

# תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות וארכיאולוגיה  
ע"ש חיים רוזנברג

לא

## מתלמידיו של אהרן עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש

עורכים

דניאל באיאריץ, ורד נעם וישי רוזן-צבי

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:  
פרופ' דוד אסף, פרופ' יורם כהן, פרופ' משה מורגנשטרן,  
פרופ' ישי רוזן-צבי, פרופ' יובל רוטמן, פרופ' דלית רום-שילוני

מזכיר המערכת: ד"ר עומר מיכאליס

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"א

## תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	תעודה כא-כב
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל

בעטיפה: אהרן כהן גדול. פרט מציור קיר בבית הכנסת בדורא אירופוס, המאה השלישית

ISSN 0334-1364

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב  
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב  
נדפס בדפוס אליגנר



פרופ' אהרן שמש

## תוכן העניינים

11	רשימת המשתתפים בכרך
13	פתח דבר
15	רשימת הפרסומים של אהרן שמש
	<b>שער ראשון: מקרא ומגילות</b>
	עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל
23	אורית מלכה
	קריאה חדשה במגילת מקצת מעשי התורה
67	ורד נעם
	<b>עיון ב־4Q159</b>
91	כנה ורמן
	<b>שער שני: מן הבית השני אל התנאים</b>
	טומאת הממזר ו'נדת אנוש': בין ספרות קומראן לספרות התנאים
129	ידידה קורן
	מצוות פורים בימי הבית השני ובספרות התנאית: פרקים בתולדות
	ההלכה
169	משה בנוביץ
	הכל מוכן לשבת? בין ספרות בית שני לספרות התנאית
195	יואל קרצ'מר־רזיאל
	ישוע, הפרושים והתורה שבעל פה
229	דניאל באירין
	<b>שער שלישי: עריכה ונוסח</b>
	אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת
	ברכות ובִּהְרָכְבָּה
251	שלמה נאה

	<b>לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין</b>
277	מנחם כהנא
	<b>הגוי, החשוד ו'אחרים' אחרים: תהליכי עריכה, הלכה וחברה בתוספתא</b>
315	חנן מזא"ה
	<b>ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה</b>
349	אהרן עמית
	<b>שער רביעי: בין משנה למדרש</b>
	<b>שפת המדרש</b>
367	משה הלברטל
	<b>הגדות על דופי</b>
381	עדיאל שרמר וישי רוזן־צבי
	<b>עיר מוקפת חומה: על תיאורי הבאת הביכורים במשנת התנאים</b>
411	הלל מאלי
	<b>מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'? תקנה ותולדות פרשנותה</b>
451	דוד הנשקה
	<b>שער חמישי: ספרות התנאים במבט בין־תרבותי</b>
	<b>בין יחיד לציבור ובין דם לבשר: פניו הכפולות של קורבן הפסח</b>
481	מירה בלברג
	<b>אישה הרה היוצאה ליהרג – גלגולו של פולמוס</b>
505	יפעת מוניקנדם
	<b>מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי: לתולדות התהוותם של פרקי בבא מציעא</b>
541	יאיר פורסטנברג
vii	<b>תקצירים באנגלית</b>

## מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'?

### תקנה ותולדות פרשנותה

#### דוד הנשקה

פעילותו ההלכתית של רבן יוחנן בן זכאי [להלן: ריב"ז] – ועיקרה התקנות הידועות שתיקן – זכתה מִטְבֵּעַ הדברים למחקר מצומצם בהרבה ביחס לסיפור הדרמטי על הליכתו מירושלים.<sup>1</sup> מתוך מכלול התקנות אבקש לבחון בדברים הבאים תקנה אחת בלבד של ריב"ז, האיש שעמד בתווך שבין ימי הבית לתקופת התנאים, הוא התווך ששימש נושא מפעלו המחקרי של ידידי המנוח אהרן שמש, זכרו לברכה ולתחייה. אכן נראה כי תקנה זו, תקנת ה'חדש', וכן תולדות פרשנותה, מבטאות יפה את המעבר בין התקופות, כדלהלן.

1 על תקנות ריב"ז ראו למשל בספרות שציין, J. Neusner, *A Life of Yochanan Ben Zakkai*, Leiden 1970, pp. 205–212 (ויש להוסיף: S. Zeitlin, 'The Takkanot of Rabban Yochanan: (Ben Zakkai)', *Jewish Quarterly Review*, 54 [1964], pp. 288–310), ומן הדברים שנדפסו לאחר מכן ראו נ' גולדשטיין, מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, עמ' 234–242; א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 178–179; ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 346–364; S. D. Fraade, 'Memory and Loss in Early Rabbinic Text and Ritual', T. Thatcher (ed.), *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*, Atlanta 2014, pp. 115–119 (למאמר זה הפנני בטובו אחד מקוראיו של המאמר מטעם מערכת תעודה, ותודתי נתונה לו אף כאן). א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 156 הערה 21, כבר עמד על פרכתם של דברי C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997, p. 67 בעניין המתכונת הספרותית שבה הובאו התקנות ומשמעותה ההיסטורית.

## א. טעמה של תקנות ריב"ז לפי הבבלי

איסור האכילה מן התבואה החדשה עד הבאת קורבן העומר נתפרש בתורה (ויקרא כג, יד): כַּךְ: וְלֶחֶם קִלְיָ וְכֶרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הַבִּיאְכֶם אֶת קֶרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֶקֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם.<sup>1</sup>  
 הכתוב מתאר את הדין הנוהג בזמן שהקורבנות נוהגים, ונשאלת השאלה מהו דין ה' החדש' משחרב המקדש. וכך שנינו במנחות י, ה<sup>2</sup> ומקבילותיה בתוספתא (שם י, כו, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 529) ובתורת כהנים (אמור, פרשתא י, י):

משקרב העומר הותר החדש מיד, והרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן.  
 משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור.<sup>3</sup>  
 אמר ר' יודה: והלא' מן התורה הוא אסור, שנאמר 'עד עצם היום הזה'.  
 מפני מה<sup>5</sup> הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן?<sup>6</sup>

- 2 משניות כאן ולהלן מועתקות מכ"י קויפמן, בציון שינויי הנוסחאות הנדרשים. ייזכר לברכה הרב י' הוטנר ע"ה, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שלידי הרב הרצוג בירושלים; כאן ולהלן נסתייעתי באוצר חילופי הנוסח המסודר במכון לכל התלמוד. כן נעזרתי בחיבורו של י' זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים, ירושלים תשע"ב.
- 3 צייטלין (לעיל, הערה 1), עמ' 294-296, שיער שהנוסח המקורי היה הפוך: שיהא יום הנף כולו מותר, וטענת ר' יהודה דלהלן אינה כנגד תקנת ריב"ז, אלא כנגד ההיתר של הרחוקים מחצות היום. אך אין בידינו לעשות בטקסטים ככל העולה על רוחנו נגד כל עדויות הנוסח בלא יוצא מן הכלל, במשנה ובמקבילותיה. אף אין לקבל את הצעת צייטלין כי טענת ר' יהודה מופנית כלפי היתר הרחוקים, שהרי ההטעמה בדבריו אינה על האיסור אלא על כך שהוא מן התורה, כך שברור כי אינו יוצא נגד היתר הרחוקים אלא נגד העולה מתקנת ריב"ז שהאיסור רק מדרבנן. קושייתו של צייטלין שם, כיצד קבעו האמוראים שהאיר מזרח מתיר אם ריב"ז אסר כל היום, אינה קושייה: הדיון האמוראי הוא בדין מן התורה, ולא בתקנה מדרבנן.
- 4 לסגנון 'אמר ר' יהודה והלא' וכו' (תחת 'ר' יהודה אומר'), ראו י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 124 הערה 109. וראו להלן.
- 5 בכ"י וטיקן 120 ובכ"י פריס כי"ח H147 A של משנת הבבלי נוספה כאן תיבת 'אמר'; בשאר עדי הנוסח כלפינו.
- 6 במשנת כ"י מינכן של בבלי מנחות נשמט מ'משחרב' עד כאן, ובעל דקדוקי סופרים שם, אות פ, שיער שמא המשנה במקורה לא כללה פסקה זו, והיא נכנסה למשנה מן הברייתא; ולכך צירף את העובדה שפסקה זו צוטטה בלשון 'תניא' בסוכה מא ע"ב 'בכל הדפוסים והכתבי יד'. ברם, הפסקה איתא בכל שאר העדים, של המשנה עצמה ושל משנת הבבלי, והשמטת כ"י מינכן היא מפני דילוג הדומות ('הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן' – 'הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן'), ואין אפוא ספק במקוריות הפסקה במשנה. אשר ללשון 'תניא' בסוכה, ראשית, אין הוא מקוים אלא בדפוסים ובכ"י מינכן ומינכן 140;

## מפני שהן יודעין שאין בית דין מתעצלין בו.

מן המשנה עולה לכאורה כי מוסכם הדבר שמשחרב המקדש יום הנף אסור כולו, אלא שנחלקו הדעות ביסודו של איסור זה: סתם המשנה קובע שאיסור זה אינו אלא תקנת חכמים שהתקין ריב"ז בשעתו, ואילו ר' יהודה סבור שהאיסור הוא מן התורה.<sup>7</sup> תקנה זו של ריב"ז מובאת בשני מקומות נוספים במשנה: בראש השנה (ד, ג) – במסגרת שורה של תקנות ריב"ז שמופיעה שם, ובסוכה (ג, יב) – אגב תקנת ריב"ז בעניין לולב; אלא שבמקומות הללו לא הובא ממשנת מנחות אלא המשפט 'שיהא יום הנף כולו אסור', ואף דברי ר' יהודה לא הובאו.<sup>8</sup> בבבלי מנחות טעמה של תקנת ריב"ז נדון רק בחלקו,<sup>9</sup> אבל בסוכה (מא ע"א-ע"ב) ובראש השנה (ל ע"א-ע"ב) נדון הדבר בהרחבה, וכך גרסינן:

בשאר עדים – שלא היו לפני בעל דק"ס – הציטוט הוא בלשון 'תנן' (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית 400; אוקספורד 366; וטיקן 134; קטעי קיימברידג' T-S F2(1), 202 ו-T-S N.S. 329.431; קטע סט. פטרסבורג RNL Yevr. II A 293/1), וכן הוא בכל העדים הן במנחות והן בראש השנה. ועוד, שכבר ידוע כי גם משניות מובאות פה ופה בלשון 'תניא', ראו למשל י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 817-843 (ועל מקומנו – שם, עמ' 823, אלא שכאמור אין זה כלל 'בכל כ"י").

7 ספראי (לעיל, הערה 1), עמ' 356, טען ש'ר' יהודה לא ביקש לחלוק על המסורת ההיסטורית כי ריב"ז תיקן את התקנה... אלא להסמיך תקנה זו לפתוב'. אך דברים אלה אינם מתיישבים עם קריאתו של ר' יהודה 'הלא מן התורה הוא אסור!' מלשון זה ברור שדבריו לא באו כחיוזוק לתקנה באמצעות הסמכתה לפתוב, אלא כערעור על הטענה שלפנינו תקנה גרידא. גם בשאר היקרויותיו של לשון זה בפי ר' יהודה (ראו לעיל, הערה 4) הוא בא לשלול את שלפניו.

8 בעלי התוספות לסוכה מא ע"א, ד"ה 'ושיהא', הקשו מדוע משנת מנחות לא כללה את תקנת הלולב עם תקנת החדש, כפי שעשו שתי מקבילותיה. הריטב"א והר"ן שם תירצו שתקנת יום הנף נזכרה בסיפא של משנת סוכה רק אגב גררא של הרישא הדין בתקנת לולב, אבל אין שונים רישא אגב סיפא, ולכך במנחות לא נזכרה תקנת לולב. ברם, במנחות אין זה סיפא דמשניות סוכה וראש השנה, כי במנחות לשון תקנת החדש מלא כאמור ביחס לשתי המקבילות. נראה אפוא כש' וז' ספראי, משנת ארץ ישראל: סוכה, ירושלים תשע"א, עמ' 178, שמקור הדברים במנחות, ומשם הועברו לראש השנה, שבה שנויה רשימה של תקנות ריב"ז; ואילו מראש השנה הועבר הסעיף הנוגע ללולב אל מסכת סוכה, אך הואיל ובכלל סעיף זה אמורה אף תקנתנו, אף היא הועברה עמו לסוכה (וכך גם בספרא, אמור, סוף פרק טז). ברם, השמטת מחלוקתו של ר' יהודה מובנת דווקא בסוכה, שהרי תקנתנו אינה עניין לשם; אבל בראש השנה, שם צוינה כאמור רשימה של תקנות, ואף מחלוקות בענייניהן, השמטת דעתו של ר' יהודה טעונה הסבר, וראו להלן.

9 לפנינו במנחות (סח ע"ב) מובא עיקרו של הסבר הסתמא בסוכה ובראש השנה (אך לא כולו), אבל אין זה אלא בדפוסים ובכ"י מינכן; בכתבי היד וטיקן 118 ו-120, פריס כ"ה



(א) מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח, <sup>10</sup> השתא נמי ניכול; ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר – האיר מזרח מתיר, והשתא דאיכא עומר – עומר מתיר.  
 דאיכני אימת? אילימא דאיכני בשיתסר, הרי התיר האיר מזרח? אלא דאיכני מחמיסר – מחצות היום ולהלן תשתרי, דהא תנן: 'הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן, לפי שאין בית דין מתעצלין בו?' לא צריכא דאיכני בליליא, אי נמי סמוך לשקיעת החמה.  
 (ב) אמר רב נחמן בר יצחק: <sup>11</sup> רבן יוחנן בן זכאי בשיטת ר' יהודה אמרה, דאמר: מן התורה הוא אסור, דכתיב <sup>12</sup> 'עד עצם היום הזה' – עד עיצומו של יום, וקסבר 'עד' – ועד בכלל.  
 ומי סבר לה כוותיה, והא מיפלג פליג עליה, דתנן: <sup>13</sup> 'משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור; אמר <sup>14</sup> ר' יהודה: והלא

- H147 A וקטע פאבא די צ'נטו, ארכיון העיר 3 fr., כל זה ליתא; ונראה שאינו אלא העברה מאוחרת מסוכה וראש השנה. לדברי נ' עמינח, עריכת מסכתות ביצה, ראש השנה ותענית בתלמוד הבבלי, תל אביב תשמ"ו, עמ' 214, סוף סעיף טז, אין אפוא עמידה.
- 10 זאת על פי דברי האמוראים דלהלן, שבאין מקדש מותר ה'חדש' מבוקרו של ט"ז בניסן.
- 11 כך בסוכה בדפוסים, וכן בכ"י מינכן, מינכן 140 ('והא אמר'), ניו יורק JTS Rab. 1608, אוקספורד 366 ווטיקן 134, וכן בקטעי קיימברידג' 202, T-S F2(1), T-S N.S. 329.431 ו' ואף בקטע ז'נבה 69 (צילומו אצל ד' רוזנטל, אוסף הגניזה הקהירית בז'נבה, ירושלים תש"ע, עמ' 153), וכן בראש השנה בדפוסים ובכ"י אוקספורד 366, לונדון, הספרייה הבריטית 400, מינכן ('דאמר'), וטיקן 134 ובקטע אוקספורד Heb. b. 13/6-7; ואילו בסוכה בכתבי היד התימניים (אוקספורד 2677; ענלאו 270) ובכ"י לונדון, הספרייה הבריטית 400: 'רב נחמן בר יצחק אמר', וכן בראש השנה בכ"י מינכן 140, ניו יורק JTS Rab. 1608 וענלאו 319, וכן הגיהו ר"מ המאירי ומהרש"ל בסוכה ור"י ברלין בראש השנה. על חילוף זה ראו להלן.
- 12 כך בחלק מן העדים, שלפיהם אין כאן ציטוט של המשנה, אלא מסירת תוכנה; בעדים אחרים: 'שנאמר', ובחלקם אף קודם לכן: 'והלא מן התורה' וכו', דהיינו ציטוט המשנה. וראו גם להלן, הערה 15. ויש מן העדים שדילגו על הצגת עצם שיטתו של ר' יהודה אל ההסבר 'עד עצם היום' וכו'.
- 13 ראו לעיל, הערה 6.
- 14 בחלק מן העדים נוסף: 'לו'; מבחינה כרונולוגית ר' יהודה לא יכול היה להידבר עם ריב"ז, אך גרסה זו תתפרש על פי השיטה שדברי ריב"ז נמסרו או נתפרשו בידי תנא קמא, שעליו חלק ר' יהודה, ראו להלן, הערה 24. פתרון אחר לגרסת 'לו' מוצע בגרסת מיעוט, המחליפה את ר' יהודה בר' יהודה בן בתירה (ראו אפשטיין [לעיל, הערה 6], עמ' 1184), והלה – כך סברו כנראה בעלי גרסה זו – יכול היה להידבר במישרין עם ריב"ז: מקובל להניח כי שני ר' יהודה בן בתירה היו, והראשון שבהם חי בימי הבית; ראו, לדוגמה, ר' יהודה ב"ר

מז התורה הוא אסור, דכתיב "עד עצם היום הזה"<sup>15</sup>? ר' יהודה הוא דקא טעי, הוא סבר רבן יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמר, ולא היא, מדאורייתא קאמר. והא 'התקין' קתני? מאי 'התקין' – דרש והתקין.

שני חלקים בסוגיה ובהם שתי דעות בהסבר תקנתו של ריב"ז: לפי חלקה הראשון והסתמי של הסוגיה, חידש ריב"ז לאחר החורבן איסור מדרבנן על אכילת 'חדש' עד סופו של יום הנף, מפני חשש מכשול שעלול להיגרם עם בניית המקדש מחדש.<sup>16</sup> אומנם, למניעתו של מכשול זה די היה לאסור עד חצות היום, שהרי עד אז ודאי קרב העומר וכבר פקע האיסור. ואף על פי כן חשש ריב"ז שהמקדש ייבנה בצמידות גמורה ליום הנף, ומועד ההקרבה יידחה בשל כך דחייה חריגה לאחר חצות, ואזי כשיאכלו אנשים 'חדש' קודם ההקרבה מתוך ההרגל שקנו בימי החורבן יעברו על האיסור. לשם הסבר מה טעם אסר ריב"ז את כל היום, ולא נסתפק במועד האחרון שנהג בזמן המקדש, נאלץ אפוא בעל הגמרא לטעון שביסוד תקנת ריב"ז מונח חשש רחוק מאין כמותו; ואין צריך לומר שהדברים דחוקים עד לאחת;<sup>17</sup> והרי הלכה רווחת היא: 'מלתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן' (בבלי, ביצה יח ע"א וש"נ). מן החוקרים יש שכבר הציעו יסוד חלופי לתקנת ריב"ז: לא החשש מפני מכשול שלעתיד עמד ביסוד העניין, אלא הצורך שבהווה לשמר את זכר המקדש.<sup>18</sup> ואומנם, כך מצינו במשנת ר' אליעזר, פרשה ג (מהדורת ענלאו, עמ' 48-50):

קלונימוס, יחסי תנאים ואמורים בערכו, מהדורת בלוי (בשם 'ערכי תנאים ואמוראים'), ניו יורק תשנ"ד, עמ' נ-נא.

15 בחלק מן העדים נוסף כאן באשגרה מלעיל הביאור למדרשו של ר' יהודה, ואף 'דכתיב' המצוי כאן בחלק מן העדים, תחת 'שנאמר', הוא מסיבה זו.

16 רעיון זה, שהואיל ומהרה ייבנה המקדש יבואו אנשים לטעות ולהתיר דברים שהיו מותרים בזמן החורבן אך מכוח המקדש נאסרים, הועלה בהקשר לתקנה אחרת של ריב"ז בידי רב אדא ורב שלמן מבי כלוחית בכיזה ע"ב; ואפשר שבעל הסתמא כאן נטל מהם את הדברים ויישמם בתקנה דידן.

17 בעל פני יהושע לראש השנה ל ע"ב כבר כתב ש'לדחוק ולומר' כך היא 'חששא רחוקה'. וראו ר' אלעזר רוקח, מעשה רוקח לראש פסחים, אמשטרדם ת"ק, כה ע"ד: 'הקשיתי לשאול [=על הגמרא דידן], דלכאורה חששא רחוקה היא? ופתרונו הוא על פי כתבי קבלה הקובעים שמחייט עמלק לעתיד לבוא תהיה ביד בניסן, והואיל ובניין בית המקדש בא רק לאחר מחייט עמלק (סנהדרין כ ע"ב), נמצא שהמקדש יוכל להיבנות רק מט"ו בניסן ואילך, אם כן חששא דריב"ז היא קרובה מאד'...

18 ראו ר"צ דינר, הגהות למנחות סח ע"א, פפד"מ תרס"ה; ד' הלכני, מקורות ומסורות לסוכה מא ע"א, ירושלים תשל"ה, עמ' רל. במשניות סוכה ג, יב וראש השנה ד, ג נזכרה כאמור תקנת ריב"ז ב'חדש' בסמיכות לתקנתו ליטול לולב בגבולין כל שבעה, ותקנה אחרונה

... שאינן זוכרין בית המקדש וכו' ד"א כמה הן צריכין לזכרו? במצוות שהיו נוהגות בבנינה, והיה להן בהתריץ רוח, ועכשו צריכין להחמיר בהן; מכאן אמרו: משקרב העומר הותר החדש מיד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כלו אסור לאכל בו.

מעתה, אף על פי שבהיעדר מקדש מותר ה'חדש' מדין תורה מבוקרו של ט"ז בניסן, תיקן ריב"ז שיהא אסור 'זכר למקדש' ביום הנף כולו. אלא שאף כאן ניצבים אנו בפני אותה פרכה שעמדה לפני הסברו של הבבלי: אם ביקש ריב"ז בתקנתו להמשיך את המצב שנהג בימי הבית אף בחורבנו, משום 'זכר למקדש', לא היה לו לאסור אלא עד חצות היום: משעה זו היו הכול מותרים בזמן הבית, וכך ימשיך הדבר לנהוג אף בחורבנו; אבל מה יסוד יש ל'איסור על יום הנף כולו' – שעה שבכך אין המשך לנהוג בימי הבית אלא דווקא שינוי הימנו?<sup>19</sup>

אכן, הסבר שונה לגמרי, ומפתיע ביותר, מיוחס לרב נחמן בר יצחק בהלכה השני של הסוגיה: אף ריב"ז מודה לר' יהודה כי משחרב המקדש אסור החדש כל יום הנף מן התורה, שכן העלה ריב"ז ממדרש הכתוב,<sup>20</sup> ועל יסוד זה קבע את תקנתו. ואין

זו מנומקת שם: 'זכר למקדש'. אפשר אפוא שבעל המשנה סבר כי אף תקנת יום הנף זהו יסודה. 19 ריב"ז דינו שם סבור שריב"ז ביקש ליצור תודעה המתייחסת למקדש כאילו הוא קיים, ועל כן כל היום נאסר – כדרך שבמקדש היה האיסור נמשך כל עוד לא הובא הקורבן. כך כתב גם הלבני לטובה שם, שלמרות שאין בית דין מתעצלים בדבר, הרי אם אירע שנתאחזה משום מה הקרבת הקורבן, היו אסורים כל היום עד שקרב, וכנכר לכך נאסר כל היום אף בזמן החורבן. אך קשה להבין את הדברים, כי אם ביקש ריב"ז להחיות את תודעת המקדש, ראוי היה לאסור דווקא עד חצות, שהרי כך נהגו הדברים בימי המקדש בפועל; ואין טעם ליצור איסור שאם נהג אי פעם בימי המקדש, היה זה חריג השונה מן המציאות הרווחת – שדווקא אותה מתבקש להחיות. ואומנם, אורבך (לעיל, הערה 1), עמ' 179, הציע הסבר בכיוון שונה: 'זכר להיעדר מנחת העומר בעקבות החורבן'. אין כאן אפוא החייאת המציאות המקדשית, אלא להפך – הטעמת חסרונו של המקדש; ובכעין זה כבר קדמו א' קמינקא, מחקרים בתלמוד, תל אביב תשי"א, עמ' 108. ברם, יש לתמוה לפי זה מה ראה ריב"ז לתקן דווקא כאן תקנת 'זכר לחורבן', והרי אף בשאר כל תקנותיו אין כלל ביטוי לכיוון זה. אכן, אורבך עצמו שם הכליל תקנה זו במגמת 'ביטול של נוהגים שלא היה להם שוב מקום לאחר חורבן המקדש', אך לפי הסברו דלעיל העניין כמעט הפוך! פראד (לעיל, הערה 1), עמ' 119, סבור שבתקנת ה'חדש' בא לידי ביטוי הצירוף של אוכרן המקדש עם תקנות בניינו המחודש, וזאת על פי הסברו האמור של הבבלי, 'מהרה יבנה בית המקדש'. אך כפי שנתבאר, הסבר זה של הבבלי בענייננו רחוק ביותר.

20 כפירוש ר"ח לטובה מא ע"א: 'דרש המקרא והתקין', וכך בפירושו המיוחס לרבנו גרשם מאור הגולה למנחות סח ע"ב (מובא בשיטה מקובצת, מהדרות רי"ד אילן שם, עמ' 266) וברשי"י לראש השנה ולטובה שם. לעומתם, כתב הרמב"ם בפירושו המשנה למנחות שם (מהדרות

החידוש שבתקנה אלא מדרש הכתוב, שהועלה עקב נסיבות החורבן,<sup>21</sup> אך הדין עצמו תוקפו מן התורה. ואילו טענת ר' יהודה כנגד שיטת ריב"ז לא נבעה אלא מהבנתו המוטעית של ר' יהודה, כאילו ריב"ז סבור שתקנתו מבטאת איסור מדרבנן גרידא. אך גם הסבר זה ברי שמאולץ הוא מאין כמותו:<sup>22</sup> לאו דווקא בשל הפירוש ללשון 'התקין',<sup>23</sup> אלא בשל ההנחה כי ר' יהודה לא הבין את כוונת ריב"ז, ובאמת אין ביניהם כל ניגוד: ברי כי מי שניסח את המשנה נתכוון להציג מחלוקת של ממש.<sup>24</sup>

ר"י קאפח): 'ואמרו "התקין" אין הכוונה אלא שהוא לימד לבני אדם דין זה המקובל וזירזם עליו'. הרמב"ם הוכרח לפרש כן לשיטתו הידועה (שנתבארה בספר המצוות שלו, שורש ב), כי דינים העולים לראשונה בידי חכמים ממדרש הכתובים אינם דאורייתא, ועל כן הלכה זו, שלדברי ר' יהודה היא מן התורה, על כורחנו מקובלת הייתה בידיהם. מניע מעין זה עומד גם ביסוד פרשנותו של רי"א הלוי (השולל כמעט לחלוטין את המדרש היוצר), דורות הראשונים, א, ה, פפד"מ תרע"ח, סב א-ב, כי 'דרש' אינו ממש כאן בהוראת דרשת המקרא, אלא דרשה לציבור. ואפשר שכבר הרמב"ם בפירושו המשנה שם (שאותו לא הזכיר רי"א הלוי שם) נתכוון לכך. אך אין זה פשוטם של דברים, שאילו כן לא הייתה מובעת בכך ההוראה של 'מן התורה', שהיא המבוקשת כאן.

21 וכלשון ר"מ המאירי, בית הבחירה לסוכה שם: 'וחשש ר' יוחנן בן זכאי וכו' וחקר בדבר ודרש כר' יהודה והתקין לאסור כל היום כולו'.

22 וראו רי"צ דינר למנחות שם, וראו להלן, הערה 33.

23 על 'תקנה' שנתפרשה בידי תנאים כמיוסדת במדרש הכתוב ראו במאמרי 'כיצד מועיל הפרובול? לתולדות ביאורה של תקנת הלל', שנתון המשפט העברי, כב (תשס"א-תשס"ג), עמ' 79-83 ובמקורות שצוינו בהערות שם.

24 וראו לעיל, הערה 7. הלבני לסוכה שם, עמ' רכה-רל, הציע שרב נחמן עצמו לא נתכוון לומר שר' יהודה לא הבין את ריב"ז, ואין זו אלא פרשנותו של בעל הסתמא לדברי רב נחמן. ואולם, לצורך הבנת דברי רב נחמן עצמו התבסס הלבני על השערת בעל דקדוקי סופרים, שהובאה לעיל, הערה 6, כאילו דברי ר' יהודה לא נכללו במשנה – וכבר נתברר שם שאין לכך יסוד. על אפשרות אחרת הצביע ר' שלמה אלגזי, הליכות אלי, סי' תד (איזמיר ת"ח), בעקבות דברי רש"י למנחות סח ע"א (ד"ה 'אמר ר' יהודה'): אין כאן טעות של ר' יהודה בהבנת דברי ריב"ז, אלא מחלוקת היא בהבנת איסורו של ריב"ז. תנא קמא הוא שהבין את איסורו של ריב"ז כתקנה מדרבנן, ועל כן נקט לשון 'התקין' – פשוטו כמשמעו, ועל שיטתו של תנא קמא חלק ר' יהודה ופירש שריב"ז לא התקין תקנה, אלא דרש את הדין מן התורה. ואכן, בעוד כ"י מינכן 140 בראש השנה ל ע"ב גורס: 'והא מיפלג פליג עילייה דרבן יוחנן בן זכאי', הרי קטע קיימברידג' T-S N.S. 329.431 וקטע ז'נבה 69 (צילומו אצל רוזנטל, לעיל, הערה 11) בסוכה מא ע"א גורסים: 'והא מיפלג פליג [=ר' יהודה] עליה דתנא קמא' (ואין זה אפוא בכלל 'השינויים בלשון שאין בהם כדי לשנות העניין' כדברי רוזנטל שם, עמ' 152). שתי גרסאות אלה, הנראות כלשונו פירוש לגרסה המקורית הקצרה שלפנינו ('והא מיפלג פליג עליה'), מציגות את שתי האפשרויות (וראו לעיל, הערה 14). ברם, כבר העיר רי"ד זינצהיים, יד דוד לראש השנה שם (אופיבאך תקנ"ט), שכפתרון זה אין תועלת,

וכבר הציע בעל פני יהושע (לראש השנה שם) שלא מניע פרשני הביא לביאורו של רב נחמן, אלא פסק ההלכה הוא שהצריכו לומר כן. תוכן הצעתו של בעל פני יהושע נאמר על דרך הפלפול, אך דומה שעצם הדברים עולה בכירור מן הסוגיה הנוספת שבה הובאו דברי רב נחמן. שכן כבר העיר ר"מ המאירי לסוכה שם על הלשון 'אמר רב נחמן בר יצחק' וכו', המקוים בעיקר עדי הנוסח,<sup>25</sup> שנראה מתמיהה: הואיל ורב נחמן חולק על ההסבר הקודם המובא בסוגיה בטעם תקנתו של ריב"ז, היה למימרה לפתוח בלשון המביע מחלוקת: רב נחמן בר יצחק אמר וכו'.<sup>26</sup> לפיכך הציע מהרש"א (לסוכה שם) כי מקורם של דברי רב נחמן איננו כאן, אלא בסוגיית מנחות סח ע"ב: שם לא הובאו דברי רב נחמן כחולקים על הסבר קודם, והניסוח 'אמר רב נחמן' וכו' מתאים אפוא והולם.<sup>27</sup> אך דברי רב נחמן הועברו ממקורם במנחות לסוגיות סוכה וראש השנה – כצביונם המקורי בלא שינוי, אף שבמקומם

- שהרי נמצא שכל הקשיים שהובילו את רב נחמן לתירוצו עומדים במקומם – אך כלפי תנא קמא: אם, כסוגיות סוכה וראש השנה, בא רב נחמן להסביר את טעם איסורו של יום הנף כולו בכך שהוא דין תורה, כיצד יוסבר האיסור לדעת תנא קמא, שאינו אלא תקנה? ואם, כסוגיית מנחות, בא רב נחמן לתרץ את הקושי העולה מן התקנה על שיטת ר' יוחנן וסיעתו שהאיר מורה מתיר בכך שאין זו אלא שיטת ריב"ז ור' יהודה, אבל החולקים עליהם מתירים מהאיר מורה – כיצד אסר תנא קמא מדרבנן כל יום הנף? על כרחנו, רב נחמן אכן נתכוון להעמיד את ריב"ז כר' יהודה – לא לדעתו של ר' יהודה בלבד, אלא כקביעה חלוטה.
- 25 ראו לעיל, הערה 11.
- 26 ר"מ המאירי מסיק: 'ומתוך כך נראה לי שדברי רב נחמן... תירוץ הקושי הוא... ואין גורסין "אמר רב נחמן" בלשון שמועה בפני עצמה, אלא "רב נחמן בר יצחק אמר".'
- 27 בניגוד לדברי התוספות במנחות סח ע"ב, ד"ה 'בשיטת', שכתבו כי מקורם של דברי רב נחמן בסוכה ובראש השנה לשם הסבר תקנת ריב"ז כשלעצמה, ומשם הועברו למנחות לשם יישוב הקושי שהועלתה שם כלפי ר' יוחנן וסיעתו. קביעה זו של בעלי התוספות באה כנראה בשל תמיהתם שם – שלא תירצוה – כיצד יש בדברי רב נחמן יישוב לקושי שהוקשתה שם, ואף מכוח תמיהתם – שם ע"א, ד"ה 'והא' – על עצם אותה קושיה; צירוף הדברים הביא כנראה את התוספות לידי דעה שלא מכוח ההקשר של מנחות עקר רב נחמן את פשוטה של משנה. אך תמיהות אלה של בעלי התוספות כבר נתיישובו: לקושייתם הראשונה ראו להלן, הערה 32, ולקושייתם השנייה ראו תוספות למנחות ע"ב, ד"ה 'האיר'. נראה אפוא שדברי רב נחמן אכן נאמרו במקורם במנחות, כשיטת מהרש"א. עמינה (לעיל, הערה 9, עמ' 239) אומנם סבור אף הוא כתוספות, אך זאת משום קושייתו כיצד דברי רב נחמן בר יצחק מתאימים ליישוב שיטתם של ר' יוחנן וריש לקיש, שאפילו בזמן המקדש האיר מורה מתיר: אם הכתוב 'עד הביאכם' מלמד שבזמן המקדש עומר מתיר, הרי זה בניגוד לשיטת זו של ר' יוחנן וסיעתו. והדברים תמוהים, שהרי התלמוד כבר ביאר שגם לשיטת ר' יוחנן היה צריך להמתין בזמן המקדש עד הבאת העומר.

החדש ראוי להם הלשון 'רב נחמן בר יצחק אמר'; ומסיבה זו כך אכן תוקן במקצת העדים,<sup>28</sup> כדי להתאים את הדברים למקומם החדש.

קביעה מסתברת זו, שמקורם של דברי רב נחמן אינו בסוגיה המסבירה את טעם תקנת ריב"ז אלא בסוגיית מנחות, נראה שמסבירה יפה את המניע לדבריו. שכך גרסינן שם סח ע"א:

רב וחזקיה<sup>29</sup> דאמרי תרוייהו: 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' – הא כיצד? כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים. ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: אפילו בזמן שבית המקדש קיים – האיר מזרח מתיר. והכתיב 'עד הביאכם'? למצוה.

על שיטת ר' יוחנן וסיעתו, שהאיר מזרח מתיר את עיקר האיסור אפילו בזמן הבית, מקשה שם התלמוד מתקנת ריב"ז: אם עיקרו של האיסור מותר כבר משעה שהאיר מזרח, מה מקום וטעם יש לאסור את היום כולו?<sup>31</sup> ועל כך אמר שם רב נחמן את הסברו: ריב"ז סבור כר' יהודה, ש'עד עצם היום' האמור בזמן החורבן משמעו עד סוף היום ('עד ועד בכלל'), ועל כן איסורו נובע מעיקר הדין; ואילו שיטת האמוראים בנויה על ההבנה 'עד ולא עד בכלל', ולפיה האיר מזרח מתיר, ולשיטה זו אכן אין מקום לאסור מדרבנן עד סוף היום.<sup>32</sup>

נמצא שהפרשנות המתמיהה לתקנת ריב"ז, המיוחסת לרב נחמן, לא נבעה ממניע פרשני, אלא מכורח הלכתי: אין לכאורה דרך להעמיד את שיטת ר' יוחנן וסיעתו אלא לפי פרשנות זו. ואכן, בהמשך סוגיית מנחות שם נתבאר כי רבנן דבי רב אשי לא קיבלו את שיטתו של רב נחמן, ולדעתם משנתנו כפשוטה: רבן יוחנן בן זכאי

28 ראו לעיל, הערות 11, 26.

29 כך בכתבי היד, וכן הוא בירושלמי דלהלן; בדפוסים נשתבש 'שמואל', שכן רווח בכבלי הביטוי 'רב ושמואל דאמרי תרוייהו', ואילו 'רב וחזקיה' וכו' לא מצינו עוד בכבלי.

30 בדפוסים ניתוסף כאן בטעות 'יום' (והוקף בסוגריים למחיקה), וליתא בכתבי היד, כשם שליתא במקרא.

31 ראו לעיל, הערה 9.

32 כביאור 'תוספות חיצוניות' שהובא בשיטה מקובצת על אתר (מהדורת אילן, עמ' 265), וראו גם רא"ח שור, צאן קדשים למנחות שם (וואנזבעק תפ"ט); קרן אורה שם. זאת על פי סתם הכבלי, ערכין יח ע"א-ע"ב, שאכן קבע מחלוקת תנאים כללית בעניין. אך ראו להלן הערה 60.

תיקן תקנה מדרבנן.<sup>33</sup> מששבים אנו לניסיון להבין את תקנת ריב"ז לפי פשוטה של משנה, נותרת אפוא התקנה בלא הסבר. כפשוטם של דברים, אין ספק שריב"ז לא סבר כר' יהודה, אלא תקנה מדרבנן היא שהתקין משחרב הבית לאסור את יום הנף כולו. אך אין להבין מה טעם תיקן כך; אפילו לשיטה שבזמן המקדש האיר מזרח אינו מתיר, אלא רק הבאת העומר (שיטת רב וחזקיה), הרי כיוון שעד חצות היום ודאי כבר קרב העומר, וה'חרש' היה מותר משעה זו בזמן המקדש אף לרחוקים, מה טעם לאסור את היום כולו?

נמצינו למדים: שני הסברים ניתנו בבבלי לתקנת ריב"ז, האחד מבעלי הסתמא, ולפיו איסורו של ריב"ז נבע מחשש רחוק ביותר, וקשה עד מאוד לראות בו את ההסבר המקורי; ואילו ההסבר השני, המיוחס לרב נחמן בר יצחק בן הדור הרביעי של האמוראים, מוציא את המשנה בבירור מידי פשוטה, ולמעשה מבטל את קיומה של התקנה. התקנה נותרה אפוא סתומה וחתומה.

### ב. הקשיים בשיטת ר' יהודה ובהבנתה בידי האמוראים

ר' יהודה חלק, כזכור, על הטענה שיום הנף אסור כולו מתקנת ריב"ז, וכנגד זאת טען: 'והלא מן התורה הוא אסור, שנאמר "עד עצם היום הזה"!' כפי שכבר ראינו, לרב נחמן בר יצחק נתייחס הביאור כי בניגוד לשיטת כל ראשוני האמוראים (רב, חזקיה, ר' יוחנן וריש לקיש), שסברו כי 'עד עצם היום הזה' מתפרש: עד שיאיר היום, מדרשו של ר' יהודה בנוי על תפיסת 'עד ועד בכלל', וכוונת הכתוב לאסור את היום כולו. ברם, דרשה זו מיוסדת על ההנחה שלתיבת 'עצם' בצירוף 'עצם היום' אין משמעות של זמן מסוים, ו'עד עצם היום' פירושו עד היום הנדון עצמו;<sup>34</sup> והואיל ופירש ר' יהודה 'עד' = ועד בכלל, הרי כל היום נכלל באיסור. אך בדיקת פרשנותם של התנאים לתיבת 'עצם' בצירוף 'עצם היום' שבהקשרים הנידונים מלמדת כי פירשו את 'עצם היום' = 'תקפו של היום',<sup>35</sup> החלק המואר של היממה;<sup>36</sup>

33 הרמב"ם, הלכות מאכלות אסורות י, ב, הכריע על פי רב נחמן בר יצחק ור' יהודה, שבזמן הזה כל יום הנף אסור מן התורה; ועל כך הגיב שם רמ"ך בהגהותיו: 'תמה הוא זה, דבגמרא משמע דהאיר מזרח מתיר, ורבן יוחנן בן זכאי הוא דתקין שיהא יום הנף כולו אסור, וכן נראה סוגיא דתלמודא; ומה שתירץ רב נחמן בר יצחק דדרש דתקין רוצה לומר – דוחק הוא, וכפשוטה דמתניתין יש לנו לפסוק, שר' יהודה חולק עם רבן יוחנן בן זכאי'.

34 כדברי רש"י לסוכה שם, ד"ה 'עד עצם': 'כל היום קרוי "עצם היום"'.  
35 מכילתא דרשב"י לשמות יב, נא, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 37 (ממדרש הגדול לשם, מהדורת מרגליות, עמ' רכה).

36 כדברי רש"י למנחות שם, ד"ה 'עד עצם היום': 'עד מראה היום'. וראו רש"י למנחות ה ע"ב, ד"ה האיר, שהביא את התרגום ל'עד עצם היום' – 'עד בכרן יומא', והוסיף: 'ו'בכרן'

בין כדי להוציא מכלל זה את הלילה,<sup>37</sup> ובין במשמעות של חצות היום.<sup>38</sup> ההנחה שבענייננו 'עד' ועד בכלל אינה מלמדת אפוא כל עיקר שכל היום בכלל האיסור, שהרי מה שנכלל ב'עד עצם היום הזה' אינו היום סתם, אלא זמן האיר היום או חצות היום, ועדיין אי אפשר להסיק מכאן שהיום כולו בכלל האיסור.<sup>39</sup> ואומנם, ראשוני האמוראים שקבעו (כמובא לעיל) 'האיר מזרח מתיר' הרי לא למדו זאת אלא מן הכתוב 'עד עצם היום הזה', עד שהאיר היום. מעתה נמצאו דברי ר' יהודה – 'והלא

היינו מראה היום'. וראו אונקלוס לשמות כד, י (וכעצם השמים): 'וכמחזי שמיא', ורש"י שם: 'כתרגומו, לשון מראה'.

37 כך במכילתא, פסחא ט, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 33 על השאלה אם יציאת מצרים הייתה בלילה או ביום: 'כי בעצם היום הזה וגו' – מגיד שלא יצאו אלא ביום'. וכן במדרש תנאים לדברים טז, א, הוצאת רד"צ הופמן, עמ' 90, על הכתוב האמור שם. וכבר פירש הרא"ש בתוספותיו ליומא פא ע"א כי הדרשות המלמדות שלא רק ביום נוהגת שביתה מאכילה וממלאכה ביום הכיפורים אלא אף בלילה (בבלי, שם; ירושלמי, שם ח, ג אמה ע"א) נצרכו מפני שביום הכיפורים נאמר 'בעצם היום הזה' (ויקרא כג, כח-ל), ועל כן אילו הדרשות היה הלילה מתמעט. אך דרשות אלה לא באו אלא להשלים – לעניין אזהרה ועונש, בין בעיניו ובין בשביתת מלאכה – את הכתוב המפורש ביום הכיפורים: 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם' (שם לא), שבא להוסיף על 'עצם היום' אף את הלילה. ומעתה, שהלילה נתרבה בפירוש, דרשו את 'עצם היום' למעט מן החיוב את התוספת מן החול על הקודש; ראו ספרא, אמור, פרק יד, ז-ח. על 'עצם היום' כמעט לילה ראו עוד בראשית רבה, פרשה מז, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 476, ומקבילות שצוינו שם. וראו במאמרי 'מנין לספירת העומר מן התורה?'; מ' בראש-עורך), ספר היובל לר"מ ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 424-426.

38 כך בספרי לדברים, פסקה שלז, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 386-387, על שלושה כתובי 'עצם היום': 'בחצי היום'. (במדרש תנאים לדברים לב, מח, עמ' 205-206 ניתוסף כתוב רביעי, אך הוא על פי מדרש הגדול שם, מהדורת פיש, עמ' תשלח-תשלט, והלה נטלו מבראשית רבה דלעיל, הערה הקודמת). וראו עוד פרקי דר' אליעזר, פרק כט: 'מהו "בעצם היום הזה"? בגבורת היום, בחצי היום'. וראו רמב"ן לויקרא כג, כח; הנצי"ב מוולוז'ין, העמק דבר שם, יד.

39 וכבר הקשה מעין זה ר"י ליפשיץ, תפארת ישראל למשנת מנחות שם, 'בועז' אות א, והשוו גם חידושי חת"ם סופר לסוכה מא ע"א. שמא מתוך כך הציע ר' סעדיה אלדמארי, מדרש הביאור לויקרא שם (מהדורת ר"י קאפח, עמ' קפד) מקור חלופי לשיטת ר' יהודה, שאיננו בספרות חז"ל: 'מניין שיום הנפך כולו אסור? לפי שנאמר כאן "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם" וגו', ונאמר ביום הכיפורים "ועניתם את נפשותיכם וגו' בעצם היום הזה", מה להלן כל היום אסור אף כאן כל היום אסור'. וכבר נתבאר לעיל, הערה 37, שחיובו של יום הכיפורים ביממה כולה לא נלמד מ'עצם היום הזה' אלא מן הכתוב שם 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם'.



מן התורה הוא אסור, שנאמר "עד עצם היום הזה" – מתמיהים. מה ראייה מצא ר' יהודה במקרא זה שהיום כולו אסור?

שאלת כוונתו של ר' יהודה נעשית חמורה עוד יותר מתוך עיון בדברי האמוראים. כבר ראינו שגדולי האמוראים הסיקו דווקא מן הכתוב שדרש ר' יהודה כי האיר מזרח מתיר, ולא נתייחסו כלל למדרשו ההפוך של ר' יהודה. ואילו פרכה של ממש עולה בעניין זה מן הירושלמי (חלה א, א נז ע"ב-ע"ג), שבו הובאו שתי הדעות האמוראיות שהובאו לעיל מן הבבלי. תחילה נזכרה מחלוקת חזקיה ור' יוחנן. חזקיה סבור שאף כי בזמן הזה 'היום מתיר', דהיינו האיר מזרח,<sup>40</sup> הרי בזמן הבית<sup>41</sup> הבאת העומר היא שהתירה את ה'חדש'; ואילו ר' יוחנן<sup>42</sup> סבור שהאיר מזרח מתיר את עיקר האיסור, היינו הלאו של 'לא תאכלו', בין בימי הבית ובין בזמן החורבן. ברם, כדרך שבבבלי ביארו שר' יוחנן מודה כי 'למצווה' בלבד היה צורך להמתין בימי הבית להבאת העומר, כך גם בירושלמי ביארו אמוראים כי אף לשיטת ר' יוחנן אסור היה בימי הבית לאכול מן ה'חדש' עד הבאת העומר: או מדאורייתא, מכוח עשה של 'עד הביאכם', או מדרבנן.<sup>43</sup> לאחר דיונים בשתי האפשרויות הללו בהבנת שיטת ר' יוחנן, מביא ר' ירמיה את שיטת ר' חייה: 'בין בשעת הקרבן בין שלא בשעת הקרבן היום מתיר'. ומיד לאחר מכן, הכי גרסינן:

40 כך פירושו לנכון מפרשי הירושלמי, והוא מוכח לא רק מן המקבילה המובהקת שבבבלי, אלא גם מגוף סוגיית הירושלמי: ר' יוחנן אומר שם שאף בזמן הקורבן 'היום מתיר', ואילו הכוונה הייתה לסוף היום ולא לתחילתו, הדברים נסתרים מן המשנה המפורשת שבזמן הבית הבאת העומר התירה מיד. (את הקושי ממשנה זו על ר' יוחנן, מדוע המתינו להבאת העומר אם האיר מזרח מתיר, כבר יישבו שני התלמודים, כדלהלן ליד הערה 43).

41 תחת הביטוי 'בזמן שבית המקדש קיים' נוקט הירושלמי את הלשון 'בשעת הקרבן'; ועל 'בשעת' בהוראת 'בתקופת' ראו בספרי שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 249 הערה 49.

42 ריש לקיש לא נזכר בירושלמי שם; ואומנם, במנחות ה ע"ב אמרו על הבאת שיטה זו בשם ריש לקיש: 'והא דריש לקיש לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר', עיינו שם. וראו שיטה מקובצת שם.

43 מחלוקת היא שם בין ר' ירמיה לר' יונה ור' יוסי. קודם למחלוקת זו מובא ביאורו של ר' הילא לשיטת ר' יוחנן, המצמצמה בדרך שונה, ולפירוש הדברים ראו ר"ש סיריליו, שדה יהושע ובעל פני משה, על אתר. השוו רידב"ז שם, אך פירושו אינו מתיישב יפה עם הכרעת הפשרה 'טול מבינתיים' שנקט שם ר' הילא (על היקריותו של לשון זה ראו מ' עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, ירושלים תש"ע, עמ' 651 והערה 1, וראו במאמרי 'על גישת חז"ל לסתירות במקרא', סידרא י [תשנ"ד], עמ' 51). הגר"א בהגהותיו כתב מחדש את דברי ר' הילא מעיקרם, בלא יסוד טקסטואלי.

אמר ר' הונא: מתניתא דחזקיה פליגא עלוי: 'עד עצם היום הזה' – מלמד שהיום מתיר; יכול אפילו בשעת הקרבן? ת"ל 'עד הביאכם את קרבן אלהיכם'. והתנינן: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן שיהא יום הנף כולו אסור? אמר ר' יונה: איתתבת קומי ר' ירמיה ואמר: אין יסבור ר' חזקיה<sup>44</sup> כר' יודה, דר' יודה אמר: והלא מן התורה אסור.

מקביעת ר' הונא שר' חייא אינו מקבל את ברייתת חזקיה עולה, כפי שכבר ציין בעל פני משה על אתר, שלדעת ר' חייא אף בזמן הבית היה מותר לגמרי מדין תורה לאכול 'חדש' משעה שהאיר מזרח, ואין בכתוב 'עד הביאכם' כדי לאסור לאחר שהגיע 'עצם היום הזה'. מתוך כך ברורה קושיית התלמוד על שיטה זו מתקנת ריב"ז: אם אף בזמן הבית היה ה'חדש' מותר מתחילת היום, מה טעם אסר ריב"ז את יום הנף כולו? ברם, תשובתו של ר' ירמיה סתומה וחתומה: העמדת הדברים כר' יהודה, האוסר את כל היום מדאורייתא, אינה מיישבת את הבעיה, אלא אדרבה מחריפה אותה: השיטה שבאנו ליישב הרי סבורה שבזמן החורבן האיר מזרח מתיר – בסתירה גמורה לשיטת ר' יהודה, שאוסר מן התורה את כל יום הנף בזמן החורבן!

המפרשים – החל מר' שלמה סיריליו ואילך – הציעו לבאר את הדברים על פי רב נחמן בר יצחק בבבלי, ותשובת ר' ירמיה תתפרש ממש כתשובת רב נחמן: תקנת ריב"ז אכן אינה מתיישבת עם שיטת ר' חייא, שהאיר מזרח מתיר אף בזמן הבית, שהרי אם כן אין טעם לתקנה; אלא ריב"ז סבור כר' יהודה, שיום הנף אסור כולו מן התורה, ואילו ר' חייא אינו מהלך בשיטה זו, ולדעתו מדין תורה הותר ה'חדש' אף בזמן הבית מהאיר מזרח. נמצא שתירוצו המוקשה כל כך של רב נחמן מיוחס עתה גם לר' ירמיה. אך הדברים מתמיהים: בכבלי אפשר להבין את תשובת רב נחמן, לפי שנתבאר בה כי יסוד שיטת ר' יהודה וריב"ז הוא בהבנת הכתוב בשיטת 'עד ועד בכלל', וממילא אפשר להבין שיש לאמוראים סמך על פי השיטה המנוגדת, ש'עד ולא עד בכלל'; אבל בירושלמי לא הובא כל רקע מעין זה לשיטת

44 גרסה זו מתמיהה, הן מפני שאין מדובר בכל הסוגיה ב'ר' חזקיה', אמורא בן הדור הרביעי, אלא ב'חזקיה', בנו של ר' חייא, מראשית תקופת האמוראים, והן מפני שהשאלה נשאלה על ר' חייא ולא על חזקיה. ר"א פולדא (ואחריו הרידב"ז ומפרשים נוספים) הגיהו תחת ר' חזקיה: 'ר' יוחנן בן זכאי, ופירשו כמובא להלן, שכוונת ר' ירמיה כתירוצו של רב נחמן בר יצחק בבבלי, היינו שריב"ז מודה לר' יהודה. אך נוסף לקושי בביאור זה, כדלהלן, עצם ההגהה רחוקה. ונראה שיש להגיה תחת 'ר' חזקיה' ר' חייא, שהיא הגהה קרובה, ולפיה הדברים מוסבים על מי שהשאלה אכן נשאלה עליו. המפרשים לא הגיהו כן לפי שהתשובה אינה מובנת עתה כלל: כיצד אפשר להעמיד את ר' חייא, המתיר מהאיר מזרח, כשיטת ר' יהודה האוסר כל היום?! אלא שהוא אכן הקושי העולה כאן בין כך ובין כך, כמתבאר בפנים.

ר' יהודה, ואם ריב"ז סבור אף הוא כר' יהודה, נמצא שלא מצינו לשיטת האמוראים המנוגדת שום יסוד!<sup>45</sup>

בעל פני משה, שתחילה פירש אף הוא כר"ש סיריליו, הציע – כנראה משום הקשיים האמורים – דרך חלופית, שאותה ראה כעיקר: לא ריב"ז דווקא סבור כר' יהודה אלא ר' חזקיה (בגרסת הירושלמי שלפנינו); ואף שלכאורה השיטות הפוכות, שהרי חזקיה קבע שבזמן החורבן 'היום מתיר', ואילו ר' יהודה סבור שכל היום אסור מן התורה, הרי עיקר תשובתו של ר' ירמיה מתמצה בכך ש'היום מתיר' אין פירושו תחילת היום ('האיר מזרח'), אלא סוף היום! נמצא שחזקיה אכן כר' יהודה, שאסר את יום הנפ כולו. ברם, נראה כי פירוש מקורי זה אינו מתיישב כל עיקר, לפי שעיקרו חסר מן הספר. שהרי בקושיה הנחנו, כפי שברור ככל הסוגיה,<sup>46</sup> ש'היום מתיר' פירושו האיר מזרח, ואם גופו של תירוץ אינו אלא בכך שכוונת הביטוי שונה מעיקרה – כיצד אפשר שאין לכך כל רמז בלשון התשובה?<sup>47</sup>

נמצינו למדים: (א) עצם עמדתו של ר' יהודה מתמיהה, כי לא ברור מניין העלה את סברתו שבזמן החורבן כל היום אסור מן התורה, בניגוד להבנה התנאית הרווחת בפירוש הביטוי 'עצם היום' ובניגוד למשמעה של תקנת ריב"ז; (ב) שאלה חמורה היא כיצד הבינו האמוראים את שיטתו של ר' יהודה: מחד גיסא, כל ראשוני האמוראים סברו שבזמן החורבן האיר מזרח מתיר, ונתעלמו כליל משיטתו החולקת של ר' יהודה; ומאידך גיסא, ר' ירמיה ביקש להעמיד שיטה אמוראית זו דווקא כר' יהודה, אף שלכאורה מחלוקת גלויה ביניהם.

משנת מנחות, המספרת על תקנת ריב"ז ועל מחלוקתו של ר' יהודה כנגדה, צריכה אפוא ביאור בשני חלקיה: טעמה של תקנת ריב"ז לאסור את יום הנפ כולו (תחת להסתפק באיסור עד חצות) לא נתגלה, והוא הדין לגבי יסודה של שיטת ר' יהודה והבנתה בידי האמוראים.

45 הגר"א בהגהותיו כתב את כל הסוגיה מחדש: את מימרת ר' ירמיה בשם ר' חייא העביר ממקומה לעיל, תוך שהפך 'היום מתיר' ל'הקרבן מתיר'; את דברי רב הונא מחק כליל, ועל פי כל זה תשובת ר' ירמיה עומדת על קושיה שונה מזו שלפנינו. הגהות רדיקליות אלה, בלא כל ביסוס טקסטואלי, יש בהן כדי ללמד על הקשיים החמורים שהעלתה הסוגיה המקורית.

46 ראו לעיל, הערה 40.

47 אכן, בעל שערי תורת ארץ ישראל על אתר הגיה את דברי ר' חייא כך: 'בשעת הקרבן הקרבן מתיר, שלא בשעת הקרבן סוף היום מתיר'. אך נוסף לכך שאין יסוד טקסטואלי להפוך את שיטת ר' חייא מעיקרה, הרי לפי נוסח זה הסברו של ר' ירמיה לשיטת ר' חייא כבר מפורש בדבריו, ולא היה מקום מעיקרא להקשות עליו מתקנת ריב"ז.

### ג. איסור 'חדש' בהיעדר המקדש: תקנת ריב"ז ושיטת ר' יהודה

הנחת היסוד של הבבלי המתדיין בתקנת ריב"ז היא שאיסור 'חדש' נוהג מן התורה אף לאחר החורבן, אלא שמדין תורה נותר איסור זה כשהאיר מזרח ביום ט"ו בניסן, ועל כן יש להבין מה טעם תיקן ריב"ז שהאיסור יימשך עד סוף היום. ברם, מה הייתה המציאות ההלכתית החדשה בעניין 'חדש', שנכחה עמד ריב"ז משחרב המקדש? נראים הדברים כי עיקר השאלה שעמדה על הפרק לא היה עד אימתי יחול איסור חדש, אלא האם כל עצמו של האיסור תקף כלל משעה שאין קורבן העומר נוהג? שהרי מן הכתובים (ויקרא כג, י-יד) כפשוטם משתמע שאין איסור 'חדש' אלא תולדה של מצות קורבן העומר:

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם וְקָצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וְהִבַּאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן. וְהִנִּיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לְרִצְוֹנְכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת יִנִּיפְנֻוּ הַכֹּהֵן. וְעִשִּׂיתֶם בְּיוֹם הַנִּיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כְּבֶשֶׂת תָּמִים בֵּין שְׁנֵתוֹ לְעֵלָה לַה'. וּמִנִּחְתּוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרִינָיִם סֵלֹת בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן אִשָּׁה לַה' רֵיחַ נִיחַח וְנִסְכָּה יַיִן רִבִיעֵת הֵהִיז. וְלַחֵם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הִבִּיאְכֶם אֶת קֶרְבֶּן אֱלֹהֵיכֶם חֲקַת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם.

איסור אכילת 'חדש' איננו אפוא יסוד הדבר כאיסור העומר על רגלי עצמו, וכאילו תחילה אסרה תורה לאכול כל תבואה חדשה, אלא שמתוך כך ניתן אמצעי להתיר – בהקרכת העומר; אלא המצווה להקריב לר' את ראשית הקציר היא יסוד העניין, שכן קבעה תורה שאכילת גבוה היא דווקא 'חונכת' את התבואה החדשה,<sup>48</sup> ועל כן עד שמצווה זו לא תתקיים אסורה אכילת הדיוט.<sup>49</sup>

48 דרשת ר' עקיבא (ספרי לבמדבר, פסקה קנ, מהדרות כהנא, עמ' 493, ומקבילות) 'הביאו עומר בפסח שתתברך לכם תבואה', ברי שאין בה כל ניגוד להסבר שכפנים: אם אכילת גבוה היא שתקדם לאכילת הדיוט כמצווה, אזי התבואה תתברך. וראו ביאורו של כהנא לשם, עמ' 1213, על משניותו של ביאור זה ביחס לנימוק ניסוך המים המובא שם.

49 השוו פירוש ר' יוסף בכור שור לויקרא כג, י: 'שאיין דרך ארץ שתאכלו מן חדש עד שתביאו ממנו דורון לפני הקב"ה' (מועתק בחזקוני שם, כדרכו). וראו גם ספר החינוך, מצווה שג, שלא לאכול מתבואה חדשה וכו': 'לפי שעיקר מחייתן של בריות היא בתבואות, ועל כן ראוי להקריב מהן קרבן לר' אשר נתנם טרם ייהנו מהן בריותיו'. לפיכך, אם אירע שלא הוקרב העומר משום מה, הרי לאחר שעבר זמן ההקרבה ה'חדש' מותר; כי אף על פי שהקורבן לא הובא, הרי הואיל ומצות ההקרבה כבר בטלה, שוב בטל איסור ה'חדש'. ראו תוספות לראש השנה יג ע"א, ד"ה 'ומהיכן', וראו המקורות שצוינו באוצר מפרשי התלמוד לסוכה מא ע"א, ירושלים תשמ"ט, עמ' תמא הערה 39.

מעתה, הדעת נותנת כי משעה שחרב הבית וקורבן העומר אינו יכול להתקיים, איסור חדש בטל מעיקרו! כי במצב שאין כלל אכילת גבוה, אין סיבה לאסור את אכילת ההדיוט.<sup>50</sup> והרי זה כדינו של טבל, לדוגמה: אסור לאכול מתבואה שלא הופרשו ממנה תרומות ומעשרות, אך אם פוקעת מצנת ההפרשה של תרומות ומעשרות, כגון שבטלה קדושת הארץ, הרי ממילא בטל איסור טבל.<sup>51</sup> וזאת מפני שדין טבל אין משמעו שאסור לאכול תבואה, אך ניתן אמצעי להתיר – בהפרשת תרומות ומעשרות; אלא תחילת העניין היא המצווה שיש לאדם ליתן מתבואתו תרומות ומעשרות, וכל עוד לא נתקיימה המצווה אסורה התבואה. הלכך, אם המצווה בטלה, פוקע ממילא האיסור.

נראים אפוא הדברים שעל רקע זה אכן באה תקנתו של ריב"ז ביסודה: משחרב המקדש בטל איסור 'חדש' מן התורה, אך ריב"ז התקין להמשיך את האיסור שנהג בתקופת הבית אף בזמן הזה, וזכר למקדש. והרי על דרך זו אף תיקן כי נטילת לולב כל שבעת ימי חג הסוכות, שבטלה מן התורה עם החורבן, תימשך זכר למקדש אף בזמן הזה. אך כדרך שתקנת הלולב שינתה את אופי המצווה המקורית, שכבר אינה מצנת מקדש בלבד, אלא מצנת גבולין, כך גם תקנת ה'חדש' שינתה, מיניה וביה, את זמן פקיעתו של האיסור. שכן כל עוד נתקיים הקורבן, מעשה ההקרבה בפועל הוא המתיר את האיסור, ואף הרחוקים מותרים משעת ההקרבה, אך הואיל ואין זו ידועה להם, חוששים הם עד חצות. אבל משהתקין רבן יוחנן בן זכאי איסור 'חדש' בלא קורבן, הרי אין היתר האיסור תלוי עוד בהקרבה, שכבר אינה קיימת, אלא בזמנה: כל יום הנפך כשר להקרבה, ועל כן משנסתיים מועד ההקרבה – לא מועד ההקרבה בפועל, אלא מועד ההקרבה על פי הדין – רק אז יותר החדש.

תמיהתו של סתמא דבבלי מה טעם אסר ריב"ז את יום הנפך כולו, ולא נסתפק באיסור עד חצות היום, כפי שנהג הדבר בפועל בזמן המקדש, מתיישבת עתה מעיקרה: אילו נהג איסור 'חדש' מן התורה אף בזמן החורבן אלא שהוא ניתר מהאיר מזרח, כפי שאכן מניח הבבלי בקושייתו להדיא, או אז לא היה ריב"ז מאריך את האיסור זכר למקדש אלא עד הזמן שהוא נתקיים בזמן המקדש, היינו עד חצות. אך הואיל

50 על כך שהאיסור הצמוד לאיסור אכילת 'חדש' – הלא הוא איסור הקצירה עד העומר – בטל עם החורבן גם להלכה שבידינו, ראו להלן. אין לומר שבזמן החורבן מצנת הבאת העומר בתקופה אלא שאין בירינו לקיימה, ועל כן עד סוף יום ט"ז, שהוא סוף זמן ההקרבה, יהיה ה'חדש' אסור מן התורה, בשל מצנת ההקרבה המעכבת את ההיתר; שאילו כן לא היה כל צורך בתקנת ריב"ז, ואף ר' יהודה לא היה זקוק לפתוב 'בעצם היום הזה' כדי לאסור את יום הנפך כולו מן התורה. מחזורתא שבהיעדר מקדש אין המצווה חלה כלל.

51 אפילו במקרה שמצנת ההפרשה נוהגת, אלא שאי אפשר לקיימה, נחלקו אחרונים אם יש מקום לאיסור הטבל; ראו אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'טבל', ציונים 67-82.

וסבור ריב"ז כי בזמן החורבן פקע איסור 'חדש' מדאורייתא מעיקרו (כי אין האיסור אלא תולדת המצווה להקריב את העומר, ומצווה זו בטלה), הרי עיקר תקנתו לא היה המשכת המצב הקדום על ידי קביעת זמן האיסור כפי שנהג בזמן הקורבן, אלא תקנתו נתמקדה ביצירת איסור מחדש מדרבנן – בלא קורבן. איסור זה אומנם נוסד כדי להזכיר את הקורבן שבטל, אך אין להכחיש את הגדרתו השונה בבסיסה: תחת איסור הנובע ממצות הקורבן וניתר אפוא בשעה שבה הוא קרב בפועל, יש מעתה איסור התלוי במועד ההלכתי של ההקרבה, ומועד זה הרי הוא 'יום הנף כולו'.

מעתה תתבהר טענת ר' יהודה כנגד ריב"ז. כי ר' יהודה הבין את הדברים שכנגדם יצא לאשורם: ריב"ז סבר שאיסור 'חדש' בטל מן התורה עם החורבן, ורק מכוח הנחה זו עלה האיסור על יום הנף כולו. וכנגד הנחת יסוד זה, ורק כנגדה, יצא ר' יהודה בטענתו: 'הלא מן התורה הוא אסור' – לא יום הנף כולו, אלא עצם איסור 'חדש' בזמן החורבן! – 'שנאמר "עד עצם היום הזה"'. וכוונתו למדרש המובא בידי ראשוני האמוראים: הואיל ולא נאמר רק 'עד הביאכם את קרבן אלהיכם' אלא גם 'עד עצם היום הזה', למדנו שאיסור 'חדש' נוהג לא רק בשעה שאפשר להביא את הקורבן ('עד הביאכם'), אלא גם בזמן שלא נותר אלא 'עצם היום הזה' שבו היה הקורבן קרב. לא מדרבנן אפוא אסור ה'חדש' בזמן הזה, אלא מן התורה, שכבר קבע הכתוב כי אף בלא קורבן אין ה'חדש' מותר אלא משהגיע 'עצם היום הזה'. מדרשו של ר' יהודה לא בא אפוא כלל לאסור את יום הנף כולו מן התורה, ולעולם הוא סבור שהאיר מזורח מתיר, שהרי זוהי משמעותו התנאית של הביטוי 'עצם היום'. לא בא ר' יהודה אלא ללמד שאיסור 'חדש' בזמן הזה נותר בתוקפו מן התורה, שלא כריב"ז.

ברי כי אפשר היה למשנה לומר בפירוש 'משחרב הבית התקין ריב"ז שיהא החדש אסור מדברי סופרים, ושיהא יום הנף אסור כולו'. אך משנתנו אינה באה לדרון בעצם האיסור ובתוקפו המשפטי, אלא במועדו המעשי, שכן תקנת ריב"ז אינה מופיעה אלא כהמשך לאמור קודם לה: 'משקרב העומר הותר החדש מיד, הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן', ואילו משחרב המקדש התקין ריב"ז שיום הנף אסור כולו. המשנה אינה דנה אפוא – לא כאן ולא במקום אחר במסכת – ביסוד איסור 'חדש' או בתוקפו, אלא רק במועד התרתו. מבחינה זו החידוש היחיד ביחס לימי הבית הוא האיסור על יום הנף כולו – והוא שהזכירה המשנה. אלא שהרקע לדבר הוא בכך שעצם איסור 'חדש' נוסד מכוח התקנה אף בהיעדר קורבן העומר.

יתרה מזאת, עצם הדיווח על תקנת ריב"ז לא בא במשנה אלא כמאמר מוסגר. שהרי תחילה הביאה המשנה את הדין שנהג בזמן הבית – הבאת העומר התיירה את החדש מיד, אבל הרחוקים הותרו מחצות היום. על כך הובאו תקנת ריב"ז משחרב הבית ומחלוקתו של ר' יהודה, וכאן חוזרת המשנה לדינם של הרחוקים: 'מפני מה הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן? מפני שהן יודעין שאין בית דין מתעצלין בו'.

והתמיהה מזדקרת לעין: מדוע חוצצת תקנת ריב"ז והכרוך בה בין דין הרחוקים שברישא להנמקתו של דין זה בסיפא? נראה אפוא כי תקנת ריב"ז הוכנסה למשנה כמאמר מוסגר, אל תוך הרצף הראשוני שבין דין הרחוקים לבין הנמקתו. מעתה אין לתמוה על כי מאמר מוסגר זה מנוסח בהתאם למסגרת שאל תוכה הוכנס, ואין בו אלא מחלוקת ריב"ז ור' יהודה על המועד החדש של התרת האיסור.

הסבר זה לניסוח תקנת ריב"ז תואם למסגרת הדברים במנחות, ויש בו להסביר גם את הלשון הזהה שבמשנת סוכה (ג, יב); שכן עניינה של משנת סוכה הוא דווקא בתקנת ריב"ז על לולב, ולא הובאה שם תקנת ה'חדש' אלא אגב גררא, בהעתקה גרידא של לשון משנת מנחות, ואף בהשמטת שיטתו החולקת של ר' יהודה. ברם משנת ראש השנה (ד, א-ד) עוסקת בפירוט בתקנות ריב"ז לגופן, ואף הביאה מחלוקות הכרוכות בהן. כאן יש להבין אפוא את שני הדברים: א) מדוע לא הובאה שם תקנת ריב"ז בניסוח מפורש (כגון: משחרב הבית התקין ריב"ז שיהא חדש אסור זכר למקדש ויהא יום הנף אסור כולו, או כיו"ב)? ב) מדוע הושמטה שם שיטת ר' יהודה?

והנה כבר העיר אפשטיין שבעל משנת ראש השנה חלוק על ר' יהודה במשנת מנחות, ועל כן השמיט את דבריו.<sup>52</sup> אך לאור ביאורנו לשיטת ר' יהודה – כי מדרשו מ'בעצם היום הזה' משמעו שהאיר מזרח מתיר, ומחלוקתו הייתה על השיטה ש'חדש' מותר מן התורה מזמן החורבן – נראה כי בעל משנת ראש השנה אכן דחה את שיטת ר' יהודה בחלקה הראשון, אך אימץ את חלקה השני: גם בעל המשנה סבור כר' יהודה, שאיסור 'חדש' נוהג מן התורה אף בזמן הזה (כפי שהכריעו גם כל ראשוני האמוראים, כדלהלן), אבל לשיטתו הלכה כריב"ז שיום הנף אסור כולו (ואינו מותר מהאיר מזרח). לפיכך השמיט בעל המשנה את דברי ר' יהודה, שמדרשו מלמד כי האיר מזרח מתיר, ואיסורו של ריב"ז על יום הנף כולו נותר במקומו. אך נוסף על כך הותיר בעל המשנה את לשון משנת מנחות בתיאור תקנת ריב"ז כפי שהוא: לשון זה – מחוץ למסגרתו המקורית במנחות – הרי תומך בהכנה שתקנת ריב"ז לא באה אלא לאתגר את זמן ההיתר עד סיומו של יום הנף, אבל עצם איסור חדש נוהג מן התורה גם לאחר החורבן, וזוהי הדעה שכמותה ביקש בעל משנה זו להכריע.<sup>53</sup>

52 אפשטיין (לעיל, הערה 4), עמ' 371.

53 מחירו של עיבוד זה שעובד בעל המשנה את שיטת ריב"ז המקורית הוא בכך שמעתה לא נתיישבה השאלה מדוע אסר ריב"ז את יום הנף כולו ולא נסתפק באיסור עד חצות, היא השאלה שבעלי הסתמא בסוכה ובראש השנה כה נתקשו בה, כאמור לעיל א. ויש לציין שאף הירושלמי חלה (דלעיל ב) לא ביאר נקודה זו, והסתפק בקביעה שתקנת ריב"ז הרחיבה את האיסור שנהג בימי הבית, וכך גם רב נחמן בר יצחק לפי ביאורו דלהלן. עוד יש להעיר כי הכרעת המשנה כריב"ז, שיום הנף אסור כולו, נתקבלה אף בתוספתא מגילה ב, י, מהד' ליברמן עמ' 350.

עד כאן נתיישבו קשיי דבריהם של ריב"ז ור' יהודה, אך מעתה מתיישבים אף הקשיים שעלו בשיטות האמוראים. תחילה, קביעת האמוראים כולם כי בזמן החורבן האיר מזרח מתיר אינה סותרת כלל את שיטת ר' יהודה ואינה מתעלמת הימנה. אדרבה – דווקא כשיטתו קבעו כל האמוראים, שאיסור 'חדש' נהוג מן התורה אף בזמן החורבן. ואילו הנחת היסוד לתקנת ריב"ז, שעם החורבן האיסור בטל מן התורה, נדחתה כאמור ונעלמה.<sup>54</sup>

מעתה מוארת אף מחלוקת האמוראים (לעיל א) אימתי הותר החדש בזמן הבית. רב וחזקיה סברו שאף כי בזמן הזה האיר מזרח מתיר, הרי בימי הבית הבאת העומר היא שהתירה את ה'חדש', ואילו ר' יוחנן ור' חייא קבעו שאף בימי הבית האיר מזרח התיר. מהו הרקע למחלוקת זו? לפי האמור הדברים נהירים. רב וחזקיה מצרפים את השיטה הקדומה אל שיטת ר' יהודה המחודשת ומקיימים את שתייהן גם יחד: קביעת המשנה כי בימי הבית האיסור לא הותר בהאיר מזרח, אלא בהבאת הקורבן, נותרת על מקומה, אך מחירו של פתרון זה הוא יצירת שני איסורי תורה מובחנים, אחד בימי הבית התלוי בקורבן, ומשנהו בזמן הזה, שנעוץ בתאריך. ומכאן אכן עלתה שיטתם המנוגדת של ר' יוחנן ור' חייא: איסור 'חדש' אחד יש בתורה, ואם בזמן הזה הוא תלוי בתאריך ולא בקורבן, כפי שקבע ר' יהודה, כך היה גם בימי הבית. שכרה של שיטה זו בקוהרנטיות ההגיונית, אך הואיל ומפורש במשנה שבימי הבית הותרו ב'חדש' רק משהוקרב הקורבן, הוצרכו בעלי שיטה זו ליצור חובה משנית – ספק מן התורה ספק מדרבנן (כדלעיל ב) – להמתין באכילת ה'חדש' עד שהעומר יוקרב בפועל. חובה משנית זו היא תולדת הבאת הקורבן, ובטלה היא אפוא מאליה משעה שחוב המקדש. אף דברי ר' ירמיה בירושלמי, שהסובר כי בזמן החורבן האיר מזרח מתיר נוקט שיטת ר' יהודה, הנראים כאמור כחידה סתומה, מתיישבים עתה

54 אוסיף כאן נקודה מעניינת מבחינת תולדות הרעיונות: ר' יוחנן איבשיץ, פלתי, סי' קב ס"ק א, כתב: 'למאן דאמר חדש בזמן הזה דרבנן, ובטלה מצות חדש, כשיבנה בית המקדש וישבו איסור חדש לחול' וכו' (הדברים הובאו בידי ר' עקיבא איגר, דרוש וחידוש, מערכה ט ורשה תקצ"ט, סח ע"ב, וכתב: 'ודפח"ח'); וכבר העיר על כך מו"ר ר"ש פישר, בית ישי: חידושים וביאורי סוגיות, סי' ח (ירושלם תשמ"ז, עמ' לה הערה ב): 'והדבר פלא, איה איפה הוא המאן דאמר דחדש בזמן הזה דרבנן?!' שהרי כאמור אין בהלכה שיטה שאיסור 'חדש' מן התורה תלוי במקדש. וכבר ציין פליאה זו בעל כתב סופר, גיטין קידושין, ירושלים תשל"ה, עמ' יד, ד"ה והנלפענ"ד. אך לדרכנו, זו ממש הייתה השיטה הקדומה קודם שחידש ר' יהודה את שיטתו, והסברה הפשוטה שביסודה היא כנראה שגרמה לאחירתה המוטעית אפילו לכתבי אחרונים. גדולה מזו מצינו שאף שיטות חיצוניות וכיתיות חדרו אל מקורות ההלכה ואף לספרות האחרונים, כאשר הסברה שביסודן מתבקשת; ראו מאמרי 'מעשר בהמה: לשורשי המחלוקת ההלכתית בימי בית שני', מגילות ד (תשס"ו), בעמ' 60-66 ובמצוין בהערה 19 שם.



מעיקרם: דווקא ר' יהודה הוא שאכן סבור כי האיר מזרח ('עצם היום') מתיר בזמן החורבן, שהרי לשיטתו עצם איסור 'חדש' נוהג מן התורה אף בזמן הזה, אבל ריב"ז סבור שאין מן התורה כל איסור ב'חדש' לאחר החורבן, וכשנאסר מכוח התקנה נאסר כל יום הנף.

ולא עוד אלא שמסתבר כי מעתה תתיישב גם שיטתו המתמיהה של רב נחמן בר יצחק. כבר ראינו שלפי הבנת דבריו בבבלי סבור רב נחמן שר' יהודה טעה בהבנת דבריו של ריב"ז, ולעולם מודה ריב"ז שהאיסור נוהג מן התורה בזמן החורבן כל יום הנף, ממש כר' יהודה. וכבר נוכחנו שהדברים רחוקים מאין כמותם בפשט המשנה, ואף לא ברור כיצד צמח האיסור מן התורה לכל יום הנף. אך לאור האמור יש לשים לב כי מימרתו הגרעינית של רב נחמן נתמצתה במלים 'רכן יוחנן בן זכאי בשיטת ר' יהודה אמרה', ואילו ההמשך שלאחר ציטוט דברי ר' יהודה, הכולל משא ומתן פרשני שלם, לא בהכרח כלול במימרתו.<sup>55</sup> יש מקום אפוא להניח שמעולם לא נתכוון רב נחמן לפרש כי ריב"ז אסר יום הנף כולו מדאורייתא, וגם הוא מודה שר' יהודה לא טעה, ומחלוקת היא בינו לריב"ז. כל שנתכוון רב נחמן לומר הוא שריב"ז שאסר מדרבנן את יום הנף כולו מודה לשיטת ר' יהודה שאיסור 'חדש' נוהג מן התורה אף לאחר החורבן, שנאמר 'עד עצם היום הזה'. אלא שמן התורה האיסור נותר עם האיר מזרח, וריב"ז תיקן לאסור את כל היום, בהמשך לאיסור שנהג בימי הבית עד הבאת הקורבן.<sup>56</sup>

הקושי שעמד לפני רב נחמן, שהביאו לפרש כך את שיטת ריב"ז, הוא גלוי: כל האמוראים קבעו שבזמן החורבן האיר מזרח מתיר, כשיטת ר' יהודה שהאיסור נוהג מן התורה אף בזמן הזה, ושיטת ריב"ז, כפי שביארנו, נדחתה אפוא מכל וכל. ודבר זה היה קשה בעיני רב נחמן, ובפרט לאור העובדה שבמשניות ראש השנה וסוכה כלל לא הובאה דעת ר' יהודה, ובעל המשנה סתם כריב"ז. עמד אפוא רב נחמן בר יצחק והתאים בין המקורות:<sup>57</sup> הכול מודים, לרבות ריב"ז, שאיסור 'חדש'

55 כפי שכבר הציע הלבני לפי דרכו, לעיל, הערה 24. ואומנם, הוספות מאוחרות ללשון 'ר' פלוני בשיטת ר' אלמוני אמרה' כבר מצינו גם במקומות אחרים; ולדוגמה ממסכתנו ראו מנחות עב ע"א: 'אמר ר' יוחנן, ר' אלעזר ב"ר שמעון בשיטת ר' עקיבא רבו של אביו אמרה, דתנן וכו', וסבר לה כר' ישמעאל' וכו', ומן הירושלמי המקביל (מגילה ב, ז [עג ע"ג]) מתברר שההוספה 'וסבר לה' וכו' היא ביאורו של הבבלי, ואינה כלל חלק ממימרת ר' יוחנן (ולטעם ההוספה ראו במאמרי "בחריש ובקציר תשבת" – אחד מקרא ושניים מדרש', סידרא טו [תשנ"ט], עמ' 20-22).

56 וראו לעיל, הערה 53.

57 כיוון דומה בתורתו של רב נחמן בר יצחק בא לידי ביטוי במימרתו החוזרת בבבלי בחמישה מקומות (גרשמו בידי אפשטיין [לעיל, הערה 6], עמ' 432-437): 'מאן דתני הכי לא משתבש ומאן דתני הכי לא משתבש'.

נוהג אף בזמן הזה מן התורה; ולא חלק עליו ר' יהודה אלא בכך שלדעת ר' יהודה נותר האיסור במתכונתו המקורית: האיר מזרח מתיר, ויום הנף כולו לא נאסר אף מדרבנן. לפי הרמוניזציה זו, שאומנם אינה מתחייבת כלל מלשונו של ר' יהודה, אך נוחה בהרבה מן ההבנה המקובלת לדברי רב נחמן, מתיישבת שיטת האמוראים אף כריב"ז: אומנם האיר מזרח מתיר בזמן הזה – אך רק מן התורה; אבל מדרבנן, מכוח תקנת ריב"ז, אסור היום כולו.

הכרעה זו של רב נחמן אכן נתקבלה בידי רוב הבאים אחריו. כי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, אביו של רבינא ורבנן דבי רב אשי נחלקו אימתי מותר ה'חדש' בבבל (מנחות שם): הראשונים התירוהו כבר במוצאי ט"ז בניסן, כיוון שלדעתם 'חדש' בחוצה לארץ אינו אסור אלא מדרבנן, ובזה אין לחשוש לספיקא דיומא. נמצא שט"ז אסור כולו כריב"ז, אך לא יתר על כן. האחרונים התירוהו רק מבוקר י"ז, כיוון שסבורים ש'חדש' בחוצה לארץ אסור מן התורה, ועל כן מספיקא דיומא נדחה ההיתר ליום י"ז, אבל תקנת ריב"ז מדרבנן היא, ואינה חלה על ספיקא דיומא, והדין נותר אפוא כעיקרו מן התורה: האיר מזרח מתיר. אבל אביו של רבינא – כך מסרה לרבינא אמו – התיר לעצמו 'חדש' רק במוצאי י"ז; מדוע? בעל הסתמא, שפירש את דברי ר' יהודה כאומר שכל יום הנף אסור מן התורה, פירש לשיטתו כי שיטתו של אבי רבינא נובעת מהכרעה כשיטת ר' יהודה. אך לדרכנו ספק אם היה מן האמוראים מי שפירש כן את שיטת ר' יהודה, ואפשר שאביו של רבינא החמיר לחוש לתקנת ריב"ז אף בספיקא דיומא.<sup>58</sup>

ברם, אצל בעלי הסתמא קביעת ראשוני האמוראים ש'חדש' אסור מן התורה אף בזמן החורבן (עד שהאיר מזרח) כבר הפכה מושכל ראשון, ובעיניהם מעולם לא פקפק אדם בדבר. לפיכך, לא היה בידם לפרש שריב"ז סבור כי אין איסור 'חדש' בזמן הזה אלא מדרבנן, ופשוט היה להם שאף ריב"ז מודה בתוקף האיסור מדאורייתא, כדעת האמוראים. מעתה, ר' יהודה החולק על ריב"ז אינו יכול להתפרש כקובע שאיסור 'חדש' נוהג גם בזמן הזה מן התורה – דבר זה אין צריך כלל לאמרו. בעלי הסתמא הוצרכו אפוא לפרש כי ר' יהודה נתכוון לאסור מן התורה את יום הנף כולו, ופירוש זה אינו נשלל מפשט המשנה. אלא שעתה הוצרכו בעלי הסתמא לכאר מניין נטל ר' יהודה איסור מן התורה בכל יום הנף, ולשם כך נתבאר 'עצם היום' כמוסב על היום כולו, ואם 'עד ועד בכלל' נמצא כל היום בכלל האיסור.<sup>59</sup> ומעתה, כשבא רב

58 השוו לסברת ר' זלמן מוולוז'ין, הובאה בידי ר"י מקרלין, משכנות יעקב (וילנה תקצ"ח), יורה דעה, סי' סז, שהואיל 'חדש' הוא דבר שיש לו מתירין (וראו אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'דבר שיש לו מתירין', ציונים 176-182), יש להחמיר בספקו אף בדרבנן. 59 ומאחר שמעתה נוצר כורח לפרש מניין נטלו האמוראים את שיטתם, המנוגדת לריב"ז ולר' יהודה גם יחד, עולה צורך לקבוע כאילו מחלוקת כללית יש בדבר, ויש מן התנאים הסבורים

נחמן בר יצחק וקבע שתקנת ריב"ז בשיטת ר' יהודה נאמרה, הדברים אינם יכולים להתפרש כהצעתנו, שאף ריב"ז מודה כי 'חדש' אסור בזמן הזה מן התורה – הרי דבר זה כאמור בגדר פשיטא. אלא על כורחנו נתכוון רב נחמן לזהות את שיטת ריב"ז עם פירושם של בעלי הסתמא לשיטת ר' יהודה: 'חדש' אסור מן התורה בזמן החורבן בכל יום הנפ, ומעולם לא נחלקו ריב"ז ור' יהודה, אלא לפי טעותו של ר' יהודה.

#### ד. ליסודה ומשמעה של שיטת ר' יהודה

בין לפי תקנת ריב"ז ש'חדש' אסור עד ט"ז בניסן אף על פי שהעומר לא קרב כלל, ובין לשיטת ר' יהודה שכך הוא הדין כבר מן התורה, נוצר שינוי מהותי באופיו של האיסור. עד כה היה זה איסור התלוי במעשה – הבאת הקורבן – כסוג איסורו של טבל, הניתר בהפרשת תרומות ומעשרות; ואילו מעתה הרי זה איסור התלוי בזמן, ט"ז בניסן, כגון איסור חמץ בפסח.

תפיסה חדשה זו של האיסור באה לידי ביטוי בלשונה של המשנה השנויה בראש חלה ובמנחות י, ז: <sup>60</sup> 'החיתין והשערים והכסמים ושכולת שועל ושיפון' <sup>61</sup> הרי אלו חייבין בחלה... ואסורין בחדש מלפני הפסח ומלקצור מלפני העומר'. כבר הירושלמי, חלה (א, א, [נז ע"ב]) הביא גרסה חלופית באשר ל'חדש': 'אית תני תני: מלפני הפסח, אית תני תני: מלפני העומר'.

תמיד 'עד ולא עד בכלל', וכשיטתם נקטו האמוראים. מסתם הבבלי בערכין (דלעיל, הערה 32) אכן עולה מחלוקת כללית שכזו בין רבי לאחרים, אך מגוף דברי רבי המובאים שם אין להוכיח אלא על מקום מוגדר שבו נתפרש לרבי 'עד' כעד בכלל. השו"ר ר"י אלגזי, קונטרס מענה לשון, לשון תורה, ערך עד (נרפס בספרו נאות יעקב, איזמיר תקכ"ו): 'ואני נבוך בענין הזה, דאטו מי פליג רבי ב"עד" דכתיב "עד ממחרת השבת", שהוא עד ולא עד בכלל?!' וכבר ציין ר"י שפירא, תפארת יעקב למשנת מנחות שם (במשניות דפוס וילנא), שמצינו הרבה מקראות שאי אפשר לפרש בהם 'עד' ועד בכלל, וצריך לומר דהפירוש משתנה לפי העניין'. וכך מפורש בנדה נח ע"ב: 'איכא עד ועד בכלל, ואיכא עד ולא עד בכלל'. נמצא שאף מבחינה זו הקושי בשיטת רב נחמן אינו אלא לפי פרשנותו בידי בעלי הסתמא, אך לפי הצעתנו אף קושי זה מסולק.

60 מועתק כאן מכ"י קויפמן בחלה. על היחס בין המשנה בחלה לזו שבמנחות ראו: Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mishna*, Berlin 1923, pp. 52–54; מ' וייס,

'משניות' ספורות" בראש מסכת', סידרא א (תשמ"ה), עמ' 35–36.

61 בין השורות תוקן: 'והשיפון' (אבל במנחות לא תוקן), והעדים חלוקים בדבר, ראו ר"ג זק"ש (עורך), משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, ירושלים תשל"ה, על אתר.

עדי הנוסח של משנתנו גורסים כגרסה הראשונה שהביא הירושלמי, הן בחלה והן במנחות,<sup>62</sup> וכך גם בהבאת המשנה שבספרי זוטא לבמדבר טו, יט (מהדורת הורוביץ, עמ' 283). אבל כ"י מינכן בחלה גורס כגרסה השנייה, וכן כתבי היד של בבלי מנחות, הן במשנה והן בפסקאות שלה בגמרא שם (ע ע"ב). אף מן הראשונים יש שגרסו במשנה את הגרסה השנייה: 'אסורין בחדש מלפני העומר ומלקצור מלפני הפסח'.<sup>63</sup> ואכן גרסה אחרונה זו נראית נהירה: הן איסור האכילה והן איסור הקצירה ניתנים בט"ז בניסן, אך הואיל והקציר אסור בלאו הכי בט"ו, שהוא יום טוב, נמצא שאיסור הקציר שמכוח ההמתנה ליום ט"ז הוא עד לפני הפסח; ואילו איסור האכילה – עד העומר, היינו עד שמגיע יום ט"ז.<sup>64</sup> ברם, הנתונים הטקסטואליים מלמדים בכירור שהגרסה הקשה, זו שלפנינו, היא המקורית במשנה: איסור האכילה 'מלפני הפסח', ואיסור הקציר 'מלפני העומר'.<sup>65</sup> מהו אפוא פשר חילוף הלשונות בין 'העומר' ל'פסח'?<sup>66</sup>

דבר זה כבר פירש יפה הרש"ש בהגותיו למנחות (ע ע"א): משעה שנתקנה תקנת ריב"ז (וכל שכן לשיטת ר' יהודה שהדבר נכון כבר מן התורה), היתרו של איסור 'חדש' אינו תלוי עוד במעשה, היינו הבאת העומר, אלא תלוי הוא בזמן, היינו ט"ז בניסן. אבל באשר לאיסור הקציר לא נתקנה כל תקנה, ואף לשיטת ר'

62 אשר לחלה ראו ר"נ זק"ש שם, ובאשר למנחות הרי נוסף לכתבי היד קויפמן, פרמה, הוצאת לו, משנת הרמב"ם (מהדורת קאפח), כ"י ניו יורק JTS Rab. 31 ודפוס נפולי, כן הוא גם בקטע סט. פטרבורג RNL Yevr. III B 787-788 (נדפס אצל א"י כ"ץ, גנזי משנה, ירושלים תשל"ל, עמ' קלג), ובקטע אוקספורד 2666.6, אבל שם תוקן מעל השורה: 'העומר', והוא הדין להפך באשר לקציר.

63 ראו אפשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 100, וכן ר"נ זק"ש שם, עמ' שיד-שטו הערה 2 (שם צוין השאילתות ועג, מהדורת מירסקי פז) כגורס כך, אבל לא נאמר שם אלא 'ולקצור נמי לפני הפסח, במקום דחזי להביא עומר מיניה, לא אסיר למקצר אלא חמשת המינין'. הואיל ואין כאן ציטוט המשנה, אלא רק דברים בעקבותיה, אין הכרח בראיה לגרסה).

64 ראו המיוחס לרגמ"ה למנחות ע ע"ב; תוספות שם, ד"ה 'מאי', ועוד.

65 וכדברי אפשטיין שם, שעל הנתונים שהציג יש כיום להוסיף כדלעיל, אך המסקנה זהה.

66 ש' וז' ספרא, משנת ארץ ישראל: חלה, ירושלים תשע"ו, עמ' 15, הבינו שלדעת אפשטיין שם, הירושלמי גרס בשתי הבבות 'פסח' ואילו הבבלי גרס בשתיהן 'עומר', אך הדברים שגויים: אפשטיין הסיק שגרסת המשנה המקורית היא כלפנינו (תחילה 'פסח' ואחר כך 'עומר'), ואילו הבבלי גרס להפך. ספראי וספראי הציגו שדין העומר לקוח ממשנת פסחים ודין הקציר ממשנת מנחות, ועל כן באשר לעומר נזכר 'הפסח', על פי מקורו בפסחים, ובאשר לקציר 'העומר' – כמקורו במנחות. והדברים תמוהים, שהרי בפסחים (ב, ה) אומנם נזכרו חמשת מיני הדגן, אך העומר ואיסור האכילה לפני הבאתו לא נזכרו שם כל עיקר, ואין מקומם אלא במנחות (ובפסחים ד, ח נזכר דווקא דין הקציר שלפני העומר!).

יהודה אין מקור לאוסרו מן התורה בלא קורבן;<sup>67</sup> נמצא שאיסור הקציר אינו קיים אלא כתולדה מחובת הבאת העומר, ומשעה שזו בטלה בטל גם איסור הקציר.<sup>68</sup> יפה קבעה אפוא המשנה שאיסור אכילת חדש נוהג עד 'הפסח',<sup>69</sup> היינו תלוי בזמן, אבל איסור הקציר נוהג עד 'העומר', לפי שאינו תלוי אלא בקצירת העומר בפועל. ברם, כאן מצוי הברדל יסודי בין שיטת ריב"ז לחידושו של ר' יהודה. שכן כאשר תיקן ריב"ז שאיסור 'חדש' ימשיך לנהוג גם בזמן החורבן, מן הסתם עשה כן 'זכר למקדש';<sup>70</sup> נמצא שאין כאן תמורה מהותית בהבנת האיסור, אלא רק ביישומו המעשי: מהותית מקיים ריב"ז את העולה מפשט הכתובים, שאין איסור 'חדש' אלא תולדה מחובת הבאת העומר, ועל כן הוא בטל מדין תורה כשהעומר לא נוהג, ולא באה התקנה אלא לשמר בזיכרון העם את קורבן העומר שבטל. לפיכך, זמן האיסור תואם לזמנו ההלכתי של קורבן העומר – יום הנף כולו, ואף עצם מובנו של האיסור נותר נהיר כשהיה: דווקא אכילת גבוהה היא שצריכה לחנוך את אכילתה של התבואה החדשה. אך משקבע ר' יהודה שכבר מן התורה איסור ה'חדש' אינו תלוי כלל בקורבן, הרי לא סוף דבר שזמן ההיתר לא נקבע מעתה לפי זמן הקורבן אלא לפי זמנו של 'עצם היום הזה' (האיר מזרח), אלא עצם האיסור הופך עתה לסתום: מה פשרו של האיסור לאכול 'חדש' עד היום השני של פסח כאשר אין הוא כרוך כלל וכלל בהקרכת העומר? ומאחר שלפי מה שנתברר, תפיסה זו של האיסור נתחדשה בידי תנאים והחליפה את תפיסתו הקדומה והפשוטה של ריב"ז, שהאיסור נעוץ בהקרכת העומר, הרי ודאי תהליך זה טעון הסבר.

67 איסור הקציר קודם העומר אינו מעוגן בלאו בפני עצמו, ואינו אלא חלק ממצות הבאת העומר, שעליו להיות 'ראשית קצירכם' (ויקרא כג, י'), 'שתהא תחילה לכל הנקצרים' (תורת כהנים, אמור, פרשה י, ג).

68 דבר זה אומנם נחלקו אחרונים: יש שטענו שאיסור הקציר קודם ט"ז בניסן נוהג גם בזמן הזה; מייצגה העיקרי של דעה זו הוא בעל שאגת אריה, החדשות, דיני חדש, סי' ח, אך מקורות לה כבר במקצת ראשונים. ואילו אחרים הכריעו כדעת הרש"ש שבפנים, ראו לדוגמה ר"י עייאש, לחם יהודה על הרמב"ם הלכות תמידין ומוספין ז, יג (ליוורנו תקי"ח); קרן אורה למנחות ע"ב, ועוד. וכבר ציין ר"ש ווונר, שו"ת שבט הלוי, ח, סי' רלא (בני ברק תשס"ב): 'איסור קצירה בא", ודאי פשטות בעלי ההלכה בטור ושו"ע וסתימת כל הפוסקים וסתימת המנהג דאינו נוהג בזמן הזה'; ועיינו שם בטענותיו הנכוחות נגד בעל שאגת אריה באשר לשיטת הרמב"ם.

69 וראו תוספות יום טוב לחלה שם: 'זפירוש "מלפני הפסח" – היום שבפסח שבו מביאין חדש למקדש'. קיצור זה של הלשון – תחת 'מלפני יום שני של פסח' – אכן טבעי ומתבקש. וראו א"ש רוזנטל, 'מסורת-הלכה וחידושי-הלכות במשנת חכמים', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 328 הערה 22.

70 ראו לעיל, הערה 18.

נראים הדברים שתהליך זה מתבהר על רקע תולדות פרשנותו של הכתוב 'מחרת השבת' (ויקרא כג, יא), הקובע את זמן הבאתו של העומר. כבר נתברר במקום אחר שיסוד קביעתם של הפרושים את יום ט"ז בניסן כיום הבאת העומר, בניגוד לשיטת הבייתוסים, נעוץ בכך שהעומר הוא 'ראשית קצירכם' (ויקרא כג, י), וסופרים שבעה שבועות קציר 'מהחל חרמש בקמה' (דברים טז, ט). כי אימתי היא תחילת הקציר? הווה אומר באמצע ניסן, כדרך ששאר עונות חקלאיות-שמשיות נפתחות ומסתיימות באמצע החודש.<sup>71</sup> אך הואיל ויום ט"ז בניסן הוא יום טוב שאי אפשר לקבוע בו את ראשית הקציר, לכך נקבע היום שלמחרתו, ט"ז בניסן.<sup>72</sup> יום ט"ז בניסן נקבע אפוא ליום הבאת העומר לא מכוח הכתוב 'מחרת השבת' האמור בו, אלא למרות כתוב זה. כי הגורם הקובע לשיטת הפרושים הוא ראשית הקציר, שמועדה ט"ז בניסן, ומתוך כך על כורחם פירשו 'מחרת השבת' כמחרת יום טוב ראשון של פסח.<sup>73</sup> נמצא כי אין לאמיתו של דבר כל זיקה מהותית בין הבאת העומר לפסח, אלא הואיל וחג הפסח חל באביב, עם ראשית הקציר, נמצא שבו גם חלה הבאת העומר.

אך נראה כי תיאור זה הולם דווקא את הפרשנות הפרושית בתחילתה, בימי הבית; אבל לאחר החורבן נרחשו שני תהליכים במקביל: מחד גיסא, הערעור הכיתתי על שיטת הפרושים, שטען כי 'מחרת השבת' פירושו יום א' בשבוע, נעלם עם היעלמות הכיתות, והפרשנות "מחרת השבת" = מחרת יום טוב ראשון של פסח' נתרוחה ונתקבלה כמושכל ראשון (עד צמיחת הקראות, שפתחה את הדיון מחדש). ומאידך גיסא, תקנת ריב"ז המקיימת את איסור ה'חדש' אף בזמן החורבן נתרוחה גם היא, ובמשך הזמן אף נדרשה מן הכתוב. האיסור לא ניתן אפוא בשל הבאת הקורבן, אלא מכוח הגעתו של 'עצם היום הזה'. והואיל ותאריכו של יום זה הוא 'מחרת השבת', ו'מחרת השבת' אינו אלא מחרת יום טוב ראשון של פסח, מהמסקנה העולה היא כי פסח הוא הגורם המתיר את החדש.

71 ראו תוספתא תעניות ז, ז, מהדרות ליברמן עמ' 325: 'חצי תשרי מרחשון וחצי כסליו – זרע; חצי כסליו טבת וחצי שבט – חורף; חצי שבט אדר וחצי ניסן – קור, חצי ניסן אייר וחצי סיון – קציר; חצי סיון תמוז וחצי אב – קיץ; חצי אב אלול וחצי תשרי – חום'. ולטעמה של חלוקת העונות השמשיות לפי מחצית החודש דווקא, טעם שנעוץ במבנה הלוח, ראו במאמרי "מחרת השבת" – מבט חדש, מגדים יד (תנש"א), עמ' 11 הערה 7.

72 ראו מאמרי שם, עמ' 12, וכן מאמרי (Lev. 23:15): "The day after the Sabbath" and Origin of an Inter-Sectarian Polemic', *Dead Sea Discoveries* 15 (2008), p. 239

73 גרעינו הראשון של הסבר זה מצוי, כידוע, כבר בספר הכוזרי (ג, מא). וכל זאת לפי שהפרושים יצאו מנקודת המוצא של ספר דברים בעניין זה, שאינו מזכיר כלל את 'מחרת השבת', אלא את 'החל חרמש בקמה', ואילו נקודת המוצא של הבייתוסים הייתה ספר ויקרא; וראו מאמרי (לעיל, הערה 54), עמ' 74-76 והערה 80 שם.

ברוח זו מצינו כבר באחת ממסורותיו של הסכוליון למגילת תענית,<sup>74</sup> שקשה לידע מהו מקורה,<sup>75</sup> פירוש לפתוב ביהושע ה, יא: 'וַיֵּאָכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח מִצֹּת וְקִלְוֵי בָעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה'. הביטויים שהטעמנו בפסוק נקשרו לאותם ביטויים המצויים בפרשת הבאת העומר: 'וְלַחֵם וְקִלְי וְכֶרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה', שהוא 'מִמַּחֲרַת הַשֶּׁבֶת'.<sup>76</sup> נמצא כי מותר לאכול מן התבואה החדשה 'ממחרת הפסח', והפסח נראה אפוא כגורם המתיר.<sup>77</sup> אם כן, זוהי הגדרתו המחודשת

74 סכוליון פ למגילת תענית, מהדורת נעם, עמ' 62. וראו כסף משנה לרמב"ם, הלכות תמידין ומוספין ז, יא: 'ואם תאמר, למה לא הזכירו באותה סוגיא [=מנחות סה-סו, שבה הובאה שורת ראיות לפירוש "מחרת השבת" כמחרת הפסח] ראייה זו [=מן הכתוב ביהושע] שהיא ראייה גמורה? ויש לומר שכן דרך התנאים והאמוראים, כל מקום שימצאו ראייה או סמך מן התורה לא יביאו ראייה מדברי הנביאים... ואפשר שהביאון ראייה זה במקום אחר, ואני לא מצאתיו'. והנה היא אכן מצויה באותה מסורת של הסכוליון.

75 הדברים מיוחסים בסכוליון שם לר' יהודה, אך אינם מצויים בספרות חז"ל שלפנינו. הם מובאים בהלכות גדולות, הל' מנחות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 329, ובפתרון תורה לויקרא כג, י, מהדורת אורבך, עמ' 92-94 (מהדורה פקסימילית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 74-72), ומשם ואילך גם בספרות הראשונים, כגון: ר' משולם ב"ר קלונימוס (ראו A. Freimann, 'Meschullam b. Kalonymos' Polemik gegen die Karaer', I. Elbogen et al. [eds.], *Festschrift zu Hermann Cohens Siebzigstem Geburtstag*, Berlin 1912, pp. 572-573); רב"ע בפירושו לויקרא כג, יא מביא זאת בשם 'חכם מרומי', ואילו בעל סמ"ג, לא-תעשה קצט, נוקב בשמו של ר' משולם; לקח טוב לויקרא שם; רמב"ם שם.

76 ואין כאן המקום לדון בשאלה אם אכן מכוון הכתוב ביהושע לפתוב בפרשת העומר, כפי שעדיין סבור למשל M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp. 147-151

77 כלשון הרמב"ם, הלכות תמידין ומוספין ז, יא: 'מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש'. דיון מעניין בין האחרונים מבהיר יפה את השוני בין שתי התפיסות שתוארו כאן: הלכה היא שכל משמרות הכהונה זכאיות בקורבנות הרגלים, למעט קורבנות כנדרים ונדבות, שאף על פי שבאים ברגל אינם באים מכוחו, ועל כן זוכה בהם דווקא המשמר התורן. מגדולי האחרונים יש שכתבו שאף קורבן העומר הוא ככלל קורבנות הרגל (ראו למשל צל"ח לסוכה נה ע"ב; משנה למלך ומרכבת המשנה לרמב"ם, הלכות כלי המקדש ד, ה, ועוד), ויש שחלקו על כך (ראו למשל ערוך לנר לסוכה שם). אבל ר"י אברמסקי, חזון יחזקאל לשבת קלא ע"ב (ירושלים תשל"ה), העמיד את הדברים על שורשם: 'העומר אינו קרבן של חג, אך קרבן שיש להקריבו ביום ששה עשר בחודש הראשון'. ובניסוחו חד עוד יותר כתב ר"ב ז'ולטי, משנת יעבץ, אורח חיים, סי' כה (ירושלים תשל"ו): 'קרבן העומר הוא לא מחובות היום של יום שני של פסח... וזמנו הוא יום ששה עשר בניסן, רק שיום זה הוא במקרה גם יום שני של פסח'. תפיסה זו מבטאת יפה את השיטה הראשונה לפי דרכנו, שתאריכה של הבאת העומר נגזר מראשית הקציר ולא מן הזיקה לפסח; ואילו השיטה הכוללת את העומר בקורבנות הרגלים מהלכת

של איסור 'חדש' לשיטת ר' יהודה: תבואה חדשה מותרת באכילה משעה שהגיע 'מחרת הפסח'. לא העומר מתיר מעתה את החדש, אלא חג הפסח ביומו השני, ויום זה הוא גם שחייב את הבאת העומר בזמן שבית המקדש היה קיים. לפנינו אפוא תמורה אופיינית בין ימי הבית לימי החורבן: מצוות שהיו כרוכות ונעוצות דווקא בעבודת המקדש של ימי החגים, ועלולות ליבטל לאחר החורבן, מתפרשות מחדש כמושרשות בחגים עצמם, ובדרך זו קיומן מובטח: החגים עצמם הרי נותרו בתוקפם אף בזמן החורבן.<sup>78</sup>

אך מהו טיבה של הזיקה שנוצרה בין פסח להיתר ה'חדש'? מה יש בו בפסח אשר יכול היה להתפרש כמתיר את ה'חדש'? בעניין זה, הנוגע בצד הרעיוני של התמורה ההלכתית, אין בידינו אלא להעלות השערה. אפשר כי שיטה זו של ר' יהודה, שמן התורה אין התבואה החדשה מותרת באכילה אלא למחרת הפסח, נעוצה במעין השוואה למצנת הביכורים: המביא ביכורים למקדש אומר שם את פרשת 'ארמי אבר אבי' (דברים כו, ה-י), המספרת בעיקרה את סיפור יציאת מצרים, ומתוך כך הוא אומר: 'ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ וכת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'...' (שם ט-י). ורוצה לומר: ירושת הארץ והאכילה מטיבה אפשר להן לבוא דווקא מכוח התודעה של יציאת מצרים. אפשר אפוא שבדומה לזה החל להיתפס גם איסור 'חדש', משעה שנותק מהבאת הקורבן ונתלה בפסח: רק לאחר שיציאת מצרים צוינה ביום הראשון של פסח, או אז אפשר למחרת לאכול מתבואת הארץ.<sup>79</sup> וכאמור, דברים אלה אינם מוצעים אלא על דרך ההשערה.

\*

בתפיסה המאוחרת, שדווקא 'מחרת הפסח' הוא זמנו של העומר. לניסוח בהיר של תפיסה זו ראו למשל ר"ש בורנשטיין, שם משמואל, פסח, תרע"ג: 'לא כתיב בעומר שהוא ט"ז בניסן, והוא להורות שתלוי דווקא ממה שהוא ממחרת יום טוב של פסח, ואילו יצויר העדר יום טוב של פסח היה נמי העדר העומר'; והפנה שם לתשובותיו של אביו, אבני נזר, אורח חיים, סי' שפד, הגוזר מסקנה הלכתית מן התפיסה שזמנו של העומר נעוץ דווקא בחג הפסח, עיינו שם.

78 תהליך זה חוזר דוגמאות הרבה שנותחו בספרי (לעיל, הערה 41); וראו 'אחרית דבר' שם, עמ' 322-324.

79 רעיון מקביל רווח בראשונים באשר ל'מחרת השבת' כנקודת המוצא של ספירת העומר: הואיל ו'השבת' היא הפסח, הרי הספירה ממחרתו אל חג השבועות משמעה כריכת מתן תורה ביציאת מצרים; ראו כבר המדרש המובא בספר העיטור, הלכות מצה ומרור, מהדורת רמ"י, קלז ע"א-ע"ב (ובראשונים נוספים). השוו המיוחס לרשב"א למנחות סה ע"ב: "ממחרת השבת... נכתב... כדי ולמדן שקדושת יום טוב גורמת הספירה של חמשים עד העצרת, וטעמא כי הוציאם ממצרים לקבל התורה". אף כאן נקודת המוצא שהייתה תחילת הקציר



העיון בטעמה של תקנת ריב"ז, בתגובת ר' יהודה עליה ובהתייחסות האמוראית לשתן אלו מגלה פנים חדשות בתולדות איסור 'חדש'. נתברר כי בימי הבית נתפס איסור 'חדש' כפשוטו – איסור הנובע מן הצורך להקדים אכילת גבוה לאכילת הדיוט, והוא תלוי בקיומה של מצות הקורבן – ונמצא האיסור בטל מאליו עם החורבן. זהו הרקע לתקנת ריב"ז, שחידש איסור מדרבנן על ה'חדש' בלא קורבן, כדי לשמר את זכר הקורבן אף במצב החדש. אך הואיל והעומר אינו קרב בפועל, זמן ההיתר אינו תלוי בזמן שהיה העומר קרב בזמן המקדש, אלא בזמן הכשר להקרבה – יום הנף כולו. ברם, לאחר החורבן החל האיסור להיתפס כנעוץ לא בקורבן, שבטל, אלא בתאריך: 'עצם היום הזה' הוא הגורם המתיר, ומתוך כך הוא נוהג מן התורה אף בהיעדר קורבן. כמשמעותו החדשה של האיסור – פסח הוא המתירו, מתוך התרווחות הפרשנות שיום הבאת העומר, 'מחרת השבת', מכוון לפסח, וכנראה מתוך התפיסה שאכילת 'חדש' מותרת רק על יסוד התודעה של יציאת מצרים.

בימי האמוראים אפשר להיווכח בתהליך מתפתח של התרחבות התפיסה החדשה: ראשוני האמוראים נחלקו אם הגורם הקרום – הבאת הקורבן – היה אכן גורם מתיר בתקופת הבית, או שהזמן הוא שהתיר אף בימי הבית; ובחציה השני של תקופת האמוראים ייחס רב נחמן בר יצחק אף לריב"ז את התפיסה שהאיסור אינו מותנה בקורבן. ואילו בימי בעלי סתמא דגמרא אפילו רב נחמן בר יצחק כבר נתפרש מחדש פירוש רדיקלי, מתוך שתפיסת האיסור כתלוי בתאריך ולא בקורבן הפכה מושכל ראשון שהכול מודים בו.

מימרתו הידועה של בעל חת"ם סופר, 'חדש אסור מן התורה',<sup>80</sup> בנויה על דין 'חדש'. והנה למדנו כי אף דין זה מדגים דווקא את ההתחדשות המתמדת בתולדות ההלכה.

הפכה לחג יציאת מצרים; אלא שכאן הדבר כרוך גם בהפיכתו של חג השבועות לחג מתן תורה, ועל תהליך זה ראו במאמרי דלעיל, הערה 37, עמ' 440–444.  
80 להיווצרותו של המכתם ולמשמעו ראו מ' כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר, ירושלים תשע"ו, עמ' 350–352.