

אוניברסיטת בר אילן

הלוח העברי העתידי בדיקת אפשרויות

יואל יהודה לנגה

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר
מוסמך בתוכנית ללימודי הלכה, מדע וחינוך בביה"ס
לחינוך, אוניברסיטת בר אילן

אב תשע"ב

רמת גן

אוניברסיטת בר אילן

הלוח העברי העתידי בדיקת אפשרויות

יואל יהודה לנגה

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר
מוסמך בתוכנית ללימודי הלכה, מדע וחינוך בביה"ס
לחינוך, אוניברסיטת בר אילן

אב תשע"ב

רמת גן

עבודה זו נכתבה בהנחיית פרופ' עלי מרצבך מהמחלקה למתמטיקה

באוניברסיטת בר אילן

תוכן העניינים

א	תקציר
1	מבוא
5	קביעות השנה בתקופה שלפני תיקון הלוח
5	1.0 פתיחה
5	1.1 תקופת המקרא
6	1.2 תקופת המשנה והגמרא
7	1.2.1 תהליך קידוש החודש בתקופת המשנה והגמרא
8	1.2.2 התערבות בקידוש החודש במקורות תנאיים
9	1.2.3 התערבות בקידוש החודש בדברי אמוראים
10	1.2.4 עיבור השנה בתקופת המשנה והגמרא
11	1.2.5 הנהג בגולה
11	1.2.5.1 משואות ושליחים
13	1.2.5.2 איך ינהג מי שלא יודע מה קבע בית הדין?
13	1.2.5.2.1 דברי תנאים
14	1.2.5.2.2 דברי האמוראים
16	1.2.5.2.3 שני ימים טובים מספק
17	1.2.5.2.3.1 י"ט שני של גלויות
18	1.2.5.2.3.2 שני ימים של ראש השנה
20	1.2.6 שיטת אחרים
20	1.2.6.1 השיטה הגמישה
20	1.2.6.2 השיטה הנוקשה
21	1.2.6.3 המשותף לשתי ההבנות בשיטת אחרים
21	1.3 בין הכללים לבין הלוח הנוכחי
22	1.4 מסקנות
25	קביעת הלוח
25	2.0 פתיחה
25	2.1 המסורות בעניין המעבר ללוח מחושב
26	2.1.1 לפני תקופת המשנה
27	2.1.2 תנאים ואמוראים להם יוחס הלוח
31	2.1.3 סיכום השיטות המסורתיות השונות בעניין מקור הלוח שבידינו
32	2.2 דעות החוקרים
32	2.2.1 זהות מתקן הלוח
33	2.2.2 התפתחות תקנת הלוח
35	2.2.3 קיבוע כללי הלוח
36	2.3 שיטת רס"ג ואחרים
39	2.3.1 איזה אפיקורוס התכוון רס"ג לדחות?
39	2.3.2 האמנם נטה רס"ג מהאמת?
40	2.3.3 המסכימים עם רס"ג
41	2.3.3.1 הלוח שבידינו הגיע מסיני
42	2.3.3.2 החשבון עיקר ולא העדים
43	2.3.4 החולקים על רס"ג
44	2.4 סיכום
45	מעמד הלוח הקבוע
45	3.0 פתיחה
45	3.1 מעמד הלוח המחושב לאור סוגית יום טוב שני של גלויות
48	3.2 תוקף תקנת הלל
48	3.2.1 שיטת הרמב"ם

50	3.2.2 שיטת הרמב"ן
51	3.2.3 שיטת התשב"ץ
52	3.2.4 פולמוס הסמיכה
55	3.2.4.3 החשש מביטול הלוח
55	3.3 כשל בלוח הקבוע
56	3.3.1 הצדקת המצב הקיים
57	3.3.2 ההצעות לשינוי בלוח הקיים
58	3.3.2.1 שינוי בכלל גו"ח אדז"ט
58	3.3.2.2 שינוי חד פעמי מידי פעם
59	3.4 סיכום
61	לוח אמפירי ברחבי העולם
61	4.1 פתיחה
61	4.2 הלוח של קהילת ביתא ישראל
62	4.3 הלוח הקראי
64	4.4 הלוח המוסלמי
65	4.5 סיכום
67	הלוח העברי העתידי
67	5.0 פתיחה
67	5.1 הסוגיות שעלו בעבודת
67	5.1.1 המעבר מהלוח הקדום ללוח המחושב
67	5.1.2 סיבת שינוי הלוח
68	5.1.3 דעות הקדמונים
68	5.1.4 מסקנה
69	5.2 דעות האחרונים
70	5.2.1 דיון בדברי האחרונים
70	5.3 סיכום
73	סיכום
I	תקציר אנגלי

רשימת קיצורים

ב' = בבלי

י' = ירושלמי

מ' = משנה

ת' = תוספתא

אשכל הכפר = יהודה בן אליהו ההדסי, אשכל הכפר, גוזלוו 1836.

אשכלי = אהרון זאב אשכלי, כיתות ושבטים א. ספר הפלשים, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשי"ג.
דיה"ה = חיים יחיאל בורשטיין, "דברי ימי העיבור האחרונים", התקופה יד – טו (תרפ"ב) מופיע גם במרשתת באתר דעת בלשונית הלוח העברי.

הערות בקונטרס הסמיכה = ישראל שציפאנסקי, "הארות ב"קונטרס הסמיכה להרלב"ח" שנה בשנה, היכל שלמה, ירושלים תשכ"ז.

הרב כשר = הרב מנחם מ. כשר, חומש תורה שלמה חלק שלושה עשר, מהדורה שניה, הוצאת המחבר, ניו יארק תשי"ד.

הרב פערלא = הרב ירוחם פישל פערלא, ספר המצוות לרבי סעדיה אלפיומי גאון מהדורה חדשה, הוצאת קסת, ירושלים תשל"ג.

ואלטור = שי ואלטור, ריאליה קלנדרית וידע אסטרונומי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"א.

יסוד עולם = ר' יצחק הישראלי, יסוד עולם, ברלין, ה' תרו.

מרוב"מ = חיים יחיאל בורנשטיין, מחלקת רב סעדיה גאון ובן מאיר, וארשא תרס"ד.

סלומון = הגר סלומון, אתיופיה נצרות, אסלאם, יהדות, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2003 פרק שלישי יהודי אתיופיה עיון היסטורי ותרבותי.

ספר העבור = ר' אברהם בר חייא, ספר העבור הוגה ביתר שאת ונדפס בפעם הראשונה על ידי הצעיר צבי בן יחזקאל פיליפאוסקי, לונדון תרי"א.

עקביא = א.א. עקביא, "ספר מיוחד לעניני העיבור", סיני ל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשיב. עמודים קיח-קלז.

קונטרס הסמיכה = ר' לוי ו' חביב, ויכוח שעבר בין חכמי צפת וחכמי ירושלים מענין הסמיכה, קונטרס נפרד בסוף "שו"ת מהרלב"ח" לעמבערג, נדפס בארץ ישראל תשל"ה.

קורות = צבי הירש יפה, קורות חשבון העבור, הוצאת דרום, ירושלים תרצ"א.

Sacha Stern, Calendar and community, Oxford University Press, Oxford 2001. = שטרן

שפר = ד"ר מירי שפר, אסלאם מבוא קצר, הוצאת אוניברסיטת תל אביב והוצאת מפה, תל אביב

.2006

שר שלום = רחמים שר שלום הכהן, שערים ללוח העברי מהדורה חדשה מתוקנת ומורחבת,

תשס"ט.

תקציר

עבודה זו עוסקת בנושא הלוח העברי העתידי. ברור שאין לנו אפשרות לקבוע היום מה יקבע בית דין עתידי, והעבודה אכן לא מסתיימת בקביעה חד משמעית, אבל עיון בסוגיות שונות מאפשר לקבל תמונה על מה שיוכל להיות הלוח העתידי.

בפרק הראשון נסוב הדיון סביב השיטה הקדומה לקבוע את הלוח. בעבר הלוח נקבע על ידי בית הדין שקידש חודשים על פי עדים שהעידו על ראית הירח החדש ועיבר שנים על פי חישובים ותצפיות בטבע. העבודה סוקרת את המקורות המעידים על כך שבית הדין בחן שיקולים נוספים ולא תמיד נצמד לדברי העדים. הפרק מראה גם איך חורבן בית המקדש היווה גורם משמעותי במעבר מקביעת הלוח על פי המציאות לקביעה על פי חשבונות. הפרק עוסק גם במצב בגולה, מראה כיצד התמודדו בגולה עם אי הידיעה בנוגע להחלטות בית הדין. הפרק עוסק גם בשיטות אחרים המציג כבר בתקופת המשנה לוח המבוסס על חישוב. מסקנת הפרק היא שהכללים ששמשו בתקופה שבית הדין קידש שנים לפי הראיה הם הבסיס ללוח שבידינו.

הפרק השני עוסק במעבר ללוח שבידינו. בפרק נבחנות המסורות השונות בעניין זהות מתקן הלוח והזמן בו נתקן הלוח. ביחס לכל שיטה נבדקת גם הסיבה לדעת אותה מסורת למעבר ללוח קבוע, כדי לקבוע האם סיבות אלה עדיין קיימות גם בימינו. בחלק השני של הפרק נבחנת שיטת רס"ג המציג תמונה שונה לגמרי ביחס לנסיבות יצירת הלוח שבידינו. לדעתו, הלוח שבידינו מקורו בתקופת משה רבינו וכל נושא העדים הוא חידוש מאוחר. החידוש העיקרי בנושא זה הוא בהבדלה בין עיבור השנה לבין קידוש החודש, אני מראה שחלק מהכותבים הקישו מנושא לנושא למרות שקיימים הבדלים משמעותיים בין תפקידי בית הדין בנושא קידוש החודש ובנושא עיבור השנה.

הפרק השלישי בעבודה עוסק בשלושה עניינים שהמשותף להם הוא היותם משפיעים על מעמדו וכוחו של הלוח הקבוע. הסוגיה הראשונה בה עוסק הפרק היא מעמדו של יום טוב שני של גלויות. יום טוב שני נקבע, כמתואר בפרק הראשון, בגלל החשש בגולה, שמא בית הדין לא קבע את החג ביום בו הניחו בני הגולה שיקבע, ובני הגולה יחגגו ביום שאינו מתאים. העבודה מראה שסוגית הגמרא התייחסה לאפשרות לבטל את נוהג יום טוב שני עם המעבר ללוח צפוי מראש. מהשוואת דברי הירושלמי והבבלי אנו מסיקים שהגמרא לא דרשה שמירה על מנהג יום טוב שני בגלל האפשרות של חזרה לקידוש חודשים על פי הראיה, ומציעה שאולי הגמרא לא סברה שעם חזרת שאר ההלכות המתאימות לימי בית המקדש יחזרו גם לקידוש על פי הראיה.

הנושא השני בו עוסק הפרק השלישי הוא הסבר המעבר ללוח מחושב. מוצגות חמש שיטות ראשוניים המסבירים כל אחד לפי דרכו את הכלים ההלכתיים לפיהם יוסד הלוח הקיים בימינו. מובן שמהסברים אלה אפשר להסיק את תוקפו של הלוח שבידינו במציאות של סנהדרין מחודשת. הפרק מציג את הרמב"ם, הרמב"ן, התשב"ץ והרלב"ח כמי שציידו בחזרה ללוח עדים, ואת מהר"י בירב כמי שנתן מקום משמעותי לאפשרות שימור הלוח שבידינו.

הנושא השלישי בו עוסק הפרק על מעמד הלוח הקבוע הוא הפער הקטן בין אורך השנה הטרונית לאורך השנה העברית הממוצעת. לאורך השנים פער זה מצטבר לפער גדול. הפרק מציג את הגישות השונות לפתרון גישות הטוענות שאין צורך בשינוי לעומת הגישות המציעות שינוי. דעתנו בעבודה שמי שיהיה ראוי לשקול ואולי להכריע על חזרה לקידוש לפי עדים וודאי יוכל גם לאמץ את אחת הדעות ביחס לשינוי מסויים בסדר השנים המעוברות, שינוי שיפתור את בעיית הפער.

בפרק הרביעי של העבודה נבדקת ההתמודדות של קבוצות שונות המחזיקות בלוח המבוסס על תצפיות. מסתבר שהאסלאם מציין עד ימינו את החגים לפי לוח אמפירי אבל כל חיי היום יום בארצות האסלאם מתנהלים לפי הלוח הגריגוריאני. בצורה דומה נהגה קהילת "ביתא ישראל", החגים צוינו לפי ראיית הירח ומצב הטבע אבל חיי היום יום התנהלו לפי לוח מקומי קבוע מראש. הקראים ויתרו למעשה על קביעת החודשים לפי תצפיות ובמקום זה הם מדפיסים מראש לוח המבוסס על אפשרות ראית הירח החדש. המסקנה העולה מהשוואות אלה היא שחזרה ללוח עדים תגרום להפיכת הלוח העברי ללוח לעניינים הלכתיים בלבד.

בפרק החמישי נסקרות הסוגיות השונות שעלו בעבודה וכן נסקרות עבודות קודמות שעסקו בנושא זה. מסקנת הפרק היא שהשיקול המציאותי דורש שמירה על הלוח הקיים. לעומת זאת, בין הפוסקים אופציה זו הרבה פחות מקובלת. בחיבור שני השיקולים, מציע הפרק לסמוך על דעות המיעוט בצרוף השיקול המעשי ולשמור על הלוח הקיים בידינו.

מבוא

לוח השנה הוא אחד הגורמים המעצבים את חייה של חברה. לחברות שונות לוחות שונים. לוח השנה העברי העסיק רבות את חכמי ישראל בכל הדורות. מגמות של שימוש בלוח הגרגוריאני נתקלו בדרך כלל בהתנגדות רבנית בשל החשיבות שיוחסה לשימוש בלוח העברי. גלגוליו של הלוח העברי אמנם אינם מרכזה של עבודה זו, אבל הם משוקעים בעבודה זו. הלוח המשמש את החברה הרבנית עבר מהפך דרמטי. בעוד בתקופת המשנה מדובר על לוח אמפירי המבוסס על קבלת עדויות, על הופעת הירח החדש ועל תצפיות אסטרונומיות וחקלאיות לצורך עיבור השנה, הלוח המשמש היום את היהדות הוא לוח מחושב מראש. זמן ואופן המעבר מתוארים בגוף העבודה.

נושא לוח השנה איננו היחיד שעבר שינוי במרוצת הדורות. שינויים במציאות, באורח החיים או באפשרויות, יצרו שינויים רבים שגורמים לכך שאורח החיים של יהודי בימינו שונה מאוד מאורח החיים של תקופת בית שני. כהמחשה לכך ניתן לראות את התחומים בהם עוסקים ספרי ההלכה השונים. ספר משנה תורה לרמב"ם עוסק בתחומים רבים שהשולחן ערוך, למשל, לא עוסק בהם. הסיבה לכך היא שהשולחן ערוך הגביל את עצמו להלכות הנוגעות לימיו ואילו הרמב"ם עסק גם בהלכות שאינן נוהגות מסיבות שונות. ביחס להלכות שאינן נוהגות היום, נהוג לומר שיחזרו ויהיו מעשיות בעתיד. במשפט זה ישנם שני מונחים שחובה לעמוד עליהם. המונח "נהוג לומר" והמונח "העתיד".

המונח "נהוג לומר" רומז לכך שבברירת המחדל של כל מי שכותב ועוסק בסוגיות אלה היא שהכל יחזור להיות בדיוק כפי שהיה. כאשר מעמיקים יותר מבינים שחלק מההלכות ישתנו בגלל התפתחות הטכנולוגיה. לדוגמה: ברור שגם אם נחזור לקדש לפי הראיה לא יהיה צורך במשואות או בעדים שיודיעו על החלטות בית הדין. הלכות אחרות יתכן שישתנו מסיבות אחרות. הדגש לענייננו הוא שהנחת העבודה שלי היא שביטויים בנוסח "יהי רצון שתחזור העבודה למקומה" או "עד שתשוב עטרה ליושנה ונחזור לקדש חודשים בבית דין" הם שגרת לשון שאינה מעידה על מחשבה והחלטה שאכן כך עתיד להיות¹.

1 הנחה זו דורשת ביאור. בעולם המשפט רווח המושג "אוביטר דיקטום" המתייחס לאמירות של בית משפט שנאמרו דרך אגב ולא כחלק מדיונו העיקרי. לאמירות אלה אין מעמד של תקדים מחייב. כפי שכתבתי בגוף העבודה הנטייה הרגילה היא להניח שהכל יחזור להיות כתקנו ולכן אמירה כזו כשאיננה נושא הדיון לא נראית לי מחייבת. הנחה זו יכולה לפתור קושיה שהעלה שי ואלטר במאמרו "תגובה למאמרו של רחמים שר שלום האם נשוב לקדש חודשים על פי הראיה", המוזכר בהמשך הקדמה זו. ואלטר מתקשה כיצד רבינו חננאל שהולך בגישת רס"ג (על כך בפרק 2.3) מסייג את תחולת הלוח "עד ביאת גואל ויתישב הסנהדרין" (רבינו חננאל על ב' שבת כ"ב). לדעתי הדרך היחידה להסביר את הביטוי הזה היא שזו דרך החתימה השגורה והמקובלת ואין ללמוד ממנה על עמדתו של רבינו חננאל שידועה היטב ממקומות רבים בפירושו.

גם הביטוי "עתידי" בכותרת העבודה מחייב הסבר. קיימים מאמרי חז"ל רבים המתייחסים באופן כללי לעתיד. חלקם מתייחסים לתקופות בהן העולם משתנה מהמוכר לנו או שמתפרשים כמשלים. הביטוי "עתידי", בעבודה זו, מתייחס לתקופה עליה אומר הרמב"ם: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח ישתנה דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית"². בתקופה זו המצוות ממשיכות לחייב כרגיל ורק חזרת הסנהדרין ובית המקדש משנים את ההתנהגות ואת הדרישות ההלכתיות, בלי שינוי בבסיס. בלוח של תקופה זו, בה חיי הכלכלה, החברה והתרבות ימשיכו להתנהל כבימינו, עוסקת עבודה זו.

קיימות לכאורה שתי אפשרויות: אפשרות אחת היא חזרה ללוח אמפירי ואפשרות שנייה היא שמירה על הלוח הקיים בידינו. היתרונות בכל אפשרות ברורים מאליהם. הנטייה הראשונית היא, כפי שכבר נרמז, החזרת עטרה ליושנה, וחזרה לאורח החיים המתואר במשנה לכל פרטיו ודקדוקיו. לעומת זאת מבחינה מעשית חזרה ללוח אמפירי תגרור למצב כמתואר באנציקלופדיה העברית: "אצל עמים שונים מתקיימים שני לוחות זה בצד זה, אחד המסדיר את מחזור החגים והפעולות הפולחניות, והשני – את השנה האזרחית ומחזור עבודותיה."³ בהלכה המצב מסובך אף יותר כי הלוח הפולחני משפיע באופן משמעותי על אורח החיים ה"אזרחי". אנו נקדיש פרק לבחינת המצב אצל תרבויות הנזקקות ללוח אמפירי ונראה שהתיאור באנציקלופדיה העברית מדויק מאוד.

העבודה עוסקת בהלכה היהודית. יש לכך מספר משמעותות. המשמעות העיקרית היא שהעבודה לא מתעלמת, כמובן, מעובדות מחקריות אבל מסיקה מהן מסקנות כפי שההלכה מסיקה מהן. הדוגמה הבולטת ביותר היא בנושא תפוצת הלוח. למשנה ולתלמודים ברור שהלוח שנקבע בבית הדין שבירושלים הוא המחייב את כל תפוצות ישראל. לאחרונה הוכיח שטרן⁴ שהיו קהילות יהודיות שקבעו את לוח השנה שלהן בעצמן. בעבודה זו נשתמש במה שטרן עצמו מכנה "one-calendar theory"⁵ כלומר התיאוריה הרווחת בהלכה לפיה כל היהודים מחויבים ללוח אחד. לכך שההלכה היא נקודת המוצא של העבודה, יש השלכה גם על מדיניות הציטוט בעבודה זו. השתדלתי לצטט תמיד מתוך המהדורות המדויקות ביותר. למרות זאת כשמדובר בציטוט מהתלמודים בחרתי במהדורות הרווחות בבתי המדרש, מהדורות וילנא של האלמנה והאחים

2 רבי משה בן מיימון, "משנה תורה" מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים בני ברק תשנ"ט. הלכות מלכים ומלחמותיהם י"ב א.

3 מרדכי וורמברנד, ערך "לוח", האנציקלופדיה העברית כרך 21, ספרית פועלים 1988. עמ' 336.

4 Sacha Stern, "Calendar and community", Oxford University Press, Oxford 2001. להלן שטרן.

5 למשל בעמ' 152 ביחס למצבות שנמצאו בצער והתאריכים עליהם לא מתאימים לידוע ממקורות אחרים.

ראם. גם ההפניות הן לפי מהדורות אלה. כל המקורות מהבבלי נבדקו במאגר עדי הנוסח של מכון שאול ליברמן⁶ וציטוטים מהירושלמי נבדקו לפי כתב יד ליידין⁷, ובמקומות בהם נמצאו הבדלי גרסה הערנו עליהם בהערות שוליים.

הביטוי "יהודי" והביטוי "הלוח העברי" בעבודה זו מתייחסים ללוח המשמש את היהודים הרבניים או אורתודוקסים כפי שהם מכונים היום. לזרמים הקונסרבטיבי והרפורמי אין לוח עצמאי. ללוחות הקראי והשומרוני, שאינם נושא עבודה זו, נתייחס בפרק הרביעי, המשווה בין הלוח העברי ללוחות אחרים.

בנושא הלוח העברי העתידי לא עסקו כמעט עד היום. מצאתי שלושה מאמרים מודרניים שעסקו בנושא זה. פתח את הדיון בנושא רחמים שר שלום שכתב בביטאון סיני מאמר⁸ ובו טען שבעיקר מהסיבות הפרקטיות, כלומר הקושי לחיות לפי לוח שאינו ידוע מראש, יש לשמור על הלוח שבידינו. למאמר זה הגיב הרב שי ואלטר בכתב העת יודעי בינה⁹, ושר שלום פרסם תגובה לתגובה¹⁰. הרבה מרעיונותיהם ומהמקורות שהביאו משוקעים בעבודה זו. יש רק להעיר על הבדל גישה אחד: ואלטר מסתמך הרבה על ביטויים ברוח "עד שתחזור עבודה למקומה". כפי שכבר ציינו, ביטויים כאלה, הם כאשר הם מופיעים כאמירת אגב, אינם מלמדים. מאמר נוסף שהתפרסם לקראת סיום עבודה זו הוא מאמרו של איידלר¹¹. איידלר עוסק בעיקר בשיטות הרמב"ם והרמב"ן וגם הוא, ככל העוסקים בנושא זה חותם בקביעה שרק בית דין יוכל להכריע בסוגיות אלה. גם רעיונות משלו משוקעים בעבודה זו, ובמקום שהרחיב ציינתי להרחבת הדברים אצלו.

גם הרב אברהם יצחק הכהן קוק נשאל פעם האם נחזור לקדש חודשים או שהלוח שבידינו יישאר בעתיד. בתשובתו התייחס הרב קוק למחלוקת מהר"י בירב ור' לוי בן חביב¹² וחתם

6 מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי ע"ש סול ואוולין הנקינד של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן של בית המדרש לרבנים באמריקה.

7 "תלמוד ירושלמי, יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית האוניברסיטה של ליידין", האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"ה.

8 רחמים שר שלום הכהן, האם נשוב לקדש חודשים על פי הראיה, סיני קלח, תשס"ו עמ' קלד. ובאתר המרשתת דעת.

9 שי ואלטר, "תגובה למאמרו של רחמים שר שלום האם נשוב לקדש חודשים על פי הראיה" יודעי בינה ד' הוצאת מכון קידוש החודש ע"ש דרייזין יבנה תשס"ז. ובאתר המרשתת דעת.

10 תגובה זו פורסמה, כנראה, רק באתר דעת.

11 J Jean Ajdler, "The Future of the Jewish Calendar", BDD 25 (2011), English section, pp. 7

7

12 להלן פרק 2.3.4.

באמירה "ומה שכתבנו בעניין זה הוא כמר מדלי לעומת מה שיש לברר בשיטות הללו שהן צריכות ספר גדול ורחב"¹³ אני מקווה שעבודה זו היא צעד בכיוון זה שהתווה הרב קוק.

13 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, משפט כהן, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו. עמ' 180.

קביעות השנה בתקופה שלפני תיקון הלוח

1.0 פתיחה

בפרק זה נעסוק בתקופה שלפני קביעת הלוח הקבוע. בתקופה זו נקבעה קביעות השנה "בזמן אמת" ולא לפי כללים ידועים מראש. ננסה להבין את מערכת הכללים בתקופה הזו ואת המשמעויות והמגבלות של מערכת זו. הבנה טובה של תקופה זו תאפשר לנו ללמוד כיצד הכינה תקופה זו את התקופות הבאות וכן את המשמעויות האפשריות של חזרה לשיטת קביעות זו. ראוי לציין שקיימת שיטת גאונים המציגה תמונה שונה לחלוטין של קביעות השנה בתקופה הזו. לפי שיטה זו הלוח המשמש היום שימש כבר בתקופת המקרא. על שיטה זו נרחיב בפרק השני¹⁴.

1.1 תקופת המקרא

במקרא אין תיאורים מפורשים כיצד נקבע לוח השנה וניתן להיתלות רק ברמזים. הדבר היחיד שברור לגמרי הוא הקשר בין השנה המקראית לשנת השמש. הציווי לפיו החגים צריכים להיות בעונות מסוימות מעיד על כך שמחזוריות הלוח חייבת להיות קשורה לשנת החמה: את חג המצות תשמור... למועד חודש האביב וחג שבועות תעשה לך ביכורי קציר חיטים וחג האסיף תקופת השנה (שמות לד, יח-כב).

בכל אופן ניתן למצוא מעט רמזים לגבי אופן חישוב הלוח המקראי. המושגים "חודש" מלשון חידוש ו"שנה" מלשון חזרה, רמזים שהלוח העברי התחשב גם בירח וגם בשמש. אפשר למצוא אישוש נוסף להבנה זו מדברי התורה בתיאור הבריאה, שם נאמר על שני המאורות "יהי מאורות ברקיע השמיים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים לימים ולשנים" (בראשית א, יד), כלומר, לא רק היום והלילה נקבעים על פי המאורות אלא גם המועדים והשנים. על יומיים ראש חודש ניתן ללמוד, לכאורה, מסעודת ראש חודש שנערכה בביתו של המלך שאול. מסעודה זו נעדר דוד במשך יומיים ברציפות "ויהי ממחרת החדש השני" (שמו"א כ, כז). יתכן שאפשר גם למצוא רמז ליומיים ראש השנה בימי עזרא הסופר. בפסוקים בנחמיה העוסקים בשמחת ראש השנה, שם מוזכר כדבר ידוע "וביום השני" (נחמיה ח, יג) ולכאורה הכוונה ליום השני של ראש השנה.

על עיבור השנה ניתן, אולי, ללמוד משני מקרים בהם נקבע חג באיחור של חודש מהתאריך הראוי. המקרה הראשון היה בשעה שירבעם בן נבט שניסה להביא לנתק בין ממלכתו לבין ממלכת רחבעם בן שלמה מלך יהודה, וקבע את חג הסוכות באיחור של חודש: "ויעש ירבעם חג בחודש

¹⁴ בפרק 2.3.

השמיני בחמשה עשר לחדש כחג אשר ביהודה" (מל"ב יב, לב). המקרה השני, מתואר בספר דברי הימים, שם מסופר על חזקיה מלך יהודה שהחליט על דעת שריו "לעשות הפסח בחודש השני" (דהי"ב ל, ב), אלא שכאן יש להסתפק אם מדובר בעיבור השנה או בפסח שני¹⁵. למרות רמזים אלה מצאו כמה מלומדים רמזים בעיקר בספר חנוך הנמנה על הספרים החיצוניים רמזים לכך שהלוח ששימש את עם ישראל בתקופת התנ"ך היה לוח שמש¹⁶.

1.2 תקופת המשנה והגמרא

שאלת הלוח של תקופת התנ"ך אינה בתחומה של עבודה זו, מה שחשוב לנו הוא שלחכמי המשנה והגמרא היה ברור שגם בתקופת התנ"ך הלוח היה לוח ירחי שהתבסס על ראית הירח החדש. על הפסוק "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמות יב, ב) אומרת המכילתא דרבי ישמעאל:

החודש הזה לכם וגומר. רבי ישמעאל אמר משה הראה את החדש לישראל ואמר להם כזה היו רואין וקובעין את החודש לדורות. רבי עקיבא אומר זה אחד משלשה דברים שנתקשה בהן משה והראהו המקום את כלן באצבע.¹⁷

בירושלמי (ראש השנה א: ג, ז ע"ב) קיים תאור של בית דין של מעלה שממתין לקביעת בית הדין מתי יקודש החודש. בתוספתא התיאור הזה מופיע בקיצור נמרץ אבל מתלווה אליו הערה על משמעות קידוש החודש במדבר:

קידשוהו בית דין הדין נכנס לפניו ואם לאו אין הדין נכנס לפניו, וכן אתה מוצא בעומר של מן אם בא בזמנו מיד הוא כלה ואם לאו מתעכב הוא לשלושה ימים¹⁸.

במקור זה רואים הן את ההדגשה על כך שקידוש החודש בארץ משפיע על קידוש החודש בשמיים והן את הביטחון שכבר במדבר נקבע הלוח על ידי בית הדין. מהנחה זו, שכבר במדבר או אפילו בתקופת שיעבוד מצריים נתקדש החודש על ידי בית הדין, מוציאה הגמרא מסקנות מעשיות. המשנה מביאה את דברי ת"ק לפיהם קרובי משפחה שראו את החודש צריכים לבוא להעיד למרות שאינם יכולים להעיד יחד ואת דברי רבי שמעון החולק וסובר שקרובים כשרים לעדות החודש. הגמרא מסבירה שמקור המחלוקת הוא בהבנת הפסוקים העוסקים בקידוש החודש:

15 המשנה (פסחים ד, י) מתארת מעשה זה במילים "עובר ניסן בניסן" כלומר המשנה מבינה כמו שכתבנו שמדובר בעיבור שנה אלא שנעשה מאוחר מדי.

16 דיון בנושא ניתן למצוא שטרן מעמוד 3.

17 מכילתא דרבי ישמעאל בא – מסכתא דפסחא פרשה א.

18 ת' ראש השנה א 12.

אמר רבי לוי: מאי טעמא דרבי שמעון דכתיב 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. החדש הזה לכם...' עדות זו תהא כשרה בכס. ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם. (בי ראש השנה כב ע"א)

כלומר לשתי השיטות בגמרא לומדים שקידוש החודש צריך להתבצע כמו שהתבצע ע"י משה ואהרן בארץ מצריים. משמעות הדברים היא שחז"ל תפסו שבקידוש החודש על פי עדים הם ממשיכים מסורת בת למעלה מאלף ושלוש מאות שנה וזה וודאי היה חלק מהקושי במעבר ללוח מחושב בלי קידוש בבית הדין.¹⁹

1.2.1 תהליך קידוש החודש בתקופת המשנה והגמרא²⁰

בתקופת המשנה קידש בית הדין את החודש, בדרך כלל, על סמך עדות ראית הירח החדש. שני עדים שראו את הירח החדש, בליל השלושים של החודש הקודם, הגיעו לבית הדין והעידו על מה שראו. בית הדין חקר את עדותם ואם נמצאו דוברי אמת נקבע שאותו היום יהיה ראש חודש:

כיצד בודקין את העדים זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון ומכניסין את הגדול שבהן ואומרים לו אמור כיצד ראית את הלבנה לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה כמה היה גבוה ולאין היה נוטה וכמה היה רחב אם אמר לפני החמה לא אמר כלום ואחר כך היו מכניסים את השני ובודקין אותו אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותן... ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש. (מ' ראש השנה ב, ז-ח)

אם לא הגיעו עדים עד סוף יום השלושים של החודש הישן אין יותר צורך בעדים, כי החודש העברי לא יכול להיות בן יותר משלושים יום, והיום השלושים ואחד חייב להיות כבר היום הראשון של החודש הבא. יש אפילו דעה במשנה שאומרת שבמקרה כזה אין כלל צורך בקביעת ראש חודש על ידי בית הדין:

בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו ר' אלעזר בר צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים (מ' ראש השנה ב, ח)

19 אצל פנחס מאיר רוזנבוים, מקודש החודש, מכון אורחנניה, בני ברק תשס"ה. מעמוד קכ יש דיון ארוך ומפתייע בשאלה איך היה אפשר לקדש חודשים במדבר כשעם ישראל חנה כולו תחת ענני הכבוד. מדיון זה נלמד כמה ההנחה שבמדבר קדשו את החודש כמתואר במסכת ראש השנה היתה מושרשת בין חכמי ישראל.

20 לצורך דיון זה התעלמתי מהתקופה שבין המקרא למשנה כי אין מקורות מפורשים על תקופה זו. הנחתי גם שתקופת הגמרא עד לקביעת הלוח הקבוע מהווה המשך ישיר של תקופת המשנה.

בין אם נאמר לדעה שצריך לקדש חודש מעובר, ובין אם נאמר שאין בכך צורך, ברור שבמקרה שלא קדשו את החודש החדש ביום כ"ט, החודש הוא בין ל' יום. המחלוקת היא רק בשאלה האם בית הדין צריך להכריז על קידוש החודש המעובר.

לאחר חורבן בית המקדש נוצר השינוי המתועד הראשון בכללי קביעת החודשים: על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן השלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן. (מ' ראש השנה א, ד)

כלומר, בזמן שבית המקדש היה קיים הייתה משמעות לקידוש החודש בזמנו, הקרבת קרבן מוסף בזמן, לכן התירו לעדי החודש לחלל את השבת, אם יספיקו להגיע להעיד בשעה שהעדות תהיה עדיין אפקטיבית²¹. לעומת זאת, לאחר החורבן, החשש שמא לא יקודש החודש בזמנו לא הצדיק חילול שבת²² ונשאר רק השיקול של קביעת החגים.

1.2.2 התערבות בקידוש החודש במקורות תנאיים

מהתיאור עד כה עולה תמונה לפיה תהליך קידוש החודש היה תלוי רק בראיית הירח החדש ובהגעת העדים. במשנה אפשר למצוא רמזים, ובגמרא הדברים מפורשים: בית הדין שקל שיקולים נוספים כאשר קידש את החודש. רמז ראשון לכך שלא הכל תלוי רק בירח החדש אפשר למצוא בהלכה שנתחדשה אחרי החורבן, ושנזכרה כבר, לפיה אין לחלל את השבת על קידוש החודש חוץ מתשרי וניסן²³ המשמעות של אי הגעת העדים אחרי שהירח כבר נראה היא הרחקת החודש העברי מהמולד. כלומר עצמאות לחודש העברי שלא חייב להיות צמוד לזמן האסטרונומי.

במסכת ערכין (פרק ב) המשנה מונה רשימה ארוכה של "גבולות" אין יתר על ולא פחות מ....', לנו חשובה השורה העוסקת בחודשים המעוברים, בני שלושים יום, בשנה "אין פוחתין מארבעה חדשים המעוברים בשנה ולא נראה יתר על שמונה" (מ' ערכין ב, ב) כלומר אורך שנת הירח מוגבל ל 352-356 ימים. באופן מציאותי אם נסמוך רק על ראית הירח החדש ובוודאי אם אין מחללים את השבת על רוב החודשים יתכן מצב בו במשך כמה חודשים לא תתקבל עדות על המולד בזמנה, אם בגלל תנאי מזג אוויר או אילוצים אחרים, ויתעברו החודשים ואז יצטרכו בית

21 "שעל מהלך לילה ויום מחללים את השבת" מ' ראש השנה א, ט.

22 יתכן כמובן שגם במקום מושב בית הדין ראו את הירח החדש ואז יוכלו להעיד על הירח החדש ולקבוע את החודש בזמן. ביחס לזמן שבית המקדש קיים ולחודשים ניסן ותשרי שאחרי החורבן המשנה (ראש השנה א, ה) קובעת שלמרות "שנראה בעליל" מחללים את השבת שמא לא ראו את הירח החדש במקום בית הדין.

23 מ' ראש השנה א, ד.

הדין לקדש חודשים ביום ל' אפילו בלי עדות על הירח החדש²⁴. בתוספתא בערכין יש המשך בשם אחרים: "אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד ואם הייתה שנה מעוברת חמישה" (ת' ערכין א, 11). כלומר שיטת אחרים קיצונית עוד יותר ולשיטתו תמיד יהיו ששה חודשים מעוברים וששה חודשים לא מעוברים²⁵.

מקור תנאי נוסף ממנו אפשר ללמוד על הגבלת "מרחב התימרון" של בית הדין הוא הברייתא העוסקת באורכו של חודש העיבור: "כמה עיבור שנה? ל' יום, רבן שמעון בן גמליאל אומר, חדש"²⁶ (ב' ראש השנה יט ע"ב). בברייתא זו אפשר לראות שכבר בתקופת התנאים, עוד לפני קביעת הלוח, הוגדר אורך קבוע לחודש העיבור למרות שלא סביר שבכל שנה יכוונו העדים לקביעה זו²⁷.

1.2.3 התערבות בקידוש החודש בדברי אמוראים

גם בגמרות מצינו קביעה לגבי חודש שחייב להיות חסר: "אמר רב חנינא בר כהנא אמר רב מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר" (ב' ראש השנה יט ע"ב)²⁸. בירושלמי הכלל הזה מופיע בנימה פסקנית אפילו יותר "רב אמר תשרי לא נתעבר מימיו" (י' ראש השנה ג:א, טו ע"א). הגמרות אמנם דוחות שאם בית הדין ירצו יוכלו לעבר, וגם החוקרים מקשים על הכלל הזה ממקורות שונים²⁹ אבל לנו די בכך שיש כלל שמעיד על כך שלא הכל נובע מראית הירח החדש.

הביטוי המובהק ביותר להתערבות בית הדין בלוח מופיע בסוגית מאיימים על העדים. סוגיה זו מופיעה הן בירושלמי (ראש השנה ג:א, טו ע"א) והן בבבלי (ראש השנה כ ע"א). בשני התלמודים מובאת מחלוקת באיזה מקרים מאיימים על העדים כדי להשפיע על קביעות החודשים. האם אפשר לאיים על העדים כדי לעבר את החודש כלומר להשהות את עדותם כדי לא לקדש את החודש עד יום ל"א בחודש, כשיטת ר' יהושע בן לוי. או כר' דימי מנהרדעא ור' יוחנן הסוברים שאפשר לאיים על העדים להעיד שראו את מה שלא באמת ראו ולקדש את הלבנה שלא

24 המנגנון המאפשר זאת יתואר להלן.

25 בשנה בת 354 ימים יש 50 שבועות שלמים ועוד ארבעה ימים יתרים שיוצרים את הפער בין היום בשבוע בו חל ראש השנה בין שנה לשנה. רש"י במסכת ראש השנה כ ע"א מרחיק לכת אף יותר וכותב שלשיטת אחרים יש חודש אחד מלא ואחד חסר תמיד כך שאין בכלל מקום לשינוי. דיון מפורט יותר בשיטת אחרים ראה בסוף פרק זה.

26 יש לציין שבהמשך הגמרא מופיעה גם שיטת ר' סימאי בשם חגי זכריה ומלאכי: "שאם רצו לעשותן שניהן מלאין עושים שניהן חסרין עושין אחד מלא ואחד חסר עושין".

27 מהמשך הגמרא עולה שהגמרא הבינה שחודש משמעו חודש חסר כלומר לא רק תנא קמא אלא גם רשב"ג שהיה נשיא ובקיא בקידוש החודש קובע מראש את אורכו של חודש ללא תלות בירח.

28 במקור אחד (New York - JTS Rab. 1608 (ENA 850) המימרא הזו מופיעה בשם שמואל ולא בשם רב. ובמקור אחר (Pesaro Print (1514) היא מופיעה בשם רבי.

29 דיון מקיף בכלל הזה אפשר למצוא אצל שי ואלטר, ריאליה קלנדרית וידע אסטרונומי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"א. להלן ואלטר. עמודים 237-246.

נראתה כבר ביום השלושים ולעשותו אי' בחודש הבא. לשיטה השנייה הגמרא מוסיפה הסבר שלעבר את החודש כשנראה הירח החדש נראה כשקר ולעומת זאת לקדש חודש בלי ראית המולד לא נראה כשקר כי יתכן שהיה מי שראה את הירח גם כשאחרים לא ראו את הירח.

החשוב לענייננו הוא שלא מצינו בסוגיה זו דעה הדורשת הצמדות לדברי העדים כלומר לכולי עלמא מותר לבית הדין לעשות (בתוך גבולות מוגדרים) מניפולציות כדי לשנות את אורכי החודשים.

1.2.4 עיבור השנה בתקופת המשנה והגמרא

עיבור השנה נקבע ע"י בית הדין הגדול. במסכת סנהדרין (ב' סנהדרין י ע"ב) מתואר ההרכב של בית הדין המעבר את השנה וכללי הדיון בבית הדין. לגבי הסיבות בגללן בית הדין מעבר את השנה, מביאה הגמרא (שם) שלוש ברייתות המונות סיבות שונות לעיבור השנה:

תנו רבנן: אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה צריכה מפני הדרכים, ומפני הגשרים, ומפני תנורי פסחים, ומפני גליות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו. אבל לא מפני השלג, ולא מפני הצינה, ולא מפני גליות ישראל שלא עקרו ממקומן.

תנו רבנן: אין מעברין את השנה לא מפני הגדיים, ולא מפני הטלאים, ולא מפני הגוזלות שלא פירחו, אבל עושין אותן סעד לשנה

תנו רבנן: על שלשה דברים מעברין את השנה: על האביב³⁰, ועל פירות האילן, ועל התקופה. על שנים מהן - מעברין, ועל אחד מהן - אין מעברין.

הברייתא הראשונה עוסקת במובהק בעניינים הקשורים לחג הפסח עצמו. הברייתא השנייה עוסקת בסימנים לעיבור הקשורים לעולם הטבע אבל נראה שגם סימנים אלה קשורים לצורך בקורבנות אותם מביאים עולי הרגל שהגיעו למקדש³¹. סימנים אלה הקשורים לעבודת המקדש סביר שלא ידונו בשעת הדיון על עיבור השנה לאחר החורבן. לעומת זאת הברייתא השלישית עוסקת במושג האביב ובוחנת האם הגיע האביב בשני אופנים האופן הראשון הוא הטבע כלומר צמיחת התבואה והבשלת פירות האילן שמתרחשים בעונה המכונה על שמם אביב. האופן השני הוא החישוב האסטרונומי האם הגיע כבר יום השוויון שנחשב להתחלה הרשמית של עונת האביב.

בחינה של המקרים הידועים מהתקופה שלאחר החורבן מעלה רמזים לכך שלמרות שהברייתא קובעת שהחישוב האסטרונומי הוא רק אחת מתוך כמה סיבות לעיבור השנה הוא הפך

30 המילה אביב משמשת כאן במשמעותה המקורית השעורה העומדת להבשיל.
31 כך באר רש"י על אתר.

לסיבה היחידה לעיבור השנה³². המקרה הראשון הוא מזמנו של רבי עקיבא שקבע, בעודו כלוא בבית האסורים, את עיבור השנים לשלוש שנים מראש³³. אמנם הגמרא שם אומרת שבית הדין ישבו וקיימו את דבריו אבל ברור שאי אפשר לדעת את סימני הטבע מראש אלא רק את חשבון התקופה. מקור זה שייך לדור שאחרי החורבן, ונראה שבהמשך הדברים הפכו מאילוץ בתקופת שמד לנורמה. בדור רביעי לאמוראים כבר שולח "רב הונא בר אבין לרבא: כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן - עברה לההיא שתא, ולא תחוש לה"³⁴. ברור לו שהתקופה היא קריטריון מספיק לעיבור השנה. יתר על כן מסתבר שבדורו של רבא כבר היה רווח בציבור הכלל לפיו עיבור השנה תלוי בחשבון ולא בטבע, כאשר הגמרא מעלה חשש שעבור השנה סמוך לראש חודש ניסן יגרום זלזול, עונה רב נחמן לרבא: "מידע ידיעי דשתא מעברתא בחושבנא תליא מילתא אמרי חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד השתא" (ב' סנהדרין יב ע"ב).

1.2.5 הנוהג בגולה

עד כאן תיארנו את קידוש החודש בארץ ישראל. ולא עסקנו כלל בשאלה כיצד נהגו למעשה במקומות המרוחקים מבית הדין, מקומות בהם לא יכלו לדעת "בזמן אמת" מה קבע בית הדין. שטרן מדגיש במספר מקומות בספרו שלא בכל הגלויות שמרו אמונים ללוח שנקבע בארץ ישראל. הוא מביא ראיות ממקורות היסטוריים למקומות בהם הלוח לא היה כפוף לקביעות בית הדין³⁵. בעבודה זו העוסקת בהלכה נקבל לצורך הדיון את מה ששטרן מכנה "one-calendar theory" ונדון רק בלוח היהודי הרבני ובצורה בה נהגו היהודים הרבניים המהווים חלק משרשרת פסיקת ההלכה ושמנהגיהם משתקפים בספרות הרבנית מהתקופה.

1.2.5.1 משואות ושליחים

המקורות מציינים שתי דרכים בהן הגיע המידע על קידוש החודש לגולה: משואות ושליחים. המשנה מתארת השאת משואות בשרשרת הרים מהר הזיתים לכיוון בבל. לפי דברי המשנה המשואות היו, לכאורה, הפתרון הקדום: "בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו

32 סברה זו מופיעה אצל ר' יצחק הישראלי, יסוד עולם, ברלין, ה' תרו, להלן יסוד עולם. במאמר רביעי פרק שני, דף ד ע"א "לפי שבזמן הזה הבית כבר חרב בעונינו ולא נשאר אז עולי רגלים... ולא לדבר אחר זולתי שיחול חג המצות בתקופה חדשה"

33 ב' סנהדרין יב ע"א

34 ב' ראש השנה כא ע"א

35 למשל בעמוד "Yom Kipur and other festivals of Tishre, in 430CE, would have been celebrated by the Zoar community and the rabbis of Palestine on different dates" בפרק 2.1.2 נביא ציטוט המיוחס לרב האיגאון ומחזק את דבריו של שטרן לפי דברי רב האי כפי שמצטט הקראי יפת בן עלי: "בימי החכמים הראשונים היו רואים בראיית הירח והיו המועדים משושין (צ"ל משובשין – בורנשטיין) ומפלגין בפלוגה ובמחלוקת אחד מהם עושה היום ואחד למחר כי יושבי העיירות שבראש ההרים ראוהו בן יומו ויושבי עיירות שבשדה ראוהו למחרת" ומדובר כאן על הדור השלישי לאמוראים.

הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין" (מ' ראש השנה ב, ב). מתי קלקלו הכותים לא כתוב בפרוש אבל במקום אחר אומרת המשנה "וכשהיה בית המקדש קיים יוצאין (השלוחים י.ל) אף על אייר מפני פסח קטן" (מ' ראש השנה א, ג). הירושלמי מתעלם לכאורה מהוכחה זו וקובע שרבי הוא שביטל את המשואות. יחד עם ביטול המשואות הירושלמי מביא גם עדות שהמשואות המשיכו כנראה באופן עצמאי וללא תוכנית קבועה לפחות עד לדור השלישי של האמוראים (י' ראש השנה ב:א, יא ע"ב). הקביעה שרבי הוא שביטל את המשואות מחייבת גם שינוי מסלול המשואות שלדברי המשנה (ראש השנה ב, ד) החלו מהר הזיתים ליד ירושלים למרות שמקום קידוש החודש עבר מירושלים ליבנה ובהמשך לגליל עוד לפני תקופת רבי יהודה הנשיא (ב' ראש השנה לא ע"א).

מאיך, אנו מוצאים בתוספתא דוגמה לאגרת כלומר למעשה לשליחת שלוחים שמעבירים את דברי בית הדין שבירושלים, בסוגיות שונות ובכללן עיבור השנה, לגלויות השונות עוד בימים שבית המקדש קיים:

מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו יושבין על גב מעלות בהר הבית ויוחנן סופר הלך לפניו אמ' לו כתוב ... ולאחנא בני גלותא דבבבל ובני גלותא דימדי ושאר כל גלותא דישראל שלמכון יסגא מהודעין אנחנא לכון כגוזלייא רכיכון וכאימרייא דעדקין וזימניה דאביבא לא מטא ושפר באנפאי ובאנפי חבראי ואוסיפנא על שתא דא תלתין יומין. (ת' סנהדרין ב, ו)

סתירה נוספת היא בשאלה באלו חודשים יצאו השלוחים במקום אחד המשנה אומרת בפרוש: "על ששה חודשים השלוחים יוצאים" (מ' ראש השנה א, ג) ומייד במשנה שלאחריה המשנה קובעת שמותר לעדים לחלל את השבת רק על תשרי ועל ניסן "שבהן השלוחין יוצאין לסוריה" (מ' ראש השנה א, ד)³⁶

ואלטר³⁷ סוקר את הפתרונות השונים שהציעו ראשונים, אחרונים וחוקרים לקושיות אלה ולא מכריע ביניהם. רוב הפתרונות מנסים לחלק בין תקופות שונות ואולי גם בין יעדים שונים, לחלקם נשלחו עדים מידי חודש ולחלקם רק בחלק מהחודשים. בכל אופן, ברור שנושא העברת

36 היה אפשר לישב שמשנה זו עוסקת בתקופה שאחרי החורבן ומשנה ג' עוסקת בזמן שבית המקדש קיים אלא שבמשנה ג' מוכח שמדובר גם על הימים שאחרי החורבן כי היא מציינת שכשבית המקדש היה קיים היו יוצאים גם על אייר. הבבלי (ראש השנה כא ע"ב) מחלק שבששה חודשים יוצאים ברגע שהשמש שקעה ונדע שהחודש יתעבר ואלו על ניסן ועל תשרי לא יוצאים עד שישמעו מפי בית הדין "מקודש".

37 ואלטר עמודים 39-64. החוקרים אפילו חלוקים בדעותיהם מה היה יותר יעיל האם שליחת שלוחים או השאת משואות. הרב ישראל אריאל, מחזור המקדש, הוצאת מכון המקדש כרטא כנה, ירושלים תשנ"ז. מציע (בעמוד 197) שהשאת המשואות החלה רק אחרי החורבן בגלל החלשות הסנהדרין והקושי לשלוח שליחים.

המידע הקלנדרי ברחבי ארץ ישראל ולגולה היווה בעיה שבתקופות שונות התמודדו איתה בדרכים שונות. בסעיף הבא נדון במקרים בהם הפתרונות האלה לא הספיקו.

1.2.5.2 איך ינהג מי שלא יודע מה קבע בית הדין?

"תאורית הלוח האחד" שאנו, כאמור, הולכים בעקבותיה, מניחה שבסיס הלוח הוא קביעות בית הדין. למרות זאת, חייבים להכיר בעובדה שלא בכל מקום יכלו לנהוג בפועל על פי קביעות בית הדין, וזאת בשל העובדה שהמידע על החלטות בית הדין הגיע באיחור משתנה למקומות השונים. למעשה את ראש השנה לא יכלו לחגוג בביטחון אפילו במקום בית הדין. במקומות אליהם לא הגיעו בזמנם העדכונים על החלטות בית הדין נאלצו, כפי שנראה, לפעול על פי חשבון שהחל מחדש בכל פעם שהגיע עדכון מבית הדין.

1.2.5.2.1 דברי תנאים

כבר בדברי התנאים אפשר למצוא את המנהג לקיים את החגים בדרך של ניחוש מושכל על סמך המידע האחרון וניחוש החלטות בית הדין העתידיות. המשנה המונה את החודשים שיש צורך לשלוח שליחים לתפוצות השונות כדי לעדכן אותם על קביעת החודש החדש מונה את חודש אלול עליו יש להודיע "מפני תקנת המועדות" (מ' ראש השנה א, ג). כלומר, למרות שאין באלול שום חג שמצריך את ידיעת התאריך המדויק נשלחו שליחים שנועדו לאפשר את קיום חגי תשרי בזמנם בגולה. הביטוי "תקנת המועדות" רומז לכך שאין מדובר רק בראש השנה אלא בכל חגי תשרי. מקור נוסף יש בברייתא בשם ר' סימאי שחי בשלהי תקופת התנאים. הגמרא דנה באורכם של אדר הראשון ואדר השני בשנה מעוברת ומביאה את עדותו של ר' סימאי³⁸:

על שני אדרים, שאם רצו לעשותן שניהן מלאים – עושין, שניהן חסרין – עושין,

אחד מלא ואחד חסר עושין. וכן היו נוהגין בגולה (ב' ראש השנה יט ע"ב).

הביטוי "וכן היו נוהגים בגולה" לא יכול להתפרש במשמעות של קביעת החודש שהרי בתקופת התנאים, ועוד הרבה אחר כך, קידוש החודש היה רק בארץ ישראל³⁹. יש לפרש את הביטוי הזה במשמעות שבגולה מניחים שאדר אחד מלא ואחד חסר וחג הפסח נחוג לפי חשבון זה.

במסכת מגילה מובאת ברייתא שעוסקת בביטול תקנה קדומה בגלל חשש לעיוות קלנדרי.

המשנה הראשונה במסכת מגילה קובעת שאפשר לקרוא את מגילת אסתר, במקרים מסוימים,

38 בכתב יד London - BL Harl. 5508 (400) המימרה מיוחסת ל"רבי שמאי".

39 ניתן היה לפרש שמדובר על התקופה שבין שני בתי המקדש כי עדותו של ר' סימאי היא בשם חגי זכריה ומלאכי. המשך הגמרא מבטל את האפשרות הזו. הגמרא מביאה את דברי רב שגם הוא הורה לעשות אחד מלא ואחד חסר.

כבר מיום י"א באדר (מ' מגילה א, א). בגמרא שם מובאת הברייתא "אמר רבי יהודה אימתי? בזמן שהשנים כתקנן וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה" (ב' מגילה ב ע"א). כלומר בני בבל רגילים להתחיל את פסח שלושים יום אחרי קריאת המגילה ואם נתיר להם להקדים את קריאת המגילה הם יתחילו ויסיימו את ימי הפסח לפני הזמן. הגמרא מדגישה שגם שבזמן שישראל על אדמתם (והעדים יכולים להגיע) אין לחוש לטעות כזו.

לגבי חגי תשרי הדברים מפורשים אפילו יותר. כך מנחה התוספתא את מי שאינו יודע מה קבעו בית הדין:

במקום שאין מכירים זמנו של חדש, נוהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר, וכן בגלויות נוהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר. היו נוהגין תמוז בזמנו והאב מעובר, ואחר כך נודע להם שאב בזמנו, מניחין אותו ומונין מכאן ואילך אחד מעובר ואחד שאינו מעובר.⁴⁰

התוספתא מניחה שיש מקומות שמתכוונים להיצמד לבית הדין אלא שאינם יכולים ומנחה אותם לשמור על סדר של אחד חסר ואחד מעובר אלא אם נודע להם על קביעה אחרת של בית הדין. מסתבר שלא מעט מקומות נאלצו לפעול לפי הכלל הזה. כי התוספתא לא משאירה את הכלל הזה בפני עצמו אלא גם גוזרת ממנו מסקנות בדרך של חישוב: "...ואין ראש השנה חל להיות אלא ביום הנף וביום עיבורו"⁴¹. נדמה שחישוב כזה מעיד על כך שהמציאות הזו הייתה רווחת למדי או בגלל שבית הדין נהג כך או בגלל שבהרבה מקומות נהגו לפי הכללים האלה.

1.2.5.2.2. דברי האמוראים

גם בדברי האמוראים אפשר למצוא עדויות על חישובי לוח במקביל לקביעות בית הדין שבארץ ישראל. דברי שמואל במסכת ראש השנה "יכילנא לתקוני לכולה גולה" (ב' ראש השנה כ ע"ב) יכולים להתפרש בכמה אופנים מה בדיוק שמואל התכוון לחשב ומה היה מעמדו של התחשיב הזה אם היה מתבצע. בכל אופן ברור שיש כאן רמז ללוח מחושב. הביטוי "יכילנא לתקונה" מעיד לא רק על היכולת של שמואל אלא גם על הקושי שהיה בהסתמכות על דיווחי בית הדין שבארץ ישראל. ואכן מצינו בבבלי סדרת כללים ופתרונות שמטרתם להציע השערות סבירות כדי לקיים את המועדים לפי מה שעתידיים לקבוע בארץ ישראל בנושאי קביעות החודשים והשנים.

⁴⁰ ערכין א 8 מהדורת צוקרמאנדל.

⁴¹ תחילת התוספתא "אין עצרת חל אלא ביום הנף" מבוססת על חשבון פשוט של ספירת העומר לכן אין בה חידוש.

1.2.5.2.1.1 כללים להשערת הלוח

הכלל הראשון והמפורסם ביותר בכללי הלוח של התקופה שלפני תקנת הלוח הוא דברי רב שהובאו כבר לעיל "אמר רב מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר" (ב' ראש השנה יט ע"ב). הירושלמי מנסח את הכלל הזה בלשון חריפה אף יותר: "רב אמר תשרי לא נתעבר מימיו" (י' ג:א, טו ע"א). בגלל הכלל הזה הועלתה בבבלי סברה שמיותר לשלוח שליחים על חודש תשרי. תשובת הגמרא היא שדברי רב אינם חוק אלא רק תיאור מצב שבית הדין לא מצאו לנכון לעבר את אלול, אבל אם יראו בית הדין צורך יעברו את אלול: "לא מצינו דלא איצטריך הא איצטריך מעברינן" (ב' שם). מכיוון שלגמרא ברור שהמשמעות העיקרית של הכלל הזה היא ציון ראש השנה בזמן היא מקשה על האפשרות לעבר את אלול: "והא מיקלקל ראש השנה? מוטב תיקלקל ראש השנה ולא יתקלקלו כולהו מועדות" (ב' שם). כלומר, עדיף שיעברו את אלול ויגרמו לכך שבגולה יחללו את ראש השנה על פני קידוש חודש תשרי עוד לפני הופעת הירח (בדרך של איום על העדים) ובכך יתקלקלו כל המועדות.⁴²

החשש לקלקול הגולה היה כמסתבר לא רק תיאורטי אלא גם מציאותי למרות עדותו החדה של רב מצינו בגמרא שלושה מקרים⁴³ בהם לכאורה עיברו את אלול⁴⁴, האחד בדורו של לוי (דור ראשון לאמוראים), השני בדורו של רב נחמן (דור שני-שלישי לאמוראים) והשלישי בדורו של רבה⁴⁵ (דור שלישי). בשניים מהמקרים האלה הגיע ברגע הקריטי עדות ששינתה את תמונת המצב. במקרה של רב נחמן הגיעה אליו בסופו של יום הכיפורים עדות: "למחר יומא רבא במערבא". רב נחמן קיבל את העדות וצם יום נוסף למרות שחשש לחייו. במקרה של לוי הוא מעיר לבני בבל על שהם אוכלים "ביומא רבה דמערבא" וגם שם ברור שאם לוי היה יכול להעיד על קידוש החודש בארץ ישראל היו שומעים לו ונוהגים כדבריו ורק בגלל שלא יכל להעיד על קידוש החודש עצמו⁴⁶ נמנעו בבבל מלצום יום נוסף. עדויות אלה מערערות את עדותו של רב אבל עצם המימרא הזו ממחישה את הצורך של בני בבל בטכניקות לקביעת המועדים בהיעדר עדות בזמנה.

42 ביאור זה הוא על פי שיטת תוספות במקום, שיטת רש"י היא שהקלקול שיווצר יהיה בכך שלא יחוגו את ראש השנה בימים הראויים לו לפי הכלל "לא אד"ו ראש" ובכך יהיה קלקול "משום ירקיא ומשום מתיא"

43 שלושת המקרים בב' ראש השנה כא ע"א.

44 אפשר אמנם לפרש שלא עיברו את אלול אלא חודש אחר בקיץ אבל אם נניח (לפי דברי אחרים שידונו בהמשך הפרק סעיף 1.2.6) שאב תמיד מלא הרי שעברו את תמוז וקשה להניח שהמידע על זה לא הגיע לארץ לבני בבל עד ראש השנה במיוחד לאור דברי הגמרא בראש העמוד "תרי ירחי חסירי קלא אית להו". ואלטר (עמוד 235 והלאה) דן בנושא ומסיק שלפחות במקרה של לוי היה אלול מעובר.

45 בעדי נוסח רבים הגרסה רבא אבל ואלטר (עמוד 240) מוכיח שנכון יותר לגרוס רבה.

46 בב' ראש השנה כא ע"ב הגמרא מעלה את הסתירה שהעלינו לעיל בשאלה באיזה חודשים היו השלוחים יוצאים ומחלקת שעל ניסן ותשרי לא יוצאים "עד שישמעו מפי בית דין מקודש".

עוד כלל לקביעת הלוח הזמני של בני בבל מופיע בדברי ר' זירא בשם רב נחמן: "כל ספיקא לקמיה שדינן" (ב' ראש השנה כ ע"ב) כלומר אם יש ספק מתי צריך לחוג חג חוששים ליום שאחרי ולא ליום שלפני (כפי שנוהגים עד ימינו ביו"ט שני של גלויות). הנימוק המופיע בגמרא "תרי ירחי חסירי קלא אית להו" מוכיח שמדובר על לוח זמני ולא על כלל בלוח הקבוע. בלוח זמני אפשר לסמוך על כך שאם היו מחסרים שני חודשים רצופים היו יוצאים שלוחים או לפחות היתה מגיעה שמועה על זה. אמנם לשיטה המופיעה בברייתא בשם אחרים "אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ד' ימים בלבד" (ב' ראש השנה ו ע"ב) שמשמעותה שיש קביעות בחודשים מלאים וחסרים אפשר להסביר את המשנה הזו גם כחישוב נקודתי כי החודשים הסמוכים לתשרי ולניסן⁴⁷ חסרים לפי השיטה של אחד מלא ואחד חסר⁴⁸.

גם בעיבור השנה יכלו בבבל, לסמוך על חישובם ולדחות את הפסח בחודש בלי מידע על החלטות בית הדין בארץ ישראל. כך שלח רב הונא בר אבין לרבא: "כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן - עברה לההיא שתא, ולא תחוש לה" (ב' ראש השנה כא ע"א). כלומר אם ידוע שליל הסדר יחול בתקופת טבת ברור שבית הדין יעבר את השנה ואפשר לסמוך על חישוב זה ולאכול חמץ ביום בו חל פסח אם בית הדין לא יעברו את השנה⁴⁹.

המצב הקיצוני ביותר של אנשים שאינם יודעים מה נקבע בארץ ישראל הוא מצבם של יורדי הים. יורדי הים מתנתקים לתקופות ארוכות, כך שגם יום טוב שני של גלויות אינו פתרון ראוי עבורם. למקרה כזה הציע רב נחמן⁵⁰ פתרון המבוסס על תצפית פרטית בירח המלא. למרות שההלכה לא מכירה תצפית כזו כפתרון לשעת הצורך, בו אין אפשרות לקבל מידע על החלטות בית הדין, הורה רב נחמן לסמוך על ראיית הירח המלא ולהניח שזו הייתה החלטת בית הדין.⁵¹

1.2.5.2.3. שני ימים טובים מספק

כאמור בפרק הקודם במקומות המרוחקים נאלצו לציין את החגים לפי חישוב ואמון. אחד הפתרונות שנהגו כדי לצמצם את הבעיה הוא ציון החגים במשך יומיים מתוך הנחה שאחד

47 רק בחודשים אלה יש חגים מהתורה שצריך לעשות בהם יו"ט שני של גלויות, בסיוון אמנם יש את שבועות אבל כבר הירושלמי (ראש השנה א: ד, ח ע"א) מעיר שיו"ט שני בשבועות הוא רק בגלל המנהג כי זמנו אינו תלוי בתאריך אלא בחישוב מפסח ועד שבועות כבר יודעים בכל מקום מתי נקבע בארץ ישראל הפסח.

48 החיבור בין שיטת אחרים לכלל של רב שלא מצינו אלול מעובר מעלה על הדעת שגם אם בית הדין לא "נצמד" לשיטת אחרים, "ברירת המחדל" היתה חודשים מלאים וחסרים לסירוגין.

49 הדברים מתאימים למה שכתבנו לעיל על כך שהתקופה נהייתה הקריטריון העיקרי ואולי הבלעדי לעיבור השנה.

50 ב' ראש השנה כא ע"ב.

51 51 ואלטר מעמ' 204 מראה שהרעיון של רב נחמן מבוסס על שיטה אסטרונומית בבליית ידועה. לנו חשוב בעיקר הכלי הנוסף ל"ניחוש" החלטת בית הדין.

מהם הוא החג המקורי. מסתבר שמקורו של הנוהג הזה בראש השנה⁵² בו היה צורך לחוג יומיים מספק אפילו במקום בית הדין, כי אם נמצאו עדים שראו את החודש בליל ל' אלול במרחק הם יגיעו ויבדקו רק למחרת ואז יתברר למפרע שכבר מהערב היה איסור מלאכה. נחלק איפה את הדיון לשני חלקים תחילה הדיון בחג הכפול בראש השנה ולאחר מכן בשאר החגים במקומות המרוחקים – יום טוב שני של גלויות.

1.2.5.2.3.1 יו"ט שני של גלויות⁵³

במקורות התנאיים יום שני של גלויות כמעט ולא מוזכר. התוספתא מזכירה אותו פעם אחת ביחס לאפשרות לעשר בראשון ולאכול בשני⁵⁴ וכן הוא נזכר גם בברייתא במסכת עירובין⁵⁵ בהקשר דומה. יתכן שמיעוט האזכורים בתקופת התנאים קשור לכך שבארץ ישראל היה ספק רק בראש השנה ולא בשאר חגים ואכן כבר בדור הראשון לאמוראים קובעים רב ושמואל שמנדים על יום טוב שני של גלויות⁵⁶.

בתקופת האמוראים יום טוב שני היה, תלוי בשאלה המציאותית של הגעת העדים ולא כנהוג בימינו שבכל מקום שאינו ארץ ישראל⁵⁷ נוהגים יום טוב שני. ר' יוחנן דן במקומות בהם העדים מספיקים להגיע להודיע בזמן על פסח אבל לא על סוכות:

מכריז רבי יוחנן: כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי - ליעבדו תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי.⁵⁸

מדברי ר' יוחנן עולה תמונה לפיה לא רק מקומות שלא ידעו מה קבעו בית הדין חייבים לעשות יומיים אלא גם מקומות שהגיעו אליהם השליחים אלא שהם יודעים שבמקרים אחרים השליחים לא יוכלו להגיע גם כן חייבים ביום טוב שני של גלויות. מסתבר שגם שבועות כלול

52 המשנה עוסקת בכמה מקומות בשני ימים טובים של ראש השנה לעומת זאת יום טוב שני של גלויות כמעט לא נזכר בדברי התנאים.

53 הדיון ביום טוב שני של גלויות שייך בעיקרו לפרק העוסק בדברי הראשונים. בפרק זה הובא רק הדיון במשמעות יום טוב שני בתקופה שלפני הלוח בו אנו עוסקים כאן.

54 ת' עירובין פרק ה הלכה ג "ומודה ר' יוסי בשני ימים טובים של גלויות".

55 ב' עירובין לט ע"ב.

56 ב' פסחים נב ע"א.

57 למשל בכתב העת "מוריה", מכון ירושלים, ירושלים, נג-נד, הובאה תשובת הרב צבי פסח פראנק: "על דבר השאלה איך ינהגו באילת בחג השבועות בעניין יו"ט שני של גלויות: הנני מודיע כי הנגב הוא בכלל ארץ ישראל ולכן יו"ט הוא רק יום אחד בלבד".

58 ב' ראש השנה כא ע"א. השליחים לא מחללים את השבת והחג ולכן בתשרי חסרים להם הימים של ראש השנה ויום כיפור והם מגיעים פחות רחוק.

בגזירה הזו. למרות שלכאורה שבועות ידוע כי עד סיוון כבר יודעים מתי היה פסח ויכולים למנות משם חמישים יום וכלשון הירושלמי "עצרת חתוכה היא"⁵⁹.

לגבי יום כיפור ברור מהגמרות שהציבור לא צמו יומיים אף פעם. לגבי יחידים יש עדות על רבא⁶⁰ שנהג לצום יומיים ושנה אחת התברר שאכן עיברו את השנה בארץ ישראל. מסתבר שסמכו על הכלל של רב שלא מצינו אלול מעובר⁶¹ בצרוף העובדה שבארץ ישראל מודעים לקלקול שייווצר⁶² אם יעברו את אלול וכמובן הקושי לצום יומיים.

לכאורה היה צריך לחוג שלושה ימים שמא חודש שהיה אמור להיות מעובר לפי החישוב קוצר לבסוף. למרות זאת חוששים רק לעיכוב וכלשונו של רב נחמן "כל ספיקא לקמי שדינן"⁶³. על ההסבר לכלל זה עמדנו בפרק 1.2.5.2.

1.2.5.2.3.2 שני ימים של ראש השנה

המקום בו הקושי בלוח לא ידוע מראש בא לידי ביטוי בצורה החזקה ביותר הוא ראש השנה. בליל ל' אלול כל עם ישראל נמצא בספק האם התחילה השנה החדשה או לא. התיאור בירושלמי⁶⁴ על בית דין של מעלה הממתין לקידוש החודש ומבטל את הדיון אם בית דין של מטה לא קדשו את החודש ממחישים גם את עם ישראל העומד ואינו יודע אם היום קודש או רק מחר. הקושי הזה עולה כבר במשנה:

בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש (מ' ראש השנה ד, ד).

המשנה מתארת את המצב של קידוש מספק. יום ל' אלול מקודש מספק עד שיתברר האם הוא אכן ראש השנה. יש להניח שתקעו בשופר ביום הזה כי גם אם זה יום חול אין מה להפסיד ודיונים על "ברכה לבטלה" לא קיימים בדורות האלה ועוד כמה דורות אחר כך... הקושי היה בשיר אותו אי אפשר לקיים מספק בגלל שהלויים צריכים לשיר רק שיר אחד. הפתרון הוא המחשה נוספת למה שהראינו במהלך הפרק. בית הדין מתחשב בשיקולים נוספים ולא רק בהופעת הירח החדש. בית הדין יצר כלל מנהלי המונע את המבוכה הזו על חשבון הדיוק בקידוש החודש בזמנו.

59 י' ראש השנה א: ד, ח ע"א.

60 ב' ראש השנה כא ע"ב.

61 ב' ראש השנה יט ע"ב.

62 על כך ראה בפרק העוסק בכללי הלוח 1.2.2.

63 ב' ראש השנה יט ע"ב.

64 י' ראש השנה א: ג, ז ע"ב.

המשנה שצוטטה לעיל מתארת גם, לחלק מהדעות, הבדל בין שני ימים טובים של ראש השנה לשאר ימים טובים של גלויות. בשאר החגים ברור ששני הימים נקבעו רק מספק לעומת זאת בראש השנה נקבעה תקנה לפיה אם נדחתה קבלת העדים עד שעת המנחה אין מקבלים יותר עדות על החודש, א' בתשרי יהיה, אם כן, רק למחרת ובכל זאת עשיית מלאכה לא מותרת עד הערב אלא "נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש" (מ' ראש השנה ד, ד) זה הבסיס לדין של יומא אריכתא. הדין לפיו צריך להימנע מעשיית מלאכה גם כשברור שהתאריך עכשיו זה ל' אלול ולא א' תשרי מתייחס לשני הימים האלה כיום אחד ולכן הורו רב ושמואל ש"ביצה אסורה"⁶⁵. הגמרא מעמתת את דברי רב ושמואל עם תקנת רבן יוחנן בן זכאי שקבע אחרי החורבן, כשבטל החשש להקרבת קורבן מוסף יום לפני ראש השנה "שיהו מקבלין עדות החודש כל היום" (מ' שם). לכאורה, משמעות התקנה שיותר אין חיבור של שני הימים ליום אחד ובכל זאת אסרו רב ושמואל ביצה גם ביום השני. תשובת הגמרא היא שדבר שנקבע במניין כלומר בתקנה על דעת רוב צריך רוב אחר להתירו. נראה שכוונת הגמרא שגם כשרבן יוחנן בן זכאי התיר לקבל את עדות החודש כל היום הוא לא ביטל את הדין שיומיים ראש השנה (במקום שעושים יומיים) הם קדושה אחת ולא מספק. ואלטר⁶⁶ מוכיח שבשנים מסוימות אכן נהגו בארץ ישראל שני ימים ואז אכן התייחסו אליהם כקדושה אחת. הוא מסביר שם גם שיש תועלת בהגדרת הימים כקדושה אחת כדי שלא יבואו לזלזל ביום הראשון בטענה שאשתקד התברר שלחינם קידשנו את היום הראשון ואף הפסקנו לשמור אותו משעת המנחה.

ביטוי נוסף לקושי בציון חג שתאריכו מתגלה רק למפרע יש באיסור התקיעה בראש השנה שחל בשבת לפי הירושלמי. הבבלי אמנם מנמק את איסור התקיעה בשבת בחשש טלטול. לעומתו, הירושלמי תלה את איסור התקיעה בראש השנה שחל בשבת במעמדו המסופק של יום ראש השנה. לפי הירושלמי למדו איסור תקיעה בראש השנה שחל בשבת מפסוקים:

כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחר אומר זכרון תרועה הא כיצד בשעה שהוא חל בחול יום תרועה בשעה שהוא חל בשבת זכרון תרועה מזכירין אבל לא תוקעין. (י'

ראש השנה פרק ד: א, יח ע"ב)

הקושי בשיטה זו הוא מעמדו המיוחד של בית המקדש בו תקעו בראש השנה אפילו בשבת. הירושלמי בעצמו שואל את השאלה הזו:

⁶⁵ ב' ביצה ה' ע"א. האיסור הוא איסור נולד הקובע שדבר שנולד – נוצר ביום האסור בעשיית מלאכה אין להשתמש בו עד למחרת. אם מתייחסים לשני הימים כספק אין סיבה לאסור ביום השני דבר שנוצר ביום הראשון. דברי רב ושמואל שאוסרים מעידים על תפיסתם ששני הימים של ראש השנה אינם מספק אלא תקנה קבועה.

⁶⁶ ואלטר עמוד 244.

מעטה, אף במקדש לא ידחה? תנא: "באחד לחדש" מעטה, אפילו במקום שהן יודעין שהוא באחד לחדש ידחה? תני ר"ש בן יוחי: והקרבתם במקום שהקרבתם קריבין. לא ברור בירושלמי האם תשובתו של רשב"י דוחה את התשובה הראשונה. בכל אופן מהתשובה הראשונה עולה שיש מקום לומר שאיסור התקיעה בראש השנה בשבת קשור גם לכך שראש השנה מצוין מתוך ספק.

1.2.6 שיטת אחרים

תיאור מלא ודיון בשיטת אחרים בקביעת הלוח אפשר למצוא אצל ואלטר⁶⁷. כאן נביא רק את עיקרי הדברים ואת מסקנותיו של ואלטר. מקורה של שיטת אחרים בדברי התוספתא: אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבע ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת חמשה⁶⁸: ואלטר מוכיח שהסוגיות חלוקות בהבנת שיטתו של אחרים: הבנה "נוקשה" לפיה כל החודשים קבועים אחד מלא ואחד חסר והבנה "גמישה" לפיה רק אורך השנה קבוע 354 ימים בדיוק⁶⁹.

1.2.6.1 השיטה הגמישה

במסכת ערכין⁷⁰ מובאת הברייתא לפיה ראש השנה יכול לחול רק באותו יום בשבוע כמו יום הנפת העומר ("יום הנף") או ביום שאחריו. רב הונא מעמיד את המשנה שם דווקא לפי שיטת אחרים כלומר פשוט לרב הונא שהמרווח בין יום הנף לבין ראש השנה יכול להשתנות. משמעות הדבר היא שרב הונא מפרש את שיטת אחרים בפרשנות הגמישה לפיה אחרים דיבר רק על אורך השנה ולא על סדר החודשים.

1.2.6.2 השיטה הנוקשה

במסכת ראש השנה⁷¹ מובאים דברי רב שמעיה לפיהם חג השבועות יכול לחול בתאריכים ה' ו' או ז' בסיוון. חג השבועות חל תמיד חמישים ימים אחרי הנפת העומר בט"ז בניסן, אם אייר וסיוון שניהם חסרים יכול חג השבועות בז' בסיוון שניהם מלאים בה' בסיוון ואם אחד מלא ואחד חסר יכול חג השבועות בו' בסיוון. הגמרא מציינת שדברי רב שמעיה חולקים על שיטת אחרים. כלומר הגמרא מבינה שהחודשים קבועים תמיד אחד מלא ואחד חסר. הקושי העיקרי בשיטה זו

67 ואלטר עמ' 282 ואילך.

68 ת' מסכת ערכין (צוקרמאנדל) פרק א הלכה יא.

69 מובן ששיטת אחרים בכל צורה שנפרש אותה לא מתיישבת עם כמה מהכללים שהוזכרו לעיל למשל עם הדחיה: לא אד"ו ראש.

70 ב' ערכין ט ע"ב.

71 ב' ראש השנה ו ע"ב.

הוא שהיא מייתרת את הצורך בעדים⁷² או הופכת אותם לטקס פיקטיבי עד כדי הצורך ל"איים עליהם"⁷³ על בסיס קבוע. הגמרא מודעת לקושי הזה וקובעת שלפי אחרים "לא בעינן מצווה לקדש על פי הראיה"⁷⁴ כמובן שגם לפי השיטה הגמישה יהיה מידי פעם צורך לאיים על העדים.

היה בין החוקרים⁷⁵ מי שראה ב"לוח אחרים" לפי הפרשנות הנוקשה לוח ניחוש למקומות בהם לא ידעו מה נקבע בבית הדין בדומה למתואר בפרק 1.2.5.2. זה נראה סביר וכנראה כך נהגו אכן בבבל כפי שתיארנו בפרק "כללים להשערת הלוח". הסבר זה לא יכול להתבסס על הסוגיה שהזכרנו לגבי חג השבועות כי ברור שרב שמעיה דיבר על התאריך של חג השבועות כפי שקבעו בית הדין ולא על התאריך ה"זמני" אותו מונים מי שאינם יודעים את קביעת בית הדין.

1.2.6.3 המשותף לשתי ההבנות בשיטת אחרים

כבר הצבענו על הקושי לחבר בין דברי אחרים לבין שיטת העדים המתוארת באריכות במסכת ראש השנה. קושי נוסף בשיטת אחרים מוזכר כבר בגמרא והוא הפער באורך השנה. אם מבינים ששיטת אחרים מתייחסת ללוח תמידי חייב להיווצר פער בין המולד לבין ראשי החודשים של אחרים. הגמרא⁷⁶ שואלת מה יעשה אחרים עם "יומא דשעי" ועם "יומא דתלתין שני"⁷⁷ כלומר עם הפער בין אורך שנת החמה לאורכה של "שנת אחרים" – 354 יום בדיוק. תשובת הגמרא היא שכיוון שרק פעם בכמה שנים יש צורך להוסיף יום, יום זה לא הוזכר. את תשובת הגמרא אפשר לפרש בשתי דרכים או ששיטת אחרים היתה מורכבת יותר ממה שאנחנו יודעים או שהיא נועדה לחישובים קצרי טווח כפי שאכן הגמרא עושה בכמה סוגיות⁷⁸ וכפי שהצענו ששיטת אחרים שמשה ל"ניחוש" הלוח.

1.3 בין הכללים לבין הלוח הנוכחי

לוח השנה היהודי הנוכחי תואר באריכות בכמה וכמה חיבורים ואין כיום שום מחלוקת ממשית לגביו⁷⁹. בפרק זה עסקנו בתקופה שלפני תקנת הלוח וראינו כמה וכמה כללים ששימשו

72 יש להזכיר כי הקושיה הזו לא הפריעה לשיטת הגאונים הידועה כשיטת רס"ג עליה נרחיב בפרק 2.3.

73 על איום על העדים כתבנו בפרק 1.2.3.

74 ב' ערכין ט ע"ב.

75 משה יצחק וייס, "ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים (הערה לקורות הלוח העברי)", בר אילן, ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן כו-כז, רמת גן תשנה. עמ' 188 והערה 14.

76 ב' ערכין ט ע"ב.

77 יומא דשעי הכוונה היא ליום נוסף מידי שלוש שנים ויומא דתלתין שנין הוא הצטברות של יום נוסף מידי שלוש שנה. הפערים נובעים מכך שהמרחק בין המולדות אינו עגול והשאריות מצטברות בסופו של דבר לימים שלמים.

78 בפרק 1.2.5.2.

79 אמנם יש בלוח הנוכחי בעיה מסוימת עם נושא התרחקות פסח מחודש האביב ועוד נדון בה בפרק 3.3 אבל אין ויכוח מה קובעים הכללים התקפים כיום.

עוד קודם תקנת הלוח וכוחם יפה גם בלוח המחושב הנוכחי. זה המקום לסקור את היסודות אותם לקח הלוח הנוכחי מהתקופה שלפניו.

פתחנו ביסודות והראינו שלחכמי המשנה והגמרא היה ברור שבתקופת המקרא שימש לוח משולב ירחי שמש. אכן גם הלוח הנוכחי הוא לוח ירחי שמש.

הלוח המחושב מבוסס על חשבון ממוצע וממילא לא צמוד ממש לראיית הירח. הראינו שמגמה זו של התרחקות מהראיה לטובת מערכות שיקולים נוספות הופיע כבר בשינוי היחס לחילול שבת של העדים עם חורבן בית המקדש. בתקופת הגמרא נקבע אפילו שמאיימים על העדים כלומר מכריחים אותם להתאים את עדותם לרצוי לבית הדין מבחינת אורך החודש.

הראינו שכבר בתקופת המשנה קצב אחרים את אורך השנה וממילא כמות החודשים המעוברים והחסרים וכן נקצב אורך לחודש העיבור ויש מחלוקת מה מידתו. גם חודש אלול נקצב להיות בדרך כלל חודש חסר וכך אכן קובע הלוח הנוכחי. לפי חלק מסוגיות אחרים גם קבע את המבנה של חודש מלא וחסר לסירוגין.

ביחס לעיבור השנה ראינו שבתחילה העיבור התבסס על שיקולים מעולם הטבע ועבר להתבסס על חישובי התקופה כשיקול עיקרי ולעיתים שיקול יחיד. הלוח המחושב מטבעו לא יכול כלל להתחשב בשיקולים טבעיים אלא רק בשיקולים של חישוב.

במקומות בהם לא היו בטוחים שידעו מה קבעו בית הדין נאלצו לפעול על סמך השערות. אפשר לראות שהנחות אלה דומות מאוד ללוח הקיים היום. חישוב של חודש אחד מלא וחודש אחד חסר מופיע כבר בדברי המשנה וכן אדר הראשון מלא והשני חסר מופיע בתוספתא עם הערה שכך נוהגים בגולה. זו גם המשמעות המעשית של הכלל (התקף גם היום) שאלול איננו מעובר.

1.4 מסקנות

המסקנה העיקרית העולה מפרק זה היא שהבסיס ללוח המחושב הונח עוד לפני תיקון הלוח. במהלך שניתן לעקוב אחריו מתקופת חורבן המקדש עברו הן הממונים על קביעת השנה ובתהליך מקביל בני העם המרוחקים מבית הדין למסגרת המבוססת יותר ויותר על כללים ולא על הראיה. מעבר זה היה כנראה הבסיס לתקנת הלוח עליה נרחיב את הדיבור בפרק הבא. סוגיית האיום על העדים מהווה קו פרשת מים בין קידוש לפי עדים לבין קידוש ללא עדים. העדים קיימים אבל בית הדין מכוון אותם להחלטות הרצויות לו.

ראינו גם את החשיבות שראו חכמי ישראל בשמירה על אחידות התאריכים עד כדי קביעת יום טוב שני של גלויות עם כל הקשיים הטכניים וההלכתיים הכרוכים בפיצול כזה.

ראינו שהרבה מהידע התיאורטי הדרוש לצורך קביעת לוח מחושב היה בידי חכמי ישראל עוד לפני תיקון הלוח. כך לגבי עיבור השנה כאשר יום התקופה חל אחרי ט"ז בניסן, וכך לגבי "יומא דשעי ויומא דתלתין שני"⁸⁰ המבטאים את הידע לגבי אורך החודש הירחי הממוצע.

80 ב' ערכין ט ע"ב.

קביעת הלוח

2.0 פתיחה

המעבר מלוח אמפירי המבוסס על עדויות ללוח מחושב הוא שינוי דרמטי. יתכן שבצורת השינוי אפשר למצוא תשובה לשאלה שביסוד עבודה זו. האם תקנת הלוח היא תקנה לדורות ולכתחילה, או שינוי זמני שעתידי להתבטל מייד כשתהיה השעה כשרה לכך? כפי שהראנו בפרק הקודם, הבסיס ליצירת הלוח נוצר כמעט מעצמו, בכללים שאמצו בתי הדין עוד בזמן שקבלו עדים, ובכללים שקבעו הגלויות כדי לשער את הזמנים כפי שנקבעו על ידי בית הדין. בפרק זה לא נדון בכללי הלוח עצמם, אלא בתקנת הלוח. כפי שנראה בהמשך, מקובל היום על החוקרים שהלוח לא נוצר בצורתו הנוכחית. השלב הראשון היה ביטול הצורך בעדים, ומעבר לקביעת התאריכים על ידי חשבונות. חשבונות אלה לא הגיעו מייד לצורתם הנוכחית אלא עברו שינויים במשך השנים עד למיסודם כתוצר לוואי של מחלוקת רס"ג ובן מאיר.

כדי להבין מה היתה התקנה, ומה היתה כוונת מתקני התקנה, נפתח את הפרק בעיון במסורות השונות בשאלה מי יזם את המעבר ללוח מחושב. השאלה הזו עניינה רבים במהלך הדורות וכבר דנו בה רבות. אנו ננסה לדייק במסורות השונות, ולהבין מה הייתה כוונת המתקן לפי כל מסורת והאם קצב זמן לתקנתו. בהמשך נדון בדברי החוקרים שעסקו בשאלת יוצר הלוח ובמסקנותיהם.

חשוב להדגיש: קיימים ביטויים רבים במקורות השונים המייחסים את הידע האסטרונומי שבידינו לקדמונים. יש להבדיל בין ידע אסטרונומי לבין קביעת כללי הלוח. הנטייה ליחס את החכמה לקדמונים ולדורות עברו ברורה. גם החשיבות של הידע האסטרונומי לבית דין החוקר עדים ודן בעדויותיהם ברורה. אנחנו נדון במסורות המייחסות את המעבר ללוח המבוסס על חישובים ולא על עדים ומהם ננסה להוציא מסקנות.

לפרק זה צרפתי את הדיון בשיטת רס"ג המציע תמונה שונה לגמרי בשאלת היווצרות הלוח.

2.1 המסורות בעניין המעבר ללוח מחושב

חילקתי את הדעות המסורתיות בעניין תחילת ימי הלוח לשתי תקופות: גישות הקובעות את ראשית ימי הלוח עוד לפני תקופת המשנה, ודעות המשייכות את הלוח לתקופת המשנה או

הגמרא. בחרתי לחלק כך בגלל האופי האגדי של הדעות הקושרות את הלוח לתקופה שלפני התנאים לעומת האופי הריאלי של הקובעים את ראשית ימי הלוח בתקופת המשנה או הגמרא.

2.1.1 לפני תקופת המשנה

הנטייה החינוכית, ביחס לתקנות וחידושים, היא להקדים אותם כדי לתת להם תוקף רב יותר⁸¹. אכן כבר בתקופת הגאונים אפשר למצוא מקורות⁸² התולים את הלוח בדברי הנביאים. רבי יצחק הישראלי מייחס את הלוח לתקופת הנביאים והנבואה:

שכך הייתה קבלה ומסורת בידם מאבותינו מהנביאים כשיגרמו העונות שלא ישאר בית דין סמוך ויבטל דין הקבוע על פי הראיה יתחילו מפני כן לנהוג ולעשות על פי חשבון המתוקן האמור כלומר לנהוג עבור השנים בכל המחזורים של י"ט ... ושלא לקבוע ראש השנה בימי אד"ו... ונתפשט זה בכל ישראל וקבל כאלו מהר סיני ואין לסור ממנו עד שיבוא מורה צדק.⁸³

כלומר סבת התקנה היא החשש שלא ימצאו סמוכים ותוקף התקנה הוא עד שיבוא "מורה צדק" ותתחדש הסמיכה. בהמשך הוא ממקד יותר את קביעתו וקובע לפחות לגבי אורך החודש הירחי הממוצע

המידה המדויקת המסורה בידינו מרבן גמליאל שקיבל מבית דוד ע"ה⁸⁴.

אם חישוב לוח השנה קדום, יש להקשות מדוע המשיכו לדרוש בעדים ולא סמכו על חשבונם. רבי יצחק הישראלי עונה על שאלה זו בתשובה המקובלת "כך הייתה התקנה". הנביאים שידעו את כל הידע האסטרונומי הדרוש, קבעו פתרון לתקופות בהן לא יהיה אפשר לקבוע את הלוח על פי סמוכים.

81 זו, למעשה, הטענה על רס"ג (להלן 2.3) שרצה לחזק את הלוח בכך שתלה אותו בהלכה למשה מסיני וזו גם נטייה כללית של חכמים בכל התקופות לתלות חידושים בתקופות קדומות כדי לתת להם תוקף רב יותר. בנושא זה ראה באינציקלופדיה תלמודית ערך הלכה למשה מסיני דוגמאות לדינים שברור שהם מדרבנן אלא שיוחסו למשה מסיני ליתר תוקף. לדוגמה, ראה כסף משנה על משנה תורה לרמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ו ה"ה.

82 במדרשים מהתקופה בה עדיין קידשו על פי עדים לא יתכן למצוא התייחסויות לשאלה מתי התגלה או נוצר החישוב הנוכחי. רבים ובכללם רחמים שר שלום הכהן, שערים ללוח העברי מהדורה חדשה מתוקנת ומורחבת, תשס"ט (להלן שר שלום). (עמ' 21) מצטטים את פרקי דרבי אליעזר: פרקי דרבי אליעזר מהדורה מדעית כתב יד רח"מ הורוביץ, הוצאת מקור, ירושלים תשל"ב, פרק ח' כמי שמייחס את הלוח לאדם הראשון אלא שלא ברור לי מדוע הוא סבור שפדר"א מדבר על לוח מחושב ולא על סמכות קביעה כמו זו המסורה לבית הדין. למעשה נראה יותר שהכוונה לסמכות עיבור כי אחרי רשימת הדורות שעבר העיבור מזכיר הפדר"א את שלושת הסימנים לפיהם מעברים שנה וסימנים אלה שייכים רק לקביעה ולא לחישוב. 83 יסוד עולם מאמר רביעי פרק ו עמ' 10.

84 שם פרק ז (דף יב). יחוס חישוב אורך החודש לרבן גמליאל מבוסס על דברי הבבלי ראש השנה כה ע"א, שם מעיד, לכאורה, רבן גמליאל "כך מקובלני מבית אבי אבא אין חידושה של לבנה פחות מעשרים ותשעה יום ומחצה שני שלישי שעה וע"ג חלקים". אמנם ר' דוד גאון, נחמד ונעים, יעסניץ תק"ג, סימן רי"ג עמ' סד, מוכיח שזו תוספת מאוחרת הן מכך שראשונים מצטטים את הגמרא ללא התוספת "וע"ג חלקים" והן מכך שמידה זו מתייחסת היום לחודש ממוצע ואילו רבן גמליאל שידוע ש"פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה" מדבר כאן לא על ממוצע אלא על מינימום.

לגישה זו יש לצרף גם את הקושרים את הלוח באופן כללי לבני יששכר. על סמך הפסוק "ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים"⁸⁵ המונה את בני יששכר אלה בין המצטרפים אל דוד המלך בתקופת המרדפים של שאול המלך אחריו. את הביטוי יודעי בינה לעיתים תרגם התרגום הארמי "ידעי סכלתנו לעדניא חכימין למקבע רישי שנין ורישי ירחין ולעברא ירחיא ושניא..."⁸⁶. סביר שעל סמך הפסוק הזה תלה ר' יצחק הישראלי את הלוח בבית דוד כלומר בבני יששכר שהיו חלק מהמערך השלטוני של דוד המלך.

2.1.2. תנאים ואמוראים להם יוחס הלוח

בדומה למקדימים את הלוח עד לבית דוד, מדרש שכל טוב לר' מנחם ב"ר שלמה פותח את דיונו בארבעת השערים⁸⁷ לקביעת הלוח ברמז התולה את הלוח **באנשי כנסת הגדולה**, שפתחה בעצם את תקופת התנאים, ובלשונו:

החדש נוטריקון החדש הנה חשבון ד' שערים ומאי ניהו אלה שערי בינה שנמסרו לאנשי כנסת הגדולה לדחות ראש השנה וניסן מיום ליום ולמחרתם...⁸⁸

לפי שיטה זו הכלל "לא אד"ו ראש" לא היה כלל מכללי הלוח אלא הסיבה ליצירת הלוח. הקדמת הלוח לימי כנסת הגדולה משמעה שכל המשניות נכתבו על רקע הלוח הקיים ובכך מזכירה שיטה זו את שיטת רס"ג וצריכה להתמודד עם כל הקושיות שהקשו על רס"ג. דווקא הנימוק של הצורך בלוח כדי לקבע את הכלל "לא אד"ו ראש" יכול לגונן על השיטה הזו ולהסביר את התמרונים שנעשו בתקופת המשנה ברצון להתאים לכללי הלוח. יתכן גם ללכת בדרכו של ר' אביתר שיוזכר בהמשך ולומר שכנסת הגדולה קבעה את הלוח אבל הוא פורסם והפך נחלת הכלל רק בדור מאוחר יותר.

בספר יסוד עולם⁸⁹ מביא המחבר ברייתא לא ידועה, המציגה מחלוקת לגבי עיבור השנים בין ר' אליעזר בן הורקנוס, חכמים ורבן גמליאל, ומשמע שהברייתא סוברת, שבתקופתם כבר היה עיבור השנים קבוע לפי חשבון, ולא תלוי במצב הטבע. מרוב"מ מביא מקור נוסף התולה את הלוח

85 דהיי"א יב, לב.

86 תרגום ארמי המכונה תרגום רב יוסף, מקראות גדולות, דברי הימים, ירושלים תשכ"ד.

87 "ארבעה שערים" הוא כינוי לשיטה שהייתה לשיטה השימושית ביותר למצוא את קביעות השנה בלוח המחושב שלנו. את תאור השיטה אפשר למצוא אצל שר שלום עמ' 46.

88 הרב חיים יחיאל בורנשטיין, מחלקת רב סעדיה גאון ובן מאיר, וארשא תרס"ד, להלן מרוב"מ. עמ' 103.

89 מאמר ד פרק ב, דף ג.

בר' אליעזר והוא פיוט קדום "רשות לשבת הגדול" מתוך מחזור רומי. בפיוט זה מיוחסים לר' אליעזר כללי הדחיות לא אד"ו ראש לא אג"ו כיפור ודומיהם⁹⁰.

שיטה נוספת הקושרת את כללי הלוח לר' רבן גמליאל בשיתוף פעולה עם רבי יהודה הנשיא, היא שיטתו של בן מאיר, בר הפלוגתא של רס"ג בפולמוס על כללי העיבור. הפולמוס הזה הוציא לאור עולם את כללי העיבור, שהיו עד אז בגדר סוד ונודעו רק למעטים. באחת האגרות שכתב בן מאיר מופיע הביטוי הבא:

כעניין שלמדנו וירשנו מאבותינו רבן גמליאל הנשיא ורבי יהודה הנשיא לא אד"ו ראש השי' אלא בשיני גו' וה' ויום השבת⁹¹.

מקור נוסף הקושר את הלוח עם רבן גמליאל מופיע בספר "אשכול הכופר" של הקראי יהודה בן אליהו ההדסי. ההדסי מתאר מחלוקת שנפלה בעם ישראל בנושא הלוח, וכשנוצר החשש שתעשה התורה כשתי תורות:

אמר להם רבן גמליאל, אתם ידעתם כי זו המחלוקת בינינו כמה זמן בואו עכשיו ונתקן את כל העולם שלא יטעו עוד ישראל; בקדוש מועדי ה' מיום זה לימים אחרונים. אף עכשיו לא יהיה בינינו מחלוקת פעם אחרת. ולא נטריח עצמנו בראיית הלבנה כתורת ה' גוזרת. אמר לו ר' ישמעאל לרבן גמליאל נשיאך: אי אחי עד מתי לא תעבור על מידותיך; ותעשה תורת ישראל לשתי תורות בימך אמר לו רבן גמליאל הלנצח תאכל חרב בימך; בראותו ר' ישמעאל כך הלך וברח; וישב רבן גמליאל וחבריו אנשי סיעתו וחשבו חשבון גו"ח. גו"ב עב"ג שיעשו ז' עיבורים ביי"ט שנים ובטלו את הראיה וכתוב והורו כזו לכל גליות ישראל בגלותן.⁹²

לפי דברי ההדסי, בעל התקנה הוא רבן גמליאל שרצה למנוע את הויכוחים בסוגית קידוש החודש. לפי הסבר זה תקנת הלוח לא נועדה להיבטל עולמית. בהמשך דבריו מביא ההדסי שבני בבל לא קבלו עליהם את חידושו של רבן גמליאל ושלחו לו "לא די לכם מחלוקת שביניכם זאת אף תטילו בינינו מחלוקת הבל בהוראותיך דבר זה הודיעו להם עזרא עלה מבבל ותורה עימו שלחו בני בבל להם וכי עזרא תורה אחרת כתב משמו?" בורנשטיין במאמרו דברי ימי הלוח האחרונים רואה בסיפור זה אגדה ומחפש בה השתקפויות של זמנים מאוחרים יותר הויכוח המתואר בין בני בבל לבני ארץ ישראל נראה מתאים מאוד לתקופת רס"ג ובן מאיר. נראה שגם ההדסי בעצמו לא היה

90 מרוב"מ עמ' 150 הערה 2.

91 מרוב"מ עמ' 51.

92 יהודה בן אליהו ההדסי, אשכול הכפר, גוזלוו 1836. להלן אשכול הכפר. עמ' 78.

בטוח בזיהוי הלוח עם רבן גמליאל כי כמה עמודים לפני התיאור הזה⁹³ הוא כותב בשם רב האי ב"ר נחשון ראש הישיבה⁹⁴ שר' יצחק נפחא הוא בעל הלוח.

לדעות המשייכות את הלוח לר' יהודה הנשיא יש לצרף את דברי ר' אביתר במגילת ר' אביתר. ר' אביתר הולך אמנם בדרכו של רס"ג ומייחס את הלוח למסורת ממשה רבינו, אבל גם הוא מתאר שינוי משמעותי בתקופת רבי. עד ימות רבי היו כללי הלוח מסורים ביד יחיד בדורו (וזו הסיבה למחלוקות הרבות של רבן גמליאל עם אחרים שלא ידעו את כללי הלוח). לעומת המצב הזה:

אבל מימות רבינו הקדוש ועד עכשו שנתפזרו בכל הארצות ורבו מחלקות ומסיגי גבולות נערים בנערים שאין בהם יראה שיהי הסוד מסור בידם לבד עמד ומסר הסוד לכל החכמים והסנהדרין והסכים הוא והם ללמדו לכל וקבעו מסמרות שלא תזח בארבעה שערים להתנהג בהן ולעבר עליהן שנים המעוברות ולא לסור מהן ימין ושמאל⁹⁵.

כלומר, בימי רבי הפך הלוח מנחלת אדם בודד לנחלת תלמידי החכמים שבדור והם קבעו מסמרות שלא לסור מארבעת השערים ימין ושמאל. ראוי להזכיר שבהמשך דבריו מדגיש ר' אביתר שלמרות שהידע נמסר לרבים עדיין "סמיכת הכל שיקדש ראש הסנהדרין שהוא ראש הישיבה" כלומר הסמכות לקבוע את הלוח נשארה בידי ראש הישיבה.

שיטתו של רב האי ראש הישיבה (אין זה רב האי ב"ר שרירא גאון) קובעת גם היא את תקנת הלוח בתקופת האמוראים. רב האי קובע שר' יצחק נפחא הוא בעל התקנה. גם לדעתו סיבת התקנה היא הבדלים שנוצרו בין המקומות השונים שכל אחד מציין את החגים בזמן אחר: בימי החכמים הראשונים היו רואים בראיית הירח והיו המועדים משושין (צ"ל משובשין – בורנשטיין) ומפלגין בפלוגה ובמחלוקת אחד מהם עושה היום ואחד למחר כי יושבי העיירות שבראש ההרים ראוהו בן יומו ויושבי עיירות שבשדה ראוהו למחרת עד שבא ר' יצחק נפחא וראה בחכמתו לתקן דבר שיעמדו כל עדת ישראל

93 אשכל הכפר עמ' 75.

94 שיטתו של רב האי תובא להלן.

95 מגילת ר' אביתר בתוך: S. Schechter, Saadyana: Geniza Fragments of Writings of R. Saadya : Gaon and Others, Cambridge 1903 עמוד 102 .

ביום אחד.... ולפי שעשה לשם שמים קבלו ממנו כל ישראל מסוף העולם ועד סופו עד

זמן המשיח עד יורה צדק.⁹⁶

במאמר⁹⁷ שנדפס אחרי הופעת ספרו "מחלקת רס"ג וכן מאיר" מצטט בורנשטיין את האיגרת הזו ומציע להגיה בה במקום ר' יצחק נפחא, שלא ידוע לנו משום מקום על עיסוק שלו בנושא העיבור, ולגרוס ר' יוחנן נפחא, הוא ר' יוחנן שקבע במסכת שבת "מניין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"⁹⁸.

הדמות האחרונה שמוזכרת כמקור הלוח המחושב היא דמותו של הלל ב"ר יהודה נשיאה. המקור הראשון המייחס לו את תקנת הלוח הוא רב האי ב"ר שרירא⁹⁹ גאון המצוטט בספר העיבור:

הוי יודע כי החשבון הזה אשר בידינו לא מן אדם הראשון ירשנו אותו... וכך אני אומר כי משה רבנו למד את ישראל עקרו של הסוד הזה... ואף על פי שנתן להם הסוד הזה הזהירים שכל זמן שסנהדרין קיימת יש להם לשנות מן המסורת ולהקדים ולאחר אלא מיהו בזמן שאין מתרחקין מן התקופה... ואע"פ שהם שנו בצרכיהן אנו אוחזין בסדר הזה לשנים הראשונות מלפני משה רבנו גם אחריו עד ימי הלל בר' יהודא בשנת תר"ע לשטרות שמאותה שנה לא הקדימו ולא אחרו אלא אחזו הסדר הזה אשר היה בידם.¹⁰⁰

מקור נוסף המציין את ר' הלל ב"ר יהודה נשיאה כבעל הלוח הוא הרמב"ן בספר הזכות:

ותמה על עצמך היאך טעו לומר יובל נוהג אחר החורבן והלא יובל תלוי בב"ד הגדול למנות לקדש ולתקוע ואין מצוה שבב"ד הגדול נוהגת משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית דכתיב 'לשכנו תדרשו' וכ"ש שאפילו בית דין כלל לא היה בא"י שהרי משנת תר"ע לשטרות מימי הלל בנו של ר' יהודה הנשיא בטלה סנהדרין מארץ ישראל ובטלו מומחין ממנה והוא שתקן סדר העיבור ומנה שנים וקדש חדשים דדורות.¹⁰¹

96 מרוב"מ עמ' 145. מקור הדברים בדברי הקראי יפת בן עלי משם התגלגלו לליקוטי קדמוניות לפינסקר ומשם לספרו של בורנשטיין. נוסח דומה של הדברים נמצא גם באשכל הכפר עמ' 75 ותימא שבורנשטיין לא ציין זאת. נקודה נוספת שיש לשים לב אליה היא שיש כאן הודאה בשם רב האי גאון בכך שבתקופת רבי יצחק (או רבי יוחנן) נפחא לא כל הגלויות קבעו את הלוח שלהן לפי בית הדין המרכזי שבארץ ישראל.
97 הרב חיים יחיאל בורשטיין, "דברי ימי העיבור האחרונים", התקופה יד – טו (תרפ"ב) מופיע גם במרשתת באתר דעת בלשונית הלוח העברי. להלן דיה"ה עמ' 362.

98 ב' שבת עה ע"א.

99 זהו, כמובן, איננו רב האי ב"ר נחשון גאון המייחס את הלוח לרבי.

100 ר' אברהם בר חייא, ספר העבור הוגה ביתר שאת ונדפס בפעם הראשונה על ידי הצעיר צבי בן יחזקאל פיליפאווסקי, לונדון תרי"א. להלן ספר העבור. מאמר שלישי שער שביעי עמ' 113.

101 רבי משה בן נחמן, ספר הזכות על מסכת גיטין, בתוך ש"ס דפוס וילנא דף יח ע"ב בדפי הריף.

רמב"ן מוסיף על דברי רב האי גאון שטעם תקנת הלל היה העדר סמוכים וכן שהלל קידש את השנים לדורות קדימה, לכאורה בלי לקצוב זמן לביטול התקנה שלו.

מקור שונה מכל קודמיו מביא רחמים שר שלום, המצטט מהקדמה לספר תימני מהמאה הי"ד, טענה המתאימה לדברי החוקרים שיובאו להלן, לפיה צורת הלוח שלנו נקבעה רק בתקופת הגאונים: "דע כי בהיותנו אנחנו וזולתנו סומכים על מה שקבעו הגאונים ז"ל בעיבורות מבלי שנחקור על יסודותיו ושהוא בנוי עליהם. ואף הם זיכרונם לברכה לא עוררו אותנו על יסוד בנינם כיצד היה"¹⁰²

2.1.3 סיכום השיטות המסורתיות השונות בעניין מקור הלוח שבידינו

בעל המסורת	בעל התקנה	סיבת התקנה	גבול התקנה
ר' יצחק הישראלי – יסוד עולם	נביאים	לשמור על המועדים גם כשלא יהיה בית דין סמוך	עד שיבוא מורה צדק – חידוש הסמיכה
שכל טוב- ר' מנחם ב"ר שלמה	אנשי כנסת הגדולה	קיבוע הימים בהם "לא כדאי" שיחולו החגים	?
רבי אביתר	רבי	שרבו נערים בעלי מחלוקת	?
בן מאיר	רבן גמליאל ורבי	?	?
ההדסי	רבן גמליאל	יצירת אחידות בעם ישראל	אין
יפת בן עלי	ר' יצחק (יוחנן?) נפחא	יצירת אחידות בעם ישראל	אין
רב האי ב"ר שרירא גאון ורמב"ן	הלל ב"ר יהודה נשיאה ¹⁰³	ביטול הסמוכים בעם ישראל	"קידש שנים לדורות"
ר' מעודיה בן שלמה אללדאני	גאונים	?	?

¹⁰² ר' מעודיה בן שלמה אללדאני, עיבור השנים, המקור ותרגומו מובאים במאמרו של יוסף טובי, "המחלוקת על מחזור רמ"ז בתימני", מחקרי עדות וגניזה, הוצאת ספרים ע"ש מאגנס האוני' העברית ירושלים, תשמ"א.

¹⁰³ כפי שנראה בהמשך, בפרק 2.3.3.1, במסגרת הדיון בשיטת רס"ג, רב האי מודה שמקור הכללים מסיני. חידושו של הלל היה, לפי רב האי, ההחלטה על מעבר לקידוש לפי הכללים.

במקורות העוסקים במגמת התקנה ניתן לראות שתי מגמות עיקריות האחת היא יצירת אחידות ומניעת המחלוקת והשניה היא החשש מביטול הסמיכה שהיה משאיר את עם ישראל ללא אפשרות לקיים את כל המצוות התלויות בלוח השנה. מקור נוסף שצריך לדון ביחס לכוונתו טוען שמטרת הלוח הקבוע היא לגרום לקיום החגים בימים "הנוחים".

ביחס לתוקף התקנה, רוב המקורות לא מתייחסים למשך התקנה. בעל יסוד עולם מגדיר בפירוש שהתקנה היא עד לחידוש הסמיכה בימות המשיח והרמב"ן קובע שהלל קידש את השנים לדורות לכאורה בלי הגבלה.

2.2 דעות החוקרים

מרבית החוקרים מחלקים בין שתי שאלות, השאלה בדבר האישיות לה יש ליחס את קביעת הלוח, והשאלה מה בדיוק קבעה אותה אישיות ומה נקבע בתקופות מאוחרות יותר.

2.2.1 זהות מתקן הלוח

מבין המסורות המוזכרות זכתה מסורת ר' הלל למעמד מועדף. כך נכתב במרוב"מ: השמועה אשר התפשטה ביותר תייחס את התיקון הזה לר' הלל הנשיא, אשר יסדו בשנת תר"ע לשטרות (ד"א קיי"ט ליצירה). ובאמת הדעה הזו נראית כמחזורת מכולן.¹⁰⁴ גם שר שלום קובע: "המסורת המקובלת לפיה תקן את הלוח ר' הלל ב"ר יהודה נשיאה"¹⁰⁵. לאחרונה אמנם חלק על הגישה הזו שטרן¹⁰⁶ בטענה שאין שום מקור אחר המזכיר נשיא בשם הלל והאמורא הלל המוזכר כאמורא ארץ ישראל מאוחר לא מוזכר כבעל מעמד של נשיא או בכל מעמד דומה של מנהיג. שטרן מצא אמנם דמות בשם "Iulus the patriarch" בכתבי הקיסר יוליאנוס אך הזיהוי של Iulus כהלל נראה בעיניו חסר בסיס (insufficiently substantiated). ואלטר מקדיש גם הוא דיון לעניין¹⁰⁷. נקודת המוצא של ואלטר היא שרוב האי לא מסתפק בקביעת שמו של בעל התקנה אלא מציע גם תאריך (שנת תר"ע לשטרות). העובדה שיוליאנוס מדבר על שנת 363 לספה"נ ורוב האי מדבר על שנת 358/9 לספה"נ הופכת לדעתו את הזיהוי בכתבי יוליאנוס למבוסס מאוד. לכך יש לצרף את העובדה שבתקופה זו מופיע גם בבבלי וגם בירושלמי הציווי להמשיך לשמור על יום טוב שני של גלויות: "הזהרו במנהג אבותיכם בידכם" (ב' ביצה ד ע"ב)

104 מרוב"מ עמ' 16.

105 שר שלום עמ' 21.

106 שטרן עמ' 179.

107 ואלטר עמ' 213 והלאה.

ובלשון הירושלמי: "אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש" (י' עירובין ג:ט, כו ע"ב)¹⁰⁸. משמעות הציווי הזה היא שנוצרה סיבה לחשוב שכבר לא חוששים להחלטה מפתיעה של בית הדין וממילא היה מקום לחשוב שאין צורך לקיים יום טוב שני של גלויות. התאריך שמזכיר רב האי מקבל איפה אישוש רב שמחזק את הקישור בין הלוח להלל ויש בו משום תשובה לשאלותיו של שטרן.

2.2.2 התפתחות תקנת הלוח

"עד הדור האחרון העבר היה מקובל ומוסכם אצל כל החוקרים, בין יהודים ובין לא יהודים כי שיטת העיבור העברית, אשר עליה מיוסד הלוח המקובל בידינו היום, נקבעה ונחתמה לכל פרטיה בשנת ד' קי"ט... והנהיג אותה ר' יהודה שהיה נכדו של רבי הוא רבי יהודה הנשיא הראשון"¹⁰⁹, במילים אלה מסכם א.א. עקביא את התפיסה שרווחה בין הלומדים עד לגילויים מהגניזה הקהירית. כאשר החלו להתגלות מסמכי הגניזה הקהירית גילה שם בורנשטיין מכתבים בעזרתם שיחזר את מחלוקת רס"ג ובן מאיר. גילוי המחלוקת הזו מעלה ספק: האמנם נחלקו רס"ג ובן מאיר בדבר שהוסכם שש מאות שנים לפני תקופתם? סיבה נוספת לדחות את ההנחה הזו מוצא בורנשטיין באיגרת רב שרירא גאון בה נקובים תאריכים שלא יתכנו לפי הלוח שלנו¹¹⁰. במאמר מאוחר יותר¹¹¹ מצטט בורנשטיין מכתב של ראש הגולה משנת ד'תקצ"ו ממנו עולה גם שקביעות השנה אז היתה שונה מכללי החשבון שלנו, וכן שבתקופה זו (כתשעים שנה לפני מחלוקת רס"ג ובן מאיר), ראש הגולה מניח שבית הדין יכול להחליט לנטות מהכללים. על סמך כל אלה קובע בורנשטיין שחידושו של הלל היה רק האפשרות לקבוע את הלוח לפי כללים וחשובות וללא צורך בעדים שיראו את המולד החדש. בתקופת הלל עדיין לא התקבעה צורת הלוח שלנו ועדיין לא נוצרו כל כללי הדחיות. הצורה הסופית של הלוח נקבעה, לפי בורנשטיין, רק בין שנת ד'תקצ"ו, בה נשלח מכתב ראש הגולה הנ"ל, לשנת המחלוקת בין רס"ג לבן מאיר היא שנת ד'תרפ"ב.

108 במשמעות הציווי הזה נעסוק בפרק 3.1.

109 א.א. עקביא, "ספר מיוחד לעניני העיבור", סיני ל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשיב. עמ' קיח-קלז. להלן עקביא.

110 למשל, רב שרירא גאון, איגרת רב שרירא גאון מסודרת בשתי נוסחאות נוסח ספרד ונוסח צרפת, ההדיר ד"ר בנימין מנשה לוין, החברה לספרות היהדות בפפד"מ, חיפה תרפ"א, עמוד 98. יום פטירתו של רב אחי (או אחאי בנוסח הספרדי) בר רב הונא היה לפי רב שרירא גאון ביום א' בשבוע ד' באדר ואם כן יוצא שפסח חל באותה שנה ביום ו' בסתירה לכלל לא בד"ו פסח הנקוט בידינו. הרחבת הדברים במרוב"מ מעמוד 18.

111 דיה"ה עמ' 321-372.

על קביעה זו חלק נחרצות הרב כשר¹¹². הרב כשר מתנגד אפריורית לשיטה זו משני טעמים. הטעם הראשון הוא:

דעת הראשונים שהלל הנשיא ראש הסנהדרין שתקן החשבון הוא שקדש למפרע כל החודשים עד שיבוא מורה צדק. ועל סמך זה יש להם התוקף כמו בזמן שיש סנהדרין שהקידוש תלוי רק בהם ולפי הנחתו של ב. שנתקן באמצע תקופת הגאונים ואין אנו יודעים מי תקנו ומתי נתקן... נמצא לשיטתו שהחשבון שלנו חסר קידוש ב"ד סמוכים¹¹³.

כלומר, חלק מהראשונים¹¹⁴ ניסו לבסס את התוקף של הלוח המחושב על הנחה שהלל ב"ר יהודה נשיאה קידש את החודשים מראש. האפשרות שהלל לא ידע מה תהיה קביעות השנים בעתיד – בשל עדכון כללי הלוח שומטת את הקרקע מתחת לקביעת ראשונים זו. הסיבה השניה להתנגדותו של הרב כשר למסקנותיו של בורנשטיין היא:

יוצא מהנחתו שבמשך ארבע מאות שנה בקירוב לא היה לנו חשבון קבוע ומשוכלל... נמצא שבמשך ארבע מאות שנה היו חילופים וערבובייה בשמירת החגים בין היהודים בארצות שונות בעולם זה שמר היום וזה למחרתו. דבר זה מוכחש מהמסורה, ואין לו אף רמיזה בכל הספרות שלנו.

הרב כשר מזועזע מהאפשרות שהחגים, בתקופה שבין חיתום התלמוד למחלוקת רס"ג ובן מאיר, לא נחוגו באותו זמן בכל העולם היהודי. הוא טוען שאין לכך שום רמז או מקור¹¹⁵. לאחר שהציג את הסיבות הגורמות לו לחלוק על בורנשטיין מתפנה הרב כשר לדון בראיותיו. הוא מתפלמס עם הנחותיו של בורנשטיין ובמקומות בהם הראיות מוצקות יותר הוא מציע תיקוני גרסה¹¹⁶.

לאחר שהתפרסם ספרו של הרב כשר כתב אברהם אריה עקביא מאמר ביקורת על הספר. רוב המאמר מוקדש לויכוח עם מסקנה זו של הרב כשר¹¹⁷. הוא מראה את הטענות עליהן לא ענה

112 הרב מנחם מ. כשר, חומש תורה שלמה חלק שלושה עשר, מהדורה שניה, הוצאת המחבר, ניו יארק תשי"ד, להלן הרב כשר. פרק י"ג מוקדש כולו ל"סתירת שיטת מאחרי חיתום החשבון לאמצע תקופת הגאונים".

113 הרב כשר עמ' 155.

114 הדיון בשיטתם להלן פרק 3.2.

115 הראיה מכך שאין עדויות על פערים נראית קלושה. בגמרא אפשר למצוא עדויות לפערים בין בבל לארץ ישראל כפי שהראינו בפרק 1.2.5.2. ובדברי רב שרירא גאון שצוטטו לעיל על פערים בין יושבי ההר והשפלה בתקופת ר' יצחק נפחא. אם כן כל עוד לא נוצרה הנורמה של לוח אחיד לא היה מקום להתרגשות מפערים בין ארצות שונות מה גם שקשיי התקשורת הקשו על גילוי פערים כאלה.

116 בפרק יד שלו מביא הרב כשר ראיה שלא היתה בימיו של בורנשטיין אבל תומכת לכאורה בשיטתו. בגלל ראיה זו הוא נדחק להודות ש: "אין תימה אם יהודים באיזה מקום בשנת רס"ג לא התנהגו עוד על חשבון שלנו" (עמ' 178). כלומר הוא חוזר בו מההחלטיות לגבי אחידות הלוח מאז ימי הלל נשיאה ודוחה בקש כל ראיה ללוח אחר.

117 עקביא בעיקר מעמוד קיט.

הרב כשר ומתנגד לשינויי הנוסח שלו. לסיכום הוא מציע לדייק במסורות ולהגן רק על המסורות המוסמכות. כפי שראינו בדיון על מתקן הלוח, זו בדיוק הדרך בה הלך ואלטר.

הבאנו עד כאן ראיות לדחיית הלוח וניסיונות להתמודד עימן. פרופ' צבי לנגרמן¹¹⁸ תקף את הנושא מכיוון הפוך. הוא מביא חיבור שכתב אל כ'ואריזמי, מתמטיקאי מוסלמי חשוב, הכותב בשנת ד'תקפ"ה, אחת עשרה שנים לפני מכתב ראש הגולה, עליו התבסס בורנשטיין, חיבור המתאר את הלוח העברי העכשווי. העובדה שלא יהודי יכול לתאר בצורה כזו את הלוח, מהווה ראיה לכך שהלוח כבר התגבש והתפרסם כבר לפני שנה זו. ר' רחמים שר שלום דן בראיה זו בפרק יט של מאמרו "מתי נוסד הלוח העברי? מתי תוקן ומתי נחתם? פרקים בהיסטוריה של הלוח העברי"¹¹⁹ שר שלום עומד על כך שהעיקר חסר מדבריו של אל כ'ואריזמי, עיקר כפשוטו, כלומר נקודת ההתחלה ממנה יש לחשב את מולדות החודשים. נקודה נוספת היא שוני לשוני בין קטע זה של המאמר לבין שאר מאמרו של אל כ'ואריזמי. נקודות אלה גורמות לשר שלום להניח שקטע זה נשתל בתקופה מאוחרת.

ואלטר¹²⁰ מעריך שיחוס הלוח לימי הלל מבוסס על המסורת של רב האי גאון לפיה בימיו החלו לשלוח "סדרי מועדות" כלומר לוחות שנה לכל השנה מראש. המצב הזה גרם למחשבה שניתן לוותר על יום טוב שני של גלויות. לכן היה צורך להזהיר על המשך קיום המנהג. לפי זה, בימי הלל אכן היה מהפך ביחס לשיטת הלוח אבל כפי שמראות העדויות ההיסטוריות הכללים עדיין לא התקבעו עד סמוך אחרי שנת ד'תקצ"ו.

לכל אלה יש להוסיף את המקור שמצא שר שלום בכתבי ר' מעוד'ה בן שלמה אללדאני¹²¹. ר' מעוד'ה טוען שכללי הלוח מקורם בתקופת הגאונים וזה מתאים לגמרי לתפיסה לפיה רעיון הלוח מקורו בהלל ב"ר יהודה נשיאה אבל כללי הלוח מקורם בתקופת הגאונים.

2.2.3 קיבוע כללי הלוח

על תאריך אחד מסכימים הכל. בשנת ד'תרפ"ב כבר היה הלוח קבוע לגמרי כל כללי הדחיות היו ידועים ומוסכמים להוציא מחלוקת אחת שהוכרעה כעבור כמה שנים. לקראת שנה זו נתגלעה מחלוקת בין חכמי בבל ובראשם רב סעדיה גאון לבין חכמי ארץ ישראל ובראשם בן

118 צבי לנגרמן, "אימתי נוסד הלוח העברי? קדמותו על פי חיבורו של אל-כ'וארזמי", אסופות, ספר ראשון, תשמ"ז, קנט-קסח

119 רחמים שר שלום, "מתי נוסד הלוח העברי? מתי תוקן ומתי נחתם? פרקים בהיסטוריה של הלוח העברי", בתוך סיני, כרך ק"ב, ניסן-אייר תשמ"ח עמ' כו-נא. המאמר מופיע בתוספת השלמות ותיקונים מאת המחבר למהדורת האינטרנט תשס"ה באתר www.daat.co.il בלשונית הלוח העברי.

120 ואלטר מעמוד 213.

121 צוטט לעיל 2.2.1.

מאיר¹²². בשונה ממכתב ראש הגולה שהוזכר לעיל, עכשיו כבר לא הרגישו חכמי בבל שום נחיתות ביחס לחכמי ארץ ישראל, ויצאו למאבק של ממש. המאבק כלל משלוח אגרות מבבל לארץ ישראל וכן מבבל ומארץ ישראל למצריים ולשאר הגלויות ובהם הוראות סותרות לגבי קביעות השנים ד'תרפ"ב וד'תרפ"ד. אגרות אלה פרטו את הכללים ואת המסורות השונות של בני בבל וארץ ישראל והראו שכל כללי הלוח מוסכמים על כולם להוציא הבדל קטן בן תרמ"א חלקים שהם כשלושים וחמש דקות בהגדרת מולד זקן, כלומר בהגדרת השעה המאוחרת ביותר המאפשרת לחוג את ראש השנה ביום המולד, אם המולד מתאחר מעבר לשעה זו נדחה ראש השנה ונקבע ביום שלאחר המולד. לדעת חכמי בבל השעה הקובעת היא השעה שתיים עשרה בצהריים ואילו לדעת חכמי ארץ ישראל ובראשם בן מאיר השעה הקובעת היא שתיים עשרה ועוד תרמ"א חלקים¹²³. שר שלום¹²⁴ מעלה סברה הגיונית לפיה אם לא מחלוקת רס"ג ובן מאיר שגרמה לפרסום כללי הלוח, הלוח היה ממשיך להשתכלל. המחלוקת גרמה ששני הצדדים במחלוקת פרסמו באיגרותיהם את כללי הלוח המקובלים עליהם ומכאן ואילך היה הלוח נחלת הכלל ואין יותר אפשרות מעשית לערוך בו שינויים¹²⁵.

2.3 שיטת רס"ג ואחרים

פרק זה חורג מסדר העבודה הכללי בגלל השוני הגדול בין השיטה המוצגת בו להבנה המקובלת. שיטה זו נחשבת לשיטתו של רס"ג למרות שאין בידינו, כמעט, מקורות שכתב רס"ג בעצמו. שיטתו של רס"ג עולה מתוך כלים שניים ושלישיים, אבל ריבוי המקורות וההתאמה ביניהם, מניחים את הדעת, שבידינו אכן שיטת רס"ג בסוגית הלוח. תיאור טוב של שיטה זו מופיע בפירושו לתורה של רבינו בחיי בשם רבינו חננאל, ומובא גם במהדורתו המדעית של יהודה רצאבי לפירוש רס"ג על התורה¹²⁶. בדיון להלן נניח שרבינו בחיי אכן מצטט נאמנה את דברי רס"ג.

במהלך יציאת מצריים מופיע הציווי למשה ולאחריו: "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה"¹²⁷. בפירושו לפסוק זה פורס רס"ג את שיטתו ביחס לקידוש החודש. לדעתו, הציווי למשה היה לקבוע את החודשים לפי חשבון ולא לפי הראיה! מדברי

122 מחלוקת זו היא הנושא העיקרי של הספר מרוב"מ ובו ניתן למצוא את כל המידע על מחלוקת זו. תאור מקוצר אפשר למצוא בשר שלום עמ' 29-30.

123 הסבר מפורט לנושא הדחיות ראה בשר שלום עמ' 36.

124 שר שלום עמ' 30.

125 על הצורך בשינוי מינורי נעמוד בפרק 3.3.

126 רב סעדיה גאון, פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות ליקט תרגם והעיר יהודה רצאבי, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ח. רצאבי מציין בהקדמתו (עמ' 17) שמהדורה מכילה גם קטעים החסרים בכתבי היד של רס"ג אך מצוטטים בכתבי ראשונים אחרים. על סמך קביעתו זו אני מניח שאכן קטע זה הוא מדברי רס"ג. בכל אופן כפי שעולה ממקורות רבים נוספים זו וודאי שיטת רס"ג.

127 שמות יב, ב.

נחמיה: "ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם"¹²⁸ מוכיח רס"ג שבמדבר לא יכלו לראות את הירח החדש, ומסיק שקבעו את החודשים על פי החשבון הקיים בידינו עד היום¹²⁹. כפי שנראה בהמשך הפרק לגבי קביעת השנים המעוברות נראה שגם רס"ג מודה שהיא מסורה לבית הדין במגבלות מסוימות.

נושא קבלת העדות על קידוש החודש בעדים החל, לדעת רס"ג, בתחילת ימי הבית השני, בימיהם של צדוק וביתוס שערערו על המסורת המקובלת של הלוח. קבלת העדים לא נועדה לקביעת המולדות אלא להוכחת אמיתות המסורת. את המקורות מהם הוכחנו בפרק הראשון שבית הדין רשאי לשנות מדברי העדים ולקבוע את החודש לפי שיקולים אחרים מביא רס"ג כראיה שהעדים נועדו רק לביסוס הלוח המסור מימי משה רבינו. את המשנה "דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בטבלא בעלייתו בכותל שבהן היה מראה את ההדיוטות"¹³⁰ מפרש רס"ג שההדיוטות אינם העדים אלא תלמידי צדוק ובייתוס. לדבריו, רבן גמליאל השתמש בצורות אלה כדי להוכיח את בקיאותו במהלכי הלבנה ולצפות את מראה הלבנה המתחדשת. בכך הוכיח רבן גמליאל את אמיתות החשבון המסור, לדעת רס"ג, ממש רבנו. רס"ג מסכם ואומר:

ולדברי הכל, דת חק העיבור הלכה למשה מסיני, שהרשות ביד בית הדין הגדול. כשהוא גדול ואין למעלה הימנו בחכמה וביראת חטא ובקי בחדרי תורה וקביעת השנים, הרשות בידו לקבוע ולעבר כפי מה שיראה לו מחוקי סוד העיבור. וזו היא הדת שציווה הקדוש ב"ה למשה החודש הזה לכם.

הרב כשר מראה שגם רס"ג הכיר בזכותם של בית הדין לשנות מכללי הלוח בשעת הדחק. מקור הדברים בספר העיבור לר' אברהם בר חייא. כך הוא מביא בשם רס"ג:

והיו מוסיפים בחדשים המלאים בשנה ומחסרים מהן בשעת הדחק ולדבר הצורך כאשר היו רואים לעשות כדאמרין מעשה שעשה רבי תשעה חסרים בשנה ובכל זה היו מזהירין שלא יהיה אחד מן המועדים ביום שאינו ראוי לו¹³¹.

128 נחמיה ט, יט.

129 במאמרו של הרב מרדכי הלפרין, "למה נטה רב סעדיה גאון מהאמת?", יודעי בינה ה, כרס ביבנה תשע"א. (להלן הרב הלפרין). בעמ' 45 מופיע חידוש של יעקב לוינגר הטוען שרס"ג לא התייחס ללוח שלנו המבוסס על חשבון ממוצע אלא ללוח אחר המבוסס על היתכנות ראייה. שיטה זו יכולה לפתור כמה בעיות בשיטת רס"ג אבל יוצרת בעיות אחרות ועד שלא תפורסם כראוי אין אפשרות לדון בה כהלכה.

130 משנה ראש השנה ב ח.

131 ציטוט דברי רס"ג מתוך ספר העבור מאמר שני שער שמיני.

הרב כשר¹³² מנסה להביא ראיה נוספת לכך שגם לשיטת רס"ג יש לבית הדין תפקיד של קביעה ולא רק של חישוב. הוא מתבסס על פירוש רבינו חננאל¹³³ לבבלי סנהדרין יב ע"א. הגמרא שם מספרת שר' עקיבא עיבר שלוש שנים רצופות. זה כמובן לא מתאים ללוח המסור בידינו. ר' חננאל מסביר זאת כך:

מפני שסוד העיבור בנוי לעבר בכל מחזור של י"ט שנה ז' שני מעוברות כדי להשוות שנת הלבנה לשנת החמה. ושלא להוסיף ושלא לגרוע על ז' שנים מעוברות וחל להיות באותה העת י"ד למחזור שהיא שנת עיבור רעבון ולא עיבורה ושנת ט"ו היתה שביעית ושנת י"ו מוצאי שביעית ולא עיברו בהן נמצא שלא עיברו בכל המחזור אלא גו"ח י"א שהן ד' שנים בלבד ולא נשארו במחזור זולתי שלש שנים לפיכך עיברו אותן ג' זו אחר זו למלאות ז' שנים מעוברות במחזור.¹³⁴

מסקנת הרב כשר מדברי ר' חננאל היא שגם לדעת רס"ג יש רשות לבית הדין לקבוע החדשים והשנים לפי ראות עיניהם". כפי שרמזתי קודם, יש לחלק, לדעתי, בין קידוש חודשים בו עוסקים דברי רס"ג שהבאנו עד כאן לבין עיבור שנים. בקידוש חודשים התמונה העולה מהמקורות היא שחובה להיצמד לעדים, אלא אם בית הדין רואים סיבה. על כך חידש רס"ג שהחשבון עיקר ולא העדים. לעומת זאת, בעיבור השנים הברייתות קובעות בפירוש שלבית הדין יש סמכות לקבוע שנים מעוברות לפי המציאות הטבעית¹³⁵. למעשה, הדברים מוכחים גם מדברי ר' חננאל עצמו. כך כותב רבנו חננאל רק עמוד אחד לפני הציטוט הקודם: "וכך היתה הלכה למשה מסיני שמעברין את השנה על האביב ועל סימנים אחרים"¹³⁶. דחינו, אם כן, את ראייתו של הרב כשר שניסה ללמוד מעיבור שנים על קביעות חודשים, ובנוסף למדנו על שיטתו של רס"ג בעיבור השנים. לפי רס"ג, עיבור שנים חייב להיות במסגרת של שבע שנים בכל מחזור בן תשע עשרה שנה, אבל בחירת השנים המעוברות הייתה מסורה מלכתחילה לבית הדין לעבר לפי אילוצי שמיטות, שני רעב וכדומה.

יוצא שגם לפי רס"ג הלוח שבידינו עבר לפחות ארבע תקופות. מיציאת מצרים ועד ימי צדוק ובייתוס, בית הדין קבע את הלוח על פי חשבונו ובהתאמה לצרכים המציאותיים. מימי צדוק ובייתוס תקנו להשוות בין תוצאת הלוח למציאות האסטרונומית. התקופה השלישית היא

132 הרב כשר עמ' מח.

133 כאמור לעיל דברי רבינו חננאל הם המקור העיקרי לשיטת רס"ג.

134 נדפס על הדף במהדורת וילנא. ר' חננאל מקשר בעצם בין הסיפור על ר' עקיבא לבין הברייתא המובאת מייד אחרי הסיפור, ברייתא זו קובעת שאין מעברין לא שביעית ולא מוצאי שביעית.

135 ראה בפרק 1.2.4.

136 רבינו חננאל על בבלי סנהדרין יא ע"א.

תקופה שהחלה בתקנה לוותר על עדות העדים וחזרה לחישוב והתאמות בלבד. התקופה הרביעית, עליה רס"ג לא היה יכול לכתוב, מתחילה במחלוקת רס"ג ובין מאיר שגרמה לפרסום הלוח, וממילא מנעה מבית הדין את האפשרות לשנות אפילו במקום צורך גדול.

2.3.1 איזה אפיקורוס התכוון רס"ג לדחות?

ההבנה המקובלת היא שדברי רס"ג נאמרו כנגד הקראים שחלקו על החשבון. בכך שהקדים את קביעת כללי הלוח עד למשה רבינו, ניסה רס"ג, כפי שמקובל לחשוב, לתת תוקף לחשבון שבידיו. כך כתבו החוקרים מבורנשטיין¹³⁷ שהיה אבי המחקר המודרני של הלוח ועד ר' שי ואלטר שכתב כך כמובן מאליו¹³⁸. כנגד דעה זו יצא הרב מרדכי הלפרין במאמרו "למה נטה רב סעדיה גאון מהאמת"¹³⁹. לדעתו, האפיקורס שגרם לרס"ג לטעון לקדמות הלוח הוא בר הפלוגתא שלו, ר' אהרון בן מאיר, גאון ארץ ישראל. הרב הלפרין קושר בין המחלוקת על השנים ד'תרפ"ב-ד'תרפ"ד לבין דברי רס"ג על קדמות הלוח. לדעתו, רס"ג רצה לחזק את טענותיו לטובת הלוח הקיים כדי שיגברו על הסמכות הבסיסית של חכמי ארץ ישראל. לצורך כך הוא "הרשה לעצמו" לבדות את הטיעון בדבר קדמות כללי הלוח ובכך לגבור על סמכות חכמי ארץ ישראל.

2.3.2 האמנם נטה רס"ג מהאמת?

הדיון בכוונת רס"ג נמשך עד לימינו ונעדין נדפסים מאמרים העוסקים בכוונתו של רס"ג בקידוש החודש. העמדה השמרנית מנסה לטעון שלא יתכן שרס"ג בדה מליבו דבר גדול כזה ובמיוחד שגם כ"קנה לדחות בו את האפיקורוס" הרעיון של רס"ג בעייתו, בגלל שפע המקורות מתקופת המשנה והגמרא המוכיחים, לכאורה, נגדו. אריה שטרן¹⁴⁰ ולפניו שמואל ביאלובולצקי¹⁴¹ מחזיקים בעמדה השמרנית לפיה רס"ג אכן האמין שהלוח שבידינו הוא הלוח הקדום, ולפיו נקבעו החודשים לפחות מאז מתן תורה. מעבר לסברות שהזכרנו בדבר הקושי להניח שרס"ג הונה, והעובדה שדברי רס"ג אינם קנה הראוי לדחות בו את האפיקורס אחר שהם בעצמם מוקשים, כאמור, מביא הרב שטרן עוד שתי ראיות. הראיה הראשונה היא מדברי רס"ג בספר המצוות, שוודאי לא נכתב כחלק מהפולמוס. בפיוט המצוות שלו מונה רס"ג את המצווה של קידוש החודש

137 מרוב"מ עמ' 146. "עד אשר קם הגאון רב סעדיה, אמיץ לב בגיבורים, לערוך מלחמה עם צוררי הקבלה, ויאמר לסכור את פיהם פעם אחת בענין חשבון העיבור, הוא החליט כי חשבון העיבור קבוע הוא מסיני...".

138 הרב שי ואלטר, "שיטת רס"ג בקביעת החודש הבעיה האסטרונומית ופתרונה", מפירות הכרם - מאמרי בוגרים ליובלה של ישיבת כרם ביבנה, כרם ביבנה תשס"ד, עמ' 118-128.

139 הרב הלפרין עמ' 40-68.

140 אריה שטרן, "שיטת רס"ג בקידוש החודש" תחומין כג, אלון שבות תשס"ג. עמ' 287-297.

141 שמואל ביאלובולצקי, אם למסרת, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 1971. עמ' 170

בין המצוות המוטלות על כל יחיד ויחיד¹⁴² וזה יכול להתאים לחישוב שכל אחד יכול לחשב בעצמו אבל לא לקידוש על ידי בית הדין¹⁴³. הראיה הנוספת של הרב שטרן איננה ממש ראייה אבל יש בה חיזוק מסוים. לדבריו, עצם זה שאנו נוהגים כרס"ג במחלוקתו עם בן מאיר מעידה על עליונות החשבון על פני קביעת חכמי ארץ ישראל.

כנגד דברים אלה כתבו הרב שי ואלטר והרב מרדכי הלפרין מאמרים בהם ניסו לחזק את ההנחה שאכן רס"ג נטה מהאמת. הרב ואלטר מתבסס בעיקר על כך שעדותו של רב האי גאון שהיה סמוך בזמן ובמקום למחלוקת רס"ג והקראים יכול היה להעריך טוב מאיתנו מה הייתה כוונת רס"ג. הרב הלפרין בדק מקורות נוספים ומצא שכנגד הראיה שהבאנו על פי דברי הרב פערלא לפיה מיקומה של מצוות קידוש החודש בפיוט המצוות של רס"ג בין המצוות המוטלות על כל יחיד ויחיד. בפיוטים אחרים המצב שונה. בפיוט לחג השבועות ובו מניין המצוות נאמר: "כמגדל כתם פז הנה חכמיכם יעברו מתכונת חגיו כהואל, יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל"¹⁴⁴. ממובאה זו עולה בפירוש שרס"ג כן ראה בקידוש החודש משימה של חכמי ישראל ולא של כל יחיד ויחיד. הרב הלפרין ממשיך ובוחן טקסטים מהגניזה, ומראה שדעת רס"ג הייתה שחובת היחיד לדעת את הדרך לפיה נקבעים החודשים, אבל קביעת החודשים בפועל מוטלת רק על בית הדין. הרב הלפרין נזקק גם לביטוי החרף "אפיקורס" שלפי פרשנותו נאמר על ידי רב האי גאון ביחס לגאון ארץ ישראל, אהרון בן מאיר, ומוכיח מהביטוי הזה את גודל חששו של רס"ג מפיצול הלוח ואת נכונותו להרחיק לכת עד כדי ביטוי חריף כל כך ואולי עד כדי שיבוש ההיסטוריה לטובת אחדות קלנדרית של כל עם ישראל.

2.3.3 המסכימים עם רס"ג

חידושו של רס"ג מתחלק לשני חידושים שונים הראשון הוא עצם יחוס כללי הלוח המקובל היום להלכה למשה מסיני, והשני הוא הקביעה שהחשבון עיקר ולא העדים. תתכן כמובן דרך הביניים שתאמר שהחישוב וכללי הלוח הלכה למשה מסיני אבל החישוב עיקר והכללים הם או מידע אסטרונומי שנמסר בבחינת "סוד ה' ליראיו" או אפילו כדרך לקבוע את הלוח כאשר לא

142 עמד על כך והאריך בנושא הרב ירוחם פישל פערלא בבאורו הענק לפיוט תרי"ג מצוות של רס"ג. הרב ירוחם פישל פערלא, ספר המצוות לרבי סעדיה אלפיומי גאון מהדורה חדשה, הוצאת קסת, ירושלים תשל"ג. להלן הרב פערלא.

143 הרב פערלא מציע תרוץ אחר לפיו דברי העם שעונים "מקודש, מקודש" על דברי נשיא בית הדין הם המצווה המוטלת על כל יחיד ויחיד. יש לצייין שאם מקבלים את שיטת ר' יעקב לוינגר לפיה רס"ג התבסס על לוח מולדות אמיתיים ולא ממוצעים אין כאן ראייה כי חישוב כזה וודאי אינו בכוחו של כל יחיד ויחיד.

144 רב סעדיה גאון, סידור רב סעדיה גאון יו"ל על ידי ישראל דודזון, שמחה אסף ויששכר יואל, חברת מקיצי נרדמים, ראובן מס, ירושלים תשמ"ה. עמ' רב.

יתאפשר לקבל עדים מאיזו סיבה. נסקור איפה בנפרד את המסכימים עם החידוש הראשון ואת המסכימים עם שני החידושים.

2.3.3.1 הלוח שבידינו הגיע מסיני

רב האי גאון, ראש החולקים על שיטת רס"ג השלמה, מקבל את ההנחה שמקור חישובי הלוח בסיני, כך כתב בהמשך התשובה בה הוא דוחה את שיטת רס"ג:

והחשבון הזה שבידינו שהוא סוד העיבור, היה בידיהם של ישראל מימות משה רבנו ומוזהרין לעשות לפיהו כשיראו בית דין, והוא מדוקדק בכל מחזור י"ט שנה ושבעה חדשים יתירים כדי שיצא המחזור ותעמוד שנת הלבנה נכח שנת החמה¹⁴⁵

גם ר' אברהם בר חייא, שמסורותיו בענייני הלוח מקובלות בדרך כלל כחשובות במיוחד¹⁴⁶, מקבל את הטענה שמקור הכללים בסיני ומקלס את מי שאמר זאת לראשונה, אבל לא מקבל את הטענה שהחשבון עיקר:

והאומר כי כל החשבון הזה מסורת היה בידם מהר סיני ראוי בעיני לשמוע בקולו, ולנטות אל דעתו ולקבל את עצתו יהי שם האומרה בראשונה זכרו לברכה ורחמים מפני אדון הרחמים רבון כל עולמים¹⁴⁷

גם ר' אברהם בן עזרא מקדים את מקור חשבונות הלוח לסיני ואלה דבריו בספר העיבור שלו: "גם אנחנו נקבע בדרך חשבון העבור המסור לנו מאבותינו הלכה למשה מסיני, שנעשה כן בגלותינו"¹⁴⁸. מדבריו אלה נלמד שהסכים, לכאורה¹⁴⁹, שמקור הלוח בסיני, אבל גם שהוא נועד רק לנהוג לפיו בגלות וזה וודאי לא מתאים לשיטת רס"ג בשלמותה.

145 רב האי גאון, תשובות הגאונים החדשות יוצאות לאור לראשונה ע"י שמחה עמנואל, מכון אופק, ירושלים תשנ"ה, סמן קטז עמוד 150.

146 הוא הראשון שמזכיר (בשם רב האי גאון) את שמו של ר' הלל בר יהודה נשיאה כמי שאחראי ללוח שבידינו.

147 ספר העיבור עמ' 83.

148 ר' אברהם בן עזרא, ספר העבור, חברת מקיצי נרדמים, שנה חמישית תרל"א – תרל"ד.

149 כתבתי בהסתייגות כי ראב"ע הביא ראיות רבות לדבריו המתאימות לתקופת הנביאים, ובמקומות אחרים גם ציין שמקור החשבון בדברי נביאים, וכן מכך שראב"ע הרבה להוכיח עם הקראים, כך שיתכן שהיחוס עד לסיני פולמוסי.

2.3.3.2 החשבון עיקר ולא העדים

תחילה יש להזכיר את רבינו חננאל, שכמה מדבריו כבר הובאו לעיל, ושכל פירושו לגמרא מנסים לישוב את דברי הגמרא עם שיטת רס"ג. נביא כדוגמה את דבריו על המשנה בפסחים¹⁵⁰ הדנה בשריפת הנוטר מקרבן פסח בליל שבת:

ולא תימא חל ממש דאם כן חל פסח להיות בבד"ו אלא אילו חל דין הוא שישרפו למחר וכן הוא מפורש בתלמוד ארץ ישראל במסכת מגילה¹⁵¹.

מדובר על תקופת המשנה, בה ברור שקיבלו עדים, ובכל זאת ברור לר' חננאל שלא יתכן שחג הפסח יחול ביום ו', כלומר, הכללים הקיימים בידינו גברו על דברי העדים וכשיטת רס"ג.

יחד עם ר' חננאל יש להזכיר את ר' בחיי בן אשר מסרגוסה, שציטט את ר' חננאל, שהביא את דברי רס"ג על הפסוק "החודש הזה לכם", בהם פתחנו את הדיון בדברי רס"ג¹⁵². בזכותו יש בידינו את שיטת רס"ג מפורטת ומסודרת. רבינו בחיי מביא, כאמור, את דברי ר' חננאל ולא מעיר עליהם דבר ומשמע שסובר כמוהו.

תומך נוסף לשיטת רס"ג הוא ר' אביתר¹⁵³. במגילת ר' אביתר מובא תיאור קידוש החודש הקובע בפירוש הן את קדמות החשבון ומקורו עוד לפני משה רבנו, את היות משה מחזיק סוד העיבור את השתלשלות הסוד איש מפי איש, וכן את עדיפות החשבון על הראיה. נביא כאן רק כמה שורות בדילוגים:

והיו כל החשבונות מתחשבים לפני הק' עד שנבא אדם ומסר לו בגן עדן חשבון ימים ולילות שנים וחדשים תקופתו ומחזורות ועיבורים שני זה ספר תולדות אדם ואדם מסרם לחנוך ... וחנוך מסר לנח... כשירדו למצרים נתמעטו העבורים עד שבא משה ואהרן וחזר הק' ומסר להם העיבור שני ויאמר יי אל משה ואהרן בארץ מצריים לאמר החדש הזה... ומשה היה ראש לכל הסנהדרין והיה סוד העיבור אצלו והיה הוא מעבר את השנים ולא מסרו לאדם עד עת פטירתו ומסרו ליהושע ויהושע לזקנים.... וכי קאמרי לקדוש על הראיה הני מילי היכא דמיתחזי סיהרא בעידן

150 מ' פסחים ז, י.

151 רבינו חננאל על בבלי פסחים פג ע"א במהדורת וילנא.

152 פרק 2.3.

153 גאון ארץ ישראלי, האחרון שעמד בראש ישיבת גאון יעקב.

דמטא לן חשבונא אבל איתחזי בעידן דלא מטא חשבונא לא ועד לא שקלינן וטרינן
בראיה אלא מימי אנטוגנס איש וחלוקת צדוק וביתוס לסלוקי פלוגתא¹⁵⁴.

2.3.4 החולקים על רס"ג

שיטת רס"ג לא התקבלה על דעתם של רוב חכמי ישראל. ברור כי כל המייחסים את הלוח
לתקופות מאוחרות יותר לא יכולים לקבל את שיטת רס"ג. נביא כאן רק את דברי החולקים
הבולטים שהתייחסו במפורש לשיטת רס"ג או שברור שכיוונו ביקורת לשיטה זו.

הראשון שקבע את ההתייחסות לשיטת רס"ג היה, כנראה, רב האי גאון שהגדיר את
שיטתו של רס"ג קנה לדחות בו את האפיקורוס¹⁵⁵. בעקבותיו הלך בחריפות יתרה הרמב"ם
שאמנם נמנע מלהזכיר את רס"ג בשמו אבל ברור שכיוון לדבריו. כך כתב הרמב"ם:

ואני מתפלא על אדם שמכחיש ומתווכח בדבר הברור ואומר שדת היהודים אינו בנוי
על ראיית החדש אלא על החשבון בלבד והוא מאמין בכל הלשונות האלה, ואיני
חושב שהאומר כן מאמין בכך, אלא היתה מטרתו בדבר זה לנגח את יריבו באיזו
צורה שתהיה שלא בצדק או בצדק כיון שלא מצא מפלט מלחץ הויכוח. ומה שראוי
שאתה תאמין שעיקר דתנו בנוי על הראייה.... ולא היו סומכין על החשבון אלא כדי
לדעת אם ייראה או לא ייראה כמו שביארתי לך, לא שיסמכו על החשבון בלבד ויעשו
ראש חדש על פי החשבון אם מחייב שייראה. וסוד העיבור שמסר לו הקב"ה למשה
בסיני הוא סדר חשבון שאפשר לדעת בו שעור קשת הראייה בדיוק¹⁵⁶.

דברי הרמב"ם ברורים, הוא דוחה את המחשבה שהדרך הפשוטה לקבוע את הלוח היא דרך
החשבון. הרמב"ם ממשיך את דרכו של רב האי גאון וקובע שהשיטה הזו נוצרה בלחץ הויכוח
ומבלי שרס"ג התכוון באמת לדבריו. נקודה מחודשת בדבריו היא תוכן הקבלה מסיני. לדעת
הרמב"ם הקבלה מסיני הייתה המידע האסטרונומי לגבי היתכנות ראיית הירח כלומר דרך לחשב
את המולד האמיתי ואת יכולת העדים לצפות בירח החדש.

מקור קדום נוסף החולק על רס"ג מובא בספר העיבור אחרי שהביא את דברי רס"ג הוא
מביא את דברי ר' יצחק בן ברוך שדן בהם וישב כמה קושיות שהקשו על שיטת רס"ג. למרות זאת
ר' יצחק בן ברוך לא מקבל את דברי רס"ג, ובלשון ספר העיבור:

154 ר' אביתר גאון, Saadyana: Geniza Fragments of Writings of R. Saadya Gaon and Others, Cambridge 1903 עמ' 93. רוב הדברים הובאו גם אצל הרב כשר עמ' 51.
155 שמחה עימנואל, תשובות הגאונים החדשות יוצאות לאור לראשונה ע"י שמחה עימנואל, מכון אופק,
ירושלים תשנ"ה, סמך קטז עמוד 149. בשאלה מיהו האפיקורוס שרס"ג דחה נדון בפרק 2.3.1.
156 פירוש המשניות לרמב"ם מסכת ראש השנה ב,ו.

ואחר שהביא ר' יצחק בר' ברוך ז"ל כל הראיות האלה וכדומה להן מדברי ר' סעדיה בחבור אמר אין נראים לי דברי הגאון הזה ז"ל אבל הברור לי שרבותינו ז"ל היו עושים הפסח וכל המועדים בכל ימי השבוע ולא היה להם יום ראוי לקבוע ואחר אינו ראוי אבל כולם היו ראויים להם¹⁵⁷

2.4 סיכום

בפרק זה ראינו כי יחוס הלוח להלל ב"ר יהודה נשיאה עומד במבחן הביקורת אם נזהרים שלא לייחס להלל יותר ממה שעשה. הלל היה האחראי למעבר לקידוש לפי כללים במקום קידוש לפי עדים. הכללים המשיכו להתעדכן לפי החלטת בית הדין שבארץ ישראל עוד שנים רבות עד סמוך לשנת ד'תרפ"ב. יש לציין את דעתו של הרב כשר שהתנגד למסקנה המחקרית הזו אפריורית. הטענות שהעלה ידונו במסגרת הדיון בדעת הרמב"ן ביחס לתוקף תקנת הלל 3.2.2 .

בדקנו את הסיבות השונות למעבר ללוח במקורות העוסקים בתקנה ומצאנו שלושה הסברים. האחד עוסק בחשש מהעדר סמוכים ולפי זה יתכן שחזרת הסמוכים תביא לביטול הלוח. ההסבר השני עוסק במניעת מחלוקת בעם ישראל ואז לא ברור האם התקנה זמנית או קבועה. טעם שלישי שהוזכר הוא הרצון להבטיח את קיום הכלל "לא אד"ו ראש".

בחלק השני של הפרק דנו בשיטת רס"ג ראינו שלדעת רס"ג כללי החודשים נקבעו הלכה למשה מסיני. כללי השנים המעוברות, לעומת זאת, לא נקבעו מסיני, נקבעה רק מסגרת של שבע שנים מעוברות בכל מחזור בן תשע עשרה שנים וקביעתן נמסרה בידי בית הדין. בחנו את ההולכים בדרכו של רס"ג תוך הפרדה בין הסוברים שמקור הלוח מסיני לבין הסוברים שהחשבון עיקר תמיד. בדקנו גם מי המתנגדים לשיטת רס"ג וניסינו לברר למי הם התכוונו בביטוי "קנה שדחה בו את האפיקורס". האם כמקובל האפיקורס הוא הקראים או אולי בן מאיר כהצעתו של הרב הלפרין.

מעמד הלוח הקבוע

3.0 פתיחה

בפרק זה בכוונתי לעסוק בשלושה עניינים הקשורים למעמדו של הלוח המחושב שבידינו. ראשית נעסוק בסוגית יום טוב שני של גלויות. יום טוב שני של גלויות נוצר כפתרון לחשש שהחישוב שנעשה בגולה לא משקף נאמנה את החלטות בית הדין, לכן נהגו להחמיר ולנהוג קודש גם ביום נוסף. המעבר ללוח קבוע, מבטל, לכאורה, את הצורך ביום טוב שני. הסיבה בגללה ממשיכים לנהוג בגולה יום טוב שני והמסקנות העולות ממנה יבוארו כאן. עוד יעסוק הפרק בשאלת מקור התוקף של הלוח הקבוע כלומר בהצדקת השינוי הדרמטי שמבטל, לכאורה, מצווה מהתורה. נביא כמה שיטות ונעמוד על המשמעויות שלהן לענייננו. לסיום נעסוק בבעיית התרחקות פסח מחדש האביב. הבדל קטן בין אורך השנה העברית הממוצעת לאורך שנת החמה מצטבר לאורך השנים והופך לפער משמעותי. נעמוד על הפתרונות השונים שהוצעו לפתרון בעיה זו.

3.1 מעמד הלוח המחושב לאור סוגית יום טוב שני של גלויות

בתקופה בה נקבעו חודשים לפי הראיה היה חשש בגולה שיחגגו את החגים בימים לא נכונים. בחשש זה טיפלנו בפרק הראשון¹⁵⁸. עם המעבר ללוח מחושב בטל הצורך לשמור יום נוסף מספק. מסתבר שמחשבה כזו אכן עלתה ולכן נשלח ציווי מארץ ישראל "הזהרו במנהג אבותיכם בידכם זמנין דגזרו המלכות גזרה ואתי לאקלקוליי" (ב' ביצה ד ע"ב). גם בירושלמי מופיע הציווי לא לשנות מהמנהג למרות שהלוח נהיה קבוע וידוע מראש: "אף על פי שכתבו¹⁵⁹ לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש" (י' עירובין ג:ט, כ"ו ע"ב)¹⁶⁰. ההקשר בדברי הירושלמי הוא הוראתו של ר' אבהו לבני אלכסנדריה ליטול לולב בשבת. ר' אמי חלק עליו בטענה שלא בטוח שבני אלכסנדריה ידעו בכל שנה את הלוח המדויק. אם בני אלכסנדריה לא ידעו את הלוח המדויק יצא שטלטלו את הלולבים בשבת ללא כל צורך. לאחר מכן מובאת הוראתו של ר' יוסי שלמרות שקיבלו סדרי מועדות לא ישנו מנהג אבותיהם. בדרך כלל פרשו את הדברים כאירוע אחד שר' אבהו רצה להתיר נטילת לולב בשבת כי הלוח כבר ידוע בוודאות. אחרים¹⁶¹ הציעו שהביטוי הזה בכלל מתייחס לדיני התפילה ולא ללוח השנה. ואלטר מעלה הצעה חדשה לפיה דברי

158 בפרק 1.2.5.3.2

159 בכתב יד ליידין במקום "שכתבו" מופיע "שכתבנו".

160 הדיון בדברי הירושלמי מבוסס על דבריו של ואלטר מעמ' 217.

161 שטרן עמ' 174.

ר' יוסי בכלל אינם קשורים לבני אלכסנדריה. לדעתו, הירושלמי בחר להביא את מכתבו של ר' יוסי שנשלח בכלל לבני בבל בגלל העיסוק בשינויים בלוח.

מדברי התלמוד הבבלי ניתן ללמוד יותר על מעמד הלוח הקבוע. במסכת ביצה מתלבט הבבלי בשאלה האם שני הימים הטובים שנוהגים בגולה נחשבים יום אחד רצוף או יומיים שונים. בתחילה רצתה הגמרא להוכיח כדברי רב אסי שהיומיים האלה הם יום אחד ארוך. ההוכחה לשיטת רב אסי היא שגם "האידינא דידיעין בקביעה דירחא" נוהגים שני ימים טובים, כלומר החיוב לנהוג בשני ימים טובים הוא דין בפני עצמו ולא קשור לספק¹⁶². אביי דוחה את הראיה וטוען שיש ראיה הפוכה מכך שבזמן שהיו משיאים משואות וההודעה על קידוש החודש הייתה מגיעה מייד בלילה שאחרי קידוש החודש היו עושים יום אחד, וכן היו עושים יום אחד במקום בו הספיקו העדים להגיע לפני ט"ו בתשרי. אחרי דברי אביי שואלת הסתמא דגמרא: "והשתא דידיעין בקביעה דירחא מאי טעמא עבדין תרי יומי?" תשובת הגמרא היא: "משום דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידיכם זמנין דגזרו המלכות גזרה ואתי לאקלקולי"¹⁶³ (ב' ביצה ד ע"ב) תשובת הגמרא הייתה יכולה להיות "מהרה יבנה המקדש". כלומר, יום טוב שני של גלויות מצטרף לתקנות כדוגמת התקנה שלא לאכול מהתבואה החדשה כל יום ט"ז ניסך¹⁶⁴. תקנות שנועדו למנוע מצב שכאשר תחזור ההלכה לצורתה המקורית בלי אילוצי הגלות וקשיי הזמן יהיו עיוותים הנובעים מהרגלים המתאימים להלכה בצורתה הקודמת. **במקום התשובה** הזו מעדיפה הגמרא לנמק את הצורך לשמור על המנהג בחשש שהמלכות תגזור גזרה ויבואו לקלקול. לפי רש"י, הקלקול המדובר הוא שלא יהיו ביניכם בקיאים שידעו לחשב את הלוח הקבוע. גם אם לא נפרש כרש"י ברור שהחשש הוא לקלקול נוסף ולא הציפייה האופטימית להחזרת העטרה ליושנה. אין להניח שהגמרא לא ציפתה לגאולה ולכן נראה לדייק מהגמרא **שהגמרא לא הניחה מצב של חזרה לקידוש על פי הלוח**¹⁶⁵.

162 הראשונים נחלקו איך לפרש את הביטוי "ידיעין בקביעה דירחא". לדעת רש"י ועוד ראשונים, הכוונה שידעו לחשב מתי תראה הלבנה כלומר לצפות את החלטות בית הדין כמתואר בפרק הראשון. לעומתם, תוס' רי"ד, למשל, מסתייג מהאפשרות שהגמרא מניחה שבימי האמוראים ידעו יותר טוב לחשב את מולדות הלבנה ולכן הוא מפרש שכוונה שידעו מתי יקבע ראש חודש לפי כללי הלוח הקבוע. בכל אופן גם כך וגם כך המשך הגמרא, דברי הסתמא דגמרא, מתייחסים ללוח הקבוע, וכן פרש החתם סופר (ר' משה סופר, חידושי חת"ם סופר על מסכת שבת", וויען תרמ"ט. מהדורה מחודשת הוצאת הוד, ירושלים תשל"א. חידושי מסכת ביצה דף ד ע"ב עמ' 17).

163 ברוב עדי הנוסח הלשון היא "גזרה שמדא" ולא "גזירה", במקור אחד (Vatican 109) נוסח האיגרת מארץ ישראל הוא: "היזהרו מנהג אבותיכם בידיכם ויתבטלו משלוחין ולא ידעין זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלקולי" המילים "ויתבטלו" משלוחין" נראות לא מתאימות כי מדובר על תקופה ארוכה אחרי ביטול השליחים.

164 מ' סוכה ג, יב.

165 מעניין לציין את דברי ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, משך חכמה בראשית שמות, הוצאת השכל, ירושלים. בפירושו לשמות יב א (עמ' ע"ה) שכתב על סמך דברי הגר"א שאמר שיש בתקנות חז"ל טעמים

התייחסות לראיה זו מצאתי בתשובת הרב צבי בנימין אוירבך בעל נחל אשכול¹⁶⁶. בעל נחל אשכול עוסק בנושא הלוח הקבוע והדחיות השונות ולאחר מכן הוא מביא את תשובתו ששלח לחכמי מנטובא. חכמי מנטובא רצו להפסיק לחוג יום טוב שני של גלויות. טענתם העיקרית של חכמי מנטובא היתה שמהגמרא עולה שמדובר רק במנהג ושיש לשמור עליו שמא לא יהיו בקיאים. היום עם המצאת הדפוס וריבוי הלוחות אין לחוש שלא יהיו בקיאים. בתשובתו המפורטת מאוד מביא בעל נחל אשכול את דברי הכוזרי השני שהעלה שלושה טעמים להמשיך לשמור על יום טוב שני והם:

החשש מגזירה שתגרום שלא יהיו בקיאים.

"אם ייתן מושל רשות לישראל לשבת על אדמתם ולמנות סנהדרין צריכים לקדש על פי הראיה והרחוקים יחגגו מספק ב' ימים".

צריך הסכמה של כלל ישראל לביטול התקנה הזו.

אפשר לראות בתשובה הזו את החשש הגדול שלו מהאפשרות שבני מנטובא יבטלו את דין יום שני. זו הסיבה בגללה חשוב לאב אויערבך לסתור את דבריהם. בעניין הראיה שרצינו להביא מהגמרא כותב בעל נחל אשכול:

ולפי מה שפירשנו סוגיה דביצה סרה הקושיה למה לא אמרו טעם תרי יומי משום מהרה יקדשו סמוכין או יבנה בית המקדש ויקדשו על פי הראיה, הא אמרנו בזמן ששלחו מתם קדשו על פי הראיה והיו בקיאים בסוד העיבור וידעו בקידושא דירחא ושלחו שלא יסמכו על בקיאותן שמא ישכח סוד העיבור אבל מחשבון קביעות שלנו לא דברו, אך כיון שבפעם ההיא עשו תקנה קבועה להחזיק יום טוב שני גם אחרי שנקבע החשבון על ידי רבי הלל נשיאה קיימו תקנה ישנה של יום טוב שני אפילו לא היה שום טעם לזה עתה תקנת בית דין הגדול במקומו עומדת.

הרב אויערבך שם לב לשני השלבים בסוגיה. השלב של אביי אותו הוא מפרש כשייך לתקופה שלפני הלוח הקבוע, ושלב שני דברי הסתמא העוסקים בתקופת הלוח הקבוע. לדעתו בשלב הלוח הקבוע הגמרא אכן לא חוששת שלא יהיו בקיאים ומה שהיא מצווה להמשיך לשמור על יום טוב שני הוא מצד המנהג. לפי דבריו כל המשפט: "הזהרו במנהג אבותיכם בידכם זמנין דגזרה מלכות

נוספים כמוסים שהאזהרה לשמור על יום טוב שני של גלויות נועדה גם למקרה שתתחדש הסנהדרין קודם שיבוא המשיח ואז שוב יצטרכו לשמור מספק יומיים. כלומר הר' מאיר שמחה מאשר שהגמרא התעלמה מהאפשרות של ביטול הלוח המחושב אבל מציע שזה טעם נוסף, נסתר, לתקנת חכמים.
166 ר' אברהם ב"ר יצחק אויערבך אב"ד נרבונא, ספר האשכול חלק שני, האלברשטאדט תרכ"ח. הדפסה חוזרת בכרך אחד הוצאת מאור הגליל, חצור הגלילית. עמ' 24-27 (בחלק השני).

גזירה ואתי לאקלקולי" הוא ציטוט ההנחיה הקדומה, והנימוק "זמנין דגזרה מלכות" אכן לא רלוונטי. כדי לבדוק את טענתו יש לבדוק כיצד מצטט הירושלמי את אותה הנחיה לשמור יום טוב שני. לשון הירושלמי היא: "אף על פי שכתבו¹⁶⁷ לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש" (י' עירובין ג:ט, כ"ו ע"ב). בנוסח הירושלמי לא מופיע כל נימוק לציווי לשמור יום טוב שני, לכן נראה יותר לפרש גם בבבלי שהנימוק "זמנין דגזרו מלכות" איננו חלק מציווי קדום אלא נימוק עדכני. אם זה נימוק עדכני יתכן לפרש שהבבלי בביצה אכן לא משוכנע שבניין המקדש יגרור בהכרח חזרה לקידוש לפי הראיה .

יש לציין שאם נפרש את הגמרא כתוספות ר"ד ושאר הראשונים שהבינו את דברי אביי כמתייחסים ללוח קבוע¹⁶⁸ תירוצו של הרב אויערבך כלל לא תקף והראיה לטובת הלוח הקבוע מקבלת משנה תוקף בכך שאלו דברי אביי ולא רק דברי הסתמא.

3.2 תוקף תקנת הלל

המעבר מקידוש על פי עדים לקידוש על פי חשבון מחייב הסבר. לכאורה יש בכך שינוי מהמסור בתורה שבעל פה. בפרק זה נסקור את הנימוקים והמנגנונים השונים שהוצאו על ידי חכמי ישראל לביאור השינוי הזה וננסה להסיק מדבריהם על האפשרות להמשיך להחזיק בלוח המחושב.

3.2.1 שיטת הרמב"ם

בספר המצוות¹⁶⁹ שלו קובע הרמב"ם שמצוות קידוש החודש מסורה לבית הדין הגדול שבארץ ישראל בלבד. כאשר בטל בית הדין הגדול בטלה גם האפשרות לקדש לפי הראיה, ולא נותר לקבוע את הלוח אלא לפי חשבון. אמנם גם בזמן שקובעים לפי הלוח עדיין סמכות הקביעה היא רק ליושבי ארץ ישראל ומה שמחשבים היום בחו"ל אין זה אלא "גילוי מילתא" כי אנו יודעים שכך קובעים את המועדים גם בארץ ישראל. אם יקרה שלא יהיו יהודים בארץ ישראל הרי שהלוח שבידינו יאבד את תוקפו ולא נוכל לקיים את המצוות התלויות בלוח השנה. לנושא החזרה לקידוש לפי הראיה אין התייחסות מפורשת בספר המצוות אבל במשנה תורה הדברים מפורשים:

¹⁶⁷ בכתב יד ליידין במקום "שכתבו" מופיע "שכתבנו".

¹⁶⁸ כמוזכר לעיל הערה 162.

¹⁶⁹ ספר המצוות לרמב"ם והשגות הרמב"ן ההדיר הרב חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א. מצווה קנ"ג עמ' רי.

ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא שבזמן שיש סנהדרין קובעין על הראייה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום ואין נזקקין לראייה¹⁷⁰.

ביחס לזמן המעבר מראיה לחשבון כותב הרמב"ם:

ומאמתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה מסוף חכמי תלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע. אבל חכמי משנה וכן בימי התלמוד עד ימי אביי ורבה על קביעת ארץ ישראל היו סומכים¹⁷¹.

הזמן שקובע הרמב"ם ימי אביי ורבה מתאים לדעה שהמעבר היה בימי ר' הלל ב"ר יהודה נשיאה שחי בזמן אביי ורבה. גם דברי הרמב"ם שהחשבון שבידינו הוא שנתקן בימי אביי ורבה מתאימים לתפיסה שרווחה לפני גילוי מסמכי הגניזה לפיה הלוח שבידינו הוא שנתקן על ידי ר' הלל¹⁷².

מלשון הרמב"ם "קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום"¹⁷³ משמע, לכאורה, שהלוח שבידינו היום נמסר **כצורתו** מסיני. בעל ה"חזון איש" חולק על הבנה זו. לדעתו רק העיקרון של קביעת לוח לפי חשבון מקורו בסיני, אבל אפשר היה לקבוע גם לוח אחר ובלבד שיתאים לשנות החמה והלבנה¹⁷⁴. החזון איש מבסס את דבריו על דברי שמואל "יכילנא לתקוני לכולה גולה" (בי' ראש השנה כ ע"ב) וטוען שאם הייתה הלכה למשה מסיני לא הייתה כל מעלה ביכולת זו של שמואל. אולי אפשר לישב ולומר שהרמב"ם כתב את דבריו לפי שיטתו של ר' אביתר¹⁷⁵ לפיהם עד ימי רבי הלוח היה קיים אבל רק אצל יחידים בדור ורק בימי רבי התפרסם הלוח. יתכן שגם הרמב"ם סובר שהלוח היה בצנעא עד ימי הלל נשיאה. שמואל ישב בבבל ויתכן שלא ידע על החשבון הקיים בידי יחידים בארץ ישראל הוא החשבון שפורסם בימי הלל ב"ר יהודה נשיאה.

דברי הרמב"ם האלה עוררו דיונים רבים ביחס לכוונת הרמב"ם במושג "הלכה למשה מסיני"¹⁷⁶ ולאחרונה נידונו בהרחבה במאמרו של איידלר¹⁷⁷ העוסק בלוח העתידי. לענייננו דברי

170 הרב יוסף קאפח, ספר משנה תורה לרמב"ם הגיה ליקט ופירש יוסף בכה"ר דוד קאפח, מכון משנת הרמב"ם, ירושלים תשמ"ו. ספר זמנים הלכות קידוש החודש פרק ה' עמ' תשכו.

171 שם הלכה ג.

172 אמנם הרב קאפח בהערותיו כאן (אות ד) מנסה לפרש את דברי הרמב"ם שהתחילו לחשב בחשבון קבוע אבל לא בחשבון בצורתו הנוכחית אבל נראה לי שאין סיבה לדחוק הסבר כזה בדברי הרמב"ם.

173 שם הלכה ב'

174 הרב אברהם ישעיהו קרליץ, ספר חזון איש אורח חיים מועד, י"ל ע"י הרב שמואל גרינימן, בני ברק תשנ"ד. ראש השנה קמ עמ' רל"ז.

175 דבריו הובאו לעיל 2.1.2 וכן 2.3.3.2.

176 ראה למשל הרב ד"ר דרור פיקסלר, "הלכה למשה מסיני בפרוש המשנה לרמב"ם", סיני קיח, תשנ"ו עמ' רנב-רסא.

177 דיון מפורט ומקיף בשיטת הרמב"ם אפשר למצוא אצל J. Jean Ajdler, "The Future of the Jewish Calendar", BDD 25 (2011), English section, pp. 7

הרמב"ם חד משמעיים בשעה שיש סנהדרין, ודעת הרמב"ם שיש אפשרות להחזיר את הסמיכה¹⁷⁸ ולהקים מחדש את הסנהדרין, יש לחזור ולקדש לפי הראיה.

3.2.2 שיטת הרמב"ן

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות¹⁷⁹ מקשה על הרמב"ם כמה קושיות מעשיות ומערער על ההנחה של הרמב"ם שאפשרות החישוב היא הלכה למשה מסיני. במקום זאת הוא מציע שהלוח שבידינו הוא בעצם המשך של שיטת הקידוש על פי קידוש בית דין, ובלשונו:

אבל מרפא הקושי הגדול הזה הוא שר' הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא שתקן חשבון העיבור הוא קדש חדשים ועבר שנים הראויין להתעבר לפי מנינו עד שיבוא אליהו ז"ל ונחזור לקדושתינו על פי הראיה בב"ד בבית הגדול והקדוש אמן במהרה בימינו יהיה¹⁸⁰.

הרמב"ן שרוצה לראות בלוח שבידינו המשך של השיטה הקדומה מקשה על עצמו ממה שכתוב שאין מעברים את השנה לפני ראש השנה¹⁸¹. בתשובתו הוא נאלץ לחלק בין התקופות ומיישב שדין זה נאמר רק בגלל החשש שעד לחודש העיבור תשכח ההחלטה. בלוח קבוע החשש לשכחה או בלבול אינו קיים ולכן אפשר היה לעבר מראש. הרמב"ן מזכיר בהקשר הזה את האפשרות העולה בגמרא לעבר מראש אבל לא לפרסם את העיבור עד לזמנו.

הרב כשר¹⁸² מונה עוד רשימה ארוכה של ראשונים הסוברים כרמב"ן או אפילו מצטטים אותו ורואה בשיטה זו את השיטה העיקרית¹⁸³. משיטה זו הוא מוציא גם כמה מסקנות מעשיות. ראשית הוא רואה בביטוי "עד שיבוא מורה צדק", או ביטויים מקבילים, ראייה לכך שכל הראשונים האלה התנגדו לחידושו של הרמב"ם שאפשר להחזיר את הסמיכה עוד לפני ביאת המשיח¹⁸⁴. שנית הוא מתנגד על סמך שיטה זו להצעות שהועלו לשנות את עיבור השנים בגלל

178 משנה תורה לרמב"ם הלכות סנהדרין פרק ד' הלכה י"א.

179 ספר המצוות לרמב"ם והשגות הרמב"ן, ההדיר הרב חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א. מצווה קנ"ג עמ' רי.

180 שם עמ' רכב.

181 ב' ראש השנה ז ע"א.

182 הרב כשר מעמוד לא ואילך.

183 למשל ר' משה סופר, חידושי חת"ם סופר על מסכת שבת, וויען תרמ"ט. מהדורה מחודשת הוצאת הוד, ירושלים תשל"א. בחידושו למסכת ביצה דף ד' ע"ב (עמוד 17) מסביר באריכות שיום טוב שני של גלויות יהיה גם יום טוב שני של גאולה כי קידוש החודש של הלל תקף רק עד שתתחדש הסנהדרין ויחזרו לקדש לפי הראיה.

184 על נושא הסמיכה והקשר בינו לבין קידוש החודש ראה בפרק 3.2.4.

סוגית חודש האביב¹⁸⁵. ושלישית, כפי שכבר הוזכר לעיל בפרק 2.2.2, הוא דוחה את האפשרות שהלוח המשיך להשתכלל אחרי תקופת הלל.

נדמה לי שעל שלוש הטענות האלה אפשר לענות במילים לאו דווקא. הביטויים עד שיבוא אליהו או עד ביאת הגואל רווחים בעם ישראל כביטויים של ציפיה לחזרה לתפארת העבר וכפי שכבר ציינו בפתיחת העבודה לא נכון להסיק מביטויים אלה מסקנות גורפות. הראשונים שציטטו את הרמב"ן או הלכו בדרכו שהלל ב"ר יהודה נשיאה קידש חודשים מראש וודאי סברו כך, אבל אין להסיק מדבריהם שאין אפשרות לחידוש הסמיכה אלא שהקידוש תקף עד שתיווצר אפשרות לחזור לקידוש בבית הדין. ביחס לשתי המסקנות האחרות שלו, כבר הראינו בפרק 2.2.2 שקשה להכחיש שהלוח השתנה אחרי ימי ר' הלל. לכן יש לפרש את דעת הרמב"ן שכוונתו לקידוש החודשים העולים מהחלטת אנשי סוד העיבור לפי מה שיראו לנכון לקבוע את הלוח. גם את שינוי סדר השנים המעוברות¹⁸⁶, אפשר, אולי, להכניס בפתח הזה.

3.2.3 שיטת התשב"ץ

הרב שמעון בן צמח דוראן בתשובה¹⁸⁷ מקבל את דעת הרמב"ם לפיה יסוד המעבר ללוח מחושב הוא הלכה למשה מסיני, אבל מנסח אחרת את ההלכה למשה מסיני¹⁸⁸. לפי דבריו הלכה למשה מסיני לא קבעה את כללי הלוח שבידינו אלא רק:

שכל זמן שיש בית דין סמוכין בארץ ישראל שלא ישגו כלל אל המולד אלא אל הראייה ואם יתבטלו בתי דינים סמוכין שלא ישגו אל הראייה אלא אל המולד ויקבעו ראשי חודשים ביום המולד כל זמן שאיננו זקן¹⁸⁹ ולא ישגו אל הראייה. ולפי זה כשראה ר' הלל שבתי דינין היו הלכים ודלים לרוב הגלות, תקן לנו אותם קביעות שאנו נוהגים בהם.

בהמשך דבריו קובע התשב"ץ שתקנת הלל הייתה קידוש החדשים לפי הקביעות עד זמן המשיח. דבריו אלה הם כדברי הרמב"ן ונגד דעת הרמב"ם, הסובר שכל כללי הלוח הם הלכה למשה מסיני. ניסוחיו אלה של התשב"ץ נראים המתאימים ביותר למסקנת המחקר לפיה הלוח המשיך להשתכלל עד ימי רס"ג ובן מאיר, ופותרים את הבעיות שהטרידו את הרב כשר. לדבריו, ההלכה

185 פתרונות אלה הוצגו בפרק 3.3.2.

186 בסוגיה זו ראה להלן 3.3.2.

187 הרב שמעון בר צמח דוראן, ספר התשב"ץ תשובות, מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים מכון אור המזרח מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ח. עניין קלה עמ' רצב.

188 כפי שהזכרנו לעיל 3.2.1 דעת החזון איש שזו בעצם כוונת הרמב"ם.

189 מולד זקן הוא מושג בהלכות קידוש החודש. משמעותו היא שזמן המולד הוא אחרי חצות היום. כאשר מולד תשרי חל אחרי חצות היום נדחה ראש השנה ליום האפשרי הבא.

למשה מסיני הייתה לסמוך על חישובי המולד במקום על הראיה, וקידוש החודשים של הלל היה מבוסס על קביעות ולא על זמנים ספציפיים. בכך משאיר התשב"ץ פתח לשכלולים נוספים אחרי זמנו של הלל נשיאה. ביחס לסוגית הלוח העתידי דעתו חד משמעית: עם חזרת הסמוכים יחזור הקידוש לפי הראיה.

3.2.4 פולמוס הסמיכה

סוגית תוקפו של הלוח והאפשרות או החובה לחזור לקידוש החודש על פי הראיה היה אחד הנושאים המרכזיים בפולמוס הסמיכה¹⁹⁰ שהתחולל בארץ ישראל משנת ה'רצ"ח (1538). הפולמוס החל בהחלטת חכמי צפת לחדש את הסמיכה, המקנה זכות חברות בסנהדרין, על סמך דברי הרמב"ם¹⁹¹ שאם יסכימו כל חכמי ארץ ישראל לסמוך מי מהם יהיה אפשר לחדש את הסמיכה. הסמוך הראשון ומי שעמד בראש מחנה תומכי הסמיכה היה ר' יעקב בירב. המתנגד העיקרי היה ר' לוי אבן חביב (להלן: הרלב"ח). עיקר הידע שלנו בנושא פולמוס הסמיכה מקורו בקונטרס הסמיכה שנדפס בסוף ספר השו"ת של ר' לוי בן חביב¹⁹² ובו שלושת הקונטרסים שכתב כנגד יוזמת הסמיכה וכן שני קונטרסים ובהם טענותיו של ר' יעקב בירב. כפי שכתב שציפאנסקי ב"הארות בקונטרס הסמיכה"¹⁹³ ניכר הבדל בין סגנונו של הרלב"ח בקונטרסו הראשון לבין טענותיו בקונטרסים הבאים. בעוד שבקונטרס הראשון הסגנון הוא סגנון עדין וסבלני, הרי שעם קבלת תשובתו של הר"י בירב ואולי גם עם קבלת הידיעה שהר"י בירב סמך עוד ארבעה חכמים נהיה הסגנון חריף ובוטה הרבה יותר. יש להקדים ולהעיר שבפולמוס סוער שכזה, יש לחוש שיעלו בלהט הויכוח גם טענות אד הוק¹⁹⁴. לכן, כאשר שוקלים את הטענות השונות יש לבדוק מתי עלתה כל טענה ומה הסיכוי שגם הטוען לא באמת האמין בדבריו.

190 על פולמוס הסמיכה ראה דוד תמר, ערך חביב ר' לוי אבן, באנציקלופדיה העברית כרך יז עמ' 52 וכן אצל ישראל שציפאנסקי, "הארות ב"קונטרס הסמיכה להרלב"ח" שנה בשנה, היכל שלמה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 248 ואילך. להלן "הארות בקונטרס הסמיכה".

191 משנה תורה לרמב"ם הלכות סנהדרין פ"ד הי"א.

192 ר' לוי חביב, ויכוח שעבר בין חכמי צפת וחכמי ירושלים מענין הסמיכה, קונטרס נפרד בסוף "שו"ת מהרלב"ח" לעמבערג, נדפס בארץ ישראל תשל"ה. להלן קונטרס הסמיכה.

193 הארות בקונטרס הסמיכה עמ' 249.

194 כמו שראינו בפרק הקודם שלעת רב האי גאון והרמב"ם נדחק רס"ג לטעון טענות שלא האמין בהם בלחץ הויכוח עם הקראים.

3.2.4.1 שיטת הרלב"ח

אחת הטענות המרכזיות של הרלב"ח היא שחידוש הסמיכה יחייב את הסמוכים לחזור ולקדש שנים לפי הראיה וברור אם כן ש"צריך מי שיסמך להיות בקי בזה החשבון"¹⁹⁵. אם יחליטו לסמוך ימצאו עצמם הסמוכים במלכודת ובלשונו של הרלב"ח:

ועתה יראו רבני צפת כמה הכניסו עצמם ואיך שמו ראשם בין שני הרים גדולים הרמב"ם והרמב"ן ז"ל ובשתי מחלוקות גדולות דיני קנסות וקביעת המועדו' כי אפי' במינוי ג' סמוכי' לבד יש חשש קלקול במועדות וזה שאולי סמיכת הג' היא קיימת כסברת הרמב"ם שלא כדברי הרמב"ן ולא ידענו עם זה אם קדוש החדש ועבור השנה צריך סנהדרין ונשיא כדברי הרמב"ם ולדעתו קביעות המועדות הם כפי העיבור שבידנו או אינם צריכים סנהדרין ונשיא כי אם ג' סמוכים כדברי הרמב"ן.

מדברי רלב"ח עולה שקיבל את דעת הרמב"ם, אם יש סנהדרין סמוכים בטל תוקפה של ההלכה למשה מסיני לקדש לפי חשבון ויש לחזור לקדש לפי הראיה. גם את דברי הרמב"ן הבין הרלב"ח שדי בשלושה סמוכים כדי שתיבטל תקנת הלל לקדש לפי חשבון. הרמב"ן כתב אמנם שתוקף תקנת הלל הוא "עד שיבוא אליהו ז"ל" אבל, כך מסביר הרלב"ח, הוא לא הכיר באפשרות של סמיכה לפני בוא המשיח. אם הלכה כרמב"ם, ויש סמוכים, הרי שחוזרת המצווה לקדש לפי הראיה עוד לפני בוא המשיח.

3.2.4.2 שיטת מהר"י בירב

בעל הפלוגתא של הרלב"ח היה הרב יעקב בירב (להלן מהר"י בירב). הוא מעיד על עצמו ועל חבריו שנושא החזרה לקידוש חודשים על פי הראיה עלה בתקופה שלפני ההחלטה לחדש את הסמיכה:

אמנם בענין עבור השנים לא דברתי במופני/בפומבי/ שבזה לא חשבתי שיטעו בזה התינוקות אף על פי שעבר בצפת בין קצת מהחברים דרך משא ומתן אם יעלה בידם הסמיכה אם היו יכולין לעבר ולקבוע מועדות וכלם פה א' אמרו ודחו הענין¹⁹⁶.

מהר"י בירב טוען שרוב טענותיו של הרלב"ח נידונו בין חכמי צפת לפני שעשו מעשה ויש להניח שהתיאור הזה אמין הרי ברור שההחלטה על חידוש הסמיכה התקבלה בשיקול דעת. גם נושא

195 קונטרס הסמיכה עמ' ז.

196 קונטרס הסמיכה עמ' כ.

הקידוש לפי הראיה עלה בוודאי. הביטוי המזלזל "שיטעו בזה התינוקות" הוא וודאי גוזמה לצורך לצורך הפולמוס. מהר"י בירב מציג משנה סדורה בנושא החזרה לקידוש חודשים על ידי בית הדין.

כדי להתמודד עם השאלה של עיבור השנה מחדש מהר"י בירב שתקנת הלל לא הייתה הלכה למשה מסיני כדברי הרמב"ם, ולא שהלל קידש בפועל חודשים "עד ביאת מורה צדק" כדברי הרמב"ן. לדעתו הייתה זו תקנה של בית הדין שתוקפה כמו שאר תקנות חז"ל עד שיבוא בית דין גדול בחכמה ובמניין ויבטל אותה, ובלשונו:

ונאמר שפשיטא ופשיטא שאין להם יכולת לבטל מה שעשה ר' הלל ובית דינו דהא קיימא לן דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו ולא ימצא מנין אחר כמוהו עד יבא מורה צדק¹⁹⁷.

הביטוי דבר שבמניין מתייחס לתקנות חז"ל שלפי הכללים יכולות להתבטל רק על ידי בית דין הגדול במספר הדיינים ובחכמתם מבית הדין שקבע את התקנה. משמעות הדבר לעניינו היא שמהר"י בירב רואה בקביעת הלוח על ידי הלל תקנה כמו, למשל, תקנת יום טוב שני של גלויות.

מהר"י בירב מוצא סמך לכך שחידוש הסמיכה לא מחייב חזרה לקידוש על פי הראיה הן בדברי הרמב"ם והן בדברי הרמב"ן. בדברי הרמב"ם מדייק מהר"י בירב שהוא כותב¹⁹⁸ שאם יסכימו כל חכמי ארץ ישראל לסמוך דיינים "הרי אלה סמוכים ויש להם לדון דיני קנסות ויש להם לסמוך לאחרים" כלומר משמעות הסמיכה לפי הרמב"ם היא לקנסות ולסמיכת חכמים אבל לא לקידוש החודש. יתר על כן, גם כשהרמב"ם מקשה על עצמו אם אפשר לחדש את הסמיכה מדוע השתדלו כל כך לשמור על הסמיכה? הוא מפרט מדוע התאמצו לשמור הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות. ומתעלם מתפקיד הסמוכים ביחס לקידוש החודש. לדעת מהר"י בירב יש בכך ראייה למסקנתו ביחס למעמד סמוכים בנושא קידוש החודש.

גם בדברי הרמב"ן מוצא מהר"י בירב סמך לדבריו. כאשר הרמב"ן יוצא נגד הרמב"ם הוא פותח ומדגיש:

ודבר גדול הוא שהיום מכמה שנים בטלו סמוכין מארץ ישראל ואין דנין שם דיני קנסות כל שכן שיקדשו על פי הראיה או על פי החשבון.

כלומר הרמב"ן מציין שאין דיני קנסות ואם כן קל וחומר שאין קידוש לפי הראיה. ומכאן מסיק מהר"י בירב שיתכן, לדעת הרמב"ן, שדיני קנסות יחזרו ואילו קידוש החודש ישאר במצבו הקודם

197 קונטרס הסמיכה עמ' י.

198 משנה תורה הלכות סנהדרין פד היא.

כלומר לפי הלוח. הרב אברהם יצחק הכהן קוק¹⁹⁹ נשאל על סוגית החזרה לקידוש חודשים לפי הראיה ותלה את השאלה במחלוקת מהר"י בירב והרלב"ח אבל הציע שגם אם יקדשו על פי חשבון בכל זאת בית הדין יכריזו ביום המתאים "מקודש" ובכך יקיימו את מצוות קידוש החודש.

3.2.4.3 החשש מביטול הלוח

בשולי הדיון בסוגית הסמיכה יש לציין שבדברי שני הצדדים ניכרת רתיעה מחזרה לקידוש על פי הראיה. הרלב"ח מזכיר שתי סיבות והן החשש ממחלוקת על לוח השנה ושאין בדור חכמים הבקאים דיים באסטרונומיה. מהר"י בירב מקבל, כנראה, את החשש של הרלב"ח כי הוא לא מתווכח על הנושאים האלה. למרות הטעמים האלה נדמה לי שיש משמעות לכך שאין ביטויים של שמחה על האפשרות לחזור לקידוש לפי הראיה ואין גם ביטויי צער על כך שהסמוכים לא יוכלו לקדש לפי הראיה.

3.3 כשל בלוח הקבוע

הלוח הקבוע עונה לכאורה על כל הצרכים בכך שהוא מאפשר תכנון מראש ומונע בעיות של חגים שיחולו בימים בעיתיים. למרות זאת, הסתבר במהלך הדורות שיש בעיה, לכאורה, בלוח הנוכחי. באתר המועדון האסטרונומי של אוניברסיטת תל אביב מופיע החישוב הבא:

שנה עברית ממוצעת היא אורך השנה הממוצעת של לוח השנה העברי ואורכה 365.24682220597791 יום. השנה העברית הממוצעת ארוכה בכ 400.3 שניות מהשנה הטרופית²⁰⁰. על כן בשנה העברית מצטברת סטייה בשיעור של כ 46 יום כל 10,000 שנה²⁰¹.

מכיוון שהשנה העברית ארוכה מהשנה הטרופית החגים היהודיים "זזים קדימה" ביחס לעונות השנה²⁰². כפי שכבר נאמר²⁰³ בעבודה זו, היסוד הברור ביותר של הלוח העברי הוא הצורך לשמור על החגים בעונה המתאימה ובפרט על קיום הפסח באביב. הצטברות הפער לאורך השנים גרמה

199 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, משפט כהן, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו. עמ' 180.
 200 שנה טרופית היא פרק הזמן בין שני מעברים עוקבים של השמש בנקודת השוויון האביבית (Vernal Equinox). שנה זו מכתובה את עונות השנה והשינויים המטאורולוגיים המחזוריים על כדור הארץ.
 201 <http://astroclub.tau.ac.il/astropedia/%D7%A9%D7%A0%D7%94> חישוב אורך השנה השמשית הוא חישוב אסטרונומי. חישוב אורך השנה העברית הממוצעת מבוסס על כך שבכל תשע עשרה שנים יש שתיים עשרה שנים בנות שניים עשר חודשים ועוד שבע שנים מעוברות, בנות שלושה עשר חודשים סה"כ מאתיים שלושים וחמישה חודשים. הלוח העברי מבוסס על חודש ירחי בן עשרים ותשעה יום שתיים עשרה שעות ותשע"ג חלקים (כלומר 793/1080 של שעה – כארבעים וארבע דקות). הכפלת אורך החודש הירחי במאתיים שלושים וחמש וחלוקה בתשע עשרה נותנת את אורך השנה העברית הממוצעת.
 202 תאור מפורט של הבעיה כולל לוח ובו התאריך הגרגוריאני בו יחול חג הפסח בכל שנה ראשונה למחזור שמיטה עד שנת ויתקצ"ג אפשר למצוא בשר שלום עמ' 154-151.
 203 בפרק 1.1.

לכך שפסח מתקרב יותר ויותר לקיץ. מלשון הפסוק "שמור את חודש האביב ועשית פסח"²⁰⁴ למדו חלק מהפרשנים שפסח חייב להיות בתוך חודש מיום השוויון. אם מפרשים כך יוצא שכבר בימינו בחלק מהשנים פסח חל אחרי זמנו. בעיה כזו של אי התאמה ניתנת לפתרון או בהצדקת המצב הקיים או בשנוי בכללי הלוח.

3.3.1 הצדקת המצב הקיים.

פרופ' עלי מרצבך²⁰⁵ מנה ארבע גישות שונות להתמודדות עם בעיה זו בלי התערבות בלוח שבידינו. **שנת רב אדא:** קיימים במקורות הרבניים שני חישובים שונים לאורך שנת השמש. חישוב אחד מקביל ללוח היוליאני ומכונה "תקופת שמואל" וחישוב מדויק יותר המכונה "תקופת רב אדא"²⁰⁶. לפי גישה זו מה שמחייב לפי ההלכה זה התחשיב המכונה תקופת רב אדא ולא המציאות האסטרונומית. מרצבך מציין שתשובה זו מקובלת היום ב"עולם הישיבות". הקושי בתשובה זו גלוי לעיין, הניתוק בין המציאות לבין ההלכה.

סמכות בית הדין: גישה דומה לגישה הקודמת היא הגישה התולה את הדברים בסמכות בית הדין לקבוע את השנה אפילו בטעות. גישה זו מובאת בספר "עלי יונה" בשם הרב יחיאל מיכל שלזינגר²⁰⁷. לדעתו, שימור הלוח הקיים ומניעת מחלוקת ופיצול בעם ישראל היא סיבה מספקת לשמור על הלוח גם במחיר התרחקות מהעובדות האסטרונומיות. לשיטה זו יתרון גדול על קודמתה בכך שהיא לא מתעלמת מהמציאות האסטרונומית אלא מכירה בה, ורק מוותרת על הדיוק לטובת אחדות עם ישראל.

שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים: לפי שיטה זו חודש לאו דווקא. כלומר העיקר שפסח יחול אחרי תחילת האביב אבל מותר ש"יכנס" לתוך האביב יותר מחודש שיטה זו מתאימה לכך שהדין המקורי הוא שהמצב האסטרונומי הוא רק אחד הקריטריונים לעיבור ומתחשבים גם במצב הטבע²⁰⁸. לפי שיטה זו אין כלל חשש כי יעברו עוד אלפים רבים של שנים עד שפסח יחרוג אל מחוץ לתקופת האביב²⁰⁹

רש"י: שיטת רש"י המובאת במאמרו של הרב יונה מרצבך שהוזכר לעיל. גם לדעת רש"י (ב' ר"ה כא, א) אין חובה שפסח יחול בתוך שלושים יום מתחילת תקופת האביב אבל לדעתו

204 דברים טז א.

205 עלי מרצבך, "תזוזת חג הפסח לקראת הקיץ", בד"ד 18, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז, מעמ' 99.

206 על חשבונות אלה ראה בשר שלום עמ' 146-150.

207 הרב יונה מרצבך, עלי יונה, ירושלים-בני ברק ה'תשמ"ט, עמ' 17 הערה 26.

208 ראה בפרק 1.2.4.

209 כלומר שפסח יחול אחרי ה-21 ביוני!!

יש סייג אחר והוא שצריך שניסן של חמה כלומר השליש הראשון של תקופת האביב יכנס לתוך ניסן של לבנה. לפי זה יוצא שפסח חייב לחול בתוך 44 יום מתקופת האביב. פרופ' מרצבך מחשב מאמרו שהפעם הראשונה שתהיה חריגה מהקריטריון הזה היא בשנת 4266 למניין הגרגוריאני.

3.3.2 ההצעות לשינוי בלוח הקיים

הצענו עד כאן הסברים או תירוצים מדוע אפשר להמשיך ולנהוג לפי הלוח המסור בידינו. היו שהלכו בדרך אחרת. הבולט שבהם היה החכם צבי הירש יפה. בספרו "קורות חשבון העיבור"²¹⁰ פורש יפה את השתלשלות הלוח כפי שנתבאר על ידי מורו ורבו ח"י בורנשטיין ומוסיף משלו. התוספת החשובה ביותר של יפה היא הצעה לפתרון בעיית התרחקות הפסח מחודש האביב. בפרק י"ט שלו²¹¹ מעלה יפה שתי הצעות מבריקות כיצד ניתן לתקן את הלוח שבידינו כמעט מבלי לשנות דבר. יפה מעריך שהצעות אלה נוצרו על ידי מתקני הלוח שהבינו שאורך השנה שבידם אינו מדויק בתכלית והכינו מראש שני פתרונות אפשריים לשימוש בשעה שיווצר צורך בשינוי. ובלשונו של יפה:

כל זה מובן ומבואר לפי דברינו שבועד המאוחד לא נתחדשה שום תקופה, מפני שלא יכלו לקצוב את מדת השנה בדיוק. וגם מחזור הי"ט – הם לא היו מתקנים אותו לכתחילה לבל יטעו אחרים לחשוב שהוא מדויק, והם ידעו במפורש שייט שנות חמה הן פחותות מרל"ה חדשי לבנה שבו, ... אשר על כן היו מוכרחים עתה להתחשב בו כעם דבר שבדיעבד ... לא מצאו חכמי הועד המאוחד דרך אחרת כי אם לרשום בספר זיכרון של הועד את שלוש²¹² ההצעות והספקות המתחייבות מהם במדת השנה, והשאיר את פתרון השאלה להחכמים אשר יקומו אחרי כמה מאות שנה.²¹³

יש להסתפק האם זו הייתה כוונתם של מתקני הלוח. עד שלא ימצאו הוכחות לכך, אי אפשר לסמוך על הנחה זו, כדי לשנות את הלוח. אמנם, גם אם לא זו הייתה כוונתם, יש עניין רב בהצעות אלה שאולי יכולות להיות הבסיס לשמירה על הלוח שבידינו לטווח ארוך.

מכאן נעבור להצגת הצעותיו השונות של יפה²¹⁴.

210 צבי הירש יפה, קורות חשבון העבור, הוצאת דרום, ירושלים תרצ"א. להלן קורות.

211 קורות עמ' קי"ח.

212 לא מצאתי הצעה שלישית וגם שר שלום בספרו מביא רק שתי הצעות תיקון כמתואר בהמשך. יתכן שכוונתו לחישובים שונים לגבי אורך השנה ולא להצעות לפתרון.

213 קורות עמ' קל"ד-קל"ה.

214 תיאור מפורט עם המחשבות גרפיות לשתי ההצעות הראשונות של יפה אפשר למצוא בשערים עמ' 152-154.

3.3.2.1 שינוי בכלל גו"ח אדז"ט

כידוע הלוח בידינו מניח, לצורך החישוב, שהמולד הראשון (מולד תוהו) היה קודם בריאת העולם.²¹⁵ חישוב מגלה שדחיות גו"ח אדז"ט בתקופה זו היה מביא לכך שבשנים מסוימות היה נקבע פסח עוד לפני תקופת האביב. חישוב זה מחד וחישוב ההתרחקות שתיארנו לעיל מאידך מביא את יפה להצעה לפיה הכלל גו"ח אדז"ט הוא כלל זמני ואחד מסדרה של כללי עיבור ובלשונו:

ויצא לנו שבמחזור הראשון ליצירה (מבהר"ד) היה סדר העיבורים אדז"ט בה"ז ובמחזור י"א נתחלף אל אדז"ט בה"ח, במחזור לא- אל אדז"י בה"ח וכן הלאה. והסדר גו"ח אדז"ט שלנו התחיל ממחזור רל"ט ובמחזור רנ"ט היה צריך להשתנות אל גו"ט אדז"ט....²¹⁶

מהלך זה מתאים מאוד למהלך הכללי שהצגנו בפרק השני כהצעת החוקרים, לפיו כללי הלוח המשיכו להיווצר ולהתעדכן גם אחרי הלל ב"ר יהודה נשיאה. רק העלאת הכללים על הכתב גרמה להם להתקבע. כלל העיבור אמור, לפי שיטה זו, להשתנות פעם בארבע מאות שנה בערך, אלא שפרק זמן זה ארוך מכדי שיזכרו את השינוי, והכלל שנכתב הפך כלל לדורות שאין לשנותו.

המשמעות המעשית של הצעה זו היא שינוי הכלל של גו"ח אדז"ט לכלל חדש שישתנה גם הוא בבוא העת. שאר כללי הלוח יוכלו להישאר ללא שינוי.

3.3.2.2 שינוי חד פעמי מידי פעם

הצעתו השניה של יפה מאפשרת לשמור על מסגרת העיבורים גו"ח אדז"ט אבל עם שינוי קל מידי כשלוש מאות שנה. לפי הכלל שבידינו אנו מעברים בדרך כלל את השנה השלישית ולעיתים את השנה השנייה. מחזור הי"ט מורכב למעשה משני מחזורים גו"ח הוא מחזור קצר בו מעברים שלוש, שלוש, שתיים כלומר בשמונה שנים מעברים שלוש ולאחריו מחזור ארוך בן 11 שנים בו מעברים ארבע שנים שלוש, שלוש, שתיים. המחזור הקטן (מחזור השמונה) יוצר עודף ביחס לשנות החמה ואילו המחזור הגדול (מחזור האחת עשרה) יוצר פיגור. השילוב של שניהם יוצר את התאמה כמעט מושלמת, כאמור. הצעתו של יפה היא שכאשר מתברר שהשנים העבריות התרחקו יותר על המידה ישלבו פעם אחת מחזור גדול נוסף לפני המחזור הקטן הבא.

²¹⁵ יפה נכנס כאן לחישוב מורכב נוסף בגלל הפערים בין תקופת שמואל לתקופת רב אדא. הבאתי כאן רק את הדרוש לענייננו ובעיקר את מה ששר שלום לא מזכיר כלומר שבשחזור לאחור חייבים לומר שבבריאה חל כלל אחר, אדז"ט בה"ז והכללים השתנו עד לכלל שבידינו לפי הצורך.
²¹⁶ קורות עמי קי"ח.

שיטה זו לא תפגע, לכאורה, בכלל גוי"ח אדז"ט אם כי השימוש בו יהיה מסובך יותר כי לא יהיה אפשר להשתמש בחילוק מספר השנה ובדיקת השארית כי יהיה צורך לכלול את השינוי שבוצע. חשוב לציין שהעוסקים בסוגיות אלה מדגישים שכל ההצעות האלה הן תיאורטיות בלבד שכן היום אין מי שבכוחו לגרום לכל עם ישראל לשנות במשהו מהלוח הקיים.

3.4 סיכום

בפרק זה עסקנו בשלושה נושאים הקשורים למעמדו של הלוח הקבוע. הנושא הראשון היה מנהג הקדמונים לקיים יום טוב שני של גלויות ראינו שבשני התלמודים אפשר למצוא הרהור בצורך לקיים את מנהג יום טוב שני. אגרת מארץ ישראל גרמה לכך שהמנהג נשאר עד היום. בדברי הבבלי מצאנו רמז לכך שהציווי לשמור את המנהג הקדמון לא קשור לאפשרות של חזרה לקידוש לפי הראיה אלא לחשש משכחת כללי הלוח. טענתנו היא שאפשר למצוא כאן רמז לכך שהבבלי לא משוכנע שתהיה חזרה לקידוש על פי הראיה.

את תקנת הלל הסברנו בכמה דרכים. **שיטת הרמב"ם** שהלל²¹⁷ לא חידש את הרעיון של לוח מחושב מראש, אלא קבלו בהלכה למשה מסיני. חידושו של הלל היה לפי חלק מהדעות בכך שקבע שהגיע הזמן להפעיל את הלוח שנמסר כצורתו מסיני ולפי דעות אחרות הלל הראשון שקבע כללי לוח. **בשיטת הרמב"ן** הדברים מפורשים. התקנה הייתה על בסיס קידוש כל חודש וחודש עד ביאת המשיח. לדעתו ביאת המשיח מחייבת לחזור לקידוש לפי הראיה. אמנם הראנו שעל שיטת הרמב"ן יש להקשות ממצאי המחקר המודרני ולכן שיטתו פחות מחייבת ופחות יציבה ממה שביקש לקבוע הרב כשר. **שיטת התשב"ץ** מהווה מעין סינתזה בין הרמב"ם, הרמב"ן ומסקנות המחקר ביחס למקור הלוח. ביחס ללוח העתידי סובר התשב"ץ כרמב"ן שחובה לחזור לקידוש לפי הראיה.

פולמוס הסמיכה עורר גם את נושא החזרה לקידוש לפי הראיה. **הרלב"ח** חשש לשיטת הרמב"ן ולדעת הרמב"ם כפי שהיא משתקפת במשנה תורה ולכן כתב שמציאות סמוכים מחייבת חזרה לקידוש על פי הראיה. דעת **מהר"י בירב** שהלל חידש תקנה לקדש לפי חשבון. תקנה זו כדרכן של תקנות יכולה – אבל לא חייבת להיבטל על ידי בית דין שגדול מקודמו בחכמה ובמניין. פולמוס הסמיכה גילה בעקיפין עוד נקודה חשובה חכמי ישראל חששו מההשלכות של חזרה לקידוש לפי הראיה.

²¹⁷ כאמור הרמב"ם לא מזכיר את דמותו של הלל אבל אין להניח שחלק על יחוס הלוח להלל.

עסקנו גם בסוגית התרחקות פסח מחודש האביב בעיה שהופכת את האפשרות לשמור על הלוח שבידינו לבעייתית. הראנו את שתי הגישות הקיימות ביחס לבעיה זו גישה אחת טוענת שמשיקולים שונים אפשר להישאר עם הלוח הקיים. כמובן שאי טיפול בבעיה ואפילו יש לגישה זו גיבוי הלכתי לא מונע את החמרת הבעיה וגידול הפער בין ימי הפסח לחודש האביב. גישה שנייה מציעה שתי אפשרויות לתיקון קטן יחסית בלוח שיפתור את הבעיה למשך זמן מסוים. נראה שסוגית התרחקות הפסח לא צריכה להטריד את בית הדין שיצטרך לקבוע אם לשמור על הלוח הקיים או לחזור לקידוש לפי הראיה. בית דין שיהיה בכוחו לחזור לקידוש לפי הראיה וודאי יהיה בכוחו לשנות פרט מסוים בלוח פעם במאתיים או שלוש מאות שנה.

לוח אמפירי ברחבי העולם

4.1 פתיחה

בכמה עמים ודתות בעולם נהוג לוח אמפירי הנקבע או אמור להיקבע בזמן אמת. כפי שתואר בפתיחת העבודה, בעולם המודרני קשה מאוד לחיות במצב בו הלוח לא ידוע אפילו כמה ימים מראש. בפרק זה נבחן כיצד מתמודדים עם האתגר הזה בקבוצות ודתות שונות. בדקתי את המצב בשלוש קבוצות שונות: קהילת ביתא ישראל²¹⁸, הקראים והמוסלמים. דרך ההתמודדות שלהם עם האתגר הזה יכולה ללמד גם על הדרך בה תוכל היהדות הרבנית להתמודד עם אתגר של לוח "ספונטאני". בדקתי גם את המצב אצל השומרונים אלא שהם מחזיקים בלוח מחושב המכונה "חשבון קושטא" אותו הם מייחסים לפנחס בן אלעזר בן אהרון הכהן שקיבלו מפי משה רבינו. לוח זה שונה מאוד מהלוח הרבני²¹⁹ ובכל אופן כיוון שאינו תלוי בראיית הלבנה אינו רלוונטי למסגרת דיוננו.

4.2 הלוח של קהילת ביתא ישראל

החומר הכתוב העיקרי על מנהגי ביתא ישראל הוא ספר הפלשים של א. ז. אשכלי²²⁰. אשכלי מנסה להשתמש בלוח של ביתא ישראל כדרך לקבוע מתי נוצר הנתק בין קהילת ביתא ישראל ליהדות הרבנית ותוך כדי דיון הוא מתאר על פי תשובות אבא יצחק: נראה מתוך תשובותיו שהם מקדשים את החודש גם על פי ראייה וגם על פי חשבון קביעות עתים. ומאידך, נראה מתוך התשובות האלה שרק ה"חגים הקבועים", כלומר: המועדים הקבועים על פי חשבון החדשים החבשיים, הם תלויים בחשבון, ויתרם תלוי בראייה וראש חודש נקבע תמיד ביום המולד²²¹. לפי התיאור הזה לפחות חלק מהחגים צוינו באתיופיה לפי ראית המולד ואילו מועדים אחרים צוינו לפי הלוח המקומי²²². לחיי היום יום אין התייחסות אצל אשכלי²²³.

218 ביתא ישראל הוא הכינוי של יהודי אתיופיה באתיופיה. הגר סלומון, אתיופיה נצרות, אסלאם, יהדות, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2003 פרק שלישי יהודי אתיופיה עיון היסטורי ותרבותי, להלן סלומון. מונה כמה וכמה כינויים לקהילת ביתא ישראל ומציינת (עמ' 319) שביתא ישראל היה הכינוי המועדף על יהודי אתיופיה הכינוי פלאשים בו השתמש אשכלי, למשל, נחשב כינוי גנאי.

219 יצחק בן צבי, ספר השומרונים, יד יצחק בן צבי, ירושלים תשל"ו.

220 אהרון זאב אשכלי, כיתות ושבטים א. ספר הפלשים, הוצאת ראובן מס, ירושלים תש"ג. להלן אשכלי. 221 אשכלי עמ' 59.

222 הלוח המקומי הוא לוח בן שניים עשר חודשים של שלושים יום וחודש י"ג מקוצר בן ימים ספורים סלמון עמ' 331.

223 חשוב לציין שאשכלי כתב את כל דבריו על פי מסמכים הוא לא היה באתיופיה ולא פגש את אנשי ביתא ישראל.

בניגוד להצגת הדברים הזו של אשכלי, פותחת הגר סלומון את דיונה על הדת בחיי היום יום של ביתא ישראל בקביעה:

לוח השנה של ביתא ישראל התנהל בשני מעגלים, האחד הוא המעגל השנתי של הפולחן הדתי הייחודי והקבוע של חגים ומועדים הקשורים לירח המלא. השני היה הכללי האתיופי²²⁴.

סלמון מצטטת קס²²⁵ שתאר את קביעת הלוח הפולחני

אנחנו מתחילים עם החג ניסן. בראשית ניסן אנחנו מתחילים לספור שבעה חודשים עד יום ראש השנה ממנו עד ניסן שוב יהיו שבעה חודשים חודש אחד סופרים פעמיים... אנחנו מסתכלים בירח וגם סופרים כל הזמן.

לפי דבריו הלוח נקבע מניסן. הקסים נצלו מפגשים אזוריים כדי לקבוע האם החודש הקרוב יהיה ניסן או שניסן ידחה בחודש אחד, מצב שמקביל לגמרי לעיבור השנה באדר לקראת ניסן. משעה שנקבע ניסן נקבעו החודשים האחרים לפי ספירה וראש חודש נקבע לפי ראית הירח החדש²²⁶.

העולה מתיאורים אלה הוא שהלוח של אנשי ביתא ישראל היה דומה מאוד ללוח של תקופת המשנה. השוני העיקרי בין הלוח של תקופת המשנה ללוח של ביתא ישראל הוא העדר בית דין קבוע שקיבל הכרעות. במקום בית דין נתקבלו ההחלטות על עיבור השנה באסיפות מזדמנות, ראית הירח החדש הייתה מסורה לכל קייס וקייס במקומו. דרך ההתמודדות עם הספונטאניות של הלוח הייתה שימוש מקביל בלוח האזרחי המקומי ששימש גם את האוכלוסייה הלא יהודית באתיופיה.

4.3 הלוח הקראי

הקראים הוזכרו בעבודה זו כמי שעמדו על החובה לקדש את החודשים לפי הראיה וסירובם להכיר בלוח הוא שגרם, לפי רוב הדעות, לרס"ג לטעון לקדמות הלוח שבידנו²²⁷. אכן בדורות הקודמים הקפידו הקראים על קביעת החודשים לפי תצפיות בטבע כדי לקבוע את האביב ובירח לצורך קביעת ראשי חודשים. הויכוח הזה ממשיך עד היום ובמאמר מודרני מציג שמואל מגדי²²⁸ מנקודת מבט קראית את הויכוח עם רס"ג ואת הביקורת הקשה שהוטחה בשיטת הדחיות

224 סלמון עמ' 331.

225 הקסוץ' או הקסים הם המנהיגים הרוחניים של ביתא ישראל. באתיופיה לא היו כהנים מיוחדים ולכן מלאו הקסוץ' הן את תפקיד הרבנים והן את תפקיד הכהנים כולל הקרבת קרבנות.

226 תודה לד"ר יוסי זיו שבאר לי את המקורות גם לפי שיחות שקיים עם קסוץ' רבים.

227 פרק 2.3.

228 Shmuel Magdi, "The Karaite Calendar" In Karaite Judaism A Guide to its History and Literary Sources edited by Meura Polak, Brill, leiden Boston 2003.

המשמשת עד היום²²⁹. הרב יוסף אלגמיל²³⁰ מביא עדויות לפיהן כבר במאה החמש עשרה עברו להשתמש בחישובים במקום בתצפיות אמנם חישובים אלה מבוססים על חישובי התכנות הראיה ולא על חישובי מולד ממוצע ולכן הם קשים הרבה יותר לחישוב. בעמוד 106 מביא אלגמיל נוסח הקדמה ללוח לחמישים וחמש שנים (שנים ה'תצ"ה – ה'תק"ן 1735-1790) שנדפס כנספח לסידור תפילה קראי וכך נאמר שם:

ואע"פ שחשבון המולד אינו דעת הברור כמו הראיה, אמנם דעת ההקרבה, כי בזמן שלא נוכל לעשות בדעת הברור אזי נעשה בדעת ההקרבה, ולא יאמר שום אדם בראותו אלו המולדות כי אחר שראשי החודשים מסודרים ומוכנים ומזומנים לפני מה לי לרדוף ולבקש אחר הראייה ואקדש כמו שכתוב הנה, כי זה חוץ כוונת התורה... כי אחר שהחיוב עלינו לעשות על פי הראייה נשתדל בכל כוחנו לעיין ולראות את הירח בכל חודש וחודש כל שכן בימים המקודשים שיש בהם כרת.

הטקסט הזו הוא חוליית ביניים מרתקת בין לוח מחושב ללוח לפי עדים. אמנם מבוצעים חישובים אלא שעורך הלוח מזהיר שלא להשתמש בהם אלא בשעת הדחק. יש לציין שגם בלוח זה הופיעה בכמה חודשים ההערה "ויש ספק וצריכה ראייה כדת". אי אפשר שלא לראות את ההקבלה בין המצב הזה לבין מצבה של יהדות בבל בתקופת הגמרא כפי שתואר בהרחבה בפרק הראשון. בשני המקרים מדובר על מצב שבו לאדם פרטי או לקבוצה קטנה אין אפשרות לדעת מהו התאריך שנקבע. גם ההבדל בין החודשים "שיש בהם כרת", כלומר ניסן ותשרי שיש בהם איסור אכילה ביום כיפור ואיסור חמץ בפסח, לחודשים האחרים מקביל לדברי המשנה "על שני חודשים מחללים את השבת על ניסן ועל תשרי" (מ' ראש השנה א, ד)²³¹.

במאה התשע עשרה התקיימו ויכוחים עזים בין הקראים באירופה בדיוק בסוגיה זו של קידוש החודש לפי חשבון או לפי ראייה. ויכוחים אלה כללו אגרות וכינוסים שניסו להכריע מה כוונת התורה, שהרי בתורה לא מוזכר כלל חשבון, ובעיקר מה מחייב "סבל הירושה", כלומר המסורת(!) של עדת הקראים. בימינו אפשר לראות תהליך דו כיווני מצד אחד מפרסמת היהדות

229 גם הביקורת על הדחיות נשארה עד היום. כך כתוב בחוברת קצרה, המיועדת ככל הנראה לתיירים ומתארת בעשרים עמודים את היהדות הקראית: "הכתוב מחייב אותנו לחגוג את המועדים במועדם כפי שנקבעו ע"י השם ית"ש. ואסור לנו לשנות מועדים כדי להתאימם לנוחיותנו האישית, מצבנו הכלכלי או כל סיבה אחרת... שיקולי נוחות אישית, אשר בגללם נדחים חגים ומועדים ממה שקבוע בתורה היו זרים לכל נביאנו" מתוך: יוסף דביר, חוברת הסברה על היהדות הקראית, היהדות הקראית העולמית, תשנ"ה.

230 הרב יוסף אל גמיל, תצפית יוסף, הוצאת מכון תפארת יוסף לחקר היהדות הקראית, אשדוד התשס"ג. להלן אלגמיל. עמ' 99. עלי לציין שלצורך כתיבת פרק זה פניתי לנריה הרואה המשמש היום יו"ר המועצה העליונה של הקראים והוא כתב לי בדואר אלקטרוני שמסקנותיו של ספר זה אינן מדויקות, לכן הסתמכתי עליו רק לצורך ציטוטים.

231 בדברי המשנה האלה עסקנו בפרק 1.2.2.

הקראית לוחות שנה, המבוססים על אפשרות הראיה²³², באופן סדיר ומצד שני עיבור השנה נקבע לפי הבשלת השעורה בבקעת הירדן שם מקדימה השעורה להבשיל²³³.

4.4 הלוח המוסלמי

קביעת החודשים אצל המוסלמים דומה למדי לקביעת החודשים של עם ישראל בתקופת המשנה כלומר היא מתבססת על ראית הלבנה בפועל ובלשונה של ד"ר מירי שפר:

תחילת החודש נקבעת על פי ראית הירח בפועל. משום כך מתהווים לא פעם הבדלים בין אזורים שונים. הדבר יכול לגרום למתיחות רבה, וידועים מקרים שבהם ויכוחים על התאריך "הנכון" הידרדרו לכדי אלימות ואף למלחמות של ממש, כאשר כל צד מאשים את רעהו בכפירה²³⁴.

העובדה שהאסלאם נוהג לפי ראית הירח בפועל מאפשרת לנו לבדוק את האפשרות לחיות בפועל לפי לוח אמפירי. את החגים הדתיים שומרים כמובן לפי הלוח הדתי אך אותנו מעניינים יותר החיים בפועל. לצורך בדיקת הנוהג בדקתי באתרי האינטרנט את תאריכי החגים הלאומיים של כמה ארצות אסלאמיות משני הזרמים האסלמיים העיקריים השיעים והסונים²³⁵ כשהנקודה אותה חיפשתי איננה התאריך עצמו אלא הלוח לפיו מצויין התאריך. להלן רשימת התאריכים:

ארצות סוניות:

אוזבקיסטן 31 באוגוסט

אינדונזיה 17 באוגוסט

אפגניסטן 18 באוגוסט

בנגלדש 26 במרץ

ירדן 25 במאי

232 המצב בימינו משתקף בלוחות המודפסים על ידי היהדות הקראית העולמית. כך מוסבר בשולי הלוח הקראי לשנת תשס"א (עמ' 39): "קידוש החודש על פי אור הירח קראו חכמינו "דעת הברור" כי זוהי הידיעה הודאית. כאשר נבצר מיכולת חכמינו לקבל עדות על זיהוי אות התחדשות אור הירח מסיבות מקריות של עננות אובך וכדו' נסמכו על פי דרך שלדעתם מביא את הידיעה הקרובה ביותר לאמת ולזה קראו "דרך ההקרבה" שנחשבה בעיניהם כראיה ממש. הקרבה אשר לא עמדה במבחן המציאות, דחו אותה". מתוך: לוח לקביעת ראשי החודשים וימי המועדים והצומות לשנת ה'תשס"א לפ"ג, חובר וסודר על ידי בית הדין לקביעת הלוח בהשגחת מועצת החכמים ובאישורה.

233 נתן שור, תולדות הקראים, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ג.

234 ד"ר מירי שפר, אסלאם מבוא קצר, הוצאת אוניברסיטת תל אביב והוצאת מפה, תל אביב 2006. להלן שפר, עמ' 15.

235 החלוקה לארצות שיעיות וסוניות לפי שפר עמ' 114 והתאריכים שלא צויין לגביהם מקור אחר מתוך he.wikipedia.org/wiki/עצמאות

מאלי 22 בספטמבר

סומליה 1 ביולי

ארצות שיעיות

אזרבייג'ן 30 באוגוסט

איראן 10 בפברואר²³⁶

לבנון 22 בנובמבר

עיראק 3 באוקטובר

אם כן אפשר לראות שגם בארצות הסוניות וגם בארצות השיעיות היום החשוב בתולדות המדינה מצוין לפי הלוח הגרגוריאני ולא לפי חשבון ההג'רה המוסלמי. לשם השוואה נציין שבאתר ממנו נלקח רוב המידע, מופיעה מדינה אחת בלבד בכל העולם החוגגת את חגה הלאומי לפי לוח שאינו גרגוריאני והיא מדינת ישראל, המציינת את רוב הימים ההיסטוריים שלה לפי הלוח העברי.

4.5 סיכום

ארבעת הלוחות שנבדקו מתאימים לצורות השונות של הלוח היהודי הרבני בגלגוליו השונים. הלוח המוסלמי מקביל, מבחינת אופן קביעתו, ללוח ההלכתי של תקופת המשנה. הלוח נקבע "בזמן אמת" והיעדר מרכז קביעת לוח מרכזי יוצר פערים בתאריכים בין אזורים שונים. תוצאת לוואי של השיטה הזו היא שימוש בלוח הגרגוריאני כלוח לפיו מתנהלים החיים היום יומיים. הלוח של קהילת ביתא ישראל מתאים אף הוא ללוח של תקופת המשנה ולמעשה מקביל ללוח המוסלמי. ההבדל העיקרי בינו ובין הלוח המוסלמי הוא שקהילת ביתא ישראל היתה מפוזרת בשטח קטן בהרבה מהשטח בו חיים המוסלמים ולכן נראה שקהילת ביתא ישראל הצליחה לשמור על אחידות פנימית בתאריכי החגים.

הלוח הקראי מתאים, כאמור, בכל שנוגע לקידוש חדשים, ללוח של יהודי בבל לפני תקנת הלוח המחושב. רמת הביטחון שבהדפסת לוח לחמישים וחמש שנה מראש מעידה שהמחבר לא חשב שיש סיכון רציני בפרסום כזה אמנם, לפחות להלכה, מודגש שהלוח המחייב הוא הלוח הנקבע על ידי בית הדין.

²³⁶ זהו יום השנה למהפכה האסלאמית ולמרות זאת הוא מצוין בתאריך גרגוריאני. על פי news.walla.co.il/?w=/13/1433418

הלוח השומרוני מתאים ללוח המשמש אותנו. זה לוח המבוסס על חישוב קבוע שניתן לקבוע בעזרתו תאריכים שנים רבות מראש. אי אפשר להתעלם מהקשר בין המסורת השומרונית, המייחסת את הלוח שבידם לתקופת משה רבינו, לבין שיטת רס"ג, התולה את הלוח שבידינו במשה רבינו ע"ה.

המסקנה העולה מסקירה זו היא שלוח ספונטאני לא יכול לנהל את חיי היום יום והשימוש בלוח כזה גורר אוטומטית לשימוש בלוח מקביל לצורך ענייני חולין. סביר להניח, שגם אם תהיה חזרה ללוח ספונטאני היא תהיה דומה למודל הקראי לפיו קיימים חישובים הצופים את קידוש הלבנה. אם ירצה בית הדין לסטות מחישובים אלה הוא יצטרך לשקול בין יתר שיקוליו גם את החשש שחלק גדול מעם ישראל סומך על החישובים שהוכנו מראש ועלול להיווצר קלקול גדול²³⁷. אם בית הדין אכן יחשוש יהפוך הלוח המבוסס על ניחושים לנבואה המגשימה את עצמה ולמעשה הלוח הזה יהיה ללוח המחייב.

237 בדומה לסברתו של הרב יחיאל מיכל שלזינגר שהובאה בפרק 1.3.3.

הלוח העברי העתידי

5.0 פתיחה

בפרק זה ננסה למצות את המסקנות העולות מהפרקים הקודמים. לאחר מכן נבדוק את המסקנות האלה ביחס למסקנותיהם של כותבים קודמים שעסקו בסוגית הלוח העתידי, וננסה להגיע למסקנות ביחס ללוח העברי העתידי.

5.1 הסוגיות שעלו בעבודה

בעבודה זו עלו בעצם שלושה עניינים המשליכים על הלוח העתידי: צורת המעבר מהלוח הקדום ללוח המחושב, הנימוקים בהם הוסבר מעבר זה ודעות הראשונים בנוגע למעבר הזה. נסקור את שלושת הנושאים ונסכם את העולה מנושאים אלה.

5.1.1 המעבר מהלוח הקדום ללוח המחושב

בפרק הראשון הראינו שהלוח שבידינו איננו המצאה חדשה, אלא התפתחות כמעט טבעית של המצב בתקופה שלפני קביעת הלוח. העובדה שהלוח שבידינו מהווה המשך של הלוח הקדום מסבירה כיצד הלוח הזה הצליח להתקבל על דעת עם ישראל, ועוד יותר מכך, מהווה שיקול לשמור עליו גם בעתיד. כפי שראינו בפרק 3.2 המעבר הזה דרש הסבר, ואכן נתנו כמה הסברים לשאלת המנגנון שאפשר את המעבר הזה. בכל אופן, ההלכה לא אוהבת זעזועים, וההמשכיות בין הלוח הקדום למחושב מחזקת את מעמדו. קשה לתאר הדרגתיות הפוכה, ממצב של יציבות למצב של לוח "ספונטאני". הקושי במעבר כזה וודאי יילקח בחשבון בבוא העת.

5.1.2 סיבת שינוי הלוח

השאלה הפרסונאלית, מי הדמות שעמדה מאחורי הלוח המחושב, מעניינת אבל אינה משמעותית ביחס לעתידו של הלוח. לעומת זאת, לשאלת המניע והכוונה של מתקני הלוח יש משמעות רבה. ראינו שלושה נימוקים למעבר ללוח מחושב. הנימוק הראשון הוא העדר סמוכים. לפי זה, אם תחזור הסמיכה לא תהיה מניעה לחזור ללוח עדים. ההסבר השני הוא החשש ממחלוקת בעם ישראל כתוצאה מהפיזור. בעידן התקשורת החשש הזה, שהטריד הן את הרלב"ח והן את מהר"י בירב²³⁸, כבר איננו מדאיג. הסיבה השלישית, שעלתה רק במקור אחד, היא הרצון לשמירה על קיום החגים בימים המתאימים. סיבה זו עדיין קיימת, אלא אם בית הדין יפסוק שמותר לו לשנות מהמציאות הטבעית ("לאיים על העדים"), כדי לשמור על הימים המתאימים.

238 בפרק 3.2.4.3.

אם כן, הסיבות המקוריות שנאמרו ביחס לשינוי בלוח יאבדו הרבה מתוקפן עם חידוש הסמיכה. לעומת זאת, ראינו שהעולם המודרני מספק לנו סיבות אחרות לשמור על לוח מחושב. בדיקת המצב אצל עמים אחרים מראה ששמירה על לוח ספונטאני גורמת להפיכתו ללוח לצרכים דתיים בלבד. ההשפעה הרבה של הלוח על החיים היהודיים, גרמה לקראים, השומרים על מסגרת הלכתית דומה למסגרת היהודית, לעבור, בניגוד למדיניות הראויה לדעתם, ללוח מחושב מראש. יצא אם כן, שהסיבות המקוריות למעבר ללוח מחושב הן לרוב לא רלוונטיות בעולם העתידי אבל לעומת זאת קיימת סיבה טובה אחרת לשמור על לוח מחושב. בקשר לבעיית הפער בין אורך השנה העברית הממוצעת לאורך השנה הטרופית, העלנו שבעיה זו ניתנת לפתרון באחת הדרכים שהוצאו על ידי צ"ה יפה ולכן אינה מהווה קושי בשמירה על הלוח הקיים.

5.1.3 דעות הקדמונים

בין הקדמונים לא מצאתי מי שעסק בפירוש בסוגית בלוח העתידי. למרות זאת, אפשר ללמוד על דעותיהם של הקדמונים מדבריהם בנושא הלוח בכלל. מדברי הבבלי במסכת ביצה, שתלה את דין יום טוב שני בחשש שלא יהיו בקיאים בכללי הלוח, ולא בסיכוי לחזרה ללוח החדש, ניסינו להוכיח שהבבלי לא בטוח שבניין המקדש יחייב חזרה ללוח מחושב. למרות הראיה הזו, רוב הראשונים שראינו סבורים שהמעבר ללוח הוא מעבר זמני. זו דעתם של הרמב"ם, הרמב"ן, התשב"ץ והרלב"ח. לעומתם, לדעת מהר"י בירב יש אפשרות הלכתית לשמור על הלוח הקיים גם בעתיד. לדעות המצדדות בלוח הקיים יש לצרף, בהסתייגות, את שיטת רס"ג. ברור שלדברי רס"ג הלוח שבידינו ישמר אלא שלא ברור האם רס"ג אכן התכוון לדבריו או שדבריו נאמרו רק אגב פולמוס.

5.1.4 מסקנה

מסקנת הדברים היא שמבחינת האפשרות הטכנית המציאות דורשת שמירה על לוח ידוע מראש. חזרה ללוח אמפירי תיצור קושי גדול ושימוש בלוח מקביל. לעומת המעבר מלוח עדים ללוח מחושב שהיה מעבר הדרגתי והתפתחותי, מעבר כזה יצטרך להיות מעבר חד ויתכן שיתפס על ידי חלק מהציבור כנסיגה. הסיבות שהוזכרו במקורות כנימוק למעבר אמנם בטלו או יבטלו ברובן עם כינון סנהדרין, אבל דרישות החיים המודרניים מהוות סיבה בפני עצמה. כאשר בודקים את דברי הקדמונים עולה שרוב הראשונים סברו שיש לחזור ללוח אמפירי. למרות זאת, נראה שראויים הם דברי הבבלי, מהר"י בירב ואולי גם רס"ג לסמוך עליהם במקום הצורך. כפי שעלה מעבודה זו שמירה על הלוח הקיים היא אכן מקום צורך.

5.2 דעות האחרונים

בין חכמי הדורות האחרונים מצאתי כמה כותבים²³⁹ שעסקו בסוגית הלוח העתידי. הרב אברהם יצחק הכהן קוק²⁴⁰ התייחס לנושא הלוח העתידי אגב תשובה אחרת. הרב קוק מבהיר שהוא לא הקיף את הסוגיה כראוי, אלא רק כתב הערה אחת. למרות זאת, עצם העובדה שהוא נזקק לשאלה מוכיחה שלא ברור לו שעולם כמנהגו (הקדום) נוהג, ויש מקום לדיון. לעצם הדברים, הרב קוק תולה את הדברים במחלוקת מהרלב"ח ומהר"י בירב. הרב קוק מוסיף שגם אם נשמור על הלוח שבידינו, יתכן שיהיה על בית הדין לומר מקודש, ובכך בעצם להחזיר את מעמד בית הדין כמי שמכריז על החודש החדש, גם אם על פי חשבון ידוע מראש.

בדורינו עלה הנושא לדיון במאמר שכתב רחמים שר שלום²⁴¹ בביטאון סיני. הרב שי ואלטר ענה לו בכתב העת יודעי בינה, ושר שלום פרסם מאמר תשובה באתר דעת במרשתת. נסקור בנפרד את עמדות שניהם.

שר שלום במאמרו סוקר את התפתחות הלוח ואת הסיבות להיווצרותו לפי הדעות השונות. הוא מדגיש שכל הסיבות שנאמרו בנוגע למעבר ללוח אינן חלק מהמסורת אלא ניתוחים בדיעבד. הוא מוסיף גם את סברתו של פרופ' בן ששון, שכפי הנראה לא פורסמה באופן רשמי, לפיה המעבר ללוח היה התפתחות טבעית של האומה. שר שלום נתלה גם בדיוק בדברי הרמב"ם שכתב בראש הלכות קידוש החודש שהמצווה היא לחשב את ראשי החודשים. הוא מסיק מזה שהחשבון הוא עיקר המצווה. מסקנתו של שר שלום היא שעל סמך הנחתו של פרופ' בן ששון, האי בהירות, לדעתו, בדברי הרמב"ם, היות הלוח הספונטאני גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה והחשש מפילוג העם, הלוח המחושב שבידינו ישמר.

כאמור הרב שי ואלטר²⁴² ענה למאמרו של שר שלום²⁴³. הוא מתנגד אפריורי לטענה המובאת בשמו של פרופ' בן ששון, כי יש בה זלזול בדורות קודמים. הוא מראה גם שהמעבר ללוח מתואר בראשונים כתוצאה של קשיים ולא כהתפתחות. ביחס לחשש מפני פילוג האומה, הוא

239 גם הרב יחיאל מיכל הלוי עפשטיין, ערוך השלחן העתיד, הלכות סנהדין ממרים מלכים שקלים קדוש החודש, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט. עסק בנושא הלוח אלא שהוא תאר הן את הלכות הלוח האמפירי מעי קכ"ג- קמ"ו והן את הלוח המחושב עמ' קמ"ו – קס"ה. ביחס למעבר בניהם הסתפק הרב עפשטיין בציטוט דברי הרמב"ם והרמב"ן ולא התייחס כלל לסוגית החזרה ללוח עדים.

240 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, משפט כהן, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו. עמ' 180.

241 רחמים שר שלום הכהן, האם נשוב לקדש חודשים על פי הראיה, סיני קלח, תשס"ו עמ' קלד. ובאתר המרשתת דעת.

242 שי ואלטר, "תגובה למאמרו של רחמים שר שלום האם נשוב לקדש חודשים על פי הראיה" יודעי בינה ד' הוצאת מכון קידוש החודש ע"ש דרייזין יבנה תשס"ז. ובאתר המרשתת דעת.

243 בהתכתבות בדואר אלקטרוני עם הרב שי ואלטר הוא אמר שחזר בו מחלק מדבריו במאמר זה. היום הוא סובר, בעקבות עבודת הדוקטורט שלו, שהקרבת קרבן מוסף של ראש חודש תלויה בקבלת עדות על ראית הירח החדש בערב שלפני כן. דברים אלה טרם פורסמו ולכן אין אפשרות לדון בהם.

מדגיש שמדובר רק על סנהדרין שתוכל לקבל החלטה כזו. את דברי הרמב"ם, מסביר ואלטר, שגם בתקופה שקבלו עדים ערכו בית הדין חישובים כדי לבחון לפיהם את דברי העדים. ביחס למעשיות החיים לפי לוח אמפירי, מציע ואלטר שיתקיימו שני לוחות זה בצד זה, האחד לחיים הפרטיים ואחד לקיום מצוות. לדעתו גם הלוח האזרחי יכול להיות מבוסס על לוח יהודי, ובלי להזדקק ללוח הגרגוריאני. בנוסף מביא ואלטר עוד אחרונים שכתבו כבדרך אגב שיחזרו לקדש לפי הראיה. שר שלום פרסם באתר דעת תגובה למאמר זה אלא שלא הוארו בה נושאים שלא נידונו לפני כן.

כותב נוסף שעסק בנושא זה הוא איידלר²⁴⁴. במאמרו הוא סוקר דעות ראשונים כפי שהובאו בעבודה זו. הוא שותף לחששו של שר שלום שלוח אמפירי יצור בעיות התארגנות משמעותיות. את בעיית התרחקות פסח מחודש האביב הוא מציע לפתור בלי שהציבור ירגיש בשינוי שנעשה.

5.2.1 דיון בדברי האחרונים

כפי שכתבתי מסקנתי לעיל דומה למסקנתו של שר שלום אם כי בצורה פחות נחרצת. טענתו של פרופ' בן ששון אכן נראית לא מתאימה לדיון הלכתי. במקומה תיארנו את האבולוציה של לוח העדים שהובילה ללוח המחושב שלנו. גם את דיוקו בדברי הרמב"ם קשה לקבל. ובכלל כפי שצינתי רוב המקורות, למעט הדיוק מהגמרא ושיטת מהר"י בירב, לא נוטים לגישה זו.

בנוגע לדבריו של ואלטר, כבר בפתיחה הערתי על כך שהדיוק מאמירות אגב של ראשונים ואחרונים בנושא זה נראה לי לא נכון. גם ההנחה שאפשר יהיה לקיים לוח יהודי מקביל נסתרת מהמציאות היום בה הלוח העברי המסודר יחסית לא מצליח "להתמודד" עם הלוח הגרגוריאני. לכן המחשבה שלוח שלישי יוכל לעשות זאת נראית לי לא ריאלית.

5.3 סיכום

בפרק זה הערכנו את התוצאות שעלו מהפרקים הקודמים. הראנו שבעוד שהשיקול המעשי כפי שעולה הן מההיסטוריה והן מהמצב אצל אומות אחרות דורש שמירה על לוח מחושב, הרי שבמקורות אפשרות זו קיימת אבל היא נמצאת במיעוט. הערכנו ששילוב שני השיקולים, השיקול המעשי והדעות המאפשרות שמירה על הלוח המחושב, יגבר על הגישות המחייבות חזרה

J Jean Ajdler, "The Future of the Jewish Calendar", BDD 25 (2011), English section, pp. 244
7.

ללוח אמפירי. בחלקו השני של הפרק בדקנו את מסקנתנו זו לאור דברי הכותבים בדורות
האחרונים והערנו על דבריהם במקום שלא נראו לנו.

סיכום

השאלה שהצגנו בפתיחת העבודה היא האם ההלכה מכוונת לקראת חזרה ללוח אמפירי או שיש מקום לשמירה על הלוח המחושב המשמש כיום. כדי לבדוק את המגמה ואת האפשרויות בחנו (בפרק הרביעי) את המצב בקבוצות המשתמשות או האמורות להשתמש בלוח אמפירי. ראינו שהמחיר שמשלם האסלאם על שימוש בלוח אמפירי הוא שהלוח הזה משמש רק לצרכים דתיים ואילו כל חיי המעשה מתנהלים לפי הלוח הגרגוריאני. גם קהילת ביתא ישראל סבלה מאותו קושי, הלוח האמפירי המבוסס על ראית הירח שימש רק לצרכים דתיים. כפי שהראנו בהקדמה השאיפה בהלכה היא שהלוח העברי ישמש לכל תחומי החיים ולוח אמפירי כנראה לא מתאים לשאיפה זו. האפשרות הריאלית יותר לקביעת לוח המתאים לירח היא ללכת בדרך הנהוגה היום אצל הקראים. הקראים משתמשים ב"דרך ההקרבה" כלומר בחישובים הקובעים מתי יראה הירח ומדפיסים לוח מראש במצב כזה הכינוס של בית הדין נהיה מיותר או פורמאלי בלבד. מסתבר אם כן שיש לבחור בין שתי חלופות לוח אמפירי לצרכי דת בלבד או לוח מחושב מראש בדרך כלשהיא. אם בוחרים בלוח מחושב מראש יש לבחור בין השיטה הקראית הנוקטת בחישוב לפי אפשרות הראיה, או בלוח הקיים בידינו המבוסס על המולד הממוצע.

עיקר העבודה הוא ברור מעמדו של הלוח שבידינו והאפשרות להשתמש בו גם בעתיד. בפרק הראשון הראנו שהלוח שבידינו הוא בנו החוקי של הלוח האמפירי של ימי הבית השני. הקשיים שיצר המרחק בין מקום קביעת הלוח למקום מושבם של יהודים רבים, גרם ליצירת כללים ל"השערת" הלוח בגולה וכללים אלה היוו את הבסיס ליצירת הלוח הקבוע שבידינו. ראינו גם את ההתרחקות שחלה בימי הבית השני מראיית הירח כקריטריון יחיד לטובת קביעת לוח מושכלת. סוגיית האיום על העדים מהווה קו פרשת מים בכך שהיא קובעת בפירוש שראית העדים אינה חזות הכל. ראינו גם שהידע התיאורטי הדרוש לקביעת לוח מחושב התחיל להצטבר כבר בתקופות קדומות יותר, עוד לפני יצירת הלוח שבידינו.

קו פרשת מים חשוב עוד יותר, הוא ההכרעה שאין צורך בעדים אלא יש לסמוך על חישובים. הראנו בפרק השני שהכרעה זו יוחסה על ידי כותבים שונים לאישים שונים. הדעה הרווחת גם בין הרבנים וגם בין החוקרים, מייחסת את השינוי הזה להלל ב"ר יהודה נשיאה. מאז ימיו נקבעו סדרי המועדות מראש, והחלו להיווצר הכללים שבימי רס"ג ובן מאיר היו ללוח הקבוע שבידינו. המקורות מנמקים את הכרעתו הדרמטית של הלל בשלושה נימוקים: ביטול הסמיכה,

הפיזור הגדול של עם ישראל והצורך למנוע קביעות בעיתיות של השנה (לא אד"ו ראש...). שני הנימוקים הראשונים לא יהיו רלוונטיים בתקופה עליה אנו מדברים אך הנימוק השלישי, והנימוק שהוספנו בדבר הצורך בלוח ידוע מראש, רלוונטיים מאוד.

העובדה שהמעבר ללוח מחושב התרחש רק בשלהי תקופת התלמוד, גרמה שההתייחסות לנושא זה בתלמודים תהיה מצומצמת מאוד. למרות זאת הבאנו בפרק, 3.1, ראייה לכאורה מדברי הבבלי בביצה (ב' ביצה ד ע"ב). התלמוד נמנע מלקבוע שהלוח האמפירי יחזור לשמש את עם ישראל.

חכמי ישראל בתקופת הראשונים ניסו להסביר על סמך מה שינה מתקן הלוח מהמסורת הנהוגה בעם ישראל. סקרנו כמה שיטות בראשונים והראנו, בפרק 3.2, איך הגדרת המנגנון משפיעה גם על האפשרות לשמור את הלוח גם בעתיד. נציג את המנגנונים השונים ממוינים לתומכי הלוח ולתומכי הראיה. ראש וראשון לתומכי הלוח הוא **רס"ג** שיטתו של רס"ג, כפי שנתבארה באריכות בגוף העבודה בפרק 2.3, שונה מכל מה שנאמר עד כאן. לדעתו הלוח שבידינו הוא העיקרי והעדים נוצרו לצורך מוגבל. לשיטתו (שרבו החולקים עליה), מובן שהלוח ימשיך. תומך נוסף לאפשרות השמירה על הלוח הקיים הוא **מהר"י בירב** לדעתו יצירת הלוח היא תקנה שיכולה להיבטל על ידי בית דין הגדול בחכמה ובמניין מבית הדין שתיקן אותה. ברור שבית הדין לא מחויב לבטל את התקנה אם היא משרתת את הצרכים, וכפי שהראנו יש תועלת רבה בשמירה על הלוח הקיים. הבאנו את הצעתו של הרב קוק שבית הדין יכריז מקודש על סמך החשבון.

ראש המחייבים חזרה לקידוש עדים הוא **הרמב"ן** לדעתו הלל היה אחרון הסמוכים והוא קידש את החודשים עד ביאת המשיח. הראנו ששיטת הרמב"ן היא השיטה המקובלת ביותר בין חכמי ישראל אבל גם ששיטה זו קשה לפי מסקנות המחקר המודרני ביחס להיווצרות הלוח. גם **הרלב"ח** מחייב חזרה לקידוש לפי הראיה. הוא מסתמך על שיטת הרמב"ן שהוזכרה ועל הבנה מסויימת בשיטת הרמב"ם. **התשב"ץ** כתב שהמעבר ללוח היה בהלכה למשה מסיני וכשתחזור הסמיכה, מורה ההלכה למשה מסיני לחזור לקידוש לפי הראיה. קדם לתשב"ץ, בהצגת המעבר כהלכה למשה מסיני, **הרמב"ם** שכתב במשנה תורה שהלוח שבידינו הלכה למשה מסיני, לנהוג לפיו כשאין בית דין סמוכים. דבריו של הרמב"ם עוררו כמה דיונים לגבי המושג הלכה למשה מסיני ולגבי תוכנה המדויק של ההלכה למשה מסיני וגם בהם עסקנו.

דנו גם בבעייתיות הקיימת בלוח שבידינו בשל התרחקות פסח מחודש האביב, הבאנו את הגישות השונות המצדיקות את המשך השימוש בלוח וכן את הצעותיו של יפה לתיקון קל בלוח

שבידינו. בכל אופן ברור שמשקלה של סוגיה זו בשאלת הלוח העתידי נמוך כי בית דין שיוכל להכריע ביחס לחזרה לקידוש לפי הראיה בוודאי יוכל להכריע גם בסוגיה זו.

בפרק החמישי ניסינו לשקול ולהעריך את השיקולים לכאן ולכאן והראנו שהשיקול המציאותי מטה לכיוון שמירה על הלוח הקיים ולעומת זאת בחינת הדעות והמקורות מטה אם כי לא באופן גורף לכיוון חזרה ללוח אמפירי. הערכנו בזהירות כי ההכרעה המתאימה יותר היא שמירה על הלוח הקיים אי כי ברור שאין בידינו כח להכריע בסוגיה זו.

ביבליוגרפיה

מקורות חז"ל

מכילתא דרבי ישמעאל - מכילתא דרבי ישמעאל עם חילופי גרסאות והערות מאת חיים שאול הארוויטץ, פרנקפורט ענ"מ תרצ"א.
 משנה – ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק, הוצאת דביר, ירושלים תשל"ב.
תלמוד בבלי - דפוס האלמנה והאחים ראם, וילנא, ומאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, ע"ש סול ואוולין הנקינד, המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן, בית המדרש לרבנים באמריקה.
תלמוד ירושלמי - דפוס האלמנה והאחים ראם, וילנא, ותלמוד ירושלמי, יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית האוניברסיטה של לידן, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"ה.
תוספתא – תוספתא על פי כתבי יד, ערפורט, עם מראה מקומות וחילופי גרסאות ומפתחות מאת הרב משה שמואל צוקרמאנדל, ספרי ואהרמן, ירושלים תשכ"ג.
תרגום ארמי המכונה תרגום רב יוסף, מקראות גדולות, דברי הימים, ירושלים תשכ"ד.

ביבליוגרפיה כללית

ר' אביתר גאון, **מגילת ר' אביתר**, בתוך: S. Schechter, Saadyana: Geniza Fragments of Writings of R. Saadya Gaon and Others, Cambridge 1903.
 ר' אברהם בן עזרא, **ספר העבור**, חברת מקיצי נרדמים, שנה חמישית תרל"א – תרל"ד.
 ר' אברהם בר חייא, **ספר העבור** הוגה ביתר שאת ונדפס בפעם הראשונה על ידי הצעיר צבי בן יחזקאל פיליפאוסקי, לונדון תרל"א.
 אוערברך, ר' אברהם ב"ר יצחק, **ספר האשכול חלק שני**, האלברשטאדט תרכ"ח. הדפסה חוזרת בכרך אחד הוצאת מאור הגליל, חצור הגלילית.
 אל גמיל, הרב יוסף, **תצפית יוסף**, הוצאת מכון תפארת יוסף לחקר היהדות הקראית, אשדוד התשס"ג.
 אלדדאני, ר' מעוד'ה בן שלמה, עיבור השנים, המקור ותרגומו מובאים במאמרו של יוסף טובי, "המחלוקת על מחזור רמ"ז בתימן", **מחקרי עדות וגניזה**, הוצאת ספרים ע"ש מאגנס האוני' העברית ירושלים, תשמ"א.
 אשכלי, אהרון זאב, **כיתות ושבתים א. ספר הפלשים**, הוצאת ראובן מס, ירושלים תש"ג.
 בורנשטיין, חיים יחיאל, "דברי ימי העיבור האחרונים", **התקופה יד** – טו (תרפ"ב) מופיע גם במרשתת באתר דעת בלשונית הלוח העברי.
 בורנשטיין, חיים יחיאל, **מתקנת רב סעדיה גאון וכן מאיר**, וארשא תרס"ד.
 ביאלובולצקי, שמואל, **אם למסרת**, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 1971.
 בן צבי, יצחק, **ספר השומרונים**, יד יצחק בן צבי, ירושלים תשל"ו.
 גרינוולד, הרב יוסף, **שו"ת ויען יוסף על או"ח**, ברוקלין תשנ"ה.
 דביר, יוסף, **חוברת הסברה על היהדות הקראית**, היהדות הקראית העולמית, תשנ"ה.
 רב האי גאון, **תשובות הגאונים החדשות** יוצאות לאור לראשונה ע"י שמחה עמנואל, מכון אופק, ירושלים תשנ"ה, סמן קטז עמוד 150.
 ההדסי, יהודה בן אליהו, **אשכול הכפר**, גוזלוו 1836.
 הישראלי, ר' יצחק, **יסוד עולם**, ברלין, ה'תר"ו.
 הלפרין, הרב מרדכי, "למה נטה רב סעדיה גאון מהאמת?", **יודעי בינה ה**, כרם ביבנה תשע"א.
 ואלטר שי, **ריאליה קלנדרית וידע אסטרונומי**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"א.
 ואלטר, שי, "תגובה למאמרו של רחמים שר שלום האם נשוב לקדש חודשים על פי הראיה" **יודעי בינה ד'**, הוצאת מכון קידוש החודש ע"ש דרייזן יבנה תשס"ז. ובאתר המרשתת דעת בלשונית הלוח העברי (כולל תגובה של רחמים שר שלום).
 ואלטר, שי, "שיטת רס"ג בקביעת החודש הבעיה האסטרונומית ופתרונה", **מפירות הכרם** - מאמרי בוגרים לזיבלה של ישיבת כרם ביבנה, כרם ביבנה תשס"ד.
 וורמברנד, מרדכי, ערך "**לוח**", האנציקלופדיה העברית, ספרית פועלים 1988.
 וייס, משה יצחק, "ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים (הערה לקורות הלוח העברי)", **בר אילן**, ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן כו-כז, רמת גן תשנ"ה, עמ' 188.

חביב, ר' לוי נ', ויכוח שעבר בין חכמי צפת וחכמי ירושלים מענין הסמיכה, קונטרס נפרד בסוף **שו"ת מהרלב"ח**, לעמבערג, נדפס בארץ ישראל תשל"ה.

רבינו חננאל, **פירוש רבינו חננאל** לבבלי סנהדרין. נדפס על הדף במהדורת וילנא.

הרב יאיר חיים בן משה שמשון, **שו"ת חוות יאיר**, פרנקפורט דמיין, תנ"ט.

יפה, צבי הירש, **קורות השבון העבור**, הוצאת דרום, ירושלים תרצ"א.

כשר, הרב מנחם מ., **חומש תורה שלמה חלק שלושה עשר**, מהדורה שניה, הוצאת המחבר, ניו יארק תשל"ד.

לוח לקביעת ראשי החודשים וימי המועדים והצומות לשנת ה'תשס"א לפ"ג, חובר וסודר על ידי בית הדין לקביעת הלוח בהשגחת מועצת החכמים ובאישורה.

לנגרמן, צבי, "אימתי נוסד הלוח העברי? קדמותו על פי חיבורו של אל-כ'וארזמלי", **אסופות**, ספר ראשון, תשמ"ז, קנט-קסח.

ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, **משך חכמה בראשית שמות**, הוצאת השכל, ירושלים מרצבך, הרב יונה, **עלי יונה**, ירושלים-בני ברק ה'תשמ"ט.

מרצבך, עלי, "תזוזת חג הפסח לקראת הקיץ", **בד"ד 18**, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז.

רבי משה בן מיימון, **ספר משנה תורה לרמב"ם** הגיה ליקט ופירש יוסף בכה"ר דוד קאפח, מכון משנת הרמב"ם, ירושלים תשמ"ו.

רבי משה בן מיימון, **ספר המצוות לרמב"ם והשגות הרמב"ן** ההדיר הרב חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א.

רבי משה בן נחמן, **ספר הזכות על מסכת גיטין**, בתוך ש"ס דפוס וילנא דף יח ע"ב בדפי הריף.

רבי משה בן נחמן, **ספר המצוות לרמב"ם והשגות הרמב"ן** ההדיר הרב חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א.

סופר, ר' משה, **חידושי חת"ם סופר על מסכת שבת**, וויען תרמ"ט. מהדורה מחודשת הוצאת הוד, ירושלים תשל"א.

סלמון, הגר, **אתיופיה נצרות, אסלאם, יהדות**, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשס"ג.

רב סעדיה גאון, **סידור רב סעדיה גאון** י"ל על ידי ישראל דודזון, שמחה אסף ויששכר יואל, חברת מקיצי נרדמים, ראובן מס, ירושלים תשמ"ה.

רב סעדיה גאון, **פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות** ליקט תרגם והעיר יהודה רצאבי, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ח.

עמנואל, שמחה, **תשובות הגאונים החדשות** יוצאות לאור לראשונה ע"י שמחה עמנואל, מכון אופק, ירושלים תשנ"ה.

עפשטיין, הרב יחיאל מיכל הלוי, ערוך השלחן העתיד, הלכות סנהדרין ממרים מלכים שקלים קדוש החודש, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט.

עקביא, א.א., "ספר מיוחד לעניני העיבור", **סיני ל**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.

פערלא, הרב ירוחם פישל, **ספר המצוות לרבי סעדיה אלפיומי גאון מהדורה חדשה**, הוצאת קסט, ירושלים תשל"ג.

פראנק, הרב צבי פסח, "על דבר השאלה איך ינהגו באילת בחג השבועות", בכתב העת **מוריה**, מכון ירושלים, ירושלים, נג-נד.

קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, **משפט כהן**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו.

קרליץ, אברהם ישעיהו, **ספר חזון איש אורח חיים מועד**, י"ל ע"י הרב שמואל גרינימן, בני ברק תשנ"ד.

רוזנבוים, פנחס מאיר, **מקודש החודש**, מכון אור חנניה, בני ברק תשס"ה.

שור, נתן, **תולדות הקראים**, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ג.

שטרן, אריה, "שיטת רס"ג בקידוש החודש" **תחומין כג**, אלון שבות תשס"ג. עמ' 287-297.

רבי שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, **שאלות ותשובות הרשב"א חלק רביעי**, מכון אור המזרח ומכון ירושלים, תשנ"ח.

הרב שמעון בר צמח דוראן, **ספר התשב"ץ תשובות**, מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים מכון אור המזרח מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ח.

שפר, מירי, **אסלאם מבוא קצר**, הוצאת אוניברסיטת תל אביב והוצאת מפה, תל אביב 2006.

שציפאנסקי, ישראל, "הארות ב"קונטרס הסמיכה להרלב"ח" **שנה בשנה**, היכל שלמה, ירושלים תשכ"ז.

שר שלום הכהן, רחמים, "האם נשוב לקדש חודשים על פי הראיה", **סיני קלח**, תשס"ו, ובאתר המרשתת דעת.

שר שלום הכהן, רחמים, "מתי נוסד הלוח העברי? מתי תוקן ומתי נחתם? פרקים בהיסטוריה של הלוח העברי", סיני כרך ק"ב, ניסן-אייר תשמ"ח עמ' כו-נא "בתוספת השלמות ותיקונים מאת המחבר למהדורת האינטרנט תשס"ה". המאמר מופיע באתר www.daat.co.il בלשונית הלוח העברי. שר שלום הכהן, רחמים, **שערים ללוח העברי**, מהדורה חדשה מתוקנת ומורחבת, תשס"ט.

ר' שרירא גאון, **איגרת רב שרירא גאון מסודרת בשתי נוסחאות נוסח ספרד ונוסח צרפת**, ההדיר ד"ר בנימין מנשה לוין, החברה לספרות היהדות בפפד"מ, חיפה תרפ"א.

תמר, דוד, ערך "**חביב ר' לוי אבן**", באנציקלופדיה העברית, ספריית פועלים 1988.

Ajdler, J Jean, "The Future of the Jewish Calendar", *BDD* 25 (2011), English section, pp.

7

Magdi, Shamuel, "The Karaite Calendar" In **Karaite Judaism A Guide to its History and Literary Sources** edited by Meura Polak, Brill, leiden Boston 2003.

Stern, Sacha, **Calendar and community**, Oxford University Press, Oxford 2001.