מכבוד יום טוב, שהרי בשבת אין מצות שמחה, ולפיכך מצות כבוד שבת היא גזיה"כ נפרדת, המחייבת ניהוגי כבוד אפילו בשבת.

וכך מובא בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א, שיעור בענין כיבוד ועונג, אות ג': [בשבת], אין כאן קיום לפני ה'. וכו' לפיכך אין שמחה נוהגת בשבת, כי אין האדם במעונו של הקב"ה, ששמה שורת שמחה. לפיכך, כשהגמרא הסיקה כי ישנו חיוב כיבוד גם ביוה"כ ובשאר ימים טובים (לפי פירושו של הרמב"ם) הוסיפה, תוך כדי דיבור, לכסות נקיה – והוא הדין שארי כיבודים, כי הלא האדם נמצא במעונו של הקב"ה. גם מעונו מחייב בכיבוד ובשיפוך, כמבואר ברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"א הי"א: "ומפארין אותו ומייפין כפי כחן אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו הרי זו מצוה". א"כ חובה כזו חלה על כל אחד מישראל ליפות את ביתו ולקשטו בערבי יו"ט לכבוד יו"ט כי הרי נעשה הוא מעונו של הקב"ה. לכן פסקו בשו"ע כי בגדי יו"ט יהיו יותר טובים מבגדי שבת, כי הלא צריכים לכבד בית קלהים. ע"כ.

לכאורה ר"ל שמכיון שביו"ט האדם עומד לפני ה', ברור שהיום גם טעון כבוד. בזה, חלוק כבוד יו"ט מכבוד שבת, שהרי בשבת אין מצות שמחה. ומרן זללה"ה מוסיף שלפיכך, נפסק להלכה שיו"ט טעון בגדים יותר מכובדים מבגדי שבת, שהרי יש מחייב מיוחד בכבוד יו"ט.

- י"א -

וייתכן שיסוד זה, שמצות כבוד יו"ט נובעת ממצות שמחת היום, ושלפיכך חלוק כבוד שבת מכבוד יום טוב, מסלק כמה קושיות בסוגיות ובדברי הראשונים בענין כבוד יום טוב וכבוד שבת.

ראשון, חיוב כבוד יו"ט מובא במשנה סוכה (מ"ח.), וז"ל: ההלל והשמחה שמונה כיצד מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג. עכ"ל. הגמ' מקשה מנלן שמצוות אלו נוהגות כל שמונה, ומביאה דרשה מוהיית אך שמח. וז"ל: מנא הני מילי דת"ר והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון. עכ"ל. לכאורה צ"ע:

ברור שדרשה זו מלמדת שמצות שמחה נוהגת ביום טוב אחרון, אבל היאך נלמד ממנה שמצות כבוד נוהגת ביום טוב אחרון. [אין להקשות איך חז"ל למדו חיוב הלל מדרשה זו, שהרי ראינו לעיל שקריאת הלל היא קיום של שמחת היום, ולפיכך אותה דרשה המחייבת שמחה בשמיני עצרת יכולה ללמד שקוראים הלל בשמיני עצרת.]

שני, יש כמה קושיות במדרשי ההלכה לגבי כבוד יום טוב. רש"י עה"ת מביא חיוב כבוד יו"ט בפרשת בא ובפרשת אמור. בפרשת בא (י"ב), ט"ז), רש"י מביא שהמכילתא דורשת מלשון מקרא קדש שיש חיוב כבוד בפסח. וז"ל: מקרא קדש. מקרא שם דבר. קרא אותו קדש לאכילה ושתייה וכסות. עכ"ל. ובפרשת אמור (כ"ג, ל"ה), רש"י מביא ספרא שדורשת כן לגבי סוכות, ומסביר שדרשה זו שייכת בכל ימים טובים וביום הכיפורים. וז"ל: מקרא קדש. ביוה"כ קדשהו בכסות נקיה ובתפלה ובשאר י"ט במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפלה. עכ"ל.

יוצא שחיוב כבוד יו"ט וכבוד יוה"כ נלמד ממקרא קדש. א"כ, קצת צ"ע מה פירוש הסוגיא פרק כל כתבי שדורשת חיוב כבוד ביוה"כ מולקדוש ה' מכובד. לכאורה ניתן לתרץ שהדרשה שם באה להגדיר את מצות מקרא קדש: מלשון מקרא קדש לא ברור איך מקדשים את היום. כשהפסוק בישעיה אומר ולקדוש ה' מכובד, לומדים ממנו שבכדי להגדיר את היום כיום קדוש, צריכים לכבד אותו. ביוה"כ, כבוד זה מתקיים ע"י כסות נקיה בלבד; בשאר ימים טובים, מקיימים אותו גם במאכל ובמשתה.¹⁵

אע"פ שרש"י מפרש שדורשים מצות כבוד יום טוב ממקרא קדש, משמע מפירוש רש"י לסוגיא בפ' כל כתבי שחיוב כבוד שבת דוקא נדרש ממקור אחר, מפסוק בישע'י. וז"ל הגמ' שם: ולקדוש ה' מכובד זהו יוה"כ

¹⁵ וייתכן שמדויק כן מלשון הגמ' עצמה, וז"ל: ולקדוש ה' מכובד זהו יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתייה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה. לכאורה צ"ע בלשון אמרה תורה, שהרי הגמ' מביאה מקרא מישע'י. ייתכן שזה מובן לאור הדרשות במכילתא ובספרא, שבעצם חיוב כבוד נדרש ממקרא קדש, והפסוק בישעיה רק בא להגדיר מצוה זו. א"כ, באמת נכון לומר שאמרה תורה כבדהו בכסות נקיה.

שאינן בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה. וכבדתו רב אמר להקדים ושמואל אמר לאחר וכו'. ע"כ. רש"י מפרש: וכבדתו אשבת מהדר דאי ביוה"כ הא כתיב ביה מכובד. עכ"ל. כלומר, רש"י מסביר שמכיון שולקדוש ה' מכובד אינו קאי אשבת, הוצרכנו לדרוש כבוד שבת מהפסוק הבא, שבו נאמר וכבדתו מעשות דרכיך וכו'.

צ"ע: הרי רש"י עה"ת מפרש שחייב כבוד בימים טובים וביוה"כ נלמד ממקרא קדש, ולפיכך הדרשה בסוגיין מולקדוש ה' מכובד היא לכאורה רק גילוי והגדרה של מצוה זו. נאמר מקרא קדש גם בשבת, וא"כ, צ"ע למה הסוגיא צריכה להביא לשון וכבדתו כמקור למצות כבוד שבת, לפי רש"י.

ואמנם, קצת צ"ע בעצם הספרא בפרשת אמור, שהרי בריש הפרשה, כתוב מקרא קדש לגבי שבת, והיא אינה דורשת שם שיש מצוה לקדשהו במאכל ובמשתה, אלא רק בהמשך הפרשה, לגבי יו"ט של סוכות.

וכמו כן קצת צ"ע בדברי רש"י שהבאנו לעיל (כ"ג, ל"ה), שהרי הוא כותב שביוה"כ **ובשאר ימים טובים**, מצות כבוד נדרשת ממקרא קדש. וז"ל: מקרא קדש. ביוה"כ קדשהו בכסות נקיה ובתפלה **ובשאר יו"ט** במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפלה. עכ"ל. יוצא שהספרא דורשת חיובים אלו בסוכות מלשון מקרא קדש, ורש"י למד משם לשאר ימים טובים, וליוה"כ; צ"ע למה למד דוקא לימים טובים, ולא כלל גם שבת בדרשה זו, שהרי שבת גם מופיעה בפרשה זו, וגם לגבה נאמר מקרא קדש.

משמע מדברים אלו שאע"פ שנאמר מקרא קדש בפרשת שבת, ולשון זה אכן מלמד חיוב כבוד בימים טובים, רש"י (ואולי גם המדרשים עצמם) מבין שאין זה משמש מקור למצות כבוד בשבת. וצ"ע למה.

- י"ב -

בכדי לתרץ קושיות אלו, צריכים להבין את הדרשה עצמה: מקרא קדש – כבדהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. ברור שמעשים אלו לא נאמרו בפסוק בפרט, אלא המצוה דורשת שנקרא ליום קדוש, שננהג מעשים ביום זה כפי קדושתו. חז"ל מפרשים שבימים טובים, מקיימים

מצוה זו ע"י ניהוגי כבוד, ומביאים ראייה לכך מלשון הפסוק בישע"י, ולקדוש ה' מכבוד.

ולכאורה פירוש זה לדרשה מסתבר מאד לפי יסודו של מרן הגרי"ד זלה"ה, שחייב כבוד יו"ט נובע ממצות שמחת היום. מצות מקרא קדש מלמדת שצריכים לקרוא ליום קדוש ע"י הנהגות ומעשים שמבליטים את קדושת היום. מרן מסביר שמצינו שעמידה לפני ה' מחייבת כבוד. א"כ, בימים טובים שעיקר קדושתם הוא מצות שמחה ועמידה לפני ה', מסתבר מאד שניהוגי כבוד מהווים קיום של מצות מקרא קדש.

לפי זה מסתבר לחלק בין שבת ליום טוב, ולהציע שמקרא קדש רק מלמד חיוב כבוד בימים טובים, שקדושתם היא קיום של שמחה ועמידה לפני ה'. בשבת, אין מצות שמחה ועמידה לפני ה', ולפיכך אין קדושתה דורשת ניהוגי כבוד. ממילא, מקרא קדש שנאמר בשבת, המחייב ניהוגים שמבליטים את קדושת שבת, אינו מחייב ניהוגי כבוד כלל וכלל.

א"כ, מיושבות קושיותינו מלעיל. שאלנו למה רש"י שבת מפרש שכבוד שבת נלמד מהפסוק בישע"י של וכבדתו, ולא ממקרא קדש. ושאלנו למה רש"י פרשת אמור מסביר שהדרשה בספרא לחייב כבוד בסוכות שייכת בכל הימים טובים וביוה"כ, ומשמיט שבת. לכאורה הדברים מובנים: מקרא קדש רק מחייב ניהוגי כבוד בימים שבהם יש שמחה. בימים טובים, יש מצות שמחה מלאה, וביוה"כ לפחות יש שמחה לבטל אבילות. בשבת, אין שמחה, ולפיכך אין מצות מקרא קדש שלה מחייבת כבוד.

וייתכן שיסוד זה גם מפרש היטב את הסוגיא סוכה דלעיל. המשנה קובעת שמצוות הלל, שמחה וכבוד נוהגות לאורך חג הסוכות, ואפילו בשמיני עצרת. והגמ' מסבירה שזה נלמד מוהיית אך שמח – אך מרבה אפילו שמיני עצרת. שאלנו איך דרשה זו מוכיחה שמצות כבוד נוהגת בשמיני עצרת. אולם, לכאורה הדבר מובן: מכיון שנדרש ששמיני עצרת חייב בשמחה, ברור שמצות מקרא קדש הנאמרת בו מחייבת כבוד, כמו שאר ימים טובים.

ובאמת, יסודו של מרן הגר"ד זללה"ה מדוייק להפליא בלשון המשנה סוכה שם. שהרי המשנה ריש פרק לולב וערבה מונה דיני סוכות ושמיני עצרת, וקובעת לכמה ימי החג הם נוהגים. ושם, היא מביאה רק שני דינים שנוהגים לאורך החג, וז"ל: ההלל והשמחה שמונה ע"כ. המשניות האחרות בפרק מאריכות בעניין כל דין ודין שנמנה בריש פירקין, ולפיכך המשנה (מ"ח ע"א) פותחת בזה הלשון: ההלל והשמחה שמונה כיצד וכו' ע"כ. אולם, בסיפא של המשנה, היא מוסיפה דין כבוד, שלא הוזכר לעיל בריש פירקין, ולא ברישא של המשנה. וז"ל: ההלל והשמחה כיצד מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג. עכ"ל. יוצא שבריש פירקין ובריש מתני', המשנה מזכירה הלל ושמחה בלבד, ובסיפא היא כוללת עמם גם מצות כבוד. מסתבר שזה משום שחייב כבוד מלווה את מצות שמחה, ונובע ממנה.

והדבר בולט יותר בגירסת הרי"ף (וכן גירסת הרמב"ם בפה"מ), שז"ל: ההלל והשמחה שמונה כיצד מלמד שאדם חייב בכבוד יו"ט האחרון של חג כשאר ימות החג. עכ"ל. לפי גירסא זו, המשנה פותחת בשמחה והלל, ומסיימת בכבוד, ומניחה שנבין מתוך שיש חיוב כבוד, בודאי ג"כ יש חיוב שמחה (והלל, שקריאתה היא קיום שמחה).

[עדיין ניתן לשאול למה המשנה דוקא משמיטה כבוד ברישא, ומביאה אותו בסיפא. ייתכן שניתן להציע – ונביא ראיות לכך לקמן – שרק שמחה מלאה מחייבת כבוד. ולפיכך, המשנה פותחת בדין העיקרי, מצות שמחה, ורק בסיפא, כשהיא מביאה את הדרשה לחייב שמחה גם ביום טוב אחרון, מזכירה ששמחה זו היא שמחה גמורה, כעין של סוכות, ואפילו טעונה כבוד.]

שיטת הרמב"ם בענין כבוד יו"ט

- י"ג -

בפ"ו הל' יו"ט הט"ז, מובאים שני פסוקים ביחס למצות כבוד יו"ט. רבינו מביא ראשון את ולקדוש ה' מכובד, שממנו נדרש כבוד יוה"כ בפ' כל כתבי, אבל הוא גם מביא מקרא קדש. וז"ל: כשם שמצוה לכבד שבת

ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קדש. וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע"ז. עכ"ל. לאור הדרשות בספרא ובמכילתא, שדורשות חיוב כבוד יום טוב מלשון מקרא קדש, מסתבר להציע שרבינו ג"כ מבין כמותן, ולפיכך הוא נוקט פסוק זה ביחד עם הפסוק בישעי' כמקור למצות כבוד. ולכאורה הרמב"ם מבין, כמו שפירשנו לעיל, שאין סתירה בין מדרשים אלו לגמ' פ' כל כתבי, שדורשת כבוד מולקדוש ה' מכובד, וכוונת הגמ' היא שהפסוק בישעי' מלמד שע"י הכיבוד, מקיימים את מצות מקרא קדש.¹⁶

א"כ, מעניין מאד שבפ"ל הל' שבת ה"א, כשרבינו מביא חיוב כבוד שבת, הוא רק מביא שמקורו הוא מפסוק זה בישעי', ואינו מזכיר את מצות מקרא קדש בכלל. וז"ל: ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מדברי תורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין ע"י הנביאים. שבתורה זכור ושמור. ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד. עכ"ל. ייתכן שזה משום שהרמב"ם מבין כהצעתינו לעיל, שרק בימים טובים נדרש חיוב כבוד ממקרא קדש, משום שקדושתם היא חלות עמידה לפני ה' בשמחה, המחייבת כבוד. בשבת, שאין מצות שמחה, אין מקרא קדש הנאמר בה מחייב כבוד.

ויש להוסיף הערה: לפי דרשות המכילתא והספרא, משמע שחיוב כבוד יום טוב הוא דין דאורייתא, שהרי הוא נדרש ממקרא קדש. והרמב"ם הל' יום טוב אינו מציין שכבוד יום טוב הוא מדרבנן בלבד. ואמנם, קצת מדוייק בדבריו שזה אכן חיוב מדאורייתא, שהרי מצות כבוד מובאת לפני מצות שמחת יום טוב, שהיא בודאי דאורייתא לפי הרמב"ם, וידוע דרכו של רבינו להביא את החמור תחילה, ואת הקל בסוף.

¹⁶ אין לדחות שרבינו מבין שעיקר הדרשה הוא מלשון ולקדוש ה' מכובד, והוא רק מביא לשון מקרא קדש להוכיח שימים טובים נקראים קדושים, ולפיכך הם כלולים בלשון ולקדוש ה'. הרי הגמ' שבת לא ציינה פסוק זה, ולכאורה אין צורך להוכיח שימים טובים נקראים קדושים. וזה בפרט קשה לאור דברי המכילתא והספרא, שדורשות בפירוש את מצות כבוד יו"ט ממקרא קדש.

ובזה, שונה כבוד יום טוב מכבוד שבת, שם הרמב"ם כותב בפירוש שמצותו מדברי סופרים.^{17 18}

אפילו אם דוחים משמעויות אלו, ולפיכך נסביר שלפי הרמב"ם, מצות כבוד יום טוב היא מדרבנן בלבד, אין זה דוחה בכלל את יסודו של מרן הגרי"ד זלה"ה, שמצות כבוד נובעת ממצות שמחה. אלא נאמר שהמחייב של מצות כבוד מדברי נביאים הוא שמחת היום, שהיא מצות עמידה לפני ה'.

כבוד מועדות

- י"ד -

לכאורה מבורר מהמשנה סוכה מ"ח ע"א ומהמשך המכילתא שהבאנו לעיל שיש חיוב כבוד בחוה"מ. ז"ל המכילתא (בא ריש פרשה ט'): ביום הראשון מקרא קדש. כבדהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. אין לי אלא יו"ט הראשון והאחרון שהם קרויין מקרא קדש חולו של מועד מנין ת"ל אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש. עכ"ל. וכמו כן משמע משמשנה סוכה מ"ח ע"א, וז"ל: ההלל והשמחה שמונה כיצד מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג. עכ"ל. לכאורה מבורר שכל שמונת ימי סוכות טעונים כבוד.

¹⁷ אמנם, מרן הגרי"ד זלה"ה מסביר (בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א, שיעור בענין כיבוד ועונג) שגם מצות כבוד שבת מהווה קיום מדאורייתא, אבל הקיום אינו של מצות מקרא קדש, ואינו מתקיים דוקא בניהוגים מסויימים של כבוד, אלא הוא קיום של מצות שמור את יום השבת לקדשו, ומתקיים ע"י כל שינוי משאר ימים.

¹⁸ אמנם, קצת קשה להציע שכבוד יום טוב הוא מדאורייתא וכבוד שבת הוא מדרבנן, שהרי בהל' יו"ט, הרמב"ם מקשר בין מצות כבוד שבת למצות כבוד יו"ט, וז"ל: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים וכו' ע"כ. אולם, דיוק זה אינו ברור, שהרי מצינו מקומות בהם הרמב"ם כותב לשון כשם, ואין הכוונה ששתי המצוות שוות בחומרן. לדוגמה, בפכ"ט הל' שבת הי"ח רבינו כותב לשון זה לגבי קידוש ביר"ט ובשבת, וז"ל: כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאי יום הכיפורים וכו' ע"כ. ואעפ"כ, המגיד משנה שם כותב שאין קידוש יו"ט מדאורייתא. ולכאורה פירוש לשון כשם הוא רק שאותו חיוב נוהג בשני הימים, ולא שחומרי החיובים שוים.

[ועיין ביאור הגר"א או"ח קפ"ח:ז (ס"ק ט"ו) שמעיר כן מלשון זה במשנה].

ולכאורה מסתבר לומר שחזה"מ טעון כבוד לפי דברי הרמב"ם פ"ו הל' יו"ט הט"ז. רבינו מביא שם שהדרשה לחייב כבוד בימים טובים היא מולקדוש ה' מכובד, ומפרש שכל הימים טובים נקראים מקראי קדש, ולפיכך נכללים בדרשה זו. וז"ל: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש וכו' ע"כ. לפי פירושו, לכאורה משמע שכל יום שנקרא מקרא קדש טעון כבוד. והרי מצינו שבריש פ"ז הל' יו"ט, הרמב"ם כותב שחזה"מ אכן נקרא מקרא קדש. וז"ל: חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קדש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל וכו'. ע"כ. א"כ, לפי פירוש הרמב"ם לדרשה שממנה לומדים חיוב כבוד בימים טובים, מסתבר מאד לומר שגם חזה"מ טעון כבוד, כמו שמשמע בפשטות מדברי המכילתא.

אולם קשה שהרי כשרבינו מביא חיוב כבוד בפ"ו הל' יו"ט הט"ז, הוא רק מזכיר חיוב זה לגבי ימים טובים, ולא לגבי חזה"מ. וז"ל: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קדש. וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע"ז. עכ"ל. צ"ע למה הרמב"ם רק מביא מצות כבוד ביום טוב, ולא בחזה"מ, כנגד משמעות המכילתא והמשנה סוכה. ובפרט צ"ע שהרי ראינו שרבינו עצמו כותב שהדרשה לחייב כבוד בנוייה על לשון מקרא קדש, והרמב"ם כותב לקמן שגם חזה"מ נקרא מקרא קדש.

ואין לדחות שכאן, לשון יום טוב גם כולל חזה"מ. ראשון, כבר הבאנו לעיל שהרמב"ם ריש הל' יום טוב כותב בפירוש שרק ימים הראשונים והאחרונים של פסח וסוכות נקראים ימים טובים, ולא חזה"מ שלהם. שני, לאורך הלכות יום טוב, ברור שלשון יום טוב קאי אך ורק

אימים טובים עצמם. שלישי, כשהרמב"ם בא בהלכה הבאה (הלכה י"ז) לחייב שמחה ביו"ט ובחזה"מ, הוא אינו נוקט לשון יום טוב, אלא דוקא מאריך כדי לברר שהחיוב נוהג גם בחזה"מ. וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ובתענית וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב וכו' ע"כ. לכאורה מבורר שבהלכה הקודמת לגבי כבוד, שם רבינו כותב שכבוד נוהג בימים טובים, ר"ל ימים טובים דוקא, ולא חזה"מ.

ואמנם, כבר עמד הגרע"א על קושיות אלו. וז"ל (שו"ת רע"א מה"ק תשובה א, בהוספה): וכו' משמע דהם תרי מילי חיוב כיבוד ועונג וחיוב שמחה. ומהאי טעמא בהלכה וי"ו [כלומר הלכה ט"ז] נקיט ימים טובים, דמשמע ביום טוב ולא בחזה"מ, ובהלכה ז' [כלומר הלכה י"ז] בחיוב שמחה נקט ז' ימי הפסח וח' ימי החג דגם חזה"מ בכללם. וכו' ויש לעיין בדברי הרמב"ם הלכה כ"ו מיום טוב הנ"ל [כלומר הלכה ט"ז], וכל יום טוב נאמר בהם מקרא קדש מהאי טעמא יהא החיוב ג"כ בחזה"מ דאיקרי ג"כ מקרא קדש כמ"ש הרמב"ם (ריש פ"ז מהל' יו"ט). ויש ליישב. עכ"ל.

לכאורה עולה שיש שתי שאלות: מאחר שמשמע מהמשנה סוכה ומהמכילתא, וגם מעצם פירושו הרמב"ם לדרשה המחייבת כבוד יום טוב, שחיוב כבוד גם נוהג בחזה"מ, צ"ע היכן מביא רבינו דין זה. ושני, אפילו אם מוצאים שהרמב"ם אכן מביא חיוב זה גם לגבי חזה"מ, צ"ע למה רבינו אינו כולל חיוב זה ביחד עם חיוב כבוד יו"ט.

- ט"ו -

נלע"ד שהרמב"ם אכן סובר שיש חיוב כבוד בחול המועד, וזה מובא בשני מקומות בחיבורו.

ראשון, ראוי לעיין בפירושו לגמ' ערבי פסחים לגבי המבזה את המועדות. וז"ל הגמ' (קי"ח ע"א): ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז שנאמר אלהי מסכה לא תעשה לך וכתוב בתריה את חג המצות תשמור. עכ"ל. הרשב"ם שם (ד"ה כל המבזה) מפרש שהכוונה למי שעושה מלאכה בחזה"מ. אולם, לכאורה הרמב"ם חולק עליו, ומפרש שהגמ' דוקא דנה במי שאינו מקיים מצות כבוד,

שהרי רבינו מביא דין זה כסיוס להלכה ט"ז, שבה הוא מביא חיוב כבוד בימים טובים. וז"ל: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קדש. וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע"ז. עכ"ל. מרהיטת לשונו, משמע שרבינו מפרש שכוונת הגמ' היא דוקא למי שמבטל מצות כבוד, ולא למי שמחלל במלאכה.

[ואמנם, לכאורה פירוש הרמב"ם מדוייק יותר בלשון מבזה את המועדות, שהרי לשון בזיון הוא היפך הכבוד, ולפיכך לכאורה שייך יותר למי שמבטל כבוד מלמחלל ע"י עשיית מלאכה.]

בפשטות, לשון מועדות בסוגיא פירושו חוה"מ, כמו שכותב הרשב"ם. ומסתבר לפרש כן גם לפי הרמב"ם, שהרי בפ"ו הל' יו"ט הכ"ב רבינו כותב ששם זה נקבע לימי חול המועד, וז"ל: ימים שבין ראשון ושביעי של פסח וראשון ושמיני של חג הסוכות והן בגולה ארבעה מתוך הפסח וחמשה מתוך החג הם הנקראין חולו של מועד ונקראין מועד וכו' ע"כ.

ובפרט, כן משמע מלשון ההלכה עצמה, שהרי בריש ההלכה הרמב"ם דן בימים טובים, ובסופה – כשרבינו מביא את הגמ' פסחים – הוא כותב שהיא נוהגת במועדות, וז"ל: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכו'. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע"ז. עכ"ל. לכאורה משמע שכוונתו בזה לומר שאיסור בזיון שייך אפילו במועדות, ולא בימים טובים בלבד.¹⁹

וא"כ, יוצא שלפי הרמב"ם, הסוגיא בערבי פסחים מלמדת איסור בזיון אפילו בחול המועד, ורבינו מביא איסור זה באותה הלכה שבה מובאת מצות כבוד ימים טובים.

¹⁹ אח"כ מצאתי שהמרכבת המשנה (פ"ו הל' יו"ט הט"ז) והעבודת המלך (פ"ג הל' תשובה הי"ד) אכן מפרשים את דברי הרמב"ם כמוסבים על יו"ט בלבד. והנראה לע"ד כתבתי.

- ט"ז -

מפירוש הרמב"ם לגמ' פסחים בלבד, היה ניתן להציע שביום טוב, קיים מצות כבוד, ובמועדות, קיים רק איסור בזיון. אולם, לכאורה רבינו מביא דין כבוד המועדות במקום נוסף, ושם משמע שאכן יש מצות כבוד אפילו בחוה"מ.

בפ"א הל' אבל ה"י, רבינו מביא את כל המתים שעליהם אין חיוב אבילות, וביניהם הוא מונה מי שפורש מדרכי צבור; אחת מהעבירות שבהן נכשל מי שפורש מדרכי צבור היא שהוא אינו מקיים כבוד מועדות ביחד עם הצבור. וז"ל: כל הפורשין מדרכי צבור והם האנשים שפרקו עול המצוות מעל צוארן ואינן נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות וכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כן בני חורין לעצמן כשאר האומות וכן המינים והמשומדים והמוסרין כל אלו אין מתאבלין עליהן וכו' ע"כ.

לכאורה מדוייק בדברי הרמב"ם כאן שאכן יש חיוב כבוד במועד. וזה מסתבר, שהרי ראינו שכן מדוייק במכילתא ובמשנה סוכה. ובפרט העלינו שלפי הרמב"ם, שהדרשה המלמדת חיוב כבוד נאמרה בכל הימים הנקראים מקרא קדש, מסתבר שחוה"מ יתחייב במצות כבוד, שהרי גם בו נאמר מקרא קדש.

אלא שמדברי רבינו כאן בהל' אבל, עולות שתי שאלות בדבריו בפ"ו הל' יו"ט הט"ז. ראשון, צ"ע למה שם הוא רק כותב שאיסור בזיון נוהג במועדות, ואינו כותב שיש חיוב מלא לכבוד את המועדות. שני, צ"ע למה אינו כולל חוה"מ ביחד עם ימים טובים בריש ההלכה, לחייב כולם בחיוב כבוד.

לכאורה הפירוש הוא שיש הבדל בין חיוב כבוד הנאמר בימים טובים לבין חיוב כבוד מועדות. ולפיכך, אע"פ שרבינו מביא את שני הדינים באותה הלכה בהל' יו"ט (פ"ו הט"ז), הוא מחלק ביניהם: בריש ההלכה, הוא מביא חיוב כבוד הנוהג רק בימים טובים, וכותב שחיוב זה שווה לחיוב כבוד שבת. וז"ל: כשם שמצוה לכבוד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר וגו' ע"כ. בסיפא, הוא מביא שאפילו בחוה"מ יש חיוב כבוד;

אולם, הוא רק מזכיר איסור בזיון הנובע ממצוה זו. וז"ל: וכו' וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע"ז. עכ"ל. אמנם, יש חיוב כבוד אפילו במועדות, כמו שיוצא מדבריו בהל' אבל. אולם, החיוב שונה ממצות כבוד שבת וימים טובים, ובעיקרון הוא מחייב איסור בזיון.

[ומסתבר שיש כמה וכמה נ"מ בין ב' חיובים אלו של כבוד; לכאורה אחת מהן היא שאין מקום לחייב הדלקת נר בחוה"מ, לעומת שבת ויום טוב.]

- י"ז -

אלא שצ"ע מהיכן למד רבינו לחלק בין כבוד חוה"מ לכבוד יו"ט, אם כולם נקראים מקראי קדש, ולפיכך הדרשה מולקדוש ה' מכובד לחייב כבוד בכל יום שנקרא מקרא קדש לכאורה שייכת בכלם בשוה.

יש להקדים שמצינו חילוקים בין דיני שמחת יום טוב לדיני שמחה בחוה"מ.

ראשון, אע"פ שבשניהם, אין נוהגת אבילות אפילו בצנעא, יש הבדל בכמה דינים הנוגעים למת. ראשון, בחוה"מ מותר לספוד ת"ח בפניו. וז"ל הרמב"ם פ"ו הל' יו"ט הכ"ב: ימים שבין ראשון ושביעי של פסח וראשון ושמיני של חג הסוכות והן בגולה ארבעה מתוך הפסח וחמשה מתוך החג הם הנקראין חולו של מועד ונקראין מועד. ואע"פ שהן חייבין בשמחה ואסורין בהספד ותענית מותר לספוד בהן ת"ח בפניו וכו'. ע"כ. הרי הרמב"ם עצמו מעיר שאע"פ שהספד מגרע משמחת היום, כדמוכח מזה שאסור להספיד שאר בני אדם, הספדו של ת"ח מותר בחוה"מ, מה שאין כן ביום טוב עצמו.

ובמשניות סוף פ' ואלו מגלחין איכא שני דינים נוספים לגבי מת: ראשון, שכשקוברים מת בחוה"מ, אכן עומדים בשורה לנחם את האבלים (משנה כ"ז ע"א). שני, שאע"פ שאסור לנשים לקונן בדרכים אחרות, מותר להן לענות, ורי' אפילו מתיר להן לטפח. וז"ל המשנה כ"ח ע"ב: נשים במועד מענות אבל לא מטפחות. ר' ישמעאל אומר הסמוכות למטה מטפחות. ע"כ. ניהוגי אבילות אלו נוהגים אך ורק בקבורה בחוה"מ, ולא ביו"ט.

ובנוסף, האבלים חייבים לקרוע בחוה"מ, לעומת יום טוב. והרמב"ם מציין את החילוק הזה בפירושו, בשני המקומות בהם מובאת מצות קריעה

בחוה"מ. ז"ל פי"א הל' אבל ה"א: אע"פ שאין אבילות במועד קורע על מתו במועד וחולץ כתיפו ומברין את האבלים לחם במועד. כל אלו בחולו של מועד אבל ביום טוב אפילו ביו"ט שני אין קורעין ולא חולצין ולא מברין. עכ"ל. [ורבינו כותב דברים דומים בפ"ו הל' יו"ט הכ"ג, וגם שם מציין את החילוק בין חוה"מ ליום טוב.]

ומו"ח הר' מאיר טברסקי שליט"א מעיר שיש עוד חילוק, בדין מלאכה שאפשר להיעשות מערב יו"ט. הרמב"ם מסביר שהאיסור לעשות מלאכה ביו"ט שהיה ניתן לעשותה לפני יו"ט הוא משום שנמצא עוסק במלאכה כל היום, וימנע משמחת היום. וז"ל (פ"א הל' יו"ט ה"ה): כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מערב אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אע"פ שהיא לצורך אכילה. ולמה אסרו דבר זה גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב ונמצא יו"ט כולו הולך בעשייתן אותן מלאכות וימנע משמחת יום טוב ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות. עכ"ל. חז"ל לא קבעו הלכה דומה לגבי חוה"מ, אלא מותר לעשות מלאכת אוכל נפש בחוה"מ, אע"פ שהיה אפשר לעשותה לפני המועד. לכאורה יוצא שמצות שמחת חוה"מ אינה מחייבת תקנה מדרבנן לשמור עליה, לעומת שמחת יו"ט.

מקופיא, ניתן להעלות שתי הגדרות לחילוקים אלו בין שמחת יום טוב לשמחת חוה"מ. ראשון, ייתכן ששמחת חוה"מ מעוטה משמחת יו"ט. שני, ייתכן שביו"ט נדרשת שמחה בכל היום, ואי-אפשר להסיח דעת ממנה. בחוה"מ, לפחות במקום צורך (כגון הכנת אוכל, אע"פ שהיה אפשר מבעוד יום או הספדו של ת"ח ובפני המת), מותר להסיח דעת מן השמחה לחלק מן היום. וייתכן ששני החילוקים נכונים, ואכמ"ל, שהרי העיקר לעניינינו הוא שלכאורה מוכרח ששמחת חוה"מ אינה שוה לשמחת יו"ט, בכמה דינים.

ואמנם, כן מדויק מזה שאין ימי חולו של מועד נקראים ימים טובים, לפי הרמב"ם.²⁰ שהרי מצינו לעיל שפירוש לשון יום טוב הוא יום המצווה

²⁰ כן יוצא מדברי הרמב"ם ריש הל' יו"ט, וכן מצינו שהרמב"ם נזהר בכל מקום מלקרא לחוה"מ בשם ימים טובים.

בשמחה. וא"כ, לכאורה אם מצות שמחה היתה נוהגת בשלימותה בחוה"מ, היה שם זה נופל על חולו של מועד, כמו על הימים הראשונים והאחרונים של פסח וסוכות. אלא לכאורה משמע שאמנם אין השמחה שלימה בחוה"מ, כמו שדייקנו שאין שמחה שלימה ביום הכיפורים, ושלפיכך אינו נקרא יום טוב (לפי הרמב"ם).

[אלא שלכאורה צ"ע מנין ליה לרבינו לחלק בין שמחת היום של חוה"מ לשמחת היום של יום טוב. הרי בשניהם נאמר ושמחת בחגך וגו' ובשניהם נוהגת מצות שמחה, כמו שכותב רבינו (פ"ו הל' יו"ט הי"ז), וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו' ע"כ. ונאריך קצת בזה לקמן, בנספח.]

- י"ח -

לאור הבנתנו בעזהשי"ת שאין שמחת חוה"מ שלימה כמו של יו"ט, ניתן לחזור לשאלתינו.

הקשינו איך הרמב"ם מחלק בין כבוד מועדות לבין כבוד ימים טובים, אם כולם נקראים מקראי קדש, ומצות כבוד נדרשת מלשון מקרא קדש. ייתכן שניתן לתרץ לפי יסודו של מרן הגרי"ד זללה"ה, שמצות כבוד תלויה במצות שמחת היום. לאור יסוד זה, הערנו שהמכילתא והספרא (ובעקבותן רש"י) שדורשות חיוב כבוד ממקרא קדש, אינן דורשות כבוד

ואין להקשות שבסדר התפלות שבסוף ס' אהבה, הרמב"ם נוקט לשון יום טוב בנוסח תפילת מוסף של פסח ושל סוכות, וכן מתפללים אפילו בחוה"מ פסח ובחוה"מ סוכות. שהרי ייתכן שכשאומרים את זה בתפילת מוסף של חוה"מ, אין הכוונה לומר שהיום הזה הוא יום טוב, אלא להזכיר את היום טוב של פסח וסוכות, שבתוכו נופל חוה"מ זה. גם ייתכן שבמקדש, שמחת המועד שזה יותר לשמחת יום טוב, ולפיכך אפילו ימי חול המועד ראויים לשם יום טוב במקדש. ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א, שיעור בענין כיבוד ועונג, אות ג', שם מובא הסבר דומה מאת מרן הגרי"מ זללה"ה בענין ישמחה במלכותך שבתפילת מוסף של שבת. ואכמ"ל.

[יש להעיר שיש חולקים על הרמב"ם, ומסבירים שגם חוה"מ נחשב יום טוב; עיין בריטב"א סוכה ל"ח ע"א.]

שבת משם. והצענו שזה משום שאין מצות שמחה בשבת, ולפיכך מצות מקרא קדש שלה אינה מחייבת כבוד. לפי זה, ג"כ מסתבר שבחווה"מ, שאין מצות שמחה שלימה, מצות מקרא קדש שבו אינה מחייבת כבוד גמור. הדרשה ממקרא קדש מחייבת כבוד בהתאם לקדושת ושמחת היום, ובחווה"מ אין השמחה שלימה, ולפיכך אין חיוב כבוד שלם.

ולפיכך, הרמב"ם אינו מביא חיוב כבוד חוה"מ ביחד עם חיוב כבוד ימים טובים, בריש ההלכה, שהרי שם הושווה חיוב כבוד יום טוב לחיוב כבוד שבת, ואין לומר כן לגבי חוה"מ. רבינו רק מביאו בסוף ההלכה, ושם הוא פוסק רק שמצות כבוד כל המועדות מחייבת – לכל הפחות – איסור בזיון מוחלט. רק בהל' אבל, שם אין שום חשש של השואה בין כבוד יו"ט לכבוד מועד, מביא רבינו את חיוב המועדות בלשון כבוד.

כבוד והדלקת הנר ביום הצום

- י"ט -

לפי היסודות שראינו, ניתן לחזור לשאלתינו לעיל לגבי מצות כבוד ביום הכיפורים, לפי הרמב"ם.

הבאנו לעיל שבפ' כל כתבי (שבת קי"ט ע"א), ר' המנונא דורש מקרא דולקדוש ה' מכובד שאע"פ שאין אכילה ושתייה ביום הכיפורים, עדיין חייבים לכבדו בכסות נקיה. וזה לשון הגמרא: אמר ליה ריש גלותא לרב המנונא מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד אמר ליה זה יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתייה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה. ע"כ. ושאלנו היכן מובא חיוב זה ברמב"ם, שהרי הוא אינו מובא בהל' שביתת עשור, ובהל' שבת ובהל' יו"ט רבינו דוקא מביא חיוב כבוד בשבת וביום טוב, בלי להוסיף שהוא נוהג גם ביום הכיפורים.

לפי היסודות שראינו בעוה"שי"ת במצות כבוד יום טוב ובדין כבוד המועדות, לכאורה הקושיא מסתלקת.

כאמור לעיל, עולה מדברי הרמב"ם פ"ו הל' יו"ט הט"ז שישנן ב' מצוות של כבוד: הכבוד הנוהג ביום טוב עצמו, וכבוד המועדות. וז"ל:

כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קדש. וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע"ז. עכ"ל. רבינו פותח בחיוב כבוד יו"ט, שמחייב אותם ניהוגי כבוד הנוהגים בשבת, ומסיים באיסור בזיון שנוהג בכל המועדות, משום שכל המועדות טעונים כבוד כל-דהו.

לא חוה"מ בלבד נקרא מועד. כל ימי הרגלים, וכן ר"ה, וכן יוה"כ נקראים מועדות. יוה"כ נכלל בפרשת המועדות בפרשת אמור, שפותחת בזה הלשון (כ"ג, ד'): אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם ע"כ, ומסיימת בזה הלשון (כ"ג, ל"ז): אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו ע"כ.

וכן מבורר בגמ' שבועות י ע"א שיוה"כ נקרא מועד. שם איתא שר"מ אומר שכל שעירי המוספים כפרתן שוה, ומכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. הגמ' מעלה שאולי דרש כן מהיקש, שהרי נאמר ושעיר לגבי כולם, ודוחה שביוה"כ, לא נאמר ושעיר. במקום זה, היא מסיקה שיש היקש בין כל המועדות, וכפרת שעיר יוה"כ נלמדת מכפרת שעירי שאר המועדות. וז"ל: תינח כל דכתיב ביה ושעיר עצרת ויוה"כ דלא כתב ביה ושעיר מנלן. אלא אמר ר' יונה אמר קרא אלה תעשו לה' במועדיכם הוקשו כל המועדים כולן זה לזה. עכ"ל. לכאורה יוצא שיוה"כ נכלל בכלל המועדות.

וכמו כן מצינו שבהרבה מקומות, הרמב"ם נוקט לשון מועדות, וכוונתו לכל המועדות שבפרשת המועדות בפרשת אמור, כולל רגלים, ר"ה ויום הכיפורים. עיין פ"ג הל' כלי המקדש ה"ה, וז"ל: בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן וכו' ע"כ. וכן פ"א הל' מעה"ק ה"ה, וז"ל: קרבנות הצבור הן שני תמידין של כל יום ומוספי שבתות וראשי חדשים והמועדות ושעיר חטאת של יום הכיפורים

וכו' ע"כ.²¹ וכן פ"ז הל' תמידין ומוספין ה"ב, וז"ל: מעשה כל העולות אחד הוא כמעשה התמיד ומעשה החטאת של ראשי חדשים ושל מועדות כמעשה החטאת הנאכלת שביארנו. עכ"ל.

א"כ, לכאורה כשהרמב"ם כותב בפ"ו הל' יו"ט הט"ז שאסור לבזות את המועדות, כוונתו לכל המועדות, ויום הכיפורים בכללם. וכשרבינו מביא מצות כבוד המועדות בפ"א הל' אבל ה"י, כוונתו לומר שיש מצות כבוד בכל המועדות, ויה"כ ג"כ במשמע.²²

א"כ, מסתלקת קושיתנו. רבינו לא השמיט את הדין שדרש ר' המנונא, וז"ל: זה יה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה. ע"כ. אלא, הרמב"ם מפרש שר' המנונא לא התכוון לחייב כבוד גמור ביה"כ, כמו של שבת ויום טוב, אלא כבוד גרידא, שנוהגת בכל המועדות. כסות נקיה אינה מחוייבת ביה"כ מטעם כבוד יום טוב, אלא מטעם כבוד מועדות. ולפיכך, הרמב"ם אינו מביא חיוב כבוד יה"כ

²¹ כאן, מוסף יום הכיפורים נכלל בלשון מוספי המועדות, ורבינו רק מזכיר בנפרד את שעיר יום הכיפורים, שאינו חלק ממוסף היום.

²² יש להעיר שאפילו לפי פירושינו, שמצות כבוד מועדות נוהגת בין בחוה"מ ובין ביה"כ, אין מוכרח לומר שגם ראש חדש נקרא מועד לדין זה, וטעון כבוד. שהרי הרמב"ם מסביר שחיוב כבוד נלמד מולקדוש ה' מכובד, ופסוק זה קאי אימים שבהם נאמר מקרא קדש. אין מקום לומר שראש חודש נכלל בדרשה זו, שהרי לא נאמר בו מקרא קדש בכלל. ולכאורה מסתבר שאין חיוב כבוד בר"ח, שהרי אין שמחה אלא במקדש בר"ח. [ועיין בזה בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א, שיעור בענין הזכרת ר"ח וחוה"מ (בפרט אות ד').]

וגם ייתכן שאע"פ שר"ח אקרי מועד (כמו שמצינו בסוגיא גמ' שבועות י ע"א), אינו נחשב מועד גמור, ולפיכך לא נכלל בכלל בלשון רבינו כשהוא מחייב כבוד במועדות, ואוסר בזיון בהם. ואמנם, במקומות שהבאנו בפנים לגבי לשון מועד, הרמב"ם תמיד מחלק בלשונו, ואינו כולל ר"ח בלשון מועדות. ועיין בר"ן שבת י"א: (בדפי הרי"ף) ד"ה ובשאר יומי, שמביא שהרמב"ן מחלק בין ברכת הלל בחוה"מ פסח לבין ברכת הלל בראש חודש, ומסביר שרק מברכים על הלל בחוה"מ משום שחוה"מ חשוב משום שנקרא מועד. ואכמ"ל.

[ויש להעיר שלכאורה יש דעות שר"ח אכן טעון כבוד של לבישת כסות נקיה, כעין שאר מועדות. עיין בס' מעשה רב ריש הל' ר"ח, שמובא שם בזה הלשון: וכו' והוא לובש כובע שבת לכבוד ראש חדש שהוא מדאורייתא. ע"כ.]

ליד חיוב כבוד שבת ולא ליד כבוד יום טוב, אלא כולל אותו ביחד עם כל המועדות.

ולכאורה חילוק זה בין כבוד יום טוב לכבוד יום הכיפורים מובן לפי היסודות שראינו לעיל בעזהשי"ת. ראינו שמרן הגרי"ד זלה"ה מפרש שהמחייב של כבוד יום טוב הוא שמחת היום. ולפי זה, הסברנו בעזהשי"ת שמכיון שאין שמחה גמורה בחוה"מ, יש רק חיוב כבוד גרידא בחוה"מ. ביוה"כ ג"כ אין שמחה גמורה כמו ביום טוב; אמנם, יש בו שמחה לבטל אבילות, אבל אין המצוה לשמח בשאר מיני שמחה נוהגת ביוה"כ, לעומת ימים טובים. א"כ, לפי יסודו של מרן, מסתבר מאד שאין מצות כבוד גמורה נוהגת בו, אלא מצות כבוד גרידא, כמו בחוה"מ.

- כ -

ולפי מה שראינו, שדרשת ר' המנונא אינה מחייבת כבוד גמור ביוה"כ, כמו של שבת ויום טוב, אלא חיוב כבוד גרידא, כמו של חוה"מ, לכאורה ניתן ליישב גם את דברי הסוגיא פ' מקום שנהגו, לגבי הדלקת הנר ביוה"כ.

נחזור על הסוגיא. במשנה שם (נ"ג ע"ב) איתא שיש שנוהגים להדליק נר ביוה"כ, ויש שאינם נוהגים להדליק; בגמ' מפרש ששניהם לדבר אחד נתכוונו. רש"י והרמב"ם מפרשים שר"ל ששני המנהגים באים כדי לשמור שלא ייכשל בתשמיש המטה באיסור בליל יום הכיפורים. והקשינו לעיל שלכאורה היה ראוי לחייב הדלקת נר ביוה"כ מצד הדין, ולא מטעם מנהג, שהרי יום הכיפורים מצווה בכבוד, כמו דאיתא בגמ' שבת קי"ט ע"א. וא"כ, צ"ע למה מבואר במשנה שאפילו אלו שמדליקין רק מדליקין בתורת מנהג, ולא בתורת חיוב היום. וכמו כן צ"ע למה הגמ' מסבירה שהמנהג הונהג רק כדי שלא יבאו להיכשל באיסור תשמיש, ולא כקיום של כבוד היום.

בסוף הסוגיא, איתא מח' תנאים מה המנהג – לפי אלו שאין מדליקים בשאר יום הכיפורים – ביוה"כ שחל להיות בשבת. לפי ר"ש בן אלעזר, מדליקין מפני כבוד השבת; ר' יוחנן מביא בשם חכמים שאפילו בשבת אין מדליקין. וז"ל: תני תנא קמיה דר' יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר יוה"כ שחל

להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת. ועני ר' יוחנן בתריה וחכמים אוסרין. ע"כ. והקשינו לעיל שלכאורה צע"ג:

יוצא שלפי ר"ש בן אלעזר, במקום מצות כבוד שבת, נהגו להדליק ולא חששו שמא ייכשל באיסור תשמיש המטה; א"כ, למה לא נהגו להדליק בשאר יוה"כ, מטעם כבוד היום.

לפי האמור לעיל בשיטת הרמב"ם, לכאורה התירוץ מובן מאליו. הרי ראינו שדרשת ר' המנונא לחייב כבוד ביוה"כ אינה מלמדת שיש חיוב גמור של כבוד, כעין של שבת ויום טוב, אלא אך ורק חיוב כבוד המועדות. מסתבר מאד להציע שכבוד מועדות גרידא אינו מחייב הדלקת הנר, ואמנם לא מצינו מי שמחייב הדלקת הנר בחוה"מ. א"כ, גם ביוה"כ מסתבר שאין חיוב מדינא להדליק נר לכבוד יוה"כ.

א"כ, הסוגיא מיושבת בעזהשי"ת. אין חיוב מדינא להדליק נר לכבוד יוה"כ, ולפיכך אפילו אלו שנוהגים להדליק אין עושים כן בתורת חיוב, אלא דרך מנהג בלבד. ובפרט, מובן חילוקו של ר"ש בן אלעזר בין יוה"כ שחל בחול לבין יוה"כ שחל בשבת: בשאר יוה"כ, אין מצות כבוד מחייבת הדלקת הנר, ולפיכך נהגו שלא להדליק, כדי להישמר מלהיכשל בתשמיש המטה. אולם, כשיוה"כ חל בשבת, ויש חיוב מדין כבוד שבת להדליק הנר, אין לבטל הדלקה זו מחשש תשמיש המטה.²³

נמצא שהסוגיא פסחים היא ראייה להבנת רבינו, שדרשת ר' המנונא בפ' כל כתבי אינה מלמדת שיש חיוב כבוד גמור ביוה"כ, אלא חיוב כבוד גרידא, שנוהגת בכל המועדות.²⁴

²³ ר' יוחנן, שמביא בשם החכמים שאלו שנוהגים שלא להדליק אין מדליקין אפילו ביוה"כ שחל בשבת, כנראה סובר שחשש תשמיש המטה ראוי לעקור אפילו קיום מצות כבוד שבת.

²⁴ ואע"פ שאין הוכחה שאר הראשונים מחלקים בין כבוד יוה"כ לכבוד ימים טובים, החילוק מסתבר לפי יסודו של מרן הגרי"ד זלה"ה, ולכאורה משתמע מדברי הסוגיא פסחים.

ונמצינו למדים שכמו שיוה"כ שונה מהימים טובים, ואין שמחה מלאה נוהגת בו, ולפיכך אינו נקרא יום טוב (לפי הרמב"ם), כן חלוקה מצות כבוד שנוהגת בו ממצות כבוד הנוהגת בימים טובים, ולפיכך לכו"ע הדלקת הנר ביוה"כ אינה אלא מנהג בעלמא.

נספח בענין החילוק בין שמחת חוה"מ לשמחת יו"ט

- א -

ראינו בעזהשי"ת שהרבה דיני שמחה הנוהגים ביו"ט אינם נוהגים בחוה"מ. בפרט, הרבה דינים הנוהגים במת שמת ביו"ט אינם נוהגים במת שמת בחוה"מ. מותר להספיד ת"ח בפניו, וכן עומדים בשורה לנחם אבלים, והנשים מענות, והאבלים קורעים קריעה, ועורכים סעודת הבראה עבורם. וכמו כן, לא אסרו חכמים לעשות מלאכה בחוה"מ שהיה אפשר להיעשות לפני המועד, אע"פ שביו"ט אסרו כן משום ביטול שמחה. עולה מדברים אלו ששמחת יו"ט יתירה על שמחת חוה"מ.

שאלנו שהדבר צ"ע, שהרי מצות שמחת הרגל, הכוללת חיוב שלמי שמחה ושמחה בשאר דברים המשמחים, נוהגת בחוה"מ כמו ביו"ט.

ייתכן שניתן להעלות ב' הסברים.

ראשון, ייתכן שרמת השמחה תומאת לאיסור מלאכה. אמנם, מצות שמחה נאמרה בכל ימי הפסח ובכל ימי החג. אולם, מסתבר שכשם שיו"ט ראשון ואחרון נתרבו בקדושת איסור מלאכה, כמו כן מצות שמחה בהן רבה יותר. עצם היתר מלאכה בחוה"מ הוא סימן שקדושת היום של חוה"מ אינה דורשת שמחה מלאה.

שני, ייתכן שמצות שמחה עצמה ראוייה לאסור מלאכה, שהרי העסק במלאכה מבטל משמחת היום. א"כ, לפי הסוברים שאין איסור מלאכה בחוה"מ מדאורייתא, מבורר שאין השמחה שלימה בחוה"מ, שהרי א"כ, היא עצמה היתה אוסרת מלאכה מדאורייתא.

וננסה להרחיב קצת בתירוצינו השני, ולהביא כמה ראיות שמצות שמחה עצמה יכולה לאסור מלאכה.

- ב -

איכא איסור מדרבנן לעשות מלאכה ביו"ט שהיה ניתן לעשותה מבעוד יום. הרמב"ם (פ"א הל' יו"ט ה"ה) מפרש שזה משום שעסק במלאכה זו ממעט שמחת היום. וז"ל: כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מערב אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אע"פ שהיא לצורך אכילה. ולמה אסרו דבר זה גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב ונמצא יו"ט כולו הולך בעשיית אותן מלאכות וימנע משמחת יום טוב ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות. עכ"ל.

יוצא שאפי" מלאכת אוכל נפש, המותרת מדאורייתא ביו"ט, נאסרת מדרבנן אם היה אפשר לעשותה מבעוד יום, משום שמלאכה מיותרת ממעטת משמחת היום. א"כ, מסתבר להציע ששאר מלאכות חוץ ממלאכת אוכל נפש, שאינן הכנה לאכילה ושתייה בכלל, אכן הויין ביטול שמחת היום, אפילו מדאורייתא.

- ג -

וייתכן שיסוד דומה עולה משיטת הרמב"ם לגבי איסור שבותים ביו"ט.

כידוע, הרמב"ן פר' אמור (כ"ג, כ"ד) מסביר ע"פ המדרשים בספרא שיש מצוה בשבת וביו"ט לשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה. והוא מסביר שם שלולא מצוה זו, השבת היתה נעשית כחול, וז"ל: יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביום טוב ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשולחנים על שולחנם והזהובים לפניהם ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן והותרו ימים טובים האלו ואפילו השבת עצמה וכו' עכ"ל.

משמע כדברי הרמב"ן ברמב"ם (ריש פכ"א מהל' שבת), וז"ל: נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות מהן דברים אסורין מפני שהן דומים

למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה וכו' ע"כ. הרי משמע שרבינו סובר ששבותים נאסרות דבר תורה.²⁵

אולם, לגבי יו"ט, בפ"א הל' יום טוב הי"ז, כשרבינו מביא תקנת שבותים ביו"ט, הוא אינו מביא דרשה. וז"ל: כל שאסור בשבת בין משום שהוא דומה למלאכה או מביא לידי מלאכה בין שהוא משום שבות הרי זה אסור ביו"ט אלא אם כן היה בו צורך אכילה וכיוצא בה או דברים שהן מותרים ביו"ט כמו שיתבאר בהלכות אלו וכו' ע"כ. מזה שרבינו אינו מביא דרשה כאן, וגם אינו כותב שחומר האיסור ביו"ט שזה לאיסור שבות בשבת, משמע שביו"ט, אין איסור תורה בשבותים.²⁶

[והחילוק בולט יותר כשמעיינים בדברי רבינו לגבי שבותים ביוה"כ (פ"א הל' שבייתת עשור ה"ב), שם רבינו משה בפירושו בין איסור שבות ביוה"כ לאיסור שבות בשבת. וז"ל: כל מלאכה שחייבין על זדונה בשבת סקילה חייבין על זדונה בעשור כרת. וכל שחייבין עליו קרבן חטאת בשבת חייבין עליו קרבן חטאת ביום הכיפורים. וכל דבר שאסור לעשותו בשבת אע"פ שאינו מלאכה אסור לעשותו ביום הכיפורים. ואם עשה מכין אותו מכת מרדות כדרך שמכין אותו על השבת. וכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביום הכיפורים. כללו של דבר אין בין שבת ליוה"כ בענינים אלו אלא שזדון מלאכה בשבת בסקילה וביוה"כ בכרת. עכ"ל.]

גם מדוייק בסה"מ (סוף מ"ע קס"ז) שרק בשבת נכללות השבותים בעשה של שבייתת שבת. הרמב"ם מונה שמונה מצוות עשה נפרדות של

²⁵ בפירושו הראשון, המגיד משנה מסביר שכוונת רבינו שזה לדברי הרמב"ן. [נעיין פירושו השני, ומשמע שכוונתו להציע שהרמב"ם סובר שתשבות הוא אסמכתא בעלמא,

וא"כ צ"ע שהרי אין דרך הרמב"ם להביא אסמכתות בחיבורו, לאור שיטתו (בהקדמה לפה"מ) שאין אסמכתא אלא רמז בעלמא.]

²⁶ ומשמע שרבינו גם מחלק בין חומר שבותים בשבת לחומר ביו"ט. בשבת (וכן ביוה"כ), מבורר שיש חיוב מכת מרדות על עשיית שבות. (כן איתא לעיל פ"א הל' שבת ה"ג, וכן בפ"א הל' שבייתת עשור ה"ב, וז"ל: וכו' וכל דבר שאסור לעשותו בשבת אע"פ שאינה מלאכה אסור לעשותו ביום הכיפורים ואם עשה מכין אותו מכת מרדות כדרך שמכין אותו על השבת וכו' ע"כ.) אולם, לגבי יום טוב, רבינו אינו מביא שהעושה שבות נענש במכת מרדות.

שביתה: שביתת שבת, ושביתת יוה"כ, ושביתה בכל יום מהימים טובים. ובסופן, הוא כותב שיש כמה חילוקים בין מצוות שביתה בשבת וביוה"כ לבין מצוות שביתה בימים טובים. וז"ל: ודע שזאת השביתה המוטלת עלינו בכל יום ויום מאלו הששה ימים דינם דין אחד. וכו' אולם השביתה המוטלת בשבת ויוה"כ היא ג"כ השביתה ההיא בעצמה ותוספות רבות. כי אינו מותר בשני ימים אלו אוכל נפש ויש גם כן דברים מותרים ביום טוב ואסורים בשבת אעפ"י שאינם אוכל נפש כמו שהתבאר במסכת יום טוב עכ"ל. לכאורה צ"ע: מובן שיש הבדל אחד בין שביתת שבת ויוה"כ לבין שביתת יום טוב, שהרי מצות שבתון בשבת וביוה"כ גם אוסרת מלאכת אוכל נפש. אולם, רבינו כותב שיש תוספות רבות במ"ע של שבת שאינן נאסרות במ"ע של יו"ט. צ"ע איזה תוספות אחרות יש, חוץ ממלאכת אוכל נפש.

נראה לומר שכוונת רבינו היא שמצות שבתון בשבת אינה אוסרת מלאכה בלבד, אלא גם דברים שאינם מלאכה, דהיינו שבותים. וזה כמו שמשמע בדבריו ריש פכ"א הל' שבת. אולם, ביום טוב, השבותים אינן נאסרות דין תורה, כמו שדייקנו מדבריו בפ"א הל' יו"ט הי"ז. א"כ, מובן מאליו שקיים חילוק רחב בין מ"ע של שביתת שבת לבין מ"ע של שביתת יום טוב, מעבר לאיסור אוכל נפש בשבת: מ"ע של שביתת שבת גם אוסרת שבותים. וא"כ, מובנים דברי רבינו, שמצוות שביתת שבת ושביתת יוה"כ יש להן תוספות רבות על מצוות שביתת יום טוב.

וכסיוע לדברינו, עיין דברי רבינו במצות שבתון ביוה"כ, שם הוא כותב שהמצוה אינה מחייבת שבתון ממלאכה בלבד, אלא גם ממעשים. וז"ל (עשה קס"ה): מצוה קס"ה היא שצונו לשבות מיום זה מהמלאכות והמעשים והוא אמרו יתעלה שבת שבתון הוא לכם וכו' ע"כ. לכאורה רצונו לומר שמצות שביתה ביוה"כ אינה מחייבת שבתון ממלאכה בלבד, אלא גם ממעשים שאינם מלאכה. וא"כ, מדויק שלא כתב כן לגבי ימים טובים, לכאורה משום שביו"ט, השבותים אינם דבר תורה.]

אבל צע"ג. הרי לפי הרמב"ם, יוצא שאין מ"ע של שבתון ביום טוב אוסרת דברים חוץ ממלאכה. וא"כ, קשה עליו מה שהקשה הרמב"ן, שאם אין מצוה מדאורייתא לשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה, היה ניתן

לפתוח שווקים ביום טוב, וכל אחד יעסוק במלאכתו – השולחני בשולחנו והחנווני בחנותו – ויום טוב ייהפך ליום חול.

ייתכן שהתירוץ הוא שביו"ט, קיימת מצוה אחרת המעכבת מלפתוח שווקים ומלעסוק במלאכה ביו"ט, והיא מצות שמחה. העסק במלאכתו ובצרכי חול הוא ביטול גמור של מצות שמחה, ומכיון שמצות שמחה נוהגת כל רגע ורגע, דברים אלו אסורים ביום טוב דבר תורה, לא מטעם מצות שבתון, אלא מטעם מצות שמחה.

- ד -

עד כאן, דיננו ביום טוב עצמו, שיש בו איסור ל"ת של מלאכה, וראינו בעזהשי"ת שייתכן שמצות שמחה אוסרת עשיית שאר דברים שאינם אסורים באיסור מלאכה. ראשון, ראינו שהרמב"ם כותב שאע"פ שמדאורייתא מותר לעשות כל מלאכת אוכל נפש, חז"ל אסרו מלאכה שהיא אפשר לעשותה מבעוד יום, כדי שלא יבטל ממצות שמחה. שני, הצענו שלפי הרמב"ם, מצות שמחה עצמה מונעת האדם מלהתעסק בעסקיו ביו"ט, אפילו בדברים שאינם מלאכה.

בהמשך, ננסה לעיין אם בימים שאין איסור ל"ת של מלאכה, בפרט חוה"מ ופורים, מצות שמחה עצמה מחייבת איסור מלאכה.

כתיב במגילת אסתר (ט, י"ט): על כן היהודים הפרושים הישבים בערי הפרזות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו. ע"כ. הגמ' (מגילה ה ע"ב) דורשת שלשון יום טוב מורה שפורים אסור במלאכה. וז"ל: ורבי היכי נטע נטיעה בפורים. והתני ר' יוסף שמחה ומשתה ויום טוב. שמחה מלמד שאסורים בהספד משתה מלמד שאסור בתענית ויום טוב מלמד שאסור בעשיית מלאכה וכו' ע"כ. מסקנת הסוגיא היא שמראש, אמנם ביקשו לתקן איסור מלאכה מדרבנן בפורים (כפירושו של ר' יוסף ללשון יום טוב), אבל בסוף לא קיבלו עליהו, ולהלכה אין איסור מלאכה בפורים. וז"ל: דרבא אמר אפילו תימא ביומיה [כלומר שרבי נטע נטיעה בפורים עצמו]. הספד ותענית קבילו עליהו מלאכה לא קבילו עליהו דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה

ויום טוב ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואילו יום טוב לא כתיב. עכ"ל.

ואע"פ שאין איסור מלאכה בפורים, מבואר בגמ' שם שיש מקומות שנהגים איסור מלאכה בפורים, ומובא ברמב"ם ובשו"ע שמי שעושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה לעולם.

ומובא בס' נפש הרב (ליקוטי הנהגות בענין פורים, ע' רכ"ז) שמרן הגרי"ד זלה"ה הסביר שהמנהג לאסור מלאכה בפורים הוא משום שהמלאכה מבטלת משמחת היום. וז"ל: רבינו היה אומר שאיסור מלאכה בפורים איננו איסור בפני עצמו, אלא בתורת ביטול מצות שמחה וכו' ע"כ. [ועיין שם, שמביא נ"מ לדינא, שאינו נוהג בלילה אלא ביום].²⁷

מכאן יוצא בפירוש שמרן הגרי"ד זלה"ה היה סובר שביום שאין איסור מלאכה בכלל, יש מקום לנהוג איסור מלאכה משום ביטול מצות שמחה.

ואמנם ניתן להציע שגם לפי התקנה הראשונה, שביקשו לאסור מלאכה בפורים מדינא, האיסור היה משום ביטול מצות שמחה, ולא איסור מלאכה בפני עצמו. וייתכן שכן מדויק מדברי הגמרא. הגמ' דורשת שביקשו לאסור מלאכה בפורים מהא דכתיב לשון יום טוב לגבי פורים. ולכאורה צ"ע: הרי אינו לעיל שלשון יום טוב פירושו יום של שמחה, וא"כ צ"ע למה ר' יוסף מפרש שלשון זה בפסוק מורה דוקא על איסור מלאכה. אולם, הדבר מובן, אם המחייב של איסור מלאכה בפורים הוא ביטול משמחת היום. לפי זה, מובן שבכדי לקיים את היום כיום של שמחה מלאה, כיום טוב, חז"ל ביקשו לאסור מלאכה בו.²⁸

²⁷ ולכאורה יש סמוכים לדבריו מהא שמבורר בגמ', וכן נפסק בשו"ע או"ח תרצ"ו: ב, שאפילו אלו שנהגים איסור מלאכה בפורים אינם אוסרים בנין של שמחה.

²⁸ ופירוש זה גם מדויק בלשון הפסוק עצמו. כתוב בפסוק (ט, י"ט): על כן היהודים הפרוים הישיבים בערי הפרוות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו. ע"כ. הפסוק מביא ארבעה דברים שעלו בדעתם לתקן בפורים: משתה ושמחה ויום טוב – שפירושו איסור מלאכה – ומשלוח מנות. לכאורה צ"ע למה איסור מלאכה מובא בין מצות משתה ושמחה לבין מצות משלוח מנות, מאחר שמצות משלוח מנות קשורה למצות שמחה, שהרי על-ידה המשלח משתתף

- ה -

ולגבי חוה"מ, ראוי לעיין בסוגיא במו"ק (ט' ע"ב) ובע"ז (ו' ע"ב).

איתא מח' תנאים במשנה (מו"ק ח' ע"ב) אם מותר לאשה לסוד פניה במועד. ר' יהודה אסור, מפני שזה ניוול וצער בשעתו, אע"פ שהיא שמחה לאחר זמן, כשהיא מתייפה. וז"ל: וכו' ועושה אשה תכשיטיה במועד. ר' יהודה אומר לא תסוד מפני שניוול הוא לה ע"כ.

ובגמ' מו"ק ט' ע"ב (וכן בגמ' ע"ז ו' ע"ב) איתא ברייתא שר' יהודה מתיר לה לסוד פניה, אם נשאר מספיק זמן שתוכל גם להסיר את הסיד במועד, שהרי תהיה לה שמחה בתוך המועד עצמו. וז"ל: וכו' ומודה ר' יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד שטופלתו במועד שאע"פ שמצירה עכשיו שמחה היא לאחר זמן. עכ"ל.

הגמ' מקשה שמצינו שר' יהודה אינו סובר כן לגבי איסור לפני אידיהם. שם, הוא מתיר לפרוע חוב מעכו"ם לפני אידיהם, אע"פ שחכמים סוברים שזה אסור, מפני ששמחים הם לאחר זמן, ויש לחוש דילמא אזיל ומודה. ר' נחמן בר יצחק מתרץ ששאני הלכות חוה"מ, שם לכו"ע אומרים שצער מותר, אם הוא מביא לידי שמחה לאחר זמן. וז"ל: אמר רב נחמן בר יצחק הנח להלכות מועד דכולהו מיצר עכשיו ושמחה לאחר זמן נינהו. עכ"ל.

בפשטות, משמע מדבריו שכל מה שמותר לעשות במועד רק מותר משום שיש בו שמחה לאחר זמן. וכן מפרש רש"י (ע"ז ו' ע"ב ד"ה דכולהו), וז"ל: כל מה שהתירו לעשות במועד מיצר הוא באותה שעה כגון שחיטה ותיקון סעודה והתירו לו משום שמחה דלאחר זמן שבתוך המועד. עכ"ל. לכאורה משמע מדבריו שכל מלאכות היו צריכות להיאסר בחוה"מ, ורק ניתרות משום שיש להן שמחה בסוף. והר' נחמן בר יצחק מסביר שלפיכך, במועד בלבד אומר ר' יהודה שצער מותר אם יש לה שמחה לאחר זמן.

בשמחת המקבל, וגם בסעודתו. א"כ, צ"ע למה הפסוק הכניס איסור מלאכה בין מצוה זו למצות משתה ושמחה.

ולכאורה צע"ג בסוגיא. ראשון, מהיכי תיתי שכל המלאכות היו ראויות להיאסר במועד, ורק ניתרות משום שיש להן שמחה לאחר זמן. ועוד יותר צ"ע, שהרי רש"י מציין מלאכות אוכל נפש – שחיטה ותיקון סעודה – שהן מותרות ביו"ט עצמו, קו"ח בחוה"מ. שלישי, אין הנידון דומה לראיה: הרי סיד נאסר משום צער וניווול במועד, ואיך ניתן ללמוד מהיתר מלאכה בחוה"מ להתיר איסור צער במועד.

ונראה לתרץ על פי פירושו של הר"ן לסוגיין (בחי' הר"ן מו"ק ט ע"ב ד"ה אמר ר' נחמן בר יצחק), וז"ל: כלומר בשעת עשייתן של מלאכות יש טורח בהן ואם אין אנו מתירין בזה אין לנו מלאכה שהיא מותרת במועד אבל בעלמא לית ליה טעמא דמיצר ע"כ. הר"ן מסביר שבעצם, כל מלאכה יש בה טורח, ולפיכך היה ראוי לאסור כל מלאכה בחוה"מ. אלא חז"ל התירו מלאכות מסויימות אע"פ שיש בהן טירחא עכשיו, אם הן מביאות לידי שמחה בסוף. ולפיכך אין ללמוד מחוה"מ לשאר דיני תורה, ור' יהודה דוקא מקבל סברא זו של צער עכשיו ושמחה לאחר זמן לגבי מועד.

עכשיו לכאורה מובן ההיקש בין איסור סיד לאיסור מלאכה. האיסור בשניהם שוה, שהם טירחא וצער במועד, ואסורים משום ביטול שמחת היום. והר"ן מסביר שאמנם, כל מלאכה היא טירחא, ולפיכך כל המלאכות היו ראויות להיאסר בחוה"מ, לא מדין איסור מלאכה בפני עצמו, אלא משום ביטול שמחת היום. ורש"י כותב שסברא זו נכונה אפילו לגבי מלאכת אוכל נפש: אמנם, היא מותרת אפילו ביו"ט מאיסור לאו של מלאכה, אבל היה ראוי לאוסרה מטעם ביטול שמחת היום, ואפילו בחוה"מ.²⁹ אלא שמכיון שיש בה שמחה בסוף, אינה נאסרת בפועל, וכן בכל מלאכה שיש בה שמחה בסוף, ולפיכך גם סיד מותר אם יש בו שמחה בסוף.

[ואע"פ שרש"י והר"ן לא כתבו בהדיא שאיסור מלאכות הוא משום שמחה, לכאורה מסתבר שזה פירוש דבריהם, וכן משמע מההיקש לאיסור

²⁹ ולכאורה כן מדוייק בדברי הר"ן, שהרי הוא כותב שאם לא היו מתירים מלאכה שיש בה שמחה בסוף, כל המלאכות היו נאסרות בחוה"מ, וז"ל: ואם אין אנו מתירין בזה אין לנו מלאכה שהיא מותרת במועד וכו' ע"כ. ואמנם, הכי משמע בדברי ר' נחמן בר יצחק, שהרי זה לשונו: הנח להלכות מועד דכולהו מצר עכשיו שמח הוא לאחר זמן. עכ"ל.

סיד, שאיסורו משום צער, שהוא לכאורה ביטול שמחת היום. ולכאורה זה גם מדוייק בזה שהתירו איסור זה משום שיש שמחה בסוף, ומסתבר שהיתר זה רק שייך בדבר הנאסר משום ביטול שמחה.³⁰

א"כ, יוצא מדברי ר' נחמן בר יצחק שבעצם, מלאכה היא ביטול מצות שמחה, ובחזו"מ שנוהגת מצות שמחה (וגם ביו"ט עצמו), היא מחייבת איסור מלאכה, וחז"ל רק התירו המלאכות שעשייתן מביאה לידי שמחה בסוף.

יש להעיר שאין הכרח מכאן שהמלאכות שאמנם אסורות בחזו"מ נאסרות משום ביטול מצות שמחה. ייתכן שיש מחייב נוסף לאיסור מלאכה בחזו"מ, והוא אוסר אפילו מלאכות שיש להן שמחה בסוף.

- ו -

ואחרון אחרון חביב, שמענו שמועה מאת מרן הגרי"ד זללה"ה הנוגעת לגופם של שני העניינים שבהם אנחנו עוסקים: איסור מלאכה כחלק מחיוב שמחה, ודיני מלאכה ושמחה בחזו"מ.

נחלקו הראשונים אם איסור מלאכה בחזו"מ הוא מדאורייתא. רש"י והרמב"ן סוברים שאיסורו מדאורייתא, ור"ת והרמב"ם סוברים שהוא מדרבנן. ומו"ר הר' צבי שכטר שליט"א (יבלחט"א) אמר שפעם הסביר מרן הגרי"ד זללה"ה שלפי אלו שסוברים שהאיסור מדאורייתא, האיסור הוא משום ביטול מצות שמחה.³¹

³⁰ ויש להעיר שלכאורה יש סעד גדול מדברי הר"ן כאן להצעה שהצענו לעיל בעזהשי"ת. ראינו שהרמב"ן שואל שאם אין מצות שבתון מחייבת מנוחה מטרחא ביו"ט, היה ניתן לטרוח כל היום ביו"ט בדברים שאינם מלאכה. אבל דייקנו בעזהשי"ת שאמנם משמע שהרמב"ם סובר שמצות שבתה בימים טובים אינה מחייבת מנוחה מטרחים ביו"ט, ושאלנו איך יסלק את קושיית הרמב"ן. והצענו שלפי הרמב"ם, ייתכן שהטרחים נאסרים ביום טוב מכח מצות שמחה. ולכאורה כאן מבורר שהר"ן סבור שאפילו בחזו"מ, שאין מצות שבתה ממלאכה לכו"ע, הטרחא אסורה. ומסתבר שזה משום מצות שמחה, שמונעת מלהתעסק בטרחים במועד, ואולי הרמב"ם סובר שגם ביו"ט, מצות שמחה היא שמונעת עסק בטרחים.

³¹ וצייין מרן הגרי"ד זללה"ה את דברי הקרן אורה ריש מס' מו"ק. אולם, יש להעיר שהקרן אורה שם מציע שגם הרמב"ם סובר שמלאכה אסורה דבר תורה בחזו"מ,

לפי דברי מרן זללה"ה, ולאור הראיות הקודמות, נחזור ב"נ בעזהשי"ת לשאלה שבה פתחנו, ולשני התירושים שהעלנו לעיל. שאלנו לעיל שמצינו שחז"ל התירו הרבה דברים בחוה"מ (כגון הספד של ת"ח ועמידה בשורה לנחם אבלים) שלכאורה נאסרים ביו"ט עצמו משום שמחת היום. והדבר צ"ע, שהרי מצות שמחה נוהגת בחוה"מ כמו ביו"ט.

ניסינו להוכיח בעזהשי"ת שמלאכה היא ביטול מצות שמחה, ושייתכן ששמחה שלימה מחייבת איסור מלאכה. ראשון, ראינו שמלאכה שאפשר לעשותה מבעוד יום אסורה מדרבנן ביו"ט, והרמב"ם מפרש שזה משום ביטול מצות שמחה. והערנו מדברי הרמב"ם לגבי שבותים שייתכן שרבינו סבור שביו"ט, מנוחה מטרחים שאינם מלאכה כלולה במצות שמחה, ולא במצות שבתון שבות. וראינו שבפורים, מרן הגרי"ד זללה"ה הסביר שהמנהג לאסור מלאכה הוא משום ביטול מצות שמחה.

וסיימנו בשתי הערות לגבי חוה"מ עצמו. ראשון, משמע מהסוגיא במו"ק (ט' ע"ב) שבעצם, כל המלאכות אסורות במועד משום שהן טירחות (בלשון הר"ן), וחז"ל רק התירו אותן שמביאות לידי שמחה בתוך המועד. ושני, הבאנו שמועה מאת מרן הגרי"ד זללה"ה, שלפי רש"י והרמב"ן סוברים שמלאכה בחוה"מ אסורה מדאורייתא, אסורה הוא משום ביטול מצות שמחה.

לפי דברי מרן זללה"ה, ניתן לשאול מהי סברתם של שאר הראשונים, סוברים שאין איסור מלאכה מדאורייתא בחוה"מ.³² ייתכן שהם חולקים על היסוד הזה, ומבינים שאין מלאכה נחשבת ביטול שמחה בכלל. אולם, לאור ההוכחות שהבאנו, ובפרט לאור משמעות הסוגיא מו"ק, מסתבר להניח שלכו"ע, מלאכה ממעטת משמחת היום. אלא ייתכן שראשונים אלו דוקא מבינים שאיפכא מסתברא: מכיון שהתורה אינה אוסרת מלאכה

ולכאורה מרן זללה"ה לא סבר כן, שהרי בשיעורים לזכר אבא מרי ח"א, שיעור בענין הזכרת ר"ח חוה"מ (אות ג), מובא שהרמב"ם סובר כשיטת ר"ת, שמלאכה בחוה"מ נאסרת מדרבנן בלבד. אין ללמוד משם שמרן זללה"ה השוה לגמרי בין שיטת הרמב"ם לשיטת ר"ת, אבל לכאורה אם היה סובר כמו הקרן אורה עצמו, היה לו לפרש.

³² [כן סובר ר"ת בפירוש, ובפשטות כן סובר הרמב"ם (עיין הערה הקודמת). ואפילו אם הרמב"ם סובר שיש עיקר לאיסור מלאכה בחוה"מ מדאורייתא, לכאורה אינו משום ביטול מצות שמחה, שהרי אינו אוסר מעשי מלאכה מסויימים, ואכמ"ל.]

בפירוש בחול המועד, יוצא שאין שמחתו מלאה. מעצם ההיתר מלאכה בחוה"מ מדאורייתא מדוייק שאין שמחת היום מלאה בחוה"מ כמו ביו"ט.

וא"כ, נמצא שיש מקור לדינים שפתחנו בהם, שבהם שונה חוה"מ מיו"ט. לפי הראשונים שסוברים שאין איסור מלאכה בחוה"מ מדאורייתא, ניתן להסביר שחז"ל הבינו מעצם היתר מלאכה בחוה"מ שאין שמחה גמורה במועד, ומזה למדו להתיר הספד של ת"ח בחוה"מ, וכן שאר הדינים שהבאנו לעיל, האסורים מטעם ביטול שמחה ביו"ט, ומותרים בחוה"מ.

אולם, לפי רש"י והרמב"ן, עדיין צ"ע למה מצינו חילוקים בין דיני שמחה בחוה"מ לבין דיני שמחה ביו"ט. וייתכן שהם יסבירו כתירוצינו הראשון שהבאנו לעיל: שרמת שמחת היום תואמת לשאר דיני היום, ובפרט לאיסור מלאכה. א"כ, כשם שיו"ט ראשון ואחרון נתרכו בקדושת איסור מלאכה, כמו כן מצות שמחה בהן רבה יותר. בחוה"מ, שאין המלאכה נאסרת בל"ת ועשה, מסתבר שגם מצות שמחה אינה גמורה.