

הרב ישראל הנדרוביץ

ספירת השבועות לעומר כהוכחה נגד הבייתוסים

הראיה שהביא השפת אמת לצדקת חכמי ישראל יכולה לשמש כטעם למצות ספירת השבועות, זו אם כן הסיבה שאמימר סבר שבזמן הזה, בו עצם מצות הספירה היא מדרבנן, אין צורך בספירת השבועות

נחלקו חכמי ישראל עם הבייתוסים בפירוש כוונת התורה במצות ספירת העומר (ויקרא כג טו-טז): "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הִבִּיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שָׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. עַד מַמְחֶרֶת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִישִׁים יוֹם"; האם יום "ממחרת השבת" הפותח את הספירה הוא מחרת יום טוב ראשון של פסח, וזו דעת חכמי ישראל. או שמא הכוונה ליום ראשון בשבוע, והיינו "ממחרת השבת" היא "שבת בראשית", וזו דעתם המוטעית של הבייתוסים.

הוכחת השפת אמת

ראיה מקורית המכריחה את צדקת שיטת חכמי ישראל, הביא רבינו כ"ק אדמו"ר השפת אמת זיע"א, מתוך עצם המצוה הכוללת בתוכה שני חלקים, ספירת הימים וספירת השבועות. ואלו דבריו (מנחות סו א):

"כיון דמצוה למימני שבועי מוכח דשבועות הללו שבועות של הספירה הם. דלדעת השוטים הני 'שבעה שבתות' שבתות דשבת בראשית הם, כיון דלעולם מתחילין ביום ראשון, אם כן יום השביעי שבת, וכמו כן יום ארבעה עשר שני שבתות, ומה תועלת לומר שהם שני שבתות או שלוש, הלא זה מעולם הוא דשבעה ימים שבת וארבעה עשר ימים שני שבתות. אלא ודאי דהתורה עשתה כאן מימי הספירה 'שבע שבתות', אף על גב דמתחילין ביום שני או שלישי, ביום שביעי לספירה נקרא שבת למצות הספירה. לכן צריכין לומר שהם שבוע אחד או שנים, להודיע דמספר שבעה שבועות הם. ולא נימא דהכוונה חמישים יום - חמשה עשר[י]ות, רק דוקא שבע שבתות, שהוא סדר חדש בימי הספירה, דשבע ימים שבת הם. ודוק כי נכון הוא".

טוען השפת אמת: לדעת הבייתוסים שהספירה מתחילה תמיד ביום ראשון בשבוע, הרי שתמיד היום השביעי לספירה משלים שבוע אחד; כיוצא בזה, תמיד היום הארבעה עשר לספירה משלים שני שבועות, וכן הלאה. כך שאין כל תועלת או סיבה לציין שביום השביעי מתמלא שבוע לספירה, וביום הארבעה עשר מתמלאים שבועיים לספירה, שהרי זוהי מציאות בסיסית וקבועה המובנת מאליה.

לעומת זאת, לדעת חכמי ישראל, שהספירה יכולה להתחיל בכל יום מימי השבוע, יש מקום לציין שאחרי שבעה ימים של ספירה משלימים שבוע לספירה. והתועלת בכך היא, שלא נאמר שהחלוקה הפנימית של הימים אותם סופרים היא, לשם משל, לפי עשירות ימים, וכל עשר ימים יציינו השלמת עשור [או לחילופין, שהחלוקה היא לפי חמישיות ימים, וכל חמש ימים יציינו השלמת חמישיה; שהרי התורה אומרת שהספירה תהא 'חמישים יום' ומשמע לכאורה ששורש הספירה הוא בחמישיות או בעשירות]. אלא נדע שהתורה דורשת שחלוקת ימי הספירה תהא לפי שבועות, שבעה ימים ועוד שבעה ימים, עד מלאת שבעה שבועות.

ואם אכן קיימת מצוה לספור גם לפי שבועות, מסיים השפת אמת ואומר, הרי מוכח כדעת חכמי ישראל, שלפי דעתם יש משמעות בספירה נוספת לפי שבועות, ומכאן איפוא ראיה

ברורה השוללת את דעת הבייתוסים, שכן לדעתם ספירת השבועות נמצאת כספירה מיותרת לחלוטין.

טעמא דקרא במצות ספירת השבועות

לאור חידושו של השפת אמת שספירת השבועות היא הוכחה לצדקת חכמי ישראל מול דעת הבייתוסים, ניתן להוסיף ולבנות נדבך נוסף בבניין זה ולומר שלא זו בלבד שראיה יש כאן אלא שהיא הנותנת למצוה זו. היינו, שכל טעם המצוה של ספירת השבועות, לא בא אלא בכדי לחדד את דיוק הספירה ולהודיע שספירה זו החלה ממחרת יו"ט של פסח, כדעת חכמי ישראל.

שבעוד שספירת ימים גרידא עדיין אינה מספיקה בכדי לדעת האם הסופר תופס כדעת חכמי ישראל והוא סופר ממחרת יום טוב ראשון של פסח או שמא הוא תופס כדעת הבייתוסים והוא סופר ממחרת שבת בראשית, הרי שתוספת ספירת השבועות מחדדת כי אכן הספירה נעשית כדעת חכמי ישראל, שכן רק לדעתם יש בכך משמעות. וזהו טעם המצוה שנצטוונו שמלבד ספירת הימים גם נוסיף ונספור את השבועות, כדי לחדד שספירה זו נעשית ממחרת יום טוב ראשון של פסח ולא ממחרת שבת בראשית.

וכבר מצאנו כמה וכמה פעמים דברים שנכתבו בתורה כ'תשובת המינים', וכמפורש במסכת סנהדרין (לח ב): "אמר רבי יוחנן: כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצידן, נעשה אדם בצלמנו' - ויברא אלהים את האדם בצלמו'; 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם' - וירד ה' לראת את העיר ואת המגדל'; 'כי שם נגלו אליו האלהים' - 'לא אל העונה אותי ביום צרתי'. 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו' - 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם'".

והדברים עתיקים וידועים שישנם פסוקים שונים שנאמרו באופן המאפשר לטעות בהם, ובא הכתוב במקום אחר ומכריע את הכוונה האמיתית. ומשכך אפשר לומר שהוא הדין הכא, שהציווי לספור חמישים יום 'ממחרת השבת' יש בו מקום לטעות שהכוונה היא ממחרת שבת בראשית, ועל כן באה התורה והוסיפה את מצות הספירה לפי שבועות, בבחינת בא זה ולימד על זה, בכדי שנדע שעל ספירת העומר להתחיל ממחרת יום טוב ראשון של פסח.

אמימר מני יומי ולא מני שבועי

עם גישה זו בהבנת תפקיד ספירת השבועות נוכל ליישב כמין חומר קושיה אלימתא שעמדו עליה גדולי המפרשים בדברי הגמרא (מנחות סו א): "גופא, אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא", ופירש רש"י: "אמימר מני יומי ולא שבועי - אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי".

ולכאורה, דברי אמימר מרפסין איגרא, שכן אם מצות ספירת העומר בזמן הזה הוא מדרבנן בכדי לעשות "זכר למקדש", מפני מה נעשה הזכרון לחצאין, בספירת הימים ולא בספירת השבועות, בעוד שבזמן שבית המקדש היה קיים היו סופרים הן את הימים והן את השבועות, ומה ראה אמימר לחלק בין הדבקים ולהפריד בין שתי חלקי המצוות.

ואף רבינו השפת אמת גופיה נתחבט בזה, וכלשונו:

"תמהני דלא מצינו כזה, דמה בכך דזכר למקדש היא, למה לא נעשה בשלימות כמו שעשו בזמן המקדש".

ומעוצם הקושיה כתב בספר 'קרן אורה' (מנחות שם) שאכן ספירת השבועות אינה מעכבת בדיעבד גם בזמן שבית המקדש היה קיים:

"ובשני המספרים, הימים והשבועות, איזה מהן עיקר, נראה קצת מהא דאמימר מני יומי ולא שבועי, דחשבון הימים עיקר, ואפילו בזמן המקדש אי מנה ימים לחד יצא, דאי לא יצא אמאי לא מנה גם שבועות, כיון דלא יצא זה בלא זה, וגם בזה עיין בדברי האחרונים ז"ל".

וכמדומה שעדיין לא הועיל בדבריו, שכן גם אם נסכים לדבריו שבדיעבד יוצאים ידי חובת מצות ספירת העומר בספירת הימים בלא השבועות, אולם מהיות והמצוה בשלמותה נעשית עם השבועות, מפני מה לא תקנו חכמים זכר למקדש בשלמותו, הן על הימים והן על השבועות, תוך הסתייגות שבדיעבד גם הסופר ימים בלא שבועות קיים תקנת חכמים זו, בדיוק כפי שבעיקר המצוה יוצאים ידי חובה בימים בלא שבועות, ונמצא הזכר למקדש נעשה ממש כפי שהיה בבית המקדש עצמו.

ובענין זה ידוע חידושו של הגרי"ז מבריסק שתקנת חכמים של זכר למקדש אינה מוכרחת שיהיו בה כל הדינים של המצוה המקורית (מנחות שם):

"בגמרא אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא. ונראה דאין זה תקנה שתקנו רבנן מצוות ספירה בזמן הזה כמו שהיה החיוב מדאורייתא בזמן המקדש, דאם כן גם יומי ושבועי בעי למימני, דגם לשבועי בעי זכר כמו ליומי, אלא דזה תקנה שיהיה זכר למקדש והוא תקנה דרבנן מיוחדת זכר למקדש, ומשום הכי תקנו רק למימני יומי ולא שבועי.

וכמו כן מצינו לענין נטילת לולב במדינה זכר למקדש, דהתם ג"כ אין הפירוש דחכמים תקנו דמצוות לולב שהיה נוהג במקדש תהיה נוהגת במדינה כל שבעה זכר למקדש, דהלא חזונו דדברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, ואם נימא דתקנו דאותה המצוה של תורה תהא נוהגת מדבריהם במדינה, היה צריך להיות בה כל הדינים והפוסלים של מקדש, אלא ע"כ דהוי מצוה מיוחדת שחכמים תקנו זכר למקדש, ובמצוה זו אין כל הדינים הפוסלים במקדש וכשר גם בדברים אלו... דהוי מצוה מיוחדת שתקנו חכמים זכר למקדש, ולא דאותה המצוה שבמקדש שהיה מהתורה חייבו חכמים לקיימה בזה", אלא דזהו מצוה מיוחדת זכר למקדש".

אפס כי אכן בדבריו אלו הגדיר לנו הגרי"ז את כללי הדין, שספירת העומר בזמן הזה היא אינה אותה המצוה שנעשתה במקדש אלא מצוה מיוחדת שנתקנה כזכר למקדש, ובשל כך גרדי הלכותיה שונים, אולם לא ביאר לנו ולא כלום, מהיכא תיתי אכן מצוה מיוחדת זו הנעשית זכר למקדש, לא נתקנה באופן מושלם, הן בספירת הימים והן בספירת השבועות, ומה מנו יהלוך אם אכן המצוה תיעשה בזמן הזה בדיוק כפי שהיא נעשתה במקדש.

מה גם כי אין הנידון דומה לראיה שהביא הגרי"ז, כי הרי גם במצוה לולב במדינה לא באה המצוה באופן של קיומה למחצה ולשליש, דרך משל: לקיים את המצוה בלולב גרידא בלא אתרוג הדס וערבה, אלא שהמצוה היא שיקיימו את נטילת הלולב בשלמות כמו במקדש, אלא שאין בה את כל פרטיה ודקדוקיה התלויים בה. ואם כן, מהיכא תיתי באה המצוה כאן לחצאין, בימים ולא בשבועות. ולך נא ראה את דיוק לשונו של השפת אמת 'תמהני דלא מצינו כזה' כי אכן לא נמצא כיוצא בזה, מצוה המתקיימת כזכר למקדש ואין היא נעשית אלא לחצאין.

בתקנת חכמים אין צורך לתשובת המינים

והנראה לומר בזה מילתא בטעמא, שמהיות וכל ספירת השבועות לא באה אלא "כתשובת המינים", לחדד כי ספירת הימים התחילה ממחרת יום טוב ראשון של פסח ולא ממחרת שבת

בראשית, הרי שבאופן בו מוכח מאליו שהספירה היא כדעת חכמי ישראל בוודאי שאין צורך בתשובת המינים ואין כל סיבה שימנו את השבועות.

והאופן הפשוט ביותר בו ברור שהספירה נעשתה כדעת חכמי ישראל הוא בקיום מצות ספירת העומר בזמן הזה, שאין זה אלא תקנה מדרבנן. והסובר כדעת הבייתוסים החולקים על דרשות החכמים ולדעתו ספירת העומר מתחילה ממחרת שבת בראשית בוודאי שאין הוא סופר ספירת העומר בזמן הזה, שאף זה הוא דרשת חכמים. כך שברור שכל אדם הסופר ספירת העומר בזמן הזה, שחיובו הוא מדרבנן, ברור שאף ספירתו באה באופן בו רבנן ציוו לקיים את המצוה, שאם לא כן, אלא דעתו כדעת הבייתוסים שאינם דורשים את דרשות חכמים, הרי שכלל לא היה מקיים את תקנת חכמים לספור בזמן הזה.

לפיכך לא הוצרכו חכמים לתקן שיוסיפו ויספרו בזמן הזה אף את השבועות, כי אם כל מצות ספירת השבועות, בזמן שבית המקדש היה קיים, היא בכדי לחדד שהספירה נעשית כדעת חכמי ישראל, הרי שהספירה בזמן הזה בעצמה כבר מוכיחה זאת, ואין צורך להוסיף ולספור אף את השבועות.

מהרה יבנה המקדש

וייתכן מאוד כי בכך עלה בידנו יישוב נפלא לקושיית הגאון האדר"ת, כיצד לא חשש אמימר לתקלה שתצא מכך שסופרים ימים ולא שבועות, שהרי 'מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא מנינו יומי ולא שבועי, השתא נמי נימני יומי ולא שבועי'. ואלו דבריו בקונטרס 'זכר למקדש' (ח"ב, ספה"ע):

"ולכאורה יש לעיין לאמימר, מאי טעמא לא ניחוש לשמא יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא מנינו יומי לבד השתא נמי נמני יומי לבד, ולא ידעי דאשתקד לא הוה בית המקדש ביומי סגי כו', וכהאי גוונא דסוכה (מא א), פסחים (עח ב וצב א), מנחות (סח ב), ממש גזירות כהאי גוונא.

ואולי סבירא ליה לאמימר דלא גזרינן כהאי גוונא רק במידי דאכילה שהאדם בהול קצת, משא"כ בכהאי גוונא למה לא ימנו גם שבועי, ודוחק".

והאמת היא שלפי מה שגילה לנו הקרן אורה שאף בזמן המקדש יוצאים ידי חובת המצוה בספירת הימים בלא השבועות, אין מקום לחשוש שמא יבוא לידי מכשול, כי גם אם אכן יאמר אשתקד מניתי ימים בלבד, עדיין ייצא ידי חובתו במצות ספירת העומר.

אולם לדברינו יש להטעים הדברים יותר, כי אכן לעתיד לבוא יתייחר הצורך בספירת השבועות, ואם כי בפשוטו תשאר המצוה כפי שהיא, לספור ימים ושבועות, אולם מהיות ומעיקר המצוה דיינו בספירת הימים כדברי הקרן אורה, הרי שבנוגע לעתיד לבוא בוודאי אין לנו לחשוש מכך שיבואו שלא לספור שבועות, כיון שמלאה הארץ דעה את ה' ותאלמנה שפתי הבייתוסים הדוברות שקר, וכבר לא יהיו צריכים לבוא לידי ספירת השבועות כתשובת המינים.

ראיתנו של רבי יוחנן בן זכאי

והנה בגוף דברי השפת אמת, לך נא ראה באותיות מחכימות שאת ראייה זו שהביא השפת אמת לצדקת חכמי ישראל הרי הוא מעמיס אל תוך דברי רבן יוחנן בן זכאי בסוגיא במנחות שם, אשר אכן מביא שם ראייה נגד דעת הבייתוסים.

אפס כי בפשטות נראים דברי ריב"ז כראיה אחרת, שכך כן שנינו: "כתוב אחד אומר: 'תספרו חמשים יום', וכתוב אחד אומר 'שבע שבתות תמיימות תהיינה', הא כיצד, כאן ביום

טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת". ופירש רש"י, שראיית ריב"ז היא מסתירת הפסוקים: פעם אחת נאמר שהספירה היא לפי 'ימים' ולא לפי שבועות, ואילו פעם אחרת נאמר שהספירה היא לפי 'שבועות', והרי אין הכוונה 'שבועות' אלא לצירוף של שבעה ימים המתחיל ביום ראשון ומסתיים בשבת. אלא שאם יום טוב ראשון של פסח חל בשבת, אכן הספירה המתחילה ביום ראשון היא לפי 'שבועות'. ואילו אם יו"ט ראשון של פסח חל בכל יום אחר בשבוע, הרי שהספירה היא לפי ימים בלבד.

ראייתו זו של ריב"ז היא חלק משלל ראיות נוספות המובאות בגמרא, ועליהם מצינת הגמרא שלמרבית הראיות קיימת דחייה (סו א): "אמר רבא: כולוהו אית להו פירכא, בר מתרתי... אי מדרבין יוחנן בן זכאי, דלמא כדאביי, דאמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי". היינו: אין כל הוכחה מראיית ריב"ז כיון שניתן ליישב את הסתירה באופן אחר, שרצון התורה הוא להודיענו שמצות ספירת העומר יש בה שני חלקים: הן מצוה לספור ימים והן מצוה לספור שבועות.

טוען השפת אמת שלמעשה ראייתו של ריב"ז תקפה ועומדת גם לאחר דברי אביי, שגם אם אכן יש מצוה מיוחדת לספור שבועות - עדיין יש כאן הוכחה לשיטת חכמי ישראל, שכן המצוה לספור שבועות מוכיחה שיש משמעות בספירת השבועות, ואילו לדברי הבייתוסים אין כל תועלת בספירת השבועות, שהרי מאליו נדע שכל שבעה ימים המתחילים ביום ראשון משלימים שבוע. ועל כך מסיים השפת אמת ואומר: "רק רבא אמר דאינה ראייה מוכרחת, אבל ודאי מודה ריב"ז לדאביי ומכל מקום מייתי ראייה שפיר".

שקלא ומריא בדברי הגמרא

נראה שהשפת אמת מיאן להציב את ראייתו כדבר העומד בפני עצמו והעדיף להעמיס זאת בדברי ריב"ז, שאילולי זאת אכן יקשה, מפני מה הגמרא שחיפשה אחר ראיות לא הביאה ראייה זו (אם כי אין זה מוכרח, שכן צא ולמד מדברי הרמב"ם, פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הל' יא, שהביא ראייה חדשה לצדקת חכמי ישראל, הגם שראייה זו לא הוזכרה בגמרא, ע"ש ובלחם משנה, וראה 'אמתחת בנימין' מנחות שם).

אלא שלא ידעתי מה הועיל השפת אמת בתקנתו, כי אם אכן ריב"ז בראייתו התכוון לשני נדבכים, זו למעלה מזו, שבתחילה הוכיח כפי ההבנה הפשוטה, ועוד הוסיף והוכיח, גם אליבא דאביי, מעצם ספירת השבועות, אם כן מדוע אכן לא ציין רבא את דעתו כלפי הוכחה נוספת זו.

ולשון השפת אמת: "רק רבא אמר דאינה ראייה מוכרחת" מוקשה ביותר, שהרי רבא כלל לא התייחס, לטוב או למוטב, כלפי נדבך זה שבראיית ריב"ז. מה גם שכל ראייה אם אינה 'ראייה מוכרחת' אין היא ראייה כלל ועיקר, וכיצד יכולים להוציא מדעת הבייתוסים אם אין הכרח בראייה. גם יש להשים אל לב שהשפת אמת סתם ולא פירש את הריעותות שיש בראייה זו, שמפני כן אין זו 'ראייה מוכרחת'.

ואמנם היה ניתן לומר שרבא לא ירד אל סוף דעת ריב"ז ולא ידע כי גם ניתן להוכיח כדברי חכמי ישראל גם לאחר שהביא את דברי אביי, ולכן רבא הוא שטעה לחשוב שאית לריב"ז פירכא אולם האמת היא שדברי ריב"ז קיימים גם לאביי. אך נראה שהשפת אמת מיאן לומר כן, ולדבריו אף רבא הבין את ראיית ריב"ז מעצם ספירת השבועות, ומכל מקום סבר שאין היא ראייה מוכרחת.

עוד יש להעיר בדברי השפת אמת שהנה כבר נתחבט האור שמח (פ"ז מהל' תו"מ הל' כב): "וצריך ביאור דמאי אמר 'דילמא כדאביי', דמאן חולק על אביי, הא רבא בר"ה (ה א)

אמר ג"כ כן, ועוד דספירה דשבועות יליף אביי מקרא דשבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה כו', כמבואר חגיגה (דף יז ב). ולדברי השפת אמת הקושיה מתעצמת עשרת מונים, כי אם דברי אביי מוסכמים אליבא דכולי עלמא, היה לו לריב"ז להביא תיכף את הנדבך השני, שהראיה היא מעצם ספירת השבועות.

פקפוק בעצם סברת השפת אמת

ואני כשלעצמי הייתי דן בקרקע לפני רבינו השפת אמת לדחות ראיה זו שהביא, ולומר כי אדרבה, דווקא ספירת השבועות יכולה לשמש לדעת הבייתוסים כראיה לשיטתם, והיא הנותנת לטעותם.

יכולים איפוא הבייתוסים לטעון, שמהיות ובספירה לפי חכמי ישראל אין הכרח שהחלוקה הפנימית תהא לפי שבועות (היינו: בכפולות של שבעה ימים), שהרי ספירת חמישים יום שאינה מתחילה ביום ראשון בשבוע יכולה להתחלק גם לעשריות או לחמישיות, הרי שמצות ספירת השבועות באה אכן כדי לחדד ולהדגיש שהספירה צריכה להתחיל ביום ראשון, ובכך להשלים 'שבעה שבועות'.

כך שהוכחת השפת אמת המיוסדת על כך שרק לפי ספירת הבייתוסים כל שבעה ימים הוא בהכרח שבוע, ושוב מה תועלת יש לציין זאת, היא עצמה יכולה להיות ההוכחה של הבייתוסים לנכונות שיטתם, ולדבריהם ציון השבועות בא אכן לומר שהספירה חייבת להיות דווקא באופן זה בו כל שבעה ימים הוא שבוע, ולא באופן אחר בו החלוקה אינה מוכרחת להיות לפי שבועות.

ויש לחדד כי כמובן גם ראייתם של הבייתוסים אינה מוכרחת, שהרי אפשר להשיבם כדברי השפת אמת, אולם לשני הצדדים אין ראיה מוכרחת מעצם חיוב ספירת השבועות, וזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה. ושלא לכך נתכוון השפת אמת שרבה היה סבור שאין ראיה זו 'ראיה מוכרחת'.

שבתות תמימות

וראה זה חדש אשר מצאתי כעין חבר להשפת אמת בשורש חידוש זה, והוא בעל ההפלאה בספרו 'פנים יפות' (ויקרא כג טו):

"וספרתם לכם ממחרת השבת וגו'. כבר אמרו חז"ל במנחות, כמה ראיות דהאי 'ממחרת השבת' דהיינו ממחרת יום טוב. וכן משמע פשוטו דקרא דכתיב 'שבע שבתות תמימות תהיינה', ואי נימא דמחרת השבת בראשית, אם כן כיון דכתיב 'עד ממחרת השבת השביעית' פשיטא שהם תמימות, אלא על כרחך דמיירי כשחל יום טוב באמצע השבוע והוא אמינא דמקצת השבוע ככולו, ותיכף לאחר השבת ימנה שבוע שניה לכך כתיב תמימות תהיינה שלא ימנה שבוע אחד עד שבעה ימים מתחילת עומר".

הפנים יפות מציב את ראייתו ממשוטו של מקרא בנפרד מראיות הגמרא, והוא מניח את הדגש על לשון התורה שהשבועות הנספרים הם 'תמימות': לדעת הבייתוסים, שתמיד הספירה מתחילה ביום ראשון ומסתיימת בשבת, מה צורך יש לומר שהשבועות הם 'תמימות', והלוא בוודאי כך הוא. לעומת זאת, לחכמי ישראל שהספירה יכולה להתחיל באמצע השבוע, היה מקום לבוא לומר שהשבת הראשונה תשלים שבוע, בבחינת מקצת השבוע ככולו, ותיכף ימנה שבוע חדש, ועל כך קמ"ל שאין שבוע אלא שבעה ימים, ובכך נמצאים השבועות 'תמימות'.

אמנם דבריו תמוהים ביותר, כי מעולם לא שמענו כלל הקובע 'מקצת שבוע ככולו', ואדרבה, מהיכי תיתי שיעלה על הדעת לומר שיסתיים שבוע בפחות משבעה ימים (השוה: 'רבינו יונה' סנהדרין מ א: "ואין ראוי לומר בשבוע מקצת שבוע ככולו ולקרוא חצי שבוע"; 'תרומת הדשן' סימן רצב: "וכיון דהספירה היא לפי החדשים, אי הוה אמרינן מקצתם ככולם הוי שרי בתחילת חדש די"ב, והא ודאי ליתא"; 'נודע ביהודה' מהדו"ת או"ח סי' פד: "אבל ר' יוסי לא אמר 'ארבעה עשר יום' אלא 'שתי שבתות' והא ודאי דלא אמרינן מקצת שבת ככולה ולכן בעינן שתי שבתות תמימות דהיינו י"ד יום מעת לעת", ועוד).

מה גם כי נראה מדבריו דהוה סלקא אדעתין שאפילו אם יתחילו למנות ביום ה' או ו', יחשב השבת כשבוע שלם, ולא ידעתי איך יפרנסו הציווי למנות חמישים יום, וצ"ע.



תוספת למאמרי "קם רבה שחטיה לרבי זירא 'בסכין רותח'"

(א) במאמרי "קם רבה שחטיה לרבי זירא 'בסכין רותח'" שפורסם בקובץ 'בית אהרן וישראל' (שבט - אדר, תשע"ז) התייחסתי לשאלת המפרשים: כיצד יכול היה רבי זירא להוכיח ממה שהרגיש בעצמו ש'חידודה קודם לליבונה', שחיתוך הסכין היה לפני מכות האש, שמא האמת היא שאצל כל אדם החידוד והליבון באים כאחת, ואפשר אפילו שהליבון קודם להחיתוך, ושאינו רבי זירא שהאש לא הייתה שולטת בו, ולכן דווקא הוא שהרגיש תיכף את החידוד, ומה ראייה יש מרבי זירא ללמוד ממנו לכל בריה אחרת.

(ב) העירני חכם אחד, לכך שלכאורה קושיה זו מעיקרא ליתא, כי הלוא כל עניין זה שהאש לא שלטה ברבי זירא היה רק טרם עלייתו לארץ ישראל והלאה, כפי ששמע בדברי הגמרא (ב"מ פה א): "רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא... דלא נשלוט ביה נורא דגיהנם", ואילו מעשה דרבה ששחטיה לרבי זירא היה בעת היות רבי זירא בבבל, מהיות ורבה דר בבבל.

(ג) ולברר מקחם אמרתי שבוודאי הקושיה במקומה עומדת, שהרי מפורש אמרו בסוף מסכת חגיגה (כז א): "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא. ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים, שכל גופן אש, דכתיב 'הלוא כה דברי כאש נאם ה' על אחת כמה וכמה'. כך שלמעשה, רבי זירא שבוודאי היה תלמיד חכם אמיתי לא שלטה בו האש גם בעת שהיה בבבל, ואף קודם תעניותיו על כך.

ואכן, בענין זה ישנה שאלה העומדת בפני עצמה: רבי זירא שתלמיד חכם היה, לשם מה היה צריך להתענות שלא תשלוט בו האש. וכבר עמד בזה הגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספרו 'בן יהוידע' על אתר, ותירץ בתרי אנפי: "הוא - [רבי זירא] לרוב ענוה שבו לא בטח על קל וחומר זה, ועשה תיקון לעצמו בתעניות אלו. אי נמי, לאו בעבור עצמו עשה, כי יודע בעצמו שאין בו עון שירד לגהינם חס ושלום, ורק לפעמים הצדיק יורד לגהינם בשביל להעלות נשמות, לכך התפלל אפילו שיורד לתוכה לפי שעה, לא ישלוט בו האש אפילו כל שהוא". (ולהשלמת העניין ראה בספר 'עיון יעקב' שכתב שבוודאי לא היה סובר רבי זירא שגם במושעי ישראל אין האש שולט, כפי השיטה האחרת במסכת חגיגה (שם), אלא רק בתלמידי חכמים).

נמצא איפוא, שלתירוצו השני של הבן יהוידע בוודאי ידע רבי זירא היטב כי עוד קודם תעניותיו לא הייתה האש שולטת בו, בהיותו תלמיד חכם. וגם לתירוץ הראשון, גם אם לא

בטח בכך עד שהוצרך לתעניות, בוודאי לא היה קובע מסמרות כי חידודה קודם לליבונה כשהוא יודע בעצמו כי ייתכן והסיבה לכך היא שאין האש שולטת בתלמידי חכמים.

ועל כך בא תירוצינו לנכון, כי כל עניין זה שאין האש שולטת בתלמידי חכמים וכו' הוא דווקא כשהאש פוגעת בהם, אולם אם שליטת האש הוא לטובתם, בוודאי שהאש שולטת בהם, וכפי שהארכנו, קחנו משם.

ד) אולם האמת היא כי יש עמדי להוכיח שמעשה זה בו "קם רבה שחטיה לרבי זירא" היה לאחר התעניות שהתענה רבי זירא שלא ישלוט בו האש, כי הנה כלל גדול קבע רש"י (כתובות מג ב): "אמר רב זירא ואמרי לה אמר רבי זירא - הוא 'רבי זירא' הוא 'רב זירא', אלא בבבל מקמי דסליק לארעא דישראל לקמיה דרבי יוחנן ואין סמיכה בבבל הוּו קרו ליה 'רב זירא'".

ואם הגירסא שלפנינו היא "קם רבה שחטיה לרבי זירא" הרי שעל כרחנו כי עובדא זו הייתה לאחר שעלה רבי זירא לארץ ישראל ונסמך שם, ותעניותיו הלא היו קודם עלייתו.

ואם לחשך אדם לומר, שאם משמו 'רבי זירא' מוכח שהיה זה לאחר עלייתו לארץ ישראל היאך נפגש בכלל עם רבה שהיה איתן מושבו בבבל, אמור לו: שכבר מוכח שרבי זירא שב לבבל אחרי שהיה בארץ ישראל. צא ולמד ממה שאמר רבי זירא (שבת קיד א): "אמר רבי זירא, כי הוינא בבבל הוה אמרי... כי סליקנא להתם...". הרי שרבי זירא אמר בבבל מה שהיה עמו 'כי סליקנא להתם' דהיינו, בהיותו בארץ ישראל. ואם כי אמנם אין המקום להרחיב כאן בכללות עניין זה של חזרת רבי זירא לבבל, הרי שלנידון דידן דיינו בכך שמוכח מעצם שמו ששחיטת רבה לרבי זירא היה לאחר תעניותיו של רבי זירא שלא ישלוט בו האש, וקושיית המפרשים נכונה.

