

# חבורת לימוד מנחת חינוך

מצווה ד - קידוש החודש

נתנאל אוירבך

## תוכן עניינים

א. מניין המצוות .....	6
1. קידוש החודש ועיבור השנה .....	6
2. חישוב וקידוש .....	8
ב. גדרי בי"ד לקידוש החודש (אות א) .....	8
1. בי"ד של שלושה .....	8
2. גדר בי"ד הגדול לקידוש החודש .....	12
ג. בין ארץ ישראל לחו"ל (אות א) .....	18
1. חישוב וקידוש .....	18
2. חישוב בחוץ לארץ .....	18
3. דין גדול הדור בחו"ל: היחס לארץ ישראל .....	20
4. המקור לקידוש החודש בארץ ישראל .....	27
5. קידוש בחו"ל כשיש אונס בארץ ישראל .....	30
6. קדושת ארץ ישראל לקידוש החודש .....	31
7. קידוש החודש במדבר .....	34
ד. ראייה וחשבון (אות ב) .....	36
1. חשבון או ראייה? .....	36
2. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן .....	39
3. דין 'קהל' בארץ ישראל .....	44
4. גדר קידוש החודש בזמן הזה .....	50
ה. קידוש וקביעה (אות ב) .....	58
1. דעת המנ"ח והרמב"ן .....	58
2. דעת הרב יהונתן אייבשיץ .....	61
3. דעת הרמב"ם .....	62

64	1. קידוש החודש למפרע (אות ג)
64	1. דעת הרמב"ם
71	2. דעת החולקים: אין מקדשים את החודש למפרע
73	ז. מעשה דלוי (אות ה)
73	1. הקשיים
76	2. התשובות
78	ח. קדושת המועדות: קידוש יזום או ממילא (אות ז)
83	ט. סעודת העיבור (אות ח)
85	1. סעודת ראש חודש בימינו
89	2. זמן העלייה לסעודת העיבור
91	י. הוזמו העדים (אות יא)
94	יא. כשרות העדים והעדוּת (אות יב)
94	1. כשרות העדים
97	2. רף כשרות העדות
108	יב. חיוב עדים זוממים בקידוש החודש (אות יג)
116	יג. נעשה גדול בעדותו (אות יד)
116	1. הספק
117	2. הקושי והביאורים
118	3. ביאור המנחת חינוך והקושי
119	יד. קבלת עדות קטנים שיעשו גדולים לפסילת כשרים (אות טו)
121	טו. עד נעשה דיין (אות טז)
121	1. קושיית המנחת חינוך
122	2. תירוצים
123	טז. עדות מיוחדת (אות יז)

יז. צירוף פסולים (אות יז) ..... 125

1. דעת המנחת חינוך ..... 126

2. אין לפסול עדות החודש בקרוב או פסול ..... 129

יח. מקום קידוש החודש (אות יט) ..... 130

יט. חזרה תוך כדי דיבור (אות כ) ..... 132

כ. עיבור השנה: מקומות קרובים ורחוקים (אות כא) ..... 134

כא. מקום עיבור השנה (אות כב) ..... 136

כב. עיבור השנה: סימנים וסעד (אות כג) ..... 145

1. סימנים לעיבור השנה ..... 145

2. סעד לעיבור השנה: גדיים וטלאים ..... 150

כג. עיבור השנה מפני הזמן והצורך (אות כד) ..... 152

כד. 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' בעיבור שנה (אות כד) ..... 156

כה. עיבור השנה מפני הטומאה (אות כה) ..... 160

1. מקור הדין והטעם ..... 160

2. סוג הטומאה ..... 162

כו. ראייה בלא כוונה (אות כט) ..... 163

כז. עיבור שנה קודם ראש-השנה (אות ל) ..... 165

כח. יציאת שלוחים על אדר ב' (אות לא) ..... 168

כט. קידוש החודש בל' אדר מעובר (אות לב) ..... 169

ל. בכמה מעברים את השנה (אות לג) ..... 170

1. מקור הדין ..... 170

2. שלושה, חמישה ושבעה ..... 172

לא. דיינים קרובים (אות לד) ..... 174

- לב. הסכמת הנשיא (אות לה) ..... 176
1. מזומנים ע"י הנשיא ..... 176
2. גדרי הסכמת הנשיא ..... 178
3. הסכמה בניסן ..... 180
- לג. ברכה על עיבור השנה ..... 182
- לד. נאמנות השליח (אות לז) ..... 182
1. סיבת הנאמנות ..... 182
2. כשרות השליח ..... 184

### דרך פקודין (מצוות עשה ד חלק המחשבה, אות ד-ה)

הנה הלכנה מתנהגת ע"י פה ישראל, אתם אפילו שוגגין אפילו מזדיין, זה יורה לנו כי כל פעולת העליונים הם ע"י ישראל, ואמרו חז"ל (ירושלמי נדרים פ"ו ה"ח) בפסוק אקרא לאלקים עליון לאל גומר עלי פחותה מבת ג' בתוליה חוזרין, הייתה בת ג' ונמלכו בי"ד לעבר השנה בתוליה חוזרין, הרי ההנהגה בעליונים ע"י ישראל. כשיתבונן האדם בעניין הזה, יבין וישיכיל האדם מצורף למצווה הזאת שלא לקלקל פיו בדברים האסורים ודברים בטלים, כיון שרואה כמה גדולה קדושת פה ישראל שע"י פיהם פועלים בגלגלים וטבעיים שינויים כרצונם, יתפעל האדם בזה, ואז יהיה גוזר והקב"ה מקיים.

## א. מניין המצוות

### 1. קידוש החודש ועיבור השנה

נחלקו הראשונים האם יש למנות את מצוות קידוש החודש ועיבור השנה למצווה אחת או לשתי מצוות - לדעת הרמב"ם (ספהמ"צ מ"ע קנג) מדובר על מצווה אחת: "והמצווה הקנ"ג היא שציוונו יתברך לקדש חודשים ולחשב חודשים ושנים".

**הרמב"ן** (השגות, שם) הביא את דעת הלכות גדולות:

וכבר כתבתי כי בעל ההלכות ישים קידוש החודש בראייה או בחשבון מצווה אחת וישים עבור השנה בתוספת חודש מצווה אחרת, והדין עמו. מחלוקת זו הוצגה בספר **החינוך** (מצווה ד), שביאר את טעם הרמב"ם שמנה הכל למצווה אחת משום שיסודן אחד<sup>1</sup>:

מצוות קידוש החודש לקדש חודשים ולעבר שנים... וכן תכלול מצווה זו מצוות עיבור השנה, לפי שיסוד מצוות קידוש החודש כדי שיעשו ישראל מועדי השם במועדם, וכמו כן מצוות עיבור השנה מזה היסוד היא... זה שאמרנו הוא על דעת הרמב"ם ז"ל. והרמב"ן ז"ל יחשוב קידוש החודש מצווה אחת ועיבור שנים מצווה אחרת... וכן בעל הלכות גם כן. ניתן להביא ראייה לרמב"ם **מהמדרש** (שמות רבה, פרשת בא פרשה טו סימן ב): אמר להם הקב"ה לישראל, לשעבר היה בידי שנאמר עשה ירח למועדים, אבל מכאן ואילך הרי מסורה בידכם ברשותכם, אם אמרתם הן הן אם אמרתם לאו לאו מ"מ יהא החודש הזה לכם, ולא עוד אלא אם ביקשתם לעבר את השנה הריני משלים עמכם לכך כתיב החודש הזה לכם. מבואר שמהפסוק אודות קידוש החודש יש ללמוד גם על עיבור השנים.

<sup>1</sup> כ"כ **לב שמח** (ספהמ"צ מצוות עשה קנג): "ואמנם טעם הרב שמנה שתייהן מצווה אחת, לא נפלא ולא רחוק כי קביעות חודשים עצמו צריך בו ג"כ אל עיבור השנים ושתייהן לענין אחד הם באין, דהיינו לעשות המועדים בזמנם ואבוהון דכולהו פסח דכי היכי דצריך שיהיה בחודש האביב כן צריך שיהיה בט"ו לחודש ואם יהיו קובעים החודש שלא בזמנו יבואו לאכול חמץ בפסח"; **תורת הלוי** (מצווה ד עמ"י סח אות ב).

ההשלכה ממחלוקת זו נעוצה בדברי **הבבלי ראש השנה** (כה ע"א): "אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעין".<sup>2</sup> **הצ"ח** (ברכות סג ע"ב ד"ה וכל כך) כתב לחדש שדין זה רק בקידוש החודש ולא בעיבור שנה:

דין זה דאתם אפילו שוגגים וכו' שייך רק בחידוש חודשים לעניין מלא וחסר, ולא מצינו בגמרא דבר זה רק בקידוש החודש במסכת ראש השנה... גבי עובדא דרבן גמליאל ורבי יהושע דשלח לו שיבוא ביום הכיפורים שחל בחשבוננו, ורבי יהושע היה סבור שראוי לעבר החודש, ורבן גמליאל קידשו ביום שלושים. אבל בעיבור השנה לא מצינו זה שיישאר קיים מה שעשו שלא כהלכה, ואדרבה מצינו להיפך על דברים שאין מעברים עליהם מצינו שאמרו ואם עברוה אינה מעוברת, מכלל דלא אמרינן בזה אתם אפילו שוגגין ומוטעין וכו'.

והנה, דבריו נכונים אם אכן מדובר על שתי מצוות שונות, אבל אם מדובר על מצווה אחת אזי אין מקום להפריד בניהן בדין זה. אך מדברי המדרש הנ"ל מבואר שדין אחד לעיבור השנה וקידוש החודש ביחס לשוגגים ומוטעים, וכן כתב **תרועת מלך** (סי' לט ד"ה גם בעיקר, סו ע"א):

אבל לא כן אני אומר, מפורש הוא בתורת כהנים פרשת אמור דאף בקידוש החודש אף בעיבור השנה יש דין דאתם אפילו שוגגים, אתם אפילו מוטעים, אי"כ איך אפשר לומר כהבנת הצ"ח.

נראה שכוונתו לדברי **ספרא** (אמור פרשה ט סוף פרק ט אות ג):

לא הייתה השנה צריכה לעבר ועיברוה אנוסים או שוגגים או מוטעים, מנין שהיא מעוברת, שנאמר אשר תקראו אותם מועדי, אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מוטעים אתם אפילו אנוסים.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> **המנחת חינוך** (אות כד) יעסוק בנידון זה ביחס לעיבור השנה. להלן בסימן כד נעסוק בכך.  
<sup>3</sup> אכן, **הנצי"ב** (העמק שאלה, שאילתא מו ס"ק ג עמי רפח) הקשה על הצ"ח בחידושו מדברי הספרא הללו; **שו"ת יביע אומר** (חי"ג חו"מ סי' א אות ז) שהוכיח לא כדברי הצ"ח.

## 2. חישוב וקידוש

לדעת הרמב"ם יש למנות את קידוש החודש והחישוב כמצווה אחת, כלשונו בספר המצוות: "והמצווה הקנ"ג היא שציוונו יתברך לקדש חודשים ולחשב חודשים ושנים"<sup>4</sup>.

לעומתו, סמ"ג (מצוות עשה סי' מו-מו) מנה את החישוב והקידוש לשתי מצוות: ציווה הקב"ה את בית דין שיקדשו את החודש דכתיב... החודש הזה לכם ראש חודשים, ותניא במכילתיה משה הראה להם לישראל כזה וכזה היו רואין וקובעין לדורות... ציווה הקב"ה לחשב את התקופות והמזלות ומולדות הלבנה, כדרשינן במסכת שבת... מזה המקרא ושמתם ועשיתם כי היא חכמתם ובינתכם לעיני העמים, איזוהי חכמה ובינה שהוא לעיני העמים, זו היא חישוב תקופות ומזלות.

### ב. גדרי בי"ד לקידוש החודש (אות א)

#### 1. בי"ד של שלושה

כתב המנחת חינוך (אות א ד"ה לקדש): "אך ג' סמוכים בארץ ישראל ג"כ כשרים"<sup>5</sup>.

כתב הרמב"ם (ספהמ"צ מצוות עשה קנג):

מצווה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד. ובארץ ישראל לבד. ולכן בטלה הראייה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול כמו שבטלה הקרבת הקורבנות בהעדר המקדש.

על דברי הרמב"ם שקבע שסמכות קידוש החודש היא רק בבי"ד הגדול לבד, תמה הרמב"ן (השגות, שם), שא"כ הרבה קודם חורבן המקדש בטל מקום מושב בי"ד

<sup>4</sup> כ"כ רמב"ם (הלי' קה"ח, פתיחה): "לחשב ולידע ולקבוע"; רמב"ם (שם פ"א ה"ז): "שיחשבו וידעו".

<sup>5</sup> ראו: מנחת סולת (מצווה ד אות א ד"ה והנה מ"ש) שהעיר על דברי המנחת חינוך, הלא לשיטת הרמב"ם יש צורך בבי"ד הגדול ולא מספיק רק ג' סמוכים. אולם, בהמשך תתבאר שיטת הרמב"ם ויתכן שצדקו דברי המנחת חינוך.



הגדול, "ואם כן הדבר, לא היו יכולין לקדש על פי הראייה מזמן הארבעים שנה קודם החורבן", אך מצאנו שכן היו מקדשים אז את השנה.<sup>6</sup> לכן טוען הרמב"ן שקידוש החודש אינו צריך דווקא ביי"ד הגדול אלא כל ביי"ד של שלושה סמוכים יכולים לקדש חודשים:

אבל העניין שהוא שלם מכל דופי ומנופה מכל עפרורית בסוגית התלמוד בעניין הזה הוא מה שאומר שקידוש החודש ועיבור השנה אינם צריכין ביי"ד הגדול אלא שלושה והם מומחין כמו ששנו משנה שלימה בתחילת סנהדרין, עיבור החודש בשלושה עיבור שנה בשלושה, וכן שנו בשלישי מראש השנה (כה ע"ב) ראוהו שלושה והם ביי"ד יעמדו שניים ויושיבו מתבריהם אצל היחיד ויעידו שניהם בפניהם ויאמרו מקודש מקודש.

הקושי שמעלה הרמב"ן מהוה גם סתירה פנימית בדברי הרמב"ם עצמו בכמה וכמה הלכות בהן הדגיש שמספיקים שלושה דיינים בלבד לקידוש החודש ועיבור השנה: "אין מקדשין את החודש אלא בשלושה";<sup>7</sup> "עיבור החודש בשלושה".<sup>8</sup> א"כ, כיצד כתב הרמב"ם שקידוש החודש ועיבור השנה מסור לביי"ד הגדול? התשובה שנתנו פרשני הרמב"ם היא, שאין כוונת הרמב"ם להצריך את כל חכמי הסנהדרין אלא מספיק בשלושה דיינים שהם מכלל הסנהדרין, כדברי מגילת **אסתר** (שם ד"ה ונ"ל שהנכון):

נראה לי שהנכון כדברי הרב שזאת המצווה היא מסורה לביי"ד הגדול. אמנם הרמב"ן לא הבין דעתו, שאין רצונו שיצטרכו כל הסנהדרין גדולה כדי לקדש או לעבר, רק שע"פ שלושה מהם תעשה זאת המצווה, וזהו

<sup>6</sup> ביישוב קושי זה, כתב הרב חיים סולובייצ'יק (חידושי הגר"ח, סי' מו) שיש שני דינים בגדר בית הדין הגדול - דין במקום, שבית הדין היושב בלשכת הגזית הוא בית הדין הגדול, ודין בגברא, שאותם חכמים שנתמנו כחברי בית הדין הגדול יש להם מעמד מיוחד גם כשאינם יושבים בהרכב מלא בלשכת הגזית. לדבריו, לקידוש החודש די לנו בחברי בית הדין הגדול מהסוג האחרון, כלשונו: "דאע"פ שלא נהג ביי"ד הגדול במציאות ולא ישבו ע"א זקנים במקום אחד, מ"מ עדיין היו ממנים זקנים בחלות שם מינוי של סנהדרין גדולה, דהוי מינוי בגברא ואינו תלוי כלל בעובדא אם ע"א זקנים מזדמנים לפנדק אחד או לא, דהא בלא"ה פקע דין ביי"ד הגדול מהם לאחר שגלו מלשכת הגזית, וזהו פירושה של ביי"ד קבוע דנקט הרמב"ם בלשונו ולא שאר שם ביי"ד קבוע, דהיינו ביי"ד המורכב מזקנים הממונים בתור דייני סנהדרין גדולה". בכך הוא מעצים את 'רשות הנשיא' כדין הגברא בקביעת החודש.

<sup>7</sup> **רמב"ם** (הלי קה"ח פ"ב ה"ח). **רמב"ם** (פיהמ"ש ראש השנה פ"ג מ"א): "השמיעך שאינו אלא בשלושה ומעלה, לפי שאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצריים".

<sup>8</sup> **רמב"ם** (הלי סנהדרין פ"ה ה"ו).

פירוש המשנה שהביא הרמב"ן מריש סנהדרין שאומרת קידוש החודש ועיבור שנה בשלושה, ר"ל שלושה מסנהדרי גדולה.<sup>9</sup>  
 נמצא א"כ שלדעת הרמב"ם יש צורך בשלושה שהם חלק מבי"ד הגדול, ולרמב"ן כל בי"ד של שלושה, כפי שסיכם זאת **לב שמח** (ספהמ"צ מ"ע קנג):  
 ובוזה הוא שחולק הרמב"ן שאומר דלקידוש החודש ולעיבור שנה סגי מומחין וסמוכין בלבד אף שלא יהיו מכלל הסנהדרין של בי"ד הגדול כמו שהרב סובר.<sup>10</sup>

• אולם, אם נעיין בלשון הרמב"ם בהלכותיו נראה תשובה שונה לקושיית הרמב"ן.  
**כתב הרמב"ם** (הלי קה"ח פ"ה ה"א):

כל שאמרנו מקביעות ראש החודש על הראייה ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות, שכך נאמר למשה ולאחר החודש הזה לכם ראש חודשים, ומפי השמועה למדו איש מאיש ממשה רבינו שכך הוא פירוש הדבר עדות זו תהיה מסורה לכם ולכל העומד אחריהם במקומם.

מדבריו מבואר שיש שתי אפשרויות לקידוש החודש - 'סנהדרין שבארץ ישראל, או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות'. כלומר, בשונה מדבריו בספר המצוות, שם כתב בצורה ברורה שהאפשרות היחידה היא ע"י בי"ד הגדול: 'מצווה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד'.

<sup>9</sup> כ"כ **לב שמח** (ספהמ"צ מ"ע קנג): "אבל פירוש דברי הרמב"ם שאמר שהמצווה הזאת היא לבי"ד הגדול, היינו שיהיו המקדשין מבי"ד הגדול בלבד, לא שצריך הבי"ד כולו".

<sup>10</sup> ראו בשיעורי מרן הגר"א שפירא (סנהדרין עמי תפז) להוכיח כשיטת הרמב"ן מהוויכוח בין רבי יהושע לרבן גמליאל (ראש השנה פ"ב מ"ט), כאשר רבי עקיבא אמר יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם, בין בזמנן בין שלא בזמנן, ולא נחה דעתו של רבי יהושע עד שבא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס, אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל, צריכין אנו לדון אחר כל בי"ד ובי"ד שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים. אלא ללמד שכל שלושה שעמדו בי"ד על ישראל, הרי הוא כבית דינו של משה. נראה היה להוכיח כרמב"ן שרבי יהושע שמע מרבי דוסא שאין צורך בדיינים סמוכים אלא כל בי"ד מועיל. אך הגר"א שפירא טען שגם לרמב"ם אפשר להסביר זאת, שהכוונה לבי"ד של שלושה שהם חלק מכלל בי"ד הגדול, כשיטת הרמב"ם; כ"כ משנת יעבץ (או"ח סי' ה אות ב).

בהלכותיו הוא מוסיף עוד אפשרות מלבד הסנהדרין, 'בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות'.

אמנם מקור הסמכות הוא אחד, הסנהדרין, אך נראה שיש אפשרות לקידוש החודש לא ע"י סנהדרין אלא ע"י כל בי"ד שבארץ ישראל שניתנה לו רשות.

לאור זאת נראה לענות על קושיית הרמב"ן, שאכן הרמב"ם אינו מצריך קידוש החודש דווקא ע"י כל דייני הסנהדרין, שהרי 'אין מקדשין את החודש אלא בשלושה'. אלא כוונתו היא, שיש יכולת לכל בי"ד בארץ ישראל לקדש חודשים וזאת בתנאי שניתנה לו רשות מהסנהדרין.

בכך יתכן להתאים בין דבריו בהלכות לדבריו בספר המצוות - מה שכתב בספר המצוות 'בית דין הגדול', היינו הסמכות העליונה שכל בתי הדין האחרים קיבלו על עצמם את מרותם. לכן גם בי"ד של שלושה שקיבלו רשות מהסנהדרין הם יכולים לקדש את החודש כי עתה הם בבחינת 'בי"ד הגדול', הסמכות העליונה לה נמסר קידוש החודש.<sup>11</sup>

נמצא א"כ, לדעת הרמב"ם הסמכות לקידוש החודש מסורה לבי"ד הגדול (סנהדרין או כל בי"ד של שלושה שקיבלו מהסנהדרין רשות לקדש חודשים; לפרשני הרמב"ם מדובר על שלושה שהם חלק מהסנהדרין).

ואילו לדעת הרמב"ן, כל בי"ד של שלושה סמוכים גם ללא נטילת רשות וקשר לסנהדרין.

השלכה הלכתית ממחלוקת זו מצויה בשאלת חידוש הסמיכה בזמן הזה, מחלוקת בין חכמי צפת לחכמי ירושלים. **המהרלב"ח** (קונטרס הסמיכה) התנגד לחידוש הסמיכה על ידי מהר"י בירב. אחת מטענותיו הייתה בנוגע ללוח השנה.

לדבריו, אם מחדשים את הסמיכה עלינו לקדש לפי הראייה, ומכיוון שישנה בעיה טכנית שאין אנו בקיאים בהלכות אלו, עשוי להיווצר מצב שנבטל את המועדות. כמו כן, הוא כתב שאנו נכנסים למחלוקת ראשונים בין הרמב"ם לרמב"ן באופי בי"ד לקידוש החודש:

<sup>11</sup> ראו: **מועדים וזמנים** (ח"ו סי' יד ד"ה ומעתה).

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 המועדות כי אפילו במינוי ג' סמוכין לבד יש חשש קלקול במועדות, וזה שאולי סמיכת הגי' היא קיימת כסברת הרמב"ם שלא כדברי הרמב"ן ולא ידענו עם זה, אם קידוש החודש ועיבור השנה צריך סנהדרין ונשיא כדברי הרמב"ם, ולדעתו קביעות המועדות הם כפי העיבור שבידינו או אינם צריכים סנהדרין ונשיא כי אם ג' סמוכים כדברי הרמב"ן ויהיה קביעותם על פי הראייה כי אין דין הסמיכה ודין קידוש החודש תלויים זה בזה לשנהיה מוכרחים לומר דמאן דעביד כמר בחדא ר"ל כהרמב"ם ז"ל בדין הסמיכה... ואין לנו כמעט הלכה פסוקה בלי מחלוקת אלא שגם ביקשו להוסיף על צערנו צערא במעשה שרצו לעשות אם היה יוצא לפועל כי גם בקביעות המועדים היו מכניסים לנו הספק מה שלא היה לנו שום ספק קודם המעשה ההוא.

## 2. גדר בי"ד הגדול לקידוש החודש

כאמור, כתב הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ה ה"א):

כל שאמרנו מקביעות ראש החודש על הראייה... אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות.

מהי נתינת הרשות של בי"ד הגדול עבור בי"ד של שלושה?

זאת ועוד, הבאנו לעיל את פרשני הרמב"ם הסוברים שיש צורך שבי"ד של שלושה יהיו אנשים כאלו שמכהנים בבי"ד הגדול. ויש לברר הטעם לכך מדוע בי"ד שלא קיבל רשות לא יכול לקדש החודשים?  
כדי להבין זאת עלינו להגדיר את תפקיד בי"ד הגדול.

נראה לבאר שיש ב' דינים בבי"ד הגדול<sup>12</sup>:

א. ערכאה משפטית גבוהה להכרעה וקביעת דיני התורה. כשם שדיני ממונות בגי'<sup>13</sup> ודיני נפשות בכי"<sup>14</sup>, כך ישנם דברים המצריכים 71 דיינים, שנאמר: 'כָּל הַדָּבָר הַגָּדוֹל יָבִיאוּ אֶלְיָדַי'.<sup>15</sup> היבט זה מצוי בלשון הרמב"ם (הלי' ממרים פ"א ה"א):

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצוות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן.

ב. מייצג את כלל ישראל בדינים הנוגעים לציבור. בכל מקום בו יש צורך בדעת כל ישראל או הסכמתם, מעשיו של בי"ד הגדול, הוראותיהם ומעשיהם הם מעשה כלל האומה הישראלית. המקור שהובא במשנה (סנהדרין פ"א מ"ו) למניין בי"ד הגדול הוא מהפסוק "אָסְפָּה לִי שְׁבָעִים אִישׁ מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל"<sup>16</sup>. "סנהדרי גדולה הייתה של שבעים ואחד... שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן הרי שבעים ואחד". יש בכך להביע שקבוצה זו מייצגת את כלל ישראל.

וכה כתב הגרי"ד סולובייצ'יק (קובץ חידושי תורה, עמ' נב):

דשתי הלכות נאמרו בבי"ד הגדול -

א. בהלכות דיני התורה ד'בי"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, והוא הפוסק והמכריע בכל דיני התורה. והלכה זו נובעת מפרשת זקן ממרא יוקמת ועלית אל המקום... עפ"י התורה אשר יורוך... לא תסור'.

ב. כל היכא דבעינן דעת כל ישראל או הסכמתם או חלות מעשה של כלל ישראל, מעשה בי"ד הגדול סגי ויש בהוראתם או מעשיהם

<sup>12</sup> גרי"ד סולובייצ'יק (הלי' סנהדרין פ"ה ה"א; חידושים לזבחים יח ע"א ד"ה שיטת); גרי"ד סולובייצ'יק (קובץ חידושי תורה, עמ' נב; שעורים לזכר אבא מרי, ח"א עמ' קמז-קמט).

<sup>13</sup> סנהדרין (פ"א מ"א).

<sup>14</sup> סנהדרין (פ"א מ"ד).

<sup>15</sup> שמות (יח, כב); רמב"ם (הלי' סנהדרין פ"ה ה"א) הביא מקור זה לצורך בבי"ד של ע"א לדברים מסויימים, 'הַדָּבָר הַגָּדוֹל'.

<sup>16</sup> במדבר (יא, טז).

רשות ומעשה של כל האומה. וכמובן שגם הלכה זו מבוססת על העובדא וההלכה שהוראתם בידי התורה מכריעה תמיד ואסור להמרות על הוראתם. ברם, הפרשה של זקן ממרא לבדה עדיין אינה אומרת שיש בכלל מעשי ביי"ד הגדול או רשותו הסכמת ומעשה כל ישראל. ולפיכך זקוקים אנו לפרשה אחרת חוץ מפרשת זקן ממרא, וזו היא פרשת 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו.

קידוש החודש ועיבור השנה נושאים אופי ציבורי, יש לכך השלכות על החיים של העם בארצו הן בקביעת המועדים והן ביחס לעניינים הכלכליים. בשל כך מסורה מצווה זו לכלל ישראל, כדברי **הבבלי ברכות** (מט ע"א) המתאר את חתימת קדושת היום בתפילת המועדים: "ישראל דקדשינהו לזמנים"<sup>17</sup>, אלא שהיישום המעשי לכך הוא באמצעות נציגי כנסת ישראל, ביי"ד הגדול.

המקור לכך מדברי **מכילתא דרבי ישמעאל** (בא, מסכתא דפסחא פרשה ב) שהשווה בין ביי"ד הגדול ליכל עדת ישראל להורות על כך שקידוש החודש אמנם מסור לכלל ישראל אך היישום המעשי הוא באמצעות ביי"ד הגדול שהוא נציגם: "מניין שאין מעברים את השנה אלא בביי"ד הגדול שבירושלים? ת"ל, ראשון הוא לְכֶם דְּבָרוּ אֶל כָּל עַדְתֵי יִשְׂרָאֵל".

וביאר **החינוך** (מצווה ד):

מדסמך לו דברו אל כל עדת ישראל, כלומר שיהא להם לאותן שיקדשו החודש רשות כל ישראל, כלומר חכמים גדולים שבישראל, כגון בית דין הגדול.

הביטוי החריף לכך, שמצווה זו מסורה לכלל ישראל ולא לביי"ד, אלא שאלו האחרונים מהווים ייצוג לכלל ישראל, מצוי בדברי **התוספתא** (סנהדרין פ"ב הי"ג): "אין מעברין את השנה ואין עושין כל צורכי ציבור אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב ציבור עליהן".

<sup>17</sup> ראו כן גם: **ביצה** (יז ע"א).

לאור זאת נשוב לדברי הרמב"ם שתלה את הסמכות לקידוש החודש בבי"ד הגדול, כאשר הכוונה בדבריו היא שקידוש החודש מסור לכלל ישראל ובי"ד הגדול הוא המייצג את כלל ישראל והוא קובע עבורם ומכוחם. ברם, מקור סמכות זו אחד הוא, כלל ישראל, ויש יכולת גם לקבל רשות מהסנהדרין וכל בי"ד של שלושה יכול לקדש החודש אך ורק משום שקביעתם את החודש היא מכוח כלל ישראל וזאת באמצעות קבלת רשות מהמייצגים את כלל ישראל, הסנהדרין. בנקודה יסודית זו נחלקו הרמב"ם והרמב"ן, שכן לדעת הרמב"ן כל בי"ד של שלושה יכול לקדש את החודש ללא כל קשר וזיקה לסנהדרין. אך לדעת הרמב"ם לא בי"ד הוא הקובע ומקדש חודשים אלא כלל ישראל ולזה יש צורך בסמכות עליונה, בי"ד הגדול או בא-כוחם, כוח הציבור של כלל ישראל.<sup>18</sup>

### רשות הנשיא<sup>19</sup>

עוד יש לבאר יסוד זה ולחדד את ההבדל בין בי"ד הגדול להוראות התורה ודינה לבין בי"ד הגדול לקידוש החודש ועיבור השנה. הכוונה לרשות נשיא הסנהדרין, שאין לקדש החודש בלעדיו או ברשותו, דברי **הבבלי סנהדרין** (יא ע"א):  
 אין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה נשיא. ומעשה ברבן גמליאל שהלך ליטול רשות אצל הגמון אחד שבסוריא, ושהה לבוא, ועיברו את

<sup>18</sup> יתכן ולדעת הרמב"ם צריכה להיות סמכות אחת לקידוש החודשים ועיבור השנים, שיש להם השלכות על כללות האומה והם 'אותו האומה' כלשונו (ספחמ"צ מ"ע קג), ודבר זה צריך לצאת ממקור אחד 'כי מציון תצא תורה' (כדבריו ה' קה"ח פ"א ה"ח), היינו סמכות והרשאה של בי"ד הגדול ולא כל שלושה דיינים יקבעו חודשים ללא כל זיקה והרשאת בי"ד הגדול. כדברים אלו כ"כ בשו"ת **נפש חיה** (סי' א), שגם הרמב"ם מודה שלצורך קידוש החודש כל בית דין סמוכין ראויים לכך, אלא כדי שלא תיעשה התורה כשתי תורות, אם כל בית דין יוכל לקדש חודשים כראות עיניו, קבעה התורה שבית הדין הגדול הוא המוסמך לקדש חודשים בלבד. ולפי זה מבואר, שאין צורך בבית הדין הגדול דווקא, אלא כל בית דין שהוא גדול בדורו שכל בית ישראל סומך עליו, הוא בית הדין הכשר לקידוש החודש. ומשום כך מי שיצא לחוץ לארץ ולא הניח גדול כמותו בארץ יכול לקדש חודשים משום שהוא הגדול ואין מי שחולק עליו. אולם ביאור זה אינו תואם את ביאורנו בדעת הרמב"ם שכתב בעצמו "אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בי"ד הסמוכין בארץ ישראל שנתנו להם הסנהדרין רשות", היינו יש צורך בבי"ד הגדול ובסמכותם.

והנה, הן לשיטת הרמב"ם והן לשיטת הרמב"ן מצווה זו של קידוש החודש מסורה לציבור (כלל ישראל באמצעות בי"ד הגדול או בי"ד של שלושה בהרשאת בי"ד הגדול, או כל בי"ד גם ללא הרשאת בי"ד הגדול). אום, לשיטת בעל הלכות גדולות ורס"ג מצווה זו מסורה לכל יחיד ולא לציבור. לדין בשיטתם, ראו: **הרב שלמה גורן** (תורת השבת והמועד, עמ' 173-168).

<sup>19</sup> ראו עוד להלן (סימן לב) ביחס רשות והסכמת הנשיא לעיבור השנה.

השנה על מנת שירצה רבן גמליאל. וכשבא רבן גמליאל ואמר רוצה אני, נמצאת שנה מעוברת.

דברים אלו פסק הרמב"ם (הלי' קה"ח פ"ד הי"י; הי"ב):

וצריך שיהא ראש בית דין הגדול שהוא ראש ישיבה של שבעים ואחד מכלל השבעה, ואם גמרו בשלושה לעבר הרי זו מעוברת והוא שיהא הנשיא עמהן או שירצה... היה ראש בית דין הגדול והוא הנקרא נשיא בדרך רחוקה אין מעברין אותה אלא על תנאי אם ירצה הנשיא, בא ורצה הרי זו מעוברת לא רצה אינה מעוברת.

יסוד זה מופיע גם ביחס לקידוש החודש, כאמור **במשנה ראש השנה** (פ"ב מ"ז):  
 "ראש בית דין אומר מקודש", וביאר רש"י (ראש השנה לא ע"ב ד"ה אמר):  
 "שהרי עיקר החודש תלויה בו".

הקושי בדין זה הוא, מה השוני בין קידוש החודש ועיבור השנה לכל הכרעה בבי"ד הגדול שאינה מצריכה רשות מנשיא בי"ד ואינה תלויה דווקא בו?  
 המענה יחדד את ההבדל בין שני הדינים של בי"ד הגדול - אכן לכל הכרעה בבי"ד הגדול אין צורך ברשות הנשיא, משום שמדובר על ערכאה שיפוטית עליונה ככל דיני בי"ד, אך לגבי קידוש החודש ועיבור השנה שנמסרו לכלל ישראל, בי"ד נושא אופי ציבורי המייצג את כלל ישראל. לשם כך יש צורך בחובת השתתפות נשיא הסנהדרין המהווה את סמכות הייצוגיות הכלל-ישראלית, כמו מלך בהנהגה המדינית.<sup>20</sup>

את דין רשות הנשיא הוכיח הרב חיים סולובייצ'יק (חידושי הגר"ח, סי' מו) מהמעשה בין רבן גמליאל הנשיא לרבי יהושע, כפי המתואר **במשנה ראש השנה** (פ"ב מ"ט):

הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר. אמר לו, יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם בין בזמן בין שלא בזמן, אין לי מועדות אלא אלו.

<sup>20</sup> ראו: גרי"ד סולובייצ'יק (קובץ חידושי תורה, עמ' נד-נה).



בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס. אמר לו, אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים, אלא ללמד שכל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה.

והקשה הגר"ח :

והנה לכאורה צריך ביאור, אמאי עדיפא קידוש רבן גמליאל מקביעת רבי יהושע וחבריו, הלא שניהם קבעו את החודש, ר"ג קיבל עדותם של שני העדים וקבעו בזמנו, ור"י לא קיבל וקבעו שלא בזמנו, ומה חזית דקביעותו של ר"ג קיימת, וביחס אליה אנו משתמשים בהלכה של אתם אפילו שוגגים וכו', וקביעתו של ר"י בטלה, ואין אנו מסיקים כלום מאותה ההלכה, אמאי לא נימא דקביעתו של ר"י וחבריו חלה על פי אותה הלכה עצמה של גזיה"כ של אתם אפילו שוגגים.

וביאר הגר"ח :

ואשר נראה דהלכה זו נאמרה בעיקרה ביחס לנשיא הסנהדרין, דאם הוא טעה וקידש את החודש הרי מעשיו קיימים וקידושו קידוש, והלא זהו פירוש ההלכה של אתם דהיינו משה ואהרן, ומשה היה נשיא הסנהדרין כמבואר ברמב"ם (פ"א מהל' סנהדרין ה"ג) ועל כרחינו צריכים אנו לומר דרק טעות של נשיא הסנהדרין נכללת בהלכה זו, ולא של ב"ד אחר, ואם אירע ששני בתי דינים נחלקו וקבעו את החודש בימים שונים, אז קביעתו של נשיא הסנהדרין ובית דינו מכריעה וקובעת ואפילו אם טעה, והקביעה השנייה הסותרת את קביעתו של הנשיא (ולו יהא שנקבעה על פי עדות אמיתית) בטלה ומבוטלת.

ולפיכך לא נתיישבה דעתו של ר"י בתשובת ר"ע, דנהי דישנה הלכה של אתם אפילו שוגגים מ"מ מי יאמר לן דקביעת ר"ג קיימת, שמא זו של ר"י חלה, ורק כשרבי דוסא אמר לו אם באים אנו לדון אחר ב"ד של ר"ג, צריכים אנו לדון אחר כל ב"ד ובי"ד שעמד מימות משה ועד עכשיו, דהיינו שהלכה זו נמסרה רק לנשיא הסנהדרין, ואפילו קביעה מוטעית

על ידו קובעת, ואם ישנה לקביעה אחרת הסותרת את קביעתו של נשיא בי"ד הגדול, האי קביעותא בטלה, ואי אפשר להסתפק כלל בסמכותו של ר"ג ובי"ד, נחה דעתו.

## ג. בין ארץ ישראל לחו"ל (אות א)

להלן נביא כמה דינים על-פי סדר המנחת חינוך (אות א) ביחס שבין ארץ ישראל לחו"ל ובהגדרתה של ארץ ישראל לקידוש החודש ועיבור השנה

### 1. חישוב וקידוש

לדעת הרמב"ם יש למנות את קידוש החודש והחישוב כמצווה אחת, כלשונו: "והמצווה הקני"ג היא שציוונו יתברך לקדש חודשים ולחשב חודשים ושנים"<sup>21</sup>. לעומתו, סמ"ג (מצוות עשה סי' מו-מו) מנה את החישוב והקידוש לשתי מצוות: ציווה הקב"ה את בית דין שיקדשו את החודש דכתיב... החודש הזה לכם ראש חודשים, ותניא במכילתיה משה הראה להם לישראל כזה וכזה היו רואין וקובעין לדורות... ציווה הקב"ה לחשב את התקופות והמזלות ומולדות הלבנה, כדרשינן במסכת שבת... מזה המקרא ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתם ובינתכם לעיני העמים, איזוהי חכמה ובינה שהוא לעיני העמים, זו היא חישוב תקופות ומזלות.

### 2. חישוב בחוץ לארץ

אמנם אין מקדשים את החודש ומעברים את השנה בחו"ל, אבל האם ניתן לערוך את החישוב בחו"ל ולשלוח אותו לארץ שם יקדשו את החודש ויעברו את השנה? בדברי ה**בבלי ברכות** (סג ע"א-ע"ב) נאמר: "כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חודשים בחוצה לארץ", ועל כך אמרו לו שטעות היא בידו משום שנאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'.

<sup>21</sup> כ"כ רמב"ם (הלי קה"ח, פתיחה): "לחשב ולידע ולקבוע"; רמב"ם (הלי קה"ח פ"א ה"ז): "שיחשבו וידעו".

בביאור המעשה כתב **שיטה מקובצת** (שם ד"ה והא) שלא מדובר שחנינא עבר על דבר כה פשוט שאין מקדשים חודשים ומעברים שנים בחו"ל, אלא הוא רק חישב ושלח לארץ ישראל שם יקדשו ויעברו<sup>22</sup>:

והא דאמרין שהיו מעברין בחוצה לארץ, לאו דווקא מעברין, דהא אמרין בסנהדרין דאין מעברין את השנה אלא בארץ. אבל מחשבין היו והעיבור לא היה אלא בארץ. ואפילו על החשבון היו מקפידין, כדכתיב כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים.

מבואר, שגם את החישוב יש לערוך בארץ ישראל.

כ"כ **מנחת חינוך** (אות א ד"ה וז"ל) בדעת **הרמב"ם** (הלי' קה"ח פ"א הי"ח):

אין מחשבין וקובעין חודשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל, שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחוצה לארץ ולא הניח בארץ ישראל כמותו הרי זה מחשב וקובע חודשים ומעבר שנים בחוצה לארץ, ואם נודע לו שנעשה בארץ ישראל אדם גדול כמותו, ואין צריך לומר גדול ממנו, הרי זה אסור לקבוע ולעבר בחוצה לארץ ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום. המנחת חינוך העלה אפשרות שניתן לחשב את חשבון השנים בחו"ל ולקדש בארץ, שכן בסיום דבריו, שנמצא גדול בארץ ישראל, לא כתב הרמב"ם את עניין החישוב: כתב ואם עבר וחישב רק אם קבעו או עיברו אינו כלום אבל אם קבעו בארץ ישראל החשבון כשר אף אם היה בחו"ל, אף שכתב ג"כ אסור לקבוע ולעבר אם נעשה גדול בארץ ישראל ולא כתב חשבון, נראה דאף לכתחילה יכולין לחשוב בחו"ל.

אולם הוא דחה דברים אלו וטען בדעת הרמב"ם שגם החישוב צריך להיעשות בארץ ישראל:

דחשבון צריך להיות לכתחילה בארץ ישראל, ובסוף דבריו שלא כתב רק לקבוע ולעבר אסיפא קאי דהיינו אף בדיעבד אינו כלום.

<sup>22</sup> כ"כ **מאירי** (ברכות סג ע"א ד"ה עבור): "ואין צריך לומר שלא היו מעברין בחוצה לארץ אלא שאף לחשוב אם ראוי לעבר אם לאו ולעבר בארץ על פי אותו חשבון אסור, וא"כ על ידי גדול שלא נשאר כמותו בארץ"; **תוספות** (יבמות קטו ע"א ד"ה אמר).

אך העיר: "אך אפשר דהרמב"ם מצא איזה ברייתא דגם החשבון צריך להיות בארץ ישראל, ואנחנו לא נדע".

ניתן למצוא מקור לכך מדברי הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) שם מתואר המעשה עם חנינא באופן שרק הוא ידע את החשבון ולכן טען שאם אין מישהו בארץ ישראל שידוע את החשבון אזי הוא יכול לחשב ולקבוע בחו"ל.

מכאן מבואר שהחשבון הוא חלק מקידוש החודשים ועיבור השנים.<sup>23</sup> אולם, בתורת הלוי (מצווה ד עמי' עה-עו) חולק על הבנה זו של המנחת חינוך ברמב"ם, ולדבריו ניתן לחשב בחו"ל, שכן הרמב"ם לא כתב במפורש בדבריו שאסור לחשב בחו"ל אלא רק שנאסר 'לקבוע ולעבר' כשיש גדול בארץ ישראל. זאת ועוד, בדברי הבבלי שבת (עה ע"א) מבואר שיש מצווה לחשב והיא לא הוגבלה דווקא לארץ ישראל<sup>24</sup>:

מנין שמצווה על האדם לחשב תקופות ומזלות, שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים. איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות.

### 3. דין גדול הדור בחו"ל: היחס לארץ ישראל

#### היחס לארץ ישראל

קידוש החודש ועיבור השנה תלויים בארץ ישראל, כמובא בבבלי ברכות (סג ע"א):  
 כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חודשים בחוצה לארץ. שיגרו אחריו שני תלמידי חכמים... אמרו לו, מפני שאתה מעבר שנים וקובע חודשים בחוץ לארץ. אמר להם, והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חודשים בחוץ לארץ? אמרו לו, הנח רבי עקיבא, שלא הניח כמותו בארץ ישראל... וכל כך למה? משום שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> ראו: מנחת סולת (מצווה ד ד"ה ועיין ברמב"ם).

<sup>24</sup> הסמ"ג (עשין סי' מז) מנה זאת למצווה.

<sup>25</sup> על הבאת פסוק זה, שאינו מדברי תורה ואינו מיוחד דווקא לקידוש חודשים, ראו: המפרש (הל' קה"יח פ"א ה"ח); צ"ח (ברכות סג ע"א ד"ה וכל).

בדברי הגמרא מונח עוד דין, שאם גדול הדור נמצא בחו"ל ולא הניח כמותו בארץ ישראל הוא יכול לקדש ולעבר בחו"ל, כפי שאירע עם רבי עקיבא, כמבואר **במשנה יבמות** (פט"ז מ"ז): "אמר רבי עקיבא, כשירדתי לנהרדעא לעבר השנה...".

וז"ל **הרמב"ם** (הלי קה"ח פ"א ה"ח):

אין מחשבין וקובעין חודשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל, שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחוצה לארץ ולא הניח בארץ ישראל כמותו, הרי זה מחשב וקובע חודשים ומעבר שנים בחוצה לארץ.

והדבר תמוה, הרי דין קידוש החודש ועיבור השנה תלוי בארץ ישראל ויש בארץ ישראל ב"ד היודע בכך, א"כ מדוע בטל דין ארץ ישראל כאשר גדול הדור בחו"ל? שאלה זו העלה **בשו"ת אבני נזר** (או"ח סי' שיד): "כי יש כאן שאלה, כיון דמדאורייתא לא מהני בחוץ לארץ מה יועיל מה שלא הניח כמותו בארץ ישראל". להלן יובאו ביאורים שיש בהם הבדל רב ביחסה של ארץ ישראל לדין קידוש החודש ועיבור השנה - היינו, האם הצורך בארץ ישראל לקידוש החודש ועיבור השנה נובע מחכמת התורה המצויה כאן, 'כי מציון תצא תורה', או שמא משום שמצוות אלו מסורות ל'קהל עדת ישראל' אזי רק בארץ ישראל אנו קרויים 'קהל'<sup>26</sup>?

• **הגרי"ד סולובייצ'יק** (רשימות שיעורים, ברכות סג ע"א)<sup>27</sup> ביאר דין זה עפ"י שיטתו, אותה הזכרנו לעיל ביחס לצורך ברשות נשיא הסנהדרין:

ונראה דבאמת אף קביעות החודשים ועיבור השנים בארץ ישראל תלויים בגדול הדור. דלא נאמר דין מסוים דבעינן דווקא ארץ ישראל לקידוש החודש ועיבור השנה, כי הפסוק כי מציון לא מיירי דווקא מענין קידוש החודש. ועיקר ההלכה הנלמדת מהך קרא הוא דקידוש החודש ועיבור השנה תלויין בהוראת גדול הדור. וגדול הדור עפ"י דין הוא נשיא

<sup>26</sup> צד זה יורחב להלן 6 - קדושת ארץ ישראל לקידוש החודש.

<sup>27</sup> ראו גם בדבריו **קובץ חידושי תורה** (עמ' נה ד"ה ופוק).

הסנהדרין הגדול, וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' סנהדרין ה"ג) והוא העומד תחת משה רבינו. ונתחדש מקרא דכי מציון תצא תורה הלכה בקביעת חלות שם גדול הדור, דבזמן שאין נשיא סנהדרין ויש שני חכמים השקולים בחכמת התורה ואחד מהם הוא בארץ ישראל והשני בחו"ל, שחל חלות שם גדול הדור על החכם שבארץ ישראל מגזירת הכתוב דכי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים דמפקיע מהחכם שבחו"ל שם גדול הדור, ולכן רק הגדול שבארץ ישראל יכול לקדש חודשים ולעבר שנים. אמנם כל זה היכא ששניהם שקולים דאז חל חלות שם גדול הדור על החכם שבארץ ישראל, אבל אם לא הניח כמותו בארץ ישראל אז חל חלות שם גדול הדור על החכם שבחו"ל ושפיר יכול לעבר שנים בחו"ל.

לדבריו, אין דין עצמי בקידוש החודש ועיבור השנה דווקא בארץ ישראל, אלא הנחת היסוד שקביעת החודשים והשנים תהייה בארץ ישראל שם מצויה חכמת התורה ובי"ד הגדול, 'כי מציון תצא תורה', ושם מצויים כלל האומה המיוצגת ע"י בי"ד הגדול והעומד בראשם. אך כאשר חכמת התורה בחו"ל, בטל דין 'כי מציון תצא תורה' ויש ביכולת גדול הדור שבחו"ל לקדש ולעבר.

• **בשו"ת אבני נזר** (או"ח סי' שיד) מצאנו ביאור מעט שונה, אך גם לדבריו דין זה מחדד את חכמת התורה לקביעת החודשים יותר מאשר את דין ארץ ישראל:

אך נראה לי בירורן של דברים, כי מעלת ארץ ישראל על חוץ לארץ להשוכנים בה כתב מהר"ל (נתיבות עולם נתיב הצדקה פ"ו) בעניין ערבות שהייתה בתחילת ביאתם לארץ, כי הארץ עושה להשוכנים עליה כאיש אחד. מאחר שהיא מיוחדת לישראל הארץ מצרפתם להיות אחד, ע"כ נעשו ערבים זה לזה בשעה שעברו הירדן ובאו לארץ ישראל... וזה נרמז גם כן בשי"ס הוריות בהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל הנך אקרי קהל אבל אינך לא אקרי קהל. ועל כן צריך לקדש בארץ ישראל דווקא דנחשב כאילו קידשוהו כל הקהל מאחר שכולם כאיש אחד ומועיל הקידוש לכל ישראל. ועל כן הגדול מכל חכמי ארץ ישראל וכל ארץ ישראל נמשכין אחרי הגדול שצריכין לתורתו. כמו שהיה באמת ברבי

עקיבא דכולהו סתימתאי אליבא דרבי עקיבא, הרי יש לו בעצמו מעלת הכלל ישראל והוא עדיף משוכן בארץ ישראל, שמעלתו שהוא כמו אבר אחד מאדם שלם. ובמה שהוא גדול מכולם כל הכלל נמשך אחריו. ואין נפקא מינה כלל אם הוא בארץ ישראל או בחוץ לארץ. דודאי נחשב כאילו כולם קידשוהו כיון שכולם נמשכים אחריו.

בדבריו נראה שבני ארץ ישראל נמשכים אחרי הגדול שיצא לחו"ל, וכביכול ארץ ישראל עימו, אך הדבר קשה שכן קידוש החודש תלוי בבני ארץ ישראל? זאת ועוד, **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"א ה"ח) כתב: "אם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחוצה לארץ",<sup>28</sup> היינו שיש צורך שהוא יהיה סמוך בארץ ישראל, ולדברי האבני נזר שהחכם מאגד בתוכו את כללות האומה מדוע גדול הדור שבחו"ל צריך להיות סמוך בארץ ישראל?

• לכן נראה לבאר זאת עפ"י **שו"ת מהרלב"ח** (קונטרס הסמיכה), שבדבריו מתחדד עניינה של ארץ ישראל גם במקרה זה. לדבריו, קידוש החודש בחו"ל ע"י גדול הדור היינו שנסמך בארץ ישראל וכאילו קידש בארץ ישראל:

עוד תנאי ג' והוא - שאפילו יעדרו בני ארץ ישראל חלילה לאל ולא יהיה בית דין בארץ אם יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ גם אז יועיל חשבון בני חו"ל, ולא מטעם שצריכה הסמיכה במה שהיא סמיכה אלא מטעם שכיון שנשמכו בארץ הרי הוא כאילו הקביעה ע"י חשבונם הייתה בארץ ונתקיים הפסוק כי מציון תצא תורה, שכיון שסמיכתם של אלו הבית דין הייתה בציון רוצה לומר בארץ ישראל הרי הוא כאילו תורת קביעת המועדות על ידם יצאה מציון.<sup>29</sup>

מעתה מובן הקשר המהותי בין קידוש החודש לארץ ישראל, וגם במקרה חריג ובו יש אפשרות לקידוש החודש בחו"ל אין זה די עצמי אלא הוא מורה על שייכות קידוש החודש דווקא בארץ ישראל, וכדברי **הרב שמואל רוזנבסקי** (סנהדרין יא

<sup>28</sup> כ"כ **רמב"ם** (ספהמ"צ מ"ע קנג): "אלא בעת הצורך ובהעדר החכמים מארץ ישראל אז אפשר לבית דין הסמוך בארץ ישראל שיעבר השנים ויקבע חודשים בחוצה לארץ". הדגיש בדבריו 'בידי הסמוך בארץ ישראל'.

<sup>29</sup> כ"כ **תורת הלוי** (מצווה ד עמ' עח ד"ה וע"כ נראה).

ע"ב אות קט) שתמה מדוע הדגיש הרמב"ם את הצורך שהחכם בחו"ל יהיה נסמך בארץ ישראל הרי זה דין בהלכות סנהדרין ולא דווקא בקידוש החודש. וביאר: ולכן נראה באמת דהוי מהלכות קידוש החודש, דהא איכא דין כי מציון דבעינן דווקא בארץ ישראל. אלא דנתחדש כאן דבי"ד שנסמך בארץ ישראל ולא הניח כמותו בארץ שפיר מתקיים בזה דינא דכי מציון כיון שנסמך בארץ ישראל. וזהו שהזכיר כאן הרמב"ם שנסמך בארץ ישראל.<sup>30</sup>

### היחס לרוב חכמי ישראל

עד עתה ביארנו את הדין בו גדול הדור נמצא בחו"ל ולא הניח כמותו בארץ ישראל, שהוא יכול לקדש חודשים ולעבר שנים בחו"ל.

בענין זה כתב **מנחת חינוך** (אות א ד"ה ונראה), שגם אם יש בי"ד בארץ ישראל והם יודעים לקדש ולעבר, מ"מ המצווה על גדול הדור בחו"ל:

ונראה, דאם יש אדם גדול בחו"ל שלא הניח כמותו בארץ ישראל, לא יקדשו הבי"ד שבארץ ישראל כי מצווה על הגדול לקדש בחו"ל.

והגם דמצווה לקדש בארץ ישראל, מ"מ כיון שהאדם הגדול הוא בחו"ל, מצווה בו יותר כמבואר כמה פעמים החודש הזה לכם מסורה לכם היינו לגדולי הדור.

דברים אלו אינם מקובלים על **שו"ת חתם סופר** (ח"ב יו"ד סימן רנב), שם מצויה הבנה חדשה בדברי הגמרא והרמב"ם. לדבריו, היכולת של גדול הדור לקדש ולעבר בחו"ל היא רק במקרה ורוב חכמי ארץ ישראל נמצאים איתו בחו"ל, אבל אם רוב חכמי ישראל בארץ ישראל וגדול הדור בחו"ל הוא לא יכול לקבוע חודשים ושנים: מי לא משכחת ליה בשרוב חכמי ישראל בחו"ל ולא הניחו כמותם בארץ ישראל שאז מעברים שנים וקובעים חודשים בחו"ל כמבואר בברכות... גבי עובדא דחנניא... וכ"כ רמב"ם ספ"א מקידוש החודש ע"ש.

<sup>30</sup> כעיי"ז בקצרה **בקובץ על יד** (ה'ל' קה"ח פ"א ה"ח): "ואם הוא נסמך בארץ ישראל אזי באמת שפיר קרינן כי מציון וכו' ורשאי לעבר".



על דבריו כתב **שו"ת שבט הלוי** (ח"א סימן קכט) :

מסתברים דברי החת"ס נקטינן מיהת שיטתו דתרתני בעינן רוב חכמי ישראל ולא הניחו כמותן ואם היה הרוב בארץ ישראל והגדול בחו"ל או הגדול בארץ ישראל ורוב חכמי ישראל בחו"ל מעברין בארץ ישראל אפילו לכתחילה... דמעלת ארץ ישראל אפילו לאחר החורבן מסייע להגדול או להרוב, ודלא כמנחת חינוך הני"ל... וזה הטעם נמי שמהני כשהגדול בארץ ישראל אעפ"י שהרוב בחו"ל.

יתכן והביאור בשיטה זו הוא שילוב בין חכמת התורה (גדול הדור) לדין ארץ ישראל בקידוש החודש ועיבור השנה. כלומר, גדול הדור לבדו אינו מהווה עילה לקידוש ועיבור כאשר הוא בחו"ל, משום שיש דין בארץ ישראל. לפיכך, רק כאשר איתו בחו"ל נמצאת כל חכמת התורה אזי אין דין ארץ ישראל. מאידך, כאשר הוא לבדו וכל חכמי ישראל בארץ ישראל, מסייע להם דין ארץ ישראל.

### העדר דין חו"ל גם כשיש גדול דור

לעומת דברים אלו, מובא ב**פרקי דרבי אליעזר** (פרק ח) שבכל מקרה קידוש החודש ועיבור השנה מתקיימים בארץ ישראל ולא הוזכר שם כלל דין גדול הדור: אפילו צדיקים וחכמים בחו"ל ורועה צאן ובקר בארץ, אין מעברין את השנה אלא ע"י רועה צאן ובקר. אפילו נביאים בחו"ל והדיוטים בארץ ישראל, אין מעברין את השנה אלא ע"י הדיוטים שבארץ. גלו לבבל, היו מעברין את השנה ע"י הנשאר בארץ.

וכתב **הרב אריה פומרנצ'יק** (עמק ברכה, עמ' עד): "ועל כן צריך לומר דהפרקי דרבי אליעזר פליג על גמרא דילין".

בביאור המחלוקת כתב **רבי דוד לוריא** (ביאור רד"ל, פרקי דר"א פ"ח אות כח) שנחלקו במקור דין ארץ ישראל לקידוש החודש - **בבבלי סנהדרין** (יא ע"ב): "העיד חנניה איש אונו: אם עיברוה בגליל אינה מעוברת... אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה, כל דרישה שאתה דורש - לא יהיו אלא בשכנו של מקום". ואילו **בבבלי ברכות** (סג ע"ב) נלמד מהפסוק 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'.

והקשו **תוספות** (סנהדרין יא ע"ב ד"ה אין): "וקשה קצת, דבברכות נפקא לן מדכתיב כי מציון תצא תורה וגוי, והכא מייתי מלשכנו תדרשו".<sup>31</sup>

וכתב הרד"ל, שהפסוק מהתורה 'לשכנו תדרשו' מהווה עיכוב שבכל מקרה אין לקדש ולעבר בחו"ל, אך הפסוק 'כי מציון' אינו אלא אסמכתא ולכן הינו רק לכתחילה וכשגדול הדור בחו"ל ניתן שם לקדש חודשים.<sup>32</sup>

אך כתב **תורת הלוי** (מצווה ד עמ' עח): "ואינו מוכרח לעשות מחלוקת חדשה בין הפרקי דר"א ובין התלמוד שלנו, דלא פליגי כלל". לדבריו גם לדעת פרקי דר"א לכתחילה יש לקדש ולעבר בארץ ישראל וכדבריו, אלא שבמקרה וגדול הדור בחו"ל אז מכיון שחכמתו באה לו משום שנסמך בארץ ישראל אזי יש כאן קיום של דין ארץ ישראל:

כיון דהוא גדול הדור ונסמך בארץ ישראל, א"כ הסמיכה אינה אלא בארץ ישראל ותורתו באה לו מארץ ישראל ולכס מקרי שפיר כי מציון תצא תורה כיון דהתורה שלו היא מארץ ישראל.

<sup>31</sup> **הרמב"ם** הביא את שני המקורות הללו בשני דינים שונים - ביחס לדין המרכזי שקידוש החודש ועיבור השנה נוהג בארץ ישראל, כתב (הל' קה"ח פ"א ה"ח): "אין מחשבין וקובעין חודשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל שנאמר, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם", וביחס המיקום בתוך ארץ ישראל, כתב (שם פ"ד ה"ב): "ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה, שנאמר לשכנו תדרשו". והעיר על כך **ר"מ הורו"ץ** (ברכות סג ע"א). הביאור הוא ביחס שבין המקום כשלעצמו לבין חכמת התורה, כאשר הנפק"מ היא לדין גדול הדור בחו"ל, דין אותו הביא הרמב"ם בהמשך להלכה הראשונה בא הובא הפסוק 'כי מציון תצא תורה', אך שחכמת התורה בחו"ל ניתן לקדש ולעבר שם.

<sup>32</sup> כיסוד זה להבחין בין הפסוקים בין דין לכתחילה לדיעבד, ראו: **יעב"ץ** (סנהדרין יא ע"ב): "דמציון תצא תורה הודעה היא וגילוי מילתא בעלמא דהכי הוא ודאי... וליכא מניה אלא דהכי שפיר טפי לכתחילה, מיהת דיעבד מנלן דלא ליהני לגמרי, והכא לדיעבד הוא דאצטריך קרא. משו"ה אייתי לחנניה קרא דלשכנו תדרשו שהוא ציווי גמור, וכיון דאזהר עלה רחמנא אי עביד לא מהני". לביאורים נוספים על היחס בין שני הפסוקים, ראו: **שו"ת מהרלב"ח** (קונטרס הסמיכה, אות ג ד"ה עוד יש דיוק); **מהרש"א** (ברכות סג ע"א חידושי אגדות ד"ה משום) שהבחין בין זמן בהמ"ק שהשכינה שורה לזמן הזה: "ונראה לישב, דמלשכנו תדרשו ובאת שמה וגוי לא אימעית חו"ל אלא בזמן שבהמ"ק קיים דהיינו לשכנו בזמן שהשכינה שורה שם. אבל בזמן שאין בהמ"ק קיים לא אימעית מההוא קרא". ולכן בברכות הובא הפסוק 'כי מציון' כי "הכא בזמן שאין בהמ"ק קיים קיימין, ולכך אצטריך ליה למעוטי מהאי קרא כי מציון תצא תורה וגוי"; **מרגליות הים** (סנהדרין יא ע"ב אות כו).

#### 4. המקור לקידוש החודש בארץ ישראל

הנה, בציווי על קידוש החודש נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם לֵאמֹר, הַחֲדָשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁוֹן חֲדָשִׁים וְרֵאשׁוֹן הוּא לְכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה"<sup>33</sup>. ויש לשאול, מה הצורך להודיע לנו היכן נאמרה המצווה?<sup>34</sup> ועוד, הרי מצוות קידוש החודש תלויה בארץ ישראל ולא ניתן לקדש החודשים בחו"ל (אלא בתנאים מסוימים).

וביאר **הרב שלמה גורן** (תורת השבת והמועד, עמ' 175-173), שזו הייתה תמיחה משה, כביאור **רש"י** (שמות יב, ב): "נתקשה משה על מולד הלבנה, באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש", היינו כיצד ניתן לקדש החודש בחו"ל, הרי יש צורך לדעת את חידוש המולד כפי שהוא בארץ ישראל, 'באיזו שיעור תראה' בארץ ישראל 'ותהיה ראויה לקדש'.<sup>35</sup> על כך ענה לו הקב"ה: "והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש", היינו שהראה לו הקב"ה את מצב הלבנה כפי שהיא בארץ ישראל. בכך מובן מדוע הדגישה התורה את הציווי על קידוש החודש שהיה בארץ מצריים, להודיע לנו שגם בהיות ישראל במצריים עליהם לקדש החודש כפי מצב המולד שבארץ ישראל.

**בבבלי סנהדרין** (יא ע"ב) יש התייחסות לעיבור השנה שצריך להיות רק ביהודה<sup>36</sup>: אין מעברין את השנים אלא ביהודה,<sup>37</sup> ואם עיברוה בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו אם עיברוה בגליל אינה מעוברת. א"ר יהודה בריה דרבי

<sup>33</sup> **שמות** (יב, א-ב).

<sup>34</sup> אמנם הפרשנים כתבו שבכל ציווי על המצוות נאמר מקום הציווי, כגון אוהל מועד, הר סיני וכדו', ראו: **רשב"ם** (שמות יב, א); **חזקוני** (שם).

<sup>35</sup> ראו: **בעל המאור** (ראש השנה ה ע"א מדפי הר"י"ף): "כי חשבון המולד שאנו אומרים שהוא ביום פלוני בכך וכך שעות מן היום או מן הלילה הוא כנגד ירושלים".

<sup>36</sup> בעניין מקום קידוש החודש, האם בכל ארץ ישראל או דווקא בירושלים, ראו מה שיתבאר להלן סימן יח.

<sup>37</sup> ראו: **רש"י** (סנהדרין יא ע"ב): "אין מעברין את השנה אלא בבית דין הקבוע ביהודה. שכנו של מקום - ירושלים, והוא ביהודה". על החלק הראשון שהצריך רש"י ב"ד קבוע, תמה **בשיעורי רבי שמואל רוזנבסקי** (שם אות קמט): "היכן מצינו דבעינן ב"ד קבוע". על החלק השני ברש"י שצמצם את 'יהודה' דווקא לירושלים, תמה **יד רמה** (סנהדרין יא ע"ב ד"ה ת"ר): "ולא מסתבר, דא"כ בירושלים מיבעי ליה" ומדוע כתוב בגמרא 'ואם עברוה בגליל אינה מעוברת, אפשר היה לומר אם עברוה ביהודה מחוץ לירושלים. ראו גם: **שיעורי הרב**

שמעון בן פזי: מאי טעמא דחנניה איש אונו? אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום. ואילו **בבבלי ברכות** (סג ע"א-ע"ב) מובא: 'כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חודשים בחוצה לארץ, ותמהו עליו כיצד הוא עושה כן בחוץ לארץ, הרי נאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. על הצורך בשני הפסוקים תמהו **תוספות** (סנהדרין יא ע"ב ד"ה אין): 'וקשה קצת, דבברכות נפקא לן מדכתיב כי מציון תצא תורה וגוי, והכא מייתי מלשכנו תדרשו'. יש להביא עוד את קושיית **המפרש** (הלי קה"ח פ"א ה"ח) על הבאת הפסוק 'כי מציון לקידוש החודש':

ואם תאמר, זה הפסוק אינו מורה על הגבלת קביעת החודשים בלבד, אלא הוא כולל כל התורה כולה שנאמר כי מציון תצא תורה.

### בין קידוש החודש כיצירת ביי"ד לעיבור השנה כבירור

בביאור העניין כתב **הצל"ח** (ברכות סג ע"ב) להבחין בין עיבור השנה (סנהדרין) לקידוש החודש (ברכות). לדבריו ישנה הבחנה גדולה בין שני דינים אלו המובעת ביחס שבין בירור ליצירה - בקידוש החודש נאמר דין 'אתם אפילו שוגגים ומוטעים' ואם ביי"ד טעה בקידוש החודש, דבריו קיימים. מכאן יש ללמוד שביי"ד יוצרים חלות קביעת חודשים שנמסרה להם. בכך הוא מיישב את קושיית המפרש הנ"ל, שלפיכך יאה הפסוק 'כי מציון תצא תורה' לקידוש החודש, שכן עצם הפסוק הקובע שהתורה יוצאת רק מציון-ירושלים קשה, הרי:

בכללות התורה לא שייך לתלותה במקום, והתורה אינה משתנית, האסור והמותר והטהור והטמא והחיוב והפטור לא ישתנה ממקום למקום, זולת קצת מצוות התלויות בארץ.

אלא שהתשובה לכך נעוצה בהבדל בין קידוש החודש ליתר דיני התורה, בכך שבכל דיני התורה ביי"ד מהווה רק בירור המציאות ופסיקת הדין על-פיה, וכאשר הוא טועה עליו לחזור בו ולהחזיר את הדין לאמיתו, שכן התברר שהדבר בטעות. אך

---

**סולובייצ'יק** (שם אות רסד) שהעיר על מחלוקת רש"י והרמב"ם (הלי קה"ח פ"ד ה"יב) הסובר שעיבור השנה ביהודה ולא דווקא בירושלים.

בקידוש החודש שונה הדבר כי בו נאמר דין 'אתם אפילו מוטעים' וקביעת ביי"ד קיימת גם כשטעו ואינם צריכים לחזור בהם. בקידוש החודש ביי"ד יוצר ואינו מברר. לכן לא שייך הפסוק 'כי מציון' ביתר דיני התורה שהם ניתנים לשינוי במקרה של טעות ביי"ד ואינם תלויים במקום מסוים, אלא הוא שייך דווקא בקידוש החודש שהוא קביעה מוחלטת של ביי"ד שאינה ניתנת לשינוי:

ואם טעו בדין ואח"כ עמדו על האמת חייבים הם עצמם לחזור מהוראתם להורות כהלכה, ולא אמרינן אתם אפילו מוטעים. ולכן אין שייך לומר על התורה שתצא מציון, אבל בחידוש חודשים חידשה לנו התורה אתם אפילו שוגגים אפילו מוטעים אפילו מזידים, בזה שייך לומר כי מציון תצא תורה.

### דעת הרמב"ם

ביאורו זה של הצ"ח אינו מתאים לדברי הרמב"ם (הל' קה"ח פ"א ה"ח; ספהמ"צ מ"ע קנג) שהביא את הפסוק 'כי מציון' גם על קידוש החודש וגם על עיבור השנה, משמע ששניהם שווים בעיניו:

אין מחשבין וקובעין חודשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל, שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם.

אולם יתכן לומר שהפסוק 'כי מציון' מורה על אי-היכולת לקדש חודשים ולעבר שנים בחוץ לארץ, שבעניין זה עוסקת הגמרא בברכות, וזו ההלכה בה מתעסק הרמב"ם. הסיבה לכך היא, שאמנם את דיני התורה כהוראות איסור והיתר אפשר גם להורות בחוץ לארץ אבל את דיני הוראות 'אותות האומה'<sup>38</sup> לא נוכל להורות בחוץ לארץ כפי שביאר הצ"ח בעניין קידוש החודש והוא-הדין בעיבור השנה.

אמנם הפסוק 'לשכנו תדרשו' מורה שגם כאשר מקדשים חודשים ומעברים שנים בארץ ישראל, יש להעדיף מיקום הקרוב ביותר לשכינה, לירושלים, 'לשכנו תדרשו', כדי לקבל סייעתא דשמיא מן המקום שהוא ליבו הפועם של העם היהודי. אך דין זה אינו מהווה עיכוב אלא הינו דין לכתחילה, כפי שפסק הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ד הי"ב) כדעת חכמים: "ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה

<sup>38</sup> רמב"ם (ספהמ"צ מ"ע קנג).

שהשכינה בתוכה, שנאמר לשכנו תדרשו, ואם עיברוה בגליל מעוברת". נמצא א"כ שהבאת הרמב"ם את הפסוק כי מציון הן לקידוש החודש והן לעיבור השנה מורה על הקשר ההדוק בין ארץ ישראל לדינים אלו הנושאים אופי ציבורי-כללי שאינו יכול להתקיים אלא בארץ ישראל.<sup>39</sup>

## 5. קידוש בחו"ל כשיש אונס בארץ ישראל

לעיל הבאנו את דברי **הבבלי ברכות** (סג ע"ב) אודות תלמידי חכמים שקידשו ועיברו בחו"ל, ו**בירושלמי** (סנהדרין פ"א ה"ב): "יכולין לעבר בארץ ישראל, אבל בשאינן יכולין לעבר בארץ ישראל שמעברין אותה בחוצה לארץ" והובאו שם דוגמאות שונות לאנשים שביצעו זאת, כגון: "ירמיה עיבר בחוצה לארץ. יחזקאל עיבר בחוצה לארץ. ברוך בן נריה עיבר בחוצה לארץ".<sup>40</sup>

לאור דברים אלו כתב **מנחת חינוך** (אות א ד"ה והנה), שאם אירע אונס ולא ניתן לקדש חודשים בארץ ישראל, אף שגדול הדור נמצא בארץ ישראל, יכולים ב"ד שבחו"ל לקדש חודשים:

אם יש גדול הדור בארץ ישראל, אך שאינם יכולים לקבוע שם מחמת איזה אונס, אינו מבואר ברמב"ם אם יוכלו הקטנים מהם לקדש בחו"ל או עכ"פ השווים כמותם. אך בתוספות סנהדרין שם כתבו וז"ל: ובירושלמי אמרינן בהדיא דאם אינם יכולים לעבר בארץ ישראל מעברין בחו"ל ירמיה יחזקאל ברוך בן נריה עיברו בחו"ל. נראה מדבריהם, דעל כל אונס שאינם יכולים לקבוע בארץ ישראל קובעים בחו"ל.

נמצא שהמנחת חינוך למד בדברי התוספות שאם יש אונס המונע קידוש החודש בארץ ישראל, פקע דין ארץ ישראל לקידוש החודש וממילא גם ב"ד קטן בחכמה יכול לקדש בחו"ל וזאת למרות שיש גדול הדור בארץ. בבאור דבריו נראה שבמקום בו יש אונס המונע את קידוש החודש בארץ ישראל, פקע דין ארץ ישראל

<sup>39</sup> עניין זה יתבאר עוד בהרחבה בהמשך, סימן ד.

<sup>40</sup> הובאו הדברים **בתוספות** (סנהדרין יא ע"ב ד"ה אין; יבמות קטו ע"א ד"ה אמר). **תוספות חדשים** (יבמות פט"ז מ"ז) הוסיף, שזהו המקרה אודות רבי עקיבא שעיבר שנה בנהרדא: "ועל הכא צריך לומר כדכתבו התוספות בשם הירושלמי, שלא היו יכולין לעבר בארץ ישראל".

לקידוש החודש ומעתה ניתן לקדש גם בחו"ל, וממילא הימצאות גדול הדור בארץ ישראל אינה משמעותית במקרה זה שאין לו יכולת לקדש בארץ. אולם, **בתורת הלוי** (מצווה ד עמ' עז ד"ה ונראה) כתב לדחות הבנה זו בדברי התוספות. לדבריו, כל כוונתם בהבאת הירושלמי לדין האונס הוא כדי להסביר מדוע גדול הדור יכול לקדש בחו"ל ולמה לא יעשה כן בארץ ישראל. אבל אין כוונתם לומר שפקע דין ארץ ישראל ועתה יכול כל ב"ד בחו"ל לקדש חודשים ואף שגדול הדור בארץ.<sup>41</sup>

## 6. קדושת ארץ ישראל לקידוש החודש

ממשיך **המנחת חינוך** (אות א ד"ה והנה), שניתן היה לומר שאין ראייה מהירושלמי שהביא דוגמאות מאנשים שקידשו ועיברו בחו"ל, שכן דין ארץ ישראל לעניינים אלו הוחל רק לאחר קדושת הארץ שהחלה עם עליית עזרא:

ולכאורה נראה דאין ראייה מהנביאים ההם שעיברו בחו"ל, דנראה לי פשוט דהא דהמצווה היא בארץ ישראל היינו משנבחרה ארץ ישראל אבל קודם שנבחרה כשר בכל מקום... במגילה דאמרין כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון, והיינו בגלות בבל דפסקינן דקדושה הראשונה לא קידשה לעתיד לבוא... א"כ בגלות בבל לא היה בארץ ישראל קידוש כלל והנביאים הללו קידשו בבבל א"כ היו רשאים לקדש כי היה אז ארץ ישראל ככל הארצות, ובוודאי שאין לקדש אם אין ארץ ישראל קדוש א"כ אין ראייה לזמן הזה שארץ ישראל קדושה דקדושה שניה של עזרא לא בטלה שיהיו יכולים לקדש בחו"ל אם אינו יכול לקדש בארץ ישראל.

והנה **בפרקי דרבי אליעזר** (פרק ח) מובא:

יצא יעקב לחוצה לארץ וביקש לעבר את השנה בחוצה לארץ. אמר לו הקב"ה: יעקב, אין לך רשות לעבר את השנה בחוצה לארץ, הרי יצחק אביך הוא יעבר את השנה בארץ.

<sup>41</sup> כ"כ **מנחת סולת** (מצווה ד אות א ד"ה ולדעתי).

מדברים אלו הקשה **מנחת סולת** (מצווה ד אות א ד"ה ומה) על המנחת חינוך, הרי "אז לא היה עוד קדושת ביהמ"ק וירושלים ומ"מ היה אסור", א"כ אין תלות קידוש החודש בקדושת הארץ.

נראה לבאר שיש להבחין בדרגות שונות של קדושת ארץ ישראל, ואינה דומה קדושת ארץ ישראל למצוות התלויות בה לקדושתה לגבי קידוש החודש.<sup>42</sup> אבחנה זו מבוססת על דברי הרמב"ם (הלי סנהדרין פ"ד ה"ו) בעניין סמיכת תלמידי חכמים שמיקומה בארץ ישראל: "וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה", וכתב רדב"ז (שם):

אע"פ שלא החזיקו בה עולי בבל אע"ג דאינה כארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות ולקצת דברים, לענין מינוי סמוכים הכל הוא ארץ ישראל וכן לענין הדר בארץ ישראל ולענין הנקבר בה ולשאר קדושת ארץ ישראל דינם שווה, וכבר האריך בזה בעל ספר כפתור ופרח.<sup>43</sup> מבואר שיש דרגות קדושה שונות לדינים שונים בארץ ישראל.

ניתן לבאר גדר זה עפ"י ד **הגרי"ד סולובייצ'יק** (חמש דרשות עמ' 92)<sup>44</sup> שהביא את דברי אביו הרב משה, שביאר את המכנה המשותף בין סמיכה לקידוש החודש ששניהם אינם תלויים בקדושת עולי בבל אלא עולי מצרים, משום שאין להם זיקה לחובת הקרקע כמו מצוות התלויות בארץ, אלא הן הלכות התלויות ב'שם ארץ ישראל' שעניןן הזכות הקניינית-ממונית שיש לכלל ישראל בארצו שאינו מותנה בקדושתה של הארץ למצוותיה:

ואמנם בנוגע למצוות הקשורות עם ארץ ישראל יש לנו שתי קבוצות -

<sup>42</sup> ראו גם: **שבת הארץ** (מבוא אות טו); **מרגליות הים** (סנהדרין יא ע"ב אות כא).  
<sup>43</sup> ראו: **אור שמח** (הלי סנהדרין פ"ד ה"ו): "וטעמו, דחזינא לענין שישנו רוב הקהל בהוראה עמ"י ב"ד דאמרו בהוריות (ג ע"א) הלכו אחרי רוב יושבי ארץ ישראל, על-זה אמר ר"ל בירושלמי (פסחים פ"ז ה"ו) להוראה הלכו אחר ישיבת ארץ ישראל, ואח"כ אמר ריב"ל להוראה הלכו מלבוא חמת עד נחל מצרים. וזה דקמ"ל דרק הני דכבשו עולי מצרים, ואעפ"י שבטלה קדושתן, דמאמנון עד נחל מצרים לכבשו עולי בבל, כמבואר בהלכות תרומות פ"א. חזינא דסמיכת ב"ד לא תליא רק במה שכבשו עולי מצרים"; **שו"ת ציץ אליעזר** (חלק טז סי' נד).  
<sup>44</sup> ראו גם: **נפש הרב** (עמ' פ); **מועדי הרב** (עמ' 240); **שיעורי הרב** (על ענייני חלה ומצוות התלויות בארץ, עמ' קכז); **פרח מטה אהרן** (סולובייצ'יק, אהבה עמ' 176-180); **אגרות הגרי"ד הלוי** (ריש הלי מלכים עמ' רסה אות ב). כע"ז ביחס לדין שגגת הציבור, שגבולות הציבור הם גבולות עולי מצרים, ראו: **הרב אהרון ליכטנשטיין** (מנחת אביב, עמ' 479-498); **שיעורי הראי"ל**, הוריות עמ' 73-63; **הרב צבי שכטר** (ארץ הצבי, עמ' רלא הערה 8).



1) מצוות התלויות בארץ חובות קרקע ושאינן נוהגות בחוץ לארץ.  
 2) הלכות שאין להן שייכות לחובות קרקע ולמרות זה קשורות הן עם ארץ ישראל, למשל עגלה ערופה, סמיכת חכמים, קידוש החודש ועיבור השנה.

הרמב"ם פוסק כי בנוגע למצוות התלויות בארץ נוהגת קדושת ארץ ישראל שמדאורייתא רק במקומות שכבשו עולי בבל, מכיוון שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, ואשר למצוות האחרות כגון עגלה ערופה או סמיכה נוהגות הן אף במקומות שכבשו עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל, אעפ"י שבטלה קדושה ראשונה...

תירוץ לזה שמעתי פעם מאבי ז"ל, כי סמיכה ועגלה ערופה וקידוש החודש אינם תלויים בקדושת הארץ, כי הרי אין להם שייכות לחובות קרקע, אלא בשם ארץ ישראל. אמנם אנו אומרים כי קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, אבל במה דברים אמורים בנוגע לקדושת הארץ, ולא בשם ארץ ישראל שאינו בטל לעולם, ממילא נוהגים שלושת הדברים האלה ככל המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים.

ולכן כתב הרמב"ם שסמיכת חכמים יכולה להיות גם בעול מצריים, אף שקדושה ראשונה בטלה, וכפי שהסביר זאת הרב אהרון סולובייצ'יק (פרח מטה אהרן, אהבה עמ' 179):

כי התהוות השם ארץ ישראל יכולה להיות בשני אופנים - א) ע"י נתינת הקב"ה את הארץ לאבות אף קודם שכבשה יהושע, דכבר אז נעשית ארץ ישראל לרכוש עם ישראל, והיינו הדין שארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו... ב) ע"י כיבוש עם ישראל מצד הדין דכל מקום אשר תדרוך כף רגליכם לכם יהיה, שע"י כיבוש ישראל אנו יכולים להפוך גם מקומות מחו"ל לרכושו הכללי של כלל ישראל ויהיה נקרא בשם ארץ ישראל.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> סמך לדבריו ניתן למצוא ברש"י (יהושע א, ג): "כל מקום אשר תדרוך - כיוצא בו נאמר למשה ושנינו בספרי אם ללמד על תחומי ארץ ישראל הרי הוא אומר מן המדבר והלבנון, א"כ למה נאמר אשר תדרוך אף חוצה לארץ משתכבשו את הארץ כל מה שתכבשו חוצה לארץ יהיה קדוש ויהיה שלכם".

אי"כ גם כאשר בטלה קדושת יהושע, מ"מ ארץ ישראל נקנתה עבור כלל ישראל לי"שם ארץ ישראל'.

נשוב לדברי המנחת חינוך, נראה שאין כוונתו להצריך קדושת ארץ ישראל של המצוות התלויות בה גם לדין קידוש החודש. לפיכך, מה שהביא הירושלמי ראייה מאנשים שקידשו ועיברו בחו"ל, היינו משום שאי-אפשר היה לעשות כן בארץ ישראל, אבל לא משום שיש חיסרון בקדושת הארץ, כפי שביאר הרב שמואל רזובסקי (סנהדרין יא ע"א אות קנא):

וי"ל דהוא-הדין קידוש החודש הוא כמו סמיכה,<sup>46</sup> דגם אחר שבטלה קדושה ראשונה מ"מ דינו כארץ ישראל לעניין זה, ולכן שפיר מביא הירושלמי ראייה מירמיהו ויחזקאל וברוך שעיברו בזמן גלות בבל.

## 7. קידוש החודש במדבר

**המנחת חינוך** הוכיח את דבריו שניתן לקדש חודשים בחו"ל כל עוד לא נבחרה והתקדשה ארץ ישראל, מקידוש החודש במדבר: "ובוודאי משה רבינו ע"ה ובי"ד קידשו חודשים ושנים עפ"י הראייה במדבר". כשיטה זו כן כתב **רלב"ג** (יהושע ד, כ):

והנה למדו רבותינו ז"ל ממה שנזכר פה שבשבעה באדר מת משה, וידמה שהסכימו שאותו אדר היה משלושים יום כי אז היו מקדשין החודש על פי הראייה.

אולם, העיר **רבינו בחיי** (שמות יב, ב) שבמדבר לא היה ניתן לקדש עפ"י הראייה משום הענן שכיסה את השמים<sup>47</sup>:

וכתב רבינו חננאל ז"ל: קביעות החודשים אינו אלא על פי החשבון לא על פי ראיית הלבנה, והראייה שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היה הענן מכסה אותם ביום ועמוד האש לילה ולא ראו בכלום שמש ביום ולא ירח בלילה, והוא שאמר הכתוב ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר

<sup>46</sup> ראו: **משך חכמה** (שמות יב, א): "וראה כי דיני סמיכה המה דומים להלכות קידושי החודש".  
<sup>47</sup> ראו גם: **שו"ת זרע אברהם** (לופטיבר, סי' ו אות כב) שהביא ראייה לשיטה זו מכך שבני ישראל לא עשו פסח במדבר, משום שתלוי הדבר בקידוש החודש עפ"י הראייה.

את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם. ומהיכן היו קובעים חודשים על פי ראית הלבנה, אלא בוודאי עיקר המצווה בכתוב על פי החשבון.

והוסף על כך **ביערות דבש** (חלק ב דרוש ד):

במדבר לא היו מקדשים על פי ראייה רק על פי חשבון כי לא ראו חמה ולבנה, כי הענן כיסה אותם. וצריך לומר בכל המדבר אפילו לחוץ הענן לא היו רואים אותה, כי לולי כן היו משלחים שלוחים חוץ למחנה לראותה ולהעיד עליה בבי"ד של משה, כמו שהיו בירושלים משלחים שלוחים מהלך יום אחד, ולכך פירשו המפרשים, זקנים שבדור שאמרו פני משה כפני חמה, כי הדור הנולדים במדבר לא ידעו, כי לא ראו.

דחיה נוספת לדבריו של המנחת חינוך, שהיה קידוש החודש במדבר, כתב **בתורת הלוי** (עמי עז ד"ה ונראה), כיון שמשה היה גדול הדור יכול היה לקדש חודשים במדבר, ואין מכך ראייה שכל עוד לא התקדשה הארץ אפשר לקדש בחוץ-לארץ, כראייה לדבריו הוא הפנה לספרו של הרב אברהם יהושע השיל מקרקא, **חנוכת התורה** (פרשת ואתחנן אות קנב):

איתא במדרש, בשעה שאמר משה אעברה נא ואראה את הארץ יצא בת קול ואמר לא קם כמשה וגוי עד כאן. ותמוה טובא. ויש לבאר על פי מה דאיתא בגמרא אין מעברין שנים בחוץ לארץ. ופריך, והא רבי עקיבא היה מעבר שנים בחוץ לארץ. ומשני, שאני רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל. נמצא דמי שלא הניח כמותו מותר לו לעבר שנים אף בחוץ לארץ. והנה איתא במדרש דמשה רצה ליכנס לארץ ישראל כדי לעבר שנים. אם כן יש לומר דזה היה כוונת הבת קול, דמשה אמר אעברה נא דרצה לעבר שנים. על זה יצא בת קול לא קם כמשה נמצא דאין מן הצורך ליכנס לארץ ישראל דיכול לעבר שנים אף בחוץ לארץ דהא לא הניח כמותו.

דחיה נוספת לדבריו של המנחת חינוך, הביא **מנחת סולת** (מצווה ד אות א ד"ה ומה שהרגיש) את דברי **ערבי נחל** (פרשת שלח דרוש א), בעת ששהו ישראל במדבר כיפל הקב"ה את ארץ ישראל תחתם, אי"כ היה למדבר דין ארץ ישראל:

האמת הברור הוא על פי דברי הזהר וכתבו האר"י ז"ל, שהקשו, הלא נודע שאיסור קדשים בחוץ שחייבין עליו כרת, עבור כי אין מקום להקריב קרבן אם לא בבית המקדש שעומד בארץ ישראל... אבל חוץ לארץ אינו סובל קדושת הקרבת הקרבן. ואם כן איך בכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר בחוץ לארץ הקריבו קרבנות אצל המשכן. ותירצו שכמו שמצינו ביעקב קיפל הקב"ה את כל ארץ ישראל והניחו תחתיו, כך היה העניין בזה, שמעת צאתם מארץ מצרים אזי בכל מקום שהיה חנייתם היה שם כל עשר קדושות של ארץ ישראל והיו שורים במחנה לוי, ומקום המשכן היה ממש מקום המקדש, וכל הקדושה שמקומה לשרות במקום בית המקדש היה שם במקום שהוקם המשכן, ולכן הקריבו שם קרבנות, ולא זו בלבד שבמקום חנייתם היה שם כל קדושת ארץ ישראל, אלא גם בעת נסעם נסע ארץ ישראל עמהם וכל הקדושה של ארץ ישראל.

## ד. ראייה וחשבון (אות ב)

### 1. חשבון או ראייה?

בתקופת המשנה היה ויכוח גדול סביב שאלת קביעת הלוח - חז"ל חישבו לפי לוח שנה שמבוסס על הירח, והמינים-האיסיים חישבו לפי לוח שנה שמש. לדעת המינים הלוח הוא שמש, קבוע ובלתי משתנה. לדבריהם, לוח השנה בנוי מ-364 ימים שמחולקים לארבעה תקופות. בכל תקופה יש שני חודשים בני 30 יום וחודש אחד בן 31 יום. לוח שנה זה הוא 'מושלם' מבחינה חישובית, כל תקופה מתחלקת בשבע ללא שארית. כל חג חל ביום רביעי בשבוע או ביום ראשון, ואין מציאות בה חג מתנגש בשבת.<sup>48</sup> לעומתם, לדעת חז"ל-הפרושים הלוח הוא ירחי ובכך יש חסרון של 11 ימים בשנה. השלמת הימים אל-מול הלוח השמשי נעשית ע"י עיבור השנה. המשמעות של 'תיקונים' אלו מבחינת לוח השנה היא, שהלוח מחייב שינוי בכל מספר שנים.

<sup>48</sup> המקור לשיטתם מופיע בספר היובלים (בראשית ו, טו והילך).

לאור זאת מובן שהמינים 'חישובי' את הלוח בצורה קבועה וסגורה, ואילו חז"ל ביססו את קביעת החודשים עפ"י הראייה כעדות וצורך לשינוי. בכך מוסברת העובדה שהמינים מנעו את העברת המידע על קידוש החודש,<sup>49</sup> ושכרו עדי שקר להעיד,<sup>50</sup> שכן לדבריהם הלוח הוא מוחלט ואינו מזיקק שינוי תמידי. זאת ועוד, לדעת חז"ל שקביעת החודשים משתנה, יתכן ויחולו המועדים בשבת, ואילו המינים חישובו לא כך. זה מסביר את דברי חז"ל שראו לנכון להדגיש זאת.<sup>51</sup>

דור לאחר-מכן, בתקופת הגאונים נפלה מחלוקת גדולה בעניין קידוש החודש, כאשר ציר המחלוקת נע סביב השאלה מהו עיקר קידוש החודש - לדעת רס"ג (אוצר הגאונים, ר"ה עמ' 35-33), גם בימי המשנה עיקר המצווה היה החשבון ולא הראייה: "להראותך דאין הראייה עיקר לחודש".<sup>52</sup> דבריו מהווים קושי, שכן במשניות ראש-השנה לא מוזכר מאומה מעניין החשבון אלא דווקא קידוש החודש עפ"י הראייה הוא העיקר. רס"ג היה מודע לקושי זה, וכתב:

בני דורו ובית דינו של אנטיגונוס איש סוכו התקינו דין ראיית הלבנה  
 בחידושה בראש-חודש כדי לבטל דברי צדוק ובייתוס שהיו טוענים בהם  
 על החכמים במידת זמן החודש.

לדבריו, הסיבה שקידשו בבית שני לפי הראייה הייתה על-מנת להתמודד כנגד חישוב החודשים של הכתות, אבל באמת עיקר קידוש החודש הוא עפ"י החשבון. **הרמב"ם** (פיהמ"ש ראש-השנה פ"ב מ"ז) התייחס לדעתו של רס"ג,<sup>53</sup> וגם הוא טוען שכל כוונת הרס"ג הייתה לצורך ההתמודדות שלו בוויכוח עם הכתות השונות:

<sup>49</sup> **ראש השנה** (פ"ב מ"ב): "בראשונה היו משיאין משואות. משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין".

<sup>50</sup> **תוספתא** (ראש השנה פ"א ה"ו): "בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם. פעם אחת שכרו ביתסין שני עדים לבוא להטעות את חכמים".

<sup>51</sup> לדוגמה: **תוספתא** (סוכה פ"ג ה"א): "לולב דוחה את השבת בתחילתו וערבה בסופו. מעשה וכבשו עליה ביתסין אבנים גדולות מערב שבת. הכירו בהן עמי הארץ ובאו וגררום והוציאו מתחת אבנים בשבת, לפי שאין ביתסין מודין שחבוט ערבה דוחה את השבת"; **תוספתא** (מנחות פ"י הכ"ג): "יום הנף שחל להיות בשבת דוחה את השבת בקצירת העומר... על כל דבר ודבר והן אומרין לו הן הן אקצור אומר לו קצור. וכל כך למה, מפני ביתוסין שהיו אומרין אין קצירת העומר במוצאי יום טוב".

<sup>52</sup> ראו: **אבן עזרא** (ויקרא כג, ג) שכתב לדחות דברי רס"ג: "ומה שאמר הגאון כי על חשבון העיבור היו נסמכים, איננו אמת".

<sup>53</sup> כ"כ **הרב יוסף קאפח** (פיהמ"ש ראש השנה פ"ב מ"ז הערה 12).

ואני מתפלא על אדם שמכחיש ומתווכח בדבר הברור ואומר שדת היהודים אינו בנוי על ראיית החודש אלא על החשבון בלבד והוא מאמין בכל הלשונות האלה. ואיני חושב שהאומר כן מאמין בכך, אלא הייתה מטרתו בדבר זה לנגח את יריבו באיזו צורה שתהיה שלא בצדק או בצדק כיון שלא מצא מפלט מלחץ הוויכוח. ומה שראוי שאתה תאמין שעיקר דתנו בנוי על הראייה, ואם לא ייראה החודש משלימין שלשים יום לחודש היוצא, ולשונות המשנה והתלמוד והמעשיות רבים שאירעו בעניין זה במשך כל השנים מעידים באמתות דבר זה. אמר ה' החודש הזה לכם ראש חודשים, ובא בקבלה האמתית מלמד שהראה לו הקב"ה למשה דמות לבנה ואמר לו כזה ראה וקדש. ולא היו סומכין על החשבון אלא כדי לדעת אם ייראה או לא ייראה כמו שביארתי לך, לא שישמכו על החשבון בלבד ויעשו ראש חודש על פי החשבון אם מחייב שייראה.

מכל-מקום דברי רס"ג מבטאים יפה את המחלוקת בין חז"ל לכתות השונות, שכן לדבריו גם חז"ל ידוע שעיקר קביעות החודשים היא עפ"י החשבון, ומה שמצאנו במשניות ענייני קביעות קידוש החודש עפ"י הראייה, היינו כדי להתמודד עם הטענות של הכתות השונות שראו את הלוח והיהדות כקבועים מראש, וטענו חז"ל שיש לקבוע גם עפ"י הראייה, להוכיח להם שהלוח אינו סגור אלא משתנה.

לעומת הבנה זו ברס"ג, כתב **רב האי גאון** (אוצר הגאונים, ביצה ד ע"ב; תשובות הגאונים, אופק סימן קטז) ששיטת רס"ג לקביעת החודשים עפ"י חשבון "היא קנה לדחות בו את האפיקורס", אך גם הוא אינו סובר כן, אלא סובר שעיקר קידוש החודש הוא עפ"י הראייה, כעדויות המשניות בראש-השנה שקידשו את החודש עפ"י הראייה.

והנה, מצאנו בדברי **רבינו בחיי** (שמות יב, ב) שהביא את שיטת רבינו חננאל הסובר שהמינים ביססו את החודשים עפ"י הראייה, ולכן חז"ל קבעו עפ"י החשבון, כדי להתמודד מולם:

ואמרו כי אין עיקר המצווה לקבוע חודשים לפי החשבון כי אם בראיית הלבנה והוא הדבר הצודק והמכוון, והוצרכו חכמי הדור להכחיש דבריהם ולהודיע להם בראיות גמורות... כך אמר רבן גמליאל, אל

תחושו לראיית הירח, החשבון הוא העיקר... הכוונה בזה כי רבן גמליאל עשה צורות הללו לבאר לתלמידי צדוק ובייתוס ידיעתו בצורת הלבנה בכל חודש וחודש.

## 2. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

כתב הרמב"ם (ה' קה"ח פ"א ה"ו-ה"ז)<sup>54</sup> שיש מצווה על ב"ד לחשב את זמן מולד הלבנה וכן לקבוע עפ"י הראייה :

בית דין מחשבין בחשבונות כדרך שמחשבים האצטגנינים שיודעין מקומות הכוכבים ומהלכם וחוקרים ומדקדקים עד שידעו אם אפשר שיראה הירח בזמנו שהוא ליל שלשים או אי אפשר. אם ידעו שאפשר שיראה, יושבין ומצפין לעדים כל היום כולו שהוא יום שלשים. אם באו עדים ודרשום וחקרום כהלכה ונאמנו דבריהם, מקדשין אותו. ואם לא נראה ולא באו עדים, משלימין שלשים ויהיה חודש מעובר. ואם ידעו בחשבון שאי אפשר שיראה, אין יושבים יום שלשים ואין מצפין לעדים. ואם באו עדים יודעין בוודאי שהן עדי שקר או שנראית להם דמות לבנה מן העבים ואינה הלבנה הוודאית.

מצוות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה. ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש. וישלחו ויודיעו שאר העם באיזה יום הוא ראש חודש, כדי שידעו באי זה יום הן המועדות, שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש, ונאמר ושמרת את החוקה הזאת למועדה.

**המהר"ם שיק** (תרי"ג מצוות, מצווה ד אות ב) מצא לכך מקור מהתורה: "החודש הזה לכם ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחודשי השנה". לדבריו, ההבדל בין 'ראש' לבין 'ראשון' הוא בשאלה האם יש לאחריו עוד. המילה 'ראשון' מורה על כך שיש לאחריה 'שני' ועוד.<sup>55</sup> יש בכך לרמוז על קביעת חודשים עפ"י חשבון כי

<sup>54</sup> כ"כ רמב"ם (פיהמ"ש ראש-השנה פ"ב מ"ז); **החינוך** (מצווה ד): "כשתראו חידושה של לבנה תקבעו לכם ראש חודש, או אפילו לא תראהו מכיון שהיא ראויה להראות על פי החשבון המקובל"; **מנחת חינוך** (מצווה ד אות ב), בדעת הרמב"ם.  
<sup>55</sup> ראו: **רש"י** (בראשית א, ה).

"חישוב המולד הוא מיוסד אחד על חבירו ויש צירוף חודש זה אל אינך". ואילו המילה 'ראש' מורה על היותו לבדו, דבר הרומז על קביעות החודשים עפ"י הראייה המשתנה מחודש לחודש ואין קשר רציף בין חודש אחד לחבירו:

והיינו דקאמרין, החודש הזה כזה ראה וקדש ראש החודשים ואז אין לו צירוף, וראשון הוא לכם עפ"י חשבון ג"כ תוכל לקדשו ואז נקרא ראשון. ושני הדינים מבוארים בקרא.

לאור דברים אלו, שיש קידוש החודש עפ"י חשבון וקידוש החודש עפ"י הראייה, כתב הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ה ה"ב), שבזמן שאין ב"ד הגדול ובטל קידוש החודש על-פי הראייה, מ"מ עדיין אנו מחשבים את החשבון של החודשים ועל-פיו קובעים את החודש.

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 לראייה.

בדבריו במקום אחר הרחיב הרמב"ם (ספהמ"צ מ"ע קנ) בעניין קידוש החודש בזמן הזה. לדבריו, גם בזמן הזה יש חלות קביעות חודשים עפ"י בני ארץ ישראל, ובני חו"ל נוהגים את החגים החודשים עפ"י חשבון בני ארץ ישראל<sup>56</sup>:

מצווה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד, ובארץ ישראל לבד. ולכן בטלה הראייה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול כמו שבטלה הקרבת הקרבנות בהעדר המקדש. ובזה יטעו המינין הנקראים בכאן במזרח קראין. וזה הוא שורש גם כן שלא יודו בו גם כן זולתינו מכלל הרבנים והולכים עמהם באפלה חשכה. ודע, שהחשבון הזה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי החודשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ

<sup>56</sup> השו"ן לדבריו: **רמב"ם** (הל' קה"ח פ"ה ה"ד): "זה שאנו מחשבין בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו ואומרין ראש חודש יום פלוני ויום טוב ביום פלוני, לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעין חודשים בחוצה לארץ, ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם, וזה שאנו מחשבין לגלות הדבר בלבד הוא, כיון שאנו יודעין שעל חשבון זה הן סומכין אנו מחשבין לידע יום שקבעו בו בני ארץ ישראל איזה יום הוא, ובקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חדש או יום טוב, לא מפני חשבון שאנו מחשבין"; **רמב"ם** (הל' לולב פ"ז הי"ז): "ומשחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון ואפילו בני ארץ ישראל שקידשו את החודש".



ישראל לבד. אלא בעת הצורך ובהעדר החכמים מארץ ישראל אז אפשר לבית דין הסמוך בארץ ישראל שיעבר השנים ויקבע חודשים בחוצה לארץ, כמו שעשה רבי עקיבא... ובוזה קושי גדול חזק. והידוע תמיד שבית דין הגדול אמנם היה בארץ ישראל והם יקבעו חודשים ויעברו שנים בפנים המקובלים אצלם ובקיבוצם גם כן.

ובכאן שורש גדול מאד משורשי האמונה לא ידעהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיונתו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העיבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חודש וזה היום יום טוב לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעהו זה היום ראש חודש או יום טוב. ומפני אמרם שזה היום ראש חודש או יום טוב יהיה ראש חודש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או בראייה... ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו הם, ר"ל בני ארץ ישראל, בו ר"ח כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום, לא בראייה. ועל קביעתם נסמוך. לא על חשבוננו. אבל חשבוננו הוא לגילויי מילתא. והבין זה מאד. לאור שיטתו שגם בזמן הזה שבתל קידוש החודש עפ"י הראייה, מ"מ יש קביעות חודשים באמצעות החשבון, א"כ אם תהייה מציאות שלא יהיו כלל יהודים בארץ ישראל, יתבטלו כל המועדים כולם:

ואני אוסיף לך ביאור - אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל,<sup>57</sup> ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חודשים אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו. כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים.

<sup>57</sup> על המקור לקביעה זו של הרמב"ם, ראו: **חננים סופר** (חולין ז ע"א ד"ה ועיי'): "והוא לפע"ד מ"ש אשר ירשו אבותיך וירשתה ירושה ראשונה ושניה יש להם שלישיית אין להם. לפי שקדושת עזרא לא בטלה, והיינו אם יהיו תמיד ישראל בארץ ישראל ברשות המלכות. אך אם ח"ו יתבטל זה, א"כ בטלה קדושת עזרא והייה צריך קדושה שלישיית לעתיד לבוא, וכבר הבטיחנו קדושה שלישיית אין להם"; **צפנת פענח** (הל' קה"ח פ"ה ה"ג) הביא מקורות לקביעה זו של הרמב"ם.

וכשיתבונן מי שיש לו שכל שלם לשונות התלמוד בכוונה הזאת יתבאר לו כל מה שאמרנוהו ביאור אין ספק בו.

**הרמב"ן** (השגות שם) תמה על הרמב"ם, הרי מכיון שקידוש החודש תלוי בבי"ד הגדול בארץ ישראל אזי כיון שבזה"ז אין בי"ד כלל א"כ אין תועלת כלל לחשבון שאף הוא מיוסד על דין בי"ד הגדול:

ובין בראייה בין בחשבון בזמן הרע הזה שאין בארץ ישראל סנהדרין ולא בי"ד סמוכין כלל ואין בחו"ל בי"ד שנסמך בארץ, לא יועיל חשבוננו שום תועלת בשום פנים, כפי דברי הרב שכבר נעדר מארץ ישראל בי"ד ואין שם כלל בי"ד לקדש החודש ולעבר השנה, וכן מחוצה לארץ נעדר לגמרי בי"ד שנסמך בארץ.

לאור קושייתו, כתב הרמב"ן שבזמן הזה אין כלל מצוות קידוש החודש:

אבל מרפא הקושי הגדול הזה הוא שרבי הלל הנשיא בנו שלרבי יהודה הנשיא שתקן חשבון העיבור הוא קידש חודשים ועיבר שנים הראויין להתעבר לפי מניינו עד שיבוא אליהו ז"ל ונחזור לקידושנו על פי הראייה בבי"ד בבית הגדול והקדוש אמן במהרה בימינו יהיה... ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותיקן אותו לדורות בחודשים ובשנים, קורא אני בהם אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם. וזה העניין הוא קיום החודשים והמועדות היום עד יבוא יוורה צדק לנו.

נמצאו למדים על מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לרמב"ן במצוות קידוש החודש בזמן הזה<sup>58</sup> - לדעת הרמב"ם מצווה זו נוהגת גם בזמן הזה והיא הלכה למשה מסיני, ואילו לרמב"ן היא אינה נוהגת בזמן הזה כלל.<sup>59</sup> השאלה המתבקשת לדעת הרמב"ם שלא הביא כלל את חשבוננו של הלל, א"כ כיצד אנו כיום מקדשים חודשים?

<sup>58</sup> כן ציין לכך מהר"ם שיק (תרי"ג מצוות, מצווה ד סוף אות ב).

<sup>59</sup> כ"כ החינוך (מצווה ד): "ועכשיו בעונותינו שאין אנו מעברין שנים על פי סמוכים, אנו סומכים בחשבוננו על החשבון המקובל מרבי הלל".

### גדר החשבון בדעת הרמב"ם

בדעת הרמב"ם הסובר שיש מצווה לקדש חודשים עפ"י חשבון גם בזמן הזה, והיא הלכה למשה מסיני, יש לדון מה מקורו ומה מהותו של חשבון זה.

בביאור הדבר כתב הגרי"ז סולובייצ'יק (חידושי מרן רי"ז הלוי, קידוש החודש ו ע"א) שהמקור לכך מהבבלי ראש-השנה (כ ע"ב):

אמר שמואל: יכילנא לתקוני לכולה גולה. אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל: ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור: נולד קודם חצות או נולד אחר חצות? אמר ליה: לא. אמר ליה: מדהא לא ידע מר, איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר.

שמואל אמר שהוא יכול לקדש חודשים "בלא ראיית עדים, כי בקי אני בתולדות הלבנה והילוכה וסדר המזלות".<sup>60</sup> על כך אמר לו אבא אבוה דרבי שמלאי:

דגם בזמן שאין סנהדרין והכל נעשה רק עפ"י חשבון, מ"מ אין זה חשבון פשוט של סדר תקופות ומזלות, רק יש בזה כמה דינים ומסורת מהלכה למשה מסיני ואי-אפשר לעשות זאת מעצמו עפ"י חשבון בלבד בלי מסורה וקבלה. וזה מפורש כדברי הרמב"ם, דאיכא הלכה מסוימת של קביעות עפ"י חשבון, וממילא דהחשבון יש לו דינים ומסורת מתי לקבוע ומתי לדחות ולעבר. אבל אם לא היה כלל דין מסוים מהלכה למשה מסיני של קביעות עפ"י חשבון, רק שר' הלל הנשיא בעצמו תיקן את החשבון הזה וקידש ועיבר על ידו, הרי לא שייך בזה דינים ומסורות כלל. והרי זהו יסוד דברי אבא אבוה דרבי שמלאי, דיש בחשבוננו מילי אחרנייתא דתליין במסורות ולא בחשבון בלבד. והן הן דברי הרמב"ם.

מבואר שגדר קביעת החודשים בזמן הזה עפ"י חשבון תלויה במסורת ו"אין זה חשבון פשוט", בשונה מחישובו של הלל הנשיא.<sup>61</sup> בהמשך (3), נבאר את ההשלכות המעשיות בזמן הזה לשיטת הרמב"ם.

<sup>60</sup> רש"י (ראש השנה כ ע"ב ד"ה יכילנא).

<sup>61</sup> השוו לדבריו, חידושי מרן רי"ז הלוי (ה' קה"ח, י ע"ב ד"ה והנה ביסוד).

השלכה מעשית ממחלוקת זו בין הרמב"ם לרמב"ן יכולה להיות בשאלה האם עתה יש מצווה על כל אחד לחשב בעצמו, ראו בעניין זה: דרך פקודיך (מצוות עשה ד חלק המעשה אות י; יב): "והנה המצווה הזאת כעת מוטלת על כל אחד מישראל לחשוב עכ"פ המולדות מחודש לחודש ולא יסמוך על הלוח הנדפס. ואמרו רז"ל כל מי שידוע לחשוב בחשבון תקופות ומזלות ואינו

### 3. דין 'קהל' בארץ ישראל

נשוב לדברי הרמב"ם הסובר שגם בזמן הזה בהעדר בי"ד הגדול יש מצווה עלינו לקדש חודשים. בביאור דברי הרמב"ם נראה לאור מה שהתבאר לעיל (סימן ב.2) בגדר קידוש החודש עפ"י בי"ד הגדול. לדבריו, מצוות קידוש החודש מסורה לכלל ישראל, 'החודש הזה לכם ראש חודשים', אלא שבי"ד הגדול הוא הממונה על ענייני כלל ישראל והוא בא-כוחם בפועל של כלל ישראל. בהעדר בי"ד הגדול, חוזרת הסמכות למקורה, לכלל ישראל שמעתה הם מקדשים את החודשים. לפיכך, בהעדר בי"ד הגדול בטל אומנם קידוש החודש עפ"י הראייה אך מ"מ קידוש החודש עפ"י החשבון לא בטל והוא מתקיים תדיר ע"י בני ארץ ישראל, אף שאינם גדולי האומה,<sup>62</sup> מ"מ הם נחשבים לעניין זה כבי"ד הגדול עליהם סומכים כל ישראל באשר הם.

בזה יבוארו דברי הרמב"ם שכתב שאם חלילה ייעדו כל ישראל מארץ ישראל בטלו כל המועדים. לדבריו, קידוש החודש המסור לכלל ישראל הוא כאשר ישנם יהודים בארץ ישראל, ואף אם יהיו מספר מועט של יהודים בארץ הם מוגדרים 'כלל ישראל' לגבי דיני קידוש החודש. שכן, בני חו"ל מוגדרים פרטים ביחס לבני ארץ ישראל המוגדרים 'קהל' אף שמעטים המה.

---

חושב עליו הכתוב אומר ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו... ולדעתי כיון שאין כעת בי"ד סמוכים לעשות המצווה כדת של תורה בזמנה בעד כל ישראל, רק אנונו סומכים על החשבון ד'י הילל, הנה מחוייב כל אחד לחשוב עכ"פ בזמנו החשבון ממולד למולד עפ"י הכללים שכלל ר' הילל, ואי-אפשר לנו לומר שאנחנו יוצאים ידי חובה בהחשבון שחשב ר' הילל בזמנו, כי אפילו הבי"ד הגדול לא היו יכולים להוציא את הרבים ידי חובתם בזה רק בזמנם אבל לא לדורות הבאים אחריהם... אשרי מי שזכה בילדותו ללמוד על עומק החכמה הנפלאה של הילוך המזלות וחשבון התקופות בשיעור ובמשקל כגון בקידוש החודש להרמב"ם ובספר תכונות השמים... כי הוא מצווה גדולה, ובפרט בזמנינו שאין מקיימים המצווה הזאת כתיקנה בבית דין הגדול שבירושלים והלימוד עולה במקום העשייה. אבל מי שלא למד בילדותו אי-אפשר לו לבלות כל כך זמן רב הצריך לעניינים האלו כי היא חכמה נפלאה דקה מן הדקה, יספיק לעצמו בחשבון הנ"ל כפי אשר כתבנו בקיום המצווה, ואעפ"כ לפעמים יעיין בהחכמה כפי כחו ומה שיבין יבין ולמצווה יחשב".

<sup>62</sup> נראה שהמקור הוא **מפרקי דרבי אליעזר** (מהדו' היגר, פרק ז): "וביקש יחזקאל לעבר את השנה בחוצה לארץ. אמרו לו הבי"ה, יחזקאל אין לך רשות לעבר את השנה בחוצה לארץ, הרי ישראל אחיך יעברו את השנה בארץ. מכאן אמרו, צדיקים וחכמים בחוצה לארץ ורועה צאן ובקר בארץ, אפילו נביאים בחוצה לארץ והדיוטות שהן בארץ, שנאמר בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם, שלהם היא לעבר את השנה"; **שו"ת חתם סופר** (יו"ד סימן רלד - יובא להלן): "אפילו כורמים ויוגבים".

הגדרה זו שיקהלי' הוא רק יושבי ארץ ישראל,<sup>63</sup> שיש לכך השלכות הלכתיות על דינים שונים המבוססים על דין 'קהלי', מבוטאת בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש בכורות פי"ד מ"ג)<sup>64</sup> ביחס לסמיכת תלמידי חכמים שעליהם להיסמך ע"י בי"ד בארץ ישראל, שהכוונה היא רק לאנשי ארץ ישראל הקרויים 'קהלי':<sup>65</sup>

שאינן נקרא בית דין בסתם אלא סמוך בארץ ישראל, בין שהיה סמוך מפי סמוך או בהסכמת בני ארץ ישראל למנותו ראש ישיבה, לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקראין קהל, וה' קראם כל הקהל ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ.

מבואר שבני ארץ ישראל הם הקרויים 'קהלי' לדיני סמיכת החכמים, והוא-הדין לקידוש החודש המבוסס על כלל ישראל בארץ ישראל, 'כי דיני סמיכה המה דומים להלכות קידושי החודש',<sup>66</sup> וכפי שביאר **צפנת פענח** (סנהדרין יד ע"א):

אין סמיכה בחו"ל, בירושלמי פ"ג דביכורים ה"ג יליף לה מקרא דאין ישיבה רק על אדמתך. ורצונו לומר, דקביעות ליכא רק בארץ ישראל. וכן הגדר דאין ציבור בבבל... כן אין אוכלוסא בבבל... ועיקר הגדר דשם קביעות וציבור ליכא לנו בחו"ל.

<sup>63</sup> עוד על דין 'קהלי' המיוחד דווקא בארץ ישראל, ראו: **הוריות** (ג ע"א): "הני הוא דאיקרי קהל, אבל הנך לא איקרי קהלי"; **רמב"ם** (הלי' שגגות פי"ג ה"ב): "אין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל"; **תענית** (יב ע"ב): "אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד", ובביאור הטעם כתב **מנחת חינוך** (מצווה רפד אות כד): "הטעם פשוט לענין, משום דכל חו"ל הוי דינים כיחידים לכן אין בהם תענית ציבור"; **זוהר** (כרך ג פרשת אמור דף צג ע"ב): "גוי אחד בארץ ודאי בארץ הם גוי אחד עמה אקרון אחד ולא אינון בלחודייהו"; **מהר"ל** (נצח ישראל פרק ו'); **שו"ת אבני נזר** (או"ח סי' שיד); **אורות הקודש** (ח"ב עמ' תכג; ח"ד עמ' תקב; שם עמ' תקט).  
<sup>64</sup> הובא גם ברמב"ם (פיהמ"ש סנהדרין פי"א מ"ג; הלי' סנהדרין פי"ד ה"א).

<sup>65</sup> ראו כן: **אור שמח** (הלי' סנהדרין פי"ד ה"ו).

<sup>66</sup> **משך חכמה** (שמות יב, א); ראו גם: **הרב יעקב חיים יפהן** (יבנינו קדוש חודשים ועיבור שנים, ספר הזכרון לרב יחזקאל אברמסקי עמ' תי-תטז). בביאור היחס בין סמיכת תלמידי חכמים לקידוש החודש, כתב **הרי"א הרצוג** (פסקים וכתבים, או"ח ח"ב סי' עז): "שענין הסמיכה זהו ענין של קידוש. כלומר, שע"י הסומך הפועל בכוח קהל ישראל הנסמך קולט לתוכו קדושת האומה כולה ועי"ז הוא נעשה אלוקים... וכתוב בסמיכה הראשונה שהיא בית אב לכל הסמיכות שהעמיד משה את יהושע לפני כל עדת ישראל ואז סמך אותו. ונראה לי שהרמב"ם מפרש מסתמא עפ"י מדרש שאינו מצוי עתה בידינו שזה בא להראות שהסומך האמתי הוא קהל ישראל, היינו שקדושת האומה נאצלת על הנסמך", והאומה עצמה היא רק בארץ ישראל.

במקום אחר הוסיף לבאר את עניין הערבות ששייכת דווקא בארץ ישראל ובאמצעות איחודם ע"י הנשיא :

אך הנה קיי"ל אין אוכלוסא בבבל, ורוצה לומר דליכא צירוף, ברכות דף נח (בדין הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים וכו' אמר עולא נקטינן אין אוכלוסא בבבל). פסחים דף נד ע"ב (אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד) לא כרש"י (שפירש הואיל ואין צריכים גשמים וכו') רק דליכא נשיא כמבואר בירושלמי (תענית פ"ב ה"א. הדא אמרה אילין תענייתא דאנן עבדין לית אינון תעניין למה דלית נשיא עמן. גם הר"ן הביא זה בפ"ק דתענית והוסיף זהו שאמרו אין תענית ציבור בבבל, ולא בבל בלבד אמרו אלא כל חו"ל כבבל וכמו שאמרו אין דנין דיני קנסות בבבל), ורוצה לומר דרק ארץ ישראל והנשיא מצרף לעשות גדר ציבור וכו' ולכן רק בשעברו את הירדן אז הוה כמו מציאות אחת וחל עליהם ערבות.<sup>67</sup>

דין נוסף שיש בו להמחיש את הצורך ב'קהל' המצוי רק בארץ ישראל הוא דין שגגת הציבור שעשו בהוראת בי"ד, שהכוונה היא רק לתושבי ארץ ישראל, כדברי ה**בבלי הוריות** (ג ע"א): "הני הוא דאיקרי קהל, אבל הנך לא איקרי קהל", וכלשון ה**רמב"ם** (הלי שגגות פי"ג ה"ב): "ואין משגיחין על יושבי חוצה לארץ, שאין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל".

על הקשר בין דין זה לדין קידוש החודש המתקיים רק בארץ ישראל גם כאשר מיעוט מצוי בה, כתב **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן שיד אות ד):

אך נראה לי ברור של דברים כי מעלת ארץ ישראל על חוץ לארץ להשוכנים בה כתב מהר"ל (נתיבות עולם נתיב הצדקה פ"ו) בעניין ערבות שהיה בתחילת ביאתם לארץ, כי הארץ עושה להשוכנים עליה כאיש אחד מאחר שהיא מיוחדת לישראל הארץ מצרפתם להיות אחד. ע"כ נעשו ערבים זה לזה בשעה שעברו הירדן ובאו לארץ ישראל עיין בדבריו. וזה נרמז גם כן בש"ס הוריות (ג ע"א) בהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ

<sup>67</sup> **צמת פענח** (סנהדרין מג ע"ב ד"ה לפי שלא).

ישראל הנך אקרי קהל, אבל אינך לא אקרי קהל. ועל כן צריך לקדש בארץ ישראל דווקא, נחשב כאילו קידשוהו כל הקהל מאחר שכולם כאיש אחד ומועיל הקידוש לכל ישראל.

עתה נבין את דברי הרמב"ם אודות חשיבות המצווה, שכן היא מבטאת את נצחיות האומה שמקומה בארץ ישראל, כדברי **שו"ת חתם סופר** (יו"ד סימן רלד):  
 וס"ל לרמב"ם דמה שחשבו הראשונים שנים וחודשים וקידושם זה לא יועיל אלא כשעכ"פ נשאר בארץ ישראל אפילו כורמים ויוגבים<sup>68</sup> ישראל אשר בהגיע זמן ועידן ההוא ואז הכורמים יקבעו מועדים עפ"י חשבון הקדמונים ההמה לפי מה שרואה בלוח ההיא ובסדר העיבור של כל שנה ועי"ז מתקדשים המועדים בכל העולם. ואי לאו, לא יועיל חשבון וקידוש הקדמונים ושבטלה כל התורה חלילה ואין כאן אומה ישראלית ח"ו, והיינו כיליון אומה ח"ו אלא שהבטחנו יוצרנו שלא יהיה זה.<sup>69</sup>

### היחס בין סמיכה לקידוש החודש

בדברינו עמדנו על הקשר בין דין סמיכת החכמים בארץ ישראל לדין קידוש החודש, כאשר המכנה המשותף בניהם הוא דין 'קהל' בארץ ישראל. אולם, ישנה הבנה שכרכה שני דינים אלו אחד בשני בצורה של סיבה ותוצאה. כלומר, הטעם שבני ארץ ישראל יכולים לקדש את החודשים נובע מיכולתם לסמוך להם חכמים וממילא חכמים אלו ישמשו כבי"ד לקידוש החודש. דברים אלו כתב **שו"ת מהרלב"ח** (קונטרס הסמיכה)<sup>70</sup>:

שהרב הולך לשיטתו, שהוא סובר שאם נתקבצו כל חכמי ארץ ישראל יכולין לסמוך מי שירצו, ועתה כשקובעים ואומרים יום פלוני הוא ראשי

<sup>68</sup> ראו לעיל הערה 62.

<sup>69</sup> על דברים אלו כתב תלמידו, **מהר"ם שיק** (תרי"ג מצוות, מצווה ד אות ג): "ומרן הגאון זצ"ל בחתם סופר... כתב גם להרמב"ם ס"ל דהסמיכה על קידוש הלל האחרון אלא דבעינן ג"כ הסכמות וחלות הקביעות על בני ארץ ישראל. ואני לא זכיתי להבין זה... ומי שדעתו רחבה מדעתנו יברר הדברים יותר ויהי ה' עמו".

<sup>70</sup> כ"כ לבאר את שיטת הרמב"ם: **משך חכמה** (שמות יב, א): "והטעם שאם אין בית דין סמוך תליא רק בבני ארץ ישראל, הוא דשיטת רבינו... כי אם רצו ישראל שבארץ ישראל לסמוך זקנים, הרי הם מוסמכים. א"כ, בקידוש החודש סגי בחשבון בני ארץ ישראל, שחזינא שדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי להסמיך זקנים כמו בית דין סמוך"; **מהר"ם שיק** (תרי"ג מצוות, מצווה ד אות ג).

חודשים או יום פלוני הוא מועד הו"ל כאילו מסכימים כולם שחכמיהם יהיו סמוכים לעניין קידוש החודש וקביעות המועדים שיכולים הם לסמוך סמוך אחד לקצת דברים ולקצת דברים לא יהיה סמוך, ובוודאי שבענין כזה אין שום חולק בכל ארץ ישראל לא כחכמים ולא כהמון העם שלא יסכימו שיהיו חכמיהם סמוכים לזה העניין.<sup>71</sup>

לדבריו, מעלת בני ארץ ישראל מתבטאת ביכולתם של חכמי הארץ לחדש את הסמיכה וממילא יוכלו גם לקדש את החודשים.<sup>72</sup> דברים אלו קשים, שכן הרמב"ם בה"ל קה"ח ובספהמ"צ לא תלה את קידוש החודש בדין הסמיכה.

בנוסף, הקשה הרב משה שטרנבוך (מועדים וזמנים ח"א סי' יט):

אבל קשה, דלפי דבריהם בעינן דווקא חכמי ארץ ישראל שכוח הסמיכה מסורה בידם ולהם הכוח לקדש ולקבוע חודשים בזמן הזה, אבל לא סגי בסתם אנשים, ומדברי הרמב"ם עצמו מוכח דסגי במה שיש איזה יישוב יהודים שמה ולא מצי תנאי דבעינן חכמים הראויים לסמיכה. ולא קיבלנו על זה הבטחה. וא"כ קשה, מה מועיל הא דיש יישוב בארה"ק שבלעדיהם יתבטלו ח"ו המועדים כולם.

לפיכך נראה שאין כוונת הרמב"ם לתליית דין קידוש החודש בדין הסמיכה, וגם כאשר נמצאים בארץ ישראל 'כורמים ויוגבים' או 'רועה צאן ובקר... והדיוטות שהן בארץ',<sup>62</sup> קידוש החודש תלוי בהם ולא ביכולתם לסמוך תלמידי חכמים.

<sup>71</sup> הובאו דבריו בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שי אות ד). אכן, דווקא בעקבות הבנה זו הקושרת את הסמיכה לקידוש החודש, טען המהרלב"ח (קונטרס הסמיכה) כנגד רבני צפת שביקשו לחדש את הסמיכה ולדבריהם אנו נכנסים למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן: "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 המועדות. כי אפילו במינוי ג' סמוכין לבד יש חשש קלקול במועדות וזה שאולי סמיכת הג' היא קיימת כסברת הרמב"ם שלא כדברי הרמב"ן ולא ידענו עם זה, אם קידוש החודש ועיבור השנה צריך סנהדרין ונשיא כדברי הרמב"ם, ולדעתו קביעות המועדות הם כפי העיבור שבידינו או אינם צריכים סנהדרין ונשיא כי אם ג' סמוכים כדברי הרמב"ן ויהיה קביעותם על פי הראיה כי אין דין הסמיכה ודין קידוש החודש תלויים זה בזה לשנהיה מוכרחים לומר דמאן דעביד כמר בחדא ר"ל כהרמב"ם ז"ל בדין הסמיכה... ואין לנו כמעט הלכה פסוקה בלי מחלוקת אלא שגם בקשו להוסיף על צערנו צערא במעשה שרצו לעשות אם היה יוצא לפועל כי גם בקביעות המועדים היו מכניסים לנו הספק מה שלא היה לנו שום ספק קודם המעשה ההוא".

<sup>72</sup> כע"ז, כ"כ: שו"ת נפש חיה (סי' א).



הטעם לכך הוא כפי שהתבאר, שמצוות קידוש החודש היא מצווה המסורה לכלל ישראל, ומכיון שאין קרוי 'קהל' אלא אלו שבארץ ישראל, כפי שלמדנו מדין סמיכה ושגגת הציבור, א"כ כל מי שנמצא בארץ ישראל ביכולתו לקבוע חודשים. בכך מיושבת קושיית הרמב"ן, שהבין שדין קידוש החודש תלוי אך ורק בבי"ד. אך לדברי הרמב"ם, בי"ד הוא בבואה של כלל ישראל, אך המצווה מסורה להם ולא לבי"ד.

יש לסיים דברים אלו בדברי הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב; נדרים פ"ו ה"ח):  
 כתיב ואל יתר זקני הגולה - אמר הקב"ה ביותר הם עלי זקני הגולה,  
 חביבה עלי כת קטנה שבארץ ישראל יותר מסנהדרין גדולה שבח"ל.  
 ויש להסביר את החשיבות והעדיפות של 'כת קטנה שבארץ ישראל' על-פני תלמידי  
 חכמים בחו"ל, לאור דברי הירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג):  
 שמעתי שאין ממנין זקנים בחו"ל. אמר רבי לוי, ולא מקרא מלא הוא,  
 בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם<sup>73</sup> הא כל ישיבה שלך לא יהא  
 אלא על אדמתך.

מבואר שהגדרת 'בית ישראל' דווקא כשהם על אדמתם, שם נקבע העניינים  
 הדורשים קביעת האומה כולה, כביאור **עלי תמר** (ביכורים פ"ג ה"ג ד"ה אמר):  
 כל קבלת החלטה של חוק ומשפט ושררה כמו עיבור שנים, קידוש  
 החודש וסמיכה לא יהא אלא על אדמתך, משום שחלק האומה היושבים  
 על אדמת ישראל הם עיקר בית ישראל. ונקיט כל ישיבה שלך בדרך  
 מליצה משום לשון נופל על לשון, ועיקר הדרשה שבית-ישראל הם  
 היושבים על אדמת ישראל ולהם יש לתת את הסמכות בדברים כלליים  
 הנוגעים לכלל האומה. וכן כשתיקנו מרדכי ואסתר את הפורים לדורות  
 פנו לחכמי ישראל בארץ ישראל וע"פ החלטתם נקבע הפורים לדורות אף  
 שהיו נביאים בבבל.

---

<sup>73</sup> יחזקאל (לו, יז).

והוסיף **עלי תמר** (סנהדרין פ"א ה"ב ד"ה אמר) :

ומשמע, שרצונו לומר שכל ענין לאומי כללי דורש ישירת חכמים סמוכים ולא יהיה אלא על אדמתך. אבל בהוראת איסור והיתר ובקביעת הלכה בכל מקצועות שבתורה הולכים אחרי החכמים איפה שהם, ואם מורי התורה הם בחו"ל וודאי שהם מוסמכים לקבוע ההלכה.

#### 4. גדר קידוש החודש בזמן הזה

עלינו לשוב לדברי הרמב"ם שביסס את תושבי ארץ ישראל בקביעת החודשים עפ"י החשבון, גם בזמן הזה.

וקשה, אם אכן לא מדובר על תושבי ארץ ישראל החכמים ואין הם יודעים במסורת החשבון,<sup>74</sup> א"כ כיצד בזמן הזה מקדשים את החודש עפ"י החשבון לשיטת הרמב"ם?

**בשו"ת אבני נזר** (או"ח סימן שיא אות ד) כתב שאכן אין קידוש בפועל, אלא זהו כדן 'קידשוהו שמים' :

לא ודאי כיון שכתב הרמב"ם שהלכה למשה מסיני שבזמן שאין סנהדרין קובעין על פי החשבון, א"כ דומה למה דקי"ל נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים. כיון שאי-אפשר לדחות החודש עוד שאין חודש יותר משלושים יום. ודווקא שנראה בזמנו שביד הבי"ד לקדשו או לעבר כשיש להם טעם לעבר, אז צריכין לקדש. אבל ביום שלושים ואחד שעל כרחין צריכין לקדש היום אין צריך לקדש. והכי נמי בזמן הזה כשעל פי החשבון ראש חודש אי-אפשר שלא יהיה ראש חודש שכך הלכה למשה מסיני, שוב אין מקדשין אותו... דודאי הא דקידשוהו שמים הפירוש ג"כ כאילו קידשוהו בי"ד שהרי אומרים מקדש ישראל והזמנים... ישראל דקדשינהו לזמנים. שמע מינה דקידשוהו שמים היינו דנחשב כאילו קידשוהו בית דין.

<sup>74</sup> ראו מה שביאר הגר"יז סולוביצ'יק, הובאו דבריו לעיל (2) בסימן זה.

### ברכת החודש: הכרזה והודעה לציבור

מנהג ישראל בשבת שלפני ראש-חודש לברך את החודש. מנהג זה אינו מוזכר בתלמוד אך מופיע בראשונים<sup>75</sup> שציינו שלא מדובר על קידוש ביי"ד את החודשים, משום שחסרים התנאים הדרושים לקידוש החודש, כדברי היראים (סימן רנט):  
 אין זה קידוש כי ראש ביי"ד אינו בינינו והמצווה הזאת אינה תלויה אלא בראש ביי"ד, אבל תקנוה ראשונים להגיד לעולם ראש חודש להיזהר בו ובתלוי בו.<sup>76</sup>

לדבריהם מדובר על הכרזה בלבד ולא על קידוש.

יתכן והמקור לאבחנה זו בין קידוש להכרזה מצוי בפסוקים השונים המהווים מקור לדין קידוש החודש - 'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ חֲדָשִׁים';<sup>77</sup> וְדַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲלֵהֶם הֵם מוֹעֲדַי,<sup>78</sup> אמנם פסוק זה עוסק בקביעת המועדות אך ישנו קשר בין קביעת החודש לקביעת המועד, ובא הפסוק להורות לנו על הכרזת ביי"ד והודעת החודש לישראל עבור שמירתו ושמירת המועדות, כדברי הרמב"ם (הל' קה"ח פ"א ה"ז):

מצוות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה, ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש, וישלחו ויודיעו את שאר העם באיזה יום הוא ראש חודש כדי שידעו באיזה יום הן המועדות, שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש ונאמר ושמרת את החוקה הזאת למועדה.

לאור זאת ניתן לומר, שאמנם קידוש החודש נעדר מאיתנו בזמן הזה, אך מ"מ ההכרזה וההודעה על יום החודש וקביעת יום המועד נותרה בעינה והיא באה ליד ביטוי בשבת שלפני החודש, כאמור בפסוק 'תקראו' כהוראה על הכרזה.

<sup>75</sup> ראו: מחזור ויטרי (סימן קצ): "ואם חל ראש חודש בשבת הבאה, מכריזו החזן ומודיע לרבים יום קביעתו מפני תקנת המועדות ותקנת תפילת המוספים והלל ולבטל בהם הנשים ממלאכה. ואומר, מי שעשה ניסים לאבותינו וגאל אותם מעבדות לחירות יגאלנו ויקבץ נידוחינו מארבע כנפות כל הארץ חבירים כל ישראל לירושלם עיר הקודש ונאמר אמן".

<sup>76</sup> הובאו דבריו במגן אברהם (סימן תיז ס"ק א): "וכתוב בספר יראים דאין זה קידוש בית דין אלא שמודיעים להעולם מתי ראש חודש".

<sup>77</sup> שמות (יב, ב). מקור זה הובא ברמב"ם (ספמ"צ מ"ע קג; הל' קה"ח פ"א ה"ה), שם הדגיש שמצווה זו מוטלת על ביי"ד ולא על כל יחיד מישראל.

<sup>78</sup> ויקרא (כג, ב).

ואכן, **הראב"ה** (ח"ב ראש השנה סימן תקל) הביא פסוק זה של 'תקראו' המורה על ההכרזה של ראש-חודש בבית הכנסת:

וידבר ה' אל משה את מועדי ה' אשר תקראו... מכאן נהגו שמברכין בבית הכנסת ומכריזין על החודש מי שעשה נסים וכו' ראש חודש ביום פלוני. מהבנה זו עולה שאין ברכת החודש בבית-הכנסת נושאת אופי של קידוש החודש, כדברי **אור זרוע** (ח"ב הלכות ראש חודש סימן תנב):

ומה שאנו מברכין ראש-חודש בבית-הכנסת מי שעשה ניסים לאבותינו כו' ראש-חודש פלוני ביום פלוני, אין זה קידוש אלא הכרזה בעלמא שתיקנו רבותינו להכריז בציבור בלשון ברכה שידעו מתי יהא ראש-חודש ויזהרו בכל הלכות החודש.

לפיכך מובן מאוד שמכריזים בשבת לפני ראש-חודש ולא כקידוש ביי"ד שהיה בערב ראש-חודש, שכן לא מדובר על קידוש החודש אלא על 'תזכורת' לעם, כביאורו של **שיבולי הלקט** (עניין ראש חודש סימן קע) בשם אחיו רבי בנימין:

מה שמכריזין אותו בשבת שלפני ראש חודש אינו זכר לקידוש החודש, שהרי אין מקדשין ראש חודש אלא בזמנו, אלא להשמיע לעם שבבית הכנסת יום קביעת החודש כדי שידעו לכל אדם, לפי שבימות החול פעמים בני אדם טרודין במלאכתן ואין באין לבית הכנסת והדבר משתקע ביניהם.

והוא הוסיף, שדווקא משום שמדובר על הכרזה, יש להכריז גם בערב ראש-חודש: מה שנהגו בליל הכנסת ראש חודש בתפילת ערבית קודם תפילת לחש שהחזן מכריז ראש חודש והציבור עונין לששון ולשמחה, לא משום קידוש החודש נהגו כך שהרי אין קידוש החודש אלא ביום, אלא כדי שיהא אדם זכור להתפלל יעלה ויבוא, ועוד מפני הנשים להיות זריזות להפסיק מלאכתן.<sup>79</sup>

<sup>79</sup> בסדר רב עמרם גאון (סדר ראש חודש) הביא את ההכרזה בתוך תפילת ראש חודש.

מדברים אלו עולה שההכרזה על ראש חודש בשבת שלפניו או ביום שלפניו אינה מהווה 'זכר לקידוש החודש' ואינה אלא הכרזה עבור העם שיידעו מתי הוא יום ראש חודש וקביעת המועדות באותו החודש.<sup>80</sup>

### ברכת החודש: זכר לקידוש החודש

ביאור שונה בתכלית לברכת החודש, המחזיר את סמכות הקביעה לתושבי הארץ, כתב הגר"ד סולוביצ'יק (קובץ חידושי תורה, עמ' נח).<sup>81</sup> לדבריו, בני ארץ ישראל המקיימים את ראש חודש בתאריך שנקבע ע"י בית הדין, מיישמים בפועל את מה שקבע בית הדין בשמם, בין בזמן שהיו קובעים פי על הראייה ובין בזמן שקובעים עפ"י חשבון. לאור זאת, גם בהעדר בי"ד וביטול היכולת לקדש חודשים עפ"י הראייה, מ"מ היישום והניהוג המעשי של שמירת החודשים עפ"י חשבון של כלל ישראל בארצם מהווה קביעות-קידוש החודש: דקביעות זו עפ"י החשבון אינה זקוקה למעשה קידוש ע"י בי"ד, כי-אם לשמירת וניהוג המועדים, דקיום המועדות קובע את החודשים... וקביעות זו חלה ומתקיימת ע"י כל ישראל. וזהו שכתב הרמב"ם כי בני ארץ ישראל המה הקובעים לא בני חו"ל, ותוכן דבריו הוא, דבני ארץ ישראל ע"י ניהוג המועדות עפ"י החשבון מקדשים את הזמנים וגורמים למועדות שיקבעו... ושיטת הרמב"ם היא, דגם בנוגע לקביעות-ממילא של מועדים ע"י ניהוגם וקיומם, דין של ארץ ישראל נאמר, דבני ארץ ישראל הם הקובעים, המקדשים והמעברים.

<sup>80</sup> יש להקשות על כך **מברכות** (ל ע"ב): "טעה ולא הזכיר של ראש חודש ערבית, אין מחזירין אותו לפי שאין בי"ד מקדשין את החודש אלא ביום". מבואר שיש להזכרת 'יעלה ויבוא' בראש חודש בתפילה דין של קידוש החודש, ולכן אינו חוזר בלילה.

<sup>81</sup> כ"כ בדבריו **שעורים לזכר אבא מרי** (חי"א הזכרת ר"ח וחוה"מ, אות ו עמ' קל): "בזמן הזה שאין בי"ד הגדול קיים והקביעה עברה לרשות כל ישראל, אין מעשה קביעה אפשרי כלל, כי מי הוא שיאמר מקודש מקודש. עכשיו כנסת ישראל כולה מקדשת ללא פעולה מוגדרת את החודשים והמועדים ע"י ניהוגם ע"י זה שאנו מסכימים לחשבון שנקבע ע"י רבותינו ונוהגים על ידו עושים מועדות וראשי חודשים בהתאם לו נקבעים המה הזמנים ע"י קביעות של ניהוג. ההתאמה למעשה לעקרונות החשבון וציות כנסת ישראל לו, מחדשת קדושת ראשי חודשים ומועדים".

לאור דברים אלו הוא מסביר<sup>82</sup> את אופן קיום 'ברכת החודש' בעת התפילה בשבת: "שיסוד זה משתקף במנהג במסגרת התפילה, והוא הכרזת החודש", לדוגמה: לפיכך אנו גם אומרים חברים כל ישראל לפניו. ההכרזה הלא קשורה בקביעות כנסת ישראל כולה ובכך כשרק ציבור מצומצם נמצא אנו מצהירים חגיגת על אחדות ישראל, כדי לצרף ציבור זה לאומה כולה.<sup>83</sup> כמו כן מודגש ומודגם יסוד האחדות וההצטרפות לכלל המתאחד ומתאגד ע"י החזקת ספר תורה בשעת ההכרזה, דעיין בתוספות (ברכות מח ע"א) שציטטו בשם פרקי דרבי אליעזר דמעברים את השנה בעשרה ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ועושין עגולה, הרי שהאחיזה בספר משלימה לעשרה כלומר מעשה עיבור שלהם מתקיים בפעולת התמוגזות עם האומה כולה.

יש להוסיף לכך את דברי **מגן אברהם** (או"ח סי' תיז ס"ק א): "נהגו לעמוד בשעת אמירת ראש חודש ביום פלוני, דוגמת קידוש החודש שהיה מעומד".<sup>84</sup>

<sup>82</sup> **שעורים לזכר אבא מרי** (ח"א הזכרת ר"ח וחוה"מ, אות ו עמ' קלא).  
<sup>83</sup> כ"כ **דרך פקודין** (מצות עשה ד חלק הדיבור אות ה): "ברכת החודש שמברכין את החודש בשבת שקודם ראש חודש, נימא ביה מילתא, אשר מעולם תמהתי על הנוסח מי שעשה ניסים וכו' הוא יגאל וכו' ויקבץ נדחינו וכו' חברים כל ישראל וכו'. שכל נוסח התפילה אין לו שייכות לברכת החודש. ולפי מה שכתבתי לעיל בחלק המעשה יונח, להיות דאנחנו סומכים בקביעותינו על החשבון של רבי הלל שראה שאי אפשר להשאיר עניין המצווה הזאת על העניין הנרצה בתורה דהיינו על ידי קבלת העדים שיראו את הלבנה או עפ"י החשבון בכל חודש ושיהיה בכל חודש עיני כל ישראל על הבי"ד אימתי יקדשו את החודש, כי ראה פיזור ישראל בארבע כנפות הארץ ותחלק התורה ח"ו לאלפים תורות כי אי אפשר להודיע לכל ישראל בכל חודש זמן ראש חודש, ע"כ עמד ותיקן חשבון מסודר לכל ישראל כי עת לעשות לה'. ע"כ בברכת החודש שמודיעים לעם מתי יהיה ראש-חודש, אנו מתפללים שהשי"ת יעשה עמנו ניסים ויקבץ נדחינו ואז יהיה כל ישראל כאחד חברים ויקדשו הבי"ד הגדול את החודש ע"פ עדי ראייה או עפ"י החשבון ויודיעו בכל חודש לכל ישראל ע"י שלוחיהם כמצווה עלינו בתורה"; **ערוך השולחן** (או"ח סימן תיז סעיף ט): "ונהגו לומר מי שעשה ניסים ויחדשהו, ואין זה תפילה בשבת אלא לסימן טוב ותקוות הגאולה, דכשם שהחודש מתחדש כמו כן יתחדשו ישראל".  
<sup>84</sup> כ"כ: **ערוך השולחן** (או"ח סימן תיז סעיף ח): "ולכן מנהגינו לעמוד בעת שמברכין החודש דוגמת קידוש החודש שהיה מעומד". אך ראו את קושיית **רבי עקיבא איגר** (או"ח סי' תיז סעי' א): "בער אנכי ולא ידעתי היכן מצינו דקידוש החודש היא מעומד, ואדרבה ברפ"ג דר"ה משמע שהיה מיושב", וכוונתו למשנה ראש-השנה (פ"ג מ"א): "ראוהו שלוש וכן בי"ד יעמדו השנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד". **באשכול** (הל' ברכת הודאה סי' כג) כתב שכל מקום בו נאמר 'לכם' היינו בעמידה, כמו ספירת העומר, כן היו עומדים בקידוש החודש בו נאמר 'לכם'. לפי"ז, אכן קבלת העדים הייתה בשיבה אבל הקידוש עצמו היה בעמידה. כ"כ: **דעת תורה** (או"ח סי' תיז סעי' א ד"ה ראש) שהביא את האשכול; השואל **בשו"ת מטה לוי** (ח"ב סי' כד), אך בעל השו"ת, הרב מרדכי הלוי הורו"ץ דחה דבריו וכתב: "הן אמת דבכל מעשה בית דין הדיינים

בביאור דבריו כתב **שו"ת אגרות משה** (או"ח ח"א סימן קמב) שהסיבה לעמידתנו בעת ברכת החודש נובעת מעמידתם בזמנו שהיו מביאים ספר-תורה, דבר שאנו עושים כיום :

ואולי כשהיו צריכין לספר תורה, כהא דהביאו התוספות ברכות דף מ"ח מפרקי דרבי אליעזר מביאין ספר תורה ועושין עגולה ובשביל הספר תורה שאינה במקומה עמדו כשאמרו מקודש החודש. ולכן גם אנו שמחזיקין ספר תורה כשאומרים ראש-חודש פלוני עומדים. ואולי לזכר זה מחזיקים הספר תורה, דאלי"כ מאין מנהג זה להחזיק ספר תורה בשעת ברכת החודש.<sup>85</sup>

באופן אחר מסביר **שו"ת אגרות משה** (שם), שברכת החודש בימינו משקפת את השתתפות הציבור בקביעת החודש, ולכן העמידה כיום היא דוגמת עמידת הציבור שהיו נמצאים בעת מעמד קידוש החודש :

והנכון לעי"ד... שמתחילה אומר ראש הבי"ד מקודש ואח"כ עונין גם כל העם מקודש מקודש, ובוודאי העם שנמצא שם במקום מושב הבי"ד לא ישבו אלא עמדו... ורמזו לזה בחליצה שג"כ איכא עוד עם שם לבד הבי"ד ואיכא מצווה עלייהו לומר חלוץ הנעל איתא הלשון... רבי יהודה אומר, מצווה על כל העומדים שם לומר חלוץ הנעל משמע דשאר העם שנמצאו בשיבת הבי"ד הם עומדים, וכ"ש שהעם שנמצאו בשיבת בי"ד דקידוש החודש שהם סמוכין שלא ישבו אלא היו עומדים שם והיה הדין שיאמרו אחר אמירת הבי"ד ג"כ מקודש מקודש כדילפינן מקראי. ומשמע לעי"ד שעיקר המצווה היא בעניית העם, דאמירת ראש הבי"ד הוא פסק הדין שפסקו אחר חקירתם את העדים שהחודש מקודש.

יושבים, אבל העדים עומדים, וכן בעלי הדין עומדים לכל הפחות בשעת גמר דין לכל הדעות".

ראו: **משנת יעבץ** (או"ח סי' א אות א).  
<sup>85</sup> בעניין החזקת ספר תורה בעת ברכת החודש, ראו: **מקור חיים** (בכרך, קיצור הלכות סי' רפד): "מברכין החודש בשבת לפני ראש-חודש כנהוג שהספר תורה בזרוע הש"ץ, שיותר תחול תחינה ובקשה וברכה". ההשלכה המעשית בין טעמים של הרי"ד סולוביצי'ק והרב פיינשטיין לבין טעמו של הרב בכרך היא, האם יש לאחוז את ספר התורה רק בעת ההכרזה או גם בעת הייחוד רצון'.

יש להוסיף לדבריו את המנהג שהציבור בבית-הכנסת חוזר על אמירת הש"ץ ראש חודש פלוני יהיה ביום פלוני, ותמה **הרב אפרים זלמן מרגליות** (שערי אפרים, שער י סעי' לו): "אמירת ראש חודש פלוני אינו מוטל על הציבור רק על הש"ץ לבד שהוא המכריז ומודיע שביום ההוא יהיה ראש חודש. ואם רוצה, אומר ג"כ עם הש"ץ בלחש". אך **האדר"ת** (תפילה לדוד, עמ' נה) כתב ליישב: "ואולי הוא זכר מהא דתנן... ראש ביי"ד אומר מקודש וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש".

יש להוסיף עוד מש"כ **בדרך פקודיך** (מצוות עשה ד חלק הדיבור אות ד), מה שמברכים החודש בשבת מהווה זכר לברכה שהייתה בעת קידוש החודש<sup>86</sup>:

בתלמוד לא הוזכר ברכה על מצוות עשה זו, דלכאורה מהראוי היה לברך אקב"ו לקבוע חודשים ולעבר שנים בשעת הסכמת הביי"ד לעיבור. ואפשר דיוצאין בראש חודש בברכת מקדש ישראל וראשי חודשים... ואעפ"כ זכר לברכה עבדין מאי שמברכין החודש בשבת שקודם ראש חודש כנהוג בכל תפוצות ישראל.

עוד כתב **ערוך השולחן** (או"ח סימן תיז סעיף ח):

לכן המנהג לידע המולד בעת שמברכין החודש, דהביי"ד כשקידשו פשיטא שבלא ידיעת המולד לא היו מקדשין. ומה שנוהגין זה בשבת שקודם ראש חודש, משום דאיכא רוב עם להודיע לכל אימתי ראש חודש.

<sup>86</sup> בדבריו הוא כתב: "ובמסכת **סופרים** (פ"ט ה"ז) יש ברכה שמברכין על מצוות הקידוש, אבל בתלמודא ידן לא שמענו, גם הרמב"ם לא הביאה". ולשון הברכה כפי שמובא במסכת סופרים: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר בעגולה גידל דורשים, הורם ולימד זמני חודשים, טיכס ירח, כילל לבנה, מינה נבונים סודרי עתים, פילס צורינו קרבי רגעים, שם תיקן אותות ומועדים, דכתיב עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו, ואומר, כי כאשר השמים החודשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאום ה' כן יעמוד זרעכם ושמכם, וחותרם ברוך אתה ה' מקדש ישראל וראשי חודשים"; **האדר"ת** (תפילת דוד, שבת ברכת החודש) כתב ליישב את קושיית רבי עקיבא איגר (לעיל הערה 84) על המג"א שכתב שיש לעמוד בברכת החודש, שהעמידה הייתה בזמנו בעת הברכה כדין ברכת המצוות: "ולי נראה שאולי יש לומר דבעת שקידשו החודש בוודאי היו מברכים עליו וככל מצוות שבתורה, וה"נ הוא מצוות עשה דהחודש הזה לכם, וא"כ היו עומדים בעת הברכה ככל ברכת המצוות... אך לא נמצא דבר זה בשום מקום".



### קביעת לוח ארץ ישראל בארץ ישראל<sup>87</sup>

השלכה נוספת הנובעת משיטת הרמב"ם, שיש מצווה בזמן הזה לקבוע חודשים בארץ ישראל, היא עריכת לוח שנה בארץ ישראל לקביעת החודשים, כדברי חיים אלעזר ווקס (שו"ת נפש חיה, או"ח סי' א) :

נראה לפי עניות דעתי להלכה, דגם בזמן הזה צריכין ב"ד לקדש חודשים בארץ ישראל ולעבר שנים. ומהראוי אשר המה יעשו לוח כל שנה מקביעת החודשים והמועדות, ובלא זה מהראוי לעשות כן ולא לסמוך על לוח מקביעת המועדים וראשי-חודשים מאנשים אשר לא נבדקו לנו אם המה ראויים לכך ואם המה ראויים להיות יודעי בינה לעיתים. וכבר שמעתי אשר באיזה מקום עושה הלוח מכשול לישראל להטעותם בקביעת המועדות ויום הכיפורים.<sup>88</sup>

יתרה מכך כתב הרב יהושע צבי מיכל שפירא (ציץ הקדש, ח"א סי' מג אות ו), שהלוח צריך להיות מודפס בארץ ישראל:

יש שהעירו, לדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל שגם בזה"ז תלוי העיקר בקביעות בני ארץ ישראל, צריך שלוח השנה יהיה נעשה בארץ ישראל ומארץ ישראל יודיעו לכל בני הגולה... כיון דבענין זה של קביעת החודשים והמועדים, יש דבר כ"כ נפלא שהקב"ה הבטיח שלא ימחה ח"ו אותות האומה ושמחמת מצווה זו דקידוש החודש מובטחים אנו שיהיה תמיד ישוב ישראל בארץ ישראל... ראוי לכל מי שאהבת הש"י ועמו תקועה בלבבו לעשות התעוררה בנפשו שירגיש זה בכל פעם שיצטרך

<sup>87</sup> ראו עוד : תורה שלמה (כרך יג עמ' קעט-קפ).

<sup>88</sup> ראו : שו"ת חתם סופר (חלק ו ליקוטים סימן לה) מכתב מהרב מאיר קארניק 'חוקר העתים מק"ק גלוגא רבתי', שבשנת תקפ"ב נדפס בברעסלוי לוח שנה ע"י נער שלא ידע מאומה : "שהמחבר לא ידע בין ימינו לשמאלו כי לא נטה באלה ומעולם לא נהיית כזאת בישראל שבדברים יקרים כאלה אשר כל יסודי הדת תלויים בהם וכמה מכשולים ואיסורי דאורייתא העלולים לבוא ח"ו על ידי טעות קל שבקלים היתכן שנסמך בזה כל חיבור נער אחד אשר אין לו שום ידיעה בדבר הזה כסומא בארובה וכגר שנתגייר ומעולם לא עסק רק בספרי העמים ועודנו רך בשנים וזה החלל לעשות ונראה מה יהיה בסופו ח"ו"; "משנה ברורה (סימן תכח, הקדמה) : "יוהנה בעתים הללו נמסר בענותינו הרבים הדפסת הלוחות ביד כל אחד ואחד, ויש מזה קלקול גדול, שיש מהם שלוקחים איזה לוח ישן ומדפיסים ממנו ומטעים בהם הבריות, שהרבה עוברי דרכים שאין יודעים זמני חודשים ומועדים כי אם מן הלוח וסומכין עליו כעל פוסק מפרסם, וראוי מאד לגדולי ישראל להשגיח על זה. ומה טוב היה אם היה הנהגה בישראל, שלא לקח לוח כי אם כשיש עליו הסכמה מאחד מהגדולים שנדפס כדיו".

לידע קביעות החדשים והמועדים. ולהתעוררות זה מסוגל למאד שיהיה הלוח מארץ ישראל שמתוך זה זוכרים בישוב ישראל שמה ומכירים בזה חסדי ה' ואהבתו אלינו לעד ולנצח נצחים.

כמו"כ כתב **משה שטרנבוך** (מועדים וזמנים, ח"א סי' יט הערה א) שיש להכריז בחו"ל על זמן המולד שבארץ ישראל:

אבל המנהג בהרבה מקומות לקרות כפי הזמן של הלוחות שנקבעו כפי זמן ארה"ק, נראה פשוט שמהראוי כשמכריזים השעה להוסיף בזה כפי השעון בארה"ק ובזה יצאו חובתן לעורר שהלוחות נקבעים גם בזה"ז רק כפי ארה"ק שמציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, כמבואר ברמב"ם.

## ה. קידוש וקביעה (אות ב)

### 1. דעת המנ"ח והרמב"ן

לאחר שלמדנו שיש מצווה על בי"ד לקבוע את החדשים עפ"י הראייה, היינו להמתין לעדים שראו את המולד, יש מצווה על ראש בי"ד לומר 'מקודש', כדברי **המשנה ראש השנה** (פ"ב מ"ז): "ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש". המקור לכך מופיע ב**בבלי ראש השנה** (כד ע"א):

אמר רבי חייא בר גמדא אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי, אמר קרא וידבר משה את מועדי ה', מכאן שראש בי"ד אומר מקודש.

וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש, מנלן? אמר רב פפא: אמר קרא אשר תקראו אתם, קרי ביה אתם.<sup>89</sup>

מה היחס בין קידוש החדש עפ"י הראייה לאמירת ראש בי"ד 'מקודש'? זאת ועוד יש לדון מהי משמעות אמירת 'מקודש' והאם היא מעכבת בקידוש החדש, כפי שחקר **בתורת הלוי** (עמ' סב ד"ה לכן):

הא דראש בי"ד אומר מקודש, יש להסתפק אם זה עיכוב בעצם קביעת החדש, ואם הראש בי"ד לא אמר מקודש אין החדש מקודש, וילפינן זה מוידבר משה את מועדי ה'. או שאין זה מעכב בקביעת החדש, ואפילו

<sup>89</sup> על ההבדל בין אמירת ראש בי"ד 'מקודש' פעם אחת, לעומת העם שאומרים פעמיים, ראו: **קדושת לוי** (פרשת קרח ד"ה בוקר וידוע).

לא אמר הראש ביי"ד מקודש ורק החליטו לקבוע את החודש בלי אמירת מקודש ג"כ החודש נקבע, אלא שיש מצווה על הראש ביי"ד לומר מקודש, ואם לא אמר מקודש לא קיים מצווה זו אבל אין זה מעכב בעצם קביעת החודש.

בהמשך המשנה מובאת דעתו של רבי אלעזר ברבי צדוק: "אם לא נראה בזמנו, אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים". מכאן הוכיח **המנחת חינוך** (אות ב ד"ה ולכאורה) שגם לשיטה זו יש מצווה להמתין לעדות החודש ולנסות לקבוע עפ"י הראייה, שזו מצווה המעכבת את החודש. וכל דבריו של רבי אליעזר 'אין מקדשין אותו' היינו שאם לא באו עדים אין אמירת 'מקודש' שהיא מצווה שאינה מעכבת: ולכאורה להתנאים דסברי דביום ל' אין מקדשין... א"כ לא ס"ל כלל דין זה דמצווה לקדש על הראייה. וא"כ לדידהו אין יושבין הבי"ד כלל יום ל' ומצפין על העדים רק משגיחין על החשבון. ובאמת מבואר כמה פעמים דמצווה על הבי"ד לקבל עדות החודש כמו שדרשו החודש הזה לכם כזה ראה וקדש ובוודאי אין חולק על זה... אלא וודאי דאינו תלוי כלל בזה, דזה שיאמרו הבי"ד מקודש הוא מצווה בפני עצמה וילפינן לה מפסוק תקראו אותם. ובה פליגי, חד אמר דמצוות אמירת מקודש דווקא בזמנו, וחד אמר דווקא שלא בזמנו, אבל המצווה לקדש על הראייה הוא מצווה שיקבעו הבי"ד החודש עפ"י עדים שיראו את הלבנה כמו שדרשו חז"ל כזה ראה וקדש וזה נקרא קידוש, היינו לקבוע החודש ביום ל' או ביום ל"א, והיינו שיסכימו הבי"ד שזה הוא ראש חודש... וזה שיאמרו הלשון של מקודש החודש הוא מצווה בפני עצמה לכל חד כדאית ליה, ובהא כו"ע מודים דהבי"ד יושבים ומצפים על העדים.

מבואר מדבריו, אמנם אם לא באו עדים אין צורך באמירת 'מקודש', אך מ"מ כן יש צורך בקביעת ביי"ד שהיום או מחר הוא ראש חודש, כביאור **הרב שמואל רוזובסקי** (שיעורי רבי שמואל, סנהדרין סי' י):

דהבי"ד הם שקובעים ופוסקים שהיום ר"ח וזה עושה חלות ר"ח, דהא דאיכא מצווה לקדש ע"פ הראייה אין זה דווקא על מעשה הקידוש אלא דקאי על קביעת החודש דהמצווה היא לקבוע החודש עפ"י הראייה,

והיינו שהבי"ד יקיימו העדות ויקבעו הר"ח. וכמו"כ כשמקדשין ע"פ חשבון, חל החלות ר"ח ע"י קביעת בי"ד עפ"י החשבון.  
 ניתן לסייע לדברי המנ"ח **מירושלמי** (ראש השנה פ"ב ה"ה; סנהדרין פ"א ה"ב)<sup>90</sup>:  
 תני רשב"י אומר, וקידשתם את שנת החמישים שנה, שנים מקדשין ואין מקדשין חודשים. והא תנינן ראש בית דין אומר מקודש. מהו מקודש? מקויים.

לדעת רשב"י, אמירת 'מקודש' היא קביעת בי"ד את היום לראש חודש, ללא כל קשר לעדות הראייה, שכן גם אם לא באו עדים עדיין יש מצווה באמירה זו שעניינה היא קביעת היום כראש חודש.  
 המנחת חינוך הבא ראייה מהרמב"ן (השגות לספחמ"צ מצוות עשה קנג) "דאין קידוש בי"ד מעכב אלא הוא מצווה":

ואני סבור שאין קידוש החודש מעכב בחודשים, ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש אלא שהוא מצווה לפרסומי מילתא בעלמא, אבל מכיון שהסכימה דעת בי"ד שיהיה החודש הזה מלא או חסר קורא אני בו אשר תקראו אותם. שהרי רבי אלעזר ברבי שמעון אומר בין מלא בין חסר אין מקדשין אותו... ורבי אלעזר ברבי צדוק, שהלכה כמותו אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. אלמא אין קידוש מעכב...  
 ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים רבי הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותיקן אותו לדורות בחודשים ובשנים קורא אני בהם אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועד.

וזה העניין הוא קיום החודשים והמועדות היום עד יבוא ויורה צדק לנו. אמנם יש לשים לב לסיום דברי הרמב"ן בביאורו את חשבון הלל הנשיא. בכונת דבריו כתב **הרב שמואל רוזובסקי** (שיעורי רבי שמואל, סנהדרין סי' י ד"ה ונראה לבאר) שהלל הנשיא לא יכול לקדש את החודשים מכאן ולהבא בצורה של מעשה קידוש, משום "דמעשה קידוש לא שייך לעתיד, ורק בכל חודש שייך לקדש

<sup>90</sup> ראייה זו הובאה **במנחת סולת** (מצווה ד אות ב ד"ה ולכאורה י"ל טעם); **שיעורי רבי שמואל רוזובסקי** (סנהדרין סי' י).

את אותו החודש. וע"כ שרבי הלל הנשיא רק קבע את החודשים לעתיד ע"י מה שפסק שכך צריך להיות הקביעות בשנה זו וכך בשנה זו".

מכך הכריח הרמב"ן שקידוש, היינו אמירת 'מקודש', אינו מעכב, שאם לא כן כיצד הלל הנשיא קידש את החודשים לעתיד. אע"כ שהלל לא קידש אלא רק קבע ומכאן שאין הקידוש מעכב.

מסיכום הדברים עולה, שיש להבחין בין קביעת החודש לבין אמירת 'מקודש', כאשר במקרה ובו באו עדים אזי ב"י"ד קובעים את החודש על-פיהם ואומרים 'מקודש', אך כאשר לא באו עדים אין אמירת 'מקודש', והיא אינה מעכבת, אך מ"מ יש צורך בקביעת ב"י"ד את היום לראש-חודש.

## 2. דעת הרב יהונתן אייבשיץ

המנחת חינוך הביא את דברי **הרב יהונתן אייבשיץ** (יערות דבש, ח"ב דרוש יח) שחולק על הדברים הנ"ל, ולדבריו כאשר לא באו עדים אין צורך לא באמירת 'מקודש' ולא בקביעת ב"י"ד. את דבריו הוא מוכיח **מהבבלי ראש השנה** (כ ע"א) במקרה "דאקלע יום שלושים ואחד בשבת" וראו עדים באותו היום את הלבנה. ואם לא יבואו העדים, הרי אין חודש יותר משלושים ואחד יום, ולפיכך בית דין יקדשו את החודש שלא על פי הראייה. על מקרה כזה מוסבים דברי המשנה שיש לחלל את השבת, משום "דמצווה לקדש על הראייה". א"כ, לדעת רבי אלעזר ברבי צדוק הסובר שאין מקדשים בחודש מלא, א"כ המשנה אינה כדבריו שכן לפיו במציאות כזו שהועמדה בגמרא אין צורך לא בקידוש החודש ולא בעדים.

את היסוד לדבריו ניתן לראות כבר בדברי **הריטב"א** (ראש השנה כ ע"א ד"ה הכא) שביאר את העמדת הגמרא כפי השיטה הסוברת שאפילו שנראה לא בזמנו מקדשים עפ"י הראייה: "דקסבר אפילו שלא בזמנו מקדשין אותו על פי הראייה", משמע שלדעת רבי אלעזר ברבי צדוק שאם נראה שלא בזמנו אין מקדשים אותו היינו אין כלל קביעת ב"י"ד,<sup>91</sup> בניגוד לשיטת המנחת חינוך שהכוונה 'אין מקדשים' אין אומרים 'מקודש' אבל כן יש צורך בקביעת ב"י"ד את החודש.

<sup>91</sup> ראו כן גם: **ערוך לנר** (ראש השנה כ ע"א ד"ה דעיקלא) שביאר כהריטב"א והפנה לדבריו; **טורי אבן** (שם קונטרס אחרון ד"ה אמאי); **מנחת סולת** (מצווה ד אות ב ד"ה ולכאורה י"ל

### 3. דעת הרמב"ם

עד עתה הבאנו שתי שיטת - שיטת המנחת חינוך והרמב"ן, הסוברים שגם במקרה ולא באו עדים אזי אמנם אין 'קידוש' באמירת ביי"ד 'מקודש', אך מ"מ כן יש צורך בקביעת ביי"ד. שיטת הרב יהונתן אייבשיץ הסובר, שבמקרה כזה אין צורך כלל למאומה. אך מדברי הרמב"ם נראה אחרת לגמרי, ולדבריו אמירת 'מקודש' כוללת בתוכה שני עניינים, כפי שיתבאר להלן.

קידוש החודש צריך להיות ביום ולא בלילה, ונאמרו לכך שני מקורות שונים. **בבבלי ראש השנה** (כה ע"ב) מבואר שקידוש החודש מתבצע ביום מדין 'משפט'<sup>92</sup>:  
 כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב - אימת הוי חוק בגמר דין, וקא קרי ליה רחמנא משפט, מה משפט ביום אף הכא נמי ביום.  
 לעומת זאת, בדברי **המכילתא** (מכילתא דרשב"י שמות יג, ז)<sup>93</sup>:

ומנין שאין מעברין את החודש אלא ביום ואין מקדשין את החודש אלא ביום? ת"ל, מימים ימימה.  
 מה היחס בין שני המקורות הללו?<sup>94</sup>

נראה שיש הבדל משמעותי בין שני המקורות והם מורים על שני דינים בקידוש החודש - משפט וקידוש.

משפט - קידוש החודש נושא אופי של דין ומשפט, דבר שבא לידי ביטוי בקביעת ביי"ד את החודש כמשפיע על המועדים הבאים לאחריו, קביעה עשווית שיש לה השלכה עתידית על חיי הציבור.

---

דרק) בשם **היראים** (סי' רנט) שלדעת ר"א בר"ש אין כלל קידוש החודש באמירת 'מקודש' ולא בקביעת ביי"ד ע"י עדים; **שיעורי הרב שמואל רוזנבסקי** (סנהדרין סי' י אות ב ד"ה איברא) בשם **רש"י** (סנהדרין ע"ב ד"ה אכל): "וקידוש אין שם ביום מחרת דהיינו יום שלשים ואחד למנות על כך, כדאמרין שלא בזמנו אין מקדשין אותו", היינו שאין צורך בקביעות ביי"ד.  
<sup>92</sup> ראו גם: **בבלי סנהדרין** (יא ע"ב): "כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב - מה משפט ביום, אף קידוש החודש ביום".

<sup>93</sup> מקור זה הובא ברמב"ם (ספחמ"צ מ"ע קג): "ואמרו מנין שאין מעברין את החודש אלא ביום ואין מקדשין את החודש אלא ביום, תלמוד לומר מימים ימימה". בהלכותיו הביא רק את הדין ולא הביא לכך מקור, ראו: **רמב"ם** (הל' קה"ח פ"ב הי"ח): "ואין מקדשין אלא ביום, ואם קדשוהו בלילה אינו מקודש".

<sup>94</sup> ראו: **משנת יעבץ** (או"ח סי' א אות ג; יו"ד סי' כה אות ח). כע"ז, ראו: **אשר לשלמה** (ראש השנה סי' מח ד"ה ונראה בזה): "דבכל קידוש החודש איכא ב' עניינים - עיקר קביעות החודשים... ומלבד זאת איכא עוד מצווה נוספת של קידוש יום ראש-חודש עצמו, ואין זה דין דממילא דכל ראש-חודש הוא יום קדוש, אלא שיש מצווה לבי"ד לקדשו".

קידוש - חלות שם ראש-חודש על יום מסוים שיש לו היבט של קדושה, כגון קרבנות ומוסף של ראש חודש, שיר של יום וכדו'.

נראה ששני היבטים אלו, הקביעה המשפטית בהשלכותיה העתידיות וחלות קדושת היום העכשווית, באים לידי ביטוי באמירת 'מקודש', כאשר לשון זו מורה על קידוש היום, אך ב**ירושלמי** (ראש השנה פ"ב ה"ה; סנהדרין פ"א ה"ב) יש לאמירה זו משמעות אחרת המורה על קביעה משפטית של קיום:

תני רשב"י אומר, וקידשתם את שנת החמישים שנה, שנים מקדשין ואין מקדשין חודשים. והא תנינן ראש בית דין אומר מקודש. מהו מקודש? מקויים.

לאור זאת, ב' דינים אלו באופי קידוש החודש מתבטאים בשני המקורות לדין קידוש החודש ביום - לדברי הבבלי מדובר על קביעה משפטית, וכשם שמשפט נעשה ביום כך גם קידוש החודש ייעשה ביום, ואילו במכילתא הושם דגש על חלות קידוש היום שיהיה נוהג רק ביום ולא בלילה.

והנה, כתב הרמב"ם (הלי' קה"ח פ"א ה"ה):

אין ראיית הירח מסורה לכל אדם כמו שבת בראשית שכל אחד מונה שישה ושובת בשביעי, אלא לבית דין הדבר מסור עד שיקדשוהו בית דין ויקבעו אותו היום ראש חודש הוא שיהיה ראש חודש, שנאמר החודש הזה לכם עדות זו תהיה מסורה לכם.

כפל הרמב"ם לשונו וכתב קידוש וקביעה משפטית: 'שיקדשוהו בית דין, ויקבעו אותו היום ראש חודש הוא שיהיה ראש חודש'. להורות לנו שיש צורך בשני הדינים הללו גם יחד, ובאמירת 'מקודש' באים לידי ביטוי שני העניינים, הקביעה המשפטית כפי שמופיע בירושלמי 'מקויים', וחלות קידוש היום לראש-חודש.

בכך נבין את המשנה ראש השנה (פ"ב מ"ז): "ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש". היינו, גם לאחר קביעת בי"ד את החודש עפ"י ראיית העדים או החשבון, מדין קביעה משפטית, עדיין יש צורך שראש-בי"ד יאמר 'מקודש' היינו חלות קדושת היום לראש-חודש על ההשלכות ההלכתיות לאותו יום.

ניתן להוכיח מהרמב"ם (הלי' קה"ח פ"ב ה"ח), שאמירת 'מקודש' מהווה עיכוב בקידוש החודש ואינה רק מצווה בלבד:

אפילו ראוהו בית דין וכל ישראל ולא אמרו בית דין מקודש עד שחשכה ליל אחד ושלשים, או שנחקרו העדים ולא הספיקו בית דין לומר מקודש עד שחשכה ליל אחד ושלשים, אין מקדשין אותו ויהיה החודש מעובר ולא יהיה ראש חודש אלא יום אחד ושלשים אף על פי שנראה בליל שלשים, שאין הראייה קובעת אלא בית דין שאמרו מקודש הם שקובעין. מבואר שאמירת 'מקודש' מהווה עיכוב בקביעת החודש, וכאשר לא הספיקו לומר 'מקודש' אז החודש מעובר ממילא ואינו מתקדש ע"י בי"ד אע"פ שראוהו כולם.<sup>95</sup> לאור דברים אלו אנו מבינים ששיטת הרמב"ם אינה עולה בקנה-אחד עם שיטת הרמב"ן והמנחת חינוך, שלדבריהם יש אבחנה בין קביעה משפטית לקידוש, והקביעה מעכבת והקידוש אינו מעכב. ואילו להרמב"ם הדברים מעכבים.

## 1. קידוש החודש למפרע (אות ג)

### 1. דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הלי' קה"ח פ"ג הט"ו-ה"ח):

בית דין שישבו כל יום שלושים ולא באו עדים והשכימו בנשף ועיברו את החודש כמו שבארנו בפרק זה, ואחר ארבעה או חמישה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החודש בזמנו שהוא ליל שלושים, ואפילו באו בסוף החודש, מאיימין עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדותן ומשתדלין בית דין שלא יקדשו חודש זה הואיל ויצא שמו מעובר. ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת והרי העדים אנשים ידועים ונבונים ונחקרה העדות כראוי, מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו החודש מיום שלושים הואיל ונראה הירח בלילו. ואם הוצרכו בית דין להניח חודש זה מעובר כשהיה

<sup>95</sup> כ"כ להוכיח תורת הלוי (מצווה ד עמ' סד ד"ה אמנם).



קודם שיבואו אלו העדים מניחין, וזה הוא שאמרו מעברין את החודש לצורך.

ויש מן החכמים הגדולים מי שחולק בדבר זה ואומר לעולם אין מעברין את החודש לצורך הואיל ובאו עדים מקדשין ואין מאיימין עליהן.

יראה לי שאין מחלוקת החכמים בדבר זה אלא בשאר החודשים חוץ מניסן ותשרי, או בעדי ניסן ותשרי שבאו אחר שעברו הרגלים, שכבר נעשה מה שנעשה ועבר זמן הקרבנות וזמן המועדות. אבל אם באו העדים בניסן ותשרי קודם חצי החודש מקבלין עדותן ואין מאיימין עליהן כלל, שאין מאיימין על עדים שהעידו על החודש שראוהו בזמנו כדי לעברו.

הרמב"ם מתאר מציאות בה ב"ד יושב ומחכה לעדים שיבואו להעיד על המולד, והם לא באו כל יום שלושים וב"ד עיברו את החודש. לאחר ארבעה או חמישה ימים הגיעו העדים להעיד למפרע על החודש. במקרה זה בית הדין יכול, ולפעמים אף חייב, לקבל את עדותם, ולמפרע יוקדם ראש החודש ביום אחד. כלומר, החודש הקודם יהפוך מעתה מחודש מלא לחודש חסר. הדבר משפיע כמובן על קביעת מועדי החודש, שגם הם יוקדמו ביום אחד.

אמנם מסייג הרמב"ם את דבריו וטוען שזה נכון בחודשים שיש בהם חגים (ניסן ותשרי), אך בחודשים אחרים אין קידוש החודש למפרע. זאת ועוד, בתוך חודשי ניסן ותשרי אם טרם עברה מחצית החודש, היינו יש רלוונטיות לשינוי הקביעה משום החגים, יש לקדש למפרע.<sup>96</sup>

מהי המשמעות שבי"ד מקדשים את החודש למפרע?

נציג שתי אפשרויות הבנה, העוברות דרך תירוץ קושיית הראשונים על הרמב"ם. הקושי המרכזי על דברי הרמב"ם הוא מהמשנה ראש השנה (פ"ג מ"א): "ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר", וכתב הריטב"א (ראש השנה כה ע"ב ד"ה ולא):

ושמעין מינה להדיא, דכל שלא נתקדש יום שלושים ביומו שוב אין מקדשין אותו שכבר עבר זמנו, דאי לא הוה מעובר ליקדשה למחר

<sup>96</sup> בביאור אבחנה וחלוקה זו, ראו מה שיתבאר להלן סימן ח.

וליומא אחרונא, אלא ודאי כדאמרן. ותמיהני על הרמב"ם... ונראה מדבריו שמקדשין יום שלושים ואפילו בסוף החודש ואע"פ שנעשה מעובר, ומתניתין קשיא לי עלה טובא... ואיני יודע לפרש דבריו כהוגן.<sup>97</sup> בהמשך נבאר את דעת החולקים וסוברים שאין דין 'קידוש החודש למפרע'.

בביאור דברי הרמב"ם נאמרו מספר הסברים,<sup>98</sup> וכאמור אנו נציג שניים מהם שיש בהם לחדד את הגדרת 'קידוש החודש למפרע'

### • ביאור המנחת חינוך: קיום קידוש החודש עפ"י ראיה

**המנחת חינוך** (מצווה ד אות ו) ביאר את המשנה שכוונתה שאם לא הספיקו לומר 'מקודש' עד שחשיכה יש לחודש 'דין מעובר', ומעתה הדבר ביד ב"ד להחליט האם לעברו ממש או לקדשו אם יבואו עדים, כלשונו:

כוונת המשנה הרי זה מעובר היינו תיכף בליל ל"א החודש מעובר ואין לו דין מקודש ביום ל', והו"ל כמו שלא באו עדים היום כלל. ויש הרבה נפקא-מינה, דאילו אמרינן הואיל ואפרסמא מלתא הוי מקודש או דהוי כגמר דין והוי מקודש א"כ אין לאחר מעשה ב"ד כלום ולא יוכלו לעברו דהב"ד שקידשו החודש ביום ל' שאמרו מקודש ודאי לא יכלו לחזור... אבל כאן הו"ל כאילו לא באו עדים היום כלל וביום מחר תלוי ברצון הב"ד אם רוצים מקבלין עוד הפעם העדים ומקדשים יום אתמול, ואם רוצים מעברים בשאר חודשים כמבואר ברמב"ם שאם יראו שהחודש צריך להיות מעובר מניחין אותו מעובר. וזאת משמיענו המשנה, דאינו מקודש בוודאי אלא מעובר כמו בכל חודש דלא בעינן עדים כלל כי אין

<sup>97</sup> כן הקשה המפרש (הלי קה"ח פ"ב ה"ט). תשובה לקושי, ראו: **מנחת חינוך** (מצווה ד אות ו).  
<sup>98</sup> **בחינושי מרן ר"ז הלוי** (קונטרס קידוש החודש, ז ע"א) כתב שיש להבחין בין עיבור החודש לקידוש החודש. ב"ד יכולים לקדש את החודש למפרע, כמו"ש הרמב"ם, אך במקרה של המשנה מדובר שהיה צורך לעבר את החודש ולכן כל עוד לא הגיעו עדים ביום ל' וב"ד לא הספיקו לקדש את החודש, הם יכולים להניח אותו כחודש מעובר אותו מפני הצורך. אבל לקדש למפרע הם לא יכולים מפני הצורך. יש שביארו את כוונת המשנה, שאם לא הספיקו לקדש את החודש בזמנו אז ב"ד מעבר את החודש, היינו שהם מקדשים את יום ל' ביום ל"א למפרע, ומה שכתוב 'הרי זה מעובר' היינו לניהוג קדושת ראש-חודש ביום ל"א כדין מעובר, ראו: **מרכבת המשנה** (הלי קה"ח פ"ג הי"ח ד"ה המורס). ראו עוד: **שיעורי הרב שמואל רוזובסקי** (סנהדרין י ע"ב אות קלח); **מועדים וזמנים** (ח"א סי' כא).

עדותן נחשב כיון דלא קידשו ביום ולמחר הברירה ביד הבי"ד, משא"כ אי הוי אמרינן שנתקדש לא היו יכולים לעברו. בכך ישנה התאמה בין המשנה שעוסקת בעיבור החודש ולא בקידושו ומאפשרת לבי"ד לקדש את החודש למפרע כשיגיעו עדים, כשיטת הרמב"ם.<sup>99</sup> מדבריו מבואר שקידוש החודש למפרע יש בו קיום של קידוש בי"ד, כלשונו: דאם נראה הלבנה ביום ל' אם יש עדים אפילו אח"כ מקדשין יום ל', וזה הוי קידוש עפ"י ראייה דהבי"ד מקדשין יום ל' כמו חשבונם וגם העדים מעידים כן.<sup>100</sup>

### המקור: חילול שבת לעדות החודש

**המנחת חינוך** (אות ג ד"ה ולפענ"ד) הביא מקור לרמב"ם מחילול שבת של העדים. מבואר במשנה ראש השנה (פ"א מ"ד):

על שני חודשים מחללין את השבת - על ניסן ועל תשרי, שבהן שלוחין יוצאין לסוריא, ובהן מתקנין את המועדות. וכשהיה בית המקדש קיים - מחללין אף על כולו, מפני תקנת הקרבן. לדבריו, יש היתר לעדים לחלל שבת כדי לבוא ולהעיד בזמנו, היינו ביום ל', ובכך החודש מקודש וישנה התאמה בין קידוש עפ"י הראייה וחשבון בי"ד. אבל במקרה ונמנע מהעדים לבוא משום חילול שבת, ובי"ד יצטרכו לעבר את החודש ויקריבו קרבן ראש-חודש ביום ל"א, ואח"כ יבואו עדים שיעידו למפרע על יום ל' כראש-

<sup>99</sup> בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קלא אות ג) הקשה שתי קושיות על המנ"ח: א. "ואני לא זכיתי לעמוד על דבריו, חדא דא"כ לא הו"ל למיתני הרי זה מעובר מה שאינו אמת דהא בלילה ליל ל"א אחר שהבי"ד נתאחרו מלקדשו הלילה הזה תלוי ועומד ולמחר לפי דעת המנ"ח אדרבה מצווה לקדשו למפרע א"כ תהיה ליל ל"א כבר אחרי ר"ח, אלא דברשות בי"ד לעברו אם רואים צורך בכך, והאיך תני הרי זה מעובר הו"ל למיתני אינו מקודש". ב. "ועוד דהא הרמב"ם עצמו אינו אומר כן שהרי כתב פ"ב ה"ח בהענתקת משנתנו אפילו ראוהו בי"ד וכל ישראל וכו' או שנחקרו העדים וכו' אין מקדשין אותו ויהיה החודש מעובר ולא יהיה ר"ח אלא יום אחד ושלושים אעפ"י שנראית ליל שלשים וכו' ע"כ. והרי זה מפורש היפך המנ"ח שכתב דהרי זה מעובר אין הפירוש שכך צריך להיות אלא שכך אפשר להיות אבל לכתחילה יהיה מקודש. והרי לשון הרמב"ם ברור שכתב ולא יהיה ר"ח אלא יום אחד ושלושים, אדרבה מדהוסיף הרמב"ם ולא יהיה ר"ח אלא יום אחד ושלושים אחר שכבר כתב ה"ז מעובר נראה דבא להוציא מחשבה זאת דלא תימה דנקדש עכ"פ למפרע".

<sup>100</sup> מנחת חינוך (מצווה ד אות ג ד"ה מזה); מנחת חינוך (שם אות ד ד"ה ונראה): "ואחר כך כשיבואו עדים יקיימו המצווה לקדש על פי הראייה כי יקדשו יום ל' עפ"י עדים המסכימים לחשבון".

חודש אזי נמצא שלא הקריבו קרבן כראוי. לפיכך יש היתר לחלל שבת 'מפני תקנת הקרבן'. אמנם, כשאין ביהמ"ק יש היתר לחלל שבת רק על שני חודשים, תשרי וניסן בהם יש מועדות, כדי להתאים את החשבון של בי"ד לקידוש החודש עפ"י הראייה. אבל על יתר החודשים לא ניתן לחלל שבת, וממילא אם לא יבואו עדים בי"ד יעבר את החודש כמתן אפשרות המתנה לעדים שיעידו על החודש למפרע. ואז בי"ד יקדש למפרע.

מכאן מקורו של הרמב"ם, שיש מציאות של קידוש החודש למפרע כדי לקיים את מצוות קידוש החודש עפ"י הראייה.

#### הנחת היסוד: לא ניתן לחזור מקידוש החודש

הנחת היסוד בדברי המנחת חינוך היא, שאם בי"ד מקדשים את החודש (לא בעדות ראיית העדים), ולאחר-מכן התברר שזו טעות כי הגיעו עדים על המולד, בי"ד לא יכולים לחזור מטעותם. סברתו היא, כיון שתלה הכתוב את קידוש החודש במעשה בי"ד הרי הוא לא בטל גם במקרה ובי"ד טעה ולכן הם לא יכולים לחזור בהם מטעותם כשבאו אח"כ עדים.

לפיכך בי"ד מאפשרים לעצמם לא לקדש את החודש כדי שתהייה בידם האפשרות לקדש אותו עפ"י העדים למפרע, כי אם בי"ד יקדשו את החודש הם לא יוכלו לחזור בהם, כלשונו: "אבל אם יקדשו לא יוכלו לחזור בשום אופן... ע"כ מחזיקים הברירה בידם כדי שיוכלו לחזור ולקדש"<sup>101</sup>

אמנם מבואר **בבבלי ראש השנה** (כה ע"א): "אתם - אפילו מוטעין", היינו שגם במקרה ובאו עדי שקר על עדות החודש ובי"ד קיבלו את עדותם, החודש מקודש. מ"מ אפשר שיוכלו לחזור בהם מטעותם.

<sup>101</sup> מנחת חינוך (מצווה ד אות ד ד"ה ונראה).

ואכן כתב לחם משנה (הל' קה"י פ"ג ה"א) בביאור דין קידוש החודש למפרע, שבי"ד יכול לחזור בו מקידוש החודש, אם אכן נמצא שקידושהו בטעות:

דכיון דבי"ד קידשו את החודש, אע"פ שימצא הדבר טעות מדין תורה הוא מקודש כמו שכתב רבינו ז"ל בפירוש דאפילו נמצאו העדים זוממין מדין תורה מקודש, דהתורה לא תלה הדבר אלא במה שיעשו בי"ד, וכיון שכן אחר שעברוהו בי"ד אע"פ שלא ימצא הדבר כן מעובר הוא ואין אנו צריכים לקבל כל עדות שיבוא אחרי כן, דאפילו האמת כדברי העדים הבאים אין אנו מחוייבים לסתור מה שעשו בי"ד. אבל מ"מ בי"ד מפני שנראה הדבר כשקר היכא דבאו עדים ונמצאו דבריהם מכוונים סותרים את העיבור ומפני כך מבלבלין ומאיימים אותם כדי שיחזרו בהם אע"פ שבי"ד מבינים שהאמת איתם מ"מ רוצים שיחזרו בהם דאם יחזרו בהם שוב ליכא כאן לעז העולם שיאמרו שנתעבר החודש שלא כדון. אבל כשהעדים עומדים דביבורם אז מוכרחים בי"ד לסותרו שלא יאמרו העולם שהחודש נתעבר בשקר.

**המנחת חינוך** (מצווה ד אות יא) הביא את דברי הלחם משנה והעיר על דבריו: ואיני יודע מי דחקו לזה, ודאי בדיעבד הרי זה מקודש ולא תיקנו חז"ל כלל, ובפ"ג מיירי קודם שקידשו הבי"ד בודאי אין מקדשין אם נמצאו פסולין. אבל אם לאחר שאמרו מקודש בודאי הרי זה מקודש דאתם אפילו מוטעים וכבר כתבנו דהבי"ד מה שעשו עשו הן שקידשו או עיברו שלא כדון, כי כן גזה"כ כנלע"ד פשוט.

#### • ביאור הרב פומרנצ'יק: קידוש החודש למפרע - הכרח ואינו מצווה

**הרב אריה פומרנצ'יק** (עמק ברכה, עמ' ע) הקשה על שיטת הרמב"ם שיש אפשרות של קידוש החודש למפרע, א"כ מדוע מחללים את השבת לבוא ולהעיד על המולד, יחכו ליום ראשון ויקדשו למפרע. הביאור לדבריו שיש שני דרכים לקדש את החודש - אם באים העדים בזמן ומעידים, יש מצוות עשה לקדש את החודש על פי ראייה שנאמר "החודש הזה לכם כזה ראה וקדשו". ויש אפשרות אחרת לקדש למפרע, שאם עושים כן אין מקיימים את המצווה של קידוש החודש עפ"י הראייה.

לכן כתב הרמב"ם שאם העדים הגיעו מאוחר, אזי ביי"ד יכול לא לקבל את העדים, משום שאין בכך מצווה. וזהו הטעם לחילול שבת, כדי לקיים את המצווה שיגיעו בזמן, "במועדו ואפילו בשבת".<sup>102</sup>

ונראה בדעת הרמב"ם, דעיקר המצווה לקדש החודש עפ"י הראייה אינו אלא כשמקדשין אותו בזמנו עפ"י העדים דכזה ראה וקדש בזמנו משמע, אבל כשלא באו עדים בזמנו אלא אח"כ ליכא שום מצווה לקדש החודש על פיהם. אלא דאעפ"כ אם רוצים ביי"ד יכולים לקדש למפרע משום איזה צורך. וע"כ עדים שראו את החודש מחללין את השבת לילך תיכף להעיד, משום דמצווה לקדש עפ"י הראייה, דמשום זה מותר לחלל השבת... אבל אם לא יבואו אלא למחר ויקדשו למפרע לא מקיימין בזה מצוות קידוש חודש כלל... ובמנחת חינוך במצווה ד' האריך לפלל הרבה בדברי הרמב"ם אלו, ולענ"ד כל דבריו אינם נכונים.

מבואר מדבריו, שקידוש החודש למפרע אינו מהווה קיום מצווה של קידוש החודש עפ"י הראייה, שכן העדים הגיעו לא בזמנו ואין כל סיבה הגיונית מעתה לקבל את דבריהם.

אלא שמ"מ במקרה ויעמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת והרי העדים אנשים ידועים ונבונים ונחקרה העדות כראוי,<sup>103</sup> ביי"ד רואה לנכון לקבל עדותם ולהפעיל את קידוש החודש למפרע' כדי שלא ייראה שביי"ד קידשו בשקר.

<sup>102</sup> כ"כ מועדים וזמנים (ח"א סי' כ"ד ו"ה לע"ד): "נראה ליישב דברי הרמב"ם, ונקדים דנראה פשוט דאף שמקדשים את החודש למפרע מ"מ המצווה לקדש עפ"י הראייה מקיימין רק כשעדים באים בזמנו. שאם עדים באו אח"כ, אף שמקדשין מ"מ לא נתקיימה המצווה לקדש עפ"י הראייה. ומהאי טעמא מחללין שבת לקידוש החודש בזמנו, ולא אמרינן... שעדים יבואו אח"כ ונקדש למפרע, שבה לא נתקיים המצווה לקדש עפ"י הראייה... לכן תיקנו חז"ל שאם עדים התאחרו ולא באו בזמנו, כה"ג לא נקדש למפרע רק יישאר מעובר, והוא צורך לזרז עדים לבוא בזמנו להעיד אפילו מתאחרין שידעו שרק עפ"י עדותן בזמנו תתקדש החודש. והדין דמקדשין למפרע מיירי דווקא כשבאו כמה ימים אח"כ ממקום רחוק ולא היה באפשרותם לבוא בזמנו. אבל אם יכולים לבוא בזמנו ולא באו או נתאחרו, תקנת חכמים היא שהחודש יישאר מעובר".

<sup>103</sup> רמב"ם (הל' קה"ח פ"ג הטי"ז).

כדברים אלו ברעיון העומד בבסיס קידוש החודש למפרע, כ"כ **לחם משנה** (הל' קה"ח פ"ג ה"א):

אחר שעיברוהו בית דין אף על פי שלא ימצא הדבר כן מעובר הוא ואין אנו צריכים לקבל כל עדות שיבוא אחרי כן דאפילו האמת כדברי העדים הבאים אין אנו מחוייבים לסתור מה שעשו בי"ד, אבל מ"מ בי"ד מפני שנראה הדבר כשקר היכא דבאו עדים ונמצאו דבריהם מכוונים סותרים את העיבור. ומפני כך מבלבלין ומאיימים אותם כדי שיחזרו בהם אף על פי שבית דין מבינים שהאמת אתם מ"מ רוצים שיחזרו בהם, דאם יחזרו בהם שוב ליכא כאן לעז העולם שיאמרו שנתעבר החודש שלא כדון, אבל כשהעדים עומדים בדיבורם אז מוכרחים בי"ד לסותרו שלא יאמרו העולם שהחודש נתעבר בשקר.

## 2. דעת החולקים: אין מקדשים את החודש למפרע

כאמור, יש החולקים על שיטת הרמב"ם וסוברים שאין מקדשים את החודש למפרע, כפי שהזכירם **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"ג ה"ז):

ויש מן החכמים הגדולים מי שחולק בדבר זה ואומר לעולם אין מעברין את החודש לצורך הואיל ובאו עדים מקדשין ואין מאיימין עליהן.

בביאור הטעם של שיטה זו שאין מקדשים את החודש למפרע חקר **הרב שמואל רוזובסקי** (חידושי רבי שמואל, סנהדרין סי' י אות ט):

יש לחקור בהא דס"ל להראשונים דאין מקדשין את החודש למפרע - אם הוא משום חיסרון במעשה הקידוש והקביעות, דליכא מעשה קידוש ומעשה קביעה למפרע. או דלעולם ליכא חיסרון במעשה הקידוש, אלא טעמא הוי דמכיון שלא קידשו את יום השלושים הרי יום ל"א נקבע לראש-חודש מאליו וממילא כבר נקבע הראש-חודש מבליה ושוב אין הבי"ד יכולים לשנות את הראש-חודש שכבר נקבע ליום ל"א.

והנה, אם נצדד שהחולקים סוברים שאין מקדשים למפרע משום שכבר התקדש החודש מאליו ושוב לא ניתן לקבל עדים ולשנות את אשר התקדש, יש לעיין מה יסוד המחלוקת בין הרמב"ם לחולקים.

הביאור הוא בשאלה הבאה - כאשר המולד לא נראה בזמנו ולפיכך לא באו עדים, האם החודש מתקדש מאליו או שמא יש צורך בקידוש של ביי"ד וללא דבריהם אין החודש מקודש כלל ועיקר?

בעניין זה נחלקו התנאים **במשנה ראש השנה** (פ"ב מ"ז):

בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו.

רבי אלעזר בר צדוק אומר, אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים.<sup>104</sup>

כלומר, לדעת רבי אלעזר בר צדוק החודש מתקדש מאליו בבי"ד של מעלה כאשר לא באו עדים, ועתה ראש-חודש ביום ל"א.

לאור זאת כתב **יערות דבש** (חלק ב דרוש יח), ששיטת הרמב"ם בדין קידוש החודש למפרע מבוססת על דברי רבי אלעזר בר צדוק שאין קידוש וקביעת ביי"ד במקרה ולא הגיעו עדים בזמנו,<sup>105</sup> וכיון שלא היה קידוש החודש בבי"ד של מטה הרי שהם יכולים לקדשו לאחר-מכן בבוא העדים:

לכן נראה דודאי לכאורה יפה תמה על הרמב"ם, כיון דקיי"ל אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מזידיים, איך יעלה על דעת אחר כך בביאת עדים יהיו מעשיהם למפרע בטלים. אבל באמת י"ל, אף הרמב"ם היה מודה בזה אילו היה החודש מלא צריך קידוש בית דין, ואם כן בית דין הוא דקבעו ליה, וכוחם יפה שאפילו אלף עדים אינם יכולים לבטל דבריהם, כדכתיב אתם וכו'. אבל כיון שחודש מלא אין צריך קידוש בית דין כלל כרבי אלעזר בן צדוק, ולא עשה הבית דין בזה שום מעשה, אחר כך כשבאו עדים החודש למפרע מקודש וחסר, וזה ברור.

הבנה זו בדעת רבי אלעזר בר צדוק מבוססת על ההבנה בדבריו שאם המולד לא נראה בזמנו אין משמעות לבי"ד של מטה, לא בקידוש החודש ולא בקביעת

<sup>104</sup> בביאור 'קידשוהו שמים', ראו: **תוספות** (סנהדרין י ע"ב ד"ה שכבר): "יש מפרשים דבי"ד של מעלה מקדשין אותו לעולם בשעת המולד. ואין נראה, דאם כן בזמנו נמי כבר קידשו בשמים. אלא נראה כפירוש הקונטרס... דביום שלשים ממתנינים ב"ד של מעלה לבי"ד של מטה שמא יעברו אבל יום שלשים ואחד שאי אפשר שלא קדשו היום מקדשין אותו בשמים מן השחר". מ"מ המכנה המשותף בין הדעות הללו שיש קידוש החודש בבי"ד של מעלה.

<sup>105</sup> כ"כ **רמב"ם** (הלי קה"ח פ"ב ה"ח): "אין מקדשין אלא חודש שנראה בזמנו".



החודש, ודווקא משום כך ביי"ד של מטה יכולים לקדשו למפרע בהגעת העדים, כשיטת הרמב"ם.

אבל אם נבין בדעת רבי אלעזר בר צדוק שגם כאשר לא נראה המולד בזמן והחודש מעובר ממילא וראש-חודש הוא ביום ל"א, עדיין יש צורך בקידוש יום ל"א כראש-חודש ע"י ביי"ד של מטה, א"כ לא ניתן לקדשו למפרע אם אח"כ הגיעו עדים.

## ז. מעשה דלוי (אות ה)

**בבבלי ראש השנה** (כא ע"א) מתואר שלוי הגיע לבבל בתאריך י"א בתשרי לפי חשבונם, ואילו לפי החשבון של בני ארץ ישראל היה זה י' בתשרי, יום הכיפורים. כלומר, בבבל חישובו את אלול חודש חסר, כפי סדר החודשים. אך בארץ ישראל עיברו את אלול באותה שנה ונמצא שיום הכיפורים חל ביי"א תשרי לפי חשבון בני בבל. לוי סירב להעיד בפניהם על קידוש החודש של בני ארץ ישראל משום שלדבריו הוא לא שמע מבי"ד שאמרו 'מקודש', ושנינו שאין השלוחין יוצאים לגולה להעיד על עיבור החודש עד שישמעו מבית דין שקידשוהו, ואע"פ שהם יודעים שלא קידשוהו ביום השלושים, ועל כרחם יקדשו ביום העיבור. על כך כתבו **תוספות** (שם ד"ה לוי):

ואם תאמר, היאך יניחם לאכול ויש כאן ודאי איסור כרת דאורייתא. וי"ל, התנן... אשר תקראו אתם מקראי קודש בין בזמן בין שלא בזמן, ואמרינן בגמרא אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מזידים ואפילו מוטעין. מבואר שדין 'אפילו שוגגים' וכו' נאמר לא רק לבי"ד אלא גם לציבור שטעה.

## 1. הקשיים

על דברי התוספות הקשה **מנחת חינוך** (אות ה):

והנה תירוץ התוספות תמוה מאוד, דזה דנאמר על הבי"ד שיש בידם לקבוע החודש באיזה יום שירצו, יום ל' או ל"א, אבל לאחר שקבעו הבי"ד ודאי כל ישראל מוכרחים לעשות יום טוב עפ"י קביעתם, וכי כל

מדינה ומדינה ח"ו יעשו יום טוב כרצונם. וברשב"א<sup>106</sup> הטעים קצת הדבר, וצ"ע.<sup>107</sup>

דבריו כן הקשה **טורי אבן** (ראש השנה כא ע"א ד"ה אמר):

ואני תמה מאוד על זה, וכי אפשר לומר שכל אחד יעשה המועדות כפי דעתו ויהיה לאלו מועד ובכרת על אכילת יוה"כ וחמץ בפסח ולא לו יהיה יום חול. וכן לענין שאר מועדות, נמצא ישראל נעשים אגודות אגודות ונתת תורת כל אחד ואחד בידו. וח"ו לומר כן. וההיא דאשר תקראו בין בזמן בין שלא בזמן אין לך מועדות אלא אלו, היינו שמחוייבין כל ישראל לשמור יום המועד כפי קביעת בי"ד אע"פ שקבעו ע"י טעות אבל אם איזה מדינה או עיר עשו קביעות לעצמם שלא בקביעות בי"ד שבארץ ישראל הא ודאי אינו כלום.

מבואר בדבריהם של המנ"ח והטורי אבן שדין 'אפילו שוגגים' נאמר רק ביחס לבי"ד ולא ביחס ליחידים, 'וכי כל מדינה ומדינה ח"ו יעשו יום טוב כרצונם?!' את הקושי מיישב **הערוך לנר** (ראש-השנה כא ע"א ד"ה בא"ד ואפילו) שמצדד בשיטת התוספות שיש דין 'אפילו שוגגים' גם ליחידים או ציבור שאינם בי"ד, ולדבריו קידוש החודש מסור גם לציבור דבר המשתקף באמירתם 'מקודש'<sup>108</sup>:

<sup>106</sup> **הרשב"א** (ראש השנה כא ע"א ד"ה והא) כתב שיש כאן צירוף של שני דברים, מה שלוי לא שמע את בי"ד וכן שבבבל כבר עשו יו"כ: "ואולי נאמר דכיון שכבר קדשו בני בבל יום שלשים ועליו סמכו והתענו ביום עשירי שלהם אין להם לחזור ולהתענות ביום אחר כיון שאין כאן עד ששמעו כשנתקדש שם יום ל"א ויש להם לסמוך על מה שאמרה תורה אתם אפילו מוטעים אתם אפילו שוגגין. ומיהו אילו העיד לוי ששמע או ידע מפי מי שראה שנתקדש החודש ביום שלושים ואחד אף על פי שהם כבר קדשו יום שלשים כיון דבני בבל בתר בי"ד שבארץ ישראל גרידי טעותם אינו עומד וחיובין להתענות ביום עשירי לבני ארץ ישראל"; **ריטב"א** (שם ד"ה אמרו).<sup>107</sup> השו"ן כן תלמיחה **מנחת חינוך** להלן (אות כא ד"ה וזה) בתמיהתו על הרמב"ם (הובאו הדברים להלן סימן כ).

<sup>108</sup> כן נראה להוכיח מדברי **הטור** (או"ח סימן תרפח) לענין קריאת מגילה: "קראוה באדר ראשון ואח"כ ראו לעבר השנה, קורין אותה באדר שני. אבל הפרשיות שעשו באדר ראשון אין צריכים לחזור לעשותן בשני". על דבריו כתב **בית יוסף** (שם): "ויש לתמוה על רבינו, למה הוצרך לכתוב זה דכיון שאנו קובעין על פי החשבון לא שייך למימר קראו את המגילה באדר ראשון ואחר כך ראו לעבר השנה. ואפשר שכתב כן ללמדנו שאם טעו בני העיר וחשבו שהייתה שנה פשוטה וקראו המגילה הפרשיות באדר הראשון ואח"כ נודע להם שהיא מעוברת, חוזרין לקרות המגילה באדר השני וצריכין לחזור לקרות הפרשיות". מבואר מדבריו שיש לציבור דין בית דין לגבי עיבור בטעות, שאע"פ שהיה בטעות הם לא צריכים לחזור לקרוא את הפרשיות. וכתב על כך **התם סופר** (מגילה ו ע"ב ד"ה ונתעברה): "ואולי י"ל עוד סברא להטור דמשמע מתוספות ראש השנה כ"א ד"ה לוי איקלע, דאעפ"י שהבי"ד קבעו חודש ושנה בזמנו וקהל אחד טעו בו הו"ל אתם אפילו מוטעים, עיי"ש וה"ל דכוותיה, וצ"ע".

לעניין עיבור חודש שפיר י"ל דגם היחידים שטעו וקראו מקרא קודש ביום שלא קידשו בי"ד באופן שלא יכלו לשמוע, הם בכלל אתם אפילו מוטעים, שהרי תקראו מקראי קודש כתיב גם בעם שאומרים מקודש מקודש. וכיון דהכא לוי לא יכול להעיד, שפיר כתבו דליכא כרת דאתם אפילו מוטעים כתיב.

ועי"כ צ"ל כן, דאי נימא דאיסור כרת תלי דווקא בקריאת בי"ד, אי"כ הרחוקים שאי אפשר שיבואו אליהם השלוחים ואכלו ביוה"כ של ארץ ישראל נימא שחייבים חטאת על שגתם, מה שלא נמצא בשום מקום.

ועוד, דאי"כ הרחוקים למה לא הוצרכו לעשות ב' ימים יוה"כ מספק, דאע"ג דאמרינן בירושלמי הביאו הבי"י (סי' תרכד) דמשום סכנה לא תיקנו כן, היאך התירו איסור כרת דרך כלל משום סכנה, עכ"פ הא צריך לשער בכל אחד ואחד כמו גבי חולה אם יש סכנה אצלו או לא.

אע"כ דליכא בזה ודאי איסור כרת, דגם אם עשו שלא בקידוש בי"ד מ"מ גם מקרא קודש שלהם נקרא מקרא קודש בשלא יכלו לידע ורק לכתחילה תקנו לשלוח שלוחים שאין עושין שוגג לכתחילה, ועוד שלא יהיו ישראל אגודות אגודות, אבל בדיעבד ודאי באי אפשר לידע ליכא כרת דקרינן גם בזה אתם אפילו שוגגים.

אולם, עוד הוסיף **טורי אבן** (ראש השנה כא ע"א ד"ה אמר) והקשה על עצם המקרה של לוי, בו מבואר שבני חו"ל קידשו חודשים בחו"ל:

ועוד דהא אמר... אין מעברין שנים וקובעין חודשים בחו"ל אי"כ לא הניח כמותו בארץ ישראל, ומשמע דאפילו דיעבד לא עשה כלום.... ואיך ס"ד לומר דלבני בבל אמר אתם ואפילו מוטעין וסמכינן אקידוש דידהו אף על פי שאינו יום של קידוש בי"ד של ארץ ישראל. ועוד, הא קידוש בי"ד בעו סמוכין דווקא... והא בבבל אין סמיכה. והשתא אם קידשו בני בבל אפילו כהוגן אינו כלום, כ"ש טעותם דאינו כלום, והיאך הניחם לוי לאכול ביוה"כ שעל פי קביעות בי"ד מומחין שבארץ ישראל.

## 2. התשובות

• המענה לקושיות אלו בעניין קידוש החודש בחו"ל, וכן המענה לעיקר הקושי על התוספות, מצוי **בתרועת מלך** (סי' לט ד"ה ולכן נלע"ד). לדבריו, אמנם קידוש החודש מסור לבי"ד שבארץ ישראל אך במקרה ובי"ד שבארץ ישראל נתנו רשות לבי"ד שבחו"ל (שנסמכו בארץ) הם יכולים לקדש החודשים, שכן יש בכך מימוש של קידוש החודש בארץ, 'כי מציון תצא תורה' מפני שהם סמוכים מארץ ישראל: ולפי"ז נלע"ד פשוט, דרשות ניתן מבי"ד שבארץ ישראל לבני חו"ל כל זמן שאין שלוחים מגיעים שהם יכולים לחשוב ולקדש עפ"י החשבון... אבל כל זה הוא רק אם יש להם שאלה איך לעשות ואין להם ידיעה מבי"ד שבארץ ישראל. אבל אם יש להם ידיעה מבי"ד שבארץ ישראל, שוב כל שיש להם ידיעה בטל מהם כוח קידוש בי"ד וצריכים לנהוג כבארץ ישראל, שלא ניתן להם הכוח רק לנהוג כל זמן שלא ידעו עפ"י מה שיקדשו הם...

לפי דברינו לא קשיא מידי, דאף שיש בי"ד המקדשים הרי זה רק לבני ארץ ישראל ולכל מקום שמגיעים שלוחים. אבל למקום שאין שלוחים מגיעים, להם נותנים בי"ד שבארץ ישראל רשות לקדש המועדות כפי חשבונם ומקודש הוא עפ"י חשבונם מטעם אשר תקראו אותם אתם, כיון שהוא ברשות בי"ד אם כן שפיר מקודש.

לאור זאת מיושבת קושיית הטורי אבן, כיצד בני חו"ל קידשו חודשים, היינו שנמסר כוח קידוש החודש לבני חו"ל במקרה כזה לעשות עפ"י חשבונם, אך זאת כל עוד לא הגיעה עדות מבני ארץ ישראל על קידוש החודש שם. וכיון שלא הגיעה עדות כזו, כדברי לוי שאמר שלא שמע, א"כ יש להם דין 'אפילו שוגגים'.<sup>109</sup>

<sup>109</sup> כ"כ **ברוך טעם** (הערות על טורי אבן, ראש השנה כא ע"א הערה קלא): "י"ל דמקום שאין בי"ד לקדש על פי הראיה סומכין מדאורייתא על החשבון עד יודע להם מבי"ד שבארץ ישראל אם שינו בקידוש או עבור בחילוף מכפי שהיה ראויה להיות עפ"י חשבון"; **חזו"א** (או"ח סי' קל ס"ק ג-ג). ראו בהרחבה **בתורה שלמה** (כרך יג עמ' קכד-קכח) שביסס יסוד זה ממקורות קדומים, ואת ההשלכה המעשית שלו לעובר את קו התאריך.

### • דין קידוש החודש וקביעת המועדות

ניתן להעמיק יותר בדין 'אפילו שוגגים', לאור דברי **דגל ראובן** (ח"ב סי' יב) שהבחין בין קידוש החודשים לקביעת המועדות.

לדבריו, יש שני פסוקים שונים עם הבדלי דין -

**א.** דין קידוש החודש - 'הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁוּת הַחֲדָשִׁים רֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחַדְשֵׁי הַשָּׁנָה'<sup>110</sup> היינו שקידוש החודש מסור לבי"ד שבארץ ישראל שיקדשו חודשים עפ"י הראייה, כדברי **הרמב"ם** (הלי' קה"ח פ"א ה"ה):

אין ראיית הירח מסורה לכל אדם כמו שבת בראשית שכל אחד מונה שישה ושובת בשביעי, אלא לבית דין הדבר מסור עד שיקדשוהו בית דין ויקבעו אותו היום ראש חודש הוא שיהיה ראש חודש, שנאמר החודש הזה לכם עדות זו תהיה מסורה לכם.

**ב.** דין קביעת המועדות - פסוק נוסף הוא 'אֶלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם'<sup>111</sup> מפסוק זה נדרש **בבבלי ראש השנה** (כה ע"א): "אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעין", וכפי שפסק **הרמב"ם** (הלי' קה"ח פ"ב ה"י):

בית דין שקדשו את החודש בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים הרי זה מקודש וחייבין הכל לתקן המועדות על יום שקידשו בו, אע"פ שזה ידע שטעו חייב לסמוך עליהם, שאין הדבר מסור אלא להם ומי שציווה לשמור המועדות הוא ציווה לסמוך עליהם, שנאמר אשר תקראו אותם וכו'.

נמצא א"כ, דין 'אפילו שוגגים' לא נאמר בקידוש החודש אלא רק בקביעת המועדות, שאם בי"ד טעה או שגג בקביעת החודש, והציבור קיים את המועד בטעות, כגון צם ביו"כ בטעות, אין להם עוון משום שעל קביעת המועדות נאמר דין 'אפילו שוגגים', כדבריו **בדגל ראובן** (שם ד"ה לכן נ"ל):

וזהו דין למועדים, אבל לא לחשבון החודשים. ולכן, אע"פ שאם יבואו עדים אח"כ שראו החודש בזמנו ובי"ד יקדשו למפרע החודש ומשנים

<sup>110</sup> **שמות** (יב, ב).

<sup>111</sup> **ויקרא** (כג, ד).

קביעת החודש להבא, בכל זאת המועדים שנעשו על ידם עכ"פ דין מועדות להם אפילו אם נעשו בחשבון טעות, ואינם צריכים לחזור בתשובה שאכלו חמץ בפסח או אכלו ביוה"כ, כיון שדין מועדות היא להם גם מעכשיו שנודע להם הטעות.

מכאן הוא עובר להסביר את המעשה עם לוי ובני בבל.

לדבריו, כל עוד לא הגיעו שליחים על קידוש החודש וקביעת המועדות, ובאותו המקום נהגו מועדים על-פי טעותם הם אינם צריכים לחזור בהם. לפיכך, כל עוד לא הגיעו עדים לבני בבל, שהרי לוי לא העיד בפניהם, הם אינם צריכים לצום עוד יום, משום שדין 'אפילו שוגגים' נאמר בקביעת המועדות:

לכן שפיר כתבו בתוספות שהניחם לאכול אחרי שכבר עשו יוה"כ כדין הם אינם מחוייבים לשמוע ללוי מפני שלא שמע מקודש מהבי"ד והוי כשלא הגיעו להם השלוחים. ומה שנעשה יוה"כ כדין עשו מפני אתם אפילו שוגגים וכו', שזה קאי על המועדות אם נעשו כדין ולא בעיני דווקא בי"ד הגדול, דרק לקביעת החודש אמרו בברכות דבעיני בארץ ישראל ובי"ד הגדול וגם ברשותם לשנות כנ"ל, וכשמודיעים על כל הקהל לשמוע להם, אבל כשאין מודיעין ועושין עפ"י בי"ד חשוב גם בחו"ל כדין התורה, אז המועד נעשה כדין הוא אפילו אם נתגלה אח"כ ששינו הבי"ד הגדול בירושלים, כיון שבעת מעשה עשו כדין בחו"ל גם זה מקרי מועד וקאי על זה אתם אפילו שוגגים.

#### ח. קדושת המועדות: קידוש יזום או ממילא (אות ז)

**המנחת חינוך** (אות ז ד"ה והנראה) העלה את הקושי היסודי בקידוש החודש למפרע לשיטת הרמב"ם:

דבאמת לכאורה תמוה מאוד, דאם באו עדים אחר יוה"כ מקדשים למפרע, ולא עשו ראש-השנה ויוה"כ כלל, ואין לך קלקול גדול מזה. לכן הוא מציע:

אלא נראה כיון דהתורה הקדושה מסרה המועדים לבית דין, אתם אפילו מזידים ואפילו מוטעים, אי"כ אין לך מועדים אלא אלו כי כן גזירת

הכתוב. אי"כ כשלא באו ביום ל' ונעשה החודש מעובר על פי ביי"ד, כי כן הדין, אי"כ הקריבו קרבנות של ראש חודש ביום ל"א וכן עשו יוה"כ בעשירי ליום ל"א, ובאמת כדין עשו כיון דהביי"ד מסכימים. ואחרי זה, אף דהביי"ד חוזרים ומקדשים יום ל', מ"מ מה שהיו עושין הקרבנות יום ל"א וגם היו עושין יוה"כ לחשבון, כדין עשו כי כך גזרה תורה הקדושה. ואי"כ אף שמקדשים חודש למפרע אין כאן קלקול כלל, ומכאן ולהבא צריכים לחשוב כמו שקידשו הביי"ד את יום ל' אבל ע"כ היכא שקידשו הביי"ד יום ל"א הוי החשבון יום ל"א ואף שמקדשים למפרע מ"מ אין כאן קלקול כלל.

הוא מחזק את דבריו ומביא ראייה מדברי התוספות במעשה לוי ובני בבל: וגדולה מזו כתבו התוספות... שהבאנו דבריו למעלה, דבני בבל כיון דלפי חשבונם היה אז יוה"כ מ"מ אתם אפילו מזידים וכו', ונהי דתמהתי לעיל וכי היאך יכולים מדינה לעשות לפי חשבונם והלא תלוי בביי"ד... עכ"פ הביי"ד בעצמם יכולים לקבוע אימת שירצו. אי"כ עד חצי חודש קבעו לפי חשבונם והיו כל ישראל צריכים לעשות המועדים ע"פ קביעתם, ואחרי זה אף שחזרו וקידשו יום אחר מ"מ ע"כ נעשה הכל כדין, ע"כ מקדשין למפרע ואין כאן קלקול כלל.

על דבריו אלו הקשה הרב יעקב קמיניצקי (אמת ליעקב, ראש השנה כה ע"א), מה שמצאנו שקביעות תלויה בביי"ד ואפילו הם טועים, היינו שביד ביי"ד לקבוע את יום החודש, אבל במקרה וקבעו את החודש ליום מסוים וממילא נקבע המועד בתאריך מסוים שהינו בטעות הרי שבה אין להם סמכות:

ובזה תימא מסברא, דהתורה אמר בעשור לחודש והוא שבת ביי"א בתשרי. וזה שאמרה תורה אתם אפילו מזידין, היינו שקבעו החודש במזיד ליום אחר וממילא נעשית יוה"כ בעשור לפי חשבון שלהם, משאי"כ שיעשה יוה"כ"פ ביי"א לחודש זהו מן הנמנע, וצע"ג בזה.

וכפי הנראה שהרגיש בסוף דבריו הקושי הזה.

הנחת היסוד של הקושיא היא שסמכות ביי"ד לקידוש החודש היא לקביעת ראש-חודש, וממילא יש לכך השפעה על קביעת המועד, שכן התאריך של המועד נקבע

ממילא בעקבות תאריך ראש-חודש. א"כ עלה הקושי, אמנם ביי"ד טעה בקביעת ראש-חודש ועל כך ניתן לומר 'אתם אפילו טועים', אבל מניין לנו שטעות זו קבילה גם ביחס לקביעת המועד אותו קבעה תורה ביום שיש בו קדושת המועד? אמנם ניתן ליישב את הקושי ולטעון שבקביעת החודש עיי"ד יש גם קביעה חיובית (לא ממילא) על המועדים, ודין 'אפילו טועים' ייאמר גם בכה"ג, שהרי דין 'אתם אפילו טועים' נאמר ביסודו בקביעת המועדות, "אַלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מְקַרְאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם - אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעים".<sup>112</sup>

היינו, קביעת המועדות אינה חלה ממילא בעקבות קביעת ראש-חודש, אלא קביעת החודש כוללת בתוכה גם את קביעת המועד בצורה ישירה ולא באופן עקיף. לפיכך, מכיון שסמכות ביי"ד לקביעת החודשים כוללת בתוכה גם את קביעת המועדות, יש לקביעת המועדות דין 'אפילו מוטעים'.  
כדברים אלו בהבנת המנחת חינוך, כ"כ הרב מרדכי שלמה ברמן (אשר לשלמה, סנהדרין סי' כט אות ב):

ומזה משמע ג"כ קצת דבחודשי המועדים איכא קידוש מיוחד של ביי"ד גם על המועדים, ולא שהם חלים ממילא מחמת קביעות ימי החודשים. יתכן לבסס הבנה זו על דברי הריטב"א (חולין קא ע"ב ד"ה אלא) המבאר שבשעת הגזירה שאין מקדשים חודשים אין אף דין מועדים:

והקשו בתוספות, היאך אפשר שביטלו יום הכיפורים בשעת גזירה, הא בשעת גזירה אפילו אערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור, ושלא בשעת גזירה נמי בפרהסיא יהרג ואל יעבור, והא בפרהסיא הוי דהיכי דמי פרהסיא עשרה בני אדם.

ונראה לי, דהא לא קשיא דקידוש חודשים דבית דין עשה הוא ועל עשה יעבור ואל יהרג... ואפשר דהכי גזרו גויים לבית דין שלא לקדשו דאין כאן יום הכיפורים.

<sup>112</sup> ראש השנה (כה ע"א).



על דבריו הקשה **כלי חמדה** (פרשת בא עמ' 162 ד"ה אמנם), הרי לדעת רבי אלעזר בר צדוק "אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים"<sup>113</sup> והיינו שהחודש מעובר ממילא גם ללא קביעת ביי"ד, וא"כ יום הכיפורים חל ממילא: אבל ביוה"כ תליא בבי"ד, דאם הבי"ד מקדשין או מעברין אפילו בטעות הוא יוה"כ לפי חשבונם, אבל שנימא שאם אין מקדשין החודש אין כאן חודש תשרי כלל וממילא אין כאן יוה"כ, זה חידוש גדול ואינו לפי הלכה דקיייל כרבי אלעזר ברבי צדוק.<sup>114</sup>

נראה מוכח מהריטב"א שבמקום בו ביי"ד אינם מקדשים את החודש ממילא אין גם קביעת מועדים, ולא שהמועדים חלים ממילא.

### • מחלוקת הראשונים

דיון זה ביחס לקביעת המועדים, האם הם צריכים קידוש הכלול בתוך קידוש החודש או שמא אין צורך בקביעת המועד אלא הוא נקבע ממילא, הינו מחלוקת הראשונים<sup>115</sup>:

**בבבלי בבא בתרא** (קכא ע"א): "מועדי ה' צריכין קידוש בית דין, שבת בראשית אינה צריכה קידוש בית דין".

ונחלקו הראשונים מה הכוונה שמועדי ה' צריכים קידוש ביי"ד, הרי מצאנו קידוש החודש ולא קידוש המועד?

**הרשב"ם** (בבא בתרא קכא ע"א ד"ה מועדי) כתב:

מועדי ה' צריכין קידוש - שהיו מקדשין את החודש על פי הראייה ומתוך כך מתקדש מועד בזמנו שלפי עיבור השנה ועיבור החודשים המועדים מתעכבין, אבל המועדים עצמן לא היו מקדשין כי אם החודשים,

<sup>113</sup> ראש השנה (פ"ב מ"ז).

<sup>114</sup> **כלי חמדה** (פרשת בא עמ' 162) הביא את תירוצו של הרב הגדול אב"ד דק"ק ווערשאוו' עפ"י דברי התוספות (סנהדרין י ע"ב ד"ה שכבר), שביארו את ענין 'קידשוהו שמים': "דביום שלושים ממתניין ביי"ד של מעלה לבי"ד של מטה שמא יעברו, אבל יום שלושים ואחד שאי אפשר שלא קידשו היום מקדשין אותו בשמים מן השחר". והיינו דווקא כאשר ביי"ד של מטה רוצים ומעוניינים לקדש את החודש אז ביי"ד של מעלה קובע עבורם, אך אם ביי"ד של מטה לא מעוניינים, מחמת גזירה, אזי אין ביי"ד של מעלה מעברים את החודש. ביאור שונה, ראו: **דגל ראובן** (ח"ב סי' יב ד"ה ולפי דברינו).

<sup>115</sup> ראו: **חידושי רבי שמואל רוזנבסקי** (סנהדרין סי' י אות ז הערה ד).

כדתנן... לגבי קידוש החודש שאב בית דין אומר מקודש וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש, שנאמר אשר תקראו אותם קרי ביה אתם. ותרי זימני מקודש מקודש נפקא לן מדכתיב מקראי קודש שהיו מקדשין את החודש על פי הראייה וזהו תיקון המועדות וקדושתן. מבואר מדבריו שאין צורך בקידוש המועד בצורה ישירה כמו שעושים בקידוש החודש עפ"י הראייה, אלא בעת שבי"ד מקדש את החודש אזי ממילא נקבע המועד, שכן תאריך המועד תלוי בקביעת ראש-חודש. לעומת זאת, **הרשב"א** (שם ד"ה מועדי) הביא את דברי רבינו חננאל: ורבינו חננאל ז"ל כתב זה לשונו, מועדי ה' צריכין קידוש בי"ד כי משה רבינו קדשם, שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל. דיבור זה קידוש המועדות הוא מפי משה. שמעין מינה, שהמועדים צריכים קידוש בי"ד לקבעם ולומר המועד ביום זה המקודש. מדבריו מבואר שהמועדים צריכים קידוש ממש כמו קידוש החודש, והם אינם נקבעים ממילא עם קידוש ראש-חודש.

### • קידוש החודש למפרע: דין בקידוש המועדים

כאן המקום לשוב לדברי **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"ג הי"ז-הי"ח) שערך אבחנה בדין קידוש החודש למפרע. לדבריו, קידוש החודש למפרע מתבצע רק בחודשי ניסן ותשרי כל עוד לא עבר חצי החודש, אך בחודשים אחרים או בחודשי ניסן ותשרי לאחר שעבר חצי מהחודש אין מקדשים למפרע, כלשונו:

ואם הוצרכו בית דין להניח חודש זה מעובר כשהיה קודם שיבואו אלו העדים מניחין, וזה הוא שאמרו מעברין את החודש לצורך.

ויש מן החכמים הגדולים מי שחולק בדבר זה ואומר, לעולם אין מעברין את החודש לצורך, הואיל ובאו עדים מקדשין ואין מאיימין עליהן.

יראה לי שאין מחלוקת החכמים בדבר זה אלא בשאר החודשים חוץ מניסן ותשרי, או בעדי ניסן ותשרי שבאו אחר שעברו הרגלים, שכבר נעשה מה שנעשה ועבר זמן הקרבנות וזמן המועדות. אבל אם באו העדים בניסן ותשרי קודם חצי החודש מקבלין עדותן ואין מאיימין עליהן כלל, שאין מאיימין על עדים שהעידו על החודש שראוהו בזמנו כדי לעברו.

הביאור בדבריו באבחנה זו נעוץ ביחס שבין קידוש החודש לקידוש המועדים, כפי שהתבאר. כלומר, ישנה מצווה על בי"ד לקדש את החודש וכן לקדש את המועדות, 'מועדי ה' צריכין קידוש בית דין'.<sup>116</sup> אלא שראינו שנחלקו הראשונים האם קידוש המועדים הוא קידוש בפני עצמו או כלול ממילא בקידוש החודש.<sup>117</sup>

לאור זאת יתכן שמחלוקת זו הינה המפתח להבנת הרמב"ם באבחנה בקידוש החודש בחודשים השונים - כלומר, בחודשים שאין בהם מועדים ולא באו עדים ביום בו בי"ד חישב שהוא ראש-חודש, מכיון שאין מימוש למצוות קידוש החודש עפ"י הראייה אזי בי"ד קובע את החודש עפ"י חשבונו וגם אם יבואו לאחר-מכן עדים הם לא יתקבלו.

לעומת זאת בחודשים שיש בהם מועדים (ניסן ותשרי), מעבר לקידוש החודש בקביעת יום ראש-החודש יש מצווה על בי"ד לקבוע ולקדש את המועדים. לפיכך, גם כאשר לא הגיעו עדים להעיד על החודש ביום בו חישוב בי"ד לראש-חודש, ממתניין בי"ד עד לחצי החודש כדי לממש את קידוש החודש לקביעת המועד שבו.

### ט. סעודת העיבור (אות ח)

בדברי הרמב"ם מבואר שבמעמד קידוש החודש היו מקיימים סעודה, הן במקרה ולא באו עדים והוצרכו בי"ד לעבר את החודש,<sup>118</sup> כדבריו :

כשמעברין בית דין את החודש מפני שלא באו עדים כל יום שלשים היו עולין למקום מוכן ועושין בו סעודה ביום אחד ושלשים<sup>119</sup> שהוא ראש חודש. ואין עולין לשם בלילה אלא בנשף קודם עלות השמש. ואין עולין לסעודה זו פחות מעשרה. ואין עולין לה אלא בפת דגן וקטנית ואוכלין בעת הסעודה, וזו היא סעודת מצווה של עיבור החודש האמורה בכל מקום.<sup>120</sup>

<sup>116</sup> **בבא בתרא** (קכא ע"א).

<sup>117</sup> ראו : **אשר לשלמה** (ראש השנה סי' מח ד"ה ולפי"ז נראה).

<sup>118</sup> המקור לדין סעודה זו הוא ב**סנהדרין** (ע ע"ב).

<sup>119</sup> יש שכתבו שסעודה זו נערכה במוצאי יום שלשים, ראו : **רש"י** (סנהדרין ע ע"ב ד"ה אכל) ; **מאירי** (שם ד"ה סעודה). ויש מי שכתב שהסעודה נערכה בליל שלשים, ראו : **יד רמ"ה** (שם ד"ה פיסקא).

<sup>120</sup> **רמב"ם** (הל' קה"ח פי"ג ה"ז).

והן במקרה ולא באו עדים וקידוש החודש התבצע עפ"י החשבון, כדבריו: "וגם לעיבור חודשים אלו שמעברין לפי חשבון עושין סעודת עיבור החודש, כמו שאמרנו בפרק שלישי".<sup>121</sup>

אמנם, **המנחת חינוך** (אות ח) ציטט רק את דברי הרמב"ם הראשונים, שיש לערוך סעודה במקרה ולא באו עדים ובי"ד מעברים את החודש, אבל במקרה וקידשו את החודש עפ"י החשבון אין לערוך סעודה:

ונראה מדברי הרמב"ם, דווקא אם עיברו את החודש מפני שלא באו עדים דהיינו שהיה ראוי להתראות הלבנה ביום ל' אך העדים לא באו... אבל אם אינו ראוי לראות ביום ל' אין עושין סעודה כלל, כן נראה מבואר להדיא מדברי הרמב"ם. ובאמת בגמרא שם אינו מוזכר חילוק. לדבריו, הסיבה לאבחנה זו נובעת מכך שמהות הסעודה היא לפרסום העניין בפני הציבור.<sup>122</sup>

כיון דעיקר הסעודה לפרסם שהוא מעובר, א"כ ככה"ג צריך פרסום כיון שרואים העולם שבי"ד יושבין מבינים שהוא ראוי להתראות עפ"י חשבון א"כ סוברים שבאו עדים וקידשו בי"ד החודש וגם הרבה אנשים בקיאות בחשבון ע"כ צריך פרסום להודיע שהוא מעובר. אבל אם עפ"י החשבון לא נראה ביום ל' א"כ הבי"ד לא ישבו כלל ואין לך פרסום גדול מזה, ע"כ ס"ל להרמב"ם דבכה"ג אין צריך פרסום ואין צריך סעודה.

אמנם כפי שכתבנו לעיל, הרמב"ם מזכיר סעודה זו גם כאשר בי"ד היו מקדשים את החודש עפ"י החשבון, וכן העיר **מנחת סולת** (מצווה ד אות ג ס"ק י): "ומ"ש המנ"ח... נשכח ממנו דברי הרמב"ם פי"ח ה"ט שכתב להיפוך".

<sup>121</sup> **רמב"ם** (הלי קה"ח פי"ח ה"ט).

<sup>122</sup> ראו: **רש"י** (סנהדרין ע"ב ד"ה אכל): "נקבצין עשרה או יותר ועולין בעלייה, ואין אסיפה זו אלא לפרסם הדבר שעברוה ולא לעיין - דהא אין עולין אלא לאור עיבורו, דהיינו ליל מוצאי שלשים, וכבר מעובר הוא, דהא לא קידשו היום את החודש, וקידוש אין שם ביום מחרת דהיינו יום שלשים ואחד למנות על כך כדאמרין שלא בזמנו אין מקדשין אותו, ועוד: דאי לקידושי בשלושה סג"י; **מאירי** (שם ד"ה סעודה): "ועניינה לפרסם עיבור החודש אחר שלא קידשוהו"; **יד רמ"ה** (שם ד"ה פיסקא): "ואית דמפרשי, לאור עיבורו ליל מוצאי שלשים ואין אסיפה זו לעיין אלא לפרסם את הדבר שעברוהו... ומפני מה אין עולין אלא בלילה כדי שיעשו הברת קול בלילה ויהא קולם נשמע ויתפרסם הדבר".

## 1. סעודת ראש חודש בימינו

כאמור, סעודת ראש חודש נקשרה לקידוש החודש והיא נערכה לבאים. **במסכת סופרים** (פ"י"ט ה"ט-ה"יא) מתואר שהיו מקדשים על היין ומברכים ברכה מיוחדת.<sup>123</sup> **בירושלמי** (ברכות פ"ב ה"ט) מתואר שהיו אוכלים שם ענבים, והיא נערכה אף בבית הכנסת.<sup>124</sup>

ואולם, מצאנו סעודה זו שלא באה בהכרח עם קידוש החודש, כפי המובא בנביא:  
 וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַזֹּנְתָן הִנֵּה חֲדָשׁ מִחָר וְאַנְכִי יֵשֵׁב אֲשֶׁב עִם הַמְּלֶכֶת לְאֶכֹּל...  
 אִם פָּקֵד יִפְקֹדֵנִי אֲבִיד וְאֶמְרֶתֶת נְשָׂאֵל נְשָׂאֵל מִמֶּנִּי דָּוִד לְרוּץ בֵּית לָחֶם עִירוֹ  
 כִּי זָבַח הַמְּשֻׁפָּחָה.<sup>125</sup>  
 מכאן הסיקו הראשונים דגם בזמן הזה בהעדר קידוש החודש יש מצווה לערוך סעודת ראש חודש, כדברי **הרוקח** (ה'ל' ראש חודש סימן רכח)<sup>126</sup>:

ומצווה לאכול בראש חודש כמו מועד דאיתקש בתורה וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם. ובנביאים, והיה מדי חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו וכתוב מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת. וכתוב והשבת כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדיה. וכתוב בשאלו גם תמול גם היום אל הלחם, והשיבו יהונתן כי זבח משפחה לנו... ומצינו בסנהדרין... אכל בעיבור החודש אינו בן סורר ומורה. ירושלמי, אמר רבי יוחנן לוי ברביית לחבורת מצווה וקידוש החודש.

דין זה הובא **בטור** (או"ח סי' תיט): "ומצווה להרבות בסעודת ראש חודש",<sup>127</sup> והוסיף ראייה מה**ירושלמי** (מגילה פ"א ה"ד): "סעודת ראש חודש וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין", "אלמא דמצווה הוא דחשיב ליה בהדי סעודת פורים".

<sup>123</sup> ראו לעיל הערה 86.

<sup>124</sup> **ירושלמי** (סנהדרין פ"ח ה"ב; פסחים פ"א ה"א); **מאירי** (סנהדרין ע"ב ד"ה סעודה): "ובתלמוד המערב יראה על סעודה זו שבבית הכנסת הייתה נעשית... וא"כ מה שאמרו במגילה שאין אוכלין בהם, שמא דווקא בסעודת הרשות".

<sup>125</sup> **שמואל** (א פרק כ פסוק ה-ו).

<sup>126</sup> הובאו הדברים **בטור** (או"ח סי' תיט).

<sup>127</sup> יש מי שכתב לקבוע סעודה על פת, ראו: ר"ן (חידושים מיוחסים, שבת כד ע"א ד"ה את"ל), בשם הרב יהונתן: "כמו ראש חודש שחייב לקבוע סעודתו על הפת ולברך ברכת המזון". אך יש שכתבו שאינו מעיקר הדין, ראו: **משנה ברורה** (סימן תיט ס"ק א): "ואע"ג דמעיקר חיובא אינו מחוייב לאכול דברים הטעונים ברכת המזון ויכול לצאת בשאר דברים... מ"מ המוציא

## אין מצווה בסעודת ראש חודש

**הבית יוסף** (או"ח סי' תיט ד"ה ומצוה) דחה את ראיית הטור מהירושלמי, שכן לדברי הר"ן (מגילה ג ע"א מדפי הר"י ד"ה איזו עיר) מדובר על סעודת קידוש החודש 'שהיו עושין כשהיו נכנסין לעבר את החודש', א"כ אין ראייה למצוות סעודת ראש חודש בזמן הזה.

על כך הוסיף **ערוך לנו** (סנהדרין ע ע"ב ד"ה ואיהו), שגם הרמב"ם סובר כדעת הר"ן שאין בזמן הזה מצוות סעודת ראש חודש:

דס"ל דהך סעודת ראש חודש שהוזכר בירושלמי היינו סעודת עיבור דכאן וכמו שפירש הר"ן, אבל בסעודת ראש חודש ליכא מצווה כלל, נגד דעת שאר הפוסקים. וכן נראה מדהשמיט דין זה דסעודת ראש חודש וגם מדכתב (בפ"ג מה' קה"ח ה"ז) כאשר הביא שם סעודת העיבור וזהו סעודת עיבור החודש שהוזכרה בכל מקום, ובאמת לא מצינו אותה אלא הכא.

עוד הוסיף **בית יוסף** (שם) לדחות את הראיה מהנביא שנערך 'זבח לכל המשפחה': גם מה שהביא מדכתיב כי זבח משפחה לנו יש לדחות, דאיכא למימר דלאו משום ראש חודש היה אלא שהיה דרכם להיאסף המשפחה לשמחת מריעות וקרה מקרה שנאספו ביום ההוא. ועוד, דאפשר שלא עשו המשפחה זבח כלל אלא דוד היה אומר ליהונתן שיאמר כן לשאול.

---

על סעודת ראש חודש ואוכל ושותה בו בטוב הרי זה משובח"; **בן איש חי** (שנה שניה פרשת ויקרא סעיף י'): "וואם הוא עני ואין ידו משגת יוסיף לפחות בפירות, שיקנה מין פרי לאכלו בראד חודש, וגם יזהר לכבד סעודת ראש חודש בשולחן ויהיה מסב בדרך כבוד". **בסנהדרין** (ע ע"ב) מבואר שסעודת קידוש החודש הייתה מורכבת גם מקטניות. והנה, כתב **מגן אברהם** (סימן קלא ס"ק יד): "בני אוסטרייך נוהגין שאין אוכלין קטניות בימים שאין נופלין (=תחנון), משום דדמי לאבילות המתגלגל". והקשה **בילקוט המאירי** (סנהדרין ע ע"ב ד"ה אלא בפת) הרי מבואר בגמרא שהיו אוכלים קטניות בסעודת ראש חודש. והנה, **במדרש** (בראשית רבה, פרשה סג סימן יד): "מה עדשה זו יש בה אכל ויש בה שמחה כך אבל, שמת אבינו אברהם, שמחה, שנטל יעקב את הבכורה", וכתב **אגרא דלה** (פרשת תולדות ד"ה שם מה עדשה): "והנה מנהג הוא שמבשלין בשבת ויו"ט קטניות וגם בבתי משתאות, ונראה דיצא להם מהמדרש הלוה". וכתב **חשוקי חמד** (שם): "ונראה שבזמננו שהקטנית היא מעדנים, וניכר בעולם שאין זה מאכל אבלים, א"כ אולי לכו"ע אפשר לאוכלו בשבת וימים טובים, ואין זוה החשש שנראה כמאכל אבלים".

יתרה מכך כתב **ערוך השולחן** (או"ח סימן תיט סעיף ב) :

דעיבור החודש אין בה מצווה, שהרי קתני אכל בחבורת מצווה אכל  
בעיבור החודש, ש"מ דזה לאו מצווה.

כע"ז **בתוספות חדשים** (סנהדרין פ"ח מ"ב) בשם הרב שמשון חסיד מאלטונא :  
ולי נראה דאפילו מצווה דרבנן אינה, דהא אין מעלין רק בפת וקטנית.  
ואי הוי מצווה, ראויה להדרה בבשר ויין.

לאור דבריהם עולה, מכיון שאין סעודת קידוש החודש מצווה, ממילא אין כל  
עילה למצווה בזמן הזה.

### יש מצווה בסעודת ראש חודש

אולם נראה להוכיח שסעודת קידוש החודש היא מצווה, בזמן שהיו מקדשים  
החודש, וכלשון **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"ג ה"ז) : "וזה היא סעודת מצווה"<sup>128</sup>,  
וכדברי **המאירי** (סנהדרין ע"ב ד"ה סעודה) :

ובתלמוד המערב יראה על סעודה זו שבבית הכנסת הייתה נעשית...  
וא"כ מה שאמרו במגילה שאין אוכלין בהם, שמא דווקא בסעודת  
הרשות.

וכן נראה מכך שיסוד הסעודה הוא לפרסם את הדבר,<sup>122</sup> וכתב **ים של שלמה** (בבא  
קמא פ"ז סי' לז) שסעודה הנעשית לפרסום המצווה מוגדרת סעודת מצווה :  
כל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמחה אלא כדי ליתן שבח  
למקום, או לפרסם המצווה, או לפרסם הנס, קרוי סעודת מצווה.

לאור זאת שהוכחנו שיש מצווה בסעודת ראש חודש בעת שהיו מקדשים את  
החודש, נדמה שגם בזמן הזה שאין נוהג קידוש החודש יש מצווה בסעודת ראש

<sup>128</sup> ראו גם : **רמב"ם** (הל' ממרים פ"ז ה"ב) ביחס לאכילת בן סורר ומורה : "שאכלה בדבר מצווה", ולא כתב לפרט סעודת קידוש החודש. כתב על כך **לחם משנה** (שם ד"ה או) : "ורבינו לא הוצרך לבאר זה אלא סתם וכתב בדבר מצווה דבכל גוונא משמע"; **תפארת ישראל** (סנהדרין פ"ח מ"ב יכין אות יד) : "בעיבור החודש, דזה נמי סעודת מצווה"; **רע"ב** (שם ד"ה אכל); **תוספות יום טוב** (שם ד"ה אכל) כתב שאינה מצווה מהתורה : "ואני תמה דהא עיבור החודש נמי לאו דאורייתא דלא מצינו לסעודה זו שנצטוינו עליה בתורה, וצ"ע". על כך ענה **בחדושי מהרי"ח** (שם) : "ונראה דעיבור חודש אף שהסעודה אינה מן התורה, עכ"פ קידוש החודש הוא מן התורה ונמצא עסוק במצווה ובוזו המצווה צריך לעשות סעודה".

חודש, כדברי **כלבו** (סימן מג): "זכר לסעודה שעושים לעידי הלבנה בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה".

ניתן לראות רעיון זה הכרוך את סעודת ראש חודש כחלק מזיכרון העבר בימים בהם היה קידוש החודש, וזאת לאור דברי **פסיקתא דרב כהנא** (פיסקא כז)<sup>129</sup>:

מראש השנה נקצצין מזונותיו של אדם, חוץ ממה שהוא מוציא בימים טובים ובשבתות ובראשי חודשים ובחולו של מועד ומה שהתינוקות מוליכין לבית רבן.

מבואר, שיש הוצאת מזונות של ראש חודש והיא סעודת ראש חודש אותה נהגו.

**בבבלי ביצה** (טז ע"א) מופיע תיאור די דומה אך הוצאות ראש חודש לא נזכרו:

כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכיפורים, חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יום טוב, והוצאת בניו לתלמוד תורה.

יתכן וההבדל נובע ממקור הדברים, שכן פסיקתא דרב כהנא הוא חיבור ארץ ישראלי לעומת התלמוד הבבלי. לאור זאת יתכן ומסורת זו לערוך סעודות ראש

חודש כרוך בקידוש החודש הנערך דווקא בארץ ישראל ולא בבבל.<sup>130</sup>

מכל מקום נמצאנו למדים מדברים אלו שיש קשר בין סעודת ראש חודש בזמן הזה לסעודת קידוש החודש שהיו עורכים בימים בהם היו מקדשים את החודש, וכפי שאכן מובא **בכלבו** (סימן מג):

ויש נותנין טעם אף לסעודת ראש חודש, זכר לסעודה שעושים לעידי

הלבנה בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה.<sup>131</sup>

<sup>129</sup> כן הוא **במדרש** (ויקרא רבה, פרשת אמור פרשה ל סימן א).

<sup>130</sup> יש שכתבו שאין הבדל עקרוני, שכן ראש חודש כלול ביום טוב, ראו: **בית יוסף** (או"ח סי' תיט); "והא דבגמרא לא קתני הוצאות כדקתני בפסיקתא איכא למימר דבכלל יו"ט הוא"; **מהר"ב מרנשבורג** (ביצה טז ע"א). ראו גם: **ערוך השולחן** (או"ח סימן תיט סעיף ב), לאחר שהביא את דברי הטור והרוקח תמה: "והתמיה גדולה למה לא נהגו אצלינו כלל בסעודת ראש חודש... ושמא תפסו העולם כיון דבש"ס שלנו אין זכרון לזה, דהנה הפסיקתא שמנתה ראש חודש בהדי הוצאות דשבתות ויו"ט ליתא גמרא שלנו ברפ"ב דביצה... ומ"מ נכון לחוש לזה, אבל מה נעשה שיד הזמן קתה עלינו. ומ"מ המהדרים מוסיפין איהו מאכל בראש חודש וכן בשבת ראש חודש מוסיפין תבשיל לכבוד ראש חודש".

<sup>131</sup> מובאים שם בדבריו נימוקים נוספים לקיום סעודת ראש חודש: "ונהגו כל ישראל לעשות סעודה גדולה משאר הימים מפני כבוד היום שהוא כפרה לישראל, כמו שאמרו ז"ל הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח, כלומר בעבורי על שמיעטתי את הירח ממאור שלה ואני רוצה לעשות לה כבוד שיתכפרו בה כל ישראל בכל עת שתתחדש. ובפרקי דרבי אליעזר מצנינו מנהג



## 2. זמן העלייה לסעודת העיבור

**בבבלי סנהדרין** (ע ע"ב) הובאה סתירה ביחס לשאלה מתי היו עולים לסעודת העיבור:

ואין עולין לה ביום אלא בלילה. והתניא אין עולין לה בלילה אלא ביום.  
כדאמר רבי חייה בר אבא לבניה: אחריפו ועולו, אחריפו ופוקו, כי היכי דלישמעו בכו אינשי.

וביאר **רש"י** (שם ד"ה אחריפו) שהיו עולים לעת ערב בעוד אנשים יכולים לראות אותם, ובלילה יהיו יושבין שם ועושין הומה להשמיע קול,<sup>132</sup> ובבוקר יורדים בהשכמה 'שהרואה אתכם יורדין בהשכמה מבין שישובו שם כל הלילה ומתפרסם הדבר'.<sup>133</sup>

ונהג, בעוד שמבואר ברש"י שהיו עולים לעת ערב ויוצאים בבוקר, כתב **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"ג ה"ז): "ואין עולין לשם בלילה אלא בנשף קודם עלות השמש", והיינו שעולים לשם לפני הזריחה.<sup>134</sup>  
על כך העיר **מנחת חינוך** (אות ט):

והרמב"ם אין דעתו כן, אלא היו משכימין בנשף קודם עלות השמש.  
ובזה מקיים שני הברייתות - דהוא יום לעניין כל העניינים של תורה שצריכים להיות ביום, מ"מ הוא לילה ג"כ דלכתחילה מצוותם דווקא בנף החמה, וגם לעניין קריאת שמע הוי לילה.<sup>135</sup>

גדול בישראל שעושין סעודה בראשי חודשים ובימים טובים כדי שזכור תפילת המוספין ושאסור ראש חודש בעשיית מלאכה לנשים ויום טוב אף לאנשים".

<sup>132</sup> **רש"י** (סנהדרין ע ע"ב ד"ה אחריפו): "דבלילה נשמע הקול יותר מביום".

<sup>133</sup> כ"כ **יד רמ"ה** (סנהדרין ע ע"ב ד"ה פיסקא).

<sup>134</sup> ראו: **צפת פנח** (הל' קה"ח פ"ג ה"ז) שסייע לשיטת הרמב"ם **מהירושלמי** (מגילה פ"ב ה"ה): "ואנן חמיי רבנן מקדמין לעיבורה. רב נחמן בשם רבי מנא, מצווה להקדים כדי לזרו במצוות". יש שביארו דין זה אודות סעודת העיבור שיש להיכנס אליו לקראת יום, כדברי הרמב"ם, מדון 'זריזים מקדימים למצוות', ראו: **קרבן העדה** (שם ד"ה ומשנל). אמנם על ביאור זה העיר **עלי תמר** (שם ד"ה ואנן): "ויפירושי קרבן העדה לפני משה שם אין להם שחר". ואכן יש שביארו דברים אלו ביחס לדני שבת, שיש להקדים את ההכנות וכן להיכנס לעיבורה של עיר לפני שבת, **רידב"ז** (שם ד"ה ואנן); **שיירי קרבן** (שם ד"ה ואנן) הביא את שני הפירושים וכתב: "והבוחר יבחר". יש להביא את תמיהת **הרב צדוק הכהן מלובלין** (ספר הזכרונות, מצווה ד ד"ה וכשמעברין, עמ' 48): "דקשה להרמב"ם, איך יאכל אז קודם התפילה".

<sup>135</sup> על דבריו אלו שניתן לקרוא קריאת שמע קודם עלות השחר, אכן כן מבואר ב**ברכות** (ח ע"ב), אך זה דווקא באונס ולא לכתחילה.

מכל מקום, ביום דבריו העיר המנחת חינוך: "אך לא הביא הרמב"ם דין זה דאחריו ופוקו".<sup>136</sup>

בביאור דעת הרמב"ם, כתב **שיירי קרבן** (סנהדרין פ"ח ה"ב ד"ה הוה) שדברי רבי חייא לבניו לא נאמרו ביחס לסעודת העיבור, שכן מדוע אמר דווקא לבניו ולא לכולם להוראת דין, וכן מה כוונתו שייצאו משם בלילה והרי לא יוצאים ב"ד בלילה בסעודת העיבור. אלא דבריו נאמרו לבניו כהוראה עבורם, שאם הם רוצים לפרסם בואם וצאתם מהמקום עליהם לעשות זאת בלילה שאז מתפרסם הדבר. מכאן ניתן ללמוד לסעודת העיבור שעניינה פרסום שיש לעלות לה בעת הלילה:

לא קאי אעיבור חודש, דא"כ מאי לבניה דקאמר, ועוד אחריו דהוא בנשף קודם עלות השמש מאי אחריו ופוקו דקאמר. אלא ודאי לא מיייתי דרבי חייא בר אבא אלא לראיה בעלמא כי היכא דאמר רבי חייא לבניו כשאתם רוצים לפרסם בואכם וצאתכם תבואו ותצאו בנשף קודם עלות השמש, אף עלייה זו לסעודה צריכה שתהיה כן.

---

<sup>136</sup> כן תמה הרב צדוק הכהן מלובלין (ספר הזכרונות, מצווה ד ד"ה וכשמעברין, עמ' 48): "גם לא ידעתי למה השמיט הרמב"ם אחריו ופוקו להשכים לצאת, גם לא ידעתי איך מפרש לה וצ"ע". ראו את ביאורו של **מרגליות הים** (סנהדרין ע ע"ב אות יז) שיש לגרוס ברמב"ם כך: "ואין עולין לשם בלילה אלא בנשף [ויורדין] קודם עלות השמש", ובכך יש הכלה של שני הדינים; **מנחת סולת** (מצווה ד אות ג ס"ק י): "ואולי חסר תיבת וילכו משם קודם עלות השחר".

## י. הוזמו העדים (אות יא)

בדברי הרמב"ם מצאנו הבחנה במקרה והוזמו העדים שבאו להעיד על המולד, בין שבאו לאחר שבי"ד קידשו את החודש שאין מקבלים את הזמתם והחודש מקודש, לבין שבאו לפני שבי"ד קידש את החודש.

כתב הרמב"ם (הלי קה"ח פ"ב הי"ב):

דין תורה שאין מדקדקין בעדות החודש, שאפילו קידשו את החודש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו, הרי זה מקודש.<sup>137</sup>

לעומת זאת כתב הרמב"ם (הלי קה"ח פ"ג הי"ט):

אם באו עדים להזים את העדים שראוהו בזמנו קודם שיקדשוהו בית דין, הרי אלו מאיימין על המזימין עד שלא תתקיים ההזמה ויתקדש החודש בזמנו.

והקשה לחם משנה (שם פ"ג הי"א):

דכתב הרב ז"ל בסוף פרק זה, עד שלא תתקיים הזמה ויתקדש החודש בזמנו, משמע דאם נתקיימה ההזמה נתבטל הקידוש והוי החודש מעובר. והא לעיל בפרק שני כתב, דאע"פ שיבואו עדים ויזימו לראשונים החודש מקודש.

### • לחם משנה: בין דין תורה לדין חכמים

הלחם משנה (שם) כתב ליישב, שיש להבחין בין דין התורה שמסרה את קידוש החודש לבי"ד אפילו במקרה והם טועים וכדו', שאם קידשו בי"ד את החודש הוא מקודש גם אם הוזמו העדים, אבל במקרה והדבר ייראה שקר ויוציאו לעז יכולים חכמים לסתור את קידוש החודש וכדי לא להגיע למציאות כזו אזי היו 'מאיימין על המזימין עד שלא תתקיים ההזמה ויתקדש החודש בזמנו':

דכיון דבי"ד קידשו את החודש אע"פ שימצא הדבר טעות, מדין תורה הוא מקודש כמו"ש רבינו ז"ל בפירוש דאפילו נמצאו העדים זוממין מדין

<sup>137</sup> כן הלשון בירושלמי (ראש השנה פ"ג הי"א): "קידשוהו ואח"כ נמצאו העדים זוממין הרי זה מקודש... אין מדקדקין בעדות החודש".

תורה מקודש דהתורה לא תלה הדבר אלא במה שיעשו בי"ד וכיון שכן אחר שעברוהו בית דין אע"פ שלא ימצא הדבר כן מעובר הוא ואין אנו צריכים לקבל כל עדות שיבוא אחרי כן, דאפילו האמת כדברי העדים הבאים אין אנו מחוייבים לסתור מה שיעשו בי"ד.

אבל מ"מ, בי"ד מפני שנראה הדבר כשקר היכא דבאו עדים ונמצאו דבריהם מכוונים סותרים את העיבור, ומפני כך מבלבלין ומאיימים אותם כדי שיחזרו בהם, אע"פ שבי"ד מבינים שהאמת איתם מ"מ רוצים שיחזרו בהם דאם יחזרו בהם שוב ליכא כאן לעז העולם שיאמרו שנתעבר החודש שלא כדין, אבל כשהעדים עומדים בדיבורם אז מוכרחים בי"ד לסותרו שלא יאמרו העולם שהחודש נתעבר בשקר...

ובזה נתיישב אצלי קושיא אחרת דכתב הרב ז"ל בסוף פרק זה עד שלא תתקיים הזמה ויתקדש החודש בזמנו משמע דאם נתקיימה ההזמה נתבטל הקידוש והוי החודש מעובר, והא לעיל בפרק שני כתב דאע"פ שיבואו עדים ויזימו לראשונים החודש מקודש. אלא ודאי דשם כתב דדין תורה הוא זה, אבל מ"מ רבנן תקנו דהיכא דנראה ודאי דהעדות הוא שקר ברור לכל העולם אע"ג דמדן התורה החודש מקודש מכל מקום כדי שלא יוציאו העולם לעז סתרינן הקידוש הראשון. זה נראה לי באמת נכון ליישב דברי רבינו ז"ל.

הנחת היסוד בדבריו היא שבי"ד יכולים לחזור בהם מקידוש החודש, ולכן אף שמדין תורה החודש מקודש גם במקרה ולאחר מכן הוזמו העדים, מ"מ יכולים חכמים להפקיע את קידוש החודש.

מדבריו מבואר שאם מ"מ בי"ד קידשו את החודש עפ"י עדים שהוזמו אין החודש מקודש ועליהם לחזור בהם מקידושו.

### מנחת חינוך: בין 'לכתחילה' ל'דיעבד'

הנחת יסוד זו נשללה ע"י המנחת חינוך בסוגיית 'קידוש החודש למפרע', שם הוא הניח שאם בי"ד מקדשים את החודש ולאחר-מכן התברר שזו טעות כי הגיעו עדים על המולד, בי"ד לא יכולים לחזור מטעותם. סברתו היא, כיון שתלה הכתוב את קידוש החודש במעשה בי"ד הרי הוא לא בטל גם במקרה ובי"ד טעה ולכן הם לא

יכולים לחזור בהם מטעותם כשבאו אח"כ עדים. לפיכך ב"ד מאפשרים לעצמם לא לקדש את החודש כדי שתהיה בידם האפשרות לקדש אותו עפ"י העדים למפרע, כי אם ב"ד יקדשו את החודש הם לא יוכלו לחזור בהם, כלשונו: "אבל אם יקדשו לא יוכלו לחזור בשום אופן... ע"כ מחזיקים הברירה בידם כדי שיוכלו לחזור ולקדש"<sup>138</sup>.

לפיכך ממאן **המנחת חינוך** (אות יא) בהסבר הלחם משנה: "ואיני יודע מי דחק לזה, ודאי בדיעבד הרי זה מקודש ולא תיקנו חז"ל כלל". לדבריו הביאור בסתירת דברי הרמב"ם הוא באבחנה בין 'לכתחילה' ל'דיעבד' - אכן לכתחילה יש לב"ד לקדש את החודש עפ"י העדים הכשרים שלא יוזמו, ולכן אם הוזמו לפני קידוש החודש אין מקדשים את החודש. אך בדיעבד וכבר ב"ד קידש את החודש ולאחר-מכן הוזמו העדים אין ב"ד חוזרים בהם והחודש מקודש, אך זהו דין 'דיעבד'. לדבריו עולה, שאם ב"ד קידשו את החודש עפ"י עדים מוזמים הם אינם יכולים לחזור בהם והחודש מקודש בדיעבד.

ביאור זה של המנחת חינוך קשה בלשון **הרמב"ם** (ה' קה"ח פ"ב ה"ב) ממנו עולה שלא מדובר על דין דיעבד אלא דין לכתחילה<sup>139</sup>:  
 דין תורה שאין מדקדקין בעדות החודש, שאפילו קידשו את החודש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו, הרי זה מקודש.

המכנה המשותף בין פירושים אלו הוא, שהסיבה שהחודש מקודש גם שלאחר-מכן הוזמו העדים נובע מדין 'אתם אפילו מוטעים', והיינו אף שהוטעו ב"ד ע"י העדים מ"מ החודש מקודש. אבל מוסכם על כולם שאין ב"ד יכולים לקדש את החודש בעדים כאלו שהם עדי שקר ולטעון 'אתם אפילו מזידים'. אמנם, **בבבלי ראש השנה** (כה ע"א) נכלל דין 'מזידים' בסמכות ב"ד: "אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעין", ויתכן שהכוונה 'מזידים' היינו למקרה וב"ד קיבלו עדות החודש מעדי שקר במזיד ומ"מ החודש מקודש. אך **הרמב"ם** (ה' קה"ח פ"ב ה"ל) כתב אחרת: "בית דין שקידשו את החודש בין

<sup>138</sup> **מנחת חינוך** (מצווה ד אות ד"ה ונראה). דבריו מנוגדים **למשנה למלך** (ה' קה"ח פ"ג ה"א).

<sup>139</sup> כן הקשה **תורת הלוי** (מצווה ד עמ' ע).

שוגגין בין מוטעין בין אנוסים הרי זה מקודש", ולא כלל בדבריו 'מזידים', להורות שאין ביי"ד יכולים לקדש את החודש במזיד בעדי שקר.<sup>140</sup> לאור זאת מובנים דברי הרמב"ם שלפנינו במקרה וביי"ד קידשו את החודש עפ"י עדים והוזמו לאחר-מכן, שהחודש מקודש מדין 'אתם אפילו מוטעים', אבל לא ניתן לקדש במזיד את החודש בעדי שקר,<sup>141</sup> אלא שנחלקו הלחם משנהו המנחת חינוך האם ביי"ד יכולים לחזור בהם מקידוש כזה.

## יא. כשרות העדים והעדויות (אות יב)

### 1. כשרות העדים

כתב הרמב"ם (הלי' קה"ח פ"ב ה"א) :

אין כשר לעדות החודש אלא שני אנשים כשרים הראויים להעיד בכל דבר ודבר, אבל נשים ועבדים הרי הן כשאר פסולי עדות ואין מעידין. אב ובנו שראו את הירח ילכו לבית דין להעיד, לא מפני שעדות החודש כשרה בקרובים אלא שאם ימצא אחד מהן פסול מפני שהוא גזלן וכיוצא בו משאר הפסלנות יצטרף השני עם אחר ויעיד. וכל הפסול לעדות מדברי סופרים, אף על פי שהוא כשר מן התורה פסול לעדות החודש. מבואר מדבריו שכל הפסולים בשאר עדויות פסולים המה בעדות לקידוש החודש, וכדברי מנחת חינוך (אות יב) : "דבעינן עדים כשרים כמו בכל התורה כולה".

<sup>140</sup> אכן, כבר העיר הגהות מיימוניות (הלי' קה"ח פ"ב ה"י) על שינוי הרמב"ם מלשון הגמרא : "ולשון הגמרא הוא אפילו מזידין... ושמא טעות נפל בהעתקות".  
<sup>141</sup> הרחבה של דברים אלו מופיעה בספרא (אמור פרשה ט פ"י אות ב) : "קידשוהו שלא בעדים, או שבאו העדים והעידו ונמצא זוממים מנין שהיה מקודש, תלמוד לומר אשר תקראו אותם במועדי, אם קריתם אתם מועדי ואם לאו אינם מועדי". מבוארת השוואה בין קידוש החודש שלא בעדים לקידוש החודש ולאחר-מכן נמצאו העדים מוזמים, שהחודש מקודש בשני מקרים אלו משום דין 'אתם' שיסודו הוא נתינת סמכות לביי"ד לקידוש החודש, גם כשלא באים עדים, ולכן גם במקרה וביי"ד קידשו את החודש ונמצאו העדים עדי שקר החודש מקודש מאותה סמכות. כאמור, זוהי הרחבה שיסודה באי-הצורך בעדים אלא רק בסמכות חכמים.

והדבר קשה, מה החידוש שיש בעדות החודש על-פני כל העדויות כולן, כפי שהקשה **ערוך השלחן** (ה' קה"ח סימן פט סעיף ב):  
 ומאי גריעא דעדות החודש מכל העדות שבתורה, ואדרבא הא עיקרי התורה נוגעין בזה, קביעת המועדות וחמץ בפסח ויוה"כ?  
 וכתב ליישב:

האמנם יש לומר להיפך, דהא אין מקבלין עדות לקידוש החודש א"כ שלפי החשבון צריכה הלבנה להראות... אלא שהתורה גזרה שבי"ד צריכים לקדשה ע"י שיוודעו שראו את הלבנה לביל שלושים. וא"כ אין זה אלא גילוי מילתא בעלמא, ועוד שהרי באמת יודע אח"כ לכל שכן הוא... וזהו כמו שאמרו בכל מקום מילתא דעבידי לגלוי לא משקרי אינשי ולמה לנו עדים כשירים על זה, וליהוי כאישתמודעניהו דאחיו של המת הוא לייבם אישתו, דקיי"ל ביבמות דגילוי מילתא בעלמא הוא ואפילו קרוב ואפילו אישה כשרים.<sup>142</sup>

מבואר מדבריו שניתן היה לומר ששונה עדות קידוש החודש מיתר העדויות בכך שקביעת המולד אינה מתבססת על העדות אלא היא גילוי מילתא שכן בי"ד קובעים עפ"י החשבון. לפיכך ניתן היה לומר שאמנם צריכים עדים לקידוש החודש, אבל הם יכולים להיות קרובים, כמו אב ובנו, או עדות של נשים ועבדים. הבנה זו נשענת על כך שהעדות בקידוש החודש אינה עדות חלות אלא גילוי מילתא בלבד ובכך יש 'הנמכה' ברף כשרות העדים.

ניתן לראות סברה זו בכך שלא מוזכר בתורה בצורה מפורשת שיש צורך בעדים על קידוש החודש, כפי שהוזכר במפורש בשאר עדויות: 'עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אֹו עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר',<sup>143</sup> אלא יש לימוד שאינו מפורש לכך שיש צורך בשני עדים

<sup>142</sup> בדבריו אלו הוא מיישב את לשון הרמב"ם: "אבל נשים ועבדים הרי הן כשאר פסולי עדות ואין מעידין", והרי אם דין עדות החודש ככל דיני עדות אזי מה הרבותא בכך. וכתב **ערוך השלחן** (ה' קה"ח סי' פט סעי' ב): "מיהו פשיטא דלא דמי לכל עדות שבעולם, וא"כ נהי דקיי"ל דפסולים מחמת עבירה אין נאמנים מפני גריעותו, אבל נשים ועבדים וקרובים שאין זה מפני העדר נאמנות אלא שכן גזרה תורה לכאורה אין דומין לפסולים מחמת עבירה, ולזה אומר הרמב"ם דנשים ועבדים הרי הן כשאר פסולי עדות ורבותא גדולה היא".  
<sup>143</sup> **דברים** (יט, טו).

לקידוש החודש. הלימוד הוא מדברי הפסוק 'החודש הזה לכם' שמוסב על משה ואהרון ובכך יש צורך בשני עדים.

ברם, לימוד זה הובא **בבבלי ראש השנה** (כב ע"א) לבאר את דעת רבי שמעון:

רבי שמעון אומר: אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החודש.

אמר רבי לוי: מאי טעמא דרבי שמעון, דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרון בארץ מצרים לאמר החודש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכס.

וכתב **רש"י** (שם ד"ה תהא): "תהא כשרה בכס - ואף על פי שהם אחים".<sup>144</sup>

בעניין זה יש להציג את דברי **פני יהושע** (ראש השנה כב ע"א ד"ה במשנה) שהקשה על דברי רבי שמעון הנ"ל שהכשיר עדות קרובים בקידוש החודש:

ויש לדקדק, א"כ אמאי פסלינן קרובים בדיני ממונות מדכתיב משפט אחד יהיה לכם, ואמאי לא ילפינן מקידוש החודש דכשרין דהא איקרי נמי משפט.

בתירוצו השני כתב חידוש: "דשאני עדות החודש דחידוש הוא, דמדינא עד אחד נאמן באיסורין". כלומר, לעדות קידוש החודש יש השלכות על דיני איסורים ולכן

היא מוגדרת כעדות על איסורים בה עד אחד כשר.<sup>145</sup>

ולכן כתב **פני יהושע** (שם יט ע"ב ד"ה ולול) שבי"ד יכול לסמוך על חשבונם אף ללא עדות העדים, אך מ"מ 'מצווה מן המובחר' לקדש החודש בצירוף העדים.

כביאור זה כן מצאנו את דברי **צפנת פענח** (הלי' קה"ח פ"א ה"א):

בעדות החודש, הנה באמת הראיה הוא רק ראיה דמיונית דהא באמת

אינו רואה את הלבנה<sup>146</sup> וכן ההגדה בבי"ד הוא גדר מצווה ולא משום

<sup>144</sup> ראו: **טורי אבן** (ראש השנה כב ע"א ד"ה עדות) שהעיר על דברי הגמרא שמעמידה את דברי רבי שמעון בהתייחסות לעדים ולא לדיינים, שכן בהמשך (שם כה ע"ב) נלמד מפסוק זה שמדובר על דיינים. לכן העמיד הטורי אבן את דברי הגמרא בהסבר דעת רבי שמעון שמוסב גם על הדיינים: "הלכך נראה לי לפרש, הא דקאמר עדות זו תהא כשרה בכס היינו שתהיו כשרים על זה זה לבי"ד של שלושה לקידוש החודש, ומבי"ד איירי קרא ולא מעדים".

<sup>145</sup> ניתן להוכיח כן מדברי **הירושלמי** (נדרים פ"ו ה"ח; סנהדרין פ"א ה"ב): "הווי יודעין כמה עדות יוצא מפיכס, כמה שכר בתים יוצא מפיכס", והיינו שמוזהרים את עדי החודש לומר אמת משום שיש באמירתם השלכות על אנשים הן בדיני ממונות והן בענייני עונשים, כביאור **פני משה** (שם): "על ידי עדותכם אתם גורמים להלקות לאותם המחללים ועושין מלאכה באלו המועדות שנקבעים על פיכם". מבואר, שיש השלכות איסוריות בעדות קידוש החודש.

<sup>146</sup> יתכן להסביר בשתי צורות - משום שאינו רואה את הלבנה עצמה אלא את החזר אור השמש, או משום שקשה לראות במדויק את השינוי בלבנה המעיד על המולד.



קידוש החודש, דהא קיי"ל אם קידשוהו בלא עדים או בעדים ונמצאו זוממים מקודש... ולכך ס"ל לרבי שמעון דף כ"ב דקרובים כשר. מדברים אלו עולה שיש צד לומר שעדות קידוש החודש שונה בתכלית משאר עדויות בענין העדים שבה, ואף דומה יותר לעדות על איסורים או מצווה מן המובחר שיש לקדש עפ"י עדים. מכל-מקום נראה שהבנה זו נשללת מדברי הרמב"ם, שכתב לפסול עדים שאינם כשרים לשאר עדויות, ואף עדים הפסולים מדרבנן יהיו פסולים לקידוש החודש,<sup>147</sup> דבר המעיד שאין הלכה כדעת רבי שמעון וממילא יש צורך בשני עדים כשרים.

## 2. רף כשרות העדות

כאמור, יש צורך בכשרות העדים שלא יהיו קרובים וכדו' וככל עדויות, אך מצאנו מחלוקות שונות ביחס לכשרות העדות של העדים. נדמה שהמכנה המשותף בין המחלוקות הללו הוא רף כשרות העדות הנדרש לעדות החודש. ניתן לחדד את הדיון ולהציב את שאלת היחס בין ביי"ד לעדים, שכן קידוש החודש מורכב מקביעת ביי"ד להם נתנה התורה סמכות לקידוש החודש (חשבון), ומראיית העדים (ראיה). שני עניינים אלו מרכיבים את קידוש החודש, כדברי המפרש (ה' קה"ח פ"א ה"ו): "משום שאין אנו סומכין אלא על שניהם כאחד החשבון וגם עדי הראיה".<sup>148</sup>

א"כ יש לדון מה היחס בין קביעת ביי"ד את קידוש החודש לראיית העדים - האם עדות קידוש החודש ככל העדויות בהם העדים ממלאים תפקיד משמעותי בהבאת המציאות לביי"ד וביי"ד אינו אלא מברר בלבד. או שמא, שונה היא עדות קידוש החודש מיתר העדויות בכך שבה ניתן כוח סמכות לביי"ד, 'אתם אפילו שוגגין' וכו'.

<sup>147</sup> על החידוש שבדין זה, ראה: **ערוך השלחן** (ה' קה"ח סי' פט סעי' ה) שביאר שהייתה הו"א לומר שעדים הפסולים מדרבנן יהיו כשרים לעדות החודש וביי"ד יקבל אותם מכוח דין 'אתם אפילו מזידיים': "לעני"ד דגם כאן הוי שב ואל תעשה דאין הביי"ד מקבלין עדותן ואין מקדשין החודש וממילא נדחה מדין התורה, כדקיי"ל אתם אפילו שוגגין אפילו מזידין אפילו מוטעין. ולכאורה אינו מובן, נהי דשוגגין ומוטעין משכחת לה אבל מזידין וכי ח"ו יעשו במזיד נגד הדין. אלא דמשכחת לה כה"ג שמן התורה כשירין אך הם פוסלין אותם שאינם נאמנים להם מפני שהם פסולים דרבנן ואינם יושבין לקבל עדותן ולקדש החודש".  
<sup>148</sup> הובאו דבריו **במנחת חינוך** (מצווה ד אות ב ד"ה והנה).

שמשמעות הלכה זו היא שבקידוש החודש תפקיד בית הדין אינו רק לברר מהי האמת, אלא הוא היוצר את קידוש החודש. אמנם יש מצווה לקדש על פי ראייה, אבל לא העדים גומרים את הדין. בכך עדות העדים אינה אלא 'גילוי מילתא' בלבד וממילא ניתן להנמיך את רף העדות שלהם.<sup>149</sup>

#### א. פסול נוגע ובעל-דין

כתב הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ב ה"א) :

אין כשר לעדות החודש אלא שני אנשים כשרים הראויים להעיד בכל דבר ודבר... אב ובנו שראו את הירח ילכו לבית דין להעיד, לא מפני שעדות החודש כשרה בקרובים אלא שאם ימצא אחד מהן פסול מפני שהוא גזלן וכיוצא בו משאר הפסלות יצטרף השני עם אחר ויעיד. לאור דברי הרמב"ם הללו, כתב **המנחת חינוך** (אות יב ד"ה ונראה) שיש לפסול קרוב ונוגע בעדות החודש.<sup>150</sup>

לדבריו, הצורך בעדים כשרים כבכל העדויות כולל בתוכו גם פסול נוגע: "ונראה פשוט, כיון דהרמב"ם כתב דאין כשרים אלא עדים הראויים להעיד בכל דבר, א"כ גם נוגעים בעדותן פסולין". ומה שהרמב"ם לא ציין זאת, כתב המנחת חינוך: "ואין צריך לפרש, דממילא משתמע".

והנה, הקשה בשו"ת **משכנות יעקב** (חוו"מ סי' יח), לשיטה הסוברת שבראייה בלבד נעשים עדים על הדבר, אם נמצא אחד מהעדים קרוב או פסול נפסלו כל העדים ואף אינם יכולים להצטרף אח"כ עם אחרים: "והא כיון שנצטרפו בשעת ראייה אף שלא כיוונו להעיד כבר נפסלה עדותן, ואיך נצרף אחד מהן עם אחר". **בזכרון שמשון** (סי' יז) כתב ליישב, שלא שייך דין קרוב ובעל-דין בעדות החודש: דהא באמת כל ישראל גבי קידוש החודש המה בעלי דין, שנוגע זה לכל יחיד ויחיד לידע אימתו נתקדש החודש ואימתו יהיה יו"ט וכל המועדות. רק שהכשירה התורה כל ישראל אף שהם בעלי דינים משום דמילתא

<sup>149</sup> ראו לעיל את דברי הפני יהושע והצפנת פענח. יש לציין גם לדברי **רש"י** (ראש השנה כה ע"ב ד"ה ואמאי): "דהא גבי עדות החודש לא כתיב עדות, אלא כזה ראה וקדש".

<sup>150</sup> כ"כ להוכיח **הרב צדוק הכהן מלובלין** (ספר הזכרונות, מצווה ד ד"ה אין כשר): "נראה לה נוגע נמי פסול, ומהאי טעמא אין מושיבין מלך וכהן גדול בעיבור השנה".

דאיסורא הוא ואין כאן חשש נוגע בעדות... וא"כ לא שייך כאן הדין דקרוב יפסול העדים כשרים.  
מבואר מדבריו שאין פסול קרוב ונוגע בעדות החודש, וזאת מחמת השוני של עדות קידוש החודש מיתר העדויות.  
יתכן להבחין בין דבריו לדברי המנחת חינוך, שזה האחרון 'חיפש' דין נוגע בעדות החודש בנגיעה ממונית והיא הפוסלת אותו, בשונה מדין 'נוגע' כללי של כל ישראל.

### **ג. דרישה וחקירה בעדות החודש**

#### **• הקדמה**

כאשר העדים מוסרים את עדותם בבית הדין, מלבד סיפור המעשה שאותו הם מספרים לבית הדין, חייב בית הדין לחקור את העדים.  
המקור לכך הוא מדברי **המשנה סנהדרין** (פ"ה מ"א):

היו בודקין אותן בשבע חקירות - באיזה שבוע, באיזו שנה, באיזה חודש, בכמה בחודש, באיזה יום, באיזה שעה, באיזה מקום.

**בבבלי סנהדרין** (מ ע"א) מבואר שבמשנה מדובר על שבע חקירות, הנוגעות לשאלה מתי התרחש המקרה והיכן. לעומת זאת, הבדיקות קשורות לפרטים נוספים שהיו בשעת המעשה, אבל אינן נוגעות באופן ישיר לסיפור המעשה עצמו, כמו למשל אלו בגדים לבש ההורג, מה היה צבע האדמה שעליה עמד וכו'.

הטעם המרכזי לצורך בדרישה וחקירה הוא היכולת להזים את העדים, שכן יכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא שמה עדותי.<sup>151</sup> כלומר, עדות שבמהותה אינה ניתנת להזמה אינה קבילה, כפי שנימק **הרדב"ז** (הל' עדות פ"ג ה"ג):

הטעם כיון דמדין תורה צריכין דרישה וחקירה כדי שיהיה עדות שאתה יכול להזימה, לפיכך אם הוכחשו בהם עדותן בטילה.<sup>152</sup>

מעיקר הדין יש צורך בדרישה וחקירה בדיני נפשות ובדיני ממונות, אך חכמים ביטלו את הצורך הזה בדיני ממונות: "ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן

<sup>151</sup> **סנהדרין** (מא ע"א).

<sup>152</sup> נימוק זה מופיע ב**רש"י** (סנהדרין מ ע"א ד"ה מכירים); **ש"ך** (חוי"מ סי' לג ס"ק טז).

דרישה וחקירה, כדי שלא תנעול דלת בפני לווין<sup>153</sup>, היינו על-מנת שאנשים יוכלו לסמוך על כך שכספם יושב להם ללא דרישות ראייתיות נוקשות. השאלה העומדת בפנינו היא, האם בעדות קידוש החודש יש צורך בדרישה וחקירה מהתורה? בצורה אחרת ניתן לשאול, האם יש צורך שהעדות בקידוש החודש תהייה ברט- יכולת הזמה, שכן הצורך בדרישה וחקירה נובע מהצורך לאמת את העדות.

#### • דברי הרמב"ם

כתב **הרמב"ם** (ה' קה"ח פ"א ה"ז): "מצוות עשה מן התורה על ביי"ד... ושדרשו את העדים עד שיקדשו את החודש". מבואר מדבריו, שמהתורה יש צורך בדרישה וחקירה של העדים.

אולם בדברי **הרמב"ם** (שם פ"ב ה"א) נראה לכאורה אחרת:

דין תורה שאין מדקדקין בעדות החודש, שאפילו קידשו את החודש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו הרי זה מקודש, לפיכך היו בראשונה מקבלין עדות החודש מכל אדם מישראל שכל ישראל בחזקת כשרות עד שיודע לך שזה פסול. משקלקלו המינים והיו שוכרין אנשים להעיד שראו והם לא ראו התקינו שלא יקבלו בית דין עדות החודש אלא מעדים שמכירין בית דין אותן שהם כשרים ושיהיו דורשין וחוקרים בעדות. מבואר, מדין התורה אין צורך בדרישה וחקירה של העדים. אולם מצאנו בכך מחלוקת, כפי שיתבאר.

#### • יש צורך בדרישה וחקירה בעדות החודש

**הלחם משנה** (שם ד"ה שיהו) הקשה על הרמב"ם, ממנו משמע שמדין תורה אין צורך בדרישה וחקירה ורק מתקנת חכמים יש צורך בכך:

קשה... דכיון דעדות החודש בעי מומחין, ודאי דבעי דרישה וחקירה, כדאיתא בריש סנהדרין, ובהודאות והלוואות דמשום טעמא דנעילת דלת ליתא לדרישה וחקירה, אבל בעדות החודש דליכא האי טעמא ודאי

<sup>153</sup> **סנהדרין** (ג ע"א; לב ע"א).

דלא סילקו רבנן הדרישה והחקירה. וכן נראה לעיל מדברי רבינו ז"ל בסוף פרק שני שכתב מצוות עשה מן התורה וכו' ושדרשו העדים. לדבריו בדעת הרמב"ם, הצורך בדרישה וחקירה הוא מהתורה, ומה ששמעו מלשון הרמב"ם שזו רק תקנת חכמים, ביאר **ערוך השולחן** (הל' קה"ח סימן פט סעיף יא) שהכוונה היא שמדין התורה יש צורך רק בדרישות וחקירות בסיסיות- מחוייבות, אך תקנת חכמים להרחיב את הדרישות והחקירות:

ועוד נראה לי ברור, דהרמב"ם לא כיון לדרישה וחקירה שבכל העדות אלא למה שביאר לקמן אח"כ בשאלות הלבנה לאין היה נוטה וכו', וזה לא שייך לחקירות ודרישות דעלמא, אלא אחר שראו שיש רשעים המעידים בשקר החמירו גם בחקירות ודרישות אלו, ולכן כתב חקירות ודרישות אלו אח"כ כמו שיתבאר.

לדעה זו הסכים **המנחת חינוך** (אות יב; אות כח), ולאחר שהביא את דין כשרות העדים ששווה היא לכשרותם ביתר העדויות כתב גם דין דרישה וחקירה, דבר המלמד שגדר עדות החודש היא כיתר העדויות בהן צריכים העדים דרישה וחקירה. בכך ניתן משקל רב לצורך בעדות כשרה עבור קידוש החודש.

כפי שביארנו בהקדמה, הצורך בעדות שתהיה עומדת לדרישה וחקירה נובע מיכולת הזמנה, 'כל עדות שאי אתה יכול להזימה לא שמה עדות'. בשל כך נראה, שאם עדות קידוש החודש צריכה דרישה וחקירה אזי היא צריכה להיות גם 'עדות שאתה יכול להזימה'.

ואכן, כתב **מנחת חינוך** (אות יג):

ונראה דבעינן כאן גם עדות שיהיו יכולים להזימם. אף דבדיעבד אם קידשו ב"יד עפ"י המוזמים המעשה קיים היינו משום אתם ואפילו מוטעים ואפילו מזידיים ואם קידשו יום שלושים בלא עדים כלל ג"כ מעשיהם קיים, אבל כיון דמהתורה בעינן שיהיה עדות כשרה צריך ג"כ עדות שאתה יכול להזימה.

מבואר מדבריו, רף כשרות העדות בקידוש החודש הוא גבוה ככל העדויות ולפיכך יש צורך שהעדויות תהיה ראויה להזמה, שזו גם הסיבה לצורך בדרישה וחקירה.

גישה זו מצויה בדברי **התוספות** (כתובות כא ע"ב ד"ה הנח) שבעדות החודש אין עד נעשה דיין משום שא"כ זוהי עדות שלא ניתנת להזמה, ובעדות החודש יש צורך בסיסי שתהייה ניתנת להזמה :

משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה ואם העדים נעשו דיינין עדות שאין אתה יכול להזימה היא שלא יקבלו הזמה על עצמן.

#### • אין צורך בדרישה וחקירה בעדות החודש

**התומים** (סי' ל ס"ק ג) ביאר שמהתורה אין צורך בדרישה וחקירה, וזאת משום שלאחר שהתקדש החודש אין מועילה הזמת העדים, דבר המהווה סימן לכך שניתן לקבל עדים גם ללא דרישה וחקירה :

ונראה טעמו של דבר דלא צריכי בעדות החודש דרישה וחקירה דבר תורה, הוא משום דלאחר שנתקדש החודש אין מועיל הזמה כלל על עדים המעידים בעדות החודש, ואפילו קודם שנתקדש החודש מאיימים על עדי הזמה ורואים לבלבל דעתם כדי שיתבטל הזמתן... וא"כ למה לן דרישה וחקירה, דכל עצמותו הוא כדי שיהיה בו הזמה וכאן לא בעינן זו. מבואר מדבריו, שהעדר הצורך בדרישה וחקירה נובע מכך שאין צורך בעדות שאתה יכול להזימה.<sup>154</sup>

דבריו צריכים ביאור, הרי יש להבחין בין דין הוזמו העדים שהוא 'דיעבד'<sup>155</sup> לבין הכשרת עדים לכתחילה ללא דרישה וחקירה, וכשם שלא ניתן להכשיר קרובים כן לא ניתן להימנע מדרישה וחקירה המבררת לנו האם העדים כשרים בדבריהם.

בביאור דבריו נראה עפ"י **שו"ת בית הלוי** (ח"ג סי' ו ענף א אות ד) שביאר את דבריו והבחין בין דרישה וחקירה שאין בה צורך לבין הצורך בכשרות בסיסית של העדים שלא יהיו קרובים. לדבריו הסיבה לדרישה וחקירה נובעת מהצורך לברר

<sup>154</sup> ראו גם את קושיית **פני יהושע** (כתובות כא ע"ב ד"ה הנח) על התוספות שהובאו לעיל: "וקשיא לי, דהא לדידן דלא בעינן שום דרישה וחקירה בדיני ממונות כדי שלא תנעול דלת בפני לווין... וא"כ לא בעינן עדות שאתה יכול להזימן, דהא לא שייך הזמה היכא דליכא דרישה וחקירה, וכ"כ הפוסקים להדיא דמתקנת חכמים לא בעינן בדיני ממונות עדות שאתה יכול להזימן וא"כ אי ס"ד דטעמא דאין עד נעשה דיין משום עדות שאי אתה יכול להזימן".

<sup>155</sup> **רמב"ם** (הל' קה"ח פ"ב ה"ב): "דין תורה שאין מדקדקין בעדות החודש, שאפילו קידשו את החודש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו, הרי זה מקודש", וכהסבר **המנחת חינוך** (מצווה ד אות יא).

את האמת, אך בקידוש החודש אין צורך לברר את האמת כי גם אם קידשו ב"ד ונמצאו העדים עדי שקר החודש מקודש מדין 'אתם אפילו מוטעים', זאת בשונה מקרובים שאין הסיבה משום בירור האמת:

וההכרח לחלק קצת דגבי דרישה וחקירה דכתוב ודרשת וחקרת היטב והנה אמת נכון הדבר, הרי גילה הכתוב טעם להא דצריך דרישה וחקירה כדי שע"ז יתברר אם האמת כדבריהם. ומשום הכי בקידוש החודש דגם אם קידש ע"פ עדי שקר מקודש אין צריך דרישה וחקירה, אבל הקרובים דפסול לרמב"ח אינו משום שחסר הבירור שהאמת כדבריהם רק דגוה"כ הוא שאין לדון ע"פ עדים שאי אפשר להזימן ממילא פסולין גם בזה. מדברים אלו נראה שאמנם יש צורך בכשרות בסיסית של העדים, שלא יהיו קרובים, אך עדותם אינה צריכה לעמוד בסטנדרטים של יתר העדויות, שכן לדעה זו אין צורך בדרישה וחקירה.<sup>156</sup>

#### • התלות בתירוצי התוספות מכות

**המנחת חינוך** (אות יג) כתב ששאלה זו ביחס לעדות קידוש החודש, האם צריכה דרישה וחקירה, תלויה בשני תירוצי התוספות ביחס לקיום עדים זוממים בעדות בן גרושה ובן חלוצה. בדברי התורה מבואר, שאם התגלה על עדים שהעידו שקר, באופן כזה שבאה כת עדים אחרת והעידה עליהם שהיו במקום אחר בזמן האירוע שהעידו עליו וממילא עדותם לא תיתכן והיא עדות שקר, "וְנַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאִחִיו"<sup>157</sup> היינו שייגזר על העדים אותו גזר דין שאמור היה להיגזר על מי שניסו להפליל אולם, אחת החריגות בדין זה היא עדות על אדם-כהן שהוא בן גרושה או בן חלוצה ובכך נפסל לכהונה. ובאה כת אחרת והשימה את הכת הראשונה ונמצאת עדותם שקר. במקרה כזה לא נוכל להשית עליהם את גזר הדין שרצו להשית על הכהן, כי כיצד אפשר להחיל עליהם דין בן גרושה ובן חלוצה.

<sup>156</sup> ראו גם **ערוך השולחן** (ה' קה"ח סי' פט סעי' יא) שכתב ליישב את קושיית הלחם משנה באופן שונה מדבריו שהבאנו לעיל. הוא מפנה לתחילת דבריו אותם הבאנו, שם הוא טוען שיתכן וקידוש החודש שונה מיתר העדויות ולכן אי צורך בדרישה וחקירה: "אך לפי מה שבארנו בסעיף ב לא קשה כללי".

<sup>157</sup> **דברים** (יט, יט).

על מקרה זה נאמר **במשנה מכות** (פ"א מ"א):

כיצד העדים נעשים זוממים? מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים.

מבואר, העדים הזוממים מחוייבים מלקות למרות שלא באו לחייב מלקות את האדם עליו העידו.

**התוספות** (מכות ב ע"א ד"ה מעידין) הקשו על דין זה של המשנה, מכיון שלא ניתן לקיים בעדים שהוזמו את העונש אותו רצו להשית על מי שהעידו עליו, א"כ זו עדות שאי-אתה יכול להזימה:

תימה, כיון דאם הוזמו אינן נעשין בן גרושה וחלוצה, א"כ גם בשלא יוזמו איך יעשה על פיהם בן גרושה דהכי הוא האמת, ואמאי הא הויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זה עדות.

את שאלת התוספות ניתן לשאול גם על עדות קידוש החודש, שכן העדים שמעידים על המולד ונמצאו זוממים ומעתה הם עדי שקר, כיצד נוכל לקיים בהם דין 'כאשר זמם לעשות' הרי הם לא מעידים כלל על אדם או על גזר דין שנוכל להשית עליהם. בכך עדות לקידוש החודש היא 'עדות שאי-אתה יכול להזימה'.

התוספות כתבו ליישב בשתי דרכים שונות:

בתירוץ הראשון כתבו: "כיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר אתה יכול להזימה". כלומר, כיון שהם נעשים על עדות השקר שלהם, ולא משנה באיזה עונש, יש בכך קיום דין של עדות שאתה יכול להזימה, שכן מטרת הדרישה לעדות ברת-הזמה נובעת מהרתעת העדים לומר עדות שקר.<sup>158</sup> לאור דבריהם אלו כתב **מנחת חינוך** (אות יג ד"ה אמנם), גם בעדות לקידוש החודש שנמצאו העדים עדי שקר משום שהוזמו הם יתחייבו מלקות ויש בכך קיום דין של 'עדות שאתה יכול להזימה', וממילא עדות החודש צריכה דרישה וחקירה כי דינים אלו כרוכים יחד:

<sup>158</sup> כ"כ **שיעורי רבי שמואל** (מכות ב ע"א אות טז) בביאור דברי התוספות.



א"כ גם כאן נהי דלא שייך דין הזמה לעשות להם כאשר זמם, כי הם רצו שיהיו היום ראש חודש ומה יוכל לעשות להם, מ"מ לוקין ארבעים א"כ הוו להו יכולים להזימם.

בתירוץ השני כתבו התוספות, שבמקום בו לא ניתן להשית עליהם את העונש שהם רצו להפליל בו את האדם אין קיום דין של 'כאשר זמם לעשות' ובמקרה כזה אין צורך ב'עדות שאתה יכול להזימה'. א"כ, ביחס לקידוש החודש כתב **מנחת חינוך** (שם): "א"כ כאן נמי, כיון דלא שייך לקיים כאשר זמם אין צריך עדות שאתה יכול להזימה כלל". וממילא לגישה זו אין צורך בדרישה וחקירה בעדות קידוש החודש, כי היא אינה בגדר דין 'עדות שאתה יכול להזימה'.

#### • דעת המנחת חינוך : דרישה וחקירה מגזירת הכתוב

אולם, בסיום דבריו העיר המנחת חינוך וציין לדברי **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"א הי"ז): "מצוות עשה מן התורה על בית דין... ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש". וכוונתו לדברי לחם משנה (שם פ"ב ה"א) שיש צורך בדרישה וחקירה בעדות לקידוש החודש, והסכים לדבריו המנחת חינוך (אות יב; אות כח). ובביאור הדברים נראה, שהנה לעיל הבאנו את דברי **התומים** (סי' ל ס"ג - הובא לעיל) הסובר שאין צריך דרישה וחקירה בעדות קידוש החודש משום שהצורך בדרישה וחקירה הוא כדי שהעדות תהייה ברת-הזמה, אך עדות לקידוש החודש אינה ברת-הזמה כלל שכן שלאחר שהתקדש החודש אין מועילה הזמת העדים: ונראה טעמו של דבר דלא צריכי בעדות החודש דרישה וחקירה דבר תורה, הוא משום דלאחר שנתקדש החודש אין מועיל הזמה כלל על עדים המעידים בעדות החודש, ואפילו קודם שנתקדש החודש מאיימים על עדי הזמה ורואים לבלבל דעתם כדי שיתבטל הזמתן... וא"כ למה לן דרישה וחקירה, דכל עצמותו הוא כדי שיהיה בו הזמה וכאן לא בעינן זו. **המנחת חינוך** (מצווה תסג אות א) חלק על דבריו וטען שהצורך בדרישה וחקירה אינו משום הצורך שתהייה העדות 'עדות שאתה יכול להזימה', אלא יש גזירת הכתוב שיש צורך בקיום דרישה וחקירה גם אם לא ניתן להזים את העדים:

ובאמת דרישה וחקירה אין הטעם מטעם הזמה, דגוה"כ הוא... והרבה פוסקים סוברים דבממון לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה ומ"מ מבואר בש"ס דצריך דרישה וחקירה מהתורה... והמעייין בסוגיא יראה דרק לעניין אם אמר איני יודע בחקירות הטעם משום עדות שאי-אתה יכול להזימה אבל לכתחילה צריך דרישה וחקירה מגזה"כ.

מבואר שלדעת המנחת חינוך יש צורך בדרישה וחקירה בעדות לקידוש החודש, משום שזהו דין התלוי בבי"ד לדרוש ולחקור, כלשון הרמב"ם (ה' קה"ח פ"א ה"ז): "מצוות עשה מן התורה על בית דין... ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש", היינו המצווה מוטלת על בי"ד ללא כל קשר ליכולת הזמת העדים. ברם, קיום דין דרישה וחקירה מדין 'עדות שאתה יכול להזימה' מתממש כאשר אחד העדים אמר 'איני יודע', כלשון מנחת חינוך (אות יג) בסיכום היחס לתירוצי התוספות, שניתן ללמוד מדבריהם העוסקים ב'עדות שאתה יכול להזימה' לקידוש החודש רק לעניין עד האומר 'איני יודע':

א"כ כאן אם נתפוס תירוץ הראשון של תוספות בעיני עדות שאתה יכול להזימה ואם אחד אומר על החקירות איני יודע עדותן בטלה. ולתירוץ השני של תוספות דאין צריך עדות שאתה יכול להזימה, א"כ אף שאחד אומר איני יודע עדותן קיימת.

### 'איני יודע' בקידוש החודש

מדברי המנחת חינוך הללו מבואר, שלפי תירוצם השני של התוספות שבמקום בו לא ניתן להשית על העדים את העונש שהם רצו להפליל בו את האדם אין קיום דין של 'כאשר זמם לעשות' ובמקרה כזה אין צורך ב'עדות שאתה יכול להזימה', וממילא 'אף שאחד אומר איני יודע עדותן קיימת'. אולם, רבים הם הסוברים אחרת ולדבריהם נאמרו שתי הלכות בדין 'עדות שאתה יכול להזימה' -

א. שתוכל העדות להתבטל ע"י הזמה לצורך כך יש דרישה וחקירה.

ב. שהעדים יהיו ראויים לקבל את העונש שזממו לעשות.

לפיכך אף בעדות בן גרושה ובן חלוצה שאי-אפשר לקיים בעדים את העונש 'כאשר זמם', מ"מ העדות שלהם צריכה להיות ברת-הזמה ולכן אם אחד מהעדים אמר

'איני יודעי' עדותם בטלה.<sup>159</sup> כמו"כ בעדות קידוש החודש, אף אם לא נוכל להשית עליהם העונש 'כאשר זמם', מ"מ העדות עצמה צריכה להיות ברת יכולת הזמה. ואלו דברי **שו"ת בית הלוי** (חלק ג סימן ו ענף א אות ג):

הא דאמרינן בכמה דוכתי בגמרא דבעינן עדות שיכול להזימן סובל שני עניינים וכוונות - אחת, דבעי דווקא שיהיה יכול להזימם דהיינו להכחישם ע"י הזמה דעמנו הייתם, וכדכתיב בקרא והנה עד שקר העד. שנית, דבעינן שיכול לקיים בהם חיובא דכאשר זמם כדכתיב סיפא דקרא ועשיתם לו כאשר זמם.

וא"כ גם בהני עדיות דלא שייך בהו חיובא דכאשר זמם כלל בשום אופן, וכמו בעדי בן גרושה דממעטינן מדכתיב לו ולא לזרעו, מ"מ גם בהו בעי שיהיה יכול להזימם דהיינו לבטל עדותם ע"י הזמה דעמנו הייתם ולקיים בהו קרא דוהנה עד שקר העד לשקר גופו של עדות ולסתור דבריו. דאע"ג דסיפא דקרא דכאשר זמם לא שייך בהו, מ"מ רישא דוהנה עד שקר העד הא שייך גם בהו דלא מתכשרי שום עדות רק שיהיה אפשר לקיים בהו הך והנה שקר העד, וזה אי-אפשר בלא דרישה וחקירה, ומשי"ה גם בהו פסול אינו יודע.

<sup>159</sup> כ"כ: **הרב ברוך פרנקל-תאומים** (ברוך טעם, סוגיא דפליגין דיבורא, ד"ה לפ"ז; עטרת חכמים, אבהע"ז סי' ו): "דאף דבכל עדים בעינן שיהיה אפשר לקיים בהם עונש הזמה נלמד מפסוק דכאשר זמם, מ"מ יוצא מכלל זה עדים דבן גרושה ובן חלוצה דכאשר זמם לא קאי עליהם בשום צד שבעולם. אמנם הדין הראשון בתנאי העדים שצריך שיהיה אפשר הזמת העדים, דזה לא נלמד מכאשר זמם רק מפסוק ודרשת וחקרת, וכל עצמות צורך הדרשה וחקירה כדי שיהיה מציאות להזימם, אין להוציא מכלל זה אף עדות בן גרושה וחלוצה"; **אמרי בינה** (דיני עדות סי' א; סי' ה ד"ה והנה כבר); **הרב שמואל רוזנבסקי** (שיעורי רבי שמואל, מכות ב ע"א אות לא; זכרון שמואל, סי' מ אות ג).

## יב. חיוב עדים זוממים בקידוש החודש (אות יג)

### 'והצדיקו את הצדיק'

עדים זוממים הם עדי שקר ובעדותם עברו על איסור 'לא תענה ברעך עד שקר'<sup>160</sup>. בבבלי **מכות** (ב ע"ב)<sup>161</sup> מבואר שלא ניתן לחייב עונש בעדי שקר מכוח פסוק זה, שכן הוא 'לאו שאין בו מעשה', ולפיכך חיוב מלקות בעדים זוממים נלמד מהפסוק<sup>162</sup> 'והצדיקו את הצדיק וְהַרְשִׁיעוּ אֶת הַרְשָׁעִי':

רמז לעדים זוממין שלוקין מניין, דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע... עדים שהרשיעו את הצדיק, ואתו עדי אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא, ושווינהו להנך רשעים, והיה אם בן הכות הרשע. ותיפוק ליה מלא תענה. משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

השאלה העומדת בפנינו היא - האם הפסוק 'והרשיעו את הצדיק' מהווה קריטריון מהותי לחיוב עדים זוממים, ובמקרה בו הם אינם מרשיעים את הצדיק בעדותם כגון עדות על אישה שמת בעלה או עדות על איסור והיתר לא יתחייבו מלקות, או שמא אינו תנאי הכרחי ואף יתכן שמהווה גילוי מילתא לחיוב מלקות מדין 'לא תענה' אף שהוא לאו שאין בו מעשה?

**התוספות** (בבא קמא עד ע"ב ד"ה הוה) ביארו שהפסוק 'והצדיקו' אינו משמש קריטריון הלכתי אלא רק גילוי מילתא שלמרות ש'לא תענה' הוא לאו שאין בו מעשה מ"מ לוקים עליו: "דשאני לאו דלא תענה דגלי ביה קרא דלקי מוהיה אם בן הכות הרשע כדאמרינן בריש מכות"<sup>163</sup>.

<sup>160</sup> שמות (כ, יג).

<sup>161</sup> כן הוא בסנהדרין (י ע"א).

<sup>162</sup> דברים (כה, א).

<sup>163</sup> כ"כ: **חלקת יואב** (אבהע"ז סי' ה ד"ה ועתה נבוא); **שו"ת בית יצחק** (אבהע"ז ח"א סי' עד אות יג).

לעומת זאת, בשו"ת **נודע ביהודה** (מהדו"ק אבהע"ז סי' עב) למד אחרת, ולדבריו התורה לא חידשה עונש בעדי שקר אם בעדותם הם לא 'הרשיעו את הצדיק':

דאין עד שקר לוקה כי אם מטעם שוהרשיעו הצדיק, ושייד דווקא כשבא להרשיעו איזה רשע בין ממון ובין מיתה ובין מלקות, אבל כשלא הרשיע כלום בעדותו אינו לוקה.<sup>164</sup>

לדבריו, הפסוק 'והצדיקו' משמש קריטריון הלכתי קובע לחיוב עונש בעדים זוממים.

והנה, כאשר אנו דנים על עדים זוממים בקידוש החודש הרי אין כאן כלל 'והצדיקו את הצדיק', שכן הם לא מעידים על אדם אלא על המולד.

ואכן, הקשה **המנחת חינוך** (אות יג), כיצד יתכן לחייב ולהעניש עדים זוממים בקידוש החודש, הרי עד שקר אינו מחוייב מלקות אא"כ הוא מרשיע את הצדיק:

אך י"ל דלא שייך כאן כלל דין זה דמלקות דילפינן לה במכות... מן והצדיקו את הצדיק שהעדים הרשיעו את הצדיק והמזימין הצדיקו את הצדיק דמעיקרא וכו' והיה אם בין הכות הרשע, וכאן לא שייך כלל שהעדים הרשיעו את הצדיק, ואפשר לא נוכל ללמוד כלל מלקות דהוא גזה"כ דווקא בהרשיעו את הצדיק וכאן אינם באים להרשיע כלל לשום בן אדם.

מכוח קושי זה סיים: "ואפשר דמ"מ לוקין ארבעים אף דלא שייך והצדיקו, מ"מ ילפינן דבכל דוכתא עדים זוממין לוקין". ואכן לדבריו עדים זוממים יתחייבו מלקות גם במקרים שהם לא מרשיעים אף אדם, כגון עדים בעדות אישה שמת בעלה<sup>165</sup> ובעדות על איסור והיתר.<sup>166</sup>

מדבריו עולה, שהפסוק 'והצדיקו' אינו משמש קריטריון הלכתי ולכן גם במקום בו אין עדות על אדם ואין 'והצדיקו את הצדיק', מ"מ יחוייבו מלקות.

<sup>164</sup> כ"כ בדבריו בשו"ת **נודע ביהודה** (מהדו"ק אבהע"ז סי' מו; שם סי' נז).

<sup>165</sup> **מנחת חינוך** (מצווה לו אות יז).

<sup>166</sup> **מנחת חינוך** (מצווה לו אות ה).

לעומת זאת, לדברי הנודע ביהודה שהפסוק 'והצדיקו' משמש קריטריון הלכתי, אזי במקום בו הוא לא ניתן ליישום כמו בעדות קידוש החודש שאין העדים מעידים על אדם אלא על המולד אזי לא יתחייבו מלקות.

אמנם ניתן להסביר שיש בעדות קידוש החודש השלכות על דינים שונים הנוגעים לאנשים, כגון דיני ממונות ועונשים,<sup>167</sup> ולכן מתקיים כאן דין 'והצדיקו את הצדיק'. המקור לכך מצוי ב**ירושלמי** (נדרים פ"ו ה"ח; סנהדרין פ"א ה"ב): "הוויודעין כמה עדות יוצא מפיכם, כמה שכר בתים יוצא מפיכם", והיינו שמזהירים את עדי החודש לומר אמת משום שיש באמירתם השלכות על אנשים הן בדיני ממונות והן בענייני עונשים, כביאר **פני משה** (שם):

על ידי עדותכם אתם גורמים להלקות לאותם המחללים ועושין מלאכה באלו המועדות שנקבעים על פיכם. כמה שכר הבתים יוצא מפיכם, שאף הן תלוין בקביעות החודש מלא או חסר והשוכר מפסיד היום שחסר.

לאור שיטה זו, יתכן שאף ואין עדות שקר על קידוש החודש עומדת בקריטריונים של 'והצדיקו את הצדיק', מ"מ יש לעדותם השלכות דיניות על כלל ישראל ולכן ייענשו.<sup>168</sup>

### 'לא תענה ברעך עד שקר'

כאמור, לדעת המנחת חינוך עדי קידוש החודש שנמצאו זוממים לוקים על עדותם גם כאשר אין 'והצדיקו את הצדיק'.

האחרונים נחלקו האם עדים אלו עוברים על איסור של 'לא תענה ברעך עד שקר', שכן הם העידו שקר. מאידך יתכן, וכיוון שהם לא מעידים על 'רעך' אזי אינם עוברים על איסור.

<sup>167</sup> כ"כ: **מנחת חינוך** (אות יב): "ומשכחת כאן נוגע בדיני ממונות"; **שו"ת תורת חסד** (אבהע"ז סי' יג אות ג) שהביא דברי הירושלמי, וכתב: "ומש"ה י"ל, דכשמעידין בשקר בעדות החודש וע"ז יתחייבו אחרים על פיהם היינו נמי כמו שהרשיעו צדיק ולא תענה ברעך קרינן ביה"; **שיעורי רבי שמואל רוזנבסקי** (מכות ב ע"א אות לב): "דכיון דקידוש החודש נוגע לכל ישראל, חשיב נמי והרשיעו צדיק".

<sup>168</sup> כ"כ **אמרי בינה** (דיני עדות סי' ה ד"ה וראיתי) לחלוק על שו"ת נודע ביהודה ורבי עקיבא איגר שיובאו להלן.

במענה לכך ניתן לומר כפי שביארנו לעיל, משום שיש השלכות לקידוש החודש על האנשים בישראל<sup>169</sup> אזי עדי שקר על קידוש החודש עוברים על איסור 'לא תענה ברעך עד שקר', כפי שביאר בשיעורי רבי שמואל (מכות ב ע"א אות לב) בדעת המנחת חינוך:

והיינו דס"ל דגם בעדות החודש שייך לאו דלא תענה ברעך, כיון דקידוש החודש נוגע לכל ישראל. ולא בעינן שיהא גוף העדות על רעך, אלא כל שנעשה ע"י זה דינים הנוגעים לרעך סגי.

ואולם, בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סי' קעו) כתב שאין לחייב מלקות עדים זוממים בקידוש החודש: "דלא שייך בזה לא תענה ברעך דהא לא העידו כלל על רעהו להפסידו בשום דבר", וזאת משום ש"בעדותן על הלבנה היה רק רע לשמים"<sup>170</sup>.

### • ראיות ודחיות

~ איום על העדים להעיד שקר

בשיעורי רבי שמואל (מכות ב ע"א אות לו) כתב להוכיח כדעת רבי עקיבא איגר שעדים זוממים על קידוש החודש אינם עוברים על איסור 'לא תענה ברעך עד שקר', מדברי הבבלי ראש השנה (כ ע"א):

שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי: הווי יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים על החודש שלא נראה בזמנו לקדשו, אע"פ שלא ראוהו יאמרו ראינו.

<sup>169</sup> קובץ שיעורים (בבא בתרא אות שכת): "וקרינן בזה לא תענה ברעך, דעדותן היא על כל ישראל". ראו גם במקורות לעיל הערה 167.

<sup>170</sup> רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס, שבועות מח ע"א); השוו לדברי בנו בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סי' מז) שאביו "נסתפק בזה אם בעדות זו חייבים העדים מלקות משום לא תענה, כיון דלא תענה בריעך כתיב, ו"ל דווקא בריעך, אבל לא בעדות כזה דהוא רק רע לשמים". סברה זו, כ"כ: שו"ת מהר"ם שיק (חושן משפט סימן ח): "נראה בהעיד בשקר בעדות החודש עדיין כשר לעדות ולא מקרי פסול, שהרי לא מצינו לאו מפורש שלא להעיד בשקר כי אם הקרא דלא תענה ברעך עד שקר כו' אבל דבר שאין נפ"מ בו לעדים אלא שהעיד שקר באיסור והיתר נהי דחשוד לאותו דבר הוי אבל פסול לעדות לא שמענו שהרי קי"ל... דלא מקרי פסול לעדות אלא בעובר בלאו שיש בו מלקות ובעדות שקר באיסור והיתר או בענייני מצווה כקידוש החודש לא נמצא בו לאו ואף על גב דבוודאי איסור איכא לכל הפחות מקרא דמדבר שקר תרחק או מכללא דמצוות עשה להגיד עדות מה שראה או ידע א"כ ממילא נשמע שלא להעיד בשקר".

וקשה, כיצד מקבלים עדי שקר?<sup>171</sup>

וכתב להוכיח מכאן כדעת רבי עקיבא איגר שאין עבירת 'לא תענה ברעך' בעדי קידוש החודש:

והשתא בשלמא להגרע"א דאין בזה אלא משום מדבר שקר תרחק, אתי שפיר דמשום צורך שרי, כי היכי דמותר לשנות מפני דרכי שלום וכיו"ב. אבל אי נימא דאיכא לאו דלא תענה, היכי שרי להעיד עדות שקר משום צורך.

ואכן כן מצאנו בגליוני הש"ס (ראש השנה כ ע"א) בביאור דין זה:

ואולם בגוף הקושיא נלענ"ד פשוט, דאין כאן עבירת עדות שקר כלל, כיון דלשון הלאו לא תענה ברעך עד שקר הרי דרך הגדת שקר בריע היינו המפסדת לאדם היא המוזהרת בלאו, וכגון שמעידין בשקר שפלוני לוה מפלוני ומוציאין ממון על ידם, הרי הוצאת הממון שלא כדין ונמצא אותו פלוני נפסד ממנו ע"י עדות שקר שלהם שלא כדין וזהו עניית שקר בריע. ומשא"כ בעדות דכאן אף שנוגע ג"כ לכלל ישראל בקביעת המועדות מ"מ הרי אין מפסידין לכלל ישראל דבר דאחרי אשר יוקבע ויתקדש החודש על פי עדותן הרי הוא מקודש באמת כך ההלכה דאתם אפילו שוגגין ומזידין ומוטעין ונמצא שלא הפסידו כלל, ורק דגוף ההגדה שמגידין הוא שקר וזה היה אסור רק אילו היה נאמר לא תענה עד שקר, ומשא"כ לא תענה ברעך הרי בריע אין כאן עניית עד שקר כלל, דו"ק היטיב מאוד כי עמוק הוא.

מדברים אלו עולה כשיטת רבי עקיבא איגר, שאין 'לא תענה ברעך עד שקר' בעדות קידוש החודש מטעם שאין כאן 'רעך'.

אך יתרה מכך נראה בדברי גליוני הש"ס, שבשונה משאר עדויות בהן העדים פועלים ויוצרים את הדין מהמציאות, הרי שבעדות קידוש החודש ביי"ד הוא זה שיוצר את המציאות ואין העדים אלא גילוי מילתא בלבד.

<sup>171</sup> **שפת אמת** (ראש השנה כ ע"א ד"ה מאיימין): "תמוה מילתא, למה יעידו שקר אם יש כוח לביי"ד לקדש החודש ברצונם מה לנו לעדותו". ואכן העיר **שהרמב"ם** (הלי קה"ח פי"ג הט"ו) הביא דין זה בהקשר אחר.



יתרה מזו, כתב **עמק ברכה** (עמ' עא-עב) שאמרה הלכה בהלכות קידוש החודש שניתן לקדש את החודש גם בעדים שאינם כשרים לעדויות אחרות, כגון עדים זוממים, וזו הסיבה שמותר לאיים על העדים גם כשיעידו שקר:

דבעדות החודש ליכא כלל הלאו דלא תענה, כיון דגם עדות שקר מועיל בקידוש החודש, והאיסור מדבר שקר תרחק הרי הותר לצרכי מצווה וע"כ שפיר מותר לאיים על העדים שיאמרו ראינו החודש אע"פ שלא ראו במקום הצורך.

לאור דברים אלו יש לטעון שאין מניעה לקבל עדי שקר לעדות החודש, וזה אינו נובע מדין 'אתם אפילו מזידים', אלא מעיקר דין קידוש החודש שאין מדקדקים בעדות העדים, כדברי הירושלמי (ראש השנה פ"ג ה"א): "קידשוהו ואח"כ נמצאו העדים זוממין הרי זה מקודש... אין מדקדקין בעדות החודש". כלומר, הסיבה שיש לקבל את עדות החודש לאחר שנמצאו העדים מוזמים היא מחמת הנמכת רף כשרות העדות.

ואכן מצאנו בדברי **תוספות הרא"ש** (כתובות לב ע"א ד"ה שכן יש) שהוכיח מדין זה של איום העדים שמותר לקדש את החודש בעדי שקר, כי עדות קידוש החודש הותרה בפני עדות שקר:

ועדים זוממין כגון בעדות החודש כדאמרין... מאיימין את העדים לומר שראו את החודש אע"פ שלא ראו שאין מקדשין את החודש אלא ע"פ קבלת עדות. ומיהו מותר לקדשו על פי עדות שקר דכתיב אשר תקראו אותם ואפילו שוגגין ואפילו מזידין.

אולם, **החתם סופר** (שם ד"ה מה) דחה דבריו וכתב שאין האיום על העדים נכלל בכלל 'עדות שקר':

משום דאין זה נכנס בגדר עדות שקר כשעושה ברצון אותו שהועד עליו, ושגם הבי"ד יודעים ואינו מטעה אותם זה אינו נכנס בלאו דלא תענה ברעך.

כע"ז כ"כ **קהלות יעקב** (ראש השנה סי' כ), שאין להוכיח מדין האיום על העדים כדעת רבי עקיבא איגר שאין 'לא תענה' בעדי קידוש החודש, שכן גם לשיטה הסוברת שיש מלקות מ'לא תענה' בעדי שקר בקידוש החודש היינו דווקא

כשבאים להעיד שקר בפני בי"ד שלא הכיר בכך, אבל אם בי"ד מכיר בכך ומקבלם אין כאן רמאות בפני בי"ד ואינם עוברים על 'לא תענה':

אין מכאן ראייה שבעדות החדש ליכא לאו דלא תענה, שאפילו אם תמצי לומר דהמעיד עדות שקר בעדות החדש קעבר על לא תענה, היינו כשהעידו בפני בי"ד שאינם מכירים בהם שהם משקרין דעכ"פ הטעה את הדיינים שידונו ע"פ השקר הזה וקרינן ביה לא תענה. אבל היכא שהבי"ד עצמן מאיימים עליהם שיעידו על החדש אע"פ שלא ראו, הרי אינו מרמה את הבי"ד כלל וגם כשידונו הבי"ד לא יהיה זה כלל מכוח נאמנות עדותן רק שהבי"ד יכולים לקדש את החדש בלא עדות כשרה דאתם ואפילו מזידין וא"כ אין זה תענה כלל רק מילי בעלמא.

מדבריו עולה שיש מצבים בהם בי"ד מקבלים עדי שקר בעדות החדש, ואין בכך איסור על העדים של 'לא תענה ברעך עד שקר'.

#### ~ חילול שבת לעדות החדש

**בבבלי בבא קמא** (עב ע"ב) סובר אבבי שעד זומם נפסל למפרע.<sup>172</sup> לאור זאת הקשה **במרחשת** (ח"א קונטרס הזמה, ענף ב אות ב):

שמעתי מקשים, איך העדים מחללין שבת לקדש את החדש, הא הוי עדות שאי-אתה יכול להזימה, שאם יזומו נמצא למפרע שחיללו שבת והוי פסולין קודם הגדה ואינם נעשין עוד זוממין.

**בשיעורי רבי שמואל** (מכות ב ע"א אות לה) כתב ששאלה זו לא קשה לשיטת רבי עקיבא איגר הסובר שעדים זוממים בקידוש החדש לא עוברים על איסור 'לא תענה ברעך עד שקר' שכן אינם מעידים ברעך, אך לשיטת המנחת חינוך שעדים אלו לוקים משום שעברו על 'לא תענה ברעך', קשה קושיא זו:

אמנם לפי מה דביארנו עפ"י שיטת הגרע"א דלא בעי בקידוש החדש עדות שאתה יכול להזימה אלא לעניין בירור השקר וביטול עדותן גרידא, לפי"ז אתי-שפיר בפשיטות, דלעניין זה לא איכפת לן בפסוליהו.

<sup>172</sup> בהמשך, **בבא קמא** (עג ע"א) מבואר שהלכה כמותו: "והלכתא כוותיה דאביי בע"ל קג"ס", והיינו שהאות' ע' מייצגת 'עד זומם'.

מיהו אכתי תיקשי קושיא הנ"ל לשיטת המנחת חינוך, דס"ל דעדי החודש לוקין מלא תענה, דלפ"ז בעינן נמי דליהוי יכולה להזימה במלקות לתירוצא קמא דהתוספות כאן, ובכה"ג דאיגלאי מילתא למפרע דפסולין היו בשעת הגדה הא מסתברא דאינם לוקים, וכמו דמיפטרי מכאשר זמם מה"ט דמעיקרא עדות פסולה הייתה ולא עדות היא.<sup>173</sup>

**המרחשת** (שם) כתב ליישב קושי זה בהנחת יסוד בגדר עדים זוממים, שאין מחייבים עדים זוממים במה שרצו הם לחייב את האדם שהעידו עליו א"כ הוזמו לאחר פסק הדין שהוציאו בית דין על הנידון על פי עדותם. אך אם הוזמו העדים לאחר שקיבלו בית דין את עדותם, קודם פסק הדין, אין מקיימים בהם דין 'כאשר זמם'.

לאור זאת, מכיון שבקידוש החודש מתקבלת עדות עדים זוממים, אזי כבר התקיים 'גמר דין' על-פיהם וממילא הם נענשים ולא חוזרים לפוסלם למפרע:

אולם ע"פ האמור ניחא, שהטעם הוא שלא נעשו זוממין משום שלא נגמר הדין על פיהם, וא"כ בקידוש החודש דקיימ"ל אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידיים אפילו מוטעין, וא"כ לעולם הגמר דין מתקיים ע"פ העדים הללו וא"כ מתחייבין העדים מלקות אף דהוי פסולין כיון שנגמר הדין על-פיהם.<sup>174</sup>

אם נעמיק במשמעות תירוץ זה, אזי נבין שמשמעות ההלכה 'אתם אפילו...' היא שבקידוש החודש תפקיד בית הדין אינו רק לברר מהי האמת, אלא הוא היוצר את קידוש החודש. אמנם יש מצווה לקדש על פי ראייה, אבל לא העדים גומרים את הדין, גם אם נזים את עדי קידוש החודש - הקידוש לא יתבטל, ולכן אין זה משנה שהעדים היו פסולים מעיקרא.

<sup>173</sup> ראו דבריו ב**זכרון שמואל** (סי' מ אות ד) ביישוב הקושי באופן אחר, עפ"י יסודו של שו"ת בית הלוי (ח"ג סימן ו ענף א אות ג) שהובא לעיל ליד הערה 159: "הא דבעי בקידוש החודש עדות שאתה יכול להזימה הוא רק לבטל עדותם, וזה הא שייך אפילו באופן שלאחר שיוזמו איגלאי מילתא דכבר היו פסולים בשעת עדותם".

<sup>174</sup> אולם, ראו: **קובץ שיעורים** (בבא בתרא אות שכן): "אבל צ"ע, דהא אין לוקין עד שיגמר הדין על פיהן, ולכאורה זה אינו שייך רק היכא שהגמר דין הוא שקר, אבל בעדות החודש הגמר דין הוא אמת, דאתם אפילו מוטעין וע"י הגמר דין לא ניתוסף שקר יותר מקודם גמר דין".

## יג. נעשה גדול בעדותו (אות יד)

### 1. הספק

הסתפק המנחת חינוך (אות יד):

ונסתפקתי אם באו עדים שנולדו בראש-חודש ניסן והיום בראש-חודש ניסן שלמו י"ג שנים ונעשים גדולים תיכף בתחילת ליל ראש-חודש... והם באו ואמרו שראו הלבנה היום והיום הוא לי לאדר - היאך הדין אם צריכין הבי"ד לקבל עדותן, כיון דאם יקבלו עדותן ויקדשו בי"ד את החודש א"כ ראש-חודש היום וגם אתמול בלילה היה ראש-חודש וכשהוא ראש-חודש הם גדולים כי בראש-חודש הם בני י"ג ומקדשין שפיר על ידן ושפיר מתקיים מצוות קידוש עפ"י הראיה כיון דיתקדש החודש והו"ל גדולים ראו את החודש.

או דלמא, כיון דעתה הם עדיין קטנים ובשעת דרישה וחקירה הם עודם קטנים כי עתה עדיין אינו ניסן והם קטנים, וקטנים אינם כשרין להעיד. המנחת חינוך תולה ספק זה בשני תירוצי ה**תוספות** (מכות ב ע"א ד"ה מעידין)<sup>175</sup> בשאלה האם במקום בו לא ניתן להשית את העונש שזממו לעשות על העדים מ"מ הוי 'עדות שאתה יכול להזימה' או לא.

לשיטה הסוברת, שיש צורך בקידוש החודש בעדות שאפשר להזימה, אזי אין לקבל עדות כזו. טעמו הוא, משום שאם נקבל ואז הם יהיו גדולים למפרע מעת עדותם, הוי עדות שאי-יכול להזימה, כי אם יזימו אותם אחרי שבי"ד קיבל עדותם אזי אמנם הם גדולים למפרע אך בד-בבד החודש מקודש מכבר על-פיהם והוי 'כאשר עשה'. ולפני שבי"ד מקדש את החודש על-פיהם, אי-אפשר להזימה משום שהזמה צריכה להיות דווקא בגמר דין.

<sup>175</sup> הובאו דבריהם לעיל, עמוד 104.

## 2. הקושי והביאורים

**בתורת הלוי** (מצווה ד עמ' עג) הקשה, שלפי דבריו לא ניתן ליישם כלל בעדות קידוש החודש 'עדות שאתה יכול להזימה', שכן כל עוד ביי"ד לא קיבל עדותם, אי-אפשר להזימם משום שאין הזמה אלא בגמר דין. ולאחר שביי"ד קיבלו עדותם, לא ניתן להזימם מדין 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'.

**הרב שמואל רוזנבסקי**<sup>176</sup> כתב לבאר שיתכן וביי"ד אינם מקדשים את החודש על-פיהם, אלא קובעים ומסכימים ביניהם לקבל עדותם, ורק לאחר-מכן הם מקדשים את החודש באמירת 'מקודש'. בכך, אפשר להזים את העדים בשלב בו ביי"ד מסכימים על קבלת עדותם, ואז זה עוד בשלב שלפני גמר דין. אך הוא כתב על כך שהסבר זה דחוק, אך ציין לדעת **הרמב"ן** (השגות לספהמ"צ מ"ע קנג): "דאין קידוש ביי"ד מעכב אלא הוא מצווה"<sup>177</sup>, א"כ מכיון שאין גמר דין ניתן להזימם.

אפשרות נוספת מעלה **הרב שמואל רוזנבסקי** (שיעורי רבי שמואל, סנהדרין י ע"ב אות קמב) בשם תלמידו שיש להבחין בין עדות רגילה, בה יש אכן צורך בגמר דין לקיום 'כאשר זמם', לעומת עדות קידוש החודש:

ואחד מן החבורה אמר די"ל דהדין כאשר עשה הוא רק כשנעשה עפ"י העדים, אבל כאן מה שנעשה הקידוש אינו עפ"י העדים, דגם בלא העדים אם ביי"ד היו מקדשין את החודש היה מקודש, דאתם אפילו שוגגין אפילו מזידין, אלא דהם גרמו להפסק דין. משא"כ בעלמא דכל הפסק דין של הביי"ד היה רק עפ"י העדים, ולפי האמת שנתברר שהעדים שקרנים אין לפסק הדין שום קיום.

שוב אנו עדים לכך שהיחס בין העדים בקידוש החודש לבין ביי"ד הוא בנתנית משקל רב לביי"ד.

<sup>176</sup> **חידושי רבי שמואל** (מכות עמ' לט הערה עו); **שיעורי רבי שמואל** (סנהדרין י ע"ב אות קמב).  
<sup>177</sup> הובא **במנחת חינוך** (מצווה ד אות ב ד"ה ולכאורה). ראו מה שהתבאר לעיל סימן ה.1.

### 3. ביאור המנחת חינוך והקושי

**המנחת חינוך** כתב לפשוט את הספק בצורה הבאה :

ונראה לי דהברירה ביד הבי"ד אם רוצים מקבלים עדותן ומקיימים מצוות קידוש עפ"י הראיה, כיון דנעשים גדולים למפרע בשעת ראה והגדה. אך אם הבי"ד רוצים לא יקבלו עדותן דלעת עתה קטנים הם וזה אינם מצווים לקבל עדים שע"י הקידוש יהיו למפרע עדים, והחיוב הוא על עדים כשרים אבל כאן שלעת עתה אינם עדים וכי מוטל על הבי"ד שיעשו עדים, זה אין סברא כלל.

יש לדון בדבריו שכתב שאם בי"ד מקבלים את עדותם הרי זו עדות גדולים, משום שלמפרע מתברר שהם היו גדולים בעת הגדת העדות.

על כך הקשה **מנחת סולת** (מצווה ד אות ו עמ' עג ד"ה והנה) שתי קושיות - האחת, קידוש החודש של בי"ד אינו חל למפרע אלא 'מכאן ולהבא' וממילא בעת הגדת העדות עדיין הם קטנים, ויתרה מזו אין קידוש החודש מתחולל עפ"י העדים אלא מכוח בי"ד.

השנייה, גם לשיטת המנחת חינוך שהקידוש חל למפרע ואז הם גדולים, אי"כ נמצא שבעדותם הם מעידים על עצמם, על גדלותם, ואין אדם מעיד על עצמו :

נהי שבי"ד קידשו מהני מ"מ לא הוי למפרע ראש-חודש רק מאותו רגע שקידשו הבי"ד, כיון דבאמת לא נראה הלבנה רק הבי"ד קידשו ומהני מכח אתם, לא הוי ראש-חודש רק מאותו רגע ושוב לא הוי למפרע גדולים ושוב אינם נאמנים. ובפרט דהוי כאילו מעידין על עצמן דהם גדולים.

ליבת הקושי בדבריו היא, שהמנחת חינוך יוצא מנקודת הנחה שעדות קידוש החודש היא 'גילוי מילתא' בלבד וממילא כאשר בי"ד מקדשים את החודש מתברר למפרע שהעדים היו גדולים. וזה אינו, לדבריו, שכן בי"ד יוצרים חלות מכוח 'אשר תקראו אתם' וממילא החודש מקודש מכאן ולהבא.

וראו את הערת הרי"ש **אלישיב** (ראש השנה כב ע"א ד"ה אמנם) :

ולכאורה כל ספיקו משולל הוא הבנה, דוכי קידוש בי"ד הוא בירור מילתא בעלמא שאותו היום ראש-חודש הוא, דאז שייך שפיר למימר

דבקטנים השתא כיון דמתברר שראש-חודש היום גדולים הם, וממילא שפיר אפשר לברר על ידם. אמנם אין זה כך, אלא ביי"ד מקדשים החודש והם הם שפועלים שהחודש יתקדש מאותו יום שהם מקדשים אותו, אי"כ היאך יקבלו הבי"ד עדים שעכשיו קטנים, הרי כפי המצב עכשיו קודם שדנו הבי"ד הרי קטנים הם ופסולים הם לעדות ואיך ידונו ביי"ד על פיהם אם פסולים הם עכשיו. ואה"י, כשבי"ד יקדשו יהא למפרע, זה יהיה כשיקדשו שאז יש בכוחם לפעול, ופועלים קידוש למפרע, אבל כל זמן שלא עשו כן, הרי עדיין העדים קטנים הם, וקטנים פסולים לעדות, והיאך יעידו, והיאך יקבלו עדותם, וצ"ב.

ניתן ליישב קושי זה ולטעון שיש צורך בהלימה בין העדים לבין ביי"ד, שכן אין ביי"ד פועלים את קידוש החודש רק מכוח עצמם, אלא עליהם לברר את המציאות בראיית המולד ע"י העדים המביאים את המציאות לפתח ביי"ד. לאחר בירור המציאות בפניהם, הם קובעים את חלות החודש. לאור זאת יתכן, לפי הבירור שיוצא מהמציאות עליה העידו העדים, מתברר למפרע שהם היו גדולים בעת הגדת העדות, מעתה ביי"ד יכולים לקדש את החודש מכאן ולהבא. לאור ביאור זה עולה ההבנה ביחס שבין העדים לבין ביי"ד - הוא היחס בין בירור המציאות לקביעת חלות.

## יד. קבלת עדות קטנים שיעשו גדולים לפסילת כשרים (אות טו)

**המנחת חינוך** (אות טו) מסתפק במקרה הבא :

אם ביום ל' של אדר באו עדים כשרים שראו את החודש כדי לקדשו היום, ובאו עדים שנולדו קודם י"ג שנה בראש-חודש ועתה בראש-חודש ניסן נעשו גדולים ומזימין את העדים הכשרים או שפוסלין אותם באיזה עבירה שראו היום שעשו העדים הכשרים - האיך לדון בזה.

לדבריו, צדדי הספק הם -

אם לא יקבלו הבי"ד את העדים הכשרים מטעם זה, כיון דאיכא עדים שפוסלין אותם, הא אם לא יקדשו אי"כ היום עוד אדר ולא ניסן ולא נעשו

הפוסלין גדולים, וקטנים אינם יכולים לפסול עדים וא"כ עוברים על המצווה שיש כאן עתה עדים כשרים ואין מקבלין אותם. ואם יקבלו הבי"ד העדים ויקדשו החודש, א"כ המזימין והפוסלין נעשו גדולים למפרע ואיפסלו להו הכשרים וקידשו עפ"י עדים פסולים, והיאך יקבלו אותם הבי"ד דיועדים כדשלא כדין יקדשו דהם עדים פסולים, נהי דבדיעבד מקודש מ"מ היאך יעשו לכתחילה לקדש ע"י פסולים. ואם באמת לא יקדשו, דהעדים פסולים, הלא כיון שלא יקדשו אותם פוסלים והמזימין קטנים והמעידים כשרים לכל עדות שבתורה. והיאך לדיינה דייני להאי דינא.<sup>178</sup>

המנחת חינוך מכריע במקרה כזה לקבל את עדות הראשונים הכשרים, כלשונו: ונלע"ד, כיון דבשעה שהעדים הכשרים באים ודורשים וחוקרים אותם הם כשרין גמורין, כי מצווה על הבי"ד לקבל עדותן והוא מצוות עשה מהתורה לקבל עדות החודש.

ואף אם אח"כ יבואו עדים ויזימום, החודש מקודש מדין 'אתם אפילו מוטעים'. אולם, **בדרך המלך** (ה'י' קה"ח פ"ב ה"י) כתב אחרת, ולדבריו אין לבי"ד לקבל את עדות הראשונים משום שלאחר-מכן הכת השנייה תזים אותם:

ולפענדי"נ לומר דהסברא הוא להיפך, דאיך נוכל לומר דיהיה מוטל עלינו לקבל עדותן ולקדש החודש באופן שידוע שאחר שיקבלו העדות ויקדשו החודש יהיו נפסלים העדים ושוב אין שום מצווה לקבל עדות פסולים. דיותר מזה מצינו דשיטת הרז"ה... דהיכי דאישתפך חמימי דבתר מילה מקמי מילה דתדחה מילה... דהטעם דכל שאנו יודעין בתחילת הדבר שיבוא לידי איסור מלאכה דוחין את המצווה כדי שלא נבוא בסוף לידי כך ע"ש. מבואר דעתו, דאף דאח"כ יהיה פיקוח נפש דוחה את השבת, ואפשר עוד לומר דחשוב כהתורה, מ"מ אמרינן דחל עלינו בתחילה

<sup>178</sup> ראו את ההתייחסות של **קובץ שעורים** (בבא בתרא אות תקפג) למקרה זה: "הא דאיצטריך קרא דאנשים ולא קטנים לעניין עדות, וקשה בלא קרא אין נאמנות לקטן, אפילו באיסורין דכל הפסולין נאמנין. וי"ל, דנפק"מ לומר לדברך קטן אתה, כמו שצייר במנחת חינוך לעניין קידוש החודש דאם הגדתו אמת הוא קטן, ואי לאו קרא היה נאמן ככה"ג דליכא פסולא בקטן כיון שהמעשה אמת, אבל כיון דקטן פסול מגזיה"כ אינו נאמן, דלדבריו קטן הוא".



לראות מה שיהיה אח"כ ומש"ה אף שאח"כ כשיהיה פיקוח נפש יהיה מוטל עלינו לחלל שבת אפ"ה אסור לנו להביא לידי זה ומש"ה דוחין מילה. ה"נ אף שאח"כ כשיקבלו העדות ויקדשו ביי"ד החדש נאמר שאף שנתברר למפרע שהעדים היו פסולין לא נתבטל הקידוש, מ"מ למה לנו לעשות כן לכתחילה, ואיך שייך לומר שיש מצווה לקבל עדות ולקדש החדש כיון שידוע שבזה שיקדשו יעשו העדים פסולים ושוב אין מצווה לקבל עדות מפסולין.

## טו. עד נעשה דיין (אות טז)

### 1. קושיית המנחת חינוך

במספר מקומות בגמרא<sup>179</sup> נאמר כלל 'אין עד נעשה דיין', היינו אדם אינו יכול לדון עפ"י עדות של עצמו. המקור לדין זה מופיע בעדות קידוש החדש במקרה ושניים מהדיינים ראו את המולד, כדברי **המשנה ראש-השנה** (פ"ג מ"א): "ראוהו בית דין בלבד, יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש". מבואר, שהדיינים שראו את המולד אינם יכולים להיות דיינים, אלא יש למנות שני דיינים אחרים במקומם, שכן 'אין עד נעשה דיין'.

בטעם הדין, כתבו ה**תוספות** (כתובות כא ע"ב ד"ה הנח)<sup>180</sup> שני טעמים:

וטעמא דאין עד נעשה דיין משום דבעינן שיעידו לפני הדיין, כמו שמפרש רשב"ם,<sup>181</sup> דכתיב ועמדו שני האנשים אלו העדים לפני ה' אלו הדיינים.

ויש מפרשים, משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה ואם העדים נעשו דיינים עדות שאין אתה יכול להזימה היא שלא יקבלו הזמה על עצמן.

<sup>179</sup> **כתובות** (כא ע"ב); **גטין** (ה ע"א); **סנהדרין** (לד ע"ב); **בבא קמא** (צ ע"ב); **בבא בתרא** (קיד ע"א).

<sup>180</sup> כ"כ **תוספות** (בבא בתרא קיד ע"א ד"ה אבל בלילה).

<sup>181</sup> **רשב"ם** (בבא בתרא קיד ע"א ד"ה ואין עד).

לאור הטעם השני, הקשה **המנחת חינוך** (אות טז), אם נאמר שעדות החודש אינה צריכה להיות ברת-הזמה, כפי אחד התירוצים בתוספות מכות,<sup>182</sup> אי"כ עד יכול להיות דיין בעדות קידוש החודש, שכן אין צורך בדיני הזמה.<sup>183</sup>

המנחת חינוך לא תירץ קושי זה, אלא כתב שמכיון שיש עוד טעמים לדין 'אין עד נעשה דיין', אזי יתכן וגם בעדות קידוש החודש, אף שאינה צריכה להיות ברת-הזמה, מ"מ מתקיים דין זה.

## 2. תירוצים

אמנם מצאנו שני ביאורים למענה לקושייתו:

• **תירוץ א': בשו"ת בית הלוי** (ח"ג סי' ו ענף א אות ג) כתב להבחין בעדות שאתה יכול להזימה, בין העונש המושת על העדים לבין קיומה של העדות עצמה<sup>184</sup>:

הא דאמרינן בכמה דוכתי בגמרא דבעינן עדות שיכול להזימן סובל שני עניינים וכוונות - אחת, דבעי דווקא שיהיה יכול להזימם דהיינו להכחישם ע"י הזמה דעמנו הייתם, וכדכתיב בקרא והנה עד שקר העד. שנית, דבעינן שיוכל לקיים בהם חיובא דכאשר זמם כדכתיב סיפא דקרא ועשייתם לו כאשר זמם. וא"כ גם בהני עדיות דלא שייך בהו חיובא דכאשר זמם כלל בשום אופן, וכמו בעדי בן גרושה דממעטינן מדכתיב לו ולא לזרעו, מ"מ גם בהו בעי שיהיה יכול להזימם דהיינו לבטל עדותם ע"י הזמה דעמנו הייתם ולקיים בהו קרא דוהנה עד שקר העד לשקר גופו של עדות ולסתור דבריו. דאע"ג דסיפא דקרא דכאשר זמם לא שייך בהו, מ"מ רישא דוהנה עד שקר העד הא שייך גם בהו, דלא מתכשרי שום עדות רק שיהיה אפשר לקיים בהו הך והנה שקר העד, וזה אי-אפשר בלא דרישה וחקירה.

לאור זאת, אף אם אין שייך בעדות קידוש החודש עונש הזמה, מ"מ צריך שתהיה העדות ברת יכולת ביטול ע"י הזמה. לפיכך, גם בעדות קידוש החודש על העדות

<sup>182</sup> הובאו דבריהם לעיל, עמוד 104.

<sup>183</sup> כן הקשו: **פני יהושע** (כתובות כא ע"א קונטרס אחרון אות סח); **שו"ת תורת חסד** (אבהע"ז סי' יג אות ג).

<sup>184</sup> הובאו דבריו גם לעיל ליד הערה 159.

עצמה להיות עומדת ב'עדות שאתה יכול להזימה' ולכן 'אין עד נעשה דיין' לטעם שלא יקבל הזמה על עצמו וממילא העדות לא תתבטל.<sup>185</sup>

• **תירוץ ב: בשו"ת בית הלוי** (ח"ג סי' ו ענף א אות ד) כתב שאף אם עדות קידוש החודש אינה צריכה להיות בר-הזמה, מ"מ גם בה חל דין 'אין עד נעשה דיין', וזאת משום שהיא מוגדרת 'משפט' עם כלל הדינים האמורים במשפט: הרי דגם שם אין עד המעיד נעשה דיין, ומוכרח ע"כ לומר כיון דבעדות החודש כתיב משפט ממילא פסול בהו כל מה דפסול בדיני נפשות וממון, אע"ג דעיקר טעם פסולן לא שייך בעדות החודש, מ"מ ידעינן מקרא דמשפט אחד יהיה דכל דבר דנקרא משפט דינו שוה זה כזה וחודש נקרא ג"כ משפט... וא"כ הא ק"ו בדברים שהם בעצם משפט הגם דלא שייך בהו כאשר זמם דפסול בהון כל הני.

## טז. עדות מיוחדת (אות יז)

'עדות מיוחדת' היא עדות במקרה שעד אחד ראה את המעשה ממקום אחד, והשני ראה את המעשה ממקום אחר, ושני העדים לא ראו זה את זה.

**בבבלי מכות** (ו ע"ב) מובא המקור לכך:

מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה? שנאמר לא יומת על פי עד אחד, מאי אחד? אילימא עד אחד ממש, מרישא שמעינן לה על פי שניים עדים. אלא מאי אחד? אחד אחד.

בהמשך מובא שיש להבחין בין דיני ממונות בהם עדות מיוחדת כשרה לדיני נפשות שאין עדות זו כשרה:

אמר רב נחמן: עדות מיוחדת כשירה בדיני ממונות, דכתיב לא יומת על פי עד אחד, בדיני נפשות הוא דאין כשירה, אבל בדיני ממונות כשירה.

**המנחת חינוך** (אות יז) הביא שתי דעות מה הכוונה 'אבל בדיני ממונות כשירה' - רק בדיני נפשות אין להכשיר עדות מיוחדת, אבל ביתר העדויות כולן כן יש להכשיר עדות מיוחדת, או שמא רק בממונות יש להכשיר עדות מיוחדת ולא ביתר

<sup>185</sup> כ"כ: קהילות יעקב (כתובות סי' כד); שיעורי רבי שמואל רוזנבסקי (מכות ב ע"ב אות לב).

העדויות.<sup>186</sup> לשני ביאורים אלו השלכה על עדות מיוחדת בקידוש החודש, שכן אם מדובר על מיעוט שאינה כשרה רק בדיני נפשות, אזי עדות מיוחדת כשרה בעדות קידוש החודש. אך אם מדובר על ייחודיות בדיני ממונות דווקא, אזי בעדות קידוש החודש אין להכשיר עדות מיוחדת.

ברם עלינו לברר במה אכן שונה עדות בדיני ממונות, בה מכשירים עדות מיוחדת, מעדות בדיני נפשות?

**האור שמח** (הלי' עדות פ"ד ה"א) כתב לבאר את ההבדל.

לדבריו, החיוב בממון קיים עוד לפני פסק ב"ד, הוא קיים משעת ההלוואה, ולכן אפשר לצרף שני עדים המעידים בזמנים שונים כי שניהם מעידים על החיוב. שונה מכך היא עדות על דיני נפשות בה אין חיוב ללא ראיית שני עדים את המעשה, שכן אם עד אחד ראה את הרוצח רוצח אין חיוב נפשות באופן כזה, ראיית עד אחד אינה קבילה כלל והיא כאילו לא ראה, ולכן לא ניתן לצרף עדים יחד ואין כשרה עדות מיוחדת, כלשונו:

דחמנא גלי דאימת מהני עדים דוקא כי כל אחד מעיד שהנדון חייב מיתה, אבל לא כשהוא אומר שאינו יודע אם חייב הנדון מיתה, רק ב"ד יצרפו לעדותן לחייבו מיתה על פיהם. הגע בעצמך, אדם שהרג הנפש בלא שני עדים המעידים בב"ד ודאי לאו בר קטלא הוי... א"כ אם חבריה מסהיד בשקרא לאו בר קטלא הוי, רק בב"ד יצרפו עדות כל אחד, וא"כ יש לפנינו שני עדים בב"ד המעידים דגברא הרג הנפש ובר קטלא הוי. ועל זה כתב רחמנא לא יומת ע"פ עד אחד, אחד אחד, ע"י צירוף הב"ד מן העדים לא יעידו. וזה דווקא דיני נפשות, אבל דיני ממונות הלא אם לוח מחבירו או הודה, אף שלא בא העד והעיד לב"ד גברא בר חיוב ממון הוי, וא"כ כל אחד אומר שחבירו חייב ממון והוי כאילו אומר כל אחד בדיני נפשות שחבירו חייב מיתה, שהרג נפש, ועדים באו להעיד בב"ד, כגון שרואין זה את זה, והוי במשקל אחד ממש, ולא שייך על זה משפט אחד דאדרבא משפט אחד הוי.

<sup>186</sup> הרובאו גם בבית יוסף (חוי"מ סי' ל אות ו).

לאור דבריו יש לדון האם עדות מיוחדת בעדות קידוש החודש כשרה, האם היא דומה לדיני נפשות שאין משמעות כלל לראיית עד אחד את המולד ועדותו על כך, או שמא עדות החודש דומה לדיני ממונות שיש משמעות לעדות עד אחד ויש לצרף לו את חבירו.

והנה, ניתן להוכיח שעדות מיוחדת בעדות קידוש החודש כשרה מדברי **המשנה ראש-השנה** (פ"א מ"ז): "אב ובנו שראו את החודש ילכו, לא שמצטרפין זה עם זה, אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר".

כן יש להוכיח מדברי **המשנה ראש-השנה** (פ"ב מ"ו):

כיצד בודקין את העדים - זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון ומכניסין את הגדול שבהן ואומרים לו אמור כיצד ראית את הלבנה... ואח"כ היו מכניסים את השני ובודקין אותו. אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותן קיימת.

מדברים אלו עולה שעדות מיוחדת בעדות קידוש החודש כשרה, ובכך עדות קידוש החודש דומה לדיני ממונות.

אמנם המנחת חינוך לא הכריע בשני הביאורים שהביא, אולם בהמשך הדברים נראה שהוא טוען שעדות קידוש החודש דומה לדיני נפשות לעניינים שונים.

## יז. צירוף פסולים (אות יז)

אחד הדינים בעדות הוא, שאם יש לפנינו כת עדים שאחד מהם נמצא קרוב לאחד מהעדים האחרים או פסול בעצמו, הוא פוסל את כל הכת.<sup>187</sup>

המקור לדין זה מופיע **במשנה מכות** (פ"א מ"ז-מ"ח):

על פי שניים עדים או שלושה עדים יומת המת - אם מתקיימת העדות בשניים למה פרט הכתוב בשלושה, אלא להקיש שלושה לשניים... מה שניים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אף שלושה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה. מנין אפילו מאה, תלמוד לומר עדים.

<sup>187</sup> ראו: **מכות** (ה ע"ב-ו ע"א).

במהות הפסול חקר **במידות לחקר ההלכה** (ח"א מידה ו אות יב) האם נחשב כאילו אותו הפסול שיש בעדים הפסולים ישנו גם בכשרים (למשל, כאילו גם הם קרובים), או פסול בפני עצמו (אע"פ שאינם קרובים). השאלה העומדת בפנינו היא, מה מעמדה של עדות קידוש החודש, האם גם בה נאמר כלל זה שאם אחד העדים מהכת נמצא קרוב לחבירו או פסול אזי נפסלה כל הכת או לא?

יתכן וליבת הדיון הוא היחס שבין העדים - כלומר, הסברה לפסול את כל הכת משום שנמצא בה אחד מהעדים קרוב לחבירו או פסול, נובעת מכך שאנו רואים את כל העדים שראו את המעשה שלפניהם כמקשה אחת שאם אחד מהם נפסל הוא בטלה העדות מדין 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'. ברם, אם נוכל לייצר מציאות בה אין העדים נחשבים ל'כת אחת' וכל אחד מעיד בפני עצמו, אזי משום שאין קשר בניהם אזי אין ייאמר דין 'נמצא קרוב או פסול'.

## 1. דעת המנחת חינוך

כתב **מנחת חינוך** (אות יז) שאם בכת העדים הבאים לעדות על קידוש החודש נמצא אחד מהם קרוב לחבירו או פסול, בטלה כל הכת:

ואם בעדות החודש נצטרפו קרובים ופסולים עם עדים כשרים, ודאי הדין כמו בכל עדות דנמצא אחד מהם קרוב או פסול העדות בטל. הראיה לדבריו היא מדין **המשנה ראש-השנה** (פ"א מ"ז):

אב ובנו שראו את החודש ילכו, לא שמצטרפין זה עם זה, אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר.

מבואר, שאב ובנו הקרובים זה לזה אינם יכולים להעיד יחדיו בקידוש החודש, ומ"מ אף שראו יחדיו את המולד לא נפסלו משום שאנו רואים אותם כשתי עדויות נפרדות, כדברי **המאירי** (ראש-השנה כב ע"א ד"ה המשנה הששית) שהפסול הוא רק במקרה ובאו יחד להעיד:

ואע"פ שאמרו מה שניים נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה אף מאה נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה, דווקא כשבאו כולם להעיד, אבל אב ובנו לא הלכו על דעת שיצטרפו שניהם לעדות

אחת, וכשהוכחש הראשון עדותו של שני עדות אחרת היא ואם לא כן אף אחד מהם לא היה ראוי להעיד.<sup>188</sup>

אבל אם אכן התכוונו להעיד, נפסלו ואינם יכולים אף להצטרף עם אחרים.

• **הטעם:** בביאור דין זה נראה עפ"י ד **תוספות** (מכות ו ע"א ד"ה אמר רבי) שכתב להבחין בין דיני נפשות לדיני ממונות. לדבריו, בדיני נפשות אנו רואים את כל העדים כעדות אחת, שכן עד אחד אינו מועיל כלל בדיני נפשות. לפיכך, אם נמצא אחד מהעדים קרוב לחבירו או פסול נפסלה כל העדות משום שיש צורך בשני עדים יחדיו לחיוב. לעומת זאת, בדיני ממונות אנו רואים את כל כת העדים כעדים נפרדים, שכן יש משמעות לעד אחד בדיני ממונות לחיוב שבועה: בדיני ממונות... משום דמה שניים כי נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה לגמרי ומעתה אינה מועלת לכלום, הלכך בשלושה נמי כולם בטלים לגמרי. אבל בדיני ממונות דבשניים נמי כי נמצא אחד מהן קרוב או פסול השני אינו בטל לגמרי דחייב לו שבועה, לכך שלושה נמי נמצא אחד מהן קרוב או פסול תקייה העדות בשאר עדים.

אמור מעתה, עדות קידוש החודש דומה לעניין זה לעדות דיני נפשות, שכן אין שייך בה שבועה, ולכן יש לראות את כל העדים כמקשה אחת ואם נמצא אחד מהם קרוב או פסול אזי בטלה כל העדות כי אין עוד משמעות לעד, כדברי **טורי אבן** (ראש השנה כד ע"א ד"ה אבל):

עדות החודש וכל העדויות דלא שייך בהו שבועה ע"פ עד אחד, דמי לדיני נפשות בהא דפסול אחד מבטל עדות כולן.

<sup>188</sup> כ"כ **תוספות רי"ד** (בבא בתרא קיג ע"ב ד"ה מה) שכתב שמכאן מוכח שבראייה בלחוד אין נפסלים אלא בכונה לעדות: "אלמא אע"פ שראו ביחד כדי להעיד אין זה פוסל את זה. מכל הני נראה לי לומר, שאין הפסול פוסל את הכשרין בראייה בלבד ואע"פ שנתכוונו להעיד עד שיעידו ביחד".

• **הקושי**: **במשנה ראש-השנה** (פ"א מ"ז) הובא המעשה בטוביה הרופא:  
 אמר רבי יוסי, מעשה בטוביה הרופא שראה את החודש בירושלים הוא  
 ובנו ועבדו משוחרר. וקיבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו.  
 וכשבאו לפני בית דין, קיבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו.  
 דין זה היווה קושי לשיטת **מנחת חינוך** (אות יז ד"ה והנה), שכן הסיבה שהכהנים  
 לא פסלו את העדות משום העבד שפסול לעדות החודש, משום שלא בא להעיד  
 וממילא אינו פוסל את כל העדות. אבל א"כ קשה מדוע כשהגיעו לבי"ד קיבלו  
 אותו ואת בנו הרי יש כאן צירוף קרובים הפוסל את כל הכת?

### • התירוצים

**המנחת חינוך** לא יישב את הקושי, אלא כתב:  
 וב"ה נתפרסם הקושיא הזאת בין הלומדים ולא מנעתי לכתבו בחיבורי  
 זה אף שאין דרכי בכאן לבוא בדרך החרפות אך לעורר ישמעו וכו'.  
 אך מצאנו כמה תירוצים לכך שיסודם בגדרי עדות קידוש החודש:  
 יש שכתבו שרבי יוסי לשיטתו בכך שדין נמצא קרוב או פסולי שייך רק בעדות  
 בדיני נפשות ולא בדיני ממונות.  
 א"כ, עדות החודש היא כעדות ממונות ובה לא שייך דין זה, כמו"ש בשו"ת **הרי**  
**בשמים** (ח"א סימן קט):  
 והנה לכאורה עלה בדעתי לומר כיון דרבי יוסי הא מחלק במשנה מכות  
 שם דרק בדיני נפשות אמרינן נמצא קרוב או פסול עדותן בטילה,  
 ופירש"י שם משום ושפטו העדה והצילו העדה.  
 אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר. א"כ עדות החודש שווה ג"כ  
 לדיני ממונות דלא אמרינן ביה נמצא קרוב או פסול עדותן בטלה.<sup>189</sup>  
 אולם, הקושי על ביאור זה הוא בהשוואת עדות קידוש החודש לדיני ממונות, בעוד  
 שלעיל כתבנו בדעת המנחת חינוך שיש להשוותה לדיני נפשות כדי ליצור בה כת  
 אחת לפסול את כולה בנמצא אחד מהם קרוב או פסול.

<sup>189</sup> כ"כ **ערוך לנר** (מכות ו ע"א ד"ה הלכה כרבי); **שו"ת שואל ומשיב** (מהדורה תליתאה ח"א סימן לג).



מכל מקום נמצאנו למדים על דיון ביחס לעדות קידוש החודש, האם היא דומה לדיני ממונות או נפשות.<sup>190</sup>

## 2. אין לפסול עדות החודש בקרוב או פסול

לעומת שיטת המנחת חינוך, שאם נמצא אחד העדים קרוב או פסול עדות כולם בטלה, מצאנו שיטה החולקת וסוברת שאם נמצא קרוב או פסול בעדות קידוש החודש אין לפסול את העדות.<sup>191</sup>

**הרב בן ציון מיטבסקי** (בני ציון, ס"י קמה) ביאר את השוני בין קידוש החודש ליתר העדויות בעניין זה.

לדבריו, יש להבחין בין עדויות יוצרות חלות לעדויות מבררות - לדוגמה, עדות העדים בגיטין וקידושין הינה עדות היוצרת חלות, שכן מעשה גיטין וקידושין ללא עדות אין לו משמעות וממילא ראייתם-עדותם מהווה מקשה אחת שכן היא היוצרת את חלות המעשה שראו. בכך, לא שייך לומר שיהיה צירוף פסולים בעדות כזו שהחלות נקבעת עפ"י עדות העדים.<sup>192</sup>

לעומת זאת, עדות קידוש החודש אינה עדות חלות אלא ראיית העדים היא בירור המציאות, שכן ב"ד הם אלו שמחילים את קידוש החודש. בכך, עדים שראו את המולד אין עדותם נחשבת לעדות אחת שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול בטלה כל העדות:

ולכן היה נראה לומר דיש חילוק בין עדות דקידוש החודש ובין שארי עדות כגון בדיני ממונות או בדיני נפשות - דגבי שארי עדויות, עיקר העדות היא מעשה שנעשתה לפנייהם ואת המעשה ראו הכל בשווה בין הכשר ובין הפסול ולכן מצטרף ראייתם ביחד ויפסול זה את זה. אבל גבי

<sup>190</sup> ראו לעיל (סימן יא.1) שהבאנו את דברי **פני יהושע** (ראש השנה כב ע"א ד"ה במשנה): "דשאני עדות החודש דחידוש הוא דמדינא עד אחד נאמן באיסורין".

<sup>191</sup> ראו: **תורת הלוי** (מצווה ד עמי' עד ד"ה ולכן): "ד'הא דכתב המנ"ח בפשיטות דבעדות החודש ג"כ הדין דאם נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותו בטלה, אין זה אצלי מן הפשיטות", והביא את דברי המשנה על אב ובנו שם מבואר, לדבריו, יכולים להצטרף עם אחרים: "הרי דלא אמרינן בעדות החודש דין זה דאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כל העדות בטלה".

<sup>192</sup> אולם, ראו: **שדי חמד** ("ח"ד כללים ע אות נג עמוד 437) שהביא דיון בכך, האם דין ימצא אחד מהם קרוב או פסול' שייך בעדות גיטין וקידושין.

קידוש החודש, אף אם אנו יודעין בוודאי שנתחדשה הלבנה מ"מ אין מקדשין על זה רק דבעינן שיראו העדים את הלבנה. נמצא דראיית העדים הוא המעשה העדות ואין כאן מעשה אחרת רק הראיה, וא"כ ראיית הכשר וראיית הפסול הם שני מעשה עדות בפני עצמה ואין מצטרפין, דראיית הפסול אין שייך לראיית הכשר דזה הוא עדות בפני עצמה, אלא דבעינן שיאמרו שראו את הלבנה, אבל לא שייך צירוף לפסול ולכן שפיר כשר בעדות קידוש החודש אף אם נמצא אחד מהן קרוב או פסול ולדעתי זה ברור.

מדבריו ניתן ללמוד על היחס בעדות קידוש החודש בין ראיית העדים לקידוש בי"ד.<sup>193</sup>

#### יח. מקום קידוש החודש (אות יט)

**בבבלי ברכות** (סג ע"א-ע"ב) מובא: 'כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חודשים בחוצה לארץ', ותמהו עליו כיצד הוא עושה כן בחוץ לארץ, הרי נאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. מבואר א"כ, שקידוש החודש ועיבור השנים יכול להיות בכל ארץ ישראל. לעומת זאת, **בבבלי סנהדרין** (יא ע"ב) יש התייחסות לעיבור השנה שצריך להיות דווקא ביהודה:

אין מעברין את השנים אלא ביהודה, ואם עיברה בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו אם עיברה בגליל אינה מעוברת. אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דחנניה איש אונו? אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום.<sup>194</sup>

<sup>193</sup> אולם, ראו: **קהלות יעקב** (ראש השנה ס"י יט; מכות ס"י י) שחלק על דבריו וטען שגם אם נאמר שעדות קידוש החודש היא עדות בירור בלבד, עדיין "בעינן שיהא מבורר עפ"י עדים", ובכך הוא נותן משקל רב לעדות העדים.

<sup>194</sup> על היחס בין הפסוקים השונים, ראו לעיל הערה 31.

• דעת הרמב"ם: קידוש החודש בכל ארץ ישראל

בעניינים אלו כתב הרמב"ם (הל' קה"ח פ"א הי"ח), שהחשוב, קידוש החודש ועיבור השנה מתקיים בכל ארץ ישראל:

אין מחשבין וקובעין חודשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל, שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם.

במקום אחר כתב הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ד הי"ב) ביחס לעיבור השנה, שלכתחילה יש לקיימו ביהודה שהוא מקום השכינה:

ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה, שנאמר לשכנו תדרשו. ואם עיברוה בגליל מעוברת.

הביאור הפשוט בדעת הרמב"ם הוא באבחנה בין קידוש החודש, שיכול להתממש לכתחילה בכל ארץ ישראל, לעיבור השנה שלכתחילה יש לקיימו בירושלים.<sup>195</sup> בטעם האבחנה כתב **מנחת סולת** (מצווה ד אות ו ד"ה ומה שהקשה):

דעיבור השנה דאין רגיל כ"כ כמו קידוש לכן החמירו חז"ל שיהיה ביהודה דווקא. אבל בקידוש החודש דהוי בכל חודש וחודש, לא רצו להחמיר שיהיה ביהודה בדווקא והקילו שיהיה בכל ארץ ישראל.

~ 'כי מציון' - ציון מקום קידוש החודש / מקום האצלת הסמכות לקידוש החודש **המנחת חינוך** (אות יט) הקשה על הרמב"ם שכתב שקידוש החודש מתקיים בכל ארץ ישראל: "וצריך עיון קצת, כיון דמפסוק כי מציון תצא משמע דגם קידוש החודש הוא בירושלים דווקא".

כדבריו כ"כ **מהרש"א** (ברכות סג ע"א ד"ה פירש"י), שמהפסוק 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים' נלמד שקידוש החודש דווקא בירושלים ולא בכל מרחבי ארץ ישראל.

מדברים נראה שלמדו שהמילה 'ציון' הנאמרת בפסוק 'כי מציון תצא תורה', פסוק אותו הביא הרמב"ם כמקור לדין קידוש החודש בארץ ישראל, משמשת ציון מקום, ירושלים, ולא כל מרחבי ארץ ישראל. לכן הקשו על הרמב"ם, מדוע הוא לא ממעט ממילה זו את ארץ ישראל.

<sup>195</sup> כ"כ **העמק שאלה** (שאלתא מו ס"ק ג עמ' רפח).

מנגד לדבריהם, **הצ"ח** (שם ע"ב ד"ה ואמנם) תמה על המהרש"א:

אבל גוף דברי מהרש"א תמוהים בעיני, ומקרא דכי מציון לא ממעטינן אלא חוץ לארץ לבד, אבל מלשכנו תדרשו ממעטינן אפילו גליל שהוא בארץ ישראל. ובאמת לא מצינו לומר שיאמרו אין מקדשין את החודש אלא בירושלים או ביהודה.

לדבריו ניתן לומר שהמילה 'ציון' אינה מלמדת על מקום בו מתקיים קידוש החודש, דווקא בירושלים, אלא עיקר הלימוד מהמשך הפסוק 'תצא תורה', ההוראה לסמכות קידוש החודש היא של ב"ד הגדול הנמצא בציון, אבל מימוש קידוש החודש יכול להיות בכל ארץ ישראל, ביחוד לשיטת הרמב"ם שאין צורך דווקא בב"ד הגדול אלא כל ב"ד שיש לו סמכות ציבורית.

#### • קידוש החודש בערי יהודה דווקא

כשיטת המהרש"א והמנחת חינוך, שקידוש החודש מתקיים בירושלים בדווקא, כן מצאנו **במדרש הגדול** (פרשת בא יג, י) שקידוש החודש מתקיים בערי יהודה ולא בכל ארץ ישראל<sup>196</sup>:

ומנין שאין מעברין שנים ואין קובעין חודשים אלא בארץ ישראל, ת"ל ושמרת את החוקה הזאת למועדה וסמך ליה והיה כי יביאך, מכאן שאין מעברין שנים ואין קובעין חודשים בחוצה לארץ אלא בארץ ישראל ובערי יהודה שהשכינה בתוכה, שנאמר לשכנו תדרשו.

#### יט. חזרה תוך כדי דיבור (אות כ)

כתב **המנחת חינוך** (אות כ):

ונראה דאם הבי"ד קידשו החודש וראש ב"ד אמר מקודש אינו יכול לחזור בו אפילו תוך כדי דיבור. אף דבכל התורה תוך כדי דיבור יכול לחזור... מ"מ כאן אינו יכול לחזור אף תוך כדי דיבור... כאן דקי"ל אתם

<sup>196</sup> כ"כ רש"י (קידושין לו ע"ב ד"ה תבעל): "ולא נהיג קידוש אלא ביהודה, כדאמר בסנהדרין כל דרישות שאתה דורש יהיו בשכנו של מקום"; **תרגום אונקלוס** (דברים לג, יח): "וְיִשְׁשָׁכָר בְּאֶהְלֶיךָ - ויששכר במהכך למעבד זמני מועדיא בירושלים".

וכו' דקידוש בטעות ג"כ מהני א"כ לא מהני חזרה אף תוך כדי דיבור כיון דקידוש בטעות מהני, כנלע"ד.

והנה, נראה שדין זה תלוי בגדר וטעם 'חזרה תוך כדי דיבור'<sup>197</sup> - האם הדיבור הראשון חל, אך מ"מ החידוש הוא שכל עוד האדם חוזר בו בפרק זמן של 'תוך כדי דיבור' הוא יכול לעקור את דבריו הראשונים למפרע. או שמא, אין הכוונה שהדיבור הראשון חל, אלא כל עוד הוא מצוי בשיעור זמן של 'תוך כדי דיבור' אזי המעשה לא נגמר והוא עדיין בגדר 'דיבור' שיכול להתבטל.<sup>198</sup>

אחת ההשלכות מחקירה זו מובאת בדברי **עמודי אור** (סי' צט אות ב) שהביא את טעמו של הר"ן (נדרים פז ע"א ד"ה והלכתא) שכאשר אדם עושה מעשה הוא לא גומר בדעתו עדיין, ודעתו שיוכל לחזור בו תוך כדי דיבור. נמצא, אדם שמעיד ושותק עד לאחר 'תוך כדי דיבור' הוא גומר בדעתו שאינו יכול לחזור מעדותו. לדבריו, הגדרת 'חזרה תוך כדי דיבור' היא שהעדות חלה בסוף, לאחר שחזר בו. לאור זאת הוא דן (שם אות ד), מה הדין אם אדם העיד ובתוך כדי דיבור מת, כיון שהעדות לא נגמרה אלא רק לאחר כדי דיבור, אזי אין כאן עדות:

לענ"ד יש מקום עיון לדינא אם העיד ומת תוך כדי דיבור, או נתחרש או נשתטה, אם עדותו קיימת כיון דלפי היסוד שכתבנו כאן אין לנו בירור עדותו אח"כ אין קיום למה שהעיד. וצע"ג לדינא.<sup>199</sup>

נשוב לקידוש החודש - אם נפרש שהטעם שמועילה חזרה תוך כדי דיבור משום שעדיין לא נגמר המעשה והוא בגדר 'דיבור' ודיבור מבטל דיבור, א"כ אף בקידוש החודש יכולים בי"ד לחזור בהם מקידוש החודש, שכן עדיין אין גמר מעשה.

<sup>197</sup> ראו: **שו"ת אחיעזר** (ח"א סי' כה אות ח ד"ה ובעיקר).

<sup>198</sup> בביאור היכולת של חזרה 'תוך כדי דיבור', כתב **בשערי ישר** (שער ה פרק כא) שהסיבה נובעת מכוח האדם (בשונה מכוח המעשה): "לכן נלענ"ד דעניין זה מתבאר על פי עיקר היסוד מה דאמרין אתי דיבור ומבטל דיבור. דהנה מה דמצינו בגמרא בעניין זה הוא לעניין גיטין וקידושין לאחר ל', ולעניין מחשבה להחשיב כלי לעניין קבלת טומאה וכן לעניין שליחות, דבעניינים אלו נקטו חז"ל דאם עשה או דיבר שיתחדש דבר לאחר זמן, שקודם שהותחל הדין בפועל יכול האדם לחזור ולבטל שלא יפעול הדבור הקדום או המעשה שעשה. וכל זה הוא בעניינים אשר נוכל להחשיבם למעשה אדם, שנתנה תורה הכוח והיכולת להאדם לקדש ולגרש ולמנות שליח שיהיו כמותו שיועילו מעשיו, ועל עניינים כאלה נקטינן דכמו כן יכול האדם ע"י דבור או מעשה לעקור ולבטל מה שהכין ע"י מעשיו להועיל לאחר זמן, כל זמן שהם נחשבים כדיבור, עד שלא הותחל העניין לחול בפועל".

<sup>199</sup> הובאו דבריו ב**שו"ת אחיעזר** (ח"א סי' כה אות ג).

## כ. עיבור השנה: מקומות קרובים ורחוקים (אות כא)

כתב הרמב"ם (הלי קה"ח פ"ד הי"ז):

כשמעברין בית דין את השנה כותבין אגרות לכל המקומות הרחוקים ומודיעים אותן שעיברוה ומפני מה עיברוה, ועל לשון הנשיא נכתבות, ואומר להן יודע לכם שהסכמתי אני וחברי והוספנו על שנה זו כך וכך, רצו תשעה ועשרים יום רצו שלושים יום, שחודש העיבור הרשות לבית דין להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם, אבל הם לפי הראייה הם עושים אם מלא אם חסר.

המקור לדבריו **מבבלי סנהדרין** (יא ע"ב), שם מתואר "מעשה ברבן גמליאל<sup>200</sup> שהיה יושב על גב מעלה בהר הבית, והיה יוחנן סופר הלז<sup>201</sup> עומד לפניו, ושלוש איגרות חתוכות לפניו מונחות", ושולח אגרות אלו למקומות שונים.<sup>202</sup> ברם, האבחנה של הרמב"ם בין מקומות הרחוקים אליהם הגיעו האגרות והם עושים את החודש מלא או חסר, עפ"י הוראת ב"ד, לבין המקומות הקרובים שהיו מקדשים עפ"י הראייה, לא נזכרת שם בגמרא. ענין דברי הרמב"ם באבחנה זו, כ"כ **המאירי** (סנהדרין יא ע"ב ד"ה כשבית):

אבל כשולחין למקומות הרחוקים שאין שליחים מגיעים לשם להודיע חודש העיבור, שולחין להם לפי מה שיסכימו, רצו חודש חסר והוא תשעה ועשרים יום, רצו חודש מלא והוא שלושים יום לפי מה שיראה להם.

<sup>200</sup> ראו: **שו"ת שאילת יעבץ** (ח"א סי' פז): "מה טיבו של רבן גמלאל כאן, והלא אין מקומו אלא ביבנה כדאמרין... אחר רבן גמלאל ליבנה. ונראה לי לומר בו דבר נכון, משום דיבנה בגליל הייתה כדמוכח ביוסיפון לפי הנרשם בזכרוני אם איננו בכו"ב. ובדברי הימים (ב, כו) נראה שהייתה מארץ פלשתים. ואמרין בסוגיין דאין מעברין את השנה אלא ביהודה, דילפנן מלשכנו תדרשו כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום והיינו ירושלים כדפירש"י. ואיכא נמי מ"ד אם עיברוה בגליל אינה מעוברת, מיהת אליבא דכו"ע לכתחלה ודאי הכי עבוד כל כמה דאפשר. דהיינו כשעדיין ב"י"ד הגדול בארץ ישראל כמו בימי רבן גמליאל שהיה נשיא ע"פ המלך והיה לו רשות לעברה שם. לכן הלך אז לירושלם לעיבור השנה כדינה, כך נראה לי דבר הגון בעזה"י". על דבריו שיבנה היא בגליל, העיר **בחמרא וחיי** (סנהדרין יא ע"ב), שאינו כן.

<sup>201</sup> ראו: **מרגליות הים** (סנהדרין יא ע"ב אות ג) על הגרסאות השונות ביחס למילת 'הלז'.

<sup>202</sup> כ"כ **המפרש** (הלי קה"ח פ"ד הי"ז).

מלשונו 'שולחין להם לפי מה שיסכימו', מבואר שלמקומות הרחוקים אליהם השלוחים לא היו מגיעים, היו ביי"ד שולחים אגרת כתובה כבר בתחילת החודש את ההערכה של ביי"ד האם חודש זה יהיה מלא או חסר. ותמה על כך **הרב חיים קנייבסקי** (שקל הקודש, הלי קה"ח פ"ד הי"ז ביאור ההלכה):

ויש לעיין, למה צריך להודיע להן שיכשלו ויעשו שלא כדין, והלא מוטב שלא יודיעום כלל כמה יהיה החודש והן ינהגו מספק כמו כל ספיקא דיומא אם לא יספיקו להודיעם אח"כ. וגם איך אפשר לביי"ד לידע אם יבואו עדים או לאו, אולי יהיה יום המעונן או לא יראה אף אחד את הלבנה.

נשוב לדברי הרמב"ם, עליו תמה **מנחת חינוך** (אות כא ד"ה וזה):

וצ"ע במ"ש דלהרחוקים מודיעים כ"ט או ל' והם בעצמם עושין ע"פ הראיה - למה חילוק יש בין הרחוקים לקרובים, אטו הרחוקים יחשבו מלא ויעשו פסח לחשבון מלא והביי"ד יקדשו ניסן חסר ויעשו פסח לפי חשבון חסר וגם חודש העיבור הוא אדר ראשון... הללו יחשבו כך והביי"ד כך, אלו יעשו פורים ביום זה ואלו יעשו ביום אחר, וכי הרשות לביי"ד לקבוע חודשים לרחוקים ביום אחד ולקרובים ביום אחר... ולא זכיתו להבין דבריו הקדושים, וה' יאיר עיני.

כן תמה **ערוך השולחן** (הלי קה"ח סימן צה סעיף יד):

ואינו מובן, דאם הם לפי הראייה עושים מלא או חסר למה לא יודיעו כך להרחוקים. ואין לי טעם מבורר בזה, וצ"ע.<sup>203</sup>

<sup>203</sup> יש שנדחקו לבאר את דברי הרמב"ם, ראו: **חזו"א** (או"ח סי' קמב ס"ק ג) שביי"ד כתבו להם כרצונם או כ"ט או ל' והם יידעו שביי"ד אין יכולים לידע ולא סמכו על כך אלא המתינו עד שיתברר; **עמק ברכה** (עיבור השנה, אות א).

## כא. מקום עיבור השנה (אות כב)

**בבבלי ברכות** (סג ע"א-ע"ב) מובא: "כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חודשים בחוצה לארץ", ותמהו עליו כיצד הוא עושה כן בחוץ לארץ, הרי נאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. מבואר א"כ, שקידוש החודש ועיבור השנים יכול להיות בכל ארץ ישראל. לעומת זאת, **בבבלי סנהדרין** (יא ע"ב) יש התייחסות לעיבור השנה שצריך להיות דווקא ביהודה:

אין מעברין את השנים אלא ביהודה, ואם עיברהו בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו אם עיברהו בגליל אינה מעוברת. אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דחנניה איש אונו? אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום.<sup>204</sup>

נחלקו הראשונים היכן המקום לעיבור השנה - דווקא בירושלים שהיא 'שכנו של מקום' בבית-המקדש, או בכל ארץ יהודה?<sup>205</sup>

### • דווקא בירושלים

לדעת **רש"י** (סנהדרין יא ע"ב) הכוונה 'יהודה' היינו ירושלים: "אין מעברין את השנה אלא בבית דין הקבוע ביהודה. שכנו של מקום - ירושלים, והוא ביהודה".<sup>206</sup> לדבריו, 'בשכנו של מקום' היינו ירושלים השוכנת בסמיכות לבית-המקדש.<sup>207</sup>

### • בכל ארץ יהודה

על דבריו תמה **יד רמה** (שם ד"ה ת"ר): "ולא מסתבר, דא"כ בירושלים מיבעי ליה". היינו מדוע כתבה הגמרא 'אין מעברין את השנים אלא ביהודה', אם לדברי רש"י היינו דווקא ירושלים ולא יהודה, היה צריך להיכתב 'ירושלים', וביאר:

<sup>204</sup> על היחס בין הפסוקים השונים, ראו לעיל הערה 31.  
<sup>205</sup> על מקום קידוש החודש, ראו מה שהתבאר לעיל סימן יח.  
<sup>206</sup> **שיעורי רבי שמואל רוזנבסקי** (סנהדרין יא ע"ב אות קמט): "משמע מרש"י דבעינן דווקא בירושלים".  
<sup>207</sup> ראו: **באור חדש מספיק** (הלי' קה"ח פ"ד הי"ב): "זו ירושלים, לשכנו תדרשו, פירוש לשכנו של מקום והוא ביהמ"ק".



אלא מסתברא דאכולה ארץ יהודה קאי, דכולה ארץ יהודה שכנו של מקום מיקרי מאחר דהוי בית המקדש בגוה דהא כולה חדא נחלה היא וחד חולקא הוא דהויא.

**הר"ן** (שם) דייק כדעה זו מלשון הפסוק שהביאה הגמרא 'לשכנו תדרשו' - 'לשכנו של מקום', לאו דווקא ירושלים ובית-המקדש מקומות השכינה, אלא כל מקום שהוא קרוב ושכן להם, והיינו כל ארץ יהודה:

כל דרישות שאתה דורש לא היא אלא לשכנו של מקום - פירוש, ולפיכך אין ראוי לעבר אלא בירושלים או בית-המקדש שהוא שכנו או ארץ יהודה. והוי יודע שלשון שכנו הוא לשון כולל כוונת חלוקיות לפי העניין הנאמר עליו - כשהוא מדבר בקרבנות הוא על בית המקדש בלבד, ופעמים על ירושלים וכשהוא מדבר על אכילת קדשים קלים. ופעמים על כל ארץ יהודה כמו שאמרו כאן אין מעברין אלא ביהודה.

לאור דבריו כתב **יד דוד** (שם ד"ה לשכנו) שיתכן ונחלקו ת"ק ורבי חנניה בביאור הפסוק 'לשכנו תדרשו' ביחס לעיבור השנה בגליל, האם מעכב בדיעבד: דבהכי פליגי, דחנניא איש אונו סבר דדווקא קאי על יהודה ולא על גליל. אמנם ת"ק סבר כיון דיש בו כוונות חלוקות, א"כ איכא למימר דלא הוה מיעוט לדיעבד.

כשיטה זו הסוברת שניתן לעבר את השנה בכל ארץ יהודה, כן נראה מדברי **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"ד הי"ב)<sup>208</sup>:

ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה, שנאמר לשכנו תדרשו. ואם עיברה בגליל מעוברת.

#### • יסוד המחלוקת: קדושת ירושלים

נראה שהמחלוקת בין רש"י לרמב"ם תלויה בגדר קדושת ירושלים וממילא יש לכך השלכה על ביאור דרשת חז"ל.

כאמור, בגמרא מבואר שעיבור השנה הוא במקום הסמוך לשכינה: "אמר קרא, לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום".

<sup>208</sup> **שיעורי הרב סולובייצ'יק** (סנהדרין יא ע"ב אות רסד) שהעיר על מחלוקת רש"י והרמב"ם.

עתה עלינו למקם את מקום השכינה ולראות מי הוא השכן והסמוך לה, שם יכול להתקיים עיבור השנה.

**במשנה סוכה** (פ"ג מ"ב) נערכה אבחנה בין 'מקדש' לבין 'מדינה' ביחס לנטילת לולב בזמן שבית-המקדש קיים: "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד". כמו"כ, ביחס לתקיעת שופר בראש-השנה שחל בשבת, נאמר **במשנה ראש השנה** (פ"ד מ"א): "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת - במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה". נחלקו רש"י והרמב"ם בשתי סוגיות אלו, בשאלה האם ירושלים בכלל 'מקדש' או בכלל 'מדינה'?

לדעת **רש"י**,<sup>209</sup> הביטוי 'מקדש' מתייחס רק לבית-המקדש, ואילו הביטוי 'מדינה' מתייחס לכל מה שנמצא מחוץ לבית-המקדש. בכך ירושלים בכלל מדינה, בה אין נוטלים לולב כל שבעת ימי חג הסוכות וכן אין תוקעים בשופר בראש-השנה שחל בשבת, כלשונו: "במדינה - בירושלים, שאף הוא כגבולים".<sup>210</sup>

<sup>209</sup> **רש"י** (סוכה מא ע"א ד"ה במדינה; ראש השנה כט ע"ב ד"ה אבל).  
<sup>210</sup> כדעה זו כ"כ: **אור זרוע** (ה' סוכה ס"י שיד); **ערוך** (ערך גבל); "בגבולין מנלן, דכתיב ולקחתם לכם... כל ארץ ישראל קרוי גבולין, לבד מירושלים"; **רמב"ן** (דרשה לראש השנה, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' כד): "בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד דהוא מקדש ממש"; **ריטב"א** (סוכה מא ע"א ד"ה ובמדינה): "ובמדינה יום אחד - פירוש, ירושלים וכל שאר ארץ ישראל נקרא מדינה בכל מקום"; **רבי אברהם מן ההר** (שם). יש שצמצמו יותר והגדירו 'מקדש' רק את העזרה משום שהיא מחנה שכינה ובה מתקיים 'לפני ה', ראו: **חידושי רבינו משה קזיס** (סוכה מא ע"א ד"ה לולב, עמ' 352): "נראה שבמקדש שחייבים בו בנטילת לולב כל שבעה הוא משער ניקנור ולפנים שהוא מחנה שכינה, דאילו הר הבית עם עזרת נשים אינן אלא מחנה לוייה"; **מנחת חינוך** (מצווה שכד אות א): "ונלע"ד פשוט דהמצווה היא דווקא בעזרה דהיא מחנה שכינה שייך שפיר לפני ה' אלקיכם, אבל הר הבית לאו בכלל זה"; **טורי אבן** (ראש השנה ל ע"א ד"ה בראשונה): "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה - מושמחתם לפני ה' נפקא לן הא. והאי במקדש משמע לכאורה בעזרה דווקא ולא בירושלים דהא לפני ה' כתיב בהאי קרא דמשמע מקדש דווקא. אע"ג דפירשתי לעיל הא דתנן ראש-השנה שחל בשבת במקדש היו תוקעין, דירושלים נמי בכלל זה, הכא ע"כ מקדש דווקא וירושלים אינה בכלל"; **תוספות יום טוב** (ביכורים פ"א מ"ח ד"ה נטמאו) שחר הבית לעניין ביכורים הוא העזרה ולא כל הער. יש שתמחו על שיטה זו, ראו: **שו"ת שארית ישראל** (מינצברג, סי' לא), שצ"ן **למלבי"ם** (תורה אור, פרשת צו ד"ה דע): "דע שלפני ה' הנאמר בתורה אין מקומו שווה בכל מקום", ויש בכך דרגות שונות לעניינים שונים, כמו"ש בפירוט **עיר הקדש והמקדש** (ח"ג פרק ט אות ב עמ' קיז-קכ); **החתם סופר** (סוכה מא ע"א ד"ה בראשונה) תמה על הטורי אבן מכך שנאמר 'בחוצרות וקול שופר הריע לפני המלך ה', והיו תוקעים בכל הר הבית, כן תמה **שו"ת אגרות משה** (יו"ד ח"ד סימן סג אות ח) על המנחת חינוך. יש לצ"ן לדבריו של **טורי אבן** (ראש השנה כז ע"א ד"ה לא היו) שהעיר כן לפי שיטתו: "ואני תמה, כיון דנפיק לה מהריעו לפני ה' למה נוהגין כן בהר הבית הא אין לפני ה' אלא מקדש לבד". **בשפת אמת** (סוכה מא ע"א ד"ה במשנה) ו**בהערות ברוך טעם** (על טורי אבן, שם הערה רו) העירו על דברי הטורי אבן: "ונעלם ממנו דברי הרמב"ם בפי"מ כאן", שירושלים בכלל מקדש; **מרומי שדה** (ראש השנה כט ע"ב

ד"יה במשנה יו"ט): "ועוד תדע, דהא ודאי אין לפרש האי פני ה' האמור בלולב, שהיינו בעזרה ממש, שהרי נוטלין בהר הבית שאינה אלא מחנה לויה. אלא פשיטא דכאן אין הפירוש בעזרה, ואי"כ כל ירושלים בכלל. ואע"י דלעיל לענין חצוצרות איתא שלא נהגו כן אלא בהר הבית, ומשמע דשלא בכל ירושלים, שאני התם דכתיב לפני המלך ה', דהיינו בהר המוריה, מקום מלכותו ית"ש. אבל כאן שכתוב לפני ה' דמשמעו במקום שאוכלים קדשים קלים ושמחים שם. כל זאת באתי לאפוקי ממש"כ הגאון הטורי אבן ז"ל במשנה דלולב". ראו גם: **מועדים וזמנים** (ח"ה ס"י שמח הערה א ד"ה ואגב) שהתבלט האם המצווה רק בעזרה או בכל הר הבית, וסיים: "ולא נתבאר שאולי בלולב סגי נמי בהר הבית ושמה שמח בלולב וסגי וכלע"ד, וצ"ב"; **רי"ד סולובייצ'יק** (רשימות שעורים, סוכה מא ע"א; הררי קדם, ח"א סי' קנד ד"ה ויש להסתפק): "ויש לעיין במצוות הלולב במקדש האם היא נוהגת דווקא בעזרה הקדושה בקדושת מחנה שכינה, או האם נוהגת גם בהר הבית. בנוגע למצוות השופר במקדש נאמר שהיו תוקעים בשערי מזרח ובהר הבית, הרי שמצוות השופר במקדש נוהגת בכל הר הבית במחנה לויה. ומסתבר כי גם מצוות הלולב נוהגת בכל הר הבית כמו מצוות השופר, וצ"ע".

לעומתו סובר הרמב"ם שירושלים בכלל 'מקדשי', כלשונו (פיהמ"ש, סוכה פ"ג מ"יב): "מדינה, היא שאר ארץ ישראל חוץ מירושלם.<sup>211</sup> וכבר ביארנו זה במסכת מעשר שני,<sup>212</sup> ולכן לדבריו יש ליטול לולב כל שבעת ימים בירושלים.<sup>213</sup>

<sup>211</sup> השוו לדברי רמב"ם (הלי לולב פ"ז הי"ג; ספהמ"צ מצוות עשה קסט), שם נראה שלא הרחיב את המקדש גם לירושלים. כן העיר **ברוך טעם** (בתוך: טורי אבן, ראש השנה ל ע"א הערה רו) על הסתירה ברמב"ם מפיהמ"ש להלכות ולספר המצוות; **בשו"ת דברי יציב** (או"ח סי' רעג) הקשה על שינוי לשון זו של הרמב"ם: "ואבל בחיבורו שינה הר"מ לשונו... ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם וגו', ולא כתב שבכל ירושלים הדין כן וכמו שמוכח מפירושו למשניות... וביותר יש להבין למה הר"ם עצמו בהלי לולב כתב רק במקדש לבדו, וגם בפירוש המשניות... כתב ונטילתו חובה כל ז' הימים במקדש בלבד, דמשמע שבא לאפוקי ירושלים כולה"; **הררי קדם** (ח"א סי' קנד), ביאר שאכן הרמב"ם "חזר בו בספר היד משיטתו בפיהמ"ש, וסובר דירושלים אינה בכלל מצוות ושמחתם כל שבעה", והמשיך לבאר שמי"מ ביחס לתקיעת שופר אין זה דין במקדש אלא במושב ביי"ד הגדול שהוא בכל ירושלים: "דהיתר של תקיעות בשבת תלוי ביי"ד הגדול ולא במצוות מקדש, ועל כן היתר זה נוהג בכל ירושלים מקום מושב הביי"ד הגדול"; **שו"ת אגרות משה** (יו"ד ח"ד סי' סג אות ח) כתב שיש טעות סופר בלשון הרמב"ם בפיהמ"ש, שכן לדבריו מדוע תיקנו לאנשי ירושלים ליטול לולב במקדש הרי היו הרבה בתי-כנסיות ויותר היה נח ליטול שם: "ואבל הא אי-אפשר כלל לומר כן, דהא צריך להבין מאי טעמא כשבית המקדש היה קיים היו כל העם מוליכין לולבין להר הבית בירושלים כדתנן בסוכה דף מב ע"ב, ולא לבתי כנסיות שבירושלים כל אחד למקום שמתפלל כמו בגבולין. דאף בלא טעם לא היה לן להטריחן להוליך להר הבית... ואם גם בירושלים איכא חיוב זה דשמחה בלולב שבעה ימים, לא היה להן להביא להר הבית, והיה יותר טוב שיוליכו לבית-הכנסת. ולכן משמע שהוא טעות סופר בפירוש המשנה להרמב"ם".

<sup>212</sup> כוונתו לדבריו, **רמב"ם** (פיהמ"ש, מעשר שני פ"ג מ"ד): "מדינה, נקרא כל מקום מערי ארץ ישראל חוץ מירושלם". כ"כ: **קרן העדה** (סוכה פ"ג הי"א ד"ה בירושלים): "אפילו בירושלים לפני ה' הוא, שבמעשר שני כתיב ואכלת לפני ה' אלוקד והיינו בירושלים". על מעלת אכילת מעשר שני בירושלים בסמיכות למקדש, ראו: **תוספות** (בבא בתרא כא ע"א ד"ה כ). יש שהוכיחו כדעת הרמב"ם, שירושלים בכלל מקדש, מדברי **הירושלמי** (סוכה פ"ד הי"א, ראש השנה פ"ד ה"ב-ה"ג): "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים בירושלם"; ראו: **רבינו מנוח** (הלי' שופר פ"ב הי"ח); **ערוך לנר** (סוכה מא ע"א ד"ה בד"ה במדינה): "אמנם מה נעשה אחרי שהירושלמי קאמר בפירוש כהרמב"ם, ומזה לכאורה קשה מאוד על רש"י"; **שו"ת שארית ישראל** (מינצברג, סי' לא): "מסיום לשון הירושלמי... יש להביא ראיה להרמב"ם הנזכר דירושלים בכלל מקדש". יש שיישבו את שיטת רש"י מדברי הירושלמי, ראו: **שו"ת ציץ הקדש** (ח"א סי' מז ד"ה והנה): "ולעני"ן אפשר לומר קצת לפי שיטת רש"י, דכוונת הירושלמי הוא המקדש זו ליטול הלולב כל שבעה במקדש מוטלת על יושבי ירושלים הסמוכים לו לבוא בבית המצודה ולטול שם את הלולב"; **שו"ת כפי אהרן** (ח"ב או"ח סי' יא), שאין הכוונה לשמחה בנטילת לולב אלא על שמחת הקרבת קרבנות שלמים ואכילתם בירושלים.  
<sup>213</sup> יש שסברו שיש לכך השלכה הלכתית מעשית בזמן הזה, שיש חיוב ליטול לולב כל שבעה בירושלים, ראו: **הרב יעקב עטלינגר** (ביכורי יעקב, סימן תרנח ס"ק א; ערוך לנר, סוכה מא ע"א ד"ה בד"ה במדינה); **שו"ת התעוררות תשובה** (ח"א סימן קפ; ח"ב סימן מד אות ב).

**הרמב"ם** (הלי שופר פ"ב ה"ח) חזר על יסודו גם בעניין תקיעת שופר בראש-השנה שחל בשבת:

כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין, אבל בזמן שהיה המקדש קיים והיה בית דין הגדול בירושלם היו הכל תוקעין בירושלם בשבת כל זמן שבת דין יושבין. ולא אנשי ירושלם בלבד, אלא כל עיר שהייתה בתוך תחום ירושלם, והייתה רואה ירושלם לא שתהיה בתוך הנחל, והייתה שומעת קול תקיעת ירושלם לא שתהיה בראש ההר, והייתה יכולה לבוא בירושלם לא שיהיה נהר מפסיק ביניהם, אנשי אותה העיר היו תוקעים בשבת כירושלם, אבל בשאר ערי ישראל לא היו תוקעין.

על דבריו אלו העיר **הראב"ד** (הלי שופר פ"ב ה"ח) וציידד בדעת רש"י: "וגם בזה טעה, כי בזמן בית המקדש לא היו תוקעין אלא במקדש".

המכנה המשותף בין שלל נושאים אלו הוא הביטוי 'לפני ה'" - בנטילת לולב, 'ושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים'<sup>214</sup>; תקיעת שופר בראש-השנה, 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'<sup>215</sup>; מעשר שני, 'ואכלת לפני ה' אלוקיך'.<sup>216</sup> בכך נראה שיסוד המחלוקת הוא בשאלת היקף 'לפני ה', האם הוא כולל רק את המקדש או גם את ירושלם שהיא לפני ה', כפי שביאר **רבינו מנוח** (הלי שופר פ"ב ה"ח) בדעת הרמב"ם:

נראה לדעת הרב, דמקדש הרי כל ירושלם ומדינה הרי שאר גבולין... שהרי בלולב כתוב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים וכשמדקדק כל הכתוב לפני ה' בכל ירושלם הוא אא"כ פירש הכתוב קדש קדשים או בחצר אהל מועד.<sup>217</sup>

אולם, עדיין הדבר זוקק ביאור עומק - מדוע הרחיב הרמב"ם את המקדש לירושלם?

<sup>214</sup> **ויקרא** (כג, מ).

<sup>215</sup> **תהילים** (צח, ו).

<sup>216</sup> **דברים** (יד, כג).

<sup>217</sup> השו"ך לדבריו, **רבינו מנוח** (הלי לולב פ"ז הי"ג).

נראה שהרמב"ם לשיטתו בעניין קדושת המקדש וירושלים בפרט, לעומת קדושת הארץ בכלל - לדעת הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הטי"ז), בעוד שקדושת ארץ ישראל לעניין המצוות התלויות בה בטלה, משום שיקדושה שניה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, הרי שקדושת המקדש וירושלים קיימת משום שהיא קדושת שכינה שלא בטלה לעולם.<sup>218</sup>

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות.

כלומר, לדעת הרמב"ם קדושת המקדש וירושלים היא קדושה אחת ואילו קדושת הארץ היא קדושה אחרת. קדושת המקדש וירושלים לא בטלה גם בזמן הזה, משום שהיא נשענת על קדושת השכינה הקיימת שם וזו לא בטלה. לדבריו, ההשלכה המעשית מכך היא הקרבת קרבנות בזמן הזה:

לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אע"פ שאין שם חומות שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא.<sup>219</sup>

<sup>218</sup> כן הכריע מגן אברהם (או"ח סימן תקסא ס"ק ב).  
<sup>219</sup> רמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הטי"ו).

וכן לדברי הרמב"ם (הל' מעשר שני פי"א ה"א-ה"ד) ניתן להתוודות וידוי מעשרות גם בזמן הזה:

מצוות עשה להתוודות לפני ה' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ, וזהו הנקרא וידוי מעשר... שנאמר... וְאִמְרַתְּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּעֶרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת. ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתוודות.

יש הסוברים שלדעה זו שקדושת המקדש וירושלים קיימת גם בזמן הזה, אזי תהייה מצוות עליה לרגל לירושלים בזמן הזה, מצווה בה נאמר הביטוי 'פני ה',<sup>220</sup> כדברי שו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן רא):

ונראה דאפילו דלמאן דאמר דקדושת עזרא בטלה, הני מילי בשאר ארץ ישראל אבל מירושלים ומקדש לא בטלה... וחילוק גדול יש בין קדושת הארץ לקדושת המקדש, שקדושת המזבח וירושלים היא מפני השכינה ושכינה אינה בטילה... אמר רבי אחא, לעולם אין שכינה זהה מכותל מערבי... ויש סמך וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת, שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות.<sup>221</sup>

לאור זאת מובנת הרחבת הרמב"ם את המקדש גם לירושלים והיא נכללת בכלל 'לפני ה' לדינים שונים, שכן היא מקום השכינה. אולם לדעת רש"י, המושג 'לפני ה' הוא רק במקדש ולא בירושלים, כאשר לדבריו יתכן וקדושת המקדש מצומצמת רק לו ולא לירושלים.

<sup>220</sup> שמו"ת (כג, יז): "שֵׁשׁלֹשׁ פְּעֻמִּים בְּשִׁנְהָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶל פְּנֵי הָאֵדָן ה"י"; שמו"ת (לד, כג): "שֵׁשׁלֹשׁ פְּעֻמִּים בְּשִׁנְהָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי הָאֵדָן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל"; דברים (טז, טז): "שֵׁשׁלוֹשׁ פְּעֻמִּים בְּשִׁנְהָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמִקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר".

<sup>221</sup> ראו כן: שו"ת יחוה דעת (ח"א סי' כה); שו"ת משנה הלכות (ח"יב סי' תפב): "והוא מטעם קבלת פני השכינה ופשוט שמצווה לקבל פני השכינה. והנה בכותל מערבי השכינה נשארה אי"כ העולה לרגל לקבל פני השכינה אפילו נימא דזמן הזה ליכא חיוב לעלות, אבל מ"מ העולה ומקבל פני השכינה יש לו מצווה דאורייתא של קבלת פני השכינה"; שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' א אות צג). אמנם, יש שסברו שלא מדובר על חיוב משום קדושת המקדש הקיימת גם בירושלים, אלא משום חיוב מצווה ורגעוים למצוות עליה לרגל, ראו: כפתור ופרח (פ"ו): "ומה שאנו נוהגין היום עם אחינו אנשי גאולתינו יושבי הארץ כאנשי סין, וחמת, דמשק, צובה, מצרים, ואסכנדריה, לעלות לירושלים בחגים ובמועדים, אינו אלא מפני עגמת נפש, רוצה לומר להרבות עגמת נפש"; שו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קלד): "חיוב ארץ ישראל היא זו"; עיר הקדש והמקדש (ח"ג עמי' רג): "עיקר מטרת עליה זו הייתה... הציבי לך ציונים... אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני". ראו: פאת השלחן (סי' ג בית ישראל סי' כז).

« לאור זאת יש לחזור למחלוקת רש"י והרמב"ם בעניין מקום עיבור השנה, האם העיבור מתקיים רק בירושלים כדעת רש"י, או גם בארץ יהודה כדעת הרמב"ם. כאמור, לדברי הגמרא המקור לכך הוא 'לשכנו תדרשו' שכנו של מקום, היינו מקום שהוא שכן וקרוב למקום השכינה. א"כ, לדעת רש"י השכינה היא במקום המקדש בדווקא, ולכן 'שכנו של מקום' היא ירושלים. ואילו לדעת הרמב"ם שקדושת המקדש כוללת את קדושת ירושלים, אזי 'שכנו של מקום' היא כל ארץ יהודה הסמוכה לירושלים והמקדש.

### שכינה ומלכות בערי יהודה

אולם, ניתן להסביר הסבר שונה ופשוט יותר, שנחלקו רש"י והרמב"ם מה הכוונה 'לשכנו' - לדעת רש"י מדובר על סמיכות, ולכן עיבור השנה רק במקום הסמוך למקדש, היינו ירושלים. ולדעת הרמב"ם מדובר על שכינה, כלשונו: "ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה, שנאמר לשכנו תדרשו", היינו בארץ יהודה יש שכינה ולכן מעברים שם.<sup>222</sup>

לפי ביאור זה בדעת הרמב"ם, שעבור השנה ביהודה משום שיש בה שכינה, ניתן להבין את דברי הרמב"ם (ה' תעניות פ"ה ה"ז): "מי שראה ערי יהודה בחורבנם אומר ערי קדשך היו מדבר וקורע".<sup>223</sup>

ויש להקשות, מדוע הרמב"ם מציין דווקא 'ערי יהודה' ולא ערים אחרות הסמוכות לירושלים?

זאת ועוד, מהי המעלה-העדיפות שיש לערי יהודה על-פני יתר ערי ישראל שאין לקרוע עליהם?

ביאור הדברים מיוסד על דבריו ביחס לעיבור השנה המתקיים בארץ יהודה כי יש בה שכינה, אך בכך ערי יהודה יתרות על-פני שאר ערי ישראל שיש בערי יהודה את המלכות, כביאור **פאת השלחן** (פ"ג בית ישראל ס"ק א): "דשם עיקר המלוכה של ישראל". כלומר, הסיבה שקורעים אינה על החורבן הפיזי של הערים בישראל

<sup>222</sup> ראו כן: **הר הקודש** (עמ"ב).

<sup>223</sup> דבריו הם בניגוד לפסיקת ה**טור** (או"ח סי' תקסא): "הרואה ערי ישראל בחורבן".



אלא על העדר השלטון הרוחני של ישראל בערים אלו. לאור זאת, המימוש של מלכות ישראל היא דווקא בערי יהודה ועל כך קורעים.<sup>224</sup> ביאור זה מסביר לנו גם את עניין עיבור השנה שמתבצע בארץ יהודה, כדעת הרמב"ם, שכן עיבור השנה מבטא את המימוש של מלכות ישראל בפן השלטוני והרוחני,<sup>225</sup> ולכן דווקא בערי יהודה ולא בערים אחרות הסמוכות לירושלים, שכן על-אף סמיכותן מ"מ אין בהן את השילוב בין המלכות לשכינה שהייתה קיימת דווקא בערי יהודה.

### כב. עיבור השנה: סימנים וסעד (אות נג)

מצאנו מחלוקות יסודיות בין רש"י לרמב"ם בעניין הסימנים לעיבור השנה

#### 1. סימנים לעיבור השנה

**בבבלי סנהדרין** (יא ע"ב) מובאים שלושה סימנים שעל-פיהם מתקיימת עילה לעיבור השנה, אך למעשה מספיקים שני סימנים בלבד על-מנת לעבר את השנה: על שלושה דברים מעברין את השנה - על האביב, ועל פירות האילן, ועל התקופה. על שניים מהן מעברין, ועל אחד מהן אין מעברין. **לרש"י** (שם), שלושת הדברים הללו הם שלושה עניינים שונים ('דברים') שאין בניהם קשר, וכל עניינם הוא להתאים את המועדים לתקופה חקלאית: על האביב - אם לא בישלה התבואה מעברין, דקרא כתיב בחודש האביב... ועל פירות האילן - אם מתאחר בישולם יותר מזמן העצרת מעברין, שעצרת זמן הבאת ביכורים, דכתיב וביום הביכורים, ואם לא יביאם בבואו לרגל צריך לטרוח ולעלות פעם אחרת.

<sup>224</sup> ראו: **משנת יעבץ** (ארו"ח סי' מח אות א); **הר הקודש** (עמ' א). אולם, **הרב שריה דבליצקי** (זכרון בצלאל, עמ' קמב): "מטעם דחשיבי או דשם עיקר המלוכה... ולכן להלכה, אין קורעין אלא על ערי יהודה וכן על ערי בנימין... דהו כערי יהודה וגם נקראים בשם ערי יהודה".  
<sup>225</sup> ראו: **רש"י** (ראש השנה כה ע"א): "דוד מלך ישראל נמשל כלבנה, שנאמר בו וְקָסָא בְּשָׁמֶשׁ נְגָדֵי פְגִירָה יִפּוֹן עוֹלָם"; להלן הערה 285.

ועל התקופה - בין על תקופת תמוז שמתעכבת ונמשכת, שאין תקופת תשרי נופלת עד עבור החג מעברין... בין על תקופת טבת שנמשך זמנה עד שישה עשר בניסן, שהבאת העומר דילה בתוך תקופת טבת מעברין לדחות את המועדות.

נמצא א"כ לדברי רש"י, שסיום דברי הגמרא שיש לבקש שני סימנים בעבורם יש לעבר את השנה, היינו צירוף של שתי סיבות ככוח משפיע על הצורך בעיבור השנה. בדברי הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ד ה"א-ה"ד) נראה שלמד אחרת ולא מדובר על דין במועדות אלא דין בשנה:

ומפני מה מוסיפין חודש זה, מפני זמן האביב כדי שיהא הפסח באותו זמן, שנאמר שמור את חודש האביב שיהיה חודש זה בזמן האביב, ולולא הוספת החודש הזה היה הפסח בא פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים.

על שלושה סימנים מעברין את השנה, על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן. כיצד, בית דין מחשבין ויודעין אם תהיה תקופת ניסן בשישה עשר בניסן או אחר זמן זה מעברין אותה השנה, ויעשו אותו ניסן אדר שני כדי שיהיה הפסח בזמן האביב, ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר.

וכן אם ראו בית דין שעדיין לא הגיע האביב אלא עדיין אפל הוא, ולא צמחו פירות האילן שדרך לצמוח בזמן הפסח,<sup>226</sup> סומכין על שני סימנים אלו ומעברין את השנה...

ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי להיות השנים שני כמה.

<sup>226</sup> ראו את הערת מנחת סולת (מצווה ד אות ח ד"ה הנח): "והיינו שבאמת בזמן שמעברין אדר לא נוכל לידע על חג הסוכות בשנה הבאה אם יהיה אז זמן אסיפה כי הזמן רחוק עד אז, וע"כ מוכרחין להכיר שבפסח יהיו האילנות בצמיחה שווין לכל השנים מסתם יהיה בחג זמן אסיפתן, ואם אינם כן שוב מסתם לא יהיה אז זמן אסיפה ובעיני לעבר השנה".

פותח הרמב"ם בקביעת הכלל, שיש להתאים את חג הפסח לתקופת האביב לקיום מצוות התורה 'שמור את חודש האביב', ורק לאחר מכן הוא כותב שיש 'שלושה סימני' לעיבור השנה שאחד מהם הוא 'אביב'.<sup>227</sup>

מבואר בשלושת הסימנים (אביב, פירות ותקופה) נועדו למטרה אחת והם עניין אחד - התאמת ניסן וחג הפסח לחודש האביב לקיום דין 'שמור את חודש האביב'. יתכן ולכן שינה הרמב"ם בלשונו מלשון הגמרא, בעוד שהגמרא ציינה בלשונה 'דברים', שינה הרמב"ם וכתב 'סימני', להורות שלא מדובר על 'דברים' נפרדים כשיתת רש"י, אלא יש עיקרון אחד והוא התאמת ניסן לחודש האביב, ויש לכך סימנים שעניינם להעיד על כך.<sup>228</sup>

זאת ועוד, לדברי הרמב"ם 'אביב' אין הכוונה על התבואה, כדברי רש"י, אלא על כך שיש צורך שיהיה חג הפסח בזמן הראוי לאביב לפי חשבון שנת החמה, כסיום דבריו: 'ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי להיות השנים שני חמה'.

נמצא א"כ לדברי הרמב"ם, שסיום דברי הגמרא שצריך שתי סיבות לעבר את השנה, אין הכוונה שמדובר על צירוף של כוח משפיע וחזק כדי שתהיה סיבה טובה לעבר השנה, שכן לדבריו מן הראוי היה להתמקד רק בסימן 'אביב' כדי להתאים את חג הפסח לחודש האביב, והוא סימן ראוי בפני עצמו, כלשונו: 'כדי שיהיה הפסח בזמן האביב, ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחרי'.<sup>229</sup> אך מ"מ צריכים עוד סימן אחד כדי לקבוע שעדיין אינו אביב ולעבר בשל כך את השנה.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> כ"כ רמב"ם (ספמ"ז מצוות עשה קנ"ג): "ואמר יתעלה לחודשי השנה... ואמרו שמור את חודש האביב, הורה כי שנתנו ראוי שנשמור בה פרקי השנה ולכן תהיה שמשית"; **רמב"ם** (הל' ק"ה פ"א ה"א): "והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה, שנאמר שמור את חודש האביב".  
<sup>228</sup> **עמק ברכה** (עיבור השנה אות ב עמ"ג עג).

<sup>229</sup> כ"כ ר"ן (סנהדרין יג ע"ב) בשם הרמב"ן: "דמעברין את השנה בשביל דבר זה בלבד שהוא לדבריהם מצווה מפורשת מן התורה על האביב של תבואה שיהיה בחידוש ניסן, ואין לשנות"; **מאירי** (סנהדרין יא ע"ב ד"ה זמן): "ושלושה סימנין אלו שהזכרנו התקופה לבד היא היא עיקר העבור".

<sup>230</sup> ראו: **מנחת סולת** (מצווה ד אות ח ד"ה הנח): "שבזה לא נקרא אביב", והיינו במה שלא צמחו פירות האילן זה סימן לכך שיש חיסרון בשם חודש האביב.

בביאור העניין, כתב **פני יהושע** (ראש השנה כא ע"א ד"ה בתוספות),<sup>231</sup> שאמנם נאמר ביחס לסוכות 'בתקופת השנה' אך אינו אלא למצווה בלבד, בשונה מחיוב 'שמור את חודש האביב':

הטעם מבואר, דבניסן כתיב שמור את חודש האביב שהוא לשון ציווי לבי"ד אזהר רחמנא, ושמור הוא לשון לא-תעשה שישמרו שיהיו בתקופה חדשה. משא"כ בסוכות דלא כתיב בלשון ציווי ואזהרה לבי"ד אלא מלישנא דקרא דחג האסיף תקופת השנה שנקרא החג על-שם שרוב השנים הוא בתקופה חדשה כי היכי דאמרינן באביב ואסיף גופא דאינו מעכב וא"כ אינו אלא למצווה בעלמא ואין מעברין אלא בראיית עוד סימן אחר בהדיה.

#### ~ היחס בין סוגיות ראש-השנה וסנהדרין

הנה, **בבבלי ראש-השנה** (כא ע"א) נאמר:

שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא: כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה לההיא שתא, ולא תחוש לה, דכתיב שמור את חודש האביב - שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן.

מדברי הגמרא מבואר שהעילה היחידה לעיבור השנה היא התאמת ניסן לתקופת האביב, זאת בניגוד לדברי הבבלי סנהדרין שם התבאר שצריכים שתי סיבות מתוך שלוש על-מנת לעבר השנה.

קושי זה העלו **התוספות** (שם ד"ה ועברה):

תימה, דתניא בפ"ק דסנהדרין (יא ע"ב) על ג' סימנין מעברין השנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה, על שניים מהן מעברין על אחד אין מעברין.

הנחת היסוד של התוספות היא כדעתו של רש"י, כפי שהתבאר, ששלושת הסימנים הם שלושה עניינים שונים שנועדו כסיבות שונות לעיבור השנה. בכך יש צורך ליצור צירוף של שתי סיבות ככוח משפיע לעיבור השנה.

<sup>231</sup> כ"כ נכדו של **ישועות יעקב** (או"ח אחרי סימן קיז).

ברם, נראה שהרמב"ם למד אחרת ולדבריו שתי הסוגיות עוסקות במטרה אחת - עיבור השנה להשוות את ניסן לתקופת האביב לקיום דין 'שמור את חודש האביב'. לאור זאת, מדברי הבבלי ראש-השנה יש מקור איתן לשיטת הרמב"ם הסובר שהסיבה היחידה בלבד לעיבור השנה היא סנכרון תקופת ניסן עם האביב כדי לקיים את המצווה מהתורה 'שמור את חודש האביב'. כפי שביארנו, לדבריו שלושת הסימנים הם למטרה אחת, לקיום דין 'שמור את חודש האביב', ומעיקר הדין אכן ניתן לעבר את השנה רק לפי 'אביב', אך יש לצרף עוד סימן לכך שעניינו הוא לקבוע שעדיין אין כאן תקופת אביב ולכן יש לעבר את השנה, ודין זה מתבאר בבבלי סנהדרין.<sup>232</sup>

נמצא א"כ, לשיטת הרמב"ם לא קשה כלל קושיית התוספות, והיחס בין הגמרא ראש-השנה לזו בסנהדרין עולה יפה, שכן עיקר העיבור הוא להתאמת תקופת האביב לחודש ניסן לקיום דין התורה 'שמור את חודש האביב', כפי שפתח הרמב"ם בהלכה א, אך מ"מ יש לקבל עוד סימן אחד לקבוע אכן שתקופת אביב לא בניסן ואז זו סיבה לעבר, כפי שכתב בהלכה ב.

בביאור הדבר כתב **המנחת חינוך** (אות כג ד"ה ובר"ה), שדברי הבבלי סנהדרין שיש לעבר את השנה בשני סימנים, אמנם מוסבים על תקופת תשרי, אך לדעת הרמב"ם אין לכך משמעות, כי בעת שמעברים את השנה שיהיה ניסן-פסח בתקופת האביב, אזי ממילא תשרי יוצא ב'תקופת השנה':

ועיני רמב"ם לא הביא הא דתקופת תשרי ועוד סימן מעברין, כי לא משכחת לדידיה דיעברו על תקופת תשרי - דאם תקופת תשרי נופלת אחר החג ועכ"פ בכ"א ממילא היה תקופת ניסן בשיתסר ועיברו על האי סימן לחוד. ואם תקופת ניסן נפלה קודם לשיתסר ממילא תקופת תשרי בחג ואין מעברים אפילו עם עוד סימן, דוודאי הלכה כרבי יוסי ורבי יהודה בברייתא ס"ל כוותיה, א"כ אם התקופה נופלת ט"ו ניסן תקופת

<sup>232</sup> כ"כ **שקל הקודש** (הל' קה"ח פ"ד ה"ב ביאור ההלכה ד"ה על): "וכן דעת רבנו ולכן פסק דעל תקופת ניסן לבד מעברין, ובגמרא דסנהדרין מייירי בתקופת תשרי ורבנו החליפה לתקופת ניסן ולכן השמיט כל הסוגיא דדף י"ג דכולה בתקופת תשרי קיימא. וכיון דפסק דבעי שיהא תקופת ניסן לפני ט"ו בניסן והוא כרבי יוסי שם דקיי"ל כוותיה, ולכן אין נפק"מ בתקופת תשרי".

תשרי נופלת תוך החג ויום תקופה מתחיל כי כן ס"ל לרבי יוסי שם א"כ  
 אין מעברים, ואם תקופת תשרי נופלת לאחר החג ממילא הייתה תקופת  
 ניסן בשיתסר ועיברו על זה לחוד.

והנה, **היז רמ"ה** (סנהדרין יב ע"א ד"ה תניא)<sup>233</sup> השיג על דברי הרמב"ם הללו:  
 גם שם נמצא כתוב שמעברים על התקופה לבדה. והא נמי ליתא, דבהדיא  
 תניא על ג' סימנים מעברים את השנה וכו' על שניים מהם מעברים, על  
 אחד אין מעברים.

אמנם **המנחת חינוך** (אות כב ד"ה ועיין) כתב שאינו מבין את השגתו: "סוף דבר,  
 השגת הרמ"ה אינו מובן לענ"ד".

אך מ"מ נראה בביאור קושייתו זו, שהקשה על הרמב"ם הסובר שמעברים את  
 השנה על תקופת ניסן בלא סימן נוסף, הרי בבבלי סנהדרין מבואר שיש צורך בשני  
 סימנים לעיבור השנה, וכקושיית התוספות על 'סתירת' הסוגיות.  
 אך כאמור לשיטת הרמב"ם יש לעבר את השנה על תקופת ניסן בלבד.

## 2. סעד לעיבור השנה: גדיים וטלאים

מלבד שלושת הסימנים הללו, מבואר **בבבלי סנהדרין** (יא ע"א) שיש שיקולים  
 נוספים הנלקחים בחשבון בעת שבאים ב"ד לעבר את השנה<sup>234</sup>:

אין מעברין את השנה לא מפני הגדיים, ולא מפני הטלאים, ולא מפני  
 הגוזלות שלא פירחו,<sup>235</sup> אבל עושין אותן סעד לשנה. כיצד? רבי ינאי  
 אומר משום רשב"ג: מהודעין אנחנא לכוון דגוזלייא רכיכין, ואימריא  
 דערקין (=דקים), וזימנא דאביבא לא מטא, ושפרת מילתא באנפאי  
 (=ויפה הדבר בפני) ואוסיפית על שתא דא תלתין יומין.

<sup>233</sup> מובא גם בהגהות על **רמב"ם** (הוצאת פרנקל, ה' קה"ח פ"ד ה"ז).

<sup>234</sup> **המנחת חינוך** (אות כו) התייחס לנידון זה.

<sup>235</sup> ראו: **מרגליות הים** (סנהדרין יא ע"א, אות כה; שם יא ע"ב אות ל), שכתב מכאן להוכיח  
 כשיטת הסוברים שגם לאחר חורבן המקדש היו מקריבים קרבנות, ומכאן מוכח 'שגם קרבנות  
 יחיד הקריבו' גוזלים לקיני זבים ויולדות.

בביאור עניין 'סעדי' לעיבור השנה, כתב רש"י (שם ד"ה אבל) :

אבל עושין אותן סעד - סייג וסמך לדבריהם לעבר את השנה, אם צריכה לעבר מפני אחד מן הדברים שמעברין עליהן, כגון על האביב ועל פירות האילן. ואמרינן לקמן, על שתיים מהן מעברין, ועל אחד מהן אין מעברין. הללו, גדיים וטלאים וגוזלות, נעשו סעד ומצטרפין לאחד מהן ומעברין. לדבריו, גדיים וטלאים מהווים צירוף לסימן אחד מתוך שלושה שבהצטרפותם אליו יש עילה טובה לעבר את השנה.<sup>236</sup>

לעומת זאת, כתב הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ד ה"ז-ה"ח) :

יש דברים שאין מעברין בשבילן כלל, אבל עושין אותן סעד לשנה שצריכה עיבור מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן. ואלו הן : מפני הגדיים והטלאים שעדיין לא נולדו או שהן מעט, ומפני הגוזלות שלא פרחו, אין מעברין בשביל אלו כדי שיהיו הגדיים והטלאים מצויין לפסחים, והגוזלות מצויין לראייה, או למי שנתחייב בקרבן העוף, אבל עושין אותן סעד לשנה.

כיצד עושין אותן סעד לשנה, אומרינן שנה זו צריכה עיבור מפני התקופה שמשכה או מפני האביב ופירות האילן שלא הגיעו, ועוד שהגדיים קטנים והגוזלות רכים.

מבואר מדבריו, שעילה זו של גדיים וטלאים אינה מהווה עילה לעיבור השנה גם לא בתור אחת מהעילות המצטרפות לאחד משלושת הסימנים. כל עניין 'סעד לשנה' היינו, שלאחר שמעברים בשביל 'אביבי' לקיום דין 'שמור את חודש האביב' אזי יש לומר שעיברו גם בשביל גדיים וטלאים.

<sup>236</sup> כ"כ תוספות (סנהדרין יא ע"א ד"ה מפני) : "שעושין אותו סעד עם אחד מג' סימנים".

### • קשירת המחלוקות זו בזו

**הגרי"ז סולובייצ'יק** (חידושי מרן רי"ז הלוי, הלי' קה"ח עמ' ג) <sup>237</sup> ביאר שמחלוקות אלו של רש"י והרמב"ם שזורות אלו באלו:

דלשיטת רש"י... דהוא דין בפני עצמו הנאמר בדין עיבור דבעינן דווקא שני דברים לעבר בשבילן, דהרי אביב ותקופה ופירות האילן שלושה דברים נפרדים הם ואין להם שייכות כלל זה עם זה, רק דהוא דין בפני עצמו דעל אחד אין מעברין ובעינן דווקא שניים. על כן זהו דתניא דגם גדיים וטלאים, אף שאין מעברין בשבילן לבד, אבל נעשין סעד לשנה להצטרף עם אביב וכדו' להיחשב שניים לעבר את השנה בשבילן.

משא"כ לדעת הרמב"ם, דכל עיקר הך מילתא דבעינן שניים הוא משום דלא סמכינן על סימן אחד לומר שעדיין אינו אביב רק בעינן לזה שני סימנים, א"כ מה עניין גדיים וטלאים הכא, הלא גדיים וטלאים מילתא באנפי נפשיה הוא ואינן מוכיחין כלל על האביב, ומאי שייטיהו להצטרף. ולהכי מפרש הרמב"ם דהסעד הוא רק כשמעברין מעברין גם בשבילן, אבל אה"נ דשני סימנים בעינן מלבד הגדיים והטלאים, דאין לגדיים וטלאים שייכות להצטרף לסימנים אם הגיע זמן האביב או לא הגיע.

### כג. עיבור השנה מפני הזמן והצורך (אות נד)

#### • מחלוקת רש"י והרמב"ם

מעבר לעיבור השנה מפני הזמן, יש עיבור השנה מפני הצורך, כפי שמופיע **בבבלי סנהדרין** (יא ע"א):

אין מעברין את השנה אא"כ הייתה צריכה מפני הדרכים, ומפני הגשרים, ומפני תנורי פסחים, ומפני גליות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו.

והנה, **רש"י** (ראש השנה כ ע"א ד"ה כשם) כתב: "שמעברין את השנה לצורך מפני האביב והתקופה ופירות האילן, כדאיתא בפרק קמא דסנהדרין". לדבריו, עיבור

<sup>237</sup> ראו גם: **עמק ברכה** (עיבור השנה אות ב עמ' עג); **שיעורי רבי שמואל רוזנבסקי** (סנהדרין יא ע"ב אות קמז).



השנה לצורך הוא עיבור השנה מפני הזמן,<sup>238</sup> ונראה שהתוקף של עיבור השנה לצורך הוא מהתורה כדין עיבור השנה מפני הזמן, כי דין אחד הוא. את שיטתו ניתן לבאר בשני כיוונים - כדברי **יד רמ"ה** (סנהדרין יא ע"א ד"ה תנו):

"והלכה למשה מסיני הייתה בידן שמעברין על כל אלוי".

אפשרות אחרת היא, שמהתורה יש כוח ביד חכמים לעבר את השנה לצורך, כמו שמצאנו **בתורת כהנים** (אמור פרשה ט סוף פ"ט ה"ה):

ומנין שמעברים את השנה מפני הצורך. תלמוד לומר, אלה מועדי ה'

מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם.

וביאר **ר"ש משאנץ** (שם): "מפני הצורך - שאר צורך, שהרי מפני האביב ומפני התקופה כבר למדנו דכתיב שמור את חודש האביב", והיינו שיש כוח ביד ב"ד לעבר את השנה לצורך.

אולם, **בתורת חיים** (סנהדרין יא ע"א ד"ה אין)<sup>239</sup> כתב לדייק מלשון הגמרא אחרת, ולהבחין בין דין עיבור השנה מפני הזמן שתוקפו מהתורה לעיבור השנה מפני הצורך שתוקפו מדרבנן:

אותן שלושה דברים שמעברין עליהן מדאורייתא... והכא חשיב אותן דברים שמעברין עליהן מדרבנן לעת הצורך לעולי רגלים. ולהכי נקט אין מעברין את השנה אא"כ הייתה צריכה וכו', ולא נקט נמי על ארבעה דברים מעברין על הדרכים וכו' כדנקט לקמן על שלושה דברים מעברין. אלא דלקמן איירי בעיקר הדברים שמעברין עליהן ומדאורייתא לכך שייך למיתני על שלושה דברים מעברין, אבל הנך דהכא דתקנתא דרבנן נינהו לעבר עליהן לעת הצורך לכך נקט אין מעברין את השנה פירוש לעת הצורך אא"כ הייתה צריכה מפני הדרכים כו' דהנך צורך גדול.

לאור דבריו נראה שזו גם שיטת הרמב"ם שיש ב' דינים בעיבור השנה, כלשונו: "עיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך".<sup>240</sup> כפי שביארנו, לשיטת הרמב"ם מטרת עיבור השנה היא להשוות את תקופת ניסן לתקופת האביב לקיום המצווה

<sup>238</sup> **ראב"ד** (תורת כהנים, אמור פרשה ט סוף פ"ט ה"ה): "מפני הצורך, פירוש מפני האביב".

<sup>239</sup> כ"כ בשמו: **מרגליות הים** (סנהדרין יא ע"א אות כג); **תורת הלוי** (מצווה ד עמי פב). **עמק**

**ברכה** (עיבור השנה אות ב עמי עג), בדעת הרמב"ם.

<sup>240</sup> **רמב"ם** (הל' קה"ח פ"ה ה"א).

מהתורה 'שמור את חודש האביב'. ברם, מעבר לדין זה יש דין נוסף שתוקפו אינו מהתורה אלא מדרבנן בלבד, ועניינו הוא הצורך לעבר את השנה מסיבות שונות שבי"ד רואים לנכון באותה העת.

לאור זאת ניתן להסביר הלכה נוספת ברמב"ם (הל' קה"ח פ"ד הטי"ז)<sup>241</sup>:

ראה לי, שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית, שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיוצא בהם. אבל אם הייתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן מעברין לעולם בכל זמן.

חידושו של הרמב"ם נובע משיטתו, שעיבור השנה מפני הזמן כדי להשוות את תקופת ניסן לאביב לקיום דין 'שמור את חודש האביב' הוא דין תורה הבלעדי המחייב את עיבור השנה. לפיכך, גם בזמנים עליהם אמרו חז"ל שאין לעבר את השנה, כגון שביעית ובצורת, אין כוונתם אלא על דין עיבור השנה מפני הצורך שאין להתחשב בצרכים שהוזכרו בגמרא לעיבור השנה בזמנים אלו בהם יש צורך יותר גדול. אבל אם לא תצא תקופת ניסן באביב, יש לעבר את השנה מדין עיבור השנה מפני הזמן שהוא הדין העיקרי לעיבור השנה.<sup>242</sup>

ואלו דברי **עמק ברכה** (עיבור השנה אות ב עמ' עג) בשם רי"ז סולובייצ'יק:

סובר הרמב"ם דהא דאין מעברין השנה בשנת רעבון ובשביעית אינו אלא כשצריכין לעבר מפני הצורך לבד, כגון מפני הדרכים והגשרים וכיו"ב, אז דוחין העיבור שמפני הצורך, דאדרבה הרי בשנת רעבון ובשביעית יש נגדו צורך אחר שלא לעבר וצורך הזה הוא יותר גדול מהצורך ההוא. אבל כשהייתה השנה צריכה להתעבר מפני האביב ותקופה ופירות האילן, שהן העיקר העיבור כדי להשוות שנת החמה עם שנת הלבנה, אי-אפשר לדמות עיקר העבור מפני צורך רעבון ושביעית.

<sup>241</sup> המנחת חינוך (אות כז) התייחס לנושא זה.

<sup>242</sup> ראו כן: **חידושי מרן רי"ז הלוי** (הל' קה"ח עמ' 4); **משנת יעבץ** (או"ח סי' ו). ראו: **ערוך לנו** (יבמות קטו ע"א ד"ה אמר ר"ע) שהביא ראיה לשיטת הרמב"ם.

## • קושיית המנחת חינוך ותירוצו

### המנחת חינוך (אות כד) הקשה :

והנה לכאורה קשה, כיון דמהתורה אין מעברין אלא על שלושה סימנים הללו ואם אין אחד משלושה סימנים אין מעברין, היאך יכלו חז"ל לעבר מפני איזה צורך ולעקור מועדים ממקומם לעשות מלאכה ביום טוב ולאכול חמץ בפסח ואכילת יוה"כ, הא אין חז"ל יכולים לעקור דבר מהתורה בקום ועשה רק בשב ואל תעשה.

כמובן, שהעומד בבסיס הקושיא היא ההנחה שעיבור השנה מפני הצורך אינו מדין תורה אלא מדין דרבנן, שהרי אם הוא מדין תורה, כפי שביארנו לעיל בדעת רש"י, אזי אין קושי.

### המנחת חינוך תירץ את הקושי :

אך באמת לא קשה מידי, כי עניין המועדים מסרה תורה הקדושה לבי"ד אתם אפילו מזידים, אי"כ מה שהבי"ד עושין אפילו שלא כדין כלל או שמעברין במקום שאין צריך או שאינם מעברים במקום הצריך, אין לך מועדים אלא אלו, אי"כ אין עוקרים כלל.

לדבריו, היכולת של חכמים-בי"ד לעבר את השנה מפני צרכים מסוימים נובעת מדין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים', שבמקרה כזה חל עיבור השנה משום שמסרה התורה כוח זה לחכמים.<sup>243</sup>

מדברי המנחת חינוך מבואר שדין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' נאמר גם ביחס לעיבור השנה, והוא אינו רק דין בקידוש החודש.

<sup>243</sup> כ"כ: **תשובות הגאונים** (מוסאפיה-ליק סימן א): "אם עיבורה שלא לצורך מעוברת שכן שנו חכמים אשר תקראו אותם מועדי אם קראתם אתם מועדי ואם לאו אינן מועדי. ואם לא הייתה השנה צריכה לעבר ועיבורה אנוסין או שוגגין או מוטעין מנין שהיא מעוברת, ת"ל אשר תקראו אתם מועדי אם קראתם אתם מועדי ואם לאו אינן מועדי"; ר"ן (סנהדרין יא ע"א ד"ה אין): "אבל אלו דברים שאמרו כאן מפני הגשרים ומפני הדרכים, אין עניינן שמסתכלין בהן בי"ד שאינן סימנין קבועין אלא בדרך מקרה הן באים לפעמים. והטעם בזה, שאע"פ שהסימנים שהעיבור תלוי בהן הם ידועים אעפ"כ מסרו הכתוב לבי"ד כדריש שמסר להם קידש החודש כדאמרינן... אתם אפילו שוגגים אפילו מוטעין אין לי מועדות אלא אלו".

## כד. 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' בעיבור שנה (אות כד)

כאמור, מה שהביא את המנחת חינוך לטעון שיש דין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' בעיבור השנה כמו בקידוש החודש, הוא הכרח הקושי שלו ליחס בין דין עיבור השנה מפני הזמן על שלושה דברים-סימנים שהוא דין תורה לבין דין עיבור השנה מפני הצורך שתוקפו מתקנת חכמים. הקושי הוא, כיצד יכולים חכמים לעבר את השנה על צרכים אלו, בעוד שמדין התורה אין עיבור על כך, כלשונו:

כיון דמהתורה אין מעברין אלא על שלושה סימנים הללו ואם אין אחד משלושה סימנים אין מעברין, היאך יכלו חז"ל לעבר מפני איזה צורך ולעקור מועדים ממקומם לעשות מלאכה ביום טוב ולאכול חמץ בפסח ואכילת יוה"כ, הא אין חז"ל יכולים לעקור דבר מהתורה בקום ועשה רק בשב ואל תעשה.

התשובה לדבריו היא שדין עיבור השנה מפני הצורך הוא מכוח דין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים', אולם דבר זה נתון במחלוקת, כפי שיתבאר.

### • דין בקידוש החודש

אמנם, **המנחת חינוך** (אות כד ד"ה הן אמת) היה ער לכך שהרמב"ם לא הביא את דין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' בעיבור השנה<sup>244</sup> אלא רק ביחס לקידוש החודש,<sup>245</sup> וכן המקור לדין זה הוא מהמעשה עם רבן גמליאל ורבי יהושע ביחס לקידוש החודש ולא לעיבור השנה - "א"כ אפשר לעניין עיבור שנה אינו נוהג דין זה דאתם".

אכן, שיטה זו המבחינה בין קידוש החודש לעיבור השנה היא שיטת **הצל"ח** (ברכות סג ע"ב ד"ה וכל כך):

דין זה דאתם אפילו שוגגים וכו' שייך רק בחידוש חודשים לעניין מלא וחסר, ולא מצינו בגמרא דבר זה רק בקידוש החודש במסכת ראש השנה... גבי עובדא דרבן גמליאל ורבי יהושע... אבל בעיבור השנה לא מצינו זה שיישאר קיים מה שעשו שלא כהלכה, ואדרבה מצינו להיפך על

<sup>244</sup> **רמב"ם** (הלי קה"ח פ"ד).

<sup>245</sup> **רמב"ם** (הלי קה"ח פ"ב ה"י).

דברים שאין מעברים עליהם מצינו שאמרו ואם עברוה אינה מעוברת,  
מכלל דלא אמרינן בזה אתם אפילו שוגגין ומוטעין וכו'.  
לפנינו שני ביאורים לשיטה זו המבחינה בין קידוש החודש לעיבור השנה:

### ~ משפט וקידוש

**במשנת יעבץ** (יו"ד סי' כה אות ח-ט) ביאר שיטה זו בשימת דגש על דעת הרמב"ם  
שלא הזכיר דין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' בעיבור השנה.  
לדבריו, יש שוני מהותי בין קידוש החודש לעיבור השנה - בקידוש החודש יש שני  
דינים הנובעים מפעולת בי"ד<sup>246</sup>: משפט וקידוש.<sup>247</sup>  
משפט - קידוש החודש נושא אופי של דין ומשפט, דבר שבא לידי ביטוי בקביעת  
בי"ד את החודש כמשפיע על המועדים הבאים לאחריו, קביעה עכשווית שיש לה  
השלכה עתידית על חיי הציבור.  
קידוש - חלות שם ראש-חודש על יום מסוים שיש לו היבט של קדושה, כגון  
קרבתו ומוסף של ראש חודש, שיר של יום וכדו'.  
לאור זאת הוא כותב שדין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' שייך רק בקידוש החודש  
בדין קידוש שלו:

הא דאמרינן גבי קידוש החודש אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מוטעים,  
היינו דחלות דין קידוש היום חל גם בטעות, דקידוש בטעות הוא קידוש.  
אבל דין קביעות ראש-חודש דהוי משפט לא מתקיים בטעות משום  
דמשפט בטעות לא הוי משפט, דמשפט הוי רק אם דנו כהלכה אבל אם  
דנו שלא כהלכה לא הוי עליה שם משפט. וזהו דאמרינן אתם אפילו  
שוגגים אתם אפילו מזידים, דהיינו אע"פ שלא נתקיים המשפט ולא  
הוקבע היום לראש-חודש, מ"מ אם קידשו בי"ד את היום לראש-חודש  
חל עליו דין ראש-חודש וממילא הוי ראש-חודש גם לתיקון המועדות  
כיון דכבר נעשה היום לראש-חודש ע"י קידוש בי"ד.

<sup>246</sup> להשלמת הנושא וההכרח של דינים אלו, ראו מה שהתבאר לעיל סימן ה.3.

<sup>247</sup> ראו גם **במשנת יעבץ** (או"ח סי' א אות ג); **אשר לשלמה** (ראש השנה סי' מח ד"ה ונראה  
בזה): "דבכל קידוש החודש איכא ב' עניינים - עיקר קביעות החודשים... ומלבד זאת איכא עוד  
מצווה נוספת של קידוש יום ראש-חודש עצמו, ואין זה דין דממילא דכל ראש-חודש הוא יום  
קדוש, אלא שיש מצווה לבי"ד לקדשו".

בכך שונה עיבור השנה, שהוא רק משפט וממילא לא שייך בו דין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים':

מעתה הרי ניחא הא דלא הביא הרמב"ם להלכה... דגם בעיבור השנה אמרינן אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מוטעים, כיון דבעיבור השנה הרי ליכא אלא דין קביעות ב"ד שבי"ד דנין לעבר את השנה... דאין מעברין את השנה אלא ביום משום דהוי משפט, וא"כ לא הוי משפט אלא כשדנו כהלכה, אבל אם דנו שלא כהלכה לא הוי עליה שם משפט, משא"כ גבי קידוש החודש שפיר אמרינן אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מוטעים כיון דבקידוש החודש יש דין של קידוש ראש-חודש שהוא קידוש היום גם היכא שלא הוקבע היום לראש-חודש ולא נתקיים המשפט, א"כ שייך לומר אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מוטעים דקידוש בטעות הוי קידוש.

#### ~ חישוב וקידוש

ביאור נוסף כתב הר"ד סלובניצ'יק (שיעורי הרב, סנהדרין יב ע"ב אות רעט-רפ),<sup>248</sup> להבחין בין קידוש החודש לעיבור השנה. בדבריו הוא מבחין בין החישוב לבין מעשה הקידוש, שכן לעיתים יכול להיות שהחישוב טעות אבל מעשה הקידוש אינו בטעות. אך כאן יש לברר, האם מעשה החישוב הוא חלק מהותי ממעשה הקידוש או לא:

לגבי קידוש החודש... מעשה הקידוש הוא רק אמירת מקודש מקודש. אבל אילו הייתה נצרכת באמירת הקידוש הוספת התיבות מקודש על פי ראייה זו, בוודאי לא היינו אומרים דחל הקידוש אפילו בטעות, שהרי לא נעשה המעשה בשלימות אלא בטעות, דראיית החודש המוטעית כבר נכלל בתוך מעשה הקידוש, וכל כמה דאיכא טעות בראייה כבר נחשב כקידוש בטעות, ומסתבר דבאופן כזו לא חל בכלל...  
שאני קידוש החודש מעיבור שנה - דבעיבור שנה יתכן שהחישוב והטעמים הם מהוין חלק עצמי מעצם ההוראה ומעשה העיבור...

<sup>248</sup> כ"כ בשמו **בנפש הרב** (עמ' רצז אות ד).

וז"ל הרמב"ם (ה' קה"ח פ"ד הי"ט), כשמעברין בית דין את השנה כותבין איגרות לכל המקומות הרחוקים ומודיעים אותן שעברוה, ומפני מה עיברוה... הרי מבואר מדברי הרמב"ם דכשמעברין את השנה, גילוי הטעם הוא חלק מעצם מעשה העיבור. וכעין זה יש להבין בדין סעד אליבא דהרמב"ם, דמביאין סימוכין לעיבור על ידי הך סעד, וממילא דהך סעד מתהפך לחלק עצמי ממעשה העיבור. משא"כ בקידוש החודש, דהחישוב והטעם וקבלת העדות לעולם עומדין בפני עצמן ואינן נכללין תוך עצם מעשה הקידוש.

ולכן מסתבר לחלק ולומר, דדווקא בקידוש החודש אמרינן לעולם דאתם אפילו מוטעין, דמעשה הקידוש לעולם נשאר בשלימות. אבל בעיבור שנה, באופן שהטעמים והחישוב הויין חלק מעצם מעשה העיבור נראה דאין לומר בזה אתם אפילו מוטעין.

#### • דין גם בעיבור השנה<sup>249</sup>

**המנחת חינוך** (אות כד) מיאן בשיטת הצ"ח: "ולענ"ד אינו כד", ואף טען בהמשך דבריו שאי-אזכור הרמב"ם דין זה ביחס לעיבור השנה אינו מעיד על מיאוננו בכך: "ומה שלא הביא הרמב"ם זה, סמך על שהביא דינים דחכמים אמרו שמעברין", דבר המעיד על כוחם של בי"ד לעיבור השנה גם במקרי הצורך, שהסיבה לכך מדין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' כביאור המנחת חינוך.

בנוסף מסתייע המנחת חינוך מדברי **הספרא** (אמור פרשה ט סוף פרק ט אות ג): לא הייתה השנה צריכה לעבר ועיברוה אנוסים או שוגגים או מוטעים, מנין שהיא מעוברת, שנאמר אשר תקראו אותם מועדי, אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מוטעים אתם אפילו אנוסים.<sup>250</sup>

<sup>249</sup> ראו לעיל הערה 243.

<sup>250</sup> פרשנים נוספים תמהו על שיטת הצ"ח מדברי הספרא הללו, ראו: **תרועת מלך** (סי' לט ד"ה גם בעיקר, סו ע"א): "אבל לא כן אני אומר, מפורש הוא בתורת כהנים פרשת אמור דאף בקידוש החודש אף בעיבור השנה יש דין דאתם אפילו שוגגים, אתם אפילו מוטעים, א"כ איך אפשר לומר כהבנת הצ"ח"; **נצי"ב** (העמק שאלה, שאילתא מו ס"ק ג עמ' רפח); **תורת רפאל** (ח"ג סי' כח ד"ה וממוצא): "ואישתמיטתיה דברי התורת כהנים פרשת אמור"; **שו"ת יביע אומר** (ח"ג חו"מ סי' א אות ז).

**וביאר הראב"ד (שם) :**

אנוסין - שאנסם המלך מפני אכסניא שלו. שוגגין - שסבורים שמותר להם לעבר כל שעה שירצו ואפילו שלא לצורך. מוטעין - שטעו בחשבון התקופה, או הטעום עדי שקר שהעידו על האביב ועל פירות האילן. לאור זאת, סיים המנחת חינוך: "אף שאינו מפורש בש"ס דילן... דבר תימה הוא לדחות ברייתא בספרי מפני שלא הוזכרה בש"ס דילן". בטעם שיטה זו כתב **ערוך לנר** (ראש השנה כא ע"א ד"ה בא"ד ולא), שהפסוק ממנו לומדים דין 'אתם אפילו שוגגים ומזידים' נאמר בפרשיית המועדות, וכשם שהמועדים תלויים בקידוש החודש כן הם תלויים בעיבור השנה, כלשונו: והרי קידוש מועדות תלוי בעיבור שנה כמו בקידוש חודש, דאם זה אדר שני אז ט"ו בו אינו פסח, וא"כ מני"ל דלא אמרינן אתם אפילו שוגגים גם לענין עיבור שנה.

**כה. עיבור השנה מפני הטומאה (אות כה)****1. מקור הדין והטעם****בבבלי סנהדרין (יב ע"א-ע"ב) מבואר :**

אין מעברין את השנה מפני הטומאה. רבי יהודה אומר: מעברין. אמר רבי יהודה: מעשה בחזקיה מלך יהודה שעבר את השנה מפני הטומאה, וביקש רחמים על עצמו, דכתיב כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל חזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד. רבי שמעון אומר: אם מפני הטומאה עיברה מעוברת, אלא מפני מה ביקש רחמים על עצמו שאין מעברין אלא אדר, והוא עיבר ניסן בניסן. בהמשך מבאר הגמרא שיש לפנינו שלוש מחלוקות: לפי רבי שמעון, מעברין אפילו לכתחילה. לפי תנא-קמא, לכתחילה אין מעברין, ובדיעבד מעוברת. לפי רבי יהודה, אפילו בדיעבד אינה מעוברת. הגמרא הסבירה את דעת רבי יהודה שסובר שאסור לעבר את השנה מפני הטומאה, משום ש'טומאה הותרה בציבור' ולכן יש לעשות הפסח בטומאה.



לפיכך, אם עיברו את השנה לעניין זה היא אינה מעוברת, כדברי רש"י (שם ע"ב ד"ה רבי): "לפי שהטומאה היתר היא בציבור, ושלא לצורך עיברוה".  
בביאור דעת רבי יהודה, שאם עיברו את השנה אינה מעוברת, כתב הר"ן (סנהדרין יב ע"ב ד"ה ר"י):

ואע"ג דאמרן לעיל שהרשות ביד ב"ד לעבר מפני הצורך אע"פ שאין שם הסימנים הידועים,<sup>251</sup> ס"ל לרבי יהודה שחכמים גזרו מפני הטומאה כדי שלא יבואו להרהר על טומאה בציבור, משום דרבי יהודה ס"ל שטומאה הותרה בציבור.

והנה, **הרמב"ם** (ה' קה"ח פ"ד ה"ו) פסק שלכתחילה אין מעברים את השנה מפני הטומאה, משום שניתן להקריב בטומאה:

אבל אין מעברין את השנה... מפני הטומאה, כגון שהיו רוב הקהל או רוב הכהנים טמאים, אין מעברין את השנה כדי שיהיה להם פנאי לטהר ויעשו בטהרה אלא יעשו בטומאה. ואם עיברו את השנה מפני הטומאה הרי זו מעוברת.

וקשה, **הרמב"ם** (ה' ביאת המקדש פ"ד ה"ז) פסק שטומאה דחוייה בציבור: ומנין שטומאת מת דחוייה בציבור שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, כך למדו מפי השמועה שאנשים יחידים הם שידחו לפסח שני אם היו טמאים. אבל ציבור שהיו טמאי מת אינן נדחין אלא הטומאה תדחה ויעשו פסח בטומאה, והוא הדין לכל קרבן שקבוע לו זמן כפסח שהוא דוחה את הטומאה.

א"כ, יש לעבר לכתחילה את השנה מפני הטומאה, ולא רק בדיעבד.  
**המנחת חינוך** (אות כה) יישב קושי זה: "מ"מ לפי המסקנא נוכל לומר דאף דדחוייה עם כל זה אין מעברין לכתחילה".

אולם נראה שהביאור ברמב"ם הוא כדברי **שו"ת שאגת אריה** (סי' לח), שהרמב"ם סובר כדעת תנא-קמא שלכתחילה אין מעברין את השנה מפני

<sup>251</sup> לשיטתו, שדין 'אתם אפילו שוגגים' נאמר גם ביחס לעיבור השנה, ראו: ר"ן (סנהדרין יג ע"ב) בשם הרמב"ן: "דמעברין את השנה בשביל דבר זה בלבד שהוא לדבריהם מצווה מפורשת מן התורה על האביב של תבואה שיהיה בחידוש ניסן, ואין לשנות". ראו לעיל הערה 229.

הטומאה, ובדיעבד מעוברת. ועל כרחך טעמו של תנא-קמא ש'טומאה דחוייה בציבור', שהרי אם היה סובר 'טומאה הותרה בציבור' מדוע בדיעבד השנה מעוברת הרי היה עיבור שלא לצורך. אלא ודאי שסובר 'טומאה דחוייה בציבור', ואפילו הכי סובר שלכתחילה אין לעבר מפני הטומאה, כלשונו:

וא"ת א"כ מאי טעמא דת"ק... דאמר אין מעברין מפני הטומאה ואם עיברו מעובר - אי ס"ל טומאה דחוייה היא, לעבריה לכתחילה. ואי ס"ל טומאה הותרה, אפילו בדיעבד נמי לא.

וי"ל, דס"ל טומאה דחוייה היא ואפ"ה אין מעברין לכתחילה הואיל דאפ"ה ראויין לעשות את הפסח בטומאה אע"פ שטומאה דחוייה היא מהתורה.

## 2. סוג הטומאה

**בבבלי סנהדרין (יב ע"א-ע"ב) מתואר 'פסח חזקיהו':**

אמר רבי יהודה: מעשה בחזקיה מלך יהודה שעיבר את השנה מפני הטומאה, וביקש רחמים על עצמו, דכתיב כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל חזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד.

הראשונים נחלקו באיזו טומאה היה מדובר, שכן יש לכך השפעה על איזו סוג טומאה נוכל לעבר את השנה.

לדעת רש"י (שם ע"א ד"ה שעובר), מדובר על טומאת עבודה זרה<sup>252</sup>:

שעיבר את השנה מפני הטומאה שנטמאו בימי אחז אביו מעבודה זרה, שלא חששו לתורה, והיה חזקיהו מחזירן למוטב, וידע שלא יספיקו כולן לבא וליטהר עד הפסח - ועיבר השנה.

בביאור דבריו כתב **מנחת חינוך** (אות כה), שכל טומאות מגע שוות לטומאת מת ולכן כולן נדחות מפני הקרבת קרבן ציבור: "צריך לומר דרש"י סובר דלאו דווקא טומאת מת אלא הוא-הדין כל טומאת מגע שווה לטומאת מת". ולכן גם טומאת

<sup>252</sup> כ"כ **תוספות** (סנהדרין יב ע"א ד"ה שעובר).

עבודה זרה המטמאה במגע, כלולה בטומאות כאלו שנדחות בפני קרבן ציבור, קרבן פסח.<sup>253</sup>

אולם, הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ד ה"ט) כתב מפורש שרק טומאת מת נדחת בפני קרבן ציבור: "ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה".<sup>254</sup> לדבריו, אם היו טמאים בטומאה אחרת שאינה טומאת מת, בודאי מעברין את השנה מפני הטומאה אף לכתחילה, כיון דאינם יכולים להקריב קרבן פסח. לאור זאת יתכן והטומאה המוזכרת בפסח חזקיהו הייתה טומאת מת, כדברי הירושלמי: "גולגולת ארנן היבוסי מצאו תחת המזבח".<sup>255</sup>

### כו. ראיה בלא כוונה (אות כט)

האם צריך שעדות העדים על המולד תהייה בכוונה להעיד, או שכשרה גם ראיה ללא כוונה?

**בבבלי ראש-השנה** (כד ע"א) מובא:

ראינוהו ושוב לא ראינוהו אין מעידין עליו. כל הכי חזו לה ואולי? אמר אבבי, הכי קאמר: ראינוהו מאלינו ושבנו לראותו מדעתנו, ולא ראינוהו אין מעידין עליו. מאי טעמא, אימור כוביתא דעיבא בעלמא הוא דחזי.

<sup>253</sup> אולם, ראו: **שו"ת בית יצחק** (או"ח סי' לו אות ו; סי' קט אות ז-ח) שהקשה על שיטה זו מהירושלמי (פסחים פ"ט ה"א) "דאמרינן שם טומאת עבודה זרה עשו אותה כטומאת זיבה וטומאת צרעת... הרי להדיא דלא אמרינן נדחה בציבור". וכתב **מנחת סולת** (מצווה ד אות ד ד"ה וזבה מתורף), שהירושלמי לשיטתו (שבת פ"ט ה"א) שטומאת עבודה זרה מהתורה ולכן לא הותרה בציבור, ואילו לדעת הבבלי (שבת פג ע"ב) תוקפה מדרבנן ולכן דנו אותה כדין טומאת מת להתיירא בציבור. והנה, בר"ן (סנהדרין יב ע"א ד"ה שעובר) הביא את דברי רש"י, אך השמיט את ענין טומאת עבודה זרה: "פירש רש"י ז"ל, שנטמאו בימי אחז אביו שלא חששו לתורה". לאור דבריו כתב **בית זבול** (ח"ג קונטרס ונצדק קודש, סי' יח): "ולפ"י ז"ל, דגם רש"י סובר דמפני שלא חששו לתורה נטמאו בטומאת מת. ובאמת י"ל דאפילו לפי מש"כ לפנינו ברש"י ג"כ הכוונה דמפני שנהרו אחרי עבודה זרה ונטמאו בה טומאת עבודה זרה שוב לא חששו לשאר מיני טומאות ונטמאו גם בטומאת מת".

<sup>254</sup> כ"כ **פרי חדש** (או"ח סימן תרע סעיף א): "והני טומאות לא הותרו בציבור, אבל טומאת מת דחוייה היא בציבור".

<sup>255</sup> **ירושלמי** (פסחים פ"ט ה"א; סוטה פ"ה ה"ב; נדרים פ"ו ה"ח; סנהדרין פ"א ה"ח); הובאו הדברים **בתוספות** (סנהדרין יב ע"א ד"ה שעובר): "ויברושלמי אמר, דגולגולתו של ארונה היבוסאי מצאו תחת המזבח".

מבואר, שאם עדים ראו את המולד ולא התכוונו להעיד על כך הם לא יכולים להעיד, שמא ראו ענן ולא ירח, כלשון **הרמב"ם** (הלי' קה"יח פ"ב ה"ו):

אמרו ראינוהו בלא כוונה, וכיון שהתבוננו בו ונתכוננו לראותו להעיד שוב לא ראינוהו, אין זו עדות ואין מקדשין עליה שמא עבים נתקשרו ונראו כלבנה וכלו והלכו להם.

אמנם כתב **טורי אבן** (ראש השנה כד ע"א ד"ה מ"ט) לדייק אחרת, ולדבריו עדות קידוש החודש ללא כוונה כשרה:

טעמא משום דחיישינן לכוביתא הוא דלא מהני, הא לאו הכי היה מהני אע"ג דחזו מאיליהם ולא נתכוונו לראות כדי להעיד... דראינו מאלינו היינו שלא כיוונו להעיד עליו ואפ"ה אי לאו חששא דכוביתא מהני עדותן.

וכן כתב **המנחת חינוך** (אות כט): "ונראה דווקא נתכוונו אח"כ ולא ראו אמרינן כן, אבל אם ראו בלא כוונה יכולים להעיד דעדים אינם צריכים לכוון".<sup>256</sup> והנה, כתבו **תוספות ישנים** (כריתות יב ע"ב ד"ה לא), שעדות ללא כוונה להעיד אינה עדות:

מכאן אמר רבי וכן דן הלכה למעשה, דעדים ששמעו הדבר מפי בעלי מעשה אך לא נתכוונו להעיד ולא הובאו שם לשום עדות אין בעדותן כלום אם באים אחר זמן להעיד בפני בי"ד.

על דבריהם הקשה **טורי אבן** (שם), הרי מבואר ביחס לעדות קידוש החודש שללא החשש שמא ראו ענן היו יכולים להעיד גם ללא כוונה לעדות.<sup>257</sup>

בביאור דברי התוספות ישנים כתב בשו"ת **חתם סופר** (אבן העזר ח"א סימן ק) שאין כוונתם לכך שיש צורך בכוונה להעיד, אלא שעדים שראו דבר-מה ולא התכוונו להעיד עליו אזי הם לא זוכרים את המעשה בעת הגדת העדות.<sup>258</sup>

<sup>256</sup> כ"כ **שקל הקודש** (הלי' קה"יח פ"ב ה"ו ס"ק לח).

<sup>257</sup> ביחס להלכה, ראו את דברי **פתחי תשובה** (אבהע"ז סימן מב ס"ק יא) ביחס לתוספות ישנים: "מ"מ אין זה עיקר להלכה". אולם, ראו: **דברי ירמיהו** (הלי' קה"יח פ"ב ה"ו): "ואף דלא מצינו ג"כ שצריך שהעד יהיה מכוון לראות, מ"מ היכא דשייך טעות כמו בקידוש החודש צריך כוונה לראות". מבואר מדבריו שבעדות קידוש החודש יש צורך בראיה לכוונה להעיד.

<sup>258</sup> כ"כ **שקל הקודש** (הלי' קה"יח פ"ב ה"ו) ביאור ההלכה ד"ה שמא): "ונראה דאין כוונת התוספות ישנים דמוכרח לכיון להעיד ברגע שרואה, דמהיכי תיתי זה הרי אין זה מצווה

ומזה יש ללמוד, מי ששמע או ראה עדות ולא נתכוון להעיד ובא זמן רב אח"כ להעיד בדבר ההוא שלא לקבלו... עשוי לשכוח מהרה ולא אדעתי, אפילו אומר שזוכר אנו חוששים שאמר בכדי. משו"ה דקדקו תוספות וכתבו אם באו אחר זמן, אבל מיד ולאחר בוודאי מהימני אפילו לא כיוונו להעיד, כנלע"ד.

### כז. עיבור שנה קודם ראש-השנה (אות ל)

אחד הדינים בעיבור השנה, שאין לעבר את השנה לפני ראש-השנה, כלומר עיבור השנה הוא באותה השנה ולא משנה אחת לשנה שלאחריה, אחר ראש-השנה.<sup>259</sup> המקור לכך מובא בבבלי סנהדרין (יב ע"א):

אין מעברין את השנה לפני ראש-השנה, ואם עיברה אינה מעוברת. אבל מפני הדחק מעברין אותה אחר ראש השנה מיד.

בביאור הדין כתב יד רמ"ה (שם ד"ה תנו), שמא יחשבו העם שעיברו את אלול וידחו את המועדים:

ומפני מה אין מעברין אותה קודם ראש-השנה, שלא יאמרו אלול באלול עיברו ואתי מינה חורבא דאתי לזלזלא בראש-השנה ובסוכות ולמיכל ביום הכיפורים.

רש"י (שם ד"ה גלויי) כתב כי מרוב המרחק של הזמן יש לחוש שמא ישתכח דבר העיבור, ויבואו לאכול חמץ בפסח.

---

שצריכה כוונה. אלא טעמו, דכל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיא ואין משים לב לזה, וכשבא אחר זמן להעיד חיישינן שאין מוסר עדותו בדיוק והחליף הדברים. אבל אם מיד כשראה חשב שילך להעיד אף שבשעת ראייה ראהו בלי כוונה פשיטא דמהני שהרי היה מיד דעתו עליו שיעיד ואיך יחליף הדברים".

<sup>259</sup> הראשונים הקשו, כיצד ניתן לעבר את השנה באותה השנה, לפני חודש אדר, הרי אחד הסימנים לעיבור השנה הם פירות האילן וכיצד ניתן לדעת מראש סימן זה? המאירי (סנהדרין יא ע"ב ד"ה זה) הוכיח מכך את שיטת הרמב"ם (לעיל סימן כב) שמעברים את השנה רק משום התקופה-אביב ולא מפאת יתר הסימנים.

המכנה המשותף בין פירושים אלו הוא שלא מדובר על דין תורה, כדברי הרמב"ן (השגות לספהמ"צ מצוות-עשה קג):

שאינן זמן העיבור קבוע להם, כי מן התורה אין להם אלא שלא יעברו אותה אחר ניסן דכתיב החודש הזה לכם ראש חודשים, ודרשו זה ניסן ואין אחר ניסן. אבל לפי שלא היו רגילין בעיבור אלא בקרוב לאדר שנודע להם עניין האביב ופירות האילן ואם יקדימו להם בשנה מן השנים יבוא הדבר לידי שכחה ושיבוש, מפני זה היה להם תיקון שלא יעברו אותה קודם ראש-השנה שמא ישכחו העם ויבואו לזלזל בחמץ בפסח ובמועדות, והתנו שאם עברו לא תהא מעוברת עד שיחזרו ויגלו חשבונם לעם בזמנו.

ואכן **המנחת חינוך** (אות ל) כתב כרש"י ובכך טען שדין זה שאין מעברים לפני ראש-השנה אינו דין תורה: "והא דאין מעברין לפני ראש-השנה אינו מן התורה... אבל זה הטעם כדי שלא ישכחו העולם", בניגוד לדין עיבור השנה בלילה או מחוץ לארץ יהודה שהוא מהתורה שכן הובא לכך פסוק כמקור.

אולם, **בספרא** (פרשת אמור פרשה ט פ"ט אות ד) מבואר שמדובר על דין תורה: עיבורה בלילה ועיבורה משנה לחבירתה... יכול תהא מעוברת. תלמוד לומר, אותם אותם אלה הם מועדי, אין אלה מועדי.

והנה, **הרמב"ם** (הלי קה"ח פ"ד הי"ג) הביא דין זה אך לא ציין טעמו: אין מודיעין שהיא מעוברת אלא באדר, הוא שאומרים שנה זו מעוברת וחודש הבא אינו ניסן אלא אדר שני. אמרו לפני ראש-השנה שנה זו שתיכנס מעוברת, אינה מעוברת באמירה זו.

בביאור דבריו כתב **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן שיא אות יא) שהוא סובר אין מעברים לפני ראש-השנה הוא דין תורה:

והרמב"ם לא סבירא ליה דמדרבנן, כמו שכתב הרמב"ן, אלא דמן התורה אינו מעובר קודם ראש-השנה.

ההכרח לומר כן בדעת הרמב"ם נובע מקביעתו שאם עיבור לפני ראש-השנה אינה מעוברת באמירה זו, ואם היה מדובר רק על גזירת חכמים מדוע השנה אינה מעוברת.

כן הכריח מהרי"ל דיסקין (פרשת בא ד"ה והרמב"ם):

ואם דעת הרמב"ם ז"ל שאין מעברין לפני ראש-השנה הוא רק משום גזירה כנ"ל בדברי הרמב"ן ז"ל וכסברתו סובר גם הוא, איך פסק שאם אמר לפני ראש-השנה אינה מעוברת, למה תהא זאת הגזירה חמורה יותר ממה שעיברוה בטעות שמעוברת...

אלא ודאי שסברת הרמב"ם... אין מעברין את השנה לפני ראש-השנה ואם עיברוה אינה מעוברת הוא לא משום גזירה רק מאיזה טעם המעכב מדאורייתא, ולכן פסק להלכה שאפילו בדיעבד אינה מעוברת.

בטעם שיטה זו שהעיכוב לעיבור השנה לפני ראש-השנה הוא עיכוב מדין תורה, כתב שו"ת זכר יצחק (ח"א סימן יא) לבאר את דברי הספרא, שאמירת בי"ד ששנה זו מעוברת אינה מהווה גילוי וביור הדבר אלא בדבריהם הם יוצרים חלות ששנה זו מעוברת, ולכן לא מועיל העיבור אלא באותה השנה עצמה:

וכוונת הדברים הוא, כיון דבקריאת הבי"ד נעשה למעובר ואין זה כדין בעלמא שהדיינים מגלים דעתם דכן הדין, כי-אם שבאמירתם נעשה הדבר, כמו שאמרו שם דאתם אפילו שוגגים גם בעיבור השנה, א"כ כל שבאמירתם נעשה חלות העיבור אין מקום אלא אם אז יהא כבר חלות הדבר, וזה יתכן רק אחרי ראש-השנה דכבר היא שנה מעוברת.

וזהו ג"כ מה שאמרו שם דמהך קרא נלמד דאין עיבור בלילה, היינו דמן הדין היה להיות אמירת מקודש כגמר דין דכשר בלילה, רק כיון דכתיב חוק לישראל ומשפט כתחילת דין הוא. ואינו מובן לכאורה, דמ"מ מ"ט ומה בכך דחוק הוי בגמר דין.

ונראה דהכוונה, דכל דבר דאין הדבר חל על פי אמירתם בלחוד כי-אם ע"י ההתחלה אז שפיר מהני הגמר בלילה, משא"כ בקידוש החודש דגם אם קידשו בלא שום טעם ועדות חל, א"כ עיקר הדבר הוא האמירה והוי זה התחלה וגמר כאחד ופסול בלילה. וכן ג"כ בעיבור השנה, כיון דגם באונס ושוגג הוי מעובר לא מהני בלילה. וזהו הטעם שאמרו בש"ס, דאם עיברוהו קודם ראש-השנה אינו מעובר.

## כח. יציאת שלוחים על אדר ב' (אות לא)

**המנחת חינוך** (אות לא) הקשה שבדברי הבבלי ראש-השנה (יט ע"ב) מבואר שבי"ד יכולים לעבר את השנה בהוספת חודש מלא או חסר, אך צריך להודיע לבני הגולה על החלטה זו שידעו מתי לעשות פורים.

והנה, **הרמב"ם** (ה' קה"ח פ"ד הי"ז) פסק כדעה זו:

רצו תשעה ועשרים יום רצו שלושים יום, שחודש העיבור הרשות לבי"ד להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם.

אך מאידך פסק **הרמב"ם** (שם פ"ג הי"ט): "על שישה חודשים היו שלוחים יוצאין", ולא הוסיף גם שיוצאים על אדר שני במקרה ובי"ד החליטו לעבר.

המנחת חינוך כתב שקושיא זו כבר הקשה **לחם משנה** (שם) ונשאר ב'צריך עיון'.<sup>260</sup> **השפת אמת** (ראש-השנה יט ע"ב ד"ה בתוס') ביאר בדעת הרמב"ם, כאשר בי"ד מודיעים לבני הגולה על עיבור השנה הם מודיעים גם האם אדר ראשון מלא או חסר.<sup>261</sup>

ביאור אחר כתב **מנחת סולת** (מצווה ד אות י-ב ד"ה ומה) שמש"כ הרמב"ם שהשלוחים יוצאים על אדר, היינו בין שנה פשוטה ובין שנה מעוברת.<sup>262</sup>

<sup>260</sup> **תרועת מלך** (סי' מג אות א): "והיא לכאורה קושיא עצומה על הרמב"ם".

<sup>261</sup> כ"כ **מרכבת המשנה** (חעלמא, ה' קה"ח פ"ג הי"ט); **בן אריה** (שם).

<sup>262</sup> כ"כ **חזו"א** (או"ח סי' קמב ס"ק ג).



### כט. קידוש החודש בל" אדר מעובר (אות לב)

עיבור השנה בהוספת חודש (אדר ב') מתבצעת לפני שקידשו ב"ד את חודש ניסן. דין זה הובא **בבבלי סנהדרין** (יב ע"ב): "אמר שמואל, אין מעברין את השנה ביום שלושים של אדר, הואיל וראוי לקובעו ניסן", והמקור לכך מדרשת הפסוק "החודש הזה לכם - זה ניסן ואין אחר ניסן".

בהמשך מובא:

עיברוה מאי? אמר עולא: אין מקדשין את החודש. קידשו מאי? אמר רבא: בטל העיבור. רב נחמן אמר: מעובר ומקודש.

מבואר, שלכתחילה אין מקדשים את החודש לאחר שעברו את השנה, וכל המחלוקת היא מה הדין בדיעבד.

והנה, **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"ד ה"ד) פסק שאם באו עדים לאחר עיבור השנה והעידו על החודש, הרי מקדשים את החודש לכתחילה:

באו עדים אחר שעברו והעידו על הירח, הרי אלו מקדשין את החודש ביום שלושים ויהיה ראש חודש אדר שני.

קושי זה הקשה **הרש"ש** (סנהדרין יב ע"ב ד"ה שם עיברוה): "רק מה שפסק שם דאף לכתחילה מקדשין צריך עיון, דהא גם רב נחמן לא פירש אלא בדיעבד".

יש שביאר<sup>263</sup> שהרמב"ם לשיטתו (הל' קה"ח פ"י"ח ה"א), שאם נראה המולד בזמנו יש לקדש את החודש, ואין מעברים את השנה אע"פ שיש בכך צורך, כלשונו: בעת שיראה הירח בזמנו, שהוא תחילת היותו נראה אחר שנתקבץ עם השמש, מקדשין לעולם ואי-אפשר לא לדחות ולא לעבר.

<sup>263</sup> כ"כ **אור שמח** (הל' קה"ח פ"ד ה"ד); **שקל הקודש** (שם ס"ק קה); **חידושי מרן רי"ז הלוי** (הל' קה"ח דף ה); **שיעורי רבי שמואל רוזנבסקי** (סנהדרין יב ע"ב אות קנו) בשם הרי"ז סולובייציק.

## ל. בכמה מעברים את השנה (אות לג)

**במשנה סנהדרין** (פ"א מ"א) מובאת מחלוקת בכמה דיינים יש לעבר את השנה :  
עיבור השנה - בשלושה, דברי רבי מאיר. רבן שמעון בן גמליאל אומר :  
שלושה מתחילין, ובחמישה נושאין ונותנין, וגומרין בשבעה.

### 1. מקור הדין

**בבבלי סנהדרין** (י ע"ב) הובא מקור למניין זה בצורות שונות :  
חד אמר : כנגד ברכת כהנים, וחד אמר : שלשה - כנגד שומרי הסף, חמשה  
- מרואי פני המלך, שבעה - רואי פני המלך.

בביאור הדברים כתב **רש"י** (שם ד"ה שלשה) שמדובר בין השאר על מלכות  
אחשורוש, כאשר העיקרון הוא שיש דמיון בין מלכות שמים למלכות הארץ :  
כלומר, אשכחנא דמלכותא דארעא שלושה ממונין, וחמישה ממונין,  
ושבעה ממונין. שלושה כנגד שומרי הסף בצדקיהו גבי גלות נבזראדן,  
והתם נמי משכחת חמישה מרואי פני המלך. ובאחשורוש אשכחן שבעה  
שרי פרס ומדי. ועיבור שנה מטכסיסי מלכות שמים הוא ליישב סדר  
השנים על מכוון.<sup>264</sup>

על דבריו העירו **תוספות** (שם ד"ה שבעה) : "ואין נראה שתיקנו כנגד שרי  
הגויים".<sup>265</sup>

לכן הביאו את פירוש רבינו תם :

דהם שרי ישראל דאשכחן בסוף מלכים (ב, כה) דהגלה נבזראדן ג'  
שומרי הסף וה' רואי פני המלך ובסוף ירמיה (נב) כתיב ושבעה אנשים  
מרואי פני המלך.<sup>266</sup>

<sup>264</sup> ראו גם : **בבלי מגילה** (כג ע"א) שם הובא מקור לעליות לתורה (שלושה, חמישה ושבעה)  
מרואי פני המלך, וביאר **רש"י** (שם ד"ה חמשה) : "חמשה מרואי פני המלך ושבעה רואי פני  
המלך - שבעה הם, כדכתיב שבעת שרי פרס ומדי".

<sup>265</sup> כן הקשה **ריטב"א** (מגילה כג ע"א וחד) על רש"י, הערה 264 : "מה עניין לתקן חכמים  
סדר קריאת התורה כנגד עניינו של אותו רשע".

<sup>266</sup> **תוספות** (מגילה כג ע"א ד"ה שבעה) בשם ר"ת, ביחס למספר העולים לתורה ; **רבי אברהם**  
**מן ההר** (שם) ; **תוספות הרא"ש** (שם ד"ה ז').

נראה בדעת רש"י כביאור הריטב"א (מגילה כג ע"א ד"ה וחד) אודות המקור שהובא למניין העולים לתורה מרואי פני המלך:

והנכון, דלאו כנגד מנויים אלו תקנום אלא כנגד אותם שכנגדם במרום דמלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא, וזה האמת.

ביאור נוסף מצאנו ביד רמ"ה (סנהדרין י ע"ב ד"ה ודייקנן)<sup>267</sup>:

בירושלמי,<sup>268</sup> מפרש יבוא גה"ז ויבטל גה"ז. כלומר, תבוא זכות שלושה חמישה ושבעה שעוסקין במלאכת שמים ותבטל גזירת שלושה וחמישה ושבעה רואי פני מלכי האומות שגוזרין גזירות על שונאי ישראל.

בעוד הסברים אלו אינם קשורים בהכרח למהות עיבור השנה, כתב ערוך השולחן (הלכות קה"ח סימן צה סעיף ו) שיש קשר בין מספרים אלו לעיבור השנה<sup>269</sup>:

והעניין מתמיה. ויראה לי, דעיקר הטעם הוא דלפי שעבור השנה הוא מהדברים העומדים ברומו של עולם להוסיף חודש שלם בשנה. לפיכך לא רצו חכמים לסמוך על ישיבה אחת רק על ג' ישיבות כדי לעיין היטב היטב. ולפי שאין זה דרך נכונה לישוב ולחזור ולישב על עניין אחד, לכן חלקו לראשונה ג' ואח"כ ה' ואח"כ ז' כדי שיהיו פנים חדשות בכל פעם. וטעם החלוקה מג' וה' וז' סמכו על הני קראי כמו"ש. וטעם השבעה, לפי שבפעם הראשון מוכרח להיות ג' דאין בי"ד פחות משלושה, ואח"כ שני הוספות ואין הוספה פחות משניים כדי שלא יהא בי"ד שקול וממילא דבפעם השלישי שבעה. וטעם הג' פעמים, כעין חזקה דאחרי שבג' פעמים הוסכם כך בבי"ד של מטה מסתמא מסכימים כן בבי"ד של מעלה.

<sup>267</sup> הובא בקצרה גם בריטב"א (מגילה כג ע"א ד"ה וחד); רשב"א (שם ד"ה חמשה).  
<sup>268</sup> מרגליות הים (סנהדרין י ע"ב אות טז): "נודע שהקדמונים מביאים בשם ירושלמי מה שהיה לפניו במדרשים ארץ-ישראליים".

<sup>269</sup> לביאור נוסף הקשור לעיבור השנה, ראה: מרגליות הים (סנהדרין י ע"ב אות טז): "וראה לקמן סנהדרין פו ע"ב שלושה בתי דין היו שם אחד יושב על פתח הר הבית, ואחד יושב על פתח העזרה, ואחד יושב בלשכת הגזית. ויתכן שהבי"ד אשר על פתח הר הבית נקרא שומרי הסף, הבי"ד שעל פתח העזרה היא מרואי פני המלך, והבי"ד הגדול המה רואי פני המלך".

## 2. שלושה, חמישה ושבעה

עוד מובא בבבלי סנהדרין (י ע"ב):

אחד אומר לישיב ושניים אומרים שלא לישיב - בטל יחיד במיעוטו.  
שניים אומרים לישיב ואחד אומר שלא לישיב - מוסיפין עליהם עוד שניים,  
ונושאים ונותנים בדבר. שניים אומרים צריכה ושלושה אומרים אינה  
צריכה - בטלו שניים במיעוטן. שלושה אומרים צריכה ושניים אומרים  
אינה צריכה - מוסיפין עליהם עוד שניים, שאין המנין פחות משבעה.  
לדעת רשב"ג שיש לעבר את השנה בשבעה, נחלקו הראשונים - יש הסוברים שיש  
צורך דווקא בשבעה שיעברו את השנה, שכן המקור למספר זה הוא מפסוקים  
שונים.<sup>270</sup> ויש סוברים שעיבור השנה בשלושה בלבד, אך הצורך בחמישה או שבעה  
נובע מאי-הסכמה לעיבור השנה, ולכן כדי להכריע יש צורך בדיינים נוספים.<sup>271</sup>  
והנה, המפרש (הל' קה"ח פ"ד ה"ט) כתב לתמוה על הרמב"ם שהביא את דברי  
הגמרא הנ"ל, מדוע כאשר אחד אומר לישיב ושניים אומרים לא לישיב בטל יחיד  
משום שהוא מיעוט, ואילו כאשר שניים אומרים לישיב ואחד אומר לא לישיב  
מוסיפין עוד שניים, מדוע לא נאמר שבטל היחיד משום שהוא מיעוט?<sup>272</sup>  
על דבריו הקשה מנחת חינוך (אות לג):

ודבריו תמוהים ולא קשה מידי, דכששניים אומרים נשב בטל ג"כ היחיד  
ויושבין, אך גזה"כ דמשא-ומתן צריך חמישה על-כן מוסיפין. ואם  
שלושה אומרים צריכה עיבור, בטלו ג"כ השניים, אך גזה"כ דגמר בעי  
שבעה. עיין שם בש"ס ותבין, ודברי המפרש צ"ע.<sup>273</sup>  
נראה שמחלוקתם תלויה במחלוקת הראשונים הנ"ל - הנחת היסוד בקושיית  
המפרש היא שאין צורך מהותי בחמישה או בשבעה, שכן עיבור השנה יכול  
להתקיים בשלושה בלבד. לכן הוא טוען שאם שלושה הסכימו לעבר את השנה הרי

<sup>270</sup> רבינו יונה (סנהדרין י ע"ב ד"ה שנים); ר"ן (שם ד"ה אחד); פסקי ריא"ז (סנהדרין פ"א ה"ב אות ט).

<sup>271</sup> רבינו חננאל (סנהדרין י ע"ב); יד רמ"ה (שם ד"ה רשב"ג).

<sup>272</sup> כיסוד דבריו, כ"כ תינו"ט (סנהדרין פ"א מ"א ד"ה בשלשה).

<sup>273</sup> כן הקשה שיעורי רבי שמואל (סנהדרין י ע"ב אות קמה).

היא מעוברת ואין צורך להביא עוד דיינים, אזי גם כאשר דעת הרוב מכריעה יש לבטל בפניה את דעת המיעוט ותתעבר השנה עפ"י הרוב. אולם, המנחת חינוך סבר כדעת הראשונים שעיבור השנה דווקא בחמישה או בשבעה, שכן גזירת הכתוב היא זו, כלשונו.

כן מצאנו שסבר הרש"ש (סנהדרין י ע"ב) בדעת הרמב"ם:

ונראה דאף לדעת הרמב"ם הוא-הדין אם בתחילה הסכימו כל השלושה שנצרך לישב מוסיפין עוד שניים שיהיה המשא-ומתן בחמישה. וכן אף אם הסכימו כל החמישה שצריכה להתעבר, מוסיפין עוד שניים שיהיה הגמר בשבעה. ותמה אנכי על המפרש להל' קה"ח... שנראה דעתו שאם הסכימו כולם אין מהצורך להוסיף.

יש להבין שיטה זו של הרש"ש והמנחת חינוך, אם הסכימו שלושה דיינים על עיבור השנה ואין בניהם מחלוקת, א"כ מהו הצורך בחמישה ובשבעה דיינים? בבאור העניין יש להביא את דברי רי"ד סולובייצ'יק (שיעורי הרב, שם אות רמו) בגדר עיבור השנה:

ויש לומר שהחמישה הם מורים ופוסקים בתורת בית דין שתתעבר השנה, אבל השבעה הם באים להורות בתורת שלוחי הקהל, על פי מה שנתבאר לעיל בארוכה לגבי קידוש החודש, שבית דין הגדול הם ממלאי מקומן ושלוחם של כלל ישראל לעניין זה. ולכך בעינן שיהיה בית דין אחר מהחמישה, שחלות דין השבעה שונה לגמרי מחלות דין החמישה.

כראיה לדבריו הוא מציין לדברי הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ד ה"ז-ה"ח) ביחס לקידוש החודש<sup>274</sup>:

יש דברים שאין מעברין בשבילן כלל, אבל עושין אותן סעד לשנה שצריכה עיבור מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן. ואלו הן: מפני הגדיים והטלאים שעדיין לא נולדו או שהן מעט, ומפני הגוזלות שלא פרחו, אין מעברין בשביל אלו... אבל עושין אותן סעד לשנה. כיצד עושין אותן סעד לשנה, אומרין שנה זו צריכה עיבור מפני התקופה

<sup>274</sup> שיעורי הרב (סנהדרין י ע"ב אות רמט). דיון בנושא זה, הובא לעיל סימן כב. 2.

שמשכה או מפני האביב ופירות האילן שלא הגיעו, ועוד שהגדיים קטנים והגוזלות רכים.

וקשה: "אמנם לכאורה תמוה, דמאי אלים בזה הסעד, ואיזה תועלת יש בזה אם בעצם לא מעלה ולא מוריד". וביאר עפ"י יסודו הנ"ל:

דבעינן שיהא העיבור מרוצה ומתקבל על ידי כלל ישראל, משום שסנהדרין מעברין את השנה בתורת מייצגי דעת כלל ישראל. וכיון שכן, אף שאין לבית דין של חמישה לפסוק לעבר את השנה על פי הסעד, אבל הבית דין של שבעה יכולים לצרף את הסעד בשילוח אגרת דידהו, שהוא כדי לעורר דעת רוב הציבור על העיבור ושיתקבל על ליבם, כי בית דין של שבעה הם המורים בתורת שליחות הכלל דווקא.

#### לא. דיינים קרובים (אות לד)

כאמור, נחלקו הראשונים בכמה דיינים יש לקבוע את עיבור השנה, האם בכל-מקרה יש שבעה דיינים, או שהקביעה היא בשלושה בלבד ובמקרים של חוסר הסכמה יש להוסיף עליהם עד שבעה.

והנה, נחלקו הראשונים האם הדיינים הנוספים מעבר לשלושת הדיינים יכולים להיות קרובים?

מקור הדין הוא **בבבלי סנהדרין** (לו ע"א):

דיני ממונות ודיני נפשות ודיני מכות, קידוש החודש ועיבור שנה - אב ובנו,<sup>275</sup> הרב ותלמידו<sup>276</sup> אין מונין להן אלא אחד.

<sup>275</sup> בדברי **התוספות** (סנהדרין לו ע"א ד"ה אין) מבואר שברייתא זו היא כשיטה הסוברת (היא דעת רבי שמעון במשנה ראש-השנה פ"א מ"ז ביחס לקידוש החודש: "אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החודש") שעדות קרובים כשרה בקידוש החודש: "משום קידוש החודש ועיבור השנה איצטריך, דלענין דין פשיטא דאין קרובים כשרים"; העיר על כך **שו"ת בית יצחק** (אבהע"ז ח"א סי' ח אות א): "ותוספות ס"ל דילפינן עיבור השנה מקידוש החודש". חידוש נוסף כתב שם בשו"ת בית יצחק, שדווקא אב ובנו נמנים כאחד, אך יתר הקרובים נמנים כשניים: "ולפי"ז על כרחך צריך לומר דהא דתני בברייתא אב ובנו אין מונין אלא אחד דווקא אב ובנו ולא שני אחין, דהרי בראש-השנה אמרינן דקידוש החודש בעי ג' דיינין דאין לך מומחה לרבים יותר ממשא ואמר לו הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדיה ואין ביי"ד שקול, ע"כ ג' הרי דאהרן ומשה כתרי חשיבי, ועל כרחך דווקא אב ובנו אבל ב' אחין כתרי חשיבי".

<sup>276</sup> בענין זה, ראו: **בית יוסף** (ח"מ סי' עז אות ב ד"ה כתב הרמב"ן): "ולכא למימר דהרא"ש ורבינו יעקב תרי נינהו, דתרווייהו אינם אלא כוח אחד, דלעולם רבינו יעקב אזיל בשיטת הרא"ש". **מרגליות הים** (סנהדרין לו ע"א אות ט): "ועובדא ידענא מגדולי האחרונים כשאב

בביאור הדין ביחס לעיבור השנה, כתב רש"י (סנהדרין לו ע"א ד"ה הטמאות) :  
עיבור השנה שצריך שלושה חמישה ושבעה, אין האב ובנו כשרין זה עם זה, ולא... נמנין אלא אחד.

לעומתו כתב הרמב"ם (הלי' עדות פט"ז ה"ה)<sup>277</sup> :

אלו שמוסיפין עד שבעה לעבר השנה, כמו שבארנו בהלכות קידוש החודש, יראה לי שאם היה בהן קרובים אין בכך כלום.  
יסוד המחלוקת טמון בגדר הוספת הדיינים בעיבור השנה, מה הדין כאשר הסכימו השלושה, האם יש צורך להוסיף עוד עד שבעה, או שאין צורך בכך?  
לשיטה הסוברת שעיקר העיבור בשלושה, ממילא הדיינים שנתווספו יכולים להיות קרובים זה לזה, שכן הם לא חלק מגדרי ביי"ד. אבל לשיטה הסוברת שעיבור השנה הוא בשבעה, גם במקרה והסכימו שלושת הדיינים על העיבור, הרי שהם חלק מביי"ד לעיבור השנה, ואינם יכולים להיות קרובים זה לזה.  
לאור זאת, לשיטת הרמב"ם עולה שעיבור השנה הוא בשלושה דיינים, והם קרויים ביי"ד על כל גדריו ההלכתיים. מעתה, הוספת דיינים נוספים אינה מגדירה אותם כביי"ד לדינו, כפי שביאר הרדב"ז (שם)<sup>278</sup> :

טעמא כיון שאין מוסיפין אותם להיות דיינים אלא לעבר שנה, לא שייך לומר שמא יטה אחד לצד קרובו. אבל השלושה הראשונים כיון שהם ביי"ד בכל מקום לא יהיו קרובים זה לזה.

לאור יסודו של הר"י סולובייצ'יק הנ"ל, ניתן לומר בגדר דין זה בשיטת הרמב"ם המכשיר דיינים נוספים קרובים בעיבור השנה, שכן לדבריו הדיינים הנוספים אינם בתורת ביי"ד הקובע את עיבור השנה אלא בתורת שלוחי הקהל לעיבור השנה, וממילא אין בהם פסול קרובים.

ניתן להוסיף בדעת הרמב"ם ולחדד את היחס בין שלושת הדיינים לבין התוספת עד שבעה דיינים, לאור היחס בין קרובים לסמוכים - כאמור, לשיטת הרמב"ם

---

לפניהם שאלה בהיתר עגונא או להצטרף להיתר מאה רבנים, אע"פ שהרב המציע בירר העניין ע"פ ההלכה, השתדלו לחדש איזה דבר באותה ההלכה. ואם לא עלה בידם חידוש, לא הצטרפו בחשבם עצמם כתלמידים שנמנים רק כשכל אחד מחדש טעם משלו ולא יחשב רק ככרוך אחרי דברי המציע".

<sup>277</sup> **כסף משנה** (הלי' סנהדרין פי"א ה"ז) כתב שלרמב"ם הייתה גרסה שונה בגמרא.

<sup>278</sup> כ"כ: **כסף משנה** (הלי' עדות פט"ז ה"ה); **לחם משנה** (שם); **אור שמח** (שם).

הדיינים הנוספים יכולים להיות קרובים זה לזה, אך מאידך פסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה ה"ז) שדיינים אלו צריכים להיות סמוכים: "עיבור השנה בשבעה, וכל אלו סמוכין".<sup>279</sup>

וקשה, אם דיינים נוספים אלו צריכים להיות סמוכים, הרי יש להם שם של ביי"ד גם ביחס לנושא הקירבה?

בביאור העניין כתב במשנת יעבץ (ח"מ סי' ז אות ד"ה והנה; או"ח סי' נג אות ב ד"ה ויש) שדין סמוך מגדיר את האדם כדיין, ללא סמיכה הוא אינו יכול לשמש כדיין כלל, אך פסול קרובים אינו פסול כדיין עצמו, שכן הוא יכול לדון עם אחר שאינו קרוב שלו, אלא הוא פסול בבי"ד שלא יתכן לדון ולהכריע במסגרת בה יש שיקול דעת נוטה, של קרובים זה לזה.<sup>280</sup>

לפיכך, אמנם הדיינים הנוספים צריכים להיות סמוכים כדי שיהיה עליהם שם דיון, אך יכולים להיות קרובים זה לזה, כי הנוספים אינם בכלל שם ביי"ד אלא בכלל שלוחי הקהל לעניין עיבור השנה, כפי שהתבאר.

## לב. הסכמת הנשיא (אות לה)

### 1. מזומנים ע"י הנשיא

ישנם שני דינים בעיבור שנה התלויים בנשיא - זימון הדיינים והסכמתו לעיבור. **בבבלי סנהדרין (י ע"ב-יא ע"א) מבואר:**

אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה. מעשה ברבן גמליאל שאמר: השכימו לי שבעה לעלייה, השכים ומצא שמונה. אמר מי הוא שעלה שלא ברשות ירד. עמד שמואל הקטן ואמר: אני הוא שעליתי שלא ברשות,<sup>281</sup> ולא לעבר השנה עליתי, אלא ללמוד הלכה למעשה הוצרכת. אמר לו:

<sup>279</sup> **רמב"ם** (הל' קה"ח פ"ה ה"א) השווה קידוש החדש לעיבור השנה, גם לגבי דיינים סמוכים. <sup>280</sup> היינו, בין אם נאמר שגדר פסול קרובים הוא משום גזירת הכתוב ובין אם הוא משום חוסר נאמנות, מדובר על חיסרון בקבלת העדות או בקבלת ההחלטות של ביי"ד-הדיינים. <sup>281</sup> **ראו: ספר חסידים** (סימן כב): "מי שחטא בדבר אחד ואחרים נחשדים, צריך לומר אני הוא שחטאתי כדי שלא יחטאו העולם על ידו שיהיו חושדים בכשרים. ואם הוא בחבורת בני אדם ונעשה דבר אחד שלא כהוגן ולא נודע מי החוטא צריך שיאמר אני הוא שחטאתי אף על פי שלא חטא"; **ספר חסידים** (סימן תרמב): "יכול אדם לשקר כדי שלא יתבייש חבירו... שמואל הקטן אמר אני הוא שעליתי שלא ברשות, כדי שלא להלבין פני אחר".



שב בני, שב. ראויות כל השנים כולן להתעבר על ידך, אלא אמרו חכמים :  
 אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה.

וכתב רש"י (שם יא ע"א ד"ה במזומנין) : "שהזמין הנשיא מבערב".<sup>282</sup>  
 בסבת הדבר כתב תורת חיים (שם ד"ה אין) : "טעמא נראה, כדי שיעיין כל אחד  
 בינו לבין עצמו קודם שישא ויתן בדבר עם אחרים ולא יטעה לעבר שלא כדין".  
 אולם, הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ד ה"ט) הביא דין זה אך ללא אזכור שיש להזמין  
 מבערב.<sup>283</sup>

יתכן ויש השלכה מעשית ממחלוקת זו, והיא תלויה בדברי שו"ת תרומת הדשן  
 (סימן רכא) שנשאל כך :

ראבי"ה ראה את אביו שקבע מקום לחליצה בערב שלפני חליצה - אי  
 קאמר דווקא מערב לשחרית שלאחריו, או נימא הוא הדין משחרית  
 לערב באותו יום עצמו נמי מהני?

על כך השיב, שכל דבר הדורש הזמנה והכנה היא נעשית מהערב :  
 מדפירש רש"י בערב ולא פירש שזימנם סתם הנשיא לכך מתי שזימנם,  
 משמע לכל מידי דבעי הזמנה והכנה, ככה"ג למידי דבעי בי"ד בעינן מערב  
 ולא באותו היום.

לאור זאת יתכן ואי-אזכור הרמב"ם את זמן הזימון מהערב, מורה על כך שלדברי  
 ניתן לזמן בכל עת.

מכל-מקום למדנו מדין זה, שיש צורך בזימונו של הנשיא את הדיינים לעיבור  
 השנה, וזהו דבר התלוי בו,<sup>284</sup> שכן ראינו במעשה עם רבן גמליאל שהוא יכול למנוע  
 את שהותו של מי שלא הוזמן על-ידו.

<sup>282</sup> יד רמ"ה (סנהדרין יא ע"א ד"ה ת"ר) : "במזומנין לה מאתמול". בגליוני הש"ס (שם ד"ה  
 שם רש"י) הביא מקורות נוספים לכך "דהזמנה צריך להיות מאתמול".

<sup>283</sup> פרשני הרמב"ם כתבו בדעתו כדעת רש"י, שיש להזמין מהערב וכביאורו של התורת חיים,  
 ראו : ביאור חדש מספיק (הל' קה"ח פ"ד ה"ט) ; נאוה קדש (שם) ; שקל הקודש (שם ס"ק נב).

<sup>284</sup> בשאלת זימון בי"ד עייני שליח של הנשיא, ראו : תורת הלוי (מצווה ד עמי פב-פג).

## 2. גדרי הסכמת הנשיא

דין נוסף מופיע ב**בבלי סנהדרין** (יא ע"א), שעיבור השנה תלוי בהסכמת הנשיא<sup>285</sup>:  
 אין מעברין את השנה אא"כ ירצה נשיא. ומעשה ברבן גמליאל שהלך  
 ליטול רשות אצל הגמון אחד שבסוריא, ושהה לבוא, ועיברו את השנה  
 על מנת שירצה רבן גמליאל. וכשבא רבן גמליאל ואמר רוצה אני, נמצאת  
 שנה מעוברת.

יש לעיין בגדר הסכמת הנשיא, האם מדובר על דין המהווה עיכוב בעיבור השנה,  
 או לא?

והנה, כתב **הרמב"ן** (השגות לספהמ"צ מצוות עשה קנג) שהסכמת הנשיא אינה  
 מעכבת משום שכל עניינה הוא מתן כבוד עברו:

והיה מטכסיסם שאין מעברין את השנה אא"כ ירצה הנשיא, וכן בעדות  
 החודש הוא היה המקבל העדות ומקדש את החודש, ועם כל זה תיקנו  
 שאם היה במקום אחר יהא כבודו מחול ולא יהיו העדים הולכים אלא  
 למקום הוועד ושם יקדשו החודש.

לעומת זאת, כתב **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"ד ה"י):

וצריך שיהא ראש בית דין הגדול שהוא ראש ישיבה של שבעים ואחד  
 מכלל השבעה. ואם גמרו בשלושה לעבר הרי זו מעוברת, והוא שיהא  
 הנשיא עמהן או שירצה.

משמע, אם הנשיא לא הסכים בעיבור השנה, היא אינה מעוברת.

<sup>285</sup> ביחס לקידוש החודש, ראו מה שהתבאר לעיל סימן ב.2. ביחס לעיבור השנה, ראו: **תוספות**  
**יום טוב** (עדויות פ"ז מ"ז): "ולא מצאתי טעם בדבר"; **במנחת סולת** (מצווה ד אות י-ו) כתב  
 לבאר זאת עפ"י רש"י (ראש-השנה לא ע"ב ד"ה אמר) ביחס לקידוש החודש התלוי בראש ב"ד,  
 שכתב: "ראש בית דין אומר מקודש - שהרי עיקר החודש תלויה בו", והוא הדין עיבור שנה;  
**שושן עדות** (בוסקוביץ, קע ע"א אות ב): "לעני"ד טעם אחר למה צריך שיסכים הנשיא עמהם  
 בעיבור השנה, והוא דידוע דהנשיא היה עפ"י הרובא דרובא מזרע דוד ע"ה משבט יהודה...  
 וידוע דזרע ומלכות בית דוד נמשלו ללבנה, ולכן אנו אומרים בקידוש לבנה דוד מלך ישראל חי  
 וקיים... וידוע דחודש העיבור הוא כדי להשוות שנות הלבנה לשנות החמה. והנה, בזה יש מיעוט  
 והעדר כבוד ללבנה כאילו היא טפלה להחמה וצריכה היא להשוות אל החמה ומגיע בזה פגם  
 לזרע דוד ע"ה שנמשלו ללבנה. לכן היה צריך הנשיא להסכים עמהם שהוא מוחל על כבודו".

בהמשך דבריו פסק הרמב"ם (שם הי"ב) :

היה ראש בית דין הגדול והוא הנקרא נשיא בדרך רחוקה אין מעברין אותה אלא על תנאי אם ירצה הנשיא. בא ורצה הרי זו מעוברת, לא רצה אינה מעוברת.

וקשה, אם אכן חוסר הסכמת הנשיא מהווה עיכוב בעיבור השנה, אי"כ מה מועיל התנאי 'אם ירצה נשיא'?

בביאור הדברים כתב רי"ד סולובייצ'יק (אגרות הגרי"ד, עמ' רפז אות י) <sup>286</sup> שיש שני דינים ברשות נשיא לעיבור השנה :

דחנה בהאי דינא תרי מילי איכא -

א. מה דבעינן רשות הנשיא לעצם מעשה העיבור שהשנה תתעבר.

ב. דרשותו ג"כ שייכת להבי"ד המעברים את השנה, שצריך שיתן להם רשות שהם יעברוהו ועל-ידם תתעבר.

לאור זאת ביאר את שני הדינים - הדין ש'אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה' שהוא דין בסמכות הנשיא, הינו דין בבי"ד, שיתן להם הנשיא רשות לשבת ולדון בנושא העיבור. העדר הסכמה של הנשיא לכך אינה מהווה עיכוב בדיעבד, אלא הוא דין לכתחילה. הראיה לכך היא מהמעשה של רבן גמליאל ושמואל, שלמרות ששמואל לא זומן על-ידי הנשיא מ"מ מועיל בדיעבד. לעומת זאת, דין הסכמת הנשיא לעצם ההחלטה על העיבור, 'אין מעברין את השנה אא"כ ירצה נשיא', מהווה דין מעכב בדיעבד, שכן הסכמתו היא לחלות העיבור.

מעתה מיושבת הקושיא על היחס בין התנאי להסכמת הנשיא - אכן, אם הנשיא אינו מסכים לחלות העיבור אזי אין השנה מעוברת, אבל התנאי שנעשה אינו לחלות העיבור אלא למושב בי"ד, שהתנאי הוא שאם הוא לא מעוניין בהם אזי יהיה עיכוב לכתחילה במושב בי"ד, כלשונו :

דמה שצריך תנאי הוא משום שמא ירצה בהעיבור ואת הבי"ד לא ירצה, וזה אינו מעכב בדיעבד, ונמצא דתתעבר בלא רשותו. על-כן צריך תנאי, דאם לא ירצה בהבי"ד לא תהא מעוברת ויתקיים הך דינא שאין מעברים

<sup>286</sup> ראו : שיעורי הרב (סנהדרין יא ע"א אות רסג) שביאור באופן שונה.

לכתחילה. אבל אם לא ירצה בהעיבור גופא, לזה אין צריך תנאי, אלא אפילו עיבורה בלא תנאי אם הנשיא לא רצה אינה מעוברת, דבזה מעכב רשותו בדיעבד.

### 3. הסכמה בניסן

כאמור, עיבור השנה תלוי בהסכמת הנשיא, כדברי **הבבלי סנהדרין** (יא ע"א):  
 אין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה נשיא. ומעשה ברבן גמליאל שהלך לטול רשות אצל הגמון אחד שבסוריא, ושהה לבוא, ועיברו את השנה על מנת שירצה רבן גמליאל. וכשבא רבן גמליאל ואמר רוצה אני, נמצאת שנה מעוברת.

על דברים אלו העיר **הרב שלמה איגר** (דרוש וחידוש, כתובות ג ע"א), שעיבור השנה 'על-מנתי' שיסכים הנשיא תלוי במחלוקת האם יש או אין 'ברירה', כדוגמת המקדש על-מנת שירצה אבא שתלוי ב'ברירה'.<sup>287</sup>

אולם, אביו **רבי עקיבא איגר** (שם) הבחין בין מקרה ובו נדרש דבר חיובי הפועל את החלות למפרע, אז תלוי הדבר בדין 'ברירה', לבין מקרה בו לא נדרש מעשה חיובי להחלת החלות אלא רק העדר מחאה שאז אין הדבר תלוי בדין 'ברירה' משום שאין כאן מעשה היוצר חלות. לדבריו, 'על-מנת שירצה אבא' תלוי האם מדובר על הסכמה שבשתיקה ואז אין כאן דיני 'ברירה', או שמא מדובר על רצון אקטיבי של האבא וממילא תלוי המקרה בדין 'ברירה'.<sup>288</sup>

אבחנה זו נמצאת גם בדברי **המנחת חינוך** (אות לה ד"ה וצריך) ביחס לרצונו של האבא, וממילא הוא המשיך (שם ד"ה ועיין) ליישם זאת להסכמת הנשיא לאחר ניסן, כלשונו:

א"כ הכא נמי תלוי במה שכתבנו לעיל, אי על-מנת שירצה כאומר על-מנת שיאמר הן, א"כ אם בא ניסן אין ברירה. ואי אמרינן כהסוברים לא ימחה, א"כ אם אין הנשיא מוחה מעובר, דכשהתנאי מתקיים מאליו אמרינן יש ברירה.

<sup>287</sup> ראו: **גיטין** (כה ע"ב).

<sup>288</sup> כעיי'ז כ"כ **שאגת אריה** (סי' צג), הובאו דבריו ב**מנחת חינוך** (מצווה ד אות לה ד"ה ועיין).

התלות של הסכמת הנשיא בדיני 'ברירה' מופיעה גם ביחס לשאלת הסכמת הנשיא לאחר קידוש חודש ניסן. כלומר, עיבור השנה יכול להתבצע עד סיום חודש אדר, שכן לאחר שהתקדש חודש ניסן אין מעברים את השנה.

מה הדין במקרה והסכים הנשיא לקביעת ב"ד רק לאחר שהתקדש חודש ניסן? בעניין זה כתב **טורי אבן** (ראש-השנה לא ע"ב ד"ה שלא) ששאלת הסכמת הנשיא לאחר קידוש חודש ניסן תלויה ב'ברירה' ולסוברים שלא מועילה ברירה לא ניתן לעבר את השנה על-מנת שיסכים הנשיא לאחר ניסן ויתברר למפרע:

ומ"מ זה אי-אפשר לקדש החודש על תנאי שירצה, אא"כ נתרצה ביום ל' של חודש העבר שהוא יום הקידוש, אבל אח"כ כיון דעבר זמן קידוש אין קידוש למפרע... מיהו למ"ד יש ברירה מהני כמו שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הם תרומה דמהני לרבי מאיר דאית ליה ברירה, וכן בעיבור דאין מעברין מניסן ואילך משום דזה ניסן ואין אחר ניסן לא מצינו ריזוי הנשיא אא"כ נתרצה קודם ניסן לעבר אבל לא אח"כ דכיון דזמן עיבור וקידוש כלה אינלאי מילתא למפרע לא אמרינן.

לעומת זאת, מצאנו ב**מאירי** (סנהדרין יא ע"א ד"ה ראש) שגם כאשר קידשו את ניסן עדיין יכול הנשיא להסכים ואין הסכמתו תלויה בדין 'ברירה': 'ומ"מ אם נכנס חודש העיבור עד שלא בא, מלמדין אותו שירצה הואיל ויצא עליו שם אדר'.<sup>289</sup> בביאור דבריו ניתן לומר לאור היסוד אותו ביארנו לעיל בגדר הסכמת הנשיא,<sup>289</sup> שאין הסכמתו מהווה חלות העיבור, אלא עניינה הוא 'שצריך שיתן להם רשות שהם יעברוהו ועל-ידם תתעבר'.<sup>290</sup> לאור זאת מובן שאין הסכמתו כרוכה כלל בדיני 'ברירה', שכן היא אינה מהווה דין בחלות העיבור אלא דין בב"ד, וכלשון **הרב דוד פוברסקי** (סנהדרין יא ע"א אות תסח):

דהא דבעינן רצון הנשיא, אין הביאור שהוא ג"כ עושה ופועל העיבור, אלא דהיכא דאיכא רצון הנשיא אז מהני הקידוש והעיבור של הב"ד. והיינו דבאמת הם העושים העיבור בלא הנשיא, ורק דבלא רצונו אין יכולין לעבר.

<sup>289</sup> ראו כן: **אשר לשלמה** (סנהדרין ס"ל, עמי עז ד"ה והנה בעיקר).  
<sup>290</sup> לשון **רי"ד סולובייצ'יק** (אגרות הגרי"ד, עמי רפז אות י) שהובא לעיל.

## לג. ברכה על עיבור השנה

הצורך בהסכמת הנשיא לעיבור השנה היווה את אחד הטעמים שבגינם לא נקבעה ברכה על עיבור השנה, כדברי **דרך פקודך** (מצוות עשה ד חלק הדיבור אות ו):

ועל קביעות העיבור ג"כ לא מצינו ברכה... ואפשר דלפעמים עיברו על תנאי אם ירצה הנשיא היינו כשלא היה הנשיא בביתו... והנה אם אירע כזה לא היה באפשר לברך מספק... על כן לא תיקנו ברכה.<sup>291</sup>

על דבריו הקשה בשו"ת **קול מבושר** (ח"ב סימן נא):

דאדרבא, בקביעת העיבור יש לברך אפילו מספק שהוא מילתא דמסתבר שבפירוש ריבתה תורה אשר תקראו אתם, אתם אפילו מוטעים אפילו שוגגין אפילו מזידין... והוא דין תורה, ולמה לא תיקנו בזה ברכה.

ואכן, ב**פרקי דרבי אליעזר** (פרק ח) מצאנו רמז על ברכת העיבור, שם נאמר: "וראש הישיבה מזכיר את השם", וביאר **רד"ל** (שם ס"ק נ):

אפשר היינו ברכה על מצוות עיבור שנה... וקרי לברכה לשון מזכיר את השם, כדאשכחן במתניתין דמעשר שני... ולא שכחתי מלברך ולהזכיר שמך עליו.

## לד. נאמנות השליח (אות לז)

### 1. סיבת הנאמנות

**בבבלי ראש השנה** (כב ע"ב):

כי אתא עולא, אמר: קדשוה לירחא במערבא. אמר רב כהנא: לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא דמהימן, אלא אפילו איניש דעלמא נמי מהימן. מאי טעמא? כל מילתא דעבידא לאגלווי לא משקרי בה איניש. תניא נמי הכי: בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החודש נאמן.

<sup>291</sup> כ"כ **תורת הלוי** (מצווה ד עמ' פה ד"ה ואולי). בדבריו שם הביא בשם הרמב"ן והרשב"א, שהסיבה שאין מברכים על עיבור השנה היא משום שאין אנו יודעים את סוד העיבור. ברם, טעם זה לא נזכר בדבריהם.

דין זה נפסק ברמב"ם (הלי קה"ח פ"ג הי"ד):

אין השלוחין צריכין להיותן שניים אלא אפילו אחד נאמן, ולא שלח לבד אלא אפילו תגר משאר העם שבא כדרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין שקידשו את החודש ביום פלוני נאמן ומתקנין את המועדות על פיו, שדבר זה דבר העשוי להגלות הוא ועד אחד כשר נאמן עליו. והנה, בדבריו מצאנו שני חידושים - האחד, על השליח לשמוע את קידוש החודש מאת בי"ד, כלשונו: 'אני שמעתי מפי בית דין שקידשו את החודש'.

השני, העד צריך להיות עד כשר.

המכנה המשותף בין שני דינים אלו הוא הקביעה שמדובר כאן על דיני עדות, ומה שנאמר בגמרא 'מילתא דעבידא לאגליי' היינו שאפשר להסתפק בעד אחד, אבל מ"מ הוא צריך להיות עד כשר.

יסוד זה מצאנו בפרשנים נוספים, שדברי הגמרא 'מסירים' קשיים מסויימים, אבל עדיין יש כאן גדרי עדות.

בביאור הדברים כתב שו"ת הריב"ש (סימן קנה):

ואע"ג דבקידוש החודש בעינן שניים כמו בממון משום דמשפט כתיב ביה כי חק לישראל הוא... היינו בעדות ראית הלבנה, אבל מאחר שאמרו בית דין מקודש כבר נגמר הדין... והודעה לגולה שקידשו בית דין את החודש הוי ליה כשאר איסורים שעד אחד נאמן.

ולא היינו צריכין לטעם עשוי להיגלות, אלא מפני שחכמים תיקנו שלוחים מפני קילקול הכותים, וגם שבוז תיקון המועדות, היה אפשר לומר שנאמין שליח בי"ד ולא נאמין עד אחד, ולזה אמרו שאין צריך לזה אלא כל אחד נאמן כיון שהוא דבר העשוי להגלות.

בדבריו ישנו יישוב לקושיית **טורי אבן** (ראש-השנה כב ע"ב ד"ה כי), מדוע יש להשתמש בנימוק זה הרי עד אחד נאמן באיסורין. אלא התשובה היא כמו"ש הריב"ש, שאל"כ היה להם לחכמים להחמיר ולהצריך שני עדים-שליחים משום חומר תקנת המועדות, ורק משום הטעם של 'עבידא לאגליי' ניתן לשלוח אדם

אחד בלבד. ואכן, כן יישב הטורי אבן: "וצריך לומר, מפני חומר המועדות אי לאו טעמא דעבידא לגלויי לא היה נאמן מדרבנן".<sup>292</sup>

**המנחת חינוך** (מצווה שא אות ג) כתב שיש נפק"מ אם הנימוק משום 'עד אחד נאמן באיסורין' או משום 'מילתא דעבידא לאגלויי', במקרה של הכחשה.<sup>293</sup>

היינו, נאמנות מדין 'עד אחד באיסורין' יכולה להיות מוכחשת ע"י אחר, אך נאמנות מדין 'עבידא לאגלויי' לא תהייה מוכחשת ע"י אחר, כלשונו:

והנה אפשר לומר דנפקא מינה כגון בא אחד והכחישו, דאם נאמר דרך מטעם דעד אחד נאמן באיסורין מהני הכחשת השני... אבל אם נאמר מטעם מילתא דעבידא לאגלויי דהיו נאמנים תמיד, אפשר דאין הכחשת השני מהני.

## 2. כשרות השליח

כאמור, לדעת **הרמב"ם** (הל' קה"ח פ"ג הי"ד) השליח להודעת קידוש החודש צריך להיות עד כשר: "ועד אחד כשר נאמן עליו". וביארנו שאמנם מדובר על גדרי עדות ולכן יש צורך בעד כשר, אך ההסתפקות בעד אחד ולא שניים היא משום 'מילתא דעבידא לאגלויי'.

על כך תמה **מנחת חינוך** (אות לז):

אך קצת צ"ע, אי דעת הרמב"ם דעד אחד נאמן מן התורה במילתא דעבידא לאגלויי למה סיים כאן ועד כשר נאמן, הא מבואר ברמב"ם פ"ה מהלכות עדות ה"ג דכל מקום שעד נאמן, אישה ופסול ג"כ נאמנים.<sup>294</sup>

ואכן, בשו"ת **תשב"ץ** (ח"א סימן פב) כתב בדעת הרמב"ם שבדבריו 'עד אחד כשר' אינו בא אלא לשלול את הגוי, אך בוודאי גם אישה ופסולי עדות נאמנים לכך, כלשונו: "ושמא לא בא לפסול אלא עכו"ם אפילו מסיח לפי תומו".<sup>295</sup>

<sup>292</sup> ראו גם: **שפת אמת** (ראש השנה כב ע"ב ד"ה שם בגמ' מ"ט).

<sup>293</sup> כ"כ **שו"ת התם סופר** (אבן העזר ח"א סימן צד).

<sup>294</sup> ראו: **ערוך השולחן** (הל' קה"ח סימן צב סעיף יג), שמחמת קושי זה נשאר ב'צריך עיון' על הרמב"ם.

<sup>295</sup> כ"כ **שקל הקודש** (הל' קה"ח פ"ג הי"ד ס"ק צא).



דעה זו אנו מוצאים גם בדברי הריטב"א (ראש-השנה כב ע"ב) :

ואסיקנא דבעד אחד שיעיד לגולה שנתקדש החודש סגי דכל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקר, וכיון דמהאי טעמא הוא כל הפסולין שכשרין לעדות אישה כשרין לזה.

לאור דברים אלו כתב הרב ישראל רוזן (יהודעת קידוש החודש ברדיו לעתיד לבוא), תחומין ד עמ' 504-501) :

נלענ"ד דבראשונה בתקופת המשואות אכן לא נזקקנו להלכות עדות. כשההודעה נערכת בפרסום כה רב, משואות בראש כל ההרים, הרי זו ודאות ברורה ומהימנה ועדיפא אפילו ממילתא דעבידא לאגלויי... אם כנים אנו נלענ"ד פשוט וברור, כי מהרה יבנה המקדש ויחזור הדבר לאיתנו ולתיקונו הראשון ותשוב סמיכת חכמים למקומה ונשוב בע"ה לקדש חודשים עפ"י הראיה, או אז נוכל להודיע לכל באי עולם על קידוש החודש או עיבורו באמצעות שידורי רדיו וטלביזיה או בכל דרך תקשורתית אחרת שיש לסמוך עליה לפי דרכו של עולם, בפרסומא רבה. כאמור אין צורך לגדרי עדות להודעה זו, וכל עיקרה הוא פרסום אמין ובטוח. כיום, עם התפתחות הטכנולוגיה, ניתן לפרסם מקצה העולם ועד קצהו מבלי לחוש לקלקול הכותים, עפ"י הסבירות המקובלת.

הציווי על קידוש החודש מופיע בתורה במילים 'החודש הזה לכם', אך לא מפורש בציווי האם חודש הוא כ"ט ימים או ל', האם קידוש החודש עפ"י הראיה או קידוש בי"ד, ועוד שאלות שאין עליהן תשובה ברורה בתורה.

לשם כך אנו נדרשים לתורה שבעל-פה, כדברי רבי יהודה הלוי (כוזרי, ג לה) : "הלא תראה למשל כי כאשר אמר להם האלוה לבני ישראל החודש הזה לכם ראש חודשים לא נתעורר ספק בלבם על אלו חדשים הוא מדבר", כי יש לנו מסורת תורה שבעל-פה, כדברי רבי אברהם בן עזרא (סוד העיבור) : "וזה לנו האות כי סמך על תורה שבעל פה". היחס המשלים בין תושב"כ לתושב"ע בא לידי ביטוי ביחס בין השמש לירח, כמו שהשמש הינה בעלת אור עצמי משלה, והיא הנותנת לירח את אורו, כך התורה שבכתב היא זו המשמשת מקור לתורה שבעל-פה, הנסמכת עליה.

מגמת הלוח העברי להתאמת השמש והירח, בקביעת המועדים והניהוג הטבעי, מהווה עבורנו אות לשילוב בין תורה שבכתב לזו שבעל-פה למטרת הארת המציאות באור בהיר.