

בס"ד

שיעורי הגר"א עוזר שליט"א ראש ישיבת אתרי

המתקיימים בבית הכנסת "מאור ישראל", בראנד 81, הר נוף

בענין:

עיבור השנה

- תקפד -

נמסר בש"ק פ' ויקהל ה'תשע"ט

בש"ק פרשת פיקודי יחל השיעור אי"ה בשעה 21:30 **בליל שבת**
השיעור יהיה בענין:

בגדי בהן גדול זמינויו

השיעור לעילוי נשמת הרב ר' שלמה ב"ר בן ציון זצ"ל

בברכת שבת שלום

המארגנים

עיבור השנה

האביב - בישול ומילוי התבואה, שאם לא נתבשלה עד זמן הפסח מעברים [משום דכתיב בפסח 'למועד חדש האביב']; פירות האילן - אם רואים שלא יכרו בזמן חג השבועות שהוא זמן הבאת ביכורים [פרש"י משום דכתיב 'יום הבכורים', והרמ"ה הביא קרא ד'וחג הקציר בכורי מעשיך'. ונתבאר במק"א²]; והתקופה - תקופת תשרי, אם תיפול לאחר חג הסוכות. [עיקר לשון 'תקופה' בכתוב היינו לשון מסיבה והקפה כדפרש"י אקרא (כי תשא לד, כב) ד'תקופת השנה' - שעשתה השנה 'הקפה' שלמה והגיעה למקומה הראשון, ובדרוז"ל 'תקופה' היינו אחת מארבעת רבעי שנת החמה, תקופת תשרי, טבת, ניסן ותמוז. וכיון ששנת לבנה קצרה משנת חמה, הרי עלול חג הסוכות לחול קודם תקופת תשרי וכתב 'וחג האסיף תקופת השנה', על כן מעברים השנה באדר הקודם]. והתוס' עמדו למה לא נשנו שתי הברייתות בהדי הדדי.

וכתב הגרי"ז שלהרמב"ם יש שיטה אחרת ולדבריו לק"מ, דהנך תרי ברייתות חלוקות בעיקר ענין, דהנה בסנהדרין (יב) מבואר שאין מעברים את השנה לא בשנת רעבון ולא בשנת השמיטה, ומבואר הטעם בראשונים שמפני המחסור בתבואה אין לאחר הקרבת העומר המתיר את החדש, וכן בשמיטה - אין להאריך את זמן איסור עבודת הארץ. וכתב הרמב"ם (קדה"ח ד, טז) יראה לי שזה אמור רק כשבאים לעבר מפני הגשרים והדרכים, אבל מפני האביב וכד' מעברים אף בשנת בצורת ובשביעית. והרמ"ה (בסנהדרין שם ובהשגותיו על הרמב"ם) נקט שאין הפרש בדבר [וגם השיג מסוגית הגמרא, ונאמרו בישוב הסוגיא דרכים שונות במפרשים].

אבן הרמב"ם פירש הברייתא דמפני האביב ופירות האילן והתקופה, דכולן קאי על זמן הפסח; האביב היינו מילוי התבואה, הפירות - שמתאחר בישולן כפי שהיה צריך להיות בזמן האביב, והתקופה - תקופת ניסן. וקראם הרמב"ם 'שלשה סימנין' [בגמרא דידן הגרסה 'דברים' אבל בדק"ס מביא מכת"י 'סימנין', וכן הגירסה בתוספתא סנהדרין ב, ד]³.

והנה הרמב"ם מבאר את מצות העיבור (ריש הל' קדה"ח, וכן שם ד, ד) להיות השנים נקבעות לפי החמה [שהרי אין ללבנה שנה כלל כאשר אין לשמש חודש כלל' כלשון ראב"ע שמות יב, ב], ונצטוונו במצוה זו להתאים חדשי הלבנה עם שנת החמה, וזאת ע"י הוספת חודש בשנה. נמצא לפי"ז שיסוד מצות העיבור וגדרה להרמב"ם הוא חלות דין בשנה, לקבוע השנה

א הרמב"ם (בסה"מ עשה קנג, וכ"ה בספר החינוך ד) מנה קידוש חדשים ועיבור שנים למצוה אחת. והרמב"ן (בספה"מ שם ובסוף שורש א) השיגו והצדיק שיטת בה"ג למנותן בשנים, שהרי נלמדות משני מקראות: 'החדש הזה לכם' ו'שמור את חדש האביב' [או מ'ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה']. ושיטת הרמב"ם צריכה באור.

והגרי"פ פערלא (בבאורו לרס"ג עשה נו) צדד לבאר עפי"ד הגמרא (סנהדרין יג ורש"י ותוס' ר"ה כא) שאם תקופת ניסן מתאחרת ביום אחד מהפסח די בעיבור החודש לעשות אדר שלשים יום לקיים המצוה לשמור חודש האביב ואין צריך לעבר השנה בתוספת חודש. הרי שבקביעת ר"ח סגי לפעמים לקיים גם כן את עיבור השנה - ועל כן מנאן הרמב"ם מצוה אחת. אכן נראה שטעם זה רחוק, שסו"ס הם שני ענינים שונים, ורק שבאופן מסוים ישנה היכי-תמציי לשמור את חדש האביב ע"י הוספת יום לחודש, אבל לא מסתבר שבשביל אפשרות רחוקה זו יימנו שני ענינים כמצוה אחת.

ולפי דרכו היה מקום לבאר עפמש"כ רש"י (בסנהדרין י:): שעבור השנה חל ע"י שב"ד מקדשים החודש לשם אדר [שני] ולא לשם ניסן. וא"כ י"ל שהואיל ולעולם טכסיס העיבור נעשה בפועל ע"י קידוש החודש, הרי שמעשה אחד לשתי המצוות הלכך נחשבות כמצוה אחת. אך מלבד שגם סברא זו אינה נראית דסו"ס הם שני ענינים ורק שנעשים בטכסיס אחד⁴, גם ברמב"ם ודאי אין ליישב כן שהרי מדבריו (קדוש החדש ד, יג) נראה שחולק על רש"י וסובר כהתוס' שם שהעיבור נעשה במושב ב"ד שאומרים 'שנה זו מעוברת'. וא"כ הרי הקידוש והעיבור נפרדים גם בטכסיסהם.

ב על כן נראה לבאר שיטות הרמב"ם והרמב"ן, באופן שהולכים לשיטתם בכללות גדר מצוה זו דעיבור השנה. ויסוד הדבר עפי"ד הגרי"ז שפתח לנו שערי אורה בהך פרשתא, והעמיד פלוגתת הראשונים בעיקר דין עיבור השנה. דהנה תניא בסנהדרין (יא) אין מעברים את השנה אא"כ צריכה לכך מפני הגשרים והדרכים ותנורי פסחים [שאינם מתוקנים מחמת הגשמים]. ובברייתא אחרת תני, על שלשה דברים מעברים את השנה, על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה. ופרש"י והתוס' ורמ"ה:

^א וכאכילת ק"פ שנמנית לעצמה הגם שיש בה גם קיום מצות אכילת קדשים, או 'ואהבתם את הגר' שיש בקיומה ג"כ מצות 'ואהבת לרעך' ואעפ"כ נמנות בשתיים. ונראה שאף הגרי"פ אין סברתו מצד הטכסיס המשותף אלא נקט שהואיל ופעמים שניתן לקיים מצות שמירת חדש האביב ע"י עיבור החודש הרי זה לאות שהן מצוה אחת, שאל"כ למה יבטלו מצות הקידוש בשביל מצוה אחרת, הלא אפשר לקיים שתיהן, ליקדשו החודש בזמנו וליעברו השנה. ולקושטא דמלתא נראה שאף לרש"י העיבור אינו נעשה בהכרח בקביעת ראש חדש, דהא אמרינן (סנהדרין יב): עיבורה [לשנה, ביום שלשים דאדר] מא, אמר עולא אין מקדשין את החודש, ופרש"י 'לומר מקודש הוא לאדר השני, דכיון דראוי לקבוע ניסן קרינא ביה זה ניסן ואין אחר ניסן, אלא שתקי וכי מטי ריש ירחא אחרינא מקדשי ליה לניסן' - הרי דמשכח"ל לעיבור בלא שקידשו החודש. וכ"מ מרש"י שם ע"ג גבי אין מעברין קודם ר"ה.

^ב שיעור קסג.
^ג נראה דהוקשה לרמב"ם אם שלשה דברים אלו הם סיבות נפרדות, אמאי אין מעברין על אחד מהם, ומש"כ התוס' משום חשש טעות קשה היאך מבטלין בודאי דין דאורייתא בגלל חשש טעות [ובדעת התוס' צ"ל דמסרו הכתוב לחכמים. גם י"ל לפי הצ"ח דליכא 'אתם אפילו מוטעין' בעיבור שנה, על כן עדיף להמנע מהדין דלכתחילה מפני חשש טעות כדי שלא יתקלקלו המועדות]. ונראה שעל כן הרמב"ם מפרש ששלשה אלו הם סימנים לזמן אביב, ד'אביב' דקרא מוגדר עפ"י התקופה ועפ"י מילוי התבואה ובישול הפירות.

לשיטתו שגם העיבור על האביב והפירות וכו' משום 'צורך' המועדות הוא, השוה זאת לצורך דרכים וכו' דכל היכא דאיכא צורך נגדי אין מעברים.

וכתב הגרי"ז להוכיח כן מפרש"י בר"ה (כ) שדנה הגמרא אם אפשר לקדש ולעבר החודש לצורך, כגון מפני ירקיא ומתניא [שלא יחול יוהכ"פ סמוך לשבת מפני כמישת הירקות והלנת המתים, והיינו יסוד הכלל ד'לא אד"ו ראש'] כשם שמעברים את השנה לצורך, ופרש"י שמעברים מפני האביב ופירות האילן והתקופה. וזה צ"ב, דמה ענין עיבור השנה מפני אלו שזהו עיקר מצות העיבור, לקידוש החודש בשביל צרכים צדדיים כירקיא ומתניא. אכן חזינן מרש"י דנקט שכל עיבור שנה יסודו בצורך המועדות כנ"ל, ועל כן השוה זאת לצורך צדדי, וצ"ע. עכ"פ להרמב"ם הכל ניחא טפי שאכן אין כוונת הגמרא לעיבור מפני האביב וכד' שזהו יסוד מצות עיבור, אלא לעיבור - לצורך כגון מפני הגשרים והדרכים, שזהו דין פרטי שניתנת רשות לב"ד לעבר השנה לצורך, ומובנת שפיר ההשוואה לקיה"ח לצורך.

ועוד פירש הגרי"ז דאזלו הראשונים לשיטתם, בהא דאמרינן (סנהדרין יא.) אין מעברים את השנה מפני הגדיים והגוזלות (שהם קטנים ומועטים) אבל עושים אותם סעד לעיבור. דלפרש"י ותוס' ורמ"ה מצרפים זאת לטעם אחר לעבר השנה, יחד עם האביב או פירות התקופה להחשיבן בשתי סיבות שיוכלו לעבר. ואולם הרמב"ם פירש (כפר"ח בר"ה כ.) שהגדיים והגוזלות אינם מהוים סיבה לעיבור כלל, רק משתמשים בהם כסעד בהודעה שמודיעים לעם על העיבור. והרי זה מתאים לשיטתם, דלהראשונים שכל ענין העיבור דאביב ופירות האילן ותקופה הוא צורך, על כן גם סיבות אלו מצטרפות לצורך, אבל להרמב"ם שהם רק סימנים לזמן האביב, אין שייך לצרף ענין הגדיים והגוזלות דאינו שייך סימן לזמן האביב כלל.

ולפ"י פירש הגרי"ז את שיטת הרמב"ם (במ"ע קנג ובספר היד רפ"ה) שבזה"ז דליכא סמוכין, קובעים החדשים ומעברים השנים לפי חשבון בלא קידוש, שכך נמסרה ההלכה למשה מסיני דבזמן דליכא סמוכין נוהגים עפ"י החשבון. והרמב"ן השיגו בתוקף ופירש שר' הלל הנשיא שקבע החשבון, הוא זה שקידש כל החדשים ועיבר השנים לדורות. והנה דעת הרמב"ם מובנת לשיטתו, שהואיל ויסוד מצות העיבור הוא קביעת הזמנים, להתאים השנים לחדשי הלבנה, הרי יסוד דין הקידוש והעיבור הוא בחשבון, ולכן יתכן שלדורות אין צורך בקידוש ב"ד ועיבורם אלא ינהגו לפי החשבון, שהרי זהו יסוד המצוה - להתאים הזמנים הלכך סגי בחשבון. ואולם הרמב"ן סבר כהראשונים שיסוד מצות העיבור הוא 'עיבור לצורך' כדי שהמועדות יתקיימו בזמנן כהלכתן, והרי מעיקרו זהו דבר המסור לב"ד ובלא מעשה בית דין אי אפשר לקדש ולעבר.

ג ויש להוסיף עוד לפי מהלך הגרי"ז שהדבר מתאים ברמב"ן לשיטתו בכמה מקומות; בפירוש קרא (משפטים כג, טו-טז)

כשנת החמה על ידי השוויית שנת החמה עם החדשים. ואין יסוד המצוה לצורך המועדות כדי שיבואו בזמנם - כפירוש שאר הראשונים - להיות הפסח בחודש האביב ועצרת בזמן ביכורי הפירות וסוכות בתקופת תשרי, אלא יסודה ב'שנה' עצמה, ואלו השלשה דברים אינם אלא 'סימנים' [ההווים בזמן הפסח] להתאמת השנה, ואינם 'סיבות' של צורך המועדות.

ואילנה"ק, בשלמא אביב ופירות הרי הם סימנים לזמנים, אבל התקופה הלא לכאורה היא זמן האביב ואינה רק סימן. אך התשובה שזה שאנו תופסים את יום התקופה עצמו בדוקא כזמן הקובע, אין זה אלא 'סימן', דמאן מפיס לומר שיום פלוני דוקא הוא הקובע להתאמת השנה, ועל כרחק אינו אלא סימן אחד משאר סימנים, להתאמה הכללית של שנת החמה עם שנת הלבנה].

ובזה ביאר הגרי"ז שיטת הרמב"ם דמה שאמרו בגמרא על שנים מהם מעברים ולא על אחד, זהו רק כלפי האביב ופירות האילן אבל על התקופה לבדה מעברים. והרמ"ה השיג דמאי שנא. ואכן לפירוש הרמ"ה וש"ר שיסוד העיבור הוא צורך המועדות, א"כ מובן שאין חילוק בין התקופה שהיא צורך חג הסוכות מאביב וביכורי פירות הנצרכים לפסח ולשבועות, אבל להרמב"ם ששלשתם סימנים להתאמת השנה בזמן האביב, אתי שפיר שהתקופה היא סימן מוחלט ואליה טפי מאביב ופירות, שהרי אינו תלוי בגורמים צדדיים כמו כמות הגשמים וכד'. ומקור שיטתו בסוגיא בר"ה (כא) שמעברים על תקופת ניסן לבדה. והתוס' והרמ"ה הקשו סתירת הסוגיות דהא בסנהדרין אמרינן דאין מעברים על אחד מהם, ונאמרו בזה תירוצים שונים. אך הרמב"ם פירש דשאני סימן דתקופה משאר סימנים כאמור.

והרי מבואר דלהרמב"ם הא דמעברים מפני הגשרים והדרכים, זהו ענין אחר לגמרי, שודאי אין אלו סימנים לשנת החמה, אלא דין אחר הוא שב"ד מעברים השנה לצורך. ומובן אם כן דלא תנינהו גבי הדדי. משא"כ התוס' שנקטו שגם האביב והפירות והתקופה גדרם עיבור לצורך המועדות, הקשו למה לא נשנו כל הצרכים כאחד.

ודקדק הגרי"ז בלשונות הרמב"ם (בסופ"ד ורפ"ה. וחזור הדבר בפ"ה ה"ו) שיש עיבור מפני ה'זמן' ועיבור מפני ה'צורך', ועיקר העיבור הוא מפני הזמן שזהו יסוד המצוה לעבר שנים, רק דילפינן בתו"כ (אמור) מ'אשר תקראו אתם במועדים' שמעברים השנה מפני הצורך, והוא דין חלוק לעצמו כאמור. משא"כ לרש"י ותוס' ורמ"ה אינם שני דינים חלוקים ביסודם דהכל מפני הצורך, צורך המועדות וצורך עולי רגלים.

וא"כ הרי נתבארה סברת הרמב"ם שאף בשנת בצורת או בשביעית מעברים מפני האביב ופירות האילן והתקופה, לשיטתו אין זה ענין 'צורך' עד שתאמר שיש צורך נגדי שלא לעבר, אלא זהו עיקר המצוה לקבוע את השנים שיותאמו לחמה וללבנה, ואין מבטלים המצוה מפני מחסור במזון. והרמ"ה

ד ונראה שפסק כרשב"ג בסנהדרין שם וכחצד בגמרא לפרש דבריו שעל התקופה לבדה מעברין, ומשום שכך מסייעת הסוגיא בר"ה [גם י"ל לפי שהיא נשיא ועסק ונהג כן למעשה, הלכך פסק כרשב"ג נגד חכמים].

לשיטתיה לפי הנחתו זו שיסוד העיבור הוא צורך המועדות ולא דין ב'שנה'!

והנה בירושלמי (מגילה א,ה) נסתפקו איזה אדר הוא העיקרי, הראשון או השני, ופשוטו שהשני עיקר והראשון הוא חודש העיבור והתוספת [ויתבאר בזה בע"ה בעוד שבועיים]. ולהרמב"ם שהעיבור הוא חלות דין בחשבון השנה והתאמתה עם החדשים, מובנת שפיר מסקנת הירושלמי שהאדר השני הוא העיקרי כי הוא המותאם ומושווה למהלך החמה משא"כ הראשון, וכ"כ מהר"י מיניץ (ט), משא"כ אם ננקוט שהעיבור גדרו תיקון המועדות שפיר מובן הספק אם הראשון עיקר או השני, שאין סיבה להעדיף אחד מהם דהלא העיקר שיחול הפסח בזמנו הראוי.

ולהרמב"ם יומתקו דברי המכלתא (בא), שלכך מעברים רק חדש אדר, לפי שאין מעברים את השנה אלא בסופה [ויש להעיר שלכאורה משמע לפי"ז שהחודש הי"ג הוא הנוסף. ואכ"מ. והתוס' (סנהדרין יב). פירשו באופן אחר, מדכתיב במגילה שחדש אדר הוא החדש השנים-עשר ואם מעברים שאר חדשים נמצא אדר החודש הי"ג]. ומשמע שהעיבור הוא חלות דין בשנה, להוסיף בה חודש כדי להשתוות לשנת החמה, וכפשטות הלשון בכל מקום 'עיבור השנה', ולא תוספת חודש בעלמא כדי שהמועדות יהיו כראוי. ולשון 'בסופה' א"ש להרמב"ם היטב, שהרי לדבריו גדר המצוה הוא להשוות 'שנת החמה' עם 'שנת לבנה', וא"כ אף כי שנת החמה מתחילה בזמן תשרי אבל שנת לבנה להרמב"ם היא מניסן לניסן כאמור לעיל, ואם כן הרי כשדנים על 'שנת העיבור' יש פנים לראות את תחילתה בתשרי - מצד שנת החמה - ויש פנים לראות תחילתה בניסן, מצד שנת הלבנה שלה. ועל כן מחד גיסא מובן מה שאמרו שאין מעברים את השנה קודם ראש השנה [דלשיטת הרמב"ם הוא מעיקר הדין וכדיתבאר להלן], שקודם לכן היא שנה אחרת מצד שנת החמה, ומאידך מובן שמעברים באדר שהיא סופה של שנת הלבנה. עד כאן באור הענין עפ"י הגר"ז בתוספת נופך.

ד) אלא שלכאורה יש כאן קושיא גדולה, שהרמב"ם (דג, נתן טעם ל'מפני האביב' שאמרו - 'כדי שיהיה האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בששה עשר בניסן' [ורש"י הביא פירוש זה ודחה, שאין לפרש מפני העומר שהרי גם אם בישלה

ד'את חג המצות תשמר וגו' למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם. וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה' - דלכאורה אין מובן למה לא ציווה להדיא על עשיית חג הקציר וחג האסף כמו שציווה בחג המצות לשמרו. ופירש הרמב"ן שהציווי על עשייתן נאמר בפסוק הקודם, 'שלוש רגלים תחג לי בשנה', ואילו כאן בא להזהיר על שמירתם במועדם, לשמור את חג המצות למועד חדש האביב, ואת חג הקציר בזמן ביכורי מעשיך ואת חג האסף בצאת השנה, ו'תשמור' קאי אכולהו [והם המקראות שהביא הרמ"ה בסנהדרין מהריב"א על עיבור השנה מפני צורך המועדות]. - הרי שפירש הרמב"ן פשוטי המקראות שגדר המצוה הוא לשמור את המועדות בזמנם הראוי להם לפי הפירות והתבואה. וזהו כשיטת רש"י והרמ"ה שמצות העיבור היינו צורך המועדות".

ועוד הולך בזה הרמב"ן לשיטתו, במה שעמד (בדרשה לר"ה, וכן בקצרה בפר' בא) על השאלה מתי תחילת השנה, שמצד אחד ניסן הוא החודש הראשון בכתוב, ומאידך הלא ראש השנה הוא בתשרי כידוע לכל כדאיתא בדרז"ל, וכמבואר בכתוב 'וחג האסף בצאת השנה'. וכתב שאל יתפתה אדם להפריש ביניהם ולומר שזה לחדשים וזה לשנים, כי הראשון לשנה הוא בהכרח ראשון לחדשי השנה למי שידוע לדבר בלא שיבוש. ופירש שאמנם השנה מתחילה בתשרי אלא שציוותה תורה לישראל למנות החדשים לחודש שבו יצאנו ממצרים, כלומר ראשון הוא לגאולתנו [ועל כן מהתורה אין שמות לחדשים רק השמות עלו מבבל, כי כשיצאנו משם ונצטוינו שלא לאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה את בני מארץ צפון וגו' חזרנו לקרוא חדשינו לגאולת צפון, ולא שנשנה השמות הראשונים ונשכח גאולת מצרים אלא שנצרף שמות בכל. ומן הטעם הזה אין בישראל שמות לימות השבוע כבאומות העולם, כדי למנות הימים לשבת וזכרונה בכל יום ויום].

אכן בדעת הרמב"ם יש לתרץ הקושיא כדרך שדחה הרמב"ן, שיש להבחין בין סדר 'חדשי לבנה' ל'שנת חמה', ואמנם השנה המציאותית-הטבעית של החמה מתחילה בתשרי, וכדברי ראב"ע (שם פר' בא) שתחילה הזריעה ולבסוף הקצירה, והיא השנה הנוהגת באומות העולם, אבל לישראל יש גם כן 'סדר חדשים' המתחיל מניסן, ועל כן ניסן הוא 'החדש הראשון' - לאותה סדר של חדשי הלבנה.

והרמב"ן שמיאן בתירוץ זה, דלדידיה לית ליה 'שנת חמה' בדיני התורה אלא לעולם השנה של תורה תלויה בחדשים, וא"כ 'בצאת השנה' בהכרח היינו סמוך לחודש האחרון, ועל כן הקשה היאך ניסן נחשב הראשון לחדשים. נמצא דאזיל

1 ואף דכתיב 'יהי מארת ברקיע השמים וגו' והיו לאת ולמועדים ולימים ושנים' ופרש"י 'ושנים' - לסוף שש"ה ימים, מ"מ סתם שנה האמורה בכל דיני התורה היא לפי החדשים ולא השנה הטבעית. ואונקלוס תרגם 'ולמזמני בהון יומין ושנין' ולכאן משמע כהרמב"ם שיש למנות שנים לפי השמש. אך יתכן לפרש להרמב"ן ד'שנין' קאי על הירח ולא על השמש, וכמו ש'יומין' קאי רק על השמש ולא על הירח.

2 נראה שאף לשאר הראשונים שתכלית המצוה תיקון המועדות, מ"מ מעשה המצוה הוא השוואת החדשים עם שנת החמה הטבעית [וכמו שפרש"י (בסנהדרין יג: ור"ה כא). וכע"ז ברמ"ה ד'חודש האביב' היינו שם חודש של חמה, לשמרו שיחול בחדשו של ניסן, כלומר שחודש החמה יחול עד חצי הראשון של ניסן], וא"כ יש סבא שהאדר האחרון הוא העיקר, שהוא חותם החדשים ומשווה אותם עם החמה.

ה והגם דלהרמב"ם נמי מקור המצוה מ'שמור את חדש האביב ועשית פסח' מ"מ ס"ל שאין גדר המצוה לשמירת הפסח בזמן האביב אלא אדרבה, לשמור את שנת החמה ולהתאימה עם חודשי הלבנה. וא"כ לפי"ז אין מסתבר לפרש ד'תשמור' דפרשת משפטים קאי על שלשת המועדות לשמון בתקופות השנה, שאין המכוון שמירת המועדות אלא התאמת השנה עם החודשים.

שבזמן שהיו ב"ד סמוכים אזלינן בדוקא לפי הגורמים המציאותיים ולא עפ"י חשבון".

ב וְזוה ארווחנא לישב קושיא גדולה שהקשה המנ"ח (ד), וכבר קדמו הרמ"ה בסנהדרין: שלפי מחזור י"ט השנים שאנו נוהגים בו לקביעת השנים הפשוטות והמעוברות, נופלת לפעמים התקופה לאחר סוכות. והוסיף הרמ"ה שאף לפי תקופת רב אדא המדויקת יותר (ע' רמב"ם פ"י מקדה"ח) יש בשנים מסוימות שהתקופה מתאחרת [בשנה השמינית למחזור]. ופירש שסידרו הלוח לפי תקופת רב אדא עפ"י רוב השנים, ואין לחוש ליוצא מן הכלל^ט. ואולם המאירי תירץ באופן אחר, שבזמן שהולכים אחר החשבון אין חוששים לתקופה. ובאור דבריו מובן היטב לפי המבואר בשיטת הרמב"ם, כי בעצם התקופה אינה אלא סימן לזמן האמיתי, ואם כי בזמן שהיו סמוכין היתה התקופה גדר דין העיבור גופא, אבל בזמן הזה גדר הדין הוא החשבון האמיתי, כלומר התאמה ממוצעת של שנת החמה עם 'שנת' לבנה, ולא אכפת לן אם נופל המועד קודם יום התקופה.

ה ומעתה לפי כל האמור יש לבאר שהרמב"ם והרמב"ן לשיטתייהו אזלי במנין מצות עיבור שנה וקידוש החודש, דלהרמב"ם תרווייהו מצוה אחת היא, ויסודה לקבוע חשבון זמנים ע"י קביעת חדשי לבנה ושנות חמה ולתאם ביניהם. ומתקיימת היא בשתי דרכים אפשריות; או עפ"י גורמים מציאותיים דהיינו ראיית הלבנה (בקדה"ח) ואביב התבואה וכד' (בעיבור שנה), או עפ"י החשבון האמיתי ממש, לחשב את מולדות הלבנה ואת שנת החמה ולהתאים ביניהם, והוא הוא לשון הרמב"ם בספר המצוות בהגדרת המצוה 'הציווי שציונו יתעלה בחשבון חדשים ושנים'. ואילו להרמב"ן הן שתי מצוות חלוקות מיסודן; מצות קדוש החודש היינו קביעת חדשי לבנה, ואילו עיבור השנה היא מצות תיקון המועדות, שיחולו בזמנים הראויים להם.

ו ועוד אזלו בזה לשיטתייהו, דהנה הרמב"ן הקשה לשיטתו שהלל הנשיא האחרון עיבר השנים מראש, והלא אמרו בגמרא שאין מעברים קודם ראש השנה ואם עיברו אינה מעוברת, והיאך עיבר הלל השנים מראש. ותירץ דהיה מדרבנן שלא תצא תקלה לעם, אבל מעיקר הדין שפיר דמי לעבר קודם ר"ה הלכך במקום צורך גדול ושעת הדחק כזה, לעבר השנים כל עוד דאיכא סמוכין - סמך הלל לעבר. אכן הרמב"ם לא חילק אלא סתם שאין מעברים ואם עיברו אינה מעוברת, ומשמע בפשוטו אף בשעת הדחק, נמצא דלשיטתיה הרי מוכרחים לומר

התבואה ביהודה ולא בשלה בעבר הירדן ובגליל מעברים, הגם שהעומר מצוי] - הרי משמע שפירש הטעם משום צורך מעשי ולא כדי לכוין את השנים. והלא הראה הגרי"ז לנכון מכל לשונות הרמב"ם שאין יסוד העיבור משום 'צורך', וגם הרמב"ם גופיה סיים שם (בה"ד) על שלשת הסימנים 'ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי שיהיו השנים שני החמה' - הרי להדיא פירש הטעם משום קביעת השנים ולא לצורך המועדות, והרי דבריו נראים כסותרים תחילתם לסופם.

ו נראה שיש להגדיר הדברים באופן זה, ויסוד הדבר מתבאר במאירי בסנהדרין שם, דהנה הרמב"ם מנה במצוה אחת חישוב וקידוש חדשים ועיבור שנים כנ"ל, והרי מבואר ברמב"ם (קדה"ח יח-ה-ח) שבכלל ההלכה למשה מסיני דלא רק בזמן הזה קובעים עפ"י חשבון אלא גם כשהיה ב"ד הגדול, פעמים שהיו קובעים את החודש על פי החשבון ולא על פי הראיה, כגון כשהיו כמה חדשים מעוננים ברציפות ולא נראתה הלבנה בחידושה, ונצרכים לקבוע ר"ח ביום השלשים - אף בלא ראיית עדים - שאל"כ יתרחק המולד הנראה זמן רב מראש חודש. הרי שלא רק בזמן דליכא סמוכין נמסרה ההלכה לנהוג עפ"י חשבון אלא אף בזמן שהיו סמוכים, במקום הצורך היו קובעים החדשים עפ"י החשבון. ומזה רואים שעיקר המכוון בקביעת החדשים לשיטת הרמב"ם הוא לפי חשבון מהלך הלבנה, אלא שהתורה הנהיגה סימני זמן מציאותיים, כלומר ראיית הלבנה בחידושה שהיא סימן מוחשי לזמן האמיתי, ואמרה תורה לקבוע החדשים על פיהם, אך כשאינן אפשרות לקיים סימנים אלו, אם משום שאין סמוכין לקדש עפ"י הראיה או מפני שהראיה תכחיש את המציאות באופן בולט, שוב יש לקבוע על פי חשבון הזמן האמיתי שהוא עיקר המכוון בקביעת החדשים. נמצא אם כן לפי"ז שאף שראיית מולד הלבנה בעיקר הדבר אינה אלא סימן לזמן, מ"מ בזמן שהיו סמוכין היתה הראיה גדר הדין גופא, לקבוע החודש על פיה ולא על פי חשבון הזמן.

ז וכן אתה אומר לענין עיבור השנה; אם כי המכוון בעצם הוא התאמת שנות החמה עם שנות הלבנה [ואילו האביב והפירות וכו' אינם אלא 'סימנים' כנ"ל], אבל כל זמן שהיו ב"ד סמוכים, אמרה תורה שצריך העיבור להיקבע עפ"י דברים מוחשיים ובהם תלוי העיבור, וכשאינן שם ב"ד סמוכים נקבע הדבר לפי חשבון הזמנים באופן ישיר בלא סימנים מציאותיים. נמצא שאין סתירה כלל בדברי הרמב"ם; שאמנם גדר המצוה בעצם הוא לקבוע השנים ולהתאים לשנות החמה, אבל בזמן שיש ב"ד סמוכים גדר הדין נקבע לילך אחר זמן מציאותי של אביב ובישול הפירות, וכלפי זה פירש הרמב"ם טעמא דקרא דבעינן 'אביב' - כדי להביא העומר.

ח וזהו מה שדחה הרמב"ם בפיה"מ (ר"ה כ) דעת יש מי שאומר שלעולם אין מקדשים ומעברין אלא על פי חשבון בלבד. וכוננתו לשיטת הרס"ג ורבנו חננאל (ומובא ברבנו בחיי פר' בא. ואזיל בזה הר"ח לשיטתו בכמה דוכתי בפירושו לש"ס), וכתב שלא נאמרו הדברים אלא לצורך תשובת המינין - כי שיטתו

ח ע"ע בענין זה בספר יסוד עולם ובחזו"א או"ח קמ"ג; קונטרס משיב הטענה לר"צ הכהן עמ' 871 מרגליות הים סנהדרין ג.

ט ואילו באנו לתאם החשבון בהחלט, היה דרוש לקבוע מחזור גדול מאד. וא"כ הלא אין לך צורך לעם גדול מזה של תיקון לוח האלפי שנה שיהא קל לחשבון ויישאר נכון לעולם, נמצא שאף זה בכלל הרושית לעבר 'מפני הצורך' דילפינן בתר"כ (עפ"י הגרי"מ שלוינגר זצ"ל ועוד).

י וגם בזמן הסמוכין, כאשר עיברו על האביב ועל הפירות והתקופה לא תדרוש עיבור, שהיא חלה קודם הפסח, תמיד כשנעבר יהיה הפסח לאחר סוף 'חודש האביב' כלומר יותר מחודש אחר התקופה, ובירושלמי משמע (כפי' הצפעה"ז קדה"ח ד,ב), שאף בזה יש קפיידא (ע' עלה יונה עמ' יז) - אכן להרמב"ם ניחא כי אף התקופה בעצם 'סימן' היא, ונודח הסימן האחד מפני השנים. וע"ע משאת בנימין ט.

ויש לראות שגם בזה הולך הרמב"ם לשיטתו, דהנה אמרין (בסנהדרין יא) דאין מעברים מפני הצנה והשלגים, ומדויק ברמב"ם (ד,ו) שאף בדיעבד אינה מעוברת [וזה כהירושלמי בסנהדרין ולא כהתוספתא בדיעבד מעוברת]. וקשה מדוע אין אומרים 'אתם' אפילו מזידין. ופירש הגר"ק שליט"א (בשקל הקדש שם) דחזינן ברמב"ם שלא הזכיר 'מזידין' כלל אלא 'שוגגין' 'מוטעין' ו'אנוסים' (ב,י), וכ"ה בתו"כ. ורק בגמרא דידן (בר"ה כה). ובתוספתא (ר"ה ב,א) מוזכר 'אפילו מזידין'. ועל כן לשיטתו אף בדיעבד אם עיברו שלא כדין מפני הצנה - אינה מעוברת^{יא}. והרי כל זה מתאים לשיטתו שגם כשעיברו קודם ראש השנה אינה מעוברת אף בדיעבד דהא לא ס"ל 'אתם' אפילו מזידין, ועל כרחך דהלל לא עיבר רק קבע החשבון, ואילו חדושי הר"ן אויל בשיטת הרמב"ן [וי"ל דהיא פלוגתת התוספתא והירושלמי].

ה) והנה איתא בסנהדרין (יא) שאין מעברים את השנים אלא ביהודה שהשכינה בתוכה שנאמר 'לשכנו תדרשו'. ופסק הרמב"ם (ד,יב) שאם עיברו מעוברת. ובמק"א כתב הרמב"ם (ה,א) 'כל מה שאמרנו מקביעות ר"ח על הראיה ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל'. ומקור הלכה זו בגמרא ברכות (סג) וילפינן מדכתיב 'כי מציון תצא תורה וגו'. וכבר הקשו התוס' על כפילת הילפותות, דנקטו דחד דינא הוא. אבל ברמב"ם מבואר שפירש שהם דינים חלוקים שהרי הביאם פעמיים בתרי דוכתי, ואף בעיקר דינם חילק, דדוקא גבי דינא דיהודה כתב שאם עיברו בגליל מעוברת, משא"כ הדין שאין מעברים אלא בא"י מבואר בדבריו שאף בדיעבד הוא, שבזמן שאין שם סנהדרין בא"י אין קובעים חדשים ואין מעברים שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבים בו היום. ומהו באור הנך תרי דיני -

אך נראה דדינא דב"ד בארץ ישראל עניינו להגדיר את הבית-דין שיש להם תוקף וכח לעבר, דומיא דדינא דסנהדרין וסמוכין שהביא באותה הלכה, דמיירי בדינים המגדירים את הב"ד שיש להם הכח והסמכות לעבר שנים, משא"כ בפ"ד מיירי הרמב"ם בסדר מעשה העיבור, ועל זה כתב דבעינן שיהא מעשה העיבור נעשה בארץ יהודה. ודין זה השייך לטכסיס העיבור אינו אלא לכתחילה.

ועתה נבאר הדין דבעינן ב"ד שבארץ ישראל דוקא, ובזה יושלם ביאור שיטת הרמב"ם בכללות הענין; -

ו) דהנה האריך הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנג, וכ"ה בספר היד ספ"ה) שקביעות החדשים והשנים תלויים ביושבי ארץ ישראל, וכל חשבון השנים והחדשים יסודו בכך שבני א"י נוהגים כן, ואם חלילה ייעדר הישוב בארץ - היה בטל החשבון, אלא שהובטחנו מאת הקב"ה שהארץ לא תיעזב מהם לגמרי. והרמב"ן

שלא היה זה חלות עיבור של ב"ד רק קביעת חשבון, וע"כ דההלכה נאמרה דבדליכא ב"ד נוהגים עפ"י החשבון.

ויש להוסיף שאף בסברא מוכרח דאזלי לשיטתייהו, דהנה בזכר יצחק (יא) הביא דברי הטו"א (בר"ה כד) שאפשר לקדש את החודש ליום המחר, והוכיח הטו"א מהא דמעברים השנה קודם אדר השני וא"כ כמו כן אפשר לקדש את החודש קודם שהגיע יום ראש חדש. והקשה הזכר"י על דמיון הדברים והלא עיבור שנה הוא חלות דין בשנה והשנה כבר באה, משא"כ קידוש החודש הבא אי אפשר קודם שהגיע, וכתב להוכיח כן מהא דאין מעברים קודם ר"ה ואף בדיעבד אינה מעוברת, ונהי שמלשון רש"י נראה שבמקום הדחק שפיר דמי^{יב}, וכן דעת הרמב"ן, אבל ברמב"ם משמע דדינא דאורייתא הוא, וכפשטיה דתו"כ דיליף לה מקרא דאין מעברים קודם ר"ה. וכן נקט בצפנת פענח (קדה"ח ד,יג) דלהרמב"ם הוא דינא דאורייתא, ופירש שהרמב"ם לשיטתו שמפרש בסדר העיבור שאומרים 'שנה זו מעוברת', ומקור דבריו בירושלמי (פ"ק דסנהדרין ופ"ב דר"ה) - הרי משמע שהוא חלות דין בשנה, הלכך א"א לעבר קודם שנכנסה השנה. הרי שדברי הראשונים צדקו מכל צד לשיטתייהו; להרמב"ם שיסוד העיבור הוא חלות דין בשנה, אין שייך לעבר קודם שתיכנס השנה, ובהכרח דהלל לא עיבר רק קבע סדר חשבונות, והלא סגי בכך אף בלא עיבור, שהרי עיקר מצות העיבור הוא חישוב השנים והתאמתם. ואולם רש"י והרמב"ן דס"ל שהעיבור הוא צורך המועדות, אין חילוק מעיקר דינא דאו' בין קודם ראש השנה או אחר כך, דהא אין העיבור תלוי בחלות שם 'שנה' זו, ולשיטתם שפיר י"ל שהלל עיבר מראש את כל השנים, והרי לשיטתייהו על כרחו לומר שהלל עיבר כל השנים, דהא לא סגי בחשבון גרידא בלא מעשה ב"ד שהרי העיבור יסודו מעשה ב"ד לצורך תקנת המועדות ואינו ענין לחשבון השנים בעצם כמוש"כ הגרי"ז.

והנה בחדושי הר"ן (סנהדרין יא) הוסיף עפ"י הרמב"ן שהואיל ונאמר 'אשר תקראו אתם' - אפילו מוטעין אפילו מזידין, לכך מהני העיבור שעיבר הלל אפילו קודם ר"ה ואף שנים הרבה קודם. ומבואר מדבריו דדינא ד'אתם' שייך גם בעיבור שנה ולא רק בקדוש החדש, וכדעת המנ"ח (ד) ולא כדברי הצ"ח (ברכות סג). וכן איתא בתו"כ (אמור) להדיא. [והנה הצ"ח הוכיח מהא דאם עיברו קודם ר"ה אינה מעוברת, הרי דלא אמרין 'אתם' אפילו מזידין וכו'. אכן יש מקום לדון בראיה זו, שכשם שאין מקדשים החודש בלילה ואף בדיעבד אינו מקודש ולא אמרין 'אתם' אפילו מזידין, והיינו משום שחסר בעצם שם בית-דין המקדשים, ואין זה בכלל 'אתם' שהרי אין ב"ד יושבין בלילה, וכמו"כ י"ל גבי עיבור שנה, דקודם ראש השנה חסר בכל עיקר מעשה העיבור, דאין שייך לעבר השנה בלא שתבוא השנה וכנ"ל. ואף להרמב"ן ודעימיה, מדרבנן מיהא אין להם תוקף 'בית דין' לעבר קודם ר"ה, ותו לא קרינן ביה 'אתם']^{יג}.

יא כ"כ הזכר"י. וכן נקט ביערות דבש (ח"ב דרוש ט). ולכאו' היה אפשר לפרש ברש"י שמפני הדחק רק מעיינים ומחשבים הדבר ומחליטים לעברה, אבל חלות העיבור נעשה לאחר ר"ה.

יב וכדוגמת המבואר בגמרא (סנהדרין כו. וברש"י) שדיינים רשעים אין השנה מתעברת על ידם, שקשר רשעים אינו מן המנין.

יג וצריך לאוקמי לפי"ז במזידין דוקא [ואעפ"כ מפני הטומאה אפילו הוידו ועיברו - מעוברת, דמעיקרא כן נקבע הדין דאינו אלא לכתחילה], אבל אם טעו ועיברו מפני הצנה - מעוברת.

וא"כ זה באור ענין נטילת הרשות שכתב הרמב"ם, דהא כל מה דבעינן הכא ע"א אינו משום המשפט עצמו שצריך אליו 'בית דין גדול' רק משום דבעינן ייצוג של כלל ישראל, הלכך לזה סגי בכך שהסנהדרין העומדים במקום העם יתנו רשות רשות לב"ד של שלשה לקדש.

והנה לפי המבואר בשיטת הרמב"ם שמצות קדה"ח ועיבור השנה יסודה וגדרה קביעת חשבון הלוח וסדר זמנים, אם עפ"י סימנים מוחשיים [בזמן שקידשו עפ"י הראיה] אם עפ"י חשבון [בזמן הזה, או בזמן שלא ניתן בפועל להעיד כגון בחדשים מעוננים וכו'], הרי לפי דברי הרמב"ם בספר המצוות נמצא שקביעת הזמנים תלויה בפועל בכלל ישראל, בהסכמתו ובניהוגו בפועל, וכדאמרינן בגמרא בבאור הנוסח 'מקדש ישראל והזמנים' - ישראל דקדשינהו לזמנים. והרי התבאר שאין חילוק בעצם המצוה בין אם ע"י ב"ד או עפ"י חשבון, דבתרווייהו היסוד הוא לקבוע חשבון שנים וזמנים, וא"כ יוצא שבין בזמן שקדשו עפ"י הראיה בין בזמן שקובעים עפ"י חשבון הדבר תלוי בניהוג כלל ישראל^{טו}. ומובן א"כ מה שכתב הרמב"ם שאף בזמן הזה קיומו של הלוח תלוי במציאות ישוב ישראל בארץ, שהרי כבר בארנו בכמה מקומות^{טז} להוכיח שחלות שם 'ציבור' ו'קהל' עיקרו אינו אלא כשישראל יושבים בארץ, וכפי שייסדו כן האחרונים עפ"י הגמרא (בהוריות ג) והזה"ק (מובא בסידור אשי ישראל, במנחה של שבת) - ועל כן מובן שהקידוש נעשה דוקא בב"ד שבארץ ישראל [או ברשותם עכ"פ] העומדים במקום כלל ישראל, ואף כשאין ב"ד, הקובע הוא הניהוג המעשי של בני ארץ ישראל בדוקא, ורק על פי ניהוגם נקבע החשבון לכל ישראל^{יז}.

^{טו} וזהו יל"פ הא דתניא בתוספתא (סנהדרין ב, ו) רשב"ג וראב"ד צ"א אומרים אין מעברין את השנה וכו' אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב הציבור עליהם - כי באמת הדבר תלוי בקבלת כלל ישראל. וכדמשמע ברמב"ם (ד, יז) שהודעת הנשיא ושליחת האגרות לעם דין הוא מדיני העיבור. וזה גם ענין הנימוקים שמנמקים לעם [וכגון משום גדיים וגוולות] - שאין זה רק לפרסום אלא ההודעה נצרכת לגוף קביעת העיבור וקיומו.

^{טז} שיעורים נגד; קכג; קעטב.

^{יז} ומסתבר לפי"ז שהדין ד'אתם' אפילו שוגגין וכו' שייך הן בקידוש הב"ד הן בניהוג הציבור עפ"י חשבון, שאף לו יצוייר שהיתה להם טעות, הקידוש והעיבור נמסרו לכלל ישראל וכפי שינהגו כן הדין.

שם חולק על דבריו. ועוד כתב הרמב"ם שם שהעיבור תלוי בסנהדרי גדולה של ע"א, והרמב"ן השיג ממשניות מפורשות (רפ"ג דר"ה ובריש סנהדרין) שקידוש החדש בשלשה, וכן עיבור שנה מתחילים בשלשה וגומרים בשבעה. ועוד הקשה הלא ב"ד הגדול בטל לגמרי לאחר החורבן (וכמש"כ הרמב"ם עצמו בהל' סנהדרין יד, יב), והרי עד לימי אביי ורבא היו מקדשים עפ"י הראיה - הרי דלא תליא הקידוש בב"ד הגדול. ואמנם כבר תירץ הרמב"ם הקושיות בתוך דבריו שאותם שלשה שמקדשים נטלו רשות מהסנהדרין. אכן צ"ב הלא בשאר מקומות דבעינן ב"ד הגדול, כגון לדון את השבט ואת המלך, לא מסתבר כלל שתועיל נתינת רשות לדון בשלשה, ומאי שנא הכא. וכבר הרחבנו בענין זה במק"א באר היטב^{יח} ונביא כאן רק את עיקרי הדברים;

דהנה ייסד הגרי"ז (בפ"ה סנהדרין) שיש בב"ד הגדול שני ענינים ודינים חלוקים: דין 'בית דין' שמניינו ע"א דיינים, ועוד דין אחר שסנהדרין הגדולה עומדת במקום כלל ישראל. ולפי"ז יש לבאר דהא דבעינן סנהדרי גדולה בקידוש החדש ובעיבור השנה להרמב"ם ענינו משום שתלויים בכלל ישראל, וכדדרשינן לה במכלתא מדכתיב 'דברו על כל עדת בני ישראל', וכ"כ החינוך שיש רשות לסנהדרין מאת כל ישראל לקדש ולעבר, ולא משום תורת ה'דין' שיש בקידוש ובעיבור, דמצד זה סגי בשלשה או בשבעה לבד, רק משום שצריך שהדבר ייעשה על פי כלל העם, מצד זה צריך סנהדרין של ע"א. [וביארנו עוד בארוכה שזהו יסוד הדין שהעיבור והקידוש תלויים בנשיא הסנהדרין, שענין הנשיא - אף כי הוא כאחד הדיינים - אבל הוא נחשב כמו המלך לענין ההנהגה התוריית, וכמו שכתב הרמב"ם (סנהדרין פכ"ו) דלאו ד'נשיא בעמך לא תאור' קאי גם על נשיא הסנהדרין ולא רק על המלך וכדביאר (בפיה"מ דבכורות ד, ד), שהמלך הוא ראש הממשלה המדיני ונשיא הסנהדרין הוא ראש הממשלה התוריית].

יד שיעור נג בענין קדוש החדש.

