

**”והאכילנו את המן ונתן לנו את השבת”
למשמעות ”ממחרת השבת”**

א

מיד אחר חציית הירדן והחנייה בגלגל (יהושע, ד') פונים ישראל להכנות לכיבוש. פרק ה' ביהושע מתאר הכנות אלו, הכוללות את המילה (ב-ח) ואת קרבן הפסח. לאחר מכן שובת המן וישראל מתחילים לאכול מתבואת הארץ (י-יב). נאמר שם:
”ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה” (יא).

במבט ראשון נראה שכוונת הפסוק היא לומר שישראל קיימו את מצוות אכילת המצות ביום ט"ו בניסן. אך אם אמנם זו כוונת הפסוק, לשם מה נזכר גם ה'קלוי', והרי אין הוא תורם למגמת הפסוק. נראה שמלה זו לא נכתבה לצורך גופה ולא לצורך מקומה אלא כסימן וכרמז לפרשה אחרת. היא מעלה לנגד עינינו פרשה הקשורה לכאן בקשר הדוק, והיא פרשת הנפת העומר ואיסור החדש:
”ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה”

(ויקרא, כ"ג, יד).

עיון נוסף יגלה לנו קשרים נוספים בין הפרשות. בשתייהן מופיע הביטוי ”עצם היום הזה”, ובשתייהן מדובר באכילה חדשה: בפרשת העומר (ויקרא, שם) מדובר על התבואה של **השנה החדשה**, וביהושע מדובר על התבואה של **הארץ החדשה**. אם כן, שתי הפרשות קשורות ואחוזות זו בזו.

אך עלינו להידרש גם לסתירה שבין הפרשות שהרי, על-פי הפשט, אותה אכילה ביהושע אירעה ממחרת הקרבת קרבן הפסח, היינו בט"ו בניסן, ואילו יום הינף והיתר החדש הוא רק בט"ז בניסן. אין אנו יכולים להתעלם מהקשר שבין שתי הפרשות, וצריכים אנו להבין את משמעותו; אך מאידך נצטרך לתת דעתנו גם על השוני שבין הפרשות. בעיה זו קשורה בקשר הדוק לשאלה העתיקה בדבר זמנו של 'יום הינף' ומשמעות הביטוי ”ממחרת השבת” (ויקרא, כ"ג, יא, טו).

סיכום מצוין של הדעות השונות נמצא בדברי רד"ץ הופמן,¹ שהביא את דעות שוללי

כותרת המאמר - מתוך הגדה של פסח.

קודם קריאת המאמר כדאי לעיין בפירושו של רד"ץ הופמן לספר ויקרא (בתרגום העברי), חלק ב, עמ' קיג-קנא (להלן: הופמן).

תודתי נתונה לחבורה בישיבה בקריית שמונה על ההערות וההארות שהביאו לליבון הנושא. הופמן, שם.

המסורת, דחה אותן אחת לאחת והאריך להוכיח שם את דעת המסורת, שיום הינף קבוע לט"ז בניסן. אך למרות דבריו עדיין קשה לקבל שפירוש "ממחרת השבת" הוא ממחרת יום-טוב ראשון של פסח, שהרי לא מצינו שיום-טוב נקרא שבת.² מעתה לא נחה דעתנו מפירושי שוללי המסורת, שהרי רד"ץ הופמן דחה אותם בראיות חותכות; אך גם דעת המסורת עדיין צריכה עיון, שהרי פשטו של מקרא איננו מורה על פירוש זה.

נפנה תחילה לבעיית השוני בתאריכים שבין שתי הפרשות, ונפתח בדעות הסוברות שהמעשה המתואר ביהושע אירע בט"ו בניסן. בירושלמי (חלה, פרק ב, הלכה א) מובאת מחלוקת אם 'ממחרת הפסח' שביהושע הוא ט"ו בניסן או ט"ז בו. הטוענים ש'ממחרת הפסח' הוא ט"ו בניסן מסבירים את הסתירה שבין הפרשות בכך שלא חל איסור חדש עד שכבשו וחילקו.

ראבי"ע ורד"ק³ מסבירים ש"עבור הארץ" שאכלו ישראל ממחרת הפסח מתייחס לתבואה הישנה, והביטוי נגזר מלשון 'עבר'. לעומת זאת, 'תבואה' שאכלו ישראל אחר-כך ('ויהאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא' - בהמשך אותו הפסוק) היא התבואה החדשה, תבואת השנה הבאה, והביטוי נגזר מן השורש ב-ו-א.

על שני הפירושים, זה של הירושלמי וזה של ראבי"ע ורד"ק, נשאל:

א. מדוע לא התחילו לאכול לפני ט"ו בניסן? שהרי לפי הירושלמי עדיין לא חל איסור החדש, ולפי ראבי"ע ורד"ק מדובר בתבואה ישנה. הפסוק מדגיש את האכילה מעבור הארץ דווקא בט"ו, ולפי שני הפירושים אין טעם בהדגשה זו.

ב. ה'קלוי', כפי שהבאנו, מרמז לפסוק "ולחם וקלי וכרמל", היינו לתבואה החדשה, והוא מוזכר ביהושע כחלק מ'עבור הארץ'. אם כן, עבור הארץ אינו התבואה הישנה כמו שהציעו ראבי"ע ורד"ק. על הירושלמי נשאל: הרי 'הקלוי' מרמז על החדש ואין שום משמעות לרמיזה זו אם אמנם לא חל עדיין איסור חדש. מכאן ששתי דרכי הפירוש האלה אינן מתייחסות לרמז הלשוני הבולט הקושר את שתי הפרשות (קלי-קלוי), ולשאר הקשרים ביניהן.

על ראבי"ע ורד"ק נשאל עוד:

ג. מהיכן לקחו ישראל את 'עבור הארץ' הזה? הרי מה שהיה שייך לתושבי הארץ צבור היה בעריהם ולא הייתה לישראל אפשרות לאכול ממנו. אם נאמר שהביאו עמם תבואה מעבר הירדן (כמו שראבי"ע רוצה לומר) יקשה הביטוי "עבור הארץ", המיידע את הארץ ומכוון בוודאי לעבור ארץ כנען.⁴

² טענה זו הביא שמואל כהן, "ממחרת השבת", מגדים ד (תשרי תשמ"ח), עמ' 75-83 (להלן: ש' כהן). לדבריו, פשטו של הביטוי 'ממחרת השבת' אינו ממחרת יום-טוב אלא ממחרת שבת בראשית, וחז"ל הוציאו את הביטוי מפשטו כדי ליצור זיקה בין גאולת ישראל ממצרים ובין מתן תורה. אולם לא ברור מדבריו מתוקף מה הפקיעו חז"ל את קדושתו של יום החמישים והזיזו אותו כרצונם, וכן מדוע העדיפו את הזיקה בין גאולת מצרים ומתן תורה על פני הקשר לשבת בראשית שאותו העדיפה התורה.

³ ראה: אבן עזרא לויקרא, כ"ג, יא; רד"ק ליהושע, ה', יא.

⁴ גם עצם הביאור לביטוי 'עבור הארץ' מלשון 'עבר' קשה, שהרי בארמית נקרא סתם דגן 'עיבור' (ראה למשל בתרגום אונקלוס לבראשית, כ"ז, כח), ואין לפירוש זה סמך, לבד מהסתירה שראו בין הכתובים.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הקראים טענו, ש'ממחרת השבת' פירושו ממחרת שבת בראשית,⁵ והביאו את הפסוק ביהושע כראיה לדבריהם נגד דעת חז"ל. גם הם פירשו את הביטוי 'ממחרת הפסח' שביהושע כמכוון למחרת היום שבו הקריבו את קרבן הפסח, היינו יום ט"ו, ומכאן הסיקו, שיום היתר הקדש אינו חל בהכרח ביום ט"ו. את האכילה בט"ו הם מסבירים בכך שבאותה השנה יום י"ד חל בשבת, ולמחרת אותו היום, בט"ו בניסן, הותר החדש. הרמב"ם טוען כנגדם טענה חזקה מאוד:

"ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע כמו שדימו הטיפשים, האיך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ואינו הסיבה אלא נקרה נקרה?!"

(הלכות תמידין ומוספין, ז', יא)

לדעת הרמב"ם עצמו הביטוי 'ממחרת הפסח' משמעו מחרת יום-טוב, כלומר יום ט"ו, והוא מביא את הפסוק ביהושע כראיה לדעת המסורת. רד"ץ הופמן האריך בהסבר ראייה זו.⁶ אך כנגד המביאים ראייה זו טוען ראב"ע טענה ניצחת:

"וחכם ברומי הביא ראייה, 'ממחרת הפסח מצות וקלוי', ולא ידע כי בנפשו הוא" (פירוש ראב"ע לויקרא, כ"ג, יא).

שהרי הכתוב אומר "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון, ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים" (במדבר, ל"ג, ג); הרי מפורש ש'ממחרת הפסח' הוא ט"ו בחודש ולא ט"ז בו. העולה מכל זאת, שעדיין איננו יודעים את פירוש הביטוי 'ממחרת השבת'. הביטוי 'ממחרת הפסח' ביהושע אינו עוזר לפזר את הערפל, אלא רק מוסיף על הסתום, שהרי אין אפשרות לפשר בין 'ממחרת השבת' ל'ממחרת הפסח'.

ב

כבר עמדו על-כך שהביטוי 'ממחרת השבת' קושר, על-פי הפשט, את העומר לשבת; קשר זה מוסבר גם בעזרת פרשת המן (שמות, ט"ז): אותה הכמות שליקט כל אחד מבני ישראל ("עמר לגלגלת" - שם, ט"ז, טז) - היא המונפת עכשיו; המן החל לרדת ביום ראשון בשבוע, שהרי ביום השישי ללקיטתו "לקטו לחם משנה" (שם, ט"ז, כב) ולמחרת היה שבת, ובמקביל גם הנפת העומר צריכה להיות באחד בשבת.⁷ אך כדי להסיר את הלוט מעל הפרשה, צריך להוסיף נקודה, שנראה כי נעלמה עד כה

⁵ רד"ץ הופמן הביא מדבריהם, שם, עמ' קלד. כמו כן מוזכרת דעה זו ברמב"ם, הלכות תמידין ומוספין, ז', יא.

⁶ הופמן, שם, עמ' קלו.

⁷ ש' כהן, שם; משמעות העניין, לדעתו, היא המעבר מן התלות במצרים לתלות בקב"ה. בהנפת העומר אנחנו מכריזים שה' "הוא הנתן לך כח לעשות ק"ל" (דברים, ח', יח). בסופו של דבר, הוא אומר, גם חז"ל קישרו את הנפת העומר למן, למרות ששינו מן הכוונה היסודית, שהרי הנפת העומר בט"ו בניסן והיום שבו התחיל המן לרדת הוא ט"ז באייר, ואף הוא בסמוך לפסח (שנל). אין ספק שהנפת העומר קשורה למן, אך לעני"ד רחוק הוא לקשור את העומר לתחילת ירידת המן ולדרוש את התאריך.

מעניי העוסקים בנושא: התאריך שבו פסקה ירידת המן הוא ט"ו בניסן, והביטוי "ממחרת השבת" יש לקשרו לשביתת המן. "ממחרת השבת" פירושו ממחרת היום שבו יפסוק המן לחלוטין.

נסביר את דברינו. הפעם הראשונה שה'שבת' מוזכרת במקרא היא בפרשת המן: "שבתון שבת קדש לה' מחר" (שמות, ט"ז, כג). עד אותו מאמר הוזכר רק היום השביעי (בראשית, ב', א-ג), ומעולם לא נזכרה המלה 'שבת'.⁸ לגבי ישראל ששמעו ממש דברים אלו ולגבי הקורא את התורה כסדרה, קשה להבין כאן את השבת כמתייחסת ליום השביעי. האפשרות הפשוטה היא לייחס את השבת לדברים העומדים לנגד עיניהם, כלומר, לשביתת המן. המשמעות הפשוטה של המלה 'שבת' פה היא יום ששובת בו המן.⁹ נוסף ונטען שפרשת הנפת העומר, בהתייחסה לפרשת המן, משתמשת בביטוי 'ממחרת השבת' במשמעות דומה, ופירושו: ממחרת היום שבו ישבות המן לחלוטין ולא יֵרָד עוד לעולם. אותו יום הוא כמובן ט"ו בניסן בשנה הארבעים לצאתם ממצרים, שסופר לנו עליו בספר יהושע. בפרק כ"ג בויקרא הוכרז יום הנפת העומר למחרת היום שבו ישבות המן כשייכנסו לארץ. כבר אז היה ידוע שהמן ישבות בשנת הארבעים בט"ו בניסן, שהרי מדובר שם על "ראשית קצירכם" (ויקרא, כ"ג, י), וזה חייב להיות בתקופת האביב.¹⁰ ידיעה זו מקורה במשמעותו של אותו יום, שהרי אותו יום הוא יום סיום גזרת ארבעים השנה. באותו יום תמו נדודיהם של ישראל, שהרי יצאו ממצרים בט"ו בניסן, ובעקבות חטא המרגלים נדדו ארבעים שנה במדבר עד ט"ו בניסן בשנה הארבעים. ביום סיום הנדודים פסק המן, ובאותו יום הותר לאכול מעבור הארץ.

ג

עתה עלינו להוכיח, שפרק כ"ג בויקרא נאמר לאחר שנגזרה גזרת ארבעים השנה, כלומר לאחר חטא המרגלים. רק אז נוכל לומר שמדובר בפרק זה על התאריך ט"ו בניסן שישבות בו המן, והוא יום סיום גזרת ארבעים השנה. טענתנו היא אפוא, שפרשת העומר - ופרשת המועדות כולה - נאמרה לאחר גזרת ארבעים השנה (במדבר, י"ד), אף שנכתבה לפני.¹¹ הוכחתנו מתבססת על עניין אחד, והוא פרשת הנסכים. בויקרא, כ"ג, נזכרו הנסכים בצורה סתמית: "ומנחתם ונסכיהם אשה ריח ניחוח לה'" (ויקרא, כ"ג, יח); "עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו" (שם, לז). האזכור הסתמי מורה שפרשה זו מסתמכת על פרשת הנסכים במדבר, ט"ו (להלן: פרשת הנסכים).

⁸ על פי המכילתא (ויסע, א, ומקבילות) נצטוו ישראל על השבת כבר במרה; אך עניינו פה הוא במפורש במקרא.

⁹ שד"ל (בפירושו לשמות, ט"ז, כו, בהערה) מפרש כדברינו, ואף מנסה לטעון שגם רש"י אומר כך. עיי"ש. אם לא שנאמר שמלכתחילה הייתה כוונה שייכנסו בתקופת האביב, אך קשה לראות סמך וטעם לכך. ועיי'ן: "בן-נון, 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבנות הלחם', מגדים יג (אדר תשנ"א), עמ' 39, הטוען שלולא חטאי העם היו נכנסים לארץ בא' בסיוון.

¹¹ הופמן, שם, עמ' פז, טוען שפרשת המועדות בויקרא, כ"ג, נאמרה בהר סיני, ומוכיח שם את דעתו. לדעתו, ראיותיו אינן מוכרחות, ואכמ"ל.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

טענתנו היא, שנסכי המועדות נאמרו רק אחרי חטא המרגלים. ראשית נוכיח שפרשת הנסכים אכן מתייחסת למועדות והיא המקור לנסכי המועדות; אחר-כך ננסה להוכיח שאכן הייתה תקופה שבה לא נהגו הנסכים, לפחות בחלק מן הקרבנות, ולבסוף נטען שהתקופה שבה נהגו הנסכים היא לאחר חטא המרגלים.

פרשת הנסכים מתייחסת למספר מקרים: "לפלא נדר או בנדבה או במעדיכם" (במדבר, ט"ו, ג). הפירוש הפשוט של "במעדיכם" הוא שפרשת הנסכים אכן מתייחסת לפרשת המועדות. כך גם מבין אברבנאל בדבריו על פסוקו: "וזה: אם ליחיד לפלא נדר או בנדבה... ואם לציבור והוא אמרו 'במעדיכם', שהוא קרבנות המועדות לכם".

נוכל אפוא לומר שאכן פרשת הנסכים מתייחסת למועדות,¹² והפסוקים בויקרא, כ"ג, מסתמכים על פרשה זו.¹³

עתה ננסה להוכיח שהייתה תקופה שבה לא הצטוו על הנסכים. אם נסקור את כל המקומות שזכרו בהם קרבנות לאורך הספרים שמות, ויקרא ובמדבר עד חטא המרגלים ניווכח שברוב המקרים לא נזכרו נסכים, למעט ארבעה מקומות. לא נזכרו נסכים בציווי על שבעת ימי המילואים, ולא בציווי על העולה והשלמים בתחילת ספר ויקרא, לא בסיפור על שבעת ימי המילואים ולא ביום השמיני, לא בעולת יולדת, לא בקרבנות המצורע ואף לא בקרבנות יום הכיפורים באחרי מות, לא בקרבנות הנשיאים ולא בקרבנות חינוך הלוויים. נסכים נזכרו רק בעולת התמיד בפרשת תצוה (שמות, כ"ט, לח-מא), בקשר למזבח הקטורת ("ונסך לא תסכו עליו" - שמות, ל"ט), בפרשת נזיר (במדבר, ו', טו, יז), וכמובן בפרשת המועדות (ויקרא, כ"ג).

¹² הגמרא במנחות, צ, ע"ב, מכבה מן המלה "במועדיכם" דווקא את עולת הראייה ושלמי החגיגה, ואינה מתייחסת לקרבנות המועדות. אך מן הספרי (במדבר, פיסקא קז) משמע, שאכן הפסוק מדבר על קרבנות המועדות ולא על עולת ראייה ושלמי חגיגה בלבד, למרות שמפרשי הספרי האחרונים צירפו את הגמרא לספרי ופירשו את הספרי כגמרא. הגמרא מצטטת ברייתא דומה לספרי ומפרשת את המלים "חובות הבאות מחמת הרגל ברגל" כעולת ראייה ושלמי חגיגה. אך בספרי הגרסה היא "עולת חובה הבאה ברגלים" וביטוי זה קשה יותר לפרשו כמתייחס לעולת ראייה, שהרי אם כך מדוע הושמטו שלמי חגיגה? הנצי"ב העלה בעיה זו וניסה להתמודד עמה, עיי"ש. מדברי רבנו הילל משמע שהייתה לו גרסה שונה בספרי. בפירושו הוא מצטט את הספרי: "מביא את אלו" והוא מפרש: "דהיינו עולת חובה הבאה ברגל". לו היה רבינו הילל מבין כמו הגמרא היה מפרש: דהיינו עולת ראייה ושלמי חגיגה, ומכיוון שפירש "עולת חובה", משמע שהבין את הספרי שלא כגמרא אלא כמתייחס לקרבנות המועדות.

הספרי זוטא (שלח, ט"ו, ג) דורש: "הואיל ואין התמידין באין לפלא, יכול לא יטענו נסכים, תלמוד לומר 'מועדיכם' ריבה כל תמיד ותמיד". משמע שקורא לכל קרבנות המועדות של הציבור - 'תמיד', ואכן מייחס את פרשת הנסכים לקרבנות המועדות. מדרש הגדול מפשר בין הגמרא לספרי זוטא ומביא את שתי הדרשות (מדה"ג, שלח, ט"ו, ג). ניסוחו של רש"י (במדבר, ט"ו, ג) אינו ברור. ממפרשי רש"י משמע שלדעתם רש"י מתייחס לקרבנות המועדות, למרות שבגמרא רש"י מסביר מדוע הגמרא נוקטת דווקא עולת ראייה ושלמי חגיגה ולא קרבנות המועדות עצמם. אפשר שבפירושו על התורה התבסס רש"י על הספרי ולא על הגמרא, כמנהגו בכמה מקומות.

¹³ מובן שניתן לומר, שפרשת המועדות בויקרא מסתמכת על פרשת המועדות שברשת פינחס, שגם בה פורטו הנסכים. אך פרשת הנסכים (במדבר, ט"ו) היא המחדשת את עניין הנסכים במועדות, וממילא שתי פרשיות המועדות מאוחרות לה. נוסף לזה, הפירוט בפרשת פינחס אינו מתייחס לקרבנות שתי הלחם, ועל כורחנו אנו זקוקים לפרשת הנסכים (במדבר, ט"ו).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

עצם העובדה שלא נזכרו נסכים כמעט לחלוטין עד חטא המרגלים מוביל למחשבה שאכן הייתה תקופה שבה עדיין לא הצטוו על הנסכים, וכל מערכת הקרבנות הייתה בנויה ללא נסכים. רק בזמן מסוים - בעת שנאמרה פרשת הנסכים - נצטוו על הנסכים, ומשם ואילך הם מוזכרים.¹⁴ לפי דרך זו עלינו להסביר את שלושת החריגים.

החריג הראשון הוא פרשיית עולת התמיד שזכרו בה נסכים. חריג זה אינו סותר את טענתנו בדבר ציווי חדש על נסכים בפרשת הנסכים, שהרי שם מתחדשים נסכים רק לקרבנות נדבה ולקרבנות המועדים ולא לעולת התמיד. אם כן, עולת התמיד הוזקקה לנסכים כבר בתקופה הראשונה, אך הייתה יחידה, ואילו קרבנות המועדים לא הוזקקו לנסכים בשלב זה. הראיה החזקה לעניין זה היא פרשת אחרי מות שפורטו בה קרבנות עבודת יום הכיפורים אך ללא נסכים, בעוד שלהלכה כל קרבנות היום חייבים בנסכים.¹⁵ משמע שבזמן מסוים נוסף על פרשת אחרי מות חיוב הנסכים, ומכאן החיוב הלכה למעשה.

החריג השני הוא איסור הניסוך על מזבח הקטורת. מן האיסור "ונסך לא תסכו עליו" משמע שהיה מקום שאכן היו מנסכים בו. אבל אחרי שהסקנו שבעולת התמיד היו נסכים גם בתקופה הראשונה, ממילא מובן הציווי אצל מזבח הקטורת, שהרי ישנו מקום וישנו מצב שבו מנסכים.

החריג השלישי, פרשת נזיר, אינו קשה, שהרי הזכרת הנסכים בו באה באותו אופן שבו היא באה בויקרא, כ"ג, דהיינו בצורה כללית ללא פירוט כמויות הנסכים: "ומנחתם ונסכיהם" (במדבר, ו', טו); "ועשה הכהן את מנחתו ואת נסכו" (שם, יז). לפיכך ברור שפרשת נזיר, בדיוק כמו פרשת המועדות, מסתמכת על פרשת הנסכים, שהרי ללא פרשה זו אין אפשרות לדעת על אלו נסכים מדובר ומה פירוטם.

התמונה העולה מדברינו עד כה היא שהייתה תקופה שבה הקריבו קרבנות ללא נסכים, בין קרבנות היחיד ובין קרבנות הציבור,¹⁶ להוציא עולת התמיד שהוזקקה לנסכים

¹⁴ בכל ספר דברים לא נזכרו נסכים, אך שם אין פרשיות מובהקות של קרבנות שהיינו מצפים למצוא בהם נסכים.

¹⁵ הקרבנות הזקוקים לנסכים בפרשת אחרי מות הם איל כוהן גדול ואיל העם. בגמרא (יומא, ג, ע"א) יש מחלוקת האם איל העם הוא האיל האמור בחומש הפקודים או איל נוסף. אם נאמר שזה אותו האיל, ממילא התרבה בנסכים בפרשת פינחס. אך אם נאמר שהיה איל נוסף, ניאלץ לומר שהתרבה מהמלה "במעדיכם" (עיין זבחים, צא, ע"ב). לגבי איל כוהן גדול דורשת הגמרא שם את נסכיו מהמלה "לאיל" (במדבר, ט"ו, ו). הרמב"ם פסק כדעה הראשונה (הלכות עבודת יום הכיפורים, א', א), ולכן צריך לרבות רק את איל כוהן גדול במדבר, ט"ו (הלכות מעשה הקרבנות, ב', ב). מבין הקרבנות שלא נזכרו בהם נסכים, שהבאנו ברשימה לעיל, צריכה ההלכה לרבות בנסכים רק את עולת יולדת וקרבנות מצורע (נוסף לקרבנות יום הכיפורים שהזכרנו לעיל), שהרי כל שאר הקרבנות הם קרבנות לשעתם. ואכן הגמרא שם דורשת מן הפסוקים במדבר, ט"ו, גם את הקרבנות הללו ומוזיקה אותם בנסכים.

¹⁶ הגמרא (קידושין, לו, ע"ב, ומקבילות) מביאה מחלוקת האם נסכים קרבו במדבר: ר' עקיבא אומר שקרבו נסכים במדבר ור' ישמעאל חולק. רש"י שם, תוספות (זבחים, קיא, ע"א, ד"ה לדברי) וראשונים נוספים אומרים שהמחלוקת ביניהם היא על נסכי היחיד, כי ברור שנסכי הציבור קרבו במדבר. רש"י

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

גם בתקופה הראשונה. פרשת המועדות בויקרא ופרשת נזיר מסתמכות ללא ספק על פרשת הנסכים, שהרי עצם אזכור הנסכים בפרשות אלו מוכיח שהן שייכות לתקופה השנייה. עתה נצטרך להוכיח שמיקומה של פרשת הנסכים אכן כרונולוגי, כלומר שפרשת הנסכים ניתנה אחרי חטא המרגלים, וממילא ויקרא, כ"ג, ופרשת נזיר מאוחרים לחטא המרגלים.

לדברי חז"ל (סדר עולם רבה, ה'; תענית, כט, ע"א; ועוד) נשלחו המרגלים נשלחו בכ"ט בסיוון בשנה השנייה. גם מפשוטי המקראות עולה שהמרגלים נשלחו באמצע חודשי הקיץ, שהרי נאמר "והימים ימי בפורי ענבים" (במדבר, י"ג, ב). לעומת זאת, אי אפשר לדעת את תאריכה המדויק של פרשת הנסכים. מה שנוכל לומר הוא, שהקרבת האחרונים הידועים לנו שנעשו ללא נסכים הם קרבנות הנשיאים, שהאחרון שבהם הוקרב בי"ב או בי"ט בניסן.¹⁷ אך אם נסביר את הפסוק בפרשת אחרי מות "ויעש כאשר צוה ה' את משה" (ויקרא, ט"ז, לד), פסוק המסכם את סדר יום הכיפורים, כמכוון לעשיית סדר עבודת היום על-פי האמור באותה פרשה (עיין רש"י, רשב"ם ורמב"ן שם), יצא שביום הכיפורים של השנה השנייה הקריבו על-פי האמור בפרשת אחרי מות, היינו עדיין ללא נסכים. מכאן, שפרשת הנסכים נאמרה אחרי חטא המרגלים, שהרי ביום הכיפורים שלאחריו - בשנה השנייה - עדיין לא נוספו הנסכים.

מקומה של פרשת הנסכים מיד לאחר חטא המרגלים גם הוא מצביע על כך שהפרשה ניתנה לאחר החטא. אמנם אנו נוקטים שאין מוקדם ומאוחר בתורה, אך כדי להקדים פרשה צריכים אנו להביא סיבה וראיה לכך שהפרשה אינה במקומה. נוסף לזה מביאים הפרשנים טעמים לכך שפרשת הנסכים אכן נאמרה **בעקבות** חטא המרגלים. דברי הרמב"ן הם המפורשים ביותר:

"אחר שהבטיח את הבנים שיבואו אל הארץ השלים להם תורת הקרבנות שיקריבו נסכים בבואם לארץ. ואולי היה זה עתה לנחמם ולהבטיחם כי היו

מוכיח שנסכי הציבור קרבו במדבר מפרשת עולת התמיד בשמות, כ"ט. ולדברי התוספות מה שהכריח את רש"י לומר כך היה הספרי (במדבר, פיסקא קז), שמביא דעת אחד מתלמידי ר' ישמעאל: שלא נתחייב היחיד בנסכים אלא מביאתו לארץ. מדברי ראשונים אלה עולה שלא ייחסו את פרשת הנסכים לקרבנות המועדים, ולדעתם קרבו נסכי ציבור במדבר. אך צריך להסביר על-פי שיטתם את קרבנות הציבור שלא מוזכרים בהם נסכים, ואפשר שגם לדעתם היו שתי תקופות.

הרמב"ן (במדבר, ט"ו, ב) אומר שבמדבר לא נתחייבו בנסכים חוץ מעולת התמיד, ואומר שבה נחלקו בספרי: יש שאומרים שלא נתחייבו בנסכים אלא מביאתו לארץ ואילך, ומהם שאמרו שלא נתחייב היחיד בנסכים אלא מביאתו לארץ ואילך. משמע שמבין את המחלוקת גם על קרבנות ציבור (ובאמת הוכחתו של רש"י קשה, שהרי עולת התמיד אינה יכולה ללמד על כל קרבנות הציבור). אם כן, לפי הרמב"ן, הקרבנות באחרי מות שמוזכרים ללא נסכים ונאמר עליהם 'חַקַּת עוֹלָם' (ויקרא, ט"ז, כט, לא, לד) שייכים לתקופה הראשונה, ורק אחרי שנאמרה פרשת הנסכים (במדבר ט"ו) נתחייבו בהם, גם לשיטה שקרבו נסכים במדבר. ומכל מקום, עניינו במאמר זה בפשוטו של מקרא שמראה בעליל שהייתה תקופה ללא נסכים.

מקובל על המפרשים שהנשיאים התחילו להקריב ביום השמיני למילואים. ישנה דעה שהיום השמיני הוא א' בניסן וממילא הקריבו הנשיאים עד י"ב בניסן. דעה שנייה אומרת שהיום השמיני הוא ח' בניסן, וממילא היום האחרון לקרבנות הנשיאים הוא י"ט בניסן (מחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל, ספרי במדבר, פיסקא סח). אברבנאל הוא היחיד שטוען שחונכת הנשיאים הייתה באייר.

17

נואשים לאמור מי יודע מה יהיה לאורך ימים - לסוף ארבעים שנה ואם יחטאו גם הבנים. ולכן ראה הקב"ה לנחמם, כי בצוותא אותם במצוות הארץ הבטיחם שגלוי לפניו שיבואו ויירשו אותה... כי במדבר לא נתחייבו בנסכים לבד בתמיד..."

(רמב"ן לבמדבר, ט"ו, ב, ד"ה כי תבואו¹⁸).

על-פי המפרשים הללו יוצא לא רק שפרשת הנסכים נאמרה לאחר חטא המרגלים:

היא נאמרה **בעקבותיה**, כתגובה לחטא.

נסכם את הוכחתנו. הסתמכנו על המלה "במעדיכם" בפרשת הנסכים, וטענו שהפרשה מחדשת נסכים לקרבנות המועדים. כעת פנינו לברר את זמנה של פרשת הנסכים: הוכחנו תחילה שאכן היו שתי תקופות בנוגע לנסכים, וזאת על-פי העדרם הכמעט מוחלט של הנסכים מכל פרשיות הקרבנות עד חטא המרגלים. מסקנתנו היא שמלבד עולת התמיד, שהזקקה לנסכים כבר בתקופה הראשונה, לא הוזקקו קרבנות נוספים לנסכים. התקופה הראשונה מסתיימת עם נתינתה של פרשת הנסכים. אין לנו הוכחה ישירה לכך שהתקופה הראשונה נמשכה עד חטא המרגלים, שהרי הקרבן האחרון שידוע לנו שהוקרב ללא נסכים הוא קרבן אחריע בן עינן נשיא נפתלי, שהוקרב מספר חודשים לפני חטא המרגלים. לבד אם נאמר שהפסוק בסיכום פרשת יום הכיפורים באחרי מות מעיד, שאכן קרבו קרבנות יום הכיפורים בשנה השנייה בדיוק כמתואר באותה פרשה, היינו ללא נסכים. אך גם ללא זאת עצם מיקומה של הפרשה מראה על זמנה, אם לא שיוכח או שיובא טעם לקדימותה. נוסף לזה ראינו שהמפרשים ציינו קשר סיבתי בין פרשת המרגלים ובין פרשת הנסכים שבעקבותיה.

מכל האמור לעיל יוצא שפרשת המועדים בויקרא שייכת לתקופה השנייה וזמנה מאוחר לחטא המרגלים, שהרי היא מזכירה את הנסכים בצורה סתמית (ויקרא, כ"ג, יח, לז), ומסתבר שהיא מסתמכת על פרשת הנסכים. ומכאן שבזמן שנאמרה פרשת המועדים כבר נגזרה גזרת ארבעים השנה, והיה אפשר להתייחס אליה ולדעת שהיא תסתיים בט"ו בניסן וממילא ישבות המן באותו יום. לכן יכולים אנו לומר שהביטוי "ממחרת השבת" מתייחס לאותו יום בסוף ארבעים השנה. ואכן גם ביהושע משתמש הכתוב ב"שבתה" לגבי הפסקת ירידת המן: **"וישבת המן ממחרת באכלם מעבור הארץ"** (יהושע, ה', יב), והדבר מאשש את הקשר שבין 'ממחרת השבת' לשביתת המן.

ד

העלינו שיום הינף קשור ביום שביתת המן ולא ביום תחילת ירידת המן. נוכל לומר אפוא שמשמעותו של יום, נוסף להקרבנות ראשית הקציר לה' לומר שהכול ממנו, היא תודה על המעבר מתלות מוחלטת במן לעבודה חקלאית של האדם שבסופה קוצר הוא את יבולו.

¹⁸ לפי דעת הרמב"ן אין הכרח לומר שפרשת המועדות שביקרא נאמרה לאחר חטא המרגלים, אך אני מסתייע בפירושו, שהרי הוא אומר שפרשת הנסכים ניתנה בעקבות חטא המרגלים. גם ספורנו סובר שפרשת הנסכים ניתנה בעקבות חטא המרגלים. ועיין גם ברש"י, באבן עזרא ובר"י בכור שור בעניין זה.

המעבר הזה הוא במסגרת המעבר הכולל מהנהגה נסית במשך ארבעים שנה במדבר להנהגה טבעית בארץ ישראל. מתקופה שבה לא נקפו ישראל אצבע כדי להשיג את צורכיהם והכול ניתן להם על מגש של כסף, "המוציא לך מים מצור החלמיש... המאכלך מן במדבר" (דברים, ח', טו-טז), לתקופה שבה על האדם לעבוד, לחרוש ולזרוע, לקצור ולאסוף ולהכין את לחמו, ורק אז הוא אוכל מיבולו בלא הסתמכות על הנס. עם הכניסה לארץ הופך עם ישראל לעם החי חיים יצרניים ועובד למחייתו. בארצם מודים ישראל על היציאה מן התלות המוחלטת, על העצמאות שניתנה להם, על זה שסמך הקב"ה על ישראל שיכולים לחיות חיים טבעיים בלי לומר "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (שם, יז).

עלינו להסביר עתה מדוע נקבע יום הינף למחרת השבת, ולא ליום השבת עצמו, ט"ו בניסן, שהרי הוא היום שבו שבת המן והיום שבו החלה עצמאותם הכלכלית של ישראל. אך אם היה נקבע לדורות יום ט"ו כיום הינף, הייתה נבלעת משמעותו במשמעותו של הפסח ולא הייתה מורגשת. משדחתה התורה את יום הינף, מוקדש יום ט"ו כולו להנפת העומר ומשמעותו החשובה מודגשת, ובכך שהוא נקרא 'ממחרת השבת' נקשרת משמעותו ליום שביתת המן.¹⁹ אמנם באותה שנה, בכניסתם לארץ, אכלו מהחדש בט"ו וזאת מפני שהתרת החדש באותה שנה הייתה תלויה בשביתת המן עצמו ולא בהנפת העומר; ורק לדורות, כיום זיכרון, נקבע יום ט"ו כיום הינף. כלומר, בשנה הראשונה אכלו מהחדש כאשר פסק המן, וזה אירע בט"ו בניסן כשתמה הגזרה, אך כחג לדורות נבחר היום שממחרת השבת כדי להבחין בין הגאולה ממצרים בט"ו בניסן ליום ההודאה על היציאה מן התלות המוחלטת.²⁰

מאחר שאמרנו שיום הינף נעוץ ביום שביתת המן, נמשיך לעיין בפרשה באותו הכיוון. באמצעה של פרשת המועדים, לאחר פרשיית חג השבועות, מופיע פסוק שהטריד פרשנים בכל הדורות: "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט, לעני ולגר תעזב אותם אני ה' אלהיכם" (ויקרא, כ"ג, כב). על פסוק זה שואל אברבנאל (השאלה ה-כ') את שאלתם של פרשנים רבים:

"באמרו 'ובקצרכם את קציר ארצכם' וגו' כי הנה הפרשה הזאת באה לזכור מועדי ה', ומצוות 'ובקצרכם' אינה מכלל המועדים ולמה נכתבה כאן?"

¹⁹ הדבר דומה למחלוקת בן זומא וחכמים אם מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח (ברכות, יב, ע"ב). בן זומא טוען שם שאין משמעות להזכרת יציאת מצרים בימות המשיח, עיי"ש. אפשר שג' בתשרי, שנקבע במגילת תענית (פרק שביעי) כיום שבו בטלו האזכרות מהשטרות, עיקרו בא' בתשרי, היום שעל פיו נקבעות השנים הכתובות בשטר, אך נדחה בגלל ראש השנה כדי שתהיה לו משמעות בפני עצמו ולא תיבלע במשמעותו של ראש השנה. בדרך כלל אין מנהג בטל ביום אחד, וקשה לומר שדווקא בתאריך מסוים בטלו האזכרות.

²⁰ הצינוי בויקרא, כ"ג, מתייחס רק להנפת העומר לדורות ולא לאותה השנה שבה שבת המן. הצינוי הוא על יום זיכרון לאותו מאורע. אם כן, באותה שנה לא בוצעו כל אותם פרטים שבפרשה. השווה לעניין חנוכה, שהמצווה לדורות שונה בפרטים מסוימים מן המאורע עצמו (כגון שהיה במקדש, ובמנורה בעלת שבעה קנים ועוד); ושם אף נאמר "לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל ובהודאה" (שבת, כא, ע"ב).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לפי דברינו נוכל להסביר, שכשירד המן לישראל לא היו מעמדות בישראל, לא היו עניים ועשירים וכולם קיבלו בשווה עומר לגולגולת "ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר" (שמות, ט"ז, יח). משעה שנכנסו לארץ וכל אחד זכה בנחלתו, נוצרו מעמדות בעם ישראל, עניים ועשירים. המקום המתאים לצוות על מתנות עניים הוא בדיוק בנקודת המעבר ממצב של שוויון מוחלט במדבר למצב של מעמדות בארץ, המתבטא בהנפת העומר ובקציר החיטים בשבועות. לחם הארץ מחליף את לחם השמים; ועל החקלאים, עם הארץ, לדאוג לעניים ולספק להם מלחם הארץ. לכן נכנסו מצוות מתנות עניים לאחר חגי הקציר.

הביטוי "ולקט קצירך לא תלקט" במצווה זו מעביר לנגד עינינו את פרשת המן שבה "איש לפי אכלו לקטו" (שמות, ט"ז, יח). את לקיטת המן מחליפה מצוות הלקט. במקום דאגת השמים ללקיטתו של כל אחד ואחד מישראל, באה דאגת הארץ ללקיטתו של הנזקק.

בדרך זו נוכל להסביר גם את ההשמטה של מתנות העניים בכרם בפרשת המועדים בהשוואה לפרשת קדושים (ויקרא, י"ט, ט-ל), שהרי מדובר פה על המעבר מלחם השמים ללחם הארץ, ולכרם אין כאן מקום.²¹

סיכום

הראינו את הזיקה הבולטת בין הפרשה ביהושע (פרק ה') לפרשת הנפת העומר בויקרא, ואת זיקת שתיהן לפרשת המן. ניסינו לחבר בין הדברים ולטעון שתאריך הנפת העומר, "ממחרת השבת", מכוון ליום שביתת המן ביהושע, וזאת לאור הביטוי "שבתון שבת קדש" (שמות, ט"ז, כג) המציין את שביתת המן. בויקרא, כ"ג, נאמר אפוא שלמחרת אותו היום שבו ישבות המן לעד מצוים ישראל להניף את העומר. הוצרכנו לומר, בעקבות כך, שבזמן שנאמרה פרשת המועדות שבויקרא כבר נגזרה גזרת ארבעים השנה, היינו שנאמרה לאחר חטא המרגלים. ביססנו דברינו על הנסכים המוזכרים בויקרא, כ"ג, בצורה סתמית, הנראית כמפנה לפרשת הנסכים (במדבר, ט"ו), וניסינו להוכיח שפרשה זו אכן נאמרה לאחר חטא המרגלים.

על-פי דברינו נשאר יום הניף בט"ז ניסן כקבלת חז"ל, והדבר מתיישב עם פשוטו של מקרא. חז"ל ידעו שיום הניף חל בט"ז בניסן, כי כך נהגו שנה שנה גם לפני שהתעוררה שאלתם של בייתוסים. בעקבות שאלת הבייתוסים פנו לבסס את המנהג העתיק ולסמכו לפסוקים (מנחות, סה, ע"ב - סו, ע"א). עצם ריבוי הדעות מצביע על העובדה שלא היה ברור מקורו של המנהג הקדום, וכן אומר הרמב"ם: "ומפי השמועה למדו שאינה שבת אלא יום-טוב, וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר

²¹ להסברים נוספים עיינו ספרא, פרק י"ג, הלכה יב, וכן רש"י, ראב"ע, ר"י בכור שור, רמב"ן ועוד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בשישה עשר בניסן בין בחול בין בשבת" (הלכות תמידין ומוספין, ז', יא). ידעו חז"ל את תאריכו של יום הינף, וניסו לאששו במקרא. ניסינו במאמר זה להראות כיצד מתיישב פשוטו של מקרא עם אותו מנהג קדום.²²

במאמר זה טענתי כי המלה "שבת" בביטוי "ממחרת השבת" מתייחסת לשביתת המן, וכמו כן גם השבת שבפרשת המן מתייחסת לאותה שביתה. מכאן ואילך הורחבה משמעותה של המלה "שבת", והוחלה על היום השביעי בכלל, ללא קשר לשביתת המן. מכאן קיבלה המלה גם משמעות נוספת, "שבועי", וזו משמעותה בביטויים "שבע שבתות תמימת" (ויקרא, כ"ג, טו), "ממחרת השבת השביעית" (שם, טז).

22