

## יסודות ראש השנה

2.....	שיעור ראשון: "ארבעה ראשי שנים"
8.....	שיעור שני: "החודש הזה לכם ראש חדשים"
16.....	שיעור שלישי: "ראש השנה לרגלים" – איסור 'בל תאחר'
23.....	שיעור רביעי: ראש השנה לאילן.....
29.....	שיעור חמשי: ראייה וחשבון בקידוש החודש.....
36.....	שיעור שישי: קביעת החודשים בזמן הזה.....
42.....	שיעור שביעי: קידוש החודש על ידי בית דין.....
49.....	שיעור שמיני: מצות שופר בראש השנה.....
56.....	שיעור תשיעי: גדר מצות שופר – תקיעה או שמיעה?.....
63.....	שיעור עשירי: מלכות זכרונות ושופרות.....

השיעורים מוקדשים לעילוי נשמת רחל בת יצחק וולטרס ז"ל

ולעילוי נשמת אברהם בן צבי פייר ז"ל

# יסודות ראש השנה

## שיעור ראשון

### "ארבעה ראשי שנים"

#### מקורות

- א. שמות יב, ב; שמות כג, טז; [שמות לד, כב; דברים לא, י]
- ב. גמ' ראש השנה ב-ג. "מתני'... דר"ה לאו ניסן הוא"; ז. "ת"ר באחד בניסן... שאין עמה חדשים"
- ג. ראב"ע שמות (הפירוש הארוך) פרק יב פס' ב "והאומות אומרים... הם נכונים"; [רמב"ן, שם]
- ד. דרשת הרמב"ן לראש השנה "ובתחלה יש עלינו... ראשון ושני וכו"

#### ראב"ע שמות (הפירוש הארוך) פרק יב פס' ב

והאומות אומרים, כי אם השנה בנויה מהחדשים, הנה חדש האביב הוא יסוד וראש, אם כן למה תחלו מספרכם מהחדש השביעי, ותאמרו כי הוא ראש השנה. והתשובה, כבר הזכירו חז"ל, כי ארבעה ראשי שנים הם. וראינו מפורש כי קדוש שנת היובל 'בחדש השביעי בעשור לחדש'. ועוד, כי צוה השם לקרוא בתורה, 'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות' 'למען ישמעו ולמען ילמדו'. ואם בתחלת שנת השמיטה תהיה מניסן, למה לא צוה לקרוא בתורה בחג המצות, והנה חצי שנה עמדו בטלים. וכתוב 'חג האסיף תקופת השנה', ובמקום אחר הוא אומר 'וחג האסיף בצאת השנה'. ועוד נוכל ללמוד מדרך התורה גם מדרך התולדות, שאמר בתחלה 'לא תזרעו' ואחר כך 'ולא תקצרו', כי הזריעה סמוכה לתשרי לא לניסן. ועוד, אם שמנו תחלת השמיטה ניסן, מי שזרע בשנה הששית לא יקצור בשנה השביעית, כי הקציר אחר ניסן הוא, וכבר נכנסה שנת השמיטה, גם לא יזרע בשנת השמיטה. והנה כי דברי חכמינו ז"ל הם נכונים.

#### דרשת הרמב"ן לראש השנה

ובתחלה יש עלינו לפרש מה שאומר 'בחודש השביעי', כי יכול השואל להקשות לנו היאך זה חדש השביעי והלא כל ישראל קורין אותו ראש השנה, ומפיעוללים ויוניקים ראש השנה שמו, וכן קורין אותו רבותינו בתלמוד ואומרים בכל מקום ראש השנה ויום הכיפורים, והכתוב עצמו מורה שזה החודש הוא ראשון וראש לשנה, שנאמר 'בחג הסוכות בצאת השנה', כלומר בחדש שיצאה השנה והשניה מתחלת, וכן אמר 'תקופת השנה', שמקפת וחוזרת כמו לתקופות הימים, ואם הוא ראש השנה החודש שלו ראשון לשנה על כל פנים, שזה קשר של קיימה הוא שהחדש הראשון הוא ראש השנה, שהשנה מחוברת היא מחדשים, ואל יתפתה אדם להפריש ביניהם ולומר שזה לחדשים וזה לשנה, כי הראשון לשנה על כל פנים הוא ראשון לחדשי השנה למי שיודע הדבר בלי שבוש.

ותשובת שאלה זו, כי מה שאמר בתורה בניסן 'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה', אין פירושו שיהיה ניסן ראש, אלא שיהא נקרא ראשון לנו, כלומר ראשון לגאולתינו, שנמנה החדשים לגאולתינו שיצאנו ממצרים, כי מנהג התורה שימנו החדשים והימים למצות, שהרי ימי השבוע אין להם שם בישראל, ובשאר האומות כל אחד שמו עליו, כגון הנוצרים שקורין אותם על שם שבעת כוכבי לכת כצנ"ש חל"ם שהם ראשי הימים, ואומרים וכו', אבל בישראל אין להם שם, אלא שקורין אותם לשם מצות שבת ואומרים אחד בשבת שני בשבת וכו' כדי שזכור השבת בכל יום. וזהו פשוטו של מקרא שאמר זכור את יום השבת שזכור אותו תמיד בכל הימים, וכך אמרו רז"ל במכילתא ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת, כלומר כל הימים תהא מונה אליו וממנו, ועל כן לא קראו להם לא שם עצם ולא שם תאר כלל אלא לשם שבת הם נקראים, וכן החדשים לא היה להם שם בתורה ולא בישראל אבל היו ישראל אומרים כמו שהתורה אומרת 'בחודש הראשון', וכן 'ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן', 'ובחודש השביעי באחד לחודש' וכן כולם, ופירושו בחודש

הראשון לגאולתינו ממצרים ובחדש השביעי ליציאת מצרים, וזהו פירוש 'ראשון הוא לכם', שאינו ראשון בשנה אבל הוא ראשון לנו, שנקרא אותו ראשון לגאולה שלנו.

ואלו השמות שאנו קורין אותן ניסן אייר סיון, שמות פרסיים הם ולא תמצא אותם לא בתורה ולא בנביאים אלא בכתבי הקדש הנעשים בבבל, ולא בימי מלכות בבל עצמה שאינם בספר דניאל, אלא לאחר שכבשו הפרסיים המלכות הזכרו כן בספר עזרא ובדברי זכריה נביא בבל, ובמגלת אסתר מזכיר אותם 'בחודש הראשון הוא חודש ניסן', כלומר בחודש הראשון לישראל שהוא נקרא ניסן למלכות פרס, וכן 'בחודש השלישי הוא חודש סיון'. והענין הזה הזכירוהו רבותינו ז"ל, אמרו בבראשית רבה וכן בירושלמי: 'שמות החדשים עלו עמהם מבבל', כלומר שמתחילה לא היו להם שמות בישראל עד שיצאנו מבבל והעלינו השמות משם. והסיבה בזה, לפי שמתחילה נצטוינו למנותם בזכרון גאולת מצרים, וכשיצאנו מבבל ונצטוינו 'לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון' וגו', חזרנו לקרות חדשינו לגאולת צפון, ולא שנשנה השמות הראשונים ונשכח גאולת מצרים אלא שנצרף שם שמות בבל להודיע ולזכור ששם עמדנו ומשם הוציאנו ה'. וכל זה נתחדש ביציאתנו ממצרים, אבל קודם לכן החדשים הנזכרים בתורה, כגון במבול בראשון באחד לחדש ובחדש השני והשביעי והעשירי הנמנים שם, אינן אלא למנין השנים והראשון הוא תשרי שהוא ראש השנה לזרע וקציר וממנו כולם, שכבר הסכימו הכל לדעת ר' אליעזר וקבעו בתפילות 'זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון', כמו שאמרו בגמרא 'כמאן מצלינן' וכו'. ובתורה מפורש 'וחג האסיף בצאת השנה', ואמר 'תקופת השנה' כמו שהזכרתי. וכן היה הענין עד שיצאנו ממצרים, ואז נצטוינו לעשות שני מנינים: אחד לחדשים, ויהיה פירושו: ראשון ושני ושלישי לגאולה, ואחד למנין השנים, ויהיה ראש השנה מתשרי.

וכן אמרו במכילתא: 'החדש הזה לכם - לא מנה בו אדם הראשון', כלומר, אדם הראשון שהוא ראש ליצירה לא מנה בו, שהוא היודע ועד כי תשרי הוא הראשון שבו נברא, אבל אתם תעשו אותו ראשון לכם לגאולתכם. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל: 'בירח האיתנים בחג הוא החדש השביעי', אמר: 'בירחא דעתיקיא קרן ליה ירחא קדמאה וכען הוא ירחא שביעאה', כלומר שהראשונים היו קורין לו קדמאה לבריאתו של עולם ועכשיו הוא ירחא שביעאה ליציאת מצרים. ומה שאמר הכתוב 'ירח זיו בירח בול בירח האיתנים', שמות תואר הן שהכתוב מזכירם בהן, וכן חכמים דורשים אותן 'בירח שנולדו בו איתני עולם וזיתני עולם', ולא היו נקראין כן בפי העם אלא ראשון ושני וכו'.

בשעה טובה אנו פותחים את סדרת שיעורי 'סודות ראש השנה'. בסדרה זו נעסוק בשלושה נושאים מרכזיים:

- א. קביעת ראשי השנים – הנושא הפותח את המסכת והנידון בהרחבה על ידי הגמרא [דפים ב-טו].
- ב. ענייני קידוש החודש – בהם עוסקת המשנה בחציו השני של הפרק הראשון, בפרק השני ובתחילת הפרק השלישי [דפים טו-כו].
- ג. מצות שופר בראש השנה – בה עוסקת המשנה בפרק השלישי ובפרק הרביעי [דף כו - סוף המסכת].

המשנה הפותחת את המסכת מונה ארבעה ראשי שנים:

ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים. באחד באולול ראש השנה למעשר בהמה. רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות. באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו.

קביעה זו, כי ישנם "ארבעה ראשי שנים", טעונה ביאור: לכאורה, ראש השנה הוא הזמן הפותח את השנה, וכך אמור להיות 'ראש השנה' אחד בלבד! כיצד, אם כן, ישנה בכל שנה ארבעה 'ראשים' שונים?

תמיהה זו מתקחה לאור דברי הברייתא:

ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר, ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם. [ר"ה ז:]

הברייתא מגדירה את יום הבאת העומר כ"ראש השנה לעומר", ואת יום הבאת שתי הלחם כ"ראש השנה לשתי הלחם". ברור שאין כוונתה שימים אלו אכן מהווים 'ראש השנה', אלא הברייתא משתמשת במונח 'ראש השנה' במשמעות מושאלת: הואיל ותאריך זה מהווה נקודת התחלה לעניין מסוים, היא מכנה אותו כ'ראש השנה' ביחס לתחום זה. באופן זה ניתן להבין גם את דברי המשנה. מסתבר שאין כוונתה שלשנה יש ארבעה ראשים שונים; תשרי לבדו הוא 'ראש השנה' – כמפורש בתורה [שמות כג, טז]: "...וחג האסיף בצאת השנה"<sup>1</sup> – אלא שישנם תאריכים שונים המשמעותיים לתחומים מסוימים, ותאריכים אלו נחשבים ביחס אותם תחומים כ'ראש השנה'. כך, ניסן הוא ראש השנה לרגלים – הואיל ואיסור 'בל תאחר' קיים כאשר עברו עליו שלושת הרגלים כסדרם: פסח, שבועות וסוכות<sup>2</sup>; אלול הוא ראש השנה למעשר בהמה – הואיל וזהו סוף זמן ההמלטה, ולכן הנולדים לאחר מכן נחשבים לשייכים לשנת המלטה חדשה; שבט הוא ראש השנה לאילן – הואיל ויצאו רוב גשמי שנה<sup>3</sup>.

עם זאת, לא די בכך כדי לבאר את הדין הפותח את המשנה: "באחד בניסן ראש השנה למלכים". הגמרא [ב.ב.ב:] מבארת, כי מניין שנות מלכי ישראל הוא מניסן. הגמרא מביאה ברייתא המרחיבה את מעמדו של ניסן כ'ראש השנה':

תנו רבנן, באחד בניסן ראש השנה לחדשים ולעיבורין ולתרומת שקלים. [ר"ה ז:]

הגמרא מבארת את המקור לכך שאחד בניסן הוא ראש השנה לחדשים ולתרומת שקלים:

לחדשים מנלן? דכתיב 'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה'... ולתרומת שקלים מנלן? אמר רבי יאשיה: אמר קרא 'זאת עלת חדש בחדשו לחדשי השנה' – אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה, וגמרי שנה שנה מניסן, דכתיב 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'.

הגמרא קושרת דינים אלו בדברי התורה [שמות יב, ב:]: "החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה", המלמדים כי חודש ניסן הוא החודש הראשון, ולכן החובה להביא את הקרבנות מתרומה חדשה חלה באחד בניסן.

הגדרה זו עולה גם מביאורו של רש"י לכך שאחד בניסן הוא ראש השנה "להפסקת עיבורין":

שכיון שקידשו את החודש לשם ניסן פסקה שנה שעברה מלהיות מעוברת עוד, שאין רשאי לעשות ניסן אדר, שכבר נכנסה שנה אחרת לענין עיבור. [רש"י שם, ד"ה הפסקת עיבורין]

לפי דבריו, בראש חודש ניסן מתחילה שנה חדשה, ולכן משנכנס ניסן לא ניתן לעבר את השנה הקודמת<sup>4</sup>.

על פי דברים אלו יש לשוב ולתמוה: הואיל והשנה מתחילה בתשרי, כיצד ייתכן שניסן הוא "ראש חדשים"? כיצד ייתכן שניסן ותשרי נחשבים שניהם ל'ראש השנה'?

<sup>1</sup> כעין זה בכתובים נוספים: "וחג האסיף תקופת השנה" [שמות לד, כב]; "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות" [דברים לא, י]. [הרב יואל בן נון [זכור ושמור עמ' 236-349] מבאר כי בתורה 'ראש השנה' אינו יום אחד, אלא חודש תשרי הוא 'ראשית השנה' – הזמן החותם את השנה הקודמת ופותח את השנה החדשה. לכן על אף שהוא לאחר 'ראש השנה' (=א' תשרי), מוגדר כעומד "בצאת השנה".]

<sup>2</sup> זוהי דעת רבי שמעון, אך ישנן שיטות נוספות; עי' בסוגיית הגמרא [ד.ב.ב:] הדנה בכך.

<sup>3</sup> להבנת מושג זה, 'ראש השנה לאילן', נקדיש בעזרת ה' שיעור מיוחד.

<sup>4</sup> מדברי רשב"ע [שמות יב, ב] עולה כי מעברים דווקא את אדר הואיל וזהו החודש האחרון; ועי' תוספות [סנהדרין יב, ד"ה אין הנותנים לכך טעם אחר.

הרמב"ן עומד על תמיהה זו בדרשתו לראש השנה, בביאורו לכתוב [ויקרא כג, כד]: "בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש":

ובתחילה יש עלינו לפרש מה שאומר 'בחדש השביעי', כי יכול השואל להקשות לנו היאך זה חדש השביעי והלא כל ישראל קורין אותו ראש השנה, ומפי עוללים ויונקים ראש השנה שמו, וכן קורין אותו רבותינו בתלמוד ואומרים בכל מקום ראש השנה ויום הכיפורים. והכתוב עצמו מורה שזה החדש הוא ראשון וראש לשנה, שנאמר 'בחג הסוכות בצאת השנה', כלומר בחדש שיצאה השנה והשניה מתחלת, וכן אמר 'תקופת השנה', שמקפת וחוזרת, כמו לתקופות הימים. ואם הוא ראש השנה החדש שלו ראשון לשנה על כל פנים, שזה קשר של קיימה הוא שהחדש הראשון הוא ראש השנה, שהשנה מחוברת היא מחדשים.

[דרשת הרמב"ן לראש השנה]

הרמב"ן דוחה הצעה המחלקת בין מועד תחילת השנה לקביעת החדש הראשון:

ואל יתפתה אדם להפריש ביניהם ולומר שזה לחדשים וזה לשנה, כי הראשון לשנה על כל פנים הוא ראשון לחדשי השנה למי שיודע הדבר בלי שבוש. [שם]

הרמב"ן מיישב תמיהה זו על פי ביאורו לכתוב "החדש הזה לכם ראש חדשים":

ותשובת השאלה הזאת, כי מה שאומר בתורה בניסן 'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה', אין פירושו שיהיה ניסן ראש, אלא שיהא נקרא ראשון לנו, כלומר ראשון לגאולתינו, שנמנה החדשים לגאולתינו שיצאנו ממצרים... וכן אמרו במכילתא: 'החדש הזה לכם – לא מנה בו אדם הראשון'. כלומר, אדם הראשון שהוא ראש ליצירה, הוא היודע ועד שתשרי הוא הראשון, שבו נברא העולם, אבל אתם תעשו אותו ראשון לכם לגאולתיכם. [שם]

לדברי הרמב"ן, אמנם השנה מתחילה בתשרי<sup>5</sup>, אך כדי להזכיר את גאולת מצרים נצטוונו למנות את ניסן כחדש הראשון. כך, לשנה יש 'ראש השנה' אחד בלבד: אחד בתשרי. ואף על פי כן, נצטוונו למנות את ניסן ולכנותו החדש הראשון, הואיל והוא חודש הגאולה – החדש בו יצאנו ממצרים לחירות עולם.<sup>6</sup>

מדברי רבי אברהם אבן עזרא עולה שיטה שונה. ראב"ע מעלה גם הוא את התמיהה דלעיל:

והאומות אומרים, כי אם השנה בנויה מהחדשים, הנה חדש האביב הוא יסוד וראש, אם כן למה תחלו מספרכם מהחדש השביעי, ותאמרו כי הוא ראש השנה.

[ראב"ע (הפירוש הארוך), שם]

ביישוב תמיהה זו כותב ראב"ע:

והתשובה, כבר הזכירו חז"ל, כי 'ארבעה ראשי שנים הם'. וראינו מפורש כי קדוש שנת היובל 'בחדש השביעי בעשור לחדש'. ועוד, כי צוה השם לקרוא בתורה 'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות', 'למען ישמעו ולמען ילמדו'. ואם בתחילת שנת השמיטה תהיה מניסן, למה לא ציווה לקרוא בתורה בחג המצות, והנה חצי שנה עמדו בטלים. וכתוב 'חג האסיף תקופת השנה', ובמקום אחר הוא אומר 'וחג האסיף בצאת השנה'... והנה כי דברי חכמינו ז"ל הם נכונים. [שם]

<sup>5</sup> הרמב"ן קושר זאת לכך שבתשרי נברא העולם; ועי' להלן לדרך נוספת בביאור הטעם שתשרי הוא 'ראש השנה', הואיל וזו תחילת השנה החקלאית.

<sup>6</sup> וכן כותב הרמב"ן בפירושו לתורה [שמות יב, ב]: "וזה טעם 'ראשון הוא לכם', שאיננו ראשון בשנה, אבל הוא ראשון לכם, שנקרא לו לזכרון גאולתינו". [ועי' בדברי הרמב"ן בפרשת נח [בראשית ה, ה]].

ראב"ע מוכיח ממקורות שונים שעל אף דברי התורה "החודש הזה לכם ראש חדשים", תשרי מהווה גם הוא 'ראש השנה'. בכך מראה ראב"ע את נכונות דברי חז"ל שמנו ארבעה ראשי שנים.

מדברים אלו עולה כי להבנתו, בניגוד לדברי הרמב"ן, ישנם כמה 'ראשי שנים' המשמשים זה לצד זה. באופן זה, תשרי וניסן נחשבים שניהם ל'ראש השנה'. על פי דרכו יש לבאר, כי לוח השנה העברי מורכב משני לוחות שונים: לוח אחד מתחיל בניסן, ולוח שני מתחיל בתשרי.

הרב יואל בן נון [בספרו 'זכור ושמור' עמ' 209-224] מוסיף לכך הסבר. השנה הטבעית היא שנת החמה, בה נשלם סיבוב של כדור הארץ סביב השמש. על שנה זו ועל עונותיה השונות מבוסס המחזור החקלאי, ושנה זו מתחילה בתשרי – מועד השלמת המחזור החקלאי הקודם (באיסוף היבול) והתחלת מחזור חקלאי חדש (בציפייה לגשם שיצמיח יבול חדש). לעומתה, שנת לבנה אינה קיימת בטבע, אלא זו קביעה שרירותית ששנים עשר מחזורים בהם הירח מסתובב סביב כדור הארץ נחשבים לשנה. בהתאם לכך, בלוח ירחי מועד תחילת השנה הוא שרירותי, וכל תחילת חודש יכול להיחשב כ'ראש השנה', ממנו יתחיל מניין "ב החודשים המרכיבים את השנה.

הרב יואל בן נון מבאר כי זוהי המשמעות העמוקה של הכתוב "החודש הזה לכם ראש חדשים":

המצרים חיו לפי לוח שמש קבוע ומסודר... שום דבר לא התחדש במצרים, כמו השמש שאינה מתחדשת... יציאת מצרים מוכרחת היתה לפתוח בחודש הירחי כיסוד הלוח. אם לא היה משתנה הלוח, לא היו בני ישראל יכולים לצאת ממצרים ומתרבותה, שכולה שמש, קביעות ויציבות. כאן התחילה מהפכת ההתחדשות. נס היציאה ממצרים והתערבות ה' בהיסטוריה תוך שבירת חוקי הטבע כרוכים היו בשינוי הלוח – בעזיבת הלוח השמשי, המבוסס על הטבע הקבוע והיציב, ובאימוץ הלוח הירחי, המבוסס על הירח הנעלם והמתחדש בכל חודש ומשנה את צורתו ומקומו בכל העת. לא במקרה פותחת התורה בלוח החודשים הירחי כ"מצוה ראשונה שנצטוו ישראל" ... מצד שני, נטישה מוחלטת של הלוח השמשי ואימוץ הלוח הירחי בלבד אף הם אינם עולים על הדעת באומה המתעתדת להיכנס לארץ ולעסוק בחקלאות... אולם מנגד גם לא תיתכן כניסה לארץ ישראל ולחקלאות ארץ ישראלית בלי התאמה של לוח החודשים הירחי לעונות השנה השמשית-חקלאית. לכן הכרח הוא ללכת אחר לוח כפול, שבו מותאמים חודשי הירח לעונות השנה.

[זכור ושמור עמ' 222-224]

לפי דבריו, הלוח העברי כולל בתוכו שני לוחות שונים: לוח שמש – עליו מבוססת החקלאות, המתחיל בתשרי; ולוח ירחי – המבטא את ההתחדשות שראשיתה ביציאת מצרים, המתחיל בניסן.

דברים אלו שופכים אור על דרשת הגמרא מניין שלעניין תרומת שקלים השנה מתחילה בניסן:

ולתרומת שקלים מנלן? אמר רבי יאשיה: אמר קרא 'זאת עלת חדש בחדשו לחדשי השנה', אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה, וגמרי שנה שנה מניסן דכתיב 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'. ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב 'מראשית השנה'? דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים, ואין דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים.

[ר"ה ז.]

מדברי הגמרא עולה כי "שנה שיש עמה חדשים" מתחילה בניסן, ואילו "שנה שאין עמה חדשים" מתחילה בתשרי. על פי האמור, "שנה שיש עמה חדשים" היא שנת לבנה, ולגביה אומרת התורה: "החודש הזה לכם ראש חדשים"; לעומתה, "שנה שאין עמה חדשים" היא שנת החמה, והיא מתחילה בתשרי.

יש בדברים אלו כדי לבאר את החילוק בין מניין מלכי ישראל למניין מלכי אומות העולם. כאמור, המשנה אומרת כי "באחד בניסן ראש השנה למלכים", והגמרא מלמדת כי הדברים אמורים דווקא לגבי מלכי ישראל:

אמר רב חסדא: לא שנו אלא למלכי ישראל, אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן.

[ר"ה ג.]

הגמרא מבארת את מקור חילוק זה, אך אינה מבארת את טעמו. על פי האמור נראה כי מלכות אומות העולם היא מלכות טבעית, ולכן היא נמנית על פי השנה הטבעית שראשיתה בתשרי. לעומתה, מלכות ישראל אמורה לגלות את כבוד ה', ולכן היא נמנית ליציאת מצרים, בה התגלה שם ה' בעולם.

לסיכום: מהכתובים ומדברי חז"ל עולה שתשרי הוא 'ראש השנה'. המשנה קובעת שישנם "ארבעה ראשי שנים", אך ניתן להבין שזו לשון מושאלת לנקודת זמן המשמעותית לדינים מסוימים. התורה מגדירה את ניסן כ'ראש חדשים', ובפשטות נראה מכך כי הוא מהווה 'ראש השנה'. הרמב"ן טוען כי תשרי לבדו נחשב 'ראש השנה', אלא שכדי לזכור את יציאת מצרים נצטוונו למנות את ניסן כחודש הראשון. ניתן להציע הסבר אחר (שראשיתו בדברי ראב"ע), שאכן גם ניסן וגם תשרי מהווים 'ראש השנה' – תשרי הוא ראש שנת החמה, ואילו ניסן הוא ראש שנת הלבנה שראשיתה ביציאת מצרים. בהתאם לכך, תשרי הוא ראש השנה הטבעי, החקלאי והאוניברסלי, ואילו ניסן הוא ראש השנה המבטא את הנס, החידוש והמיוחד לישראל.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעמיק בביאור הכתוב "החודש הזה לכם ראש חדשים", ונעמוד על המשמעויות ההלכתיות העולות ממנו.

להערות ולתגובות: רם יונתן ליפשיץ

[ramyonatans@gmail.com](mailto:ramyonatans@gmail.com)

---

<sup>7</sup> עי' ריטב"א [שם, ד"ה אמר] המביא טעם לחילוק זה.

# יסודות ראש השנה

שיעור שני

## "החודש הזה לכם ראש חדשים"

### מקורות

- א. שמות יב, ב; רשב"ם, שם; [רמב"ן, שם]  
ב. דרשת הרמב"ן לראש השנה "ותשובת שאלה זו... הוציאנו ה"  
ג. גמ' ראש השנה ז. "תנו רבנן באחד... לא קמייר"; רשב"א, שם; [ריטב"א, שם]  
ד. ספר העיקרים מאמר ג פרק טז "וכן מצינו בימי עזרא..."; פירוש 'הכותב' לעין יעקב, תחילת מסכת מגילה "עוד כתב... בתוקפו ובקיומו"  
ה. שו"ת צ"ץ אליעזר חלק ח סי' ח "ראשון הוא לכם"

### רשב"ם שמות יב, ב

'ראש חדשים' - כרבי יהושע שבניסן נברא העולם. 'לחדשי השנה' - בכל מקום שאומר לכם בחדשים שמיני תשיעי, לחודש הזה הם. ולרבי אליעזר האומר בתשרי נברא העולם, עיקר פשוטו כך: 'החדש הזה לכם' - אעפ"י שאינו ראש חדשים לשאר אומות, לכם יהיה ראש חדשים למנות ששי שביעי שמיני תשיעי חדש שנים עשר הוא חודש אדר, ממנו תמנו להיות לכם זכרון כי בו יצאתם ממצרים. וכשנאמר בתורה 'ובחודש השביעי', לירח יציאת מצרים פירושו. וכן רגילים הפסוקים לקחת חשבונם ליציאת מצרים, כדכתיב 'בחודש השלישי לצאת בני ישראל' וגו', וכן בבנין הבית 'ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים'.

### דרשת הרמב"ן לראש השנה

ותשובת שאלה זו, כי מה שאמר בתורה בניסן 'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה', אין פירושו שיהיה ניסן ראש, אלא שיהא נקרא ראשון לנו, כלומר ראשון לגאולתינו, שנמנה החדשים לגאולתינו שיצאנו ממצרים, כי מנהג התורה שימנו החדשים והימים למצות, שהרי ימי השבוע אין להם שם בישראל... אלא שקורין אותם לשם מצות שבת ואומרים אחד בשבת שני בשבת וכו' כדי שזכור השבת בכל יום. וזהו פשוטו של מקרא שאמר 'זכור את יום השבת', שזכור אותו תמיד בכל הימים... ועל כן לא קראו להם לא שם עצם ולא שם תאר כלל אלא לשם שבת הם נקראים, וכן החדשים לא היה להם שם בתורה ולא בישראל אבל היו ישראל אומרים כמו שהתורה אומרת 'בחודש הראשון', וכן 'ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן', 'ובחודש השביעי באחד לחודש' וכן כולם, ופירושו בחודש הראשון לגאולתינו ממצרים ובחדש השביעי ליציאת מצרים, וזהו פירוש 'ראשון הוא לכם', שאינו ראשון בשנה אבל הוא ראשון לנו, שנקרא אותו ראשון לגאולה שלנו. ואלו השמות שאנו קורין אותן ניסן אייר סיון, שמות פרסיים הם ולא תמצא אותם לא בתורה ולא בנביאים אלא בכתבי הקדש הנעשים בבבל, ולא בימי מלכות בבל עצמה שאינם בספר דניאל, אלא לאחר שכבשו הפרסיים המלכות הזכרו כן בספר עזרא ובדברי זכריה נביא בבל, ובמגלת אסתר מזכיר אותם 'בחודש הראשון הוא חודש ניסן', כלומר בחודש הראשון לישראל שהוא נקרא ניסן למלכות פרס, וכן 'בחודש השלישי הוא חודש סיון'. והענין הזה הזכירוהו רבותינו ז"ל, אמרו בבראשית רבה וכן בירושלמי: 'שמות החדשים עלו עמהם מבבל', כלומר שמתחילה לא היו להם שמות בישראל עד שיצאנו מבבל והעלינו השמות משם. והסיבה בזה, לפי שמתחילה נצטוונו למנותם בזכרון גאולת מצרים, וכשיצאנו מבבל ונצטוונו 'לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון' וגו', חזרנו לקרות חדשינו לגאולת צפון, ולא שנשנה



השמות הראשונים ונשכח גאולת מצרים אלא שנצרך שם שמות בכל להודיע ולזכור ששם עמדנו ומשם הוציאנו ה'.

## רשב"א ראש השנה ז.

הא דתנו רבנן באחד בניסן ראש השנה לחדשים לא ידענא למאי הלכתא. ויש לומר, דנפקא מינה לידע החגים שכתוב בהן בראשון בחדש השלישי וחדש השביעי, וכן לשאר סיפורי הכתובים שכתוב בהן בחדש השני ובחדש העשירי וכיוצא בהן לדעת אימת היה. וכן לענין פסח ושאר המועדות, גבי פסח כתיב בראשון, ובראש השנה ויום הכפורים כתיב בחדש השביעי, ואם לא ידענו איזה חודש ראש לחדשים אין אחד מן המועדות ידוע, וזה עיקר.

## ספר העיקרים מאמר ג פרק טז

וכן מצינו בימי עזרא שבטלו מנין החדשים מניסן, שהיו מונין כן כפי משפטי התורה, לפי שכתוב 'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה', והיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, כי אף על פי שתשרי ראש השנה למנין שנות העולם כמו שאמר הכתוב 'וחג האסיף תקופת השנה', 'וחג האסיף בצאת השנה', וממנו מונין לשמיטין וליובלות, צוה תורה למנות מנין החדשים מניסן בכל חשבונותיהם, לפי שאז יצאו ישראל ממצרים והיתה תחלת צמיחת האומה, וכן תמנה היא גם כן כל חשבונותיה מניסן, 'ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש', 'בחדש השלישי וגו', 'ובחדש השביעי באחד לחדש', 'ובעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים הוא', ואין לחדשים שמות במשפטי התורה, אבל ראוי שיהיה שם שני שלישי רביעי חמישי ששי שביעי לניסן זכר ליציאת מצרים, וזהו שאמר הכתוב 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה', כלומר למנין החדשים תמנו מניסן אף על פי שלמנין שנים ראוי למנות מתשרי כמו שאמרנו. וכאשר עלו מבבל ראו לעשות זכר לגאולה השנית ועשו זה בשני דברים, האחד שהניחו כתב עברי ובהרו להם כתב אשורי זכר שגלו אל אשור ונגאלו משם... וכן עשו דבר אחר זכר לגאולה השנית, והוא שהניחו מלשנות מנין החדשים מניסן כמו שהיו רגילין למנות זכר ליציאת מצרים, וחזרו למנות מנין אחר לחדשים, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל 'שמות החדשים עלו עמהם מאשור', כלומר שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי מרחשון כסליו כמו שהיו מונין אותם באשור זכר לגאולה השנית ולא שני שלישי רביעי כאשר בתחלה, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בא אל פרעה. ונראה מזה כי הם הבינו שצווי מנין החדשים היה זמני, רוצה לומר כל עוד שתמיד הגאולה ההיא, אבל אחר שגלו שנית ונגאלו משם ונצטוו על ידי ירמיה לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון וגו', ראו להניח המנין הראשון שהיה זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר מתשרי לשנות העולם, והשאירו שמות החדשים שעלו עמהם מאשור זכר לגאולה השנית, כי הבינו שצווי מנין החדשים מניסן היה זמני ולא צווי נצחי אף על פי שלא נזכר בו זמן.

## פירוש 'הכותב' לעין יעקב, תחילת מסכת מגילה

עוד כתב [=ספר העיקרים] בפרק הנזכר ראייה שנית בקיום הנחתו שאפשר שתבטל מצוה או מצוות, והוא מצות מניין החדשים מניסן, ואם יהיו דבריו אלה בדרך דרש והלצה כמנהגו במקומות רבים, היה ראוי לשתוק ולומר אין משיבין על הדרש, אך אמנם הנראה מתורף דבריו בתחילה ובסוף שהם כמפרש ענין מצוה שהיתה ראשונה ואחר כך בשינוי הזמן נשתנית היא גם כן. ולכן אומר שלענ"ד זו קשה מן הראשונה. ובעבור שחשב להתלות באילן גדול, הוא הרמב"ן, במה שכתב בפסוק 'החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא וגו', ראיתי לכתוב כלל כוונת הרמב"ן, ויתבאר לכל מעיין כי לא מחשבות רבינו הגדול מחשבות החכם הדורש הזה. אמת ויציב מ"ש הרב שמצוה עלינו בכל עת שנוכיר החדשים בדרך מניין, שיחס אותו מניין ראוי שיהיה בערך אל חודש האביב, כי בו יצאנו ממצרים, ושלא יהא ראשי שום איש מישראל ליחס מניין שום חודש בערך אל ראש השנה שתחילתה מתשרי. דרך משל, הרי שרצה להודיע מה שקרה בחודש סיון שבשנת רנ"ה לבריאת עולם, לא ימנה ויאמר בחודש הט' שבשנת רנ"ה, רק יאמר שנת רנ"ה לבריאת עולם בחודש הג' סתם, ואז יובן לכל שכוונתו במניין שלישי הוא לצאת בני ישראל ממצרים. וגם היום הזה חובה עלינו להיות נזהרים בזה, והנה בספר עזרא כל מנייני החדשים הם בדרך זה... אבל קריאת שמות החדשים אינו סותר לזה כלל, כי גם בזמן הבית מי מעכב בידיו אם נקרא בשם כל חודש וחודש, דרך משל שיאמר האומר בהזכירו חודש האביב בחודש מארצי, ועל הסמוך לו אפריל, ובתנאי שבכל עת

שיזכיר מניין החדשים יהיה בערך אל מניין יציאת מצרים, כמו 'בחודש העשירי הוא חודש טבת', ורבים כאלו במגילת אסתר. ובפרט פסוק מיוחד עד נאמן בקיום כוונתי, והוא 'בחודש הראשון הוא חודש ניסן הפיל פור הוא הגורל', וכתב הר"א בן עזרא בפירושו: 'פור זאת המלה פרסית ופירושה הגורל, והנה זה הפך הוא חודש ניסן'. הנה הרגיש קושיית הפסוק ולא חשש לומר התירוץ הוא להיות מבואר בעצמו, וזהו מה שחשבתי בו המנין היותר עצמי גם אחר ביאתנו לבבל ועלייתנו משם, הוא למנות ראשון שני שלישי בערך אל ניסן לקיים 'ראשון לא לכם לחדשי השנה', והמניין המקריזכירת שמות שבמקום הגלות, ולכן בכל עת שיזכיר ב' המניינים ראוי לעשות עיקר ממניין התורה בשיאמר 'בחודש העשירי הוא חודש טבת', 'בחודש הראשון הוא חודש ניסן', שהמניין הנאמר ראשון הוא עצמי במצות התורה, והאחרון הוא מקרי, כמתרגם הלשון המעולה בלשון הנהוג, אב במילות פור אין לנו צורך להזכיר לשון הקודש ראשונה, רק לשון הארץ אשר הוא יושב בה ותרגמו בלשון הקודש. ולפי דעתי זאת היא ראייה מחייבת שבכל מקום ובכל זמן מניין התורה נשאר בתוקפו ובקיומו.

## שו"ת ציץ אליעזר חלק ח סי' ח

והנה היביע אומר שם מציע כשכותבים לפי מניינים להזכיר במפורש שמות החדשים שלהם ולא לכתוב בספירה של החדש הראשון או השני וכו', ואני כתבתי לו דלפי דעתי להזכיר במפורש שמות החדשים שלהם הוא יותר גרוע, כי כפי ששמעתי בבירור שמות החדשים שלהם מכוונים לשמות אלילים, ויוצא אפוא שדווקא כשמזכיר במפורש שמות החדשים שלהם אז הו"ל כמזכיר שם עכו"ם... ולכן עדיפא יותר שיכתוב בסתם במספרים השנה והחדש שלהם, ויזהר שלא להזכיר שהוא לספירת הנוצרים כגון לסיים בלשון לספה"נ, או יותר טוב שיסיים בלשון למה"נ, ור"ל למנהג הנהוג, דהיינו שזהו המנין אזורי הנהוג, ומרמז בזה שני דברים, ראשית שבא לאפוקי שאינו מכוון כלל לספה"נ, ושנית שבא כמתנצל שלא לתופסו כעובד בזה המנין היהודי כי בהכרח הוא שמשתמש במנין זה בהיות שהוא המנין האזורי המקובל וזקוק לו זה לצרכי מסחר, וכדומה... ואם כי בודאי באין כל צורך ורק לשם חיקוי, אין לכתוב התאריך למנינים, ויש להדר ולהנהיג לכתוב לפי התאריך העברי, דהיינו לבריאת עולם, ולמנין החדשים שלנו... וכלפי אלו שמכוונים לחקות בזה את העמים ולמצוא חן בעיניהם, ולמאוס בתאריך העברי אשר לבדד ישכון ובין הגוים לא יתחשב, מכוונים דבריו הנרגשים החוצבים להכרות אש של רבינו החתם סופר ז"ל בדרשותיו, בדרוש לו' אב תק"ע, שאחרי כתבו דבמנין שאנו מנין לבריאת עולם זוכרים אנחנו כי העולם מחודש וא"י ראוי לנו ואפ"ה גלינו מארצנו, מרעים בקולו עוז וכותב: ולא כאותם חדשים מקרוב המונים שכותבים בריש מגילתא מנין לידת משיח הנוצרים וכותב וחותרם עצמו שאין לו חלק באלקי ישראל או להם כי גמלו לנפשם רעה, בתורת ה' מאסו וחכמת מה להם עכ"ל, וכן כותב בדרוש לו' טבת תקצ"ג: ולא כחדשים מקרוב שמונים לימי לידת משיחם של נוצרים הלא יבושו בית ישראל על תמורה זו. אבל כשיש הכרח מסחרי או משרדי ומכש"כ מדיני לכתוב למנינים, על כגון דא לא אמורים תוקף דברי החת"ס. וזהו הדבר שמצינו לכמה מגדולי הפוסקים בספריהם שכתוב בדברי תשובותיהם התאריך האזורי ובתוכם גם החת"ס בעצמו, כמובא בספר יביע אומר שם כיעו"ש, וכן בכזה הוא מה שמצינו בהרבה מספרי הפוסקים שבשער הספר הדפיסו תאריך שנת הדפסתו למנינים. ונראה לומר עוד גם זאת, דאולי כל תוקף דברי החת"ס בזה אמורים בהיכא שמזכיר במפורש שגם הוא לספה"נ, ומשא"כ כשכותב המנין בסתם ואינו מכוין לספה"נ בכלל, ועל אחת כמה כשמדגיש במפורש שכוונתו בזה למנהג הנהוג והיא הספירה האזורית. וכנ"ל דזה נחשב כאילו כותב למספרם שמצינו לכזאת שנוכר גם בחת"ס בעצמו בשו"ת חאה"ע ח"א סי' מ"ג, והמעייץ בתשו' שם רואה שמדי שהוצרך להזכיר שם המנין שלהם דקדק לכתוב למספרם ע"ש וכך עשה גם בדרשותיו... ועוד זאת נראה לי לומר דאם בסמוך לתאריך האזורי ידקדק בעצמו לכתוב במפורש גם התאריך העברי בשניו ובחדשיו, אזי באופן כזה לא יהא בדבר גם משום גנאי בהיות דמראה במפורש שאינו מזניח מלמנות למנין בני ישראל, ורק לשם צורך משרדי וכדומה זקוק הנהו להזכיר גם התאריך האזורי, וכל כה"ג לא נאמרים בכלל תוקף דברי החת"ס... הן אמנם אילו זכינו היו אלו שהכח בידם לכך מנהיגים שעכ"פ בכל הנוגע לענינו הפנימיים בכאן יכתבו רק התאריך העברי, אבל עכשיו שלא זכינו ומשרד אחד גורר את משנהו להכרח להזכיר תאריך מנינים, על כן נלפענ"ד שבאופנים הנ"ל שיכתבו למנה"נ או למספרם ועל אחת כמה כשיזכירו בצד גם התאריך העברי אזי יש להתיר זה בשופי, וכפי כל הנימוקים שכתבנו לעיל בדברינו. ואין להתיר יותר.

ובהכותב בעין יעקב בפ"ק דמגילה דעתו אמנם שלא להזכיר המנין החדשי שלהם בלשון השני השלישי וכו', כי אם לכתוב שמות החדשים, ובתנאי שבכל עת שיזכור מנין החדשים יהיה בערך אל מנין מצרים עיין שם. וזאת מצאתי כעת בהודמן לידי לעיין בספר שו"ת משנה שכיר ח"ב סי' י"ח וראיתי לו שעל יסוד דברי הכותב בעין יעקב הנ"ל העלה דאם יכתוב על חדש שלהם לשון רביעי וכדומה א"כ ל"ה המספר בערך אל חדש האביב רק אל זמן אחר ונמצא דיעבור בזה לפי דעת הכותב בעין יעקב על מ"ע דאורייתא ראשון הוא לכם לחדשי השנה עיין שם.

ואנו הערנו בפנים דמצד אחד גרוע יותר אם יזכיר במפורש שמות החדשים שלהם מפני דרובם נקבעו ע"ש ע"ז שלהם. ובהאופן שכתבנו בפנים, ובפרט כשע"י זה יזכיר גם התאריך העברי, אין חשש לעבירת איסור על ראשון הוא לכם.

בשיעור שעבר עסקנו ביחס בין העובדה המקובלת שהשנה מתחילה בתשרי, לבין דברי התורה [שמות יב, ב] לגבי חודש ניסן: "החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה". בשיעור זה נעמיק בהבנת כתוב זה ובמשמעויותיו ההלכתיות.

כפי שהובא בשיעור הקודם, הרמב"ן סבור שתשרי לבדו הוא 'ראש השנה', וכתוב זה מצווה ששמות החדשים ייקבעו על פי היציאה ממצרים:

כי מה שאמר בתורה בניסן 'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה', אין פירושו שיהיה ניסן ראש, אלא שיהא נקרא ראשון לנו, כלומר ראשון לגאולתינו, שנמנה החדשים לגאולתינו שיצאנו ממצרים... וזהו פירוש 'ראשון הוא לכם', שאינו ראשון בשנה, אבל הוא ראשון לנו, שנקרא אותו ראשון לגאולה שלנו. [דרשת הרמב"ן לראש השנה]<sup>8</sup>

באופן זה, חודש ניסן, חודש היציאה ממצרים, נקרא 'החודש הראשון'; חודש אייר – 'החודש השני'; ועל דרך זו שמות שאר החדשים ייקבעו על פי מועד היציאה ממצרים.

הרמב"ן מוסיף ומבאר כי מצוה דומה קיימת לגבי ימי השבוע – לקרוא את שמם על שם השבת:

כי מנהג התורה שימנו החדשים והימים למצות, שהרי ימי השבוע אין להם שם בישראל, ובשאר האומות כל אחד שמו עליו... אבל בישראל אין להם שם, אלא שקורין אותם לשם מצות שבת ואומרים אחד בשבת שני בשבת וכו', כדי שנזכור השבת בכל יום. וזהו פשוטו של מקרא שאמר 'זכור את יום השבת', שנזכור אותו תמיד בכל הימים, וכך אמרו רז"ל במכילתא: 'רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין, אלא תהא מונה לשם שבת', כלומר כל הימים תהא מונה אליו וממנו, ועל כן לא קראו להם לא שם עצם ולא שם תאר כלל אלא לשם שבת הם נקראים. וכן החדשים לא היה להם שם בתורה ולא בישראל, אבל היו ישראל אומרים כמו שהתורה אומרת 'בחודש הראשון', וכן 'יהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן', ו'בחודש השביעי באחד לחודש' וכן כולם, ופירושו: בחודש הראשון לגאולתינו ממצרים, ובחדש השביעי ליציאת מצרים. [שם]<sup>9</sup>

שיטת הרמב"ן מעוררת תמיהה. אם אכן קיימת מצוה מן התורה לקרוא את שמות החדשים על פי מועד היציאה ממצרים, מדוע כיום איננו קוראים לחדשים על פי היציאה ממצרים, אלא לכל חודש יש שם: תשרי, חשון, כסלו וכו'?

הרמב"ן מתייחס לכך בפירושו לתורה:

כי מתחלה היה מנינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב 'ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון', חזרנו לקרא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל, להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו ה' יתברך. [רמב"ן שמות יב, ב]

הרמב"ן מבאר כי לאחר שיבת ציון בימי בית שני התחילו לכוון את החדשים בשמות פרסיים, כדי להודיע חסדי ה' שגאלנו משם, הוציאנו מבבל והשיבנו לארץ ישראל.

<sup>8</sup> וכן כותב הרמב"ן בפירושו לתורה [שמות יב, ב].

<sup>9</sup> וכן כותב הרמב"ן בפירושו לתורה [שמות כ, ח].

עם זאת, הדברים עדיין טעונים ביאור: כיצד בטלה מצות "החודש הזה לכם ראש חדשים", המצווה למנות את החודשים ליציאת מצרים?

רבי יוסף אלבו בספר העיקרים מציע יישוב לכך:

ונראה מזה כי הם הבינו שציווי מנין החודשים היה זמני, רוצה לומר כל עוד שתמיד הגאולה היא, אבל אחר שגלו שנית ונגאלו משם ונצטוו על ידי ירמיה 'לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון וגו', ראו להניח המניין הראשון שהיה זכר ליציאת מצרים, וחזרו למנות מנין אחר מתשרי לשנות העולם, והשאירו שמות החודשים שעלו עמהם מאשור זכר לגאולה השנית, כי הבינו שציווי מנין החודשים מניסן היה זמני ולא צווי נצחי אף על פי שלא נזכר בו זמן. [ספר העיקרים ג, טז]

לדבריו, השבים מגלות בבל בזמן בית השני הבינו כי המצוה למנות את החודשים לניסן היא מצוה שניתנה לזמן מסוים בלבד. בשל כך, הם קבעו, כזיכרון חסדי ה' שהשיבם לארץ לאחר גלות בבל, את שמות החודשים על פי השמות הפרסיים.

האחרונים [פירוש הכותב על עין יעקב תחילת מס' מגילה; תפארת ישראל למהר"ל פרק סד; גט פשוט סי' קכו ס"ק לה; מנחת חינוך מצוה שיא אות ה; ביאור הר"פ פערלא עשין נה] דוחים את דברי בעל ספר העיקרים, והם טוענים בתוקף כי לא ייתכן שמצות "החודש הזה לכם ראש חדשים" אינה קיימת לדורות. בשל כך, רבי יעקב בן חביב טוען כי יש להבין את דברי הרמב"ן באופן שונה:

אמת ויציב מה שכתב הרב שמצוה עלינו בכל עת שנזכיר החדשים בדרך מניין שיחס אותו מניין ראוי שיהיה בערך אל חודש האביב, כי בו יצאנו ממצרים, וגם היום הזה חובה עלינו להיות נזהרים בזה... אבל קריאת שמות החודשים אינו סותר לזה כלל, כי גם בזמן הבית מי מעכב בידנו אם נקרא בשם כל חודש וחודש... ובתנאי שבכל עת שיזכיר מניין החודשים יהיה בערך אל מניין יציאת מצרים, כמו 'בחודש העשירי הוא חודש טבת', ורבים כאלו במגילת אסתר. [פירוש הכותב לעין יעקב, תחילת מסכת מגילה]

לדבריו, מצות התורה אינה אמורה ביחס לשמות החדשים, ששם אמור להזכיר את יציאת מצרים, אלא למניינם, שיש למנות אותם ליציאת מצרים. בשל כך, אסור למנות אותם שלא ליציאת מצרים, אך אין איסור לקרוא להם בשמות אחרים.<sup>10</sup>

אמנם, בדברי הרמב"ן בדרשה לראש השנה מפורש הסבר שונה לשינוי שמות החודשים לאחר העלייה מבבל. הרמב"ן כותב, כדבריו בפירושו לתורה, ששמות החודשים הם שמות פרסיים, והוא מוסיף וכותב:

לפי שמתחילה נצטוונו למנותם בזכרון גאולת מצרים, וכשיצאנו מבבל ונצטוונו 'לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון וגו', חזרנו לקרות חדשינו לגאולת צפון, ולא שנשנה השמות הראשונים ונשכח גאולת מצרים, אלא שנצרף שם שמות בבל להודיע ולזכור ששם עמדנו ומשם הוציאנו ה'.

הרמב"ן מדגיש, כי שמות החודשים הללו אינם מבטלים את שמות החודשים הקודמים, המזכירים את יציאת מצרים, אלא מצטרפים אליהם.<sup>11</sup> באופן זה, שמות החודשים מזכירים גם את יציאת מצרים וגם את היציאה מבבל והשיבה לארץ.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> וכן כותב המהר"ל [תפארת ישראל פרק סד]; ועי' בדברי הר"פ פערלא [שם] הכותב שמלשון הרמב"ן לא משמע כך, אך יש לדחוק בלשונו ולבאר את שיטתו באופן זה.

<sup>11</sup> דבריו מבוססים על דברי הגמרא [ברכות יב:]: "לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל לה".

<sup>12</sup> כעין זה כותבים הריטב"א [ר"ה ג. ד"ה חדא דשני] והאברבנאל [שמות, שם].

על פי דרכו של הרמב"ן וסיעתו, שקיימת מצוה למנות את החודשים ליציאת מצרים, יש לבאר את דברי הגמרא [ז]. הקובעת את ניסן כ"ראש השנה לחודשים", כמלמדים על מצוה זו<sup>13</sup>. אמנם, הרשב"א כותב ביחס לדברי הגמרא:

הא דתנו רבנן באחד בניסן ראש השנה לחדשים, לא ידענא למאי הלכתא. ויש לומר, דנפקא מינה לידע החגים שכתוב בהן בראשון בחדש השלישי ובחדש השביעי, וכן לשאר סיפורי הכתובים שכתוב בהן בחדש השני ובחדש העשירי וכיוצא בהן, לדעת אימת היה. וכן לענין פסח ושאר המועדות, גבי פסח כתיב 'בראשון', ובראש השנה ויום הכפורים כתיב 'בחדש השביעי', ואם לא ידענו איזה חודש ראש לחדשים אין אחד מן המועדות ידוע, וזה עיקר.

[רשב"א ז].<sup>14</sup>

הרשב"א כותב כי הקביעה ש"באחד בניסן ראש השנה לחודשים" נצרכת לשם ידיעת זמני החודשים הכתובים במקרא. עולה מכך, כי לשיטתו אין מצוה למנות את החודשים ליציאת מצרים. לפי זה, הכתוב "החודש הזה לכם ראש חודשים" אינו ציווי – למנות את החודשים ליציאת מצרים, אלא קביעה – חודש ניסן הוא החודש הראשון בלוח השנה העברי.

מחלוקת זו בביאור הכתוב, האם הוא מהווה ציווי או קביעה, תלויה בשתי השיטות שהובאו בשיעור הקודם בביאור זיהויו של ניסן כ"ראש השנה". לפי הרמב"ן, מצד האמת תשרי הוא 'ראש השנה' היחיד, ולכן הכתוב מתפרש כמצווה לכנות את ניסן 'החודש הראשון' ולמנות את החודשים על פיו. לעומת זאת, לפי ההבנה המשתמעת מדברי ראב"ע, ניסן מוגדר כ"ראש השנה" – שכן בו מתחילה שנת הלבנה – ולכן הכתוב מתפרש כמגדיר את זהותו של ניסן, ואין בו כל רמז לציווי כיצד יש לכנות ולמנות את החודשים<sup>15</sup>.

מדברי הרשב"ם בפירושו לתורה עולה שיטה שלישית בעניין זה:

ראש חדשים – כרבי יהושע שבניסן נברא העולם. לחדשי השנה – בכל מקום שאומר לכם בחדשים שמיני תשיעי, לחודש הזה הם. ולרבי אליעזר האומר בתשרי נברא העולם, עיקר פשוטו כך: 'החדש הזה לכם' – אף על פי שאינו ראש חדשים לשאר אומות, לכם יהיה ראש חדשים למנות ששי שביעי שמיני תשיעי חדש שנים עשר הוא חודש אדר. ממנו תמנו להיות לכם זכרון, כי בו יצאתם ממצרים. [רשב"ם שמות יב, ב]

הרשב"ם מציג שתי דרכים בהבנת הכתוב, התלויות במחלוקת התנאים [ר"ה י-יא]. באיזה חודש נברא העולם:

- א. לפי רבי יהושע הסובר שבניסן נברא העולם, הכתוב מלמד שחודש ניסן הוא "ראש חדשים", הואיל ובחודש זה נברא העולם.
- ב. לפי רבי אליעזר הסובר שבתשרי נברא העולם, הכתוב מורה שהחודשים נמנים לישראל מניסן.

נראה מכך, כי לשיטתו שתי ההבנות דלעיל תלויות במחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר: לפי רבי יהושע הכתוב מציין עובדה קיימת, ואילו לפי רבי אליעזר הכתוב מצווה למנות את החודשים מניסן<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> וכן נוקט המנחת חינוך [מצוה שיא אות ה].

<sup>14</sup> וכעין זה בחידושי הר"ן [ז]: ד"ה באחד בניסן].

<sup>15</sup> בכך מיושבת תמיהת המנחת חינוך [שם] על הרמב"ם שהשיטת מצוה זו.

<sup>16</sup> הר"פ פערלא [בביאורו לשהמ"צ לרס"ג עשה נו] טוען שבשיטה זו נוקט גם הריטב"א [ר"ה ז. ד"ה ת"ר באחד].

על פי שיטת הרמב"ן וסיעתו, דנים הפוסקים האם מותר להשתמש בתאריך לועזי.

רבי ישכר שלמה טייכטל ה"ד כותב בשו"ת משנה שכיר:

באמת אין נפקא מינה באיזה שם יכנה את החודש, רק שידקדק שמניין החודש יהיה למניין שציוותה התורה, היינו שחודש האביב יהיה תמיד הראשון. ויוכל לומר מערץ, אפריל וכדומה, אבל רק שיזכור אותם שיהיו בערך ומספר לחודש האביב ולא לזמן אחר. נמצא דאם יכתוב בשעה שעומד בחודש אפריל שהוא חודש הרביעי, אם כן לא הווה המספר בערך אל חודש האביב, רק אל זמן אחר, היינו אל 'ענער' שהוא באמצע החורף, ונמצא דיעבור בזה על מצות עשה דאורייתא 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'... על כן יותר עדיף שלא יקצר שם החודש, רק תמיד יכתוב את שם החודש בפירוש, למשל אם יכתוב 'טען אפריל' וכדומה אז יינצל מאיסור זה. [שו"ת משנה שכיר או"ח סי' קמד]

הרב טייכטל נוקט בשיטת רבי יעקב בן חביב (בעל פירוש 'הכותב' על העין יעקב) המובאת לעיל, שהמצוה אמורה דווקא לגבי מניין החודשים, ומכך הוא מסיק כי קיים איסור תורה למנות את החודשים על פי המניין הלועזי, אך אין איסור להשתמש בשמות החודשים הלועזיים<sup>17</sup>.

שיטה זו אינה מוסכמת, ויש החולקים עליה משני טעמים:

- א. הציץ אליעזר [ח"ח סי' ח אות ח-יב] כותב שבמקום בו יש צורך להשתמש בתאריך לועזי, עדיף להשתמש במספרים ולא בשמות החודשים, שנקבעו על פי שמות אליליים. הציץ אליעזר מוסיף, שיש לציין שתאריך זה הוא 'למניין הנהוג' וכדו', וראוי להוסיף ולכתוב בצידו את התאריך העברי, ובאופן זה "אין חשש לעבירת איסור על 'ראשון הוא לכם'".
- ב. יש הטוענים [תשובות והנהגות כרך א סי' תתל; מנחת אשר, שם] כי שימוש בתאריך לועזי כלל אינו מבטל את מצות "החודש הזה לכם ראש חודשים". לדבריהם, מצוה זו אמורה ביחס ללוח השנה העברי, שביחס אליו יש למנות את ניסן כחודש הראשון, ואילו המונה את תשרי כחודש הראשון מבטל מצוה זו. אולם, אין כל איסור להשתמש בלוח שנה לועזי ולמנות את חודשיו על פי המניין הנהוג.

כאמור, מדברי הרמב"ן בדרשתו לראש השנה נראה כי המצוה היא קריאת שמות החודשים באופן המזכיר את יציאת מצרים. לפי זה, לכאורה, קיים איסור בכל שימוש בשמות אחרים מלבד השמות שקבעה התורה<sup>18</sup>. עם זאת, הבנה זו בשיטת הרמב"ן נסתרת מכך שלא מצאנו חובה להקפיד ולציין את מניין החודשים ליציאת מצרים בכל הזכרת שם החודש<sup>19</sup>, ובעל כורחנו גם לשיטתו אין איסור בשימוש בשמות אחרים מלבד השמות שקבעה התורה<sup>20</sup>.

אמנם, גם אם אין איסור בשימוש בתאריך לועזי בשעת הצורך, דברי הרמב"ן מלמדים על ערכו של התאריך העברי ועל חשיבות השימוש בו.

דברים נוקבים בעניין זה כותב החתם סופר:

<sup>17</sup> לדיון האם יש איסור בעצם השימוש בתאריך לועזי, עי' בשו"ת יביע אומר [ח"ג י"ד סי' ט].

<sup>18</sup> ואכן, החתם סופר [תורת משה פרשת בא ד"ה החדש הזה לכם] מביא את דברי הרמב"ן, ומכוחם יוצא חוצץ כנגד המשתמשים בתאריך לועזי.

<sup>19</sup> ועי' שו"ת בנין שלמה [או"ח סי' כב] ור"פ פערלא [ביאור לשהמ"צ לרס"ג, שם] התמהים על כך ודנים בשיטתו בהרחבה.

<sup>20</sup> עי' מנחת אשר [שמות סי' יד אות ב] המרחיב בעניין זה: "דנראה עיקר דגדר מצוה זו שיהיה ניסן בעינינו ראש חודשים ונחשיבנה כראש, אבל אין אנו מצווים למנותה כראשון לכל עניין שימושי. והרי מצינו בכמה מקומות בדברי הנביאים שהשתמשו בשמות החודשים, וכי עברו על רצון ה' שנזכור את יציאת על מניין החודשים! אלא נראה דאין זה תלוי כלל בשימוש המעשי אלא במה שאנו מחליטים ומחשיבים את ניסן כחודש הראשון. ומשום כך נראה לכאורה דבדבר של חשיבות ויקר, כשאין הכרח להשתמש בחודש לועזי, כגון בהזמנות לשמחות ולסעודות מצוה וכדו', ראוי להשתמש רק במניין התורה, אבל בצ'קים וכדומה, עניינים שימושיים, אין קפידה בשימוש במניין הנכריים".

'החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא' וגו' – כתב הרמב"ן, אין שם פרטי לחודשים בתורה, רק ראשון ושני, כדי להיות זכרון ליציאת מצרים, וכן ימי שבת מונין כן: יום ראשון בשבת, יום שני, וכן כולם, והוא בכלל 'זכור את יום השבת'. וזה תוכחת מוסר שנכתב בהמכתבים וכדומה יום ראשון בשבת וחודש ראשון, להעיד על בריית שמים וארץ בששת ימים וינח ביום השביעי ועל יציאת מצרים, לא ח'ו כמספרם של אומות העולם.

[תורת משה, פרשת בא ד"ה החודש הזה]

החתם סופר מביא את דברי הרמב"ן ומכוחם קורא תיגר על המשתמשים בתאריך לועזי, אך הוא אינו כותב שיש בכך איסור הלכתי. יתרה מכך; ישנן עדויות שהחתם סופר בעצמו השתמש בתאריך לועזי במכתבים אל הממשלה, ומכאן שאף לשיטתו אין בכך איסור הלכתי, ועיקר הבעיה היא כאשר הדבר נעשה מתוך מגמה להידמות לגויים<sup>21</sup>.

לסיום הדברים נביא את מסקנתו ההלכתית של הציץ אליעזר:

ואם כי בודאי באין כל צורך ורק לשם חיקוי, אין לכתוב התאריך למניינם, ויש להדר ולהנהיג לכתוב לפי התאריך העברי, דהיינו לבריאת עולם ולמנין החדשים שלנו... וכלפי אלו שמכוונים לחקות בזה את העמים ולמצוא חן בעיניהם, ולמאוס בתאריך העברי אשר לבדד ישכון ובין הגוים לא יתחשב, מכוונים דבריו הנרגשים החוצבים להבות אש של רבינו החתם סופר ז"ל... אבל כשיש הכרח מסחרי או משרדי ומכל שכן מדיני לכתוב למניינם, על כגון דא לא אמורים תוקף דברי החתם סופר. [שר'ת ציץ אליעזר ח"ח סי'ח אות ט]

לסיכום: הראשונים נחלקו בביאור הכתוב "החודש הזה לכם ראש חדשים": לפי הרמב"ן זו מצוה, ולפי הרשב"א זו קביעת עובדה. [מדברי הרשב"ם נראה ששיטות אלו יסודן במחלוקת התנאים האם העולם נברא בניסן או בתשרי].

בין ההולכים בשיטת הרמב"ן יש שלוש דעות:

- א. ספר העיקרים סובר כי מצוה זו אינה נוהגת לדורות. [האחרונים חולקים על שיטתו בתוקף].
- ב. רבי יעקב בן חביב ואחרונים נוספים נוקטים כי המצוה היא שמניין החודשים יהיה ליציאת מצרים, אך אין איסור לכנות את החודשים בשמות שונים.
- ג. מדברי הרמב"ן עצמו (בדרשה לראש השנה) עולה כי המצוה היא לקרוא את שמות החודשים באופן המזכיר את יציאת מצרים, אלא שבזמן הבית השני הוסיפו לחודשים שמות נוספים כדי להזכיר את חסדי ה' שהוציאם מגלות בבל.

יש אחרונים הנוקטים בשיטת רבי יעקב בן חביב, והמסיקים ממנה שקיים איסור למנות את החודשים לפי המניין הלועזי. אחרונים אחרים חולקים ונוקטים שאין איסור להשתמש בתאריך לועזי במקום הצורך, בפרט כאשר מציינים שתאריך זה הוא 'למניינם'.

אף על פי כן, דברי הרמב"ן מלמדים על חשיבות התאריך העברי ועל משמעות השימוש בו, וכמובן יש להעדיף את השימוש בו ויש להתנהל על פיו, בפרט בציון תאריכים משמעותיים בחייו של האדם.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>21</sup> עיי' שר'ת יביע אומר [שם, אות ד] הכותב כדברים אלו.

# יסודות ראש השנה

## שיעור שלישי

### "ראש השנה לרגלים" – איסור 'בל תאחר'

#### מקורות

א. דברים פרק כג פס' כב-כד

ב. גמרא ראש השנה ד.:- "ולרגלים... קם ליה בבל תאחר"; ו. "בפיך זו צדקה... דהא שכיחי עניים"

ג. תוס' ראש השנה ד. ד"ה צדקות; רשב"א שם, ד"ה צדקות; ר"ן על הר"ף א: ד"ה צדקה; ספר החינוך מצוה תקעה "מדיני המצוה... ותבחן דבריהם"; ריטב"א ו. ד"ה אמר רבא וצדקה

ד. גמרא נדרים ג: "אמר מר... השתא מיית"; רשב"א שם, ד"ה ה"ג אמר רבא; ר"ן שם, ד"ה בל תאחר

ה. ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קנז; השגות הרמב"ן לספר המצוות מ"ע צד "ולפי דעתי..."; לב שמח מ"ע צד "ומה שלא טוב..."

#### רשב"א ד. ד"ה צדקות

וצדקות. כתבו בתוספות דהא דאמרי' הכא דצדקה לא עבר עלה בבל תאחר עד שיעברו עליה שלש רגלים ה"מ בדליכא עניים הכא הא קיימי הכא עניים עובר עליה לאלתר, והיינו דרבא דאמר לקמן וצדקה מיחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים. ולדידי קשיא לי טובא חדא דאם איתא כי קאמר רחמנא דלא עבר בקרבנות עד שיעברו עליו שלש רגלים היינו משום דלא אטרח עליה עד שלש רגלים וכיון שכן אלו איתיה בירושלם ואפרשיה לקרבן יעבור עליה לאלתר דהא קאי מקדש והא קיימי כהנים וקיימא בהמה. ועוד דכיון דחייב בעשה ברגל אחד מובאת שמה והבאתם שמה ממילא ליקום בכל תאחר וכו' מאיר דהא חייבו להביאו וכיון שהוא מחוייב בכך ובא לירושלם יעבור דהא קאי מקדש וכהנים. ועוד בכל שלשה רגלים ליחייב בכל תאחר ואמאי בעי ר' שמעון כסדרן, אי משום טירחא הא עברו שלש רגלים ומאי טעמא עבר חד בשלשה ואידך לא עבר עד ארבעה ואידך עד חמשה, אלא שהיא גזירת הכתוב וכיון דגזירת הכתוב היא בכל תאחר מה לי קרבנות מה לי צדקה. ועוד דאם איתא דצדקה לאלתר קא עבר עלה בבל תאחר אם כן קרא לצדדין כתיב, ואם תמצא לומר דקרא בדליכא עניים א"כ לא הו"ל למימר וצדקה מחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים דמשמע דלעולם מסתמא עבר עלה לאלתר אלא כיון דקרא נסיב לה בדליכא עניים ובהכין משתעי הכין הוה ליה לרבא למימר וצדקה אי קיימי עניים מיחייב עלה לאלתר. ועוד דאקשינן עליה דרבא פשיטא ומאי פשיטותא אדרבה צריכא רבה דמסתמא כיון דלא חייבה התורה אלא בשלש רגלים כסדרן הו"א דגזירת הכתוב היא בין קיימי עניים בין לא קיימי... אלא מסתברא לי דלעולם ג' רגלים לבל תאחר גזירת הכתוב היא ועד שיעברו עליו אינו עובר ואפי' קיימי עניים וקאי מקדש וקיימי כהנים, והיינו ברייתא, ודרבא לחייבו בעשה דמוצא שפתיך וכדרשינן מוצא שפתיך זו מצות עשה.

#### ריטב"א ראש השנה ו. ד"ה אמר רבא וצדקה

אמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר. פי' תוס' דמחייב בכל תאחר דהא קיימי עניים, ואף על גב דלעיל קתני צדקות, הא תריצנא לה, והקשו תוס' על פי' זה דהא לקט שכחה ופיאה במקום דאיכא עניים היא ואפ"ה תנא לעיל שאינו עובר בכל תאחר אלא ברגלים ואמאי נימא דהא קיימי עניים, ותירצו דהתם בשלקטן לעניים אחרים שאינן בעיר וכו' אליעזר דאמר מי שליקט הפיאה ואמר הרי זו לפלוני עני זכה לו, ודאי שאין תירוץ זה מחוור דהוה ליה למימר עלה הניחא לר' אליעזר אלא לרבנן מאי איכא למימר, דהוה כיחידא דלא כהילכתא, ועו"ק אם איתא דבל תאחר תלי כפי מה שסיפק בידו לעשות גבי קרבנות נמי ליחייבו בני ירושלים לאלתר דהא קאי מקדש והא קיימי כהנים, ועוד אפי' כל ישראל נמי כיון שחייבו הכתוב בעשה אפי' ברגל אחד והרי הוא מחוייב לבא עכ"פ למה לא



נחייבנו ג"כ מיד בכל תאחר דהא קיימי מקדש וכהנים... ומפני כל הקושיות האלו פי' דלעולם כל תאחר בג' רגלים הוא תלוי לכל דבר וגזירת הכתוב הוא, ורבא לא קאמר אלא דמחייב עלה ליתנה לעניים לאלתר משום עשה דמוצא שפתיך, והיינו דליתיה להאי טעמא גבי לקט שכחה ופיאה... אבל יש לדון כשיטת התוס' מדחזינן פשטא דגמרא דנקיט מהו דתימא כקרבנות דמי ועד ג' רגלים לא מחייב, ותו קשיא לי דא"כ היכי סתים ואמר מחייב עליה לאלתר ולא פריש דמחייב או דעבר עלה בעשה כדפריש באידך דבסמוך, אלא ודאי משמע דאכל מה דאיירינן בצדקה קאמר בין לעשה בין לבל תאחר בכוליה מחייב עליה לאלתר... והא דמקשי על פירושם מלקט שכחה ופיאה לא קשיא דרחמנא לא חייביה לאלתר במה שסיפק בידו לעשות אלא שהוא עצמו נתחייב בדבר בפיו כגון נדר של צדקה, אבל לקט שכחה ופיאה דלאו איהו נדר מידי אלא רחמנא רמא עליה לא חייביה בכל תאחר לאלתר, ודקשיא להו מקרבנות אנשי ירושלים הא נמי לדידהו תיקשי אמאי לא עברי בעשה דמוצא שפתיך לאלתר דהא קיימי מקדש וכהנים, וא"כ בכל מאי דנדר או הקדיש ליחייב לאלתר דהא כולהו איתנהו בעשה דמוצא שפתיך, אלא ודאי בצדקה דשכיחי עניים בכל דוכתי והם צריכין לו בכל שעה רמא רחמנא חיובא עליה לאלתר מכיון דקבליה עליה, שאם אתה קובע לו זמן מרובה הרי עניים רעבים וסתמא שכך היה דעת הנודר ליתנו לאלתר, אבל קרבנות שרוב הנודרים לא שכיח להו מקדש וכהנים והוא ממון גבוה ואפשר להמתין לא חלק הכתוב בין אנשי ירושלים לשאר מקומות, שאם באנו לדון כן אף בשאר מקומות נחייבם כפי מה שקרובים לירושלים, אלא ודאי לא חילק הכתוב ותלה לכולם ברגלים לבל תאחר מיתה, וכשם שגזרת הכתוב לחלק בין עשה דוהבאתם שמה ללאו דכל תאחר לענין רגל אחד ושלש רגלים כך גזר לתת לכל ישראל שלש רגלים, ולא עוד אלא שהאריך זמן לכולן שיהו ג' רגלים כסדרן לדברי ר"ש, ומיהו הני מילי במידי דגבוה ושייכי ביה רגלים אבל בשל עניים דלא שייכי ברגלים והן צריכין לו בכל שעה ואין להם ענין בירושלים ורגלים סברא הוא שלא תלאו ברגלים, ומשום דהוה טעמא דסברא הוא דמתמהינן עלה פשיטא כי למה יאריך הכתוב חוב של עניים שצריכין לו כל שעה ויתלהו ברגלים כיון דשכיחי עניים, ולהכי מהדרין דילמא ס"ד גזרת הכתוב הוא לדונו כשאר נדרי גבוה קמ"ל רבא דקרא לא כתביה הכא אלא להוסיף עליה חיוב דעשה ולא תעשה ולא לאקולי עליה במאי דמחייב בדין צדקה לתת לעניים בכל שעה כמסתידו בלי נדר וכש"כ במה שנדר.

### ספר החינוך מצוה תקעה

מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה בפרק קמא דראש השנה שצדקה מחויב האדם לעשותה מיד, ואמרו בטעם זה משום דהא קיימי עניים, כלומר מכיון שבידו לקיים המצוה מיד חיוב העשה גם כן עליו מיד. ומכל מקום לענין לעבור עליו בכל תאחר אין עוברין עד שיעברו עליו שלשה רגלים, שדרך כלל תחייב התורה בכל נדרי שמים בכל תאחר אחר שלשה רגלים ולא קודם לכן, וכדברי הברייתא שכתבתי במצוה זו בסמוך, זהו דעת קצת המפרשים. אבל יש מהם שאמרו שאף בכל תאחר מחייבין בצדקה בשאינו פורע אותה לאלתר. ואמרו שחילוק יש בין מה שאדם מחייב עצמו בו כגון צדקה, למה שאין אדם מחייב עצמו כלקט שכחה ופיאה, דמה שחייב הוא עצמו בו ובידו לקיים דאית ביה הני תרתי כגון צדקה מחויב עלה בכל תאחר מיד, אבל בלקט שכחה ופיאה לא חייב הוא עצמו בהן. וקרבנות שחייב הוא עצמו בהן אין בידו להקריבם מיד, ולפיכך אינו עובר עליהן עד אחר שלשה רגלים. תזכה בני ותבחן דבריהם.

### רשב"א נדרים ג: ד"ה ה"ג אמר רבא

והא דאמרינן דמההיא שעתא הו"ל נזיר אסוקי מלתא דרבא היא כלומר דכיון שאמר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר הרי הוא ראוי מאותו שעה להיותו נזיר שהרי קבל על עצמו להיות נזיר ועל כרחו יצטרך לנהוג נזירות קודם שיפטר הלכך הרי הוא עובר עליו מעתה בכל תאחר כיון שאפשר שיפטר קודם שינהוג נזירות ונמצא עובר למפרע כאומר לאשתו הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתי... אלא דקשיא, לי למה ליה דאמר טעמא משום דכל שעתא ושעתא אמרינן דלמא מיית דאטו בל תאחר דאמר רחמנא משום דלמא מיית הוא הא אינו אלא מצות מלך, ותדע לך שאינו עובר אלא אחר שלשה רגלים וכסדרן ופעמים שהם ג' פעמים ד' פעמים ה', ועוד קשיא לי דכיון דמנדרים ילפינן דיו שיהא כנדרים ומה נדרים אינו עובר לאלתר אלא לאחר שלשה רגלים אף נזירות לא יהא עובר עליו אלא לאחר ג' רגלים. וא"ת בנדרים גופייהו דוקא בקרבנות א"נ במקדיש שצריך לעלות לירושלים לפיכך לא חייבו הכתוב עד לאחר שלשה רגלים אבל בנזירות שהוא תלוי ברצונו בכל עת אינו צריך שלשה רגלים וכההיא דאמר רבא צדקה מחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים, אפ"ה לא ניחא לי, דהא משמע דההיא דרבא לא חייב בכל תאחר קאמר, דכל תאחר לא עבר עליה אלא עד לאחר שלשה רגלים כקרבנות דהא צדקה ופיאה אף על פי

שהם לעניים לקרבנות איתקוש לבל תאחר וכולהו מחד קרא נפקי ובהדיא תניא חייבי חרמים וערכין וצדקות כו' כיון שעברו עליהם שלשה רגלים עובר בבל תאחר... אלא דרבא לא לבל תאחר קאמר אלא שחייב ליתנה... ומשום כך הי' נ"ל דהא דאמרי' הכא דעובר מיד היינו מדרבנן שחשו למיתה כמו שחשו מדבריהם לאומר לאשה הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתי אבל מדאורייתא עד שיעבור עליו שלשה רגלים אינו עובר.

המשנה אומרת:

באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים. [משנה ב.]

הגמרא [ד.] מבארת, כי דברי המשנה אמורים ביחס לאיסור 'בל תאחר', והיא נוקטת בשיטת רבי שמעון שעוברים על איסור זה רק לאחר שעברו "ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה".

מקור איסור 'בל תאחר' בדברי התורה בפרשת כי תצא:

כי תדר נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו, כי דרש ידרשנו ה' אלהיך מעמך והיה בך חטא. וכי תחדל לנדר, לא יהיה בך חטא. מוצא שפתיך תשמר ועשית, כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה אשר דברת בפיו. [דברים כג, כב-כד]

בכתובים אלו מזהירה התורה על איחור מתשלום הנדר. בתורה לא מפורש הזמן בו עוברים על האיסור, ונחלקו בכך התנאים:

חייבי הדמין והערכין החרמין וההקדשות, חטאות ואשמות עולות ושלמים, צדקות ומעשרות בכור ומעשר ופסח, לקט שכחה ופאה – כיון שעברו עליהן שלשה רגלים עובר בבל תאחר. רבי שמעון אומר: שלשה רגלים כסדרן וחג המצות תחלה. רבי מאיר אומר: כיון שעבר עליהן רגל אחד עובר בבל תאחר. רבי אליעזר בן יעקב אומר: כיון שעברו עליהן שני רגלים עובר בבל תאחר. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כיון שעבר עליהן חג הסוכות עובר עליהן בבל תאחר. [ר"ה ד-:]

בדברי התנאים חמש שיטות בזמן האיחור בו עוברים ב'בל תאחר':

- א. לפי רבנן, לאחר שעברו שלושה רגלים בהם הנודר לא שילם את נדרו.
- ב. לפי רבי שמעון, לאחר שעברו "שלושה רגלים כסדרן" – פסח, שבועות וסוכות.
- ג. לפי רבי מאיר, מיד לאחר שעבר רגל אחד.
- ד. לפי רבי אליעזר בן יעקב, לאחר שעברו שני רגלים.
- ה. לפי רבי אלעזר ברבי שמעון, לאחר שעבר חג הסוכות.

הגמרא מבארת כי מחלוקת רבי מאיר ורבנן נעוצה בדרשת הכתובים:

ורבי מאיר מאי טעמא? דכתיב 'זבאת שמה והבאתם שמה'. ורבנן, ההוא לעשה. ורבי מאיר, כיון דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי, ממילא קם ליה בבל תאחר. [שם]

הגמרא אומרת, כי לפי רבי מאיר, שעת העלייה לרגל מחייבת את האדם לשלם את נדריו, ולכן אם אינו עושה זאת – עובר ב'בל תאחר'. לעומת זאת, לפי רבנן, אמנם קיים חיוב להביא את נדריו ברגל, ואם אינו עושה זאת עובר בעשה, אך על איסור 'בל תאחר' עוברים רק לאחר שלושה רגלים בהם הנודר נמנע משלם את נדרו.

לכאורה, ביסוד מחלוקת התנאים עומדות שתי תפיסות עקרוניות בגדר איסור 'בל תאחר'. לפי רבי מאיר, האיסור קיים מיד כאשר חל חיוב תשלום הנדר והנודר מתאחר מלקיימו. בשל כך, אדם הנמנע מלהביא את קרבנותיו ברגל, בו חלה חובת תשלום הנדר, עובר בלאו – "כיון דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי, ממילא קם ליה בבל תאחר". לעומת זאת, לפי רבנן, אמנם חיוב תשלום

הנדר חל בשעת הרגל, אך איסור 'בל תאחר' נאמר רק כאשר האדם מתמהמה מלשלם את נדרו **לאורך זמן** – במשך שלושה רגלים.

על פי דברים אלו, הואיל ולהלכה פוסקים כשיטת רבנן<sup>22</sup>, חיוב 'בל תאחר' קיים רק לאחר איחור של שלושה רגלים, גם כאשר החיוב חל קודם לכן. אמנם, הדברים תלויים בשיטות הראשונים בדין 'בל תאחר' ביחס לצדקה. בברייתא דלעיל צדקה נמנית בין החיובים עליהם עוברים ב'בל תאחר', ולגביהם נחלקו התנאים בזמן בו חל האיסור. עם זאת, בהמשך סוגיית הגמרא מובאים דברי רבא:

אמר רבא: וצדקה מיחייב עלה לאלתר. מאי טעמא, דהא קיימי עניים. [ר"ה ו.]

הגמרא אומרת שאיסור 'בל תאחר' חל מיד כאשר עומדים עניים לפניו ואינו נותן להם צדקה.

הראשונים מקשים על כך מהברייתא דלעיל [ד.] הכוללת את צדקה בין החיובים שהאיסור נאמר רק לגבי איחור של שלושה רגלים, והם מיישבים סתירה זו בדרכים שונות.

הרשב"א כותב:

אלא מסתברא לי דלעולם ג' רגלים לבל תאחר גזירת הכתוב היא ועד שיעברו עליו אינו עובר ואפילו קיימי עניים וקאי מקדש וקיימי כהנים, והיינו ברייתא, ודרבא לחייבו בעשה ד'מוצא שפתיך' וכדרשינן 'מוצא שפתיך' – זו מצות עשה'. [רשב"א ד. ד"ה וצדקות]

הרשב"א רואה בברייתא את המקור המרכזי לגדר איסור 'בל תאחר' בצדקה, ולשיטתו גם בצדקה האיסור נאמר רק לאחר שלושה רגלים. לכן, מסביר הרשב"א, דברי רבא אמורים ביחס לעשה בלבד, ורק עליו עוברים כאשר נמצאים עניים ואינו נותן להם צדקה<sup>23</sup>.

הר"ן חולק ומיישב את המקורות באופן שונה:

ואני אומר... דמידי דתלי במקדש, כחייבי הקדשות והקרבנות, תלי בג' רגלים, ומידי דלא תלי במקדש, כצדקה, לא תלי ברגלים כלל, וליכא פלוגתא בין קיימי עניים ללא קיימי עניים ובין היכא דקאי גבי המקדש כהנים להיכא דלא קאי, שהתורה לא נתנה דבריה לשעורים. וברייתא הכי קתני: דחייבי חרמים וכו' וצדקות ומעשרות וכל אותן השנויין בברייתא, כיון שעברו עליהן שלשה רגלים עובר בבל תאחר ותרת. קא משמע לן חדא דבכל הני קאי עלייהו בבל תאחר, וכדמוכח בגמרא דאכולהו אזהר רחמנא, ואשמועינן תו דליכא חד מינייהו שלא יעבור עליו בבל תאחר כיון שעברו עליו ג' רגלים, אבל איפכא לא קאמר שלא יעבור על שום אחד מהם בבל תאחר עד ג' רגלים, ומיהו אפשר למטעי בהכי, ולפיכך בא רבא ופירש בצדקה מיחייב עליה לאלתר, לומר דמאי דתניא צדקה בהדי הנך היינו לומר דבצדקה נמי קאי עלייהו בבל תאחר, ומשום דרובייהו דמתנו בברייתא תלו במקדש ובעינן בבל תאחר דידהו שלשה רגלים קאמר בכולהו כיון שעברו ג' רגלים, דבצדקה נמי קושטא דמילתא היא דכיון שעברו עליה ג' רגלים עובר בבל תאחר, אבל אין הכי נמי דלאלתר נמי מיחייב עליו, דהא קיימי עניים ולא תליא במקדש כלל. כן נראה לי. [ר"ן א: ד"ה וצדקה]

הר"ן רואה בדברי רבא את המקור המרכזי, והוא לומד ממנו כי שיעור שלושה רגלים נאמר רק ביחס לחיובים התלויים במקדש, אך על צדקה עוברים לאלתר – "דהא קיימי עניים". בשל כך, הר"ן מבאר כי אמנם הברייתא כוללת את צדקה עם החיובים עליהם עוברים בשלושה רגלים, אך אין כוונתה להשוות את צדקה אליהם לחלוטין; הברייתא כותבת את ההגדרה הנכונה לכל הדינים, שעוברים לאחר שלושה רגלים, אך אליבא דאמת בצדקה עוברים לאלתר.

האחרונים [דברי יחזקאל סי' יג אות ט, גר"ט סי' מח; קונטרסי שיעורים נדרים שיעור י אות ג] מבארים כי מחלוקת זו נעוצה בהבנות דלעיל. לפי הרשב"א, שיעור הזמן של שלושה רגלים הוא שיעור **זמן האיחור** – החיוב חל לאלתר, אך התורה קבעה שרק איחור של שלושה רגלים נאסר, וקביעה זו

<sup>22</sup> כן פוסק הרמב"ם [הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג].

<sup>23</sup> וכן מובא בתוספות הרא"ש [ו. ד"ה אמר] בשם רבנו יונה.

קיימת בכל התחומים. לעומת זאת, לפי הר"ן, שיעור הזמן הוא מועד חלות החיוב. בשל כך, בצדקה, בה החיוב חל מיד כאשר עומדים לפנינו עניים, עובר על האיסור לאלתר.

תפיסותיהם השונות של הראשונים עולות גם ממחלוקתם לגבי 'בל תאחר דנזירות'.

הגמרא במסכת נדרים אומרת:

בל תאחר דנזירות היכי משכחת לה... אמר רבא: כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, דמן ההיא שעתא הוה ליה נזיר... דאמרינן דילמא השתא מיית. [נדרים ג:]

מדברי הגמרא עולה כי האומר 'לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר' עובר ב'בל תאחר' אם אינו נעשה נזיר לאלתר.

הר"ן מבאר את טעם הדבר:

דכיון שהתנה ואמר לא איפטר מן העולם משמע דהכי קאמר: הרי עלי למנות נזירות בעניין שלא יהא חשש בדבר שאשלים נזירותי קודם שאפטר מן העולם. משום הכי, אף דלישנא לא משמע דאהא נזיר מעתה, מיהו קם ליה בבל תאחר לאלתר, דאף על גב דאיכא למימר מהיכא קא ילפת מנדרים, אי מה התם בל תאחר דידהו ליתא אלא אחר ג' רגלים... הכא נמי לאחר ג' רגלים, ליתא, דאילו התם אמר הרי עלי סתמא, אבל הכא לא אמר הכי... וכיון שכן הוה ליה כאומר הרי עלי להביא קרבן מיד, דקם ליה בבל תאחר לאלתר.

[ר"ן שם, ד"ה בל תאחר]

לדבריו, הואיל וקיים חשש למיתה, מוטלת על הנודר חובה להתחיל את נזירותו לאלתר, ולכן אם מתאחר ואינו עושה זאת – עובר ב'בל תאחר'.

לעומתו, הרשב"א שולל את ההבנה שמתחייב ב'בל תאחר' לאלתר:

דאטו בל תאחר דאמר רחמנא משום דדלמא מיית הוא, הא אינו אלא מצות מלך, ותדע לך שאינו עובר אלא אחר שלשה רגלים וכסדרן ופעמים שהם ג' פעמים ד' פעמים ה'. ועוד קשיא לי, דכיון דמנדרים ילפינן, דיו שיהא כנדרים, ומה נדרים אינו עובר לאלתר אלא לאחר שלשה רגלים, אף נזירות לא יהא עובר עליו אלא לאחר ג' רגלים.

[רשב"א שם, ד"ה ה"ג אמר רבא]

לדברי הרשב"א, איסור 'בל תאחר' נאמר רק על איחור של שלושה רגלים, ולכן לא ייתכן שבנזירות יעבור על האיסור לאלתר.

בשל כך הרשב"א כותב שכוונת הגמרא היא לאיסור דרבנן בלבד:

ומשום כך היה נראה לי, דהא דאמרינן הכא דעובר מיד היינו מדרבנן שחשו למיתה... אבל מדאורייתא עד שיעבור עליו שלשה רגלים אינו עובר.

[שם] 24

הקשר בין שתי מחלוקות אלו שבין הרשב"א לר"ן, לגבי 'בל תאחר' בצדקה ובנזירות, גלוי לעין. לפי הרשב"א, איסור 'בל תאחר' נאמר רק לאחר איחור של שלושה רגלים. בשל כך, לשיטתו אין כל מקור לחלות איסור זה לאלתר – לא בצדקה ולא בנזירות. לעומת זאת, לפי הר"ן, האיסור נאמר בכל איחור משעת חלות החיוב. בהתאם לכך, בקרבנות חלות החיוב היא רק לאחר שלושה רגלים,

24 הרא"ש [שם, ד"ה לא איפטר] מפרש כי ב'בל תאחר' דנזירות עובר רק לאחר שלושה רגלים. מכאן שהוא הולך בדרכו העקרונית של הרשב"א, שהאיסור קיים בכל מקום רק באיחור של שלושה רגלים.

ולכן רק לאחריהם עוברים ב'בל תאחר', אך בצדקה ובנזירות, בהם חלות החיוב היא מידית – עוברים על איסור 'בל תאחר' לאלתר<sup>25</sup>.

דברים אלו בביאור שיטות הראשונים עומדים בסתירה לטענתנו בתחילת השיעור. פתחנו את דברינו בטענה שהבנות אלו בגדר איסור 'בל תאחר' שנויות במחלוקת רבי מאיר ורבנן: לפי רבי מאיר האיסור חל מיד בשעת חלות החיוב – ברגל, ואילו לפי רבנן האיסור חל רק לאחר איחור של שלושה רגלים משעת חלות החיוב. אמנם, כפי שהתבאר, הראשונים נחלקו בשאלה זו עצמה, ומכאן שהם מבארים את מחלוקת התנאים באופן אחר.

לפי הרשב"א, הסבור שהאיסור קיים רק לאחר איחור ממושך משעת החיוב, ניתן להבין כי הגדרה זו מוסכמת על כל התנאים, אלא שנחלקו רבי מאיר ורבנן בשיעור האיחור – רגל אחד או שלושה רגלים. אולם, לפי הר"ן, הסבור שהאיסור קיים מיד בשעת חלות החיוב, שיטתם של רבנן טעונה ביאור. לכאורה לשיטתו יש לבאר כי ההגדרה שהאיסור קיים מיד בשעות חלות החיוב היא מוסכמת, אלא שנחלקו רבי מאיר ורבנן בשעת חלות החיוב – ברגל הראשון או רק לאחר שלושה רגלים. אמנם, קשה על כך מדברי הגמרא, שרבנן מודים שעוברים בעשה כבר ברגל הראשון. לכאורה, דין זה מוכיח שהחיוב חל לפני שעברו שלושה רגלים, ואם כן שיטת הר"ן טעונה ביאור.

הקהילות יעקב מיישב תמיהה זו:

הנראה דיש לומר בזה, דהחיוב להביא ברגל ראשון אינו כלל מפאת נדרו אלא מפאת שיש לו קרבן, וכל מה שיש לו חייבתו תורה להביאו כשעולה לרגל. [קהילות יעקב ר"ה סי' ג]

לפי דבריו, העשה, הנלמד מהכתוב "ובאת שמה... והבאתם שמה", אינו נובע מחלות חיוב תשלום נדרו, אלא זוהי חובת הרגל, בו עולים למקדש, להביא את כל הקרבנות הנמצאים ברשותו. בשל כך, על אף שחובת הקרבן עדיין לא חלה על האדם (עד שיעברו שלושה רגלים משעת נדרו), הוא מחויב בעשה להביא את הקרבן שברשותו למקדש<sup>26</sup>.

לסיום השיעור נעיר כי בראשונים ישנן דרכים נוספות ביישוב הסתירה הקיימת לגבי מועד חלות איסור 'בל תאחר' בצדקה.

תוספות כותבים:

והא דאמר רבא לקמן 'וצדקה מיחייב עלה לאלתר', הני מילי דקיימי עניים, אבל לא מיחייב להדורי בתרייהו כל זמן שלא עברו שלשה רגלים. [תוס' ר"ה ד. ד"ה צדקות]

לדבריהם, כאשר 'קיימי עניים' עוברים על 'בל תאחר' לאלתר, ואילו כאשר לא 'קיימי עניים' עוברים רק לאחר שלושה רגלים.

נראה שלשיטתם חיוב צדקה הוא בעל אופי כפול: זהו גם חיוב לעניים וגם חיוב לגבוה. בהתאם לכך, כאשר 'קיימי עניים' חל החיוב לעניים, ולכן הנמנע מלתת להם עובר לאלתר על 'בל תאחר'; כאשר לא 'קיימי עניים', החיוב לעניים לא חל, ולכן מתחייב ב'בל תאחר' רק לאחר שלושה רגלים, שכן, בדומה לקרבנות, בזמן זה חל החיוב לגבוה<sup>27</sup>.

בספר החינוך מובאת שיטה נוספת:

<sup>25</sup> עיי' דברי יחזקאל [שם] וקונטרסי שיעורים [שם, אות ד] הטוענים שדין הנמנע מלהביא את פסחו בערב פסח, האם עובר עליו לאלתר, תלוי במחלוקת זו ביסוד דין 'בל תאחר', ואכמ"ל.

<sup>26</sup> עיי' קונטרסי שיעורים [שם, אות ה] המביא לכך ראיות שונות.

<sup>27</sup> לפי זה, תוספות מבינים את שיעור שלושת הרגלים בדרכו של הר"ן, שזהו מועד חלות החיוב.

אבל יש מהם שאמרו, שאף בבל תאחר מחייבין בצדקה בשאינו פורע אותה לאלתר. ואמרו, שחילוק יש בין מה שאדם מחייב עצמו בו, כגון צדקה, למה שאין אדם מחייב עצמו, כלקט שכחה ופאה. דמה שחייב הוא עצמו בו ובידו לקיים, דאית ביה הני תרתי, כגון צדקה, מחויב עלה בבל תאחר מיד, אבל בלקט שכחה ופאה לא חייב הוא עצמו בהן. וקרבות שחייב הוא עצמו בהן אין בידו להקריבם מיד, ולפיכך אינו עובר עליהן עד אחר שלשה רגלים.

[ספר החינוך מצוה תקעה]

לפי שיטה זו, קיים חילוק בין צדקה לבין מתנות עניים: בצדקה עובר לאלתר, ואילו במתנות עניים עובר רק לאחר שלושה רגלים. החינוך מבאר כי עוברים על 'בל תאחר' לאלתר רק בצירוף שני גורמים: "מה שחייב הוא עצמו בו ובידו לקיים".

טעמה של שיטה זו מבואר בדברי הריטב"א:

ודאי בצדקה דשכיחי עניים בכל דוכתי והם צריכין לו בכל שעה רמא רחמנא חיובא עליה לאלתר מכיון דקבליה עליה, שאם אתה קובע לו זמן מרובה הרי עניים רעבים, **וסתמא שכך היה דעת הנודר ליתנו לאלתר.** [ריטב"א ר"ה ו. ד"ה אמר רבא וצדקה]

לדבריו, בצדקה שהאדם מחייב את עצמו, דעתו לתת את הצדקה לאלתר, ולכן כבר מרגע שאינו נותן את הצדקה לעניים העומדים לפניו עובר ב'בל תאחר'.

מדבריו עולה הבנה חדשה בגדר איסור 'בל תאחר'. לפי השיטות שהובאו עד כה, האיסור הוא על איחור בתשלום הנדר (לפי הרשב"א: באיחור הנמשך שלושה רגלים, ולפי הר"ן: באיחור משעת חלות הנדר). לעומת זאת, לפי החינוך והריטב"א, האיסור הוא על אי קיום הנדר – חובת הנדר כוללת התחייבות לשלם את הנדר בפרק זמן מסוים, והימנעות מלשלם את הנדר בפרק זמן זה מהווה אי קיום של הנדר.

תפיסה זו בגדר איסור 'בל תאחר' עולה מדברי הרמב"ם בספר המצוות, כי הנמנע מלשלם את נדרו בשלושת הרגלים עובר ב'בל תאחר' וב'בל יחל':

ובספרי אמרו: 'לא יחל דברו' – מגיד שהוא עובר על בל יחל ועל בל תאחר. כלומר, כשנדר קרבן ולא הקריבו ועברו עליו שלושה רגלים הוא חייב משום 'בל תאחר' ומשום 'לא יעשה דבריו חולין'. [ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קנז]

הרמב"ן חולק וטוען כי הנמנע מלשלם את נדרו בשלושת הרגלים עובר ב'בל תאחר' בלבד:

ולפי דעתי, שעובר בשלושה רגלים משום 'בל תאחר', אבל משום בל יחל אינו עובר עד שיעבור על הנדר ואי אפשר לקיימו, ואין ל'בל יחל' עניין ברגלים.

[השגות הרמב"ן לספר המצוות מ"ע צד]

לדברי הרמב"ן, הנמנע מלשלם את נדרו בשלושת הרגלים, הרי הוא מאחר מלשלם את נדרו אך אינו מפר אותו. בשל כך, הוא עובר ב'בל תאחר' ולא ב'בל יחל'. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם, זמן תשלום הנדר הוא חלק מגוף הנדר, ולכן המאחר מלקיימו הרי הוא מפר את נדרו ועושה דבריו חולין, ובשל כך הוא עובר גם ב'בל יחל'<sup>28</sup>.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>28</sup> כן מבארים הלב שמח [מ"ע צד] והחתם סופר [נדרים ג: ד"ה אמר רבא] את שיטת הרמב"ם.

# יסודות ראש השנה

## שיעור רביעי

### ראש השנה לאילן

#### מקורות

א. משנה ב; גמ' ט-י. "ת"ר אחד הנוטע... משום רבעי"; יד. "באחד בשבט... גשמי שנה"; טו: "ת"ר אילן... לשנה הבאה"

ב. רש"י יד. ד"ה הואיל ויצאו; תוס' שם, ד"ה באחד; טורי אבן שם, ד"ה הואיל

ג. רמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ח-יב; ר"ן על הר"ף ב: ד"ה והא דאמר'

ד. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ט וה"ג; ספרא פרשת בהר פרק א הל' ד; רבנו חננאל טו: "אבל מה שחנטו... הראשונה של שבוע"; הפירוש המיוחס לר"ש על הספרא, שם

#### טורי אבן יד: ד"ה הואיל

הואיל ויצאו רוב גשמי שנה. פי' התוס' דלב"ש זמן חניטת של גשמי שנה זו באחד בשבט ולב"ה בט"ו בשבט וכל החנוטין קודם זמן הזה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי, והא דלא אזיל באילנות בתר תשרי כמו בשליש בתבואה משום דדרשינן לעיל פעמים שבד' ועדיין אסור' משום ערלה. משמע מדבריהם הא דאמר ר"א הואיל ויצא רוב גשמי שנה היינו משום דהחנוטין קודם שבט הוא על גשמי שנה שלפני תשרי ולפ"ז ר"ה לאילן נמי תשרי הוא כמו בתבואה חזיתים ושבט גילוי מילתא בעלמא הוא דהחנוטין קודם לו הוא על גשמי שנה שלפני תשרי ולישנא דגמ' לא משמע הכי. ועוד הא בירושלמי אמרינן ר' אילא ר"א בשם ר' אושע' כבר יצא רוב גשמי שנה כול' וכבר רוב התקופ' מבחוץ. ר"ז ר"א בשם ר"א אמר ע"כ הן חיינן ממי השנה שעברה מכאן ואילך הן חיינן ממי השנ' הבא' אלמא תרי טעמי נניהו וגמרי' דידן קיימי בשיטת ר' אילא שתלה הדבר בכבר יצא רוב גשמי השנה ודלא כר"ז שתלה בעד כאן חיינן ממי שנה שעברה והאי יצאו רוב גשמי שנה דקאמר היינו כדפירש רש"י שכבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה ועלה השרף באילנות ונמצא הפירו' חונטי' מעתה.

#### ספרא פרשת בהר פרק א הל' ד

שבת שבתון יהיה לארץ - כיון שיצת שביעית אף על פי שפירותיה שמיטה מותר את לעשות מלאכה בגופו של אילן, אבל פירותיו אסורים עד חמשה עשר בשבט.

#### הפירוש המיוחס לר"ש על הספרא, שם

כיון שיצאת שביעית אף על פי שעדיין פירותיה שמיטה, מותר אתה לעשות מלאכה באילן - פירוש, שכל מה שחנט לאחר שנה שביעית עד ט"ו בשבט, הכל הוא כדין פירות שביעית. ונפיק לן בערלה ורבעי במסכת ראש השנה מדכתיב 'ובשנה הרביעית - פעמים שפירות רביעית הן ערלה', ומהדר על 'שלוש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל', והיינו שחנטו מתשרי של רביעית עד ט"ו בשבט. וכן דריש שם: 'ובשנה החמישית' - שפירותיה רבעי כשחנטו מתשרי עד ט"ו בשבט. והוא הדין נמי בשביעית. ומיהו מה שחנט בשביעית מתשרי עד ט"ו בשבט, הרי ודאי בדין שביעית ולא בדין שישית, דלא אמרינן לקולא אלא לחומרא, וטעמא, דקים להו לחכמים שהפירות שחונטים מתשרי עד ט"ו בשבט בידוע שהן חונטין משרף שבאילן שנכנס בו מקודם תשרי.

המשנה אומרת:

באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו.

[משנה ב.]

הגמרא מבארת מדוע זמן זה נקבע כ'ראש השנה לאילן':

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הואיל ויצאו רוב גשמי שנה. [ר"ה יד.]

רש"י מפרש את דברי הגמרא:

הואיל ויצאו רוב גשמי שנה – שכבר עבר רוב ימות הגשמים, שהוא זמן רביעה, ועלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטין מעתה. [רש"י שם, ד"ה הואיל]

רש"י כותב כי רוב גשמי השנה יורדים עד שבט, וממנו מתחילה עונת החנטה, ולכן בו נפתחת שנה חקלאית חדשה (ביחס לפירות האילן).

תוספות מבארים את טעמה של הגמרא באופן אחר:

אבל אותן החונטין קודם הזמן הזה, היינו על גשמי שנה שלפני תשרי. [תוס' שם, ד"ה באחד]

תוספות כותבים כי משמעותו של ט"ו בשבט נובעת מכך שהפירות החונטין קודם לזמן זה גדלו על גשמי השנה הקודמת, ואילו הפירות החונטין לאחר מכן גדלו על גשמי השנה הנוכחית.

מדבריהם לומד הטורי אבן על הבנה שונה במהותו של ט"ו בשבט:

משמע מדבריהם הא דאמר רבי אלעזר 'הואיל ויצא רוב גשמי שנה', היינו משום דהחונטין קודם שבט הוא על גשמי שנה שלפני תשרי. ולפי זה, ראש השנה לאילן נמי תשרי הוא כמו בתבואה וזיתים, ושבט גילוי מילתא בעלמא הוא דהחונטין קודם לו הוא על גשמי שנה שלפני תשרי. [טורי אבן שם, ד"ה הואיל]

לשיטת תוספות, ט"ו בשבט אינו פותח שנה חקלאית חדשה, ולתאריך זה אין כל משמעות מצד עצמו; כעיקרון, גם ביחס לאילנות השנה מתחילה בתשרי, וט"ו בשבט אינו אלא נקודת זמן המהווה 'גילוי מילתא' אלו פירות גדלו מגשמי השנה הקודמת ואלו פירות גדלו מגשמי השנה הנוכחית.

שתי שיטות אלו מובאות בירושלמי:

רבי זעירה רבי אילא רבי לעזר בשם רבי הושעיה. חד אמר: כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה וכבר רובה של תקופה מבחוץ. וחורנה אמר: עד כאן הן חיינ ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיינ ממי השנה הבאה. ולא ידעין מאן אמר דא ומאן אמר דא. מן מה דאמר רבי יסא רבי אילא רבי לעזר בשם רבי הושעיה: כבר יצא רוב גשמי השנה כולה וכבר רוב התקופה מבחוץ, הוי רבי זעירה דו אמר: עד כאן הן חיינ ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיינ ממי השנה הבאה. [ירושלמי פ"א ה"ב]

טעמו של רבי הושעיה הוא: "כבר יצא רוב גשמי השנה כולה" (כדברי רש"י), ואילו טעמו של רבי זעירה הוא: "עד כאן הן חיינ ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיינ ממי השנה הבאה" (כדברי תוספות)<sup>29</sup>

מחלוקת עקרונית זו בביאור המושג "ראש השנה לאילן", עומדת ביסוד שתי מחלוקות ראשונים: לגבי מניין שנות ערלה ולגבי ט"ו בשבט לעניין שמיטה.

<sup>29</sup> הטורי אבן [שם] מוכיח מהירושלמי כנגד תוספות המאחדים בין שני הטעמים.



הגמרא מביאה ברייתא העוסקת במניין שנות הערלה:

תנו רבנן, אחד הנוטע אחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה, עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית. פחות משלשים יום לפני ראש השנה, לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית. ופירות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט, אם לערלה ערלה ואם לרבעי רבעי.<sup>[ר"ה ט: ג.]</sup>

ברייתא זו מלמדת כי הנוטע אילן שלושים יום לפני ראש השנה – שנה זו נמנית כשנה הראשונה למניין שנות הערלה, ואילו הנוטע אילן פחות משלושים יום לפני ראש השנה – רק השנה שלאחריה נמנית במניין שנות הערלה. הברייתא מוסיפה: "ופירות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט", ונחלקו הראשונים ביחס לאיזה מקרה אמור דין זה.

הרמב"ם כותב:

באחד בתשרי ראש השנה לערלה ולרבעי, ומאימתי מונין להם משעת נטיעה, ואינו מונה מראש השנה לראש השנה אלא ל' יום בשנה חשובין שנה, והוא שתקלוט הנטיעה קודם שלשים יום, וכמה הוא סתם הקליטה לכל האילנות שתי שבתות. נמצאת למד שהנוטע מ"ד יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה, ואף על פי כן אין פירות הנטיעה הזאת מותרות בערלה אלא ברביעית עד ט"ו בשבט שהוא ראש השנה לאילנות. [הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ח-ט]

הרמב"ם מביא דין זה ביחס לנוטע עד ט"ו באב, שסוף השנה עולה לו כשנה הראשונה, ולגבי זה חידשה הברייתא שהפירות אסורים עד ט"ו בשבט של השנה הרביעית. הרמב"ם מוסיף וכותב:

נטען ב"ו באב משנת עשר לא עלתה לו שנת עשר, אלא הרי הוא ערלה שנת י"א וי"ב וי"ג כולה, והרי הוא נטע רבעי מראש השנה של שנת י"ד עד סופה. [שם, ה"א]

לשיטתו, כאשר נוטע לאחר ט"ו באב, שסוף השנה אינו עולה לו, הפירות יוצאים מידי ערלה מיד בראש השנה של השנה הרביעית, ואין צורך להמתין עד ט"ו בשבט.

הר"ן מבאר את טעם שיטתו, מדוע דווקא בנוטע עד ט"ו באב הפירות יוצאים מידי ערלה רק בט"ו בשבט של השנה הרביעית:

דדוקא נטיעה שהקלנו עליה בתחילתה, שעלו לה שלשים יום לשנה שלימה, ולפיכך מחמירין עליה בסופה להמשיך שנתה עד ט"ו בשבט שהוא ראש השנה לאילן. [ר"ן ב: ד"ה והא דאמרי']

לדבריו, הואיל והשנה הראשונה הייתה חלקית, "שעלו לה שלשים יום לשנה שלימה", אנו מחמירים בשנה השלישית, וקובעים כי היא מסתיימת רק בט"ו בשבט – מועד סיום שנת האילן.

בעל המאור חולק על שיטה זו, ולדעתו החובה להמתין עד ט"ו בשבט קיימת בכל הנטיעות, בין שניטעו לפני ט"ו באב ובין שניטעו לאחריו:

יש שטועין בפירוש שמועה זו לומר שאין פירות נטיעה אסורין עד ט"ו בשבט אלא בנוטע ל' יום לפני ראש השנה בלבד, אבל בנוטע לאחר ראש השנה מיד או שנטע פחות מל' יום לפני ראש השנה כל שנות הנטיעה כלות בראש השנה ואין שנות הערלה והרבעי נמשכות עד ט"ו בשבט, ודייק מדקתני 'ופירות נטיעה זו', ומדקאמר 'פעמים שברביעית פעמים שבחמישית'. ולדעתי כך הוא הדין לעולם, והאי דקאמר 'פעמים' לפי שהחנטה המצויה מראש השנה עד ט"ו בשבט באילנות מלתא דלא שכיחא היא ומקצת ממיני האילנות, והאי דקאמר 'ופירות נטיעה זו', כלומר שהנטיעה שגורמת לה לאיסור ערלה היא מושכתה משנה זו לשנה זו עד ט"ו בשבט, וכן לרבעי, ותו לא מידי. [המאור הקטן ר"ה ב: ד"ה

מה"מ]<sup>30</sup>

<sup>30</sup> מחלוקתם תלויה בפירוש סוגיית הירושלמי [ר"ה פ"א ה"ב]; עי' המאור הקטן [שם], ראב"ד [הל' מעשר שני ונטע רבעי, שם] ור"ן [שם].

הר"ן מכריע כשיטת בעל המאור:

והכא נמי מסתברא, משום דהא מילתא בטעמא תליא ולא משום חומרא בעלמא, והיינו טעמא דמילתא, דכיון דאילן גדל על רוב מים של שנה שעברה, וכל שהוא חונט בין בתשרי לט"ו בשבט היינו מחמת יניקת מים שלפני ראש השנה ומאותה יניקה חנטו פירות הללו, ולפיכך הרי הן כאילו חנטו קודם תשרי, דחנטה זו משרף שלפני תשרי הוא. וכיון דהיינו טעמא דמילתא, ליכא לאפלוגי בין נטעה שלשים יום לפני ראש השנה או פחות מכן.

[ר"ן, שם]

לטענת הר"ן, הדין שהפירות יוצאים מידי ערלה בט"ו בשבט אינו חומרה אלא סברה: הואיל והפירות החונטים לפני ט"ו בשבט גדלו על גשמי השנה הקודמת, יש לאוסרם ולהתייחס אליהם כפירות שגדלו בשנות הערלה. בהתאם לכך, אין מקום לצמצם דין זה דווקא לנטיעה שניטעה לפני ט"ו באב.

דברי הר"ן מבוססים על ההבנה שט"ו בשבט אינו 'ראש השנה לאילן' מצד עצמו, אלא הוא רק מהווה סימן המבדיל בין פירות שגדלו על גשמי השנה הקודמת לבין פירות שגדלו על גשמי השנה הנוכחית (כשיטת תוספות ורבי זעירא בירושלמי). לעומת זאת, לפי ההבנה ששנת האילן אינה מתחילה בתשרי אלא בשבט, וט"ו בשבט פותח את השנה החקלאית ביחס לאילנות, יש מקום לשיטתו של הרמב"ם, הרואה בדין הממשיך את שנות הערלה עד ט"ו בשבט של השנה הרביעית חומרה מיוחדת: הואיל והשנה הראשונה הייתה קטועה, השנה השלישית בשנות הערלה אינה מסתיימת בתשרי אלא בט"ו בשבט. ובשל כך, דין זה אינו קיים כאשר האילן ניטע לאחר ט"ו באב והשנה הראשונה הייתה מלאה.

ההבנות השונות בגדר ט"ו בשבט משליכות גם על דין ט"ו בשבט לעניין שביעית. הגמרא מביאה ברייתות [י; י:טו]: העוסקות בהשלכות של ט"ו בשבט ביחס למניין שנות הערלה וביחס לחיוב במעשרות בלבד, ואינה מזכירה את השמיטה בהקשר זה, שלגביה קובעת המשנה [ב]. את אחד בתשרי כ'ראש השנה' – "באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות". ואכן, מדברי הרמב"ם נראה שלגבי כל ענייני השמיטה הולכים רק אחר תשרי:

באחד בתשרי ראש השנה לשמיטין וליובלות. פירות ששית שנכנסו לשביעית, אם היו תבואה או קטניות או פירות האילן והגיעו לעונת המעשרות קודם ראש השנה הרי אלו מותרין, ואף על פי שאוסף אותם בשביעית הרי הן כפירות ששית לכל דבר. ואם לא באו לעונת המעשרות אלא אחר ראש השנה, הרי הן כפירות שביעית... וכן פירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית, בתבואה וקטניות ואילנות הולכין אחר עונת המעשרות.

[הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ט וה"ג] <sup>31</sup>

עם זאת, בספרא מובאת דרשה המלמדת על משמעותו של ט"ו בשבט גם ביחס לשמיטה:

'שבת שבתון יהיה לארץ' – כיון שיצת שביעית, אף על פי שפירותיה שמיטה מותר את לעשות מלאכה בגופו של אילן, אבל פירותיו אסורים עד חמשה עשר בשבט.

[ספרא פרשת בהר פרק א הל' ד]

מפורש בספרא כי פירות שחנטו במוצאי שביעית לפני ט"ו בשבט הם קדושים בקדושת שביעית. דברי הספרא מובאים על ידי הר"ש [שביעית פ"ב מ"ה ד"ה רבי שמעון] <sup>32</sup>, וכן עולה מדברי רבנו חננאל: אבל מה שחנטו קודם ט"ו בשבט בשביעית, מן הששית הן חשובין. [רבנו חננאל ר"ה טו:]

<sup>31</sup> עם זאת, השל"ה [שער האותיות, קדושת האכילה אות קמד] טוען כי כוונת הרמב"ם אינה לאחד בתשרי אלא בט"ו בשבט.  
<sup>32</sup> אמנם, הגר"א [בהגהותיו לספרא, שם] מוחק מילים אלו בספרא.

לפי שיטה זו, דברי המשנה, כי ראש השנה לשמיטין וליובלות הוא בתשרי, אמורים דווקא לגבי איסור העבודה בקרקע, אך לגבי הפירות ראש השנה הוא ט"ו בשבט. בשל כך, פירות שחנטו בשביעית לפני ט"ו בשבט אינם קדושים בקדושת שביעית, ואילו פירות שחנטו במוצאי שביעית לפני ט"ו בשבט הם קדושים בקדושת שביעית.

שיטת הרמב"ם מובנת מסברה: הואיל ושנת השמיטה מתחילה ונגמרת בתשרי, אין מקום ללכת אחר ט"ו בשבט לעניין פירות האילן. לעומתה, שיטת רבנו חננאל וסיעתו טעונה ביאור, כפי שתמה התורת זרעים:

דהרי מדנפקא לן בראש השנה שם מקרא דהראש השנה של שמיטה הוא א' בתשרי, אם כן הרי הוא דין בכלל תורת השביעית דשנת השביעית מתחלת מא' בתשרי לכל הדינים. דהא עיקר תורת שביעית אינו דין בהפירות לבד, כמעשר, ערלה ורבעי, אלא הוא דין בהשנה, ואם כן איך ייתכן לומר דלכל הדינים שנת השביעית מתחלת מא' בתשרי, ולעניין אילנות עדיין לא חל עליהן קדושת שביעית עד ט"ו בשבט. [תורת זרעים שביעית פ"ה ה"א]

התורת זרעים מבאר שיטה זו על פי התפיסה שט"ו בשבט מבחין בין הפירות שגדלו על גשמי השנה הקודמת לבין הפירות שגדלו על גשמי השנה הנוכחית:

דסברי כמהן דאמר שם, דהוא מטעם ד'עד כאן הן חיינ ממי שנה שעברה', וכמו שכתבו התוס', דנמצא דגם באילנות הראש השנה שלהם הוא א' בתשרי, וחניטתן בט"ו בשבט אינו אלא סימן על הגידול שלהם. ועל כן שפיר כתבו דגם לעניין שביעית הדין כן, דמה שחנטו קודם ט"ו בשבט מותרין, משום דהגידול שלהם הוא מהשרף שלפני תשרי. [שם]

על פי דבריו, לפי ההבנה ששנת האילנות מתחילה בט"ו בשבט, בהכרח יש לאמץ את שיטת הרמב"ם, על פיה אין לתאריך זה משמעות ביחס לשביעית – לגביה השנה מתחילה בתשרי. לעומת זאת, על פי ההבנה שגם שנת האילנות מתחילה בתשרי, ואף על פי כן יש משמעות לט"ו בשבט הואיל והוא מבחין על אלו גשמים גדלו הפירות – יש משמעות לתאריך זה גם ביחס לחלות קדושת שביעית על פירות האילן.

לפירוש על הספרא המיוחס לר"ש ישנה שיטה שלישית בעניין זה:

כיון שיצאת שביעית אף על פי שעדיין פירותיה שמיטה, מותר אתה לעשות מלאכה באילן – פירוש, שכל מה שחנט לאחר שנה שביעית עד ט"ו בשבט, הכל הוא כדין פירות שביעית. ונפיק לן בערלה ורבעי במסכת ראש השנה מדכתיב 'ובשנה הרביעית – פעמים שפירות רביעית הן ערלה'... והוא הדין נמי בשביעית. ומיהו מה שחנט בשביעית מתשרי עד ט"ו בשבט, הרי ודאי בדין שביעית ולא בדין שישית, דלא אמרינן לקולא אלא לחומרא, וטעמא, דקים להו לחכמים שהפירות שחונטים מתשרי עד ט"ו בשבט בידוע שהן חונטין משרף שבאילן שנכנס בו מקודם תשרי. [המיוחס לר"ש על הספרא שם, ד"ה כיון שיצאת]

לשיטה זו, הולכים אחר ט"ו בשבט בשביעית לחומרא, וכך קדושים בקדושת שביעית גם פירות שחנטו בשביעית לפני ט"ו בשבט וגם פירות שחנטו במוצאי שביעית לפני ט"ו בשבט.

הקהילות יעקב תמה על סברת שיטה זו:

אך צריך עיון טעמא דמילתא, דממה נפשך, או שנתו כשנת האילן או כשנת שבת הארץ.

[קהילות יעקב ר"ה סי' יד]

הקהילות יעקב מציע לבאר:

ומשמע דאיכא שני דינים לעניין קדושת פירות שביעית, דודאי כל מה שנעשה פרי (לכל חד כדניו: פירות האילן בחנטה, תבואה וזיתים בשליש, אתרוג בלקיטה) בשנת שבת הארץ מתקדש בקדושת שביעית מכח קדושת הארץ, אך גם מה שחנט בשמינית עד ט"ו בשבט,

כיון שמדין שנת האילן נידון לשעבר, אית ביה נמי קדושת שביעית משום שנחשב פירות של שנה דשביעית מחמת שנת האילן. ואכתי צריך עיון. [שם]

הקהילות יעקב טוען כי לפי שיטה זו קיימים שני דינים שונים:

- א. "כל מה שנעשה פרי... בשנת שבת הארץ מתקדש בקדושת שביעית".
- ב. "מה שחנט בשמינית עד ט"ו בשבט... אית ביה נמי קדושת שביעית".

בביאור הדברים נראה, כי קיימים שני גורמים המחילים על הפירות את קדושת השביעית: גדילה (=היעשות לפרי) בשביעית והיחשבות ליבול השביעית. בשל כך, פרי שחנט בשביעית לפני ט"ו בשבט הוא אמנם יבול השישית, ואף על פי כן הוא קדוש בקדושת שביעית הואיל והוא גדל ונעשה פרי בשביעית. כמו כן, פרי שחנט במוצאי שביעית לפני ט"ו בשבט, אמנם הוא גדל ונעשה פרי במוצאי שביעית, אך הוא יבול השביעית, ולכן גם הוא קדוש בקדושת שביעית.

לסיכום: מדברי הירושלמי עולות שתי שיטות בביאור טיבו של ט"ו בשבט:

- א. לפי רבי הושעיה, בשונה מתבואה, ירקות וקטניות, השנה מתחילה ומסתיימת בתשרי, ביחס לפירות האילן השנה החקלאית מתחילה ומסתיימת בשבט – זמן תחילת חנטת הפירות.
  - ב. לפי רבי זעירה, גם ביחס לפירות האילן השנה מתחילה ומסתיימת בתשרי, אלא שהפירות החונטים עד ט"ו בשבט גדלים על מי השנה הקודמת, ולכן הם חלק מיבול השנה הקודמת.
- הראשונים נחלקים מהי שיטת הבבלי: מדברי רש"י עולה כהגדרתו של רבי זעירה, ואילו מדברי תוספות עולה כהגדרתו של רבי הושעיה.
- הבנות אלו משליכות על שני דיונים:

- א. מניין שנות הערלה: האם תמיד שנות הערלה מסתיימות בט"ו שבט של השנה הרביעית, או רק כאשר השנה הראשונה הייתה קטועה (מחלוקת הרמב"ם ובעל המאור).
- ב. ט"ו בשבט לגבי שמיטה: האם קדושת שביעית של פירות האילן נקבעת על פי תשרי או על פי ט"ו בשבט (מחלוקת הרמב"ם ורבנו חננאל).

להערות ולתגובות: רם יונתן ליפשיץ

[ramyonatans@gmail.com](mailto:ramyonatans@gmail.com)

# יסודות ראש השנה

## שיעור חמישי

### ראייה וחשבון בקידוש החודש

#### מקורות

- א. משנה ראש השנה פרק א משנה ג-ה, ט; פרק ב משנה ו-ט; פרק ג משנה א
- ב. גמ' ר"ה יט:כ: "שלחו ליה למר עוקבא... דלא ידע מר"
- ג. רבנו בחיי שמות יב, ב "וענין החדש הזה לכם... רבינו חננאל ז"ל"; פירוש המשנה לרמב"ם ר"ה פ"ב מ"ז
- ד. רמב"ם הל' קידוש החודש פ"א ה"א-ז; פ"ח ה"א-יב
- ה. רש"י פסחים נח: ד"ה בשני בשבת; תוס' שם, ד"ה כאילו
- ו. שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רנד; שו"ת תשב"ץ ח"א סי' קלו "...כשהיו מקדשין ע"פ הראיה"

#### רבנו בחיי שמות פרק יב פס' ב

וענין "החדש הזה לכם ראש חדשים", אין כונת הכתוב להזהיר אותנו לעבר שנים ולקבוע חדשים על פי ראית הלבנה, כי בקביעות החדשים אין עקר בתורה לחוש לראית הלבנה אם תראה מוטב ואם לא תראה ביום הקביעות, אלא קודם לכן או אחרי כן ליום או יומיים אין אנו חוששים כי לא נצטוינו בתורה לקבוע החדשים על פי ראית הלבנה כי אם על פי החשבון. וכתב רבינו חננאל ז"ל: קביעות החדשים אינו אלא על פי החשבון לא על פי ראית הלבנה, והראיה שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היה הענין מכסה אותם ביום ועמוד האש לילה ולא ראו בכלם שמש ביום ולא ירח בלילה, והוא שאמר הכתוב: (נחמיה ט, יט) "ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענין לא סר מעליהם ביוםם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם", ומהיכן היו קובעים חדשים על פי ראית הלבנה, אלא בודאי עקר המצוה בכתוב על פי החשבון.

והנה מסורת בידינו לעולם, כי י"ב חדשי השנה ה' חדשים מהם כל אחד ל' יום וה' חדשים מהם כל אחד מהם כ"ט יום, ושנים מהם פעמים שניהם ל' יום ופעמים שהם כ"ט כ"ט, פעמים אחד מהם ל' והשני כ"ט, ושני חדשים הללו הם מרחשון כסלו, ומסורת בידינו כי ר"ח תשרי ראש השנה לשנים, וכי לכל חדש הלכה למשה מסיני כ"ט יום ומחצה ותשצ"ג חלקים, ומפורש תמצא בכתוב: (דברי הימים - א יב, לב) "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל ראשיהם מאתיים וכל אחיהם על פיהם", ואין לך דבר שצריך חכמה ובינה לקבוע עתים ומועדים כי אם החשבון שהוא סוד העבור, אבל ראית הלבנה דבר ידוע, כי כשהלבנה נראית הכל יודעין שהוא ראש חדש וחג המצות בט"ו, וראש השנה באחד בתשרי, ויום הכפורים בעשרה בו וסכות בט"ו בו. אבל החשבון אינו אלא לחכמים מחשבין ומודיעין לישראל והם עושים על פיהם, וזהו שכתוב: (שם) "לדעת מה יעשה ישראל ראשיהם מאתיים וכל אחיהם על פיהם יצאו ועל פיהם יבאו".

וכן תמצא מדברי דוד ליהונתן שאמר (שמואל א - א, כ, ה) "הנה חדש מחר ואנכי ישב אשב עם המלך", ומהיכן היה יודע דוד שמחר חדש לולא שעל פי החשבון היו קובעים, כי אולי לא תראה הלבנה ולא יקבעו מחר חדש, ולא עוד אלא שהדבר מוכיח שהיו קובעים שני ימים ראש חדש, שנאמר: (שם, כד) "ויסתר דוד בשדה ויהי החדש וישב המלך על הלחם לאכול", (שם, כו) "ולא דבר שאול מאומה ביום ההוא כי אמר מקרה הוא" וגו' וכתוב: (שם, כז) "ויהי ממחרת החדש השני ויפקד מקום דוד", ולא יתכן לומר כי ראש חדש אחר הוא לפיכך קראו החדש השני שנאמר: (שם) "ויאמר שאול אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם", (שם, לד) "ויקם יהונתן מעם השלחן בחרי אף ולא אכל ביום החדש השני לחם", הלא הדבר מוכיח שהיו באותו החדש שני ימים של ר"ח כמהגנו עד עכשו בהיות החדש יוצא. כך היו נוהגים כל ישראל לקבוע חדשים על פי החשבון אלף ומאה שנים מימות משה רבנו ועד אנטיגנוס ראש גולה וראש סנהדרין, והיו בכלל תלמידי שנים והם: צדוק

וביתוס, וכשדרש להם (אבות א, ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, נכנס ספק בלבם וחשבו שאין עונש ושכר, ויצאו לתרבות רעה והתחילו לעורר בזה בקביעות הירח, ואמרו כי אין עקר המצוה לקבוע חדשים על פי החשבון כי אם בראית הלבנה והוא הדבר הצודק והמכוון, והוצרכו חכמי הדור להכחיש דבריהם ולהודיע להם בראיות גמורות וכן אמרו ז"ל: כך אמר רבן גמליאל אל תחשו לראית הירח החשבון הוא העקר, כך מקובלני מבית אבי אבא שאין חדשה של לבנה פחותה מכ"ט יום ומחצה ותשצ"ג חלקים. והנה דבריו הללו מוכיחין שלא היה רבן גמליאל סומך על ראית הלבנה כי אם על פי החשבון, ועוד משנה שלמה היא: (ר"ה כה ב) ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה הרי זה מעובר. זו ראייה גדולה שלא היתה בידם עקר ראית הלבנה, שאלו היתה בידם עקר ובראייה היו מקדשין איך אחרי ראיתה מעברים אותו, ועוד גדולה מזו (שם כה א) באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנה והוא אור שלשים ובליל עברו שהוא מוצאי יום שלשים לא נראה וקבלם ר"ג, ואלו היה ר"ג סומך על ראית הלבנה ולא על החשבון, בודאי שנתברר שכיון שלא נראה בליל עברו שהם עדי שקר, אלא ודאי ר"ג על החשבון סמך ולא על העדאת העדים. ומה שתמצא לרז"ל: (ר"ה כד א) דמות צורות לבנות היו לר"ג בעליתו על הטבלא בכותל שבהן היה מראה את ההדיוטות, הכונה בזה: כי ר"ג עשה צורות הללו לבאר לתלמידי צדוק וביתוס ידיעתו במהלך הלבנה בכל חדש וחדש, וכי הוא יודע בכל חדש וחדש באיזו צורה תולד אם ארוכה אם קצרה וכמה תהיה גבוה בגלגל ולא יזה צד תהיה נוטה, והיה בכל חדש וחדש מבאר לתלמידים ואמר להם הלבנה בזה החדש צורתה כך וכך ונטיתה לצד כך וכך, וכאותה צורה שהיה מראה לתלמידיו בה היו מעידים העדים בכל חדש וחדש, וכיון שראו כך חדש אחר חדש, שנה אחר שנה, נתברר להם שאין העקר אלא החשבון ובטלו דברי החולקים, ואף על פי שהיו מקבלים העדים זכר לדבר, לא היתה סמיכת בית דין כי אם על החשבון, ולדברי הכל דת חק העבור הלכה למשה מסיני, שהרשות ביד ב"ד הגדול כשהוא גדול שאין למעלה ממנו בחכמה וביראת חטא ובקי בחדרי תורה ובקביעות השנים, הרשות בידו לקבוע ולעבר כפי מה שיראה לו מחקי סוד העבור, וזו היא הדת שצוה הקדוש ברוך הוא למשה "החדש הזה לכם", ע"כ בפירוש רבינו חננאל ז"ל.

### שו"ת הרשב"א חלק ד סי' רנד

שאלת: זה החשבון שאנו קובעים עליו את המועדי, אחר שהעיקר בדינינו, כזה ראה וקדש. וכתיו: אשר תקראו אותם. איך נשען על זה החשבון, מבלתי ראיית לבנה, ובקריאת כל אדם. ואם ראיתי להרמב"ם ז"ל בקידוש החדש: שאנו סומכין עליו בזמן שאין סנהדרין, הלכה למשה מסיני. מנין הוציא את זה. שמה שאמר ר"ג: כך מקובלני מבית אבי אבא, ואין חידושה של לבנה כו', אף על פי שהוא אמת, כי נלאו האצטוגנינים, ולא מצאו חשבון יותר מדוקדק, איני חושב שזאת הקבלה, נקראת הלכה למשה מסיני.

תשובה: אני חושב, כי ענין החשבון וקידוש החדש, הלכה למשה מסיני, כדברי הרב ז"ל. דכל שיש מקום הועד, חייבים הם לקדש על פי הראיה, עם עדות החשבון. הא לאו הכי, מערימין, ולא נקדש עד שנכוין הראיה עם החשבון, או נערים להקדים הראיה, אף על פי שלא ראו, כדי לקדש בזמן המכוון לחשבון. וכדאמרי' בפ"ק דר"ה: אמר ר"י בן לוי: מאיימין על העדים, על החדש שנראה בזמנו לעברו. ואין מאיימין על העדים על החדש, שלא נראה בזמנו לקדשו. איני, והא שלח ר"י נשיאה, לרבי אמי: הווי יודעין, שכל ימי ר' יוחנן היה מלמדנו: מאיימין על העדים, החדש שלא נראה בזמנו לקדשו. שאע"פ שלא ראו, אמרו: ראינו. ורב דימי מנהרדעא, מתני איפכא כו'. וגרסינן בפ' אם אינן מכירין: רבי חייא חזייה לסיהרא דעשרים ותשעה. שקל קלא, שדא ביה. אמר: לאורתא קא בעינן לקדושך, ואת קיימת הכא. זיל איכסי'. אלמא: העיקר, הוא החשבון. אלא שבזמן שהיה בית דין בבית הועד, מצוה לקדש ע"פ הראיה. ומ"מ, בכענין שאמרנו. ועוד, דאמר שמואל: יכילנא לתקוני לכולי גולא. אלמא: בלא עדות ראיה, היה יכול לדקדק בחשבון המולדות, ולתקן לגולה לקדש. והרי בבבל, היו מונין וקובעין ומקדשין מולדות ע"פ החשבון. ולפעמים, יעשו בהפך מה שהיו עושין בארץ, במקום הועד. כמעשה דר' אמי בר נגרי, ורבי חייא, דאיכלעי לבבל, בעשרה בתשרי, כדאיתא התם ר"ה. אלמא: מקדשין וקובעין מועדות, שלא על פי הראיה. וכדאמרינן גבי שני אדרים, אי אמרת לעולם חסר, אמאי מחללינן שבתא? ופריקו: משום דמצוה לקדש על פי הראיה, ואפי' משום מתייא תקינו. ואי לאו הלכה למשה מסיני, שכל זה נכנס במה שאמרה תורה: אשר תקראו אתם במועדים; היאך יכולין לעשות כן? לפיכך, סדרו לנו את הסדר הזה. וכדשמואל דאמר: יכילנא לתקוני לכולה גולה. וקבלה היא בדינינו, שהסדר הזה תקנו הלל בנו של רבינו הקדוש. אבל לא ידעתי שום מקום לדבר זה.

## שו"ת תשב"ץ חלק א סי' קלו

ואנא תיבתא לא חזינא שכשהיו מקדשין ע"פ הראיה א"א לדחות שלא יהי' יום הקבוע בעת הראיה שכך הראה לו הקדוש ברוך הוא למשה כזה ראה וקדש ואם אין אנו קובעין ביום הראיה אין זה ר"ח אלא אמצע החדש על כן על כרחנו יש לנו לקבוע אותו יום ואין לנו לחוש לירקיא ומתיא ופרסום ערבה אבל עכשיו שא"א לקבוע ע"פ הראיה שאין לנו בית הועד ומסרו לנו אבותינו זה הקבוע שאנו קובעין ע"פ המולד וידוע שיום המולד הוא קודם לראיה א"כ אם דחינו הקבוע מאחד מימים פסולים למחרתו או לפעמים לשני ימים עדין לא יצאנו ביום הקבוע מעת הראיה כי בדחיה מיום שנוולד המולד למחרתו יבא הקביעות ביום הראי' שהוא ר"ח ודאי על כן כיון שאפשר לנו לדחות יום הקביעה מיום זה לחבירו מבילתי הפלגה מעת הראיה ראינו לתקן בזה תקנה לירקיא ומתיא וליום ערבה כדי לפרסמה שהיא מן התורה מפני תרעומת המינים ורשאי' אנו בכך שנ' אשר תקראו אותם וכתוב אתם ע"כ כשהיו מקדשין ע"פ הראיה לא היו שם ימים פסולי' שא"א לדחות יום הראיה כלל ועכשיו שאנו מקדשין ע"פ המולד אנו פוסלים קצת ימים מפני התקנה ואין להקשות ממה שאנו עושין עכשיו למה שהיו עושין כשהיו מקדשין ע"פ הראיה.

בשיעורים הקודמים עסקנו בענייני "ארבעה ראשי שנים" – ראשי השנה השונים והדינים העולים מהם. בשיעורים הבאים נעסוק בחטיבה נוספת: יסודות קידוש החודש.

המשנה עוסקת בקידוש החודש בהרחבה בחציו הראשון של הפרק הראשון, בפרק השני ובתחילת הפרק השלישי. משניות אלו מפרטות את הליך קידוש החודש: ראיית העדים, הגעתם לבית הדין, חקירתם, קידוש החודש על ידי בית הדין ופרסום מועד החודש בארץ ובגולה.

על פי התיאור המפורט במשניות, קידוש החודש נעשה על ידי ראיית העדים את התחדשות הלבנה וקידוש החודש על ידי בית הדין. מקור הדברים בכתוב "החודש הזה לכם":

'החדש הזה לכם' וגומר – רבי ישמעאל אמר: משה הראה את החדש לישראל ואמר להם, **כזה יהיו רואין וקובעין את החודש לדורות.**  
[מכילתא מסכתא דפסחא פרשה א]

יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך, כך מקדשין את החדש לצורך? תלמוד לומר 'החדש הזה לכם', **כזה ראה וקדש.**  
[ר"ה כ.]

עם זאת, מסוגיית הגמרא [יט:כ:] עולה כי קידוש החודש אינו נקבע על פי הראייה לבדה, אלא יש משמעות גם לחשבון האסטרונומי של זמן מולד הלבנה וגם לשיקולים נוספים:

א. הגמרא [יט:] אומרת: "שלחו ליה למר עוקבא: אדר הסמוך לניסן לעולם חסר. מתיב רב נחמן: על שני חדשים מחללין את השבת, על ניסן ועל תשרי. אי אמרת בשלמא זמנין מלא זמנין חסר, משום הכי מחללין. אלא אי אמרת לעולם חסר, אמאי מחללין? משום דמצוה לקדש על פי הראייה". מבואר בגמרא כי קידוש על פי הראייה אינו הגורם הבלעדי לקביעת החודשים; חודש העיבור הוא תמיד חסר, בלי קשר למולד הלבנה, אלא שיש מצוה לכתחילה לקדש על פי הראייה.

ב. הגמרא [כ:] מביאה מחלוקת האם מקדשים ומעברים את החודש "לצורך" (=כדי ששבת ויום הכיפורים לא יצאו סמוכים וכדו'), והיא מביאה בעניין זה ברייתא: "יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך, כך מקדשין את החדש לצורך? תלמוד לומר 'החדש הזה לכם' – כזה ראה וקדש. וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי: מאימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו, ואין מאימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו". מדברי הברייתא עולה כי ניתן לקבוע את החודש בניגוד לראיית העדים, על ידי 'איום' על העדים<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> אמנם, לרמב"ם [הל' קידוש החודש פ"ג הט"ו-יח] שיטה שונה בביאור דין זה, ואכמ"ל.

ג. הגמרא [פ:] אומרת: "אמר שמואל: יכלנא לתקוני לכולה גולה. אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל: ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור: נולד קודם חצות או נולד אחר חצות? אמר ליה: לא. אמר ליה: מדהא לא ידע מר, איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר". הגמרא מדברת על אפשרות לקבוע את החודשים על פי חשבון המולד האסטרונומי, וללא ראיית הלבנה על ידי העדים.

לאור מקורות אלו, יש לעיין כיצד מקדשים את החודש – על פי הראייה או על פי החשבון?

רבנו בחיי מביא בשם רבנו חננאל עמדה נחרצת בעניין זה:

קביעות החדשים אינו אלא על פי החשבון לא על פי ראית הלבנה. [רבנו בחיי שמות יב, ב]

רבנו חננאל מבאר, על פי דרכו, כי המנהג לקדש על פי הראייה התחיל רק בתקופת התנאים, כדי להוכיח את צדקת חשבונם של חז"ל כנגד טענות הצדוקים:

כך היו נוהגים כל ישראל לקבוע חדשים על פי החשבון אלף ומאה שנים מימות משה רבנו ועד אנטיגנוס ראש גולה וראש סנהדרין, והיו בכלל תלמידיו שנים והם צדוק וביתוס... ויצאו לתרבות רעה והתחילו לעורר בזה בקביעות הירח, ואמרו כי אין עיקר המצוה לקבוע חדשים על פי החשבון כי אם בראיית הלבנה, והוא הדבר הצודק והמכוון. והוצרכו חכמי הדור להכחיש דבריהם ולהודיע להם בראיות גמורות... כי רבן גמליאל עשה צורות הללו לבאר לתלמידי צדוק וביתוס ידיעתו במהלך הלבנה בכל חדש וחדש, וכי הוא יודע בכל חדש וחדש באיזו צורה תולד אם ארוכה אם קצרה וכמה תהיה גבוה בגלגל ולאיזה צד תהיה נוטה, והיה בכל חדש וחדש מבאר לתלמידים ואמר להם הלבנה בזה החדש צורתה כך וכך ונטייתה לצד כך וכך, וכאותה צורה שהיה מראה לתלמידיו בה היו מעידים העדים בכל חדש וחדש, וכיון שראו כך חדש אחר חדש, שנה אחר שנה, נתברר להם שאין העיקר אלא החשבון ובטלו דברי החולקים. ואף על פי שהיו מקבלים העדים זכר לדבר, לא היתה סמיכת בית דין כי אם על החשבון. [שם]

שיטה זו מקורה בדברי רב סעדיה גאון [תשובות הגאונים ליק סי' א] 34, והרמב"ם חולק עליה בחריפות רבה:

ואני מתפלא על אדם שמכחיש ומתווכח בדבר הברור, ואומר שדת היהודים אינו בנוי על ראיית החדש אלא על החשבון בלבד והוא מאמין בכל הלשונות האלה. ואיני חושב שהאומר כן מאמין בכך, אלא היתה מטרתו בדבר זה לנגח את יריבו באיזו צורה שתהיה שלא בצדק או בצדק כיון שלא מצא מפלט מלחץ הוויכוח. ומה שראוי שאתה תאמין שעיקר דתנו בנוי על הראייה, ואם לא יראה החדש משלימין שלשים יום לחדש היוצא, ולשונות המשנה והתלמוד והמעשיות רבים שאירעו בענין זה במשך כל השנים מעידים באמתות דבר זה. אמר ה' 'החדש הזה לכם ראש חדשים', ובא בקבלה האמתית: 'מלמד שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה דמות לבנה ואמר לו כזה ראה וקדש'. ולא היו סומכין על החשבון אלא כדי לדעת אם יראה או לא יראה... לא שישמכו על החשבון בלבד ויעשו ראש חדש על פי החשבון אם מחייב שיראה. [פירוש המשנה לרמב"ם ר"ה פ"ב

מ"ז] 35

34 עי' 'תורה שלמה' [חלק יג, סוד העיבור' פרק ג] המאריך בשיטה זו, במקורותיה ובפולמוס סביבה.  
35 הרמב"ם סבור שגם החכם שכתב שיטה זו אינו סבור כך, אלא הוא כתב זאת רק "מלחץ הוויכוח". וכן כותב רב האי גאון [תשובות הגאונים ליק סי' א] ביחס לשיטת רס"ג: "כי זה שאמרתם שכתב רבינו סעדיה ז"ל, קנה הוא שדחה את אפיקורוס". אמנם, עי' העמק שאלה [שאלתא סז, כב] המקיים שיטה זו.



לדברי הרמב"ם, לא ניתן לחלוק על המקורות בהם מפורש שקידוש החודש נעשה על ידי ראייה. לשיטתו, אין חולק על כך שקידוש החודש נעשה על ידי הראייה, ותפקיד החשבון הוא רק כדי לברר האם הירח אמור להיראות ביום זה, ובאופן זה הוא מגלה האם העדים הם עדי שקר<sup>36</sup>.

מדברי הרמב"ם נראה כי אליבא דאמת קידוש החודש נעשה על ידי הראייה. אמנם, כאמור, מהמקורות דלעיל עולה שקיימים גורמים נוספים על פיהם נקבע קידוש החודש: חשבון ו'צורך'<sup>37</sup>. ואכן, דברי הרמב"ם עשירים במקום אחר, בפרק י"ח מהלכות קידוש החודש.

הרמב"ם מאריך לבאר כי במצבים רבים הירח אינו נראה בעיניים בזמן בו הוא אמור להיראות על פי החשבון:

דבר ידוע וברור שאם יוציא לך החשבון שהירח יראה בלילה, אפשר שיראה ואפשר שלא יראה מפני העבים שמכסין אותו או מפני המקום שהוא גיא או שהיה הר גבוה כנגד רוח מערב לאנשי אותו המקום שנמצאו כאלו הן יושבין בגיא... וכן בימות הגשמים אם יהיה יום צח יראה הירח יותר ממה שיראה בימות החמה... אבל בימות החמה יהיה האויר כאילו הוא מעושן מפני האבק ולא יראה הירח הקטן... וכל זמן שתמצא קשת הראייה והאורך הראשון שתערוך לה עם שני הקצין שלהם בצמצום, יהיה הירח קטן ביותר ולא יראה אלא במקום גבוה ביותר. [הל' קידוש החודש פ"ח ה"א-ג]

הרמב"ם מוסיף ומבאר את המצב האבסורדי שיכול להיגרם כאשר הירח אינו נראה מספר חודשים רצופים:

עדים שראו את החדש בזמנו ובאו והעידו וקבלום בית דין וקדשו את החדש הזה הראשון ומנו תשעה ועשרים יום מן היום המקודש, וליל שלשים לא נראה הירח מפני שאי אפשר לו להראות או מפני שכיסוהו עבים, והרי בית דין מצפין לו כל יום שלשים כמו שביארנו, ולא באו עדים ועברו את החדש ונמצא יום ראש החדש השני יום אחד ושלשים כמו שביארנו. והתחילו למנות תשעה ועשרים יום מן יום ראש החדש השני וליל שלשים לא נראה הירח, אם תאמר שכך מעברין את זה ועושין אותו שלשים וקובעין ראש החדש השלישי יום אחד ושלשים, כך אפשר שלא יראה הירח בליל שלשים גם מחדש זה, ונמצאו מעברין והולכין ועושין חדשים שלשים אחר שלשים כל השנה כולה, ונמצא בחדש אחרון אפשר שיראה הירח בליל חמשה ועשרים בו או בליל ששה ועשרים, ואין לך דבר שחוק והפסד יתר מזה.

[שם, ה"ה-ו]

הרמב"ם כותב כי מציאות זו, שחודשים רצופים הם מעוברים, אינה אפשרית, שכן באופן זה המולד האמתי יוצא שלא בסוף החודש. הרמב"ם מבאר, כי כדי להימנע ממצאות זו, במצבים אלו קביעת החודשים נעשית על פי החשבון ולא על פי הראייה:

אלא הקבלה שביד החכמים איש מפי איש מפי משה רבינו כך היא, שבזמן שלא יראה הירח בתחלת החדשים חדש אחר חדש, בית דין קובעין חדש מעובר משלשים יום וחדש חסר מתשעה ועשרים יום, וכן מחשבין וקובעין חדש מעובר וחדש חסר בקביעה לא בקידוש, שאין מקדשין אלא על הראייה. ופעמים עושין מלא אחר מלא או חסר אחר חסר כמו שיראה להם מן החשבון. ומתכווין לעולם בחשבונם שאם יראה הירח בחדש הבא יראה בזמנו או

<sup>36</sup> הנצי"ב [העמק שאלה סו, כב] מעיר, כי הגמרא במסכת ערכין [ט:]: אומרת: "אחרים אומרים: אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד, ואם היתה שנה מעוברת חמשה... אמר ליה רב אדא בר אבהו לרבא: אחרים מנינא אתא לאשמועינן? הא קא משמע לן דלא בעינן מצוה לקדש על פי הראייה". מפורש בדברי הגמרא שקיימת שיטה הסוברת שאין מצוה לקדש על פי הראייה. [ועי' רש"י [מנחות ק: תד"ה שני] המתקשה ביישוב שיטה זו עם המשניות].

<sup>37</sup> גורם זה שנוי במחלוקת תנאים [כ], האם אכן ניתן לעבר את החודש 'לצורך'.

בליל עיבורו, לא שיראה קודם זמנו שהוא ליל שמונה ועשרים... ועל זה סומכין ומעברין  
חדש אחר חדש או עושין חדש חסר אחר חדש חסר. [שם, ה"ח-ט]

הרמב"ם נוקט שקידוש על פי הראייה מתקיים רק כאשר יש ביכולת האדם לראות את הלבנה  
בחדושה, אבל כשאין ביכולת האדם לראות את הלילה, משום שמולד הלבנה ביום או ביום המעונן  
וכדו', אין מקדשים על פי הראייה אלא הולכים אחר החשבון האסטרונומי.

על פי שיטתו כותב הרמב"ם:

וכן זה שאמרו חכמים שמעברין את החדש לצורך, הוא בחדשים אלו שמעברין אותן לפי  
חשבון ועושין אחד מלא ואחד חסר, ויש להם לעבר חודש אחר חודש או לחסר, בזה הוא  
שמעברין לצורך מפני שלא נראה הירח בזמנו. אבל בעת שיראה הירח בזמנו, שהוא תחלת  
היותו נראה אחר שנתקבץ עם השמש, מקדשין לעולם ואי אפשר לא לדחות ולא לעבר.

[שם, ה"א]

לשיטתו, כאשר קיימת אפשרות לראות את הלבנה, בית הדין יושב ומצפה לעדים ומקדש על פי  
עדותם, ללא אפשרות להקדים או לאחר "לצורך". רק כאשר אין אפשרות לקדש על פי הראייה,  
קביעת החודש נעשית על פי החשבון האסטרונומי<sup>38</sup>, ובמציאות זו בית הדין יכולים לעבר את החודש  
לצורך".

תפיסתו העקרונית של הרמב"ם מוצגת בבהירות בדברי התשב"ץ:

שכשהיו מקדשין על פי הראייה אי אפשר לדחות שלא יהיה יום הקבוע בעת הראייה, שכך  
הראה לו הקדוש ברוך הוא למשה כזה ראה וקדש, ואם אין אנו קובעין ביום הראייה אין זה  
ראש חודש אלא אמצע החדש. על כן על כורחנו יש לנו לקבוע אותו יום ואין לנו לחוש  
לירקיא ומתיא ופרסום ערבה. אבל עכשיו שאי אפשר לקבוע על פי הראייה, שאין לנו בית  
הועד, ומסרו לנו אבותינו זה הקבוע שאנו קובעין על פי המולד... ראינו לתקן בזה תקנה  
לירקיא ומתיא וליום ערבה כדי לפרסמה שהיא מן התורה מפני תרעומת המינים, ורשאים  
אנו בכך, שנאמר: 'אשר תקראו אותם' וכתוב 'אתם'. על כן כשהיו מקדשין על פי הראייה  
לא היו שם ימים פסולים, שאי אפשר לדחות יום הראייה כלל. ועכשיו שאנו מקדשין על פי  
המולד אנו פוסלים קצת ימים מפני התקנה. [ש"ת תשב"ץ ח"א סי' קלו]

התשב"ץ אווז בשיתו העקרונית של הרמב"ם, כי קיימות שתי דרכים לקביעת החודשים: ראייה  
וחשבון, ורק בקביעה על ידי חשבון יכולים לעבר את החודש "לצורך". על פי זה כותב התשב"ץ, כי  
הכלל "לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח" (=קביעת החודשים באופן שראש השנה לא יצא בימים אד"ו, ופסח לא  
יצא בימים בד"ו) נוהג רק בזמן שמקדשים על פי החשבון, ולא כאשר מקדשים על פי הראייה.

דברים אלו שנויים במחלוקת רש"י ותוספות. רש"י כותב כדברי התשב"ץ, כי כלל זה אינו מתקיים  
כאשר מקדשים על פי הראייה:

בשני בשבת – חד מימות החול נקט. ואית דאמרי, יומא קמא דשבתא דחזי לארביסר נקט,  
וחד בשבתא לא חזי לארביסר, דלא בד"ו פסח. ולא מילתא היא, שהרי על פי הראייה היו  
מקדשין. [רש"י פסחים נח: ד"ה בשני]

תוספות חולקים על דבריו:

<sup>38</sup> הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ח ה"ד) מבאר כי כאשר קובעים את ראש החודש על פי החשבון האסטרונומי, כאשר החודש  
מעובר - שני הימים (ל' של החודש הקודם וא' של החודש החדש) הם ראש חודש. ועי' עוד ש"ת הר"ד [סי' לב], ואכמ"ל.

ורש"י שהקשה דעל פי הראייה היו מקדשין, אין נראה לר"י, דאף על גב דהיו מקדשין על פי הראייה היו נזהרין שלא יבאו תרי שבי בהדי הדדי. דאמרין בהדיא פרק קמא דראש השנה: 'מאיימין על העדים על החודש שנראה בזמנו לומר שלא ראו'. [תוס' שם, ד"ה כאילו]

לדבריהם, גם כאשר מקדשים על פי הראייה היו מקפידים על כלל זה, כדי שיום הכיפורים לא יצא בסמוך לשבת. תוספות מבססים את דבריהם על דברי הגמרא [ר"ה כ.]: "מאיימין על העדים על החודש שנראה בזמנו לומר שלא ראו". הגמרא אומרת שבית הדין היו מאיימים על העדים ומונעים מהם מלהעיד על החודש, כדי ששבת ויום הכיפורים לא יצאו סמוכים זה לזה. מבואר מכך, כי גם כאשר מקדשים על פי הראייה, היו מקפידים על הכלל "לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח", ומעברים את החודש "לצורך"<sup>39</sup>.

נראה כי שיטת תוספות מתבארת על פי דברי הרשב"א:

דכל שיש מקום הועד, חייבים הם לקדש על פי הראיה עם עדות החשבון. הא לאו הכי, מערימין ולא נקדש עד שנכוין הראיה עם החשבון, או נערים להקדים הראיה אף על פי שלא ראו כדי לקדש בזמן המכוון לחשבון... אלמא העיקר הוא החשבון. אלא שבזמן שהיה בית דין בבית הועד, מצוה לקדש על פי הראיה. [שר"ת הרשב"א ח"ד סי' רנד]

לדברי הרשב"א, קביעת החודשים אינה תלויה בראיית העדים אלא בחשבון. עם זאת, הליך קביעת החודשים צריך להיעשות על ידי עדים. בשל כך, כאשר עדים מעידים בזמן שאינו מתאים לחשבון, מאיימים עליהם ודואגים שעדותם לא תקבע את החודשים בזמן שאינו ראוי.

כעין זה סוברים תוספות. קביעת החודשים אינה תלויה בראיית העדים, ובית הדין צריכים לעבר את החודש "לצורך". עם זאת, הואיל והליך קביעת החודשים צריך להיעשות על ידי עדים, כאשר עדים מעידים בזמן שאינו מתאים – מאיימים עליהם ודואגים שעדותם לא תקבע את החודשים באופן שיום הכיפורים ושבת יהיו סמוכים זה לזה<sup>40</sup>.

לסיכום: המשניות במסכת ראש השנה מלמדות שקידוש החודש נעשה על פי הראייה, ואילו ממקורות אחרים עולה שקידוש החודש נעשה על פי החשבון. בביאור היחס בין הראייה לחשבון קיימות שלוש שיטות מרכזיות:

- א. לפי רס"ג ורבנו חננאל: קידוש החודש נעשה על פי חשבון, והראייה היא תקנת חכמים מאוחרת.
- ב. לפי הרמב"ם: ראייה וחשבון אלו שתי דרכים שונות לקדש את החודש. כאשר מקדשים על פי הראייה, אין לבית הדין סמכות 'להתערב' ולקבוע את זמן החודשים; לעומת זאת, כאשר מקדשים על פי החשבון, בית הדין יכולים 'להתערב' ולקבוע את זמן החודשים על פי שיקוליהם.
- ג. לפי הרשב"א: קביעת החודשים נעשית על פי החשבון, אך ההליך צריך להיעשות על פי עדים. לשיטתו, גם כאשר יש ראיית עדים, בית הדין 'מתערבים' וקובעים את זמן החודשים – מחמת החשבון או מחמת "הצורך" – ולשם כך מאיימים על העדים.

להערות ולתגובות: רם יונתן ליפשיץ

[ramyonatans@gmail.com](mailto:ramyonatans@gmail.com)

<sup>39</sup> הרמב"ם, לשיטתו, מבאר את סוגיית הגמרא באופן אחר; עי' בדבריו בפרק ג מהלכות קידוש החודש [הט"ו-יח], ואכמ"ל.  
<sup>40</sup> יש להעיר, כי ייתכן ותוספות חולקים על הרשב"א וסוברים שהראייה משמעותית יותר מהחשבון.

# יסודות ראש השנה

שיעור שישי

## קביעת החודשים בזמן הזה

### מקורות

א. שו"ת ר"י מיגאש סי' קמו

ב. ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קנג; השגות הרמב"ן, שם

ג. רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ה ה"א-ג וה"ג

ד. יסוד עולם מאמר ד פרק ו

ה. שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רנד]

### שו"ת ר"י מיגאש סי' קמו

ולאיזה סיבה בטלה היום עדות החדש וכבר מצאנו במקומות רבים מהמשנה והתלמוד שעדות החדש היתה אחר החורבן מהם הי' מה שאמרו משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיהיו מקבלין עדות החדש כל היום ואמרו בתלמוד רב אדא ורב שלמאן תרווייהו מבי כלוחית קאמרי מתקנת ריב"ז ביצה אסורה כו' כל אלו ראיות שאחר בית שני היתה קבלת עדות החדש לפי שריב"ז היה בזמן בית שני ומה הוא הדבר שבטלה אחר זה. ואם הסיבה משום דידעינן בקביעה דירחא מאיזה טעם לא נקדש על הראיה. ואם נאמר שהקדוש על הראיה הוא דוקא בפני הבית נאמר שהמאמרים הנז' שהם מורים על עדות החדש היו בלא קידוש. יורינו רבינו.

תשובה... ומה שחוייב בזמן הזה שאין מצטרפים לעשות קדוש על הראיה הוא משום דידעינן בקביעה דירחא לא הוצרכו לקדשו בכ"ד הגדול שכבר קדשוהו שמים.

### יסוד עולם מאמר ד פרק ו

וכפי זה שבירנו היה דין קיבוע ראשי חדשים והמועדים ועיבור השנים נוהג בזמן הראשון על פי בית דין, עד שבטלה הסמיכה, וראו החכמים הזקנים שעמדו באחרונה כיום הגלות הולך וסוער והצרות באות ומתחדשות בכל יום... אז עמדו להם חכמי ישראל כולם וראשי האבות והזקנים שהיו בדור האחרון הוא, והסכימו על עצה נכונה, ומן השמים נסתייעו עליה, ויסדו לנו החשבון הנכון הזה המסור בידינו עתה מהם... שכך היתה קבלה ומסורת בידם, כשיגרמו העונות שלא יישאר בית דין סמוך ויבטל דין הקביעות על פי הראייה, יתחילו מפני כן לנהוג ולעשות על פי החשבון המתוקן האמור... ונתפשטה זה בכל ישראל, וקיבלו כאילו מהר סיני, ואין לסור ממנה עד יבוא מורה צדק.

### שו"ת הרשב"א חלק ד סי' רנד

שאלת: זה החשבון שאנו קובעים עליו את המועדי', אחר שהעיקר בידינו, כזה ראה וקדש. וכתיו: אשר תקראו אותם. איך נשען על זה החשבון, מבלתי ראיית לבנה, ובקריאת כל אדם. ואם ראיתי להרמב"ם ז"ל בקידוש החדש: שאנו סומכין עליו בזמן שאין סנהדרין, הלכה למשה מסיני. מנין הוציא את זה. שמה שאמר ר"ג: כך מקובלני מבית אבי אבא, ואין חידושה של לבנה כו', אף על פי שהוא אמת, כי נלאו האצטוגנינים, ולא מצאו חשבון יותר מדוקדק, איני חושב שזאת הקבלה, נקראת הלכה למשה מסיני.

תשובה: אני חושב, כי ענין החשבון וקידוש החדש, הלכה למשה מסיני, כדברי הרב ז"ל. דכל שיש מקום הועד, חייבים הם לקדש על פי הראיה, עם עדות החשבון. הא לאו הכי, מערימין, ולא נקדש עד שנכוין הראיה עם החשבון, או נערים להקדים הראיה, אף על פי שלא ראו, כדי לקדש בזמן המכוון לחשבון. וכדאמר' בפ"ק דר"ה: אמר ר"י בן לוי: מאיימין על העדים, על החדש שנראה בזמנו לעברו. ואין מאיימין על העדים על החדש, שלא נראה בזמנו לקדשו. איני, והא שלח ר"י נשיאה, לרבי אמי: הווי יודעין, שכל ימי ר' יוחנן היה מלמדנו: מאיימין על העדים, החדש שלא נראה בזמנו לקדשו. שאע"פ שלא ראו, אמרו: ראינו. ורב דימי מנהרדעא, מתני איפכא כו'. וגרסינן בפ' אם אינן מכירין: רבי חייא חזייה לסיהרא דעשרים ותשעה. שקל קלא, שדא ביה. אמר: לאורתא קא בעינן לקדושך, ואת קיימת הכא. זיל איכסי'. אלמא: העיקר, הוא החשבון. אלא שבזמן שהיה בית דין בבית הועד, מצוה לקדש ע"פ הראיה. ומ"מ, בכענין שאמרנו. ועוד, דאמר שמואל: יכילנא לתקוני לכולי גולא. אלמא: בלא עדות ראייה, היה יכול לדקדק בחשבון המולדות, ולתקן לגולה לקדש. והרי בבבל, היו מונין וקובעין ומקדשין מולדות ע"פ החשבון. ולפעמים, יעשו בהפך מה שהיו עושין בארץ, במקום הועד. כמעשה דר' אמי בר נגרי, ורבי חייא, דאיכלעי לבבל, בעשרה בתשרי, כדאיתא התם ר"ה. אלמא: מקדשין וקובעין מועדות, שלא על פי הראיה. וכדאמרין גבי שני אדרים, אי אמרת לעולם חסר, אמאי מחללינן שבתא? ופריקו: משום דמצוה לקדש על פי הראיה, ואפי' משום מתייא תקינו. ואי לאו הלכה למשה מסיני, שכל זה נכנס במה שאמרה תורה: אשר תקראו אתם במועדם; היאך יכולין לעשות כן? לפיכך, סדרו לנו את הסדר הזה. וכדשמואל דאמר: יכילנא לתקוני לכולה גולה. וקבלה היא בדינו, שהסדר הזה תקנו הלל בנו של רבינו הקדוש. אבל לא ידעתי שום מקום לדבר זה.

בשיעור שעבר התחלנו לעסוק ביסודות קידוש החדש, והבאנו את דברי חז"ל המלמדים כי קידוש החדש נעשה על ידי ראיית עדים את הלבנה:

'החדש הזה לכם' וגו' – רבי ישמעאל אמר: משה הראה את החדש לישראל ואמר להם, כזה יהיו רואין וקובעין את החדש לדורות. [מכילתא מסכתא דפסחא פרשה א]

דברים אלו מעלים תמיהה: כיצד החודשים נקבעים בזמן הזה ללא ראיית העדים וללא קידוש בית דין?

בשיעור הקודם הובאה שיטת רס"ג [תשובות הגאונים ליק סי' א] ורבנו חננאל [ברבנו בחיי שמות יב, ב], החולקת על ההנחה דלעיל, ועל פיה קביעת החודשים נעשית על פי החשבון ואילו הראייה היא תקנת חכמים מאוחרת. על פי שיטתם, תמיהה זו אינה קיימת: בכל הזמנים קביעת החודשים נעשית על פי החשבון האסטרונומי בלבד. אמנם, כפי שהתבאר בשיעור הקודם, רוב הראשונים חולקים על שיטה זו בתוקף, ולשיטתם התמיהה עומדת בעינה.

הר"י מיגאש נשאל מדוע בזמן הזה לא מקדשים את החדש על פי הראייה:

ולאיזה סיבה בטלה היום עדות החדש... ואם הסיבה משום דידיעין בקביעא דירחא, מאיזה טעם לא נקדש על הראיה. [שו"ת ר"י מיגאש סי' קמו]

הר"י מיגאש משיב:

ומה שחויב בזמן הזה שאין מצטרפים לעשות קידוש על הראיה, הוא משום דידיעין בקביעא דירחא לא הוצרכו לקדשו בבית דין הגדול, שכבר קידשוהו שמים. [שם]

לשיטתו, עיקר קביעת החודשים נעשית על פי החשבון האסטרונומי, וקידוש בית הדין על פי הראיה אינו אלא דרך נוספת לקביעת החודשים – כאשר "לא ידעינן בקביעא דירחא"<sup>41</sup>. בשל כך, בזמן הזה, "דידעינן בקביעא דירחא", אנו קובעים את החודשים על פי החשבון האסטרונומי<sup>42</sup>.

מדברי הרמב"ם עולה שיטה מתונה יותר:

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

[הל' קידוש החודש פ"ה ה"ב]

בדומה לר"י מיגאש, גם הרמב"ם סובר שישנן שתי דרכים לקביעת החודשים: ראייה וחשבון. אולם, בניגוד לר"י מיגאש הרואה בחשבון את הדרך המועדפת, הרמב"ם רואה דווקא בראייה את הדרך המועדפת, ולשיטתו החשבון אינו נוהג אלא בזמן שלא ניתן לקדש בו על פי הראייה<sup>43</sup>. בהתאם לכך, הרמב"ם נזקק לקבוע שזו הלכה למשה מסיני – כאשר אין אפשרות לקדש על פי הראייה, קביעת החודשים נעשית על פי החשבון.

על פי דברי הרמב"ם האלו, ניתן היה להבין כי קביעת בית הדין נצרכת רק כאשר מקדשים על פי הראייה, אך כאשר לא מקדשים על פי הראייה – החודשים נקבעים מאליהם על פי החשבון.

הבנה זו עולה מדברי תלמיד הרא"ש, רבי יצחק הישראלי, בספרו 'סוד עולם':

וכפי זה שביררנו היה דין קיבוע ראשי חדשים והמועדים ועיבור השנים נוהג בזמן הראשון על פי בית דין, עד שבטלה הסמיכה, וראו החכמים הזקנים שעמדו באחרונה כי ים הגלות הולך וסוער והצרות באות ומתחדשות בכל יום... אז עמדו להם חכמי ישראל כולם וראשי האבות והזקנים שהיו בדור האחרון הוא, והסכימו על עצה נכונה, ומן השמים נסתייעו עליה, ויסדו לנו החשבון הנכון הזה המסור בידינו עתה מהם... **שכך היתה קבלה ומסורת בידם, כשיגרמו העוונות שלא יישאר בית דין סמוך ויבטל דין הקביעות על פי הראייה, יתחילו מפני כן לנהוג ולעשות על פי החשבון המתוקן האמור... ונתפשטה זה בכל ישראל, וקיבלו כאילו מהר סיני, ואין לסור ממנה עד יבוא מורה צדק.** [יסוד עולם מאמר ד פרק ו]

אמנם, הרמב"ם כותב בהמשך דבריו:

זה שאנו מחשבין בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו ואומרין שראש חדש יום פלוני ויום טוב ביום פלוני, לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחוצה לארץ, ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם, וזה שאנו מחשבין לגלות הדבר בלבד הוא, כיון שאנו יודעין שעל חשבון זה הן סומכין אנו מחשבין לידע יום שקבעו בו בני ארץ ישראל איזה יום הוא. **ובקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חדש או יום טוב, לא מפני חשבון שאנו מחשבין.** [הל' קידוש החודש שם, ה"ג]

<sup>41</sup> כעין זה עולה מדברי הרלב"ג [שמות יב, ב]: "וראוי שתדע כי לא יתכן שיהיה התחלת החודש מעת החידוש האמיתי ללבנה, והוא מעת דיבוקה עם השמש; שאם היה הדבר כן היה מחודש לחודש ימים ושעות ורגעים... ועוד, כי התורה תצווה להקריב קרבן בראש חודש, ואילו היה ראש החודש בעת הדיבוק האמיתי לירח עם השמש, היה לפעמים ראש החודש בלילה... ועוד, שהתורה למה שהיא מצווה בכל הזמנים שהיו אחר נתינתה לנו; והיה בלתי אפשר שיהיה שם בכל הזמנים מי שידע עת התדבקות השמש עם הירח לפי האמת... הנה ראוי שיהיה קביעות החודש בלתי תלוי בעת זה הדיבוק האמיתי. ולזה הוא מחוייב שיהיה תלוי בחידוש הלבנה שהוא לפי הראות, כי זה אפשר שיושג תמיד בחוש".

<sup>42</sup> הרשב"א בתשובתו [ח"ד סי' רנד] נוקט גם הוא – כפי שהתבאר בשיעור הקודם – שהעיקר הוא החשבון, אך לשיטתו קיימת מצוה לקדש על פי הראייה, ורק אם אין אפשרות לקדש על פי הראייה – קובעים את החודשים על פי החשבון לבדו.

<sup>43</sup> בשיעור הקודם עסקנו בהרחבה בשיטת הרמב"ם, והבאנו את דבריו בפרק י"ח [ה"ח-יב] כי הקביעה על פי החשבון נעשית בכל מצב בו לא ניתן לקדש על פי הראייה, גם כאשר יש סנהדרין.

הרמב"ם כותב שגם בזמן הזה קביעת החודשים נעשית על ידי בני ארץ ישראל, וחשבונם של בני חוץ לארץ אינה אלא "לגילוי מילתא" בעלמא. עולה מכך, כי גם כאשר החודשים נקבעים על פי החשבון, חלות הקביעה תלויה בקביעת המועדות על ידי בני ארץ ישראל<sup>44</sup>.

וכן כותב הרמב"ם ביתר הרחבה בספר המצוות:

ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה, לא ידעו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה, שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העיבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבעה יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב. ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ראש חדש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או בראיה. כמו שבא בפירושו: 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם – אין לי מועדות אלא אלו', כלומר שיאמרו הם שהם מועדות אפילו שוגגין אפילו אנוסין אפילו מוטעין כמו שבאתנו הקבלה. ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו הם, ר"ל בני ארץ ישראל, בו ראש חודש, כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום, לא בראיה. ועל קביעתם נסמך לא על חשבוננו, אבל חשבוננו הוא לגלוי מילתא. והבין זה מאד.

[ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קנג]

על פי דבריו אלו מוסיף הרמב"ם:

ואני אוסיף לך באור. אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו. 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. [שם]

לדבריו, קיום התורה בזמן הזה תלוי בהימצאות בני ארץ ישראל בארץ ישראל, שכן בלעדיהם אין משמעות לחשבון והחודשים אינם נקבעים.

הרמב"ן תמה על דברי הרמב"ם:

אמר הכותב, ידעתי כי שכלי איננו שלם ובריא בתלמוד, ועם כל זה אינני חושד אותו להיות חולה או בלתי שלם בדבר הזה. שמן הידוע כי קדוש החדש ועבור שנה צריכין מומחין... ודבר גלוי הוא שהיום מכמה שנים בטלו סמוכין מארץ ישראל ואין דנים שם אפילו דיני קנסות, כל שכן שיקדשו על פי הראייה או על פי החשבון. [השגות הרמב"ן לספר המצוות, שם]

הרמב"ן טוען, כי קביעת החודשים אינה יכולה להיות תלויה בהימצאות בארץ ישראל, הואיל וקידוש החודש צריך להיעשות על ידי דיינים מומחים, וכיום בטלה הסמיכה ובני ארץ ישראל אינם דיינים מומחים.

הרמב"ן מוסיף לתמוה על דברי הרמב"ם:

והתימה מן הרב, כי הוא אומר שהמצוה הזאת לא יעשה אותה לעולם אלא בית דין הגדול ובארץ ישראל בלבד, ולפיכך בטלה הראיה אצלנו היום להעדר הבית דין הגדול... ובין בראייה בין בחשבון, בזמן הרע הזה שאין בארץ ישראל סנהדרין ולא בית דין סמוכין כלל, ואין בחו"ל בית דין שנסמך בארץ, לא יועיל חשבוננו שום תועלת בשום פנים כפי דברי הרב, שכבר נעדר מארץ ישראל בית דין, ואין שם כלל בית דין לקדש החודש ולעבר השנה, וכן מחוצה לארץ נעדר לגמרי בית דין שנסמך בארץ. [שם]

<sup>44</sup> עיי' אגרות הגר"ד הלוי [הל' קידוש החודש פ"ה אות ב] העומד על כך.

הרמב"ן תמה, כי הרמב"ם [שם] כותב כי קידוש החודש נעשה רק על ידי בית הדין הגדול, ולכן, הואיל וכיום בטלה הסנהדרין, אנו נזקקים לקבוע את המועדות על פי החשבון. ואם כן, כיצד ניתן לתלות את קביעת המועדות בהימצאות בני ארץ ישראל בארץ ישראל, ללא קיום הסנהדרין, על אף שאין בכוחם לקדש את החודש?<sup>45</sup>!

הגר"ד סולוביצ'ק מבאר את שיטת הרמב"ם על פי ההנחה שקידוש החודש ביסודו אינו מסור לבית דין אלא לעם ישראל:

דקידוש החודש ועיבור השנה לא נמסרו לכתחילה לסנהדרין גדולה, כי אם לכנסת ישראל כולה, דהיא היא קובעת את המועדים על ידי קידוש חודשים ועיבור שנים.

[אגרות הגר"ד הלוי הל' קידוש החודש פ"ה ה"א-ב]

לאור הנחה זו כותב הגר"ד:

ואשר על כן נראה דזהו פירושם של דברי הרמב"ם דעכשיו אין אנו סומכים אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם וכו', וקביעות בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חודש או יום טוב לא מפני חשבון שאנו מחשבים. והרמב"ן צווח ככרוכיא, היכן הוא בית דין הקובע בזמן הזה, דהא נתבאר דקביעות זו על פי החשבון אינה זקוקה למעשה קידוש על ידי בית דין, כי אם לשמירת וניהוג המועדים, דקיום המועדות קובע את החודשים ומעבר את השנים כפי חשבוננו, וקביעות זו חלה ומתקיימת על ידי כל ישראל. וזהו שכתב הרמב"ם, כי בני ארץ ישראל המה הקובעים, לא בני חו"ל. ותוכן דבריו הוא, דבני ארץ ישראל על ידי ניהוג המועדות על פי החשבון מקדשים את הזמנים וגורמים למועדות שיקבעו. ברם אין לנו קביעות אחרת אלא זו של שמירת המועדים בלבד, ושיטת הרמב"ם היא, דגם בנוגע לקביעות ממילא של מועדים על ידי ניהוגם וקיומם, דין של ארץ ישראל נאמר, דבני ארץ ישראל המה הקובעים, המקדשים והמעברים, וארץ ישראל לא נאמרה במסוים במעשה קידוש ועיבור המתקיים על ידי בית דין, אלא בקביעת מועדים בכלל. [שם]

לפי דבריו, קביעות החודשים נעשית על ידי עם ישראל; "ישראל דקדשינהו לזמנים". כאשר הסנהדרין הגדולה קיימת, היא מייצגת את עם ישראל, והיא מקדשת את החודשים על פי הראייה. לעומת זאת, כאשר הסנהדרין הגדולה אינה קיימת, קביעות החודשים נעשית על ידי ישראל עצמם; בני ארץ ישראל הנמצאים בארץ ישראל, הם, "על ידי ניהוג המועדות על פי החשבון", הקובעים את החודשים והמועדים. ולכן, "אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל" – "חלילה לא-ל מעשות זאת" – בטלים כל החודשים והמועדים.<sup>46</sup>

כאמור, הרמב"ן חולק על שיטת הרמב"ם, והוא מבאר באופן אחר כיצד החודשים נקבעים ללא בית דין בזמן הזה:

אבל מרפא הקושי הגדול הזה הוא, שרבי הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא שתיקן חשבון העבור הוא קדש חודשים ועבר שנים הראויין להתעבר לפי מניינו עד שיבוא אליהו ז"ל ונחזור לקידושנו על פי הראייה בבית הדין בבית הגדול והקדוש, אמן במהרה בימינו יהיה. שהוא זכור לטוב ראה שיתבטלו המועדות מפני הפסד הסמיכה, כמו שנתבטלו דיני קנסות וכל דבר שצריך מומחין, ועמד ותיקן החשבון וקידש ועבר בו חודשים ושנים עד שיבנה בית המקדש. [השגות הרמב"ן לספר המצוות, שם]

<sup>45</sup> עיי' שו"ת נפש חיה [סי' א] המיישב את תמיהת הרמב"ן על פי שיטת הרמב"ם [הל' סנהדרין פ"ד ה"א], שחכמי ארץ ישראל יכולים לחדש את הסמיכה, וכן כותב מהר"י בירב [מובא בשו"ת מהרלב"ח קונטרס הסמיכה ב]. [על פי זה טוען הנפש חיה, כי בזמן הזה צריכים בני ארץ ישראל לקדש את החודשים בבית דין, ועיי' אבני נזר [אר"ח סי' שי אות ה-ו] החולק על כך].

<sup>46</sup> עיי' 'שיעורים לזכר אבא מרי' [הזכרת ר"ח וחיה"מ' אות ו; 'קריאת התורה במועדים' אות ב] להרחבה ביסוד זה.



הרמב"ן מסביר שכל החדשים התקדשו בידי הלל השני, מתקן הלוח שבידינו, מזמנו ועד שתתחדש הסנהדרין.

מדברי הרמב"ן עולים שני חידושים:

- א. קידוש החודש על ידי בית הדין יכול להיעשות גם ללא ראיית העדים.
- ב. קידוש החודש יכול להיעשות גם שלא בראש החודש, ובית הדין יכול לקדש את החודשים שמזמנו ולהבא עד חידוש הסנהדרין<sup>47</sup>.

הרמב"ן מוסיף וכותב:

ואני סבור שאין קדוש החודש מעכב בחודשים, ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש, אלא שהוא מצוה לפרסומי מילתא בעלמא, אבל מכיון שהסכימה דעת בית דין שיהיה החדש הזה מלא או חסר, קורא אני בו 'אשר תקראו אותם'... וכן אמרו שמצוה לקדש על פי הראייה, ואינו מעכב. [שם]

לדבריו, קביעת החודשים תלויה בקביעת בית הדין, ואילו ראיית העדים ומעשה הקידוש (= אמירת 'מקודש מקודש') הם דינים לכתחילה בלבד. בדברים אלו יש קרבה מסוימת לשיטת רס"ג ורבנו חננאל דלעיל, על פיה הראייה אינה הגורם העיקרי בקביעת החודשים. עם זאת, קיים הבדל יסודי ביניהם: לפי רבנו חננאל קביעות החודשים תלויה בחשבון האסטרונומי, ואילו לפי הרמב"ן קביעות החודשים תלויה בבית הדין – "אשר תקראו אותם".

לסיכום: קביעת החודשים בזמן הזה מעוררת שתי שאלות:

- א. כיצד החודשים נקבעים ללא ראיית העדים?
  - ב. כיצד החודשים נקבעים ללא בית דין?
- לראשונים שיטות שונות בהבנת העניין:
- א. לפי רס"ג ורבנו חננאל: גם בזמן הסנהדרין קביעת החודשים נעשית על פי החשבון, ולכן קושיא מעיקרא ליתא.
  - ב. לפי בעל ספר 'סוד עולם': בזמן הסנהדרין קביעת החודשים נעשית על פי הראייה, אך קיימת הלכה שכאשר אין סנהדרין קביעת החודשים נעשית על פי החשבון.
  - ג. לפי הרמב"ם: קיימות שתי דרכים לקביעת החודשים: על פי הראייה ועל פי החשבון. בשתי דרכים אלו יש צורך לקביעת החודשים על ידי ישראל: כאשר יש סנהדרין – הם מייצגים את עם ישראל בקביעת החודשים, ובזמן הזה – קביעת החודשים נעשית על ידי עם ישראל עצמו, באמצעות "ניהוגי המועדות על פי החשבון".
  - ד. לפי הרמב"ן: קביעת החודשים נעשית על ידי בית הדין. כאשר יש דינים מומחים – הם הקובעים את החודש בכל חודש וחודש במועדו, ובזמן הזה – בית הדין שתיקן את הלוח קבע את כל החודשים עד שתתחדש הסנהדרין.

להערות ולתגובות: רם יונתן ליפשיץ

[ramyonatans@gmail.com](mailto:ramyonatans@gmail.com)

<sup>47</sup> הרמב"ן מבאר כיצד דברים אלו מסתדרים עם פסק הגמרא [יב.]: "תנו רבנן, אין מעברין את השנה לפני ראש השנה, ואם עיברה אינה מעוברת".

# יסודות ראש השנה

## שיעור שביעי

### קידוש החודש על ידי בית דין

#### מקורות

- א. גמ' ר"ה כה: "מתני'... הכא נמי ביום"; חידושי הר"ן שם, ד"ה חק אימת
- ב. גמ' ר"ה כה: "כי אתא עולא... מיחזי כשקרא"; רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ח ה"א-יא
- ג. גמ' ר"ה כה: "מתני'... נחמתני"; ספרא אמור פרק י הל' ג
- ד. רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ב ה"ב וה"י
- ה. אור שמח הל' קידוש החודש פ"ב ה"ח ד"ה שם או שנחקרו
- ו. ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קנג; השגות הרמב"ן, שם

#### חידושי הר"ן ר"ה כה: ד"ה חק אימת

חק אימת הוה בגמר דין וקרי ליה משפט. הקשה הרשב"א ז"ל טעמא דגמ' דהכא הוה כתחיל' דין דעלמא ולא אפשר בלילה הוא דלא מקדשין בלילה הא לאו הכי מקדשין ליה למפרע אעפ"י שעבר יומו וא"כ אכתי אמאי מעברינן ליה לקדושה למחר דהוה התחלת דין וגמר דין ביום. ותירץ דבשלמא אי הוה אפשר לקדושי בלילה ניחא דהא לא אפסקיה זמן שאינו ראוי לקדושה הא ודאי מכיון דאפסקיה זמן שאינו ראוי אין ראוי לקדושו לאחר זמן אלו דבריו ז"ל. ולא ניחא לי בהאי פירוקא. אבל לדידי לא קשיא מידי משום דאם איתא דדיינינן לקדוש החדש כדיני ממונות דדנין ביום וגומרינן בלילה אלמא כולה מילתא בתר תחילת דין שדינן לה דאי לא כיון דיום בעינן היאך גומרינן בלילה אלא ודאי היינו טעמא דכיון דהוה תחילתו ביום גמרו נמי בתר תחילתו שדינן ליה וכאלו נגמר ביום דמי וכיון שכן בדין הוא דנקדשיה למפרע אבל כי מסקינן דגמר נמי בעינן ביום אלמא לא שדינן ליה בתר תחילתו אלא אחר שעה שנגמר בו וכיון שכן היאך נקדש אותו למפרע כנ"ל.

#### ספרא אמור פרק י הל' ג

קידשוהו אנוסים או שוגגין או מוטעים, מנין שהוא מקודש? תלמוד לומר 'אשר תקראו אותם מועדי' - אתם אפילו מוטעים אתם אפילו אנוסים. אם קריתם אתם מועדי ואם לאו אינן מועדי.

#### אור שמח הל' קידוש החודש פ"ב ה"ח

דבכל מקום קבלת עדות הוה כתחלת דין, ופסק ב"ד כגמר דין, דעל פי עדים אנו דנין, ואם ענין העדים אמת הדין הוה דין, ואם אינו אמת תו גם הדין בטל, וכי חשבת הדין לדין ע"כ תחשוב העדות שעל פיה אתה דן לתחלת דין, אבל בקדוש החדש הלא קבלת העדות אינה אלא עלילה למה שידונו ויקדשו ב"ד החדש, דכי נמצאו זוממין או מוטעין אחר שקדשו ב"ד את החדש לא בטל הקדוש, וזה בכלל אשר תקראו אתם אפילו מוטעין (ר"ה כה, א), כמו"ש רבינו לעיל הלכה ב', והוא ירושלמי מפורש פרק ראיהו ב"ד (שם פ"ג) הלכה א' יעו"ש, ולכן אין מדקדקין בעדות החדש א"כ אף אם תחשוב העדים למשקרין או מוטעין ג"כ הוה קידושן קדוש מעליא, והוה ממש תחלת דין, שלא ע"פ העדים אתה מקדש, אלא שבסבתן ב"ד מקדשין, והוה קדוש מעליא אף אם העדות שקר או מוטעת ודר"ק.

המשנה אומרת:

ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה – הרי זה מעובר.  
[משנה כה:]

המשנה אומרת כי כאשר המולד נראה לעין כל אך בית הדין לא הספיקו לקדש את החודש – החודש מעובר, וראש החודש הבא יקבע ליום המחרת, ביום ל"א.

רבנו חננאל מביא משנה זו כהוכחה לשיטתו העקרונית – בה עסקנו בהרחבה בשיעור השישי [ראייה וחשבון בקידוש החודש] – כי קביעת החודשים אינה תלויה בראייה אלא בחשבון האסטרונומי:

ועוד משנה שלמה היא: 'ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר'. זו ראייה גדולה שלא היתה בידם עיקר ראית הלבנה, שאילו היתה בידם עיקר ובראייה היו מקדשין, איך אחרי ראייתה מעברים אותו.

[רבנו בחיי שמות יב, ב]

אמנם, דברים אלו צריכים עיון רב. מהמשנה אכן מוכח שלא הולכים אחר הראייה לבדה, אך בדומה לכך עולה ממנה שלא הולכים אחר החשבון האסטרונומי לבדו; שכן, דחיית החודש ליום המחרת אינה נובעת מחמת החשבון, אלא להיפך: על אף שהירח נראה, ומבחינה אסטרונומית החודש הבא התחיל – ראש החודש נדחה ליום המחרת, הואיל "ולא הספיקו לומר מקודש על שחשיכה".

אין בידי ליישב את דברי רבנו חננאל<sup>48</sup>, ומפשטות המשנה עולה כי הדין מבוסס על עיקרון שונה: לא הראייה קובעת את החודשים, אלא קידוש בית הדין.

עיקרון זה עולה מדברי הגמרא:

וכיון דתנא 'עד שחשיכה הרי זה מעובר', למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל? איצטריך, סלקא דעתך אמינא תיהוי חקירת עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא, מידי דהוה אדיני ממונות, דתנן, 'דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה', הכא נמי מקדשין בליליא, קמשמע לן. ואימא הכי נמי? אמר קרא, 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' – אימת הוי חק, בגמר דין, וקא קרי ליה רחמנא 'משפט' – מה משפט ביום אף הכא נמי ביום.  
[ר"ה כה:]

הגמרא לומדת מהכתוב המכנה את קידוש החודש "משפט", שקידוש החודש – בדומה למשפט – צריך להיעשות ביום.

הר"ן מבאר את ההווה אמינא שאמירת 'מקודש' יכולה להיעשות בלילה:

דדיינין לקדוש החדש כדיני ממונות דדנין ביום וגומרין בלילה, אלמא כולה מילתא בתר תחילת דין שדינן לה, דאי לא כיון דיום בעינן היאך גומרין בלילה, אלא ודאי היינו טעמא דכיון דהוי תחילתו ביום גמרו נמי בתר תחילתו שדינן ליה וכאלו נגמר ביום דמי.

[חידושי הר"ן שם, ד"ה חק אימת]

לדבריו, דיני ממונות "דנים ביום וגומרים בלילה", הואיל ואנו רואים את גמר הדין כהמשך של הדין שהתחיל ביום<sup>49</sup>. הגמרא מבארת שהיה מקום להבין שהגדרה זו קיימת גם בקידוש החודש: אם חקירת העדים נעשתה ביום, אנו רואים את מעשה קידוש החודש כולו כנעשה ביום, על אף שאמירת

<sup>48</sup> בשיעור השישי [ראייה וחשבון בקידוש החודש], הערה 3] הובאו דברי הרמב"ם ורב האי גאון, שגם החכם שכתב שיטה זו אינו סבור כך, והוא כתב זאת רק "מלחץ הוויכוח".

<sup>49</sup> עיי' קצות החושן [סי' ה ס"ק ב] הנוקט לא כך; וע"ע 'מלואי חושן' [שם, הערה 25], ואכמ"ל.

'מקודש' נעשתה בלילה. אולם, הכתוב "כי חק לישראל הוא" שולל הבנה זו ומלמד שלא ניתן לייחס את שעת קידוש החודש לשעת תחילת הדין:

אבל כי מסקינן דגמר נמי בעינן ביום, אלמא לא שדינן ליה בתר תחילתו אלא אחר שעה שנגמר בו. [שם]

החזון יחזקאל מוסיף הסבר לכך:

כללא בדינו שהדין הוא ביום ולא בלילה, כדילפינן בסנהדרין (דף ל"ד ע"ב), אך בדיני ממונות עיקר הדין הוא תחילתו, היינו קבלת העדות (שצריכה להיות בבית דין דווקא) מהעדים המעידים על המעשה, וגמר הדין הוא רק גילוי ובירור ההלכה לפי המעשה. שבדיני ממונות אם תפס התובע אחר קבלת עדות קודם גמר הדין תפיסתו תפיסה ואין מוציאים ממנו, שמעשה המלוה או מעשה הגניבה מטיל עליו החיוב, והרי יש כאן כבר עדות שהיה מעשה מחייב כזה. אבל בדיני נפשות, אם מי שהוא הרג את הרוצח אחר קבלת העדות קודם גמר הדין, הוא נהרג עליו... שכל זמן שלא גמרו דינם למיתה אין עליו דין מיתה. לכן גם גמר הדין הוא שם עיקר דין כמו תחילת הדין, וכל שהוא עיקר דין צריך להיות ביום ולא בלילה. ולכן בדיני נפשות תחילת הדין וגמר הדין אינם אלא ביום. אבל בדיני ממונות, שהעיקר הוא קבלת העדות על המעשה, תחילת הדין הוא ביום, אבל גמר הדין גומרים אפילו בלילה. מה שאין כן בקידוש החודש, שבבית דין תליא מילתא, ואינו כדיני ממונות שהדיינים מגלים שם שכך הוא הדין לפי המעשה, אך באמירתם מקודש החודש נעשה הדבר... הרי אמירת הדיינים 'מקודש החודש' עיקר הדין, ודין אינו אלא ביום. [חזון יחזקאל פ"ב ה"א]

לפי דבריו, בדיני ממונות גמר הדין אינו יוצר חלות חדשה, ולכן הוא נמשך אחר תחילת הדין. הגמרא הבינה בהווה אמינא כך גם את קידוש החודש, אך למסקנה לומדת שקביעת החודש אינה נעשית בהעדאת העדים אלא בקידוש בית הדין; אמירת 'מקודש' אינה גילוי מילתא אלא יצירה והחלת חלות, ולכן אמירה זו צריכה להיעשות ביום.

מדברים אלו ניתן להבין כי קידוש החודש תלוי בשני גורמים: קבלת עדות על ראיית הלבנה וקידוש החודש על ידי בית הדין. אמנם, ניתן להגדיר באופן קיצוני יותר, כי קביעת החודש נעשית אך ורק על ידי קידוש בית הדין, ואילו הראייה אינה אלא 'מצוה בעלמא' – כעיקרון בית הדין מקדש את החודש לאחר קבלת עדות על ראיית המולד החדש, אך ראייה זו אינה מעכבת, וייתכנו מצבים בהם קידוש החודש נעשה ללא ראייה.

הבנה זו מפורשת בדברי האור שמח:

דבכל מקום קבלת עדות הוי כתחילת דין, ופסק בית דין כגמר דין, דעל פי עדים אנו דנין, ואם ענין העדים אמת הדין הוי דין, ואם אינו אמת תו גם הדין בטל, וכי חשבת הדין לדין על כרחך תחשוב העדות שעל פיה אתה דן לתחילת דין. אבל בקידוש החודש, הלא קבלת העדות אינה אלא עלילה למה שידונו ויקדשו בית דין החודש, דכי נמצאו זוממין או מוטעין אחר שקדשו בית דין את החודש לא בטל הקידוש, וזה בכלל 'אשר תקראו אתם' – אפילו מוטעין... אם כן, אף אם תחשוב העדים למשקרין או מוטעין גם כן הוי קידושן קדוש מעליא, והוי ממש תחילת דין, שלא על פי העדים אתה מקדש, אלא שבסיבתן בית דין מקדשין, והוי קדוש מעליא אף אם העדות שקר או מוטעת ודו"ק.

[אור שמח הל' קידוש החודש פ"ב ה"ח ד"ה שם או שנחקרו]

לדבריו, הואיל ובית הדין יכולים לקדש גם שלא על פי הראייה, מעשה הקידוש נחשב ל'תחילת דין', ולכן הוא צריך להיעשות ביום<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> וכן כותבים הזכר יצחק [ח"א סי' יא] והחזון יחזקאל [שם].

בפשטות, שאלה זו, האם הראייה היא גורם הכרחי בקידוש החודש, תלויה במחלוקת האם מקדשים את החודש 'לצורך' (=כדי ששבת ויום הכיפורים לא יצאו סמוכים זה לזה וכדו'). הגמרא מביאה ברייתא הנוקטת שקידוש החודש חייב להיעשות על פי הראייה:

והתני רבה בר שמואל, יכול כשם שמעברין את השנה לצורך, כך מעברין את החדש לצורך?  
תלמוד לומר 'החדש הזה לכם ראש חדשים' – כזה ראה וקדש. [ר"ה כ.]

הגמרא מביאה את דברי רבא ששיטה זו אינה מוסכמת, והיא מציינת כי מחמת הצורך בית הדין היה מקדש את החודש גם כנגד ראיית העדים:

כי אתא עולא אמר עברוה לאלול. אמר עולא: ידעי חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינן בהדיהו. מאי טיבותא? עולא אמר: משום ירקיא. רבי אחא בר חנינא אמר: משום מתיא... שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמאי: הווי יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו, מאימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אף על פי שלא ראוהו יאמרו ראינו.

[שם]

משיטה זו עולה כי הראייה אינה מעכבת בקביעת החודשים, והעיקר הוא מעשה הקידוש הנעשה בבית דין. בשל כך, בשעת הצורך בית הדין 'מאיים' על העדים כדי שיעידו שראו את החודש, וכך וכלו לקדש את החודש<sup>51</sup>.

אמנם, לרמב"ם שיטה שונה בעניין זה:

וכל שתמצא בתלמוד מדברים שמראין שבית דין סומכין על החשבון ומפי משה מסיני שהדבר מסור להם והרשות בידם לחסר או לעבר, וכן זה שחסר רבי תשעה חדשים בשנה וכל כיוצא בזה הכל על עיקר זה הוא בנוי בזמן שלא נראה החדש בזמנו. וכן זה שאמרו חכמים שמעברין את החדש לצורך, הוא בחדשים אלו שמעברין אותן לפי חשבון ועושין אחד מלא ואחד חסר, ויש להם לעבר חדש אחר חדש או לחסר, בזה הוא שמעברין לצורך מפני שלא נראה הירח בזמנו. אבל בעת שיראה הירח בזמנו שהוא תחילת היותו נראה אחר שנתקבץ עם השמש, מקדשין לעולם ואי אפשר לא לדחות ולא לעבר.

[הל' קידוש החודש פ"ח ה"י-יא]

לשיטתו, כאשר קיימת אפשרות לראות את הלבנה, בית הדין יושב ומצפה לעדים ומקדש על פי עדותם, ללא אפשרות להקדים או לאחר "לצורך". רק כאשר אין אפשרות לקדש על פי הראייה, קביעת החודש נעשית על פי החשבון האסטרונומי, ובמציאות זו בית הדין יכולים לעבר את החודש "לצורך"<sup>52</sup>. נראה מכך כי לשיטת הרמב"ם, קביעת החודשים אינה נעשית על ידי מעשה הקידוש לבדו, אלא יש צורך בשני הגורמים: ראיית העדים ומעשה הקידוש.

נראה שיסוד הדברים בהבנת תוקפו של קידוש החודש שנעשה מחמת טעות. מקור דין זה בדברי רבי עקיבא לרבי יהושע, לאחר שרבן גמליאל גזר עליו "שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך":

הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר. אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם' – בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו. [משנה כה.]

<sup>51</sup> לפי שיטה זו, קביעת החודשים אינה תלויה בראיית העדים, אך הליך קביעת החודשים צריך להיעשות על ידי עדים. לכן, בשעת הצורך מאימנים עליהם וגורמים להם להעיד, על אף שאליבא דאמת לא ראו את הלבנה, כדי שיהיה אפשר לקדש את החודש.

<sup>52</sup> עיי' לחם משנה [הל' קידוש החודש פ"ג ה"טו] המאריך בביאור סוגיית הגמרא לשיטת הרמב"ם.

רבי עקיבא למד מהכתוב "אשר תקראו אתם", כי חלות המועדים נקבעת על ידי בית הדין, גם כאשר קביעה זו יסודה בטעות.

בברייתא מובאת דרשה זו בנוסח שונה:

אמר לו: הרי הוא אומר 'אתם' 'אתם' 'אתם' שלש פעמים, 'אתם' – אפילו שוגגין, 'אתם' – אפילו מזידין, 'אתם' – אפילו מוטעין. [ר"ה כה.]

מדברי הגמרא משתמע כי גם כאשר בית הדין קבעו במזיד קביעה מוטעית – קביעתם חלה.

אמנם, בספרא נאמר:

קידשוהו אנוסים או שוגגין או מוטעין מנין שהוא מקודש? תלמוד לומר 'אשר תקראו אותם מועדי' – אתם אפילו מוטעין, אתם אפילו אנוסים. [ספרא אמור פרק י' הל' ג.]

הספרא מדבר רק על בית דין שקידשו באונס, בשגגה או בטעות, ואינו מזכיר שיש תוקף לקביעת בית דין שנעשתה בזדון.

וכן כותב הרמב"ם:

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

מסתבר כי בין פשטות הגמרא לבין הספרא והרמב"ם עומדת מחלוקת עקרונית בהבנת דין זה. לפי פשטות הגמרא, כי יש תוקף לקידוש החודש שנעשה ביודעין שלא במועדו, דין זה נובע מהבנה שקביעת החודשים נחשבת למעשה בית דין – חלות התלויה באופן בלעדי בקביעת בית הדין. בשל כך, אין משמעות לשיקוליהם של בית הדין ולמידת נכונותם, והחודשים נקבעים על פיהם בכל מצב. לעומת זאת, לפי הספרא והרמב"ם, מסתבר כי קביעת החודשים היא הוראה ופסיקה – קביעת החודשים על פי המידע הנמסר להם על ידי העדים. בשל כך, ההלכה מחדשת שיש משמעות לפסיקתם גם אם יסודה בטעות; אך כאשר בית הדין קבעו את החודש במזיד שלא במועדו – קביעה זו אינה מהווה הוראה ואין לה כל תוקף<sup>53</sup>.

נראה לדייק הבנה זו מדברי הרמב"ם עצמו<sup>54</sup>. הרמב"ם מביא את דין "אתם אפילו שוגגין" כהנחיה לציבור לקבל קביעה שגויה של בית הדין בענייני קידוש החודש. לכאורה, על פי ההבנה שדין זה נובע מכך שחלות המועדים היא 'מעשה בית דין' התלויה באופן בלעדי בקביעתם, דין זה אינו אמור רק ביחס להמון העם אלא גם לבית הדין עצמו – שאינו צריך לחזור ולשנות את זמני החודשים כאשר קידוש החודש התבסס על טעות. ואכן, הירושלמי [ר"ה פ"ב ה"ז] כותב: "שאם קדשוהו ואחר כך נמצאו העדים זוממין, הרי זה מקודש", ובפשטות דין זה מתבסס על דרשת "אתם – אפילו שוגגין, אתם – אפילו מזידין, אתם – אפילו מוטעין". אמנם, הרמב"ם מביא דין זה כהלכה נפרדת:

דין תורה שאין מדקדקין בעדות החדש, שאפילו קידשו את החדש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו הרי זה מקודש. [הל' קידוש החודש פ"ב

ה"ב]<sup>55</sup>

נראה מכך כי לשיטתו, דין "אתם אפילו שוגגין" אינו נובע מכך שחלות החודשים היא 'מעשה בית דין', אלא זו הלכה שיש תוקף לפסיקת בית הדין גם כאשר יסודה בטעות. לכן, דין זה אמור ביחס

<sup>53</sup> כעין זה כותב הרב אהרן ליכטנשטיין [קדושת אביב עמ' 237-238]; ושם מציע גם הבנה שונה.

<sup>54</sup> דברים אלו מבוססים על מאמרו של הרב שמעון מנדלבאום: 'במעשה דר"ג ור"י וביסוד דין דאתם ואפי' מוטעין' [שלמי יוסף ר"ה ס"ע אות ג].

<sup>55</sup> עיי' עמק ברכה [קידוש החודש, ב] העומד על כך.

להמון העם בלבד, ואילו ההלכה שיש תוקף לקידוש החודש שנעשה על פי עדים זוממים מבוסס על הלכה שונה, שיסודה בקולא בגדרי העדות על קידוש החודש<sup>56</sup>.

בשולי הדברים נוסף שתי הערות.

מפשטות המשנה דלעיל נראה כי אמירת 'מקודש' מעכבת את קביעת ראש החודש. אולם, הרמב"ן סבור שאמירה זו אינה מעכבת:

ואני סבור שאין קידוש החודש מעכב בחדים, ולא הצריכו חכמים לומר 'מקודש מקודש', אלא שהוא מצוה לפרסומי מילתא בעלמא. אבל מכיון שהסכימה דעת בית דין שיהיה החודש הזה מלא או חסר, קורא אני בו 'אשר תקראו אותם'.

[השגות הרמב"ן לספר המצוות מ"ע קנז]

לשיטתו, קביעות החודשים נעשית על ידי החלטת בית הדין, גם ללא אמירת 'מקודש'.

בנוסף, הראשונים נחלקו בגדר בית הדין הדרוש לקידוש החודש.

הרמב"ם כותב:

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

[הל' קידוש החודש פ"ה ה"א]<sup>57</sup>

לדבריו, רק לסנהדרין יש סמכות לקדש חודשים ולעבר שנים.

הרמב"ן [השגות לספר המצוות, שם] חולק וסובר שכעיקרון כלל שלושה דיינים סמוכים יכולים לקדש חודשים ולעבר שנים<sup>58</sup>. הרמב"ן מאריך להקשות על שיטת הרמב"ם ממקורות שונים, ומכלל דבריו עולה השגה עקרונית על שיטת הרמב"ם: כיצד ניתן לומר שקידוש החודש יכול להיעשות רק על ידי סנהדרין, והרי מפורש במשנה [סנהדרין פ"א מ"ב] ש'קידוש החודש בשלושה', ואם כן מהי המשמעות שהדיינים המקדשים את החודש הם דיינים בבית הדין הגדול?! כמו כן, מפורש במקומות רבים שקידוש החודש אינו צריך להיעשות בלשכת הגזית, ואם כן מהי המשמעות של סנהדרין כאשר היא אינה נמצאת במקומה?<sup>59</sup>!

הגר"ד סולוביצ'יק [אגרות הגר"ד הלוי הל' קידוש החודש פ"ה ה"א-ב] מבאר כי הרמב"ם סבור שלסנהדרין יש שני תפקידים שונים: הערכאה המשפטית העליונה וגוף המייצג את עם ישראל בכללותו. הגר"ד מוסיף וטוען, כי תפקודה של הסנהדרין כגוף המייצג את עם ישראל אינו קשור בהכרח למקום מסוים, וכן אינו מכריח שכל הדיינים ישבו יחד בהרכב. על פי דברים אלו מבאר הגר"ד, כי בקידוש החודש בית הדין אינם מתפקדים כערכאה המשפטית העליונה, אלא כגוף המייצג את עם ישראל, ולכן קידוש החודש יכול להיעשות על ידם בלבד, אך הוא יכול להתקיים גם כאשר הסנהדרין אינה

<sup>56</sup> נראה שגם שיטת הרמב"ם [פ"ג הט"ו-יט] שניתן לקדש את החודש למפרע כאשר מגיעים עדים לאחר זמן ומעידים כנגד הקביעה שנעשתה מחמת החשבון, מבוססת על תפיסה עקרונית זו, שקידוש החודש אינו 'מעשה בית דין' הנקבע באופן בלעדי על פי החלטת בית הדין.

<sup>57</sup> וכעין זה כותב הרמב"ם בספר המצוות [מ"ע קנג].

<sup>58</sup> עם זאת, הרמב"ן מודה שכאשר יש סנהדרין הסמכות נתונה בידיהם, 'מפני שרשות כל ישראל נטולה מכל בית דין אחר עמהם'. ונראה שלשיטתו, דין זה מבוסס על העיקרון שבכל דיני התורה בית הדין הגדול הוא הסמכות התורנית הקובעת, וכל התורה ניתנה על דעת בית הדין הגדול. [עי' בדברי הרמב"ן [דברים י, יא] בביאור איסור "לא תסור", ואכמ"ל].

<sup>59</sup> תמיהה זו מבוססת על דברי הגמרא [סנהדרין יד:]: "מלמד שהמקום גורם".

יושבת בלשכת הגזית וגם ללא הימצאות כל חברי הסנהדרין. לפי זה, הרמב"ם והרמב"ן נחלקים באופן עקרוני למי מסור קידוש החודש: לפי הרמב"ן, קידוש החודש ביסודו מסור לבית הדין; שכן קביעת החודשים היא חלות משפטית – "כי חוק לישראל משפט לאלוהי יעקב". לפי הרמב"ם, קידוש החודש מסור לעם ישראל – "ישראל דקדשינהו לזמנים"; אלא שמבחינה מעשית הוא נעשה על ידי הסנהדרין המייצג את עם ישראל.

להערות ולתגובות: רם יונתן ליפשיץ

[ramyonatans@gmail.com](mailto:ramyonatans@gmail.com)



# יסודות ראש השנה

## שיעור שמיני

### מצות שופר בראש השנה

#### מקורות

- א. ויקרא כג, כג-כה; במדבר כט, א-ו
- ב. רמב"ן ויקרא כג, כד ד"ה זכרון תרועה
- ג. גמ' לד: "תנו רבנן מנין שבשופר... כשלשה שברים"
- ד. גמ' כו. "מתני'... נמי אקרו קרן"
- ה. גמ' כו: "מתני'... דכייף איניש דעתיה טפי מעלל"; רש"י על אתר; תוס' שם, ד"ה של יעל; טורי אבן ד"ה שוה יובל
- ו. גמ' כח. "שלחו ליה לאבוה... בעלמא הוא קמ"ל"; רבנו חננאל "אמר רבא... קמ"ל מצות אין צריכות כוונה"
- ז. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד

#### רמב"ן ויקרא כג, כד ד"ה זכרון תרועה

זכרון תרועה - פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקדת יצחק שקרב תחתיו איל, לשון רש"י. והיה צריך הרב להביא גם פסוקי המלכיות מן המדרש, שלא יתכן שיזכיר הכתוב פסוקי הזכרונות ושופרות ולא יזכיר המלכיות, וכבר דרשו אותם מפסוק והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם, שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, אלא זה בנין אב כל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך להם את המלכיות, כדאיתא בת"כובמסכת ראש השנה. אבל כל זה אסמכתא מדבריהם, ומפורש אמרו הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן, לא צריכה דאע"ג דהא ודאי והא ספק. אבל "זכרון תרועה", כמו יום תרועה יהיה לכם, יאמר שנריע ביום הזה ויהיה לנו לזכרון לפני השם, כמו שנאמר להלן ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. ובעבור שאמר שם וביום שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, וכאן צוה בתרועה סתם במועד הזה בלבד, ואחרי כן אמר והקרבתם אשה, הנה התרועה הזאת אינה התרועה ההיא, שהיא בחצוצרות על הקרבן וזאת אינה על הקרבן, אבל היא חובה בכל ישראל, והיא בשופר כי לא צוהו עדיין לעשות חצוצרות, וסתם כל תרועה בשופר היא כמו שנאמר והעברת שופר תרועה. ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת, למה התרועה, ולמה נצטרך זכרון לפני השם ביום הזה יותר משאר הימים, ולמה יצוה להיותו מקרא קדש כלל. אבל מפני שהוא בחדשו של יום הכפורים בראש החודש נראה שבו יהיה דין לפניו יתברך כי בם ידין עמים, בראש השנה ישב לכסא שופט צדק, ואחרי כן בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו. נרמז בכתוב הענין כאשר נודע בישראל מפי הנביאים ואבות קדושים.

#### טורי אבן ר"ה כו: ד"ה שוה יובל

שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות. איני יודע מה ענין מלכיות וזכרונות ליוה"כ של יובל דבר"ה ה"ט כדאמר בפ"ב ופ"ד אמרו מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אבל ביובל התקיעה אינו לא לזכרון ולא לתפילה אלא לסימן לשלוח עבדים והשמטת קרקעות כדפירש"י... ונ"ל כיון דגמרין יובל ור"ה מהדדי בג"ש דשביעי שביעי לקמן בפ"ד מה דשייך בר"ה ויש לו טעם אף על גב דלא שייך ביובל שוה להדדי אפילו בדבר שאינו אלא מדברי סופרים אפ"ה השוו אותן חכמים להדדי ה"ע כיון דאיכא טעמא לאמרן

בר"ה תיקנו נמי ביובל אף על גב דלא שייך האי טעמא ביי. ובהכי לק"מ מה שהקשו התוס' מהא דאר"ל מצוה ר"ה ויוה"כ בכפופין כיון דבר"ה ה"ט משום כמה דכייף אינש האי טעמא לא שייך ביובל ורצו להוכיח מהא דכפוף מעכב בדיעבד מה"ט. ואין ראיי' דברכו' יוכיחו דשוה יובל לר"ה אף על גב דל"ש ביובל אפ"ה השוו אותן חכמים.

בשעה טובה אנו עוברים לעסוק בנושא האחרון של המסכת: מצות שופר בראש השנה. לנושא זה נקדיש את השיעורים הבאים.

ראש השנה מופיע בתורה בשני מקומות, בפרשיית המועדים שבפרשת אמור ובפרשיית המוספים שבפרשת פינחס:

וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר, בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש. כל מלאכת עבדה לא תעשו, והקרבתם אשה לה'.

[ויקרא כג, כג-כה]

ובחדש השביעי באחד לחדש מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו, יום תרועה יהיה לכם. ועשיתם עלה לריח ניחח לה' פר בן בקר אחד איל אחד, כבשים בני שנה שבעה תמימים. ומנחתם סלת בלולה בשמן, שלשה עשרנים לפר שני עשרנים לאיל. ועשרון אחד לכבש האחד לשבעת הכבשים. ושעיר עזים אחד חטאת, לכפר עליכם. מלבד עלת החדש ומנחתה ועלת התמיד ומנחתה ונסכיהם כמשפטם, לריח ניחח אשה לה'. [במדבר כט, א-ו]

מבין כל המועדים, ראש השנה נזכר בתורה באופן הסתום ביותר. התורה אינה מפרטת את מהותו וטעמו של החג, וגם מצות התרועה מוזכרת במילים ספורות, ללא פירוט במה וכיצד נעשית התרועה<sup>60</sup>.

חז"ל לומדים את דיני התרועה מהכתוב בפרשת בהר לגבי יובל:

תנו רבנן, מנין שבשופר? תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה'. אין לי אלא ביובל, בראש השנה מנין? תלמוד לומר 'בחדש השביעי', שאין תלמוד לומר 'בחדש השביעי', ומה תלמוד לומר 'בחדש השביעי'? שיהיו כל תרועות של חדש שביעי זה כזה. ומנין שפשוטה לפניו? תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה'. ומנין שפשוטה לאחריה? תלמוד לומר 'תעבירו שופר'. ואין לי אלא ביובל, בראש השנה מנין? תלמוד לומר 'בחדש השביעי', שאין תלמוד לומר 'בחדש השביעי', ומה תלמוד לומר 'בחדש השביעי'? שיהיו כל תרועות החדש השביעי זה כזה. ומנין לשלש של שלש? תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה', 'שבתון זכרון תרועה', 'יום תרועה יהיה לכם'. ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה? תלמוד לומר 'שביעי' 'שביעי' לגזירה שווה. הא כיצד? שלש שהן תשע. [ר"ה לג-לד].<sup>61</sup>

דרשה זו משווה בין מצות התרועה בראש השנה לבין מצות התרועה ביובל:

וספרת לך שבע שבתת שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתת השנים תשע וארבעים שנה. והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש, ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם. וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל ישיבה, יובל הוא תהיה לכם ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תשבו. [ויקרא כה, ח-י]

<sup>60</sup> הרמב"ן עומד על כך בדרשתו לראש השנה: "והנה לא נתפרש בתורה התרועה הזאת במה תהיה, אם בשופר אם בחצוצרות, וכן לא פירש טעם המצוה הזאת למה התרועה, ולמה נצטרך זכרון לפני השם ביום הזה יותר משאר הימים, ולמה יצוה להיותו מקרא קודש". [עיי"ש בתשובת הרמב"ן, ובדברי המפרשים תשובות נוספות לכך, ואכמ"ל].

<sup>61</sup> מקור הברייתא בספרא [אמור פרשה יא הל' ו-י].

אמנם, לכאורה קיים הבדל יסודי בין התרועות. תרועת היובל היא הכרזה לאומית – "תעבירו שופר בכל ארצכם" – קריאה לכל העם לשילוח העבדים ולהחזרת השדות לבעליהם<sup>62</sup>. לעומתה, התרועה בראש השנה קרויה "זכרון תרועה", ומשתמע מכך כי התרועה היא תרועת זיכרון המעלה את זיכרונם של ישראל לפני ה'.

על פי הבחנה זו, נראה יותר לקשור בין תרועת ראש השנה לבין התרועה בחצוצרות בשעת מלחמה ובתקיעה בחצוצרות על הקרבנות:

וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצרר אתכם והרעתם בחצצרת, ונזכרתם לפני ה' אלוהיכם ונושעתם מאיבכם. וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם, והיו לכם לזכרון לפני אלוהיכם, אני ה' אלוהיכם.

[במדבר י', ט-י]

התרועה בחצוצרות מעלה את זיכרונם של ישראל לפני ה', ונראה שזוהי גם טיבה של התרועה בראש השנה – העלאת זיכרונם של ישראל לפני ה'<sup>63</sup>.

השוואה זו מופיעה בדברי חלק ממפרשי התורה:

זכרון תרועה – על ידי התרועה תזכרו למקום, כדכתיב 'והרעותם בחצוצרות וגו' ונזכרתם' וגו'.  
[רשב"ם ויקרא כג, כד]

אבל 'זכרון תרועה', כמו 'יום תרועה יהיה לכם', יאמר שנריע ביום הזה ויהיה לנו לזכרון לפני השם, כמו שנאמר להלן: 'ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם'.

[רמב"ן שם, ד"ה זכרון תרועה]

להגדרה זו, כי תרועת ראש השנה היא תרועת זיכרון, קיימות ישנן הלכתיות שונות.

המשנה מלמדת על פסול שופר של פרה:

כל השופרות כשרים חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן.  
[משנה כו.]

הגמרא מביאה את טעמו של עולא לפסול זה:

עולא אמר: היינו טעמא דרבנן, כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה? לפי שאין קטיגור נעשה סניגור.  
[ר"ה כו.]

עולא מבאר שהפסול הוא "לפי שאין קטיגור נעשה סניגור"<sup>64</sup>. מבואר מכך כי השופר במהותו הוא סניגור – העלאת זיכרונם של ישראל לטובה לפני ה', ולכן שופר המזכיר עוון פסול.

וכן מפורש בהמשך הסוגיה:

<sup>62</sup> עיי' בדברי הגמרא [ח:]: "מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא: מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן. כיון שהגיע יום הכפורים, תקעו בית דין בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן". [וע"ע במחלוקת התנאים [ט:]] האם התקיעה מעכבת את חלות היובל].

<sup>63</sup> הגמרא [לד.] מביאה ברייתא הלומדת את חלק מדיני השופר מתרועת החצוצרות; אך עיי' תוספות [כו: ד"ה רבי] המוכיחים שגם ברייתא זו אינה חולקת על השוואה ההלכתית בין תרועת היובל לתרועת ראש השנה.

<sup>64</sup> הגמרא תמה על דבריו, שהרי במשנה מובא טעם אחר: "לפי שהוא קרן". הגמרא מתרצת: "חדא ועוד קאמר, חדא דאין קטיגור נעשה סניגור, ועוד מפני שהוא קרן". לעומת זאת, העלי תמר [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ב ד"ה שניא היא] לומד בדברי הירושלמי [שם] שטעמו של עולא מהווה פרשנות לדברי הגמרא: "מפני שאין קטיגור נעשה סניגור, ומשום הכי קרן איקרי שופר לא איקרי". [כדבריו נראה ממדרש תנחומא [אמור פרשה כז אות ג] ומפסיקתא דרב כהנא [פסקא ט], אמנם הרמב"ן [ר"ה כו; דרשה לר"ה] מבאר את דברי הירושלמי באופן אחר].

והא איכא בגדי זהב מבחוץ? מבפנים קא אמרינן. שופר נמי מבחוץ הוא? **כיון דלזכרון הוא**  
[שם] **כבפנים דמי.**

הגמרא אומרת כי על אף שהכלל 'אין קטיגור נעשה סניגור' אמור דווקא לגבי דברים הנעשים לפני ולפנים, כלל זה אמור גם ביחס לשופר, הואיל והוא בא לזכרון – "כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי".

נראה שעיקרון זה עומד גם ביסוד הדיון במין השופר ובצורתו.<sup>65</sup>

מקור דין זה במשנה:

שופר של ראש השנה של יעל פשוט... רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים.  
[משנה כו:]

לפי רבנן יש לתקוע בשופר של יעל פשוט, ולפי רבי יהודה יש לתקוע בשופר של איל כפוף.

הגמרא מבארת את טעמן של שתי השיטות:

במאי קמיפלגי? מר סבר בראש השנה כמה דכייף איניש דעתיה<sup>66</sup> טפי מעלי... ומר סבר בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי.  
[ר"ה כו:]

רש"י כותב:

כמה דכייף איניש – בתפילתו, פניו כבושין לארץ, טפי עדיף, משום 'והיו עיני ולבי שם'. הלכך, בראש השנה דלתפילה ולהזכיר עקידת יצחק בא בעינן כפופין... כמה דפשיט טפי עדיף – משום 'נשא לבבנו אל כפים'. הלכך, בראש השנה בפשוטין, דלתפילה הוא.

[רש"י שם, ד"ה כמה דכייף, וד"ה כמה דפשיט]

לדברי רש"י, לשתי הדעות שופר של ראש השנה בא לתפילה, אלא שהן חלוקות באופן עמידת האדם בתפילתו: כפוף או פשוט.<sup>67</sup> רש"י מוסיף בשיטת רבנן, כי השופר "להזכיר עקידת יצחק בא", ומשום כך עליו להיות כפוף. נראה שבדבריו אלו רומז רש"י לדרשת רבי אבהו:

אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקב"ה: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.

[ר"ה טז.]

לדברי רבי אבהו, תקיעת השופר מזכירה לפני ה' את עקידת יצחק, ובכך היא מעלה את זיכרונו לטובה לפניו.<sup>68</sup> נמצא, כי השופר מעלה את זיכרונו של ישראל לפני ה', ותקיעת השופר היא מעשה של תפילה וזעקה.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> הראשונים [תוס' כו: ד"ה של יעל; רמב"ם הל' שופר פ"א ה"א והשגת הראב"ד; רמב"ן כו: ובדרשתו לראש השנה; רא"ש פ"ג ס' א] נחלקו האם הקביעה שיש לתקוע בשופר ממין מסוים ובצורה מסוימת היא מדאורייתא או מדרבנן. אמנם, גם אם זהו דין דרבנן בלבד, ניתן ללמוד ממנו על טיבה ומהותה של תקיעת השופר.

<sup>66</sup> עיי' רש"י [שם, ד"ה גמרא מ"ס] שרש"י לא גרס, לא כאן ולא בהמשך, "דעתיה".

<sup>67</sup> מקור המחלוקת בגמרא במסכת יבמות [קה:]: "דרבי חייא ורבי שמעון בר רבי הווי יתבי, פתח חד מינייהו ואמר: המתפלל צריך שיתן עיניו למטה, שנאמר 'והיו עיני ולבי שם כל הימים'. וחד אמר: עיניו למעלה, שנאמר 'נשא לבבנו אל כפים'. אדהכי אתא ר' ישמעאל בר' יוסי לגבייהו, אמר להו: במאי עסקיתו? אמרו ליה: בתפלה. אמר להו: כך אמר אבא, המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, כדי שיתקיימו שני מקראות הללו".

<sup>68</sup> אמנם, הרמב"ן [ר"ה כו:; דרשה לראש השנה] נוקט שכלל אין חובה לתקוע דווקא בשל איל, ורבי אבהו רק מבאר את טעם המנהג להקפיד על כך; ומדברי תוספות [טז. ד"ה בשופר] עולה לא כך.

<sup>69</sup> וכן נראה מחתימת ברכת השופרות: "כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך. ברוך אתה ה', שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים". [ועיי' בית ישי [ס"ל הערה ב] המסיק מהגדרה זו שקיים איסור לתקוע בשופר בגוף שאינו

הגדרה זו בטיבה של תקיעת השופר עולה גם מסוגיית הגמרא הדנה האם 'מצוות צריכות כוונה'.  
הגמרא מעלה סברה לחלק בעניין זה בין מצה לשופר:

שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה יצא... אמר רבא: זאת אומרת התוקע לשיר  
יצא. פשיטא, היינו הך. מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא, והא אכל, אבל הכא 'זכרון  
תרועה' כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן. [ר"ה כח-:]

הראשונים נחלקו בביאור החילוק. רש"י [שם, ד"ה מהו דתימא, וד"ה קמ"ל] מבאר, שקיימת סברה  
שדווקא 'התוקע לשיר' אינו יוצא, הואיל והוא נחשב ל'מתעסק בעלמא', ואילו האוכל מצה אינו  
מוגדר כמתעסק הואיל "ונהנה באכילתו"<sup>70</sup>. לעומתו, רבנו חננאל כותב בביאור החילוק:

מהו דתימא התם 'תאכלו מצות' אמר רחמנא, והא אכליה; אבל הכא בעניין תקיעות כוונת  
הלב בעינן וליכא. [רבנו חננאל, שם]

לדבריו, קיימת סברה שקיים הבדל מהותי בין מצות מצה למצות שופר: מצות מצה מתקיימת  
בעצם מעשה האכילה, ואילו מצות השופר טעונה כוונת הלב, הואיל וגדר המצוה הוא "זכרון  
תרועה". מבואר אם כן שגדר המצוה הוא תפילה וזיכרון, ולכן קיימת סברה שגם לשיטה שמצוות  
אינן צריכות כוונה – מצות שופר טעונה כוונה<sup>71</sup>.

ביטוי הלכתי נוסף לכך שתרועת השופר באה לזיכרון, מדברי הריטב"א לגבי 'מצוה הבאה בעבירה'.  
הריטב"א מביא את שיטת תוספות:

דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שהוא בא לרצות, כגון קרבן שופר ולולב  
וכיוצא בהם, אבל בסוכה שאין בה ריצוי ליכא משום מצוה הבאה בעבירה.

[ריטב"א סוכה לא. ד"ה תנו רבנן]

לפי שיטה זו, פסול 'מצוה הבאה בעבירה' קיים רק בדברים הבאים לרצות<sup>72</sup>. שיטה זו מונה את  
שופר בכלל הדברים הבאים לרצות, ואם זהו ביטוי נוסף למהות מצות השופר – תרועה הבא לשם  
זיכרון וריצוי.

נראה שיש בדברים אלו כדי לבאר את שיטת הירושלמי הרואה את מצות השופר כמצוה שעיקרה  
במקדש. הירושלמי [פ"ד ה"א] סובר – בניגוד למסקנת הבלבי [כט:] – כי מדין תורה לא תוקעים במדינה  
בראש השנה שחל בשבת. על פי זה נזקק הירושלמי לבאר מדוע במקדש תוקעים גם בשבת:

מעתי אף במקדש לא ידחה... תני רשב"י: 'והקרבתם' – במקום שהקרבנות קריבין.

[ירושלמי פ"ד ה"א]

נקי ובמקום שאינו נקי (דלא כביאור הלכה [תקפת, ב] הנוקט שאין בכך איסור, הואיל ותקיעה "אינה אלא מעשה מצוה").  
וע"ע 'הררי קדם' [ח"א ס"י ז אות א]].

<sup>70</sup> עיי' ריטב"א [שם, ד"ה מהו דתימא, וד"ה אבל הכא] המבאר באופן דומה; ועיי' 'זכרון תרועה' [עמ' 224] המוכיח שראשונים אלו  
לא גרסו בגמרא: "אבל הכא 'זכרון תרועה' כתיב".

<sup>71</sup> אמנם למסקנה חילוק זה אינו מתקבל, אך נראה שהגמרא אינה חוזרת בה מהגדר העקרוני של מצות השופר, אלא  
רק מכך שהגדרה זו מחייבת כוונה מיוחדת שאינה קיימת בשאר המצוות; ואם כן, למסקנה התקיעה מהווה זיכרון מצד  
עצמה, גם ללא כוונת הלב. [ועיי' ר"ן ו: ד"ה לפיכך] ומגיד משנה [הל' שופר פ"ב ה"ד] הנוקטים כי לשיטת הרמב"ם ההבחנה בין  
שופר למצה קיימת גם להלכה, ואכמ"ל].

<sup>72</sup> הריטב"א עצמו חולק על שיטה זו.

הירושלמי כותב כי מצות השופר נאמרה במקום הקרבת הקרבנות – בבית המקדש, ולכן רק שם היא מתקיימת בשבת.

שיטה זו מבוארת על ידי הראב"ד:

שאין לשופר עיקר מפורש בגבולין, שלא אמרה תורה 'שבתון זכרון תרועה' אלא במקום 'והקרבתם אשה לה', ולא נאמר 'בכל ארצכם' אלא ביובל, וכיון שאינו מפורש בגבולין אלא מדרשא אתי, משום הכי גזרו. [כתוב שם' לראב"ד סוכה כא. אות א] 73

לדבריו, עיקר מצות שופר המפורשת בתורה היא במקדש, וחובת התקיעה בגבולין היא הרחבה שמקורה בדרשה.

נראה כי לשיטה זו, מצות התרועה בראש השנה דומה במהותה למצות התקיעה בחצוצרות על הקרבנות. בימי השמחה, המועדים וראשי החודשים קיימת מצוה לתקוע בחצוצרות על הקרבנות כדי להיזכר לפני ה', ובדומה לכך בראש השנה קיימת מצות תרועה נוספת, המתקיימת גם היא במקום הקרבת הקרבנות, וגם מגמתה היא העלאת זיכרונו לטובה לפני ה' 74.

לכאורה, מדברים אלו עולה כי מצות השופר בראש השנה דומה במהותה למצות החצוצרות, ולפי זה יש להבין את הגזירה שווה' שבין ראש השנה ליובל כדרשה הלכתית שאינה מלמדת על קשר ענייני ומהותי בין התחומים. עם זאת, המשנה מלמדת על השוואה בין ראש השנה ליובל גם ביחס למין השופר ולצורתו וגם ביחס לברכות 'מלכיות, זכרונות ושופרות' המלוות את תקיעת השופר:

שווה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות. [משנה כו:]

מדברי רש"י [שם, ד"ה שוה היובל, ד"ה כמה דכייף, וד"ה כמה דפשיט] ותוספות [שם, ד"ה של] עולה כי גם השוואה זו מבוססת על דמיון הלכתי הקיים בין התחומים, על אף ההבדל העקרוני הקיים ביניהם במהות התקיעה: בראש השנה – "לתפילה ולזיכרון", וביובל – "סימן שילוח עבדים והשמטות שדות החוזרות לבעלים" 75. אולם, הטורי אבן תמה מה מקום יש לחייב באמירת 'מלכיות, זכרונות ושופרות' ביום הכיפורים של יובל:

איני יודע מה ענין מלכיות וזכרונות ליום הכיפורים של יובל, דבראש השנה היינו טעמא כדאמר בפרק ב ופרק ד: 'אמרו מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה בשופר'. אבל ביובל התקיעה אינו לא לזיכרון ולא לתפילה אלא לסימן לשלוח עבדים והשמטת קרקעות כדפירש"י. [טורי אבן כו: ד"ה שוה]

לטענתו, אמירת 'מלכיות, זכרונות ושופרות' שייכת דווקא בראש השנה, "יום הזיכרון", אך במה היא שייכת ביום הכיפורים של יובל, בו התקיעה באה כסימן חירות ושחרור? 76

ניתן להציע כי אכן קיים קשר הדוק בין שתי התרועות, של ראש השנה ושל היובל 77. שופרו של היובל אינו מהווה רק סימן לשחרור עבדים ולהשמטת קרקעות. שופרו של היובל קורא: "והארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי" [ויקרא כה, כג]. שופרו של היובל מבטא את מלכות ה' "בכל ארצכם", וגילוי מלכות ה' הוא שמפקיע את הבעלות האנושית על העבדים ועל הקרקעות והוא שמוציא אותם לחירות. 'קריאה' זו של השופר – "כי לי הארץ", דומה במהותה לקריאתו של השופר בראש השנה: "מלך על כל הארץ"; ראש השנה הוא יום המלכת ה', ושופרו של

73 דברי הראב"ד אמורים בביאור שיטת הבבלי, שביטול התקיעה בשבת הוא מחמת גזירה.

74 ועי' רמב"ן [ויקרא כג, כד ד"ה זכרון תרועה] המעלה אפשרות זו, להשוות בין התרועה בראש השנה לתקיעה בחצוצרות על הקרבן, ודוחה אותה.

75 תוספות מוכיחים מכך שהצורך בשופר ממין מסוים הוא מדאורייתא, ועי' רא"ש [ס"א] הטוען שאין בכך הכרח.

76 הטורי אבן מתרץ, כי הואיל וקיימת גזירה שווה' בין ראש השנה ליובל, חכמים יצרו השוואה מוחלטת ביניהם, וקבעו ביום הכיפורים של יובל גם דברים שטעמם שייך בראש השנה בלבד.

77 דברים אלו מבוססים על דברי הרב תמיר גרנות [באר מרים' ר"ה עמ' 120-119].

ראש השנה ממליך את ה' בעולם. בהתאם לכך, דיני השופר בראש השנה וביובל דומים זה לזה: בשניהם התקיעה נעשית בשופר, ובשניהם יש ללוות את תקיעת השופר באמירת ברכות 'מלכויות, זכרונות ושופרות'.

דברים אלו חושפים שני פנים הקיימים בראש השנה: זיכרון והמלכה. הזיכרון קושר בין ראש השנה לתקיעה בחצוצרות, ואילו ההמלכה קושרת את ראש השנה עם היובל. שני פנים אלו יוצקים שתי משמעויות לתקיעת השופר: העלאת זכרונו לפני ה' ומעשה המלכה.

הרמב"ם יוצק משמעויות נוספת לתקיעת השופר:

אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו: עורו עורו ישינים משינתכם, והקיצו נרדמים מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה. [הל' תשובה פ"ג ה"ד]

לדבריו, השופר פונה אל האדם, מעורר אותו מתרדמתו, מזכיר לו את בוראו וקורא לו לשוב בתשובה.

דברים אלו של הרמב"ם נובעים משיטתו העקרונית שראש השנה ביסודו הוא יום של התעוררות לתשובה:

לפי שאין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים, לפי שהם ימי עבודה והכנעה לה', ויראה ממנו ומנוס אליו, ותשובה ותחנונים ובקשת סליחה, ואינם נאותים בזמנים אלו השמחה והששון. [פירוש המשנה לרמב"ם ר"ה ג, ז]

אבל ראש השנה ויום הכיפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה. [הל' חנוכה פ"ג ה"ו]

וכן ראש השנה יום אחד, כי הוא יום תשובה והערה לבני אדם מתרדמתם, ולפיכך תוקעין בו בשופר, כמו שבארנו במשנה תורה, וכאילו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום.

[מורה הנבוכים ג, מג] 78

ייתכן ותפיסתו זו קשורה לשיטתו ההלכתית בגדר מצות השופר [ספר המצוות מ"ע קע; הל' שופר פ"א ה"א; שו"ת הרמב"ם (מהד' בלאו) סי' קמב], שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה<sup>79</sup>; בעזרת ה' נעסוק בכך בהרחבה בשיעור הבא.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>78</sup> נראה כי מקורה של תפיסה זו בדברי הירושלמי [ר"ה פ"ג ה"ג] והמדרשים [ויקרא רבה פרשה כט, ו; פסיקתא דרב כהנא פסקא כג].  
<sup>79</sup> כן כותב הבית ישי [סי' ל]: "והרמב"ם לטעמיה, שכתב בפ"ג מהל' תשובה ה"ד, דטעם מצות תקיעת שופר הוא, כלומר, עורו ישנים משנתכם כו' וחזרו בתשובה כו', ולפי זה ודאי המצוה בשמיעה".

# יסודות ראש השנה

## שיעור תשיעי

### גדר מצות שופר – תקיעה או שמיעה?

#### מקורות

- א. משנה כז: "התוקע לתוך הבור..."; כח: כט. "אמר ליה רבי זירא... לעצמו אינו מוציא"
- ב. ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קע; הל' שופר פ"א ה"א וה"ג; תשובות הרמב"ם מהד' בלאו סי' קמב
- ג. סמ"ג עשין סי' מב "...יהיה לכם"; שם, "וכי מברך... ושהחיינו"
- ד. רא"ש פ"ד סי' י "ור"ת כתב..."; ריטב"א לד. ד"ה כתב הרי"ף
- ה. פירוש ר"י מלוניל ר"ה לד: ד"ה ויחיד
- ו. שו"ת שאגת אריה סי' ו "אבל באלם... וודאי כדאמרן"
- ז. ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קלז; הל' שמיטה ויובל פ"י ה"י-יא; [לחם משנה הל' שופר פ"א ה"א ד"ה מצות עשה]

#### תשובות הרמב"ם מהד' בלאו סי' קמב

השאלה הכ"ד, שאלה: מה ההבדל בין לשמוע קול שופר ובין על תקיעת שופר? התשובה: ההבדל ביניהם גדול מאד. וזה שהמצוה המחוייבת אינה התקיעה, אלא שמיעת התקיעה, והיוצא מזה, שאלו היתה המצוה המחוייבת היא התקיעה, היה חייב כל אדם ואדם מן הזכרים לתקוע, כמו שחייב כל אדם ואדם לישב בסוכה וליטול לולב, והשומע, שלא תקע, לא היה יוצא ידי חובתו, והיה גם כן התוקע, שלא שמע, יוצא ידי חובתו, כגון אם סתם אזניו תכלית הסתימה ותקע, היה יוצא, משום שתקע. ואין הדבר כן, אלא המצוה היא השמיעה, לא התקיעה, ואין אנו תוקעין, אלא כדי לשמוע, כמו שהמצוה היא ישיבת הסוכה, לא עשייתה, ואין אנו עושין, אלא כדי לישב, ולכן נברך לישב ולא נברך לעשות, ונברך לשמוע קול שופר, ולא נברך על תקיעת שופר.

#### סמ"ג עשין סי' מב

מצות עשה לתקוע בשופר בראש השנה שנאמר 'יום תרועה יהיה לכם'... וכי מברך על תקיעת שופר ושהחיינו.

#### ריטב"א לד. ד"ה כתב הרי"ף

כתב הרי"ף נמצא עכשיו וכו'. ומה שכתב ומברכין עליהם ברכת התקיעה לא כתב רבינו ז"ל נוסח ברכה זו, אבל קבלה מרבינו האי ז"ל אביהם של ישראל שהוא לשמוע קול שופר, ויש בזה ב' שאלות למה אין הנוסח על תקיעת שופר כמו מקרא מגלה שמברכין על הקריאה ולא על השמיעה, ועוד למה היא בלמ"ד ואינה בעל כיון שתקיעת שופר אפשר על ידי אחרים כעין מקרא מגלה שהיא בעל מטעם זה, והתשובה בשאלות אלו אחת דהכא שמיעת השופר היא עיקר המצוה וכונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה וגם שיכוון לרצות למדת הדין ביום הזה, ואילו תקע ולא שמע לא יצא, ולפיכך תקנו הנוסח בשמיעה וכיון שהשמיעה אי אפשר לה על ידי אחרים היא בלמ"ד כיון שהוא עובר לעשייתה, אבל מקרא מגלה הקריאה עיקר משום פרסומי ניסא ואפילו קרא ולא שמע ולא הבין יצא מידי דהוי אנשים ועמי הארץ, וכיון שאפשר על ידי אחרים היא בעל, וכן דנתי לפני מורי נר"ו.



## פירוש רבנו יהונתן מלונל ר"ה לד: ד"ה ויחיד

ויחיד שלא תקע חברו תוקע לו, דהא לא כתוב 'ותקעתם', כדכתיב בלולב 'ולקחתם', שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, אלא 'זכרון תרועה', ו'יום תרועה'. לפיכך, כיון ששמע התקיעה מחבירו, 'יום תרועה' איכא ו'זכרון תרועה' איכא.

### שו"ת שאגת אריה סי' ו

אבל באלם איפשר שגם הם ז"ל מודים דהו"ל אינו ראוי לבילה. כיון דא"א לו לדבר ולהוציא א"ע ידי חובת ק"ש א"א לו לצאת ע"י שישמע מפי אחר משום דשומע כעונה. מ"מ נ"ל דיוצא ידי חובתו אם שומע ק"ש מאחר משום דשומע כעונה אמרי' נמי לגבי אלם אף על פי שא"א לו לצאת ע"י עצמו כלל ואין זה ענין לאינו ראוי לבילה דבשלמ' התם כיון דכ' רחמנ' מצות בילה במנחה לכתחלה אף על גב דקי"ל אם לא בלל כשר מ"מ ראוי לבילה בענין שהרי לכתחילה צריך בילה למצוה וכל שא"א לקיים מצות בילה במנחה זו מצות בילה מעכבת בו אפי' בדיעבד. אבל הכא לכתחילה שומע כעונה דמי וא"צ לקרות בפיו דווק' ואפי' לכתחלה בשמיעה סגי ליה ופיו של חבירו כפיו דמי א"כ אפי' אם אינו ראוי לקרות בעצמו מחמת שהוא אלם מ"מ לא גרע בזה. וכמו שבמדבר רבי רחמנא שיוצא י"ח בקריאת אחר לכתחלה הה"נ לנשתתק אף על פי שניטל דבור פיו מ"מ דיבור פיו של חבירו במקומו עומד לצאת הוא בשמיעתו משום שומע כעונה כשאר כל אדם שאינו אלם. ויש לי להביא ראייה לדברי מהא דאמרינן בספ"ג דר"ה (דף כט) לענין תקיעת שופר שמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. א"ר הונא ולעצמו מוציא א"ל ר"ג לרב הונא מ"ש לאחריים דלא דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה. אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא. תני' נמי הכי מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. הרי אף על גב דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול להוציא א"ע מ"מ חייב בתקיעת שופר וע"כ אין לו תקנה אלא ע"י ששומע תקיעת שופר מאחריים המחוייב בדבר. ואמאי ה"נ נימא כל שאינו ראוי לבילה הבילה מעכבת בו והואיל ואין יכול להוציא א"ע ע"י תקיעתו אין יוצא י"ח ע"י שהוא שומע מאחר. אלא ע"כ כל כה"ג אין לו ענין לאינו ראוי לבילה ומטעמא דאמרן. ואין לחלק ולומר דשאני תקיעת שופר משאר מצות דעיקר תקיעת שופר בשמיעה תלי' מילת' דמה"ט כ' הבי' בא"ה סי' תקפ"ט בשם הכלבו והרשב"ץ שאפילו המדבר ואינו שומע שהוא כפיקח לכ"ד אינו מוציא כיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא וטעמ' משום דבשמיעה תלי' מילת' דהא מברכין על השמיעה וכיון שאין שומע לאו בר חיובא הוא ואינו מפיק ע"כ. וכ"כ הרא"ש בשם בה"ג הא דמברכין לשמוע קול שופר ולא מברכין לתקוע בשופר או על תקיעת שופר כמו על מקרא מגילה משום דבשמיעת קול שופר הוא דיוצא ולא בתקיעת שופר כדתנן התוקע לתוך הבור וכו' ופעמים שהתוקע בעצמו לא יצא כגון שהיה עומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור ותוקע ע"כ. וכיון דבשמיעת קול שופר הוא דיוצא ולא בתקיעת שופר מה"ט מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף על גב דא"א לו לצאת בתקיעה של עצמו לא ה"ל אין ראוי לבילה שהרי אין מצותו בתקיעה אלא בשמיעה הוי עיקר מצותו וה"ל ראוי לבילה לעיקר מצותו כשאר כל אדם. משא"כ שאר כל המצות שתלוין בדיבור פה למצותן. והא דשומע כעונה היינו משום דה"ל כאלו הוא קורא ומדבר בעצמו י"ל דשפיר מיקרי אלם שאינו ראוי לדבר אינו ראוי לבילה ואינו יוצא י"ח בשמיעה מפי אחרים דעיקר מצותן לאו בשמיעה תלי' מילת'. הא ליתא דע"כ תקיעת שופר לאו בשמיעה לחוד תלי' אלא בעיקר תקיעה נמי תלי' כמו מצות התלוין בדיבור דבקריאת הפה תלי' מצותן וא"כ שפיר דמו להדדי דמצות תקיעת שופר בתקיעה גופיה נמי תלי' דהא תנן בפ"ב דר"ה (דל"ב) המתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא ותנן נמי בספ"ג דר"ה חרש שוטה וקטן אינו מוציא את הרבים י"ח זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח. ואס"ד דתקיעת שופר בשמיעה לחוד נגמר מצותו אמאי השומע מן המתעסק וממי שאינו מחוייב בדבר לא יצא והא דמי שחציו עבד וחציו בן חורין גופיה אמאי אף לעצמו אינו מוציא ואפילו את שאינו מינו נמי יוציא דהא מ"מ קול שופר שומע. אלא וודאי כדאמרן.

בשיעור הקודם עסקנו במהות מצות שופר וביחס בינה לבין מצות התרועה ביובל והתקיעה בחצוצרות. בשיעור זה נבחן היבט נוסף במצות שופר: גדר המצוה – שמיעה או תקיעה?

בדברי הרמב"ם הגדרה ברורה בעניין זה. בספר המצוות כותב הרמב"ם:

והמצוה הק"ע היא שציוונו לשמוע קול שופר ביום ראשון מתשרי, והוא אמרו יתעלה בו  
[ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קע] יום תרועה יהיה לכם'.

הרמב"ם מגדיר שהמצוה היא "לשמוע קול שופר".

וכן כותב הרמב"ם בתחילת הלכות שופר:

מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר 'יום תרועה יהיה לכם'.

[הל' שופר פ"א ה"א]

ועל פי הגדרה זו מנמק הרמב"ם מדוע אין פסול בשופר גזול:

שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אף על פי שלא נגע בו ולא  
הגביהו השומע, ואין בקול דין גזל.  
ה"ג<sup>80</sup> [שם,

הרמב"ם פורש את שיטתו בהרחבה בתשובתו. הרמב"ם נשאל על נוסח הברכה: "מה ההבדל בין  
לשמוע קול שופר' ובין 'על תקיעת שופר'", והוא משיב:

ההבדל ביניהם גדול מאד. וזה, שהמצוה המחויבת אינה התקיעה אלא שמיעת התקיעה.  
והיוצא מזה, שאילו היתה המצוה המחויבת היא התקיעה, היה חייב כל אדם ואדם מן  
הזכרים לתקוע, כמו שחייב כל אדם ואדם לישוב בסוכה וליטול לולב, והשומע, שלא תקע,  
לא היה יוצא ידי חובתו, והיה גם כן התוקע, שלא שמע, יוצא ידי חובתו, כגון אם סתם  
אזניו תכלית הסתימה ותקע היה יוצא, משום שתקע. ואין הדבר כן, אלא המצוה היא  
השמיעה לא התקיעה, ואין אנו תוקעין אלא כדי לשמוע, כמו שהמצוה היא ישיבת הסוכה  
לא עשייתה, ואין אנו עושין אלא כדי לישוב, ולכן נברך לישוב ולא נברך לעשות, ונברך לשמוע  
קול שופר ולא נברך על תקיעת שופר. [שו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סי' קמב]

הרמב"ם מגדיר באופן חד וברור כי המצוה היא השמיעה, והתקיעה אינה אלא 'הכשר מצוה', ולכן  
יש לברך "לשמוע קול שופר".

לעומתו, הסמ"ג מגדיר את המצוה באופן שונה:

מצות עשה לתקוע בשופר בראש השנה, שנאמר 'יום תרועה יהיה לכם'. [סמ"ג עשין סי' מב]

לדידו, המצוה אינה השמיעה אלא התקיעה. ואכן, הסמ"ג חולק על הרמב"ם גם בנוסח הברכה:

וכי מברך מברך על תקיעת שופר ושהחיינו. [שם]

לשיטתו, נוסח הברכה אינו "לשמוע קול שופר" אלא "על תקיעת שופר".

שתי דעות אלו מובאות בדברי הרא"ש:

ורבנו תם כתב שיש לברך על תקיעת שופר, משום דעשייתה היא גמר מצותה. וראב"ה  
הביא הירושלמי: תוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול שופר ושהחיינו ואחר כך  
תוקעין. וכן כתב בה"ג: הא דמברכים לשמוע בקול שופר ולא מברכים לתקוע בשופר או על  
תקיעת שופר כמו על מקרא מגילה, משום דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת  
שופר. כדתנן, התוקע לתוך הבור וכו', ופעמים שהתוקע בעצמו לא יצא, כגון שהיה עומד  
על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור ותקע. [רא"ש ר"ה פ"ד סי' י]

<sup>80</sup> מקור דבריו הוא בירושלמי [סוכה פ"ג ה"א], ושם הובא נימוק נוסף לדין זה; עי' ראב"ד [על אתר] המעיר על כך.

הרא"ש מכריע כשיטת הרמב"ם, שהמצוה היא השמיעה ולכן יש לברך "לשמוע קול שופר", מכוח דברי המשנה:

התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא.  
[משנה כז:]

מבואר במשנה שתוקע שלא שמע את קול השופר לא יצא ידי חובה, ומכאן שהמצוה היא שמיעת קול השופר.

כאמור, הרמב"ם בתשובתו מביא ראיה נוספת לכך שהמצוה היא בשמיעה:

שאילו היתה המצוה המחויבת היא התקיעה, היה חייב כל אדם ואדם מן הזכרים לתקוע, כמו שחייב כל אדם ואדם לישיב בסוכה וליטול לולב, והשומע, שלא תקע, לא היה יוצא ידי חובתו.  
[שו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סי' קמב]

לטענתנו, מכך שאין חובה שכל אחד יתקע בפני עצמו ודי שאחד יתקע והשאר ישמעו ויצאו ידי חובה<sup>81</sup>, מוכח שהמצוה אינה התקיעה אלא השמיעה.

הרב שלמה פישר בספרו 'בית ישי' מיישב דינים אלו לפי השיטה החולקת:

ובדעת רבנו תם נראה פשוט, דסבירא ליה דתקיעת שופר הוא מין ממני הדיבור, שהוא עניין תפילה וצעקה לשמים, ושייך בו דין שומע כעונה... ומה שהקשה הרמב"ם והבה"ג, דאי התקיעה היא המצוה מאי טעמא השמיעה מעכבת, יש לומר דאף על גב דבמצוה של דיבור, כגון קריאת שמע, פליגי תנאי אי השמעת אזנים מעכבת, אבל במין דיבור זה דתקיעת שופר, שכל עניינו הוא השמעת קול, ולא שייך ביה לחש כבדיבור גמור, אם כן סברא היא דאף לתוקע עצמו כל שאינו שומע את הקול אין למעשה תקיעתו צביון של צעקה.

[בית ישי סי' ל]

לפי דבריו, שיטת רבנו תם והסמ"ג מבוססת על התפיסה שתקיעת השופר היא מעשה של זעקה ותפילה. בשל כך, לתקיעת השופר יש גדר של דיבור – זעקה חסרת מילים לשמים – ולכן דין 'שומע כעונה', האמור ביחס לאמירה, קיים גם בה. כמו כן, הואיל והתקיעה היא מעשה של זעקה, התקיעה צריכה להישמע לתוקע, ולכן התוקע ואינו שומע את תקיעתו לא יצא ידי חובה.

הבית ישי מוסיף וטוען כי שיטת הרמב"ם, שהמצוה היא בשמיעת קול השופר, מבוססת על תפיסה שונה במהותו של השופר:

והרמב"ם לטעמיה, שכתב בפרק ג' מהלכות תשובה הל' ד, דטעם מצות תקיעת שופר הוא, 'כלומר עורו ישנים משנתכם כו' וחזרו בתשובה' כו', ולפי זה ודאי המצוה בשמיעה. [שם]

הרמב"ם סבור שמהות השופר היא שמיעת הקול המעורר לתשובה, ועל פי זה הוא מגדיר את מצות השופר כמצות שמיעה.

חיזוק להבנה זו בשיטת הרמב"ם מדברי הריטב"א:

דהכא שמיעת השופר היא עיקר המצוה, וכוונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה וגם שיכוון לרצות למידת הדין ביום הזה, ואילו תקע ולא שמע לא יצא, ולפיכך תקנו הנוסח בשמיעה.  
[ריטב"א לד. ד"ה כתב הרי"ף]

<sup>81</sup> כן עולה מדברי המשנה [כז:]: "וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא".

הריטב"א מבאר בדבריו אלו נוסח ברכת השופר – "לשמוע קול שופר". הריטב"א כותב כי השמיעה היא עיקר המצוה, והוא כורך הגדרה זו עם טעם מצות השופר – התעוררות לתשובה וכוונה לריצוי למידת הדין<sup>82</sup>.

בדברינו עד עתה הובאו ראיות שונות לשיטת הרמב"ם וסיעתו, שהמצוה היא בשמיעת קול השופר. עם זאת, גם שיטה זו אינה חפה מקשיים.

השאגת אריה כותב:

דעל כורחך תקיעת שופר לאו בשמיעה לחוד תליא, אלא בעיקר תקיעה נמי תליא, כמו מצוות התלוין בדיבור, דבקריאת הפה תליא מצוותן... דהא תנן בפרק ד' דראש השנה: 'המתעסק לא יצא, והשומע מן המתעסק לא יצא'. ותנן נמי בסוף פרק ג' דראש השנה: 'חרש שוטה וקטן אינו מוציא את הרבים ידי חובתם'. ואי סלקא דעתך דתקיעת שופר בשמיעה לחוד נגמר מצוותו, אמאי השומע מן המתעסק וממי שאינו מחוייב בדבר לא יצא... דהא מכל מקום קול שופר שומע, אלא וודאי כדאמרן. [שאגת אריה סי' ו']

השאגת אריה מוכיח שהמצוה אינה שמיעת קול השופר בלבד, מהמשניות [כט; לב]: המלמדות שדרושה כוונה לשם תקיעה וכן דרושה תקיעה הנעשית על ידי בר חיובא כדי לצאת ידי חובה.

בנוסף, יש להקשות על שיטת הרמב"ם מדברי הגמרא שחובה על המשמיע להתכוון לתקוע בעבור השומע:

אמר ליה רבי זירא לשמעיה: איכוון ותקע לי. אלמא קסבר משמיע בעי כוונה. [ר"ה כח:--כט].

לפי שיטת הרמב"ם, שהשמיעה היא המצוה, מדוע חובה לתקוע בעבור השומע? מדוע לא די בכך שהשומע ישמע את קול השופר<sup>83</sup>?

בביאור שיטת הרמב"ם כותב החזון איש:

וכן לענין תקיעת שופר אינו יוצא בשמיעה אלא בקול שופר של מצוה, והלכך אינו יוצא לא מחרש שוטה וקטן ולא ממתעסק. וכן כשלא כיון חבירו להוציאו, דלדידיה לא הוי קול שופר של מצוה. [חזון איש א"ח סי' כט ס"ק ד']

לדברי החזון איש, אמנם המצוה היא בשמיעת קול השופר, אך כדי שהקול ייחשב כ"קול שופר של מצוה", המשמיע צריך להיות בר חיובא<sup>84</sup>, והוא צריך להיות מופנה אל השומע<sup>85</sup>.

עד כה הוצגו שתי שיטות קיצוניות בגדר מצות שופר: לפי הרמב"ם וסיעתו המצוה היא בשמיעת קול השופר, ואילו לפי הסמ"ג וסיעתו המצוה היא במעשה התקיעה. עם זאת, כאמור, סוגיות אחדות תומכות בהבנה שהמצוה היא בשמיעה, וסוגיות אחרות תומכות בהבנה שהמצוה היא במעשה התקיעה. בשל כך, יש אחרונים שהעלו תפיסות מורכבות יותר בגדר המצוה.

<sup>82</sup> הגדרת השופר כריצוי למידת הדין, מבוססת על המקורות האומרים שהשופר מעלה את זיכרונו של ישראל לפני ה' לטובה והוא הופך את מידת הדין למידת הרחמים. אמנם, מדברי הרמב"ם [הל' תעניות פ"א ה"א-ב] עולה כי גם העלאת זיכרונו של ישראל נעשית על ידי ההתעוררות לתשובה, ואכמ"ל.

<sup>83</sup> עי' רש"י [שם, ד"ה איכוון]: "איכוון ותקע לי – תתכוין לתקוע בשמי, להוציאני ידי חובת", ומשמע שהמצוה היא במעשה התקיעה.

<sup>84</sup> כעין דברים אלו כותב השפת אמת [כט. ד"ה במשנה]: "דצריכין לשמוע קול שופר שנעשה בו מצוה, והיא תרועה שחייבו התורה, ואם היה התוקע מי שאינו בר חיובא הוי כשומע קול קרן בעלמא".

<sup>85</sup> החזון איש [שם, ס"ק א] סובר שהצורך ב'כוונת משמיע' הוא דין בכל 'שומע כעונה'. לעומתו, הרב רא"ם הכהן [קול דממה' עמ' 190-194] מאריך לטעון שלפי הרמב"ם זהו דין ייחודי בשופר – "הקול המושמע אמור להיות מכוון לקהל השומעים, ועל כן נדרשת גם כוונת משמיע".

השאגת אריה, בדבריו דלעיל, מסיק שהמצוה כוללת גם את התקיעה וגם את השמיעה:  
דעל כורחך תקיעת שופר לאו בשמיעה לחוד תליא, אלא בעיקר תקיעה נמי תליא.

[שאגת אריה סי' ו]

וכן כותב המנחת חינוך:

ועי' מ"ש האחרונים דשניהם הן שמיעה והן התקיעה הוא המצוה, ואחד בלא חבירו לא מהניא, דהשומע מאינו חייב, כגון מנשים ודומה, אינו יוצא, אלמא דהמצוה לאו בשומע לחוד, רק צריך להיות תוקע ואז הוא יוצא דוקא מחבירו המחויב. וכן תקיעה בלא שמיעה לא מהניא, כמבואר התוקע לתוך הבור וכו'. וגם לא אם אינם ביחד, כגון שומע מאינו מחויב ואחרי זה תוקע לתוך הבור, אינו יוצא, דצריכים השמיעה והתקיעה להיות ביחד. אך על השמיעה לא שייך שליח וצריך לשמוע בעצמו, וחלק התקיעה יוצא על ידי אחר, ודוקא ממחויב בדבר ככל המצות.

[מנחת חינוך מצוה תה]

הגר"ד סולוביצ'ק מביא בשם סבו, הגר"ח מבריסק, הגדרה שונה:

והנה שמעתי מפי אמו"ר הגאון החסיד שליט"א בשם אא"ז הגאון החסיד זצ"ל, שהקשה אמאי בעינן כוונת שומע ומשמיע בשופר, הא המצוה לשמוע, אם כן לא בעינן כלל תקיעת המשמיע שתצטרף לגבי השומע. ותירץ... דאף דקיום המצוה הוי שמיעה, מכל מקום מעשה המצוה הוי תקיעה, ולפיכך בעינן כוונת שומע ומשמיע.

[הררי קדם ח"א סי' טו אות

א] 86

לפי דבריו, יש להבחין בין 'מעשה המצוה' לבין 'קיום המצוה': מעשה המצוה הוא התקיעה, אך קיום המצוה הוא בשמיעת קול השופר.

הרב אשר וייס [מנחת אשר מועדים סי' ג אות ב, ד] מוסיף הסבר להבחנה זו. לדבריו, אמנם מהות המצוה היא שמיעת קול השופר, אך הואיל ואין שמיעה ללא תקיעה, מעשה המצוה אינו השמיעה – שכלל אינה מהווה מעשה – אלא התקיעה הנעשית לצורך השמיעה. באופן זה, ציווי התורה הוא לתקוע כדי לשמוע את קול השופר. ולכן, התקיעה, שהיא מעשה המצוה, צריכה להיעשות על ידי בר חיובא ומתוך כוונה לצאת ידי חובה, אך לא יוצאים ידי חובה ללא שמיעת הקול היוצא מתקיעת השופר.<sup>87</sup>

שיטה ייחודית עולה מדברי רבנו יהונתן מלוניל:

ויחיד שלא תקע חברו תוקע לו, דהא לא כתוב 'ותקעתם', כדכתיב בלולב 'ולקחתם', שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, אלא 'זכרון תרועה', ו'יום תרועה'. לפיכך, כיון ששמע התקיעה מחבירו, 'יום תרועה' איכא ו'זכרון תרועה' איכא.

[ר"י מלוניל ר"ה לד: ד"ה ויחיד]

מדבריו עולה כי מצות שופר יכולה להתקיים בשתי דרכים: על ידי תקיעה או על ידי שמיעה.<sup>88</sup>

ייתכן וביסוד דבריו עומד חילוק יסודי בין מצות שופר לבין מצוות אחרות. בשונה ממצוות אחרות, מצות השופר ביסודה אינה ציווי על מעשה מסוים, אלא זו חובה לעצב ולהגדיר את יום כ"יום תרועה" – "מצות היום בשופר". בשל כך, אין הבדל אם האדם שומע את השופר או תוקע בו, בשני אופנים אלו הוא מגדיר את היום כ"יום תרועה", ובכך הוא מקיים את מצות היום.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> בהמשך דבריו תובא תירוץ נוסף.

<sup>87</sup> הרב אשר וייס [שם, אות ג] מוכיח הבנה זו מדברי הר"ן [פסחים ד. ד"ה תו איכא].

<sup>88</sup> וכן כותב המב"ט [קריית ספר הל' שופר פרק ב]: דבין בתקיעה בין בשמיעה נפיק איניש ידי חובתיה, דקרא קאמר 'יום תרועה', ולא קפיד אתוקע או אשומע, אלא בחד מתרי גווני נפיק.

<sup>89</sup> עיי' במאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין: 'מצוות ימים טובים' [מנחת אביב עמ' 251-246] הדין בהבנה זו.

בשולי הדברים נעיר, כי שיטת הרמב"ם בגדר מצות שופר יוצרת הבחנה עקרונית בין שופר של ראש השנה לשופר של יובל. לגבי ראש השנה סובר הרמב"ם שהמצוה היא השמיעה, ואילו לגבי יובל כותב הרמב"ם:

מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל, ומצוה זו מסורה לבית דין תחלה, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר 'תעבירו שופר', ותוקעין בשופר תשע כדרך שתוקעין בראש השנה, ומעבירין שופר בכל גבול ישראל. [הל' שמיטה ויובל פ"י ה"י]

עולה מכך, כי לעומת ראש השנה, שהמצוה היא שמיעת קול השופר, ביובל המצוה היא מעשה התקיעה.

הבחנה זו רמוזה בדברי הרמב"ם בספר המצוות:

והמצוה הקל"ז היא שציוונו לתקוע בשופר בעשירי מתשרי משנה זו ולקרא בכל ארצותינו דרור לעבדים ולצאת כל עבד עברי לחרות בלי פדיון ביום הזה, כלומר העשירי מתשרי. והוא אמרו יתעלה: 'והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש, ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם'. ואמר: 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה'. הנה התבאר ששווה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות... וידוע שהתקיעה הזאת ביובל אמנם היא לפרסם החרות ושהוא מין מן ההכרזה, והוא אמרו 'וקראתם דרור'. ואין עניינה ענין תקיעת ראש השנה, כי היא 'זכרון לפני ה'", וזו להוציא את העבדים כמו שבארנו.

[ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קלז]

הרמב"ם טורח להדגיש את ההבדל בין שופר של ראש השנה לשופר של יובל. המהר"ם אלשקר [בתשובותיו סי' ח וסי' י] מבאר כי הדגשה זו באה כדי לבאר את הגדר השונה של שתי התקיעות: "תקיעת ראש השנה היא לזכרון ולתפילה, וכדי שישמע אותה האדם ויכניע את יצרו ויזדעזעו איבריו ויתעורר בתשובה", ולכן בה המצוה היא בשמיעת קול השופר. לעומת זאת, תקיעת היובל היא "כדי להכריז על הדבר ולפרסמו", ולכן המצוה היא במעשה התקיעה<sup>90</sup>.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>90</sup> המהר"ם אלשקר נחלק בעניין זה עם הרא"ם [שו"ת הרא"ם סי' מ-מב]; וע"ע שו"ת רדב"ז [ח"ה סי' נז] ולחם משנה [הל' שופר פ"א ה"א].

# יסודות ראש השנה

## שיעור עשירי

### מלכויות זכרונות ושופרות

#### מקורות

- א. ויקרא כג, כד; ספרא פרשת אמור פרשה יא, א-ב; ספרי פרשת בהעלותך פסקה עז ד"ה אני
- ב. גמ' לב. "מתני'... לשנה הבאה"; לד: "ת"ר תקיעות... והא ספק"
- ג. רש"י ויקרא כג, כד; רמב"ן, שם; ריטב"א ר"ה טז. ד"ה והא דקאמר
- ד. רש"י לד: ד"ה תקיעות; תוס' לג: "ולפום סוגיא..."
- ה. משנה לג: "...של שלש שלש"; רש"י שם, ד"ה סדר תקיעות
- ו. המאור הקטן י: ד"ה ומה שנהגו; מלחמות יא. ד"ה אמר הכותב

#### ספרא פרשת אמור פרשה יא, א-ב

רבי אליעזר אומר: 'שבתון' - זו קדושת היום, 'מקרא קודש' - קדשיהו. אמר לו רבי עקיבא אינו אומר 'שבתון' אלא שבות שכן הוא פותח בשביתה ראשון. אלא 'זכרון' - אילו הזכרונות, 'תרועה' - אילו השופרות, 'מקרא קודש' - זה קדושת היום. ומניין שיהיה כולל עמה את המלכויות? תלמוד לומר 'ה' אלהיכם בחודש השביעי'. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מה תלמוד לומר 'והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם'? שאין תלמוד לומר 'אני ה' אלהיכם', אלא זה בניין אב, כל מקום שאתה אומר זכרונות את סומך לה המלכויות.

#### ספרי פרשת בהעלותך פסקה עז

'אני ה' אלהיכם' למה נאמר? לפי שהוא אומר 'דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה', אבל מלכות לא שמענו. תלמוד לומר 'ה' אלהי עמו ותרועת מלך בו', זה שופר ומלכות. ר' נתן אומר: אינו צריך, שהרי כבר נאמר 'ותקעתם בחצוצרות' - הרי שופר, 'והיו לכם לזכרון' - זה זכרון, 'אני ה' אלהיכם' - זה מלכות. אם כן מה ראו חכמים לומר מלכויות תחילה ואחר כך זכרונות ושופרות? אלא המליכהו עליך תחילה ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו, ובמה? בשופר של חירות.

#### רש"י ויקרא כג, כד

זכרון תרועה - זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל.

#### רמב"ן, שם

זכרון תרועה - פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקדת יצחק שקרב תחתיו איל, לשון רש"י. והיה צריך הרב להביא גם פסוקי המלכויות מן המדרש, שלא יתכן שיזכיר הכתוב פסוקי הזכרונות ושופרות ולא יזכיר המלכויות... אבל כל זה אסמכתא מדבריהם, ומפורש אמרו: 'הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן, לא צריכה דאע"ג דהא ודאי והא ספק'. אבל 'זכרון תרועה', כמו 'יום תרועה יהיה לכם', יאמר שנריע ביום הזה ויהיה לנו לזכרון לפני השם, כמו שנאמר להלן: 'ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם'.

## ריטב"א טז. ד"ה והא דקאמר

והא דקאמר אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות, משום דאע"ג דפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא, מ"מ ממה שאמרה תורה זכרון תרועה יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכיות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל מסיפרי מפסוק והיה לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכיות, ומהכא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני ר"ע שאמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום.

ה ספרא דורש מהכתוב בפרשת אמור את חובת אמירת ברכות מלכויות, זכרונות ושופרות בראש השנה:

אמר לו רבי עקיבא... 'זכרון' אילו הזכרונות, 'תרועה' אילו השופרות, 'מקרא קודש' זה קדושת היום. ומנין שיהיה כולל עמה את המלכויות? תלמוד לומר 'ה' אלהיכם בחודש השביעי'.  
[ספרא פרשה יא, א]

מדברי הספרא ניתן להבין כי זו חובה דאורייתא, וכן נראה מפשטות דברי הגמרא:

**אמר הקדוש ברוך הוא:** אמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות. מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה, ובמה? בשופר. [ר"ה לד: 91]

אמנם, מהמשך דברי הגמרא עולה לא כך:

ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין, כיצד? שתי עיירות, באחת תוקעין ובאחת מברכין, הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין. **פשיטא, הא דאורייתא הא דרבנן.** לא צריכא, דאף על גב דהא ודאי והא ספק.  
[שם]

הגמרא אומרת כי תקיעת שופר היא דאורייתא ואילו אמירת ברכות מלכויות, זכרונות ושופרות היא מדרבנן בלבד. ובשל כך, הגמרא רואה כדבר פשוט שיש להעדיף את התקיעה על פני הברכות, והיא מלמדת שגם ספק תקיעות עדיף על פני אמירת הברכות בוודאות.

לאור דברי הגמרא הללו, הרמב"ן נוקט שאמירת מלכויות, זכרונות ושופרות היא מדרבנן, והדרשה דלעיל אסמכתא בעלמא:

שכל אלו הדברים אסמכתא בעלמא הם, שאין קריאת הפסוקים מן התורה כלל אלא מדברי סופרים הן.  
[דרשת הרמב"ן לראש השנה]

וכיוצא בזה כותב הרמב"ן בביאור דברי הגמרא בטעם אמירת מלכויות, זכרונות ושופרות בראש השנה:

<sup>91</sup> וכן נראה מפשטות דברי הגמרא [לב:]: "למה הוא מזכיר? רחמנא אמר אידכר".



ועוד דאשכחן לכם כהאי גוונא בדרבנן: 'אמר הקדוש ברוך הוא: אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות', ו'שאלו מלאכי השרת מלפני הקדוש ברוך הוא מפני מה אין ישראל אומרים הלל בראש השנה' וכו'.

הרמב"ן מביא את דברי הגמרא דלעיל כראיה שלשון מעין זו שייכת גם ביחס לדיני דרבנן, ודבריו מבוססים על שיטתו העקרונית שברכות אלו הן מדרבנן בלבד.<sup>92</sup>

שיטה מעט שונה עולה מדברי הריטב"א:

והא דקאמר 'אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות', משום דאף על גב דפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא, מכל מקום ממה שאמרה תורה 'זכרון תרועה' יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון... ומהכא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני רבי עקיבא שאמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו', שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים.

[ריטב"א טז. ד"ה הא דקאמר]

לדברי הריטב"א, הדרשה אינה מלמדת על חובה גמורה אלא על עיקרון – "שראוי לומר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון", וחכמים הם שקבעו ברכות אלו כחובה. באופן זה המקורות השונים מתיישבים זה עם זה: יסודם של המלכויות, הזכרונות והשופרות בדברי התורה, אך חובת אמירתן היא מדרבנן.<sup>93</sup>

הנחה זו, שחובת אמירת מלכויות, זכרונות ושופרות היא מדרבנן בלבד, מקובלת על רוב הראשונים, אך נראה שהיא אינה מוסכמת.

רש"י כותב בפירושו לתורה:

זכרון תרועה – זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל.

[רש"י ויקרא כג, כד]

הרמב"ן [שם; דרשה לראש השנה] תמה על דבריו מחמת סוגיית הגמרא דלעיל, בה מבואר שחובת אמירת מלכויות, זכרונות ושופרות הוא מדרבנן בלבד.

בדברי האחרונים שתי דרכים הפוכות בביאור שיטת רש"י. המהר"ל [גור אריה, שם] כותב, כי אין כוונת הדרשה המובאת ברש"י לחייב אמירת מלכויות, זכרונות ושופרות בראש השנה, אלא כוונתה ללמד שישאל נזכרים על ידי התרועה, ועל בסיס עיקרון זה חכמים תיקנו את אמירת מלכויות, זכרונות ושופרות. לעומתו, הקנאת סופרים [ספר המצוות שורש א ד"ה ותו אצטריכנא] כותב כי לשיטת רש"י חובת אמירת פסוקי מלכויות, זכרונות ושופרות היא דאורייתא, ולשיטתו דברי הגמרא שהחוב הוא מדרבנן אמורים ביחס לקביעת המלכויות, הזכרונות והשופרות כברכות.

הגר"ד סולוביצ'ק מציע דרך שונה בביאור שיטת רש"י:

ובפשוטו נראה לתרץ קושיית הרמב"ן, דדעת רש"י היא דבמקום שיש בו תקיעת שופר אז גם אמירת הפסוקים וקריאת המקראות מהווים קיום דאורייתא של זכרון תרועה. אבל הא

<sup>92</sup> וכן כותב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות [שורש א]: "שהחכמים נוהגין זה תמיד להביא בעניינים שלדבריהם לשון תורה ולחזק אותם עוד בפסוקי תורה, כמו שאמרו: 'מפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג? אמר הקדוש ברוך הוא: נסכו מים לפני בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות' וכו'. והדבר ידוע בגמרא שאינן אלא דרבנן. ושם עוד: 'אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר דרחמנא אמר לידכר', ואף על פי שהם דרבנן בלא ספק. ומפורש אמרו: 'הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דרבנן הא דאורייתא'.

[וכעין זה כותב הרשב"א [לב. ד"ה הא דאקשינן]].

<sup>93</sup> הריטב"א מוסיף וטוען שזוהי משמעות ה'אסמכתא', והוא תוקף את ההבנה שזהו סמך בעלמא.

דאיתא בגמרא דברכות הם רק מדרבנן, זהו בכהאי גוונא שהברכות באים בלא קיום של תקיעות, אבל כל שמזכיר ברכות יחד עם תקיעת שופר, יש בהם קיום דין מן התורה.

[הררי קדם ח"א סי' לג אות א]

על פי דבריו, דברי הגמרא שהברכות הן מדרבנן אמורים דווקא כאשר אין שופר, אך כאשר יש שופר חובת אמירת ברכות מלכויות, זכרונות ושופרות היא מדאורייתא<sup>94</sup>.

נראה לתמוך הבנה זו בדברי רש"י בביאור המשנה [לג:] "סדר תקיעות שלוש של שלוש שלוש":

סדר תקיעות שלש כו' - אחת למלכויות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות. [רש"י לג: ד"ה סדר]

מדברי רש"י עולה כי התקיעות ביסודן נקבעו כך שיהיה סדר של 'תקיעה, תרועה, תקיעה' מלכויות, לזכרונות ולשופרות.

וכן כותב רש"י בפירושו למסכת סוכה:

תשע תקיעות - האמורות בראש השנה מן התורה, שלש למלכויות: תקיעה, תרועה, תקיעה, ושלוש לזכרונות, ושלוש לשופרות, כדאמרין בראש השנה. [רש"י סוכה נד. ד"ה תשע]<sup>95</sup>

מבואר מכך כי לשיטתו עיקר חובת אמירת מלכויות, זכרונות ושופרות היא מדאורייתא, והתקיעות אמורות ללוות את הברכות - בתקיעת 'תקיעה, תרועה, תקיעה' על כל ברכה וברכה.

שיטתו מבוססת, ככל הנראה, על דברי הגמרא:

תנו רבנן, תקיעות אין מעכבות זו את זו, ברכות אין מעכבות זו את זו, תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות. [ר"ה לד:]

רש"י מפרש:

תקיעות וברכות דעלמא, כגון תעניות, אין מעכבין זו את זו אם בירך ולא תקע.

[רש"י שם, ד"ה תקיעות]

מדבריו מדייקים הראשונים [תוס' לג: ד"ה שיעור; רא"ש פ"ד סי' ד] שבראש השנה וביובל התקיעות והברכות מעכבות זו את זו. דברים אלו מתאימים לשיטתו העקרונית: מצות "זכרון תרועה" היא "זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות" בליווי תקיעות על סדר הברכות, ולכן שני חלקי המצוה מעכבים זה את זה.

הראשונים [תוס', שם; רא"ש, שם] מקשים על שיטתו מדברי הגמרא [שם] שהובאה לעיל: "שתי עיירות, באחת תוקעין ובאחת מברכין, הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין", ממנה עולה שהתקיעות והברכות אינן תלויות זו בזו. אמנם, נראה כי דברי רש"י שהתקיעות והברכות מעכבות זו את זו, אמורות ביחס לקיום המצוה מדאורייתא, אך מדרבנן קיימת מצוה גם בברכות הנאמרות ללא התקיעות, וביחס לכך אמורים דברי הגמרא: כאשר נדרשת בחירה בין תקיעה לברכות, יש להעדיף את התקיעה, הואיל ובתקיעה ללא ברכות יש מצוה דאורייתא<sup>96</sup>, ואילו בברכות ללא תקיעה יש מצוה מדרבנן בלבד.

<sup>94</sup> וכן כותב הרב משה שטרנך [מועדים חמנים ח"א סי' ז]. [וכן מציע הרב אשר וייס [מנחת אשר מועדים סי' ז אות ב], אך מציין שהראשונים לא פירשו כך ר"בטלה דעתי לדעת רבותינא].

<sup>95</sup> שיטתו של רש"י עולה מדבריו במקומות נוספים [ר"ה כז. ד"ה ומשך; כח. ד"ה תקע, וד"ה ומשך; לג: ד"ה ומשך, וד"ה תוקע].

<sup>96</sup> על פי האמור יש להגדיר, כי בתקיעה ללא ברכות אין קיום של מצות "זכרון תרועה" אלא של "יום תרועה יהיה לכם".

לעומת שיטת רש"י, כי תקיעות השופר אמורות ללוות את המלכויות, הזכרונות והשופרות, בעל המאור רואה את הברכות דווקא כמלוות את התקיעות.

בעל המאור כותב:

ומה שנהגו לתקוע כל התקיעות כשהן יושבין ומברכין עליהן ברכת התקיעה, נראה לי כי לא היה כן בימי רבותינו חכמי התלמוד, אלא מנהג הוא שהנהיגו דורות האחרונים משום חולין ומשום אנוסין דקדמי ונפקי מבית הכנסת ולא נטרי עד צלותא דמוספי... לפיכך הקדימו בשבילן אלו התקיעות שמיושב והנהיגו לברך עליהם ברכת התקיעה במטבע קצר... אבל עיקר הברכות הם הברכות של תפלה, והם מלכויות זכרונות ושופרות.

[המאור הקטן י:יא.]

לדברי בעל המאור, המנהג לתקוע 'תקיעות דמיושב' לפני תפילת מוסף, ולברך לפני התקיעות את 'ברכת המצוות', הוא תקנה מאוחרת. מעיקר הדין מקומם של התקיעות הוא 'על סדר הברכות', ולא נתקנה עליהן 'ברכת המצוות', אלא ברכות מלכויות, זכרונות ושופרות הן הברכה שקבעו חכמים לתקיעת השופר.

יש להעמיק הגדרה זו. תקיעות השופר הן קולות חסרות מילים. בשל כך, קבעו חכמים לתקוע במסגרת ברכות מלכויות, זכרונות ושופרות, כדי שברכות אלו יפענחו את קולות השופר ויבארו את משמעותם: המלכת ה' והעלאת זכרוננו לפניו לטובה<sup>97</sup>. באופן זה, התקיעות והברכות מתלכדות ליחידה אחת: "תקיעה על סדר הברכות".

לרמב"ן שיטה שונה בהבנת היחס בין התקיעות לברכות. דבריו אמורים כביאור המנהג המובא בר"ף [י:יא]. לתקוע תשר"ת למלכויות, תשר"ת לזכרונות ותשר"ת לשופרות. הראשונים [תוס' לג: ד"ה שיעור; מלחמות יא.; ר"ן י: ד"ה ואנו] תמהים על מנהג זה, שהרי רבי אבהו [בגמ' לד.] תיקן מחמת הספק לתקוע תשר"ת, תשר"ת שלוש פעמים, ואם כן בסדר התקיעות הנהוג לא מקיימים את המצוה כהלכתה<sup>98</sup>. הרמב"ן מיישב:

כיון שיצאנו ידי חובת תקיעות של תורה ואין כל יחיד ויחיד חייב בתקיעות, לא נשאר לנו אלא חובת ברכות שתקנו בהן תקיעות כדי שיעלה זכרוננו לטובה בשופר... ובתקיעה כל שהוא יצאו ידי התרעה של ברכות. הלכך לא רצו להטריח שלא לצורך, ונהגו לעשות בכולן תקיעה, ועושין בתרועה כשלש סברות הללו דרבי אבהו. [מלחמות ה' יא.]

לשיטת הרמב"ן, מצות התקיעות מתקיימת ב'תקיעות דמיושב' שלפני תפילת מוסף. בתפילת מוסף קיימת חובת הברכות בלבד, אלא שיש ללוות את הברכות בתקיעות – "כדי שיעלה זכרוננו לטובה בשופר". תקיעות אלו, הבאות לצורך הברכות, יכולות להיעשות בכל קול, ולכן די בתקיעת תשר"ת במלכויות, תשר"ת בזכרונות ותשר"ת בשופרות.

**לסיכום:** הראשונים נחלקים בתוקף אמירת 'מלכויות, זכרונות ושופרות'. לשיטת רש"י, זהו דין תורה הנלמד מ"זכרון תרועה" – אמירת מלכויות, זכרונות ושופרות בליווי תקיעות. לעומת זאת, לרוב הראשונים זהו דין דרבנן.

הראשונים הסוברים שזהו דין דרבנן נחלקים בהבנת דין "תקיעה על סדר הברכות". לפי בעל המאור, זהו דין בתקיעה, שחכמים קבעו אותה בליווי ברכות שיבארו את משמעותה. לעומת זאת, לפי הרמב"ן, זהו דין בברכות, שיש ללוותן בתקיעות – "כדי שיעלה זכרוננו לטובה בשופר".

<sup>97</sup> הגדרה זו תלויה בהבנת היחס בין ברכת המלכויות לברכות הזכרונות והשופרות; עניין זה יידון בהמשך הדברים.  
<sup>98</sup> עיי' תוספות [שם] ור"ן [שם] המיישבים קושי זה על פי דרכם.

לסיום השיעור נעסוק ביחס בין המלכויות לזכרונות והשופרות.<sup>99</sup>

כאמור, הספרא לומד את חובת אמירת סדר זכרונות ושופרות מהכתוב "זכרון תרועה" – "זכרון אלו הזכרונות, תרועה אלו השופרות". לעומת זאת, מקור חובת אמירת סדר מלכויות שנוי במחלוקת התנאים:

אמר לו רבי עקיבא... 'זכרון' אילו הזכרונות, 'תרועה' אילו השופרות, 'מקרא קודש' זה קדושת היום. ומנין שיהיה כולל עמה את המלכויות? תלמוד לומר 'ה' אלהיכם בחודש השביעי'. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מה תלמוד לומר 'והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם'? שאין תלמוד לומר 'אני ה' אלהיכם', אלא זה בניין אב כל מקום שאתה אומר זכרונות את סומך לה המלכויות.

[ב<sup>100</sup>]

רבי עקיבא לומד את חובת אמירת סדר המלכויות מפרשייה זו עצמה – מהכתוב "ה' אלהיכם בחודש השביעי". לעומתו, רבי יוסי ברבי יהודה לומד זאת מהכתוב "והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם", ולשיטתו כתוב זה מלמד עיקרון כללי: "כל מקום שאתה אומר זכרונות את סומך לה המלכויות".

נראה כי תנאים אלו חלוקים באופן עקרוני בהבנת תפקידה של ברכת המלכויות. לפי רבי עקיבא, כשם שחובה לומר את ברכת הזכרונות, כדי להעלות את זכרוננו לפני ה' לטובה, כך חובה לומר את ברכת המלכויות, כדי להמליך את ה' עלינו; שכן, לשיטתו, ראש השנה הוא בעל אופי כפול: הוא גם יום המלכת ה' (ורמז לכך בסמיכות "ה' אלהיכם בחודש השביעי"), והוא גם יום הדין (כעולה מהכתוב "זכרון תרועה"). לעומת זאת, לפי רבי יוסי ברבי יהודה, עיצומו של יום מחייב לומר את ברכות הזכרונות והשופרות לבדן, ואילו ברכת המלכויות היא מעין ריצוי מקדים – לפני בקשתנו מה' שיעלה זכרוננו לפניו לטובה, אנו מקבלים עלינו את עול מלכותו ואומרים את ברכת המלכויות<sup>101</sup>.

מחלוקת מעין זו מופיעה בספרי:

אני ה' אלהיכם – למה נאמר? לפי שהוא אומר 'דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה', אבל מלכות לא שמענו, תלמוד לומר 'ה' אלהי עמו ותרועת מלך בו' – זה שופר ומלכות. רבי נתן אומר: אינו צריך, שהרי כבר נאמר 'ותקעתם בחצוצרות' – הרי שופר, 'והיו לכם לזכרון' – זה זכרון. 'אני ה' אלהיכם' – זה מלכות. אם כן מה ראו חכמים לומר מלכויות תחילה ואחר כך זכרונות ושופרות? אלא המליכהו עליך תחילה ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו.

[ספרי פרשת בהעלותך פסקה עז]

תנא קמא לומד את המלכויות מהכתוב "ה' אלהי עמו ותרועת מלך בו". נראה כי לשיטתו, כתוב זה מלמד כי התרועה קשורה במהותה למלכות, ומכאן שראש השנה, בו מצווה התורה על "זכרון תרועה", הוא יום המלכת ה', ולכן יש לומר בו את ברכת המלכויות. לעומתו, רבי נתן לומד את המלכויות מהכתוב "אני ה' אלהיכם" שבפרשת בהעלותך (כדברי רבי יוסי ברבי יהודה), ובדבריו מפורש שהמלכויות הן הקדמה לזכרונות ולשופרות: "המליכהו עליך תחילה ואחר כך בקש מלפני רחמים כדי שתזכר לו".

דברים אלו שופכים אור על מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי האם תוקעים בברכת המלכויות:

<sup>99</sup> דברינו מיוסדים על דברי הרב משה ליכטנשטיין [באר מרים – ראש השנה, עמ' 38-41] והרב תמיר גרנות [שם, עמ' 116-122].  
<sup>100</sup> דברי הספרא מובאים בגמרא [לב] בשינויים.

<sup>101</sup> ידידי הרב איציק וולטרס הציע ביאור שונה לשיטתו. רבי יוסי ברבי יהודה מלמד שקיימת זיקה עמוקה בין הזיכרון לבין המלכות, עד שניתן לומר שאחד מכונן את השני. אין זיכרון, היינו עמידה בדין, בלי קבלת עול מלכותו של ה'. ובכל עת שישנה הופעה של מלכות ה', היא כוללת עמה את פקידת כל היצורים.

סדר ברכות, אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע, קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים, דברי רבי יוחנן בן נורי. אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר? אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים. [משנה לב].

לפי רבי יוחנן בן נורי, תוקעים בקדושת היום, בזכרונות ובשופרות ולא במלכיות (הנאמרת עם ברכת קדושת השם). לעומת זאת, לפי רבי עקיבא, תוקעים במלכיות (הנאמרת עם ברכת קדושת היום), בזכרונות ובשופרות. מסתבר כי רבי יוחנן בן נורי נוקט שברכת המלכיות אינה חלק ממהותו של יום, אלא היא הקדמה לזכרונות ולשופרות; לכן ברכת המלכיות נאמרת בברכת קדושת השם – הכלולה בשלוש הברכות הראשונות בהן המתפלל "דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו" [ברכות לד]. – ואינו תוקע בה. לעומת זאת, רבי עקיבא הולך לשיטתו העקרונית, שברכת המלכיות היא חלק ממהותו של יום. לכן, לשיטתו, היא נאמרת בקדושת היום ותוקע בה<sup>102</sup>.

בכך אנו חותמים את סדרת שיעורי 'סודות ראש השנה'. "הדרן עלך מסכת ראש השנה והדרך עלן, דעתן עלך מסכת ראש השנה ודעתך עלן, לא נתנשי מינך מסכת ראש השנה ולא תתנשי מינן לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאת". בעזרת ה' בשיעור הבא נתחיל את סדרת שיעורי 'סודות תענית'.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

---

<sup>102</sup> ייתכן ולמחלוקת זו בגדר ברכת המלכיות קיימת השלכה נוספת – האם ברכת המלכיות נאמרת גם בתענית, בה נאמרות ברכות הזכרונות והשופרות [כמבואר במשנה תענית ב, ג]; עי' תוס' יו"ט [שם, ד"ה זכרונות] וטורי אבן [ר"ה לב: ד"ה כל מקום], ועי' בדברי הרב שג"ר בספרו 'שיעורים בגמרא' [ר"ה 402-403].