

הלוח העברי בתקופה התלמודית

קובעיו ומקום קביעתו

עבודת מחקר לתואר מ.א.
בהדרכת פרופסור י.י. גליק
חמח' לשפות שמיות באוניברסיטה של ררום אפריקה

מוגש ע"י משה אהרן קורצטג
ביום ט"ו בכסלו תשל"ה
29 לנובמבר 1974

2	הקדמה:	עמוד
6	פרק א': הכישורים הנדרשים מקובעי הלוח	עמוד
22	פרק ב': בית דין של כוהנים זקביעת הלוח	עמוד
29	פרק ג': מספר הדיינים הקובעים את הלוח	עמוד
35	פרק ד': המלך והלוח	עמוד
45	פרק ה': תפקיד הבשיא בקביעת הלוח	עמוד
78	פרק ו': היכן היה בקבע הלוח בתקופת המשנה	עמוד
103	בספח א': זמנו של שמואל הקטן	עמוד
108	בספח ב': שיטת הרמב"ם בענין הסיבות לעיבוד השנה	עמוד
115	בספח ג': "מהרה יבנה המקדש"	עמוד
123	בספח ד': פולחן המקדש לאחר חורבן הבית	עמוד
140	לוח קיצורים וראשי תיבות	עמוד
141	ביבליוגרפיה	עמוד
148	שימוש הקיצורים בביבליוגרפיה	עמוד
150	תמצית העבודה באנגלית	עמוד

הוא 29 ימים, 12 שעות, $\frac{793}{1080}$ של שעה (5). כל התאריכים שניתנו בתורה לימי החגים, הם ימים מסוימים בחודשי הלבנה. יחד עם זאת התורה קבעה שהחגים צריכים לחול בעונות מסוימות של השנה. כמו למשל "שמור את חדש האביב ועשית פסח..." (6), וכן "והחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה" (7). ואם כן חג הפסח צריך להיות בעונת האביב, וחג הסוכות בזמן האסיף. לו היו קובעים את החגים רק לפי מחזוריות הלבנה, היו החגים פסח וטוכות חלים לפעמים בקיץ ולפעמים בחורף. שנת החמה היא בערך $6 \text{ שעות} + 365 \text{ יום}$. שנת הלבנה היא: $12 \times 29 + 12 + \frac{793}{1080}$ חלקים, שעות, ימים, שהם $354 \text{ יום} - 8 \text{ שעות} - \frac{876}{1080}$ חלקים. ההפרש בין שנת החמה ושנת הלבנה הוא: $10 + 21 + \frac{204}{1080}$ חלקים, שעות, ימים, כלומר הפרש של קרוב ל-11 יום. במחזור של שלוש שנים יצטבר יתרון ימים של שנות חמה על שנות הלבנה קרוב ל-33 ימים, שהוא למעלה מחודש. בכדי להשוות את מספר ימי החמה וימי הלבנה יש צורך להוסיף בערך כל שלוש שנים חודש לשנת הלבנה, ובמקום 12 חודשים בשנה רגילה, או פשוטה, מעברים את השנה בחודש בוסף, והוא חודש העבור, וכך שנה בת 13 חודשים בקראת שנה מעוברת. בימים קדומים בית הדין היה קובע יום מסוים כתחילת החודש לאחר שהעידו בפניו עדים שראו את מולד הלבנה, בית הדין היה מקדש את החודש והיה מודיע ומפרסם את קביעת החודש בכדי שהעם ידע מתי לקבוע את החג, בתאריך המסוים של החודש. לפעמים ראש חודש היה בקבע ביום השלושים לחודש הקודם, ואז קוראים אנו את החודש הקודם כחודש חסר, ופעמים שבית הדין היה קובע את ראש החודש ביום השלושים ואחד לחודש הקודם, ואז החודש הקודם בקרא חודש מלא או מעובר. השינוי בקביעת החודש היה תלוי מתי התגלתה הלבנה, ומתי באו העדים להעיד בבית הדין על התגלות הלבנה. כמו כן אותו גוף היה מעבר את השנים לפי הצרכים שבתגלו, בכדי להשוות את עונות השנה ללוח הירחי או משום

5. תלמוד בבלי, מסכת ראש השנה, וילבא, בדפס מחדש הוצאת התלמוד הגדול, תשכ"ז, כ"ה ע"א.

6. דברים ט"ז, 1.

7. שמות כ"ג 16.

סבות אחרות שבראה להלן.

כמובן שבתקופה קדומה זו, כשהחודש היה בקבע מדי חודש בחודשו על ידי בית הדין אי אפשר היה להתקין לוח שיודיע מראש מתי שיחולו החגים, עד אשר בקבע בצורה סופית תחילת החודש. כל תאריך בחודש יכול היה לחול בשני ימים אפשריים, התלויים בשני ימים אפשריים לקביעת תחילת החודש. למשל, אם חג הפסח לפי דברי התורה צריך לחול ביום ה-15 לחודש ניסן, אי-אפשר היה לדעת בצורה מדויקת מתי יחול היום ה-15 עד אשר בקבע על ידי בית הדין יום הראשון לחודש. כי כאמור, יום הראשון לחודש יכול היה לחול ביום השלושים לחודש הקודם, או ביום השלושים ואחד לחודש הקודם. כמו כן העם היה צריך לחכות עד אשר תיבטן החלטה על ידי בית הדין, אם החודש הזה הוא חודש ניסן והשנה היא שנה רגילה, או שהחודש הזה הוא חודש אדר שני, והשנה הוכרזה כשנה מעוברת.

כפי שבראה להלן ההחלטות ההכרזות בדרך כלל היו בידי בית הדין שבארץ ישראל, ומשם היו צריכים להודיע לכל תפוצות ישראל על קביעת תחילת החודש. היות ולא תמיד הספיקו להודיע מארץ ישראל לגולה לפני תחילת המועד, היו בגולה חוגגים את שני התאריכים האפשריים כימי חג, וכך בוצר בכל חג יום שני של גלויות.

במחקר שלפנינו נבסה לעקוב אחרי התהליכים הקשורים בקביעת הלוח בתקופת המשנה והתלמוד. לפי האמור, כשאנו מדברים על קביעת הלוח, אנו מתכוונים לקביעת החודשים והשנים. נבסה לבדוק מי היה הגוף המוסמך לקבוע את תאריכו של התחלת החודש, ובאיזו צורה הדבר היה נעשה. כמו כן נבסה לבדוק איזה גוף מוסמך היה לעבר את השנה, ולקבוע ששנה מסוימת תימנה 13 חודשים, במקום 12, ועל פי איזה שיקולים. אין צורך להסביר את חשיבות קביעת הלוח שעל פיו כל העם היה חוגג את המועדים. כמו כן אפשר לשער אפילו ללא בזיקת המקורות שהיה צריך לקבוע

גוף מרכזי ומוסמך שיקבע את הלוח, בכדי שלא יווצר נילבול על ידי קביעות שונות, דבר שיכול היה להביא פירוד בעת. כמו כן ניתן לייער שהגוף שקבע את הלוח, בזה הציב את מעמדו כסמכות הילכתית גבוהה לגבי שטחים אחרים מחוץ לקביעת הלוח. אין בכורבתנו לעסוק בחישובים מתמאטיים ואסטרונומיים שקשורים בקביעת הלוח, אלא בצד ההילכתי וההיסטורי. כמו כן אבו עוסקים בקביעת הלוח כפי שהיתה אצל היהדות הפרושית, וכפי שהדברים משתקפים בספרות המשנה ותתלמוד, ולא בשאר הכתות של אותה תקופה. יש לציין שאין בתחום מחקר זה לפרש ולברר מה כוונתם ופשטותם של הפסוקים שיצוטטו מן המקרא, אלא כיצד נתפרשו המקראות בקשר לקביעת הלוח על ידי החכמים. מובן מאליה שאבו בשנמש בצורה מירבית בספרות התלמודית: המשנה, התוספתא, תלמוד בבלי וירושלמי ובפירושים שנינוגו ע"י ראשונים ואחרונים. בנוסף לכך אבו מתייחסים למאמרים ומחקרים שונים שנכתבו בנושא זה ובנושאים הקשורים לנושא.

הכיושורים הנדרשים מקובעי הלוח

כפי שכבר הזכרנו קביעת החודשים ועיבור השנים היה תפקיד חשוב ומרכזי בחיי העם, כי בקביעה זו כל החגים היו תלויים. משוב כך, ניתן להבין שאי-אפשר היה להשאיר את קביעת הלוח בידי אדם פרטי, אלא, שהזקקו לגוף מרכזי ומוסמך שהוא יקבע את הלוח, ואשר קביעתו תחייב את כל העם לנהוג על פיו. בפרק זה נבסס לבדוק מי היה הגוף המוסמך לקבוע את הלוח.

שנינו במשנה: "עיבור החדש בשלשה, עיבור השנה בשלה דברי ר' מאיר, ר' שמעון בן גמליאל אומר בשלשה מתחילין, ובחמישה נושאים ובוטנין, וגומריין בשבעה, ואם גמרו בשלשה מעוברת" (1). לפי דברי ר"מ קובעים את החודש ומעברים את השנה בבית דין המורכב משלושה דיינים, ואילו רשב"ג חולק ביחס לעיבור השנה, ולפי דעתו בית דין בהרכב שלושה דיינים מתחיל את הדיון, ואם יש סיבה להביא לדיון בהרכב יותר רחב את הצורך בעיבור השנה, וכשהם מחליטים בצורה חיובית- מוסיפים עוד שני דיינים הדגים בנושא, ואילו ההחלטה על קביעת העיבור נעטה בהרכב של שבעה דיינים. אם קרה שעיבור השנה נעשה בבית דין מורכב משלושה דיינים, הקביעה היא בעלת תוקף - בזיעבד.

וכן מצאנו בתוספתא: "קידוש החדש" (2) ועיבור השנה בשלשה דברי ר"מ, וחכמים אומרים: בשלשה מתחילין, בחמישה נושאים ובוטנין, וגומריים בשבעה" (3).

1. סנהדרין, פרק א', משנה א'. וראה הפירוש הנבלי, סנהדרין, י' ע"ב.

2. זוהי הגרסה לפי ר' דוד פרדו, בהגהותיו, חסדי דוד, על החוספתא המודפסת בסוף הפמכת של ש"ס וילנא. והגירסה הזו נראית כפי שמוכח מהנבלי, סנהדרין, י', ע"ב. ולא כפי הגירסה שבתוספתא "קידוש עיבור שנה בג' דברי ר"מ".

3. סנהדרין, פ"ב, א'.

ביוס לפירוש דברי המשנה "עיבור החדש בשלשה", מצאנו כמה פירושים בתלמוד⁽⁴⁾.

(א) אביי משנה את הגירסה ובמקום "עיבור" הוא גורס "קידוש" - "קידוש החדש בשלשה", ולפי גירסתו מוואימים דברי המשנה לבאמר בתוספתא.

(ב) רבא מסביר את המשנה: קידוש ביום עיבור, כלומר, קידוש החודש, אם הוא ביום השלושים לחודש שעבר אז הוא נעשה בשלושה דיינים, אבל אם יש לקדש את החודש ביום השלושים ואחד, אין הוא מתקדש ע"י הדיינים, אלא הוא מתקדש מאיליו.

(ג) רב נחמן מסביר את דברי המשנה בדיוק בצורה הפוכה מרבא, קידוש אחר עיבור בשלושה. כשהחודש הקודם היה מלא ובאים לקדש את החודש ביום השלושים ואחד לחודש הקודם, אז יש צורך בשלושה דיינים, אבל כשבאים לקבוע ראש חדש בזמנו - ביום השלושים לחודש הקודם - אז אין צורך לקדשו בשלושה.

(ד) רב אשי מסביר את דברי המשנה: "מאי עיבור? חישוב דעיבור". כלומר אין צורך לקדש את החודש בצורה פורמלית בין אם ראש חודש חל ביום השלושים או ביום השלושים ואחד, אבל יש צורך להשתמש בחישובים אם לעבר את החודש (כפי שנכתוב להלן) והחישובים הללו צריכים להיעשות בהרכב של שלושה דיינים.

יוצא, איפוא, שלפי פשטות המקורות לא הפקידה ההלכה את קביעת הלוח בידינו של בית דין מיוחד, אלא כל בית דין המוסמך לזון, כשר הוא לקבוע את הלוח.

אנו מבדילים בין דיינים מומחים או סמוכים, הראויים לדון בכל המקרים, לבין דיינים שאינם סמוכים או דיינים שהם הדיוטות בלשון ההלכה, שמוסמכים לדון רק בדיגי ממונות כגון הודאות והלוואות⁽⁵⁾. לקביעת הלוח יש צורך בדיינים סמוכים. וכך שנינו בתלמוד: "מועדי ה' צריכין קידוש בי"ד... מועדי ה' צריכין מומחין"⁽⁶⁾. הדיינים או הסמוכים הללו היו דיינים

4. בבלי, סנהדרין, י, ע"ב.

5. רמב"ם: משנה תורה, מהדורה רגילה, פרק ה' מהלכות סנהדרין הל' ד-ט.

6. בבלי, בבא בתרא, קכ"א ע"א, וברמב"ם שם הל' ז'.

שהוסמכו לדון ע"י מוריהם; אלה שהסמיכו גם הם הוצרכו להיות מוסמכים ע"י דיינים מוסמכים. לפי המסורת היתה העין שלשלת סמיכה מדור לזור; ואלו דברי הרמב"ם: "ובמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו" (7). לעומת פשטות דברי המשנה והתוספתא, שם ראינו שקביעת הלוח בתונה בידי כל בית דין של מומחים-סמוכין, מצאנו במכילתא: "ר' יאשיה אומר: מבין שאין מעברין את השנה, אלא בבית דין הגדול שבירושלים? תלמוד לומר: ראשון הוא לכם; דברו אל כל עדת בני ישראל" (8). ולפי פירושו של ר' יאשיה במכילתא, עיבור השנה בעשה ע"י בית הדין הגדול שבירושלים או הסנהדרין הגדולה. ובאמת מצאנו בעבין זה מחלוקת מעציבת בין הרמב"ם והרמב"ן, אם קביעת החודש היא בידי הסנהדרין הגדולה דוקא אם לאו.

הרמב"ם ב"ספר המצוות" (9), כתב שיש מצווה לקדש חודשים ושנים "אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם, אלא בני"ד הגדול לבז ובארץ ישראל לבד... ולכן בטלה הראיה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול כמו שבטל הקרבת הקורבנות בהעדר המקדש, ולזה כווננו וטעו המינים הנקראים קראים ובהעדר החכמים מארץ ישראל, אז אפשר לבני"ד הסמוך בארץ ישראל שיעבר השנים ויקבע החודשים בחוצה לארץ כמו שעשה ר' עקיבא כמו שהתבאר בתלמוד...". (10)

וכמו כן בספרו "משנה תורה - היד התזקה" פסק: "כל שאמרנו מקביעות ראש חודש על הראיה ועבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו, אלא סנהדרין שבארץ ישראל, או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות שכך באמר למשה ולאחריו: - החדש הזה לכם ראש חודשים - ומפי השמועה למדו איש מפי איש ממה דבינו, שכך הוא פירוש הדבר עדות זו תהיה מסורה לכם וכל העומד אחריכם במקומכם, אבל בזמן שאין סנהדרין בארץ ישראל אין קובעין חודשים ואין מעברין שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבים היום" (11).

7. רמב"ם, שם, פ"ד ה"ל א'. וראה על נושא הסמיכה: Newman J. Semikhah, Manchester: University Press. 1950

8. שמות י"ב 2, ג' ע"ב (מהדורת איש שלוח).

9. מצוות עשה קב"ג, הוצאת תורה לעם, ירושלים, תשי"ט, ע' 30.

10. כוונתו למסופר בבבלי, יבמות קט"ו ע"א. ונדבר בזה להלן.

11. פ"ה מהל' קדוש החדש הל' א'-ג'.

לכאורה יוצא מפשטות דברי הרמב"ם שלפי דעתו, קביעת הלוח היא בסמכות הטנהדרין הגדולו - בית דין הגדול, או בידי בי"ד טמורטין שקיבלו כוח וסמכות, וכדברי הרמב"ם "רשות", מבי"ד הגדול. כמו כן לפי דעתו הסיבה לביטול קביעת החודש על פי הראיה הינה משום "העדר בית הדין הגדול". וכמו שכתב בספרו היז החזקה שם: "הלכה למשה מסיני שבזמן שיש טנהדרין, קובעין על פי הראיה ובזמן שאין שם טנהדרין, קובעין על פי החשבון שאנו מחשבין בו היום. ומאימתי התהילו כל ישראל לחשוב בחשבון זה? מסוף חכמי התלמוד, בעת שזרבה ארץ ישראל, ולא נשאר שם בית דין קבוע, אבל בימי חכמי המשנה וכן בימי חכמי הגמרא עד אביי ורבא, על קביעת ארץ ישראל היו סומנין (12)(13). רבי משה בן נחמבי בהשגותיו על הרמב"ם בספר המצוות (14), חולק על הרמב"ם ומקשה עליו מכמה צדדים:

12. ראה שם בפה' מהל', קדוש החדש, הל' ג'.

13. בורבשטיין, ח.י., משפט הסמיכה וקורותיה, התקופה, הוצאת שטיבל, ורשה, חרע"ט, כרך 4, ע' 404-5, סבור שהרמב"ם שאב

את דבריו אלו מזברי רב האי גאון באחת מושובותיו שבשחמרה

בספר העיבור לר' אברהם הנשיא. ובה כתב רב האי: כי "משה

רבינו למד לישראל עיקרו של הסוד הזה וחשבון העיבור. ואע"פ שבתן

להם הסוד הזה, הזהירם שכל זמן שסנהדרין קימה, יש להם לשנות

מן הסדר הזה, להקדים או לאחור... ואנו יודעים כי הראשונים כבר

עיברו שלא כסדר הזה, עד ימי הלל בר' יהודה בשבת חר"ע

(לשטרות), שמאווה שעה לא הקדימו ולא אחרו! בורבשטיין כותב

שם שאביי ורבא מתו זמן קצר לפני תקומו של הלוח ע"י הלל

הנשיא שנהג את נשיאותו בשנים 320-370 לסמיה הבוצרית.

וראה שם את הדיון ביחס לביטול הסמיכה, וכן בספרו של גיומן,

עמוזים 144-154.

14. השגות הרמב"ן על ספר המצוות.

א) שהרי "דבר ברור וידוע הוא שבי"ד הגדול בטל מארץ ישראל ואפילו קודם החורבן" (14), כפי שהדבר מוזכר בתלמוד: "ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה נחבות" (15). יתר על כן, מצאנו בחלמוד קשר הדוק בין הסנהדרין לבית המקדש. שהרי הגמרא דורשת על הפסוק: "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (16), "בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט" (17). וכן הסנהדרין היתה יושבת בלשכת הגזית, בסמוך למקדש שהוי למדנו: "וקמת ועלית על המקום" (18), "מלמד שהמקום גורם" (19), ומשום סיבה זו אומרת שם הגמרא, שאם זקן ממרא המרה את פי חברי הסנהדרין בזמן שלא ישבו במקומם, אינו בידון כזקן ממרא. יוצא איפוא, שהסנהדרין פסקה מלפעול כגוף משפטי לאחר החורבן משום "שבזמן שאין כהן אין משפט", וכן משום שלא ישבו במקומם, ועוד 40 שנה לפני החורבן גלתה הסנהדרין ממקומה, ולכן לא יכלה להמשיך ולפעול כסנהדרין. מקשה הרמב"ן, שאם לפי זעת הרמב"ם קביעת הלוח על פי הראיה נלויה בפעולת הסנהדרין, היתה צריכה להיפסק קביעת החודש על פי הראיה כבר 40 שנה קודם החורבן, והאמת היא שמצאנו לקביעה על פי הראיה עד זמן קרוב לחתימת התלמוד.

ב) הלא למדנו במשנה בתחילת מסכת סנהדרין שעיבור החודש ועיבור השנה נעשה בשלושה דייגים (20), וכן במשנה במסכת ראש השנה שקיזשו את החודש בשלושה דייגים (21), ואין שום רמז לצורך בהרכב של הסנהדרין הגדולה בכדי לקבוע את הלוח?

14. הרמב"ן שם ע' 30.

15. בבלי, עבודה זרה, ח' ע"ב. ראה הסיבה המוזכרת שם: משום רבוי הרוצחים גלתה הסנהדרין ממיקומה בכדי לא להוציא להורג רבים; וראה עוד דיון רחב על ידי הוויג, ש.ג., סנהדרין גדולה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה, ע' 125-130.

16. דבריהם. י"ז, 9.

17. בבלי, סנהדרין. גב' ע"א.

18. דבריהם. שם 8.

19. בבלי, סנהדרין, יב' ע"ב.

20. המשנה שהזכרנו לעיל.

21. פ"ג מ"א.

בוסף לכך, יש לנו עדויות בתלמוד על חכמים שעיברו את השנה למרות שלא היו חברים בסנהדרין. בבבלי מובא פיפור שר' חייא בר זרבוקי ור' שמעון בן יהואדק הלכו לעגר את השנה בעסיא⁽²²⁾, וכן גירושלמי מסופר שר' יוחנן עיבר את השנה⁽²³⁾, וחכמים אלו לא גימנו על חברי הסנהדרין ובכל זאת עיבהו שנים? (ג) כשהתורה מצווה על קביעת הלוח, הנורה מדברת בלשון רבים אל עם ישראל ולא בלשון יחיד אל משה. בתורה כתוב: "החדש הזה לכם"⁽²⁴⁾, ולא כתוב לך. אילו היה כתוב בתורה "החודש הזה לך", ברור שהיה צורך בבי"ד הגדול של שבעים ואחד, כי משה בדברי חז"ל נחשב כעומד במקום בי"ד של שבעים ואחד⁽²⁵⁾, אבל מאחר וכתוב "לכם", אין צורך בסנהדרין גדולה, אלא כל בי"ד של שלושה יכולים לקבוע את הלוח.

מתוך הקושיות הללו על הרמב"ם מסיק הרמב"ן שבאמת קביעת הלוח מסורה לכל שלושה זיינים סמוכים - מומחין, אלא שבכל זאת מודה הרמב"ן: "שבזמן שהיה להם בי"ד הגדול היה הדבר מסור להם. והם היו המקדשים החדש והמעברים השנים לא בית דין אחר, מפגי שרשות כל ישראל בטולה מכל בי"ד אחר עמהם"⁽²⁶⁾. והרמב"ן מצטט את דברי המכילתא שהבאנו לעיל⁽²⁷⁾, שר' יאשיה אמר שאין מעבדין את השנה אלא בבי"ד הגדול שבירושלים, והוא ממשיך להזגיש: "והוא העבין שפירשבו שהיה להם רשות מכל ישראל והטכמה של כולו, לא שיהיו שאר הסמוכין פסוליין לזה"⁽²⁸⁾.

22. סנהדרין, כ"ו, ע"א. אמנם, יעוין בתוס' שם ד"ה לעבר, שהסיק שהם לא עיברו את השנה, אלא רק חישבו אם יש צורך לעבר.

23. סנהדרין, פ"א, הל' ב'.

24. שמות, י"ב, 2.

25. בבלי, סנהדרין, יג' ע"ב, ועוד.

26. שם ע' 2-31.

27. ראה לעיל הע' 8.

28. שם, ע' 32.

והוא מסביר שחקנת הלוח ע"י ר' הלל הבשיא, היתה מפני "שהוא עליו השלוח ראה שיתבטלו המועזות מפני הפסד הסמיכה שמו שנתבטלו דיני קנסות וכל דבר שצריך מומחין ועמד ותקן החשבון וקדש ועבר בו חדשים ושנים עד שיבנה בית המקדש, ולפיכך היא שבטלה הראיה אצלגו לפי שאין לבו בי"ד הראויין לקבל העדות ולקדש על פיהן..." (29).

אמנם גם את דברי הרמב"ם אין להבין כפשוטם שכאילו התכוון שיש צורך בהרכב מלא של בי"ד הגדול של שבעים ואחד לקבוע את הלוח, כי זה בוגז את דברי המשנה בתחילת סנהדרין ושאר המקורות שציינ הרמב"ן. וביותר ייסתרו דברי הרמב"ם מדברי עצמו בספרו "היד החזקה" שם כתב: "אין מקדשין את החדש אלא בשלשה ואין מחשבין אלא בשלשה" (30), ולהלן "ובכמה מעברין אותו מתחילין בשלשה זייבין מכלל סנהדרין גדולה ממי שסמכו אותו" (31), וכן בהמשך דבריו באותו פרק.

הרמב"ם התכוין לומר שהכישוריהם הבדרשים מחברי בית הדין הקובע את הלוח צריכים להיות מורגה ראשונה, כלומר שהם חברי הסנהדרין הגזולה של שבעים ואחד, כפי שהוא כתב במפורש: "בשלשה זייבין מכלל סנהדרין גדולה". אבל אם אין זייבים באיכות זו של חבריה בסנהדרין הגזולה, ואי אפשר לקיים את קביעת הלוח ע"י הרכב של בית דין מוגברי הסנהדרין בארץ-ישראל, אז אפשר להסתפק בבי"ד של סמוכים שנסמכו בארץ ישראל והם יכולים לעבר שנים ולקבוע חודשים אפילו בחוץ לארץ, כפי שהוכיח הרמב"ם ממעשהו של ר' עקיבא שהלך לעבר שנים בבבל. כך פירשו מפרטי ספר המצוות (32) שם.

29. שם. וע"י בורבשטיין במאמרו הנזכר לעיל ע' 12.

30. פ"ב מהל' קדוש החדש הל' ח'.

31. שם. פ"ד הל' ט'.

32. זייליאון יצחק, מגלת אסתר. אליגורי אברהם, לב שמח. (הודפסו על הדף בהוצאה הגזכרת של ספר המצוות). וע"י גם, עפשטיין, ברוך הלוי; תורה תמימה. הוצאת עם עולם, תל-אביב, תשט"ז, שפירש בצורה זו על הפסוק בשמות פרק י"ב אות יא'.

בעצמם יש לזיון בראית הרמב"ם ממעשה וי' עקיבא שירד לעבר
שנים בבבל שמשח הוא לומד, שבזמן שאי אפשר לקבוע את הלוח
ע"י חברי הסנהדרין, אפשר לעשות זאת ע"י בי"ד רגיל שנטמן
בארץ; שהרי ר' עקיבא היה ובר הסנהדרין כפי שברור מהמקורות
הרבים, והוא היה יזי ימינו של רבן גמליאל דיבגה, אמנם
מצאנו במשנה שה' עקיבא ור' טרפון אמרו: "שאילו היינו בסנהדרין
לא גהרג אדם מעולמ" (33). אבל אין לומר מכוח משנה זו, שהם
לא היו חברי הסנהדרין, אלא משום שלא דנו בזמנם דיבי בפשות,
כי הם חיו אחרי החורבן בזמנו של בר כוכבא. אכן, מצאנו
בחידושי הריסב"ה, ששואל מזויע הם לא היו בסנהדרין, שהרי
הם חיו לפני החורבן. ומתוך משום ש-40 שנה לפני החורבן לא
דנו דיבי בפשות (34). אבל האמת היא שהם חיו אחרי החורבן,
וישנו בהגהות מהר"ץ חיות שם שהעיר בזה (35). אכן, אפשר
ללמוד ממעשהו של ר' עקיבא רק שאם אי אפשר לקבוע את הלוח
בא"י, גיחון לעשות זאת בוור"ל, אבל לא ביחס לכישורים של הדיינים.
אבל מהמיקריח שהרמב"ן ציין, ר' חייא בר זרבוקי ור' שמעון
בן יהוצדק. וכן ר' יוחנן שעיברו שנים, אפשר ללמוד שאם
אין אפשרות לסדר את הלוח ע"י דיינים חברי הסנהדרין אפשר
לעשות זאת ע"י חכמים סמוכים.

הפרשן ר' אברהם אליגורי, בספרו "לב שמח" מבסס את דעתו
של הרמב"ם על יסודי דברי הגמרא בראש השנה, שרבי שלח את ר'
חייא לעין סב לקדש את הירח (36). ופירושו התוספות שם:

33. מכות. פ"א מ"י.

34. חידושי הריטב"א. לרבינו יום טוב, הוצאת אור תורה, תל-
אביב, תשי"ח, על מסכת מנחות ז' ע"א.

35. חיות, צבי הירש, הגהות וחידושים למסכת מכות, שבדפסו
בסוף המסכת.

36. בבלי, כה' ע"א.

"דאיתא בפסיקתא⁽³⁷⁾ על הפסוק "תקעו שופר גבסה ליום חגבו"⁽³⁸⁾, למה בי"ד מקדשין מחדש בעין טב לפי שהוא בית הועד, אמר הקדוש ברוך הוא בית מועד של כל העולם שבאמר: כי מציון תצא תורה"⁽³⁹⁾. ואמרינן בירושלמי כשם שתוקעין ביבנה כך תוקעים בעין טב, משמע שהיה שם בית זין קבוע דומיא דיבנה⁽⁴⁰⁾.

כמו כן הוא מביא את דברי רש"י על דברי המשנה בראש השנה: "אמר ר' יהושע בן קרחה ויעוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהיו העדים הולכים אלא למקום הועד". וכתב שם רש"י: "אלא למקום הועד של ישיבה ילכו, וסנהדרין יקדשוהו בלא ראש בי"ד"⁽⁴¹⁾. רואים שגם לפי רש"י ותוספות עזות החודש היתה מטורה בידי הסנהדרין.

אמנם דבריו, לכאורה, אינם מבוארים כל צרכם; שהרי גנו לפי דעת הרמב"ן כשהיתה הסנהדרין הגדולה פועלת, קביעו הלוח בעשתה על ידיו, ולא על ידי דין אחרים. אלא שהרמב"ן סבור שהסנהדרין הגדולה היתה פועלת בעבין הלוח לא מכוח הסמכות ההילכנית (כזעת הרמב"ם), אלא מתוך ההסכמה והרשות שניתנה להם על ידי כל ישראל, ואם כן איזו הוכחה יכול הרמב"ם להסיק מתוך הדברים הללו כנגד דברי הרמב"ן?

37. פסיקתא רבתי דרב כהנא עם פירושים, וארשא, תרע"ג, ויצא לאור מחזש, ירושלים תשכ"ט, ע' 298. ושם הגירסה "אמר הקב"ה ציון היא בית הועד של כל העולם שבאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. כמו כן מה שהביאו התוספות מדברי הירושלמי לגבי תקיעה בשבת יש בדברי הפסיקתא שם: "לפיכך ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעים בכל בעיבתב". כגראה צריכה להיות הגירסה, אין תוקעים בכל מקום אלא בעיבתב, וע"י במפרשים שם.

38. תהלים פ"א, 4.

39. ישעיהו. ב', 3.

40. תוס' שם, ד"ה זיל.

41. בבלי לא' ע"ב.

דיש להסביר את ראיות "הלב השמח", בצורה זו: הוא כנראה הבין בדעת הרמב"ן שההסכמה הזו שניתנה לבי"ד הגזול לקבוע את הלווה, היתה רק בזמן שהסנהדרין הגדולה פעלה לפגי החורבן וכשדברו גנו ויבי בפשות, ואילו לאחר החורבן כשהסנהדרין הגדולה הפסיקה מלפעול בצורה שפעלה מקודם, אז מאליו סרה ההסכמה של כל ישראל, וממילא לא היה צורך להפנות את קביעת הלווה לטנהדרין שפעלה בצורה מצומצמת, לכן מביא "הלב השמח", ראיות ממיקרים שלאחר החורבן, שאעפ"כ הדבר בעשה ע"י בית הוועד בעין טב, או כפי שרש"י כותב שהסנהדרין קבעו את החודש, ללא ראש בית דין, בגלל תקנת ר' יוחנן בן זכאי, (שהתקין תקנות לאחר החורבן). העובדות הללו שהיו לאחר החורבן אשר מראות שהיה צורך בטנהדרין, מוכיחות לזברי "הלב השמח", שהיו דרישות הילכתיות לוקן את הלווה ע"י הסנהדרין הזברי הרמב"ם. ולא כפי שסובר הרמב"ן שהדבר בעשה ע"י חסכמת ישראל ללא דרישות ההלכה. לקושיות הרמב"ן על הרמב"ם איך קידשו את החודש על פי ההאיה עד זמנו של אביי ורבא, למרות ש-40 שנה לפני החורבן כבר פסקה הסנהדרין מלפעול; מתרצים המפרשים שם: שהסנהדרין הפסיקה מלפעול אך ורק ביחס לדיני בפסוח, אבל שאר התפקידים של הסנהדרין הוסיפה הסנהדרין הגדולה למלא גם אחר כך, עד זמנו של אביי ורבא (42).

ביחס לראיית הרמב"ן מדברי הכתוב בלשון רביהם: "החדש הזה לכנו", שמשמע שדי בסמיכה הרגילה על מנת להכשיר דין לקביעת הלווה; מתרצים המפרשים: שהפסוק הזה רק מורה שאין צורך בהרכב בל"ד של שבעים ואחד, כי משה בחשב כשבעים ואחד, וכך שלא מספיק דין אחד מומחה כמשה, אבל מבחינת

42. אין ברצוננו לזון בבעיה זו, מתי הפסיקה הסנהדרין מלפעול. עי' בהוביג שח.

הכישורים הנדרשים, הפסוק מורה שיש צורך בדיינים באיכויותיהם של משה ואהרן שהיו נטב־הזרין גדולה, ולא זי בכישוריהם הרגילים של סמיכה.

לעומת דעת הרמב"ם, סובר הרמב"ן שאין צורך מבחינת ההלכה בדיינים שהם חברי הסנהדרין הגדולה, והסמיכה הרגילה היא מטפיקה להכשיר זיין כראוי לקביעת הלוח. אמנם, כל עוד שהסנהדרין הגדולה הייתה פעילה, הסכמת העם הייתה שהח בלבד יקבעו את הלוח, כפי שציטטנו לעיל⁽⁴³⁾. ומאז שנתבטלה הסנהדרין יש רשות לכל הדיינים הסמוכים לקבוע את הלוח, וכפי שהוא עצמו כתב: "אבל כיוון שגלו ובטל כח המשפט מהם, שהמקום גורם ואין להם כח, ואפילו סנהדרי קטנה לדון דיני בפשות, מאותה שעה תהיה הרשות ביד הגדול שבישראל לעבר ולקדש אפילו בחו"ל"⁽⁴⁴⁾.

יש לציין שהרמב"ן אינו מוכן להפקיד את קביעת הלוח לאחר החורבן ביד כל דיין מוסמך, בגלל המבוכה שהדבר יכול לגרום. ולכן הוא אומר "שתהיה הרשות ביד הגדול שבישראל", בזמן שאין בי"ד הגדול פועל. הסברה הזאת מתקבלת על הזעת, ובזה גם אפשר להסביר את המעשה של חזביה בן אחי ר' יהושע שעיבר שגים בבבל שחכמי ארץ ישראל התרעמו עליו. ואין להבין מדוע חכמים התרעמו עליו שהרי הוא היה לאחר שנתבטלה פעילות הסנהדרין⁽⁴⁵⁾ אבל אפשר להבין זאת לפי גישת הרמב"ן שהטענה כלפיו הייתה, שהוא לא הגדול

43. הלב שמח. שם מקשה בדבריו על הרמב"ן: מאיפה לומדים אנו את הסברה שבי"ד הגדול קיבל הסכמה ורשות מכולם לקבוע את הלוח, כשהיה בפעולתו?

44. הרמב"ן שם, ע' 32.

45. בבלי, ברכות ס"ג ע"א, ועזיין בדון בזה להלן.

שבישראל, "וגדייח שהגזיח בעשו תיישימ". ולפי הסבר זה אפשר לדחות את ראיות דברי "הלב שמה" מהעובדה שהלכו לעין סב לעבר שניט או מתקנת ר' יוחנן בן זכאי שיש צורך בסנהדרין לקבוע את הלוח. הרמב"ן יסביר את העובדות הללו, שלאחר החורבן למרות שהסנהדרין פסקה מלפעול כבי"ד הגדול, אבל ביחס ללוח, הרשות היתה בידם לקבוע את הלוח כגדולית שבישראל שבאותו הדור. אבל עדיין לומה בערפל מהו המקור במקרא או מקורות תלמודיים אחרים, שמטח ביהן היה להרמב"ן להסיק את המסקנה הזו בצורה מפורשת? (ואולי הוא למד כדברי רש"י המובאים להלן).

מכל האמור יוצא, שאף ששנינו בדברי חכמינו: "החדש הזה לכם" (46) - עדות זו תהא ממורה לכם" (47), בכל זאת אין הכוונה שקביעת החודש מסורה לכל אדם, אלא "לחשובי הדור אני מוסר שיקבלו העדות ויקדשו וחדשו" (48). "אין ראיית הלבנה וקביעת החודש מסורה לכל איזם כמו שבת שכל אחז מונה ששה ימים ושובת בשביעי, אלא לבית דין הדבר מסור עד שיקדשוהו ויקבעו אותו היום ראש חודש, וטעם הדבר פשוט, מפני שאם תהיה ראית הירח מסורה לכל אדם ובכל מקום, יצאו מזה טעותים (טעויות) ובלבולית ועירבוביות שונות, כי אפשר שיראה זה ולא יראה זה או שתיראה במדינה זו ולא במדינה אחרת ויקבע כל אחד מועד לעצמו ותרבה המכשילה" (49). אין שום הוראה המזייבת שהקביעה צריכה להיעשות על ידי בית הדין הגדול בהרכבו המלא, בכל אופן גם הרמב"ם וגם הרמב"ן מסכימים שלמעשה בזמן שהסנהדרין

46. שמות, יב', 2.

47. בבלי, ראש השנה, כב' ע"א.

48. דברי רש"י שם.

49. עפשטין, תורה ומימה, פרק יב' אות י'.

הגדולה הייתה בפעולתה, קביעת הלוח בעשתה ע"י חברי הסנהדרין הגדולה, אם כי לא בהרכב של שבעים ואחד דיינים, אלא בהרכב של שלושה דיינים שהיו חברי הסנהדרין הגדולה.

בקודת המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן היא זו; שלזעת

הרמב"ן, ההלכה דורשת שהדיינים הכשרים לקביעת הלוח יהיו דיינים של בית הדין הגדול, ואילו לפי הרמב"ן מבחינת ההלכה כל דיין מוטמך כשר לקבוע את הלוח, אלא כל עוד שפעל בית הדין הגדול הייתה הסכמת העם למסור את הקביעה בידי הסנהדרין הגדולה, ולכן שום בי"ד אחר לא עסק בקביעת הלוח.

החוקרים שונים בענין הסנהדרין, שקובעים בפשטות שעיבור שנים וקביעת החודשים היו בטמכות הסנהדרין הגדולה⁽⁵⁰⁾, לא נכנסו לפרסים הקשורים במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. והסיבה לכך היא כנראה כי למעשה בזמן שהסנהדרין פעלה באופן מלא, גם עיבור שנים וקביעת החודשים בעשו על ידה.

לכאורה אפשר להוכיח מן הגמרא שבאמת עיבור שנים לא היה ענינו של בית הדין הגדול. לגבי פרשת זקן ממרא - חכם המסרב לציית להוראת בית הדין הגדול - דורשת הגמרא: "כי יפלא - במופלא שבבי"ד הכתוב מדבר, ממך - זה יועץ שידוע לעבר שנים ולקבוע חדשים. כדחבן: הן העידו שמעברים את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים דאי להאי גיסא קא שרי חמץ בפסח ואי להאי גיסא קא שרי חמץ בפסח". (הגמרא מבססה להראות שתיתכן אפשרות שזככם יחולק על דברי בית הדין הגדול בדבר שקשור בעיבור השנה ושיגדור עבירה הקשורה בעובש כרת, כגון אכילת חמץ בפסח. כי אחד מהתבאים של זקן ממרא, שירה בדבר שזדונו כרת⁽⁵¹⁾). לפי פשטות הפטוקים

50. ראה למשל, אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשכ"ז, ח"א: ע' 149. הוציג ע' 116.

51. בבלי, סנהדרין, פ"ז ע"א.

שבאותה פרשה החכם חולק על זברי בי"ד הגדול ומוכרז כזקן ממרא, הוא אינו חבר בני"ד הגדול, כי אלה הם לשון הפסוקים: "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין גגע לבגע דברי ריבות בשעריך וקמת ועליית אל המקום אשר יבחר ה' אלוקיך בו..." (52). לפי פירושו הגמרא יוצא, שהמחלוקת בין החכם ובין בית דינו היתה אם אפשר לעבר את השנה לאחר ווג הפורים או לאו, ואז יעלו לשמוע את דעת בית הדין הגדול, ופסק דינו יחייב את כולם. אם כן רואים שעיבור השנה היה בסמכותו של בית דין רגיל? (ומה שלא מוצאים מישהו מהמפרשים שהעיר בענין זה).

ויחכן לומר שהגמרא רק מבטה לחת זוגמה למיקרים שיכול להיות זקן ממרא, שבוכל ללמוד מהם למיקרים אחרים, ובאמת אין כוונת הגמרא שיהיה זקן ממרא בענין עיבור השנה, כי זה בתוך למעשה בידי בית הדין הגדול, כפי שראינו.

או אולי ייתכן שאין הכוונה "וקמת ועליית" באופן מילולי, אלא שהזקן הממרא היה חבר בהרכב המיוחד של שלושה או תמישה מבין בית הדין הגדול, לזון אם יש מקום לעבר, והוא חלק על חבריו, ולכן הביאו את הצווא לבירור בבית הדין הגדול בהרכבו המלא, וכשהוא לא ציית להם הוא הונרז כזקן ממרא.

יש לציין, שחכמים ייחסו יוקרה רבה לדיינים הללו שהשתתפו בעיבור שביח וקביעת החודשים.

כפי שראינו בדברי הגמרא בסנהדרין, הדיין שהיה מעבר שביח וקובע חודשים נקרא "יועץ" (53), וכך גם פירשו חכמים

52. דברים, יז' 8.

53. בבלי, סנהדרין, פ"ז ע"א.

את הכינוי "יועץ" בתנ"ך (54) - "שיוזע לעבר ימים ולקבוע חודשים" (55). כשרצו להבליט את חשיבותם של אנשי קורח שהתייצבו לימינו במחלוקתו עם משה ואשר התורה כנתה אווח: "קראי מועד" (56), דרשו חכמים - "שהיו יודעים לעבר שבימ ולקבוע חודשים" (57). גם את הפסוק בדברי הימים: "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים" (58) פירשו את הכוונה לקביעת הזמנים ע"י עיבור השנים וקידוש הוודשים (59).

כבראה, בכדי לתת לעיבור השנה את החשיבות המירבית, היו מזמינים מראש את הזיינים העומדים להשתתף בדיון: "אין מעברין את השנה אלא כמזומבין" (60). כמו כן היו מקיימים את הדיונים במקום סתר - בעלייה (61) - כשהיו מנותקים לוולותין מן העולם החיצוני (62).

הסיבה לסודיות שבהחכסות הזיינים אינה מפורשת. ייתכן שגם זה נעשה בכדי לתח חשיבות מיוחדת להרכב בית דין זה, להבליט את הייחוד והחשיבות. אפשרות אחרת היא שלא יופעל לחץ חיצוני על הזיינים בזמן הדיון על עיבור השנה. כמו כן, היות ולעיבור השנה היו השלכות כלכליות מתי יהיה חג הפסח ואז תהיה צריכה גדולה של תבואה וקרבנות, חכמים

54. ישעיהו, פ"ג 3.

55. בבלי, חגיגה, יד' ע"א. כבראה בגלל החישובים האסטרונומיים הדרושים לקובעים את הלוח.

56. במדבר, טז' 2.

57. בבלי, סנהדרין, ק"י ע"א.

58. דברי הימים א', י"ב 32.

59. מדרש רבה, ווילנא, מהדורה חדשה, ירושלים, תשכ"א, ויקרא פ' ע"ב, ה'. ועי' רש"י בפירושו, דברים ל"ג, 18. וראה פירושי הרד"ק ומצודות דוד בדברי הימים על אתר.

60. בבלי, סנהדרין, י' ע"ב.

61. בבלי, סנהדרין, י"א ע"א.

62. שם כ"ו ע"א, "סליקו לאיגרא שלפוח לדרגא מתותיה" (עלו לגג וסילקו את הסולם).

רצו להבטיח ססוחרים לא יוכלו לנצל מידע שיקבלו מתוך הדיון, על מנת להגדיל את רווחיהם; למשל, סוחר הבקר, כשישמעו שהשנה עומדת להתעבר, ימכרו את הבקר שברשותם לפני שהדבר ירודע לציבור. מטום כך הבטיחו חכמים את הסודיות שבדיובים, והדייבים היו מזותקים מן העולם החיצוני, לחלוטין.

כשהיו הדייבים נכנסים לעבר את השנה, היו נכנסים לפי סדר מסוים: אלה שהוסמכו קודם, נכנסו לפני הדייבים שהוסמכו אחריהם, כפי שלמדנו: "לעיבור הולכיין אחר המיבוי" (63). והחכמים ראו בזאת זכות גדולה וכבוד להיות בין המשתתפים בעיבור השנה כפי שהתפאר שם ר' אליעזר שהכניסוהו בסוד העיבור (64). גם מצאנו שאלה שעיברו את השנה בחשבו על ידי החכמים כמעט בדרגה של בעלי רוח הקודש; "שמובים תלמידים היו להלל הזקן, שלשים מהן ראויין שתשרה שכיבה עליהן כמשה רבינו אלא שאין דורן ראוי לכך, שלשים מהן ראויין לעבר שנה ועשרים ביבויים" (65). (וראה להלן פ"ג מה שהבאנו מהמדרש ומפרקי דרא', שחכמים מטפרים שבזמן החלטה על עיבור השנה, כניכול השכיבה היתה מגלה את נוכחותה בחדר שהדייבים ישבו).

63. ירושלמי, זיטאמיר, תרב"ו, הוצאת תורה מציון, ירושלים, תשכ"ח. ר"ה, פ"ב הל' ה'. וראה גם להלן בפ"ג את המובאת מפרקי דר"א: "שהיו יושבין גדול לפי גדלו וקטן לפי קטנו".

64. ירושלמי, ר"ה, פ"ב הל' ה'. וראה גם בבלי, כתובות, קי"ב ע"א.

65. אבות דרבי נתן, פי"ד, א'. והשוה בבלי, סוכה, כ"ח ע"א. ועי' עוד בירושלמי, סנהדרין, פ"א הל' ב'.

פ ר ק ב'

בית דין של כהנים וקביעת הלוח

במקורות מצאנו על קיוח בי"ד של כוהנים בקשר עפ עניני המקדש וענינים הבוגעים לכוהנים⁽¹⁾. אפשר להניח בוודאות שהיה קיים בי"ד של כוהנים שהיה ממונה על עניני טקס בבית המקדש, והיה זין בבעיות של יוחסין ושאר בעיות המיוחדות לכוהנים⁽²⁾.

אבל מצאנו במשנה דבר תמהוגי המספר על בי"ד של כוהנים, שלכאורה מורה על סמכות מיוחדת שהיתה לכוהנים בקשר לקידוש החודש, הדורש פירוש וליבון.

שנינו במשנה: "אמר ר' יוסי מעשה בטוביה הרופא שראה החדש בירושלים הוא זבנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו ושבאו לפני בי"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בניו"⁽³⁾.

במשנה זו שומעים אנו על עדים הבאים להעיד בפני בי"ד של כוהנים ביחס לקידוש החודש, ענין שאינו בוגע לכוהנים בלבד, אלא לכל העם. והשאלה בשאלת: מדוע הופיעו העדים לפני בי"ד של כוהנים, ולא לפני בי"ד המוסמך לקבוע את החודש? כמו כן מעוררת תמיהה, כפילות הסמכויות ביחס לקבלת העדים. בי"ד של כוהנים מקבל את האב ובנו, ואילו בי"ד אחר פוסל? משנה זו שמשה כמקור לחוקרים, לשער השערות ביחס למבנה הסנהדרין, ועל תפקיד הכוהנים וחלקם בבית הדין הגדול⁽⁴⁾.

1. ראה למשל, כתובות, פ"א, מ"ב. אהלות פ' י"ז מ"ה. תוספתא, סנהדרין. ד', ד'. בבלי, פסחים, צ', ע"ב, ועי' הוביג ע' 195.
2. ראה פרנקל ז., דרכי המשנה, יצא לאור ע"י מ. צילינגולד, וורשה, תרפ"ג, ע' 63.
3. ראש השנה, פ"א, מ"ז.
4. על גישות שונות במבנה הסנהדרין ראה הוביג, ע' 131 ואילך וכן מבטל, ח.ז. 'מחקרים בתולדות הסנהדרין'. הוצאת דביר, ת"א, נשכ"ט, כ' 88-90, וע' 168-170. ועי' גולאק, א.; יסודי המשפט העברי, הוצאת דביר, תל-אביב, תשכ"ז, ח"ד, ע' 20. וראה

בזכיר ראשית, כמה הסברים שניתנו על ידי חוקרים שונים
ומה שיש להעיר על דבריהם ואחר כך בנסה לפרש את הדברים
לפי הבנתנו.

פינקלשטיין טוען, שהיתה מחלוקת חריפה במשך זמן רב בין
הכוהנים והפרושים, מי צריך לקבוע את הלוח. הכוהנים סברו
שעיקר קביעת הלוח בוגעת לעיני הפולחן בבית המקדש משום
שקביעת המועדים תלויה בקביעת החודש והשנה, ומפני כך קביעת
הלוח צריכה להיעשות על ידי הכהונים. לעומתם הפרושים, שראו
את עצמם כנציגי רוב העם סברו, שקביעת המועדים איננה דבר
הבוגע לבית המקדש בלבד אלא גם לכל יחיד שצריך לחוג את
החג במועדו. לעיבוד השנה, במיוחד, היו השליכות על עינים
כלכליים, כי עיבוד השנה היה גורם לאיחור בצריכה של התבואה
החדשה. לפי ההלכה אסור לאכול מן היבול החדש לפני הקריבו
את העומד בבית המקדש, בתאריך ט"ז לביסן. גם לאחר החורבן
אין משתמשים בתבואה חדשה לפני התאריך הזה שהוא "יום הבף".
עיבוד השנה היה מאחר את התאריך ט"ז בביסן בחודש שלם, ועל
ידי כך היתה גם בדוית הצריכה של התבואה החדשה בחודש, דבר
שהיה גם גורם לשינוי בסדרי היבוא מהארצות השכנות, בגלל
הסיבות הללו סברו הפרושים שדבר קביעת הלוח אינו ענין לכוהנים,
אלא לסנהדרין הגדולה שהיתה מורכבת מחכמי הפרושים ושכאמור
ראתה את עצמה כמייצגת את רוב העם. פינקלשטיין סבור שהמחלוקת
במשכה תקופה ארוכה עד שבמאה הראשונה לספירה בוצרה כמין
פשרה, והעדים המעידים על היזווש הלבנה היו מופיעים בפני
שני בתי דין: בית דין של כוהנים ובית דין של פרושים. לדעתו
המשנה בראש השנה, היא שריד מאותה תקופה ולכן טוביה עם
פמלייתו הופיעו לפני בית דין של כוהנים ואח"כ בפני בית
דין אחר. בית דין של כוהנים הקפיד יותר על היחוס מאשר על
קרבת משפחה, ולכן פסל את עבדו וקיבל את בנו, ואילו בית

דין "העממי" פסל את בנו וקיבל את עבדו (5).

אמנם פינקלשטיין עצמו רומז על אפשרות של מכונה רבה שהיתה יכולה להיווצר מהסדר שכזה, ועל אפשרות של פירוד בעח כתוצאה מקביעת הלוח ע"י מוסדות שונים. מבטל בצדק כותב על השערה זו: "הנחתו שהיו בירושלים שני בתי דין שקדשו את החדש גוררת אחריה הנחה שהיתה אנדרלמוסיה בענין זה" (6).

כן יש להעיר שהרי המשנה מספרת על קדוש החודש ולא על עיבור השנה, ולקדוש החודש אין השלכות כלכליות כדברי פינקלשטיין. מבטל מבטל להסביר את דברי המשנה, שהמשנה מזגה שני מאורעות מתקופות שונות. בפעם הראשונה כשא טוביה הרופא להעיד עם בנו ועבדו, היו הכוהנים בעלי ההשפעה בסנהדרין, ואילו בפעם השניה כשאנו להעיד, ההשפעה והמנהיגות בסנהדרין עברה לידי חכמי הפרושים. זאת אומרת, שבאמת לא היו שני בתי דין שהיו מוסמכים לקבוע את הלוח, וזה היה בית דין אחד, אלא שבפעם הראשונה בית הזיין המוסמך, היה בית דין של כוהנים, ואילו בפעם השניה בית הדין היה בהנהגתם של הפרושים, ולכן פסקו אחרת (7).

קשה לקבל את הסברו של מבטל בגלל כמה סיבות. ראשית, על סמך מה נוכל לקבוע שבוצר בלבול בדברי המשנה ללא בפיס מוצק, ומאורעות שקרו בתקופות שונות בשטרבנו בדברי המשנה, כאילו ארעו באוהה תקופה? שנית קשה להבין כיצד קרה שבפעם השניה ראו את הלבנה בדיוק אותה האנשים - טוביה, בנו ועבדו - ולמרות שמבפיובח הראשון, כשאנו לפני בי"ד הגדול שעדיין היה בתון תחת השפעת הכוהנים, הוברר להם שאין מקבלים את

5. Finkelstein, Louis; The Pharisees, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1938. Vol. II P. 602-603. והשווה: גיגר א., המקרא ותרגומיו, ביאליק, ירושלים,

תש"ט, ע' 90, שכתב דברים דומים.

6. שם ע' 90, וראה הע' 143.

7. שם, ע' 37.

עדותו של העבד, בכל זאת הופיעו כולם לפני אותו בית דין הגדול שעכשיו "שלטו" בו הפרושים. האח ידע טוביה הרופא מראש, שבית הדין שעבר למרותם של הפרושים, חלוק על בית הדין שהיה בתוך להשפעת הסהגים בשנים הקודמות, שלכן הביא גם את עבדו להעיד? ואם באמת טוביה ידע על השינוי והגישה החדשה של בית דין הפרושים אשר אינם מקפידים על ייחוס, אם כן היה יודע שלא יקבלו את הבן, ומדוע הביא את הבן להעיד? גינצברג מנסה להסביר את המשנה, שטוביה הרופא ופמלייתו עברו דרך עיר של כוהנים, ושם נבדקו עדויותיהם על ידי בית דין מקומי, שהכריע מי מהם רשאי לחלל שבת בכדי להעיד בפני בית הדין שבירושלים⁽⁸⁾.

קוּה להאמין שדברים אלו יצאו מפיו של גינצברג. שהרי פשטות לשון המשנה מורה שהראיה היתה בירושלים, שהרי המשנה אומרת: "מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים" ! נוסף לכך יש להקשות על הסבר זה, שאם בי"ד מקומי פסל את עבודתו של העבד ופסק שאין לקבל את עדותו של עבד לקידוש החודש ולכן אסור לו לחלל שבת, אם כן מדוע לא ציית טוביה לפסק זה, והעלה את העבד לירושלים, כפי שאומרת המשנה "וכשבאו לפני בי"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו"? לפי דעתנו דברי המשנה מראים לנו בצורה ברורה שכוהנים אלו שפסלו את העבד לא נחשבו כבית דין קובע ומוסמך. לו הכוהנים הללו היו בי"ד מקובל ומוסמך, והיו פוסלים את העבד בצורה מוחלטת אין להביח שטוביה היה מנסה להביא את עבדו להעיד בני"ד אחר⁽⁹⁾. גם יש לדקדק שלא מצאנו במשנה הזו, את הניסוי

8. דברי גינצברג כפי הנראה נמסרו בעל פה, ראה מבטל, שם, ע' 90, הע' 143.

9. לפי דעתי כל ההשערות מכח משנה זו, על עמדת הכוהנים בסנהדרין, אין להן על מה לסמוך, כי באמת כוהנים אלו לא היו סמכות מוחלטת.

הזו, את הביטוי "בי"ד של כהנים", כפי שמצאנו במקומות אחרים⁽¹⁰⁾. דקדוק לשובי זה בראה בולט, ביחוד שהמטרה ממשיכה - "וכשבאו לפני בי"ד", אשר לכאורה מורה שהכהנים למעשה לא היוו בי"ד!

כפי הנראה מטרה זו היא מתקופת יבנה. וטוביה ופמלייתו ראו את הלבנה בירושלים, כפי שכתוב במפורש במטרה, והיו צריכים ללכת להעיד בפני בי"ד ביבנה. ייתכן שלטוביה היו ספיקות ביחס לכשרות העבד ובנו ולכן הלך להיוועץ בבית מדרש של כוהנים (שאוילי היה שריד של בית דין של כוהנים בתקופת הבית) אם עדויות העבד ובנו כשרות, והכוהנים הורו לו שבנו כשר והעבד פסול. ייתכן, שדבריהם לא שיכנעו את טוביה, ומאחר ולא היתה לכוהנים אלו סמכות של בית דין, לכן לא ראה את עצמו חייב לציית לדבריהם, והחליט לראות מה יפסקו ביבנה. "וכשבא לפני בי"ד (של יבנה) קבלו את עבדו ופסלו את בנו". השערה אחרת אפשרית לאור הנלמד ממטרה אחרת. המטרה מספרת

לנו על עדים שר' יוחנן בן בורי פסלם ואמר שעדי שקר הם "וכשבאו ליבנה קבלו ר"ג"⁽¹¹⁾. רואים אנו שהעדים מסרו את עדותם לפני ר' יוחנן בן בורי (אוילי בבית שערים?) לפני בואם ליבנה. מכאן רואים אנו על הנוהג שעדים היו מוסרים את עדותם בפני בי"ד מקומי או חכם לפני בואם לבית הדין המרכזי והמוסמך לקבוע את החודש. וכמו שבמטרה זו, העובדה שר' יוחנן בן בורי פסל את העדים ואמר שעדי שקר הם, לא מצעה בעדם מלהמשיך בדרכם ליבנה, משום שידעו שלבית הדין המקומי אין סמכות מוחלטת, כך טוביה הרופא ופמלייתו

10. ראה למשל בכתובות, פ"א מ"ב, ושאת הציונים בהע' 1.

11. שם, פ"ב מ"ט.

מסרו את עדותם בפני כוהנים שהיו בירושלים לפני שהמשיכו
בדרכם ליבנה. גם במקרה של טוביה דעת הכוהנים שפסלה את
העבד לא היתה מוסמכת למצוע בעדו מלהביא את העבד לבית
הדין שביבנה.

מקורו של זוהג זה למסור עדות בפני בי"ד מקומי לפני
בואם לבי"ד שביבנה, אמנם לא ברור כל צרכו. ייתכן לשער שהדבר
קשור בדברי המשנה המספרת על תקופה מסוימת: "משקלקלו
המינין התקיבו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין אם איבן
מכירין אותו משלחין אחר עמו להעידו"⁽¹²⁾. זו הסיבה שטוביה
הרופא פנה לכהנים שהיו בי"ד מקומי, או שהם הכירו אותו
ויכלו לשלוח מישהו להעיד עליו לפני בית הדין שביבנה שאפשר
לסמוך על עדותו. אפשר לשער שבי"ד היה בודק את באמנות
העדים ושומע את עדותם לפני שהיה מצייד אותם בעדות באמנות
מיוחדת, ובי"ד זה סבר שאין לקבל את עדות העבד.

לפי הסברנו זה בוכל גם להבין דברי משנה אחרת: "מעשה
שעברו יותר מארבעים זוג ועכבן רבי עקיבא בלוד, שלח לו
רבן גמליאל אם מעכב אתה את הרבים, במצאת מכשילן לעתיד
לבא"⁽¹³⁾. גם כאן בשאלת השאלה איך יכול היה ר"ע לעכב
את העדים בלוד, שלפי דברי המשנה לא היה מקום ישיבת בית
הדין? לפי הדברים לעיל מתיישבים דברי המשנה. העדים פנו
לבי"ד של ר"ע שהיה בי"ד מקומי ומסרו את עדותם כפי הוהג
הקיים, אבל בעוד שבדרך כלל פסקו של ביה"ד המקומי לא היה
החלטי, ורק בגדר של חוות דעת, כשהדבר בגע בחילול שבת,
חוות הדעת הפכה לפסק דין החלטי, שהרי אפילו אם חוות הדעת
רק העלתה ספיקות אם מותר לחלל שבת, הדין הוא שאסור לחלל
שבת, ולכן הצליח ר"ע לעכבן בלוד.

12. שם, פ"ב מ"א.

13. שם, פ"א מ"ו.

כאמור, יש גישות שונות להסבר דברי המשנה. ולמרות שאין אנו בטוחים מה היה התפקיד שמילא בי"ד של כוהנים בחקירת העדים. אעפ"כ נראה לנו שהצלחנו להוכיח שבי"ד זה לא היה בי"ד קובע ומכריע! לדעתנו, כל הנסיונות להראות ממשנה זו שלכוהנים היתה השפעה על עיני הסנהדרין אין לה על מה לסמוך. אנו סבורים, שצדק אלבק בדבריו על הענין בדיוצבו שנכתבו בקיצור וברמז: "נראה שבדרך לבית דין בתקבלו העדים גם ע"י חכמים אחרים וגם על ידי חכמי כוהנים שהיה להם עניין בקידוש החודש בשביל תקנת הקרבן. (עי' משנה ד' ופ"ד, ד), כשם שעיכב ר' עקיבא את העדים בלוד (משנה ו'). קבלה זו שקיבלו חכמים וכוהנים את העדים היתה לצורך חקירה ודרישה, כדי לברר אם יש בכלל ממש בדברי העדים ואם כדאי שיטרהו וילכו מכאן לבית דין. אבל החכמים הללו לא היתה החלטתם מכרעת למעשה, ופעמים היו העדים הולכים לבית דין כנגד דעת החכמים והכוהנים, כפי שרואים כאן..." (14).

14. אלבק, ח., השלמות והוספות לפירושו על סדר מועד. מוסד

ביאליק, ירושלים, 1958, ע' 487.

פ ר ק ג

מספר הדיונים הקובעים את הלוח

המשנה קובעת הרכבים במספרים שונים של דיינים, למקרים שונים. ישנם מקרים בהם צריכים לשלושה דיינים ובמקרים אחרים לעשרים ושלושה דיינים, ודיוני הסנהדרין הגדולה היו מתקיימים בהרכב של שבעים ואחד דיינים⁽¹⁾. בפרק זה נדון בשאלה, בהרכב של כמה דיינים היו מקדשים את החודש ומעברים את השנה.

לגבי קידוש החודש מוצאים אנו במשנה ובתוספתא שיש צורך בשלושה דיינים⁽²⁾. אמנם, גם דיני ממונות - סכסוכים בין הצדדים על עניני ממון - מתבררים בנית דין של שלושה דיינים, אף על פי כן יש הבדל בין קידוש החודש ודיני ממונות. לגבי דיני ממונות ההלכה מאפשרת לדיין שהוא "מומחה לרבים" לדון בעצמו ללא שניים נוספים⁽³⁾, ואילו לגבי קידוש החודש התלמוד מדגיש במפורש שאין אפשרות לקדש את החודש בדיין אחד ואפילו אם הוא מפורסם במומחיותו. התלמוד מבמק זאת; "אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו, וקאמר ליה הקדוש ברוך הוא עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם"⁽⁴⁾.

-
1. סנהדרין, פ"א מ"א-ו'.
 2. ראה לעיל פרק א'.
 3. בבלי, סנהדרין ה' ע"א. וראה ביומן, שם, ע' 24-32, אשר דן בהרחבה על ההגדרות של המומחים למיניהם.
 4. כלומר שהקב"ה לא הסתפק במומחיותו של משה שיקדש את החודש לבדו, אלא צירף אליו את אהרן.
- בבלי, ר"ה כ"ה ע"ב. וראה שם, תוס' ד"ה עד, שמסביר שיש צורך בשלושה דיינים, כי אין בי"ד במספר זוגי.

ביחס לעיבור השנה מצאנו מחלוקת בין התנאים; לפי דעת ר' מאיר אין צורך ביותר משלושה דיינים. ור' שמעון בן גמליאל אומר שלוש דיינים מתחילים בדיון אם יזכה סיבה המצריכה דיון על עיבור השנה. אם החליטו ברוב דעות שיש צורך לדון, אז מוסיפים שני דיינים ונושאים ונותנים את העבר את השנה. אם ברוב דעות החליטו לעבר את השנה מוסיפים עוד שני דיינים, ובהרכב של שבעה דיינים מעברים את השנה⁽⁵⁾. אם קרה שעיברו או הסגה בהרכב של שלושה דיינים, גם רשב"ג מודה שהקביעה היא בעלת תוקף והשנה היא מעוברת⁽⁶⁾. אנו מוצאים סיפור דברים על רבן גמליאל שהזמין שבעה אנשים לעבר את השנה⁽⁷⁾, וכדעת רשב"ג פוסק גם הרמב"ם⁽⁸⁾.

אמנם ב"מדרש ר"ה" מצאנו: "עיבור השנה בעשרה זקנים. כשהיו רבותינו נכנסים לעבר את השנה נכנסים עשרה זקנים נקייאין לבית המדרש ואנ"ד עמהם ונועלין את הדלת ובושאין ונותנין בדבר כל הלילה. בחצי הלילה אומרים לאנ"ד מבקשים אנו לעבר את השנה שתהא השנה הזאת י"ג חודש. גוזר (צ"ל גזור) את עמנו. וחוא אומר להם: מה שדעתכם אף אני עמכם. באותה שעה יצא אור מבית המדרש ובא לפנייהם והיו יודעים שנתרצה להם האלוקים שנאמר זרח בחשך אור לישרים. מה שהן גוזרין הקב"ה מסכים עמהם שנאמר: אקרא לאלוקים עליון לאל גומר עלי. ישתבח שמו של הקב"ה שהבריות גוזרין והוא מסכים שנאמר צדיק מושל ביראת אלוקים. ומנין להתודע בעשרה זקנים? שנאמר: הווכמה תעוז לחכם מעשרה שליטיו אשר היו בעיר. וכן בימי

5. בבלי, סנהדרין, י' ע"ב.

6. שם ב' ע"א.

7. שם, י"א ע"א.

8. פ"ד מהל' קדוש החדש, הל' ט'-י'.

שלמה כשהיה שלמה מעבר את השנה היה מכניס שבעה זקנים לפניו
שבאמר: חכם עצל בעיניו משבעה משיבי טעם. מהו חכם עצל בעיניו
שהיה שלמה תופס פיו שלא לזיבר בפני מי שגדול ממנו. וכך
הוא אומר: כי תשב ללחוח את מושל בין תבין את אשר לפניך
ואומר: ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה. והיה שם שלמה
וגתן הבניא וגד החוזה הרי עשרה" (9).

וכן בפרקי דרבי אליעזר: "בשלשה מעברין, ר' אליעזר אומר
בעשרה שבאמר אלוקים בצב בעזת אל. ואם בתמעסו מביאין
ספר תורה ופורשין אותו לפניהם ובעשין כמין גרן עגולה
ויושבין גדול לפי גדלו וקטן לפי קטבו ובותבין פניהן למטה
לארץ ופורשין את כפיהן לאביהם שבשמיח וראש הישיבה מזכיר
את השם ושומעים בת קול וצרוחת ואומרת בלשון הזה: ויאמר
ה' אל משה ואל אהרן לאמר החדש הזה לכם וכו'" (10).
מנטל סובר מכוח שבי המקורות הללו שבדורות האחרונים
חל שינוי במספר הדיינים שעיברו את השנה (11).

ר' שמואל שטראשון בחידושו על המדרש, מעלת אפשרות
שעשרה זקנים המוזכרים במדרש היו לפרסם את הדבר (12). יסוד
הדברים שבוכחות עשרה אנשים גורמח למעשה, פרסום, אפשר
ללמוד ממה שאומרת הגמרא לגבי קידוש השם: "אמר ר' יעקב
אמר ר' יוחנן אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם" (13). כמו
כן ר' אבהו מנסה להסביר - את הפסוק: "ויקח עשרה אנשים
ויאמר שבו פה" (14), שנועז אסף עשרה אנשים בכדי לדרוש

9. שמואל, פרושת ט"ו, כ. אמנם בויקרא רבה פרשה כ"ט, ד', מוזכרים
חמישה זקנים.

10. פרקי דר"א עם ביאור הרד"ל, ווארשה, תרי"ב, הוצאת אומ,
ניו-יורק, תש"ו, פרק ח', ע' כ'.

11. מבסל, שם, ע' 203, הע' 37.

12. חידושי הרש"ש, על מדרש רבה שם, אות ל"א.

13. בבלי, סנהדרין, ע"ד ע"ב.

14. רות, ד' 2.

ולפרסם את ההלכה שרק עמובי - ולא עמובית ורק מואבי -
ולא מואבית אסורים לבוא בקהל ישראל, ועל ידי כך להחזיר
את רות המואבית להיבשא⁽¹⁵⁾. ובאמה מצאנו לגבי עיבור החודש,
"אין עולין בעבור החדש פחות מעשרה בגי אדם", וכפי הסברו
של רש"י שם, "ואין אסיפה זו אלא לפרסם הדבר שעברוה ולא
לעייין...".⁽¹⁶⁾ וגם בירושלמי באמר: "שמואל אמר אין קדוש
החדש פחות מעשרה"⁽¹⁷⁾. לפי זה אפשר ליישם את אותה סברה
ביחס לעיבור השנה, שהתכנסו עשרה זקנים לא בשביל הדיון
וההחלטה בענין העיבור, אלא בכדי לתת לדבר פרסום. ולשוון
המזדש "שנושאים ונותנים", בצטרף להסביר, שבאמת רק שבעה
אנשים לקחו חלק במשא ומתן, והשלושה היותרים ישבו שם אך
ורק כדי לתת פרסום לעיבור. אבל לפי זה קצת יקשה מה שלמדנו
בירושלמי: "שחברים (אלה שאינם מוסמכים) בכנסים לקידוש
החודש", ומשמע שם שלא לגבי עיבור השנה⁽¹⁸⁾.
מתוך דברי ספר "פרקי זר" אליעזר" ביכר, שעשרה הזקנים
התאספו בכדי ליצור מגין של עשרה ולא יותר. שהרי מוזכר
שם, "שאם בתמעטו מביאין ספר תורה", וכמובן אין לזה שום
מובן, הספר תורה ישמש כתחליף לדיין! רק לגבי הצורך של
אמירת דבר שבקדושה בבוכחת עשרה אנשים מנוגדים, מצאנו
שתוספות מסיקיה מכוח דברים אלו, שבמקרה ואין עשרה אפשר
לעירך ספר תורה⁽¹⁹⁾.

15. בבלי, כתובות, ז' ע"ב ועי' בגדרה חמימה, ויקרא כ"ב
אות קצ"ח.

16. סנהדרין, ע' ע"ב, ורש"י ד"ה אכל.

17. סנהדרין, פ"א הל' ב'.

18. סנהדרין, פ"א הל' ב'.

19. ברכות, מח' ע"א, חוס' ד"ה ולית.

והדברים מנובארים, שהרי בפרקי דר"א ובמדרש שהזכרנו יש תיאוריה על בוכחות השכיבה; בפרקי דר"א: "ושומעים בת קול שצווחו ואומרת בלשון הזה" וכו', ובמדרש מסופר שלאחר ההכרזה של הדיינים שיש ברצונם לעבר את השנה, "באותה שעה יצא אור מבית המדרש ובא לפניהם והיו יוזעים שבחוצה להם האלוקים". והרי שנינו בתלמוד: "ומנין לעשרה שמתפללין משכיבה עמהם שבאמר אלוקים בצב בעז אל" (20), שזה אותו פסוק המובא בפרקי דר"א כמקור לצורך בעשרה לעיבור השנה. הדברים באור זה מתפרשים היטב; היות ולפי המקורות הללו היו צריכים לבוכחות השכיבה בזמן ההחלטה בעיבור השנה, לכן היה צורך בעשרה אבשים, כמו בזמן התפילה (21), אבל לגופה של החלטה בענין העיבור ל: השתנה דבר מהבאמר במשבה ובתוספתא. אמנם עדיין יש לעיין מדוע בכזי ליצור את המנין של העשרה אי אפשר לחתף בעיבור השנה חברים שאינם מוסמכים, כפי שראינו מדברי הירושלמי. ייתכן להסביר את הדבר בחשיבות המיוחדת שיהיה חכמים לעיבור השנה, שלכן אפילו לשם יצירת המנין הדרישות היו גבוהות יותר מאשר לגבי קידוש החודש, והפי שהזכרנו לעיל בסוף פרק א', ע" 20. בדרך זו ניתן להסביר תופעה מעניינת, הביכרת מן התלמוד, שגם לגבי זיבוי ממונות, היו חכמים שהיו דגים בהרכב של עשרה. "רב הובא כי הוה אחי זיבא לקמיה מיכניף ומייתי עשרה רבנן מני רב וכו'" (22). וכך "אמר ר' יהושע בן לוי

20. בגלי, ברכות ו' ע"א.

21. וראה בגיטין ר' לוריא, ד. (הרד"ל). על פרקי דר"א, שם אות מ"ב, שכחב זבדים דומים.

22. (רב הובא משהיה בא לפני דין, היה מכנס ומביא עשרה חכמים מגיית המדרש).

עשרה שיושבין בדין קולר תלוי בצואר כולן" (23) בראה שהיו דגים בעשרה. ולפי הסברנו הקודם אפשר להסביר גם תופעה זו: שהרי שניבו "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכיבה בישראל שנאמר אלוקים בצב בעדת אל" (24). מאחר וחכמים ראו בכל דין את בוכחות השכיבה, היו שרצו לחת לזה חיזוק על ישי בוכחות של עשרה אנשים (25).

23. עשרה דיינים שיושבים לדון, האחריות רובצת על כולם.

גבלי, סנהדרין, ז' ע"ב.

24. שם ז', ע"א.

25. וראה מנסל שם, ע' 209 הע' 54.

פ ר ק ד

המלך והלוח

בפרק זה בדון, אם היו למלכים תפקידיט מכריעים בקביעת הלוח, ביחוד לגבי עיבור השנה. לפי מקורות תלמודיים, בתקופה העתיקה השתתף המלך בצורה פעילה בעיבור השנה. במדרש "שמות רבה" מסופר על שלמה המלך שעיבר את השנה יחד עם הבניאים: בתן הבניא וגד החוזה⁽¹⁾. גם מצאנו בתוספתא ובתלמודים ש"חזקיהו מלך יהודה עיבר את השנה⁽²⁾, מפני הטומאה ובקש רחמים על עצמו דכתיב כי מרבית העם רבת מאפרים ומגשה יששכר וזבולון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל חזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד"⁽³⁾. ומתוך הדיון בתלמוד שם⁽⁴⁾, בראה שחזקיהו היה פעיל מאד בעיבור השנה, וכשהשנה התעברה שלא כדין, הוא ראה את עצמו כאחראי לכך, ולפי המסופר שם, הוא ביקש רחמים וכפרה על שנהג שלא כדין. בעקבות המקורות התלמודיים הללו מסביר הרד"ק את הפסוק: "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל ראשיהם מאתים וכל אחיהם על פיהם", "רבותינו פירשו: שיודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים, וזהו שאמר לדעת מה יעשה ישראל וזהו יודעי בינה לעתים כלומר לזמני העולם שהיו יודעים לחשב בחקופות המזלות, וזכר עבין זה בזה המקום כי צריך המלך אליהם להתייעץ עמהם כי על פי המלך היה בעשה העיבור והקביעות כדבר חזקיה המלך"⁽⁵⁾.

1. שמות רבה, פ' ט"ו, כ'.

2. תוספתא, סנהדרין ב', ו', בבלי, סנהדרין ע"ב ע"א. ירושלמי, סנהדרין פ"א הל' ב'.

3. דברי הימים ב', ל', 18.

4. בבלי, שם.

5. קמחי, ר' דוד, פירוש על התנ"ך, הוצאת שוקן, ירוסליח, תש"ז. דברי הימים, א', י"ב 32. וראה לעיל ע' 20.

לעומת זאת מוצאים אבו בתוספתא: "אין מושיבין מלך בסנהדרין ולא מלך וכהן גדול בעיבור השנה"⁽⁶⁾, בכנלי פירשו שהסיבה שאין מלך יושב בעיבור השנה "משום אפסביא"⁽⁷⁾. בירושלמי ניתן סעם בוסף "שאיין כבוד המלך לישב בשנעה"⁽⁸⁾.

השאלה היא אם כן איך ניתן ליישב את הסתירה בין המקורות הנוגדים?⁽⁹⁾

כפי שהדגשנו בתחילת דברינו, אי אפשר לומר שנעצם חזקיהו המלך לא השתתף בדיון של עיבור השנה, אלא רק היה היוזם של כיבוס הדייבים שידונו ויחליטו לעבר, משום שהגמרא אומרת שהוא ביקש רחמים וכפרה על עצמו שעיברו את השנה שלא כדין, ואם הוא רק היה היוזם לעיבור השנה, מדוע הוא הרגיש רגש של אשמה בעיבור שלא כהוגן, הלא ההחלטה נעשתה על ידי הדייבים?⁽¹⁰⁾

6. תוספתא, סנהדרין, סוף פ"ב.

7. (רש"י פירש שם שהמלך מעובין לעבר את השנה, היות והוא משלם למשרתים בצבאו משכורת שבחית, ועל ידי עיבור השנה הוא משתכר בהוצאות של חודש. בהגהות מסורת הש"ס על הדף מובא פירוש הערוך, שבאמת הוא משלם לצבאו משכורת חודשית, ואילו המיסים שהוא נוטל מהעם הם שבחיים, ולכן הוא אינו מעובין שיעברו את השנה. שחרי עיבור השנה יוסיף עוד חודש שחוא חייב לשלם לצבאו, בזמן שההכנסה איבה גדלה, ע"ש).

סנהדרין, י"ח ע"ב.

8. סנהדרין פ"ב הל' א'. (זאת אומרת שזה לא לכבוד המלך לשבת בהרכב של שנעה דייבים הנצרכים לעיבור השנה).

9. מעבין שלא מצאתי לאף אחד מן הפרשנים שידון בנושא זה.

10. עלי להדגיש שאין בכרובתי להסיק מן המדרש והתלמוד שבאמת שלמה המלך וחזקיהו השתתפו בעיבור השנה כעובדה הסטורית. השאלה שאבו דבים בה, כיצד הדבר לא הטריד אח החכמים שהם סברו ששלמה וחזקיהו עיברו שנים, לעומת ההלכה שאין מושיבין מלך בעיבור השנה.

וגראה לשער שההלכה הזו שאין מושיבין מלך בעיבור השנה בנזקנה בסוף תקופת הבית, בגד המלכים מבית הורדוס. ולכן הדבר לא הפליא את החכמים לייחס לשלמה המלך ולחזקיהו את השתתפותם בעיבור השנה. כי הם ידעו שההלכה הזו שאין מושיבין מלך בעיבור השנה, היא הלכה מאוחרת. אמנם מצאתי שמנטל בספרו גם סבור כך שההלכה הזו, היא הלכה מאוחרת, מכוח סיבה אחרת, אשר לפי דעתי אינה נכונה כפי שאוכיח להלן. לדעתו, הסיבה לקביעה שההלכה הזו היא מאוחרת, מפני שנאותה ברייתא שנינו: "אין המלך יושב בסנהדרין ולא מלך ולא כהן גדול יושבין בעיבור שנה" (11), וכך כותב מנטל: "כשם שאבו יודעים שחלקה הראשון של הלכה זו היה מכוון כנגד "יבאי המלך" (הורקבוס השני⁽¹²⁾) שלא מבית דוד, כך אבו רשאים להבית שחלקה האחרון היה מכוון כנגד שליטים שלא מבית דוד, בין מלכים ובין כהנים גדולים, שהכניסו מגמות מדיניות לעיבור השנה⁽¹³⁾. לפיכך קרוב לודאי שתוספתא זו נתחברה בימי הבית האחרונים, בימי המלכים לבית הורדוס וכהנים גדולים שלא היו ראויים לכהונתם, ולא לאחר החורבן, כשכבר נתנטל הרע שכנגזו היתה הלכה זו מכוונת" (14). דבריו אינם מדויקים; משום שמה שמסופר בגמרא שבחקנה משום מעשה שהיה כנגד יבאי, זוהי ההלכה "שמלך לא דן ולא דנין אותו", אבל ההלכה "שאיין מושיבין מלך בסנהדרין" היא אינה קשורה במעשה שמסופר שם בגמרא, וברחיב קצת את הדברים בענין זה.

11. תוספתא, סנהדרין, סוף פ"ב.

12. בבלי, סנהדרין, י"ט ע"א.

13. הברכה כנראה ל"אפסביא" שהזכרנו.

14. מנטל שם ע' 31.

במשנה שביבנו: "המלך לא דן ולא דנין אותו" (15), ובתוספתא למדנו: "אין מושיבין מלך בסנהדרין" (16), ובתלמוד מצאנו בימוקים שובים להלכות הללו. הסיבה שאין מושיבין מלך בסנהדרין משום "לא תענה על ריב" (17) - "לא תענה על רב" (18). וזוהי גם הסיבה שמתחילים בדיני בפשות לשאול את דעתו של הקטן שבדיינים, כי אם יאמר הדיין הבכיר את דעתו בראשונה, אז שאר הדיינים לא יוכלו לחלוק עליו משום הפסוק לא תענה על רב (19). משום אותה סיבה לא יכול המלך לשבת כדיין בהרכב הסנהדרין, שהרי משום כבודו הוא צריך לחוות את דעתו בראשונה, ואז שאר הדיינים לא יוכלו לחוות את דעתם כדי לא לחלוק עליו בהתאם לדרשת הכתוב לא תענה על רב (20). את ההלכה "שמלך לא דן" מגבילה הגמרא רק למלכי ישראל; "אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותן" (21), והגמרא מסבירה שההלכה שמלכי ישראל לא דן ולא דנין אותן בתקנה משום "מעושה שהיה" (22). סיפור המעשה בגמרא הוא על עבדו של ינאי המלך שהרג בן אדם ושמעון בן שטח דרש שינאי יופיע בשעת הדיון ויעמוד בזמן שמעידים בגדו, ואילו ינאי סירב, ושאר הדיינים פחדו להגיב, "אמר להם שמעון בן שטח: בעלי מושבות אתם, יבוא בעל מחשבות ויפרע מכם. מיד בא גבריאל וחיבטן בקרקע ומתו. באותה שעה אמרו מלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו" (23).

15. סנהדרין, פ"ב, מ"ב.

16. סנהדרין, סוף פ"ב.

17. שמות, כ"ג 2.

18. בבלי, סנהדרין יח' ע"ב. (פירוש: היות והמילה ריב כתובה חסירה ללא יוד - דורשת הגמרא שהכוונה היא על רב, המופלא שבדיינים).

19. בבלי, סנהדרין, לו' ע"א.

20. ועי' תורה תמימה, כג', אות י"ג-י"ד.

21. בבלי, סנהדרין, יט' ע"א.

22. שם.

23. שם, ע"ב.

אמנם בירושלמי משמע שאין חילוק בין מלכי ישראל ומלכי בית דוד, שבכל המקרים אין המלך דן (24). במדרש יש נימוק אחר שאין דגין את המלך: "אמר ר' ירמיה שכתוב בדוד המלך, מלפניך משפט יצא (25), הוי אין בדיה דן את המלך אלא הקב"ה (26), גם מהמדרש משמע שההלכה שאין דנים את המלך אינה מחלקת בין מלכי ישראל ומלכי בית דוד, ואין לזה קשר עם המעשה של יבאי (27).

על כל פנים מדברי הבבלי רואים שההלכה שהמלך לא דן בתקנה משום מעשה שהיה והיא מוגבלת למלכי ישראל בלבד; לעומת זאת ההלכה שאין המלך יושב בסנהדרין היא אינה שיכת למעשה שהיה, והסיבה היא לגמרי שונה, והיא אינה מוגבלת רק למלכי ישראל, אלא גם מלכי בית דוד אינם יכולים לשבת בסנהדרין. ובאמת יש צורך להבין אם כן איך מלכי בית דוד דנים, והלא למדנו "שאיך מושיבין מלך בסנהדרין"? את הקושיה הזו מקשים התוספות, והם מבססים לתרץ, שההלכה שאין מושיבין מלך בסנהדרין אמורה רק לגבי דיני נפשות, ושם באמרה ההלכה לא תענה על רב, וכפי שרואים שבדיני נפשות הראשון שמחווה את דעתו, הוא הקסן שבדיינים - "בדיני נפשות מתחילין מן הצד", אבל בדיני ממונות שמתחילין מן הגדול (28), יכול היה גם המלך לדון, אלא שבגלל המעשה שהיה בעבדו של יבאי, שלגבי המלך זה היה דיני ממונות כי עבדו היה מעורב

24. סנהדרין, פ"ב הל' ג'.

25. תהילים, יז' 2.

26. דברים רבה, פ' ה', ח'.

27. וראה במפרשי הירושלמי ובמפרשי המדרש.

28. משנה, סנהדרין, פ"ד מ"א.

במעשה רצח, בתקנה ההלכה שמלך ישראל לא דן. ועוד מוסיפים התוספות שם שהמלך יכול לשבת בזין כשהמקרה הוא לכבודו של המלך כמקרה של בבל שמרד בו ואז "לא היה לו נושא אם ידברו האחרים לפניו, אבל בשאר מלכי בית דוד ודאי אין דבין דיני נפשות"⁽²⁹⁾.

רבינו ביסים מסביר שמלכי בית דוד שעליהם נאמרה ההלכה שהם דנים וכמו כן דנים אותם הם יכולים לשבת בסנהדרין כאחד הדיינים ואין להלכה לא תענה על רב שייכות לעבין זה. המלך יודע שההלכה היא שבדיני נפשות מתחילים לשאול מן הקטן בדיינים ולכן הוא לא יתווה את דעתו רק אחרי שכל הדיינים כבר חיוו את דעתם וזהו כבודו. ההלכה לא תענה על רב מוסנת על מקרה שהמלך אינו ממבין הדיינים ש"פעמים ירצה לחלוק עם אחד מן הסנהדרין ואיכא משום לא תענה על ריב". יוצא לפי הר"ן שההלכה שמלכי ישראל לא ידונו היא תוצאה של המעשה שהיה, שהמלך לא יוכל להיות בסנהדרין אפילו כשהוא במנה על ההרכב של הדיינים, שעל זה לא נאמרה ההלכה שלא תענה על רב לפי דעתו, אבל מלכי בית דוד יכולים לשמש כאחד הדיינים, אפילו לאחר המעשה⁽³⁰⁾.

מדברי הרמב"ם נראה שהוא מתרץ את הסתירה בין שתי ההלכות בצורה אחרת, ודבריו מאד מסתברים ומתרצים גם את הקושייה ששאלנו ממקרה הזונות.

29. בבלי, סנהדרין, י"ט ע"א, תוס' ד"ה אבל, עי"ש. (אמנם עזיין צריך לברר לפי דברי התוס' איך פסק שלמה המלך במקרה של הסכסוך בין שתי הזונות לגבי התיבוק, המסופר במלכיח א', ג' 16-28).

30. חידושי הר"ן, לרבינו ביסים בן ראובן, הוצאת אוצר הספרים, ביו-יורק, תשכ"ה, על סנהדרין דף יח' ע"ב. יש צורך לברר מה כוונתו שהמלך יושב שלא כאחד מן הדיינים.

הרמב"ם פסק: "ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין שאסור לחלוק עליו ולמרות את דברו..."⁽³¹⁾ והוא ממשיך בהלכה הבאה: "מלכי בית דוד אף על פי שאין מושיבין אותם בסנהדרין יושבים ודנים הם את העט ודנים אותם אם יש עליהם דין. אבל מלכי ישראל אין דנים, ואין דנים אותם לפי שאין בכנעים לדברי תורה שמא תבא מהם תקלה"⁽³²⁾. ניתן להבין שהרמב"ם מצא דרך ליישב את הסתירה, שההלכה שאין מושיבין מלך בסנהדרין משום שלא תענה על רב, מונעת מן המלך לשבת כחבר בסנהדרין ולדון, אבל ההלכה הזו אינה מונעת מהמלך לדון לבד. שהרי המלך יכול לדון מורד במלכותו⁽³³⁾, ולמעלה מזו הרמב"ם בהלכות מלכים פסק: "כל ההורגים בפשות שלא בראייה ברורה או בלא התראה אפילו בעד אחד או שובא שהרג בשגגה יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה"⁽³⁴⁾. ועל האפשרות שהמלך ידון יחידי אמרה הגמרא שמשום מעשה שהיה רק מלכי בית דוד יכולים לדון, ולא מלכי ישראל⁽³⁵⁾. ולפי הסברו של הרמב"ם מבואר איך שלמה פסק בדין שתי הזובות, כי הוא פסק יחידי בתוקף תפקידו כמלך "כפי מה שהשעה צריכה", שהרי במקרה ההוא לא היתה עדות, ולכן הדבר לא יכול היה לבוא לדיון בפני הסנהדרין. ובזה גם מיושבת סתירה בין המשנה בסנהדרין בתחילת פ"ב, שהמלך לא זין, לבין משנה אחרת

31. פ"ב מהל' סנהדרין הל' ד'.

32. שם הל' ה'.

33. בבלי, מגילה י"ד ע"ב, וסנהדרין, מ"ם ע"א.

34. פ"ג הל' י', על משפט המלך בכלל ראה אלון, מ. המשפט

העברי, הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, ירושלים, תשל"ג, ח"א

ע' 42-44.

35. הדברים מנוססים על דברי הלחם משנה בהל' סנהדרין

פ"ד הל' ה'.

באותו פרק שבה באמר: "וכותב לו ספר תורה לשמו, יוצא למלחמה, מוציאה עמו, בכנס מכניסה עמו, יושב בדין והיא עמו..." (36), אם כן רואים שהמלך יושב בדין, כנגד דברי המשנה באותו פויק? (37)

אולם לפי גישתו של הרמב"ם הדברים מתפרשים שההלכה שהמלך לא דן, מכוונת רק למלכי ישראל ולא למלכי בית דוד, ומלכי בית דוד היו דבים יחידים וספר התורה היה עמהם, וכפי שבאמת הרמב"ם פוסק ביחס לספר תורה: "יושב בדין והוא עמו" (38). אין ברצוננו להרחיב את הדבור על מקומו של המלך בסנהדרין, אבל מצאנו לבכון להעיר את הנקודה הזו שחוקרים שונים מזהים את ההלכה שהמלך לא דן עם ההלכה שאין מושיבין מלך בסנהדרין, ושכל ההלכה הזו היתה תוצאה של אותו מעשה (39). לפי דעתנו, מתוך בירור הדברים במקורות התלמודיים, ההלכות אינן זהות. ולפי בירור הדברים שהעלינו, מסקנתו של מנשל שההלכה שהמלך אינו יושב בעיבור השנה, היא הלכה מאוחרת שנתקבה בסוף בית שני, היא בכונה אבל לא בגלל בימוקו. לפי הנחתו ההלכה שאין מושיבין מלך בסנהדרין נתקבה בגלל מעשה שהיה, והיות ונאותה ברויתא באמרה גם ההלכה שאין מושיבין את המלך בעיבור השנה, על כן הנרייתא היא תקנה מאוחרת.

36. סנהדרין, פ"ב, מ"ד.

37. על הסחירה הזו ראה טשרנוביץ, ח. (רב צעיר), תולדות הועד להוצאת כל כתבי רב צעיר, ניו-יורק, תשי"ד, ההלכה, ח"ד ע' 224, הערה 7, רוצה לומר שהמשנה ד' "מדברת מזמן קדום ואפשר מבית ראשון כשהמלך היה ראש השופטים", ואילו משנה ב', אחרי מעשה שהיה.

38. פ"ג מלכים הל' א', והסברו של טשרנוביץ לא מתרץ את דברי הרמב"ם.

39. ראה למשל הוביג, ע' 181, וכן מבטל ע' 111-112 ובהערות, וכן טשרנוביץ, שם, ע' 6-224.

לעומת זאת לפי מה שהעליבו, ההלכה שאין מושיבין מלך בסנהדרין אינה קשורה במעשה שהיה, אלא ההלכה בובעת בגלל הדרשה לא תענה על רב. לעומת זאת-ממעשה שהיה, בתחדשה ההלכה "שהמלך לא דן", לפי התוספות אפילו בדיני ממונות, לפי הרמב"ם הכוונה שאיבו דן יחידי. אף על פי כן, מוכרחים אנו להסיק שההלכה שהמלך איבו יושב בעיבור השנה היא תקנה מאוחרת, מאחר וחז"ל לא התקשו להסביר איך שלמה וחזקיהו היו מעברים שנים. האפשרות היחידה להסביר מדוע המסורת הזו לא עוררה את תמהובם של חכמים היא מפני שידעו חכמים שההלכה שאין מושיבין מלך בעיבור השנה, היא הלכה מאוחרת שנתקנה בתקופת בית שני.

בקשו עם הבירור ההלכתי שבפרק זה עלי להעיו הערה שמטרידה אותי שנים רבות, ולא מצאתי עליה תשובה מספיקה. לפי פסק הרמב"ם גם לגבי עיבור השנה "מתחילין מן הצד" (40), כלומר מן הקטן שבדיינים כמו בדיני נפשות, ואם כן מדוע צריך הרמב"ם לבמק ש"אין סושיבין לעיבור השנה מלך מפני היילותו ומלחמותיו שמא דעתו נוטה בשבילן לעבר או שלא לעבר" (41).

לכאורה אפשר להקשות גם על דברי התוספתא; מדוע צריך היה לומר שאין מושיבין את המלך לעיבור השנה, שהרי כבר באמר שאין מושיבין מלך בסנהדרין, ועיבור השנה היה בעשה על ידי הסנהדרין? אכן את הקושיה הזו ניתן לתרץ; שהיות ולפי שביררנו בפרק הראשון עיבור השנה לא בעשה בהרכבו המלא של הסנהדרין, אלא על ידי כמה מחברי הסנהדרין שהתכנסו

40. הרמב"ם, פ"ד מהל' קדוש החדש הל' י'. (מקור ההלכה הזו לא בתפרש ע"י מפרשי הרמב"ם, אבל הרמב"ם כבראה למד זאת מדברי הירושלמי סנהדרין פ"א הל' ב', עי"ש).

41. שם, הל' יא'.

לישיבה מיוחדת לדון בעניני העיבור, ועל כן יש צורך לתוספתא להדגיש שא"א למלך לשבת ולדון בעניני העיבור בגלל הסיבות שמבינו ליל, אבל על הרמב"ם יש לתמוה!?

לפני שנים רבות העליתי את השאלה לפני ראש הרבנים לישראל, הגאון ר' י.א. הלוי הרצוג זצ"ל, והוא ביסה ליישב בצורה זו: ייתכן וההלכה שמונחילין מן הצד איבה מעכבת בדיעבד, ולכן אם קרה שהמלך ישב בעיבור השנה והוא אמר את דברו בראשונה, החלסת העיבור קיימת, אבל מצד ההלכה המחשידה את המלך שיטה את ההחלטה לעבר בגלל הרווחים שהוא יכול להפיק מכך, ההחלטה של עיבור בהשתתפות המלך, אפילו בדיעבד, בטילה (42).

לבסוף, מן הראוי להזכיר שאפילו בתקופת הבית הראשון במקרים מסוימים מייחסת המסוהת את עיבור השנה לבביאים, כגון אלישע הנביא (43). כבראה, שמסורת זו באה להסביר מי עיבר את השנים בתקופה הקדומה כשהמלכים לא הלכו בדרך התורה. בזמן גלות בבל לאחר חורבן הבית הראשון ידוע לנו מדברי הירושלמי שהנביאים: ירמיהו, יחזקאל וברוך בן בריה היו אחראים לעיבור השנה (44).

42. ועדיין הדברים צריכים ליבון ובירור נוסף.

43. תוספתא, סנהדרין, פ"ב, ה'. וכן בבלי, סנהדרין י"ב ע"א.

44. ירושלמי, סנהדרין, פ"א הל' ג'.

פ ר ק ה'

תפקיד הנשיא בקביעת הלוח

בחקופה התלמודית מוצאים אנו את הנשיא קשור בצורה פעילה עם קביעת הלוח. בפרק זה ננסה לבדוק, מה היה תפקיד הנשיא בקשר עם הלוח? כמו כן ננסה לשער על פי המקורות ממתי התחיל הנשיא להיות קשור בצורה פעילה עם קביעת הלוח.

מצאנו במטבה שלאחר שהעדים העידו בבית הדין שראו את מולד הלבנה; ההכרזה החגיגית על קידוש החודש היתה בעשית על ידי בית דין⁽¹⁾. כלפי מי מוסב התואר ראש בית דין? הדבר שנוי במחלוקת בין החוקרים. ישנם הסבורים שראש בית דין היה אב בית הדין של הסנהדרין⁽²⁾. אחרים סוברים שהכינור ראש בית דין מוסב כלפי נשיא הסנהדרין⁽³⁾. מבטל מביא את דעתו של פרופ' גינצבורג שראש בית דין היה כינוריו של ראש בי"ד מיוחד שתפקידו היה לקדש חודשים ולעבר שנים, משום שמצאנו לבי"ד כזה בתקופת ר' יהודה הנשיא⁽⁴⁾. מבטל דוחה את השערתו של גינצבורג בטענה שאין שום סיבה שרבו גמליאל דיבנה, שהיה בעצמו קובע את הלוח, יעביר את סמכותו ותפקידו לאחרים; אפשר ליחס דבר כזה רק לזמנו של ר' יהודה הנשיא, שמקום מושבו היה בגליל, שהוא העביר את עיבור השנים לידי מישהו אחר, משום ההלכה הקובעת "שאיין מעברין את השנים אלא ביהודה"⁽⁵⁾. ולכן משום הלכה זו היה לו צורך להעביר את הסמכות לעיבור שנים לידי חכם אחר שישב ביהודה, אבל בזמנו של רבן גמליאל דיבנה, שהוא עצמו היה ביהודה וחיה פעיל בעניני הלוח, מאיזו סיבה היה צריך הוא להעביר

1. ר'ה פ"ב מ"ז.

2. Schurer, Emil, A History of the Jewish People. 2nd Ed. Edinburgh, 1891, Division 2, Vol. I. Page 184.

וכן טרנוביץ, שם, חלק ד', ע' 268. וכן גוטמאן, יחיאל מיכל כהן, מפתח התלמוד, הוצאת המוהר, צשאנגראד, תרס"ו, א' ע' 82 וכן הוביג, שם, ע' 119.

3. יעבץ, ז. הוליות ישראל, מהדורה שלישית, הוצאת אחיעבר, תל-אביב, תרצ"ד, חלק ו' ע' 9.

4. מבטל בספרו מביא אותו בע' 40.

5. סנהדרין. י"א ע"א, וראה להלן.

את תפקידו למישהו אחר, שהתכנה כראש בית דין? מבטל משער
שראש בית דין היה הכיבוי של ר' יוחנן בן זכאי (6).
אמנם קשה להכריע במחלוקת זו בין החוקרים, אבל השערתו
של מבטל שרק רבי יוחנן בן זכאי בתכנה בתואר ראש בית דין -
בראית קיצובית. יותר מסתברת דעתו של גיבצבורג, שראש בית
דין היה ראש בית הדין שהיה בהרכב מיוחד ושהיה ממונה
לקדש חודשים.

שאלתו של מבטל מדוע יעניר רבן גמליאל את סמכוהו לחכם
אחר לקבוע את הלוח, אינה שאלה כלל. ראשית, מבין לבו שמשנה
זו היא מתקופת ר"ג ולא לפנייה? שנית, אכן מצאנו שרבן
גמליאל היה קשור באופן פעיל בקביעת הלוח, אבל בהיותו ר"ג
נשיא, היה תפקידו כרוך בנסיעות מחוץ למדינה ולמרות שכל
עיבור שנה היה זקוק להסכמת הנשיא (7). אין בכל זאת להחפלא
אם הנשיא מינה חכם הנמצא באופן קבוע בבית הדין שהוא ידאג
לסידור שוטף של קידוש החודש ועיבור השנים!
לכאורה אפשר היה לומר שהתואר ראש בית דין נמצא במשנה
בקשר עם קידוש החודש ולא עם עיבור השנה; משום כך סיעובו
של מבטל אינו מבוסס כלל. שהרי מה שמצאנו שהנשיא היה קשור
בקביעת הלוח, זה היה בקשר עם עיבור השנה. וייתכן מאד
שנעביגי קידוש החודש לא מצא הנשיא לבכון לטפל בצורה אישית.
אלא הטיפול היה נתון בידינו של חכם מסוים מחברי הסנהדרין,
שישב בראש הרכב מיוחד שקידש חודשים (כפי השערת גיבצבורג),
או שהדבר היה מסור לאב בית דין (כהשערת שירר וטשרנוביץ).
אולם מהמעשה המסופר במשנה במסכת ראש השנה על המחלוקת
המפורסמת בין רבן גמליאל ור' יהושע ביחס לקידוש החודש,
נראה לבו שהנשיא מתקופת ר"ג דיבבה היה מעורב בצורה
פעילה גם בקשר עם קידוש החודש (8).

6. ראה שם בהמשך דבריו.

7. ראה להלן בהמשך הדבריו.

8. ראה להלן.

ראשית בעקוב אחרי פעילות הנשיא בעיבור השנה, ואח"כ בראה את מעורבתו בקידוש החודש.

בעיבור השנה קובעת ההלכה "שאינן מעברין את השנה אלא אם כן ירצה בשיא"⁽⁹⁾ כמו כן קובעת ההלכה "שאינן מעברין את השנה אלא במזומבין"⁽¹⁰⁾, ופירש רש"י: "שהזמבין הנשיא מבערב". פירושו של רש"י, שהנשיא הוא היה המזמבין את שאר חברי בית הדין לדיון בעיבור השנה מוכח מסיפור מעשה שם בתלמוד, שרבן גמליאל הזמין שבעה דיינים. רואים אבו, איפוא, שהנשיא היה פעיל מאוד ביחס לעיבור השנה. הדבר המעבין הוא: שלא מצאנו לחכמים שיסמיכו את ההלכה הזו, של בחיצות הנשיא בעיבור השנה, למקורות של המקרא. ראינו בפרק א', או שיטות הרמב"ם והרמב"ן מי קובע את הלוח. למרות שמבחינה הילכתית לא היה צורך דווקא בבית הדין הגדול שיקדש חודשים ויעבר שנים, בכל זאת באופן מעשי, בזמן פעילות בית הדין הגדול, קביעת הלוח היתה בתובה לסמכותו. ובפרק ההוא הבאנו סימוכין במדרשי תבאים מהמכילתא, שהדבר געשה על ידי בית הדין הגדול, ואילו לגבי מעורבותו של הנשיא אין אבו מוצאים סימוכין במקורות.

בראה לשער שההלכה המצריכה את מעורבתו של הנשיא בקביעת הלוח בוצרה בכורח המציאות בזמן ר' גמליאל הנשיא, דינבה. ראינו שמעיקר הדין מספיק ששלושה דיינים סמוכים יקבעו את הלוח. ואפילו אם הדיינים הללו היו חברי הסנהדרין הגדולה, יכולה היתה להיווצר אנדרלמוסיה בקביעת הלוח על ידי מחלוקת בין החכמים. כפי שנראה להלן, באמת היתה מחלוקת בין החכמים בתקופת רבן גמליאל במקרה מסוים מתי לקבוע את החודש. בקל להבין, שעבור השנה, הקשור בגורמים שונים של צרכי העם, כפי שיתבאר ובחישובים אסטרונומיים שוביט יכול לגרום למחלוקת בין חכמים בעלי דעות מנוגדות, שקצתם יחליטו שיש לעבר את השנה ואחריה יסברו שאין צורך לעבר את השנה. ואם לגבי קידוש החודש הקשור בעובדות של מולד הלבנה בלבד יכולה היתה להיווצר מחלוקת בין חכמים הרי על אחת כמה וכמה שעבור השנה יכול היה לגרום

9. בבלי, סנהדרין, י"א ע"א.

10. שם, י"ב ע"ב; י"א ע"א.

11. ר' מאיר אבולעפיא בחידושו: יד "רמה", וורשא, ישראל, על מסכת סנהדרין, מטעם את ההלכה; שהיות והעיבור נעשה ע"י הסנהדרין יוש צורך בגדול שבהם שדעתו תסכים עם החלטתם, אבל אינו מצוין מקור. אמנם מנטל שם בע' 27 הע' 136, משער שהיסוד המקראי הוא שמה היה הראשון שהוסמך לקדש, והוא היה כנשיא בזמנו; אבל לא מצאנו זאת במקורות. כ"כ יש לדון מה היה מעמדו של משה? בשיא, מלך או כהן גדול, ואין כאן המקום להרחיב את הדברים בנושא זה.

למחלוקת, וממילא למנוכה בזכר כה חשוב הנוגע לאומה כולה. כדי למנוע מצב אפשרי כזה, היה צורך להפקיד את עיבוד השנה בידי סמכות מרכזית, וכך נוצרה ההלכה שמעברין את השנה על ידי הנשיא או לפחות בהסכמתו.

בנסה לבסס את השערותנו, שההלכה הזו הדורשת את מעורבותו של הנשיא בעיבוד השנה ואולי גם נקידוש החודש, בתחזישה בזמנו של רבן גמליאל דיבנה, לאתר החורבן. בזמן שהטמכות המרכזית של האומה איימה להתפורר, ושהיה חשש רציני שחוסר סמכות מרכזית עלול להמיט שואה על האומה כולה, לאור נורבן הבית, כשנית הדין הגדול שבירושלים גם הוא נחרב, וביבנה התוויל בית הדין הגדול לרקום עור וגידים ולגבש את סמכותו המרכזית על העם בארץ ישראל ובתפוצות, היה צורך לבקום בכל מיני צעדים ואמצעים לבצר את הכוח המרכזי שביבנה, ואחד הצעדים להשיג את המטרה הזו היה על ידי חיזוק מעמדו של הנשיא. ההלכה המעמידה את הנשיא במרכז הפעילות הקשורה בקביעת הלוח, שוללת על ידי כך אפשרות של קביעת לוח ע"י בית דין אחר שהנשיא לא סמך את ידיו על קביעה זו, ועוזר להשיג את המטרה של יצירת סמכות מרכזית יחידה, קביעת הלוח שהיתה "אחד הברייתו העיקריים המחברים את תפוצות הגולה אל המרכז שבא"י"⁽¹²⁾, ביצרה וחיזקה את מעמד הסנהדרין הגדולה בכלל, ומדנו הנשיאות בפרט.

בתלמוד בבלי מצאנו: "אינ מעברין את השנה אלא א"כ ירצה נשיא", והגמרא ממשיכה לספר: "ומעשה ברבן גמליאל שהלך ליטול רשות אצל שלסון אחד שבסוריא ושהה לנוא ועיברו את השנה על מנת שירצה רבן גמליאל וכשבא ר"ג ואמר רוצה אני נמצאת השנה מעוברת"⁽¹³⁾.

12. אלון, ג. תולדות היהודים, ח"א, ע' 126.

13. סנהדרין י"ב ע"א, וראה עדויות פ"ז מ"ז, בנוסח שונה במקצת. "מעשה בר"ג שהלך ליטול רות מהגמון בסוריא ושהה לנוא ועיברו את השנה על מנת שירצה ר"ג השנה מעוברת".

לגבי זהותו של ר"ג המוזכר כאן בחלקו הדעות בין החוקרים, ישנם הסוברים שזה היה ר"ג הזקן, ויש הסוברים שזה היה ר"ג דינבה⁽¹⁴⁾. גם את טיבה של נטילת רשות מן השלטונות בסוריא פירשו בשני דרכים: א) רשות לעבר את השנה, היות והמיסוי הרומאי היה מבוסס על השנה היהודית, הוספת חודש ע"י עיבור השנה היתה גוררת הפסד של מיסים לרומאים, ולכן היה צורך לקבל את רשות השלטונות לקביעת העיבור⁽¹⁵⁾. סברה אחרת שהשלטון הרומאי התנגד לקביעת המועדות, מכיון שזו שימשה לחיזוק אחדות האומה⁽¹⁶⁾. מבטל מנסה להציע שרבן גמליאל הלך ליטול רשות לקדש את החודש בצורה פומבית משום שהרומאים התנגדו לאסיפות של קהל רב⁽¹⁷⁾. הדרך השנייה: רבן גמליאל הלך לימול רשות נצרכי עיבור⁽¹⁸⁾. אלון מנסה לשער שנטילת הרשות היתה ביחס לבשיאות; המטרה היתה לקבל אישור לבשיאותו של רבן גמליאל⁽¹⁹⁾.

יש בהחלט להסכים עם דברי מבטל, שלא מצאנו שהשלטון הרומאי התערב בקביעת הלוח, שהיה דבר דתי ושייך לקביעת המועדות. למרות שראינו לעיל, ע' 36, שמלך ישראל קבע את המיסים לפי הלוח העברי, וזו היתה הסיבה מדוע אסרו על המלך להשחחף בקביעת הלוח, אבל לא מצאנו שהשלטון הרומאי יקבע את שיטת המיסוי שלו לפי הלוח העברי. משום כך אין הדבר בראה שרבן גמליאל היה צריך ללכת לסוריא לקבל אישור לעבר את השנה. וגם לשון המשנה והברייתא מורות על כך; שהרי כתוב: "ועיבורו את השנה על תבאי לכשירצה ר"ג, וכשבא ר"ג ואמר רוצה אני, במצאת השנה מעוברת". משמע שר"ג היה מופתע מהחלטה שיש צורך לעבר

14. מבטל ע' 26, הע' 128 מביא את הדעות השונות.

15. יד רמה, סנהדרין, שם.

16. וראה מבטל, שם, הע' 131 שמביא סברה זאת משמו של

קרוכמאל, נ.י., סוד העיבור ע' 138.

17. מבטל שם.

18. יד רמה, שם, מביא את הפירוש הזה ודווח אותו.

19. אלון, שם, ע' 72.

את השבה, והסכמתו לא היתה בתובה מראש. אם נאמר שהוא הלך לקבל רשות על עיבור השבה, הרי ידע לפני הליכתו על הצורך לעבור שהרי זו היתה מטרת הליכתו, וא"כ מדוע היה צריך לחכות עד שיאמר רוצה אני, בזמן שידעו מראש את הסכמתו? נראה, איפוא, שמטרת הליכתו היתה או לקבל אישור על בשיאותו, או לקבל רשות מהשלטונות ביחס לאיזה ענין ציבורי אחר.

זהותו של ר"ג זה אינה ברורה כלל, ומעורפלת. אמנם מצאנו לבעלי התוספות המעירים: (כשמזכירים את ר"ג הזקן)... "אין רגילים להזכיר סתם ר"ג אלא ר"ג הזקן", ומדבר זה סזהיט בעלי התוספות את ר"ג במעשה מסוים: "ויכול להיות שזהו ר"ג דיבנה"⁽²⁰⁾ ולפי התפיסה הזו יכוליט היינו לקבוע שהמעשה המסופר כאן ביחס לר"ג שהלך לבקש רשות מהשלטון, הוא ביחס לר"ג דיבנה.

אלא שמצאנו משניות הסותרות את הבחון דברי התוספות. ישנם מקומות שר"ג מוזכר בצורה סתמית ללא תאר זקן, והכוונה היא לר"ג הזקן שהיה בימי הבית⁽²¹⁾. נגלל משניותו אלו מסביר ר' זכריה פרנקל שכוונת התו"ס, שעל פי רוב ר"ג הזקן מכונה כן, אבל בשום אופן אי אפשר להסיק בצורה מוחלטת, שאם התאר זקן אינו מוזכר, אזי הכוונה לר"ג דיבנה⁽²²⁾. אף על פי כן נראה לנו להסכים לדברי מבטל המשער את זהותו של ר"ג זה כר"ג דיבנה. מבטל טוען שמאזור ור' יהושע העיד על המעשה של ר"ג, יש להביח שעדותו מוסבת כלפי בן דורו ר"ג דיבנה; אם הכוונה לר"ג הזקן אז נצטרך לומר "שר' יהושע האריך ימים למעלה ממאה שנים, וזה אינו מתקבל על הדעת"⁽²³⁾. השערה זו נראית לנו משום שר"ג דיבנה היה,

20. תוס' בדה, ו' עב', דה' בשפחתו.

21. למשל, פאה פ"ב מ"ו; שקלים פ"ג מ"ג; וכן פ"ו מ"א וע"י בחידושי ר' צבי היות על דברי התוס' בדה, שהקשה: שהרי הגמ' מסבירה שהמעשה בשפחתו של ר"ג היה קשור בלחמי תודה, ואיך ייתכן שהכוונה לר"ג דיבנה שחי לאחר התורבון?

22. פרנקל, ז., דרכי המשנה, ע' 60 הע' 82.

23. מבטל שם ע' 28. ותמוהה ראיית וייס, א.ה., דור דור ודורשיו, הוצאת פלאט ומינקוס, ניו-יורק - ברלין, תרפ"ד, א' 188, הע' 1, שזה היה ר"ג הזקן.

כאמור, פעיל במיוחד בקביעת הלוח, ובימיו בנחדשה הלכה שאין מעברין אלא בהסכמת הבשיא.

אבו מוצאים פפור נוסף המראה את פעילותו של ר"ג דיבנה

לגבי עיבור השנה, באותו עמוד בגמרא. "מעשה בר"ג שאמר השכימו לי שנעה לעליה, השכים ומצא שמונה. אמר: מי הוא שעלה שלא ברשות, ירד. עמד שמואל הקטן ואמר: אבי הוא שעליתי שלא ברשות, ולא לעבר את השנה עליתי, אלא ללמוד הלכה למעשה הוצרכתי. אמר לו: שב בני, שב! ראויות כל השנים כולן להתעבר על ידך, אלא אמרו חכמים: אין מעברין את השנה אלא במזומבין לה, וכו' (24).

בספ"י זה דומבי שיש לבו רמז ברור לזהות את ר"ג - כר"ג

דיבנה, שהרי מוזכר כאן שמואל הקטן. שמו של שמואל הקטן מוזכר במקום אחר בקשר עם ר"ג: "ת"ר שמעון הפקולי הסויר י"ת ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה. אמר להט ר"ג לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים? עמד שמואל הקטן וחקבה, וכו' (25).

לכאורה הדברים מפורשים ששמואל הקטן היה בזמנו של ר"ג דיבנה (26) ועתה נפנה לבדוק ברייתא מפורסמת, שהעסיקה חוקרים רבים

בפיענוחה. מצאנו בתוספתא: "רבי ינאי אומר משום ר' שמעון בן גמליאל שהיה אומר: בגוזליא רכיכין הן ובאמריא דעדקין ושפר באנפאי ואוסיפית על שתא דא חלתינ יומין. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו עומדים ע"ג מעלות בהר הבית ויוחבן סופר הלך לפניהם ואמרו כתוב: לאחבא בני גלילא עלאה ובני גלילא תתאי - שלמכון יסגא מהודעין אנחבא לכוון דמטא זמן ביעורא לאפוקיא מעשריא ממעטביא זיתיא. ולאחבא בני דרומא עילא ובני דרומא תתאה שלמכון יסגא. מהודעין אנחבא לכוון דימטא זמן

24. בבלי, סנהדרין, יא' עא' וכן בירושלמי, סנהדרין פ"ע הל"ב, קצח בשיבוי לשון.

25. בבלי, ברכות, כח' עב'.

26. ראה להלן בבספח א' ע' 103 בירור ביחס לזמנו של שמואל הקטן.

לאפוקי מעשריא מעומרי שובילא. ולאחבא בני גלותא דבבל
ובני גלותא דמרי ושאר כל בני גלותא דישראל שלמכוון יסגא.
מהודעין אנחבא לכוון דגוזליא רכיכין ואמריא דעדקין וזימניה
דאנבינא לא מטא בשפר באנפאי ובאנפי חבראי, ואוספנא על
שתא דא תלוין יומין" (27). (ר' יבאי אומר משמו של רשב"ג
שהיה אומר: הגוזלות רכים והכבשים דקים וחוטב בעיבי והוספתי
על שנה זו שלושים יום. מעשה בר"ג וזקנים שהיו עומדים
על גבי מעלות בהר הניח ויוחנן הסופר הלך לפניהם ואמר
כחוב: לאחיבו בני הגליל העליון בני הגליל התחתון - שלומכם
ירבה. מודיעים אנחנו לכם שהגיע זמן הביעור להוציא
המעשרות (28) מאסיפת הזיתים. ולאחיבו בני הדרום העליון ובני
הדרום התחתון - שלומכם ירבה. מודיעים אנחנו לכם שהגיע הזמן
להוציא המעשרות (28) מעומרי השיבולים. ולאחיבו בני גלות בבל
ובני גלות מדי ושאר כל בני גלויות ישראל - שלומכם ירבה.
מודיעים אנחנו לכם שהגוזלות רכים והכבשים רכים ודקים
ותקופת האביב לא הגיעה, והוטב בעיבי ובעיבי חבירי, וחוספנו
על שנה זו שלושים יום.)

השאלה העומדת לדיון היא מי היה רבן גמליאל זה, וכמו
הן מי היה ר' שמעון בן גמליאל? האם היה זה רבן גמליאל
הזקן שווי עוד בזמן הבית, או היה זה ר"ג דיבנה? השאלה
בדבר זהותו של ר"ג זה, חשובה לבושא זה שעליו אנו דנים, לא
רק משום הצורך לזהות את ר"ג אבל ברצוננו להביא ראיה נוספת
לדעהנו, שהנשיא המחיל להיות פעיל ביותר בקביעת הלוח,
בזמנו של ר"ג דיבנה, שהיה לאחר החורבן. משום כך חשוב לנו
הבושא, ונבסא לנר את זהותו של ר"ג זה.

27. סנהדרין. פ'ב, ב'. ועי' בבלי שם, י"א ע"א. וירושלמי פ"א
הלב' ובמקבילות בשיבוים קלים.

28. בערב הפסח של שנה רביעית לשמיטה ובשבת השמיטה חייבים
לבער את המעשרות, ראה בפ"ה מעשר שבי מ'ו.

הברייתא הזו מובאת בבבלי והגמרא רוצה להכליל את ההנדל
בין "תקיפוי קדמאי לעיבורתגי בתראי" (29). רבן גמליאל
שבחשב לתקיף "והיה נוהג שררה וזורק מורא בחלמידים" (30)
כפי שמצאנו בטמא מקומות: כגון, במחלוקת של ר"ג ור' יהושע (31),
ועוד (32); כשהוא הושיע על וחלטת עיבור השבה, הוא כתב
שהחולמה ביחס לעיבור התקבלה על ידו ועל ידי חבריו. ואילו
רשב"ג, שהיה מהעבורותבים המאוחרים (33) נאיגרת המודיעה על
העיבור, הוא כותב שהחלטה ביחס לעיבור התקבלה על ידו
בלבד! והגמרא שם דוחה את ההשוואה ואומרת: "דילמא בתר
דעברוהו" (34). רש"י שם פירש: שאולי האיגרת הזו, שבה
ר"ג מזכיר את חבריו כשותפים להחלטה ביחס לעיבור, נכתבה
לאחר שהעבירו אותו מנשיאותו. פירושו של רש"י מבוסס על
המסופר במסכת ברכות, שרבן גמליאל העביש את ר' יהושע
וזלזל בכבודו בפרהסיא. הדבר גרם להתמרמרות רבה בקרב החכמים
וכתוצאה מכך, הוולטו להעביר את ר"ג מנשיאותו, ולמנות את
ר' אליעזר בן עזריה כנשיא. בסופו של דבר, ר"ג פייס את ר'
יהושע והחזירו לנשיאותו, אבל גם ר' אלעזר בן עזריה נשאר
בתפקיד בכיר. הפשרה, שהגמרא מזכירה, היתה שר"ג
דרש ברבים בשלש שבתות, ואילו ר' אליעזר בן עזריה בשבת
אחת (35). על סיפור זה סומך רש"י את פירושו, שייתכן שר"ג
שיבה את הבהגתו התקיפה לאחר המקרה עם ר' יהושע, ולאחר
שהעבירו אותו מנשיאותו, ומאז היה מבסח את איגרות העיבור
שהחלטה נחקבלה על ידו ועל ידי חבריו, שהרי ראינו לעיל

29. שנו בסנהדרין. (בין החכמים הקדמונים שבחשבו לתקיפים
לבין החכמים האחרונים שבחשבים לעבורותגיח).

30. רש"י, שם, יא' עב', דה' תקיפי במאי.

31. בבלי, רה' כ"ה, עא'.

32. בכורות ל"ו ע"א, ברכות כ"ז עב', ונדון על כך בהמשך
הדברים.

33. כפי שמסופר בנא מציעא, פ"ד ע"ב ופה ע"א.

34. בסנהדרין, שם, עב'.

35. בבלי, כ"ז עב'.

שההלכה דורשת שהחלטה הסופית בענין העיבור תיעשה על ידי שבעה דיינים. התוספות שם מפרשים בצורה דומה, אלא שמדגישים שלאחר שהעבירו את ר"ג מבשיאותו הוא התחלק בתפקידו עם ר' אליעזר בן עזריה, ולכן הוא הזכיר שהחלטה בתקבלה על ידו ועל ידי חבירו. התוספות כנראה גורסים "באבפאי ובאנפי חבראה" בלשון יחיד, ולא "באבפי חביריי", כפי שהגירסה בגמרות שלבו, שהיא בלשון רבים.

לפי פשוטת הסוגיא וכפי פירושו של רש"י והתוספות,

האיגרות הללו בכתבו על ידי רבן גמליאל זיבנה ורשב"ג בנו, שחיו לאחר החורבן.

אלא שיש להסביר כמה בקודות בלחי מובנות לפי פירוש

זה. ראשית, מה עשה רבן גמליאל בהר הנית לאור החורבן? ועוד יותר יש לתמוה אם עוסקים אנו בתקופה שלאחר החורבן, מה הסעם לבמק את עיבור השנה "שהגוזלות רכיכין ואימריא עדקין (או ערקין)"? ענין הגוזלות והכבשים היה קשור בפולוון הקורבנות בבית המקדש. לפי פירושו של רש"י, הגוזלות היו מובאים כקורבנות על ידי היולדות, הזבין והזבות, ואילו הגדיים היו ביצרכים להביאם כקורבנות פסח⁽³⁶⁾. לפי הרמב"ם הגדיים היו ביצרכים לקורבנות ראיה, שכל עולה רגל צריך היה להקריב⁽³⁷⁾. על כל פנים אם נאמר שרבן גמליאל ורשב"ג, המוזכרים בברייתא זו, היו לאור החורבן, איך נוכל להסביר שעניני הקורבנות היו טיבות לעיבור השנה?

36. רש"י שם בעא'.

37. רמב"ם פ"ד הלכות קדוש החודש, הל"ז.

בגלל הקשיים הללו ישנן דיעות המבסות לזהות את רבן גמליאל ורשב"ג, כרבן גמליאל הזקן ובנו שחיו בתקופת הבית. אלון סבור שהמעשה אירע בזמנו של רבן גמליאל הזקן, אלא שהבבלי פירש שהכוונה לרבן גמליאל דיבנה⁽³⁸⁾. כלומר שהתלמוד פירש בסעות את המעשה שבצעט קרה בתקופתו של ר"ג הזקן והעבירו אותו לתקופת ר"ג דיבנה. קיימת דעה אחרת אשר גם היא מסכימה שרבן גמליאל זה היה רבן גמליאל הזקן, ומנסה לפרש את דברי הגמרא שהכוונה לרבן גמליאל הזקן ולא לרבן גמליאל דיבנה. דעה זו גורסת כדברי הגמרא "בתר זעברוה", לשון בקיבה ולא "בתר שעברוהו" כפי שבגירסה שלפנינו, ומפרשים שר"ג כתב את האיגרת שבה הוא מזכיר את חביריו, משום שבאותה שנה קרה שעבירו את השנה בהיעדרו, וחביריו עיברו את השנה בנבאי שהבטיח יסכום כפי שלמדנו, ולכן מאחר והחלטת העיבור בעשתה בלעדיו, לכן הוזכרו שאר הדיינים⁽³⁹⁾. לפי פירוש זה גם התלמוד בעצם מכווין לרבן גמליאל הזקן שחי בתקופת הבית, ולא כפי פירושיהם של רש"י ותוספות. וישנם המחזקים את ההשערה בדבר זהותו של ר"ג - כר"ג הזקן, על פי המקור המוזכר בירושלמי, שר"ג ישב על מעלות האולם בהר הבית⁽⁴⁰⁾, ומזה הסיקו שהכוונה לרבן גמליאל הזקן⁽⁴¹⁾.

ויש הרואים כראיה שזה היה ר"ג הזקן משום שמצאנו במקום אחר סיפור המעיד על רבן גמליאל הזקן שהיה עומד ע"ג מעלה בהר הבית. "אמר ר' יוסי מעשה באבא חלפתא שהלך אצל ר"ג בריבי לטבריא ומצאו שהיה יושב על שלחנו של יוחנן הבזוף (ב"א רשב"ג) ובידו ספר איוב תרגום, והוא קורא בו. אמר לו: זכורני ברבן גמליאל אבי אביך שהיה עומד ע"ג מעלה בהר הבית, והביאו לפניו ספר איוב תרגום, ואמר לבנאי: שקעהו תחת

38. אלון, שם, א', ע' 150 וכן פרנקל, שם, ע' 59 ועוד.

39. תוספות חלמידי ר' פרץ, מובא בשיטה מקובצת על הגמרא, בספר חמרא וחי. לר' חייח בבבבשתי, ליוורבו, תקס"ב, ירושלים, תש"ך. וראה בחגיגות מהר"ז חיות שגם מביא פירוש זה.

40. ירושלמי, מעשר שני פ"ה הל' ז'.

41. מנטל, ע' 32, ועי' בהע' 158, שדן בהרחבה אם ייתכן שר"ג כתב את האיגרות באולם שבעזרת כוהנים.

חגדבך. אף הוא צוה עליו וגנזו" (42). בסיפור זה מוצאים אנו את אבא חלפתא שהיה בן דורו של ר"ג דיבנה וסיפר על מעשה שאירע לסבו - ר"ג הזקן - שהיה עומד ע"ג מעלה בהר הבית. ומאחר שמוצאים אנו שר"ג הזקן היה ע"ג מעלה בהר הבית, משום כך יש לזהות שר"ג שכתב את איגרת העיבור היה ר"ג הזקן (43). בגד שיטה זו יש לטעון, שלא מוזכר באף אחד מן חמקומות שזה היה ר"ג "הזקן", (אמנם איזו ראייה מכרעת, כפי שראינו בתחילת הפרק). שבית, קשה לקבל את דעתו של אלון, שהתלמוד עירבב את המעשה שקרה עם ר"ג הזקן וייחסו לר"ג דיבנה. כמו כן יש קושי בפירוש המנסה להבין את דברי הגמרא שבאמת הכוונה לר"ג הזקן, והפירוש "בתר ועברוה" - לאחר שעיברו את השנה בהיעדר הנשיא. שהרי הגמרא מנסה להראות את ההבדל בין התקיפים הקדמונים לעבודתנים המאוחרים; לגבי רבן גמליאל דיבנה מצאנו סיפורים המראים על הנהגה תקיפה, וכן על רשב"ג בנו מצאנו סיפור המראה על עבודתנותו אבל היכן מצאנו שרבן גמליאל הזקן הראה תקיפות מיוחדת ושרשב"ג בנו גילה את עבודתנותו (44)? לכן בראה, שצדקו רש"י והתוספות בפירושיהם שפירשו שהאיגרות הללו נכתבו ע"י רבן גמליאל דיבנה ובנו רשב"ג שחיו לאחר החורבן, וננסה ליישב את הקשיים שהעלינו בגד השירה זו.

השאלה הראשונה שבדון בה: איך ניתן להסביר שרבן גמליאל

דיבנה כתב את האיגרת "על גב מעלת הר הבית" (45).

42. בבלי, שבת, קט"ו ע"א, ועי' שם בוי"ט"י. וראה בשינויים קלים במסכת סופרים, פה' הל' ט"ו.

43. ראה טשרנוביץ, תולדות ההלכה, ד' ע' 266, וכן מבטל שח, ע' 32, הע' 158.

44. ראה טשרנוביץ, שח, שעמד על כך.

45. מה שהזכרנו לעיל בהע' 40 שבירושלמי "מעשר שני" מוזכר: "על מעלות האולט בהר הבית", נוסחה זו אינה ברורה כל צרכה, שהרי מצאנו אותה ברייתא, בירושלמי "סנהדרין" פא' הל' ב', ומחוך הדברים ניכר ששתי הברייתות הן סאוהו מקור, ושם הושמטה המלה "אולם" ונוכל איפוא להחליט שהנוסחה הזכונה היא "על גב מעלות בהר הבית",

ונראה להסביר שהיה מקום אסיפת עם בהר הבית בזמן שהבית עמד על מכוננו, ואפילו לאחר החורבן המשיך העם להיאסף באותו מקום. בעוד שבית המקדש היה קיים היה בית הדין מכריז על עיבור השנה בהר הבית כדי לתת פירסום להכרזת העיבור, וכך גם המשיכו לנהוג לאחר החורבן. זו היא הסיבה שרבן גמליאל כתב את האיגרות לגלויות השונות "על גב מעלות בהר הבית" (46). ויותר מזה נראה לשער שהר הבית היה מקום קבוע לאסיפת הקהל, ולא רק באירועים מפוימים להכרזת העיבור. ונזכיר זאת מכמה מקומות.

שנינו בתוספתא: בן זומא ראה אוכלוסין בהר הבית. אמר: "ברוך שבא כל אלה לשמשנו" (47). בתלמוד מצאנו את אותו הספור: "בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית. אמר ברוך חכם הרזים, וברוך שבא כל אלה לשמשני" (48). בן זומא אמנם בולד עוד בזמן הבית, אבל לדעת אלון אין להביח שהוא היה גדול וחכם בתורה לפני החורבן (49), ולכן הוא סבור שהקהל הרב הזה שראה בן זומא, היה לאחר החורבן (50). פרופסור בכר כותב שמה שכתוב בבבלי: "הר הבית", ובירושלמי: "ירושלים", היא הוספה אנכרוניית (51).

וכן מצאנו: "מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית וראה בן זומא ולא עמד מלפניו. אמר לו: מאין ולאין בן זומא? אמר להן ר' יהושע להלמידיו: עדיין בן זומא מבחוץ" (53). אמנם, ר' יהושע היה חכם עוד בזמן הבית,

46. כעין זה כתב בשו"ת מהרלב"ח, למורנו הרב לוי בן חביב, לעמבערג, תרכ"ה, ע' ס"ד. וראה גם שאילת יעב"ץ לר'. יעקב עסדיו, לעמבערג, תרמ"ד, ח"א, תשובה פ"ז.

47. תוספתא, ברכות פ"ז ה"ה.

48. בבלי, ברכות ג"ח, ע"א, והשווה ירושלמי, ברכות פ"ט הל' א', שכתוב שהוא ראה בירושלים.

49. תולדות היהודים, ח"א ע' 5-284. אמנם הוא אינו מוכיח זאת בצורה מוחלטת.

50. יש להזכיר שאלון דוחה את הגירסא: "ע"ג מעלה בהר הבית", משום שלדעתו בטוי זה מורה על מעשה בנין, ולכן הוא מקבל את הנוסחות האחרות שהם: "הר הבית" - בתוספתא, ו"ירושלים" - בירושלמי. אבל דעתו "שעל גב מעלה" מורה על בנין איבה מוכחת; ולכן ייתכן מאד שזה היה מקום מסוים בהר הבית שבו נהגו להתאסף עוד בזמן הבית, וכן המשיכו להתאסף גם לאחר החורבן.

51. בכר, ג.ז., אנדרות התנאים, מתורגם ע"י א.ז. רבינוביץ, הוצאת דביר, ירושלים, ברליון, תרפ"ב. ח"ב, ע' 138 הע' 2. ואפשר לדחות את דבריו לפי מה שכתבנו בהע' הקודמת.

אעפ"כ אין טפק שמקרה זה קרה כשר' יהושע היה חכם מפורסם ורב גדול לתלמידיו. משום כך, יש להניח שסיפור זה קרה לאחר החורבן, והמקום היה "על גב מעלה בהר הבית" ! כמו כן לפ"ז, "מעשה ברשנ"ג שהיה על גבי מעלה בהר הבית, וראה עובדת כוכבים אחת באה ביותר. אמר: "מר רבו מעשיך ה'" ! אפשר להניח שזה רשנ"ג השני בן ר"ג דיבנה (54).

משום כך הוכחות שרובוביץ מסיפור ר' יוסי בן זולפתא לר"ג דיבנה שסיפר: "זכור אבי ברבן גמליאל אבי אביך שהיה עומד ע"ג מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב מרגום. ואמר לבנאי: שקעו תחת הבדבך" (55), - שהיות ומצאנו את ר"ג הזקן "עומד ע"ג מעלה בהר הבית", לפיכך כותב האיגרות "ע"ג מעלה בהר הבית" הוא ר"ג הזקן, אין לה על מה לטמוך. אכן ר"ג הזקן עמד ע"ג מעלה בהר הבית, ואותו מקום שימש כאסיפת קהל גם לאור החורבן, וכדור ר"ג דיבנה שלח את איגרת העיבור, מאותו מקום אשר לפני עמד בו זקיבו !

הנעיה השניה שעליבו לדון בה את ר"ג כותב האיגרות היה ר"ג מיבנה, איך אפשר להסביר שהנימוקים לעיבור השנה היו קשורים בעניני פולחן הקורבנות בבית המקדש? איך ביתן להבין את דברי ר"ג שנגלל "דגוזליא רכיכין ואימריא עדקין", לכן הוחלט לעבר את השנה, אם עוסקים אנו בתקופה שלאחר החורבן? ביחס לכבשים לכאורה אפשר לשער שהיו מקריבים קורבן פסח, אפילו לאחר שבחרב בית המקדש, שהרי למדנו במשנה "אמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית" (56). רואים אנו שלפי ההלכה אין צורך בבנין המקדש על מנת שיקריבו קורבנות. ולמעלה מזו מצאנו לסשנה שמספרת לנו על "מעשה בר"ג שאמר לטני עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא" (57), וידוע לנו שלר"ג דיבנה

53. בבלי, עבודה זרה, כ' ע"א. אמנם בירושלמי, ברכות פ"ט הל"ב, ועבודה זרה, פ"א הל' ט', הגירסה רבן גמליאל.

54. ולא כדברי הימאן, א. ספר תולדות תנאים ואמוראים, לונדון, תר"ע, ח"ג, ע' 1163, שזה היה רשנ"ג הזקן. וייתכן שיש לוזק השערה זו, שהרי מה לעובדת כוכבים בהר הבית, כשהניח עמד על תילו?

55. ראה לעיל הע' 3-42.

56. עירוב פ"ח, מ"ו.

57. פסחים, פ"ז מ"א, וראה להלן באריכות בנספח ד', ע' 124: והשווה קרוכמאל, ב. כותבי ר' בחמן קרוכמאל, ערוך ע"י ש. ראניבוביץ, הוצאת עינות, ברלין, חרפ"ד. מורה נבוכי הזמן, ע' ק"ה.

היה עבד בשם טובי (58). אמנם פרנקל דוחה את המסקנה. וכותב:
"שאינו לבו לזייק בשמות עבדים" (59). אבל לפי ההלכה אין צורך
בבנין בית המקדש על מנת להקריב קורבנות, ומשום כך ייחכן
מאד שהקרבת הקורבנות המשיכה למעשה גם לאחר החורבן. אפילו
בתקופה מאוחרת מאז, לפני 700 שנה בערך, מוצאים אנו דיון
ע"י רבי חבנאל (יחיאל) מפריש אם יש להקריב קורבנות בזמן
הזה (60), אם כן לא ייפלא בעינינו שבתקופה המיזית שלאחר
החורבן המשיכו בעבודת הקורבנות, ולכן היו צריכים לכבשים
על מנת להקריב קורבן פסח (61).

אמנם, הסבר זה שהעלינו מספיק ביוס לענין הכבשים שהם
עדקין, שאותם היו מקריבים כקורבן פסח, אבל איך ניתן להסביר
את הבימוק של "גוזליא רכיכין", שזה שייך לקורבנות שהיו
מביאות היולזיות והזבין, ואלו הן קורבנות יחיד שלגביהן אין
שום ספק שלא הקריבו לאחר החורבן?
הרב גורן בספרו "הורת המועדים", רוצה לשער שרבו גמליאל
כתב את האיגרות בזמן שלטונו של בר כוכבא. לפי דעתו, לאחר
שיחרור ירושלים ע"י בר כוכבא, בעשה בפיון לשקם את הר הבית,
ולתכנן את בנין בית המקדש השלישי, וייחכן שבימי בר כוכבא,
עבודת הקורבנות חודשה במקום המקדש (62). יש לדון או יש
להשערה זו על מה לסמוך, שהרי אחת האיגרות שנכתבו ע"י רבן
גמליאל מדברת על ביעור מעשרות, וכפי שהזכרנו לעיל זמן ביעור

58. למשל משנה, ברכות פ"ב מ"ז, סוכה פ"ב מ"א, בבלי,
בבא-קמא ע"ד ע"ב.

59. דרכי המשנה, ע' 60 הע' 82.

60. מובא בספר נפתור ופרו, לר' אישתורי הפרחי, ירושלים,
חשי"ט, ע' חו'. וראה עוד, לבעית הקרבן הפסח בזמננו,
בשו"ת חת"ם סופר, לר' משה סופר, הוצאת מקור, ירושלים,
תש"ל, חלק יו"ד תשובות קל"ג ורל"ו, ועוד אחרונים ודנו
בשאלה זו.

61. ע"י הגהות מהר"ץ חיות בסנהדרין שהעיר בזה, וכן בשאלת
יעבץ, ח"א תשובה פ"ט.

62. גורן, הרב שלמה, הורת המועדים, הוצאת ציוני, תל-אביב,
תשכ"ד, ע' 480, וכל הפרק: "מלחמת בר-כוכבא לאור ההלכה",
וכן בפרק שלאחריו, "מלכות בן כוזיבא לאור הממצאים
במזבן יהודה". ולפ"ז הוא רוצה להסביר דברי התוספתא
בעדות פ"ג, ע"ש ראה גם "גיל, ש., מלחמת בר-כוכבא
מהורה שניה, הוצאת מוסד ביא. יק, ירושלים, 1957,
ע' 77, המבין שהעבודה בבית המקדש חודשה בזמן ההוא.

המעשרות הוא בערב פסח של שנה רביעית ושביעית (63). לפי אחד השטרות שבמצאו בחפירות שהתבהלו ע"י י. י. ידיו ברואזי מורבעאת במדבר יהודה, מתאשרת ההבנה ששנה ראשונה לשלמון בר כוכבא היתה שנת 132-133 לספירה הנוצרית, שהיא היתה גם שנה ראשונה למוזזור השמיטה, בהיות שנת 131-132 שנת השמיטה (64). כמו כן הונאריך המקובל לגפילת ביוור ולסיוח מלכות בר כוכבא הוא ט' באב שנת 135 לספירה, שזו שנה שלישית לשמיטה, ואם כן לפי חישוב זה אין אפשרות לשער שרכן גמליאל כתב את האיגרת המזכירה ולבער את המעשרות בשנה הרביעית בתקופת בר-כוכבא, שבשנה הרביעית לשמיטה כבר בגמרה תקופת שלמונו (65). למעלה מזו, מקובל "שרבן גמליאל לא האריך ימים עד המרד" (66), וכך גם משמע ממסורת הלמודיות, שרבן גמליאל לא חי בזמן המרד, אלא בנו רשב"ג שהיה צעיר לימיח באותה תקופה (67). לפי רוב החוקרים רבן גמליאל מת בערך בשנת 117 לספירה לכל המאוחר (68), ואם כן אין שום ספק שהאיגרת הזו לא בכונה בזמנו של בר-כוכבא. השערה נוספת מועלית ע"י הרב גורן, שהאיגרות בכוננו בראשית תקופת שלמונו של הקיסר הרומאי אדריאנוס, שהבטיח לבנות את בית המקדש. ההבנה שאדריאנוס הבטיח לבנות את בית-המקדש מבוססו על אגדה ב"מדרש רבה", המספרת על גזירת המלכות בימיו של ר' יהושע בן חנניה שיבנה בית המקדש, ובגלל השפעת "הכותיט" חזרה בה המלכות מהבטחה זו (69). כמו כן מסופר על ידי אב הכנסיה אפיפניוס וכן במקור של כרוביקון סודי על

63. ראה מעשר שבי, פ"ה מו', אמנם רש"י בסנהדרין י"א ע"ב כתב בשנה השלישית והשישית, אבל זה לא מדוקדק, וראה בחידושי הרש"ש שהעיר על כך.

64. ידיו, י., הויתושים אזור בר כוכבא, הוצאת וייזנפלד וביקולסון, ירושלים, תשל"א, ע' 183.

65. אמנם, משך תקופתו בר כוכבא עצמה אינו ברור כל ארכו, ראה שם גורן, והדבר עדיין צריך בירור.

66. ראה למשל: תולדות עם ישראל, בעריכת בן ששון, ח.ה., הוצאת דביר, תל-אביב, תשל"א, ח"א ע' 320.

67. ראה אלון, תולדות היהודים, ח"ב ע' 39.

68. ראה למשל יעבז, חו' ע' 99, וכן גרץ. אמנם הלוי יצחק, אייזיק, דורות הראשונים, פרנקפורט, תרס"ו, בדפס מחדש ירושלים, תשכ"ז. ח"ג ע' 362 סבור שר"ג בפטר קודם לכן.

69. בראשית רבה, פ' סד', י'.

הצו שביתן ע"י אדריאנוס לבנות את ירושלים. אין זה מעביבנו לדון בבושא זה, אם אכן הבטיח אדריאנוס לבנות את בית המקדש וחזר בו. בושא זה בידון בהרחבה ע"י אלון⁽⁷⁰⁾. אפילו אם בקבל את המסורות השונות, הקובעות שאכן היתה הבסחה מצד אדריאנוס לבנות את המקדש, עדיין לא העלינו ארוכה לבעיתנו, איך כתב רבן גמליאל באיגרתו בימוק לעיבור השנה, שהגוזלות הן דכין; ראשית, לא מצאנו שאכן בנה בית המקדש ושעבודת הקורבנות התנהלה כימי קדם ושאפילו קורבנות יחיד הועלו על גבי המזבח. אם העלינו בראשית הדיון את האפשרות שהקרבנות הקורבנות במשכה גם לאחר החורבן, אין הדברים אמורים אלא כלפי קורבנות ציבור, כגון קורבן פסח ותמיד, אבל לא קורבנות יחיד שבעיות סומאה ואחרות מעכנות בעדן מלהיקרב לאחר החורבן⁽⁷¹⁾. בוסף לכך, עדיין לא ברור מאין פשוט לו לרב גורן שרבן גמליאל חי בימיו של אדריאנוס, ובאותו זמן שניתבה ההבסחה לבנות את בית המקדש. האם האגדה במדרש המספרת על ההבסחה שניתבה על ידי המלכות והמזכירה שזה היה בימיו של ר' יהושע בן חנניה, ואיבה מזכירה שזה היה בימיו של רבן גמליאל הנשיא, איבה מראה בצורה, ברורה, שהמעשה לא קרה בימיו של רבן גמליאל, אלא לאחר מותו⁽⁷²⁾?

רבינו ביסים סלל גישה אחרת; לפי דעתו, לאחר החורבן לא הקריבו קורבנות כלל, ולכן הוא מציע פתרון אחז להבנת האיגרות. אלו הם דבריו: "וקשה לאחר החורבן היאך היו שולחים, דגוזליא רכיכין ואימריא דקוקין והרי לא חיה להם קרבן פסח, ולא קיבו זבים ויולדת? וצריך לומר שאף לאחר ההורבן היה (צ"ל היו)

70. אלון, חולדות היהודים, ח"א 270-289.

71. ראה שאילת יעב"ץ תשובה פ"ז, ותשובה פ"ט. ובכלל יש צורך לעיין אם ביתן להעלות על הדעת שהיתה עבודת הקורבנות לאחר החורבן, שהרי מוצאים אנו בבבלי פסחים עב' עג': "מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לבית המדרש, לשחרית מצאו רבן גמליאל, אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש? אמר לו: עבודה עבדתי: אמר לו: כל דברין אינן אלא דברי תימה! ובי עבודה בזמן הזה מבין? אמר לו: ... עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש". האם תמיהתו של ר"ג אינה מוכיחה שלא היתה עבודה לאחר החורבן? וראה בספח ד'.

72. ראה למשל אלון, שם, ע' 292 שכתב: "אין אנו יודעים במדויק שנת מותו של ר"ג, ברם, קרוב לוודאי שלא משכו חייו עד לאדריאנוס...!"

מסתכלים בדברים הצריכים, אילו היה בית המקדש קיים. שאם ייבנה הבית בימיהם יהיו העבֵלֵבִים על מכונם, כמו שאמרו לענין יום הַנֶּפֶץ, שיהיה כולו אסור מטעם "מהרה ייבנה המקדש". הוא מוכיח את סברתו: "ועל כרחק הרי הוא, שהרי אמר בהלכה על שלשה מעברין את השנה והם אניב ומשום עומר ומשום פירות האילן ותקופת תשרי שיהיה חג הסוכות בתוכה, ודאי שלאחר החורבן אין אנו צריכים אלא מפני התקופה בלבד, ואפילו הכי אמריבן בגמרא שעל אחד אין מעברין, אלא ודאי אף שאר הדברים היו מסתכלים אחר החורבן כמו קודם החורבן" (73). הר"ן מציע איפוא, שייתכן שרבן גמליאל דיבנה כתב את האיגרות לאחר החורבן ובימק את הסיבות לעיבור השנה בגלל המחסור בקורבנות, אפילו אם לא הקריבו קורבנות כלל בזמנו, באמונה החזקה שחורבן הבית הוא מצב חולף. ו"מהרה ייבנה המקדש". הרי מצאנו שחכמים תקנו כמה הלכות לאחר החורבן, שהעם ימשיך לבהוג כאילו בית-המקדש עדיין על מכונו, בגלל הטעם "מחרה ייבנה המקדש" (74). משום כך הבימוקים של "גוזליא רכיכין ואימריא עדקין", היו בימוקים מספיקים לעבר את השנה, אפילו לאחר החורבן, כפי שהם היו בימוקים בזמן הבית החכמים סברו שמהרה ייבנה המקדש, ולכן יש צורך להיות מוכנים שאם ייבנה המקדש מיד, יהיו קורבנות בכמות מספקת בשביל הקרבת קורבן פסח, וגם בשביל קורבנות יחיד (75).

73. חידושי הר"ן על מסכת סנהדרין, על דברי הגמ' בדף יא' ע"ב, ע' ה' בעמודי הספר וכן רומז לגישה זו, בשאילת יענץ, שם.

74. וראה גם שו"ת מהרלב"ח ע' ס"ד, שכותב שהיו עושים אחר החורבן זכר למח שהיו נוהגים קודם החורבן. אלא שהוא מטעים זאת יותר, שהצורך קשור היה בעלייה לרגל, שהיתה קיימת אפילו לאחר החורבן, ואלה הם דבריו: "על תבורי פסחים ודאי שלא היו מעברים, כי לא היו צריכים להם כלל, ואפילו לעשות זכר להם לא היה ראוי. אומנם מפני הדרכים והגשרים וגלויות וכו'", ראוי היה להם לעבר אפילו אחר החורבן, כי גם לאחר החורבן היו עולין בכל שנה בג' רגלים, כדאיתא במדרש חזית בשני מקומות וגם במדרשים אחרים. ומזה הטעם גם היה ראוי להם לעבר, מפני שעדיין לא הגיע הזמן מפני הטלאים מזה הטעם עצמו שימצאו מזונות בשפע לעולי רגלים. ועיקר הדבר והטעם שהיו עושים אחר החורבן זכר למה שהיו נוהגים קודם החורבן". וראה בבספח ג' ע' 115, שבו אנו מוצים הלכות הקשורות בתקווה ש"מהרה ייבנה המקדש".

75. ראה בבספח שאפילו בדורות המאוחרים, יש דיון אם מותר לכהנים לשחות יין ולגדל שערם, בכדי שיהיו מוכנים לשרת במקדש משום "שמהרה ייבנה המקדש".

בראה לבו שיש ליישב את הבעיה בצורה יותר פשוטה. לפי דברי הגמרא מתברר שהנימוקים של חוסר קורבנות אינם מספיקים לעבר את השבה; שבינו שם: "תבו רבנן על שלשה דברים מעברין את השבה על האניב (אם לא בישלה התבואה - רש"י), ועל פירות האילן (אם מתאחר בישראל יותר מזמן העצרת - רש"י), ועל התקופה (תקופת תמוז שנמשכת עד סוכות, או תקופת טבת שנמשכת עד פסח - רש"י). על שנים מהן מעברין ועל אחד מהן אין מעברין..." (76)

הבימוק לעיבור השבה צריך להיות לפחות אחד משלושת הדברים הללו; שהתבואה עדיין לא הבשילה, או שמשערים שפירות האילן לא יבשילו עד חג השבועות, או בגלל שעות הקיץ במשכת עד עבור סוכות, או שעות החורף במשכת עד אחרי פסח. אותה ברייתא ממשיכה לקבוע שיש צורך בשני בימוקים מתוך השלושה, על מנת להצדיק את עיבור השבה, בימוק אחד אינו מספיק, הברייתא ממשיכה לומר: "אין מעברין את השבה לא מפני הגדיים לא מפני הטלאים לא מפני הגוזלות שלא הגיעו וכולן סעד לשבה" (76). לפי הסברו של רש"י, עבין הקורבנות אינו בימוק מספיק לעיבור השבה, אלא שהוא מצטרף לאחד משלושת הבימוקים העיקריים: אניב, פירות ותקופה. אם, למשל, רק התבואה לא הבשילה לקראת חג הפסח, זהו בימוק עיקרי, אבל בהיותו בימוק אחד בלבד אין מעברין את השבה בגלל זה. אם בוסף לכך גם יש מחסור בקורבנות אז יכולים לצרף את עבין הקורבנות כ"סעד", כהיזוק לסיעון שיש צורך לעבר את השבה (77). אבו רואים את זה מהאיגרות של ר"ג ורשב"ג, שהסיבה העיקרית לעיבור השנה היתה משום "זימנא זאניבא לא בא", ורק כדי לחזק את הסיעון שיש צורך בעיבור השבה, הוסיפו "דגוזליא רכיכין ואימריא עדקין" הסיבה של הקורבנות מסייעת לשכנע את הציבור שבאמת מבחינת העונה והזמן יש צורך לאחר את חג הפסח, כי בדרך כלל בזמן הבית כשהיה חל חג הפסח, היו גוזלות וגדיים בכמות מספקת, ואם כן טיעון זה הוא בר תוקף

76. תוספתא, שם, וראה בגמ' שם, עא'.

77. ראה רש"י, שם, דה' אבל עושין אותן סעד.

גם לאחר החורבן. שהרי הסיבה בנוסף לנימוק העיקרי תסייע לשכנע את הציבור שיש צורך לעבר את השנה, משום "שגוזליא רכיכין ואימריא עדקין", למרות שאין צורך בהם לאחר החורבן, אבל הרי הט מוכיחים שחג הפסח יהול מדי מוקדם, ויש על כן צורך לאחרו ע"י עיבור השנה⁽⁷⁸⁾. זאת ועוד, כפי הבראה, האיגרות שבשלחו בדבר עיבור השנה, בשתמרו זמן רב. מוצאים אבו שמר עוקבא (מהמאה השלישית) החזיק בידו שתי איגרות עיבור, מזמנים טובים, לכן יש להניח שבאופן כללי השתמשו כותבי האיגרות באותו גיסוח שהשתמר מדורי דורות, וכן גם זהג ר"ג דיבנה, הוא כתב את איגרת העיבור בניסוח דומה למה שהיה זהוג בתקופת הבית. לכן נוכל לשער שהסיבה העיקרית לעיבור היתה כי תקופת האביב עדיין לא נאה, אבל כסיוע לשכנע את הציבור, יכול היה להצביע על כך שגם הגוזלות רכיין והכבשים דקים, סימנים המוכיחים שבאמת חג הפסח יהול מוקדם אם לא יעברו את השנה, שהרי בזמן הבית כשחג הפסח הגיע, הגוזלות והכבשים היו בכמות מספקת, ועל כן יכול היה ר"ג להשתמש באותו גיסוח שהשתמשו בו קודמיו בזמן שהבית עמד על תילו⁽⁷⁹⁾.

כסיכוח לדיון באמר: שאיגרת העיבור שנכתבה ע"י רבן

גמליאל, לפי דעתנו מחברה הוא רבן גמליאל דיבנה שחי לאחר החורבן, כפי פשטות דברי הגמרא וכפירושו של רש"י ותוספות, הראינו כמה אפשרויות להתגבר על הקשיים שעוררו החוקרים על זיהוי ר"ג זה כר"ג דיבנה. הראינו שגם לאחר החורבן מקום המעלות בהר הבית בשאר מקום אסיפה לעם, וביחס לניסוח באיגרות הראינו, (א) ייתכן שהיתה עבודת קורבנות לאחר החורבן בצורה מצומצמת. (ב) בגלל התקווה ש"מהרה ייבנה המקדש", היתה סיבה לארגן את החיים הדתיים בצורה כזו שאם ייבנה המקדש, יהיו בהמות ועופות בכמות

78. ביחוד הדברים מונהגים ומחנררים לפי הצעתנו, על פי שיטת הרמב"ם ראה בנספח ב', ע' 108.

79. ראה בשאלת יעבץ, חס, שרומז לאפשרות זו בהסברת הדברים. הוא מתנגד להנחה שניסוח האיגרות היה קבוע משום שא"כ מדוע מעירה הגמרא על עבודתנותו של ר"ג ועל נקיפותו של רשב"ג בנו? אבל בראה שאין זו קושיא; כי הניסוח באופן כללי היה אחיד, אבל כל אחד ואחד הוסיף או גרע בפרטי דברי האיגרת.

מספקת להקרבה. ג) שכל הטיעון הקשור בקורבנות ביחס לעיבור, היה בר תוקף גם לאחר החורבן, ביחוד אם נביח שביסוח האיגרות השומר במשך דורות רביח, וכותבי האיגרות היו באופן כללי משתמשים בניסוחים המסורתיים.

דיון זה מחזק את הבנתנו שר"ג דיבנה גילה פעילות מרובה בענין עיבור השנה, על מבח לחזק את מוסד הבשיאות ולמנוע פירוד בעת. בימיו התחדשה ההלכה שהבשיא קובע בעיבור השנה; הוא מזמין את החכמים לדיון בצורך בעיבור השנה; ובהעדרו - החלטת הסנהדרין לעיבור השנה זקוקה לאישורו.

עתה ברצוננו להרחיב את הדיון גם לשטח קידוש החודש. על ידי ביתוח המקורות בראה שרבן גמליאל דיבנה הוא שיסד את הנהג שהבשיא קובע גם בקשר לקידוש החודש.

בביבו במשנה: "דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בסבלא, ובכותל בעלייתו, שנהן מראה את ההדיוטות, ואומר: הכזה ראית, או כזה? מעשה שבאו שבים, ואמרו: ראינוהו שחרית במזרח, וערבית במערב. אמר רבי יוחנן בן בורי: עדי שקר הם! כשבאו ליבנה, קיבלן ר"ג. ועוד באו שבים ואמרו: ראינוהו בזמנו, ובליל עיבורו לא בראה. וקיבלן רבן גמליאל. אמר רבי דוסא בן הרכיבס: עדי שקר הן, ^{היאך} מעידין על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיביה? אמר לו ר' יהושע: רואה אני דבריה! שלח לו רבן גמליאל: גוזרבי עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוןך. הלך ומצאו ר"ע מיצר. אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר: "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם" (80), בין בזמנו בין שלא בזמנו, אין לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל רבי דוסא בן הרכיבס. 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, בדב ואביהוא, ושבעים מזקבי ישראל" (81). ולמה לא בתפרשו שמותן של זקנים? אלא ללמד שכל

80. ויקרא, כ"ג, 2. אמנם הביקוד הוא: "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם" אלא שר"ע דרש זאת כאילו היה בקוד: אשר תקראו אותם.

81. שמות, כ"ד, 9.

שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל, הרי הוא כבית דינו של משה. בסל מקלו ומעותיו בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל, ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונו. עמד רבן גמליאל ובשקו על ראשו. אמר לו: בוא בשלוח בני ותלמידי. רבי בחכמה ותלמידי לקבלת דברי"י" (82).

תחילת המשנה מספרת על צורות של לבנה שהיו קבועות בעלייתו

של רבן גמליאל, והוא באופן אישי היה חוקר את העדים שבאו להעיד על מולד הלבנה. המשנה גם מספרת על עדיט שהוכרזו על ידי ר' יוחנן בן זורי כעדי שקר, ור"ג קיבלן כשהופיעו לפניו ביבנה (83). וכך מוצאים אנו את הסיפור הידוע במשנה זו בדבר המחלוקת בין ר"ג לר' זוסא בן הרכיבס ור' יהושע ביחס לזוג עדים שר"ג קיבל את עדותם בניגוד לר' זוסא ור' יהושע שסברו שהם עדי שקר, ולכן אי-אפשר להסתמך על דבריהם, והם רצו לעבר את החודש. רבן גמליאל גזר על ר' יהושע שיבוא אליו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל לפי חשבונו של ר' יהושע על מנת להראות לעיני כולם שהוא קיבל את החלטת רבן גמליאל בדבר קביעת החודש. לאחר התלבטויות השתכנע ר' יהושע וקיבל עליו את הדין.

אלון סבור שמשנה זו מוכיחה על מאבק שהיה קיים בין

חכמי הסנהדרין לבין הנשיא ביחס לבטילת סמכויות, שהסתייח בנצחונם של הנשיא (84).

דבריו של אלון בראייה לבו כשטחיים מדי והעבין סעון ליגון.

המחלוקת בין ר"ג לר' יהושע היתה מזלוקת הילכתית, או מחלוקת במדע האסטרונומי, אח יש לקבל את עדות העדים על מולד הלבנה. איך אפשר לראות במחלוקת זו, השתקפות של מאבק על כוח וסמכות בסנהדרין? האם המשנה אינה מספרת לבו על מחלוקות רבות בין

82. ראש השנה. פ"ב, משניות ח' ט'.

83. ראה לעיל בפרק ב', ע' 26, שהסברנו את הופעת העדים לפני בואח לבי"ד הגדול שביבנה.

84. אלון, שם, ח"א, 199, וראה ח"ב 7-126.

החכמים והבשראים בנושאים הילכתיים שובים? וכי בסיק שכל מחלוקת הילכתית מורה על מאבק על סמכויות? בראית לבו טענתו של מבטל הכותב: "העובדה שר' יהושע חלק על קידוש החודש של ר"ג דיבנה, איך פירושה שהוא חלק על זכותו לקדש חודשים ולעבר שנים: מחובתו של כל חכם היה לחלוק אף על הסנהדרין הגדולה אם ראה שסעתה בדבר הלכה"⁽⁸⁵⁾. גם בראים דברי מבטל, שהסנהדרין לא ביקשה ליטול מהבשראים את זכותו לקבוע את לוח אלא אף סייעה לו. אם ביקשה הסנהדרין להוציא מידי הבשראים את הזכות לקבוע את הלוח, הרי היתה להם אפשרות לעשות זאת בנקל. ראשית, כשרבן גמליאל הלך לסוריא ושהה לבוא, ועיברו על תבאי שירצה בשיא, "וכשבא ר"ג ואמר רוצה אני, במצאת השנה מעוברת"⁽⁸⁶⁾, האם זו לא היתה הזדמנות מצוינת לסנהדרין ליצור תקדיח של קביעת עיבור השנה, ללא הבשראים? שנית, הרי הסנהדרין הורידו את ר"ג מבשראותו כשמצאו לבכור⁽⁸⁷⁾, מי היה מונע מהם לשלול את סמכותו בקביעת הלוח, אם היו רוצים?⁽⁸⁸⁾

אמנם לאחר ניתוח מדוקדק של דברי המשנה נוכל לראות בדברי המשנה הללו סיוע להשערתנו, שהבוגג שקביעת הלוח בעשית ע"י הבשראים התחדש בתקופת ר"ג דיבנה. בוגג זה היה צריך לקבל את הביסוס ההלכתי שבית דין של הבשראים הוא הקובע הבלעדי בקביעת החודש. למרות שגורמי המחלוקת בין ר' יהושע לבין ר' גמליאל היו הילכתיים ואסטרטגיים, היה צורך לשכנע את ר' יהושע מבחינה הילכתית שפסק דין של בית דין הבשראים הוא הקובע ועל כולם לציית להחלטה זו. בוגג זה היה חדש ולא בנקל השליח עמו ר' יהושע משום החידוש שבו. מאידך, רבן גמליאל ראה צורך לעמוד על דעתו ולכפות את סמכותו הוילכתית בצורה תקיפה על שאר החכמים כדי למנוע בלבול ופירוד בעם. רבן גמליאל סבר שאין לאפשר לחכמים לקבוע את הלוח בצורות פרטיות, ויש צורך לרכז

85. שח, ע' 281.

86. בבלי, סנהדרין, י"א ע"א וראה לעיל בתחילת הפרק.

87. בבלי, ברכות, כ"ז ע"ב.

88. מבטל, שם, עמ' 282.

את הסמכויות. קביעת הלוח לדעת ר"ג הייתה צריכה להיעשות ע"י מוסד אחד בלבד, ומוסד זה היה הנשיא ובית דינו. ננסה לבחון את דברי המשנה ולהוכיח את השערתנו.

כשמתבוננים בסיפור הדברים מיד מתעוררות כמה שאלות.

א) מדוע פקד ר"ג על ר' יהושע לחלל את יום הכיפורים שחל לפי חשבוננו, ומדוע הוא לא פקד על ר' יוחנן בן בוריי, וכך ר' דוסא בן הרכינס, שחלקו על דברי הנשיא, באותו ענין? ב) המשנה מספרת שכשר' יהושע החלבט את למלא אחרי פקודת הנשיא, ר' עקיבא הוכיחו לו שעליו לציית. אבל עדיין לא נחה דעתו, רק לאחר ששמע את דברי ר' דוסא, החליט ללכת לרבן גמליאל. יש להבין במה השתכנע ר' יהושע על ידי ר' דוסא יותר מאשר ע"י ר' עקיבא?

וייס מסביר את הסיבה לתגובה החריפה שהגיב ר"ג כלפי

ר' יהושע ולא כלפי ר' דוסא, משום שר' יהושע היה עני ואילו ר' דוסא היה נכבד ועשיר⁽⁸⁹⁾. יש לדחות הדברים הללו בתוקף.

ראשית, ר' יוחנן בן בוריי היה איש עני ומתפרנס מן הצדקה⁽⁹⁰⁾.

וא"כ מדוע לא העבישו ר"ג באותה צורה כפי שהעגיש את ר' יהושע?

שבית, אם אמנם לא רצת להעגיש את ר' דוסא כפי שהעגיש את ר' יהושע, הלא יכול היה לפחות להגיב בצורה יותר מתונה? המעניין

שוייס עצמו כותב שבענין צרת חבת כשהוגד לר"ג שר' דוסא מכריע

כדברי ב"ש⁽⁹¹⁾, "גם בגדו התרים ר"ג רק לא בכל חמתו כי אם

שלח אליו שלשה חכמים מן הברורים לבקש מאתו דין וחשבון על

מעשהו..."⁽⁹²⁾, מדוע אם כן לא מצאנו שהגיב ר"ג כלפי ר' דוסא

89. דור דור ודורשיו. ח"ב, ע' 77.

90. ירושלמי, פאה, פח' הא', וראה וייס, שם, ע' 118.

91. בבלי, יבמות, ט"ז ע"א.

92. וייס, שם, ע' 80.

בענין קידוש החודש, לפחות בצורה מתונה? האמת היא שר"ג לא פחד מלפעול גם כנגד עשירים וכבדים בעת הצורך. הוא יזם שבית הדין יבדה את גיסו ר' אליעזר בן הורקנוס⁽⁹³⁾, שגם היה עשיר וכבד⁽⁹⁴⁾ ובעל אחותו⁽⁹⁵⁾, כשראה צורך לעשות כן לטובת האומה.

הלוי מסביר את הדברים בצורה אחרת. לפי דעתו ר' יהושע היה ראש בית הדין שלפי המשנה הוא היה מכריז על קידוש החודש. במקרה הזה, המסופר במשנה, ר' יהושע סבר שהם עדי שקר, אם כן הוא בוודאי סירב להכריז על קידוש החודש, משום שלדעתו החודש לא היה מקודש ורובן גמליאל עשה זאת בעצמו. ר"ג החליט שאפשר לקבל את עזריות העדים, ויש לקדש את החודש. היות ור' יהושע סירב לעשות זאת, עשה זאת ר"ג בגד דעתו של ר' יהושע. הלוי מבסס את דבריו על דברי הגמרא בבבבכות, המספוח על המחלוקת האחרת בין ר"ג ור' יהושע, כתוב: עד כמה בצעירה וביזיל? בראש השנה, אשתקד (בשנה שעברה - רש"י) צעריה. בבכורות, במעשה דר' צדוק צעריה. הכי נמי צעריה, תא ובעבריה: (בוא ובעביר אותו מן הנשיאות - רש"י)⁽⁹⁶⁾. הלוי טוען שאי אפשר להבין את דברי העם שהתמרמו על ר"ג ואמרו "בראש השנה אשתקד צעריה", שהרי ר' יהושע בעבש ע"י ר"ג ביום הכיפורים, ולא בראש השנה! ולכן הוא סבור שהצער שבגדם לר' יהושע היה בראש השנה, שהוא ישב בראש בית הדין, ור"ג הכריז על קידוש החודש בגד דעתו⁽⁹⁷⁾. דבריו של הלוי

93. בבלי, בבא מציעא, ב"ט, ע"ב.

94. אדר"ג פ"ו.

95. בבא מציעא, שם.

96. בבלי, בבכות, כ"ז ע"ב.

97. דורות ראשונים, ח"א, ברך ה', 304-6.

אינם משכבעים. כי נוודאי כוונת הגמרא: "בראש השנה אשתקד, צעריה" אינה על יום ראש השנה, אלא כפי שפירש שם רש"י, במסכת ראש השנה או בקשור בראש השנה. כשם שדברי הגמרא שם: "בכורות", הכוונה למסכת בכורות, או למעשה הקשור בבכורות. נוסף לכך, עדיין לא ברור אם אכן ר' יהושע היה ראש בית הזיין (98).

לפי דעתנו ר' יהושע לא היה בוכח כשר"ג קיבל את ערותם של העורים; ולא עוד, אלא שר' יהושע לא היה כלל ביבנה כי אם במקום אחר, ייתכן שהיה במקוט מושבו - פקיעין (99). שהרי לשון המשנה: "שלח לו ר"ג", מורה שר"ג לא דיבר לר' יהושע, אלא שלח לו על ידי שליח (100), שיבוא אליו ביום הכיפורים. כמו כן סוף לשון המשנה מוכיח את השערתנו: "בטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל רנו גמליאל...", מפורש שר' יהושע לא היה בימיח אלו ביבנה. משום כך דוחים אנו את דברי וייס שמאשיח את "ר' יהושע שלא בהג כשורת הזיין, לא חלק עם ר"ג פה אל פה, ולא הוכיח על פניו לאמר: טעית" (101) לדעתנו, ר' יהושע לא היה באותו זמן ביבנה ולכן לא יכול היה להוכיחו על פניו ולומר לו טעית!

לפי דעתנו, גם ר' דוסא בן הרכיבם לא היה בבית הוועד שביבנה, שהרי מסופר במסכת יבמות: "בימי ר' דוסא בן הרכיבם התירו צרת הבת לאחיו, והיה הדבר קשה לחכמים, מפני שחכם גדול היה, ועיניו קמו מלבא לבית המדרש. אמרו מי ילך ויודיעו?"

98. ראה מבטל, שם, ע' 9-142.

99. גבלי, סנהדרין, ל"ב עב'.

100. בירושלמי, ר"ה, פב' הל"ז באמר שהשליח היה ר"ע.

101. וייס, שם, ע' 92.

אמר להן ר' יהושע: אבי אלך. ואחריו מי? ר' אליעזר בן עזריה. ואחריו מי? ר"ע. הלכו ועמדו על פתח ביתו. בכנסה שפחתו ואמרה לו: רבי, חכמי ישראל באין אצלך. אמר לה: יכנסו. ובכנסו. תפסו לר' יהושע והושיבהו על מטה ושל זהב אמר לו: רבי, אמור לתלמידך אחר וישב אמר לו: מי הוא? ר' אליעזר בן עזריה. אמר: ויש בן לעזריה, חבריבנו? (102). הסיפור הזה בוודאי קרה כמה שנים לפני שהיתה המחלוקת בין ר"ג ור' יהושע בענין החודש. שהרי ר' דוסא לא ידע "שיש בן לעזריה חבריבנו", ושנה לאחר המחלוקת בין ר"ג ור' יהושע ר' אליעזר בן עזריה היה כבר מפורסם, (למרות היותו צעיר לימים) שהרי מיבואו כנשיא תחת ר"ג! לפי דעתנו, זוהי הוכחה מוחלטת שהסיפור על ר' דוסא קרה כמה שנים לפני המחלוקת בענין קידוש החודש, ור' דוסא כבר לא השתתף בדיוני החכמים ביבנה. אם כן על כרחנו שר' דוסא כשקבע שהעדים שקיבלו ר"ג הם עדי שקר, לא היה בוכח ביבנה (103).

דומני שהצלחנו להראות בצורה ברורה מתוך דברי המשנה שר' דוסא בן הרכינס ורבי יהושע לא היו בוכחים בזמן שר"ג קיבל את עדות עדי החודש אשר לפי ר' דוסא ור' יהושע היו עדי שקר. ההבדל בין ר' דוסא לר' יהושע היה בזה, שר' דוסא סבר שקביעת החודש של ר"ג, כיון שנקבעה היא קיימת ומחייבת את העם לבהוג לפיה, ללא שום ערעור, משוט כך ביסה ר' דוסא לשכנע את ר' יהושע שיש חובה לציות לבית דינו של הבשיא. לעומתו, ר' יהושע לא חשב כך, ועל כן התלבס אם אין זה מחובתו לקבוע את החודש בתאריך האמיתי שנראה לו (104). לכן ר"ג הגיב בחריפות ובתקיפות כלפי ר' יהושע ולא כלפי שאר החכמים.

102. בבלי, יבמות, ט"ז ע"א.

103. ייתכן שהוא חקר את העדים בני"ד מקומי לפני בואם ליבנה, כפי שעשה ר' יוחנן בן בורי, וכדבריבנו לעיל ע' 26, ולכן הוא קבע שהם עדי שקר. או שנודע לו על תוכן עדותם אחר כך.

104. ראה וייס, וסס, ע' 92 הע' 1.

ועכשיו בנין גם את השאלה השניה שהעלינו: מדוע ר' יהושע לא השתכנע מדברי ר' עקיבא, ורק לאחר ששמע את דברי ר' דוסא, אז החליט למלא את תפקודת ר"ג, ולחלל את יום הכיפורים שחל לפי חשבון (105).

בגמרא מובאת ברייתא אשר מסבירה ביתר הרחבה את דברי

ר"ע לר' יהושע. "הלך ר"ע ומצאו לר' יהושע כשהוא מיצר.

אמר לו: רבי, מפני מה אתה מיצר. אמר לו: עקיבא, ראוי לו

(על עצמו כיוון) שיפול למסה יב' חדש, ואל יגזור עליו גזירה זו!

אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני. אמר לו:

אמור. אמר לו: הרי הוא אומר, אתם, אתם, אתם, ג' פעמים (106).

אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו

מוטעין. בלשון הזה אמר לו: עקיבא, נחמתני, נחמתני" (107).

ר' עקיבא טען כלפי ר' יהושע שלפי דרשון חכמים קביעת החודש

שבעשטה שלא כהלכה בין שהיא בעשטה בשוגג, בין במזיד או

שבית הדין הוסעה ע"י העדים, הקביעה קיימת, למרות שהיא איבה

תואמת את המציאות. לפיכך, טען ר' עקיבא, אין סיבה לר' יהושע

לפקפק בעבין קביעת החודש שבעשטה ע"י רבן גמליאל ובית דינו,

למרות שר' יהושע היה משוכנע שהח היו עדי שקר, ויש צורך

לעבר את החודש, ולקבוע את ראש חודש תשרי ביום שלאחריו.

הדבריהם הללו שנאמרו ע"י ר' עקיבא לא סיפקו את ר' יהושע.

ר' יהושע יכול היה עזיין לערער שאם אמנם התורה בתנה כוח

לבית הדין שיקבע את החודש אפילו בטעות או במזיד בכל זאת

בשאלת השאלה: לאיזו בי"ד ניתן הכוח הזה? ר' יהושע פקפק

בביסוס ההילכתי, שבי"ד של ר"ג הוא לבדו הקובע, לכן ר' יהושע

חכך בדעתו: האם זה לא מתפקידו כראש בית דין במקומו (לפחות),

לקבוע את החודש ביום שלאחריו, ביחוד שדעת ר' דוסא מסכימה לדעתו?

והלא ראינו בפרק א', ששלושה זייבים מהסנהדרין הגדולה קובעים

את החודש!

105. בפסוק אפטר היה להסביר שר' יהושע ייתכן שחשד שדעת ר"ע מסכימה לדעתו של ר"ג, שיש לקבל את עדויות העדים, ולפז לא השתכנע; אבל לאחר ששמע את דברי ר' דוסא שעליו לציית להחלטת הבטיא למרות שגם ר' דוסא סבר כמותו: שהם עדי שקר, רק אז השתכנע ר' יהושע. אלא שהסעבות של ר' עקיבא ושל ר' דוסא הן שובות, ולכן מסתברים הרברים שאנו כותבים בהמשך.

106. שלש פעמים כתוב בויקרא כ"ג, "אשר תקראו אתח" ותז"ל דרשן אתם.

107. בבלי, ראש השנה, כה' עא'.

על כך ענה ר' דוסא: "אם באין אנו לדון אחר בית דינו של ר"ג, צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו... אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה", וכפי שהגמרא מסבירה זאת ע"י קישור הדברים הבאמרים בתוספתא: "... לומר לך, ירובעל בדורו כמשה בדורו. בדן בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בזורו ללמדך שאפילו קל שבקלין ובתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים" (108). ...בטיעון זה הונכוון ר' דוסא להוכיח לר' יהושע שהפרנס הרי הוא כאביר שבאבירים, שאין ספק שהדברים מוסבים כלפי הנשיא. ההלכה "אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעין" באמרה על קביעת בית הדין המוסמך לקבוע את החודש וזהו הנשיא ובית דינו. הביסוס ההלכתי המקנה לנשיא את חסמכות הבלעזית בקביעת החודש, למרות שלפי החכמים היא מוסעית, הוא ששיכנע את ר' יהושע, שעליו לחלל את יום הכיפורים שחל לפי חשבונו (109).

הסבר זה תואם את השערתנו, שנבנה שהנשיא ובית דינו הם הקובעים הבלעזיים את החודש והלוח, היותו חדש. והנהג בזמנו של ר"ג זו הסיבה שר' יהושע לא השלים בבקל את הנהגה הזו ולכן לא היה מוכן בקלוח לקבל עליו את הדין, ולחלל את יום הכיפורים שלפי דעתו היה היום הנכון, עד שר' דוסא שיכנע אותו ולכן גם מובנת תגובתו התקיפה של ר"ג במקרה זה כי הוא סבר, שיש צורך להקים סמכות ראשית אחת שתחליט עבור כל אחרת, קיימת סכנה שתבאי החיים יגרמו למחלוקות אשר בסופו של דבר יסנו לפירווד ומבוכה בעם.

לבסוף עלינו לדון במשנה אחרת, אשר לפי דעתו של הוויג, משנה זו מורה על "נסיון להמעיט משקלו של הנשיא בקביעת החודש" (110).

108. בבלי, שם, כה' עב'. בתוספתא שלפנינו פ"א, יז' הדברים קצת נשיבוני: "ללמדך שבית דינו של ירובעל לפני המקום כבית דינו של משה; ובית דינו של יפתח גדול לפני המקום כבית דינו של שמואל, להוזהר שכל שנתמנה פרנס על הציבור אפילו קל שבקלים שקול כאביר שבאבירים".

109. הסבר זה עלה בדעתי, ושמחתי למצוא אח"כ את הדברים משמו של הגר"ח הלוי מבריסק, בספר אגן הסהר, לצימערמאן, ר' אהרן חיים הלוי, גיו-יורק, תשט"ז, ע' רכ"ה.

110. הוויג, סנהדרין גדולה, ע' 117.

שנינו במשנה: "אמר ר' יהושע בן קרחה ועוד זאת החקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהיו העדים הולכין אלא למקום הוועד"⁽¹¹¹⁾. הוביג סבור שראש בית דין היה הנשיא. ועל כן בתקנתו של ר' יוחנן בן זכאי הוא רואה בסיון לשלול את סמכות הנשיא בקביעת החודש. הוא עצמו מעיר על כך ש"ספק רב אם תקבה זו של רבן יוחנן בן זכאי בתקבלה, יש ברייתא מפורשת, אין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה הנשיא"⁽¹¹²⁾. משתמע מכאן שאי אפשר היה להחליט בעניינים חשובים כל כך כקידוש החודש ועיבור השנה, שלא בנוכחותו של הנשיא⁽¹¹³⁾. דברים אלו בכתבו ללא תשומת לב מספיקה. ראשית, איך רואה הוביג מדברי הברייתא שתקבתו של ר' יוחנן בן זכאי לא בתקבלה? לפי דברי המשנה, תקבת ריב"ז היתה שאין צורך בנוכחותו של ראש בית הדין שלפי הוביג הוא הנשיא, ואילו הברייתא מדברת על הסכמתו של הנשיא לעיבור השנה, ולא מחייבת את נוכחותו. שנית, מאין לנו שראש בית דין הוא הנשיא? ואפילו אם בניח כדברי הוביג שראש בית דין הוא הנשיא⁽¹¹⁴⁾, איך אפשר לראות את התקבה של ריב"ז כבסיון להמעיט את סמכותו של הנשיא, שהרי ייתכן שכשר' יוחנן בן זכאי תיקן את התקבות הללו, לא שימש רבן גמליאל עדיין כנשיא! לו ר' יב"ז היה רוצה לשלול את הסמכות של קביעת הלוח מהנשיא, אין שום ספק שהיה יכול לעשות זאת ללא שום קושי, שהרי לאחר החורבן הוא היה הכוח הפועל מבחינת ההנהגה. לפי דעתנו, כשר' יוחנן בן זכאי ותיקן את התקבה, קידוש החודש לא היה מענינו ומסמכותו של הנשיא, וממילא אין לראות בתקבה זו מאבק של הסנהדרין עם הנשיא. לכן אין שום סיבה שלא לפרש את דברי המשנה כפשוטן. לפי הנאמר במשנה, ראש חודש היה

111. ר"ה. פ"ד מ"ד.

112. ראה לעיל.

113. הוביג, שם.

114. ראה לעיל תחילת הפרק שהדבר לא ברור כלל.

מרוכז ע"י ראש בית הדין (115). כפי שהולמוד מבמק את ההלכה: "אמר ר' יוטי בן שאול אמר רבי אמר קרא וידבר משה את מועדי ה'". מכאן שראש בית דין אומר מקודש" (116). זהותו של ראש בית הדין יכולה להיות - אב בית הזיון; ראש בית הדין המיוחד לקביעת החודש; או הנשיא (117). עד תקופתו של ר"ג דיבנה הנשיא לא התערב בצורה פעילה בקביעת החודש, ממילא קביעת החודש היתה בעשית ע"י אב בית הדין, או ראש בית דין מיוחד לקביעת החודש. לאחר התורבן ראש בית הדין לא היה חושב קבע במקום מושב הסנהדרין, כפי ששאר חברי הסנהדרין לא היו קובעים את מושבם בעיר שהסנהדרין היתה קבועה. אפילו ר' יוחנן בן זכאי שהיה פעיל מאד ביבנה, ייתכן שלא קבע את מושבו ביבנה. שהרי שנינו: "צדק צדק תרזוף" (118) - הלך אחר חכמים לישיבה, אחר ר' אלעזר ללוד, אחר ר' יוחנן בן זכאי לברוח חיל, אחר ר' יהושע לפקיעין, אחר רבן גמליאל ליבנה. אחר ר' עקיבא לבבי ברק" וכו' (119) או לפחות לסוף ימיו עקר מיבנה וחתישב בברור חיל. ר' יוחנן בן זכאי תיקן תקנה זו, שהעדיח אינח צריכים לבוא ולהעיד במקום מושבו של ראש בית הדין (כמו ברור חיל וכד'), אלא עליהם ללכת למקום הנועד - יבנה. ואין זו עקירת חתקבה המקורית שראש בית דין צריך להכריז על קידוש החודש. הלכה זו יכולה להתקיים ע"י הנשיא, והוא מתחיל למלא את מקומו של ראש בית הדין בקביעת החודש (120) לא רק בתקנה זו לא התכוון ריב"ז לפגוע בסמכות הנשיא, אלא אדרבא על ידי תקנה זו הוא נתן תוקף והיזוק למוסד הנשיאות של ר"ג להתבסס ביבנה.

115. ר"ה. פ"ב מ"ז, וראה לעיל.

116. בבלי, ר"ה. כ"ד ע"א.

117. ראה בתחילת הפרק דעות שונות בזה.

118. דברים ט"ז, 20.

119. ספרי דברים, שח, ונבלי, סנהדרין, ל"ב ע"ב, וחאה פרנקל בדרכי המשנה ע' 68 ובהערה 4, שמפקפק אם ריב"ז היה בברור חיל. אבל משכנעים דבריו של הלוי ח"ג ע' 64-67, שמקומו הקבוע של ריב"ז לא היה ביבנה.

120. הלוי שח, 324.

למרות שסבורים אנו שהנשיאים לא התערבו בצורה פעילה בקביעת הלוח עד זמנו של ר"ג דיבנה, בכל זאת אנו מוצאים שלנשיאים היה ידע רב באסטרונומיה, ואין שום ספק שהדבר נבע מהתעצייבותח בישטח זה. ר"ג דיבנה מספר לנו: "כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים שנא בארוכה ופעמים שנא בקצרה" (121).

וכן: "כך מקובלני מבית אבי אבא, אין חידושה של לבנה פחותה עשרים ותסעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים" (122).

מה שמוצאים אנו במשנה: "בראשונה לא היו זזין משם כל היום, התקין ר"ג הזקן שיהו מהלכין אלפיים אמה לכל רוח" (123).

אין זה מוכיח כלל שר"ג הזקן עסק בצורה פעילה בקביעת החודש. תקנה זו היתה יזומה על יזו כנשיא הסנהדרין (124) כפי שמוצאים אנו במשנה תקנות שונות שיזם הלל הזקן (125). כל נשיא בתקופתו היה יוזח תקנות הילכתיות מכוח היות נשיא וראש הסנהדרין, אבל אין הדבר מורה שקביעת הלוח היתה בממכותו הבלעדית, ושהנשיא היה פעיל למעשה בקביעת החודש (126).

בפרק זה דבר בהרחבה על חלקו של הנשיא בקביעת הלוח. לפי דעתנו הצלחנו להוכיח מתוך המקורות השונים, שרק מזמנו של ר"ג דיבנה, התחיל הנשיא להיות פעיל בצורה מעשיה בקביעת הלוח. הוא הזמין את הדיינים לדון על הצורך בעיבור השנה. בזמנו התחדשה ההלכה שיש צורך מהסכמתו על עיבור השנה, אם הוחלט על כך בהיעדרו. הוא כתב איגרות לגולה להודיעם על עיבור השנה. לא רק בהחלטות העיבור הנשיא התחיל להיות גורם חשוב, אלא גם בקביעת החודש, מדי חודש בחודשו. ר"ג דיבנה באופן אישי מקבל עדים וחוקר אותם, והוא מכריז על קידוש החודש.

121. בבלי, ר"ה, כ"ה ע"א.

122. שם.

123. ר"ה, פ"ב מ"ה. (בתחילה, עדי החודש שבאו להעיד בבית הזין מחוץ לתחום בשנת על מולד הלבנה לא היו זזים ממקום בית הדין במשך כל השבת. התקין ר"ג הזקן להתיר להם ללכת אלפיים אמה לכל צד.

124. כפי שהמשנה שם מובה שהתירו גם במקרים אחרים.

125. כגון פרוזנול ותקנות נפניני גיסיו, גיטין, פ"ד מא'-ג'.

126. לפלא שהוביג בע' 116 נחפז להסיק מטקנה זו של ר"ג הזקן, שקביעת החודש היחה בידי נשיא הסנהדרין מחקופה קדומה.

החלטת הבשיא ובית דיבור בענין הקידוש, הופכת להיות ההחלטה
הקובעת המחייבת את כל ישראל לציית לה. בתקופה זו של יבנה,
השכיל ר"ג לראות את חשיבות קביעת הלוח כהליך של התבססות
ההנהגה ובהכרעה בשביל העם בארץ ובתפוצות, וע"י כך למבוע
מבוכה ופירוד בין חלקי העם.

פ ר ק ו'

היכו היה נקבע הלוח בתקופת המשנה

למדנו בתוספתא: "אין מעברין את השנה אלא ביהודה, ואם עברה בגליל הרי זו מעוברת. העיד חנינא איש אונו לפני ר"ג שוין מעברין את השנה אלא ביהודה, ואם עברה בגליל שהיא מעוברת" (1). ובתלמוד הדבריט מובאים בשינוי: "אין מעברין את השנים אלא ביהודה אמר ר' יהודה בריה זרבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דחנניה איש אונו? אמר קרא: לשכנו חדרשו ובאת שמה - כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום" (2). רש"י מפרש: "אין מעברין את השנה - אלא בבי"ד הקבוע ביהודה. שכנו של מקום - ירושלים והוא ביהודה" (3). לפנינו הלכה מפורשת המחייבת את קביעת עיבור השנה דווקא ביהודה, ולפי עדותו של חנניה איש אונו: וכתי שמובא בבבלי: "אם עיברו את השנה בגליל, השנה אינה מעוברת". אכן, מ' אנו מקריט שחכמי ישראל עיברו את השנה לאו דווקא ביהודה, ונדון בזה בהמשך הדברים. ראשית, ברצוננו לברר את ההלכה המחייבת את עיבור השנים ביהודה דווקא. במסכת סנהדרין רואים אנו שחכמים דרשו את הצורך לעבר את השנה ביהודה מן הפסוק "לשכנו חדרשו ובאת שמה" (4). ואילו במסכת ברכות מוצאים אנו מקור אחר להלכה זו. נעתיק את הסיפור במלואו, כי עדיין נשוב לדון בו בהמשך הדברים.

"אמר רב טפרא: ר' אבהו הוה משחעי: כשירד חנינא בן אוזי ר' יהושע לגולה, היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ.

1. תוספתא, סנהדרין, א' ז'.

2. בבלי, סנהדרין, יא' עב'. לא מוזכר בדברי הגמרא שחנניה העיד לפני ר"ג. ביחוד בולט ההבדל בדברי חנניה שלפי דברי התוספתא, דעונו של חנניה שנדיעבד אם עיברו בגליל, השנה מעוברת. ולפי הגמרא אינה מעוברת. אמנם בירושלמי, סנהדרין פא' הל' ב' כתוב: "העיד חנינא איש אונו שאם אינה יכולה להתעבר ביהודה, שמעברין אותה בגליל.

3. רש"י שם, לפי פירושו של רש"י נראה כאילו הכוונה לירושלים דווקא, אבל ר' מאיר הלוי, ביד רמה, על הגמ' שם, השיג על רש"י וכחב: "ולא מטובר דא"כ בירושלים מיבעי ליה. אלא מטוברא דאכולא ארץ יהודה קאי, דכולה ארץ יהודה, שכנו של מקום מיקרי".

4. דברים יב' 5.

טגרו אורו עני חלמידי חכמים; ר' יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל. כיוון קראה אותם, אמר להם: למה באתם? אמרו לו: ללמוד תורה באנו. הכריז עליהם: אנשים הללו גדולי הדור הם, ואבותיהם שמרו בבית המקדש. כאווה לפנינו: זכריה בן קבוטל אומר: הרבה פעמים קריתי לפניו בדרך דניאל. התחיל הוא מטמא והם מטהרים. הוא אומר והם מתירים: הכריז עליהם; אנשים הללו של טוא הם, של תהו-הם. אמרו לו: כבר בניתי, ואי אתה יכול לשתור. כבר גדרת, ואי ואתה יכול לפרוץ. אמר להם: מפני מה! אני מטמא ואתם מטהרים? אני אוטר ואתם מתירים? אמרו לו: מפני שאתה מעבר שניט וקובע חדשים בחוץ לארץ. אמר להם: והלא עקיבא בן יוסף הוה מעבר שניט וקובע חדשים בח"ל. אמרו לו: הנה ר"ע, שלא הניח כמותו בא"י. א"ל: אף אני לא הנהתי כמותי בא"י. א"ל: גדיים להנהת נעטו חיסים בעלי קרניט, והם בגורבו אאלך. וכך אמרו לנו: לכו ואמרו לו בשמנו: אט טומע מוטב - ואט לאו יהא בגדוי. ואמרו לפנינו הגולה: "את טומעין - מוטב. ואט לאו - יעלו להר (5). אחיה (6) יבנה מזבח. חנניה ינגן בתנור (7). ויטהרו כולם ויאמרו: אין להם חלק באלקי ישראל. מיז געו כל העם הבכיה, ואמרו: חט והלוט. יש לנו חלק באלקי ישראל. וכל כך למה? מטום טואמר:

5. לאחד ההרים להונהג בחוקות עובדי הכוכבים לבנות במות - רל"י לזט.

6. אדם גדול היה וראש לבני הגולה - רט"י לזט.

7. לפני הבמה, לפי חנניה - לוי היה - רט"י לזט.

"כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (8) ...

במקרה של ר' חנניא הגמרא לומדת שר' חנניא לא נהג כמורה בעיבור הסניט בתו"ל. מהפסוק: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (9). וקשה מדוע לא השתמשה הגמרא בדרשה הנלמדת ממסכת סנהדרין מהפסוק: "לשכנו תדרשו" (10).

נואה היה להסביר ולתרוץ את השאלה הזו שבאמת יש דקדוק רב בשימוש בפסוקים. הגמרא בסנהדרין מטבירה את הברייתא, שיש צורך לעבר ביהדות בזמן שהגבית עמד על חילו. משום כך אפשר היה לדרוש את הפסוק "לשכנו תדרשו" - כל דרישה שאותה דרוש לא יהיו אל בשכנו של מקום, שהכוונה לשיבת סנהדרין בלשכת הגזית בשכנות של מקום; המקרה של ר' חנניא היה לאחר החורבן, ולכן א"א היה להאשים אותו שאינו מצוית להוראת פסוק זה; משום כך דורשים את הפסוק "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" ממו נמצאו למדינת על הטיבות ציון וירושלים לאו דווקא בגלל בית המקדש הקיים (11).

8. בבלי, ברכות ט"ג ע"א, אותו סיפור מובא קצת בשינוי, בירושלמי סנהדרין פ"א הל"ב, גזרים פ"י הל"ח ע"ט. סיפור זה מזכיר לנו את המסופר ביהושע כ"ב - כשבני גד ובני ראובן בנו מזבח בעבר הירדן המזרחי, הם הואטמו שעשו זאת כדי להינתק מהעם. הם טענו להגנתם שעשו זאת כדי שלא יאמרו בדורות הבאים: "איך לכם חלק בה'". לעצם הלימוד של קביעת הלוח בארץ ישראל, מן הפסוק כי מציון תצא תורה, וקשו: הלא הפסוק הזה מדבר על כל התורה שנתנה מא"י ולא דווקא קביעת הלוח? הרב לנדא יחזקאל, בחידושי: ציון לנפש חיה, פיעטרקוב, 1883, (ברכות) על הגמ' שם, עונה על כך: בעוד שכל הוראות התורה הן רק מגלות ומודיעות את הדין בקביעת הלוח, בית הדין לא רק מגלה את דין התורה, אלא כביכול מחדש את הדין. שהרי לגבי החודשים מפילו את הקביעה אינה תואמת את המציאות למדנו: "אתם - מפילו שובגין, אתם - מפילו מוטעים, אתם - מפילו מזידין". ע"ש בדבריו, פירוש מענין אחר כותב: ברגמן, מ.צ. טערי אורה, הוצאת ישיבת רש"ב, ירושלים, תשל"ד, ע' פ"ג: שהיות וחפסוק בישיעהו מדבר על אחרית הימים שכל העמים יעלו אל הר ה' ללמוד מדרכיו, ולמדנו בבבלי, שבת, ע"ה ע"א: איזו היא חכמה ובינה והיא לעיני העמים? הוי האומר זה חכבון חקופות ומזלות", את כן כשישעיהו גיבא טהעמיט יבואו ללמוד מדרכי ה', "כי מציון תצא תורה" ... הדברים מוטבים על ענייני הלוח, ראה שם בדבריו.

9. ישעיהו ב' 3.

10. החוט', סנהדרין, י"א ע"ב, דה' איך, הקטו זאת ולא תוצו. ע"י החוט' שבועות ל"א ע"א דה' ורואה, שכותבים לגבי מקרה דומה, שכן דרך הש"ס.

11. אמנם הפסוק מדבר על חזון אחרית הימים כשהבית יעמוד על חילו, אבל מוטות המקרא מדבר על ציון וירושלים מבלי להתייחס לבית המקדש.

אכן, מדברי רש"י נראה שהגין אורח. בטיפור המעשה במסכת נרכות
מביא רש"י את דברי הברייטא בסנהדרין עם הנימוק שנלמד מן הטוק
"לשכנו ודרשו", ולפי דבריו נראה, שבאמת עיקר הלימוד שיש צורך
לעבר את השנה ביהודה משום שכל דרישה שאחה דורש לא תהיה אלא בשכנות
המקום. השימוש בטוק "כי מציון תצא תורה" נעשה על מנת להגליט חנני
הקהל את מעולתו של ר' חנינא, וכביכול הוא מעניק את חשיבות ירושלים
לכהל (12).

לאחר עיון מדויק בדברי רמב"ם נראה שהוא תיזן את השאלה הזו
בצורה אורח (כנראה בהתבטטו על דברי הירושלמי); יש הבדל גיורל בין
עיבור השנה שצריך להיעשות דווקא ביהודה, לבין עיבור השנה שצריך
להיעשות דווקא בארץ ישראל. כך למדנו בירושלמי: "אין מעברין את
השנה אלא ביהודה, ואם עיבורה בגליל מעוברת. העיד חנניה איך חנונו
שאם אינה יכולה להעבר ביהודה שמעברין אותה בגליל. אין מעברין
אותה בחוצה לארץ, ואם עיבורה אינה מעוברת. (ומקשה:) את חמי (תראה)
בגליל אין מעברין, בחוצה לארץ מעברין? (ומתציט:) בגליל אין
מעברין ואם עיבורה - מעוברת. בחוצה לארץ אין מעברין, ואם עיבורה -
אינה מעוברת. ביכולין לעבר בארץ ישראל אבל שאינן יכולין לעבר
בארץ ישראל, שמעברין אותה בחוצה לארץ" (13). בעקבות דברי הירושלמי
פסק הרמב"ם: "אין מוטבים וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ
ישראל שנאמר: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ואם היה חנו
גדול בחכמה ונטמך בארץ ישראל ויצא לחוצה לארץ ולא חניח בארץ ישראל

12. הרב יעלין, א.ל. במירוטו יפה עיניו, על דברי הגמ' בסנהדרין.
גיווד הרברים כולטיו בספור המעשה כפי מובא בירושלמי, שחוד
החכמים קרא כתורה: "אלה מועדי חנניה", במקום "אלה מועדי ה'".
חכם שני קרא בהפטר: כי מבבל תצא תורה ודבר ה' מנהר קרנ"...

13. ירושלמי, מנהדרין, פא' הל"ב.

כמותו, הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים בחוצה לארץ. ואם צריך
לו לנעוטה בארץ ישראל אדם גדול כמותו ואין צריך לומר גדול ממנו,
הרי זה אסור לקבוע ולגבר בחוצה לארץ. ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה
כלום" (14). רואים אנו מדברי הרמב"ם שאם עיברו את הטנה בחוץ לארץ
כמקרים שהיו חכמים גדולים בארץ ישראל, קביעת העיבור אינה בעלת
חוקף כלל. וכך רואים מדברי הירושלמי סיפור על ר' חנניא שהוא בסוג
של דבר בכנע, ורמב על טוט להודיע לכל המקומות שעליהם לנהוג בקביעת
ארץ ישראל, ולמקומות שהוא לא הטיק להודיע אומר הירושלמי: "נהגין
בקילקול". לעומת זאת לגבי החיוב לעבר דווקא ביהודה, שוטק הרמב"ם:
"ואין מעבדין את הטנה אלא בארץ יהודה שהיכינה בחוכה שנאמר: לטכנו
תדרשו. ואם עיברוה בגליל מעוברת" (15). כאמור עלינו להביין שהרמב"ם
זוה את דברי הבבלי, ממני התוספתא והירושלמי. הרי בבבלי, הגימון
של "לטכנו תדרשו" אמור להסביר את דברי חנניא איש אונז. לו הרמב"ם
פוטק מדברי חנניא איש אונז לפי גירסת הבבלי, היה צריך לטרוק שאם
עיברו בגליל אינה מעוברת (16). אלא וודאי שהוא זוה את דברי הבבלי
ממני האמור בתוספתא ובירושלמי, וטובר כפי שהיתה עדותו על חנניא,
ולכך הוא שטק שאם עיברו בגליל מעוברת, ומביא את הדרשה לטכנו תדרשו.

14. רמב"ם, "מטנה תורה", פ"א מהל' קדוש הודש, הל' ח'.

15. שם, פ"ד הל' יב'.

16. ועיי' בספר, לב שמח על ספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה קנג',
ע' 31, שהקשה על הרמב"ם שפוטק שבדיעהגד את עיברו בגליל מעוברת,
דלא כחנניא ובכל זאת מביא את הפטוק "לטכנו תדרשו", שהגמרא
דורשת להסביר את דברי חנניא, ותירץ ולפי רבנן לומדים מהפסוק
לטכנו, שאין מעבדים את הטנה בחו"ל ואטילו בדיעהגד, הטנה אינה
מעוברת. ודבריו נסתרים מדברי הרמב"ם עימו בפרק א', שממק שעיבור
הטנה בחו"ל אינו בר חוקף, לא מעוט הפטוק "לטכנו", אלא ממני
מה שנאמר ביטעיהו: "כי מציון תצא תורה". וראה גם עמטטיין,
תורה תמימה, דברים יב' אות כ'.

נמצא, לפי פירוטו של הרמב"ם ¹⁷ כאמת שני לימודים ביחס לעיבור הטובה. הסוּק "לשכנו תדרשו" - כל זרימה שאחה דורש לא תהיה אלא בטכנו של מקום, מלמד זוחנו טעיבור הטובה צריך להיעטות בארץ יהודה דווקא, שהיו בטכנותו של מקום. ברט, פטוק זה אינו פוסל החלטה לעיבור שנעטחה בגליל. הפטוק: "כי מציון תצא תורה נדבר ה' מירושלים", ולמד זוחנו להיעיבור צריך להיעטות בא"י דווקא, ואת החלטת לעבר את הטובה בחו"ל, אפילו בדיעבד החלטה אינה ברט חוקף, אלא את כן איך חכמים בארץ ישראל. לפי הרמב"ם יוצא מחז"ל הבינו את המליט ציון וירושלים בהקשר זה בצורה רחבה, הכוללת את כל ארץ ישראל. וכעין זה מוצאים אנו בפטיקתא: "למה בית דין מקוטיין הודש בעין טכ? לפי שהוא בית הוער. אמר הקב"ה: בית מועד של כל העולט שנאמר: כי מציון תצא תורה ⁽¹⁷⁾ וראים מחז"ל דורשים את הפטוק "כי מציון תצא תורה" לאו דווקא לגבי ירושלים, אלא אפילו לגבי עין טב ⁽¹⁸⁾.

דבר מענין נוסף מוצאים אנו בטעמו של הרמב"ם, הרמב"ם היחיד בין שני ההלכות: החיוב לעבר בא"י מוכר בפוק א", ואילו החיוב לעבר ביהודה הוא מזכיר בפ"ד. הטיבה לכך היא: כי החיוב לעבר בארץ ישראל אינו מוגבל לגבי עיבור הטובה בלבד, שהרי במפורש כתב: "איך מחייבין וקובעין חרטים ומעברין בנייט אלא בארץ ישראל" כל קביעה הלוח כוללת קידום החרטים ועיבור הבנייט, והייבת להיעטות בארץ ישראל ⁽¹⁹⁾. אפרק ד' דן הרמב"ם רק לגבי עיבור הטובה; "ואיך מעברין את הטובה אלא בארץ יהודה" כפי הנראה קביעה החרטים אינה צריכה להיעטות דווקא ביהודה אלא יכולה להיעטות בכל ארץ ישראל ⁽²⁰⁾.

17. הדברים מצוטטים בחוט", ר"ה, כ"ה ע"א, דה" זיל לעין טב.
 18. ויש עוד דוגמאות, ואיך רצוננו להאריך בכך.
 19. כנראה שהרמב"ם הטיק מחוך המעיה של ר" חנניה שהואטת: "שוחה מעבר שנים וקובע חרטים בחו"ל והפטוק: "כי מציון תצא תורה", כולל גם קידום חרטים שהייב להיעטות בארץ, וראה לעיל הע' 3.
 20. אמנט סעדאי, ט. במאמרו: המקומות לקידום חרטים, ולעיבור טובה בארץ לאתר החורבן, חרביץ, כרך לה', 1966, ע' 29, הודט בפטות וקידום חרטים צריך היה להיעטות ביהודה כפי לעיבור הבנייט. ואת להלן.

גם בספר המצוות; הרמב"ם, מדגיש את חרות היסוד, הצורך בקביעה הלוח בארץ ישראל זרוקא, אלו דבריו: "... ודע למעשה זה עממה חרות היום ונדע בו רשמי חרשים והמועדים אי אפטר לעשותו אלא בארץ ישראל בלבד. ובעת הצורך ובהעדר החכמים מארץ ישראל אז אפשר לבית דין הסמוך בארץ ישראל טיעבר השנים ויקבע חרשים בחוצה לארץ. (21). לאתו בטורבו את יסודות ההלכה המדברת על מקום קביעת הלוח, גבדוק מתוך המקורות, היכן היו מקדשים חרשים ומעבריה שנים באקופת המונה.

אפשר להניח שבזמן הבית, כשהסנהדרין הגדולה הייתה בירושלים, קידוש

החרושים ועיבור השנים היו בעיני בירושלים. ההלכה "כל זרישות שמתה דורש לא יהיו אלא בטכנו של מקום" הייתה מחיימת למעשה בטכנותו של בית המקדש, אפילו בעניין קידוש החדש. באמת מוצאים במסנה הוכחות להנחה זו. בחקופה הקדומה היו מודיעים על קידוש החדש לעם, על ידי ביתו ולפידים; "היו מטיאין מסואות" (22). למדנו במסנה: "ומאיין היו מטיאין מסואות מהר המסנה למרטבא" (23). ... ופירט רט"י: מהר המסנה מטיאין, הוא הר הזיתים שלפני ירושלים עד שרואין עוטיין כך בהר סרטבא (24). וכך במסנה שלאחריה: חצר גדולה הייתה בירושלים ובית יעזק הייתה בקראת ולט כל העדים מתכנסים (25) "...

לאחר החרוב, כשמקום הסנהדרין היה ביבנה, מוצאים לנו לעידי החרושים היו באים למסור את עדותם בפני בית"ד טביבנה. "מעשה טבאו שנים ואמרו: ראינוהו חרות במורה וערבית במעוב. אמר ר"י יוחנן גן בוריי: קזי תקר הט! טטבאו ליבנה, קיבלו ר"ג (26). וכך המחלוקת בין ר"ג ור"י יהושע, שהוכרנו בפרק הקודם, אירעה כשר"ג קיבל את העדים ביבנה. ולפי המנהי שהעלינו לעיל בפרק ג', על דברי המסנה: מעשה בטוביה הרוח טרבה את

21. ספר המצוות, מצוות עשה קנ"ג.
 22. רה"ב, ג', נ"א.
 23. טט, ג', ד'.
 24. בבלי, יהו"ב, כ"ב ע"ב.
 25. ...
 26. טט, ג', ח"א.

החוקים הירושלמים, הוא ובנו ועבדיו משוחרר, וקטלך הכהנים גזתו ואת
בנו ופטלו את עבדו. וכשבאו לפני ב"ד קבלו אותו ואת עבדו ופטלו את
בנו". המקרה קרה לאחר התורבן והעדים הוצרכו ללכת מירושלים ליבנה (27)
ביחס לעיבור הטנה, מוצאים אנו דברי הברייתא: "כשהיינו עוסקים
בעיבור הטנה ביבנה לא היינו מפקיין לא לקריאת שמע ולא לחטילה" (28).
אף על פי כן, סבורים אנו שלפחות בתקופה הראשונה לאחר התורבן, הודעות
גדבר החלטת העיבור לתושבי ארץ ישראל והתפוצות היו משתדלים לטגר
מירושלים "מעל גב מעלות בהר הבית", ממקום שבו היו רגילים לעלות את
היגרות העיבור כשהבית היה בבנינו (29).

לעומת זאת, מוצאים אנו בדור יבנה מקריט של עיבור הטנה בחוץ
לארץ. אמנם ראינו לדברי הירושלמי המחייב את עיבור הטנה בארץ ישראל
דווקא "ביכוליך לעבר בארץ ישראל, אבל כשאין יכוליך לעבר בחוץ ישראל,
מעבריך אותה בחו"ל" (30). דברי הירושלמי הללו כנראה חוקיימו למעשה,
כפי שהירושלמי מונה מקריט של עיבור בחו"ל וכפי שנראה במקומות אחרים.
הירושלמי מזכיר: "ירמיה עיבר בחוזה לארץ. יחזקאל עיבר חוזה לארץ.
ברוך בן נריה עיבר בחוזה לארץ חנניה בן אחי ר' יהושע עיבר בחוזה
לארץ" (31). במקריט אלו שמונה הירושלמי, ההכמים הללו שעברו גם
הטנה היו מתגוררים בחוץ לארץ. אבל מצאנו גם מקריט שהכמים עזבו את
הארץ והלכו לחוץ לארץ, לעבר את הטנה.

27. ראה את מה שכתבנו בפרק ב'.

28. בבלי, שבת יא' ע"א.

29. וראה אריכות הדברים בפרק הקודם.

30. ירושלמי, טנהדרין מא' הלכ' ובמקבילות. והטונה את האמור בבבלי,
ברכות טג' ע"א, במעשה של ר' חנניא, שאפטר לקבוע את הלוח בחו"ל
את "לא הניח כמותו בארץ ישראל. והטונה גם את הנאמר בפרקי דר'
אליעזר, פ"ח דף יט' ע"א": "מכאן אמרו אמילו צדיקים והכמים בחוזה
לארץ, ורועה צאן ובקר בארץ אין מעבריך את הטנה אלא ע"י רועה
צאן ובקר... גלו לבבל היו מעבריך את הטנה ע"י הנשאר בארץ. לא
נשאר אחד בארץ היו מעבריך את הטנה בבבל".

31. ירושלמי, טט.

מצאנו במסנה: "אמר ר' עקיבא: כשירדתי לנהרדעא לעבר הסנה, מצאנו
 נחמיה אייבא ביה דלי אמר לי: שמעתי שאיך מטיאיך את האטה בארץ ישראל
 על פי עד אחד, אלא ר' יהודה בן בבא. ונחמיתו לו: כן הדברים. אמר
 לי: אמור להם מטמי: אתם יודעים שהמדינה מטובשת בגייסות; מקובלני
 מרבן גמליאל הזקן שמטיאיך את האטה על פי עד אחד. וכטבאתי והרציתי
 הדברים לפני רבן גמליאל טמו לדבר; ואמר: מצאנו חבר לר' יהודה בן
 בבא... (32).

לכאורה מוצאים אנו הסבר לביסוס הילכתי למעשהו של ר' עקיבא בדברי
 הגמרא שהבאנו בראשית הפרק; בטיפוח המעשה על רבי חנניה בן אחי ר' י
 יהושע. הוא הטביר את מעשה עיבור השניט בבבל על ידו, כטאמר: "והלך
 עקיבא בן יוסף היה מעבר לניס וקובע חדשים בחו"ל! אמרו לו: הנה רבי
 עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל". רס"י פירס לט שר' חנניה התכוון
 למעשה העיבור של ר' עקיבא בנהרדעא.

פירושו של רס"י קשה להולמו! איך ייתכן שעל מעשה זה של ר' עקיבא
 אמרו לר' חנניה, שר' עקיבא לא הניח כמותו בארץ ישראל? הלא המסנה
 מספרת שהמעשה קרה בזמנו של ר' גמליאל כשזימט בנטיאותו ולא רק שר' ע
 הניח את ר"ג בארץ ישראל, אלא שהניח את ר"א בן הורקנוס שנפטר לאחר
 מותו של ר"ג (34), וכך את ר' יהושע בן חנניה, ר' יוסי הגלילי, ר'
 טרפון ור' אלעזר בן עזריה, שחיו לאחר מותו של ר' אליעזר (35).

32. יבמות. סז' ז'. וראה בגמרא, יבמות, קטו' עא', שהגירסה היא:
 "...אתם יודעים המדינה הזו מטובשת בגייסות. (לפי דברי הגמרא
 טט כו היא פירוטה של המסנה: אמר ר' עקיבא כשירדתי לנהרדעא
 לעבר הסנה, טגשתי את נחמיה מביח דלי, אמר לי: שמעתי בארץ
 ישראל איך מטיאיך את האטה על פי עדותו של עד אחד (המעיד על מות
 הבעל), וחוץ מר' יהודה בן בבא שלדעתו אפשר להטיא את האטה אמילו
 על פי עדותו של עד אחד. אמרתי לו: נכונים הדברים. אמר לי:
 אמור לחכמי יי, אתם יודעים שהמדינה מטובשת בגייסות - ולכן
 איני יכול לעזוב את ביתי ולבוא ולהעיד בפניהם - אבל מקובלתני
 מרבן גמליאל הזקן שמטיאיך את האטה עפ"י עד אחד. וכטבאתי וטפרתי
 זאת לרבן גמליאל טמו לזמוע את הדברים ואמר מצאנו חבר המטייק
 לדעת ר' יהודה בן בבא).

34. בבלי, בבא מציעא, נט' עב'.

35. בבלי, גיטין, פג' עא'. וראה בספר, מלא הרועיה, המודעט בטוף
 מטכת ברכות שהעיר על כך.

שלוש גישות שונות מוצגות לנו בהסבר למעשהו של ר"י עקיבא. גרץ טבור סר"י עקיבא היה שליחו של ר"ג וביה דינו להודיע בנהרדעא בהחלט לעבר את הכנה. שהרי דרכו של הנשיאים הינה להודיע על ידי איגרות על עיבורי הכנה, ואיגרות אלו נשלחו בידיהם של חכמים ירוקים מפורסמים כבאי כוחו של הנשיא (36).

אלוך דוחה את הסברו של גרץ (37), והוא מציע הסבר שונה, ואלו דבריו: "העיבור בחוץ לארץ ע"י חכמי א"י נעשה בימים כתיקונם מטעם הסנהדרין והנשיאים לחקתה של הגולה ולטעם הידוק קטרום בינה ובין הארץ. תחילה, הטעם הברי הסנהדרין לחוץ לארץ ותיקון העיבור, טימלו את החטבה הגולה בעיני העם היושב בארץ ובעיני הנהגתה העליונה ואת הקטרים ההודיים טבין יהודי הגולה בארץ ישראל. אף קרוב להניח שהחיסור האסטרונומי שיחפו גם את חכמי הגולה, להעלות את ערכם כעין חברים לסנהדרין... ולעגין החלטה האוסרת לעבר בחוץ לארץ, אפילו בידי בי"ד של ארץ ישראל, איך רחוק לדעתי שלצורך השעה פעמים היו עוקפים אותה. ואפשר להניח שכרי לצאת יזי חובה, היו מהטרים פורמאליים את העיבור לאחר מכן בארץ ישראל, לפי שהחיסור וקביעת השנה המעוברת נעשה למעשה בארץ ישראל" (38).

לפי גישותיהם של גרץ ואלון, אי אפשר להסביר את הדו-טיו בין ר"י חנניה בן אחי ר"י יהושע ושני הגליחים שנשלחו מארץ ישראל להניח פתח מלחמתיך לקבוע את הלוחן כיצד נטביר את טענתו של ר"י חנניה שגם ר"י עקיבא עיבד שנים בחו"ל, אם עתה זאת בשליחותם של הנשיא וביה דינו? מה צורך היה לחכמים להניח לו? אמנם אלוך דוחה את המסקנה הבבלי הסדוקה את ר"י עקיבא ועיבר שנים בחוץ לארץ. מטעם בירושלמי הוצר לא מוזכר ברט, צודק מנטל בטענתו: "הרי אמר שהפיקסא נזמטה בטגבה המעתיק. והט המיקסא בבלי היא חוספת מאוחרת, כפי דעה אלוך, הרי איך הוא שטביר למת הוסיטה" (39).

36. גרץ, צ. דברי ימי ישראל, מחורגת ע"י ס.ח. רבינוביץ (טלר) וורחא, חרצ"ג, ח"ב, איוך כט" ע' 483.

37. תולדות היהודים, א' 3-152.

38. שט 5-154.

לכ. מנסל שט ע' 211.

לפי היוצא מסיפור המאורע של ר' חנניה בן אחי ר' יהושע, ר' עקיבא עיבר שנים בחוץ לארץ בגלל סיבות שמנעו ממנו לעבר את השנים בארץ ישראל. וכך כתבו החוטפות: "ומה שלא עיברו בארץ ישראל יש לומר משום אונס, היה" (40). כמו כן עלינו להגיף שר' חנניה שהאביע על מקרה שר' עקיבא עיבר שנים בחו"ל, לא התכוון למקרה המסופר ביבמות, כשר"ע ירד לנהרדעא. במקרה הזה, כשר' עקיבא ירד לנהרדעא, הוא הגיש בא"י כמותו וגדולים ממנו כפי שהוכחנו, אלא שירד לעבר שנים מטעם הנשיא ובית דינו משום גזירות האלטרונות, שאסרו לעבר שנים בארץ באותה תקופה (41). ואילו בסיפור של ר' חנניה מדובר על מקרים אחרים שר' עקיבא עיבר שנים בחו"ל, משום שלא הגיש כמותו בארץ ישראל (42). ואולי היה זה לפני מרד בר כוכבא, בזמן גזירותיו הראשונות של אדריאנוס סגרמו למרד (43), או בשנה אחרת.

גם את תחילת החייבנותו של ר' חנניה בן אחי ר' יהושע בבבל, יש לראות לאור הנסיבות בארץ ישראל. לאחר דיכוי מרד בר כוכבא ע"י האלטון הרומאי וההרג ההמוני שהרגו הרומאים באוכלוסייה בארץ, התמוטטה גם ההנהגה הרוחנית. אין שום ספק שאפילו אלה שנותרו בארץ מחכמי התורה לא יכלו למלא את התפקידים המוטלים עליהם בהנהגת העם. מאידך, האוכלוסייה היהודית בבבל זכתה לשבת בסלונה מתוך מצב כלכלי מבוסס וסיתוף פעולה מצד האלטונות. יש להניח שר' חנניה בן אחי ר' יהושע, שהיה מחלמידי ר' יהושע ומצעירי דורו של ר"ג, נשלח ע"י חכמי ארץ ישראל, לייסד מקום תורה וביין דין בבבל. כך מוצאים אנו בברייתא:

40. חוט', יבמות קטו' ע"א דה' אמר ר' עקיבא.

41. לפי הלוי, בראשית ימי טרינוס היו גזירות נגד מוסד הנשיאות שבועקותיהן נאלצו לעזוב את יבנה ולהתייטב בלוד. יו"הר, חד' 624 וראה בורטטיין, א. לבעיית עיבורי השנה בחו"ל, סיני, כרך לח', חטט"ז, ע' לו', המטער טזה היה לפני כן בימי הקיסר דומיטיאנוס.

42. ולא כהבנת דברי החוט' ביבמות, ורש"י בברכות. המזהים את מעשה ר' עקיבא המוזכר בברכות, עם המסופר ביבמות. ראה הלוי, דוה"ר חב' 3-190.

43. הלוי שם, ח"ד 603-609.

"צדק צדק חרדוף - הלך אחר חכמים ליישוב. אחר ר' אליעזר - ללוח.
אחר ר' יוחנן בן זכאי לברור חיל. אחר ר' יהושע - לפקיעין. אחר
ר"ג - ליבנה. אחר ר' עקיבא - לבני ברק. אחר ר' מטיה - לרומי. אחר
ר' חנינא בן חרדין - לטיבני. אחר ר' יוסי - לציפורי. אחר ר'
יהודה בן בתירה - לנבינין. אחר ר' חנינא בן ר' יהושע - לגולה" (44)
ומתקבלים על הדעת דבריו של הלוי, המגיד ש"גולה" בברייתא זו היא
בהרדעא, ולא כפי פירושו של רש"י שם, שמירש סומכריהם. הלוי סבור
שר' יהושע באר בהרדעא להקים את בית דינו ובית מדרשו, בגלל שזה
היה המרכז היהודי בבבל ומקום מושבו של ראש הגולה. הוא יכול היה
להסתייע בעזרתו של ראש הגולה, לשלוח שליחים למרכזים השונים
ולהוריע להם על קביעת הלוח (45). אותם הגויסים ששלחו את ר' עקיבא
להרדעא לעבר שנים, גזמו בתקופה יותר מאוחרת לידידתו של ר' יהושע
לארנו מקום - בהרדעא. על אונה תקופה תקופת ר' נתן הבבלי, שהיה
אז בבבל (46), "לאוהבי ולשומרי מצוותי - אלו ישראל שהם יושבין בא"י
ונותנים נפשות על המצוות. מה לך יוצא ליהרג? - על שמלתי את בני.
מה לך יוצא ליטרף - על קראתי בתורה. מה לך יוצא ליצלב? על שמלתי
מצה. מה לך לוקה מאטרבל? על שמלתי את הלולב ואומר: אשר הוכיחתי
בית מאהבי - ממות אלו גזמו לי לאהב לאבי שבטמי" (47). פעולתו של
ר' יהושע נתקבלה בתרכה על ארץ נטל את היוזמה בידי לקבוע חודשים
ולעבר שנים בחו"ל, הלא ראינו שם אי אפשר לעבר בא"י אז מותר לעבר
בחו"ל.

לאחר מותו של אוריאל, כשהחלו הרומאים לסייר את יוטו כלכלי
העט בארץ ישראל, כשהחלו כהן לקומט את ההריטות ולהדט את
ההנהגה, אז נדרש ר' יהושע להפטיק את פעולותיו העצמאיות קביעת

44. בבלי, טנהדרין, לב' עב'. זו הגירסה הנכונה כפי שציין במסורת
ה"ט"ט סס.

45. יוה"ר ה"ד, ע' 3-692.

46. בבלי, חולין, מד' עב'. "ר' חנניה חלט על לבני ר' נתן וכל
גזולי הדור.

47. מכילתא, שמות כ" 6, ע' ט"ח עב'.

הלוח, ולכיות להחליט שהחלט עליהן בא"י. בדף רומים חוקרים
 טובים את הקשר לטיפוח המעשה אודות ה' יהושע השומר כבבלי ובירו למי
 עם מה שמאנו בירו למי על אודות כינוס חפוז על חכמי ישראל לאחר
 מרו בר כוכבא בבקעת רימון. וכך מאנו בירו למי: "מקשה הנכנסו
 שבעה זקינים לעבר את הטנה בבקעת רימון. ומי היו? רבי מתי, ורבי
 יהודה, ורבי יוסי, ור' שמעון, ור' נחמיה, ור' ליעזר בן יעקב ור'
 יוחנן הסנדלר... וכך מאן דלא היה ליה גולא, הוה חבריה קמע חלום
 בגולתיה ויהב ליה (48). ולמה היו דוחקין מעתה הדא מילתא (49). ויורו
 דרשין מימר: אלהי מטכה לא הענה לך. מה כתוב בחז"ה? את חג המצות
 וטמון. אמרין: כל מי שטייקא בירו לעבר את הטנה ואינו מעברה, כפילו
 עובד עבודת כוכבים. מי חנו ביזל לוך, אמרין: נחוי עובדין (50).
 והוה חמי חד כין דטייט, והיה כל חד וחד נטיב חד מטמר וקנע ליה
 בגויה, והא נחת ושקע כהדין לייט (51). עד כדון מיתקרי כייט
 מטמרה" (52).

בטיפוח המעשה הזה מטמר כנראה על הנסיון הראשון לאחר דיבורי
 מרו בר כוכבא, לחדש את קביעת העיבור בארץ ישראל, לאחר שבמשך תקופה
 מסוערת, העיבור נעשה בגבל. בכינוס זה על החכמים עדיין ר"י בן
 גמליאל לא טימט בנשיאות. החכמים עצמם עדיין לא היו בטוחים כפימט
 יעזר כהובן. הם הודרו להחזיר את ערס ח"י ליורטנה, ולחקן את העיבור
 בארץ ישראל. לא זו בלוד שבקעת רימון היתה בארץ ישראל, אלא דמנו
 מטמימה לדעה האומרת שמטמרו לזהות את בקעת רימון כמקום

48. לכל מי שלא היה טלית, היה חבירו חרוך חצי מטליתו ונותן לו
 (ע"פ קרבן העדה). לפי הלוי, זו היתה טלית מיוחדת שבהם התעטמו
 אלה שהוטמנו, דוח"ר חב" ע' 198 הע' יא".

49. ולמה היו דוחקין הטנה לדבר זה לעבר הטנה בבקעת רימון ולא
 המתינו עד בואם אל ארץ נורמנת? (קרבן העדה).

50. באו ונראה מעטנו אם יטכינו מן הטמים עליהו. אם באמת שנתנו
 הגדולים הבדור, מותרים לעבר אחילו בחו"ל (הנ"ל).

51. ראו חלע של טיט דהיה כל אחד בוסל מטמר וחזקבו **בסלע** והמטמו
 יור לוחכו כבתוך עיטה (עפ"י הנ"ל).

ביהודה⁽⁵³⁾, ולא נדעה המקובלת שזה היה בגליל החמורן ליד בית
 גסרם⁽⁵⁴⁾. הטענות על החכמים אלו נדבר המעשה נעשו, על כן, לא
 נבעה מן העובדה המעיבור לא נעשה במקום הדרוש (כפי פירוש קדמון
 העדה), אלא פשוט היותם אצורים ובלתי ידועים באיבור.

מקבלת על הדעה המסורה, שאותו כינוס שלח לר"י חנניה בן אחי ר"י
 יהושע, שהנה חוזטה ההנהגה בארץ ישראל, ועליו להפסיק בהיקורני הלוח
 על ידו בגולה⁽⁵⁵⁾. ר"י חנניה לא היה מוכן לקבל דבריהם אלו, כי הוא
 לזומו סבר "טלא הנניו כמותו בארץ ישראל", שהרי כשהוא קרב את ארץ
 ישראל, הם היו "גדייט", והוא פסק בידיעותיהם בתיטובי החכמים.
 לפי המסורת הירושלמי בספרו של דבר הוא המוכנע ע"א ר"י יהודה בן
 בתירא, והוא מיהר להודיע למרכזים הירושלמי בבבל יעליהם לנהוג כפי
 שהחלט בארץ ישראל⁽⁵⁶⁾.

באמור, לאחר דיכורי מרד בר כוכבא, ארץ יהודה ככלל, וירושלים

בפרט, נטכה שממה⁽⁵⁷⁾. היטיבה בירושלים וטבינותיה גאטרה על יהודים⁽⁵⁸⁾.
 אסתר להניח טחיטוב היהודי עבר במקומה זו בארץ יהודה לארץ הגליל.

53. כך מביא ספראי במאמרו ע" 30. ולדעתי יש להייע לדבריו שהרי
 בסיפור הירושע בבראשית רבה פ' ט"ד אודות ההבטחה של אדריאנוס
 לכנות את בית המקדש, וכחומר בו מהבטחתו, מוזכר שהעם התאסף
 בבקעת רימון, ור"י יהושע הרגיע את הרועות. יש להניח שלפני מרד
 בר כוכבא, אטיפות מעין אלו היו בטבינות ירושלים.

54. ע"י במאמרו של ספראי עם שמביא את הדעות הללו. וכך ייביין, ע.
מלחמת בר כוכבא ע' 212 הע' 13.

55. היימאן, א. חולדות הנשים והמוראים, ח"ב ע' 505. וראה הלוי,
 חב' ע' 205-198, שמרחיב את הדברים ומנסה ליישב את הניסוח
 הטובה בבבלי להירושלמי במיטור המעשה על השליחים שבאלחו לר"י
 חנניה להפסיק את פעולותיו ביחס ללוח. וראה הערה מעניינת של
בורשטיין, א. למינויו של רבי נתן הבבלי לעב"ד הסנהדרין בארץ
ישראל, סיני, חטט"ו, כרך לר"י ע' העמ' - חב'א. לדבריו הטכנים
 ניתן להפסיק את פעולותיו של ר"י חנניה כטעדיין לא התארגנו
 כראוי, וזה המסופר בבבלי. ואילו המסופר בירושלמי, דהו היה
 לאחר מכן כשהסנהדרין התארגנה באותו זמן אך אז נכנע ר"י חנניה.

56. ראה במאמר הנ"ל של בורשטיין המסער טעיבור הזונה בבקעת רימון
 היה בשנת 140-141 לספירה.

57. "והיה העולם שמת", בבלי, יבמות, טב' עב'.

58. ראה ייביין טט, 122-131.

לאחר מותו של אוריאלנוס וכמקיסר החזיק אנטונינוס פיוס (161-138) החזיק במדיניות הפיוס כלפי היהודים, היטוב היהודי היה מרוכז בגליל. דו הייתה הטיבה, כמסתנהדריץ החזילה להסדרגן מחדש וכסנתמנה לאחר כן ר"י שמעון בן גמליאל לנטיא, נקבעה ארשא הגלילית כמקום מושב הסנהדריץ ונטיאה (59). אמנם, ראינו קודם שנעשה נסיון לקבץ את החכמים בבקעת רימון, שלדעתנו הייתה ביהודה, אבל כנראה שמטעמי נוחות הי אפשר היה לקבוע את יבנה כמקום הסנהדריץ, בזמן שרוב היטוב הרוכז שמוץ ליהודה, וכן החכמים הקימו בתי מדרשות במקומות מגוריהם בגליל. זאת ועוד, השלטון הרומאי למרות שטינה את מדיניותו כלפי היהודים, אף על פי כן ייתכן שמוע בעדו מלחדש את ההנהגה ביבנה, וכפי הנראה גם בתקופה שבה אנו עוסקים, השלוחה לה הייתה תמיד מנת חלקה של הנהגה הארץ. הסתקפות של מצב זה מוצאים אנו בדברי ר"י שמעון בן גמליאל: "אף אנו מחבבין את הצרות, אבל מה נעשה עמנו באנו לכחוב איך אנו מטטיקין. דבר אחר: איך שוטת, נגע. (שוטה אינו מכיר כפגיעה - לפי ר"י). דבר אחר: איך נטר המת מרגיש באיזמל" (60).

בדור ארשא מוצאים אנו במקורות על קידוש החודש שנעשה בארשא שהייתה בגליל. שנינו בחומשת: "וכמקידוהו גל"ד את השנה בארשא ירד ר"י יונתן בן ברוקא לפני רשב"ג - ועשה כר"י יונתן בן בורי. אמר לו רשב"ג: לא היו בהגין כן ביבנה. ליום השני, ירד ר"י חנניה בנו של ר"י יוחי הגלילי - ועשה כר"ע. אמר רשב"ג:

59. אמנם יש דעות הסוברות שעוד בזמנו של ר"ג דיבנה, גלחה הסנהדריץ לארשא, וראו"כ חזרה. כמו כן יש דעות הסנהדריץ יטבה ביבנה גם לאחר מרד בר כוכבא. איך זה מעניינו לעטוק בנושא זה במפורט, ראה במנטל סם המקדימו חרק שלט לבירור הנושא, ע" 162-197. באופן מסוי מתקבלת דעתו של מנטל המטכמה את הדיון: "לכתחילה איך להעלות על הדעת מהסנהדריץ גלחה פעמיים מיבנה לארשא, שהרי הסנהדריץ לא יכלה לפעול בהלל ריק אלא רק במרכז של חיי יהודים. לפני מרד בר כוכבא הייתה יהודה מרכז כזה; ואילו אחרי המרד הייתה יהודה חריבה ורוב היטוב היהודי בארץ נחרז בגליל". ע" 197.

60. בבלי, שבת, יג" עב' וראה טיר-הטיריט רבה ג', ד'.

"כך היו נוהגין ביבנה" (61).

יש להניח שמקרה זה מדובר על דור ארמא זבנו אבנו עוסקים (62),

ורואים אבנו סקידטו את הוודט בארמא בנוכחות הנזירא. אמנם אמר היה להסביר את הכוונה למטופר "סקידטו את היבנה". - סקידטו בתפילה כתי הנראה מהטיפור, אלא שמקובל ל"י הוודקויה לראות כאן את הרגליה ומכונות לקידוט הוודט. ומטופר מערכו את תפילה זאת הטנה גידוה מקום סקידטו את הוודט.

ברייטא נוספת מעידה על תקופה זו על קידוט הוודקויה בארמא.

הברייתא מספר: "מעטה בר" בהוראי שהלך אצל העד להעיד עליו הנהג בארמא" (63). ר"י בהוראי זה היה בן דורו של ר"י מאיר, אחי מוכסי ארמא (64).

אמנם לא מצאנו לעדות מתקופה זו ביחס לעיבור הטנה בגליל. גויח יש לנו עדות, שכנראה מתחייסות לתקופה זו, על ר"י מאיר שעיבר ימים בחוץ לארץ. וכן מצאנו בתוספתא: "מעטה בר" מאיר שהלך לעבר גבנה ועסיא ולא היה עם מגילה, וכמה מלכו וקרא" (65). סיפור זה העסיק את הוודקויה; המילה הינה: היכן היחה עטיא זו? ומה עשה ר"י מאיר במקום - איר לוי המטופר - אי אפשר היה להשיב בו מגילה כשהוא לקרוא בה נחג הפוריה? אם על הטיפור בדבר יודעת ר"י עקיבא

61. תוספתא ראש הנהגה, ב"ט, בבלי שם לב" ע"ג, וירושלמי שם פ"ג הל' א. (כתב"י קידטו את הוודט ויחי בארמא לולא מתוך "קידטו את הנהגה", ירו' ר"י יוחנן בן ברוקא לפני התיבה לשי קודמתו "ל רמב"ג ונהג בתפילה העמידה כדברי ר"י יוחנן בן ברוי. ולכן לא נקע בסדר מלכויות. רמב"ג הגיד שכן לא נהגו ביבנה. ביהוה הובי כל ראש הטנה ירד לפני התיבה ר"י וניגא בנו של ר"י יוסי הגלילי, וכלל בתפילה את סדר מלכויות וקדושת היום, ונקע - נדעוהו כל ר"י, על כך העיר רמב"ג שזה תאט את המנהג שנהגו ביבנה).

62. ארמא הלוי ח"ד ע" 447 מוען שזה היה לפני מרד כור כוכבא, ויטודו מן העובדה עצמה, המזכירה את ר"י יוחנן בן ברוקא שמת לפני המרד. ברם, מנסל דרשה זאת על יסוד הגישה בירושלמי המזכירה את ר"י יומעאל בנו של ר"י יוחנן בן ברוקא.

63. תוספתא, ראש הנהגה, א, טו', בבלי שם כ"ב ע"ג ירושלמי פ"א הל"א.

64. היימאן, ח"ג 9-918.

65. מגילה, ב', ב'; וכן בגלי, מגילה י"ח ע"ב.

לנהרדעא לעבר זניס. מצאנו הטבריים טר" עקיבא ירד לעבר את הנזיר
 כטליה בית זיך, קמה לנו במיוחד לקבל זאת בעניננו. לפי המסור
 של גרץ ר" עקיבא היה הטליה להודיע גדור החלטת העיבור; האם למקור
 הזה עטיא, וכאמור היה בו יגור יהודי זל (למחרת מבחינה רוחנית),
 היה צורך לילוח להודיע על זכר העיבור חכם נכבד כר" מאירל גם
 הטברו של אלון קמה לקבל במקרה של ר" מאיר. לדבריו היו מעבדים את
 השנה בגולה על מנת ליתוף את חכמי הגולה בהחלטות העיבור כדי להגביר
 את הקשר ביך הארץ והתפוצות" (66), הלא בודאי לא היו בעטיא חכמים
 שאפשר היה לסתם בהחלטות העיבור. זהרי ר" מאיר הוזקק לכתוב את
 מגילת עטור מלכו! גם דוחים אנו את הסערתו של זייס, טר" מאיר הלך
 לעבר את השנה בעטיא על מנת להקניט את הנטיא רטב"ג (67), לאתר הסכסוך
 שפרץ בינו לגיך הנטיא כמסופר בסוף מסכת הוריות, כי דאינו יר"א
 היה ביך החכמים להתאספו בבקעת רימוך לחדש את העיבור בא"י העם ביהן
 לחיוב טר" מאיר בגלל סיכסוך איטי, יעביר את העיבור לחו"ל, בעור
 שהחלפה קובעת שאיך מעבדין את השנה בחו"ל (68)? כמו כן איך חכם ר"
 מאיר לעבר את השנה בניגוד לדעת הנטיא, מי היה שומע לו (69)?
 איך לנו אלא לקבל את ההצעה שיציאתו של ר" מאיר לעבר זניס
 בעטיא נגרמה בטל הנטיבות ומצער בעדו מלעבר את השנה בא"י, כמי
 זריית החלכה, ועליהם היה להסתמך על החלכה המצומצמת קביעת עיבור
 השנה בחו"ל, אט א"א לעבר בארץ ישראל (70).

- 66. חולדות היהודים ב', ע' 77.
- 67. דור דור ודורטיו, ח"ב ע' 159.
- 68. היימאן, טט ע' 868, וראה במאמרו של בורשטיין, א. לבקיות
 עיבורי השנה בחו"ל, ע' לט".
- 69. היימאן טט.
- 70. וכפי פירוש בעלי החוס', יבמות, קט"ו ע"א, אמר: "דמיוס
 אונס היה" וראה הלוי ח"ד ע' 737, שטוען בעטיא הייתה הקום לית,
 ולכן אפשר היה שם להסתמך מניני החלסוך.

מן הראוי להוסיף את הסברו המעניין של קליין על המסופר בירושלמי למדנו ט"ז: "ר' מאיר היה אידמן ליהו בשמיא. אמר: איטורין לבני ארעא דירושל, הא מטיחכון וידכון ואפילו כן, אמר לו: יהבי עדסי על גיף ימא, דכתיב: כי הוא על ימינו יסדה, ועל נהרות יכוננה" (71). לדעת קליין, המעשה המסופר בירושלמי קשור עם הסיפור בבבלי "ר' מאיר הלך לעבר את המנה בעסיא. כיבתיים הוא הרגיש קיצו קרב, וראה להוסיף לבני ארץ ישראל המנה מעוברת, הוא הוסיף זאת בצורה הרווחת על מלכות בית דוד" (72); "הנה מטיח שלכט" (73). הסברו של קליין הוא מעניין אבל טעם רב אם באמת יש קשר בין שני המקרים (74). על כל מניין, רואים אנו שבגם ברור אומא נאלצו לפעמים לעבר את המנה בתו"ל, בגלל גזירות הלטרות (75). ייתכן מאד שהמלטרות ייחסו חשיבות רבה לענין קביעת הלוח, להרצה על מידת עצמאות של ההוכלוסיה היהודית, ולכן עמדו המלטרות בדרבנא של הנטיא וחכמי הסנהדרין לקבוע את הלוח, כפי שעוד נראה להלן. זה היתה כפי הנראה הסיבה שאפילו בתקופה שקטה באופן יחסי, כתקופה טבה אנו עוסקים, היו לפעמים צריכים לצאת לתו"ל לעבר את המנה. ואולי מסיבה זו, גם לא יכלו לקדם את החדושים ביהודה, וקידמו אותם בגליל כפי שהצינו. ברם, למי דעתנו, כפי שהצינו מדגדגו של הרמב"ם ההלכה המחייבת למתחילה עליה

71. ירושלמי, בלאיט, ט"ז הג'. (ר' מאיר היה באסיא והרגיש קיצו קרב אמר: אמרו לבני ארץ ישראל, הנה מטיח שלכט. ואף על פי כן אמר איטורין את ארוננו על חוף הים).

72. כפי שקרה עם ר' חייא כטקידתו את החדושים בעין טוב, וראה להלן.

73. קליין, ט. אסיא (עטיא), בספר היובל לי. פריימאן, בית המדרש לרבנים, ברלין, תרצ"ז, 116-127. באותו מאמר מסער קליין פעמים היתה בדרומה של ארץ ישראל.

74. ראה במאמרו של בורשטיין הנ"ל, ובציורניו ט"ז וראה פריימאן, שם ע' 878, שמסביר "מטיחכון", שנשמך כא"י.

75. ראה במאמרו הנ"ל של בורשטיין שמסער ער"ם הלן לאסיא בעבות 9-161, בתקופת הלטרות של לוצוס ווירוס.

הטנים ביהודה, אינה כוללת גם קידוש חודשים, ולכן העובדה שקידוש חודשים קוימו בגליל בדור ארזא, אינה צריך להפליא אותנו. בני התורנו, היטוב היהודי הורכז בגליל בדור ולאחר מרד בני כוכבא, והתחמית בהם המתייזבו בגליל, מקום כן לא התאמצו לנסות ללכת בגליל מזי חורבן בתודתו לקדוש את החודשים (76). אכן, ספראי סבור שגם קידוש חודשים צריך היה להיעשות ביהודה. ומצטט את דברי המכילתא ב"רמב"י: מיכאן ואין מעברין טנים ואין קובעין חודשים בחוצה לארץ, אלא בארץ ישראל ומערי יהודה שהטכילה בחוכם שנאמר לשכנו חדרנו" (77). אבל זהו מקור יחיד, וגם ייתכן שעיקר ההדגשה לגבי קביעות חודשים מוסב על ארץ ישראל, ולא על ערי יהודה. על כל פנים, מיהודי הרמב"ם נראה לנו שההלכה אינה מחייבת קידוש חודשים ביהודה, ודווקא אנו לסבור שקידוש חודשים בגליל לא נעשו בעטיין של גזירות המלכות. בזוהר של ר"י יהודה הנביא מוצאים אנו קביעה גלוה בדרך כלל בעצתו ביהודה. ידוע לנו על היחסים החקייים בין ר"י יהודה הנביא והטלפון הרומאי. מעמדו של הנסיך ר"י יהודה היה שיתן הן כלפי טנים והן כלפי הטלפונות. מקום הקבוע של הסנהדרין בחקופת ר"י יהודה הנביא היה אמנה בגליל כפי שלמדנו על גלוה הסנהדרין: "...מותרעם לבניה לערים, ומבית לערים לביבורי ומציתורי למבעיה" (78), אבל זאת נעשו מאמצים לעבר את הטנה ביהודה, ואולי גם לקבוע את החודשים שם, כפי שנראה להלן.

76. ראה מנשל טט, ע' 208, הע' 46 וכן ספראי טט ע' 29 הע' 14, שמביאים את Weiss, A. The Third-Century Seat of Calendar Regulation. הטנאם של מנשל ושל ספראי שהדריסות המתייחסות לקידוש חודשים, אינה מוכנעת; שהרי מוצאים אנו הבדלים בין עיבור טנים וקידוש חודשים. והטוה היינזסי האל"ח ברכות ט"ג.

77. ספראי, טט ע' 29, וכן מנ ל ע' 208, הע' 46.

78. בבלי, ראש השנה, לא" ע"ג.

בתלמוד מצאנו: "ח"ר מעטה בר" טימאי ורבי צדוק שהלכו לעבר אנה בלוד. ושבתו באונו והורו במרפחת כרבי בזפק" (79). ר" טימאי היה בין דורו של רבי (80), וכנראה נגלה ע"י רבי לעבר את השנה בלוד, כדי לקיים את ההלכה: "איך מעבריך אלא ביהודה" וכנראה שכך היה הנוהג בזמנו של רבי עד שבסוף ימיו בגלל מעטה הקרה עקרו את עיבור השנה מיהודה לגליל.

וכך מצאנו בירושלמי: "ר" לעזר בשם ר' חנינה: מעטה בעשרים וארבע קריות של בית רבי שנכנסו לעבר אנה בלוד ונכנסה בהן עין דע ומתו כולן בפרק אחד. מאותה טעה עקרו יהודה, וקבעה בגליל" (81). כפי שביכר מעיר יש לקבל את הסיפור הזה כמהימן, משום שהמספר הוא ר' חנינה שהיה תלמידו של ר' יהודה הנשיא ומספר במקומות אחרים על חייו של ר' יהודה (82).

באשר להטבר המעטה, טיפלו בו החוקרים והציעו כמה הטברים: ראית, יש לפענח את המילה "קריות", יש המפרטים שהיו אלה עריות וארבעה חכמים חוכרי בית רבי (83). אחרים הטברים שהיו אלה עריות וארבעה אנשים פטוטים (84) לפי אלוף עוד, היו אלה עריות וארבעה קיונות מלאים אנשים, טבאו ללוד, להיות נוכחים בעת עיבור השנה (85). מה טיבה של "עין הרע" שגרמה לעקירת עיבור השנים מיהודה לגליל. ביכר טבור, לזו היתה מגיפה (86), אבל צודק מנסל בהגתו שאם זו היתה מגיפה מה ראו חכמים לעקור את עיבור השנה מיהודה לגליל בגלל

79. בבלי, הולין נו" עב".

80. היימאן שם, ג' ע' 96, Büchler, Adolf. Studies in Jewish History, London: Oxford University Press. 1956. Page 221.

81. סנהדרין, פא', הב'.

82. ביכר במאמרו שם. משום כך אי אפשר לקבל את הטענה של גינצבורג שזוהי ע"י אלוף; "תולדות היהודים" ב' 97 שהכוונה לרבי טום - נשיא ישראל, והוא היה רבי שמעון ב"ג. מסתבר שרבי זה הוא ר' יהודה הנשיא.

83. קליין, ס. ארץ יהודה, הוצאת דביר, תל אביב תרצ"ט ע' 178, "קריות" הן עיריות.

84. ראו ביכר שם 225, הע' 11 "קריות" - הן קרנות.

85. אליהו שם ע' 78. וכן פירש הפני משה, על הירושלמי שם. טבראי שם ע' 29 חומך בהטבר זה ומציין לירושלמי בשבת פיו' הל"ב: ר' לעזר בשם ר' חנינא; מעשה שהיה וטלטלו קרון של בית רבי ב"ב".

86. מנסל שם ע' 210, הע' 51 שמגיא זביריו.

מגיפה ועירעה בסנה מסויימת (86)? ואיך טמק ט"עין הרע" - היא עינה
הרעה של המלכות טבעה בייירה אל עיריט ואדבע קרונות" (87), וזו
היתה הטיבה להעברת עיבור הסנה לגליל. ועדיין לא ברור מדוע נבעו
הרומאים בייירה בתקופתו של רבי, כשהיחסיט בין הלטונות והעם היה
תקיניט? אלון (88), ובעקבותיו סטראי (89), מניחיס טהמעט קטור
במלחמה פנימית בין הקיטריט הרומאית פטציניטס ניגר וטיפטימיתס
טיבורוס (בנת 4-193). על כך אטטר להוטיף לטעון, אט זו לא היתה
התנכלות מטעם הלטונות למעט עיבור הסנה, אלא אטון טאירע משהט
הוגוטינות פנימית, ואת זו היתה טיבה מספיקה לעקור את עיבור הסנה
ביהודה גט לפניס הכאות? ניראית הסברה שהרומאים הונכלו למעט
העיבור לא רק באופן מקרי. קליין טבור טהונגדות הרומאית נבעה מכך
טהט ראו "גחידות" עיבור הסנה ביהודה מטוט טאיפה והתאמצות להיג
טוב עטמאות ידועה לנטיאות" (90). ליברמן טוען שהטיבה לאיטור, היתה
לחרר את חלות הכנטינות המזרחיות מלהיות חלונות בקביעת "הטטחא"
ביות חג הטטח של היהודיט (91). מנטל טבור טהיות ועיבור הסנה נעשה
ברוב עט, כפי טרואיט טנו במעט זה טהיו עטריט וארבעה קרונות טביה
רבי מלאיט אנטיט טבאו להטחוף בטקט העיבור, הרומאית טיטט כך טעלו
לאטור על כינוטי המוניט (92).

כמה ווקריט טבוריט טאמנט בגלל המעט טקרה העבירו את עיבור
הניט מיהודה לגליל, ובטל זטת קידוט החודיט המיין להתקיט ביהודת,
כי לדעתם ההלכה הקובעת טעיבור הניט צריך להיעשות ביהודה מכונות
לכלול גט את קידוט החודיט. לפי הנחה זו מנטיט ווקריט אלה לבאר
כמה דבריט, טנדון עליהט בקצרה.

86. מנטל טט ע' 210.

87. טטראי טט 32.

88. זט.

89. זט.

90. ארץ יהודה, ע' 179.

91. מנטל מביא את דבריו, ע' 210 הע' 59.

92. מנטל טט 210.

מצאנו שרבי שלום אח"ר חייא לעין טב לקדש שם את החודש ואמר לו:
"ושלח לי סימנא" (93) דוד מלך ישראל חי וקיים" (94). רט"י פירש שם:
המעשה המסופר קטור במעשה קודש, שהלבנה נראית בלילה הקודם ו"דואג
היה שלא ירננו עליו בני עירו כשיקדשונו למחר", ולכן הוא נכלל לעין
טב. פירוש נני, מביא רט"י בטח מורו: "שגורו גזירה במקומו ולא יקדשו
את החודש". הלוי, מציע שר"ח חייא נשלח ע"י רבי לעין טב לא מיום גזירה
המלכות אלא, מיום שעין טב היתה ביהודה, וכך היה שם גי"ד קבוע לקביעת
הלוח (94), כי הנביא ובית דינו יטבו בגליל (95).
לכאורה נראה שעלינו לומר שהטיבה להליכת ר"ח חייא לעין טב היתה
מצד פחו מהמלכות. שהרי ר"ח חייא נצטווה ללוח שליח או איגרת עם צופן:
"דוד מלך ישראל", אשר מראה על פחד מפני השלטונות, בדומה למה שמצאנו
בזמנו של רבא (96). אלא שאפשר להעביר שהצופן הוה ניותן בכדי שרבי
יהיה בטוח שהליחית לא הטעו אותו, שהרי למרות שהגמרא מטיקה טוביחט
להודעה על קידוש החודש, "אפילו איניש דעלמא נמי מהימן. מאי טעמא?
כל מילתא דעבידא לאגלויי לא מקרי בה אינשי" (97), ובכל זאת מצאנו
בירושלמי, שסליחית באו לר"ח אבהו להודיע שקדשו את החודש ובמקום מלח
הצופן "גואלינו" הם אמרו: "גאולתינו", וקבלו את דבריהם (98). רואים
אנו שהיו משתמשים במילות צופן להודיע על החלטת קידוש החודש, ולכן
איך להוכיח שהמסופר שהסליחית היו צריכים להעביר את שליחותם תוך כדי
שימוש בצופן מיוחד, מיום שהזכר נעשה מחמת פחד השלטונות, וייתכן
שהשימוש בצופן היה בכדי לאמת את דבריהם כפי שהיה במקרה של ר"ח אבהו.
ספראי גם הוא טבור הקידוש החודש נעשה ביהודה, למרות שהנביא
ובית דינו התגוררו בגליל. הד להנחה זו הוא מוצא בדברי הירושלמי:

93. בבלי, ראש השנה, כה"עא. טימן זה היה צופן הרומז על קידוש
החודש, מאחר ומלכות בית דוד נמשלה ללבנה (לפי רט"י).
94. כפי טובא בחוטפות שם דה"זיל, מדברי הפסיקתא: למה בית דין
מקדשין החודש בעין טב לפי שהוא בית הועד"....
95. הלוי, דוה"ר חב" 60.
96. בבלי, שנהדרין יב"עא. איגרת סחריש שנשלחה לרבא בצורה של צופן
ביחט לעיבור השנה. וראה יעבץ, תולדות ישראל, ח"ו, 340.
97. בבלי, ראש השנה, כב"עב" (כל דבר טעמיד להגלות לא מקריט בו
בני אדם).
98. ראש השנה, פ"ג הל"א.

סנינו במסנה: "אמר ר' יהושע בן קרחה ועוד זאת התקין ר' יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהיו העדים הולכין אלא למקום הוועד" (99). על זה מוסיפה הגמרא בירושלמי: "כיוני מחניה למקום הוועד של חודט" (100). רואים מדברי הירושלמי שמקום הוועד הקבוע היה בגליל, ואילו קידוש הוודטים המטיין להתקיים ביהודה (101) ספראי והלוי מראים שהמקום הקבוע לקידוש הוודטים היה עין סב. ובעין סב קידשו את החודטים לא רק בזמנו של רבי אלא גם בדורות שלאחריו.

בירושלמי מסופר: "ר' חנינא אזל לעין סב למימנא, והוה ארויא מעונן. אמר: כדון אמריין: מה נסיל אוירא דהן טגאי. והקדית לו הקב"ה ככברה ונראה (הלבנה) מתוכה" (102). יס לקבל את דברי ספראי ואחרים (103), טיט לגרום "אזל לעין סב לטימנא", וקידוש הוודט היה נקרא טימנא, מטום הסימניט שהיו מוטרים החליחים כשהתקדט הוודט, כפי ראינו קודט.

על הדור הראשון של האמוראים, קוראים אנו: רב הוועיה כד הוה מקבל טהדיא בעין סב. הוה אמר לון: הווי יודעים כמה עדות יוצא מפיכם, כמה שכר בחים יוצא מפיכם" (104). אין טום טפק טהעדות בעליה מסופר, היתה עדות על מולד הלבנה, ור' הוטעיא קיבל אותם בעין סב. קידוש הוודטים המטיין להיות בעין סב עד לדור הרביעי של האמוראים (105) איטור להנחה שהיה קיים בי"ד בעין סב, מוצאים אנו גם בטסיקטא רבתי... "ילמדנו רבינו: בי"ד שלא קידשו הוודט בעין סב בעזיית, מהו אט נחקיט? אמר ר' אבהו בטס ר' חייא הגדול: אט קדשו בית דין את הוודט

99. ראט הטנה, ד', ד'.
 100. ירושלמי, רה' פד' הל"ה (פירוש המסנה - למקום הוועד של קידוש הוודט).
 101. ספראי טס ע' 29.
 102. ירושלמי, רה' פב' הלד' (ר' חנינא הלך לעין סב לקדט את הלבנה, והיה מעונן, אמר: טאנטיס ילעבו עליו שלא יוכל לקדט את הלבנה. הקב"ה עטה כביכול נקב ונראתה הלבנה מתוכה).
 103. למטל בפני מטה, על הירושלמי.
 104. ירושלמי, טנהדריין פא' הלב'.
 105. וראה הלוי טס וכן ספראי, טמתנבאית בטגנון אחד. אין דבוננו להאריין בדוגמאות מזמן האמוראים.

טלא בעדים. בין טלא דאווו עדיט בין טראווו עדים, הרי זה מקודם.
 שנאמר: אר תקראו. ולמה היו ב"ד מעברים (106) את הוודט בעין טב
 כשהוא בית הוועד טל בית דין. לפיכך, ראש השנה טול להיות בינת,
 אין תוקעים בכל (מקוט, אלא) (107) בעינסט, במקום שהיו ב"ד יורגים
 ומעברים את השנים (108) והחודטים. אמר הקב"ה: ציון היא בית הוועד
 טל כל העולם. שנאמר: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים (109).
 כאמור, לפי הלוי וטפראי, עין טב היתה ביהודה, וטס התקיימו
 החלטות הוועד ביחס לקידוש החודט. אלא טיט מן הווקרים טזיהו את
 עין טב כמקום בגליל, ומביאים ראיות להנחה זו (110).
 אין בכונתנו להכריע בשאלת זהותה טל עין טב. אמנט יט טברוה
 המצדרות בזכות קביעתה טל עין טב בארץ יהודה, אעפ"כ אין טלול את
 האפשרות לעין טב היתה בגליל. למרות שמקומה הקבוע טל הסנהדרין
 והנ"א היה בבית טערים או באיפורי, אין זה מן הנמנע למסוט טעמיט
 מסויימים קביעת הלוח היתה במקוט אחר בגליל, ולא במקומה הקבוע
 טל הסנהדרין. כמו כן ניתן לומר טאט עין טב היתה ביהודה, קביעת הלוח
 לא נעשתה טט זיוקא מסוט דריטו ההלכה טקידוט חודטים ייעה ביהודה,
 שהיו לפי דעתנו וכפי שהטקנו זאת מזברי הרמב"ח, אין באמת חיוב
 לקדט חודטים ביהודה. הטיבה, איפוא, לקידוט חודטים ביהודה יכולה
 היתה להיות מטעמי נוחות, והרי הרבה וטכמים התגוררו במרכז הארץ, כטי
 טמצאנוט מכוננים: "זקני דרוט, וטכמי דרוט, ועוד".

לסיכום פרק זה ייאמר: ההלכה זורטת לעיבור הזניט וקידוט חודטים
 ייעטה בארץ ישראל. במקרים טהדבר הוא גלחי אפטרי, התירה ההלכה
 לקבוע את הלוח בחוץ לארץ. ורינו טחכמיט טתקופת המטנה הקטידו לקבוע
 את הלוח בארץ ישראל. במקרים יחידים קבעו את הלוח בחוץ לארץ (111),
 עקב גזירת המלכות. גם בארץ ישראל עצמה, התייחדה ירוולית וארץ
 יהודה כמקום לעיבור שנים לכתחילה, ורינו טבוירך כלל הלכה זו

106. הכוונה היא כנראה לקידוט החודט. וכן כמטנה סנהדרין א', ה'
 "עיבור החודט בטלוטה" וכן טט ח' ב' "אכל בעיבור החודט",
 ובברייתא גבלי, סנהדרין, ע' עב' "אין עולין בעיבור החודט פחות
 מערה בני אדם", ועוד בירושלמי.
 107. כך כנראה צריך להגיה.
 108. לכאורה נראה שהיו גם מעברים את השנים בעין טב. ברם, טפראי
 טבור טזוהי טיגרת הלוח, מסוט טלא מצאנו עיבור שנים בעין טב.
 109. פטיקווא רבתי, פרטה מב' ע' 297.
 110. יעבץ, טט, ע' 339. וראה טפראי ע' 35 הע' 53. והטווה גם ביטלר
 טט ע' 223.
 111. כפי טראינו לעיל.

התקיימה למעשה עד סוף ימיו של רבי, במסגרת מצוה קהילה עקרו את
עיבור הבנים לגליל. ביחס לקידוש החודשים, לפי דעתנו, איך ההלכה
דורשת שקידוש החודשים ייעשה בארץ יהודה דווקא. למעשה, מתבטאת
התיבותה של עין סב מתקופתו של רבי עד הדור הרביעי של האמוראים
כמקום לקידוש החודשים. מסופקים אנו היכן מקומה של עין סב, ומה
התיבות שהביאו את החכמים לקדם את החודשים עם (112).

איך נזכר ספק שההלכה היורשת קביעת הלוח תיעשה בארץ ישראל,
היחה לאחד הגורמים אשר הביאו לחיזוק מעמדה של הסנהדרין כהנהגה
רווחית לעם כולו בארץ ובתפוצות, ויצרו את הזיקה ההדוקה אל התפוצות
למרכז שבארץ ישראל.

112. לא ראינו צורך לטפל בתירוטרום בקביעת הלוח בתקופת האמוראים
לפיכך, לא דנו על עיבור הטנה בעטיא בתקופת ר' יוחנן ע"י ר'
חייא בר זרנוקי ור"ט גן יהוצדק המסופר בבבלי, סנהדרין,
כ"ז ע"א.

נספח א' זמנו של שמואל הקטן.

בפרק ה', ע' 57 הזכרנו את הטיעון המסופר בתלמוד על ר"ג הדמיון
הוכמים לעיבוד הלכה (1), ונקטנו בפירוט שר"ג זה הוא ר"ג דיבנה, מן
זמננו ויפיו מוזכר שמו של שמואל הקטן, ושמואל הקטן לפי המוזכר
במקום אחר היה בזמנו של ר"ג דיבנה. מאחר והענין לא ברור כל אופן,
ננסה להרחיב את הדיבור ולקבוע את זמנו של שמואל הקטן.

זמננו במסכת ברכות "זנו רבנן שמעון הפקולי הסדיר י"ה ברכות לענין
ר"ג על הסדר, ביבנה. אמר להם ר"ג לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן
ברכות חדוקיט? עמד שמואל הקטן ותקנה".... (2).

יש לברר, האם הזכרת יבנה כמקום אסיפת החכמים היה להוכיח וסידור

זה מתייחס לר"ג דיבנה לאחר החורבן?

לכאורה ניתן היה להוכיח שבט לפני החורבן היה בי"ד הגדול ביבנה,

ואמנם יש חוקרים הסבורים שזו הסיבה שר' יוחנן בן זכאי בחר ביבנה

כמקום בית הדין הגדול אחר החורבן.

במסגרת מצאנו: "אין ממיחין אותו (זקן ממרא) לא בבית הדין בעירו

ולא בבית דין שביבנה אלא מעלין אותו לבית הדין שבירושלים" (3). רואים

אנו מדברי המנה שאפילו בזמן זמנו דיני נפשות - יותר מארבעים שנה

לפני החורבן - היה קיים בית דין ביבנה. ייתר על כן; המסגרת מדברית

על בית דין ביבנה מכונה יפה מכוח שאר בתי דין מקומיים. יש המסיקים

שהיתה סנהדרין גדולה ביבנה לפני החורבן! (4). ויש חוקרים המציעים

הטבר לבחירת יבנה על ידי רבן יוחנן בן זכאי בטעם שביקש מהללחון

הירומאי רבות להתייטב ולהקים את בית הוועד, כי שם היה מרכז לבית

הדין הגדול עוד מחקומת הבית (5).

1. בבלי, סנהדרין י"א ע"א, וכן בירושלמי, שם פ"א הל"ב, קצת בטינוי
לשון.

2. בבלי, כ"ו ע"ב וראה פירוט עמוק ע"י הרב א.י. קוק בתירושו לטירור
"עולת ראיה", א' ע' רע"ח. מדוע דווקא שמואל הקטן חיבר את הברכה.

3. סנהדרין פ"א ע"ד.

4. בן-חביב, לוי, שו"ת מהרלב"ח, קונטרס הסמיכה, דף 30 ע"א.

5. הימאן, הולרות תנאים ואמוראים, ב' ע' 677, ועוד ראה גלון, ג'
מחקרים בתולדות ישראל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, ח"י"ו.

א', ע' 220, הע' 6.

הטענה זו מוקטה במקצת; בצדק טוען הלון לטעם שהוא חתומה לראש
 בית דין גדול ביבנה, בזמן שהיה בית דין הגדול בירושלים⁽⁶⁾. עליו
 גם מוכיח הראיות מהמקורות, שהערה זו אינן לה על מה לטמון, וכלא
 היה קיים בית דין גדול ביבנה לפני החורבן⁽⁷⁾.

אמנם פירושה של ד"י על המסכה קרוב מאוד להטענה הרבה קידה
 הסנהדרין הגדולה ביבנה לפני החורבן. ד"י פירש להמסכה אומרת שם
 בית הדין הגדול כשהיה בלילה הגדול הכפיץ גבו דעתו של הזקן המבוגר,
 וביבנאים "גלתה סנהדרין גדולה ליבנה ועדיין הבית קיים, ואחרי כך
 הורה ככתחילה, איך מזהין אותו ביבנה ואע"פ שטס סנהדרין גדולה".
 ההוספה עם האריכות להקשות על פירושו של ד"י, והם מטבירים את
 דברי המסכה לנגמטו זיכר טודה גלותה הסנהדרין⁽⁸⁾. אבל גם פירושו
 הנוספת אינו מתאימה כראוי, כפי שהפירו פירשנו⁽⁹⁾.

הפירוט בדברי המסכה המתחבל על הדעת, הוא פירושו של הלון החלוי
 טריקרה נוסחה המסכה זיתה כך: "איך מזהין אותו בבית דין בעיניו
 אלא מעלין אותו לבית הדין הגדול בירושלים". המסכה ביטודה ליבנה
 שהסנהדרין היתה בלילה הגדול בירושלים - שאין להצט את גזר הדין
 אלא בירושלים; בקרופה יותר מאוחרת מההחכמים יטבו ביבנה, הוסיפו
 החכמים על דברי המסכה: "ולא הבית דין ביבנה". יטוד דברי המסכה
 יוטמו למצב הקיים מההחכמים יטבו ביבנה, ורצו להדיגם כדעת שאקים
 להסנהדרין הגדולה ביבנה יש לה חוקק ומטכות כסנהדרין הגדולה ליבנה
 בלילה הגדול לגבי דברים שטויימים, לגבי ביצוע גזר דין מוח על
 הזקן המבוגר, יבנה אינה מטמטת כחוליק. אלוך מוכיח את פירושו מדברי
 החוספתא שטם מוזכר: "איך מזהין אותו מיד אלא מעלין אותו לבית
 הגדול בבירו ליט"⁽¹⁰⁾, ולא מוזכר שם כלל החלק של בית דין ביבנה.
 ליי הגייה הזו, איך דם הוכחה הבית דין הגדול היה ביבנה לפני החורבן.

6. ראה אלוך שם, ע" 221.
 7. ראה שם במאמרו: הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה. וכן בספרו
 ס. במאמרו: ביבנה ודמות לבקיות מעטרו דמעי יו"ל יוחנן בן
 זכאי לאחר החורבן, חמ"ר החדרן לגלייתו אלוך, הקיבוץ המאוחד, ע" 203.
 אה"ב, ו' ע" 203-6.
 8. סנהדרין פ"א ע"א, ד"ה ולא בבית ביבנה.
 9. איזלט, ס.א. בהידוטי הלכות מהר"א, 3, וטוואטון, ס. בהירושי הגהות
הר"ם המורכחות טמוך המסכה.
 10. חוספתא, מנהירין מ"א הל" ו".
 11. אלוך, מקורים, ע" 221 והלוי ג', ע" 115-116, וראה גם החלוי ש" ע" 147-155.
 המבנה דוגמנות להוספות החכמים על יטוד המסכה.

עולה מהאמור לשמואל הקטן חיקן את ברכת המינים לפני ר"ג דיבנה.
 הדבריה הללו מחיימים למה ידוע לנו על התקופה לאחר החורבן שהיה נהוג
 - הנוצרים גילו מעילות רבה בקרב היהדות הפרוסיית. ידוע לנו על סגודת
 וויכוויטס ר"ג דיבנה ניהל עם בני הכת הנוצרית (12). כמו כן היהודים
 בני הכת הנוצרית היו מקטרגים על אחיהם בפני השלטון הרומאי כדי
 לזכות במסד השלטונות, מסד כן הם מכונים ע"י חכמים כ"דילטוריקן"
 ו"מוסריים". בנוסף לנסיונות של הלשנה, בני כת זו היו מנצלים את בתי
 הכנסת כבטיטים נוחים לפעולה מטיונרית בקרב היהודים הפרוסיים. עובדות
 אלו נבראה שימשו כסיבה לחקנת ברכת המינים, ולבצע הפרדה מוחלטת בין
 היהודים לבין היהודים הנוצרים (13). אמנם, יש בירושלמי במקום אחד:
 "מעשה שנכנסו זקינים לעליית בית גדייא ביריחו ויצתה בת קול ואמרה
 להן: יש ביניכם זנים ראויין לרוח הקודש והלל הזקן אחד מהן. נתן
 עיניהם בשמואל הקטן. טוב נכנסו זקינים לעלייה ביבנה ויצתה בת קול
 ואמרה להן יש ביניכם זנים ראויין לרוח הקודש ושמואל הקטן אחד מהם.
 נתנו עיניהם באליעזר בן הורקנוס" (14). אין ספק שהסיפור הזה
 בצורתו הוא מסובש כי שמואל הקטן לא יכול היה להיות גם בן דורו של
 הלל הזקן וגם של אליעזר בן הורקנוס, במקום אחד מצאנו אותו הסיפור
 בצורה מתוקנת: "מעשה שנכנסו זקינים אצל בית גדייא ביריחו ויצתה בת
 קול ואמרה להן יש ביניכם אדם ראוי לרוח הקודש אלא שאין הדור
 כדאי. ונתנו עיניהן בהלל הזקן. וכשמם היו אומרים עליו הוי עניו
 חסיד חלמידי של עזרא. וטוב נכנסו זקנים לעלייה ביבנה, ויצאת בת קול
 ואמרה להן יש ביניכם אחד ראוי לרוח הקודש, אלא שאין הדור כדאי.
 ונתנו עיניהם בשמואל הקטן..." (15).

12. ראה למשל בבלי, סבת קט"ז ע"א וע"ב וראה בכר אגדות התנאים א' 62-3.

13. אלוווגן, י.מ. התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, הוצאת דביר, תל אביב, 1972, ע' 27-28, והלוי ג' ע' 172 וראה גם בכר טט ע' 64.

14. הוריות פ"ג הל' ה'.

15. ירושלמי, סוטה פ"ט הל' יב', וראה בבלי סנהדרין י"א ע"א, וראה ברנעל, דרכי המנהג, ע' 73, הע' 8. וראה גם בכר טט ע' 63 הע' 1. אמנם ראה היימאן, חלק ג' ע' 1148 טקסט עפ"י המסופר בהוריות וסוף סוטה ששמואל הקטן היה בימי ר"ג הזקן, ומכיון כך גם קובע ששמואל הקטן, חיקן את ברכת המינים לפני ר"ג הזקן. לעומת זאת הלוי המסתמך גם על דברי הירושלמי הנ"ל ולכן כתב בפסיקות ששמואל הקטן היה בימי הלל הזקן, אבל הוא טבור שהאריך ימים עד זמנו של ר"ג דיבנה, וברכת המינים נתקנה ביבנה לאחר החורבן.

אבל עדיין יש לפתור את מה שמוגא בתלמוד, שלכאורה מטיט הדבריות
שמואל הקטן היה בזמנו של ר"ג הזקן. הגמרא מספרת שמואל הקטן נסר
בטעם מיתות: "שמעון ושמעאל להרבא, וחבריה לקטלא והאר עמה לביזה
ונקן טביאן עתידי למיתו על עלמא" (16). רש"י שם פירט: "שמעון
וישמעאל להרבא - רשב"ג הנטיא ור' ישמעאל בן אלישע כ"ג יהודגו בחרב.
וחבריו - כגון ר"ע ור' חנינא בן חרדיון לקטלא - לשאר מיתות, ר"ע
במטרקות של ברזל...". לפי מטפות דברי רש"י, אזי צריכים אנו לומר
שמואל הקטן חי בימי ר"ג הזקן, ונפטר לפני החורבן (18).
נגד הסבר זה של רש"י טוען הלוי שבדברי שמואל הקטן היו גם
דברים על: "חבריה לקטלא", ורש"י הסביר זאת כדבריהם המוטבים על ר"ע
וחבריו, והרי ר"ע וחבריו לא היו בני אותו דור של רשב"ג הזקן?
בוטף לכך, גם שמואל הקטן נפטר לפני החורבן, האם לא היה מזכיר דבריהם
ביוטף לעתיד, הקטורים בחורבן בית המקדש, וכל הכרוך בזה (19)?
גם ראוי להעיר ממה שמצאנו כותוב: "וכשבאו רשב"ג ור' ישמעאל
גזרו עליהם שיהרגו והיה ר' ישמעאל בוכה... וכשהרגו רש"י ור"י נאמה
הטועה אצל ר' עקיבא ור' יהודה בן בבא. עמדו וחגרו מתניהם טק וקיעו
בגדיהם, ואמרו: אחינו ישראל, אלו טובה היתה באה לעולם וחלה לא היו

16. בבלי סנהדרין י"א ע"א, וכך ירושלמי סוטה לט, ובמסכת מדות סה".
(שמעון ושמעאל טופט להירג בחרב, וחבריהם לשאר מיתות, והאר
העם סופו לביזה, וצרות רבות עתידות לבוא לעולם).
17. ראה היימאן, ג' ע' 1163 המקורות המובאות בקטר לכך.
18. ראה הגהות הרש"ט בסנהדרין י"א ע"א. וכך היימאן שם ע' 1148.
19. הלוי, ג' ע' 200.

מקבלין אותה אלא ר"ס ור"י. ועכ"ל גלוי היה לפני מי שמר והיה
 העולט סוף פורענות גדול עתיד לבוא לעולם ולמיכך נסתלקו חלו זן
 העולט, הצדיק אבד וזין אינו נט על לב... אמרו לא עברו ימים עד שבא
 בולמוט וערבה את העולט מכאן ועד יב' חד פסקו בולמוט ביהודה... (20)
 אם הכוונה היא לרשב"ג ור' יטמעאל בן אלישע כהן גדול, שהיו לפני
 החורבן, אזי יקשה להבין איך הטמעה בזר הרצינות הגיעה לר"ע ור'
 יהודה בן בבא, שלא היו בולטים בדור שלפני החורבן (21)? לכן מתיק
 הלוי, שהכוונה לר' טמעון בן ר' חנינא סגן הכהנים ור' יטמעאל חכירו
 של ר' עקיבא שהיו בדור אחר החורבן (22).
 אמנם מצאנו: "וכלמח טמאל הקטן וזלו מפתחו ופנקטו בארוננו מפני
 שלא היה לו בן, והיה ר"ג הזקן ור"א בן עזריה מחפידין עליו, וזמריהם
 על זה נאה לבכות, על זה נאה להתאכל"... (23). רואים טמאל הקטן
 מת בחייו של ר"ג הזקן!
 סוף דבר העולה מכל האמור, טמאל הקטן חי ובלט בתקופה שלאחר
 החורבן, והיה אחד מחכמי יבנה בימי ר"ג השני.

20. מסכת שמות פ"ח.
 21. הלוי טט, ד', ע' 616.
 22. ראו טט בהמסך הזביריט.
 23. מסכת שמות, טט.
 24. הלוי, ג', ע' 207. וראה גם יעבץ, חוליות יראל, ו' ע' 127,
 הע' 2, סטבור טאין זה רשב"ג, אלא חכם אחר בטט ר"ט וכן הלוי
בתולדות היהודים, א' ע' 262 טאט כי הוא מנסה לזהות את החכמיט
 הזביריט לתקופה אחרת, ולא לתקופת ר"ע, ברט, מטכית הוא טאלה
 היו חכמיט מזמן טלאחר החורבן.

נספח ב' מיטת הרמב"ט בענין הסיבות לעיבור הטנה.

בפרק ה"ז, ע' 64, הזכרנו, הלפי שיטתו של הרמב"ט הנימוקים, ונכתבו באיגרות העיבור על הגוזלות והטבטים, היו אך ורק ליכנע את העיבור בצדקת החלטת העיבור, ולא היו נימוקים לעיבור, אנו מחבורת נוספת זה להתייב את הדיבור, ולברר את שיטתו של הרמב"ט.

שנינו בחוטמתא: "על ג' סימנין מעברין את הטנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה. על שנין מעברין ועל אחד אין מעברין ואם עברה הרי זו מעוברת. אם היה אביב אחד מעני סימנין, היו זמנין. ר' שמעון בן גמליאל אומר: אף על התקופה"⁽¹⁾. הברייתא הזו מובאת בחלוטת קצת בסינוי: "על שלוש דברין מעברין את הטנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה. על שנין מהן מעברין ועל אחד מהן אין מעברין ובזמן האביב אחד מהן הכל זמנין. רבי שמעון בן גמליאל אומר: על התקופה איבעיה להו: על התקופה זמנין או על התקופה מעברין? תיקו"⁽²⁾.

ר"י מפרט את דברי הברייתא כן: בטביל שלוש סיבות מעברין את הטנה; בטביל האביב - אם התבואה לא התבשלה, כי כחוב בתורה חוב הטביל צריך לחול בחודש האביב, ולכן חב הפסח צריך לחול בזמן התבואה התבשלה; בטביל פירות האילן - אם נראה לבית הדין שהפירות לא יהיו בגלים לקראת חג המנוחות, והאיכרים לא יוכלו להביא את הביכורים כשיקלו לרגל חג המנוחות; בטביל התקופה - אם עונת החורף נמשכה עד אחר הפסח או אם עונת הקיץ נמשכה עד אחר טבילה. כדי שיהיו הדין יחליט לעבר את הטנה צריכים לפחות לשני נימוקים מחוץ הטובה, אבל אם רק סיבה אחת קיימת, אין לעבר את הטנה מחמתה. אם אחת הסיבות לעיבור הטנה היא הסיבה שהתבואה לא בשלה, אז העט טמא, מטום שאין טוב קומי לעט לקבל את דחיית הפסח בחודש. לעומת זאת אם הסיבות לעיבור הטנה הן: בטביל פירות האילן או התקופה אז יש אי טבילות רצון בקרב העט; כי הרי לפי ההלכה אטור לאכול מן התבואה החדשה עד היום השני של פסח, והוא היו מקריבים את העומר, ואם כן איטור "חדש" מתאריך בחודש, למרות שהתבואה כבר בשלה וראויה לטימוס.

1. חוטמתא, סנהדרין ב', ב'.
2. בבלי, סנהדרין, יא' עב'.

הגמרא ממשיכה לדון בדברי רשב"ג, אם הוא התכוון לחלוק על קדמו
והוא סובר שגם מחמת התקופה בלבד מעברית; או "על התקופה המהימית" -
שאם טיבת העיבור היא מחמת התקופה, העם טמא, כי אחרת, אם מעברית את
הטנה לא בגלל התקופה ועל ידי כך דוחים את חג הסוכות שיחול בעונת
החורף, הגמרים טורחים מקשים על צולי הרגל. הגמרא אינה מגיעה
למסקנה ברורה בהבנת דברי ר' שמעון בן גמליאל.

באותה ברייתא כתוב: "אין מעברין את הטנה לא מפני הגדיים ולא
מפני הסלאים ולא מפני הגוזלות ולא הגיעו וכולן טעם לכנה, ואם
עברה הרי זו מעוברת"... (3).

וכן בגמרא: "אין מעברין את הטנה לא מפני הגדיים ולא מפני הסלאים
ולא מפני הגוזלות שלא פירחו אבל עומין אותם טעם לטנה" (4).
רש"י פירש: ראינו שאם יש רק טיבה אחת מטלוי הטיבות העיקריות
שבגללן מעברית את הטנה; החבואה, הפירות או התקופה אין זה מספיק
להחליט על עיבור הטנה אף על פי כן, אם בנוסף לטיבה העיקרית המהימית
עיבור הטנה, יש טיבות מטניות כגון שהגוזלות והכבשים עדיין לא גדלו,
אז אפשר לעבר את הטנה.

יוצא לפי פירוש רש"י שהטיבות הטניות בכרייתא לעומין אותן "טעם",
אינן מהות טיבות עיקריות לעיבור, אלא טיבות מדרגה שניה. כדי לעבר
את הטנה יש צורך בשתי טיבות עיקריות מהותיות: חבואה, פירות או
תקופה. או שאם יש טיבה עיקרית אחת, יכולות הטיבות מדרגה שניה, כמו:
גוזלות וכבשים, לשמש כחוליה לטיבה עיקרית אחת.

הרמב"ם פסק: "על סלוטה סימנין מעברין את הטנה; על התקופה ועל
האביב ועל פירות האילן. כיצד? בית דין מתכנין ויודעין אם תהיה
תקופת ניטן בטטה עטר בניטן או אחר זמן זה, מעברין אותה הטנה, ויצטח
אותו ניטן אדו סני כדי שיהיה הפטח בזמן האביב. ועל סימן זה סומכין
ומעברין ואין חוששין לסימן אחר. וכן אם ראו בית דין טעדיין לא הגיע
האביב אלא עדיין אפל הוא, ולא צמחו פירות האילן סדרכן לצמוח בזמן

3. תוספתא טט.

4. בבלי טט, יא' עא'.

הפסח, חומכין על שני סימנין אלו ומעברין את המנה. ואף על פי
התקופה קודם לטטה עמו בניטן, וכדי ליהיו הפירות צומחין כדרכו של
זמן האביב" (5).

לפי הרמב"ם, התקופה בלבד היא טיבה מספיקה לעיבור המנה. אם לפי
החייבנים, כל בית הדין וגם הפסח יחול בעונת החורף - או כדברי הרמב"ם,
הקופה ניטן תהיה בטטה עזר או אחר זמן זה, ולי בטמיה עזר וגיתן -
מעברית את המנה, "ואין חומכין לטימן אחר".

ביטט לגזלות וכבשים כותב הרמב"ם באותו פרק: "יש זכרים המין
מעברין בטכילן כלל, אבל ערשין אותן טעו לשנה צריכה עיבור ממני
התקופה או ממני האביב ופירות האילן. ואילו הן: ממני הגדיים והטלאים
טעדיין לא נולדו או הן טעו, וממני הגזלות טלא פרחו. אין מעברין
בטכיל אלו - כדי ליהיו הגדיים והטלאים מצויין לפסחיהם והגזלות הצויין
לראיה או למי הנחייב בקרבן העוף" (6), אבל ערשין אותן טעד לשנה.
כיצד ערשין אותן טעד למנה? אומרים שנה זו צריכה עיבור ממני התקופה
מטטה או ממני האביב ופירות האילן טלא הגיעו ועוד טהגדיים קטנים
והגזלות רבים" (7).

יוצא לפי הרמב"ם שהטיבות של גזלות וכבשים אינם מזמשים כחולין
לטיבה העיקרית כפי טפירה רש"י שהרי הוא כתב: "אומרים שנה זו צריכה
עיבור ממני התקופה מטטה, או ממני האביב ופירות האילן טלא הגיעו".
אם כן צריכים את הטיבות העיקריות ככדי טיוולט על עיבור המנה, י
צוון או בטיבת התקופה לבדה (טלועת הרמב"ם היא מספיקה) או בטיבות של
פירות האילן וטבואה, אלא טכיל זאת אומרים טהחלטת העיבור נתקבלה גם
בגלל טיבות של הגדיים והגזלות.

ויטתו של הרמב"ם צריכה גירור וליבוץ. ראיה, מנין הטיק הרמב"ם
טעל התקופה לבד מעברין? הרי לפי הנאמר "על שנים מהן מעברין, ועל
אחד מהן אין מעברין", רק לפי ראוב"ג מטתפקת וגמרא אט על התקופה לכד

5. ומב"ם, מטנה תורה, הלכות קדוש החולין, פ"ד הל' כ"ג ג'.

6. כגון יולדות, ורבים מחייבים להביא קורבן מעופות.

7. טט, הל' ז-ח.

מעברין, האם הרמב"ם פוסק כדברי רמב"ג והם דעת יחיד? ואפילו אם הרמב"ם פוסק כדברי רמב"ג, הלא הגמרא מטתקת את רמב"ג החבוזן על התקופה לבד מעברית, או על התקופה ממחין, והספק הזה לא מתבודד, והגמרא מטיקה: "ויקו", אם כן איך הרמב"ם פוסק את הספק? כמו כן יצונו להכין לם מה מטמטות הסיבות של הגדיים והגוזלות לפי הרמב"ם? ומה פירושו של דבר טוון מומנות כטעד?

לאחר עיון מדוקדק בדברי הרמב"ם נראה ללמינו, הסיבה לעיבוד הגמרא היא רק בכדי שנג הפסח יחול בזמן האביב. והרי כן כתב במפורש: "טנה מעוברת היא טנה מוטיפיין בה ודט. ואין מוטיפיין לעולט אלא אדר וצרייין ארתה טנה שני אדריין; אדר ראון ודר טני. ופני מה מוטיפיין ודט זהו מפני זמן האביב. כדי יהא הפסח באותו זמן טנאמר: קמור את ודר האביב - יהיה ודט זה בזמן האביב ולולא הוספת הדרט הזה, הפסח בני פעמים בימות הזמנה ופעמים בימות הגמים" (8).

לפי דברי הרמב"ם המטרה שלטמה מעברית את הזנה היא כדי שנג הפסח יחול בזמן האביב, כי התורה ציוותה: "קמור את ודר האביב" (9). כלומר הדברים: חבואה, פירות ותקופה הם סימנים המעידים על זמן האביב, והם אינם גורמים עצמאיים כפי טפירט רט"י. ומדוקדקים דברי הרמב"ם: על שלטה סימנין מעברין את הזנה, כפי הליון בחוטמתא, ולא כפי חבמרא שלנו. לפי פירושו של רט"י אלוהת הדברים הן סיבות עצמאיות לעיבוד הזנה ולאן רוקט מצד וחולתו של חג הפסח בעונה האביב; שהרי לפי רט"י את פירות האילן לא יבטילו לקראת חג הביצוע, או חג הסוכות יחול בעונת הקיץ, גם אלו הן סיבות מספיקות לגרות להחלטת עיבוד הזנה. ובילו הרמב"ם כתב: "ולא ימתו פירות ואילן טדוכן לצמות בזמן הפסח", והתקופה היא תקופת נימן בלבד.

8. שם הל' א'.

9. דברים טז', אמנו גם לפי הרמב"ם יש סיבות אחרות לעיבוד קמור מכנה מפני הצורך, ראה שם הל' ה'-ו'.

לפי זה ברור מדוע כתב הרמב"ם: בית דין מחייבין ויודעין את תחילת תקופת ניסן בטעם עטר בניסן או אחר זמן זה מעברין הסנה...".
"על סימן זה טומכין ומעברין ואין חושבין לסימן אחר". כי אם עיקר מטרת העיבור להתאים את חג הפסח לתקופת אביב, לפי החישוב חג הפסח יחול עדיין בעונת החורף, אין צורך לסימנים אחרים המעידים על החורף בעיבור הסנה. רק אם מבחינת חישוב התקופה, חג הפסח יחול בעונת האביב, אלא שיש סימנים אחרים המעידים בעונת האביב עדיין לא הגיעה, כגון, התבואה והפירות לא הבשילו כפי הדרכן בעונה הזו, או זקוקים אנו לסני סימנים המעידים על הצורך בעיבור הסנה. אבל אם חישובי התקופה מורית שחג הפסח לא יחול בעונת האביב, זו לבדה סיבה מספקת לביטול הדין יחליט על עיבור הסנה. לפיכך הרמב"ם גם לא יכול היה לקבל את פירושו של רש"י הגדיים והגוזלות מטמאים כחוליק לסיבה עיקרית המבטיחה עיבור. רש"י, שלפי דעתו מעברים את הסנה לא רק בטביל חג הפסח שיחול בעונת האביב, יכול היה לטבור שחוסר גדיים וגוזלות גם מטמא כסיבה לעיבור (אמנם כסיבות טבילות, המצטרפות לסיבה עיקרית), אבל הרמב"ם מלדעתו כל מטרת העיבור היא אך ורק להתאים את חג הפסח שיחול בעונת האביב, אינו יכול לטבור שחוסר גדיים וגוזלות בכמות מספיקה להקרבת קורבנות ישמש כגורם לעיבור הסנה כלל, ולכן לפי הרמב"ם אין להסתמך על הגדיים והגוזלות כסיבה לעיבור כלל (10).

מקור שיטת הרמב"ם הוא מדברי הגמרא: "על ליה רב הונא בר אבין לויבא: כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיחטור בניסן, עברה לה היא טבת, ולא תחוש לה. דכתיב: שמור את חדת האביב שמור אביב של תקופת טבת בחודש ניסן" (11). רואים אנו לפי דברי הגמרא הללו, שאם לפי חישוב התקופה עונת האביב מתאחרת עד טעם עטר בניסן, יש צורך לעבר את הסנה, ולכן פסק הרמב"ם כדברי הגמרא בראש הסנה.

10. ראה להלן, מדוע יש צורך להזכיר לפי שיטת הרמב"ם.
11. בבלי, ראש הסנה, כא' עא' (רב הונא בן אבין עלה לרבי: את אתה רואה שתקופת טבת נמשכת עד טעם עטר בניסן, עבר את הסנה והיא ואל תחטוט. מטום שכתוב: שמור את חדת האביב - דאג לכך תקופת האביב תהיה בחודש ניסן).

אמנם בתוספות האלו להגמרא בראש השנה נזכרת את מה שלמזינו
בסנהדרין, ועל התקופה לבד אין מעברין, וחירונו בתוספות הגמרא
בסנהדרין מכוננת לתקופת תירי שמאחרת אחר טובות, מפני סיבה זו לא
מעברים, אבל אם תקופת ניטן מאחרת עד אחר טטח, אז מעברין (12).
אפשר לומר גם הרמב"ם תירץ את הטענה בצורה זו; כי היה לפי זה צריך
להזכיר שיש לפעמים שמעברים את השנה מפני תקופת תירי, אלא מצד
סיבה נוספת, שהרי לפי הגמרא בסנהדרין, על התקופה לבד אין מעברין.
זאת ועוד: שהרי לפי הרמב"ם אין מעברים מפני תקופת תירי כלל, ולפי
תירוצם של בעלי התוספות מעברים גם על תקופת וטהי, אלא שההבדל הוא
שלגבי תקופת ניטן מספיקה טיבה אחת, וטיבת תקופת תירי לבדה אינה
מספיקה. ויחזקן שהרמב"ם סבר שזוהי מחלוקת בין הסוגיות ופטק כדברי
הגמרא בראש השנה, מטוט שיש טט הוראה מעטית מתקופה מאוחרת, ואין זו
בעיה ויאורטית כפי שבמסכת סנהדרין (13).

על כל פנים החברר שלפי הרמב"ם עיקר טיבת העיבור היא כדי
להתאים את חג הפסח ויחול בעונת האביב, ולכן טיבת תקופת ניטן לבדה
מספיקה. אבל אם מבחינת היטוב התקופה יוצא שחג הפסח יחול בעונת
האביב, אלא שהתבואה והתירוח לא הבשילו, אשר הם שני סימנים המעידים
לעונת האביב לא הגיעה, אז מעברים מוחמת שני הסימנים הללו.
אלא טעריין יש צורך להבהיר, אם לפי שיטת הרמב"ם אין מוחמת
בטיבות הגדיים והגוזלות, אם כן מדוע יש צורך לבית הדין להזכיר
אותן כלל?

12. תוס' ר"ה טט, ד"ה עברה להיא שחא.

13. עיקרו של הסבר זה נכתב ע"י הרב סאלאויצ'יק, י.ז. חידושי מרן
הרי"ז הלוי, ירושלים, תשכ"ג, 18-20, ע"ש את דבריו העמוקים
בצורה רחבה. ויחזקן להוסיף, היות ולפי שיטת הרמב"ם שגדיים
וגוזלות אינם יכולים לטוט כטיבות לעיבור השנה, הוכיח הרמב"ם
מאיגרת רוב"ג עצמה שאיחור בתקופת ניטן מהווה סיבה מספקת לעיבור.
שהרי הוא נימק את טיבת העיבור הזימנא דאביבא לא מטאי, ע"ש.

ויש להטביר זאת כפי שמטביר זאת המאירי בחידושיו לטנודרהיך,
ואלו זביריו: "...ויש עם זביריט אחריט שאיך מעבריך בשבילט אלט
טעוטיך אותך סעד להודעת העבור, כדי שיטעימו את הענייך לבני אדם
ולא יהיה הדבר קשה להט כל כך. והט: הגדיט והטלאיט שהיו רכיט ביותר,
ואיך הטלאיט ראויט כל כך לאכילה, והט צריטיט להט לפטחיט, ולא
היה הפטח בא אלט זכר בך טנחו מן הכבטיט ומן העזיט. זכך הגוזלות
טלא טרחו שהיו צריכיט להט לקניך יולדות וזביט וזבות, שכולט טכחיט
את קניטם לרגל, ובכל מקום רטניך להעביר את טעטט בטלאיט אלו. ואך
בעלי קניט יכוליט להביא בני יונה טכטרותט בקטניט הואיל ועלעלו
הגוזלות וטחו הטלאיט בני טמונה ימיט. וכיצד עוטיך אותך טעוד?
הנטיא טולח ואומר: הרי אנו מודיעיך לאחינו יבגולה שהטנה צריכה
עבור מפני הטקופה או מפני האביב ופירות האילך, או מפני אחת מן
הטיבות שמעבריך עליהן. ואך מצו שהטלאיך קטניט והגוזלות רכיט
ביותר וראינו אנו וחבירינו לעבר את הטנה" (14).
מבירורנו יוצא טלטי טיטח הרמב"ט אפילו בזמן שהבית עמד על
הילו, בית הדיך לא היה מטמטט בעוכדה טיט מחסור בגדיט ובגוזלות
כטיבה להחלטת העיבור. סיבות אלו הוזכרו אך ורק לטכנע את הציבור
ולהטעיט בעיניהט את הצורך לעבר את הטנה מוחט הטיבות העיקריט.
לכך לא יטלא בעינינו שהטמטטו הטיבות הללו כאמצעי לטכנע
אפילו לאחר החורבן, וזאת היא גיטתנו להטברת חוכך האיגרות של ר"ג
ובנו, כפי שהזרכנו בפרך ה'.

14. בית הבחירה, לר"י מנחם ב"ר שלמה המאירי, יוצא לאור על טי
כתב יד על מראה מקומות והערות ע"י אברהם סופר, מהדורה שניה,
הוצאת קדם, ירוטליט, חטל"א.

נספח ג' "מהרה ייבנה המקדש".

בפרק ה', ע' 62, הבאנו את דעתו של הר"ן, המטביר כי למרות שאיגרות העיבור ככתבו לאחר החורבן, בכל זאת הנימוקים היו כאלו הבית עמד על תילו, מטום "מהרה ייבנה המקדש" - בגלל האמונה העזה שבמהרה ייבנה הבית, ולכן יש צורך לתקן את הטנה בצורה כזו וליהיו קורבנות בכמות מטפיקת את ייבנה הבית באופן פתאומי.

במאמר זה ננטה לרכז את ההלכות הקשורות בטעם הזה "שבמהרה ייבנה המקדש". לפי הנאמר בתורה, "אין לאכול מהתבואה של הטנה החדשה עד הבאת מנחת העומר ביום הסגיל של פסח. בזמן טבית המקדש היה קיים טקס הבאת העומר היה מתקיים בוקרו של יום, ולכן כותבת המטנה, טאפילו הרחוקים מירושלים וטלא יודעים בזיוק את קרב העומר, "מותרים מחצות היום ולהלן"⁽¹⁾. לאחר החורבן מוצאים אנו במטנה: "התקין רבן יוחנן בן זכאי ליהא יום הנף כולו אטור"⁽²⁾.

לפי פירוט אחד בגמרא המטנה מתפרטת בצורה זו: כטבית המקדש היה קיים, היתה הבאת העומר מתירה את התבואה החדשה, אבל לאחר חורבן בית המקדש, לומדים מן הכתוב, שמיד עם זריחת החמה ביום ט"ז בניסן מותר לאכול מן ה"חדש" - התבואה החדשה. הטיבה לתקנת ריב"ז היתה: "מהרה ייבנה המקדש". ויאמרו: אסתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח? הטתא נמי ניכול. ואיננו לא ידעו דאסתקד דלא הוה בית המקדש, האיו מזרח - התיר. הטתא דאיכא בית המקדש, עומר - מותר"⁽³⁾.

ולא דק לגבי איסור חדש, שהוא איסור הרגיל שכל שנה ואיסורו נובע מן התורה, ואמרו חכמים לאסור מטום הטיבה ט"מהרה ייבנה המקדש, אלא אפילו דבר שמקור איסורו הוא מדברי חכמים ואינו רגיל, כגיל דאם יש טברה שחכמים אטרו ומטום הטיבה הנזכרת.

1. מנחות, י', ה'.

2. ראש השנה ד', ג', וכן טוכה ג', ב'.

3. בבלי, טוכה מא' עא' והסוזה מנחות טו" עא'. ("במהרה ייבנה המקדש. ואנשים יאמרו: האט לא אכלנו בינה יעברה כסזרחה החמה? נאכל גם עכטיו לאחר בנין ביהמ"ק כסזרחת החמה והט לא יודעים שבטנת טעברה כולא היה ביהמ"ק, זריחת החמה מתירה את התבואה, ואילו עכטיו שיש ביהמ"ק הבאת העומר מתירה").

הדין הוא שביצה שהוטלה ביום טוב אסורה בכילה ביום טוב (4).
אם הביצה הוטלה ביום הראשון של יו"ט בחוץ לארץ, שט חוגגים שני ימים טובים (5), פוסקים אנו: "נולדה בזה מותרת בזה" (6). ביצה שנולדה ביום הראשון של ראש השנה אסורה גם ביום השני (7). טעמים שונים נאמרו בהסבר ההלכה הזו. אנו נזכיר טעם אחד, שהגמרא קודרת את טעם ההלכה על איסור הביצה ביום השני עם הטברה ש"מהרה ייבנה המקדש". כסגית המקדש היה קיים, וכשהיו מקדשים את החודש עם"י עדות העדים טראו את הלבנה בחידושה, תיקנו (בגלל מקרה מסוים שקרה) (8), שיקבלו את העדים המעידים על חודש תשרי רק אם באים להעיד לפני הצהריים. אם העדים באו להעיד לאחר המנחה היו מקדשים את החודש רק באותו יום שלאחריו, ובכל זאת "נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש". יוצא, איפוא, שבזמן שבית המקדש היה קיים היו מקרים שחגגו שני ימים טובים של ראש השנה, לא מחמת ספק איזהו יום טוב, שהרי קיבלו את העדים רק ביום השנה, ובכל זאת נהגו גם ביום הראשון כיום טוב. בתקופה ההיא ביצה שנולדה ביום הראשון של ראש השנה, היתה אסורה גם ביום השני. לאחר החורבן, "התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו מקבלין עדות החודש כל היום" (8). לאחר תקנתו של ר' יוחנן בן זכאי היה צריך להיות הדין שביצה שנולדה ביום הראשון של ראש השנה, תהיה מותרת ביום השני, שהרי רק יום אחד הוא בוודאי יום טוב, בכל זאת פוסקים אנו שהביצה אסורה גם ביום השני.

-
4. ביצה, א', א'.
 5. ראה בהקדמה.
 6. בבלי, ביצה, ד' ע"ב שהרי רק יום אחד הוא יום טוב.
 7. שט, וראה כל הסוגיה.
 8. ראש השנה, ד', ד'. ובבלי, ביצה שט.

"מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו: איתקד מי לא אכלנו

ביצה ביום טוב שני? והתא נמי ביבול. ולא ידעי, דאיתקד שתי קדושות
הן, והתא קדושה אחת היא (9):

ראינו שני איטורים לזבוי חכמים סיבה איטורט היא טאנטיס לא
יורגלו להחזיר ביהרס אלו מוטו לבית המקדש לא קייס ואט בית המקדש
ייבנה במהרה, הט עלוליס להמטיך כעי הרגלתס, לכך צוו חכמים לנהוג
בזכרית אלו, כאילו בית המקדש קייס.

ומצאנו גם לסוג אחר של הלכות הנובעות מן הטעם: "מהרה ייבנה
המקדש"; לא מחטט תקלה והרגל של "איתקד", אלא חכמים דאגו למא מהרה
ייבנה המקדש, ולכן יש צורך להיות מוכנים לעבודת הקורבנות, כעין דברי
הר"ן שהזכרנו בפרק הנ"ל.

מעורר בהמה בעיקרו נזהג בין בפני הבית ובין שלו בפני הבית, אלא
שחכמים ביטלו מצווה זו מחטט תקלה למא ישחוט את הבהמה כשהיא חמימה,
או למא ישתמט בה לעבודתו, או יגזוז את אפרו (10). שואלת הגמרא, הרי
אמר להטיל מוט בכל העדר לפני שהוא מעטר את העדר, ואז הרי הבהמה
עדיין לא הוקדשה לקורבן, ומותר להטיל בה מוט? עונה על כך הגמרא:
"מהרה יבנה בית המקדש ובעינן בהמה להקרבה, וליכא" (11). היות וקדושת
אנו במהרה ייבנה בית המקדש, ואז הלא יהיה צורך בבהמות להקרבת
הקורבנות, לכך אי אפשר היה לתקן שיחילו מומים בכל הבהמות, ולא
חכמים גאלצו לבטל את מצוות מעטר בהמה.

בצורה דומה מגסה רש"י להטביר את דברי הגמרא בנדה. הגמרא טע דנה
בענייני טומאה וטהרה, ואומרת טבימי רבי היו נזהרים מכומאה היכולה
לשמא גדת שלא יאכל קדש. והגמרא שואלת: האם בימי רבי היו קודמיה
ועונה הגמרא: כדעולא. דאמר עולא ובריא מדכך בגלילא, וכא נמי בימי
רבי (12). ומטביר רש"י "חכירים שבגליל מטהרים יבנה לנסכים ואתון
למנחות, טמא יבנה ביהמ"ק בימיהו" ... רש"י מגסה להטביר אטוילו ברורו

9. ביצה טח, ה' ע"ב (כטיבנה בית המקדש אנטיס יאמר כמי שאכלנו טענת
טעווה ביצה טנולדה ביום השני, כך נאכל הטנה והט לא יודעים טביבה
טנברה אכלו מטוט טדק יוט טחזי היה יו"ט בוודאי, והטנה רבי חכמים
הט ביום אחז ארוך בטלי ארוחה קדושה).

10. בכורות נג' ע"א.

11. טט ע"ב.

12. בבלי, נדה ו' ע"ב.

לכאורה רואים אנו מחלוקת בין חכמים לרבי, אם יש לוותר למען
יבנה הבית, ועל כך יש צורך שהכוהנים יהיו מוכנים לעבודת הקורבנות.
לכאורה הגמרא מטיקה כפי דעתו של רבי ומאחר ולא נבנה הבית במידת
הגניט רבות אין צורך לחטוט סמא ייבנה המקדש, וזהו חכמי גמרא
"כמאן שמו האיזנא ומרא? כרבי" (23). האם נזכר להטיק מדברי הגמרא
כאן ולא חטטו לסברה מהרה ייבנה המקדש? הלא ראינו שלגבי איטור הוד
ולגבי איטור אכילה על ביצה שנולדה בחג, טבורים חכמים יש צורך
להתחשב בסברה סמא ייבנה המקדש! אפשר לומר שהמחלוקת בין רבי
וחכמים היבנה מחלוקת עקרונית בעניין "מהרה ייבנה המקדש", אלא
חולקים רק בעניין המסויים של חתיית יין על ידי הכוהנים. גם רבי
מודה שבאופן עקרוני יש לחטוב סמא ייבנה המקדש, ויש לעשות את ההסדרות
הדרושות ולא תארע תקלה אלא שרבי טובר שלגבי עניין שתויי יין, אין
צורך לחטוט סמל שבט הכוהנים יהיו שתויי יין, וסלא יהיו כוהנים
במספר מטפיק סינולו לעבוד את עבודת הקורבנות. לא מחבל על דעתו
של רבי טאט נוזיר לכוהנים לעשות יין בזמן הזה, אז כל הכוהנים יהיו
שתויי יין בצורה כזו, טאט ייבנה בית המקדש, לא יוכלו להפיג את
טכרותם (24).

ויבנו חננאל והרמב"ם מפרשים את דברי רבי בצורה אחרת. לפי דעת
גם רבי מודה לדברי חכמים לכוהנים היוזעים באיזה טבוע עליהם לטרת
בבית המקדש, אטורים בשתיית יין באותו יום או באותו טבוע. רבי חולק
על רבנן שבמקרה שהכוהן אינו יכול לזהות את בית האיש וממרתו, חלבו
חכמים אטורים לטחות יין כל הנה, טמא כל יום הוא יום טעליו לטרת
בבית המקדש אם ייבנה, על כך טובר רבי: קלקלתו - טאינו יודע לאיזה
בית אב הוא יין, זו היא חקנתו: "טאטילו אט ייבנה הבית, אינו
מטמט עד טיטב ב"ד של כהונה ויקבעוהו באיזה יום יטמט, לפיכך
עכטו מותר" (25).

23. טט, ("כפי דעתו של מי טוחים הכוהנים בזמן הזה - כרבי").

24. זנין, ש.י., מהרה יבנה המקדש, קובץ התורה טבעל טה, בעריכת
י' רפאל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, ה"ה, חטכ"ג, ע' קלב".

25. רבינו חננאל בטולי הגליון.

ולכן פוסק הרמב"ם: "כל כהן יודע מאי זה מטמא הוא ומאי זה יורא
אב הוא. ויודע גבתי אבותיו קבועים עבודה, אטרו לו לטחוח יין כל
אוחו היום. היה יודע מאי זה מטמא הוא ואינו מכיר בית אב שלו,
אטרו לו לטחוח כל אותה טבח, במטמרתו עובדין בה. לא היה מכיר
מטמרתו ולא בית אבותיו, הדין נוהן אטרו לטחוח יין לעולם. אבל
תקנתו - קלקלתו, והרי הוא מותר לטחוח חמיד. טאינו יכול לעבוד עד
טיקבע בבית אב שלו ובמטמרתו" (26). אמנט הראב"ד לט מטיג עליו:
"אמר אברהם: הלכה כרבי טחקנתו - קלקלתו טאיך עכטיו טעח עבודה,
ולמהרה יבנה לא וילטינגן. ובין מכיר ובין טאינו מכיר מותר לטחוח
יין. דטתמא אמר אביי. כמאן טחוח כהנא האידנא חמרא? כרבי" (27).
הראב"ד מטיג על דברי הרמב"ם מטוט טהוא מטביר את דברי הגמרא כפי
פירוטו של רט"י ולכן הוא טבור טהגמרא מטיקה בעניין זה טאיך צורך
לדאוג לטמא ייבנה המקדט, ומטוט כך לאטרו על הכוהנים לטחוח יין.
לכן, אפילו הכוהנים הללו טמכירים את מטמרתט ואח בית אב שלהם מותרים
לטחוח יין.
גם על דבריו האורוונים ליל הרמב"ם למטביר מדוע מי טאינו מכיר את
בית אב שלו לא נאטר בטחית יין מטוט "טאינו יכול לעבוד עד טיקבע
בבית אב שלו ובמטמרתו" - מטיג הראב"ד ואלו דבריו: "כמה דבריו
ולוטיט וקלוטיט וכי כטיבנה בית המקדט לא יהיה טט מצרף ומטהר
ומודיע המטמרות הראויות, ולבחת ויומט? ואיזה טחוח יהיה טט לקביעותט?
מעניינים דבריו של בעל "כסף משנה" על הטגת הראב"ד וכן הוט כוהב:
"ואני אומר כטיבנה בית המקדט אפילו אט יבנה בימיט טמיט" (28) לא כו
ביות טיבנה יודיע המטמרות הראויות וטבחת.

26. הלכות בית המקדט, פ"א הל"ז.

27. הטגות הראב"ד, על הרמב"ם טט.

28. רומז לדברי רט"י בר"ה ל' עא': "בנין העתיד לבוא, בידי טמיט
הוא", וכן בסוכה מא' עא' והבטיט לכך היא הגירטה של תפילת
נחט בירושלמי, ברכות, פד' הלג': "כי אחה באל הצחה, ובאט אחה
עתיד לבגוחה".

ועוד: מדעה רבינו שבלא בנין בית המקדש אפשר להקריב קרבנות, כמו
שכתב בספר (בפרק) טתי מהלכות בית הבחירה⁽²⁹⁾. ועוד יש לומר:
דרבינו לא בא ללמד שכשיבנה בית המקדש אסור לו לשתות עד שיקבע, אלא
בא ליתן טעם למה מותר לשתות יין בזמן הזה. והכי קאמר: שאינו יכול
לעבור עד שיקבע בבית אב ולו ובמסמרתו. וכיון שעכשיו אינו קבוע,
אינו ראוי לעבודה ולכיכין מותר ביין, ולכשיבנה בית המקדש ויקבע אז
יאסר וליקודט"⁽³⁰⁾.

סוג אחר של הלכות הקטורות באמונה של בנין בית המקדש במהרה,
מצאנו בקטר לאפטרות טחמים חייבו אדם להפריש קורבן, מטום שמה ייכנה
בית המקדש בזמנו.

ההלכה קובעת שאם גוי רוצה להתגייר עליו לעבור תהליך של גיור,
המורכב משלושה חלקים: ברית מילה, טבילה במקווה של מי גשמים והבאת
קורבן. וכך אומר רבי: "ככס כאבותיכס, מה אבותיכס לא ככנסו לברית אל
במילה וטבילה והרצאת דמים"⁽³¹⁾. אומנט, הבאת הקורבן איננה מעכבת
את תהליך הגיור לחלוטין, טכך הגמרא שואלת: "אלא מעתה האיזנא לא
נקבל גריט? אמר רב אחא בר יעקב: וכי יגור אחכס גר, לדורותיכס"⁽³¹⁾.
בכל זאת למדנו בברייתא: "גר בזמן הזה צריך שיהפריש רובע לקינו"⁽³²⁾.
לפי דברי הברייתא צריך הגר להפריש רבע דינר, הסכום שבו היה ניתן
לקנות יונה, על מנת שיוכל הגר להקריב את הקורבן לכשיבנה המקדש.
אלא שהגמרא מסיקה משמו של ר' שמעון בן אלעזר: "כבר נמנה עליו דבן
יוחנן בן זכאי ובטלה מפני התקלה"⁽³³⁾. רואים שהיתה טברה לחייב את
הגר הקדיש מטבע כזוי שיוכל לקנות את העוף ושיביא לקורבן כשיבנה
בית המקדש בימיו. אלא שלפי המסורת ר' יוחנן בן זכאי ביטל גוהג

29. כפי שדנו בנושא זה בהרחבה בפרק ה', הקרבת הקורבנות אינה
תלויה בבנין המקדש.

30. כסף מטנה, טט, - וראה עוד בחידושי יד רמה, שנהדרין כב' עב'.
שמביא כמה פירושים על דברי הגמרא, ואין רצוננו להאריך בכך.

31. בבלי, כריתות, ט' ועא'.

32. טט, וכך ר"ה לא' עב'.

33. טט, וכך ירושלמי, זקלים, פת"ה ד'.

זה מפני החקלה. אלוך, מביא מהטפרי זוסא: "מכאן היה ר' אליעזר
אומר: גר וצונגליר צריך רבעת חקן. ר' יהושע אומר: אינו צריך שפני
טהא חקלה לו". רואים צדין ביניהם על ר' אליעזר ור' יהושע היתה
משולקת את יש להפריט או לאו. על כך מעיר אלוך: "ובדרך אגב לבינו
עז היסך היתה הצטייה לבית המקדש והאמונה בבנינו עזה ורוחקת
בימים הטמוכים לחורבן" (34).

דבר דומה לזה מוצאים אנו בתלמוד בקטר לר' יוסעאל בן אליעזר.
נאמו בברייתא שאסור לאדם לקרוא בטפר גליל שבת לאור הנר, למי שחורך
התרכזותו בקריאת הספר ישכח ויסה את הנר לקרב את האמן לפחילה בכדי
להיבנות את האור. "אמר רבי יוסעאל בן אליעזר: אני יקרא ולא אטה.
פעם אחת קרא ובקע להטות. אחר: כמה גדולית דברי חכמים! יהיו נומרים
לא יקרא לאור הנר. ר' נתן אומר: קרא והטה. וכתב על פנקסו: אני
יטעאל בן אליעזר קריתי והסיתי נר בשבת. לכשיבנה בית המקדש, תבי
חסאת שמנה (35). לפי דברי ר' נתן, ר' יוסעאל כתב על פנקסו, לכשיבנה
בית המקדש הוא יביא קורבן וטהא, האם ייך זו עדות לחקורה והאמונה
שהיתה. בליבו על ר' יוסעאל, טבימיו ייבנה המקדש?
ואיך זה מקרה יחיד של ר' יוסעאל, כי מצאנו טר' אלעזר אומר:
"האוכל חלב בזמן הזה, צריך שיכוננו לו זיעור, אמא יבוא בי"ו יחד
וירבה ביעורין" (36). לפי הטבר הגמרא, אם האדם אוכל חלב יכחוש
בפנקסו מה היתה הכמות האוכל, שאולי ייבנה בית המקדש בימיו ויחזור
בית הדין והם יורו שהכמות אכל אינה בטעור המחייב הבעת קורבן.

34. אלוך, תולדות היהודים, א' 70-71.

35. חוספתא, שבת פ"א, בבלי טט י"ב ע"ב.

36. בבלי, יומא, פ' ע"א.

צימצמנו את דגרינו רק להראות איך ראו חכמים באמונתם החורבן
הבית, אינו דבר קבוע אלא דבר ארעי, ואיך אמונה זו, ש"מהרה ייבנה
המקדש", לא רק שהוודרה בצורה של הטפה, אלא שהיו לה הלכות
הילכתיות. לאור הדוגמאות שהכחנו בנספח, טובנו יותר ביטחו של הר"י
בהטבר איגרת העיבור, שאילו שהאגרת נכתבה לאחר החורבן על ימלא
בעינינו ועיברו את הנה בגלל מחסור בקורבנות למקרה שייבנה המקדש,
ולא יוכלו להטבר על המחזור.

נטפת ר"ף פולחן המקדש לאחר חורבן הבית.

בפרק ה' העלינו את הסברה שלא בקלות השלימו החכמים והעם עם חורבן בית המקדש. המקדש ורעבודת הקורבנות תפסו מקום חשוב בחיי העם, ולכן יש הטענה שאפילו לאחר חורבן הבית, כשהשלטון הרומאי לא התריע, היו נסיונות להמשיך את פולחן הקורבנות. מבחינת ההלכה הזכרנו בפרק הנ"ל, טעבודת הקורבנות איננה קטורה בבנין בית המקדש, כי מקום טבית המקדש עמד, נטאר בקדושתו אפילו לאחר חורבן הבית. כך טנינו במטונה: "אמר ר' יהושע: טמעתי טמקריבין ואף על פי טנין בית, ואוכלין קדשי קדשים אף על פי טאין קלעים. קדשים קלים ומעטר טני אף על פי טאין חומה. שקדוטה ראטונה (1) - קדוטה לטעתה וקדוטה לעתיד לבוא" (2). כפי הנראה טמועתו של ר' יהושע טהיו מקריבים למרות טבית המקדש לא היה קיים, לא היתה רק הלכה תיאורטית, אלא טכך נהגו למעטה בזמן עליית עזרא, טהרי אמר ר' יוחנן: "טלטה נביאים עלו עמהם מן הגולה. אחד טהעיד להט על מקום המזבח; ואחר טהעיד להט טמקריבין אף על פי טאין בית" (3). ולא זו בלבד טאפשר לחקריב ללא בית, אלא טמטוט הלכה זו נובעת הלכה אחרת, טאט אדם מקריב קורבן בזמן הזה טלא במקום המקדש - חייב כרת (4). לכך יאוסק הרמב"ט: "מי טטחט קדשים בזמן הזה והעלה חוץ לעזרה - חייב, מפני טהוא ראוי ליקרב בטנים, טהרי מותר להקריב אע"פ טאין בית. מפני שקדוטה ראטונה קדטה לטעתה וקדטה לעתיד לבוא" (5).

1. קדוטה טנתקדוטה בזמן טלמה המלך.
2. עדות, ח"ו, ובמקבילות.
3. בבלי, זבחים, טב" עא".
4. טט, קז" עב".
5. הלכות מעטה הקרבנות, פי"ט הל" טו".

ויש זענען ביך החוקרים⁽⁶⁾ שאכן עבודת הקורבנות ומשיכה בתקופה מסוימת אפילו לאחר החורבן, עד הנסתיים מרד בר-כוכבא, שאז נהרס מקום המקדש ע"י הרומאים, ננטה לעקוב אחרי הידוע לנו מן המקורות בנושא זה.

הדג לנו להקרבת הקורבנות ללא בית-מקדש, יכולה להיעשות אך ורק במקום המקדש ולא במקום אחר. מהו כן, תמוהים דבריו של גייגר הכותב: "היו כאלה שטברו: כיוון שהוב בית המקדש מותר להקריב גם במקום אחר, וזוהי גם דעתו של ר"י יהושע, ואמנם הקריבו"⁽⁷⁾.

המסגה מטפרת על ר"ג שאמר לטבי עבדו: "צא ועלה לנו את הפסח על האטכלא"⁽⁸⁾. אמנם לפי הפסטות זהו ר"ג דיבנה, כי מוצאים אנו שהיה לו עבד בשם טבי, אלא שאין לבסס את ההשערה על בסיס זה, מיהו שכנע את ה"ט טבי, שניתן לעבדים היה בגיל כחקופה זו, ביחוד בבית הנביאים⁽⁹⁾. ייתכן איתוא, שר"ג המוזכר במסגה זו, הוא ר"ג הזקן שחי בתקופת הבית יש הרוציט⁽¹⁰⁾ למצוא בדברי המשנה הבאה, רמז להקרבת קורבן בטח בתקופת ר"ג דיבנה; "רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר, שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ירי חובתו... ואלו הן: פסח, מצה ומרור. פסח על שום פסחו המקום..."⁽¹¹⁾ בנוסח ההגדה של פסח שלאחר החורבן נאמר:

"פסח שהיו אבותינו אוכלים במצרים על שום מה?" מטמע שבזמן רבן גמליאל אמר דברים אלו, היו אוכלים את הפסח, ולכן לא אמרו: "פסח שהיו אבותינו אוכלים"⁽¹²⁾.

כמוכן טראיה זו אינה מוכיחה דבר, ואינה יתכן לרבן גמליאל מטר למטורה הוא שמע עוד מתקופת הבית שיש לומר כך. טבית, אפילו

6. במאמר זה נלך בעקבותיו של חיות, צ.ה., כל טפרי מהר"ץ חיות, הוצאת דברי חכמים, ירושלים, 1953, במאמרו: קונטרס אחרון עבודת הקודש, ע' חתמ"ד-חתנ"ו. הוא מצדד לומר שהיתה עבודת הקורבנות לאחר החורבן.

7. גייגר, א. המקרא וההגומיו, ע' 98, הוא מצטט דברי המכילתא יתרו פ"ב ליצאה בח-קול מקדשי הקדשים והכריזה: "מי יקבל קרבנותיהם במדבר, הוא יקבל קרבנותיהם בטעה זו". אבל אין שום הוכחה על איזו תקופה אגדה זו מדברת.

8. פטחים, ז', א'.

9. פרנקל, ז. דרכי המצנה, ע' 60, הע' 82, וראה להלן.

10. חיות מביא זאת בשם החתב"ץ וראה שם ע' חתנ"ז.

11. פטחים, י', ה'.

12. ראה נוסח ההגדה, בסוף הלכות חמץ ומצה להרמב"ט.

אם לא הדגינו שמטעם זה היו אבותינו אוכלים, אין זו ראיה לכאורה היו אוכלים את הפסח. הרי ייתכן והכור ה לאכילת פסח על ידי אבותינו, למרות שהדבר לא נאמר במפורש; שהרי במזבח לא נאמר: וק "פסח על ד"ה", ולא כחוב: "ואנו אוכלים" (13).

הרב צ.ה. חיות מביא ראיה מעניינת להקרבת פסח לאחר החורבן. הגמרא מספרת על נוכריי עליה מבבל לירושלים ואכל מקורבן פסח. הוא התפאר בפני ר' יהודה בן בתירא שהיה בנציבין שלמרות שהתורה צוהנו על נוכריי לאכול מניח הפסח, הוא אכל מהחלק המוגדר. ר' יהודה בן-בתירא יעץ לו בפעם הבאה יבקש חלק מן האליה (טאוחה צריך להקטיר על המזבח). הנוכריי עליה בפעם אחרת לירושלים וביקש ליתנו לו חלק מן האליה, הדבר עורר תמיהה וצל החכמים. הם חקרו אותו וגילו שהנוכריי, והרבוהו. חכמים הלכו לר' יהודה בן בתירא: "טלו לך ר' יהודה בתירא. דאנו בניציבין ומצודותך פרוטה בירושלים" (14).

כמה טאלות מתעוררות למקום הטיחור הזה. (ז) האם גוי שאוכל מקורבן פסח, מגיע לו עונש מוות? (15) (ב) מדוע ר' יהודה בן בתירא לא היה לויגל, לירושלים (16)? והלא גם הוא חייב היה להקריב קורבן פסח. (ג) במדרש מוזכר לר' יהודה בן בתירא חי במקומו של אביו של האמוראי שואל; א"כ ר' יהודה חי בערך מאתיים שנה, אם הוא חי עוד מתקופת הבית (17).

חיות מנסה להטביר שבאמת המקרה הזה קרה לאחר החורבן. הקרבת קורבן פסח המטיבה לאחר החורבן, אבל לא בצורה המונית. שרש כך ר' יהודה לא עליה לירושלים. הקרבת הפסח הייתה כרוכה בהסתכנות מצד הטלסונות. נוכריי זה התחזה כיהודי ע"מ ליכול להללין לפני הטלסונות, וזו הייתה הטיבה שהרבו אותו.

13. ראה רמב"ם, הלכות ומץ ומצה, פ"ח ה"ל ד' בכחילה כתב: "פסח זה ואנו אוכלין", ובסוף ההלכה כתב: "ובזמן הזה אומר פסח אנו אבותינו אוכלין".

14. בבלי, פסחים, ג' ע"ב.

15. הרי האיסור לנוכריי לא יאכל מבשר הפסח מוטב על היהודאי לא יאכל את נוכריי, ולא על הנוכריי.

16. ראה ל"ט, תו"ס ד"ה מאליה.

17. הימאן ט"ט ע' 558, טבור שהיו זוני ר' יהודה בן בתירא אגרו בנציבין.

הטכרה היא מעניינת ומבריקה, אבל אינה מסכנעת; את הקרבת הפסח לא היתה עניין של המוניט, אין זה מסתבר שנזכרי יוכל להסתפק לבלי שיכירוהו, ויאכל מקורבן פסח; ואם היה בראונו להלטיף לפני העלמונות. הלא יכול היה לעשות זאת לאחר שקיבל חלק מהקורבן בפעם הראשונה? חיות עצמו מביא את הנאמר מסמו של ר' יהודה בן בחיראי: "בזמן טבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר, הנאמר: וזבחת שלמים ואכלתם ושמחת לפני ה' אלו קיין, ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא בייך, הנאמר: וייך ימנו לכב אנוס". וראים שר' יהודה עצמו מדבר שעכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא בייך, ולא בכור הקורבנות. הוא מטכיר דברי ר' יהודה אלו נאמרו בתקופה יותר מאוחרת לאחר חורבן ביתר, דאז כבר פסקו הקורבנות לגמרי.

אמנם אמר היה גם לדחות ראיה זו, הכוללת הקרבת קורבנות לאחר החורבן; שר' יהודה אומר על קורבנות שלמי שמחה, שהם קורבנות יחיד, ואילו את מדבריהם אנו על המטח פולטן הקורבנות לאחר החורבן, הם קורבנות ציבור, כגון פסח. הכדל רב קיים בין קורבנות יחיד לקורבנות ציבור לקורבנות יחיד אינן יכולים להיקרב בטומאה, ואילו לגבי קורבנות ציבור טנינו: "טומאה דחוייה באיכור" (18) "ופסח טבא בטומאה נאכל בטומאה" (19), יוצא א"כ שאפילו את נניח שהיה קיים מזבח במקדשו לאחר החורבן, עדיין יש להסתפק אם היה אפר טרה אדומה לטהר את הכוהנים ואת העם, שיכולו להקריב את הקורבנות ולאוכלם, לגבי קורבנות ציבור כגון פסח, אמר לומר שהקורבנות הוקדשו למרות שהעם היה טמא, אבל קורבנות יחיד, אינן יכולים להיקרב בטומאה.

חיות בטאמרו עם מדביט את קורבן פסח יותר מאשר הקורבנות, אבל הוא מנסה להוכיח שגם קורבנות יחיד, היו קרבים לאחר החורבן, כפי שנזכיר להלן, משום כך הוא דוחה את הראיה מדברי ר' יהודה בשו"ת, שהדברים נאמרו לאחר חורבן ביתר ואז פסקה עבודת הקורבנות לחלוטין.

18. בבלי, טהדרין, י"ב ע"ג, ובמקבילות.
 19. פטחית, ז', ד'.

הגמרא מספרת על טפחתו של רבן גמליאל והיתה "אופה כפרה על תרומה וביין כל אחת ואחת מדיחה יזוה במיט ובדקת באחורונה. בדקת ומצאה טומאה. ובאה וישאלה את ר"ג ואמר לה: כולך טמאות"... והגמרא טס מנסה להטביר: "מאי תרומה? תרומת לחמי תודה" (20). בעוד שלכבי כן הגמרא מדברת על מקרה הקרה בזמנו של ר' יהודה הנשיא, הגמרא תמהה וישאלת: "קודש בימי רבי, מי הוסי" (21)? במקרה של ר"ג, איך זה מפליא את הגמרא, וטפחתו של ר"ג, אפחה לחמי תודה. ביחס לזהותו של ר"ג זה, בעלי החוטפות הינם קוללים את הגמרא "סדהו ר"ג דיבנה, חבירו של ר' אליעזר ור' יהושע", מסוים שלו היה זה ר"ג הזקן, "איך רגילות להזכיר סתם ר"ג, אלא, ר"ג הזקן" (22). כמו כן, מסופר בירו למי: "מעשה בסביחא, טפחתו של ר"ג והיתה מכתפת יינות לנסכין והיתה בודקת על כל חבית וחבית" (23)... ומצאנו שם: "שלבית רבן גמליאל היו קורין לעבדיהן ולטפחותיהן אבה טבי ואמא טביחא" (24), שהרי ידוע לנו שלר"ג דיבנה היה עבד בטם טבי (26) ים לפקפק בראיה זו, כפי שהזכרנו לעיל את דברי פרנקל, שהיו לזהות מסמות העבדים, את ר"ג המוזכר כאן. אדרבה, האם אין דברי הירושלמי מטבירים שכך היו קוראים לעבדים של בית ר"ג, במשך כל הדורות? כנראה שהטמות טבי לזכר וטביחא לנקבה, היו כינויים לעבדים בבית הנשיאות, וייחוס, איטוא, שמקרים אלו קראו בתקופת ר"ג הזקן, ומסתברים הדברים שכך הם. אפילו גם נביח שמקריבו קורבנות לחמי תורה, האם יעלה על הדעת שטפחתו של ר"ג דיבנה, שבדרך כלל התגורר ביבנה, היתה מוזגת יין לנסכים ביבנה? כמו כן, האם ניתן להבין שהיה אפחה לחמי תודה, מחוץ לירושלים?

20. בבלי, נדה ו' ע"ב.

21. הגמרא מתרצת כדברי עולא שהיו בגליל חברים שהכינו יין לנסכים ושמן למנחות, מטעם טמא ייבנה המקדש, וראה נספת ג'.

22. ראה בפרק ה', ביחוס לדבריה אלו.

23. נדה, פ"ב ה"א.

24. טס, פ"א ה"ד.

25. מראה הפניט על הירושלמי טס, פ"ב ה"א.

26. למשל, בבלי, בבא קמא, ע"ד ע"ב.

חיות מנסה להוכיח שר"מ היה מקריב קורבן פסח, כל זמן הגמרא
בחולין. ר' מאיר טובר טאין לקבל את הכרעת הרוב ללא פקפוק, בכל
המקרים; ר' מאיר חייט למיעוטה. הגמרא דנה בטוגיא ארוכה להוכיח
טיח לקבל את הכרעת הרוב. הגמרא קואלת על ר"מ איך שכל בטר? שהרי
כל בהמה צריך לחשוש אולי היחה שריפה, וא"א לגלות את טרמיחה לאחור
הטחיטה, מטום טיחכך טהיה נקב בורטטה של הבהמה במקום לבו נחטטה.
והגמרא ממטיכה טאפילו אט נאמר שר"מ לא אכל בטר, מה עשה בטוח
וקודטית? (27) רואיט שר"מ אכל פסח וקודטית (28).

מובן טראיה זו מאוד רופפת קהלא כוודאי הטאלה חל הגמרא, ביבנה
טאלה איטיח איך ר"מ נהג באכילת פסח וקודטית, אלא איך למי היסטור של
ר"מ יש לנהוג בפסח וקודטית.

ראיה אחרת הוא מביא בטמו של פרי-עדענטאהל, מ.ד. מדברי המענה
בראש השנה. שנינו: "על טעה חדיטית השלוחין יוצאין; על ניטך מפני
הפסח; על אב מפני התענית; על אלול מפני ראש השנה; תרי מפני תקנת
המועדות; על כסלו מפני הנוכה; ועל אדר מפני הפורים; וטחייה בית
המקדש קייט - יוצאין חף על אייר מפני פסח קטן" (29).

תחילת המענה מטפחת על שלוחי בית הדין שיצאו להודיע לעם על
יום שנתקדש על ידי בית הדין לאחר החורבן, שהוי המענה מטיימת:
"וכהיה בית המקדש קייט"... הוא מעיר על לוחן המענה ועל ניטך יצאו
השליחים "מפני הפסח", ואילו על תרי "מפני תקנת המועדות". מדוע
המענה לא השתמשה באותו ביטוי, על ניטך מפני המועד? מכוח קודטית זו
הוא מטיק, שהנאמר: "מפני הפסח" פירושו, מפני קורבן פסח, ולא חג
הנסח. לדבריו, יצאו השליחים להודיע מתי התקדש החודש בכדי הידעו
מתי ערב פסח להקריב קורבן פסח, והוא מטביר בצורה זו גם את המענה
שלאחריה (30), שזו הסיבה שהחירו לעדי החודש שיחללו טבת בניטך ותררי,
בכדי שהשליחים יצליחו להביע מבית הדין שהיה ביבנה לירושלים לומר
מתי ערב פסח; למרות למדנו ערב פסח חל בטבת, שהקרבן קורבן אסח דוחה

27. בבלי, חולין י"א ע"ב.

28. חיות, טס ע' חתנ"א.

29. ראש השנה, א' ג'.

30. שם, א' ד'.

את קדושת השבת⁽³¹⁾, אבל לדעתו לאחר החורבן, ליהודים שהמליכו במקרה קורבן פסח, להם לא ניתן להקריב בשבת, ולכן חיוני היה שהעדים ישתדלו לליתים להגיע בזמן ולמנוע חילול שבת. פרטנות זו בדברי המאנה, נראית כהטעמה דמיונית; אין צורך לחלל שבת על מנת להגיע מימנה לירושלים, לפני ערב פסח, המרחק הוא קצר ביותר. אין מדת טען שכמהמנה אומרת על ניסן - מפני הפסח, מתכוונת המאנה לחג הפסח ולא לקורבן פסח. לגבי חודש תשרי המאנה לא רצה למנות את כל החגים החלים בחודש תשרי, ומשום כך כתבה "מזום תקנת המועדות".

ראוי להזכיר את דברי הגמרא שלכאורה מראה על המסך פעולות המקור לאחר החורבן. למדנו: "אמר ר' ארטיא: בקשו לגנוז כל כסף וזהב שבעולט מלום כסף וזהב של ירושלים... אלא אמר אביי: בקשו לגנוז דינרא הדרייאנא, טורינא סיפא מפני טבעה של ירושלים...⁽³²⁾". הגמרא מספרת על מטבעות שחכמים רצו לגנוזם מיום היותם, שמה הן הטבעות של הקדש. לפי פטות דברי הגמרא, אלו הן מטבעות שדמות הקיסרים הרומאים, הדריאנו וטריאנוס, היתה מוטבעת עליהן. קיסרים הללו היו לאחר חורבן הבית, אם כן רואים שהשתמשו במטבעות לאחר חורבן הבית לצורכי הקדש⁽³³⁾.

אומנם יש לדחות ראיה זו בכמה אופנים, התוספות מטבירים את "הדרייאנא" ו"טורינא", בצורה אחרת; הדרייאנא - עבול, טורינא - גדול⁽³⁴⁾, לפי מירוש זה, כמוכך אין שום שייכות לשמות הקיסרים, אמילו את נפרט כפי שלכאורה מטחבר שאלו הן שמות הקיסרים, יתכן להטביר, שמות הקיסרים הוטבעו על מטבעות ישנות, שהשתמשו בהן בירושלים לצרכי הקדש, ולכן רצו לגנוז אותן⁽³⁵⁾.

31. פטחים, ר', א'.

32. בבלי, עבודה זרה, ו"ב, ע"ב ובמקבילות.

33. ראה רט"י שם.

34. תו"ט דה"ד דינרי.

35. וראה תוספות שם.

חיות, לפי שיטתו, שהיתה הקרבת הקורבנות לאחר החורבן, תיכני
את איגרת העיבור של ר"ג דיבנה, המנתק את הצורך בעיבור מפני עבודת
הקורבנות. אבל כפי שהארכנו בפרק ה', גם ראיה זו אינה מוכנעת, כי
אפשר להטביר את האיגרת בפניה אחרת.
למרות ולפי ההלכה קיימת אפשרות תיאורטית של הקרבת קורבנות
לאחר החורבן, לא מצאנו ראיות מסכנעות שזכך הקריבו קורבנות לאחר
חורבן הבית. אדרבה, אפשר לכאורה להוכיח מדברי התלמוד, שלא הקריבו
קורבנות לאחר החורבן. הגמרא מספרת: "מעשה בר" טרפון שלא בא אמו
לבית המדרש. לסחרית, מצאו ר"ג. אמר לו: מפני מה לא באו אמו לבית
המדרש? אמר לו: עבודה עבדתי. אמר לו: כל דברין, הינן אלא דברי
תימה! וכי עבודה בזמן הזה מניין? אמר לו: הרי הוא אומר; עבודה מתנה
אתך את כהונתכם והזר הקרב יומת - עשו אכילת תרומה בגבולין, כעבודת
בית המקדש" (36). מחמתו של ר"ג: "וכי עבודה בזמן הזה, מניין?",
לכאורה נראה שלא היתה קיימת בטוב צורה, עבודת הקורבנות לאחר החורבן.
חיות מטביר שהתמיהה של ר"ג, היתה מטרת שהיתה עם ר' טרפון
היתה ביבנה, וביבנה כמובן שלא היתה עבודת הקורבנות (37).
חיות צודק בהנחתו, שהמעשה שירע ביבנה, אבל תמיהתו של ר"ג לא
היתה: "וכי עבודה במקום זה, מניין?", אלא, "וכי עבודה בזמן הזה,
מניין?", מטעם שהתמיהה היתה על עבודת הקורבנות בזמן הזה!
במקום אחר, חיות מנסה להטביר, שהדו-סיה בין ר"ג ור"ס היה
לאחר חורבן ביתר, לאחר מרד בר-כוכבא, לפי זעתו ורואי פסקה עבודת
הקורבנות (38).

גם הטביר זה אינו מתקבל על הדעת. ראשית, אין יודעים אנו, אם זכך
וי' טרפון חי בתקופת המרד (39). ייתכן שבטוין ימיו עקר מיבנה
ללוד, ואילו טיפור המעיה היה ביבנה (39).

36. בבלי, פסחים ע"ב ע"ב.

37. בקובץ אמרי בינה, כל ספרי מהר"ץ חיות, ע' תתקס"ח.

38. ע' תתנ"ח.

39. ראה היימאן 525-529.

דומני שסיפור מעטה זה, די לנו להוכיח שפולחן הקורבנות נחשב
 לאחר החורבן. אלא אם כן, נבכיל את ההטעמה בדבר פולחן הקורבנות
 לאחר החורבן, רק ביחס לקורבן נטח; נוכל לומר שסיפור המעטה קרה
 באמצע הזנה, ולכן חמה ר"ג: "וכי עבודה בזמן הזה, מניין?", כי אמנם
 הייתה עבודת הקורבנות לאחר החורבן. היא הייתה מוגבלת להקרבת קורבן
 פסח, וחו לא.

אם ביחס לעבודת הקורבנות ממש, מסופקים אנו אם לאחר החורבן
 היא המטיבה, אעפ"כ איך לומר טעם שהזיקה למקדש ולפולחן הייתה חזקה
 והיא מתקפת בכמה פנים; האמונה החזקה שמהרה "יבנה המקדש", אשר י
 לה הסלכות על עניינים הלכתיים, כפי שהראינו בנטפח הדף בנושאים זה,
 ובעוד תקנות והנהגות כפי שנראה להלן.

מוצאים אנו, שהיו נוהגים לעלות לרגל לאחר החורבן לירושלים.
 בזמנו של ר' אלעזר בן שמע (שהיה מצעירי תלמידיו של ר"ע) מסופר
 על אחד שנטרפה סמינתו ביום וראה אנשים מבני ישראל שעולים לרגל
 לירושלים (40). כמו כן, בזוהר מסופר על תקופתו של ר"ש בן-יוחאי,
 שעלו לחוג בירושלים (41). בגמרא מצאנו: "מעטה באדם אחד, שהליר את
 ידיו מעלות לרגל, ועברה על דעתו ועלתה לרגל, ובא לפני ר' יוסי...".
 ר' יוסי זה כנראה היה ר' יוסי בן חלפת שהיה מתלמידי ר"ע, וחי לאחר
 החורבן. חיות מביא גם סיפור מספר המעלות לר' ניסים, שר' באיר היה
 נוהג לעלות לרגל לירושלים בכל רגל ורגל (43).

עליית רגל זו, הייתה כנראה המין של נוהג שהיה קיים בזמן הגלות,
 ולא הייתה נחלת הכלל, שהרי למדנו: "ת"ר, בדאטונה כל מי שמצא תמידה
 היה מכריז עליה ולמה רגלים, ואחר רגל אחרון טבעת ימים, כדי לילך
 שלה ויכריז יום אחד. משחרב בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו (44),
 התקינו שיהיו מכריזים בבתי כניסות ובבתי מדרשות... (45) ולכן

40. מדרש רבה קהלת, כ"י"א ע' 56.

41. זוהר פ' מאפטים, הובא ע"י חיות ע' תתקפ"ז.

42. בבלי, נדרים כ"ג ע"א, וראה אלון ב' ע' 116 והע' 172.

43. ט"ע ת"ח.

44. איך זו רק תפילה, אלא כפי שהבאנו בנטפח, זו הייתה תקנה ואמונה.

45. בבלי, בבא מציעא, כ"ח, ע"ב.

גם לגבי איזור הבט, "שבאוץ ישראל לא פרוץ, וכידן דאיכא עולי רגלים מיטכח שכיהיב" (46) טואלת על כן הגמרא: "יתנה בזמן טבית המקדש קיים, בזמן שאין בית הקדש קיים מאי איכא למימר?"... (47) רואים אנו שעליית הרגל, לאתר החורבן המטיבה רק על ידי יהודים. רוב העם כנראה שלא עלה לרגל, מידט שפסק החיוב לעלות (48). באותן בולט רואים אנו את המגמה להמשיך את מסורת המקדש בבמה תקנות, לנתקנו מידט "זכר למקדש".

טנינו במינה: "בראונה - היה הלולב גיטל במקדש טבעה, ובמדינה יום אחד. מותרב בית המקדש - התקין רבן יוחנן בן זכטי ליהא לולב גיטל במדינה טבעה, זכר למקדש" (49). אלון מטער טבל ימי הבית הניני לא קיימו מצווה זו טל נטילה לולב בחג הסוכות, אלא במקדש בלבד, ואילו מהוץ למקדש לא נטלו לולב אפילו יום אחד (50). אפילו את לא נקבל את ההטערה הזו, ונטבור יגם בזמן הבית נטלו לולב מהוץ למקדש אעפ"כ רואים אנו תקנה של ר' יוחנן בן זכאי, "להמשיך אותה מצווה ונהגו במקדש, כדי לא לעקור אחד היסודות העיקריים של החג, המעלה -

46. גמלי, גיטין ד' ע"ב (היות ויט עולי רגל, יימצאו עדים לאתר את חתימתם במקרה של ערעור הבעל).

47. טט.

48. איך לערבב את עליית הרגל בה אנו דנים לעליית הרגל המורכבת כיהס לבית הוועד כמו בבלי, חולין מ"ח ע"א ויבמות קט"כ ע"א ועוד, הדורות דיון נפרד. כמו כן מצאנו בבראית רבה, ט' ע"ב עליה לירושלים ע"י חכמים, על מנת להתפלל בה, כמו: "ר' יאמאל ב"ר יוסי סליק לצלוא בירושלים", (טט פ' ל"ב) אבל איך זה סייד לדיונו, הדין בעליה לרגל, בזמן החג.

49. סוכה. ג', י"ב. ראי הנהג, ד', ג'.

50. אלון, תולדות היהודים, א' 163.

ביחד את החגיגות הפומבית ואת הדר הקרוה" (51).

סעודת ליל פסח היתה לח חייבות וזה בזמן הבית בגלל היסוד הלילי שבחג החירות. בזמן הבית עיקר הסעודה התרכזת סביב קורבן פסח. אכילת המצה ומרור היתה טפילה לאכילת קורבן הפסח; "על מצות ומרורים יאכלוהו" (52). מוצאים אנו שדעתו של רב אחא בר יעקב היא שבזמן הזה, חיובי אכילת מצה ומרור הם מדורבנן (53). אלא שלמעה התקבלה דעתו, של רבא שאכילת מצה בזמן הזה חיובה מאורייתא, וחכמים דרשו זאת מן הכתוב (53).

וחכמים לאחר החורבן טקדו לטוות לטדרי ליל הפסח, שם אותה הצורה ואת אותו האופי שהיתה לסעודה זו בטעת הבית. מצינו שר"ג חלוק על חכמים וסובר: "...ועוטיין גדי מקולט בלילי פסחים" (54). בצוק רותא בזה אלון, נוהג לקיים במידת האפשר דמיון לקורבן פסח (55). אמנם במסך הזמן בטלה דעתו של ר"ג, ומוצאים אנו בברייתא: "תניא ר' יוחנן אומר: תודוס איט רומי הנהיג את בני רומי, ליקח טלאים בלילי פסחים ועוטיין אותן מקולטיין, אמרו לו: אף הוא קרוב להאכיל קדושים בתוך, מפני שקורין אותן פסחים" (56), אבל בכל זאת סבור אלון שמנהג זה

51. שם והשווה ספראי. במאמרו: ר' יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, ע' 217 המשער שהרעיון היה: "הרצון לביטוח שמירת מערכת המצוות בלא זיקה גמורה לעבודת המזבח". וראה רמב"ם, הלכות לולב, ט"ז ה"ל כ"ג, "וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת, ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח, וכו' למקדש.

52. במדבר ט', 11.

53. בבלי, פסחים ק"כ, ע"א.

54. ביצה ב', ז' (גדי צלוי על קרבו וכרעיו).

55. שם, א' 165 והשווה למ"י הרע"ב על המטנה, וכן לרס"י בבלי, ביצה, כ"ב ע"ב. (אמנם לא ברור לנו אם זוהי חקנה של ר"ג לקיים את הדמיון לפסח, כפי שטבור אלון, או שר"ג התיר את מה שהעם נהג מעצמו להמשיך את המסורת, של אכילת בשר צלי בליל הפסח.

56. תוספתא, ביצה, ב', י"א, והשווה, בבלי, ביצה, כ"ג ע"א.

רווח בזמנו על התנאים, הזי לכך הוא רואה ברוסח הקושיה לאוראל הבן
כפי שהיא מנוסחת במסנה: "...טבכל הלילוה אנו אוכלים בטר צלי, הלבן
ומבוטל - הלילה הזה כולו צלי" (57). אלוך מביא דעות פרוטגים ברוסח
זה שרדד מחקופת הבית, אלא שהוא מחזק את הנתחו טבט לאחור החורבן
אכלו בטר צלי, מקטעי בניזה שהתפרטמו מחקופה בלאחור המסנה, וטס
נוסח הקושיה כפי שהיא במסנה; "ולא עוד, (כותב אלוך) אלא, יד
ברכה מיוחדת: ... אטר צוה את אבותינו לאכול מצוה מרורית, בטר צלי
אט להזכיר גבורותינו..." (58). אין דיברי אלוך, ביסודם מסתברים,
לא נושא לנו ביאורו בדיברי המסנה המספרת שאוה ר"ג את טבי עגרו
לצלוח את הפסח על האסכלה; אלוך מטביר בזה היה גדי מקולט כד"ג
נהג בו להתיר. אין הדברים מתקלים על דעותינו, שהרי המסנה מניחה
ר"ג אמר: "צא וצלה לנו את הפסח", ורואים עד כמה נזהרו חכמים שלא
יסעו אנשים ויחטבו שאמרו להקריב קורבן פסח מחוץ לבית המקדש, ודוהי
הסיבה גמרו על חודוס להאמיל גדיים מקולטים (59). האט גוכל לתוב
טר"ג כינה את הגדי המקולט, כפסח?

כמו כן הטערת אלוך ביות למסופר בחוטפתא, שאכלו את הגדי המקולט
בלאחור החורבן, רק האנשים ובטורה, כפי שהיה בזמן הבית, נראית קצת
רחוקה.

כאמור, בעיקרון של דברים, מסכימים אנו לדיברי אלוך שחכמים
חיקנו ונתנו אביון לליל הסדר שנערך לאחור החורבן שיהיה דומה למעודת
ליל הפסח שהיה בזמן הבית. מטוס כן מוצאים אנו את הלכות ליל הסדר
המבוטטות על הלכות אכילת קורבן פסח; נציין כמה דוגמאות כסיו
לדברינו. כטט שנאמר במסנה: "אין מפטירין אחר הפסח - אפיקומן" (60),
כן אמר ר"י יהודה אמר שמואל: "אין מפטירין אחר מצה - אפיקומן" (61).

57. פסחים, י', ד'.

58. אלוך, שט. (ראיה זו טן הברכה אינה מובנת, שהרי הברכה מזכרת על
אטר צוה את אבותינו לאכול בטר צלי, ומאין אפשר להוכיח את
אכלו בטר צלי?).

59. ע"י, בבלי, פסחים, נ"ג ע"א.

60. פסחים, י', ה'.

61. בבלי, פסחים, קי"ט, ע"ב.

ובדומה לדעת ר"א בן עזריה, שקורבן הפסח נאכל עד חצות (62), כך אמר רבא: "אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לא יצא" (62). ולמעלה מזו, לא רק שתיקנו חכמים לנהוג בליל הסדר היום, כפי שנהגו כולם בזמן הבית, אלא, שתיקנו לנהוג אפילו כמנהג יחיד. הלל סבר שיש לכוון פסח מצה ומרור ולאכול ביהוד (63). הגמרא אומרת: "הסתא דלא איתמר הילכתא, לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה, ואכיל. והדרי מברך על אכילת מרור, ואכיל. והדר אכיל מצה וחטא בהדי הדדי בלא ברכה - זכור למקדש כהלל" (63), וכך אנו נוהגים כיום בסדר ליל הפסח, כורחיים מצה ומרור, ואומרים: "זכור למקדש כהלל, בן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים" (64). והלכה שחכמים תיקנו לאכול מרור בזמן הזה, גם היא נובעת מן "זכור למקדש" (65).

הלכה אחרת הקטורה בחג הפסח, שנימוקה הוא "זכור למקדש", היא מצוות "טפירת העומר", לדעת האמורא אמיר, כיום לאחר חורבן הבית, אין מצווה לספור את העומר, מטום שהחורה חייבה לעלות זאת, רק בזמן שבית המקדש היה קיים. כיום, החיוב לספור הוא רק מדרבנן מצוה "זכור למקדש", ומטום כך לדעתו, סופרים את הימים בלבד ללא טפירות (66). את המגמה של המטבת פולחן המקדש לאחר החורבן, רואים חוקרים במנהג דינים הקטורים בחבט הכהונה.

מתנות כהונה: תרומה, חלה, זרוע, לחיים, קיבה, ראשית הגז ורמי פדיון בכור אדם הניתנות לכהן, והמעשרות הניתנות ללויים בזמן הבית, חייבות להינתן גם לאחר החורבן. אלוך טבור שתכליתם של מתנות חלה היו לפרנס את המטרתים במקדש, ולאחר החורבן מן הדין היה שיבטלו מתנות כהונה ולוייה. המטן הנוהג של מתנות כהונה ולוייה נפוי סדורטיס החכמים מן הפסוקים, מצביע על המגמה שהזכרנו. אלוך ממשיך לטעון המגמה הזו בולטת במיוחד בהלכה הקובעת שהבכורות נוהגין אף

62. ס"ט ק"ב ע"ב.

63. ס"ט, קט"ו ע"א.

64. הגדה של פסח.

65. הרב שניאור זלמן מלאדי, בשולחן ערוך, ווארשא, 1895, ח' ג-ד ט"י תע"ה, י"ז.

66. בבלי מתנות ס"ו ע"א, וראה רש"י שם והשווה ומב"ט, ה"ל תמידין ומוספין, פ"ו ה"ל כ"ד, וככסף משנה.

אלא בפני הבית. בכורות של בהמה שהורה היו נוחנים לכוהנים, בכדי
שיקריבו על המזבח, ומן הדין שיבטלו עם החורבן, ואעפ"כ קיימו אותם
גם לאחר החורבן ולא עוד אלא, שמעטרה בהמה נהג בדורות הראשונים
למרות שבט הוא היה מקודשים קלים הבאים על המזבח, אלא, שבטלוהו
מפני התקלה (67).

איך דעתינו עלימה עם הסערות הללו, ואנו מתקשים את יד ליראת
בהלכות אלו, את אותה מגמה; ונעיר לדוגמא, ביחס לבכורות, שם חכמים
ביטלו את מצות מעטר בהמה, מטום התקלה, האם לא היה מן הראוי לפטל
את מצות בכורות מפני אותו טעם? גם ביחס למתנות כהונה ולוייה
העדה זו בנויה על הנחה שהם ניתנו למצוותיהם בבית המקדש, אבל ליתכן
שניתנו לשבט לוי מטום תפקידם של מרבני תורה בעם (68), והוא כן איך
מתנות אלו קטורות בפולחן המקדש כלל. ועוד לו נתקנו תקנות לוי ע"י
החכמים מטום "זכר למקדש", מדוע לא הטבירו חכמים עצמם שזו הסיבה
לתקנות אלו, כפי שטעו זאת לגבי פסח וכו'. לטעם מה היו צריכים
נימוקים אחרים? (69)

מטום אותה טענה מתקשים אנו בהטערה אחרת שהועלתה בקטן עם
תקנה של ר"י יוחנן בן זכאי, שתיקן טכונהים לא יעלו לדוכן לביטול
כפיים נעולות בסנדלים (70). ספראי סבור שתקנה זו, ייזוהה לברכת
הכוהנים שבבתי הכנסת מעמד של עבודת המקדש, שהרי בבית המקדש הכוהנים
עשו עבודתם הלוצי סנדלים, כפי שטעו את כל העבודות שבמקדש, ואף ל
בכנסו לשטח המקדש נעולי סנדלים (71). כלפי זה אנו טוענים, אם זו
היתה מקור הטענה, מדוע, איננו, הגמרא מתפסק גימוקים אחרים (72)?

67. אלוך טח ע' 2-160, וראה יעבץ, ב' 278.

68. דבריים, ל"ג, 10 ועוד.

69. כפי שאלוץ מציין מדרשות הפסוקים שנוהג מצוות אלו אף ללא גמרי
הבית.

70. בבלי, ראש השנה, ל"א ע"ב.

71. ספראי, ראה הע' 51, ע' 3-212.

72. בבלי, סוטה, מ' ע"א. מטום טבור התיבור ללא ייזוהה הלפלוך
בסנדליו שהוא נושא את כפיו, או שמא חיפסן הרצועה מטבולו והוא
ילך לקיבור אותה, כהתגורו מבורכים את העם וילעיוזו עליו שהוא
כהן מטול. והטוה לו"ע או"ח ס"י קכ"ה, ה', שיתכן ונעליים
מטוימות ללא רצועות מותר לכהן לנעול בהעט ביימות כפיים; לפי
טבות ספראי, צריך להיות הכהן יחף.

מגמה זו נראית לזעזע אלון ואחריו גם בענייני טומאה וטהרה. דיני טומאה וטהרה לאחר החורבן, לכאורה מן הדין שיהיו כסילים, מטרת הכל עיקרן לא נאמרו אלא, מפני מקור וקודשיו. לזעזע, הקפדה על דיני טומאה וטהרה לאחר החורבן, היתה מטרת "זכר למקדש". הזמנתי, אלון ורמו, עליהם ההלכה הזו הקוראת את דיני טומאה וטהרה, "היתה הלכה עוד בפני הבית, שהחייבה וחומה של טהרה מחוץ למקדש וקדושים (והמבורה כהונה), ראף הורחה, שאסרו להיטמא ללא צורך זיקה ליברים שבקדושה". אלא, שהוא ממשיך: "על כל פנים טהרה הלכה שלא הילכה בדרך זו, קיימה עיקר דיני טומאה אצל כוהנים ולבני תרומה, כנראה מפני המגמה הנ"ל⁽⁷³⁾ רואים שאלון עצמו הרגיש בחולשת הטענתו, אלא, שבכל זאת היה קובע שמקורן של הלכות אלו, נובעת מהמגמה הנ"ל.

נראה להחכים שבאופן כללי יש לראות את המגמה הנ"ל, שהרי יציגו: "מיום שורב בית המקדש נהגו כוהנים טלטול בעצמן, ואין מותרים את הטהרות לכל אדם"⁽⁷⁴⁾, להקפיד ביותר על טהרות לאחר החורבן, וכנראה בכדי למנוע זלזול בעניינים אלו, מפני חורבן הבית.

לחכמים ייאמר: "עם חורבן הבית נעקר אחד היסודות הגדולים, שהיו הדת של האומה הוטתו עליהם, שכן מצוות הרבה היו כרוכות במקדש... אילו היו חכמים מהלכים אחר ה"הגיון של המציאות", היה מן הדין, שיבטלו וחומי הדת הללו, מאחר שניטל יסודם. כיום, אילו עשו כן, היו מסקנות חמורות היו עולות מכאן: תחילה - היו מכירים בכך, שהעדר בית המקדש מצב קיים... ראיות החורבן המציאות קבועה והטלמה עמה. תחילה באמונתם - ראף במגמה מכורח כנראה, - ראו חכמים, והורו את הצומח לראות עמה, את החורבן בדבר לבעוראי, שצמיד לחלוף, מבחינה "מהרה יבנה המקדש"⁽⁷⁵⁾... בטניה, עקירתם של וחומים גדולים מן הדת בבת אחת, עלולה היתה לסכן כל עצמה של היהדות... ועוד, הנצרות נטתיקה הרבה בהעמולתה בחורבן המקדש, כאום ומוטח לאמיתה, - ללמדו שבעבור ישראל על ראש משיחם וכוהנימה נבנתו כל הלה על "הריסת התיכל" אף הביאו מכאן ראיה לכך, ועברה טענה על יהדות, שהרי מעתה אין לקיים

73. אלון ט 162, ראף יעבץ ט.

74. בבלי, בכורות, ל' ע"ב.

75. ראה נספח ג'.

עוד ארוך מצוות הקטורות במקום, וכיוון "בטלה מקצתה בטלה כולה" (76)
אומנם יש דעות בין החוקרים הסבורים שלמעשה המליכה עברה
הקורבנות גם לאחר תורבן הבית, לברכה זה קדשנו את תחילת המימר,
ולא מצאנו עדויות מטפיקות להטערה זו. לעומת זאת יש לקבל את דבריו
של אלון והחרים טענתם הסיבות שהזכרנו, היתה מגמה הצל חכמים לתוך
תקנות להמטיף את הנהוג בדברים מטויימים לאחר התורבן כפי שהיה
בתקופת הבית. תקנות אלו נתקנו להמטיף עד כמה שאפשר את המציאות
היטבה בצורת הפולחן ואורח החיים.

לוח קיצוניות וראשי תיבות

- אי אפטר.	א"א
- אבות דר' נתן.	אדר"ג
- ארץ ישראל.	א"י
- אמר ליה, אמר לו, אמרו ליה.	א"ל
- אף על פי.	אע"פ
- אף על פי כן.	אעפ"כ
- בית דין.	בי"ד, ב"ד
- בית הדין.	ביה"ד
- בית המקדש.	ביהמ"ק
- דור דור ודורסיו (ראה ביבליוגרפיה).	דור"ד
- ויבור המחיל.	ד"ה
- דורות הראשונים (ראה ביבליוגרפיה).	דור"ר
- הלכות, הלכה.	הל'
- הערה.	הע'
- וכולו.	וכו'
- זכר צדיק לברכה.	זצ"ל
- חלק.	ח'
- חוץ לארץ.	חו"ל
- חכמינו זכרונם לברכה.	וז"ל
- יוחנן בן זכאי.	יב"ז
- יורה דעה.	יו"ד
- יוט טוב.	יו"ט
- כוהן גדול.	כה"ג, כה"ג
- לפי זה.	לפ"ז
- מטנה.	מ'
- מורנו הרב לוי בן חביב (ראה ביבליוגרפיה).	מהרלכ"ח
- מורנו הרב צבי (ראה ביבליוגרפיה).	מהר"ץ
- נוטחה אחרת, נוטחאות אחרות.	נ"א
- עמוד.	ע'
- עמוד א'.	ע"א
- עמוד ב'.	ע"ב
- על גבי.	ע"ג
- עיין.	עי'
- עיין טט.	עי"ט
- על ידי.	ע"י
- פרק.	פ'
- צדיק לומר.	צ"ל
- ציון לנפש חיה (ראה ביבליוגרפיה).	צל"ח
- רבי, רבן.	ר'
- רבי אליעזר, רבי אלעזר.	ר"א
- רבן גמליאל.	ר"ג
- רבן יוחנן בן זכאי.	ריב"ז
- רבי שמיר.	ר"מ
- רבי עקיבא.	ר"ע
- רבי שמעון.	ר"ש
- רבי שמעון בן גמליאל.	רשב"ג
- ראש השנה.	ר"ה
- רבי משה בן מימון.	רמב"ם
- רבי משה בן נחמן.	רמב"ן
- שולחן ערוך (ראה ביבליוגרפיה).	שו"ע
- טאלות וחטובות.	שו"ת
- חטפות.	חוס'
- חנו רבנן.	ח"ר

ב י ב ל י ו ג ר פ י ה

א. מקורות

תנ"ך

הספרות התלמודית

מדרש-רבה על זמשה חומשי תורה וחמש מגילות, עם כל המפרשים, ב' חלקים. ווילנא, מהדורה חדשה, ירושלים, תשכ"א.

מבילתא דר' רשמעאל - על ספר שמות, עם תוספות "מאיר עין", מאת מאיר איש שלום, ווינא, תר"ל, ובזפס מחדש ישראל. תשכ"א. (הוצאה לא מזוהה).

משנה ששה סדרי משנה עם מפרשים, מהדורה רגילה.

פסיקתא רבתי - דרב כהנא - עם פירושים, ווארשא, תרע"ג, ויצא לאור מחדש ע"י הוועד להוצאת כתבי הגרש"א רובין, ירושלים, תשכ"ט.

פרקי רבי אליעזר - עם ביאור הרז"ל, ווארשא, תרל"ב; הוצאת אום, ביו-יורק, תש"ו.

תוספתא עם מפרשים, ווילנא; בזפס מחדש, הוצאת התלמוד הגדול, ירושלים, תשכ"ז.

תלמוד בבלי - (כולל המסכתות הקטנות), וילנא; בזפס מחדש, הוצאת התלמוד הגדול, ירושלים, תשכ"ז.

תלמוד ירושלמי - זיטאמיר, תרכ"ו, הוצאת תורה מציון, ירושלים, תשכ"ח.

הספרות הרבנית

בית הבחירה - על מסכת סנהדרין לר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, יוצא לאור על פי כתב יד עם מראה מקומות והערות ע"י אברהם סופר, מהדורה שניה, הוצאת קדם, ירושלים, תשל"א.

חידושי הריטב"א - על מסכת מכות לרבינו יום טוב, כרך ו', הוצאת אור תורה, תל-אביב, תשי"ח.

חידושי הר"ן - לרבינו ביסים בן ראובן, הוצאת אוצר ספרים, ביו-יורק, תשכ"ה.

חמרא וחרי - לר' חיים בנבנשתי, בזפס לראשונה בליוורנו. תקס"ב, בזפס מחדש, ירושלים, תש"ר. (ההוצאה לא מזוהה).

חסדי דוד - לר' דוד פרדו, חידושים וביאורים על התוספתא (ראה לעיל תוספתא).

חידושים על הש"ס - חיות, צבי הירש, בזפס בסוף כל מסכת.

יד רמה - (חידושי תרמ"ה) לרבינו מאיר בר' סודרוס הלוי אבולעפיא, ווארשא, ישראל, על מסכת סנהדרין. (ההוצאה לא מזוהה; ללא ציון תאריך).

יפה עינית - לר' אריה ליב יעליז, בזפס בסוף כל מסכת.

כסף משנה - לר' יוסף קארו, פירוש על היד החזקה לרמב"ם (ראה להלן משה בן מימון, היד החזקה).

כפתור ופרח - לר' אישתורי הפרחי, סודר והובא לדמוס ע"י ירוחם פישל גרוסברג, ירושלים, תשי"ט. (ההוצאה לא מזוהה).

לב שמח - לר' אברהם אליגרי, ביאור על ספר המצוות לרמב"ם. (ראה להלן, משה בן מימון, ספר המצוות).

לחם משנה - לר' אברהם ב"ר משה די בוטין, ביאורים על היד החזקה לרמב"ם ומפרשיו הראשונים. (ראה להלן, משה בן מימון היד החזקה).

מגלת אסתר - לר' יצחק לאון בן אליעזר אבן צור, באור על ספר המצוות לרמב"ם, (ראה להלן, משה בן מימון, ספר המצוות).

מהרש"א (חדושי הלכות) - לר' שמואל אליעזר אזליש, פירוש לתלמוד (בדפס בסוף כל מסכת).

מלוא הרועים - לר' יעקב צבי יאליש, פירוש לתלמוד (בדפס בסוף כל מסכת).

היד החזקה (משנה תורה) - משה בן מימון, מהדורה רגילה.

ספר המצוות - משה בן מימון (הרמב"ם), עם פירושים "לב שמח", "מגילת "אסתר", "השגות הרמב"ן", מהדורה מוגהה ומתוקנת, הוצאת תורה לעו, ירושלים, תשי"ט.

השגות על ספר המצוות לרמב"ם - משה בן נחמן (הרמב"ן), (ראה לעיל ספר המצוות).

סאלאוויציק. ר' חיים הלוי - מצוטט באגן הסחר, לר' אהרן חיים הלוי צימערמאן, ניו-יורק, תשט"ו. (הוצאה לא מזוהה).

סאלאוויציק, ר' יצחק זאב הלוי, חידושי מרן רי"ז הלוי, חידושים וביאורים על הרמב"ם, ירושלים, חשב"ג. (הוצאה לא מזוהה).

תורה תמימה - עפשטיין, ברוך הלוי, מתורה שנכתב עם תורה שנעל-פה, עם ביאור, הוצאת עם עולם, תל-אביב, תשט"ז.

פני משה - לר' משה שמעון מרגליות, פירושים על תלמוד ירושלמי, (וראה לעיל, תלמוד ירושלמי).

ציון לנפש חיה (צל"ח) - לר' יחזקאל סג"ל לבוא, על מסכת ברכות, פיעטרקוב, 1883. (הוצאה לא מזוהה).

קרובן העדה - לר' דוד בן בנצחלי פרנקל, פירוש על תלמוד ירושלמי (ראה לעיל - תלמוד ירושלמי).

ראב"ד - ר' אברהם בן דוד, השגות לפסקי הרמב"ם ביד החזקה. (ראה לעיל, משה בן מימון).

רבינו חננאל - פירוש למסכת תענית לרבינו חננאל (בדפס בשולי המסכת).

רד"ל, ר' דוד לוריא, ביאור הרד"ל - על פרקי רבי אליעזר, (ראה לעיל פרקי ר' אליעזר)

חידושי הרד"ל למדרש רבה, (ראה לעיל מדרש רבה).

רד"ק - ר' דוד קמחי, פירוש על החג"ר, שוקן, ירושלים, תש"ז.

רש"י - ר' שלמה בן יצחק, פירוש על התנ"ך ועל התלמוד הבבלי.

רע"ב - ר' עובדיה מברטנורא, פירוש למשניות.

שאלת יעבץ - לר' יעקב עמדין, ח"א, לעמברג, תרמ"ד. (הוצאה לא מזוהה).

שו"ת חתם סופר - שאלות ותשובות לר' משה סופר, ח"א, וויעז, תרנ"ה; הוצאת מ"י, ירושלים, תש"ל.

שר"ת מהרלב"ח - שאלות ותשובות למורכבו הרב לוי בן חביב, לעמבערג,
תרכ"ה. (הוצאה לא מזוהה).

שר"ע, שולחן ערוך - לר' יוסף קארו, אורח חיים, ח"א, הוצאת פאר
התורה, ירושלים, תשכ"א.

שולחן ערוך - לר' שניאור זלמן מלאדי, ח"ג-ז, ווארשא 1895. (הוצאה
לא מזוהה).

חידושי הר"ש - שטוטון, ש., פירוט על תלמוד בבלי, גדפס בסוף כל
מסכת.

חידושי הר"ש, שטוטון ש., פירוט על מדרש רבה, ראה לעיל מדרש רבה.

חמרא וחרי - תוספות תלמידי ר' פרץ (ראה לעיל).

ב. מחקרים

אלבוגן, יצחק משה, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית.
תרגם יהושע עמיר, הוצאת דביר, תל-אביב, 1972.

אלבק, חגור, השלמות והוטפות לפירושו על סדר מועד,
הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, 1958.

אלון, גדליהו, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד
2 חלקים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשכ"ז.

מחקרים בתולדות ישראל,

ב' חלקים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשי"ז.

אלון, מנחם, המשפט העברי,

תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו. ח"א הוצאת ספרים
ע"ש מאגנס, ירושלים, תשל"ג.

בכר, בנימין זאב, אגדות התנאים

2 חלקים, מתורגם ע"י א.ז. רבינוביץ, הוצאת דביר,
ירושלים ברלין, תרפ"ב.

ברגמן, מאיר צבי, שערי אורה

הארות וחדרות על הגורה, הוצאת ישיבת רשב"י,
ירושלים, תשל"ד.

גוטמן, יחיאל מיכל הכהן, מפתח התלמוד,

ח"א הוצאת המחבר, צשאגראד, תרס"ו.

גולאק, אשר, יסודי המשפט העברי,

סדר דיבי ממונות בישראל, הוצאת דביר, ברלין,
תרפ"ב, תל-אביב, תשכ"ז.

גורן, הרב שלמה, תורת המועדים,

מחקרים ומאמרים על מועדי ישראל לאור ההלכה,
הוצאת ציוני, תל-אביב, תשכ"ד.

גייגר, אברהם, המקרא ותרבותו,

תרגם י.ל. ברור, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"מ.

גינצבורג, לוי, מצוטט ע"י מבטל (ראה להלן).

גרץ, צבי, דברי ימי ישראל,

ח"ב, מתורגם ע"י ש.פ. רבינוביץ (שפ"ר), ווארשא,
תרצ"ג. (הוצאה לא מזוהה).

הוביג, שמחה בנימין, סנהדרין גדולה,

תולדותיו ופעולותיו של בית הדין הגדול בימי בית
שני. תרגם מאנגלית ד"ר י. אלוד. מוסד הרב קוק,
ירושלים, תשכ"ה.

היימאן, אהרן, ספר תולדות תנאים ואמוראים,

ג' חלקים, לונדון תר"ע. (הוצאה לא מזוהה).

הלוי, יצחק אייזיק, זכרון יחיאל,

ספר דברי הימים לבני-ישראל, 6 כרבים, פרנקפורט
על נהר מיין, תרס"ו, בדפס מחדש, ירושלים, תשכ"ז.
(הוצאה לא מזוהה).

הרצוג, יצחק א. הלוי, דבריו בעל-פה.

וייס, אייזיק הירש, דור דור ודור שיו.
דברי הימים לתורה שבעל-פה, ח' א-ב, הוצאת פלאט
ומיזקוס ניו-יורק ברלין, תרפ"ד.

חיות, צבי הירש, כל ספרי מהר"ץ חיות,
2 כרכים הוצאת דברי חכמים, ירושלים, 1958.

סרצוביץ, חיים (רב צעיר), תולדות ההלכה,
ח"ז, הועד להוצאת כל כתבי רב צעיר, ניו-יורק, תש"י.

ייבין, שמואל, מלחמת בר-כוכבא,
מהדורה שביה, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, 1957.

ידין, יגאל, החיפוש אחר בר כוכבא,
הוצאת ויידנפלד וביקולסון, ירושלים, תשל"א,
1971.

יעבץ, זאב, תולדות ישראל.
ח"ו, מהדורה שלישית, הוצאת אתיעבר, תל-אביב,
תרצ"ד.

מבסל, חיים דב, מתקרים בתולדות הסנהדרין,
תרגם א. יערי, והמחבר, הוצאת דביר, תל-אביב,
תשכ"ט, 1969.

פראנקעל, ר' זכריה, דרכי המשנה,
התוספתא, מכילתא, ספרא וספרי, מעובד ע"י הרב י.
ביטבניט, יצא לאור ע"י מ. ציילינגולד, ורשה,
תרפ"ג.

קוק, הרב אברהם, עולת ראיה,
פירוש לסידור התפילה, כרך א', הוצאת הועד להוצאת
כתבי הרב קוק, ירושלים, תרצ"ס.

קליין, שמואל, ארץ יהודה,
מימי העליה מבבל עד חתימת התלמוד, הוצאת דביר,
תל-אביב, תרצ"ט.

קרוכמאל, ר' בחמן, כתבי ר' נחמן קרוכמאל,
ערך ע"י ט. ראבידוביץ, הוצאת עינות, ברלין,
תרפ"ד.

סרזן, מבחם, ימי הבית השני, תולדות עם ישראל,
בעריכת בן-ששון ח.ה., ח"א, הוצאת דביר, תל-אביב,
תשל"א, 1969.

מלונים

אבן שושן, אברהם, המלון החדש, הוצאת קרית ספר, ירושלים, תשכ"ו.

ג. מאמרים

בורגשטין, ה. י. "משפט הסמיכה וקורותיה, התקופה, מפר ד' עמ' 426-393, הוצאת שטיבל, ורשה, תרע"ט.

בורגשטין, אברהם, "לבעית עיבורי השנה בחו"ל", סיני, ל"ה עמ' ל"ב-מ"ו, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ז.

"למיבויו של רבי נתן הבבלי לאב"ד הסנהדרין בא"י סיני, ל"ו עמ' תע"ט-תצ"ו, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ו.

זוין, הרב שלמה יוסף, "מהרה יבנה המקדש" קובץ התורה שבעל-פה בעריכת י. רפאל, ח"ה, עמ' קכ"ח-קל"ד, בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג.

ספראי שמואל, "המקורות הקדושים לקידוש חדשיה ולעיבור השנה בארץ לאחר ההורבז", תרביץ כרך ל"ה, עמ' 38-27, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1966.

"בחיבות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של ר' יוחנן בן זכאי לאחר החורבן" ספר הזכרון לגזליהו אלון עמ' 206-203, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תש"ל.

קליין, שמואל, "אסיא (עסיא)", ספר היובל לכבוד הרב י. פרוימאן עמ' 127-116, ביה"מ לרבניח, ברלין, תרצ"ז.

Bibliography in English

Büchler, Adolf · Studies in Jewish History · London:
Oxford University Press · 1956

Finkelstein, Louis · The Pharisees · Vol · II, Philadelphia:
The Jewish Publication Society · 1938

Newman, J · Sanikhhah, Ordination, Manchester: University
Press · 1950

Schürer, Emil · A History of the Jewish People, 2nd Ed ·
Division II, Vol I, Edinburgh: 1891 ·

Tropper, Dr · Daniel, "Beth Din Shel Kohanim", J·Q·R·,
January, 1973 ·

שימוש בקיצורים בבליוגרפיה

ברשימה זו במצבים הספרים אשר להם התכוונו, בזמן שהזכרנו אותם או את מחבריהם בקיצור.

אלון, תולדות היהודים - אלון גדליהו, תולדות היהודים בארץ בתקופת המשנה והתלמוד, 2 חלקים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשכ"ז.

ביכלר, Adolf Juchler, Studies in Jewish History, London: Oxford University Press, 1956

בכר - בכר בנימין זאב, אגדות התנאים, 2 חלקים, מתורגם ע"י א.ז. רבינוביץ, הוצאת דביר, ירושלים, ברלין, תרפ"ב.

גרץ - גרץ, צני, דברי ימי ישראל, מתורגם ע"י ש.פ. רבינוביץ (שפ"ד), ווארשא, תרצ"ג, ח"ב.

הוביג - הוביג, שמחה בנימין, סנהדרין גדולה, תולדותיו ופעולותיו של בית הדין הגדול בימי בית שני. תרגם מאנגלית ד"ר י. אלוד, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה.

היימאן - היימאן, אהרן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, (הוצאה לא מזוהה) לונדון, תר"ע, 3 חלקים.

הלוי - הלוי יצחק אייזיק, דורות הראשונים, ספר דברי חימים לבני ישראל, (הוצאה לא מזוהה) פרנקפורט על בהר מיין, תרס"ו, בדפס מחדש, ירושלים, תשכ"ז, 6 כרכים.

וייס - וייס אייזיק, הירש, דרך דור ודור שיו, דברי הימים לתורה שבעל פה, הוצאת פלאט ומיבקוס, ביו-יורק, ברלין, תרפ"ד, ח' א-ב.

טשרנוביץ - טשרנוביץ חיים, (רב צעיר), תולדות ההלכה, בהוצאת הועד להוצאת כל כתבי רב צעיר, ביו-יורק, תש"י, ח"ד.

ייבין - ייבין, שמואל, מלחמת בר כוכבא, מהדורה שניה, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"א, 1971.

יעבץ - יעבץ, זאב, תולדות ישראל, מהדורה שלישית, הוצאת אחיעזר, תל-אביב, תרצ"ד, ח"ו.

מנסל - מנסל חיים דב, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תרגם א. יערי והמחבר, הוצאת דביר, תל-אביב, תשכ"ט, 1969.

ניומן - J. Lewman, Semikhah, Ordination, Manchester: University Press, 1950

תורה תמימה - עפשטיין, ברוך הלוי, תורה תמימה, מתורה שבכתב עם תורה שבעל פה עם ביאור, הוצאת עם עולם, תל-אביב, תשט"ז, 5 חלקים.

The six chapters and four appendices comprising the dissertation whilst treating of the above matters, also touch on subsidiary topics, for example, on some functions of the Sanhedrin and its members, and Temple ceremonies after its destruction.

A thorough use was made of Rabbinical sources and of other work of scholarly merit.

ACKNOWLEDGMENTS

I would like to record my thanks to Professor J·J· Gluck for his assistance and guidance, to Mr· A· Katz, Jerusalem, for reading the draft and for his useful comments; to Mrs· Maty Hazan and Mr· D· Segal for their invaluable assistance.

SUMMARY OF DISSERTATION

The fixing of the Jewish Calendar was extremely important owing to the fact that the dates of all religious festivals were dependent upon it. The calendar itself is a combination of the lunar and the solar calendars. The months are determined by the appearance of the new moon whilst elements of the solar calendar, for the purpose of fixing certain festivals according to seasons of the year, are taken into account. Since there is a difference of approximately eleven days between the solar and lunar year, an additional month had to be introduced every few years to restore the balance. Consequently, we find a leap year of thirteen instead of the usual twelve months. Today the calendar is fixed mathematically, but during the early Talmudic period, a new month would be declared by an authority, after hearing evidence of the new moon's appearance. A leap year was decided upon on an ad hoc basis, according to various astronomical calculations and national needs.

In this dissertation research was directed at tracing the authority responsible for fixing the calendar and the geographical location of this matter.

The first chapter deals with the qualifications required for judges involved in fixing the calendar. It is shown that these judges were members of the most authoritative court - the Sanhedrin. The second chapter investigates the role of the priest and postulates the theory that witnesses gave evidence in their local court before embarking upon a journey to the Sanhedrin. Chapter Three treats of the required quorum of judges. Chapter Four endeavours to prove that before the Talmudical period, the king was actively involved in fixing the calendar but in the period under discussion, he was barred from any such participation.

Chapter Five discusses at length, the president, Ha-Nasi, of the Sanhedrin's involvement in proceedings and advances the hypothesis that Rabban Gamliel II of Yabneh initiated the practice of the President's participation being essential in proceedings. This hypothesis is developed against the background of circumstances after the destruction of the second Temple and the attempt to consolidate religious and political leadership in the Land of Israel and the Diaspora. The point of view taken is that the fixing of the calendar was one of the ways in which the prestige and authority of the Presidency was re-established.

The final chapter deals with geographical locations. It was important in those days that decisions should be taken solely in the Land of Israel and preferably in the province of Judah. We do find, however, that during times of national emergency when the Roman rulers prohibited any expression of the subject people's autonomy, provision was made for the fixing of the calendar outside the borders of the Land of Israel.



THE FIXING OF THE JEWISH CALENDAR
IN THE TALMUDIC PERIOD - THOSE
RESPONSIBLE AND WHERE IT TOOK PLACE

BY

MOSHE AHARON KURTSTAG

SUBMITTED IN FULFILMENT OF THE
REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
MASTER OF ARTS IN THE DEPARTMENT
OF SEMITICS, UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA
SUPERVISOR : PROF. J. J. GLUCK
DATE SUBMITTED : 29TH NOVEMBER, 1974.