

# **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**

**אסופת מאמרים במדעי היהדות**

**כרך ב**

אקדמון – בית ההוצאה של הסתדרות הסטודנטים  
האוניברסיטה העברית  
ירושלים, התשנ"ב

## מנין לספירת העומר מן התורה?

לדודי הרב ר' מרדכי נר"ו,  
דאורייתא קא מרתחא ביה  
בשיבה כבשחרות

### א. הצגת הבעיה

מצות ספירת העומר, היינו מניין הימים שבין פסח לעצרת באמירת הפה, מקובלת לדעת כל מוני המצוות כמצות עשה מן התורה.<sup>1</sup> ברם, אף על פי שמפורש הדבר בתורה שיש לספור ימים אלה (ויקרא כג, טו-טז; דברים טז, ט), הנה כבר עמדו על כך ראשונים ואחרונים,<sup>2</sup> כי ספירה זו כפשוטה אינה אלא חישוב. היינו, יש לחשב חמישים יום מיום הבאת העומר, ואזי לקדש את חג השבועות; אך לא נאמר כאן כלל שיש למנות את הימים דרך אמירת הפה דווקא. שהרי מצות ספירה מופיעה בתורה בשני עניינים נוספים: הזב (ויקרא טו, יג) והזבה (שם, פס' כח) מצווים לספור להם

1. ראה כל שצינו רי"פ פרלא בביאורו לספר המצוות של רס"ג, עשה נא, ורמ"ח וייס, ברית משה על הסמ"ג, עשה ר.
2. נוסף למה שיצוין להלן ראה ראב"ע לויקרא שם: "לולי הקבלה היה נראה כי ספירת הימים נשנות היובל". בעל מחוקקי יהודה שם וכן רש"י נעטער בהערותיו שם מפרשים כוונתו שכדרך שבשנות היובל אין המצווה למנות אלא שמיטות, שבע שבע, ולא חמישים שנים יחידות, כן היה נראה בספירת העומר, שאינה אלא ספירת שבועות, ולא ימים. אך פירוש זה רחוק, שמנין לו לראב"ע כדבר כה פשוט שספירת היובל אינה מתייחסת אלא לשמיטות ועל הדעות השונות בזה ראה להלן בהערה 62? אף קשה להבין, מדוע פשוטו של מקרא נראה לראב"ע נוגד לספירת הימים (וראה להלן, שם). ונראה שכוונת ראב"ע כי לולי הקבלה היה נראה שספירת העומר דינה כספירת היובל, שאינה אלא חישוב בלב בעלמא, ולא טקס אמירה בפה; וראה להלן. שוב מצאתי כן מפורש בחיבור אחר של ראב"ע, יסוד מורא, שער ה' ירושלים תרצ"א, עמ' י, בתוך המצוות שפירושן אינו ידוע אלא מן המעתיקים, כתוב: "וככה ספירת העומר, כי הם הפרישו בין 'וספרתם לכם' ובין 'וספרה לה'". וראה גם רמב"ן לויקרא, שם: "וסעם וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם, שתהא ספירה ולקחה לכל אחד ואחד, שימנה בפיו ויזכיר חשבוננו כאשר קבלו רבותינו, ואין כן 'וספר לה' 'וספרה לה' דובין וכו' וכן 'וספרת לה' דיובל, שתזהר במספר שלא תשכח". ומן האחרונים (נוסף למצוין להלן) ראה רד"צ הופמן לויקרא, שם: "לפי פשוטו של מקרא אין פירוש 'וספרתם' ספירה בפה, אלא חישוב בחשבון, כמו בזב וזבה. דק מפי הקבלה שמענו, שכאן בספירת העומר יספרו באמירת פה מדויקת". וראה גם שו"ת ערוגת הבושם לר"מ גרינוולד, או"ח סי' קסח אות א, ועוד.

שבעה ימים לטהרתם; והכול מודים שאין הם מצווים במניין בפה, אלא רק בחישוב בעלמא.<sup>3</sup> כמו כן נצטוונו (שם כה, ח) ל ס פ ו ר שבע שבתות שנים ולקדש בסיומן את שנת החמישים; ובמצווה זו נחלקו ראשונים: יש אומרים שאין המצווה אלא חישוב בעלמא, ואין כאן מצוות ספירה בפה כלל;<sup>4</sup> ויש אומרים שאף כאן, כבספירת העומר, מוטלת – על בית הדין – מצוות ספירה בפה.<sup>5</sup> ברם, כבר עמד על כך ר"פ פרלא,<sup>6</sup> כי למצוות ספירת היובל בפה אין אף לא מקור ברור אחד בדברי חז"ל; והסבורים כי ספירת היובל דינה באמירה לא למדו כן אלא מתוך ההשוואה לספירת העומר. שכן ספירת היובל דומה מאוד, הן במתכונתה הן בלשוניות הכתובים, לספירת העומר, וההקבלה בין השתיים עולה מאליה. ומאחר שפשט להם לאותם ראשונים כי ספירת העומר מצוותה באמירה, הרי ממילא עלה להם שכן הוא אף בספירת היובל.<sup>7</sup> וכלשונו של רמב"ן בנימוקיו (ויקרא כג, טו), המסופק בדבר זה:

3. ידועים דברי בעל נודע ביהודה (תניינא, יו"ד סי' כג), על דברי בעל של"ה, הסבור שיש לנשים למנות ימי ספירת הנקיים דרך אמירה: "אומר אני, הגאון הקדוש הזה לרוב קדושת חסידותו נתקיים בו אוהב מצוות לא ישבע מצוות, ורצה למען צדקו להגדיל תורה ולהרבות מצוות, אבל אצלי אחר מ"כ של הגאון אין דבריו מתקבלים"; ע"ש ובסי' קכד שם. אמנם, כבר העירו שקדמו לבעל של"ה בעל האגודה (מנחות סי' לג), אולם אין לדברים יסוד אצל חז"ל, ואצל שאר ראשונים מפורש להפך, ודברי בעל נודע ביהודה אינם צריכים חיווק. וראה עתה המאסף לכל המחנות ר"ע יוסף, טהרת הבית, ב, ירושלים תש"ן, עמ' שכא ואילך. אמנם, אשר לחילוק שחילק שם בעל גר"ב בין ספירת זבים לספירת העומר והיובל, כבר דחאו ר"פ פרלא שם (לעיל, הערה 1; ע"ש).

4. ר"ן סוף פסחים, המובא להלן בפנים, וכפירוש ה"ט, או"ח סי' תפט ס"ק א, ורבי עקיבא איגר בתשובותיו, ח"א סי' ל, לב; ר"פ פרלא שם (לעיל, הערה 1) בדעת בה"ג ורס"ג ושאר מוני מצוות שלא מנו מצווה זו, ובדעת רש"י וחזקוני לויקרא שם; ע"ש. וכן הכריע בעל פרי מגדים, או"ח, שם, משבצות זהב, אות א-ב. ועיין בספקו של רמב"ן בזה המובא להלן בפנים, וכן מסופקים בדבר ראשונים נוספים. ראה בעלי התוספות על התורה לויקרא, שם; תוספות מנחות, שם; אגודה, שם; שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' רצב; ופירוש ר"ח פלטיאל לויקרא, שם. 5. לקח טוב לויקרא, שם; רמב"ם, ספר המצוות, עשה קמ; ראב"ד, רבנו הלל והמיוחס לר"ש משאנץ בפירושהם לתו"כ, בהר, ראש פרשה ב; תוספות כתובות עב ע"א, ד"ה וספרה; האשכול (איערבך), א, עמ' 107; רא"ש פסחים פ"י סי' מ; רבנו ירוחם, אדם נתיב ה חלק ד, מד ע"ד; חינוך, מצוה של; אבודרהם, סדר פסח וספירת העומר.

6. שם (לעיל, הערה 1): "ובאמת קשה הדבר מאד לחדש מצות עשה שאין לה שום רמז בכולה תלמודא..." (ע"ש).

7. על פי השוואה זו הסיקו ראשונים מסקנות הלכתיות נוספות, כגון שמצוות הספירה אף ביובל כוללת שנים ושמיטים, כנגד ימים ושבעות שבספירת העומר (עיין ספר המצוות לרמב"ם, שם [וראה להלן, הערה 62]; ראב"ד והמיוחס לר"ש משאנץ לתו"כ שם, ועוד), וכגון סדר האמירה שלספירת היובל (עיין ראב"ד, רבנו הלל והמיוחס לר"ש משאנץ, שם) וברכתה (עיין ראב"ד והמיוחס לר"ש משאנץ, שם). רב האי גאון (בתשובה המובאת באבודרהם, סדר ימי העומר) אף הסמיך את מנהג ביטול המלאכה בערבי הספירה לביטול מלאכת הקרקע בשמיטה, על פי הלשון "שבע שבתות תמימת", המקבילה ללשון "שבע שבתות שנים"; ע"ש.

ולא ידעתי אם [כוונת תו"כ שהביא שם – ד"ה] לומר שיהיו בית דין הגדול חייבין לספור שנים ושבעות בראש כל שנה ולברך עליהן, כמו שנעשה בספירת העומר, או לומר שיהיו בית דין במניין ויקדשו את שנת החמשים.

הרי שמקור הסברה כי ספירת היובל באמירת הפה דווקא אינו אלא בספירת העומר; ואילו אנו הרי שאלתנו על ספירת העומר עצמה, מנין שמצוותה באמירה. מנקודת מוצא זו יש לנו אפוא לסכם ולומר כדברי הר"ן (לרי"ף סוף פסחים, דפוס וילנא כז סע"ב): "גמרי רבנן דהאי 'וספרתם' – מניין ממש, מה שאין כן בשאר ספירות הכתובות בתורה".

מנין אפוא לחז"ל הלכה זו, כי ספירת העומר מצוותה בביטוי שפתיים דווקא? התשובה המקובלת לכך היא כי כן הייתה קבלתם;<sup>8</sup> וכדברי בעל החינוך (מצווה של):

ואם תשאל, למה חייבו זכרונם לברכה למנות שבע שבע מהכתוב "וספרת לך",<sup>9</sup> ולא ראינו מעולם שימנה הזב ימי ספירו ולא הזבה ימי ספירתה, ואע"פ שכתב בהם "וספר לך", "וספרה לה", זולתי שחייבים שיתנו לב על הימים, אבל לא שיתחייבו למנותם בפה ולברך על מניינן? תשובת דבר זה מה שהקדמתי לך בראש ספרי, כי כל עניין התורה תלוי בפירוש המקובל וכו', וכן באתנו הקבלה.

אלא שכאן נשאלת השאלה, מנין לנו שאמנם היו חז"ל מקובלים כן? מהו מקורה של מצוות ספירת העומר בספרות חז"ל – עתה שבידנו שאין מקורה בכתוב? האומנם הייתה זו דעת הכול, שמצוות הספירה בפה מן התורה? ואם לאו – אימתי ועל שום מה נתרווחה הדעה כי זוהי מצווה מדאורייתא?

### ב. ספירת העומר בספרות התנאים

דומה שיש בידנו לקבוע, כי למצוות ספירת העומר דרך אמירה אין מקור של ממש בספרות התנאים. מצווה זו לא נפקדה, כידוע, במשנה – אף במקום שהיה יסוד לצפות להופעתה.<sup>10</sup> כמו כן אינה בתוספתא.

8. וראה לעיל, הערה 2. בעל נודע ביהודה (לעיל, הערה 3) והנצי"ב (להלן, פרק ב) ניסו לעגן קבלה זו במדרשי כתובים שחידשו מדעתם. על ניסיונו של נו"ב ראה מה שהעיר רי"פ פרלא שם (לעיל, הערה 1), ועל ניסיונו של הנצי"ב ראה להלן, שם. בעל משך חכמה (אמור, ד"ה תספרו) ניסה לייסד את הספירה בפה – הן ביובל הן בעומר – על משמעות הכתובים; ע"ש, ותיווכח שמפשוטו של מקרא הדברים אינם עולים. על המחלוקת בספרות הקראים במהותה של הספירה אכמ"ל.
9. החינוך אווזו בשיטת רמב"ם וסיעתו, שאף ספירת היובל מצוותה דרך אמירה.
10. כוונתנו למשנת מגילה ב, ו, ולהלן נדון בה בפרוטרוט.

במדרשי ההלכה מצינו שתי ברייתות הנוגעות לעניין. בתורת כהנים (אמור, ראש פרק יב) שנינו: "וספרתם לכם – כל אחד ואחד".<sup>11</sup> וכיצד בזה בספרי לדברים (פסקה קלו, מהד' פינקלשטיין עמ' 191): "שבעה שבועות תספר לך – בבית דין; ומניין לכל אחד ואחד? ת"ל וספרתם לכם – כל אחד ואחד". בחילוף הדרשה שנוי כן אף במדרש תנאים, שם (מהד' רד"צ הופמן, עמ' 93): "לפי שהוא אומר וספרתם לכם – שומע אני בבית דין; ספירת כל אחד ואחד מניין? ת"ל תספר לך".

דרשה זו, כי הספירה נמסרה לכל אחד ואחד, נתפרשה כרגיל כמקורם של חז"ל למצוות ספירת העומר מן התורה: כל אחד ואחד חייב לספור, ואין הדבר מתקיים אלא בספירה בפה. ברם, ראשית, סוף סוף לא נאמר כאן כלל כי ספירתו של כל אחד צריכה להיות בפה דווקא; ועדיין יכולים היינו לטעון שכל אחד ואחד מצווה על החישוב, אף שאינו אלא בלב, כספירת הזבים. נמצא העיקר חסר מן הספר.<sup>12</sup>

אלא שעל פירושה הפשוט והנכון של דרשה זו כבר עמד הנצי"ב (העמק שאלה לשאלות, שאילתא קז אות א):<sup>13</sup> הרי לא נאמר כאן כלל שכל אחד ואחד חייב לספור; אלא דרשו פה שהספירה נמסרה בידיו של כל אחד ואחד. דהיינו, ספירה זו אינה מסורה לרשותם של בית דין, או לרשותם בלבד,<sup>14</sup> אלא מסורה היא לידי של "כל אחד ואחד"; ומאחר שהגיע טז בניסן, הרי כל אחד ואחד סופר לעצמו חמישים

11. וכעין זה הובא בבבלי מנחות סה ע"ב: "ת"ר 'וספרתם לכם' – שתהא ספירה לכל אחד ואחד".

12. והנגד למקומנו את האמור בתורת כהנים, ריש בחוקות, הל' ג: "זכור את יום השבת לקדשו – יכול בלבך? כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור – שתהיה שונה בפניך...". כיו"ב צריכים היו הדברים להיאמר בענייננו – אילו לכך נתכוונו.

13. בקיצור נמרץ חוזר הנצי"ב לעניין זה בפירושו לתורה "העמק דבר" לייקרא, שם.

14. הגר"א, שסבור היה שאין לבית דין כל מעמד בספירת העומר, הגיה את לשון הספרי שבפנים, שממנו עולה שיש לבית דין מצווה בפני עצמה, וניסחו כך: "יכול בבי"ד ת"ל...". אלא שאין להגהה זו יסוד בעדי הנוסח, ואף מלשון מדרש תנאים עולה שישנה ספירת בית דין נוסף לספירת היחידים. אלא שבביאור הדברים נחלקו המפרשים. מלשון רבנו הלל נראה שהבין כי המצווה לספור מוטלת גם על בית הדין, והרי זה לפי התפיסה שיש מצווה וחובה לספור, וזו כוללת הן את היחיד הן את בית הדין. וראה מה שהקשה על זה ר"ד פארדו ב"ספרי דבי רב" שם. אבל ר"ד פארדו, שם, וכן ב"תולדות אדם", שם, ביארו שאין כאן מצווה על בית דין למנות, אלא שהספירה נמסרה להם ותלויה בהם. שהרי ראשיתה של הספירה – ממחרת יום טוב של פסח – אינה נקבעת אלא על ידי קידוש החדש שבידי בית דין. ואמנם ביאור זה נתמך במקבילה שבברייתא ר' יהודה בן בתירה (תו"כ, אמור, יב, ג; מנחות סה ע"ב) [מנחות שם קודם לכן מובאת הדרשה אף בשם ר' אליעזר, וראה להלן]: "תספר לך – ספירה תלויה בבית דין"; וכפירוש רש"י במנחות שם.

[בדרשת ר' אליעזר שם נאמר לפנינו: "ספירה תלויה בבית דין, שהם יודעים לחדש ממחרת השבת – מחרת יו"ט"; אך נוסף לרש"י, שהדברים לא היו לפניו, וכן נמחקו בשיטה מקובצת שם, תיבות אלה אינן בכל כתיב-היד שם, וכבר קבע בעל דק"ס, שם, אות ו: "ופירוש משובש היה ובכנס בפנים" (וראה הגהות ר"צ דינר, שם). ופירוש זה מובא אמנם בשם "יש מי שמפרש" בביאור ראב"ד לתו"כ, שם, והדבר נעלם מעיני בעל דק"ס.]

יום – וחג השבועות חל מאליו. אין אנו זקוקים לספירת בית דין ולקידוש בית דין, ולא הם שיחילו את החג. קביעה זו באה לאפוקי מן ההלכה שמצינו בשנת היובל, שאף היא מתקדשת לאחר ספירת חמישים; כי שנת היובל אינה מתקדשת אלא על ידי ספירת בית דין וקידוש בית דין, ואינה חלה מאליה; ובלא קביעת בית דין וקידושו אין זו שנת היובל כלל – אף ש"כל אחד ואחד" ספר לעצמו חמישים שנה.<sup>15</sup> בניגוד לכך קובעת הברייתא דילן, חג השבועות מתקדש מאליו ואין הוא זקוק לספירת בית דין ולקידושו; ובתום חמישים יום לספירת "כל אחד ואחד" חלה מעצמה קדושת החג.<sup>16</sup>

יתר על כן: ביאור זה לכתוב "וספרתם לכם" (שאינו מחייב אלא חישוב) מייחס הנצי"ב שם לרבן יוחנן בן זכאי;<sup>17</sup> והרי הוא קובע במפורש, שלדעת ריב"ז אין קיימת כל עיקר מצווה מן התורה לספור בפה. אך הואיל ואין הלכה כריב"ז, אלא נקיטינן שמצוות ספירה בפה מן התורה, לכך חותר הנצי"ב למצוא לה מקור חלופי. לדעתו הדבר נלמד מייטור הכתובים, שהואיל ונאמר "וספרתם לכם... שבע שבתות", הרי הכתוב בהמשך "תספרו חמשים יום" מיותר. ומייתור זה למדנו, שלא רק לספירה בלב נתכוון הכתוב, אלא אף לספירה בפה. ברם, דרשה זו דרש הנצי"ב מלבו, ואין לה מקור בספרות חז"ל. שאף על פי שהנצי"ב שם רוצה לייחסה למימרת אביי (מנחות סו ע"א וש"נ: "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי"), הגה הדברים תמוהים; כי אף שהמצווה לספור בפה ודאי מונחת ביסוד מימרת אביי (כדלהלן), מכל מקום אין למצוא בה כל דרשה למקורה של מצווה זו. וכבר העיר כן כנגד הנצי"ב הרש"י ז"ל (המועדים בהלכה, ירושלים תש"ם, עמ' שנג הערה 46).

15. עיין: ירושלמי ראש השנה ג, ה (נח סע"ד); רז"ה בתשובה מכתב"ד שהדפיס א"א אורבך, מזכרת לריא"ה הרצוג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 414 ואילך, והובאה בספר התרומות, שער מה ס"ד; ועיין כתוב שם לראב"ד, ראש השנה ל ע"א; רמב"ן בספר הזכות לרי"ף גיטין פ"ד, יח ע"א בדפי הרי"ף, ובמלחמות לרי"ף סוכה ראש פרק ד ובחידושו לגיטין לו ע"א, ורשב"א ור"ן שם לו ע"ב. ועיין חידושי ר"ח הלוי לרמב"ם שמטה ויובל י, ה.

16. וראה שאילתות מהד' מירסקי ושאילתא קכד, עמ' רלה: "ולאו לבית דין בלבד הוא דקא מזהר רחמנא למימנא ולקרושי עצרתא, אלא לכולהו ישראל, דתניא וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד". ולהלן ליד הערה 37 יתבאר, שאף דרשות נוספות מכוונות לעניין יסודי זה, שחג השבועות אינו תלוי – כפי שאפשר להבין ממשוטו של מקרא – במעשים שונים, כקידוש בית דין או הבאת שתי הלחם, אלא קדושתו באה לו מעצם זמנו, כשאר כל החגים.

17. רבן יוחנן בן זכאי בברייתא מנחות סה ע"ב: "כתוב אחד אומר 'תספרו חמשים יום' וכתוב אחד אומר 'שבע שבתות תמימת התיינה', הא כיצד? כאן ביו"ט שחל להיות בשבת, כאן ביו"ט שחל להיות באמצע השבוע". ועל דרשה זו העיר רבא (שם סו ע"א): "כולהו אית להו פירכא... אי מדריב"ז – דילמא כדאביי, דאמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי". ריב"ז, שלא נתחשב בדחייה זו, הרי זה לדעת הנצי"ב, מפני שסבור שאין מצוות ספירה בפה כלל, וממילא אין מקום לכפל הציוויים לימים ולשבועות. וראה בדומה לזה בהגהות רי"צ דינר, שם.

ומכל מקום למדנו, שבברייתא ד"כל אהד" אין מצויה דרשה המלמדת על ספירה בפה, ואף אין משתקפת בה כלל מציאותה של מצווה זו. ברייתא נוספת הקשורה לעניין מצויה בתורת כהנים (אמור, פרק יב הלכה ו), וכן בספרי לדברים (פסקה קלו, מהד' פינקלשטיין עמ' 192) ובבבלי מנחות שם. נביאנה כאן על פי תורת כהנים כ"י רומי (אססמני 66), מהד' פינקלשטיין, ניו-יורק תשי"ז, עמ' תמח, בציון שינויי הנוסחאות הנצרכים:

מיום הביאכם תספרו<sup>18</sup> – יכול יקצור ויביא ויספור<sup>19</sup> אימתי שירצה? תל' לו' מהחל חרמש בקמה תחל לספור.<sup>20</sup> יכול יקצור ויספור ויביא אימתי שירצה? תל' לו' מיום הביאכם תספרו. יכול יקצור ביום ויביא ביום ויספור ביום? תל' לו' שבע שבתות תמיימות תהיינה – אימתי הן תמיימות בזמן שהוא מתחיל<sup>21</sup> מבערב. יכול יקצור בלילה ויספור בלילה ויביא בלילה? תל' לו' מיום הביאכם – אין הבאה אילא ביום.<sup>22</sup> הכיצד? קצירה וספירה בלילה והבאה ביום.

18. כך הוא ראש הדרשה בתו"כ ובבבלי; בספרי הדרשה מתחילה מ"יכול" וכו', וראה להלן. ראב"ד בפירוש לתו"כ, שם, מעיד על גרסה אחרת בבבלי: "וספרתם לכם – יכול יקצור ויביא..." ועיי"ש בכיור ראב"ד לגרסה זו. ונראה שנוסח זה נולד מן הקושי שבדיבור המתחיל "שלפנינו (מיום הביאכם תספרו)"; שהואיל ובכתוב זה כבר נקשרה הספירה להבאה, כיצד מעלה המדרש את האפשרות להפריד ביניהן? (וראה מה שנדחק בדבר רש"י שם לגרסתנו). ומן קושי זה נולדה גם גרסת המיוחס לר"ש משאנץ שם ובעל סמ"ג, עשין ר: "יכול יביא ויספור, ויקצור אימתי שירצה"; היינו שאף בשאלה ברורה היה שהבאה וספירה יחד, ככתוב, ואין השאלה אלא על הקצירה. וגרסה זו מופיעה אף באחד מכתבי-היד של ספרי לדברים, שם; עיין הערות פינקלשטיין, שם (ולא ציין לר"ש משאנץ ולסמ"ג). אך נראה שאין לראות בכתוב שבראש הדרשה אלא "דיבור המתחיל" הפותח את עניינה, וכפי שכבר ביאר בעל שפת אמת למנחות, שם. ואמנם, תיבת תספור שבפתיחה זו, שהיא מקור הקושי, חסרה בכל כתבי-היד שלבבלי שם.

19. שלוש הפעולות נזכרות בתו"כ יחד, וכן בספרי, שם (ויש שם ש"נ; עיין בהערות פינקלשטיין שם ובהערה הקודמת), ולפי זה לא ברור למה מתייחסות התיבות אימתי שירצה; דבר זה מתברר בגרסת הבבלי "ואימתי שירצה יספור", היינו שאין שאלה זו אלא לעניין הספירה, שמה אינה צמודה להבאה וקצירה. וכך פירש רבנו הלל גם לגרסת תו"כ, וכן עולה מהמשך הברייתא.

20. לגרסת ראב"ד במנחות (לעיל, הערה 18) נאמר כאן: "תל' מיום הביאכם תספרו". אך עיי"ש בהמשך דברי ראב"ד שמעיד לא כן, וראה ר"א הילביץ, חקרי זמנים, ב, ירושלים תשמ"א, עמ' קכב הערה 67 (התיבות תחל לספור חסרות בכתבי-היד שלבבלי שם).

21. ובבבלי שם: "בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב". בכ"י מינכן, בכ"י פאריס H.147 ובהגדות התלמוד שם: "בזמן שאתה מונה מבערב". באשגרה מן המשפט הקודם ("אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמיימות" גורס כ"י וטיקן 123, שם "בזמן שאתה מוצא מבערב", וכ"י וטיקן 118 "בזמן שאתה מוצא מונה מבערב". תודתי לרב י' הוטנר, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שלידי הרב הרצוג בירושלם ת"ו, על השימוש באוצר חילופי הנוסחאות לבבלי המסודרים במכון, כאן ולהלן.

22. כן הוא – נוסף לתו"כ – אף בספרי ובכ"י מינכן שלבבלי; בשאר עדי הנוסח שלבבלי משפט זה ("אין... ביום") ליתא.

מהו פירוש "ויספור" האמור כאן? האם הכוונה לטקס הספירה בפה? נראה שאין לכך יסוד. שהרי הנידון כאן בתחילה הוא מאימתי מתחילה הספירה: האם היא צמודה ליום הבאת העומר או קצירתו, או שמא תאריכה נקבע באופן עצמאי. שהרי הדברים בתורת כהנים ובבבלי שם<sup>23</sup> באים בהמשך לדרשת ר' שמעון בן אלעזר הקובעת את הבאת העומר ליום טז בניסן; ולכך ממשיך כאן המדרש ודורש, שאף הספירה והקצירה צמודות לאותו יום, לאפוקי מן השיטות החלוקות על חז"ל והקובעות את תחילת הספירה – וממילא את מועד חג השבועות – לזמנים אחרים.<sup>24</sup> נמצא שהספירה האמורה כאן משמעה, כרגיל, החישוב, ונקבע כאן שתחילת חישוב חמישים הימים הוא בטז בניסן – ומכאן למדים אנו מתי חל חג השבועות. הדיון כאן אינו אפוא בהלכות הספירה כשהיא לעצמה אלא במועד חג השבועות, התלוי כולו בנקודת המוצא של הספירה. אף ההמשך מתפרש אפוא באותו מובן: "ויספור ביום"<sup>25</sup> אין משמעו אלא שתחילת החישוב תהא מן היום, ולא מן הלילה; וכך יימצא שחג השבועות יתחיל אף הוא מן היום, ולא מן הלילה שלפניו.<sup>26</sup> ההלכה הנלמדת כאן מדרשת "תמימות

23. נראים הדברים, שבספרי לקוחים הדברים מת"כ ואינם מקוריים בו; וכבר צוין (לעיל, הערה 18), שראש הדרשה חסר בספרי שם.

24. מלשון הדרשה ("ואימתי שירצה יספור") נראה, שלא באו להוציא רק משיטת הביתוסים (שהספירה מתחילה ממחרת שבת בראשית שאחר הפסח), אלא אף משיטות חיצוניות אחרות (ראה ציוניו של רד"צ הופמן בפירושו לויקרא כג, ט-יא, מהדורה עברית עמ' קיט), הקובעות שאין מועד קבוע להבאת העומר כלל, אלא זמנה ממחרת השבת שבתחילת הקציר – כל שנה לפי מועד התחלתו. ואכמ"ל. [וראה עתה י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה", תרביץ נס (תש"ף), עמ' 31 הערה 481].

25. קושייתנו בעיקרה אינה מן התיבות יספור ביום כשהן לעצמן; שכן את אלה אפשר היה לפרש בדרך אגב גררא מ"קצור ביום ויביא ביום", ועיקר הכוונה שהואיל וכל אלה באות יחד שמא הכול נעשה ביום, ומשמעות מעשית לדבר ביחס לקצירה והבאה דווקא. ברם, ממסקנת הדרשה, מן הלימוד ד"אימתי הן תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב", הרי עולה בבירור שעיקר ה"הווא אמינא" הייתה אכן שהספירה מתחיל מן היום.

26. ואמנם, אילו נתכוונה הדרשה לספירת הפה, שצריכה להיעשות דווקא בלילה, הרי לא מובן כלל מדוע אין הן תמימות כשהוא מתחיל מן היום: וכי על ידי שסופר הוא ביום מתקצר היום עצמו ולא מתחיל מן הלילה? וודאי שהאומר בבוקר "היום יום אחד בעומר" אין כוונתו אלא שאם ש התחיל יום אחד בעומר, שהרי זהו גדר יום. ואכן מלשון רמב"ם (והלכות תמידין ומוספין ז, כג) נראה שאין כל פגם ב"תמימות" אם סופר רק ביום; אלא שלכתחילה יש לספור מתחילת היום, היינו בלילה, שזריון מקדימין: "ומתחילת היום מונין, לפיכך מונה בלילה וכו'". שכן ולא מנה בלילה מונה ביום". אין הוא מזכיר אפוא את דרשת "תמימות", ואף לא נראה שיש כאן לדעתו הלכה דאורייתא מיוחדת; אלא כך היא המצווה לכתחילה, כפי שנתבאר. [ובכך מיושבת שיטה זו, שאפשר לספור אף ביום, מן הקשיות שהעלו כנגדה, ואכמ"ל]. ונמצא שאף לשיטה זו דרשת "תמימות" אינה עניין אלא לחישוב. ופירושה שלדרשה הוא, שאם מתחיל החישוב מן היום אין כאן "שבתות תמימות", שהרי "שבת" היא "מערב עד ערב", וכאן מתחילות השבתות רק מן הבוקר. החסרון אינו אפוא בסך הזמן הכולל (שהרי אם מתחיל החישוב מן הבוקר אף חג



תהינה" באה אפוא להוציא מן האפשרות, שחג השבועות אינו מתחיל אלא מן בוקרו. ומנין עלתה על הדעת אפשרות שכזו? והלא לכאורה בכל מקום קיימא לן שהלילה שלפני החג שייך אל החג, ו"מערב עד ערב תשבתו שבתכם" (ויקרא כג, לב)?

נראה שהתשובה לשאלה זו פשוטה. שהרי בספר ויקרא (כג, טו-כ) נאמר, שיש לספור מיום הבאת העומר חמישים יום, ואזי יש להקריב מנחה חדשה. ולאחר תיאור פרטיה של מנחה זו נאמר (שם, כא): "וקראתם בעצם היום הזה [היינו יום הבאת המנחה האמורה] מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו...". הרי מבואר, שאין היום הזה מתקדש כיום טוב מכוח תאריכו (שהרי אין לו כלל תאריך מסוים);<sup>27</sup> אלא קדושתו באה לו מחמת הבאת שתי הלחם. שהואיל ובאותו יום מוקרבת מנחה חדשה לד', לכך יש אף לקראו מקרא קדש. והואיל והבאת שתי הלחם אינה נוהגת אלא ביום, אף קדושת החג – אם אמנם אינה תלויה אלא בקרבן – ראוי לה שתחל רק ביום.<sup>28</sup>

יתרה מזו: הרי נאמר כאן שיש לקרוא מקרא קדש "בעצם היום הזה"; וביטוי זה משמעו, לפי שיטה מקובלת בחז"ל, דווקא ביום, ולא בלילה שלפניו. שכן על האמור בשמות (יב, יז) "כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים" שנינו במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה ט, מהד' הורוביץ-רבין עמ' 33): "כי בעצם היום הזה וגו'" – מגיד שלא יצאו אלא ביום". וכן הוא במדרש תנאים לדברים טז, א (מהד' רד"צ הופמן, עמ' 90), על הכתוב בשמות שם, כא: "ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאת ד' מארץ מצרים – מגיד שלא יצאו אלא ביום". ועל הכתוב "בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו" (בראשית יז, כו) שנינו: "אמר ר' ברכיה לא בסתר דברתי, אלא אמר הקב"ה אילו מל אברהם בלילה עכשיו יהיו כל דורו אומרים כך לא היינו יודעים בו, אילו היינו יודעים לא היו מניחים אותו למול, אלא 'בעצם היום הזה'".

השבועות יחל מן הבוקר, אלא הפגם הוא בשל הגדרת המושג שבתות תמימות, הכולל את הלילה שקודם היום.

27. על כך ראה להלן, פרק ה.

28. ועל כך יש להוסיף, כמות שהעירני בסובו הרב פרופ' יוסף תבורי, כי יומו של המקדש הרי מתחיל מן הבוקר, והואיל ועיקרו של החג בעבודת המקדש, היה ראוי לו להתחיל מן הבוקר. ויש להעיר כי כיוצא בזה מוצאים אנו ב"חג הפסח" (שמות לד, כה), אשר תלוי בהקרבת קרבן פסח, ולכך אינו מתחיל אלא בחצות היום; על עניין זה ראה לפי שעה: הר"מ חברוני, משאת משה לפסחים, סי' סז; י"ד גילת, "לייחודו של י"ד בניסן", סיני פ (תשל"ז), עמ' קג ואילך; דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו, פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 93 ואילך, ועוד. וכן מצינו אף ביובל, שהואיל ותלוי בתקיעת שופר שביום הכיפורים, אינו מתחיל אלא מן הבוקר (עיי' ראש השנה ז ע"ב). וראה להלן.

ודגשה ליה מליל" (בראשית רבה פרשה מז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 476). הרי שמ"בעצם היום הזה" למדנו שלא הייתה המילה בלילה אלא ביום.<sup>29</sup> וכן בפרשתנו עצמה, על האמור בהבאת העומר (ויקרא שם, יד) "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה" גרסינן במנחות סח ע"א:

רב ושמואל דאמרי תרווייהו בזמן שבית המקדש קיים עומר מתיר, בזמן שאין בית המקדש קיים האיר מזרח מתיר, מאי טעמא? תרי קראי כתיבי, כתיב עד<sup>30</sup> הביאכם, וכתיב עד עצם היום הזה [רש"י: עד עצם היום – עד מראה היום, וקסבר: עד – ולא עד בכלל<sup>31</sup>] – הא כיצד? כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים. ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו: אפילו בזמן שבית המקדש קיים האיר מזרח מתיר, והכתיב עד הביאכם – למצוה.

ומקבילה לסוגיה זו בירושלמי חלה א, א (גז ע"ב).<sup>32</sup> וכבר הביא רש"י למנחות (ה) ע"ב ד"ה האיר מזרח) את התרגומים, שאף הם מתרגמים "בעצם היום הזה" – "בכרן יומא הדין", "ובכרן היינו מראית היום".<sup>33</sup> נמצא ששיטה רווחת היא אצל חז"ל, כי "בעצם היום הזה" משמעו שהאיר היום, לאפוקי הלילה. ונמצינו למדים כי לא רק מעצם מבנה הפרשה עולה שקדושת היום של חג השבועות יסודה בהבאת שתי הלחם, וזו הרי אינה נוהגת אלא ביום, אלא שלכאורה אף מפורש בכתוב שאין קדושת החג נוהגת אלא מן הבוקר: "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש..." – אותו ביטוי שנדרש כן באותה פרשה עצמה לעניין היתר הקדש.<sup>34</sup> ואמנם, אף ביום הכיפורים חז"ל מוצאים צורך לדרוש דרשות מיוחדות המרבות את ליל החג על יומו;<sup>35</sup> וכבר פירשו

29. קיימת במקורות חז"ל שיטה נוספת, המפרשת "בעצם היום הזה" – בגבורתו של יום, בחצות היום; ראה תורה שלמה לבראשית ז, ס"ו, סד, ועוד. ואף לשיטה זו ברי שאין הלילה בכלל. וראה ע"ב פוזנר, "בעצם היום הזה" – עד עצם היום הזה", סיני ו (ת"ש), עמ' תקכט-תקלא; תודתי לרב פרופ' י' תבורי על הפניה זו.

30. בדפוסים מצוי כאן "עד (יום) הביאכם"; ותיבת יום – שאינה בכתוב – ליתא בכתבי-היד.

31. פירש כן לאפוקי משיטת ר' יהודה (שם ע"ב, וש"ג), ש"עד" – ועד בכלל, וכל היום אסור מן התורה; ואין לפלוגתא זו עניין לנושא דידן, למשמע "עצם היום הזה", אלא רק למשמע עד.

32. וראה יפה עיניים למנחות, שם, על חילופי המסורות שבין שתי הסוגיות.

33. וראה המיוחס ליונתן לדברים טז, ב: "ותיכסון פסחא... ביני שמשתא ועאן ותורי למחר בכרן יומא לחדות חגא...". וראה רמב"ן לויקרא כג, כח, ו"אוהב גר" לשד"ל, קראקא תרנ"ה, עמ' 31. מקורות אלה ציין י' לוי במילונו לתרגומים.

34. ומצאתי בביאורו של רנ"ה ויול לויקרא כג, כא, שעמד על הסברה כי ראוי לו לחג השבועות להתחיל רק מן הבוקר, אך פירש שלכך נאמר "בעצם היום הזה" – היינו היום כשהוא לעצמו, בלא תלות במצוותיו, והיום הרי מתחיל מן הלילה. והוא הפך שיטתם של חז"ל בביאור הביטוי, כפי שנתבאר. וראה עוד "העמק דבר" לויקרא, שם.

35. עיין בבלי יומא פא ע"א; ירושלמי יומא ח, ג (מה ע"א).

ראשונים ואחרונים,<sup>36</sup> שהצורך בדרשות אלה דווקא ביום הכיפורים הוא משום שנאמר אף בו "בעצם היום הזה" (שם, כח–כט), ולכך היה מקום לומר שאינו מתחיל אלא מן היום. ואמנם, שני המועדים שהתורה מוצאת צורך לומר בהם שהחג מתחיל מן הלילה הם יום הכיפורים (שם, לב) וחג המצות (שמות יב, יח). והרי זה מפני שבשני אלה נאמר "בעצם היום הזה" כמובא לעיל, ולכך היה צורך להדגיש שאף על פי כן מתחיל החג כבר מן הלילה. אבל באשר לחג השבועות לא נאמר בתורה כלל שמתחיל הוא מן הלילה. אף זו: כבר נזכר למעלה, שחג השבועות מקביל לשנת היובל בצדדים הרבה. והנה, בשנת היובל, שאינה מתחילה בפועל אלא מן תקיעת השופר ביום הכיפורים, הרי למדנו כי "יובלות לא חיילי מאורתא" (עיין ראש השנה ז ע"ב), אלא רק מן היום.

אין כל תמה אפוא, שהוצרכו חז"ל לדרוש מן הכתוב ד"תמימות תהיינה" שאף חג השבועות מתחיל מן ליל; ומשמעותה של דרשה זו יסודית: אף חג השבועות אינו שונה משאר החגים בכך שקדושתו נקבעת מאליה, עם הגיע זמנו; אלא שאר החגים זמנם תלוי בתאריך שנקבע להם, ואילו חג השבועות זמנו ביום החמישים להבאת העומר. ונמצא שקדושת החג אינה תלויה רק בהבאת שתי הלחם, כמות שאפשר היה לשמוע מפשוטו של מקרא, אלא יש לחג קיום בשל עצם זמנו.<sup>37</sup> יום החמישים הוא אפוא מקרא קדש – והיום בהלכה מתחיל מן הלילה שלפניו.

לפי דרכנו למדנו שאף מברייתא זו אין יסוד לקבוע, כי ספירת העומר בפה ידועה בספרות התנאים.

עתה לא נותר בידינו אלא מקור אחד ויחיד, והוא מה שהובא בירושלמי מגילה ב, ז (עג ע"ג):

כל הלילה כשר לספירת העומר – א"ר יוחנן דרבי אלעזר בר' שמעון היא, דרבי אלעזר בי ר' שמעון אמר: מהחל לקצור תחל לספור, מעתה יצא לו חוץ לתחום כיון שחשיכה יתחיל לקצור, אפשר לו לכוון, לפיכך כל הלילה כשר.

לכאורה נראה כי המובאה שעליה מוסבים דברי ר' יוחנן היא ברייתא כלשהי, הקובעת שכל הלילה כשר לספירת העומר; ואין משמע הדבר אלא שבטקס הספירה בפה הדברים אמורים, שאם לא כן מה עניין כל הלילה ותחילת הלילה לכאן. ברם, קשה להבין על פי זה את דברי ר' יוחנן, שאינם מוסבים אלא לקצירת העומר, שהיא

36. מסיבה טכנית גרפסה הערה זו בסוף המאמר.

37. וראה לעיל ליד הערה 16. והשווה ספרי לדברים, פסקה קלו, מהר" פנקלשטיין עמ' 192: "מכלל שנאמר 'וחג הקציר בכורי מעשיך', יכול אם יש לך קציר אתה עושה יו"ט, ואם לאו אי אתה עושה יו"ט? ת"ל 'ועשית חג שבועות לד' אלקיך' – בין שיש לך קציר ובין שאין לך קציר אתה עושה יו"ט". ועיין גם רמב"ן לויקרא כג, טז.

הנוהגת לר' אלעזר בן ר' שמעון כל הלילה.<sup>38</sup> לפיכך פירשו בעל פני משה ובעל קרבן העדה, שהואיל ודין הספירה והקצירה שווים, לכך נמצא שלר' אלעזר בר"ש, הסובר שכל הלילה כשר לקצירת העומר, הרי הוא סבור כמו כן שכל הלילה כשר לספירת העומר. אלא שעל פי זה נמצא, כי דברי ר' יוחנן אינם מוסבים כלל למובאה שקודם דבריו, העוסקת בספירת העומר, אלא דבריו הוסבו למשנה שם, הקובעת שכל הלילה כשר לקצירת העומר; והמובאה שקודם דברי ר' יוחנן היא עניין עצמאי, ואינה עומדת ביסוד דבריו. וכך אמנם מבואר בפירוש "שדה יהושע" שם. והואיל ומיקומה של מובאה זו הוא אם כן תמוה, לכך הגיה רי"צ דינר (חידושי הריצ"ד, א, ירושלים תשמ"א, לירושלמי שם): "כל הלילה כשר לקצירת העומר – אמר ר' יוחנן...". והיינו, שמובאה זו אינה אלא פסקה ממשנתו, ודנה היא אם כן רק בקצירת העומר; ועתה מוסבים דברי ר' יוחנן אמנם על המובא קודם מימרתו. ברם, קשה להגיה בלא יסוד של ממש.

אך כבר קבע בעל אהבת ציון וירושלים, שם, שהנכון הוא כי מובאה זו היא אכן פסקה ממשנתו, אך בגרסת המשנה שהייתה לפניה הוזכרה אף ספירת העומר, ולא רק קצירתו. וכך הם הנתונים: בכל עדי הנוסח שלמשנה בלא יוצא מן הכלל הגרסה היא לקצירת העומר, ותו לא. וכן הוא ברוב עדי הנוסח של משנת הבבלי, וכך במשנת הירושלמי, ואף בתוספתא מגילה פרק ב (מהד' ליברמן, עמ' 350). ברם, בכ"י המוזיאון הבריטי 400 של בבלי מגילה, וכן בכ"י מונטיפיורי 88 של ליקוטי תלמוד שם, הנוסח הוא לקצירת העומר ולספירת העומר. וכן הוסיף בין השורות מגיהו של דפוס פיזור לבבלי מגילה,<sup>39</sup> וכן נוסף בגיליון כ"י וטיקן 134 לבבלי מגילה. יש אם כן לציין כבר עתה, שגרסת לספירת העומר אינה מתועדת אלא בכתבי-יד אשכנזיים-צרפתיים של בבלי מגילה, ולא באלה המזרחיים-הספרדיים.<sup>40</sup> אך התמונה אינה שלמה בלא בדיקת גרסת הראשונים.<sup>41</sup> וכך הוא המצב: ברי"ף הנדפס איתא "כל הלילה כשר לקצור את

38. הלימוד "מהחל לקצור תחל לספור" משמעו שכדרך שהספירה מתחילה מן הלילה (שהרי אף החג מתחיל מן הלילה, כדלעיל) כן אף הקצירה. ועל כך הקשו, שאם זמן הקצירה צמוד לזמן הספירה, צריך לקצור בתחילת הלילה, כדרך שחישוב הימים הוא מתחילת הלילה; ולכך תירצו שאי אפשר לכוון, ומכאן שהקצירה כשרה כל הלילה. הדיון כולו נסב אפוא על הקצירה. והשווה רי"צ דינר לירושלמי שם, בתוך: חידושי הריצ"ד, א, ירושלים תשמ"א.

39. על הגהות אלה ראה א' סגל, "הגהות שבגליונות מסכת מגלה דפוס פיזור מספריית הבודליאנה", עלי ספר ס (תשמ"א), עמ' 130 ואילך.

40. ראה א' סגל, מסורות הנוסח של בבלי מגלה (עבודת דוקטור), ירושלים תשמ"ב, עמ' 108 ואילך.

41. בהתחשב, כמובן, בזהירות הנדרשת בהסקת מסקנות של נוסח מהבאות הראשונים; ראה ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה – מהדורה בקרתית ומבוא, ירושלים תשמ"א, עמ' 221 ואילך, ובספרות שציגה שם.

העומר ולספירת העומר". אך בכתב-היד המעולה של הרי"ף, כ"י ניו-יורק (מקור תשל"ד), ליתא; וכן ליתא בכ"י מרצבכר שצוין בדקדוקי סופרים שם (אות כ). וכן הר"ן ובעל נימוקי יוסף שם לא גרסו כן ברי"ף. אלא שר"ן כותב שם: "ואיכא נוסחי דגרסינן במתניתין: לקצירת העומר ולספירת העומר"; והוא ככתב-היד שצוינו לעיל (ולא כגרסת הדפוס ברי"ף).<sup>42</sup> וכגרסה זו שהביא ר"ן גרסו אף ראשונים נוספים<sup>43</sup> – כולם חכמי אשכנז-צרפת או פרובנס. ואילו ברוקח הגדול, ס"י רצד: "בפ' הקורא וכו' כל הלילה כשר לספירת העומר, כל הלילה כשר לקצירת העומר" – ספירה קודם קצירה. ובעיטור, הל' חמץ ומצה, הוצ' רמ"י קלו טור ב: "דתנן כל הלילה כשר לספירת העומר".<sup>44</sup> ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, ס"י תרמה, מצוטטת משנתנו: "כל הלילה כשר לספירת העומר ולקצירת העומר". וגרסת "כל הלילה כשר לספירת העומר" מובאת אף בראשונים נוספים<sup>45</sup> – אף הם אשכנזים צרפתים, פרובנסים או איטלקים.<sup>46</sup> מאידך גיסא, בגרסת כמה וכמה ראשונים מכל התחומים הנזכרים ויתר עליהם מצפון-אפריקה ומספרד לא נאמר אלא "לקצירת העומר".<sup>47</sup> נמצא מעתה, שגרסת הפסקה שבירושלמי תואמת לגרסת מהר"ם מרוטנבורג וסיעתו, שלפיה נזכרה במשנה ספירה ולאחריה קצירה; ונמצא שיש להבין את הפסקה כאילו נאמר בסיימה וכו', וכמצוי הרבה, ועל ההמשך שאחריה, היינו דין קצירת העומר, מוסבים דברי ר' יוחנן.

42. ולא כאפסוביצר, ראב"ה, ב, עמ' 174 הערה 28.

43. ראב"ה, שם; ועיין הערת אפסוביצר, שם, ועיי"ש עמ' 296; יראים השלם, רסא; מאירי למשנת מגילה, שם (ועיין מאירי לפסחים כ"ב ע"ב); רא"ש מגילה, שם, ובתוספותיו שם (אך עיין להלן, הערה 47); המאורות, ניו-יורק תשכ"ז, שם.

44. וכן הוא בכ"י וטיקן 143 של העיטור, שם (לחשיבותו של כתב-יד זה ראה מ' גלצר, עיטור סופרים [ספר העיטור] לרב יצחק בן רב אבא מארי – פרקי מבוא, ירושלים תשד"ם, עמ' 81 ואילך).

45. בשם רבנו תם מביאים גרסה זו העיטור, שם; תלמיד רשב"א לפסחים, בני-ברק תשמ"ב, עמ' קמא; ארחות חיים, ספירת העומר אות ה, ובכל בו ס"י גה; ר' אשר ב"ר חיים, הפרדס, ניו-יורק תרש"ם, עמ' קל; ועיין גם ר"ן לרי"ף סוכה פ"ד, כב ע"ב בדפי הרי"ף. אבל בספר הישר, מהר' שלזינגר ס"י תי, שם הובאה שיטה זו של ר"ת, ליתא לגרסה זו, וכן בעלי התוספות, המביאים אף הם שיטת ר"ת, אינם גורסים כן לדעתו; עיין תוספות מגילה כ ע"ב ד"ה כל הלילה, ומנחות סו ע"א ד"ה זכר. לגרסה זו עיין עוד: מרדכי מגילה, ס"י תשפא; ריבב"ן, שם, בתוך: גנוזות א (תדש"ם), עמ' קה; שבלי הלפט, ס"י רלד.

46. וראה סגל, שם (לעיל הערה 40), הערה 1, כי לתחום הטקסטואלי הצרפתי-אשכנזי שייכים גם רוב כתב-היד שנכתבו באיטליה, כיוצא מבדיקה פנימית של הגרסאות.

47. ראה, לדוגמה, ר"ח מגילה, שם; תוספות מגילה ומנחות דלעיל, הערה 45; פסקי רי"ד למגילה, שם, וכן בספר המכריע, ערך כט; רא"ש סוף פסחים, ס"י מא (אך עיין לעיל, הערה 43); רשב"א מגילה, שם; ספר מצוות זמניות לר' ישראל ב"ר יוסף מטוליטולה, ניו-יורק תרש"ם, עמ' תנה, ועוד. ויש לציין שקשה יותר להיווכח בגרסה זו מעדות הראשונים מאשר בגרסה השנייה, שהרי כאן יש להיווכח בחסר, ולא ביתר. הלכך אין לשקול את מספר העדויות זה כנגד זה.

ונמצינו למדים, שלגרסת לספירת העומר אין יסוד אף במסורת הירושלמי. שהרי גופה שלסוגיית הירושלמי אינו מוסב אלא לקצירת העומר, וכך הוא גם נוסח המשנה שבירושלמי; ואילו גרסת לספירת העומר אינה מקיימת אלא בפסקה. וכבר ידוע, כי הפסקאות בירושלמי נוספו בידי הסופרים, ואינן מקוריות במסורת הירושלמי עצמה.<sup>48</sup> אין תמה אפוא אם סופר כתב־היד שלירושלמי שיקע בפסקה את גרסת לספירת העומר, שהייתה מקובלת בנוסח שהורגל בו, על פי גרסת הראשונים דלעיל.<sup>49</sup>

סיכומם שלדברים מעתה כך הוא: אין ספק שבגרסת המשנה המקורית לא הוזכרה ספירת העומר, כמוכח מכל עדי הנוסח שלמשנה ומרוב מניין ובניין של עדי הנוסח שלבבלי. גרסת לספירת העומר אינה מצויה קודם לבצל העיטור, ואינה רווחת אלא באשכנז־צרפת ובפרובנס; וגרסה זו היא ששימשה מקור לפסקת הירושלמי, אך מן הירושלמי גופו אין לנוסח זה יסוד. הולדתה שלגרסה אין בה כל תמה, שהרי מן המפורסמות הוא שקצירה וספירה הוקשו זו לזו ושתייהן נוהגות בלילה; ואין כל פלא אפוא, שלמשפט המקורי "כל הלילה כשר לקצירת העומר" ניתוספו בידי סופרים וחכמים מאוחרים, המכירים את הספירה בפה, התיבות לספירת העומר; וכדרך של תוספות, תיבות אלה נודדות: יש שהופיעו לפני הקצירה, ויש שנזכרו לאחריה. ונמצא מעתה שאין אף לא מקור אחד בספרות התנאים המקיים את ספירת העומר דרך אמירת הפה.

### ג. ספירת העומר בספרות האמוראים

אף בתלמוד הירושלמי אין מצויה ספירת העומר דרך אמירה. בתלמוד הבבלי, לעומת זאת, מקיימת המצווה בלא ספק בדרך זו, אלא שיש לברר מאימתי מופיעים הדברים, ואף כיצד נתפסה המצווה אצל אמוראי בבלי. במנחות סו ע"א גרסינן:

אמר רבא: כולוהו [דרשות תנאים שהובאו לעיל שם, המלמדות ש"מחרת השבת" היינו טז בניסן] אית להו פירכא בר מתרתי תנאי בתראי וכו' אי מדרבן

48. ראה י' זוסמן, "כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 241, ובצינוי שם. וראה עתה הנ"ל, "שוב לירושלמי נויקין", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 70 סוף הערה 66: "בכל מסכתות הירושלמי הפסקאות מאוחרות ומסופקות הן".

49. ואם נוסח פסקה זו הוא מעשה ידיו של סופר כ"י ליידן, ר' יחיאל ב"ר יקותיאל בעל "מעלות המידות", הרי כבר נוכחנו לעיל שיש נוסחאות איטלקיות המקיימות גרסת לספירת העומר, ואפשר שמהן שאב חכם איטלקי זה. אך אפשר כמובן שנוסח פסקה זו כבר היה מצוי בטופס הירושלמי שממנו העתיק סופר כ"י ליידן.

יוחנן בן זכאי [שלמד מכפילות "תספרו חמשים יום" ו"שבע שבתות תמימות תהיינה"] – דלמא כדאביי, דאמר אביי:<sup>50</sup> מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי.

[ובהמשך שם:] 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.

הלכה זו, שמצווה למנות גם ימים וגם שבועות, ותיאור קיומה בפועל, משקפים את התפיסה המקובלת, שמצוות הספירה היא בפה. אך מאלף הוא הדבר, שאין אנו מוצאים זאת אלא מן הדור הרביעי של אמוראי בבל ואילך. אמנם, בראש השנה ה"ע"א מצינו:

אמר רבא:<sup>51</sup> אטו עצרת יומי מנינן שבועי לא מנינן, והאמר מר: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי?

מלשון והאמר מר שבפי רבא אפשר היה לכאורה להסיק, שמימרה קדומה היא לאביי. ואמנם בכ"י אוקספורד 366 כאן בעל השאלה הוא רבה, וודאי אין סברה שרבה יצטט את תלמידו אביי בלשון והאמר מר. וכן במקבילה שבהגיגה (ז"ע"ב) מצויה גרסת רבה בכמה עדי נוסח.<sup>52</sup> ברם, בכל כתב־היד של בבלי ראש השנה לא גרסין כלל והאמר מר אלא והאמר אביי; וגרסת והאמר מר אינה מצויה אלא בדפוסים. וכן במקבילה שבחגיגה שם, הן בדפוסים הן בכתב־היד, ליתא ליהאמר מר, אלא אביי הוא הנזכר.<sup>53</sup> יוצא אפוא שאפילו נקיים גרסת רבה, מכל מקום ההלכה דמצווה למימני יומי וכו' אינה אלא מפי אביי; אלא שלגרסת רבה יש לומר שרבה לא אמר אלא "אטו עצרת... לא מנינן", והתוספת שבהמשך "והאמר אביי..." היא תוספתו של סתמא דגמרא, הבאה לאשש את קושיית רבה על פי מימרת אביי הידועה לה.<sup>54</sup>

50. תיבת אביי ליתא בכתב־יד מינכן, וטיקן 123 וכ"ח פאריס H. 147, וכן בהגדות התלמוד שם; ואיתא – נוסף לדפוסים – בכ"י וטיקן 118.

51. ראה להלן בפנים. בכתב־יד אוקספורד 366 ומינכן נוסף כאן ותסברא. וליתא בשאר כתב־היד, אך איתא במקבילה שבחגיגה, בדפוסים וברוב כתב־היד.

52. על כ"י מינכן המצוין בדק"ס, שם, יש להוסיף את כתב־יד אוקספורד 336, מינכן 6 וקטע קמברידג' T.S.F. 2(1), 204.

53. והשווה נ' עמינח, עריכת מסכתות ביצה ר"ה ותענית, תל־אביב תשמ"ו, עמ' 231 הערה 21.

54. ואמנם לגרסת והאמר מר יש רגליים לדבר שמשפט זה מאוחר הוא. שכן לא מצינו מימרה הלכתית (לאפוקי פתגמים, תיאורים היסטוריים או ריאליים) בלשון הארמית הפותחת ב"והאמר מר" או "דאמר מר" וכיו"ב, אלא במקום שהוא ציטוט מן המובא בסמוך. [ואשר ליבמות עז ע"ב – עיין דק"ס השלם, שם, שהגרסה המאוששת היא דאמר, או דאמר ר' יהודה; וכן בחולין לו ע"א; יש גורסים ואמרינן, עיין דק"ס, שם, אות ג (ועיין בבא מציעא ו ע"א; לח ע"ב; בבא בתרא ו ע"א;

אך לאמתו של דבר נראה שהגרסה הנכונה היא רבא ולא רבה, כמות שכבר כתב בעל דקדוקי סופרים לראש השנה, שם (אות ר). שכן הואיל ולדעת אמימר (שהובאה לעיל) אין מונים שבועות (ודעתו תתבאר להלן), קשה להניח ששני דורות לפניו היה הדבר כבר פשוט אצל רבה בלא ספק ובלא צורך בראיה שאכן מונים גם שבועות. והרי מי שהוסיף את מימרת אב"י ראה צורך לחזק את דעת רבא/ה שאכן מצווה למנות גם שבועות. נראה אפוא שרבא הוא בעל הדברים; והסתמכות על מימרת אב"י אפשר שהיא מפי רבא, כמות שמצינו לו אף במנחות שם, ואפשר שהיא מסתמא דגמרא, כדלעיל.

על כל פנים נמצינו למדים, שכל עצמה של ההלכה כי ספירת העומר נעשית דרך אמירה בפה מופיעה לראשונה בדור הרביעי של אמוראי בבל, ולכל המוקדם בדור השלישי. ובעקבות הופעת ההלכה עצמה נולדת אף מחלוקת בפרטיה: לאמימר אין מונים אלא ימים, ולאב"י ורבא סופרים אף שבועות, וכן נהגו רבנן דבי רב אשי. והנה, שיטתו זו של אמימר נראה שיש בה כדי להבהיר דעה אמוראית, אחת לפחות, על תולדות מצוות ספירת העומר, כדלהלן.

#### ד. שיטת אמימר: ספירה זכר למקדש

נימוקו של אמימר לשיטתו ("אמר: זכר למקדש הוא") תמוה לכאורה עד מאוד, וכבר נתקשו בדבר ראשונים ואחרונים. שהרי קשה להבין "מאי שנא יומי דהוא מני זכר למקדש, ומאי שנא שבועי דלא הוא מני זכר למקדש?" (רמ"ה, כתאב אלרסאיל, אגרת אחרונה, פאריש תרל"א, קנא ע"א); ו"לא מצינו כזה, דמה בכך דזכר למקדש הוא, למה לא נעשה בשלימות כמו שעשו בזמן המקדש?" (רי"א אלתר, שפת אמת למנחות, שם). והרי, אדרבא, כל עצמה של מגמת "זכר למקדש" הוא לקיים במידת האפשר את כל אשר נהגו בזמן המקדש אף בהווה,<sup>55</sup> ומה טעם לעוות ולסרס את המצווה המקורית שנהגה בזמן המקדש – כדי לעשות לו זכר?

ובדק"ס במקומות אלה, ויש להוסיף על דבריו). היוצא מן הכלל הוא בבבא קמא קיד ע"א – "והאמר מר (זבין מעכו"ם) [כתבי"ד: זבן מגו] (זבין ולעכו"ם) [כתבי"ד: לגו] (ליכא) [כתבי"ד: לית ביה] משום דינא דבר מצרא" – ושם הדברים אמורים במשא ומתן על דברי רב אשי. מעתה יש לומר ששימוש והאמר מר על מימרות מאוחרות, ארמיות, הוא מסמני הערעור שחל ברבדים המאוחרים של התלמוד בענייני טרמינולוגיה (ראה לפי שעה חיבורי "לתלמודם של התנאים – ניתוח סוגיות דיני שומרים", עבודת דוקטור שהוגשה לסינס של אוניברסיטת ברא"ל בראר תש"ן, עמ' 215 הערה 15). ולכאן יש לזקוף גם אותן גרסאות בחולין, שם, המקיימות ואמר מר, שהרי זו סוגיה סתמית שאין משתתף בה אלא מר בר רב אשי; עיי"ש. אפשר אפוא שאף גרסת הדפוס בראש השנה, שם, מלמדת על איחורו של משפט זה ועל כך שאינו מפיו של רבה/א.  
55. ועיין אנציקלופדיה תלמודית, ערך "בית המקדש", כרך ג, בפרק "זכר למקדש" (והשיטו שם את ברייתא אבא שאול ביומא יס ע"ב; עיי"ש).



רמ"ה שם וכן ראשונים נוספים<sup>56</sup> סבורים מכוח קושיא אלימתא זו, שלאמימר רק ספירת השבועות בזמן הזה היא זכר למקדש, אבל ספירת הימים אינה תלויה במקדש ובקרבנותיו, ומצוותה גם כיום מן התורה; ולכך היה אמימר סופר ימים, ולא שבועות. ברם הדברים תמוהים.<sup>57</sup> שהרי נוסף לכך שקשה למצוא יסוד או טעם לחילוק האומר שמצוות השבועות זקוקה למקדש ואילו מצוות הימים אינה מותנית בו,<sup>58</sup> אף מגוף דברי אמימר יש לדחות שיטה זו. שהרי אם אמנם סבר אמימר שספירת השבועות

56. רבי יהודה ב"ר יקר, פירוש התפלות והברכות, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' עט; והובא בשמו בספר הפרדס לרבי אשר ב"ר חיים, ניוירוק תש"ס, עמ' קלה-קלו; וכן הועתק בידי רבנו ירוחם, אדם, נתיב ה' חלק ד, מד ע"ג. וכן הובאה שיטה זו בידי ר"מ המאירי בחיבורו לפסחים קכא ע"ב.

57. ראה שפת אמת, שם: "אח"כ הראו לי רבנו ירוחם שמאריך בזה ע"ש... שאין דבריו מובנים".

58. רמ"ה וסיעתו שם רוצים לתלות את הדבר בדיוק הכתובים, שכן באשר לספירת השבועות נאמר בויקרא כג, טו "וספרתם... מיום הביאתם את עמר התנופה שבע שבתות", וכן בדברים טז, ט: "שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה"; ו"החל חרמש בקמה" אינו אלא קצירת העומר כמדרש חז"ל (ראה ספרי לדברים, שם, פסקה קלו; מדרש תנאים, שם, עמ' 93; ועוד). מה שאין כן ספירת הימים, שבה נאמר סתם "תספרו חמשים יום" (ויקרא כג, טז), ולא נתלתה ספירה זו בקרבן. ובאשר לטעם חילוק זה כותב שם רמ"ה: "ואין להרהר אחר טעם המקרא ולומר מאי שנא שבועי דלא חייב רחמנא אלא בזמן שבית המקדש קיים, ומאי שנא יומי דחייב רחמנא אפילו בזמן שאין בית המקדש קיים... – גזרת המלך היא!" ברם, אף שאין להרהר אחר גזרת המלך, מכל מקום יש להרהר האומנם יש גזרה שכזו. שהואיל ואין לשיטה זו יסוד במדרשי חז"ל, ולא הוציאה ראשונים אלה אלא מדיוק הכתובים, הרי יש לעיין בדיוק זה. שכן הדבר פשוט שאין כוונת הספירה אלא להגיע ליום החמישים, שהרי אין טעם לספור מהבאת העומר בלא תכלית לספירה; וכיוון שתכלית הספירה היא יום החמישים, הרי יום זה אין עניינו לפי ויקרא כג אלא הבאת שתי הלחם, כפי שיבואר להלן בפנים. נמצא בהכרח שאף ספירת הימים מותנית במקדש ובקרבנותיו. בעל אור שמח (תמידין ומוספין ז, כב) ביאר שיטה זו, המבחינה בין מניין הימים לשבועות מבחינת הזיקה למקדש, בדרך שונה: בראש השנה ה' ע"א נאמר, שיש לקרבנות חג השבועות תשלומים כל השבוע שלאחריו, מתוך שאמרה תורה: מנה ימים לקדש חודש, מנה ימים לקדש עצרת. מה חודש למנויין אף עצרת למנויין, שהרי מונים שבעה שבועות לעצרת, והיא קרויה חג השבועות. ומכאן מסיק בעל אור שמח על משמעותם של שני המניינים בספירה: מניין חמישים יום לקידוש יו"ט ביום החמישים, ומניין שבעה שבועות לקביעת שבוע של קרבנות עצרת. ונמצא לפי זה שמניין השבועות אכן תלוי בקרבנות ובמקדש, ואילו מניין הימים אינו זקוק להם. ברם, ראשית, הדברים נוגדים לשיטת רמ"ה וסיעתו, שאותה באו לבאר; שכן שיטה זו תולה את מניין השבועות בפרשה האמורה בויקרא; ושם הרי אין זכר ל"חג השבועות" כלל, והדברים מוסבים אך ורק לקרבן שתי הלחם, המובא דווקא ביום החמישים, ואין לו תשלומים. ודברי בעל אור שמח יכולים להיאמר דווקא במסגרת מצוות השבועות שבדברים, וכדברי עצמו שם. אך יתרה מזו: אם אמנם מצא בעל אור שמח קשר בין מניין השבועות למקדש, קשה להבין כיצד ניתק את הקשר שבין מניין הימים למקדש; שכן אותו יום טוב, הנקבע לפי ויקרא כג בעקבות ספירת הימים, אינו אלא "יום הבכורים", יום הבאת שתי הלחם, שלפי פרשה זו הבאתם של אלה היא הבסיס והמשמעות לכל אותו חג, וכפי שיבואר להלן בפנים. ונמצא אף לדרכו של אור שמח כי לא רק ספירת שבועות בטלה עם החורבן, אלא ודאי אף ספירת הימים, והדרה קושיא לדוכתה.

אינה מדאורייתא בזמן הזה, אלא רק מדרבנן זכר למקדש, מדוע לא ספר אלא ימים? שהרי אמימר, שלא ספר אלא ימים, בהכרח סבור שמצוות השבועות אינה נוהגת בזמן הזה כלל, אפילו בתורת זכר למקדש; ונימוקו – "אמר: זכר למקדש הוא" – בהכרח מוסב אפוא לאותו חלק מן המצווה שעדיין נהוג לדעתו: מצוות הימים. ולשיטת רמ"ה וסיעתו על כורחנו יש לומר שדברי אמימר חסרים את עיקרם, ויש להשליםם ולפרשם כך: "אמר זכר למקדש הוא"; היינו, אם יש מקום לספירת השבועות לא תהיה זו אלא מדרבנן זכר למקדש, אבל באמת אין צורך בעניין זה לעשות זכר למקדש, מן הנימוקים שהעלה שם רמ"ה.<sup>59</sup> ומשפט אחרון זה, שאין צורך לעשות כאן זכר למקדש, שהוא לרמ"ה עיקר טעמו של אמימר, הרי חסר לגמרי מן הספר. מלשון אמימר המצויה לפנינו עולה אפוא בבירור להפך, שעניין זכר למקדש הוא היסוד למצווה בזמן הזה.

ביאור אחר לשיטת אמימר, כמעט הפוך, העלה בעל שפת אמת שם. הוא מוכיח, כי מצוות ספירת העומר מיוסדת על שתי פרשיות שונות, המתארות את המצווה בדרכים שונות:

ויקרא כג, טו-טז	דברים טז, ט-י
וספרתם לכם ממחרת השבת מיום	שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש
הביאכם את עמר התנופה שבע	בקמה תחל לספר שבעה שבועות.
שבתות תמימת תהיינה. עד	ועשית חג שבועות לד' אֵלֶיךָ
ממחרת השבת השביעת תספרו	מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר
חמשים יום והקרבתם מנחה	יברכך ד' אֵלֶיךָ.
חדשה לד'.	

מהשוואה זו מסיק בעל שפת אמת, שהואיל ובספר דברים לא נזכרו כלל העומר ושתי הלחם, ולא נצטוונו שם אלא במניין השבועות, "א"כ משמע דמצות ספירה זו – ספירת השבועות – היא לצורך חג השבועות בעצמו". מה שאין כן בספר ויקרא, שם נזכר הציווי של ספירת הימים, ובהקשר הבאת העומר; ומכאן שספירת הימים עניינה כרוך וקשור בקרבנות ובמקדש. מעתה, מסביר בעל שפת אמת, שתי מצוות לפנינו: ספירת הימים שבספר ויקרא, שהיא חלק מעבודת המקדש, וטעונה אפוא עשיית זכר למקדש, וספירת השבועות שבספר דברים, שאין לה זיקה לענייני המקדש, ובה אין מקום לעשיית זכר שכוז. לפיכך היה אמימר מונה רק ימים, אבל מצוות השבועות הרי נתבטלה בלא קשר למקדש ולחורבנו, ולכך אין במניין השבועות משום זכר למקדש ואין בו אפוא כל צורך.

<sup>59</sup>. ועליהם עיין בפירוש רי"פ פרלא לספר המצוות של רס"ג, עשה גא, כרך א דף רכה ע"ד ואילך.

אלא שכאן נתקל בעל שפת אמת בקושי יסודי: אם אמנם מצוות השבועות יסודה בעיצומו של החג, ואין לה זיקה למקדש ולקרבנותיו, הרי ראוי היה לה להתקיים מן התורה אף בזמן הזה; שהרי עיצומו של חג השבועות נוהג מן התורה אף בזמן הזה, וספירת השבועות אינה אלא חלק מקידוש החג. ונמצא שאמנם מובן לפירושו מדוע אין בספירת השבועות משום זכר למקדש, אך דווקא לביאור זה ראוי היה לאמימר יותר למנות את השבועות, שמצוותם דבר תורה אף בזמן הזה. על כך משיב בעל שפת אמת באמרו, שבדברים נתלתה הספירה ב"מהחל חרמש בקמה"; ודבר זה נדרש כמכוון לקצירת העומר, שהיא ראשית הקציר.<sup>60</sup> נמצא שאף ספירת השבועות תלויה בקרבנות ובמקדש וזקוקה להם, שאין יסודה אלא בקצירת העומר, וזו אינה נוהגת בזמן הזה. ברם דומה שבתשובה זו תברא בעל שפת אמת לגזיזיה, שאם אף מצוות שבועות שבספר דברים כרוכה ותלויה בקרבנות ובמקדש, הרי שוב יש אף בה צורך בעשיית זכר למקדש, ושוב היה לו לאמימר למנות אף את השבועות זכר למקדש.<sup>61</sup> לפיכך נראה שיש לנו לאחוז בתחילת דברי בעל שפת אמת, אך להמשיך את העניין בכיוון שונה. שכן אין ספק שיפה כיוון שפ"א בחלוקתו היסודית בין הפרשיות; ונרחיב את הדברים. פרשת הספירה שבספר ויקרא שונה מיסודה מזו שבדברים. נקודת המוצא של ספירת ויקרא היא הבאת העומר הנעשית "ממחרת השבת", ונקודת התכלית – הבאת שתי הלחם, שאף היא "ממחרת השבת השביעת". הבאת שתי הלחם היא העומדת במרכזו של יום החמישים, והיא המתוארת בראשונה ובהרחבה (שם, פס' טז-כ). רק לבסוף נזכרת, כתוצאה וכסיום, אף קדושת החג של אותו יום (שם, כא): "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". שמו

60. ראה המובא לעיל, בהערה 58.

61. בדרך דומה לזו של שפת אמת מהלך רי"ד סולוביצ'יק מבוססון, "מפי השמועה", מסורה א (תשמ"ט), עמ' יג-יד הערה 3, בקבעו שמצוות ספירת הימים האמורה בפרשת אמור מוסבת לכל יחיד ויחיד, ואילו מניין השבועות האמור בפרשת ראה אינו עניין אלא לבית דין וועין לעיל, הערה 14, לספור שבעה שבועות ולקדש בסיומם את חג השבועות. ונמצאת סברת אמימר מרווחת, שאינו מונה שבועות לפי שאין זו אלא מצוות בית דין. ברם, לפי זה אין מקום ללשון טעמו של אמימר "זכר למקדש הוא"; שהרי אין הדבר תלוי בכך כלל, ואפילו תקפה המצווה מן התורה, מכל מקום אין ליחיד לספור שבועות, אלא לבית דין. ועיין עוד בספר היוכל לרי"ד סולוביצ'יק, ירושלים תדש"ס, עמ' תלו. בדרך שונה מנסה רי"ז הלוי בחידושו למנחות, שם (סנסיל), ליישב את הקושי. לדעתו, אין גדר התקנה שחכמים חייבו להמשיך בזמן הזה את המצווה המקורית שנהגה בזמן הבית, אלא שתיקנו חכמים מצווה חדשה, שכל כולה זכר למקדש. ובמצווה זו לא תיקנו חכמים אלא ספירת ימים. דוגמה לדבר לדעתו בתקנת נטילת לולב בגבולין כל שבעה זכר למקדש, שאין כאן המשכת המצווה המקורית, שהרי יש דברים הפוסלים לולב במקדש ואינם פוסלים אותו במדינה; אלא שזו מצווה חדשה מדבריהם זכר למקדש. אך דומה שהדמיון אינו עולה יפה, לפי שבלולב יש סברה לומר שהואיל וזו תקנת חכמים, לא החמירו בה כולי האי כמצוות התורה; אבל בספירת העומר, שאין כל חומרה במניין השבועות, קשה להבין מדוע לא נתקנה המצווה במתכונתה המקורית – אפילו נאמר שהיא מצווה חדשה.

של החג לא נזכר כאן כל עיקר, אך ברי שאינו חג אלא משום הבאת שתי הלחם הנהוגה בו. הספירה המצויה פה היא אפוא ספירת חמישים יום הנעשית במהלך שבע השבתות התמימות<sup>62</sup> שבין מנחת העומר לשתי הלחם.

בניגוד גמור לכך מתנהלת פרשת הספירה שבספר דברים. נקודת המוצא של הספירה שם היא "מהחל חרמש בקמה", היינו – כפשוטם של דברים – תחילת עונת הקציר. לא נזכר כאן אף ברמז איסור הקדש והבאת מנחת העומר, שכה מודגשים בספר ויקרא. הואיל וכך, כל עניין "מחרת השבת" אינו מופיע כאן כלל, והספירה המתחילה בראשית הקציר מסתיימת ב"חג שבועות". שם זה לחג בספר דברים לקוח משמות לד, כב, ובשני המקומות אין זכר להבאת שתי הלחם. מהו אפוא עניינו של החג, הואיל והבאת שתי הלחם אינה ממלאת בו כל תפקיד? דבר זה מתפרש בשמות כג, טז, בפרשה המקבילה לשמות לד, שם: "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה". נמצא, חג השבועות אינו אלא חג השמחה לפני ד' בקציר; שכן הקציר נוהג בתקופה של שבועות מספר, ו"שבעת חקות קציר ישמר לבו" (ירמיה ה, כד).

נמצינו למדים מעתה, כי שני חגים שונים הם, ובמקביל – שתי ספרות נפרדות הן: (א) חג הקציר, שבו שמחים לפני ד' על ביכורי המעשים אשר נזרעו בשדה, ואשר נקבע לסיום שבעת שבועות הקציר. מתחילת עונת הקציר מונים אפוא שבעה שבועות, ואזי מתקדש חג השבועות. (ב) חג הבאת שתי הלחם במקדש, אשר נקבע ליום החמישים מיום הבאת העומר. ממחרת השבת, יום הבאת העומר, מונים אפוא חמישים יום, ואזי מביאים את שתי הלחם; ומתוך כך אף מתקדש היום כמקרא קדש. שני חגים אלו צורפו במקום אחר בתורה ליום אחד ולחג אחד: "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לד' בשבעתיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו" (במדבר כח, כא). יום הבכורים הוא שמו של החג המתואר בספר ויקרא, והוא חל אפוא "בהקריבכם מנחה חדשה לד'". ואילו שבעתיכם הוא שמו של החג בשמות ובדברים, ובבחינה זו אין לחג זיקה לקרבן שתי הלחם, אלא לתקופת הקציר. ומכאן למדים אנו ששני חגים אלו חד הם.<sup>63</sup>

62. מפאת אורכה תידפס הערה זו בסוף המאמר.

63. וראה ספר היובלים ה, כא (בתוך: א' כהנא, הספרים החיצוניים, א, רמת גן 1956, עמ' רלה): "כי חג השבועות הוא וחג הבכורים הוא, משנה חג הוא ומשנה משפט חג הזה". R. H. Charles, *The Book of Jubilees*, 1902, p. 53 n. 21 ("Pentecost as a Festival of the Giving of the Law", *Immanuel* 8 [1987], p. 11) מציע לפרש כפילות זו על פי כפל משמעותו של שבע – המספר שבעה (שבועות), והשבועה; עיי"ש. אך מלשון ספר היובלים שם נראה בבירור, שהכפילות מתגלמת בכפל שמותיו של החג – חג השבועות וחג הביכורים. פירושה של הכפילות עולה אפוא בפשיטות על פי דרכנו בפנים. וראה גם מגלת המקדש, מהד' י' ידן, ירושלים תשל"ז, ב, עמ' 60 שו' 9. וראה עוד "פרדס יוסף" לר"י פוזנווסקי, ויקרא כג אות כא (לודו' תרצ"ט), המבחין אף הוא בחג השבועות בשתי בחינות, אחת האמורה בויקרא שם, והשנייה יסודה בשמות, בבחינת חג הקציר; עיי"ש. בדרך שונה

ספירת ספר ויקרא אינה אפוא אלא חלק ממערכת של קרבנות: תחילתה במנחת העומר ממחרת השבת הראשונה, וסופה בקרבן שתי הלחם ממחרת השבת השביעית; בין שני אלה מהלכת ספירת חמישים יום. ואילו ספירת ספר דברים אינה אלא חלק מקביעת חג השבועות, חג הקציר: תחילתה בהחל חרמש בקמה, סופה בחג השבועות שבו שמחים לפני ד' על הקציר ששמר לנו, וביניהם ספירת שבעה שבועות.

מעשה ברי, שעם חורבן המקדש וביטול מערכת הקרבנות, שרק בתוכה מתנהלת ספירת הימים של ויקרא, מתבטלת ממילא ספירה זו. ואילו ספירת השבועות של דברים נותרה כמות שהייתה אף לאחר החורבן, שהרי אף חג השבועות, שספירה זו לא באה אלא לקביעתו, נותר בתוקפו המלא. עד כאן לא הוספנו אלא הרחבה וביסוס לדברי בעל שפת אמת.

כעת נצמד צעד נוסף לביאור דעתו של אמימר. כבר נתבאר לעיל (פרק א), שספירת הימים והשבועות האמורה בתורה מתפרשת כפשוטה – לא כטקס של ספירה בפה, אלא כחישוב שלב בעלמא. וכבר הובאה שם דעת הנצי"ב, שזו הייתה אכן שיטתו של רבן יוחנן בן זכאי להלכה, שאין מצוות ספירה בפה כלל, אלא רק חישוב בלב. מעשה נראה, שזוהי אף דעתו של אמימר. בדבריו שמצוות הספירה אינה אלא זכר למקדש לא נתכוון אפוא לומר שכיום, שאין מקדש, אין הספירה אלא זכר לו; אלא כוונת אמימר לומר, שכל עצמה של מצוות הספירה בפה אינה מצווה מן התורה כלל. שמן התורה די בחישוב בעלמא של מספר הימים לצורך קביעת החג במועדו; וחכמים הם שתיקנו כזכר למקדש לספור את ספירת העומר דרך אמירה בפה. שהואיל ומערכת הקרבנות שבתוכה מתנהלת הספירה עברה ובטלה מן העולם משעה שחרב הבית, מצאו חכמים צורך לעשות זכר למערכת זו. וכיוון שלקרבנות עצמם אי אפשר לעשות אפילו זכר, תיקנו חכמים את ספירת העומר דרך טקס של אמירה, המלווה בברכה, כדי לעשות בכך "זכר למקדש" ולקרבנות העומר ושתי הלחם.<sup>64</sup>

במקצת מהלך דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו, פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 350 ואילך; עיי"ש, ואכ"מ. וראה עתה מאמרי "ממחרת השבת – מבט חדש", מגדים יד (תשנ"א), עמ' 9–26.

64. מחד גיסא יש כאן אפוא חריגה מסוימת משאר תקנות "זכר למקדש" שמצינו. שהרי בשאר תקנות מסוג זה לא יצרו חכמים דבר חדש שלא היה לעולמים, אלא רק תיקנו להמשיך ולקיים את שהתקיים בזמן הבית. ואילו כאן תיקנו חכמים לספור בפה זכר לקרבנות שבמקדש, אף שספירה בפה עצמה לא נהגה בזמן המקדש כל עיקר. מאידך גיסא, דווקא לביאורנו תואמת תקנת זכר למקדש שבספירת העומר לשאר תקנות מסוג זה, מבחינת עצם המושג "זכר למקדש". שכן בשאר כל תקנות אלו לא תיקנו חכמים לעשות היום את שנהג בתקופת המקדש בלבד, אלא דווקא את שנהג במקום המקדש וחלק מעבודתו. וכגון נטילת לולב כל שבעה, שנהגה במקדש דווקא, או כריכת מצה ומרור, שנהגה באכילת קרבן פסח דווקא, וכן בשאר דוגמאות. ואילו לביאור המקובל בעניין זכר למקדש של ספירת העומר הרי נמצא, שחכמים תיקנו לספור כיום כדרך שנהגו בתקופת המקדש – אך אצל כל ישראל בכל מקום, בלא זיקה למקום המקדש ועבודתו. וזה לא מצינו שייקרא "זכר למקדש". אבל לדרכנו נמצא שתקנת הספירה היא אכן זכר למקדש במובן הרגיל, שהרי היא משמשת כזכר לקרבנות העומר ושתי הלחם שנעשו במקדש, ולא לספירה.

לשיטה זו מיושבת מאליה התמיהה שדנו בה ראשונים, מדוע אין מונים אלא מ"ט יום, אף שבתורה מפורש "תספרו חמשים יום".<sup>65</sup> שכן המפורש בתורה אינו מתייחס אלא לספירת החישוב שבלב, ואילו ספירת מ"ט יום דרך אמירה אינה אלא תקנת חכמים. וברי שאין צורך לעשות זכר למקדש ביום החמישים גופו, שבו עצם קדושת החג, על תפילותיו ומנהגיו, די בהם לצורך זה. ואפשר שזהו אף הרקע לאמירה הנהוגה לאחר ספירת העומר, שיש בה הזכרת בית המקדש ותפילה לחידוש העבודה. שהרי כבר תמהו ראשונים, מה עניינה של אמירה זו אצל ספירת העומר דווקא, ומדוע לא נתקנו שכמותה אף במצוות אחרות הנהוגות זכר למקדש.<sup>66</sup> מעתה הדברים מובנים: מצוות כגון נטילת לולב במדינה כל שבעה וכיו"ב נוהגות אמנם זכר למקדש, אבל עיקר קיומן מן התורה הוא. אבל ספירת העומר דרך אמירה כל עצמה לא נתחדשה אלא זכר למקדש, ואין לה עיקר מן התורה כלל. לפיכך דווקא במצווה זו נוהגת אותה אמירה, שיש בה ביאור וטעם לעצם קיומה שלמצווה.

מעתה מתבהרת מאליה שיטת אמימר. שכן אותו זכר למקדש שמכוחו תיקנו חכמים ספירה בפה הרי אין לו מקום וטעם אלא באשר לספירת הימים. שקודם החורבן היו מביאים את מנחת העומר, מחשבים בלב חמישים יום ומביאים את שתי הלחם. מערכת זו בטלה עם החורבן, ומתוך כך הוצרכה ספירת הימים בפה כזכר לה. אבל באשר לספירת השבועות הקובעת את חג השבועות, הרי זו נותרה בעינה אף לאחר החורבן, ולא חל בה כל שינוי; וכדרך שהיו מחשבים בלב שבעה שבועות מתחילת הקציר עד לחג השבועות קודם החורבן, כן המשיכו בלא שינוי אף לאחריו. זהו אפוא ביאור שיטתו של אמימר: "אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא" – היינו כל עצמה של הספירה בפה אינה אלא זכר למקדש, וממילא אינה עניין אלא לספירת הימים; אבל ספירת השבועות ממשיכה לנהוג כדרך שנהגה בזמן הבית, בחישוב הלב בעלמא.

נמצינו למדים מעתה, שלא סוף דבר שאין אנו מוצאים את הספירה בפה קודם לדור הרביעי של אמוראי בבל, אלא שמאמימר, בן הדור החמישי, שומעים אנו את דעתו, שאין הספירה בפה אלא תקנת חכמים זכר למקדש. אבל החולקים עליו וסבורים שיש לספור גם שבועות, הרי הם סבורים שהספירה בפה מן התורה;<sup>67</sup> ולכך

65. ראה סיכום מקורות בעניין זה אצל ר"צ כהן, ספירת העומר<sup>2</sup>, [חמ"ד] תשמ"ו, עמ' ג הערה ה, ויש להוסיף.

66. ראה סיכום מקורות בעניין זה אצל ר"צ כהן, שם, עמ' קפג.

67. כך עולה מדברי רבא במנחות שם, שהמצווה למנות ימים ושבועות נלמדת מכפל הביטויים בפרשת הספירה שבויקרא; וכפילות המניין הרי אין לה משמעות אלא כשופרים באמירה.

אפילו יודו שלאחר החורבן אין ספירת הימים נוהגת אלא זכר למקדש, מכל מקום בספירת השבועות לא חל כל שינוי, והרי היא ממשיכה לנהוג – דרך אמירה – מן התורה.<sup>68</sup>

### ה. אימתי ומדוע נתקבלה הספירה?

עתה, שבידרנו את זמנן של העדויות הספרותיות למצוות הספירה בפה, יש בידינו אף לדון בשאלת מקורה ההיסטורי שלמצווה. שכן א' ילינק שיער בשעתו,<sup>69</sup> כי מצוות הספירה בטקס של אמירה נתקנה כדי להוציא מדעת הביתוסים, הקובעים את תחילת הספירה למחרת השבת הסמוכה לפסח. והואיל ומצינו שתיקנו חכמים טקסים פומביים שונים כדי להוציא מדעתם זו של הביתוסים,<sup>70</sup> הרי יש לומר שאף הספירה בפה נתקנה במסגרת זו: על ידי הטקס הפומבי של ספירה מופגן קבל עם התאריך הנכון של הבאת העומר וחג השבועות. השערה זו כשהיא לעצמה סבירה ומתקבלת,<sup>71</sup> וכיום יודעים אנו שכבר ראשונים העלוה. שהרי כך כתב רבי אפרים מבונא (בתשובה

68. הרבה ראשונים סבורים שבזמן הזה ספירת העומר על שני חלקיה אינה אלא מדרבנן אף לדעת החולקים על אמימר וראה סיכום מקורות אצל ר"צ כהן, שם, עמ' ז. וזאת משום שסברת אמימר היסודית, שהספירה בטלה מאליה משעה שבטלו הקרבנות שביניהם היא מתנהלת, נראתה להם הכרחית. לדרכנו מתבארת היטב שיטת רמב"ם וסיעתו, שספירת העומר בזמן הזה מן התורה אף שהקרבנות בטלו. שהרי יש לספירת העומר מקור נוסף בפרשת ראה, ושם הדברים אינם תלויים בקרבנות. ומעתה מדויקת שיטת רמב"ם (לעיל, הערה 62), שעיקר המצווה הוא מניין השבועות, ומניין הימים אינו אלא מכשיר למניין השבועות. שהרי מצוות השבועות היא שאמנם נוהגת בזמן הזה דבר תורה, ואילו הייתה מצווה עצמאית של מניין ימים, הייתה זו בטלה עם החורבן. [וראה מדרש תנאים לדברים, שם, עמ' 93, שם יש לימוד מן הכתוב שהספירה נוהגת אף שלא בפני הבית; ומסגנון הדברים לא נראה שהוא יצירת בעל מדרש הגדול על פי שיטת רמב"ם, אלא נראה שדרשה מקורית היא. ברם, הספירה שנדונה שם אינה אלא ספירת חישוב לצורך קביעת החג, ולא ספירת טקס שבאמירת הפה; עי"ש.]

69. הובא בידי א"ה וייס, דור דור ודורשיו, א, עמ' 134. וכן כתבו א"א פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואדר"ג, ניו יורק תשי"א, עמ' יא, וש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה<sup>2</sup>, ירושלים תשמ"ג, עמ' 117.

70. ראה משנת מנחות י, ג ועוד.

71. צ' קארל (מחקרים בספרי, תל-אביב תשי"ד, עמ' 190) מפקפק בהשערה זו, "כי הספירה עצמה אין בה משום הפגנה. הלא אפשר היה שגם הביתוסים יבינו 'וספרתם לכם' שיספור כל אחד ואחד". והדברים תמוהים, שאמנם "הספירה עצמה", בלא קשר לתאריך כלשהו, אין בה משום הפגנה; אבל הספירה המתחלת ממחרת יו"ט ראשון של פסח, והקובעת "היום יום אחד בעומר", הרי היא הפגנה ברורה ומובהקת.

שבכ"י המבורג Cod. Heb. 17, 152, מהדורה פקסימילית ומבוא מאת אנ"צ רות, ירושלים תש"ם, עמ' 90b טור ב:72

ונראה לי לפי קט שכלי דטעמא דהך ברכה<sup>73</sup> משום כדי להוציא מלבן של צדוקים שאומרים 'וספרתם לכם ממחרת השבת' – ממחרת שבת בראשית, ומשום הכי תיקון רבנן ספירה ואצרכו ברכה מלאו דלא תסור – לפרסומי לספירה דממחרת יו"ט מתחלא.

אין בידי לפרש כיצד סבר ר"א מבונא ליישב את דעתו זו עם סוגיית הגמרא; שהרי אפילו לאמימר, שמצוות הספירה בזמן הזה זכר למקדש, אין טעם זה עולה בקנה אחד עם טעמו של ר' אפרים.<sup>74</sup> ומכל מקום לגופם שלדברים, העדויות הספרותיות אינן מאפשרות לנו להחזיק בדעה זו. שהרי לא סוף דבר שאין בידינו מקור כלשהו מתקופת בית שני המעיד על טקס הספירה בפה, אלא שבכל ספרות התנאים אין מקור לכך, ואין הדבר מופיע לראשונה אלא בדורות המאוחרים של אמוראי בבל, כמות שנתברר למעלה.

מאותה סיבה קשה לקבל מבחינה היסטורית אף את שיטתו של אמימר, כפי שכבר העיר בעל שפת אמת שם: "דלא אשתמיט התנא להשמיענו דמשחרב בית המקדש תקנו לספור זכר למקדש, וגם בודאי היה ר' יוחנן בן זכאי המתקן, דבית המקדש נחרב בימיו, ויהיה טפי מתשע תקנות [שהתקין ריב"ז כדאיתא בר"ה לא ע"ב, ע"ש]". אלא שבעל שפת אמת סבר ללמוד משתיקה זו שמצוות הספירה גם בזמננו מדאורייתא; ואילו לדרכנו ראה זו מוכיחה שמצוות הספירה בפה מאוחרת לתקופת התנאים. שהרי לא רק ש"לא אשתמיט התנא להשמיענו" שהספירה נתקנה זכר למקדש, אלא שלא השמיענו כל עיקר קיומה של מצווה זו.

72. תשובה זו של ר"א מבונא נדפסה מכתב-היד בידי א"א אורבך, ערוגת הבושם, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 43, וחזרה ונדפסה בידי רש"א שטרן בקובץ "פנים מאירות", חוברת כג, עמ' ג-ד. תודתי לרש"א שטרן על שהמציא לי צילום מאמרו.

73. ר"א מבונא משיב שם לשאלת הראשונים (ראה תוספות כתובות עב ע"א, ד"ה וספרה, ועוד) מאי שנא ספירת העומר מספירת זב וזבה, הנהוגה בלב ובלא ברכה. וכבר הוכיח רח"י ערנרייך בהערותיו לספר אבודרהם שבמהדורות, קלויזנבורג תרפ"ז, עמ' קפז-קפו, כי הביטוי ברכה לגבי ספירת העומר משמש בראשונים במשמעות כפולה, הן לספירה עצמה הן לברכת המצוות שעליה; ע"ש, ויש להוסיף הרבה על דוגמתיו.

74. והשווה רש"א שטרן שם, הערה ד, שכבר עמד על כך שאף בלא דברי אמימר אין לפרש את דברי ר"א מבונא כמכוונים רק לזמן הזה; שהרי אם כן עדיין לא נתיישרה כלל קושייתו: מדוע אין מברכים על שאר ספירות – כשם שהיו מברכים על הספירה שמן התורה בזמן הבית. על כורתנו שאף בזמן הבית לא היו סופרים ומברכים לדעת ר"א מבונא אלא כדי להוציא מלבם של צדוקים. ברם, אשר לתירוצו של רש"א שטרן שם, כאילו כוונת ר"א מבונא לומר שנוסף למצווה מן התורה תיקנו חכמים אף תקנה מיוחדת של ספירה מדבריהם להוציא מלבם של צדוקים, הרי הדברים אינם עולים מלשון התשובה שלפנינו.



מעתה יש לעיין, על רקע זמנם של המקורות המעידים על ספירה בפה, מהו יסודה ההיסטורי של מצווה זו. ואף על פי שכאן אין בידינו אלא לשער השערות, מכל מקום נראים הדברים כי יש לראות את חידושה של מצווה זו על רקע השתלשלות קביעותו של חג השבועות. שהרי הסברה נותנת, שכל עוד היה תאריכו של החג נייד ולא היה תלוי אלא בספירת חמישים יום מ־טז בניסן, הרי שמצוות הספירה האמורה בתורה הובנה כפשוטה: יש באמת צורך לחשב חמישים יום מ־מחרת השבת<sup>75</sup>, שהרי אין כל אמצעי אחר כדי לידע אימתי חל חג השבועות. אך משעה שנקבע הלוח לצמיתות במתכונת שבידינו כיום, וחג השבועות חל לעולם ב־ז בסיוון, הרי נמצא שהספירה במובן של חישוב נתרקנה מתוכנה והפכה מיותרת. שאפילו לא נחשב חמישים יום מ־טז בניסן, מכל מקום קביעותו של החג ידועה ונתונה מכוח תאריכו הקבוע; ובהגיעו בסיוון הרי זה חג השבועות, בלא כל צורך בספירת חישוב, ממש כדרך שמתקדשים שאר החגים. וכבר עמד על כך ראב"ע בפירושו לויקרא כג, יא: "והנה ארמוז לך סוד אחד, שכל המועדים תלויים ביום ידוע מהחודש, ולא נאמר בחג השבועות מספר<sup>76</sup>, בעבור הספירה שהיא מצוה". וביאר בעל מחוקקי יהודה (יהל אור, שם, סי' קי): "ואם היה כתוב בכמה בחודש חג השבועות אז לא היה מצוה בספירה".<sup>77</sup> יש מקום אפוא לשער, כי משנשתגרה ונתרווחה צמידותו של חג השבועות ל־ז בסיוון, ולא הייתה שוב כל משמעות לחישוב הימים, החלו חכמים לפרש שספירה זו אינה אלא ספירה בפה. המצווה נתפרשה מעתה לא כאמצעי טכני פשוט, לידע אימתי חל החג, אלא כמצווה של טקס, שיש בה משום התכוננות לחג ולתכניו. עניין אחרון זה, של ההתכוננות הנפשית־רוחנית לתוכנו של החג, מתקשר בלא ספק למשמעו של החג כיום מתן תורה; והרי אף תוכן זה שניתוסף לחג השבועות<sup>77</sup> סביר שלא ניתוסף אלא מכוח אותה צמידות וקביעות לתאריך מסוים. שהרי קשה לראות בחג ציון לתאריך היסטורי מסוים אם תאריך החג עצמו אינו מסוים וקבוע כל עיקר.

מעתה ניחוי אנן. בתוספתא ערכין א, ד (מהד' צוקרמנדל, עמ' 543) שנינו:

עצרת פעמים שחל להיות בחמשה ובששה ובשבעה, לא פחות ולא יותר. ר' יהודה אומר: חל להיות בחמשה – סימן רע לעולם, בששה – סימן בינוני, בשבעה – סימן יפה לעולם.

75. לנוסח זה ראה ראב"ע מהד' א' וייזר, שם, הערה 97.

76. וראה גם חזקוני לויקרא כג, כא: "מה שלא פירש הכתוב באיזה חדש ובכמה בו חג זה כמו שפירש בשאר מועדים, היינו טעמא: אם פירש לך זמנו לא היינו מוניהם השבעה שבועות, רק היינו סומכים לעשות החג בזמנו".

77. על כך שמן התורה חג השבועות אינו חג מתן תורה כבר עמדו ראשונים ואחרונים; וראה, לדוגמה, אברבנאל לויקרא, שם. וראה להלן.

כעין ברייתא זו הובאה בתלמוד במסכת ראש השנה ו' ע"ב: "תני רב שמעיה: עצרת פעמים ה' פעמים ו' פעמים ז'; הא כיצד? – שניהם [רש"י: ניסן ואייר] מלאים – חמשה, שניהם חסרים – שבעה, אחד מלא ואחד חסר – ששה". ונמצינו למדים שבשלהי תקופת התנאים, בימי ר' יהודה, עדיין אפשר לו לחג השבועות לחול בתאריכים שונים, ודווקא ז' בסיון הוא התאריך היפה לו. והנה, בבבלי שם מובאת ברייתא דרב שמעיה כשיטה אחת מן השיטות, ובהמשך הדברים מבואר ש"אחרים" חלוקים עליה, אבל בירושלמי שם (א, א [בז ע"ג]) מובאים הדברים בפי ר' אבא מרי (מאמוראי א"י בדור החמישי) כדבר פשוט ומוסכם:

אמר ר' אבא מרי: תיפתר שהיתה עצרת הבאה בחמשה וכו' והיתה עצרת הבאה בשבעה.

וכן הוא שם בירושלמי ה"ד (נז ע"ב), המקשה מדוע אין השלוחין יוצאים להודיע על סיון מפני העצרת:

ויצאו אף על עצרת? – עצרת חתוכה היא, אשכחת אמר: פעמים חמשה, פעמים ששה, פעמים שבעה, שלימים – ה', כסדרן – ו', חסרין – ז'.

הואיל ואין קביעת החג תלויה בתאריכו שבחודש, לכך אין טעם להודיע על ראש חודש סיון לצורך קביעת החג; שקביעותו אינה תלויה אלא בהיותו יום החמישים ל-טז בניסן – יהא בתאריך שיהא.

בהתאם לכך אין אנו מוצאים בספרות התנאים כל זיקה בין חג השבועות ליום מתן תורה אלא בשני מקורות משלהי התקופה:<sup>78</sup>

א. הברייתא השנויה במגילה (לא ע"א): "בעצרת 'שבעה שבועות' (דברים טז, ט), ומפטירין בחבקוק; אחרים אומרים: 'בחדש השלישי' (שמות יט, א), ומפטירין במרכבה". לשתי השיטות יש ביטוי לזיקת חג השבועות למתן תורה – לפחות בהפטרה:<sup>79</sup> ולדעת "אחרים" – אף בקריאת התורה.<sup>80</sup> אך יש לשים לב לכך, שבמשנה שם (ג, ה) לא נקבעה אלא קריאת התורה, וזו נקבעה דווקא כשיטת תנא קמא. וכבר קבע ר"מ איש שלום (בהערותיו לפסיקתא רבתי שבמהדורתו, ר"פ כה הערה א) על יסוד המקורות בעניין קריאת התורה של החג, ש"עיקרו של יום הוא יום הבכורים...

78. לדברי "זקוביץ ורות עם מבוא ופירוש, ירושלים תש"ן, עמ' 37, כי הזיהוי בין חג השבועות למתן תורה הוא בבחינת מובן מלאי בספרות חז"ל, אין יסוד, והבאתו שם מן המכילתא דרשב"י (צ"ל מכילתא דר' ישמעאל, ע"ש) אינה עניין לנידוננו כלל ועיקר.

79. שהרי אף הפטרת חבקוק דנה "במתן תורה, 'אלוה מתימן יבוא' במתן תורה משתעי" (רש"י מגילה, שם).

80. וראה עוד פסיקתא דרב כהנא, מהד' מנדלבוים<sup>2</sup>, א, ניו-יורק תשמ"ז, עמ' 204.

ואין חג השבועות תלוי בעניין מתן תורה, אלא בדרי בתראי תלי ליה במתן תורה".<sup>81</sup> בתוספתא ערכין א, ד (בהמשך המובאה דלעיל) שנינו: "אבא שאול אומר כל זמן שיום טוב של עצרת ברור סימן יפה לעולם,"<sup>82</sup> וכן מצינו שהיו ישראל עומדין לפני הר סיני, נמשכין לאחוריהן י"ב מיל באין לפניהם י"ב מיל, על כל דבור ודבור כ"ד מיל, היה היום ברור...". אם המשפט "וכן מצינו..." אף הוא מדברי אבא שאול, הרי נראה שלדירו חג השבועות הוא יום מתן תורה. והרי הוא מצטרף בזה לבן דורו ר' יהודה, האומר שם (כמובא לעיל) שסימן יפה הוא לעולם כשעצרת חלה ב"ז בסיוון. שהרי מסתבר, שדברים אלה של ר' יהודה קשורים ומכוונים לשיטת חברו ר' יוסי: "בששי בחודש ניתנו עשרת הדברות לישראל, ר' יוסי אומר: בשבעה ב' (ברייתא שבת פו ע"ב, וש"נ).<sup>83</sup>

זיקה זו של שבועות ליום מתן תורה משתקפת אף במדרש שהדפוס י' מאן:

אמר ר' יהודה ולמה בחדש השלישי שהוא חדש בכורים, שנ' וחג הקציר בכורי מעשיך וגו' ובו הציצה התורה מהר סיני כבכורים שנ' כענבים במדבר מצאתי ישראל כבכורה וגו' לכך אין מביאין בכורים אלא מן המובחר ואין מביאין בכורים קודם לעצרת. שנו חכמים: אנשי הר צבועין הביאו בכוריהן קודם לעצרת ולא קיבלו מהן, מפני שכתוב בתורה חג הקציר וגו' וביום הבכורים בהקריבכם, שבאותו היום נתחדש העולם בתורה ובמצות.<sup>84</sup>

אם נניח שר' יהודה הוא בעל הדרשה כולה, הרי למדנו מכאן על דעתו שחג השבועות הוא יום מתן תורה; ולאור דבריו בתוספתא דלעיל הכוונה כנראה ליום ז בסיוון. ברם, פשוט שאף מקור זה מסופק הוא, לפי שאפשר שדברי ר' יהודה נסתיימו

81. וראה גם ר"א הילביץ, חקרי זמנים, ב, ירושלים תשמ"א, עמ' רכב.

82. בדפוס התוספתא נשמט משפט זה ('אבא שאול... לעולם'), כנראה מפני דילוג הדומות ('לעולם' – 'לעולם'), ומתוך כך נתקשה בעל חסדי דוד הרבה בפירוש הדברים. ונוסף לכ"י ארפורט, שבו מופיע משפט זה, וכנדפס בהוצ' צוקרמנדל, שם, הרי הוא מופיע אף בבבא בתרא קמז ע"א, וכן בתשובות הגאונים שערי תשובה, סי' פה, כמצוין בתוספתא ראשונים שם, וכן באשכול (איוערבך), חלק ד, ירושלים תשמ"ו, עמ' פז.

83. על זיקת דברי ר' יהודה לשיטת ר' יוסי כבר עמד ר"ד רטנר במהדורת סדר עולם שלו, סוף פרק ה, יד ע"א הערה נ. ומסתבר ששני תלמידיו אלה של ר' עקיבא נוקטים שיטת רבם; ראה אבות דר' נתן רפ"א; יומא ד ע"ב. ג' אלון (מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשי"ז, עמ' 111 הערה 91) כותב, שלשיטת הסוברים כי "ניתנה תורה ב'ז' בסיון, הרי שאין חג השבועות יכול להיות יום מתן תורה". והדברים תמוהים, שהרי חג השבועות אינו קבוע כלל ל"ו בסיוון, וסימן יפה הוא לו דווקא כשחל ב"ז בסיוון לדעת ר' יהודה.

84. J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, Cincinnati 1940 החלק העברי עמ' רמ-רמא.

בהבאת הכתוב בהושע ("כענבים במדבר..."<sup>85</sup>), וההמשך ("לכך אין מביאין...") הוא תוספת מאוחרת של בעל המדרש.

מכל מקום נמצינו למדים שקודם לדורם של תלמידי ר' עקיבא אין אנו מוצאים אצל חז"ל ביטוי לתפיסה שחג השבועות הוא יום מתן תורה. וכן קבע ל' גינצבורג, שהדעה כי חג השבועות הוא יום מתן תורה מצויה "לראשונה במקורות חז"ל של אמצע המאה השנייה"<sup>85</sup>. וכבר עמד על כל עניין זה בעל נודע ביהודה בספרו "צל"ח לפסחים סח ע"ב, על מימרת ר' אליעזר שם, כי בעצרת הכול מודים דבעינן "לכס", לפי שהוא יום שניתנה בו תורה:

נלע"ד דהיינו לדידן שחדשי הקיץ סדורים ואינם משתנים, ותמיד עצרת בששה בסיון שהוא יום שנתנה בו תורה, אבל בימי ר' אליעזר הגדול ור' יהושע, שהיו בזמן הבית, לא היה עצרת תמיד ביום מתן תורה, שהרי עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה... ואז היה עצרת רק כמו שאר ימים טובים... ובודאי... לא היה אפשר לחלק ביו"ט של עצרת בין שנה לחברתה ולומר שבשנה שאירע עצרת בששה בסיון אז בעינן "לכס", ובשאר שנים לא בעינן.

בעל צל"ח קובע אפוא במפורש, שבימי ר' אליעזר ור' יהושע עדיין לא היה לחג השבועות מעמד של יום מתן תורה, וכי יש לדבר זה השלכה הלכתית על מצוות

85. ל' גינצבורג, אגדות היהודים, תרגום ר"מ הכהן, א, רמת-גן תשכ"ו, עמ' 226 הערה 60. גינצבורג מציין שם לספר חנוך ב, המספר שחנך נולד ב'ו בסיוון, ובו ביום אף עלה לשמים; ומכאן הוא מסיק כי מחברו של ספר זה חשב את יום ו' בסיוון ליום מתן תורה, ו"במלים אחרות, מחבר זה חשב את חג השבועות ליום חג מתן תורה". והיסק זה אינו מבוסס, לפי שיש להפריד בין המסורת על יום מתן תורה לבין זיקתו של חג השבועות. מדברי ספר חנוך יש אפוא להסיק לכל היותר, שלדעת מחברו אירע מעמד הר סיני ב'ו בסיוון, אך אין מכאן כל ראיה לאופיו של חג השבועות, שאינו כרוך בתאריך זה דווקא. והדעה שבו' בסיוון ניתנה תורה, בלא זיקה לחג השבועות, מצויה כנראה אצל חז"ל עוד קודם לזמן שקבע שם גינצבורג (ראה פרקי דר' אליעזר ראש פרק מו, בשם ר' אליעזר בן עזריה [ובכ"י קונטנוזה המובא אצל מ' היגער במהדורת פדר"א שלו שם, חורב י (תש"ח), עמ' 290 הערה 2: ר' אליעזר]; ועיין יומא ד ע"ב, לדעת ר' יוסי הגלילי). אך באשר לזיקת מתן תורה לחג השבועות הרי זו אמנם אינה מופיעה קודם לתלמידי ר' עקיבא, ובתקופה שקבע גינצבורג. מאידך גיסא, אלון (לעיל, הערה 83) סבור, ש"אין לנו בספרותנו עדות לקישור שבועות למתן תורה "אלא מימי האמוראים" (ובעקבותיו הולך ש' ספרא, העלייה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב 1965, עמ' 210 הערה 143; וכן בספרו בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה<sup>2</sup>, ירושלים תשמ"ג, עמ' 117). וקביעה זו מופלגת היא, שכן בשלהי תקופת התנאים כבר מופיעה זיקה זו, כמתברר בדיוננו בפנים. ברם, כל זאת אשר לספרות חז"ל; בספרות החיצונית מצוי הקישור בין חג השבועות ליום מתן תורה בתקופה קדומה יותר, מימות ספר היובלים (א, א); אלא שכידוע, לשיטת ספר היובלים חג השבועות חל ב'טו בסיוון. ועל הראיה מספר היובלים ראה סיוגו של אלון שם.

"לכם" הנהוגה בימים טובים.<sup>86</sup> ואשר למטבע התפילה של החג, שבו אומרים אנו "זמן מתן תורתנו", הרי כבר קבע ריב"ש בתשובותיו (סי' צו), שאין זה אלא מנהגנו אנו, מלאחר שנקבע הלוח סופית במתכונת שבידינו, המצמידה את חג השבועות ליו בסיוון:

שלא תלה הכתוב חג השבועות ביום מתן תורה, אלא ביום חמשים לעומר, אלא שבזמן הזה דידיעין בקביעא דירחא וכו' כלים חמשים לעומר ביום ו' בסיון שנתנה בו תורה לדעת רבנן וכו' ולזה אנו מזכירין בתפלה זמן מתן תורתנו וכו' ומ"מ למדנו שאין הכרח להיות חמשים יום לעומר, שתלה בו הכתוב חג השבועות, שיהיה ביום שנתנה בו תורה וכו' אלא שעתה לפי חשבוננו... יבא כן לעולם וכו' והרי זה מבואר שלא היו מקפידין שיבא שבועות לזמן שנתנה בו תורה.

ברם, בתקופת האמוראים מתגבש אופיו של החג כ"זמן מתן תורתנו". שכן מוצאים אנו מימרות שונות המתארות את חג השבועות כיום מתן תורה בפיהם של אמוראים, הן בבבל הן בארץ-ישראל, מן הדור השני ואילך: ריש לקיש,<sup>87</sup> ר' אלעזר (המובא לעיל, בעניין "לכם"), רב יוסף,<sup>88</sup> ר' אידי,<sup>89</sup> ומר בריה דרב(י)נא.<sup>90</sup> בדורות אלה אופיו

86. אמנם בהמשך הדברים שם משנה בעל צל"ח את דעתו, מתוך שסבור שקביעת החג דווקא ליו בסיוון מאוחרת לר' אלעזר, שהרי קביעת הלוח בידי ר' הלל הנשיא הייתה לאחר ימיו, ואף על פי כן סבור ר"א שעצרת היא יום מתן תורה; ועי"ש בדבריו. אך להלן בהערה 95 נבאר, שאין לתלות את צמידות החג ליו בסיוון בקביעות הלוח בידי ר' הלל.

87. עיין שיר השירים רבה ה, ג: "פשטתי את כתנתי – אמר ר' יוחנן [ב"ז בכר, אגדת אמוראי א"י, תרגום אזור, כרך א ח"ב, תל-אביב תרפ"ו, עמ' 106 הערה 4: אולי צ"ל ר' יודן] בשם ריש לקיש: אפילו תמה שבתמות יודעת לפשוט וללבוש, ואת אמרת פשטתי את כתנתי איכבה אלבשנה. אלא מהו זה, לפי ששינת העצרת עריבה והלילה קצרה" (ועי"ש הערת ר' יודן שבהמשך). הרי שבעצרת ניתנה תורה. עניין שינת העצרת הערבה בקשר למתן תורה, בתוספת הערת ר' יודן, מופיע אף כהוספה למימרת ר' פינחס בשם ר' הושעיה שם א, יב; וראה בכר שם, ח"א, תל-אביב תרפ"ה, עמ' 106 הערה 4. וכן מופיע העניין כהוספה למימרת ר' חנינאי בפרקי דר' אליעזר פרק מא (ובמהד' היגער, חורב י [תש"ח], עמ' 220 יש גרסה ר' חנינאי; ועל כל פנים אין יסוד מספיק לדברי ר"א היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ערך ר' חנינאי).

88. פסחים סח ע"ב: "רב יוסף בימא דעצרתא (אמר – ליתא בכתביהיד) (עבדי) [כתבייד: עבדו; עבד] (ולי) [כתבייד: ליה] עגלא תלתא, אמר: אי לאו האי יומא דקא גרים [בכתביהיד ש"ג], כמה יוסף איכא בשוקא".

89. ירושלמי ראש השנה ה, ח (נט ע"ג): "ר' משרשיא בשם ר' אידי: בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להן הקב"ה: מכיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם". וכן הוא בשיר השירים רבה ד, ד. ר' אידי זה הוא אמורא בן הדור השלישי והרביעי.

90. פסחים שם: "מר בריה דרבנא [כן הוא בכתביהיד] כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי; עצרת – יום שניתנה בו תורה...". אמורא זה הוא בן הדור הרביעי.

של החג כיום מתן תורה הוא אפוא מן המקובלות. ומכאן ואילך הדברים חוזרים ומופיעים במקורות מאוחרים, כגון תרגום שני לאסתר (ג, ח), מדרש רות זוטא<sup>91</sup> וכיו"ב.<sup>92</sup> ומתקופת הגאונים אף מוצאים אנו בגוסס התפילה את מטבע הלשון "זמן מתן תורתנו".<sup>93</sup>

נראה אפוא מכל האמור לסכם את הדברים כך: עד שלהי תקופת התנאים לא היה חג השבועות צמוד לתאריך מסוים בחודש סיוון, אלא היה נקבע ביום החמישים ל-טו בניסן, אשר חל בין ה בסיוון ל-ז בו. בהתאם לכך עדיין לא הוכרעה השאלה אימתי ניתנה תורה, ואף טרם נתגבשה באופן ברור דמותו של החג כיום מתן תורה. אבל במהלך תקופת האמוראים נשתלט הנוהג לקבוע את החודשים ניסן ואייר "כסדרן", אחד מלא ואחד חסר, כשיטת "אחרים" דלעיל,<sup>94</sup> ומתוך כך הפך ו בסיוון לתאריכו הקבוע של החג. או אז הוכרע כשיטה שב-ו בסיוון ניתנה תורה, ומתוך כך נקבע אופיו של החג כ"זמן מתן תורתנו". וסביר להניח, שכאשר שלח ר' יוסי (האמורא הארץ-ישראלי בן הדור הרביעי) את סדרי המועדות לגולה (ירושלמי עירובין סוף פרק ג), כבר היה כלול בסדרים אלה מועדו הקבוע של חג השבועות.<sup>95</sup>

מעתה סביר להניח, שהופעתה של מצוות הספירה בפה אצל אמוראי בבל מן הדור הרביעי קשורה בהשתלשלות המתוארת. שכן משנשתגרה צמידותו של החג ל-ו בסיוון שוב אין כל צורך ומשמעות לחישוב חמישים היום, כפי שנתבאר לעיל. מעתה נתפרשה להם לחכמים מצוות הספירה האמורה בתורה כטקס של ספירה בפה, שיש בו משום התכוננות לזמן מתן תורתנו. אף על פי כן היה אמימר ער ככל הנראה

91. מדרש זוטא מהד' בובר, ראש רות: "ומה עניין רות אצל עצרת, שהיא נקראת בעצרת בזמן מתן תורה; ללמדך שלא ניתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני..." ומובא בילקוט שמעוני לרות, רמז תקצו. לאיחורו של מדרש זה ראה צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, ירושלים תשי"ד, עמ' 130.

92. ראה לדוגמה שבת קכט ע"ב: "מעלי יומא דעצרתא סכנתא, וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא משום יומא טבא דעצרת, דנפיק ביה זיקא ושמיה טבוח, דאי לא קבלו ישראל תורה הוה טבוח להו לבשריהו ודמיהו". ניכר מן הדברים שהנימוק "דנפיק ביה זיקא..." מאוחר לגוף המימרה; שהרי כחלק מן המימרה מקומו לאחר "סכנתא", קודם תגורה שנגזרה בשאר ערבי יו"ט. ואמנם יש חילופי גרסאות בנימוק זה, ובכתב-יד מינכן ומונטיפיורי 88 אף נוסף לפניו "מאי טעמא". ואילו בהלכות פסוקות, ששון, עמ' ג, וכן בהלכות גדולות דפוס ונציה, קכג ע"ג, חסר כל עיקר המשפט "דאי לא קבלו ישראל..." - שהוא הנוגע לענייננו.

93. וראה ר"א הילביץ, חקרי זמנים, ב, ירושלים תשמ"א, עמ' רכד.

94. ומעניין ש"אחרים" הם אלה הקובעים לשבועות קריאה בתורה הדנה במתן תורה, כמוכא לעיל בפנים מברייתת מגילה.

95. בכל הדיון הזה לא נכנסנו לשאלות הסבוכות של תולדות הלוח והשתלשלות קביעותו, לפי שאין צורך לתלות את צמידות החג ל-ו בסיוון בעניין המעבר לקביעה על פי חשבון; שאפילו כשקבעו על פי ראייה היה בידם לסבב את העניין כך שהחודשים ניסן ואייר יחולו "כסדרן", וכמות שצין השואל בשו"ת ריב"ש, סי' צו; ע"ש.

למוצאו המאוחר יחסית של טקס זה, ולכך ייחסו לתקנת חכמים זכר למקדש. יתרה מזו: אפשר ששרד בידינו מקור נוסף, המשקף את מודעות איחורה של מצוות ספירת העומר. שהרי ר"ן בביאורו לרי"ף סוף פסחים כותב: "ובהגדה גם כן אמרו: בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלקים על ההר הזה אמרו לו ישראל: משה רבינו, אימתי עבודה זו? אמר להם: לסוף חמשים יום, והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספירת העומר". ר"ן אמנם ממשיך מיד ומפרש שם: "כלומר, בזמן הזה שאין אנו מביאין קרבן ולא עומר, אלא מחשבין נ' יום לשמחת התורה, כמו שמנו ישראל באותו זמן". אולם מלשון המדרש עצמו, כפי שמצטט ר"ן,<sup>96</sup> הרי משמע שעצם ספירת העומר, ולא רק בזמן הזה שאין קרבן, אינה אלא מתקנת חכמים. ואם כך הוא, הרי מבואר כאן כשיטת אמימר לפירושנו בו, אך לא כטעמו; שלמדרש זה אין טעם התקנה זכר למקדש, אלא התכוננות למתן תורה. והסבר זה אמנם משקף את הרקע ההיסטורי למצווה זו כמות ששיערוהו. ברם, בעקבות שיטת רוב האמוראים, שנחלקו עליו על אמימר, נתקבלה הספירה בפה אצל הגאונים והראשונים כולם כמצוות עשה מן התורה;<sup>97</sup> ואף שרוב הראשונים סבורים שבזמן הזה מצוותה מדרבנן בלבד, זכר למקדש,<sup>98</sup> מכל מקום הכול – למעט ר"א מבונא – מודים שבזמן שבית המקדש קיים מצוותה מן התורה.

96. בספר העיטור, סוף הלכות מצה ומרור, הוצ' רמ"י קלו טור ב: "והכי איתא בהגדה וכו' מכאן קבעו חכמים לספור העומר בזמן הזה". וכך העתיק מן העיטור רשב"א בתשובותיו, ח"ג סי' רפד, ע"ש; וכן הוא בארחות חיים, ספירת העומר אות ה, ובכל בו סי' נה. ברם, מדברי ר"ן נראה, כי תיבות בזמן הזה שבלשון העיטור הן כבר מפירושו שלו למדרש, ובהמשך הדברים שם; ע"ש. וראה עוד שבלי הלקט, סי' רלו.

97. מתקופת הגאונים אף מצויה בידינו הברכה על ספירת העומר וראה פינקלשטיין שצוין לעיל בהערה 69. ויש לציין שמתקופת הגאונים אף ידועה הדרשה המצריכה עמידה בספירת העומר: "מהחל חרמש בקמה" – בקומה (עיין תשובות הגאונים שערי תשובה, סי' עט; הלכות חדש וספירת העומר לרי"צ גיאת, מהד' צאמבער, ברלין תרכ"ד, עמ' 48 והערה תכו שם; וראה ר"ש ליברמן, תשלום תוספתא, עמ' 53 מס' 88: "בריייתא של גאונים היא", ומפורש כן בספר הפרדס לרבי אשר ב"ר חיים, נזיריוק תש"ס, עמ' קלה: "והגאונים הראשונים ז"ל אסמכוה אקרא"; ע"ש). וראה הסייג להלכה זו, המובא בשם "ראשונים" אצל רב האי גאון, ארחות חיים, ספירת העומר, אות ד ועוד. הלכה זו של הגאונים, שהספירה נעשית בעמידה דווקא, אפשר – ואין כאן אלא השערה – שיש בה כדי לרמוז, כי הגאונים נשתמשו בספירת העומר לשם הפגנה כנגד הקראים, שאחזו בשיטת הביתוסים בעניין "מחרת השבת"; ולכך שיוו הגאונים לטקס הספירה חשיבות שבעמידה. ולפי זה חוזרת וניעורת במידת־מה השערת ר"א מבונא וסיעתו (ולעיל, הערה 69, 72) – אך לגבי גאוני בבל.

98. ראה מה שצוין לעיל בהערה 68.

## הערות

### הערה 36

עיין תוספות הרא"ש ליומא, שם; ר"א מזורחי לויקרא כג, לא; שיח יצחק ליומא, שם. אמנם, בהגהות מצפה איתן ליומא, שם, ציין למכילתא יתרו (מסכתא דבחדש פרשה ז, מהד' הורוביץ-רבין עמ' 230): "אין לי אלא עונש ואזהרה על מלאכת היום, עונש ואזהרה על מלאכת הלילה מניין? ת"ל מחלליה מות יומת". הרי שאף לענין שבת ראו חז"ל צורך לרבות את הלילה, אף ששם לא נאמר "בעצם היום הזה". ברם, אף בשבת הצורך בריבוי עולה מלשון הכתוב שהובא שם במכילתא, "ויום השביעי שבת לד' א-לקיך" – יום, ולא לילה. וכיו"ב מצינו במכילתא גם במקום אחר (שם, עמ' 229): "אין לי אלא קדושה ליום, קדושה ללילה מניין? ת"ל ושמרתם את השבת". אף כאן ה"הווא אמינא" נסמכת ללשון הכתוב המובא שם לעיל: "זכור את יום השבת לקדשו" (ובפירושה של ברייתא זו אדון בס"ד במקום אחר).

### הערה 62

כבר ביארו המפרשים, שעל פי פשטות הלשון, וכן לפי פסקי הטעמים, המשפט "שבע שבתות תמימת תהיינה" הוא משפט מוסגר, ושבוועות אלה אינם אפוא מושא הספירה; זה האחרון לא נבאר אלא בסוף הפסוק: "תספרו חמשים יום". אלא שחמשים יום אלה, המתחילים ומסתיימים ב"מחרת השבת", הרי הם שבע שבתות תמימות. ונמצא שמצוות ספירת שבועות אינה מצויה פה כלל, ואין לה מקור אלא בפרשת ראה. וזוהי אמנם שיטת רב האי גאון (המובאת בהלכות חדש וספירת העומר לרי"צ גיאת, שערי שמחה קט ע"א) ורמב"ם בספר המצוות (עשה קסא), הסבורים שאין מקור למצוות השבועות אלא בפרשת ראה, ולא בפרשת אמור. וכשיטה זו מפורש בחגיגה (וי"ע"ב): "אמר אביי: מצוה למימני יומי, דכתיב תספרו חמשים יום, ומצוה למימני שבועי, דכתיב שבעה שבועות תספר לך". הרי שאין מקור למצוות השבועות אלא בפרשת ראה. אך כבר העיר בעל דק"ס, שם (אות פ), שכנראה "פירוש היה מתלמיד אחד והובא בפנים", שהרי בכתב־היד אין מצויים במימרת אביי המקורות בכתובים, וכן הוא – בין בדפוסים ובין בכתב־היד – במקבילות שהובאו לעיל בפנים. ובכתב־היד היחיד בחגיגה שם שמצויות בו תוספות אלה, כ"י וס'קן 134 (שלא צוין בדק"ס, שם), אין הן מצויות אלא בסוף מימרת אביי, ולא כחלק ממנה; ו"נדידה" זו מורה אף היא על כך שאין כאן אלא תוספת פירוש. אולם פירוש זה אינו מסתם "תלמיד אחד", אלא זו הייתה שיטה מקובלת על גאונים ועל ראשונים, ולדרכנו הרי זה בעקבות שיטת אמיר; ועל יסוד זה ניתוסף הפירוש האמור בחגיגה. אלא שרמב"ם, שבעקבות הגאונים אחז אף הוא תחילה בפירוש זה, כמובא לעיל מספר המצוות, חזר בו ב"משנה תורה", כמות שכבר עמד על כך רי"פ פרלא בביאורו לסה"מ של רס"ג, כך א דף רכז ע"ג. שהרי בהלכות תמידין ומוספין ז, כב כתוב: "מצות עשה לספור שבע שבתות ומימות מיום הבאת העומר, שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות. ומצוה למנות הימים עם השבועות, שנאמר תספרו חמשים יום". הרי שלדעתו כאן מצוות השבועות היא עיקר, ואין מניין הימים אלא ספל לה; ומקורה שלמצוות השבועות הוא בפרשת אמור. שכן רמב"ם במשנה תורה מפרש שהתיבות שבע שבתות מתחברות לאמור לעיל מהן, ולאחריהן הוא סימן ההפסק, שלא כסעמי המקרא; ונמצא שרק התיבות תמימות תהיינה הן משפט לוואי, ומושא הספירה הוא באמת השבועות. ופירוש זה אכן עולה מסוגיית מנחות, שם, כפי שכבר העיר בעל דק"ס בחגיגה, שם. והואיל ומניין השבועות הוא האמור בויקרא בראש המצווה, והימים נאמרו רק כנספח, וכן בדברים לא נזכרו הימים כלל, לכך סבור רמב"ם שעיקר המצווה אינם אלא השבועות (וכבר קדמו לו גאונים; עיין רי"פ פרלא, שם). וספירת הימים אינה אלא לצורך בניין השבוע (וכשיטת הראשונים המובאת בסור או"ח סי' תפט, שאין צורך למנות ימים אלא כחלק מן השבוע, אבל משנשלם שבוע אין צורך במניין ימיו; עי"ש). ועל פי זה ניסח רמב"ם את המצווה בכותרת שבראש הלכות תמידין ומוספין, מצוה יט: "לספור כל איש ואיש שבעה שבועות מיום הקרבת העומר"; ולא הזכיר הימים. ואף כאן מתגלה התופעה שעמדתי עליה



במאמרי "שרידי ספר המצוות לרמב"ם ב'משנה תורה'", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג כרך א, ירושלים תש"ן, עמ' 180 ואילך, כי מניין המצוות הקצר שבהקדמת משנה תורה עשוי כולו על פי שיטת רמב"ם בספר המצוות, ואפילו במקומות ששינה את דעתו במשנה תורה, ואף ביטא שינוי זה ב"חילוק מצוות לפי ענייני ההלכות" שבהקדמה שם, מכל מקום המניין הקצר נותר כמות שהיה – עתים בסתירה להמשך האמור של ההקדמה. שכן במניין הקצר (מצוה קסא) נאמר: "לספור מקצירת העומר מ"ט יום, שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת". והרי זה כשיטת ספר המצוות, שכתוב זה עוסק בספירת הימים, ואין השבועות עיקר המצווה. ואילו ב"חילוק מצוות", שם, תמידין ומוספין מצוה יט, נאמר כמובא לעיל מנוף משנה תורה: "לספור כל איש ואיש שבעה שבועות".

[יש להוסיף שבמקביל לחזרת רמב"ם במשנה תורה מדעתו בספר המצוות לגבי ספירת העומר חוזר הוא בו גם לגבי ספירת היובל, שלדעתו מקבילות זו לזו, כמבואר בספר המצוות (עשה קמ). שכן בספר המצוות שם ביאר שהמצווה היא למנות שנים ושמיטין, במקביל לימים ושבועות של העומר. וכן ניסח במניין הקצר שבהקדמת משנה תורה שם: "למנות שני יובל שנים ושמיטין". ואילו בגוף משנה תורה, ברפ"י מהלכות שמטה ויובל, כתב: "מצות עשה לספור שבע שבע שנים". וכן במניין המצוות שבראש ההלכות שם, וכן ב"חילוק מצוות" שבהקדמת משנה תורה: "לספור השנים שבע שבע". וכבר עמד בעל קרן אורה למנחות סה ע"ב, תור"ה וספרתם, על שיטתו זו של רמב"ם במשנה תורה, שאין מניין היובל אלא לשבועות שנים. הרי שבמקביל למסקנתו במשנה תורה לגבי ספירת העומר, שעיקר מצוותה אינו אלא מניין השבועות, הסיק כן אף לגבי ספירת היובל; והואיל וביובל לא מצינו מעין מימרת אביי שהמצווה כפולה, לכך כאן אין מצווה במניין השנים הפרטיות כלל]. וראה להלן, הערה 68.