

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לנשמת סבתי האהובה
מרת בתיה הנשקה ע"ה
שופעת מעש ואצילת הרוח
גלב"ע כ"ה במרחשוון תנש"א

דוד הנשקה

"ממחרת השבת" - מבט חדש

א. הצגת הבעיה לאור גישת הכוזרי

בשני כיוונים עיקריים מהלכת הספרות הגדולה שנכתבה סביב מדרשם של חכמים בפרשת זמנם של הבאת העומר וחג השבועות. הכיוון העיקרי, שעליו נארגו רובן של הצעות הפתרון, מנסה להוכיח כי משמע "ממחרת השבת" (ויקרא, כ"ג, יא) הוא אכן ממחרת יום-טוב ראשון של פסח. בדרך זו הילכו ראשונים ואחרונים, והמעין בקונטרסו הגדול של רד"צ הופמן בעניין זה (בפירושו לויקרא שם, במהדורה העברית, עמ' קיג-קנא) ימצא מיצוי אחרון ושלים של כיוון זה. אך דומה שלאחר כל היגיעה עדיין קשה מאוד להשתכנע כי זהו פשוטם של כתובים; ואין צורך להאריך כאן בקשיים, שהרי הדברים עתיקים וידועים¹.

גישה שונה מציע בעל ספר הכוזרי (מאמר ג', סי' מא) - וזו כמעט שלא פותחה בידי הבאים אחריו. וזו לשונו שם (בתרגום י' אבן-שמואל):

"ואף אם נודה לקראים בפירושים לדברי הכתוב 'ממחרת השבת' ועד ממחרת השבת' - כי הכוונה היא ליום ראשון בשבת, הלא נוסף ונאמר: אחד השופטים או הכהנים או המלכים הטובים בעיני האלוהי היטיב לפרש כך, והסכימו

¹ דומה שיש להפנות את עיקר שימת הלב - לא לקושי שבפירוש תיבת "השבת" - כי אם למקבילה המובהקת שבפרשת שמיטה ויובל, כפי שתובא להלן. שהרי הקבלה זו מוכיחה בעליל, כי מועד חג השבועות, כמועד היובל, חל אמנם לאחר מבנה של שבע שבתות דווקא, ולמחרת השבת השביעית חל החג. קושי זה נראה בעינינו מכריע, והוא לא נתיישב כלל בכל הדיונים סביב משמע "ממחרת השבת". [בדבר זה הבחין לאחרונה ר"י בן-נון, 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבת הלחם', מגדים יג (אדר תשנ"א), עמ' 35, הערה 19, והרי הוא מעלה מתוך כך את הרעיון המופלג, שלפי הכתובים בויקרא אכן ראוי לקיים שבעה שבתונים בסיום כל שבוע של הספירה, במקביל לשבע השמיטות; שכן "שבת" האמורה שם אינה אלא שבתון, יום טוב. אך הואיל ולא קבעה תורה במפורש איסור מלאכה אלא ביום החמישים, נמצא ששבתונים אלו נותרו כרעיון בלבד, ולהלכה אינם אלא ימי חול. והדברים מפליאים, כי היכן מצינו בתורה שבתון שברעיון שאין לו כל ביטוי כלל ועיקר? והעובדה שלא קבעה תורה איסור מלאכה מיוחד ל"שבתות" אלו אינה מוכיחה אלא שמדובר אכן בשבת בראשית, שאיסורה במלאכה כבר נקבע בראשית הפרשה. לעניינו כבר פטורים אנו אפוא משאר הטיעונים שהעלה ר"י בן-נון שם, ועוד נאריך אי"ה במקום אחר.]

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הסנהדרין וכל החכמים על ידו, כי כוונת המספר הזה אינה כי אם לשים רווח חמישים יום בין ביכורי קציר שעורים לבין ביכורי קציר חיטים ולשמור על שבעה שבועות, שהם שבע שבתות תמימות, ומה שהכתוב מזכיר את היום הראשון בשבוע, אינו אלא למשל, כאילו הוא אומר: אם תהיה ההתחלה - מהחל חרמש בקמה - באחד בשבת, אז תגיעו לסוף ספירתכם באחד בשבת; ומזה נוכל להקיש כי אם תהיה ההתחלה בשני בשבת - נספור עד לשני בשבת. אולם זמן החל חרמש בקמה בידינו ניתן: כל זמן שנמצאנו ראוי לכך נתחיל בו ונספור ממנו, ואכן זמן זה נקבע ביום שני בפסח, דבר שאין בו סתירה לתורה, ונתחייבנו לקבל קביעה זו כמצווה, כי מן המקום אשר יבחר ה' באה, לפי התנאים שהוזכרו, וייתכן כי בנבואה מאת האלוהים יתברך באה, דבר שהוא בגדר האפשרות². וזוהו נסתלק מן המבוכה בה מכניסים אותנו המביכים."

דברים מפתיעים אלה של הכוזרי יש שעוררו התנגדות³, אך בדרך כלל נתעלמו מהם כליל⁴. נתמצת כאן אפוא את יסודות שיטתו: א. "ממחרת השבת" מתפרש כפשוטו אף לדעת חז"ל, היינו ממחרת שבת בראשית, ביום ראשון של השבוע; ב. זמן הבאת העומר, וממילא אף זמנו של חג השבועות, אינו קשור כלל לחג הפסח מדין תורה, אלא רק לתחילת הקציר; ג. תחילת הקציר הוא מועד בלתי מוגדר מבחינת התאריך, ומסרו הכתוב לחכמים לקבעו בזמן המתאים; ד. חכמים מימשו את הרשות שניתנה בידם, וקבעו את תחילת הקציר ליום שני של חג הפסח, וכך נקבעו מועדי העומר וחג השבועות⁵; ה. "ממחרת השבת" האמור בכתוב אינו דרישה של התורה שהבאת העומר תיעשה דווקא ביום ראשון, אלא דוגמה בלבד לשיטת החישוב: אם תחילת הקציר חלה ביום ראשון ובו מובא אפוא

² על הבדלי התפיסות בין הרמב"ם לכוזרי ביחסה של הנבואה להלכה - אכמ"ל.

³ ראה רד"צ הופמן שם, עמ' קכ: "ויתורים כאלה הם שלא לצורך, ומשום כך גם אסורים!" (הופמן כותב שבכך הוא מסכים לדברי ר"י מוסקטו; אך לא מצאתי בפירושו לכוזרי שם הסתייגות מדברי החבר.) מן העבר השני, הקראי אהרן בן אליה ניקומודיה, בספרו גן עדן - ספר מצוות גדול, עניין חג השבועות, פרק א, רואה בדברים אלה של הכוזרי משום הודאה במקצת השיטה הקראית, אך שולל את דעתו שקביעת תחילת הקציר ומועד הבאת העומר מסורה בידינו, ומתוך כך קבעוהו חז"ל לט"ז בניסן. לדעתו לא ייתכן שיוכלו חז"ל לקבוע מדעתם את הבאת העומר באופן שהשבת תידחה בשל קביעה זו, וראה להלן.

⁴ וכבר קבע הופמן שם, כי טעות בידי שד"ל (בפירושו לויקרא שם) המייחס את שיטת הכוזרי גם לראב"ע בפירושו שם; עיי"ש.

⁵ אין אפוא בדברי הכוזרי כדי להפוך את מועד העומר והחג לדינים מדרבנן בלבד; שכן הואיל ומסרו הכתוב לחכמים, הרי משנקבע הדבר בידיהם הוא המועד מדאורייתא. וכך הוא אף בשאר עניינים שמסרם הכתוב לחכמים. ראה, לדוגמה, ספר החינוך, מצווה שכג, על מלאכת חול המועד: "שלא אסרה תורה אלא במה שיאמרו הם, ונמצא שכל מלאכה שאסרו חכמים אסורה לנו מן התורה... כי בידם נמסר איסור זה". וכיוון שכך אף אין תימה בדחיית השבת לצורך הקרבת העומר, שלא גרע זה משאר קרבנות שזמנם קבעו ודוחים את השבת.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

העומר, הרי שממחרת השבת השביעית יחול חג השבועות; אך אפשר לה לתחילת הקציר לחול מדין תורה אף בכל יום אחר, וממנו יחושבו שבעה שבועות.

משבאים אנו כעת לעיין בשיטה זו, דומה שיסודות ב ו-ג תואמים לפשוטו של מקרא עד תום. הלוא הם שהביאו לאותה שיטה חיצונית⁶ הקובעת כי אין כל מועד מוגדר להבאת העומר ולחג השבועות: מדי שנה קובעים אנו מהו יום תחילת הקציר, על-פי המצב החקלאי בשדות, וביום ראשון הסמוך ליום תחילת הקציר מובא העומר; מיום זה סופרים שבע שבתות תמימות, וממחרת השבת השביעית חל חג השבועות. ברם, הכוזרי הרי מעוניין להגיע על גבי יסודות אלה לשיטת חז"ל דווקא, כי הבאת העומר חלה בטי"ז בניסן. לשם כך הוא מוסיף את יסוד ד, שלפיו חכמים לא הסתפקו במצב הקדום, שבו תחילת הקציר נקבעת על-פי המצב החקלאי, המשתנה מדי שנה בשנה; שאם כן יהיה צורך מדי שנה בקביעה חדשה של תאריך הבאת העומר וחג השבועות הנגזר הימנו, והדבר עלול ליצור בעיות חמורות בקביעותו של החג ובקיומו השווה בידי כל העם. אלא עמדו חכמים וקבעו תאריך אחד וקבוע לכל הדורות ולכל המצבים, שהוא יום תחילת הקציר; ותאריך זה נקבע לטי"ז בניסן.

ברם, דברים אלה כמות שהם, קשה להולמם. שאף-על-פי שוודאי מסר הכתוב לחכמים את קביעת תחילת הקציר, הרי מכל מקום יום זה צריך להיות תחילתו של הקציר; קשה אפוא להבין כיצד קבעו חכמים - לכאורה באורח שרירותי - את ט"ז בניסן כיום תחילת הקציר. שכן לאמיתו של דבר הקציר יתחיל מדי שנה בתאריך אחר, על-פי מצבו של היבול.

אלא שקושיה זו ניתנת ליישוב מרווח על-פי הכלל שהוכיח דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו בספרו 'פרקי מועדות', כי עונות חקלאיות מתחילות לעולם בטי"ו בחודש ואף מסתיימות בטי"ז⁷, וכדברי חכמים: "חצי תשרי, מרחשוון וחצי כסלו - זרע; חצי כסלו, טבת וחצי שבט

⁶ ראה ציוניו של רד"צ הופמן שם, עמ' קיט. במאמרי "מניין לספירת העומר מן התורה", ספר היובל לר"מ ברויאר (בדפוס), הערה 24, שיערתי שכבר חז"ל הכירו שיטה זו והתפלמסו עמה עיי"ש.

⁷ מ' ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 497-502.

הר"מ ברויאר הוכיח שם את הדברים מהלכות שונות, כגון סיום עיקר הגשמים בטי"ו בשבט, סיום עיקר החום בטי"ו באב, ועוד, עיי"ש ואכ"מ; אך לא נתבאר שם כראוי מהו טעמו של דבר: מהי משמעותה של כפילות השנים והעונות - שנת הא', המתחילה בא' בחודש, ושנת הטי"ו, המתחילה באמצעו; על שום מה נבנה הלוח באופן כפול שכזה? ודומה שהדברים מוסברים בשים לב לכפילות העומדת ביסודו של הלוח: החודשים הם חודשי ירח, אך השנים - שנות חמה. לפיכך, עונות השנה אשר נגזרות מן השמש, ואין להן זיקה לירח, אינן מתחילות בא' בחודש, שכל משמעותו ירחית היא. אך לאמיתו של דבר אין לעונות השנה אף תאריך אחר להיתלות בו, שהרי החודש כולו אינו נגזר אלא ממולד הירח - ללא כל זיקה לשמש ולעונות השנה. אך הואיל והלוח העברי שומר על התאמה לעונות השנה, באופן שבניסן הוא אכן האביב, ובתשרי - הסתו, נמצא שבמועד כלשהו במהלך ניסן מתחיל האביב, ובמועד כלשהו בשבתשרי מתחיל הסתו, וכן כל כיו"ב. נראה אפוא שמכאן מעמדו של הטי"ו בחודש: אמצע החודש, המשמש כעין ממוצע לו, מציין אותה נקודה נידת במהלך החודש, שבה מתחילה העונה השמשית המתחלפת בו. מכאן אפוא פשר הכפילות: א' בחודש מבטא את יסודו הירחי של הלוח, וטי"ו בו - את יסודו השמשי, הקובע לעניין עונות השנה. ומשום כך ציין חילופי העונות נעשה באמצעות הטי"ו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

- חורף; חצי שבט, אדר וחצי ניסן - קור; **חצי ניסן**, אייר וחצי סיוון - **קציר**; חצי סיוון, תמוז וחצי אב - קיץ; חצי אב, אלול וחצי תשרי - חום" (תוספתא תעניות פ"א, מהד' ליברמן, עמ' 325, ובמקבילות שנשמנו שם). הרי לנו מפורש, שעונת הקציר מתחילה בחצי ניסן, היינו בט"ו בו; אך הואיל וט"ו בניסן הוא יום טוב שאסור בקציר⁸, נקבעה תחילת הקציר לט"ז בניסן. נמצא, **שהתאריך ט"ז בניסן מתקבל ללא כל זיקה לחג הפסח או ל'מחרת השבת'**, אלא רק כביטוי ליום תחילת הקציר. ופירושים של דברים, כי אף-על-פי שלפי פשוטו של מקרא נקבעת הבאת העומר מדי שנה מחדש על-פי תחילת הקציר הריאלית שבשדות, מכל מקום הואיל ומסר הכתוב קביעה זו בידי חכמים, רשות הייתה בידם - על-פי שיטת הכוזרי - להעביר את ראשית הקציר מבחינתו הריאלית לבחינתו הקלנדרית: הבאת העומר לא נקבעת מעתה לפי ראשית הקציר שבפועל, כי אם על-פי ראשית הקציר שבלוח; וראשית עונת הקציר הקלנדרית, היינו התאריך הקבוע **המייצג** את תחילת הקציר, הרי הוא ט"ז בניסן.

ברם, בכך עדיין לא נפתרה בעייתנו. שהרי התורה לא התנתה את הבאת העומר רק בתחילת הקציר, אלא אף בתנאי נוסף - "ממחרת השבת". קביעת מועדה של הבאת העומר נעשית אפוא בשני שלבים: ראשית יש לקבוע אימתי החל הקציר, ואזי יש להמתין ליום ראשון הסמוך לו, ובו יובא העומר⁹. קביעת ט"ז בניסן מסתברת כאמור כביטוי לראשית הקציר, אך עדיין לא נתמלא התנאי השני - יום ראשון שבשבו. לצורך כך קבע אפוא הכוזרי את יסודו האחרון, ש"ממחרת השבת" אינו אלא דוגמה ומשל בעלמא, ואין מצווה וחובה שהדבר ייעשה דווקא ביום זה. אלא שכאן יש להודות, כי פירוש זה בכוונת הכתוב אינו קרוב לפשוטו של מקרא; ולשון המקרא מורה בבירור, שזו אכן חובה ודרישה, שהעומר יובא דווקא ממחרת השבת¹⁰. יתר על כן: אין ספק שמתכונת ספירת העומר נבנתה בהקבלה מדויקת למבנה ספירת היובל:

ויקרא, כ"ה, ח, י

וספרת לך שבע שבתות שנים

שבע שנים שבע פעמים והיו לך

ימי **שבע שבתות** השנים

תשע וארבעים שנה וגו'.

וקדשתם את שנת **החמישים** שנה וגו'.

ויקרא, כ"ג, טו-טז

וספרתם לכם ממחרת השבת

מיום הביאכם את עמר התנופה

שבע שבתות תמימות תהיינה.

עד ממחרת השבת השביעית

תספרו **חמישים** יום וגו'.

⁸ אפילו למאן דאמר שקציר מותר ביו"ט מן התורה כמלאכת אוכל נפש, הרי אין זה אלא לצורך אכילת היום; אבל קציר סיווני, שיש בו כדי לפתוח את עונת הקציר, הרי מכוון בבירור לצורך חול, וכל שאי אפשר לומר בו 'הואיל' הרי זה לוקה עליו מן התורה לכולי עלמא (עיין פסחים, מו, ע"ב, ובראשונים שם). והשווה חגיגה, יח, ע"א: "וחג הקציר... קצירה ביו"ט מי שריז", וטורי אבן שם. באופן אחר ראה הר"מ ברויאר שם, עמ' 355, הערה 3.

⁹ כשית המפרשים ש"השבת" הנדונה היא זו הסמוכה לתחילת הקציר לאחריו, ולא לפניו; והשווה הר"מ ברויאר שם, עמ' 361, הערה 5.

¹⁰ והשווה רד"צ הופמן שם, עמ' קכ.

מעתה ברי, שכדרך שהיובל צריך לחול דווקא בשנה הסמוכה לשבת הארץ, ואין כאן דוגמה ומקרה כלל¹¹, כן חג השבועות נקבע דווקא למחרת השבת השביעית, ואינו יכול לחול במועד אחר. נמצאת קביעת חכמים כי יום הבאת העומר חל בט"ז בניסן עדיין נסתרת מן האמור בויקרא.

ברם, אף-על-פי ששיטת חז"ל מוקשית על-פי האמור בויקרא, הנה היא תואמת - לפי האמור - בדיוק לכל הנאמר בפרשה המקבילה שבדברים, ט"ז, ט-י. שהרי שם לא נזכר דין "ממחרת השבת" כל עיקר, ולא נקבע זמנו של החג אליבא דפרשה זו אלא בסיום שבעה שבועות "מהחל חרמש בקמה". והואיל וכבר נתבאר שתחילת הקציר חלה בט"ז בניסן (כשקובעים אותו מבחינתו הקלנדרית, ולא הריאלית), הרי שקביעת חז"ל תואמת במלואה את האמור בספר דברים.

נמצא מעתה כי הסתירה שבין שיטת הבייתוסים (הקובעים את החג למחרת השבת השביעית שלאחר פסח) לבין שיטת הפרושים (הקובעים את החג לאחר שבעה שבועות מיום ט"ז בניסן) אינה אלא הסתירה שבין ספר ויקרא לספר דברים: על-פי הראשון מתקבלת שיטת הבייתוסים¹², ולפי האחרון - שיטת הפרושים. נמצינו למדים כי בעיית 'מחרת השבת' אינה מתבטאת בקושיה: מה ראו חכמים לסטות מן האמור בויקרא; אלא **הדרך הנכונה להצגת הבעיה היא: מה פשר דרכם של חז"ל בפתרון הסתירה שבין ויקרא לדברים**; שכן לכאורה נראה כאילו קיבלו את כל האמור בספר דברים כמות שהוא, והתעלמו כליל מן האמור בספר ויקרא.

לשאלה זו משיב הר"מ ברויאר (שם, עמ' 361-363) כדלהלן: לא הרי החג המתואר בספר ויקרא כהרי זה המצוי בספר דברים. בספר ויקרא החג אינו אלא יום הבאת שתי הלחם במקדש בידי הכוהנים, אשר נחוג לאחר שבע שבתות מיום הנפת העומר. כנגד זאת, בספר דברים החג הוא חג הקציר, שבו מודים ישראל לה' על שברך את מעשה ידיהם; וחג זה נערך לאחר שבעה שבועות "מהחל חרמש בקמה". מעתה אפשר להבין מה טעם תלתת התורה את חג הבאת שתי הלחם ב'מחרת השבת' - ולא עשתה כן ביחס לחג הקציר: משמעותו של חג הקציר טמונה בכך שתלוי הוא במעשיהם של הקוצרים בשדות; כי לאחר שבעה שבועות מיום שהחלו הקוצרים במלאכה נחוג החג. לפיכך אי אפשר כלל לקבוע את יום תחילת הקציר למחרת השבת, שהרי תחילת הקציר מסורה לרשות הקוצרים; אם תקבע התורה את מועדו, שוב אין זו תחילת הקציר של הקוצרים המביאה בעקבותיה את חג הקציר, אלא רק תחילת הקציר שהתורה קבעה, שבעקבותיה לא יבוא חגם של הקוצרים, כי אם חגה של תורה. מה שאין כן בחג שתי הלחם, שעניינו כולו נעוץ במצוות התורה, ולכך התורה היא שקבעה שהבאת העומר תהיה ממחרת השבת, והבאת שתי הלחם - ממחרת השבת השביעית. וטעמה של קביעה זו הוא שבהתחלה ממחרת השבת

¹¹ על שיטת ר' יהודה במניין היובל ראה להלן.

¹² הקושיה המרכזית כנגד הבייתוסים - מניין להם ש"ממחרת השבת" היינו דווקא השבת הסמוכה לפסח - מתיישבת מאיליה על-פי הקביעה שט"ז בניסן הוא תחילת הקציר: הסמיכות לפסח אינה נדרשת כאן אפוא בשל הפסח, אלא בשל מועד תחילת הקציר, ותנאי אחרון זה הרי מפורש בכתוב. והשווה: הר"מ ברויאר שם, עמ' 347, הערה 14.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ניכר לכול שאכן שבעה שבועות יש כאן; שאין השבוע ניכר אלא בהיותו תמים, מיום ראשון בשבת.

מעתה נמצאנו מבינים מה הייתה הברירה שבפניה עמדו חכמים: היה בידם לקבוע את החג כשיטת הבייתוסים, ובכך יתקיים דין "ממחרת השבת"; אלא שאז לא יהא זה חג הקציר של ספר דברים, כי אם חג הבאת שתי הלחם של ספר ויקרא בלבד. מאידך גיסא, יש בידי חכמים לקבוע את החג בסיום שבעה שבועות מיום ט"ז בניסן, ואזי יהא זה חג הקציר כמשמעו; כמו כן יהא זה אף חג שתי הלחם, שהרי בו יובאו שתי הלחם, שבעה שבועות לאחר הנפת העומר; אלא שמצוות 'מחרת השבת' תתבטל בזה, ולא יהא ניכר אפוא טיבו של החג כחג של שבועות. בהכרעה זו, בין ביטול כל משמעו של חג הקציר לבין ביטול ההיכר לאופיו של חג השבועות, העדיפו אפוא חכמים את קיום עיקר משמעם של חגים אלה (חג הקציר וחג שתי הלחם) על פני קיום ההיכר לאופי החג, שאין בביטולו כל נגיעה לעצם תוכנם של החגים.

ברם לעני"ד קשה להשתכנע מהסבר זה. שהרי נראה כי אופיו של חג הקציר, התלוי במעשיהם של הקוצרים, לא היה נפגם אילו היה אף הוא נקבע למחרת השבת השביעית (כשיטת הבייתוסים). שכן יש לזכור כי אותו 'מחרת השבת' שבו מובא העומר אינו מחרת השבת בעלמא, כי אם מחרת השבת הסמוכה לתחילת הקציר. ונמצא שהכול אמנם תלוי במעשיהם של הקוצרים, התלויים בנסיבות הטבעיות-חקלאיות: התאריך שבו היו הקוצרים מתחילים במלאכתם הוא-הוא נקודת המוצא; אלא שכדי לקיים בעומר את "ראשית קצירכם" ממתינים מן היום הראוי להתחלת הקציר עד למחרת השבת הסמוכה - שבת שנקבעת אך ורק על-פי סמיכותה למועד הקציר הרצוי לפי דעת הקוצרים; וממחרת שבת זו מתחיל מניין שבעת השבועות עד לחג הקציר. נמצא שתאריך חג הקציר אכן תלוי בראשית הקציר שלפי דעת הקוצרים; ואין אפוא בקביעתו למחרת השבת השביעית משום פגם באופיו של החג התלוי בנסיבות הטבעיות. אף זו: הרי לאמיתו של דבר אין יום אחד ויחיד שניתן להגדירו כיום תחילת הקציר בפועל; שהרי באמת הדבר תלוי במצב היבול של כל שדה ושדה ושל כל אזור מאזורי הארץ. אילו באנו אפוא לקיים את דין התורה כפשוטו, היה לנו לקבוע יום ממוצע כלשהו בין הימים השונים שבהם נפתח הקציר בפועל, והוא שהיה מייצג את תחילת הקציר. אלא שכאמור לעיל על-פי הכוזרי, קבעו חכמים את התאריך הקלנדרי של עונת הקציר כיום תחילת הקציר, תחת התאריך האמיתי שבשדות. לפיכך, אין פגם אף בהמתנה למחרת השבת הסמוכה לתאריך זה, שעדיין הרי זה בתוך טווח התאריכים שבו אכן הקציר מתחיל בפועל לפי דעתם של הקוצרים ולפי רצונם.

ואם אמנם אין פגם באופיו של חג הקציר אילו היה אף הוא נקבע למחרת השבת כחג שתי הלחם, נמצא שביטולה של מצוות 'מחרת השבת' בידי חז"ל אינו מצביע רק על הקושי שבשיטתם, אלא מפנה את התמיהה כבר לספר דברים: מה ראתה תורה לבנות את חג הקציר שבדברים ללא כל התחשבות במצוות 'מחרת השבת' שבויקרא? או בלשון אחר: מהו טעמה של מצוות 'מחרת השבת' שבויקרא - טעם שאין לו מקום במסגרת החג שבדברים? תשובה לשאלה זו אפשר שתיתן בידינו מפתח להבנת דרכם של חז"ל בפתרון הסתירה שבין החומשים.

ב. יובל, יום הביכורים ושמיני עצרת - לאופיים המשותף

כבר הוזכר לעיל, שמתכונת חג שתי הלחם בויקרא מקבילה ותואמת במדויק למתכונת היובל שבאותו הספר. שני המועדים בנויים על ספירת שבע פעמים שבע; בסיום כל שביעייה מופיעה שבת - שבת בראשית או שבת הארץ; ובהגיע המניין לחמישים, מתקדש היובל או יום שתי הלחם. ונראה כי הקבלה זו מתבטאת אף בעניין נוסף. שכן שונה יובל משאר כל מועדי התורה בכך שקדושתו אינה באה לו מעצם זמנו, אלא תלוי הוא בעצם חלותו בקיום המצוות התלויות בו: "שלושה דברים מעכבין ביובל: תקיעה ושילוח עבדים והחזרת שדות לבעליהן" (רמב"ם שמיטה ויובל, י', ג), וללא קיומם של אלה אין היובל חל כל עיקר¹³. והנה, מפתחם של המקראות בתיאור חג שתי הלחם עולה כי אף חג זה אינו מתקדש אלא כתוצאה מהבאת שתי הלחם. שהרי הפרשה פותחת בתיאור ארוך ומפורט של הבאת שתי הלחם (שם, טז-כ), ורק בסיום נאמר: "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו" (שם, כא). נראה אפוא שאין זה יום מקרא קדש כשהוא לעצמו כשאר המועדים, אלא שבעקבות הבאת שתי הלחם המתקיימת בו יש גם לקראו מקרא קדש¹⁴. ומשום כך רק במועד זה נאמר הציווי לקראו - "וקראתם" וגו', שלא ככל שאר מקראי הקודש המנויים בפרשה זו, שחלים הם מאליהם: 'ביום פלוגי מקרא קדש' (שם, ז, ח, כד, כז, לה, לו).

הקבלה מעניינת נוספת מצויה בין שתי הפרשיות, ואפשר שאף היא קשורה לעניין זה:

ויקרא, כ"ג, כא	ויקרא, כ"ה, י
וקראתם בעצם היום הזה	וקראתם דרור בארץ לכל ישביה
מקרא קדש	יובל הוא
יהיה לכם	תהיה לכם

מעבר להקבלה הסגנונית, ניכר בשני המקראות קושי משותף: התיבות "מקרא קדש" שבפרק כ"ג משמשות הן כמושא למשפט "וקראתם בעצם היום הזה" והן כנושא למשפט "יהיה לכם"¹⁵. ואף בפרק כ"ה המצב דומה: תיבת "הוא" מאלצתנו להפסיק בה את המשפט, ויש אפוא לקרוא: "וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרור בארץ לכל ישביה - יובל הוא". ונמצא שהמשפט הבא ("תהיה לכם") אף הוא חסר נושא, וזה אינו

¹³ נחלקו תנאים אלו ממצוותיו של היובל מעכבות בו (ר"ה, ט, ע"ב), והאמור בפנים הוא כפסק ההלכה. אף נראה מכאן שלפי פרשה זו מתקדש החג רק ביום, ולא מן הלילה שלפניו - אף זה כיובולות ש"לא חיילי מאורתא", אלא מן היום (ענין ר"ה, ז, ע"ב); ראה על כך באריכות במאמרי (לעיל, הערה 6).

¹⁵ הר"ם בריאר שם, עמ' 369 ואילך, מפליג מתוך קושי זה לשער כי במקורם של דברים יש לחג השבועות תאריך קבוע ביום ובחודש, ותאריך זה הוא שחטר בפסוק שלפנינו; אלא שהתאריך בוטל מחמת הסתירה שבין הספירה (המיועדת למצוא את זמנו של החג) לבין תאריך קבוע המרוקן את הספירה ממשמעותה ע"ש. אך דומה שסתירה זו מוכיחה שאמנם מעולם לא היה לחג השבועות תאריך קבוע כלשהו, ואכמ"ל; ומכל מקום קשה ליצור פסקה שלמה שחסרה בכתוב - על יסוד קושי זה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מצוי אלא במשפט הקודם. ואפשר שבשני המקומות הקושי נובע מן המגמה לתלות את חלותו של המועד במצוות הנובעות הימנו, ולא לאפשר לו קיום עצמאי בשל עצם זמנו. לפיכך נמנע הכתוב מלומר: מקרא קודש יהיה לכם, או: שנת יובל תהיה לכם, שכן שני המועדים הללו אינם חלים אלא מכוח קיום מצוותיהם, ולא יהיה לכם מקרא קודש או יובל אלא כתוצאה מקריאתם הנזכרת קודם לכן.

מהי אפוא משמעותו של המכנה המשותף לשני המועדים? דבר זה יש ללמוד מן המתכונת המספרית המשותפת להם. שכן שנת החמישים או יום החמישים באים לאחר שבע שבתות. השבת - שבת בראשית ושבת הארץ - מציינת את **הסיום**: ששה ימים ושש שנים עושה אדם מישראל את מעשיו, ובהגיע השבת פָּלו כל מעשיו, והרי הוא שובת במנוחה. שבע משמעו אפוא גמר, סיום והשלמה. שבע פעמים שבע אינו אפוא אלא סיום שלם, גמר מוחלט. מהו אפוא משמעו של החמישים, המצוי מעבר לסיום? הווה אומר: ההתחדשות, ההתחלה החדשה מבראשית. זהו אפוא משמעו של היובל: לאחר סיום מחזור שלם של חיי החברה בשבע שבתות השנים שהסתיימו, מתחילים חיים אלה מבראשית. תקיעת השופר של יום הכיפורים¹⁶ מחזירה את החברה למצבה הראשוני: כל אדם חוזר לנחלתו, שב למשפחתו ופותר מחדש בחיי דרור כפי טבעם המקורי. זוהי אפוא התחדשות **חברתית**. לעומת זאת מציין יום הביכורים את התחדשות ה**טבע**: "והקרבתם מנחה חדשה לה' ממושבתכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרונים סלת תהייתה חמץ תאפינה בכורים לה'". לאחר סיום מחזור טבעי של שנה שלמה יש בידינו שוב ביכורים; הטבע מתחדש, והרינו מקריבים ממנו לה' מנחה חדשה¹⁷. על שום כך קרוי החג "יום הבכורים" (במדבר, כ"ח, כו)¹⁸.

¹⁶ אלמנט ההתחדשות שביום הכיפורים גלוי לעין, ואין אפוא פלא שהיובל מתחיל בו. אך אף-על-פי שליום הכיפורים יש יחס הדוק ליום השמיני של המילואים, הבא אף הוא למחרת שבעת ימי המילואים (ועיין לפי שעה: י' בן-נון, 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח [סיוון תשמ"ט], עמ' 9-34), מכל מקום ביום הכיפורים גופו לא ניכרת בתורה מתכונת השמונה או החמישים. ואכמ"ל בענייניו של יום הכיפורים.

¹⁷ מן העניין לציין, כי התחדשות הטבע מצוינת על-פי האמור לא בפריחה שבאביב כי אם בהבשלת הפירות שבקיץ (והדבר מזכיר כמאלו את הבחנתו של ר' יהודה הלוי בין יוונת ליהדות: "ואל תשיאך חכמה יוונית אשר אין לה פרי כי אם פרחים"). עוד יש להעיר, שמנחת העומר שבראשית הקציר אינה קרויה בפרשה זו ביכורים, ואף הביטוי "חדש" אינו מופיע כלל בהקשרה. העומר לפי פרשתנו אינו ביכורים, שכן 'ביכורים' אינו מציין רק את ראשוניות ההבשלה, אלא אף את מובחרות הפירות (ועיין משנה בכורים, א', ג). הלכך עומר השעורים, מאכל בהמה, אינו אלא ראשית: כל ראשית שייכת לה', ובכלל זה ראשית הקציר. ומשום כך אסור לאכול מן החדש עד הקרבת העומר - כדרך שאסור לאכול פירות שלא הופרשה מהם תרומה גדולה וכל כיו"ב. ומשום כך נאמר בהקשר העומר, ולא ביחס לשתי הלחם, שהוא יונף "לרצנכם" (שם, יא); שכן הקרבת העומר בראשית הקציר עשויה לברך את המשכו, שהרי "ראשית כל וגו' תתנו לכהן להניח ברכה על ביתך" (יחזקאל, מ"ד, לו). מה שאין כן שתי הלחם, הבאים לקראת סיומו של הקציר, עם הבשלת פריו המובחר ביותר - "מנחה חדשה" (שם, טז), "סלת תהייתה חמץ תאפינה" (שם, יז). העומר הוא אפוא ראשית, אך אינו ביכורים, ואילו שתי הלחם הם ביכורי החיטים, אך אינם ראשית הקציר בכללו. ועל הכתוב בויקרא, ב', יד, ראה להלן, הערה 41.

¹⁸ להלן פרק ד' נבאר, כי בספר במדבר שם נצטרפו שני חגים שונים, עיי"ש.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מעתה נמצאנו למדים מה טעם יבוא חג שתי הלחם "ממחרת השבת" דווקא. דבר זה מהותי לעצם אופיו של המועד כחג של התחדשות הבאה לאחר סיום. כמוהו כיובל: הסיום - זו השבת; ההתחדשות - זה מחרת השבת¹⁹.

מועד נוסף המהלך על דרך זו הוא שמיני עצרת: כדרך שהיובל ויום הביכורים באים לאחר שבע שבתות, כך חל שמיני עצרת לאחר שבעת ימי חג הסוכות שבחודש השביעי. אף כאן לפנינו התחלה חדשה הבאה בעקבות סיום: עם השלמת חג האסיף, חג סיום שנת העבודה²⁰, חוזר האדם מסוכת החג לביתו²¹ ופותח הכול מבראשית כברייה חדשה. להתחדשות החברה שביובל והתחדשות הטבע ביום הביכורים מצטרפת אפוא התחדשות האדם מישראל בשמיני עצרת. אלא הואיל וההתחדשות כאן אינה נוגעת לחברה כולה או לטבע בכללו, כי אם ליחיד מישראל, לכך אין המחזור הקודם לה בנוי במתכונת שבע פעמים שבע, ודי לו בשבעה ימים בחודש השביעי. השמיני אינו אפוא אלא החמישים בזעיר אנפין.

ג. יובל, שמיני עצרת ויום הביכורים - מחידושי ספר ויקרא

מערכת שבע שבתות השנים שבסיומן מופיע היובל אינה מצויה אלא בספר ויקרא. ספרי שמות ודברים, אף-על-פי שידועים הם את שנת השמיטה²², אינם מזכירים את היובל

¹⁹ ברי שלמחרת השבת יש משמע של התחדשות שלאחר סיום דווקא בהיותה מחרת השבת השביעית; אבל מחרת השבת הראשונה שבעונת הקציר - יום הבאת העומר - מציין דווקא את ההתחלה. יום ראשון של השבוע בתחילת העונה מציין את תחילת הקציר, ויום ראשון שלאחר סיום שבע שבתות קציר הוא יום הביכורים, יום ההתחדשות שלאחר סיום.

²⁰ "וחג האסיף **בצאת השנה** באספך את מעשיך מן השדה" (שמות, כ"ג, טז). יציאת השנה בחג האסיף מסתברת אף היא על-פי השנה המתחילה בט"ו בחודש, ולא בא'; ראה דברי הר"מ ברויאר (לעיל, הערה 7). ועל אופיו של חג הסוכות כחג סיום שנת העבודה אכמ"ל.

²¹ ההיאספות מן הסוכות הביתה כמהותו של שמיני עצרת כבר צוינה בתרגום המיוחס ליונתן לבמדבר, כ"ט, לה: "ביומא תמינאה כנישין תהוון בחדוא **מן מטילכון לבתיכון**". ועל יסוד זה פירש הרש"י ז"ל, המועדים בהלכה, תל-אביב, תשכ"ח, עמ' קכט, את שיטת רש"י (סוכה, מח, ע"א, ד"ה רגל), כי שמיני עצרת רגל בפני עצמו לעניין זה שאין יושבים בסוכה. שהרי תמוה, מה ייחודו של שמיני עצרת בכך, שאף אילו לא היה רגל בפני עצמו אלא יום חול לא היו יושבים בו בסוכה? אלא שעל-פי האמור ניחא: מהותו של שמיני עצרת הוא ההיאספות מן הסוכות הביתה. כן פירשתי על-פי זה את שיטת הר"מ (או"ח, סי' תרסח, סק"א), כי המוסף מן החול על הקודש ומקבל עליו קדושת שמיני עצרת בערב החג פטור מן הסוכה; וכבר תמהו על כך אחרונים, שתוספת שבת או חג אינה הופכת את היום ללילה, אלא רק ממשיכה את קדושת החג אל היום שלפניו; והואיל ועדיין יום הוא הרי חייב בסוכה. אך על-פי האמור אתי שפיר: קדושת יום השמיני החלה על-ידי התוספת הרי מונעת את הישיבה בסוכה, שהרי כל עצמו של השמיני הוא ביציאה מן הסוכה. והרי זה דומה אפוא לאיסור מלאכה בתוספת שבת או צום בתוספת יום הכפורים.

²² שמות, כ"ג, י-יא; דברים, ט"ו, א-ט; ל"א, י. אמנם, לא הרי שמיטת ספר שמות כחברתה שבויקרא, ולא ראי שתי אלה כשמיטת ספר דברים; על כך ראה מאמרי 'שביעית ושמיטת כספים', המעין, תמוז תש"ם, עמ' 41-49.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כל עיקר. האם העדרו של היובל מספרים אלה נובע מסמיכתם על האמור בספר ויקרא, או שמא מערכת השמיטות של ספרי שמות ודברים אינה מכירה ביובל כל עיקר? דומה שבדבר זה נחלקו תנאים. שכן חלוקים היו ר' יהודה וחכמים בשאלה, האם נמנה היובל במניין שנות השמיטה אם לאו: לר' יהודה, שנת היובל, הבאה לאחר השמיטה השביעית, נחשבת היא עצמה כשנה ראשונה לשמיטה השמינית, באופן שבשנת חמישים ושש ליובל תחול השמיטה השמינית. ואילו חכמים סבורים ששנת היובל עומדת לעצמה, ומניין שנות השמיטה הבאה אינו מתחיל אלא מן השנה שלאחר היובל, באופן שהשמיטה השמינית תחול בשנת חמישים ושבע ליובל²³. ומן הראשונים יש שהכריעו כר' יהודה להלכה²⁴.

והנה, שיטתו זו של ר' יהודה מתמיהה ביותר. שהרי בספר ויקרא מתוארת מערכת השמיטות והיובלות באופן ברור, ונאמר שם כי בשש השנים שקודם השמיטה יש לעבוד את האדמה, אבל שנת היובל אסורה בדבר; מניין אפוא למד ר' יהודה שיש במערכת שש שנות העבודה שנה אחת שאסורה בעבודה, בהיותה שנת היובל? נראה כי ר' יהודה סבור ששתי מערכות שמיטה שונות מצויות בתורה: שמיטות ספרי שמות ודברים הן שמיטות הבאות זו אחר זו ברציפות, ללא הפסקה של שנת היובל; שכן ספרים אלה לא הזכירו את היובל כל עיקר. ואילו ספר ויקרא הוא שחידש את שנת היובל, המפסיקה לשיטתו בין השמיטה השביעית לשמינית. נמצא מעתה, כי מבחינת ספרי שמות ודברים יש להתחיל למנות את שנות השמיטה השמינית מיד בסיומה של זו השביעית; ולכך שנת היובל עצמה נחשבת כראשונה לשמיטה השמינית - שהרי במערכת זו אין היובל מצוי כלל. ואילו מבחינת ספר ויקרא, אף-על-פי שהיובל מפסיק לשיטתו בין השמיטות, אין הדבר נוגע לאופייה של שנת השמיטה עצמה, ואינו אלא ביטוי לחידושו של היובל. לפיכך, קיום דין השמיטה שבחומשים שמות ודברים נותר כמתכונתו המקורית, אלא שבמנותק ממערכת זו יחול אף דין היובל כל חמישים שנה, מכוח ספר ויקרא²⁵. נמצאנו למדים לשיטה זו, כי שמיטת ספרי שמות ודברים אינה זקוקה לדין היובל, וזה אינו אלא חידושו של ספר ויקרא.

אף בשמיני עצרת מוצאים אנו תופעה זו. אף-על-פי שחג הסוכות מתואר בבירור בספרי שמות ודברים, אין הם מזכירים את שמיני עצרת כל עיקר. ואין לומר כי שמיני

²³ כך היא שיטת הירושלמי בביאור מחלוקת ר' יהודה וחכמים, שאינה נוגעת אלא למניין השמיטות; אבל היובל לכולי עלמא אינו מתחיל להימנות אלא בשנה החמישים ואחת. עיין ירושלמי, קידושין, פ"א, ה"ב, ופני משה שם, ועוד. אך מן הבבלי בערכין, כד, ע"ב, מוכח שפירש את המחלוקת כמתייחסת אף למניין היובלות. וכבר כתב בעל משך חכמה לויקרא, כ"ה, י, כי משאר סוגיות הבבלי אין להוכיח כן, ואפשר שסבורות כירושלמי. ועיין: ר"י איבשיץ, אורים לסיי סז, סק"ב; ר"י אבלמן, זכרון יהונתן, קונטרס דבר השמיטה, אות כה ואילך.

²⁴ עיין ראשונים לר"ה, ט, ע"א; וע"ז, ט, ע"ב; ועוד. אמנם, ראשונים אלה הכריעו כשיטת הבבלי בדעת ר' יהודה, ראה הערה הקודמת.

²⁵ להשלמת ביאור שיטתו של ר' יהודה ראה להלן בסוף המאמר.

עצרת לא נזכר בהם כדרך שראש השנה ויום הכיפורים לא נזכרו בהם²⁶ - מפני שאין במועדים אלה חובת עלייה לרגל, ולא הזכירו ספרי שמות ודברים את החגים אלא לצורך מצוות "שלוש פעמים בשנה יִרְאֶה כל זכורך אל פני האדן ה'" (שמות, כ"ג, יז; וכעין זה שם, ל"ד, כג; דברים, ט"ז, טז)²⁷. אין לומר כך, שכן שבעת ימי החג טעונים לינה²⁸, ונמצא שהעלייה לרגל והשהייה בירושלים כללו אף את השמיני, ואין סיבה שלא להזכירו בכלל העלייה לרגל של חג הסוכות. וכבר שנינו כי מי שלא חג ביום-טוב הראשון חוגג את כל הרגל ויום-טוב האחרון של חג (משנה חגיגה, א', ו), ונמצא שדווקא מבחינת מצוות הראייה והחגיגה השמיני כלול בכלל החג²⁹. נראה אפוא שאף שמיני עצרת, כמוהו כיובל, לא נתחדש אלא בספר ויקרא, וחג הסוכות של ספרי שמות ודברים אינו כולל אותו.

מעתה נראה כי כך הוא הדבר אף ביחס למועד השלישי מסוג זה, יום הביכורים - שאינו מצוי כלל בספרי שמות ודברים. שכן באמת "חג שְׁבַעַת" (שמות, ל"ד, כב; דברים, ט"ז, י) איננו חל כלל ועיקר ביום החמישים. חג השבועות, הגזור מן המספר שבע, **חל בסיום שבעת השבועות - אך לא מעבר להם**. בחג שבע זה מתבטאת דווקא בחינת השבת, בחינת הסיים - הפכה של בחינת ההתחדשות המצוינת במספר שמונה או במספר חמישים. ודומה כי הקורא את תיאור החג שבספרי שמות ודברים לא היה מעלה כלל על דעתו שהחג חל מעבר לשבעת השבועות - אלמלא ידע את האמור בספר ויקרא. וכן מצינו בשמות, ל"ד, כא-כב:

"ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בחריש ובקציר תשבת. וחג שְׁבַעַת תעשה לך בְּכֹרֵי קציר חטים וחג האסיף תקופת השנה".

מצוות השבת מופיעה כאן בין חג המצות (שם, יח) ומצוות בכור הכרוכה בו (שם, יט-כ)³⁰ לבין חג השבועות. וכבר תמהו ראשונים על הדבר, מה טעם להפסיק בין שלושת הרגלים הנמנים כאן ולהעמיד את השבת בין פסח לשבועות³¹. כמו כן ידועה השאלה, שכבר עסקו בה חז"ל על דרך המדרש³², מה ראתה תורה להעמיד כאן את השבת על איסור חריש

²⁶ יום הכיפורים נרמז בשמות, ל', י, אגב מצוות מזבח הקטורת (ולמשמעותו של מיקום זה ראה מה שכתבתי במאמרי "משכן העדות ובית הבחירה - לבירורו של ניהוד", מגדים יא [תמוז תש"ן], בעמ' 58-56); אך אין הוא מופיע לגופו.

²⁷ כך השיב לשאלה זו רד"צ הופמן בביאורו לויקרא, כ"ג, לג-לו, עמ' קצג.

²⁸ ברייתא סוכה, מז, ע"א, ולשיטת הרבה ראשונים הכוונה היא שאכן כל שבעת ימי החג טעונים לינה (ראה ראשונים שם ובר"ה ה ע"א). וכך מפורש - לעניין פסח - בתרגום המיוחס ליונתן לדברים, ט"ז, ז, וראה מדרש תנאים שם, עמ' 92, ובהערות רד"צ הופמן שם הערה י. ולעניין סוכות עולה כן בבירור מפשטו של מקרא בדברים, שם, טו.

²⁹ וראה על כך מאמרי 'אימתי הוא זמנו של הקהל?', שיידפס בס"ד בקרוב.

³⁰ על מצוות הבכור לבחינותיה וזיקתה ליציאת מצרים ראה מאמרי "שילוח עבדים והקדשת בכור", מגדים ד (תשרי תשמ"ח), עמ' 15-22.

³¹ ראה: לקח טוב כאן; פירוש ר"א בן הרמב"ם; רמב"ן; אברבנאל, ועוד.

³² ראה: תורה שלמה לכאן, אות קמו-קמט. וראה בביאור שם, אות קמד*, לשיטות הראשונים המנסים לפרש את הדבר על דרך הפשט.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וקציר דווקא? ונראה כי מיקום השבת כאן בא להדגיש שיסוד משותף לה ולחג השבועות: שני המועדים בנויים על יחידה של שבע, שתחילתה עבודה (כל עבודה בימי החול ועבודת הקציר בשבועות הקציר), וסיומה שביתה וחג. ומשום כך הועמדה כאן השבת על השביתה מחריש וקציר - כדי להגיע מתוך כך לחג השבועות, הלא הוא "חג הקציר" (שם, כ"ג, טז)³³. שכן בחג הקציר חוגגים אנו "שבעת חקות קציר" ששמר לנו ה' (ירמיה, ה', כד), וזאת בסיום שבעה שבועות של קציר, בהגיע המלאכה לשלבה האחרון - "קציר חטים". נמצאו למדים כי אין בספר שמות כל רמז לכך שחג השבועות חל ביום החמישי, ומפשוטם של מקראות והקשרם נראה כי אינו חל אלא ביום הארבעים ותשעה, בסיום שבעת השבועות, בחינת שבת. וכבר העלו חז"ל (תורת כהנים, אמור, פרק יב הל' ח) את האפשרות, שאין חג השבועות חל אלא ביום המ"ט:

"יכול יספור ארבעים ושמונה ויקדש יום ארבעים ותשעה?³⁴ ת"ל תספרו חמשים יום, הא כיצד? - מנה ארבעים ותשעה וקדש יום חמישים **כיובל**".

הרי לנו כי דווקא מן הכתוב שבויקרא למדנו שחג השבועות חל ביום החמישי, ומתוך השוואתו לדין היובל; אבל מן הפסוקים שבספר שמות כשהם לעצמם הייתה עולה המסקנה שאין שבועות אלא ביום מ"ט. וכן הוא בספר דברים (ט"ז, ט"ו), שבו קרוי החג "חג שבעות", והרי הוא חל בסיום "שבעה שבעות" - ואין כל רמז ליום החמישי. יתרה מזו: המעיין בכתובים שם מוצא סימן סגנוני מובהק המקשר את הפרשה לזו שהובאה לעיל משמות ל"ד. שהרי קודם לחג השבועות הובא בדברים שם עניינו של חג הפסח, ונאמר שם (ג) "שבעת ימים תאכל עליו מצות", וכן (שם ד): "ולא ירָאָה לְךָ שאר בכל גְבֻלְךָ שבעת ימים". אף-על-פי-כן, בסיום העניין נאמר (שם ח): "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תַעֲשֶׂה מלאכה". הואיל וכבר נתפרש לעיל ששבעה ימים אוכלים מצות, יש לתמוה על לשון הכתוב כאן "ששת ימים תאכל מצות"; וכבר עסקו חז"ל בעניין זה על דרך המדרש³⁵. אף הלשון "לא תַעֲשֶׂה מלאכה" יחידאית היא בתורה ומעוררת תימה. שהרי שתי מטבעות לשון מהלכות בעניין זה בתורה: "לא תעשה כל מלאכה" - ביחס לשבת וליום הכיפורים, ו"כל מלאכת עבודה לא תעשו" - באשר לימים טובים. אך לשון "לא תַעֲשֶׂה מלאכה", שאינה מגבילה עצמה למלאכת עבודה דווקא, אך

³³ וראה תרגום ניאופיטי לכאן, מהדורת ד' מאצ'י, עמ' 229, המתרגם את התיבות "בחריש ובקציר תשבת": "בחגא דאכנשוּתא ובחגא דחצדא תתנחון", דהיינו "ובקציר" אינו אלא חג הקציר. וראה תורה שלמה שם, אות קמה.

³⁴ אפשרות זו הועלתה שם על יסוד הכתוב בויקרא שם "שבע שבתות תמימות"; והדבר נדחה - כאמור בפנים - על יסוד המשך אותו כתוב: "תספרו חמשים יום". ונמצא שפרי שמות ודברים, המזכירים שבועות, אך אינם מזכירים חמשים יום, מתפרשים כאפשרות זו שהעלה המדרש.

³⁵ ראה ספרי לכאן, פסקא קלד, ובמקבילות שנשמנו במהדורת פינקלשטיין שם, עמ' 191.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

אינה כוללת אף "כל מלאכה", - ביטוי זה לא קיים בכל התורה³⁶. אף זו: בשום חג אחר לא מציין ספר דברים את איסורו במלאכה; ומה נשתנה שביעי של פסח לעניין זה מכל המועדים?

נראים הדברים כי פסוק זה נוסח במגמה ליצור כאן זכר וקשר לעניין השבת. שהרי הקבלה מובהקת לפנינו:

דברים, ט"ז, ח	דברים, ה', יג
ששת ימים תאכל מצות	ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך
וביום השביעי עצרת לה' אלהיך	ויום השביעי שבת לה' אלהיך
לא תעשה מלאכה	לא תעשה כל מלאכה

לפיכך נאמר כאן אפוא "ששת ימים תאכל מצות", אף-על-פי שמפורש בסמוך שבשעה ימים נאכלות המצות - לפי שרצה הכתוב לרמוז לשבת. ומכאן גם הביטוי היחידאי "לא תעשה מלאכה": הואיל ונתכוון הכתוב להזכיר את השבת במתכונת חג הפסח, לא יכול היה לנקוט לשון "מלאכת עבודה", שהיא הנוסחה הטיפוסית ליום-טוב, המפקיעה את הקשר לשבת; מאידך גיסא, אף אי אפשר היה לומר "לא תעשה כל מלאכה", שאף-על-פי שיש כאן מתכונת מעין שבת, סוף סוף אין שביעי של פסח אסור במלאכה אלא כיום-טוב. מתוך כך נוצר אפוא הלשון "לא תעשה מלאכה": איסור מלאכה של יום טוב - אך בבחינת שבת.

נמצאנו למדים שאף בפרשה זו שבדברים נתקיים המבנה שמצינו בשמות ל"ד: פתח בחג הפסח, עבר לשבת, וממנה - לחג השבועות. אלא שבשמות נתפרשה השבת עצמה במפורש, וקבעה הכתוב בין פסח לשבועות, ללמדך על בחינתם המשותפת; ואילו בדברים מצא הכתוב בעניינו של פסח עצמו בחינת שבת, ובה סיים את עניין הפסח, באופן שהשבת שוב עומדת בין פסח לשבועות. והבדל זה בין החומשים נראה שאינו נובע אלא מתפיסת השבת שבשני ספרים אלה: בספר דברים השבת היא זכר ליציאת מצרים (ה', טו), אך בספר שמות אינה זכר למעשה בראשית (כ', יא)³⁷. משום כך בספר שמות אין בפסח בחינת שבת, שהרי פסח הוא זכר ליציאת מצרים, ואילו שבת עניינה, כאמור, שונה לגמרי³⁸. מה שאין כן בספר דברים, התולה את השבת ביציאת מצרים; לשיטתו יש אפוא בפסח עצמו בחינת שבת, שהרי אף פסח נחוג זכר ליציאת מצרים. בין כך ובין כך נסמכה כאן השבת לחג השבועות - ללמדך שמתכונתם הבסיסית משותפת, שכן לשבועות אין כל זיקה למספר חמישים, אלא לתבנית השבע.

יש אפוא בידנינו לסכם: שני חגים שונים מתוארים בתורה במועד ראשית קציר החיטים: בספרי שמות ודברים מופיע חג הקציר, שבו שמחים ישראל לפני ה' על שבירך

³⁶ על הנוסחות שבהן אמנם נאמר כאן: "כל מלאכה", ראה רד"צ הופמן לויקרא שם, עמ' ככד-ככה הערה 48, המסיק אל נכון כי הללו תיקנו מטעמים שונים את הנוסח המקורי המצוי לפנינו עיי"ש.

³⁷ על כך שטעמה של השבת בספר דברים הוא טעם עצמאי, שאינו נזקק לטעמי השבת שבחומשים הקודמים, ראה מורה נבוכים לרמב"ם, חלק ב, פרק ל"א, ואכמ"ל.

³⁸ ומשום כך, בשמות, י"ג, ו, ששם מצויה פרשה מקבילה לכתובים שהובאו לעיל מדברים (ובפרטי עניין זה אכמ"ל), נאמר: "שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה'" - וסמי מכאן בחינת שבת.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

את מעשה ידיהם. עם סיום שבעה שבועות של קציר, בהגיענו לשלבו המסיים - "בכורי קציר חטים" - יש לנו לשמוח לפני ה' על שבירכנו ב"בכורי מעשיך אשר תזרע השדה" (שם, כ"ג, טז). ומשום כך מצוותו של החג אינה אלא "מִסֵּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן כַּאֲשֶׁר יִבְרַךְ ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים, ט"ז, י). השמחה אינה על התחדשות הטבע, כי אם על ברכת מעשה האדם: "שמחו לפניך כשמחת בקציר כאשר יגילו בחלקם שלל" (ישעיה, ט"ו, ב). ולכך מצוות הביכורים מובאת בחומשים אלה במנותק מעניין חג השבועות (שמות, כ"ג, יט; ל"ד, כו³⁹; דברים, כ"ו, א ואילך), והרי היא עוסקת בביכורי הפירות בכלל, ולא דווקא בביכורי התבואה. שכן חג השבועות אינו "יום הבכורים" כלל ועיקר בספרים אלה, כי אם "חג הקציר"⁴⁰; אין הוא חג התחדשות הטבע, אלא חג ברכת ה' הנותנת כוח לעשות חיל. חג זה, המציין את הצלחת הקציר, חל אפוא בסיום שבעה שבועות לקציר, שכל השביעים סיומים הם, בחינת שבת; ואין לו כל זיקה ליום החמישים.

כנגד זאת עומד חג הבאת שתי הלחם שבספר ויקרא. בחג זה חוגגים את התחדשות הטבע לאחר סיום מחזור של שנה, התחדשות המגולמת בביכורי החטים. הקציר כלל לא נזכר בתוך עניינו של החג⁴¹; הספירה אינה "מהחל חרמש בקמה", אלא מיום הנפת העומר, ממחרת השבת, ושבעת השבועות אינם שבועות הקציר, ימי העבודה, כי אם "שבע שבתות" בראשית דווקא, ואין כאן כלל לשון 'שבועות'. מצוותו של החג היא הבאת מנחה חדשה, וכל עצמו הרי הוא "יום הבכורים". בספר ויקרא לא מופיעה משום כך מצוות ביכורי הפירות, שכן עיקר הביכורים הוא בשתי הלחם, ובצד קיימת אף "מנחת בכורים" (ויקרא, ב', יד) - אף היא מן התבואה החדשה⁴². חג זה מקביל לשנת היובל והרי הוא חל ביום החמישים, המציין את היפוכו של השבע, את ההתחדשות שמבראשית, ממחרת השבת.

³⁹ בשני המקומות האחרונים מצויה מצוות הבכורים לאחר מצוות שלוש רגלים, אך ללא כל זיקה לחג השבועות דווקא; וסמיכותה של המצווה לשלוש רגלים מובנת מאליה, שהרי אף לצורכה יש לעלות ל"בית ה' אלהיך".

⁴⁰ האמור בשמות, ל"ד, כב: "וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים" אינו מוסב למצוות הביכורים שיש לקיים באותו יום, אלא לתקופה שבה נעשה החג - בעת ביכורי קציר חטים, וכתרגום יונתן ורס"ג שם (ולא כאפשרות הפירוש השנייה שהעלה ר"א בן הרמב"ם שם); וכך עולה אף מן ההמשך הישיר שם: "וחג האסיף תקופת השנה" - היינו בעת תקופת (=צאת) השנה, ואין כאן התייחסות למצוות החג. וכך הוא אף במקבילה שבשמות, כ"ג, טז (ולא כרש"י שם, אלא כראב"ע, ע"ש).

⁴¹ לאחר עניינו של החג מצויה פסקה הדנה בהלכות הקציר (שם כב); אך לא זו בלבד שהקציר אינו נזכר בתוך עניינו של החג, אלא שאף פסוק זה נראה שמוסב לפרשה כולה, הדנה מראשה בענייני הקציר, כרקע להנפת העומר: "כי תבאו אל הארץ... וקצרתם את קצירה" וגו' (שם י).

⁴² לפי מדרש חז"ל (ראה תורה שלמה שם, אותיות קטז-קמ), מוסב כתוב זה לקרבן העומר. אך כבר כתב ראב"ע שם (וכן בפירושו הארוך לשמות כ"ג, יט), כי לפי פשוטו של מקרא אין הכוונה אלא למנחת יחיד המביא ביכוריו, ולא לעומר, וכן כתב שד"ל בפירושו לויקרא שם. בעיית מדרשם זה של חז"ל צריכה עיון נפרד; וראה לפי שעה דברי ר"א מזרחי על רש"י שם.

ד. צירוף החגים לאחד - כיצד?

על פי האמור לעיל היה עולה על הדעת לקיים למעשה שני חגים: ביום הארבעים ותשעה מתחילת הקציר יחול חג הקציר, חג השבועות, כמצוות ספרי שמות ודברים. ואילו ביום החמישים מהבאת העומר, ממחרת השבת השביעית, יחול חג שתי הלחם, על-פי ספר ויקרא. והואיל והעומר צריך להיות "ראשית קצירכם" (ויקרא, כ"ג, י), נמצא ששני החגים יחולו בסמיכות זה אחר זה: ממחרת השבת הסמוכה למועד הראוי לתחלת הקציר יובא העומר ותיפתח בו בפועל עונת הקציר; מכאן ימנו שבעה שבועות וביום המ"ט יחוג את חג השבועות. ונמצא חג זה חל לעולם בשבת, באופן שבחינת השבת שבו מועצמת ביותר. ואילו ממחרת השבת הזו יוקרבו שתי הלחם, ביום החמישים להבאת העומר. ברם, לא זו המתכונת שבה חפצה התורה. שהרי כבר איחדה התורה שני חגים אלה לכלל מועד אחד, כמפורש בספר במדבר (כ"ח, כו):

"וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה'

בשבעתיכם

מקרא קדש יהיה לכם

כל מלאכת עבדה לא תעשו".

הרי לנו להדיא צירוף שצירפה כאן התורה את שני החגים: "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה'" - הרי זה חגו של ספר ויקרא; "בשבעתיכם" - הרי הוא לקוח מספרי שמות ודברים. שני חגים הם אפוא - אך יש לקיימם כאחת. ואף-על-פי שהוא יום הביכורים המוקרבים לה', הרי הוא יחד עם זאת "שבעתיכם" - חג שבועות הקציר שלכם. מעתה, לאחר שנצטרפו החגים זה לזה, כבר אפשר לו לספר במדבר לומר: "מקרא קדש יהיה לכם" - ללא תנאי; כי אף-על-פי שיום הביכורים אינו חל אלא מכוח קיום מצוותיו, כדלעיל, הרי אין זה אלא מכוח בחינת היובל שבו; אבל חג השבועות (מיסודם של שמות ודברים) חל מעצמו, בשעה שמסתיימים שבעה שבועות לקציר. אף החג המצורך חל אפוא מכוח עצם זמנו, ואינו תלוי עוד בקיום מצוותיו⁴³.

תפיסה זו, כי החג הנהוג למעשה מורכב משני החגים השונים שנתבארו, הגיעה בספרות בית שני לכלל ביטוי בהיר בספר היובלים (ו', כא, בתוך: א' כהנא, הספרים החיצוניים, א, ר"ג 1956, עמ' רלה): "כי חג השבעות הוא וחג הבכורים הוא, משנה חג הוא ומשנה משפט החג הזה"⁴⁴.

⁴³ ומתוך כך מתחיל החג מן הלילה, ולא רק מן היום - כפי שהיה ראוי לו מבחינת "יום הבכורים" (ראה לעיל, הערה 14); שכן מבחינת חג השבועות חל החג כבר מן הלילה, שהרי אינו תלוי אלא בזמנו, כשאר המועדים.

⁴⁴ צ'ארלס (R. H. Charles, *The Book of Jubilees*, 1902, p. 53 n. 21) תמה על פשר הכפילות שבחג. מ' ויינפלד (M. Weinfeld, '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" - מספר שבעה (שבועות), ושבעה עי"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. וראה עוד מאמרי (לעיל, הערה 6), הערה 63.

אלא שכאן עולה בעיה של ממש: כיצד ייתכן לקיים את חג השבועות, בחינת שבת, החל ביום המי"ט לקציר - בד בבד עם יום הביכורים, בחינת יובל, החל דווקא ביום החמישים, מעבר למי"ט היום, ממחרת השבת? זמניהם השונים של החגים, הנובעים ממהותם השונה, סותרים זה את זה ואינם ניתנים לכאורה לקיום משותף. כאן אפוא המניע למדרשם של חז"ל: קיום החג בתאריך הבייתוסי, היינו ממחרת השבת השביעית, תואם במלואו את דרישות יום הביכורים - אך סותר הוא במוחלט את מהותו של חג השבועות. שהרי כיצד אפשר לקיים את חג השבע, חג הסיום בחינת שבת, דוקא **ממחרת** השבת, המייצג את היפוכו של הסיום - בחינת ההתחדשות כיובל?⁴⁵

דרכם של חז"ל הייתה לפיכך דרך של פשרה: אין הם מקיימים את יום הביכורים במלואו ומתעלמים מחג השבועות, אך אינם מסיחים דעתם אף מיום הביכורים כדי לקיים את חג השבועות. כיצד אפוא יתקיים חג מורכב זה, ודבר והיפוכו יתבטאו כאחת? הדרך היחידה היא לוותר על מקצת בחינת השבת של חג השבועות, ויחד עם זה - על מקצת בחינת היובל של יום הבכורים. עמדו אפוא חכמים וקבעו: החג יחול ביום החמישים - כדרישת ספר ויקרא וכקיום בחינת היובל; אך מועדו לא יסתור את בחינת השבת - כמצוות ספרי שמות ודברים. משום כך אין אנו מקיימים את מצוות 'מחרת השבת'; שאילו חגגנו את החג דוקא **ממחרת** השבת הרי ודאי אי אפשר היה לראות בחג עצמו מעין שבת, ובהכרח היה הוא מציין רק את בחינת היובל, וסמי מאן "חג השבועות". לפיכך נקבע החג באופן שיכול הוא לחול בכל אחד מימי השבוע. מעתה רואים אנו את יום החמישים כמצטרף לשבוע שלפניו וכסיומו, באופן שהחג חל בסיום שבעה שבועות הקציר, כדרכם של שמות ודברים. בחינת היובל של ספר ויקרא מתקיימת אפוא במספר חמישים - אך ללא ביטויה במחרת השבת; ואילו בחינת השבע של ספרי שמות ודברים מתקיימת על-ידי צירוף של יום החמישים לשבוע שלפניו, באופן שנתפס הוא עדיין כסיום השבוע השביעי; שהרי סתירתה של ראייה זו, על-ידי קיום החג דווקא ממחרת השבת, בפתח השבוע השמיני - סתירה זו לתפיסת החג בחינת שבע בטלה מאיליה באמצעות ביטולה של מצוות 'מחרת השבת'.⁴⁵

⁴⁵ אפשר שכך מתבארת אף שיטתה של ההלכה, כי ספירת העומר אינה נוהגת למעשה אלא מי"ט יום - אף שמפורש בתורה "תספרו חמשים יום" (ראה ציון לדיוני הראשונים בשאלה זו אצל ר"צ כהן, ספירת העומר, תשמ"ו, עמ' ג הערה ה). שכן מקרא זה נאמר במסגרת חגו של ספר ויקרא, בבחינת יובל. מנקודת מוצא זו ודאי יש לספור חמישים יום. אבל משעה שנצטוונו לקיים את שני החגים כאחד, ואף בחינת השבת צריכה להתבטא בצדה של בחינת היובל, כבר אי אפשר לספור אלא מי"ט יום או שבעה שבועות - כמצוות ספר דברים. שאילו ספרנו חמישים כבר אי אפשר היה לראות את היום האחרון כמצטרף לשבוע שלפניו, ועל כורחנו היינו אומרים שכבר חרגנו מעבר לשבעת השבועות. לפיכך אין סופרים אלא מי"ט יום ושבעה שבועות, ויום החמישים מצטרף מאיליו לסוף השבוע השביעי - כמצוות חג השבועות. ולקיומה של מצוות יום הביכורים דיינו בכך שלאמתו של דבר הרי זה יום החמישים, אף בלא שנצינו ככזה. לדרך אחרת בפתרון שאלה זו ראה מאמרי (הני"ל בהערה 6), ליד הערה 65.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וראיה גדולה לביאורנו זה יש להביא משיטת ר' יהודה במניין היובל, כפי שהובאה לעיל (פרק ג). שהרי לדעתו של ר' יהודה, שהיובל עצמו נחשב לשנה ראשונה של שמיטה שמינית אך חמישים שנות היובל השני אינן נמנות אלא מן השנה שלאחר היובל⁴⁶, נמצא כי מן היובל השני ואילך הרי הוא חל שלא בצמידות לשמיטה: השמיטה השביעית במחזור השני ליובלות חלה בשנת 98-, אך היובל השני אינו חל אלא בשנת המאה; השמיטה השביעית במחזור השלישי תחול בשנת 147, אך היובל - בשנת 150; וכן הלאה. ורק היובל הראשון בתולדות היובלות חל אפוא בצמידות לשנת השמיטה. נמצא כי לר' יהודה **נתקלים אנו בעניינו של יובל באותה בעיה עצמה של 'מחרת השבת' המצויה בעניינו של חג השבועות**: כדרך שחג השבועות חל ביום החמישים, אך לשיטת ההלכה אינו חל ממחרת השבת השביעית, בסתירה לכתובים בויקרא כ"ג, כך היובל חל בשנת החמישים, אך אינו חל "ממחרת" שבת הארץ השביעית, היינו בשנה הצמודה לה - בניגוד לעולה במפורש מן הכתובים בויקרא כ"ה.

והנה, לאור מה שנתבאר נמצא כי סיבתה של הסתירה בין ההלכה לכתובים שווה בשני העניינים המקבילים הללו, ואף דרכם של חז"ל בקביעת הדין - דרך אחת היא בשתי הפרשיות. שהרי כבר נתבאר לעיל (שם), כי שיטתו של ר' יהודה עלתה מהבחנתו בין מערכת השמיטות של ספרי שמות ודברים לזו המצויה בספר ויקרא: הראשונה אינה מכרת בתבנית החמישים אלא רק במתכונת השבע, ואינה כוללת אפוא את שנת היובל; על פיה מתחיל אפוא מניין השמיטה השמינית מייד בסיום השמיטה השביעית, היינו ביובל עצמו. ואילו השנייה מפרידה בין השמיטה השביעית לשמינית בשנת היובל שנתחדשה בה. לפיכך סבור ר' יהודה שמצוות השמיטה של שמות ודברים מחייבתנו להחשיב את שנת היובל כראשונה לשמיטה השמינית, ואילו המערכת של ספר ויקרא מתבטאת בקביעת היובל מדי חמישים שנה - במנותק ממערכת השמיטות. נמצא כי פתרון הסתירה בין שמות ודברים לבין ויקרא נעשה ע"י שימור מתכונת החמישים בצדה של מערכת השבע - תוך ביטול מצוות 'מחרת השבת': היובל אכן חל בשנת החמישים - כדרישת ספר ויקרא; והשמיטות חלות ברציפות מדי שבע שנים - כמצוות ספרי שמות ודברים; אך כדי לאפשר מערכת זו ויתרה ההלכה על מצוות 'מחרת השבת' שבויקרא, ואין היובל חל בצמידות לשנת השמיטה. והרי זו עצמה הדרך שבה הלכה ההלכה בפתרון הסתירה הדומה שנמצאה בעניינו של חג השבועות, כפי שנתבאר⁴⁷.

* * *

⁴⁶ ראה לעיל, הערה 23.

⁴⁷ ואף חכמים החולקים על ר' יהודה הרי אין זה אלא מפני שסבורים שבשמיטה אין סתירה בין ספרי שמות ודברים לבין ויקרא, שאף הראשונים אפשר שמודים במציאותו של היובל, אף שאינם מזכירים אותו. מה שאין כן בחג השבועות, שהכול מודים כי האמור בספר ויקרא אינו תואם את המצוי בספרי שמות ודברים, ולכך בזה מודים אף חכמים שפתרון הסתירה נהג בדרכו של ר' יהודה בעניין השמיטה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

פתרון תעלומת "ממחרת השבת" נעוץ אפוא בהכרה כי מועדו של חג השבועות, חג הקציר, שונה הוא ממשית ממועדו של יום הביכורים; שהראשון זמנו ביום המ"ט, והשני - ביום החמישים. ומתוך משמעותו של הבדל זה עולה אף ההבדל ביניהם במצוות "ממחרת השבת". הכרה זו מגלה כי מדרשם של חז"ל במועדו של החג עולה במישרין מן הצירוף שנצטוו לצרף את המועדים הסותרים הללו. צירוף זה אינו תואם במלואו את דרישות החג האחד, כשם שאינו שלם עם מצוות החג השני; אך רק בו יש כדי לבטא כאחת את בחינותיהם השונות. נמצא כי אף-על-פי שפתרונם של חז"ל יוצר פשרה שבהכרח אינה עולה מפשוטו של מקרא בכל פרשה כשהיא לעצמה, הנה עצם הסתירה שעמדו בפניה אינה עולה אלא מתוך הקשבתם המעמיקה לפשוטו של מקרא, בכל מקום בנפרד, לפי הקשרו ומגמתו הייחודיים. דיאלקטיקה זו, דומה שאופיינית היא לדרכם של חז"ל בכלל פרשנותם ההלכתית⁴⁸.

⁴⁸ דומה שתשובותיהם של חז"ל לבייתוסים, כפי שנמסרו בסוגית מנחות סה-סו, אינן מבטאות את עיקר היסוד לפרשנותם, ולא באו אלא להוציא מדעת החולקים ולהשיב חורפיהם דבר. ואילו עיקר היסוד לשיטת חז"ל לא נזכר שם - אפשר משום שכלפי חוץ לא רצו להודות כי ספר ויקרא, כשהוא לעצמו, אכן תואם לשיטת הבייתוסים.