

קובץ  
חצי  
גבורים

פליטת סופרים



מאסף תורני



ט

ניסן תשע"ו

ראש מערכת  
**הרב משה ליב הברמן**

ראש מכון פליטת סופרים ועורך אחראי

**הרב יעקב יצחק הכהן מיללער**

חברי מערכת

הרב משה דוד צ'צ'יק  
הרב יוסף שאול הויזמן  
הרב יעקב ישראל סטל

מדור בית הועד

נעוץ ע"י חברי המערכת בשיתוף מערכת בית הועד:  
הרב אליהו סולוביציק והרב יואל קטן



©

כל הזכויות שמורות  
מכון פליטת סופרים

100Ashley Ave.  
Lakewood, N.J. 08701  
732-994-9698

**Email:**  
plaitassofrim@gmail.com

ראש מערכת

**הרב משה ליב הברמן**

ראש מכון פליטת סופרים ועורך אחראי

**הרב יעקב יצחק הכהן מיללער**

חברי מערכת

**הרב משה דוד צ'צ'יק**

**הרב יוסף שאול הויזמן**

**הרב יעקב ישראל סטל**

מדור בית הועד

**נערך ע"י חברי המערכת בשיתוף מערכת בית הועד:**  
**הרב אליהו סולוביציק והרב יואל קטן**



©

**כל הזכויות שמורות**  
**מכון פליטת סופרים**

100Ashley Ave.  
Lakewood, N.J. 08701  
732-994-9698

**Email:**

**plaitassofrim@gmail.com**

## תוכן הענינים

### הלכה

א	הרב יהודה זייבלד	כתאב אלרד עלי ענן (ספר ההכחשה של ענן) לרס"ג
פא	מיכאל גרשוני	הפרק השמיני מחיבור הראייה על השחיטה לר' שמואל בן יעקב מקאבס "אבן גאמע"
קכח	הרב יצחק שלמה סופר	הלכות ציצית מותך ספר מרדכי קטן לרבינו שמואל משליצטאט
קעה	הרב יעקב ישראל סטל	שלושה שירי הלכה ומוסר לרבי אברהם ב"ר משה ב"ר דוד ממוניטו מחוג תלמידי רבינו פרץ מקורביל

### פירושים

רכב	הרב אריאל אביני	פירוש ר' יעקב בן שלמה אלג'אני למגילת אסתר
רנח	הרב אהרן מושקוביץ	פירוש שיר היחוד על דרך הקבלה
רעח	הרב פרופ' יעקב שמואל שפיגל	פירוש קהלת לחכם לא נודע (כנראה בדור גירוש ספרד)

### דרוש

רצו	ד"ר עזרא שבט	מדרש קדום בגנות לשון הרע
תז	הרב יעקב יצחק הכהן מיללער	ספר שער היחוד דפוס פפד"א תקל"ד דרושי ר' יששכר אלשיך לבראשית וקהלת

### בית הועד

תכו	הרב יהודה זייבלד	מהדורות הרמב"ם לפירוש המשנה - דברי מבוא
תעט	ישראל ברוך הלוי	נספח רמבם קנין הגוי
תצט	הרב אריאל אביני	פירוש המילים הקשות בנביאים וכתובים המיוחס לר' שלמה אבן פרחון
תקכב	הרב אריאל אפרים אהרונוב	בירור ייחוס תוספות למגילה כתוספות רבינו יהודה שירליאון
תקמ	הרב יוסף חיים שהרבני	תוספות הרא"ש למסכת מגילה - בירור הייחוס
תקמט	הרב יוסף חיים שהרבני	תוספות הרא"ש למסכת ביצה - זיהוי שגוי
תקנה	הרב עדיאל ברואר	ספר המכתם ור' טורדוס הלוי
תקסא	הרב אהרן גבאי	הגהות אשרי ופסקי ר' מגדל קלויזנר
תקעד	הרב אורי רדמן	הפולמוס סביב ספר שמירת שבת כהלכתה
תקפה	הרב יהושע ענבל	דברי הרב ודברי התלמיד לדמותו של "חדושים וביאורים" לסנהדרין ויחסו לספר "חזון איש"
תרי	הרב אליהו סולוביציק	פירוש ריאליה לספרות חז"ל העמדת הידע הריאלי של זמן חז"ל כומר פרשני
תריט	הרב יעקב לויפר	סקירת המיזמים העוסקים בחילופי הנוסח של התלמוד כתב יד ל"א - מאוסף פירקוביץ

## מסורה

כתב יד של נביאים וכתובים שהוגה ונמסר על ידי בן אשר	הרב יצחק ווגנר	תרמא
היסוד הנופל של רשי	הרב יעקב לויפר	תרנו
ביאור מילות 'מדוע' - 'למה'	הרב משה גדלי' גאלדווארם	תרפא

## חקירות ודרישות

קבצי בעלי התוספות למסכת נדרים	הרב אהרן גבאי	תרצ
שתיית מים בשעת נפילת התקופה	הרב צבי ישי דמן	תשלט
שיעורי תורה והשיעורים האיטלקיים	הרב ברוך אייכענטהאל	תשנג

## קורא הדורות

מאמציו של רבי ישראל משקלוב למציאת עשרת השבטים ותגובת גדולי דורו	הרב יחיאל גולדהבר	תשסט
תולדות רבי שלום מנשה רוזנבלום מבריסק וחידושיו	הרב דוד קמנצקי	תתנו
חכמים ורבנים בקהילה האשכנזית בטבריה	הרב בנימין פטנליאט	תתעה
קיבוץ פוניבז'	ד"ר בן ציון קליבנסקי	תתצג
אגרות הרב חיים העליר	הרב משה דמביצר	תתקכג
תיקונים וגילויים חדשים בתפלת שמונה עשרה לפי נוסח פרס ובוכרה	הרב יהודה כהן	תתקנג
הערות בעניין דעת המקובלים בדבר לבישת ציצית בלילה	הרב שמעון גרינפלד	תתקעב
הארות והערות למאמר 'מקומות שאין להם הכרע'	הרב אהרן מושקוביץ	תתקפג

## הרב יהודה זיבלד

בני ברק

## כתאב אלרד עלי ענן (ספר ההכחשה על ענן) לרס"ג

## צדקת מסורת חז"ל וקדמות חשבון הלוח בקביעת ראשי חודשים ושנות העיבור

רב סעדיה גאון חיבר במהלך שישים שנות חייו חיבורים רבים בכל תחומי התורה; פירוש המקרא, פירוש למשנה, פירוש לתלמוד, ספרי הלכה, ספרי דקדוק, סידור, ספר פילוסופיה ומספר חיבורים העוסקים בפולמוס עם הקראים. עד זמנו לא הקדישו הרבנים חיבור למלחמה בקראים, וראשון הלוחמים בהם, בכתב ואולי גם בכלל, היה רס"ג.

רס"ג נולד במצרים, בשנת ד' תרמ"ב, ולפני שנת ד'תרע"ה יצא ממנה לארץ ישראל. בשנת תרפ"א כבר היה בחלב שבסוריה, וממנה עבר בסוף שנת תרפ"א לבגדד שבבבל. בשנת תרפ"ח, בהיותו בן מ"ז שנים, התמנה רס"ג לגאון ישיבת סורא, ובשנת ד'תש"ב, בהיותו בן נ"ט שנים, עלה לישיבה של מעלה. כל חייו עסק גם בכתיבת חיבורים. חיבורו הראשון של רס"ג הוא ספר האגרון, על צחות לשון הקודש, אותו חיבר בהיותו בן עשרים. השני הוא 'כתאב אלרד עלי ענן' – ספר ההכחשה על ענן הקראי, אותו חיבר בהיותו בן כ"ג שנים, וביחוד זה פתח את מלחמתו בקראים<sup>1</sup>.

כתאב אלרד עלי ענן היה בחזקת ספר אבוד עד הנה. על קיומו ידוע מתוך אזכוריו הן בחיבוריו האחרים של רס"ג והן בחיבורים קראיים<sup>2</sup>. עם ההתקדמות הרבה בשנים האחרונות בתחום חקר הגניזה הקהירית, בזכות פעליו של הרב דב פרידברג<sup>3</sup>, נמצאו בס"ד שלושה גליונות מתוך מצחף, הכוללים חלק מחלקו הראשון של החיבור וכן את חתימתו. בנוסף נמצאו חמשה גליונות מצחף המחזיקים 14 עמודים כתובים, המהווים חלק מחיבור של רס"ג העוסק באותם נושאים הכלולים ב'כתאב אלרד עלי ענן', ולחם מצטרפים ציטוטים רבים נוספים שציטט החכם הקראי סהל בן

\* במאמר זה משוקעים תיקונייהם של ידידים טובי עין, שעברו עליו והעירו הערות נחוצות, ביניהם הרב יעקב יצחק הכהן מיללער, מו"ר הרב עזרא קורח, הרב דוד סקליר, הרב יוסף מרדכי דובאוויק והרב יוסף שאול הויזמן. הרב דוד סקליר גם העניק לי בעין טובה וביד נדיבה מאוצר ידיעותיו. שגיאות שנותרו מי ביני, והן על אחריותי בלבד.

1. להזהרת קטע מתוך החיבור וחתימתו, ולדיון אודות השיר שראב"ע מצטט בשם רס"ג על חיבורו בהיותו בן 23, ראה ב"מ לויץ, גנוי קדם ה' (תרצ"ד) עמ' 152-147. העתקתו תוהדר להלן כשהיא מתוקנת מטעויות שנפלו בה. חיבור זה נכתב בעוד רס"ג במצרים, ולפי דברי י' מאן, 'עניינים שונים לחקר תקופת הגאונים', תרביץ ה' (תרצ"ד) עמ' 158 הערה 32, שבייר ששנת לידת רס"ג היא ד' תרמ"ב [ודעתו התקבלה על הבאים אחריו], נכתב בשנת ד'תרס"ה (905), עשר שנים לפני צאת רס"ג ממצרים.

2. לסקירת אזכורי ה'כתאב אלרד עלי ענן', ראה פוננסקי (להלן הערה 19), עמ' 244-241; מלטר (להלן שם), עמ' תרכ. לדחיית השערתו של צוקר (מ' צוקר, 'גגד מי כתב רס"ג את הפיוט "אשא משלי"?' תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 61-75), לפיה 'כתאב אלרד עלי ענן' אינו אלא החיבור 'אשא משלי', ראה ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 45-48.

3. כאן המקום להזכיר את התודה העמוקה אותה אני חב לו, בתוך שאר המשתמשים הרבים באתר הגניזה ובשאר האתרים הכלולים במסגרתו. אין מדובר רק בהנגשת אוצרות הגניזה לכל לומד, אלא בפיתוח כלים המאפשרים לראשונה מחקר מקיף ואתור קטעים שונים של חיבורים אבודים.

מצליח<sup>4</sup> משמו של רס"ג בחיבור זה, שחלקם מתועד בקטע גזיזה נוסף של החיבור המקורי. משיקולים שיפורטו בגוף המאמר יש להניח ששני החיבורים – חד הם, ולפנינו רובו של הכתאב אלרד עלי ענ'. נראה גם שחיבור זה היה חיבור דינאמי, שנערך ועודכן על ידי רס"ג, עד שבשבתו בבבל ערכו מחדש וחילקו לשני חיבורים: אחד עוסק בצדקת מסורת חז"ל, והשני בקידוש חודשים ועיבור שנים.

ככלל, ענייני עיבור שנים, כשאר הסוגיות הקשורות לסידור הלוח היהודי, רובם ענייני חשבון שהם תחומם של יחידים (רמב"ם קידוש החודש פ"א ה"א), ומיעוטם דיונים למדניים העוסקים בהגדרות הדינים השווים לכל. אך הדיונים שבאו בפולמוס עם הקראים עוסקים בשאלות יסוד בגדרה של קבלת עדות על ראיות החודש; בהגדרות היסוד בדין האביב ובדרכי קריאת החודש על שמו; בגדרה של שמירת חודש האביב תוך השוואה לשמירת שבת; בקריאת החודש בשמו תוך השוואה לקידוש החודש ואף לבריאת העולם; ודיונים נוספים, המשליכים כולם על השאלה אם יש חובה למצוא את ביכורי השעורים לפני תחילת חודש ניסן. בחלק הספר העוסק בצדקת מסורת חז"ל נמצאים דיונים מקוריים של רס"ג שאנו מוצאים אותם מפותחים אחר"כ בחיבוריו האחרים. ובחלק העוסק בבירור מניעיו של ענן ביסוד הקראות, מופיע – בפעם היחידה כנראה בחיבורי רס"ג – סיפור יסוד כת הקראות לשם השגת משרת ראש הגולה, והאמצעים שננקטו על ידו כדי לזכות בתמיכת המוסלמים.

לרגל שנת העיבור ה' תשע"ו, שנה י"ט למחזור-קטן ד"ש, מוגשת בזה ההדרה של רוב החיבור, בליווי הערות נרחבות העוסקות בבירור מקחו של צדיק<sup>5</sup>. נוסף מבוא הסוקר את הדיונים ההלכתיים הקשורים לתשובה, ממקורותיהם בתלמוד, דרך ההתייחסויות אליהם בדברי הגאונים והשק"ט שבדברי הראשונים. כן מופיעה במבוא סקירה היסטורית אודות פולמוס האביב, שניטש בין הרבנים לבין הקראים בזמן הגאונים. שיטת רס"ג בגדי עיבור השנה ומצוות 'שמור את חודש האביב' מקבלת פנים חדשות ומאירות, על פי ההדרת כתב יד זה וכתבי יד אחרים הנוגעים לעניין, ונפרסת אף היא במבוא. בשוליים הובאו הערות ובהן מקורות, השוואות, והדגשת הנקודות המחודשות. בנספח שבסוף המהדורה מוצגת השאלה כיצד בימינו מעוברות שנים שלא לצורך, ביניהן השנה הנוכחית – שנת תשע"ו, ומוצעת זווית נוספת לפתרון הבעיה, על פי העקרונות העולים מתוך התשובה המוהדרת בזה.

4. סהל בן מצליח הכהן (910-990), חכם קראי גדול, התגורר בירושלים. חיבר כמה ספרי פירוש וספרי פולמוס נגד רס"ג ותלמידו רבי יעקב בן שמואל. נושא קביעת חדשים ועיבור שנים מהווה ענין מרכזי בכתביו.
5. מאחר ודברי רבינו קצרים, נדרשנו להשוואת דבריו עם המובא בשמו בספרי הקראים בני זמנו והמאוחרים לו. ומכל מקום ננקטה מידת זהירות שלא להביא מטענות הקראים ותשובותיהם [מלבד מה שהובא על ידי רבינו עצמו והשיב עליהם], אלא רק את שהביאו בשם הרבנים. וראה דברי ר"י רצהאבי, שו"ת עולת יצחק, ח"ב סי' ריז, שדן אם מותר לעיין בספרים כאלו, וציין לדברי רח"ד אזולאי, מעגל טוב, ירושלים תשי"ט, דף פ, שסיפר שכאשר ביקר אצל הרב סארוואל הראה לו ספרי קראים, משמע שהיו לו בביתו, וצייד שהוא כדי לקיים בהם דע מה שתשיב. וראה עוד במה שציין רמ"מ כשר, תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב, משפטים א, עמ' שט הערה 9.

## א. פולמוס רס"ג עם הקראים בקידוש חודשים ובמועד האביב

הם שולחים בירושלם בכל שנה לראות האביב, וכפי אשר יראה שם שתהיה השנה צריכה עבור ככה יעבורה; ואם יעברו השנה הקראים שבמצרים, על דרך משל, והקראים שבקוסטנטינופוליס לא יעברוה, אין בזה אשם, הואיל וכל אחד עושה מה שנראה בעיניו טוב. כך מתאר רבי עובדיה מברטנורא, במכתבו לאביו, את דרכם של הקראים בני זמנו בעיבור השנה.<sup>6</sup>

ואכן, מראשית תקופת הקראים, בזמן הגאונים, התבססה שיטתם לפיה עיבור השנה תלוי בראיית ה'אביב', שהוא הבשלת השעורים, והם מיאנו לקבל את העיבור על פי החשבון. קביעת חודש ניסן נעשתה אצלם תמיד לפי הבשלת השעורה בכל שנה ושנה, בניגוד למנהג הרבנים הקובע מראש אלו שנים יהיו מעוברות ואלו לא. כך חלו מועדי הקראים לעתים קרובות בחודשים אחרים מהחודשים בהם חלו למנהג הרבנים, והדבר הפך לסימן מובהק להיבדלותה של הקראות מכלל ישראל.

גם הקראים ראו את מועד האביב כמאפיין מובהק של הכיתות הנבדלת שלהם, כפי שניתן ללמוד מכתובה קראית מרמלה, מהמאה הי"א לערך, בה נמצא הניסוח: 'ויתחברו שניהם יחד והסכימו שיהיה מנהגם טהור ותמת דרך ועל מנת שישמרו את המועדים המקודשים על ראיית הירח ומציאת האביב בארץ ישראל'.<sup>7</sup> בכתב יד מן הגניזה<sup>8</sup> שרד חלק מ'סליחות' למנהג הקראים, הפותח בפסוקי סליחות, נאמר בהמשך דרך שבח לקהילת הקראים: 'וכתוב כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל, ואין בהם בגלוי באשר היה מעונן ומנחש ומכשף ולא חבר חבר ולא שאל אוב וידעני ולא בהם דרש אל המתים כאשר היו: והשמרים היום הזה וצמים וכל עדתם אינם עשים חגיג ומועדיך בחשבון כדרך הקסמים ההזים שוא, ואיך יכשר לעשות כן ואתה אמרת לא ימצא כן מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף: ואיך יתכן לישראל להיות כגוים והעמים אשר ישמעו אל מעוננים ואל קסמים ולא יכשר להיות כגוים כמשפחות הארצות ולעשות כמעשיהם, וכי על תורתך חייב שיהיו שקדים ממ... ועל האביב הנמצא בארץ הצבי בזמנו ועתו כדרכו ומנהגו כאשר צוית בתורה ראשי השנים והרגלים והמועדים מצוה עליהם שיהיו שמרים'. כך הפך עיבור השנים על פי ראיית האביב, ולא על פי החשבון, למצוות עשה מן התורה ולאיסור לא תעשה, בעיני הקראים.

מאחר ולפי שיטתם מוטל על כל אחד לחפש בתורה לפי דעתו, כאימרה המיוחסת לענן 'חפישו באורייתא שפיר'<sup>9</sup>, רבו השיטות ביניהם בשאלות שונות הקשורות לאביב: היכן צריך האביב

6. למהדורה מדעית של המכתב בצירוף שנו"ס והערות, ראה מ"ע הרטום וא' דוד, ר' עובדיה ירא מברטנורא ואיגרותיו מארץ ישראל, בתוך: ח' ביינארט (עורך), יהודים באיטליה: מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 24 והלאה. המובאה כאן מופיעה שם עמ' 72.

7. ש' אסף, 'שטרות עתיקים מן הגניזה', תרביץ, ט (תרצ"ח), עמ' 28 ואילך; J. Mann, Texts and Studies in Jewish history and Literature, II, Cincinnati 1935, pp. 177-180. לשאלת החיתוך בין רבניים לקראים ראה ר"ש אסף, באהלי יעקב, ירושלים תש"ג, עמ' 182-190.

8. New York, JTS: ENA 2644.7 - ENA 2644.8. באתר הגניזה של ר' דב פרידברג מצויה גם העתקה של הקטעים הללו.

9. יש לסייג: אימרה זו מיוחסת לענן רק מאתיים שנה אחרי מותו, ורמב"ע מייחסה לו בספרו ערוגות הבושם, וכן היא מובאת בשמו ע"י יפת בן עלי בפירושו לזכריה ה, ח. אך אין ודאות שהיא יצאה מפיו. ראה ח"ה



להימצא, בארץ ישראל – כדעת רוב הקראים, במצרים – כדעת חלק מקראי מצרים, או לכל קהילה במקומה? מה שיעור השעורים שצריכים להבשיל, האם די בשדה אחת או שמא יש צורך בשדה שלמה? נידונים אלו העסיקו רבות את הקראים, ורבו השיטות בפתרון השאלות<sup>10</sup>. ב'כתאב אלתמייז' מונה רס"ג לא פחות משלושים ושש דעות קראיות שונות בענין האביב, והוא דוחה אותן<sup>11</sup>.

במהלך השנים, מחמת ריחוק המקום מארץ ישראל, גדלה עוד יותר בעייתם של הקראים הרחוקים, שלא יכלו לעבר את השנה על סמך הבשלת השעורה בארץ ישראל, ולכן קיבלו על עצמם חלק מעדות הקראים את חשבון הלוח הרבני<sup>12</sup>. עוד קודם לכן, רבים מהקראים לא היו חקלאים, וגם הקראים בני ארץ ישראל לא ידעו להבחין בין השעורים לבין גידולים אחרים, והרבניים התלוצצו ואמרו שהקראים בבורותם קובעים את בוא האביב לפי הבשלת הפול והעדשים, ולא לפי הבשלת השעורה. אליהו בשייצי ציטט את דברי לוי בן יפת<sup>13</sup>, שהתנגד נגד האשמה זו: 'תאלמנה שפתי שקר הדוכרות עלינו עתק ואומרים שהקראים יעשו אביב עם פול ועדשים, וזה לא נשמע בספרי חכמנו ואמר הר' לוי הלוי כי לא דרש זה האומר זה המאמר אלא להוציא דבה'<sup>14</sup>.

תחום נוסף בו נבדלה דרכם של הקראים מדרכם של שלומי אמוני ישראל הוא קידוש החודשים. בעוד כל ישראל קובעים את ראשי החודשים לפי חשבון הלוח, הקראים מקדשים את החודש על פי ראיית הלבנה. אולם בשאלה זו נחלקו הגאונים עצמם. רס"ג נקט קו קיצוני במאבקו בקראים, וטען שמאז ומתמיד היה קידוש החודשים קבוע על פי הלוח ולא על פי ראיית מולד הירח. לדעתו, רק משקלקלו צדוק ובייתוס והחלו לטעון שצריך לקדש את החודשים על פי ראיית הירח, התחילו חכמי ישראל לקבל עדים על ראיית החודש, כדי להראות שגם הקידוש על פי המולד תואם לקידוש על פי הלוח. ואכן במקרים בהם המולד אינו ביום שצריך להיקבע כראש חודש על פי החשבון, היו סומכים על החשבון ומאיימים על העדים<sup>15</sup>. אולם הדעה המפורסמת והרווחת, המוכרת מדברי רב

בן-ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, ת"א תשכ"ט, עמ' 161; 'הנ"ל', 'ראשוני הקראים – קיום למשנתם החברתית', ציון טו (תש"י) עמ' 44 והערה 16; N. Weider. *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, pp. 88. תודתי לר"מ דובאוויק על ההפניה האחרונה.

10. ראה: ר"מ צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק תשי"ט (להלן: צוקר, תרגום), עמ' 504-509.  
11. ראה: צוקר, תרגום, שם; תולדות ישראל שם, עמ' 265; ר' מאהלר, הקראים, מרחביה 1949, עמ' 286.  
12. כך מספר בעל אדרת אליהו (אליהו בן משה בשייצי, חכם קראי מטורקיה בן המאה ה-15) ענין קידוש החדש סוף פ"מ, משנת ה'רל"ט שהיתה שנת י"ד למחזור, היתה מעוברת לקראים יושבי קרים שקבלו את מחזור העיבור מהרבנים, ופשוטה לקראים שבארץ ישראל שהיו מעברים שנותיהם על האביב. וראה עוד, Z. Ankori, *Karaites in Byzantium: the formative years, 970-1100*, Jerusalem 1959, pp. 292-353. ברם, בימיו של בשייצי, בעל אדרת אליהו, כבר נהגו קראי ביוזנטיון כרבנים בעוד תחומים.

13. לוי בנו של יפת בן עלי (מפרש המקרא), חכם קראי מירושלים בן סוף המאה העשירית.  
14. אנקורי ('הנ"ל הערה 12) עמ' 323 הערה 54.

15. מלבד דבריו בחיבורו דנן, כתב רס"ג כן גם בפירושו הארוך לתורה, שהובא בפירושו רבינו בחיי לתורה (שמות יב, ב) ובפירושו אברבנאל (שם) בשמו של רבינו חננאל, ובאמת ר"ח העתיק בזאת את לשון רס"ג, כפי שכתב 'רצהבי ב'פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות' (עמ' לו). דברי רס"ג בשרח אלתורה הם תמצית דבריו וראיותיו בחיבור דנן. כמו כן הועתקו דברי רס"ג ביסוד עולם לר"י הישראלי, מאמר ד פרק ו.

וזה לשון רבינו בחיי בשם ר"ח: קביעות החדשים אינו אלא על פי החשבון לא על פי ראיית הלבנה, והראיה... [ראיה זו מדור המדבר הועתקה להלן הערה 139]. 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

האיי גאון המובאים בספר העיבור לראב"ח, היא שר' הלל הנשיא בנו של רבי יהודה נשיאה הוא שיסד את הלוח. לדעה זו מסכים גם הרמב"ם, עד שהוא תמה בפירושו למשנה, ראש השנה פ"ב מ"ז, על 'אדם יכחיש הראות ויאמר כי דת היהודים אינה בנויה על ראיית הלבנה אלא על החשבון בלבד'.

רס"ג, ראשון הלוחמים בקראים וגדול מחברי כתבי הפולמוס נגדם, עוסק בשאלות קידוש החודש על פי הראיה ועיבור השנים על פי האביב ברוב חיבוריו הפולמוסיים. ב'כתאב אלרד עלי ענן' הוא עוסק בשאלת האביב, כפי שכתב רס"ג עצמו בפירושו הארוך לשמות לד, יח; חיבורו הגדול של רס"ג, 'כתאב אלתמי' [=ספר ההבחנה] עוסק בהרחבה בנושאי קידוש החודש ועיבור השנה<sup>16</sup>; ב'כתאב אלרד עלי אבן סאקויה' [=ספר ההכחשה על אבן סאקויה], בו הוא משיב על טענותיו של הקראי אבן סאקויה<sup>17</sup>, מוקדשים שני פרקים, האחד לקידוש החודש על פי הראיה

תשרי ראש השנה לשנים, וכי לכל חדש הלכה למשה מסיני כ"ט יום ומחצה ותשצ"ג חלקים, ומפורש תמצא בכתוב... [ראיה זו מבני יששכר הועתקה להלן הערה 137]. וכן תמצא מדברי דוד ליהונתן... [ראה העתקת הראיה להלן, הערה 134]. הלא הדבר מוכיח שהיו באותו החדש שני ימים של ר"ח כמנהגו עד עכשו בהיות החדש יוצא... [כאן הובאו דבריו אודות צדוק וביתוס, הועתקו להלן הערה 114], 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 ובריאת חטא ובקי בחדרי תורה ובקביעות השנים, הרשות בידו לקבוע ולעבר כפי מה שיראה לו מחקי סוד העבור, וזו היא דת שצוה הקדוש ברוך הוא למשה 'החדש הזה לכם'.

עוד על שיטה זו של רס"ג, ומקור לה משיטת הירושלמי, ראה ר"ש ליברמן, תיקוני ירושלמי (ו), תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 102-103. ושם הביא שגם הראיה ממעשה דוד ויהונתן מתפרש כדרכו של רס"ג בירושלמי (תענית פ"ד ה"ג). לסקירת מקורות רבים בהם נזכרת שיטה זו, ראה רמ"מ כשר, תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב, כרך יג, פרק שלישי. לענייננו חשובה גם מובאת בפירושו רבינו חננאל, שבת קטו, א: וכולן ב'דין וא'דין בה תלון, שהלכה למשה מסיני שלא לקבוע יו"כ סמוך לשבת בין מלפניה בין מאחריה. וראה להלן הערה 63 מדברי ר"ש ביאלובלוצקי שראה בנושא זה השפעה של רס"ג על ר"ח, ברם, העירני ר"מ דובאווין, שלדברי ליברמן יש לסייג את מסקנתו, וניתן להניח שר"ח יכול היה להגיע מתוך דברי הירושלמי למסקנה דומה לזו של רס"ג, או שלכל הפחות הדבר סייע לו לאמץ את דעת רס"ג בניגוד לדעת שאר הגאונים. אפשר גם שמקור שיטה זו ארץ ישראלי, ולכן היא מקובלת גם על רבי אביתר גאון, וכפי שיובא להלן (הערה 38). מאחר ושיטת רס"ג מבוססת היטב, והיא בעלת מבניות פנימית וחיצונית, אינני רואה טעם בהנחה המוסכמת על חוקרים רבים לפיה אכן לא אמר רס"ג את דבריו אלא להוציא מליבם של קראים (כדעת ח"י בורנשטיין, מחלקת רב סעדיה גאון וכן מאיר, ורשה תרס"ד, עמ' 146; ש' ואלטר, 'שיטת רס"ג בקביעת החודש - הבעיה האסטרונומית ופתרונה', מפירות הכרם, כרם ביבנה תשס"ד, עמ' 118-128), או כחלק מויכוחו עם רבי אהרן בן מאיר, גאון ארץ ישראל (כדעת ר"מ הלפרין, 'למה נטה רב סעדיה גאון מן האמת?', יודעי בינה, ה, כרם ביבנה תשע"א, עמ' 40-68). וראה גם מאמרו של א' שטרן, 'שיטת רס"ג בקידוש החודש', תחומין כג, אלון שבות תשס"ג, עמ' 287-297, שהביא סניפים נוספים - גם אם מופרז יהיה להחשיבם כ'ראיות' - לכך שזו אכן דעת רס"ג האמיתית, ולא כדברי הטוענים שנטה מן האמת מטעמים פולמוסיים.

16. קטעים מתוך חיבור זה נדפסו ע"י ר"מ צוקר בשני ספריו העיקריים העוסקים ברס"ג: פירוש רס"ג לבראשית, בעיקר בנספח ב' (מעמוד 367) אך גם בהערות לאורך הספר, ובספרו 'על תרגום רס"ג לתורה' בהערות רבות לאורך הספר. פוננסקי (הנ"ל הערה 19), רואה בחיבור זה את עבודתו החשובה והמשפיעה ביותר של רס"ג נגד הקראים, ומלקט את איזכוריה אצל רס"ג עצמו, אצל בן דורו רבי מבשר הלוי, אצל רבי אברהם בר חייא הנשיא, רבי משה בן עזרא, רבי אברהם בן עזרא, ופעמים רבות אצל הקראי יפת בן עלי.

17. מחבר ומתווכח קראי בארצות המזרח בתחלת המאה העשירית. דבר אינו ידוע אודות אישיותו ותולדותיו. דבריו ידועים הן מתוך ציטוטי רס"ג, והן מתוך קטעים מחיבוריו שנמצאו ופורסמו: ר"ש אסף, 'דברי פולמוס של קראי קדמון נגד הרבנים', תרביץ ד (תרצ"ג), עמ' 53-35. A. Harkavy, 'Fragments of Anti-Karaite';

והאחד לעיבור השנים על פי האביב<sup>18</sup>; 'כתאב אלרד עלי אלמתחמאל' [=ספר ההכחשה על המתנפל], החזר להשיב נגד תשובותיו של אבן סאקיה, עוסק כנראה אף הוא באותם נושאים. מתוך כתבי הפולמוס של רס"ג נגד הקראים, רק 'אשא משלי' אינו עוסק בנושאים אלו<sup>19</sup>.

לפי החיפוש בקטלוגים שבאתר הגניזה של ר' דב פרידברג, רבים הם כתבי היד מן הגניזה העוסקים בפולמוס נגד הקראים בשאלת האביב. אולם רוב העוסקים בהם אינם חיבורים פולמוסיים במישרין, אלא חיבורים שמתייחסים לדעת הקראים ושוללים אותה אגב עיסוקם בהלכות העיבור<sup>20</sup>.

; Writings of Saadiyah in the Imperial Public Library at St. Petersburg', JQR 13 (Jul. 1901) pp. 655-668  
H. Hirschfeld, 'The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Third Article.): Saadyah  
'Fragments', JQR 16 (Oct. 1903) pp. 98-112

18. 'כתאב אלפצ'אח' [=ספר הכלימות] של אבן סאקיה, וספרו של רס"ג בהתאמה, מחולקים לעשרה שערים: (1) יתור השם, (2) הדלקת הנר בשבת, (3) דין אחר מדיני שבת (מתנות או השקאת הגנות), (4) קביעת ראש חודש, (5) לא בד' פסח (ר"ל על דבר הדחיות), (6) שנת העבור, (7) אסור חלב (ר"ל אליה), (8) עריות, (9) נדה, (10) בעל קרי.

19. לסקירת כלל כתבי הפולמוסיים של רס"ג נגד הקראים, ובחינת אלו מהם העוסקים בעיבור, ראה S. Poznański, 'The Anti-Karaite Writings of Saadiyah Gaon', JQR, 10 (1898), pp. 238-276; 'ה' מלטר, 'כתבי רס"ג והספרות עליו', בתוך: קובץ רב סעדיה גאון, רי"ל פישמן (עורך), 'ירושלים תש"ג, עמ' תרכ-תרכט.

20. כמה עשרות כתבי יד עוסקים בפולמוס האביב, רובם מצויים באוסף פירקוביץ שבספריית פטרסבורג, ומיעוטם בספריות אחרות. רבים מהקטעים עוסקים בפולמוס האביב בקצרה, בלי דיון בהוכחות בעד ונגד קביעתו על פי ראיית השעורים בארץ ישראל, או שדיוניהם מתמקדים בשאלות בהן אין דיון בקטעים שבמהדורתנו, כמו המקום בו אמורים השעורים להבכיר; או המין שבביכורו תלוי העיבור, אם הוא שעורים או מין אחר. כפי הנראה כל אלו אינם מענייניו של החיבור דנן, ואם עסק בהם רס"ג, הרי שזה בכתאב אלתמיז'. הקראים הרבו לעסוק בנושאים אלה בחיבוריהם.

להלן רשימה של עיקרי הקטעים בהם ישנו דיון בראיות בעד ונגד קביעת האביב על פי הראייה, הנוגעים לעיקר הנידון בקטעים המוהדרים בזה בפרק העוסק באביב, ובהם ייעשה שימוש להלן. בבדיקת הקטעים מאוסף פירקוביץ התמקדתי באלו שמחבריהם לא זוהו, כדי לבדוק את האפשרות שמחבר אחד להם ולקטעים דנן, אך לא מצאתי כל קטע נוסף שנכתב על ידי אותו סופר, וכן לא מצאתי כתב יד הנראה כשייך לאותו חיבור. לרשימה דלהלן נוסף גם תיאור קצר אודות כתב היד.

חיבורים רבניים:

א. Cambridge, CUL: TS Misc.8.89 (להלן: פולמוס נגד אבו אלסרי). 4 עמודים צפופים יחסית. א'

מאיר-אליהו מצוות FGP לפילוסופיה, תיאולוגיה ופולמוס, העתיקה חלק קטן מהטקסט. הקטע מכיל תשובה והתפלמסות עם "אבו אלסרי", ודן בדבר הקדמת ראיית האביב לפני תחילת החודש כיוון שהסימן צריך לקדום למסומן, כפי שטען אבו אלסרי. לעומתו טוען המחבר, שאין צורך להתייחס לאביב כסימן ולחודש כמסומן, כדרך בעלי הלשון הערביים, אלא להתייחס לאביב כאות לחודש ניסן, כדרך שהם אות לנדות והצעת למצורע, וכך אין נדרשת הקדמת הסימן למסומן. סגנון הפולמוס בקטע זה תקיף יותר, כדרך סגנונו של רס"ג בפולמוסיו.

ב. Cambridge, CUL: TS NS 91.22 - TS NS 91.24, ס"ה 6 עמודים קרועים בחלקם. מ' צוקר שהדפיס קטע קטן בכת"ע תרבי"ע 41 (תשל"ב) סוף עמ' 377, זיהה את החיבור עם אלתמיז' של רס"ג. הקטע עוסק בחודשי הלבנה, נושאם של הפרק אודות קידוש החודש. מובאות בו ראיות מהתלמוד, מה שאין כן בחיבור דנן.

ג. New York, JTS: ENA 4009.3. (להלן: תשובה מאוחרת בדבר חודש האביב). 2 עמודים. זיהוי קטלוג ליברמן: תשובה בדבר 'חודש האביב', בערבית-יהודית תשובה שמכילה ויכוח נגד הקראים, וכעין זה בקטלוג נחמן דנציג. מצטט את 'רבינו סעדיה ז"ל', ודן אם האביב ("אלפריד") צריך להיות בתחילת החודש, על פי האמור בפסח יהושע ויאכלו מעבור הארץ מצות וקלוי - הטענה שצריך

מספר חיבורים עוסקים במישרין בשאלת העיבור, מהם החיבור שלפנינו. כמו כן השתמרו כתבי פולמוס קראיים המתפלמסים עם חיבור זה של רס"ג, וכן השתמר מעין סיכום של הפרשה, מאת

להספיק לעשות קמח חדש מהתבואה החדשה. ההתחלה היא בעמוד 2, שם ישנה פתיחת 'בשמך רחמנא'. הדיון קצר.

ד. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. II 1104, Yevr.-Arab. II 3105. קטע מספר המצוות שמחברו לא מזוהה, על חודש האביב, 15 דף. פולמוסי ועוסק ג"כ בראיות מיום הזיבה בדומה לפולמוס דנן, ובכל זאת אינו זהה.

#### חיבורים קראיים:

ה. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 1163 (להלן: פולמוס פנים קראי). מחבר בלתי מזוהה. בחיבור 61 דף העוסקים בפולמוס האביב. בין הנידונים ישנה גם הרחבה גדולה, דומה בתכניה, בנידונים שבפולמוס דנן, והוא גם מתייחס לאיש ריבו כמאריך בדבריו. בין דבריו נמצא גם דיון מקביל בקביעת שמו של יום כלשהו על פי מאורע שאירע באמצעו.

ו. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 1365 (להלן: ספר מצוות קראי). 1 דף, קטע מספר המצוות על האביב. מתוך תוכנו ניכר שמחברו קראי. מביא מדברי אבו אלסרי, ודן אם העיבור נקבע על פי יום השוויון או על פי ביכור השעורים.

ז. Cambridge, CUL: TS NS 223.84 המצורף ע"י דן גרינברג מצוות FGP לספרות ההלכה בערבית-יהודית לקטע Cambridge, CUL: TS NS 223.87, ס"ה 4 עמודים. מכיל דיון הלכתי בעניין האביב והפסח. מתחיל בעמוד 1 (בתרגום שלי מערבית-יהודית): 'ואולם איך צורת האביב, כבר זכרתי סברת בני האדם במה שקדם, ואזכיר מכללו דבר אחד בזה המקום ואומר בו חשבון אשר יהיה אפשר וקרוב. ואומר, לפי ששם ראיית האביב לא יפול בלי ראיית השעורים לפני שיחול מולד הירח...'. נראה שהמחבר קראי, אלא שגישתו לאביב מתונה מעט.

ח. New York, JTS: ENA 3097.4 - ENA 3097.5. 4 עמודים בס"ה. דיון סביב הטענה המובאת גם בחיבור שלפנינו, על עשב מזריע זרע שצמח ע"י אדם הראשון רק ביום שישי, ומתוך דבריו ניתן לעמוד ביתר ביטחון על הטיעון. מביא טענות שונות של חבורות קראים שונות על הקדמת האביב לפני ראש חודש, ומשיב עליהן.

ט. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 1001. קטע מספר המצוות ללוי בן יפת, שחלקו הראשון עוסק בקביעות ראשי חודשים ועיבור שנים.

י. Cambridge, CUL: TS Misc.20.164 (להלן: יפת בן עלי לשמות). לפי זיהוי אפרים בן פורת, מצוות FGP לפרשנות המקרא בערבית-יהודית, מדובר בפירוש יפת בן עלי לשמות ל. הקטע מכיל 6 דפים קרועים. בעמודים האחרונים עוסק בחודש האביב ובצורך שהאביב הסימן יקדם לחודש המסומן.

יא-יג. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 19 ; St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. II 2702. שלושה קטעים המכילים את פירוש יפת בן עלי לדברים טז, המסכם את פולמוס האביב (להלן: יפת בן עלי לדברים). כתב היד 4738 I זוהה עד כה בטעות כ'קטע מספר מצוות שמחברו לא מזוהה, על האביב'. כה"י 2702 II זוהה כפירוש יפת בן עלי, אך לא זוהה מיקומו המדויק. כאמור, מדובר בהעתקות שונות של אותו חיבור, והם משלימים זה את זה בהבהרת הנוסח.

יד. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 819. 16 דף, ספר המצוות לטהל בן מצליח. המשכו של חיבור זה שם מס' 823, 95 דף. בפירושו לשמות מעיד טהל בן מצליח שבספר המצוות שלו הרחיב לחלוק על דברי רס"ג בחיבורו שלפנינו. ואכן דיונים על האביב ועיבור השנה נמצאים במס' 823 דף 19-29, ובמס' 819 דף 1-12.

טו. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 1166. פירוש טהל בן מצליח לשמות. מעתיק קטעים רבים מהחיבור שלפנינו מילה במילה ומשיג עליהם.

טז. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 1170. קטע מכתאב אלאסתבצאר ליוסף בן אברהם הרואה, 37 דף.

יז. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 318. מכתאב אלאסתבצאר ליוסף בן אברהם הרואה, 9 דף.

יפת בן עלי הקראי, שבחיבורו על ספר דברים מוסר סיכום לפרשה ומוסיף פרטים חשובים על דעת רס"ג בשאלת האביב. הפיסקה הבאה תוקדש לתיאור קצר של שיטת רס"ג בנושא, על כל פרטיה, כשהיא מקבצת את כל המקורות ומסודרת בסדרה הלוגי. בהערות יצויינו המקורות בהם הובאו הטיעונים הללו.

כאמור, לדעת רס"ג, נמסר למשה מסיני חשבון עיבור השנים המקובל בידינו כיום, לפיו מעברים שבע שנים בכל מחזור של י"ט שנים. לא הלל הנשיא הוא שישד את הלוח, אלא מסיני נמסר על כך פרטיו. חשבון הלוח מבוסס על תקופת ניסן, כלומר על יום השוויון<sup>21</sup>, שהרי לא ניתן לקבוע מראש חשבון על פי ביכור השעורים שאין מועדו קבוע, שיכול לפעמים להקדים ולפעמים לאחר. אך עם זאת, לענין שמו של ה'אביב' מודה רס"ג שהוא שמם של השעורים שביכורו<sup>22</sup>. מעתה, לכאורה היה לו להסכים שעיבור השנים תלוי בביכור השעורים, ולפרש את 'שמור את חודש האביב' כמצווה לשמור שחודש ניסן יהיה בזמן ביכור השעורים. לשם דחיית הבנה זו טוען רס"ג, שכיון שהמשמעות הברורה של ה'אביב' אינה ידועה, הן לענין הכמות והן לענין האיכות, שהרי לא ברור

21. בספר המצוות של הקראי לוי בן יפת הלוי (הובא על ידי ב"צ דינור, תולדות ישראל, סדרה שניה כרך ראשון ספר שני, תל אביב 1961 עמ' 317-318. בכ"ז Oxford - Bodleian Library MS Reggio 5 דף 16א, ועל פיו השלמתי חסרונות דברים בהעתקת דינור), נאמר: נפרדו ישראל בזה על ג' חלקים. הראשון והוא עדה הגדולה הרבים והם הרבנים בעלי המולד, אשר עשו על החשבון, והוא קרוב מן אלאעתדאל - השוויון, יום תקופת ניסן שבו שווים היום והלילה באורכם], והוא העת אשר תבוא השמש במזל טלה, ולא דרשו האביב עם ראש השנה שלהם, ועת אחד יהיה האביב קודם ראש שנתם ועת אחר יתאחר ויתעכב. והחלק השני והם אנשים בארץ שנער מן אחינו הקראין יעשו על אלאעתדאל בלבד, ואולם יש להם תנאים זולת תנאי הרבני ועל כן הפרדנו אותם מהם. והחלק השלישי עשו על האביב בלבד, ולא דרשו האעתדאל והשליכו אותו כל עיקר, ע"כ. מדבריו עולה ששיטת הרבנים היא קרובה ליום השוויון, והדברים מתאימים עם מה שהסקנו כאן, שלדעת הגאונים אין קפידא בזמן השוויון עצמו אלא בביכור השעורים הסמוך לו, ולכן הדרישה היא שיום השוויון יהיה סמוך לחודש ניסן.

נראה שדעת רס"ג היא הדעה הראשונה, לפיה העיבור נקבע על פי חשבון הלוח - כלומר עיבור שנות גו"ח אדז"ט - והוא 'קרוב לשוויון'. הדברים עולים מדברי איש ריכו, אבו אלסרי, כפי שהובאו בכת"י Yevr.-Arab. 1365: והד"א קולה אכ"א אלק על אצחאב אלאעתדאל מן קול אלשיך אבו אלסרי צ"י ענה קאל אן אללה עז וגל לס יד'כר ד'לך ולא יגעל טריק אלי מערפה' והו באב כפי ליס יעלם אלא בעד טול אלנהאר וליס יבין ד'לך מן אול דקיקה והדא באב כפי אלכפי לא יכון דלילא ואיצ"א אנה יכון קבל אלרסא ובעדה איאם ואלעלאמה' פלא תכון בהדא אלוץף ואיצ"א אנה לס יד'כרה אי אעתדאל הו מן אלאעתדלין אלי כס הו מן אלשהר פאן קיל אנה אעלמנה אי אעתדאל הו באלאביב קיל פקד אחתיג עלי אלקול באלאביב אללה עז וגל פלם יד'כר אלאעתדל פאן קיל אדא כאנת אלשמס פאצ'לה בין אלאיאם לאכתאת'ר פי נבאת כל בחרכמהא וכד'לך אלקמר פאצלה בין אלשהור בגיר תאת'ר פי נבאת כל בחרכתה וכד'לך אלשמס פאצלה בין אלסנין בלא תאת'ר פי זרוע כל בחרכתהא קיל...

ותרגומו: וזה אמרו: התחברה העבדות על בעלי יום השוויון, ממאמר הזקן אבו אלסרי שמירת האל עמו, אמר: שה' האדיר והנשגב לא יזכיר זאת ולא הניח דרך אל ידיעתו, והוא שער מכוסה לא ייודע אלא אחר אריכות הימים, ולא יבואר זאת מתחילת דקותו, וזה העניין מכוסה המכוסים לא יהיה סימן, וגם בהיותו לפני הראש ואחריו כמה ימים, ולא יהיה הסימן בתיאור זה. מה גם שהוא לא הזכיר אותו, כלומר יום השוויון שהוא משני זמני השוויון, בכמה הוא מן החודש. ואם יאמר אני ידעתי, והשוויון הוא באביב, יאמר, כבר הוצרך גם הוא להסכים על המאמר באביב, וה' האדיר והנשגב לא הזכיר השוויון. ואם יאמר שכמו כן השמש לא מבדילה בין הימים בהשפעתה בצמחים, כי אם בתנועתה, וכך הירח מבדיל בין החדשים בזולת השפעה בצמחים אלא בתנועתו, וכך השמש מבדילה בין השנים בלי השפעה בזרעים אלא בתנועתה. יאמר...

22. כפי שיובא להלן פרק ה, וכן להלן, הערה 151.

באיזה מין מדובר ובאיזו רמה של הבשלה ובאיזה מקום יבשיל, והרי אנו רואים שהקראים לא הגיעו לתמימות דעים בנושא ודעותיהם מגיעות לשלושים ושש דעות [סכום של הכפלת אפשרויות, ככל הנראה, שהרי 36 הוא תוצאת  $3 \times 3 \times 2$ ], אם כן בודאי לא היתה כוונת התורה ב'שמור את חודש האביב' למצווה לשמור שחודש ניסן יהיה בזמן ביכור השעורים, שהרי התורה אינה מצווה מצוות עמומות ממין זה<sup>23</sup>. לכן בודאי פירושו של הפסוק אינו אלא 'שמור את חודש האביב' בכך ש'ועשית פסח', שתעשה בו את קרבן הפסח, ואין כאן מצווה על עיבור השנים כלל<sup>24</sup>. אולם, מאחר ושמו של החודש הוא 'חודש האביב', והוא סימנו של החודש מבין תקופות השנה<sup>25</sup>, הרי שאכן ראוי לדאוג לכך שחודש זה יהיה החודש שבו השעורה מבכרת – לא משום שזו מצוות 'שמור', אלא משום שזהו שמו של החודש. הנפקא מינה בשאלה אם מצוות 'שמור' מחייבת לדאוג שחודש ניסן יהיה חודש ביכורי השעורים, או רק שמו של החודש, היא בשאלה מתי צריכים להיות ביכורי השעורים. אם מצוות 'שמור' יש כאן, צריך שתחילת החודש כבר תהיה אחרי ביכורי השעורים, כלומר – שהם יבכירו בחודש אדר. זו משמעות מצוות השמירה, שכל החודש יהיה 'חודש האביב', משום ש'שמירה' נאמרת תמיד על דבר הידוע מראש שצריכים לשמור אותו. לכן, אם לא יבכרו בחודש אדר, מעברים את השנה. אך אם אין כאן אלא דין ששמו של החודש יהיה חודש האביב, ואין מצוות שמירה בכך, אם כן גם אם יבכירו השעורים במהלך החודש מתקיים דין זה<sup>26</sup>. לשם כך נצרך רס"ג לדחות טיעון נוסף שנטען נגדו בשלב מסוים<sup>27</sup>: גם אם אין מצוות 'שמור', הרי ש'חודש האביב' עצמו, כשמו של החודש שבו האביב, מחייב שכבר תחילתו תהיה אחרי ביכור השעורים, שהרי אם לא כן כיצד ייקרא החודש בשם זה כבר מתחילתו, שעה שבתחילתו עוד לא הבכירו השעורים? נגד טענה זו מאריך רס"ג ומביא מלא חופניים דוגמאות לימים ומועדים הנקראים מתחילתם על שמו של מאורע שאינו מתרחש אלא באמצעם. אחת הדוגמאות: 'יום תרועה', הוא כינויו של ראש השנה,

23. ראה להלן, הערה 143.

24. ראה להלן הערה 141, הערה 149 והערה 172.

25. הפירוש הארוך לשמות לר, יח. כעין זה בפירושו הארוך לשמות כג, טו, החסר במהדורת רצהבי (ירושלים תשל"ב), אך מצוטט על ידי יפת בן עלי על אתר, ומובא על ידי פוזננסקי (הנ"ל הערה 19), עמ' 241: וקולה למועד חדש האביב לסי י'ג' אן נלתמס אלאביב ענד כל שהר ניסן, ואנמא הו עלאמה' לוקת כ'רועהם אנהם כ'רג'ו מן מצר וכאן אביב במצר, לקולה הנאך כי השעורה אביב או לגיר ד'לך... ופי הד'א חג'א' כת'ירה' נכ'תצר תדוינהא האהנא וקד את'בתנאהא פי כתאב אלרד עלי ענן אלך'. ותרגומו: ואמרו 'למועד חודש האביב' לא יחייב שנבקש האביב בכל חודש ניסן, ואמנם הוא אות לזמן צאתם, שהם יצאו ממצרים והיה אביב במצרים, לאמרו כאן 'כי השעורה אביב', או לזולת זאת... ובהוכחות רבות אלו נסכם מה שכתבנו כאן, וכבר הוכחנו זאת בספר ההכחשה על ענן וכולי, ע"כ. לפי דבריו אלו, התורה קראה לחודש זה 'חודש האביב' לסימן על מועד צאתנו מארץ מצרים, בזמן שבו נאמר 'כי השעורה אביב', או לסיבה אחרת. פיסקה זו מובאת גם על ידי רבי מנחם הלוי (עמ' 48 במקור הערבי, עמ' 106 בתרגום): 'ועוד, הוא אמר בפרשת השכם שכונת הכתוב 'היום אתם יוצאים בחודש האביב' היא שהחודש שבו יצאו ה' אביב במצרים, כי כתוב 'כי השעורה אביב'. ושכח שלפי חשבוננו מתחיל שהשעורה אביב לא ה' אלא בחודש טבת'. וראה הערות המהדיר שם.

26. ראה להלן הערה 172.

27. על שימוש הקראים בשני טיעונים אלו במקביל, ראה ההערה ככה"י הרבני : Yevr.-Arab. II 1104, Yevr.-Arab. II 3105 : ת"ם קלת בעד הד'א ויקאל ללמסתדל בשמור את חודש האביב, הל עלמת ד'לך מן קולה שמור או עלמתה מן קולה חודש האביב. אעלם אני מא ראתא אעגב מן כלאמך לאנך הוד'א תחכי כ'צמך או אחתנאגה הו בשמור את חדש האביב... ותרגומו: אחר כך אמרת, ויאמר הלמד מן 'שמור את חודש האביב', האם ידעת זאת מאמרו 'שמור' או ידעת אותו מאמרו 'חודש האביב'. דע שאני לא ראתי מזור יותר מדברין, לפי שאתה הנה תגיד שריבך או טענתך הן ב'שמור את חודש האביב'...

אף שאין מריעים בשופר בתחילתו אלא באמצעו<sup>28</sup>. נמצא, שכיון שמצוות 'שמור את חודש האביב' אינה מתייחסת לעיבור השנה, ואין כאן אלא דין שיהיה זה 'חודש האביב' שבו ביכורי השעורים, דיינו בכך שהשעורים יכרו במהלך החודש, ואף בכך יהיה שמו 'חודש האביב'. ואולם לשם האפשרות לקיים את מצוות קרבן העומר צריך לדאוג שהשעורים יבכירו קודם ליום הבאת העומר.

ניתן לתאר את השיטה הזו, הבנויה לתלפיות, בתרשים:

א. הגדרת ה'אביב' אינה ברורה, בכמות ובאיכות, ומכאן שאין התורה תולה בו את עיבור השנה.

ב. מכאן ש'שמור את חודש האביב' אינה מצווה התולה את העיבור באביב, אלא מצווה על עשיית הפסח בחודש זה.

ג. בכך נופל הטיעון הקראי לפיו 'שמור' מחייב שביכורי השעורים יהיו לפני חודש ניסן, כדי שהשמירה מתוך ידיעה תהיה מתחילת החודש.

ד. מכל מקום יש לדאוג שחודש ניסן יהיה חודש ביכורי השעורים, כיון שזהו שמו של החודש, 'חודש האביב', ובמקרה שהשעורים לא יבכירו – דוחים את כלל העיבור של לוח ג' אדו"ט.

ה. אלא שלשם כך די בביכורי השעורים במהלך החודש, ותיאורטית – גם בסופו, כיון שכפי שרואים במקומות רבים, גם מאורע החל בסוף הזמן קובע את שמו על כל הזמן.

ו. מכל מקום, כדי שיבוא קרבן העומר מהשעורים החדשות, צריך שביכורי השעורים יהיו לפני זמן הקרבת העומר.

בשיטה זו חלוק רס"ג על הקראים, אך גם על רבים מעמיתיו הרבנים. לדעת הקראים עיבור השנה גם בימינו צריך להיות על פי האביב, שהוא ביכור השעורים, וביכור השעורים צריך להיות לפני ראש חודש ניסן. לדעת הגאונים החולקים על רס"ג, לפני שתיקן הלל הנשיא את הלוח היו מעברים את השנה על פי האביב, יחד עם גורמים נוספים, וצריך שביכורי האביב יהיו לפני י"ד, ט"ו או ט"ז ניסן (כפי שיובא להלן פרק ג). רק לדעת רס"ג העיבור אינו תלוי כלל באביב אלא בלוח, המבוסס על יום השוויון, ואי מצייאת האביב אינה אלא סיבה לסטייה מהלוח<sup>29</sup>.

28. ראה להלן ליד הערות 151-161.

29. יפת בן עלי בפירושו לבראשית (א, יד) מעיד שרס"ג עצמו היה מודע לכך שדעת גאונים אחרים מבין הרבנים היא שבעבר היו מקדשים את החודש על פי הראיה, והודה בכך בחיבורו 'כתאב אלתמייז'. זו לשונו: וקד קר ראס אלתמיבה אן אלרובנין יכתלפו פי עצרנא הד'א פבעצ'הם יקול אן אלעבור ליסה ען אלנבי נוהדא קולה] חרף בחרף פי כתאב אלתמייז וד'לך אני שאהדת נאס מן אלרובנין פצ'לא ען אלעאמה' ועלי מכל'אליהם יתוהמון אן קד כאן שהר ניסן יקע פי אלסלף מן אלזמאן פי איאם ליס יקע אלאן פיהם והם עלי צ'רבין מנהם מן יקול כאן אלפסח יקע יום אלג'מעה' לא לאת'נין ולא לארבעה' ומנהם מן יקול כאן יקע איצ'א פי אליום אלאת'נין ויום אלארבעה' ת'ס ד'כר אחתג'אג'הם והו קול אלחכמים פי אלפסח העצמות והגידים והנותר ישרפו בששה עשר חל ששה להיות בשבת ישרוף בשבעה עשר וקולהם העומר בא בין בשבת בין בחול משלש סאין וקולהם עצרת שחלה להיות בשבת (הועתק אצל פוזנסקי, הנ"ל הערה 19, עמ' 246). ותרגומו: וכבר קבע ראש הישיבה שהרבנים יחלקו בתקופתנו זו, קצתם יאמרו שהעיבור אינו

## ב. חלקי 'כתאב אלרד עלי ענן' וזיהוי קטעי גניזה השייכים לו

כאמור בפרק הקודם, חיבורו הראשון של רס"ג נגד הקראים הוא 'כתאב אלרד עלי ענן', שהוחזק עד כה כאבוד, למעט דף אחד ממנו, המכיל חלק מחלקו הראשון של 'כתאב אלרד עלי ענן' ואת חתימת החיבור, שפורסמו על ידי רב"מ לוין<sup>30</sup>. קטע זה עוסק בחשיבותה של המסורת בכלל והמסורת הרבנית בפרט.

קטע זה הוא מתוך מצחף ובצדו האחד נמצאת חתימת החיבור, ואם כן הדפים הקודמים לו כתובים אף הם על דפי מצחף, אך רק על צדו האחד, שהרי הדפים האחרונים נותרו ריקים בסוף המצחף. ואכן אנו מוצאים בס"ד עוד שני דפים בצורת כתב יד זהה, בצורת דף זהה ובאותו מספר שורות, שהשני בהם מסתיים בדיוק במקום בו מתחיל הקטע שההדיר רב"מ לוין<sup>31</sup>. קטעים אלו כבר הועתקו ותורגמו על ידי צוקר<sup>32</sup>, אלא שלא זיהה אותם כחיבור של רס"ג מסיבות שפורטו כאן בהערה<sup>33</sup>. כעת, כשהוכח קשרם לדף שההדיר רב"מ לוין ובסופו זיהוי מפורש לרס"ג, עלינו לשוב ולייחס גם את הקטעים הללו לרס"ג, והם העומדים בראש חלקו הראשון של 'כתאב אלרד עלי ענן', אך הוא עודנו חסר בתחילתו.

לקטעים הכוללים את עיקרו של החיבור, מצטרפים קטעי גניזה נוספים כדלהלן. רב"מ לוין ההדיר חלק, מתוך הקטע. על ידי קטע זה נוסף לנו נושא נוסף הנידון בחיבור – תוקפה של המסורת בכלל ושל המסורת הרבנית בפרט<sup>34</sup>.

מהנביא, ואלו דבריו מילה במילה בספר ההכחנה: וזאת אני ראיתי אנשים מהרבניים נבדלים מההמון ועל מחלוקתיהם ידמו שכבר היה ראש חודש ניסן חל בימי קדם בימים שאינו חל בהם כיום, והם על שתי דרכים, מהם מי שיאמרו שהפסח חל ביום שישי אך לא בשני ולא ברביעי, ומהם שיאמרו שיחול גם ביום השני ויום הרביעי. אחר כך זכר טענותיהם והוא מאמר החכמים בפסח העצמות והגידים והנותר ישרפו בששה עשר חל ששה עשר להיות בשבת ישורף בשבעה עשר, ואמרם העומר בא בין בשבת בין בחול משלש סאין, ואמרם עצרת שחלה להיות בשבת. על טיעון זה חזר יפת בן עלי גם בפירושו לויקרא כג, ה, צוטט על ידי פוזנסקי שם, עמ' 249.

30. ראה לעיל הערה 1. סימנו של הקטע: L-G Glass.16.

31. סימנם: OR 5554B.32-33.

32. מ' צוקר, 'קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג', תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 409-410.

33. שלושה הם טיעוניו: א. בקטע נאמר שהוא קיצור מחיבור בשם 'כתאב אלאחתג'אג עלי אלמכ'אלפין', הוא ספר ההוכחות נגד החולקים, ולא שמענו על חיבור בשם זה מפרי עטו של רס"ג. ב. אלמלי היה לרס"ג, היה מתאים יותר להציג את הדברים על הקיאס כקיצור של כתאב תחציל – הספר היסודי יותר בנושא זה – שאליו מתייחס הגאון מדי התעסקותו בוויכוח הקיאס. ג. הלשון המסובכת והבלתי-בהירה של הקטע שונה מלשונו של הגאון בתכלית השוני.

כאמור, אין ספק שקטעים אלו משל רס"ג הם, כאמור בקולופון של הקטע המהווה המשך רצוף שלהם. אשר לטיעונים שהעלה, הרי ששני האחרונים בטלים מאחר וידוע לנו שמדובר בחיבור מוקדם של רס"ג, שהתחבר בהיותו בן עשרים ושלוש בלבד. ועל טיעונו הראשון כבר נודע מאמר החכם 'לא שמענו אינה ראיה', מה גם שחיבורים בלתי מוכרים של רס"ג הולכים ונחשפים עד ימינו.

34. יתכן שהקטעים ENA 3239.6-7-1 T-S 13J36.10 העוסקים בפולמוס אנטי-קראי ומוכיחים את חשיבותה העקרונית של המסורת, עומדים בתפר הביניים בחיבור זה, אלא שמצבם הפיזי אינו מאפשר לעת עתה לברר זאת.



אלא שידוע לנו שעיקרו של ה'כתאב אלרד עלי ענן' עוסק בקידוש החודש על פי הראיה ובעיבור השנים על פי האביב, כפי שהעיד רס"ג בפירושו לתורה<sup>35</sup>: וקולה למועד חדש האביב לים יג'ב אן נלמסס אלאביב ענד כל שחר ניסן, ואנמא הו עלאמה' לוקת כ'רוגהם אנהם כ'רג'ו מן מצר וכאן אביב במצר, לקולה הנאך כי השעורה אביב או לגיר ד'לך... ופי הד'א חג'ג' כת'ירה' נכ'תצר תדוינהא האהנא וקד את'בתנאהא פי כתאב אלרד עלי ענן אלך'. ותרגומו: ואמרו 'למועד חודש האביב' לא יחייב שנבקש האביב בכל חודש ניסן, ואמנם הוא אות לזמן צאתם, שהם יצאו ממצרים והיה אביב במצרים, לאמרו כאן 'כי השעורה אביב', או לזולת זאת... ובהוכחות רבות אלו נסכם מה שכתבנו כאן, וכבר הוכחנו זאת בספר ההכחשה על ענן וכולי, ע"כ.

האם שרדו חלקים אלו מהחיבור?

בין אוצרות הגניזה הקהירית נמצאו בס"ד בספריות שונות חמשה קטעים מחיבור אחד בכתב ידו של אותו מעתיק, שעד כה לא סומנו כמצורפים. שני קטעים הם דפים כפולים, בני 4 עמודים, הכתובים בצפיפות, שהשתמרו בספריית קיימברידג' בכרכים שונים<sup>36</sup>. סימנו של הקטע הראשון הוא Cambridge, CUL: TS Ar.21.156, והוא זוהה כדיון פולמוסי רבני-קראי בביאור 'שמור את חודש האביב'. הקטע השני סימנו Cambridge, CUL: TS Ar.48.216, והוא זוהה כ'פולמוס אנטי קראי בעניין עיבור השנה והחודש. דיון נרחב על האביב כגורם לעיבור'<sup>37</sup>. קטע נוסף, אף הוא מקיימברידג', בן שני עמודים, סימנו T-S NS 303.1. הקטע הרביעי מספרייה זו, שבמקור היה בן ארבעה עמודים אך שנים מהם נתלשו, וגם שוליו ניזוקו מאוד, סימנו T-S Ar.36.70. ועוד קטע, אף הוא בן שני עמודים בלבד, השתמר בספריית אוניברסיטת פילדלפיה, וסימנו Halper 450.

מוכח למעלה מכל ספק שחיבור זה יצא מתחת ידי רס"ג. ראשית, כל הטיעונים שבו מופיעים בחיבורים אחרים על שמו של רס"ג, וכפי שיפורט להלן בהערות להדהרה: הטענה שענן המציא את הקראות כדי לקבל תמיכה מהמוסלמים (ראה להלן ליד הערה 117); הראיה לשני ימי ראש חודש בזמן המקרא מפרשת דוד ויהונתן (ראה להלן ליד הערה 134); הטענה שחז"ל עוסקים בעניינים שונים באופן תיאורטי בלבד (ראה להלן ליד הערה 140); הטענה שלא ניתן לעבר את השנים על פי האביב שכמותו ואיכותו אינם ידועים (ראה להלן ליד הערה 143); הראיות מ'יום מטר' וכדומה שניתן לקרוא לפרק זמן בשמו של מאורע החל באמצעו (ראה להלן ליד הערה 154); הראיה מקדימת המסומן לסימן בבריאת העולם לקדימתו בחודש האביב (ראה להלן ליד הערה 168); פירוש הכתוב 'בכסה ליום חגנו' כך שתקיעת השופר מלמדת על קידוש החודש אף שראיית הירח נעלמת מאיתנו (ראה להלן ליד הערה 174); והדיון על האביב כעשב שלם המעיד על עיבור השנים, כפי שיבואר להלן בחלקו השני של המאמר.

35. לעיל הערה 25.

36. העתק כתב היד מתפרסם להלן ברשותה האדיבה של ספריית קיימברידג'. לביבליוגרפיה (אזכור בלבד),

ראה: C. F. Baker & M. R. Pollack, *Arabic and Judaeo-Arabic manuscripts in the Cambridge Geniza*: Grammatical-Collection-Arabic Old Series Vol: 0, 2001, pp. 99, 484. את הקטע הראשון זיהה בקר כ-'Grammatical commentary on Deuteronomy 16:1 and a philosophical discussion on the topics of creation, the Sabbath and the New Year', ואת הקטע השני זיהה כשייך ללוח העברי.

37. דן גרינברג, מצוות FGP לספרות ההלכה בערבית-יהודית.

לא סביר לאחר את זמן החיבור לתקופה מאוחרת יותר, וליחסו לחכם הצועד בדרכו של רס"ג. מה גם, שכפי שהעיר פונזנסקי, לא מצאנו מי שיסכים עם שיטת רס"ג על קדמות חשבון הלוח מאז משה רבינו, ויכתוב את חיבוריו בערבית ולא בעברית<sup>38</sup>.

אך ישנן ראיות מכריעות עוד יותר. שני חלקים מהחיבור דנן מצוטטים אות באות על ידי סהל בן מצליח, קראי בן זמנו של רס"ג, בפירושו לספר שמות, והדברים מובאים שם בשם רס"ג<sup>39</sup>. כמו כן, מועתקים תרגומים של קטעים מחיבור זה על ידי טוביא המעתיק<sup>40</sup> בחיבורו 'יהי מאורות'<sup>41</sup>.

משווה החיבור דנן עם החיבור המצוטט על ידי סהל בן מצליח, אנו מתעשרים בקטעים רבים נוספים של החיבור. סהל בן מצליח פתח בחיבור פירוש לתורה, אלא שבפתיחה הוא 'נסחף' לזיכרון עם רס"ג, והוא מצטט קטעים רבים מהחיבור דנן, מילה במילה, ואחר כך משיב עליהן. במקום אחד הוא מקשה על שרס"ג סותר עצמו בדבריו בחיבור זה, בפרק שהוא מכנה 'פצל החדש הזה', עם דבריו ב'כתאב אלתמיז'. בשני מקומות הוא מספר שאבן אל-חסן בן משיח השיב באריכות על דברי רס"ג בחיבור זה<sup>42</sup>. בסיום הפתיחה, לפני שהוא שב לעניין ביאור החומש, הוא מספר שעיין גם בשאר החיבור, בקטעים שלא ציטט, אלא שקטע את העיסוק בו במקום זה, והשאיר את הדיון בשאר חלקי החיבור לספר המצוות שלו ולחיבורו של בן משיח, והנה הוא שב אל הפירוש לפי שזהו ספר פירוש ולא ספר עיון.

38. פונזנסקי (הנ"ל הערה 19, עמ' 270-271) מציין שהיחידים המסכימים עם רס"ג הם רבינו חננאל, רבי משולם בן קלוגימוס ורבי עובדיה בן דוד, ושלושתם לא כתבו בערבית. וראה לעיל הערה 15. לשלושת אלו המסכימים עם רס"ג יש להוסיף את ר' אביתר, אחרון העומדים בראשות ישיבת גאון יעקב שבארץ ישראל, שבמגילתו (Saadyana: Geniza Fragments of Writings of R. Saadya Gaon and Others, Cambridge 1903), pp. 93; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית, ג, תל אביב תשמ"ג, עמ' 402-405. כתב היד של המגילה נשמר וסימנו 10K7.1 T-S (Cambridge, CUL) כותב גם הוא שחיבור השנים היה על פי חשבון שעבר במסורת מאדם הראשון, ולא היו מקדשים על פי הראיה אלא כשהירח נראה בזמן המתאים לחשבון.  
39. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 1166. מדובר בפירושו של סהל בן מצליח לשמות לפי קביעתו של מאן (Mann, Texts and Studies, II, pp. 87-88). הקטעים המצוטטים שם ומופיעים גם לפנינו הם בדף 5א, ודף 116ב.

40. טוביא בן משה המעתיק, חכם קראי שפעל בקושטא מסוף המאה ה-11 עד אמצע המאה ה-12.  
41. ראה להלן הערה 117. טוביא המעתיק מתרגם גם קטעים נוספים מחיבורנו, המובאים גם על ידי סהל בן מצליח בפירושו הנוכח, ובכתב היד שלפנינו הם נמצאים בעמודים האחרים שטרם התגלו או במהדורה מאוחרת שלו (ראה על כך להלן).

42. גם בכתאב אלסחבצר ליוסף בן אברהם הרואה (RNL: Yevr.-Arab. I 318) דף 4ב נאמר שאבו אלחסיין בן משיח הרחיב לחלוק על רס"ג בנושאים אלו. בן משיח הוא קראי מתקופת רס"ג, ושמו דויד בן מוסג'. בכרוניקה של דוד אבן אל היתי (JQR, IX, pp. 434) נאמר: 'מלומדי בגדאד ועיראק ירחם עליהם השם, שני השייכים אבו אל-חסן בן משיח וסלמון בן ירוחם, חיו בזמנו של אל-פיומי [-רס"ג], והיה בן משיח מתווכח אתו בבגדאד פעמים רבות, ובן ירוחם היה מתווכח אתו בחלב'. בן משיח ביקש להתווכח עם רס"ג פנים אל פנים, ורס"ג דחאו, כמו שכתב סהל בן מצליח בתוכחת מגולה (כ"י לידן Warner 73 דף 37) ראה על כך ועוד אצל שמחה פינסקר, ליקוטי קדמוניות, ווינה תר"כ, עמ' קיד-קטו. נזכר בהקדמת האבע"ז לתורה "בן משיח", בין מספר חכמים קראיים שמוזכרים שם. חיבורו 'שער הצדק' השתמר בכתבי יד רבים, אך אינו עוסק בנושא זה. וראה, L. Nemoy, Karaite Anthology, New Haven, 1952, pp. 119-120, 233-234, 351, 376, על חיבוריו ופולמוסו עם רס"ג.

מעיון במובאותיו של סהל בן מצליח עולה שהוא התמקד בפרק אחד מתוך הספר, העוסק בשיטת רס"ג אודות קדמות קידוש החודשים לפי חשבון הלוח. בתוך פרק זה כלולה גם ביקורתו הישירה של רס"ג על מניעיו של ענן, שחידש את קביעת החודשים על פי הירח כדי להידמות למוסלמים ולקבל את תמיכתם בנשיאותו.

לפנינו איפוא חיבור נוסף של רס"ג, העוסק בשאר הנושאים האמורים להיכלל ב'כתאב אלרד עלי ענן'. חיבור זה אינו יכול להיות אחד מחיבוריו הפולמוסיים האחרים של רס"ג הידועים לנו. שני החיבורים, 'אשא משלי'<sup>43</sup> וחיבורו נגד חייו הבלכיי<sup>44</sup>, אינם באים בחשבון: שני אלו נכתבו בעברית ובמשקל שיר. ניתן גם לשלול בודאות את האפשרות שמדובר בקטעים מתוך ה'אלתמייז', כיון שבחיבורים קראיים מצוטטים 'חרף בחרף' [מילה במילה] טיעונים מתוך ה'כתאב אלתמייז', וטיעונים אלו מופיעים לפנינו בניסוח שונה לחלוטין, קצר בהרבה (ראה הערות 134, 143). בנוסף, סגנונו של ה'אלתמייז' מתון יחסית, ואין בו התקפות אישיות<sup>45</sup>, מה שאין כן בחיבור זה. ולבסוף, סהל בן מצליח בפירושו הנזכר מקשה על סתירה בין חיבורו זה של רס"ג ל'כתאב אלתמייז'.

כך נדחית גם האפשרות שמדובר בכתבי הפולמוס נגד אבן סאקיה: סגנונו של רס"ג שם קצר ותמציתי בהרבה מסגנון הטיעונים לפנינו. ובנוסף, הדיון באביב נראה כצועד במישור אחר לגמרי: בניגוד למה שאנו מוצאים לפנינו וב'אלתמייז', בפולמוסים נגד אבן סאקיה הדיון מתמקד בשאלה מניין ימצאו השעורים החדשים להקרכת העומר כאשר האביב יהיה מאוחר מדי, ובשאלת חישוב קץ אחרית הימים על פי העיבורים. מאחר וחיבוריו הפולמוסיים של רס"ג מוזכרים תדיר אצל מתנגדיו, ולא מצאנו אזכור של חיבור אנטי-קראי נוסף, נותרה לכאורה אפשרות אחת: החיבור שלפנינו הוא ה'כתאב אלרד עלי ענן'.

בין הקטע שההדיר רב"מ לוין, המזוהה בודאות כ'כתאב אלרד עלי ענן', לבין הקטעים שהם עיקרו של החיבור המוהדר בזה, ישנו חסר, המושלם על פי ציטוטים מחיבורו על התורה של הקראי סהל בן מצליח על התורה. קרוב לתחילת החיבור עוסק סהל בציטוט שיטתי של דברי רס"ג ובמחלוקת עליהם. הקטע האחרון המצוטט אצלו נמצא לפנינו בקטעים העיקריים של החיבור, ואילו הקודמים להם יוצרים רצף בין הקטע שפרסם רב"מ לוין לבין קטעים אלו.

שמו זה של החיבור, 'כתאב אלרד עלי ענן', מתאים לחיבור זה לפי השערה ישנה של פוזנסקי. בכתבים קראיים שונים מובא שרס"ג טען נגדם, שענן חידש את דרכו החורגת ממסורת ישראל, כדי למצוא חן בעיני המוסלמים. עד עתה לא נמצאה האשמה זו של רס"ג כלפי ענן באף אחד מחיבוריו, ופוזנסקי<sup>46</sup> העיר שכנראה נמצאים הדברים ב'כתאב אלרד עלי ענן', שככל הנראה אבד בשלב

43. רב"מ לוין, אשא משלי לרבנו סעדיה גאון, ירושלים תש"ג.

44. י"ל על פי כת"י מהגניזה עם מבוא והערות ר"י דוידזון בספר: Saadia's Polemic Against Hivi AK-Balkhi, New York, 1915, ועם מבוא והערות ש"א פוזנסקי, ווארשא, תרע"ו, ועם מבוא והערות רש"א ורטהיימר, בתוך: גאון הגאונים, ירושלים תרפ"ה, ח"א, עמ' יז-סח (ובהוצאה מיוחדת, שם, תרצ"א).

45. ראה פוזנסקי ('הנ"ל הערה 19), עמ' 252.

46. 'הנ"ל הערה 19. צוקר חלק עליו בשני מקומות (צוקר, תרגום, עמ' 147 הערה 593; 'הנ"ל, נגד מי כתב רב סעדיה גאון את הפיוט "אשא משלי"?', תרכ"ז, כז (תשי"ח), עמ' 82). לדעתו מקור המובאה ב'כתאב אלכשף' של רס"ג, 'החיבור שבו הרצה הגאון, לפי עדות עצמו, את הסיבות שבגללן יצא ענן מהעדה הרבנית'. 'עדות' זו של רס"ג היא מובאה מתוך פירושו לבראשית א, יד, המועתקת להלן בסמוך, ובה נזכר אחד מחלקי

מוקדם מאוד, וכיון שעניינו בהשגה על ענן, מובאת בו טענה זו. והנה, בחיבור שלפנינו נמצא טיעון זה, ואף מתיישבת תמיהה עתיקה בו (ראה להלן ליד הערה 117). אם נצמד בעקבות טיעונו של פוזנסקי, הרי שחיבורנו הוא ה'כתאב אלרד עלי ענן'.

נראה אם כך שה'כתאב אלרד עלי ענן', כתב הפולמוס היחידי שנכתב על ידי רס"ג בעודו במצרים, כלל את הנושאים הללו: הוכחת צדקת המסורת, דחיית טיעוני ענן בקידוש החודש, ההסבר לבחירת ענן לחלוק על הרבניים בהלכה, ועיבור השנה על פי האביב. בהמשך, בשנות מגוריו בבבל, הרחיב רס"ג שלושה מתוך הנושאים הללו והקדיש להם חיבורים שיטתיים וארוכים: 'כתאב אלתמיז' העוסק בקידוש החודש ועיבור השנה, שנכתב בשנת ד' תרפ"ז<sup>47</sup>, שנה לפני שהתמנה לגאון סורא; ו'כתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה' העוסק במסורת, ונכתב אף הוא בבבל.

ניתן להניח שלחיבור שלפנינו כוונתו של רס"ג בפירושו לתורה<sup>48</sup>, בו הוא כותב: 'ואעלם ארשך אללה אני אכתצרת פי הד'ה אלד' אלשא, אולאה חג'ה' אלנקל אלכ'באר ואלת'אני אלאתחג'אג' ללעיבור ואלת'אלת' אלרד עלי ענן ואלראבע אלכשף ען אלסבב אלד' לה, מא ט'לם אבאונא אדליל עלי ד'לך, לאני קד וצ'עת פי כל ואחד מן הד'א אלפנון כתאבא כאמלא פאד'א ארדת אלתקצי עלי ד'לך אלתמסה מן אלכתאב אן שא אללה'. ותרגומו: 'ודע, ידריכך ה', שקצרתי בארבעת הדברים האלה: הראשונה ההוכחות לקבלת המסורה, והשני הראיות לעיבור, והשלישי ההכחשה על ענן, והרביעי גילוי הסיבה אשר לו, אשר עוול אבותינו והראיות לכך, כי כבר חיברתי בכל אחד מהענינים האלה כתב שלם, וכשתרצה לעמוד על הדברים בדיוק תבקשם מהכתב, ברצות ה'". נראה שכוונת רס"ג לחיבור זה, שאכן עוסק בארבעת הענינים הללו. וכאמור על כמה מהנושאים בהם דן בספרו שלפנינו, שב וחיבר עליהם חיבורים שלמים.

אמנם, כאשר בוחנים את קשר החיבור שלפנינו לחיבורים השלמים 'אלתמיז' ו'תחציל', מתקבל הרושם ש'כתאב אלד עלי ענן' היה חיבור דינמי, שהשתנה והשתכלל במשך תקופה ממושכת, כסגנון החיבורים הנודעים בכינויי 'מגילת סתרים' מזמן הגאונים וראשית הראשונים. דבר זה עולה מתוך השוואת הקטעים המצוטטים על ידי סהל בן מצליח ונמצאים בשני הקטעים הגדולים שלפנינו. סהל מצטט קטע אחד המופיע לפנינו, ואחריו מביא עוד ציטטות של ראיות

חיבורו של רס"ג שאת תוכנו הוא מכנה 'אלכשף ען אלסבב אלד' לה'. צוקר הבין שמדובר ב'כתאב אלכשף', ואינני יודע מניין לו, שהרי אין כאן בדל ראייה שמדובר בשמו של החיבור ולא בתוכנו. למעשה, המחקר מתייחס בפקפק רב לקיומו של 'כתאב אלכשף' לרס"ג, ובמידה וקיים חיבור בשם זה, הרי שהוא תרגום לערבית של 'ספר הגלוי', או חיבור של תלמיד רס"ג (ראה ז' אלקין, 'ספר הגלוי', בתוך: הקנון הסומי מן העין: חקרי קנון וגניזה, מ' בר-ששון ואחרים (עורכים), ירושלים תשע"א, עמ' 267-268, הערה 35). מעתה, יש לתלות גם את ההפניה הזו של רס"ג בפירושו - ל'כתאב אלרד עלי ענן' דנן, שבקטעים שלפנינו אכן מצויים שלושה מתוך ארבעת הנושאים שהזכיר רס"ג: הראיות לעיבור, ההכחשה של טענות ענן, וגילוי הסיבה שהביאה אותו למעשיו. החלק האחר, הכולל את ההוכחות לקבלת המסורה, נמצא בקטע שההדיר רב"מ לוין. את המילה 'כתאבא' אין הכרח לפרש כ'ספר' בהוראתו המקובלת בימינו, כלומר חיבור רב-היקף, שכן גם שטר בודד נקרא 'כתאבא'.

47. ראה הירשפלד (הנ"ל הערה 19), עמ' 245.

48. הקטע נדפס פעמיים על ידי צוקר. בספרו על תרגום רס"ג, עמ' 145, ובמאמרו 'נגד מ' הנ"ל הערה 46, עמ' 82. מאמרים אלו נדפסו בשנים תשי"ח-תשי"ט, ולא נהירה לי הסיבה שגרמה לו שלא לכלול את הקטע בספרו על פירוש רס"ג לבראשית, שנדפס בשנת תשד"מ.

נוספות לאותו ענין [המוכרות לנו גם מכתבי קראים אחרים כראיותיו של רס"ג]. אחר כך הוא מצטט את הקטע הנמצא לפנינו אחרי הקטע האמור, ואחריו מצטט קטעים נוספים. קשה לקבל שהקטעים הארוכים שבידינו אינם אלא ליקוט אקלקטי מתוך חיבורו של רס"ג, שצוטט בהרחבה יותר על ידי סהל. מתקבל יותר על הדעת שההעתקה שלפנינו נוצרה מתוך עותק קדום יותר של החיבור, ורס"ג הלך והוסיף בו טיעונים וראיות במשך הזמן, וסהל ציטט מעותק מתקדם יותר. ניתן גם להניח שבשלב מאוחר יותר, אחרי שנוספו ראיות רבות, ערך רס"ג את החיבור מחדש והפרידו לשני חיבורים גדולים: כתאב אלתמיז וכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה'. רק אז מסר רס"ג את החיבורים להעתקה ופרסמם לכל.

ואכן נמצא שריד של החיבור בנוסחו המתקדם יותר, כפי שמופיע אצל סהל בן מצליח, בקטע TS NS 184.40. קטע זה קרוע ומחורר מאוד, אך ניכרים המילים המעידים על הנוסח שהיה לפני סהל. מכתב יד זה מתברר גם פרט נוסף, אגב אורחא. בציטוטיו של סהל בן מצליח, אחרי חלק מהראיות, מופיעים משפטי סיכום החוזרים על הראיה בקצרה. מתוך סגנונו קשה היה להכריע אם הסיכום הוא מדברי רס"ג, מעין 'חזרה בשיטה אחרונה', או משל סהל, המסכם את דבריו לפני שהוא חולק עליהם. אולם מהקטע האמור, שבו נמצאים רק דברי רס"ג, עולה שאכן דברי הסיכום הם של סהל בן מצליח ואינם דברי רס"ג (ולכן לא העתקתי אותם להלן, גם בקטעים האחרים שאינם מופיעים בקטע זה).

בכך מתבארת העובדה שה'כתאב אלרד עלי ענן' אינו מוזכר בשום חיבור אחר בשמו זה, ורק רס"ג מזכירו; כמו כן, רק סהל בן מצליח ובן משיח מתפלמסים עמו. יפת בן עלי, המרבה להביא מכתבי רס"ג, אינו מכיר את החיבור הזה, ומביא את ענייני קידוש החודש ועיבור השנה רק מ'אלתמיז'. הסיבה לכך היא משום שאחרי חיבור ה'אלתמיז' ותחציל אלשראיע אלסמעיה' ופרסומם, לא פורסם עוד החיבור הראשון והבסיסי. והחלקים שבו שלא זכו להרחבה בחיבורים הגדולים והשלמים – נגנזו. לכך יש להוסיף את העובדה שבחיי רס"ג לא פורסמו בין הקראים חיבוריו האנטי-קראיים, כפי שכותב סהל בן מצליח<sup>49</sup>.

בקביעת אופיו הדינמי של החיבור, ניתן גם ליישב את בעיית הדיון בראייה מחודשי המבול. על קיומו של דיון זה אנו למדים מפירוש יפת בן עלי לבראשית<sup>50</sup>, המצטט את דברי רס"ג: 'קד דכרנא פי כתאב אלתמיז ופי אלרד עלי ענן אקואל ואסעה מן אלרד עלי מא אסתשהד בקצה ותנח התיבה עלי אן אלהלאל אדא לם ירי פוגב אן יחסב אלשהר ל'. ותרגומו: אמר ראש הישיבה כבר הרחבנו את דברינו בכתאב אלתמיז ובספר ההשגה על ענן נגד המביאים ראייה מפרשת 'ותנח התיבה' לשיטתם שכשאין הלבנה נראית מפני העננים עושים את החדש ל' יום'<sup>51</sup>. והנה, בפירושו של סהל בן מצליח לשמות, דף 8א, המתפלמס בפירוש עם החיבור שלפנינו, מביא את הראיה משנות המבול של נח כראיה הנמצאת רק ב'אלתמיז', ומקשה על הסתירה בין החיבור שלפנינו לאלתמיז:

49. תוכחת מגולה, הנ"ל הערה 42, דף 37.

50. St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I 22, דף 299, Yevr.-Arab. I 23, דף 25, Yevr.-Arab. I 26, דף 97, א8, Yevr.-Arab. I 142, דף 47, Yevr.-Arab. I 313, דף 1. הקטע הועתק ותורגם במלואו אצל צוקר, בראשית, עמ' 340-342.

51. דיון של רס"ג בהוכחה זו מצוי הן באלתמיז והן באשא משלי, ומכל מקום אין לזהות אחד מהם עם 'כתאב אלרד עלי ענן' – ראה ש' אברמסון, עניינות (הנ"ל הערה 2), עמ' 48.

ופי כתאבה אלתמיז יקול אן צדוק כאן יקול אן אלשהור תערף בחסאב אלשמס והו אן יכון בעצ'הא ל' ובעצ'הא וא"ל ואנה כאן יסתדל עלי דלך בק' ונ' יום אלד' חסבהא נח על' אלס' ה' אשהר וזעם אנהא ק' וב' נ'. ופי הד'א אלפצל הוד'א יחכי ענה אן אלשהור תתכד באלאהל. פהדין קולי ען רגל מתבתה לה. אלא' פי כתאבה אלתמיז ואלאכר פי הדא פצל החדש הזה, פאי הו אלצדק מן אלקולין'. ותרגומו: ובחיבורו 'ההבחנה' יאמר שצדוק היה אומר שהחודש יוודע בחשבון השמש, והוא שיהיו מקצת החודשים שלושים יום ומקצתם שלושים ואחד, והביא ראיה לכך ממאה וחמישים הימים שחשבם נח עליו השלום חמשה חודשים, וחישב שהם מאה וחמישים. ובזה הפרק הנה יספר עליו שהחודש יילקח במולד הלבנה. ואלו שני הדברים חזרה הם לו, האחד בספרו 'ההבחנה' והאחר בזה הפרק 'החודש הזה', איזה מהם יצדק מהדברים?, ע"כ. ברור איפוא שראיה זו לא נמצאה בחיבור שעמד לפני סהל בן מצליח, והוא הכיר אותה רק מהתמיז. אך רס"ג כותב שהיא נידונה גם ב'כתאב אלרד עלי ענן', ונראה שהדברים נכללו במהדורה מאוחרת יותר של החיבור, קרובה יותר לאלתמיז, ומהדורה זו לא הגיעה לידי סהל.

נראה אם כך שחיבור נעוריו של רס"ג נגד הקראים כלל את ארבעת פרקי היסוד שהוא מפרט בפירושו למקרא: הוכחת המסורת בכלל והמסורת הרבנית בפרט, דחיית דברי ענן בקידוש החודש על פי הראיה, בירור סיבתו של ענן לחלוק על הרבניים, וחודש האביב. רס"ג הוא שקרא לחיבורו זה, כלפי עצמו, 'כתאב אלרד עלי ענן'. את כתיבתו סיים בהיותו בן 23 שנים. החיבור התפתח באופן דינמי, ונוספו לו ראיות וטיעונים עם השנים. כשהשתקע רס"ג בבבל השלים את פיתוח החיבור וחלקו לשני חיבורים רחבים – האחד עוסק במסורת, הוא כתאב תחציל אלשראיע אלסמעה', והשני עוסק בקידוש החודש ועיבור שנים, הוא כתאב אלתמיז.

במסגרת זו הננו איפוא לההדיר את חלקי החיבור הראשון והבסיסי, שכונה על ידי רס"ג 'כתאב אלרד עלי ענן'. אכן, אין כאן ההדרה שלמה של החיבור 'כתאב אלרד עלי ענן', ולא רק משום שחסרים לנו עדיין מספר קטעים בתחילת החיבור, בסופו ובתפריים שבין הקטעים<sup>52</sup>. הפרק האחרון, העוסק בזיהוי גודל השעורים, על פי פרשנותו של רס"ג לפרשת 'יהי מאורות', אינו נכלל במסגרת מאמר זה, ועוד חזון למועד בעז"ה יחד עם שאר דברי רס"ג בפרשה זו בחיבוריו האחרים.

### ג. עיבור שנים לצורך חודש האביב – סוגיות הגמרא, הגאונים והראשונים

בסוף פרשת ראה, דברים טז, א; נאמר: 'שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה'. לפי פשוטו של מקרא, כפי שתרגם רס"ג בתפסיר על אתר<sup>53</sup> (וכן פירשו ר"י בכור שור ור"א סבע בצרור המור) מצוות שמירת חודש האביב מתייחסת

52. היה מקום להניח שב'כתאב אלרד עלי ענן' היה גם דיון בענין השרצים, הנוכח ב'אלתפסיר אלמבסוט' לספר ויקרא לישועה בן יהודה: 'וקד אורד אלפיומי פי אלרד עלי ענן פי הדא אלמוצ'ע מא פיה זיאדה שרע עלי מא תקדם ואנא אחכי קולה'. ותרגומו: וכבר השיג הפיומי בהשגה על ענן במקום זה במה שבו תוספת ביאור על שקדם, ואני אעתיק דבריו. אך נראה שבמקרה זה אין הכוונה לחיבור המכונה אלרד עלי ענן, אלא הכוונה להשגה שהשיג על ענן 'במקום זה', כלומר בפירושו לתורה על אתר. אכן, הדיון בשרצים אינו מעניינו של ה'כתאב אלרד עלי ענן', העוסק כנראה רק בעיבור שנים וקביעת ראשי חדשים.

53. זו לשון רס"ג בתפסיר, לנוסח כת"י פטרבורג C II. EBP המוקדם ביותר, והנוסח הזה גם אצל דרנבורג, Oeuvres complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyumi, sous la direction de J. Derenbourg, I, Paris 1893, pp. 277. 'ואחפט' שהר אלפריך אן תצנע פיה פסחא ללה רבך כמה אטלקך פיה ללכ'רונ' מן מצר לילא'.

לעשיית הפסח בזמנו, וכאילו נאמר 'שמור את חודש האביב שתעשה בו פסח לה' אלהיך'. אך חז"ל קיבלו (מכילתא בא מסכתא דפסחא פ"ב, ספרי ראה קצו, ר"ה כא ע"א, סנהדרין יג ע"ב) שמלבד עשיית הפסח, מצווה התורה בזאת גם על שמירת חודש האביב עצמו, ובמה תהיה שמירתו – בכך שיהיה חודש האביב, ומכאן ציווי לבית דין לעבר את השנה כדי ששנות החמה תתאמנה לשנות הלבנה וחודש ניסן יהיה תמיד חודש האביב.

הרקע להלכה זו הוא חוסר ההתאמה בין שנת החמה לשנת חודשי הלבנה. אורך שנת החמה הוא בערך ש"ה ורבע ימים, ואילו חודש לבנה הוא בערך כ"ט וחצי ימים. בלוח השנה מבקשים לשלב בין השנה, שיסודה במהלך השמש, לבין החודש, שיסודו במהלך הלבנה. וכיון ששנה מורכבת מחודשים שלמים, וחודשים הם חודשי לבנה, נוצרת בעיה: שנים עשר חודשי לבנה מונים מעט מדי ימים – רק שנ"ד ימים – ואילו שלשה עשר חודשי לבנה מונים יותר מדי ימים – שפ"ד ימים. אם יבוסס הלוח על חודשי לבנה בלבד, כפי שמבוסס הלוח המוסלמי, להבדיל, ינדרו מועדי השנה מן האביב לקיץ, לסתיו ולחורף. חג הפסח לא יחול תמיד בחודש האביב, חג השבועות לא יהיה תמיד בזמן הקציר, וחג הסוכות לא יהיה תמיד בחג האסיף. בפסוק זה ציוותה התורה לבית דין לעבר את השנים, כלומר – להוסיף מדי פעם חודש נוסף לשנה, כך שהיא תמנה שלושה עשר חודשים, ועל ידי הוספה זו יקיבלו שנות החמה עם שנות חודשי הלבנה, וחג הפסח יהיה תמיד בחודש האביב.

הלכה זו מבוארת בשני מקומות בבבלי, במסכת ראש השנה ובמסכת סנהדרין. במסכת ראש השנה כא ע"א נאמר:

שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא, כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן, עברה לההיא שתא ולא תחוש לה, דכתיב 'שמור את חדש האביב'<sup>54</sup>, שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן.

כלומר, את שנת החמה מקובל לחלק לארבע תקופות: תקופת תשרי, הכוללת את חודשי הסתיו; תקופת טבת, הכוללת את חודשי החורף; תקופת ניסן, הכוללת את חודשי האביב; ותקופת תמוז, הכוללת את חודשי הקיץ. כשבית הדין רואה שתקופת טבת, שהיא התקופה הקודמת לתקופת ניסן, עומדת להסתיים בט"ו או בט"ז בניסן (הראשונים נחלקו בפירוש המדויק לדברים, וכדלהלן), עליו לעבר את השנה ההיא, ולהוסיף לה חודש אדר שני, ועל ידי כך תפול תקופת ניסן באמצע אדר שני. אל לחשוש שאין הלכה כן, שכן זו משמעות הפסוק 'שמור את חודש האביב', לשמור שיום תחילת תקופת ניסן יהיה בחודש ניסן.

התרגום המילולי לעברית יהיה: ושמור חודש האביב, שתעשה בו פסח לה' אלו, כמו ששחרר בו לצאת ממצרים לילה. בתאג'ין שינוי אחד שאינו משנה את המשמעות: במקום 'ללכ'ר'וג', כלומר לצאת, הם גורסים 'לאלכ'ר'וג', כלומר ליציאה.

54. בכ"י מינכן נוסף: ועשיית פסח, ולפי זה אף לפי דרש התנאים כוונת הכותב לשמירת האביב הקשורה לעשיית הפסח, ואינה מצווה בפני עצמה. גדר המצווה הוא שחג הפסח יהיה באביב, ומטעם זה צריך לעבר את השנה. לפי זה היום הקובע לעיבור הוא יום עשיית הפסח או אכילתו, ראה בדעות הראשונים בסמוך. להלן יתבאר שזו דעת רס"ג. אך לפי גירסת הדפוס שלא נזכרה הוספת 'ועשיית פסח', אפשר גם שהיא מצווה בפני עצמה התלויה בחודש ניסן או בדינים אחרים שבו, ולא בפסח.

בדברי רב הונא בר אבין לא נתבאר מדוע על יום תחילת התקופה לחול דווקא לפני שיתסר בניסן, בעוד שבפסוק שהביא כמקור לדין זה, נאמר רק שיהיה 'אביב של תקופה בחודש ניסן'. הגאונים והראשונים פירשו את דבריו בדרכים שונות, שלהן השפעה ישירה לשאלה בדבר טווח התאריכים בהם אפשר לתקופה לחול:

? – י"ד ניסן: בתשובת רב שרירא גאון או רב האי גאון<sup>55</sup> נאמר: 'ומצריכין להיות יום י"ד בניסן שהוא יום שחיתת הפסח מן התקופה החדשה שהיא תקופת ניסן, כדי שישמר אביב של תקופה להיות בזה היום, לפיכך אם תקופת ניסן נופלת בט"ו בו מעברין את השנה כדי שיהא יום י"ד בתוך תקופת ניסן'. שיטה זו הובאה גם ביד רמה, סנהדרין יג ע"ב, ד"ה אחרים, בשם יש אומרים, 'דתקופה חדשה קרי אביב של תקופה, כלומר שמור שתהא תקופה חדשה נופלת בניסן, והדר ועשית פסח, והיינו בארבעה עשר בניסן'. לפי שיטה זו צריך שי"ד בניסן יהיה מהתקופה החדשה, לפי שצריך לעשות את הפסח שהוא ב"ד בניסן בתקופה החדשה. אולם לשיטה זו אפשר לכאורה שתקדם התקופה הרבה (וראה על כך עוד להלן בנספח).

ט"ו אדר – י"ד ניסן: לדעת רש"י על אתר<sup>56</sup>, 'הזהירך הכתוב לשומרו שיהא בחידוש, ואין לשון חידוש נופל אלא בלבנה, שהיא מתחדשת בתולדותיה, ואשמעין קרא שיהא ניסן של חמה בתוך ארבעה עשר יום למולד הלבנה, שהוא עדיין מחידוש הלבנה, דמיום ארבעה עשר ואילך – ישנה היא. ואילו היה תקופת ניסן ביום חמשה עשר – לא היינו צריכין לעבר את השנה, אלא נעבר את אדר ונדהא את ניסן יום אחד, ותפול התקופה ביום ארבעה עשר, אבל כשהיא באה ביום ששה עשר בניסן – לא די לנו בעיבורו של אדר, וצריכה השנה להתעבר, ותפול התקופה באדר שני, נמצא ניסן של חמה מושך בתוך חידוש ניסן הלבנה, הכי מפרשינן לה בסנהדרין (יג ע"ב) אליבא דאחרים, דכי מטיא בחמשה עשר – מעברין את אדר, וכי מטיא בששה עשר – מעברין את השנה'. ביאור הדברים: לדעת רש"י ישנם שני חדשי 'ניסן': 'ניסן של חמה', שהוא חודש ימים מאז תקופת ניסן, ו'ניסן של לבנה' המתחיל במולד הלבנה של חודש ניסן. בציווי 'שמור את חודש האביב' נאמר ש'ניסן של חמה' צריך להתלכד לפחות עם חציו הראשון של חודש 'ניסן של לבנה', שכן אז עדיין חודש ניסן של לבנה עומד בחידושו, אך מאז ואילך הלבנה ישנה היא ואינה בחידושה. נמצא שצריך שיום התקופה יפול בין ט"ו באדר (או ב' באדר, ראה בנספח) לי"ד בניסן.

ט"ז אדר – ט"ו ניסן: לדעת התוספות על אתר 'חידושה של לבנה' מתפרש על דרך דברי רש"י, אלא שלדעתם העיבור תלוי ביום ט"ו ולא ביום י"ד, והתקופה צריכה ליפול בימים שעד ט"ו לחודש, שזהו חידושה של לבנה לפי דעתם. כשיטה זו שהעיבור תלוי בט"ו לחודש, נקט גם רצ"ה

55. תשובות גאוני מזרח ומערב (תג"ק), י. מיללער (עורך), ברלין תרמ"ח, סי' עט; אוצר הגאונים, ח"צ טויבש (עורך), 'ירושלים תשנ"ו, עמ' קכא. לזהותו של מחבר תשובה זו, ראה צ' גרונר, 'רשימת תשובות רב האי גאון', עלי ספר יג (תשמ"ו) עמ' 70, המונה אותה בין תשובות רה"ג. וע"ש אברמסון, עניינות (הג"ל הערה 2), עמ' 117-119, הדן בקובץ תשובות זה, ומסקנתו שהקובץ מכיל תשובות שנשלחו על ידי רש"ג ורה"ג לרב יהודה ב"ר יוסף מקירואן. רנ"ד רבינוביץ, בספרו תשובות ופירושי רב שרירא גאון, 'ירושלים תשע"ב, לא כלל את התשובה הזו.

56. ע"פ פירוש רש"י למסכת ראש השנה, מהדורה ביקורתית, מהדורת אהרן ארנד, 'ירושלים תשע"ד, עמ' 209. שינויי הנוסח אינם משמעותיים. משמעות כלשהי יש אולי לשינוי אחד, קרוב לסוף הדיבור: למהדורתו, הנוסח 'בתוך חידוש ניסן הלבנה', ולא כבדפוסים 'בתוך חדש ניסן הלבנה'.



אורינשטיין (נכד הישועות יעקב) בתשובה שנדפסה בישיעות יעקב, זולקוה תקס"ט, או"ח סי' קיז, בדעת הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"א) שכתב שצריך שיהיה הפסח בזמן האביב, ופירש שהפסח הוא ט"ו בניסן וזמן האביב הוא יום התקופה (ויש לדחות הבנות אלו, ואכמ"ל).

ז' – ט"ז ניסן: רבינו חננאל על אתר<sup>57</sup> כותב: 'שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא כי מצית דמשכה תקופת טבת עד ט"ז בניסן עברה לההיא שתא ולא תחוש לה. דכתיב שמור את חדש האביב וגו' שמור חדשו של אביב. שתהא נופלת בו. כלומר לא יהא אביב קרב אלא בתקופה חדשה, עכ"ד. מדבריו למדנו שהקפידא היא על הקרבת האביב, שהיא בט"ז ניסן, ועליה להיות בתקופה החדשה. כך מפרשים גם רבי אברהם בר חייא הנשיא בספר העבור, מאמר ג שער חמישי; ורבינו בחיי, דברים טז, א<sup>58</sup>, שט"ז לחודש שהוא יום הקרבת העומר צריך להיות מהתקופה החדשה. לכאורה יש לנו בדבריהם גבול עליון אך לא גבול תחתון: אין לאפשר שהתקופה תחול אחרי ט"ז בניסן, אך אין מניעה שיעבור יותר מחודש מאז יום התקופה ועד הקרבת העומר.

לסוגיה במסכת ראש השנה מקבילה סוגיה נוספת במסכת סנהדרין יג ע"א – יג ע"ב בה נחלקו רבי יוסי ואחרים, וגם בפירוש הדברים שם נחלקו הראשונים, אך לצורך סקירתנו די בפירוט השיטות הנזכר<sup>59</sup>.

#### ד. תקופות שמואל ורב אדא והתאמתן לעיבור על פי האביב

בשיעור אורכה של שנת החמה נמסרו שני שיעורים: תקופת שמואל, שמקורה בגמרא, ותקופת רב אדא הנזכרת לראשונה בראשונים. תקופת שמואל היא מקורבת, ודומה לאורך השנה ששימש את הלוח היוליאני, כלומר הלוח הלוועזי לפני עדכנו והתאמתו והמרתו בלוח הגרגוריאני המדויק יותר. לעומת זאת, תקופת רב אדא מדויקת בהרבה.

מקורה של תקופת שמואל במסכת עירובין נו ע"א:

אמר שמואל אין תקופת ניסן נופלת אלא בארבעה רבעי היום, או בתחלת היום או בתחלת

57. הובא בשמו גם בפירוש הרמב"ם לתלמוד שם.

58. כידוע, דברי ר"ח בפירושי מובאים רבות בפירושי רבינו בחיי, עד שהם שימשו כלי עיקרי לשחזור פירושו של ר"ח לתורה. ראה הקדמת רח"ד שעוועל למהדורתו, פירושי רבינו חננאל על התורה, ירושלים תשל"ב, עמ' ה-ו.

59. עם זאת יש להעיר לסתירה הקיימת לכאורה בדברי ר"ח. כאמור לעיל, לדעת ר"ח הדרישה היא שט"ז בניסן, יום הקרבת העומר, יהיה בתקופה החדשה. לעומת זאת, במסכת סנהדרין יג ע"ב כתב ר"ח: 'ופריך רב שמואל בר רב יצחק אחרי' בתקופת ניסן קיימי דכתיב שמור את חודש האביב ועשית פסח. שמור אביב של תקופה ועשית פסח. כלומר בעיני תקופה חדשה ב"ד בניסן בעשיית הפסח'. הרי שעשיית הפסח היא שצריכה להיות בתקופה החדשה, כדעת רש"י, ולא הקרבת העומר. אלא שדבריו במסכת סנהדרין אמורים בדעת אחרים, ואילו את דברי רב הונא בר אבא לרבא, קושר ר"ח (בפירושו לסנהדרין יג ע"א) לדעת רבי יוסי הסובר ש'ששה עשר לפני הפסח מעברין'. לפי זה מיושבת היטב שיטת ר"ח: לדעת רבי יוסי העיבור תלוי בחלות התקופה לפני ששה עשר, יום הקרבת העומר, וכדעתו סובר רב הונא בר אבא. אך בדעת אחרים סובר ר"ח שהתקופה תלויה בהקרבת הפסח, וכפי שנראה מלשונו, שגרס בדברי אחרים 'שמור אביב של תקופה ועשית פסח'. גירסה זו אינה בספרים שלנו, בהם נאמר בדיוק כמו במסכת ראש השנה בדברי רב הונא בר אבא – 'שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן'. וראה מש"כ הר"י שילת, במסילה העולה – סנהדרין יג ע"ב, עמ' נא; הר"מ שווימער, ויכתוב מרדכי, פ"ב ביאורים כג-כד, עמ' צ-צח.

הלילה או בחצי היום או בחצי הלילה; ואין תקופת תמוז נופלת אלא או באחת ומחצה או בשבע ומחצה בין ביום ובין בלילה; ואין תקופת תשרי נופלת אלא או בשלש שעות או בתשע שעות בין ביום ובין בלילה; ואין תקופת טבת נופלת אלא או בארבע ומחצה או בעשר ומחצה בין ביום ובין בלילה. ואין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה, ואין תקופה מושכת מחברתה אלא חצי שעה.

כלומר, שנת החמה נמשכת לדברי שמואל שס"ה ימים ושש שעות בדיוק, ולדעתו ארבעת התקופות שוות. מתוך כך העלה, שאורך כל תקופה הוא צ"א יום ועוד שבע שעות ומחצה, וכיון שצ"א יום הם בדיוק י"ג שבועות, נמצא שההפרש בימי השבוע בין תקופה לתקופה הוא שבע שעות ומחצה. מדבריו גם עולה שבכל שנה שלמה ההפרש הוא יום אחד ושש שעות, עד שבכל כ"ח שנים תיפול תקופת ניסן באותו יום בשבוע ובאותה שעה בדיוק, ואז נשלם מחזור חמה.

לחשבון זה שתי השלכות הלכתיות ואחת מן המנהג. ההלכה הראשונה היא ברכת החמה, הנאמרת ברוב עם ביום תקופת ניסן של השנה הראשונה במחזור חמה, פעם בכ"ח שנים, על פי הנוסח שלפנינו בדברי אב"י (ברכות נט ע"ב), כשהחמה נמצאת באותו מקום שהיתה בשעת הבריאה בתליית המאורות, ומברכים עליה ברכת 'עושה מעשה בראשית' (שו"ע או"ח סי' רכט ס"ב)<sup>60</sup>. הפעם האחרונה שבירכו ברכה זו היתה ביום רביעי י"ד ניסן תשס"ט.

ההלכה השניה היא שאילת גשמים בגולה, שם מתחילים לשאול על הגשמים בששים לתקופה, היינו ביום הששים אחרי תקופת תשרי. תקופת תשרי מתחילה במאתיים השנים הנוכחיות (עד שנת 2100 למנינם), בשביעי לאוקטובר (לפי הלוח הגרגוריאני המקובל), ויום הששים לתקופה חל בימינו בחמישי לדצמבר (בשנים בהן יש בפברואר 29 יום – כל שנה המתחלקת ל-4 ללא שארית, מלבד שנה המתחלקת ל-100, נדחה יום התקופה ביום, ובהתאמה – שאילת גשמים מתחילה בששי לדצמבר).

מנהג נוסף תלוי בתקופת שמואל, והוא המנהג האשכנזי הקדום<sup>61</sup> שלא לשנות מים בשעת התקופה מחשש סכנה, ראה בית יוסף או"ח סי' תנה, ורמ"א שם ס"א, ורמ"א יו"ד סי' קטז ס"ה.

בשתי ההלכות ובמנהג הללו ננקט חשבון התקופות של שמואל, לפיו שנת החמה היא שס"ה ימים ושש שעות בדיוק. לעומת זאת, לענין לוח השנה וסדר העיבור, ננקט אורך אחר לשנת החמה. בקצרה, בכל י"ט שנים מעברים ז' שנים (וסימנן גו"ח אדו"ט), כיון שיש שנות חמה עולות בדיוק ליי"ט שנות לבנה שיי"ב מהן אינן מעוברות וז' מעוברות. חשבון זה אינו מכוון לפי דעת שמואל (לדעת שמואל ישארו מכל מחזור שעה אחת ותפ"ה חלקים), וכתב על כך הרמב"ם, קידוש החדש פ"ט ה"א: 'שנת החמה יש מחכמי ישראל שאומרים שהיא שלש מאות חמשה וששים יום ורביעי יום שהוא שש שעות, ויש מהן שאומרים שהוא פחות מרביעי היום, וכן חכמי יון ופרס יש ביניהן

60. למנהג ארץ ישראל לא בירכו על החמה כל כ"ח שנים, ולדעתם זמן ברכה זו כשהתפזרו העבים אחר ג' ימי גשמים מעוננים (ר"ח, אוצ"ה ג נספחות עמ' 65), או ביום תקופת תמוז (סידור רס"ג עמ' צ). ראה על כך בתוספתא כפשוטה ברכות עמ' 109-110.

61. למעשה המנהג כבר מוכר ונוכח אצל אחרוני הגאונים. לסקירת מקורו ראה י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים, ד, פרק תשעה-עשר: איסור שתיית מים בתקופה ומקורו, ירושלים תש"ע, עמ' 226 והלאה. וראה עוד: ר' צבי ישי דמן, 'שתיית מים בשעת נפילת התקופה', שנדפס בקובץ זה.

מחלוקת בדבר זה. בתחילת פרק י' ביאר הרמב"ם בדקדוק את אורך השנה לפי הדעה השנייה, אף שאינו מזכיר את שמה כ'תקופת רב אדא'. לפי תקופה זו י"ט שנות חמה שוות באורכן בדיוק למנין 235 חודשי הלבנה שבהן.

רבים הניחו שדברי שמואל נאמרו מתוך מגמת-דיוק, וכן גם הדברים המיוחדים לרב אדא, ומתוך כך התקשו בסתירה שבין החישובים. הדרך הרווחת היא להניח שדברי שמואל נאמרו שלא בדקדוק, לתועלת המון העם שאין דרכו בחישובים מסובכים, ולכן ההלכות הנוגעות להמון נקבעו לפי תקופת שמואל, ואילו הלוח המסור לחכמים חושב על פי תקופת רב אדא המדויקת. כדרך זו נראה מדברי שו"ת התשב"ץ ח"א סי' קח; ומדברי רבי מנחם מנדל קרוכמאל, שו"ת צמח צדק, ירושלים תשס"ח, סי' יד. כן עולה גם מדברי ר"ב פרנקל-תאומים (בעל הברוך טעם), עמק ההלכה, ירושלים תשמ"ח, הגהה על שו"ת משאת בנימין סי' קא, בשם רבי יצחק הישראלי תלמיד הרא"ש בספרו יסוד עולם, ששמואל רצה לקרב את החשבון ללומדים, ולפיכך כתב חשבון תקופה בלתי מדויקת כיון שיותר קל להבינה וללמוד על פי חישוב זה. הרב א"י קרליץ, החזון איש, בני ברק תשל"ג, או"ח סי' קלח סק"ד, הוסיף וחדש שנמסר מסיני להתנהג על פי תקופת שמואל אף שאינה בדקדוק.

על קדמותה של תקופת רב אדא והסתרתה מן ההמון, על דרך דברי התשב"ץ אך מטעמים אחרים, מביא רבי אברהם בר חייא הנשיא בספר העבור, השער החמישי, דברים נוספים בשם רבינו יצחק בר ברוך (זקנו של רבי אברהם אבן דאוד, הראב"ד הראשון, בעל האמונה הרמה וספר הקבלה ובן דורו של הר"ף). לדבריו שחכמים אמרו שתקופת שמואל נאמרת בפרהסיא ותקופת רב אדא בצניעה, וידעו חכמים את תקופת רב אדא המדויקת ולא רצו לגלות אותה, אך את סוד העבור תקנו על פיה. והטעם שהסתפקו בגילוי תקופת שמואל בפרהסיא, מפני שרוב האומות מחשבים את עונותיהם על פיה (עד שנת 1582 שאז הנהיגו הנוצרים את הלוח הגרגוריאני המתאים על פי תקופת רב אדא). אין שום תחום בו קיים כיום צורך לדקדק בשעת התקופה, מאז שנתקן מחזור העיבור על בדרך המחוכמת שאנו פועלים על פיה בימינו, ואין השלכה מידעית התקופה אלא לידעת יום שאלת הגשמים בחור"ל, וזו אינה מצוה גדולה שחובה לחשוש לה ולחשבה בדקדוק. מלבד זאת, רבותינו ז"ל לא הגיעו לידי הסכמה בדבר אורך קבוע לתקופה שאין בו שינוי מארץ לארץ, ויש ביניהם מחלוקת.

נימוק נוסף להסתרת התקופה האמיתית מביא רבי יצחק בר ברוך בשם 'ספר אחד מספרי הקדמונים': 'שאלתי רבותי מפני מה אמרו תקופת ר' אדא בצניעה, ואמרו לי מפני שכל מה שיהיה בעולם מרעב ושובע ומות וחיים תלוי במולד ובתקופה, וחששו חכמים שמא יעמוד אדם שאינו הגון ויחריב את העולם'. על נימוק זה כותב רבינו יצחק, שהוא נוטה בכל לבו אליו, וידוע 'שהוא דבר ברור, וראיה גדולה היא על חכמת תקופת רב אדא, אשר על פיה אין שום שיור ומותר בסוף המחזור של י"ט שנים, וזה הוא האמת, ובטלו דברי הטועים והמינים אשר הם חולקים עלינו ואומרים על מועדינו פעמים הם לפני התקופה ופעמים לאחריה ואינם עומדים על זמן קבוע'.

דברי ראב"ח בסיום קטע זה עוסקים בשאלה הנוגעת לענייננו: אי התאמת חשבון העיבור לפי חשבון תקופת שמואל, לעומת התאמתו לחשבון רב אדא. רבים האריכו בפרטי הקושיות והתירוצים בנידון, ולהלן תמצית מקורבת, המספיקה למבוא זה:

חשוב זמני תקופת ניסן מתוך השוואה לזמני ראש חודש ניסן ומולד חודש ניסן, מעלה שלפי תקופת שמואל פעמים רבות חלה התקופה אחרי ט"ז ניסן, ואף זמן רב אחר כך; רק לפי תקופת רב אדא אין התקופה עוברת את ט"ז ניסן. תקופת ניסן של רב אדא המאוחרת ביותר ביחס למולד חודש ניסן היא בשנת ט"ז למחזור קטן, בשנה זו חלה התקופה ט"ו ימים וג' שעות ותנ"ז חלקים ול"ו רגעים אחרי המולד. כמו כן, ביחס לתאריך, לעולם לא תחול תקופת רב אדא אחרי ט"ז ניסן, שבע עשרה שעות, י"ד חלקים ול"ו רגעים. נמצא שלדעת רב אדא ניתן ליישב את דברי הגמרא להלכה, שאין תקופת ניסן חלה אחרי ט"ז ניסן, לפי דעת הראשונים הסוברים שאין בעיה בתקופת ניסן החלה בתאריך זה, וכפי שאכן מתרחץ ביד רמה (סנהדרין יג ע"ב). זו גם דעת רבי יצחק הישראלי בספר יסוד עולם (מאמר ד פ"ב), שעל פי ההלכה של רב הונא בר אבא יסודו קדמונו סדר העיבורים במחזור גו"ח אדו"ט, וכתקופת רב אדא. ר' דוד ויצנהיים, יד דוד, אופיבאך תקנ"ט, ר"ה כא ע"א ד"ה כד חזית; ובסנהדרין יג ע"א ד"ה מקצת חג בעינן, מתאים את התירוך גם לדעת רש"י והגאונים הסוברים שתקופת ניסן צריכה לחול לכל המאוחר ב"ד ניסן, וזאת על פי דברי רבי עמנואל חי ריקי, הון עשיר, ירושלים תשס"ט, ערכין פ"ב מ"ב, הסובר שניתן להתחשב בתקופת רב אדא האמיתית, המקדימה את התקופה האמצעית ביום-יומיים.

בשולי דיון זה, בדבר התאמת מחזור גו"ח אדו"ט לתקופת רב אדא ואי התאמתו לתקופת שמואל, יש לקחת בחשבון את שיטת רבינו חננאל. במסכת ראש השנה, על דברי רב הונא בר אבין הנזכרים ששלח לרבא את כלל עיבור השנה לפי חלות תקופת ניסן אחרי ט"ז בחודש, כותב ר"ח: 'זה הדבר היה נוהג בזמן שבית המקדש קיים, וזה אחד מן הדברים המסורים בידי ב"ד בזמן שהיה האביב קרב. אבל עכשיו שאין אביב לא חיישינן להא דשלח רב הונא', ע"כ. לדעתו, כלל זה נוהג להלכה רק בזמן הקרבת העומר, ובתקופה זו יש להקפיד שהקרבה תהיה בתקופת ניסן. משחבר בית המקדש ואין העומר קרב, אין משגיחים בכלל זה, ושלא כרב הונא בר אבא שסבר שגם בזמן הזה יש לחשוש לו. מה הביא את רבינו חננאל לדחות את דברי רב הונא בר אבא מן ההלכה? לדעת רבים, עמדה בפניו קושיית אי התאמת תקופת שמואל עם הלוח שבידנו, ואת התירוך בדבר התאמתו לתקופת רב אדא לא קיבל. משכך עמדה בפניו הקושיה, כיצד מאפשר הלוח שבידנו מצב בו התקופה חלה זמן רב אחרי ט"ז ניסן, ומכך הסיק שאין הלכה כרב הונא בר אבא.

למעשה, גם תקופת רב אדא אינה מתאימה לאורך השנה השמשית במציאות, ולפי המציאות נוצרת קושיה הפוכה: ישנן שנים בהן התקופה חלה לפני ט"ו אדר, ועיבור השנה הוא לפיכך לחינם. בנספח תידון בעיה זו.

#### ה. שיטת רס"ג וסיעתו לפיה יכול האביב לחול גם בסוף חודש ניסן

מהדברים האמורים עד כה, המסכמים את הדעה הרווחת בחיבורים השונים העוסקים בתחום, עולה שתקופת ניסן שהיא המכונה בכתוב 'אביב' צריכה לחול לכל המאוחר בט"ז ניסן, וכדברי רב הונא בר אבא. ההסתייגות היחידה היא של רבינו חננאל, הסובר שדבריו אינם להלכה, אך איננו יודעים אם לדעתו להלכה אין כלל קפידה בהתאמת השנה לתקופת ניסן, או שמא ניתן לאפשר רק סטייה של ימים מועטים, ואולי לדעתו ה'אביב' אינו כלל זמן התקופה אלא דבר מה אחר. מתוך שדברי רבינו חננאל דברי קבלה הם, ומייצגים פעמים רבות את דעות הגאונים<sup>62</sup>, ניתן לברר את

62. רמב"ן גיטין עח ע"א ד"ה ארבע, רא"ש שבועות סוף פרק שישי. לדיון אם משמעותו המקורית של ביטוי זה

שיטתו מתוך בירור שיטת הגאונים בסוגיא. נראה, שלדעת מקצת הגאונים יכול האביב לחול בכל חודש ניסן, ולא דווקא בחציו הראשון של החודש. לכך שני מקורות מבית מדרשו של רס"ג<sup>63</sup>.

המקור האחד הוא בדברי חכם ממצרים בדור שלפני הרמב"ם, רבי מנשה החבר בן סעדיהו המעולה בחבורה<sup>64</sup> העוסק בתקופת האביב לדעת הרבניים בניגוד לקראים, ומבאר את שיטת רס"ג. בין דבריו כותב: 'אבל אנחנו הרבניים אין לנו צורך בבקשת האביב, כי ניסן על כל פנים הוא באביב, בתחילתו או באמצעו או בסופו<sup>65</sup>'. ההוכחה לכך ברורה: יתרון שנת החמה על שנת הלבנה הוא י' (יום), כ"א (שעות), ר"ד (חלקים) וכל שנה מתקדמת ב', כ"א, ר"ד. וכשאנו יודעים שיתקדם בחדש עד שיגיע האביב קרוב לאייר, אנו מעברים את השנה ההיא ועושים ניסן במקום אייר, ולעולם אין ניסן בלא אביב, ע"כ. הרי שיכול האביב לחול גם בסוף חודש ניסן, סמוך לאייר, ולא דווקא בחלקו הראשון.

מקור נוסף לכך נמצא בדברי רס"ג עצמו בפירושו הארוך לשמות (לד, יא-כו, מהדורת רצהבי

כוונה לקבלת הגאונים או לקבלה מאביו רבי חושיאל ושאר חכמי דרום איטליה, ראה י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לחלמוד באירופה ובצפון אפריקה, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 133-131; א' נחלון, 'עיונים ברבינו חננאל', שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 415 והערה 35, על ההפניות הרבות בה. הצעה זו לפיה ר"ח נמשך אחרי דעה זו כחלק מהמשכחותו אחרי הגאונים טעונה ליבון נוסף, מאחר ואיננו מוצאים חבר לרס"ג בין הגאונים. נראה יותר שרס"ג חידש את דרכו זו בניגוד למסורת המקובלת אצל הגאונים, וכחלק משיטתו בנושאים אחרים, בהם חידש או אימץ מסורות שאינן של גאונים בבל, מתוך שהוא עצמו אינו בבלי במקורו; ואף ר"ח, במקרים רבים, נמשך אחרי מסורות רס"ג שאינן בבליות. על כך ראה אצל ר"ש ביאלובוצקי, אם למסורת, ר"ג תשל"א, עמ' 145, 173, 205. תודתי לר"מ דובאוויק על הערה זו ועל ההפניה למקור זה.

הקטע הועתק אצל צוקר, תרגום, עמ' 514-513, ובאוצר הגאונים סנהדרין, ח"צ טויבש (עורך), ירושלים תשנ"ו, סי' ריח עמ' קה. מקורו MS heb. E.44/102-103. צוקר ייחס אותו לתלמיד רס"ג, וכך הובא באוצר הגאונים. אלא שבקולופון שבעמוד 103, שלא הועתק ע"י צוקר, נאמר: 'כתבתי אני מנשה החבר בן סעדיהו המעולה בחבורה ופרשתי ובירתי. ברוך שהנחלנו תורתו יגעתי ומצאתי בעזרת האל ברוך נותן ליעף כח'. הניסוח 'ויפרשתי ובירתי' אינו ניסוח של מעתיק אלא של מחבר. רבי מנשה זה נזכר גם במכתב שנשלח מאת רבי אברהם בר נתן, מסמבטיה שבמצרים התחתונה הסמוכה לפוסטאט, אל הדיין רבי מנשה מקהיר, בערך בשנת 1100, וסימנו Cambridge, CUL: T-S 13J6.21. בין שבעת חברי הקהילה החתומים על השטר מופיע מנשה ביר סעדיהו המעולה בחבורה זצ"ל. נ' אלוני, 'רשימת נכבדים ותאריכים במצרים במאה הי"ב', ספונות ח (תשכ"ד), עמ' קלא, מעיר שכנראה הוא זהה לנמנה שם שביעי: 'אלקאב אבו סהל אלחבר מנשה הכהן החבר המעולה'. השערתו נתמכת בשטר הכתוב ערבית מתובלת בביטויים עבריים, שנכתב קרוב ל'עשור הראשון של חודש שבט א'תכט לשטרות, היינו בשנת 1117. השטר נכתב ואושר בפסטאט שבמצרים, והבנקאי הנזכר בו הוא 'אלשיך אבו אלחסן אלזירי בכ"ק מרו"ר מנשה הכהן הזקן יש' צ' בר' כג"ק מרו"ר סעדיה הכהן הזקן נ"ע'. השטר נשמר בקיימברידג' וסימנו T-S 10. J 4/17, ונידון אצל י' ברסלבסקי, לחקר ארצנו עבר ושרידים, תל אביב תשי"ד, עמ' 88. ר' מנשה הכהן בר"ר סעדיה מופיע במספר תעודות נוספות, ביניהן: מסמך משפטי בדבר מכירת שפחה, המוכר הוא 'מר ורב מנשה הכהן בר מר' ור' סעדיה נ"ע ידיע אלשיך אבו אלחסן בן אלמצמודה. נחתם ב'אלעשר אלכיר מן חדש כסליו דשנת אלפא וארבע מאה ועשרין שנין למניאנא דרגילינא ביה בפסטאט מצרים דעל נילוס נהרא מותבה' - Cambridge, CUL: T-S 1108 (18J1.16); שטר שותפות בפסטאט, 'מר ור' מנשה הכהן דנן בר מרו"ר סעדיה הזקן נ"ע': Cambridge, CUL: T-S 12.108; וככל הנראה הוא המתמנה למשרה שלכבוד נכתב שטר ברכות לו ולמקורביו, Cambridge, CUL: T-S 8J7.9. נמצא שהמחבר אינו תלמיד רס"ג, שכן חי כמאה ומחציה אחרי, דור לפני הרמב"ם.

במקור הערבי (צוקר, תרגום עמ' 511): פאן ניסן לא יכלו פיה מן אלאביב שא אולה או וסטה או אכירה.

עמ' רלג, [שיניתי מעט על פי המקור בערבית]), בו טוען חמש עשרה טענות נגד דעת הקראים בבקשת האביב. השמינית מבין הקושיות היא מכך שאין ברור מתי צריך האביב להימצא: 'והשמינית: חלות חדש, שהיא קשה מהם בזמן, וזה שכל מקום אשר נקרא חדש אביב<sup>66</sup>, יתכן שמספיק שהצמח יימצא בו אפילו בעשרים ותשעה בחודש, ואולי צריך שיהיה לפני יום חמשה עשר קודם עשיית [הפסח], ואולי צריך שיהיה לפני 'בעשור לחדש' כדי שייכנו בו את השה, ואולי צריך שיהיה מראשית החודש כדי שיהיה כולו אביב, ואולי צריך שהאביב יהיה מחודש אדר או מלפני כן למען יעשו את ניסן בוודאות. וכל הנאחז באחת מאלו ימצא לה ספיקות וחוסר ודאות', ע"כ.

משני המקורות הללו נמצא שניתן לפרש את דרישת התורה לשמור את חודש האביב, בכך שיימצא האביב באחד מימי חודש ניסן, גם אם בסופו. מדברי רבי מנשה החבר אנו למדים שזו גם הסיבה שהרבנים אינם מעבירים את השנה על פי מציאת האביב, משום שבכל מקרה יימצא האביב בחודש ניסן, וגם אם יימצא בסופו – אין בכך כלום. ולכאורה הדברים נסתרים מסוגיות הש"ס ומן ההלכה, לפיה מעבירים את השנה על פי האביב, וצריך שתקופת ניסן תחול לפני שיתסר בניסן<sup>67</sup>.

נדרשים אנו להתייחס לאפשרות שדברי רס"ג והנמשכים אחריו לא נאמרו אלא להרחקה מדעת הקראים, הסוברים שהאביב צריך להימצא לפני ראש חודש ניסן, ולשם הרחקה מדעתם טענו רס"ג ורבי מנשה החבר שדי גם בכך שהאביב יימצא בסוף החודש. יתרה מזו כתב רב האיי גאון<sup>68</sup> על שיטת רס"ג הנזכרת בפרק הראשון, שמעולם לא קידשו על פי הראיה כי אם על פי החשבון, גם בזמן הבית, שדבריו נאמרו ליתר הרחקה מדעת הקראים. מאידך, גם לא ניתן להתעלם מהאפשרות שדברי רב האיי על רס"ג אינם אלא מחלוקת בלשון חכמים מרפא<sup>69</sup>.

66. במהדורת רצהבי מתורגם: וזה שבמקום מסויים הנקרא חדש מרובה מהן בזמן. ולא הבנתי מנין נטל לתרגם כן, שכן במקור (נדפס בעמ' תא): 'ודלך אנה למוצ'ע מא סמי שהר אביב ימכן אן יקנע אן יוג'ד אלנבאת' וכו'.

67. וראה מה שהעירו בזה צוקר, שם הערה 4, ורח"צ טויבש, שם הערה 29.

68. תשובות הגאונים החדשות – עמנואל – אופק, ס' קטז ד"ה כך ראינו.

69. דומה לסוגיה זו גם סוגיית יום טוב שני, שאף היא תוצאה משיטתו של רס"ג בקביעות השנים על פי החשבון, שמכך נגזר שאף בני חו"ל יכולים לדעת את המועדות על פי החשבון ואין להם 'ספיקא דיומא' יותר מבני ארץ ישראל, ואף על פי כן הם נוהגים שני ימי יום טוב, כיון שכך התקבל הלכה למשה מסיני. בתשובות הגאונים (מוסאפיה, ס"א) נדפסה שאלת רבנו נסים מקירואן שפנה לרב האיי גאון בטענה ש'הרבה מחזיקים עלינו המינים דבריהם' [הקראים] בקושיותיהם על שיטת רס"ג לפיה 'אין ספק מעיקרא אלא הקדוש ברוך הוא צוה את משה עבדו והוא אמר לישראל כי בארץ יהיה להם יום אחד ובחוצה לארץ שני ימים וכן היה מעולם. כל ישראל עושין בלא ספק על העיבור ועל החשבון'. גם על כך השיב רב האיי גאון, 'כך ראינו כי זה שאמרתם שכתב רבינו סעדיה ז"ל קנה הוא שדחה את אפיקורוס'. וראה הקדמת רב"מ לזין לאגרת רב שרירא גאון שבמהדורתו, חיפה תרפ"א, עמ' ד. כעת, כשנחשף פירושו הארוך של רס"ג לאסתר, נמצא שאף שם הוא חוזר על טיעון זה, ושוב קשה להציגו כדעה שננקטה רק אגב פולמוס. ראה M. Wechsler, *The Book of Conviviality in Exile (Kitāb al-inās bi-l-jalwa)*, leiden 2015, pp. 377-378, ובמקור הערבי שם, ספר החברות בגלות (כתאב אלאינאס באלגלוה), ליידין תשע"ה, עמ' קטז-קטז. נושא זה מסתעף גם מדעת רס"ג על כך שכל התורה שבעל פה נמסרה למשה רבינו וכבר נכתבה על ידו, ואף דעתו זו אפשר שלא נאמרה אלא לתשובת המינים. על כך ראה רב"מ לזין, אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א, עמ' א' והלאה; י' זוסמן; בתוך: מחקרי תלמוד, ג, י' זוסמן וד' רונטל (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' 231 הערה 19א. מדברי סהל בן מצליח בפירושו לשמות, המצטט קטעים מתוך החיבור דנן, עולה שכאן הפלה רס"ג טיעון זה – כנראה לראשונה.

אך כעת, כשמתגלים דברי רס"ג מן הגניזה, נמצא מקור שלישי לשיטה זו, וגם יישוב מרווח לקושיה הנזכרת. נאמר כאן:

וכבר יתכן שאין בחובתנו לבקש את האביב לפני ראש החודש, ולא בחובתנו ש[נמצא אותן] עם תחילת החודש, אלא אפשר שיהיה האביב נמצא בשביעי ממנו ובעשירי ממנו ופחות ויותר, וגם כך נכירו 'חודש אביב', לפי שאין זה השם ממה שיכריח שיהיה האביב מתחילתו אחר כך, אלא יהיה במקצתו... כך באיזה זמן שיימצא האביב, יהיה זה בראש החודש או באמצעו או באחריתו, יהיה שמו 'חודש אביב'. אמנם כאשר יעברו ממנו ארבע עשרה ימים ולא נמצא [האביב], אי אפשר שניקח את החג בחודש זה, ואף על פי שאפשר שימצא [האביב] במה שנשאר מימי החודש.

הרי שאכן שם 'חודש האביב' מתקיים גם כאשר נמצא האביב בסוף החודש, וכדברי רס"ג ורבי מנשה החבר הנזכרים. ומכל מקום אם יעברו י"ד ימים מן החודש ולא נמצא האביב, חובה לעבר את השנה ולא ניתן לקיים את חג הפסח בחודש זה, אף על פי שאפשר שיימצא האביב בהמשך החודש. נראה בפשטות שהסיבה לכך היא מחמת חוסר הוודאות: כיון שאין ערב לנו שאכן יימצא האביב בהמשך החודש, לא ניתן להקריב את קרבן הפסח ולחגוג את הפסח על הספק, ולכן מעברים את השנה כדי שיחול הפסח בוודאות בחודש האביב. בכך עולים בקנה אחד דברי הגאונים עם דברי חז"ל וההלכה, ללא כל סתירה.

מתוך מהלך זה עולות שתי השלכות. ראשית, כאשר מפרשים שה'אביב' הוא יום תקופת ניסן ולא זמן מציאת השעורים שהבכירו, בטל הנימוק לעיבור השנה מחמת הספק שמא לא יימצא האביב בהמשך החודש. שכן בשלמא אם האביב הוא ביכור השעורים בשדות, שוררת אי ודאות בשאלה מתי יימצא, וכל שלא מצאנו את האביב לפני חג הפסח, לא נדע בוודאות שהוא יימצא בחודש זה. אך אם האביב הוא יום תקופת ניסן, יום השוויון, הרי ידוע בוודאות באיזה יום יחול, וגם אם יחול בחציו השני של חודש ניסן, אין ספק שיחול אז. למה אם כן מקפידים על חלות האביב בחציו השני של החודש? מכך מוכח שלפי דעת הגאונים, אכן אין ה'אביב' המבוקש יום התקופה, אלא ביכור השעורים בשדות<sup>70</sup>. גם דברי רב הונא בר אבא במסכת ראש השנה, 'שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן', צריכים להתפרש על האביב שבשדות, ביכורי השעורים, וכד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן' אינו מתפרש לדעתם על התקופה האסטרונומית מבין תקופות השנה, אלא על השפעתה של תקופת טבת, הגורמת לכך שהאביב טרם הבכיר.

הכרח נוסף יש שלפי דעה זו בגאונים ה'אביב' הוא ביכור השעורים. הרי לפי חשבון הלוח שבידינו, בשנים רבות חלה תקופת ניסן במחצית השנייה של חודש אדר. אם פירוש 'חודש האביב' הוא שבחודש ניסן יחול האביב, בתחילתו או באמצעו או בסופו, קשה כיצד מאפשרים לתקופה לחול בחודש אדר? הרי זו הוכחה נוספת שאין ה'אביב' על שם יום התקופה, שהוא יום השוויון, אלא על שם ביכור השעורים המאוחר לו מעט, וגם כאשר יום התקופה הוא במחצית השנייה של חודש אדר, הרי האביב שהוא ביכור השעורים יכול לחול בתחילת חודש ניסן.

70. וכן מוכח גם מדברי הגמרא ר"ה ז ע"א 'בעינן רוב אביב', המתפרשים בהכרח על ביכור רוב התבואות.

למהלך זה, לפיו פירשו הראשונים את ה'אביב' שבפסוק 'שמור את חודש האביב' על ביכור השעורים, ישנן ראיות נוספות:

א. מדעת רס"ג: כך תרגם רס"ג את הפסוק 'שמור את חודש האביב': 'ואחפט' שהר אלפריך', וה'פריך' הוא ביכור השעורים, וכפי שמתרגם רס"ג גם את 'השעורה אביב' (שמות ט, לא) 'אלשעיר' כאן פריכא', וכן מתרגם בכל מקום 'חודש האביב' (שמות כג, טו; לר, יח)<sup>71</sup>. גם בפירושו הארוך לשמות הנזכר, נוקט בפשטות שניסן נקרא חודש האביב על שם החיפוש שבו אחרי ה'אלפריך', ומאריך רק לדון במקום מציאתו וזמן מציאתו וכדומה. וכן נוקט בפשטות גם רבי מנשה החבר בכל הקטע הנזכר.

ב. דעת ר"י אבן ג'נאח ורב האיי גאון: כן כתב רבנו יונה אבן ג'נאח בספר השרשים (שרש אביב, במקור הערבי)<sup>72</sup>. בתרגום העברי<sup>73</sup>, שהוא מהדורה מוקדמת יותר של ספר השרשים, חסרים הדברים ונוספו שם בהערה ג): אביב קלוי באש פריק: [قال رבינו [האיי?] אביב هو فريك الشعير]. ثم قال وحقيقة أביب ما استحکم من السنبل كقولهم ז"ל ר' עקיבא אומר אם עשבים הם יופך ואם אביב ינפץ. כלומר: אמר רבינו האי אביב הוא ה'פריך', אחר כך אמר ואמתות אביב אשר התחזק מן השבולת, כאמרם ז"ל ר' עקיבא אומר אם עשבים הם יופך ואם אביב ינפץ.

ג. ר"ת הירושלמי: כן כתב רבי תנחום הירושלמי באלמרשד אלכאפי ערך אבב: 'ואביב הו' אסם פריך אלשעיר כ'אצה', כלומר: 'ואביב הוא שם הגידול החדש של השעורים במיוחד'.

אין הדעת נותנת שבכל המקומות הללו יפרשו הגאונים והראשונים הללו כפשוטו של מקרא ובהתעלמות ממסורת חז"ל, ונראה שלדעתם גם כוונת חז"ל בעיבור מפני התקופה היא לתוצאה של ביכור השעורים, שהוא הנקרא אביב, ולא יום השוויון.

נמצא, לסיכום דעה זו של רס"ג וסיעתו, ש'חודש האביב' נקרא כן על שם ביכור השעורים החל במהלכו, בתחילתו באמצעו או בסופו. התורה מצווה לשמור שחודש ניסן יהיה חודש האביב, הן משום שצריך להקריב בו את העומר מן השעורים ולכן צריך שהשעורים כבר יבכירו בט"ז לחודש (וכפירוש ר"ח בדברי רב הונא בר אבא), והן משום שחג הפסח צריך לחול בחודש זה, וחג הפסח הוא זכר ליציאת מצרים שהיתה בחודש האביב, כלומר בחודש בו הבשילו השעורים (וכפירוש ר"ח בדברי אחרים במסכת סנהדרין). לכן בזמן הזה שאין העומר קרב, די בכך שהשעורים יבשילו בהמשך החודש, ובלבד שנדע בוודאות גמורה שהם עתידים להבשיל במהלך החודש, וחג הפסח ייעשה בחודש האביב. ומאחר ולא ניתן להגיע לוודאות כזו אלא כשהשעורים מבשילים לפני חג הפסח, אם לא הבשילו השעורים עד י"ד בניסן מעברים את השנה. כך שלהלכה די בהבשלת האביב בסוף חודש ניסן, אך למעשה צריך שהאביב – הבשלת השעורים – יקדים ויהיה לפני י"ד לחודש.

בכך נמצא יישוב נוסף לקושיית הראשונים והאחרונים הנזכרת, כיצד מתיישבת תקופת שמואל עם מחזור הלוח שלנו, והרי תקופתו חלה פעמים רבות אחרי ט"ז לחודש ניסן. לפי האמור, להלכה

71. ראה י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 500.

72. كتاب الاصول، لابي الوليد مروان بن جناح القرطبي ويتلوه منتخبات من تصانيف اخر في الاصول لبعض علماء المشرق

والمغرب، by Abu' L-Walid Marwan Ibn Janah, otherwise called Rabbi Yonah, Oxford, 1870, עמ' 17.

73. ב"ז באכער, ספר השרשים לר"י אבן ג'נאח, בתרגום ר"י אבן תיבון, ברלין תרנ"ו, עמ' 15.



אין כל קפידא בכך שיום השוויון יחול לפני ט"ז ניסן. הקפידא היא רק בשמירת חשבון הלוח, ובמציאת ביכור השעורים לפני י"ד לחודש. כאשר קובעים לוח לדורות, ואין בודקים ומחפשים כלל את השעורים, אלא יוצאים מנקודת הנחה שהבשלתם סמוכה ליום השוויון, די בכך שיחול יום השוויון במהלך ימי חודש ניסן, כדי שהשעורים יבשילו בסמוך לו במהלך החודש<sup>74</sup>, ואין דרישה לחלות תקופת ניסן לפני ט"ז לחודש. תירוצ זה הוא אכן הרחבה לתירוצ הידוע לפי דעת ר"ח, שדברי רב הונא בר אבא לפיהם מעברים את השנה כשהתקופה חלה אחרי ט"ז ניסן, אינם להלכה.

אלו הנתונים העולים מתוך העיון במקורות הנמצאים לפנינו בדפוס, בדעת רס"ג, רבינו חננאל, ורבי מנשה החר. אולם עיון במקורות רבים אחרים, הגנוזים בספריות ככתבי יד וטרם ראו את אור הדפוס, משלים את התמונה המלאה של דעת רס"ג בגדרו של חודש האביב, וגם מאמת ומאשר את הנתונים הנזכרים לפיהם האביב הוא ביכור השעורים, ויכול הוא להתרחש גם בחלקו המאוחר של החודש, וכפי שהתבאר בפרק הראשון למבוא, ויתבאר להלן בגוף המהדורה.

### כתאב אלרד עלי ענן – ההדרה

להלן מספר הערות על טיבו של כתב היד המהווה את עיקר המהדורה, קטעים ה-ט, ומלאכת הההדרה.

בנוגע לזהות מעתיק כתב יד זה (אם אינו אוטוגרף), ישנם שני סימני זיהוי ייחודיים: האחד, שימוש בקיצור ד' להוראת ד'אך, וכן בקיצור כד' להוראת כד'אך, באופן עקבי וללא יוצא מן הכלל; השני, כתיבת שם ה' – אללה – כך: א'; היינו בליגטורה הנפוצה המחברת את שתי האותיות אל, ואחריה נקודותיים שביניהם קו לרוחב<sup>75</sup>. כל העמודים הם בגובה של כ-20 ס"מ וברוחב של כ-15 ס"מ לעמוד, ובכל עמוד 26 שורות.

הרב דוד סקליר, שסייע לי רבות בבירור הסוגיות הקשורות לזיהוי הקטע, כתב לי בנוגע לסימנים אלו, שהשימוש בקיצורים כמו ד' (עבור ד'אך או ד'לך) נפוץ למדי וקשה לזהות מעתיק לפי שימוש הזה. הוא מצא שימוש ב"א;" עבור אללה בכמה כתבי יד, רובם קראיים, אך גם בכתבי יד רבניים נעשה בו שימוש, ובינתיים הרבניים מביניהם היו קדומים יותר. ייתכן שזהו המשך של הנטייה היהודית לא לכתוב את שם השם. מכל מקום, לכאורה יש למקם את כתב היד בסביבות המאה ה"א.

מאחר והמחבר הוא רס"ג, אנו נדרשים להקדים את זמנו לתקופה בה כתבו הרבנים בקיצור זה – תקופתו של רס"ג. אך יתכן גם שמדובר בהעתקה מאוחרת, מהמאה ה"א, ולפי אפשרות זו – יתכן שקראי העתיק לעצמו את החיבור הרבני שבו מצא עניין.

הכותב כמעט ולא השתמש בגרש לשם הבחנה בין האותיות השונות בערבית, אולם בתעתיק דלהלן הוספתי לרוב את הניקוד הדיאקריטי כמקובל, לנוחות הלומד.

74. ראה לעיל הערה 21 להוכחה שלדעת רס"ג הלוח נעשה על פי החשבון וקרום לשוויון.

75. מצאתי קטע גניזה נוסף שנראה שנכתב על ידי אותו סופר, ואף הוא עוסק בעיבור השנים, אך הוא חיבור קראי בודאות ומביא את 'סעיד אלפיומי' וחולק עליו – הוא קטע Paris, AIU: III.B.291.

כאמור, מובאים כאן לפני הקטעים העיקריים ואחריהם, הקטעים שפרסם רב"מ לוי'ן מתוך ה'כתאב אלרד עלי ענן' ושני קטעים נוספים השייכים לאותו חיבור. הקטע הראשון שפרסם מוקדם לקטעים דנן [אך אינו פותח בתחילת החיבור], והקטע האחרון שחיבר הוא חתימת החיבור. העתקתו של רב"מ לוי'ן הושוותה מול המקור ותוקנו טעויות רבות. גם התרגום נערך מחדש. כמו כן הובאו במקומם קטעים מחיבור זה שצוטטו על ידי הקראי סהל בן מצליח בפירושו לתורה.

סימני התקנת הטקסט:

שלוש נקודות (...) למקום שבו אות או מילה או מספר מילים לא ניתנים לקריאה, בשל מחק או קרע. במקום חסרון אות – האותיות צמודות למילה הסמוכה; במקום חסרון מילה או מספר מילים, הנקודות עומדות בפני עצמן.

סוגריים מרובעות ([]) השלמה משוערת של המעתיק.

סוגריים עגולות (()) ייתור בהעתקה (בסוף שורה, להשלמה, כדרך הכתיבה באותם ימים).

סוגריים מסולסלות ({} תיבות משולבות מהמעתיק לביאור העניין ולזרימת הטקסט, או השלמת שורה שלמה. כוונת השימוש בסוגריים אלו הוא להדגיש שאינם אלא אפשרות אחת מבין אפשרויות נוספות.

קו באמצע המילה פזה לסימון מחיקה של כותב כתב היד (מסומן במקור בניקוד על האותיות).

בקטעים שכבר הוהדרו בעבר, ונבדקו שוב מול המקור ועל ידי כך תוקנו שגיאות קודמות, מסומנים השינויים בסוגריים זוויתיים < >.

קטעי הגניזה הנם מתוך מצחף, ועל פי עקרון זה הם מסודרים להלן.

מאחר והצד השמאלי של Ar.48.216 1r הוא המשך ישיר לצד הימני שלו, הרי ששני העמודים הללו הם אמצע הפנקס. נמצא אם כך ששני עמודים מתוך דף Ar.21.156 הם לפני Ar.48.216 ושנים הם אחריו. L-G Glass.16 בו מצויה החתימה הוא בהכרח הדף האחרון, אך חלקו האחר אינו הראשון, וקודמים לו שני הדפים האחרים הנזכרים, ועוד דף אחד לפחות.

ומאחר והדיון ב TS Ar.21.156 1r (לפי המספור באתר פרידברג, וכן להלן בהערה זו. בגוף הדברים מספור העמודים בתוך הדפים הוא לפי העולה כאן) צד שמאלי והמשכו ב TS Ar.21.156 1v צד ימני פותח בקביעת שני ימי ראש חודש ובלוח ככלל, ומשם עובר לדיון באביב שבו עוסקים כל הקטעים האחרים, נמצא אם כך שזהו סדר העמודים, עם סימניהם בהם נשתמש להלן:

א. OR 5554B.32-33. הדיונים: הוכחת צדקת המסורת הרבנית.

ב<sup>1</sup>. L-G Glass.16, דף 1. הדיונים: הוכחת צדקת המסורת הרבנית, והוכחת צדקת המסורת בכלל.

ג. RNL: Yevr.-Arab. I 1166, הקטעים מתוך חיבורו של סהל בן מצליח. הדיונים: מעבר מדיון בצדקת המסורת הרבנית לדיון בצדקת המסורת הרבנית בעניין קידוש החודש על פי החשבון, והבאת ראיות רבות לקדמותה.

ד. TS NS 184.40. חלק מהקטעים המצוטטים גם על ידי סהל בן מצליח, כולל גם הראשונים שבכתב יד ה.

ט. TS Ar.36.70. הוכחות נוספות על קדמות חשבון הלוח, וישוב קושיות מכך שראש השנה בבריאת העולם היה ביום שישי, שלא לפי כלל לא אד"ו ראש. קטע זה סבל יותר מכל האחרים מפגעי הזמן: ארבעת השורות הראשונות נמחקו, וחמשת השורות האחרונות נתלשו. בדומה לקטעים ה-ו אף הוא כלל מתחילה ארבעה עמודים, אך הדף של שנים מהם נתלש ונותרו ממנו אותיות בודדות<sup>76</sup>.

ה. TS Ar.21.156, דף 1. הדיונים: קביעות ראשי חדשים ידועה מראש, ענן זיף, בימי קדם היו שני ימי ראש חודש, אין ראיה מהמשניות בהן נזכרים שני ימי ראש חודש. שמור את חודש האביב – על ידי הכרה קודמת.

ו. TS Ar. 48.216, דף 1. הדיונים: לשון שמירה – בהוספה מראש לפני הזמן המגיע כמו בשמירת שבת, דחיית הטענה ששמירת האביב היא לצורך קרבן הפסח ולפיכך זמן מציאתו הוא לפני י"ד, וניתוק "שמור את חודש האביב" מ"ועשית פסח", מכל מקום יתכן שגם אם ימצא באמצע החודש מתקיימת בו שמירה, כמו ביום כפורים וכדומה, אך אם עבר י"ד ולא נמצא האביב לא יהיה אפשר לקרוא לו חודש האביב, ודחיית דחיית הראיה מיום כיפור וכדומה.

הנ"ל, דף 2. הדיונים: המשך הדיון בקריאת שם הזמן על שם אמצעו, ודחיית דחיה נוספת של הראיה מיום כפור, ראיה מ"מחר חודש" שתחילת החודש נקרא חודש, הקדמת הסימן למסומן.

ה. TS Ar.21.156, דף 2. הדיונים: קצירת העומר מצריכה אביב לפנייה, קרבן פסח מצריך ידיעת האביב זמן מספיק מראש, תקיעה בשופר בראש השנה מצריכה ידיעה מראש, שטרות נישואין בטחונות וערבויות מצריכות ידיעה נפוצה של העדים אודות חודש האביב, איכות<sup>77</sup> האביב וציהובו ברמה שבה היה בעת השלמתו בבריאת העולם, בדומה ל"מזריע זרע".

ז. Halper 450. המשך הדיון באיכות האביב וציהובו לפי בריאת העולם, וכיבור 'יהי מאורות' לדרך זו.

ח. T-S NS 303.1. המשך הדיון בכיבור 'יהי מאורות'.

ב<sup>2</sup>. L-G Glass.16, דף 2. סיום וחתימה בשיר.

76. אני מהסס אם קטע זה הוא אכן חלק מהחיבור, למרות שנכתב על ידי אותו סופר ובאותם מאפיינים. הדיונים בקטע זה הם הוכחות קראיות לקדמות קידוש החודש על פי הראייה ולצורך במציאת האביב לפני ראש חודש ניסן. ישנם שני קשיים בהנחה שהוא חלק מחיבורנו: א. בקטעים הללו מובאות רק הראיות הקראיות, בלי תשובת רס"ג. ב. לפי סדר החיבור, עמוד א של הקטע שייך לחלק מוקדם של החיבור, ועמוד ב לחלק מאוחר (ראה להלן הערה 129). יתכן אם כן שמדובר בקטע של חיבור אחר, קראי, שנכתב באותה תקופה על ידי אותו סופר-מעתיק, והוא שהעתיק גם את החיבור הנזכר לעיל הערה 75. תופעה מצויה היא שסופר העתיק לקובץ אחד מספר חיבורים באותו נושא, וכמו כן מצוי גם שסופר כתב מספר חיבורים שונים בתחום קרוב לליבו וחלק מדפיהם התגלגל לגניזה. מכל מקום, כיון שידוע ממקורות קראיים שרס"ג עסק גם בטיעונים אלו והשיב עליהם, וכפי שיובא בהערות להלן, כללתי את ההעתקה והתרגום של קטע זה במסגרת זו.

77. מכאן ועד קטע ח לא הועתק ותורגם במסגרת מאמר זה, ועוד חזון למועד בעז"ה במסגרת כלל דברי רס"ג בפרשת 'יהי מאורות'.

## העתקת הקטעים

[א', א]

קאל אן אלעלה' כאנת פי תרך אלבארי תעאלי  
 שרח אלעקליאת הו באנה אחאל פי מערפה'  
 ד'לך עלי מא פי אלקיאס. ובינת הנאלך עלי  
 אי'ה' ג'הה' יצח הדא אלק'י. ל. וד'כרת אללואזם  
 אללאחקה' להד'א אלקול אן קיל עלי אלאטלאק  
 ומא יתבעה מן צ'רוב אלאכ'תלאף ממא  
 לא נתסע לד'כרה פי הד'א אלכתאב מא  
 יבטל דעוי אלמכ'אלפין בוקוע אלאחאלה'  
 פי מערפה' אלסמעיאת עלי מא פי אלקיאס.  
 פאן טאלבונא באלפרק בין אסתעמאל  
 אלקיאס פי אלכתאב ובין אסתעמאל ד'לך  
 פי אלכ'בר אנמא ג'אז אסתעמאלה בעד  
 תסלים אלאצול אלתי ורד בהא אלכ'בר אלא  
 אנה לא י>מכ<ן אלעמל עלי מא וג'ב אלעמל עליה  
 מן ג'הה' אלקיאס בל מן ג'הה' אלכ'בר. ואן  
 כאן אלקיאס פי ד'לך מואפקא למא ורד בה  
 אלכ'בר. פקד תבין ממא קדמת מן אלקול

[א', ב]

בח>סב< מא יליק בהד'א אלמכ'תצר פסאד  
 קול אלמכ'אלפין באלקיאס. ווג'בת אלחאג'ה' אלי  
 אלכ'בר אלמתואתר. פאן אדעוא אן פי  
 אלכ'בר אלמתואתר מא ינאקץ' אלמנצוץ  
 או אלמעקול אדאהם הד'א אלקול אלי תנאקץ'  
 אלאדלה'. וד'לך אנה קד ת'בתת אלאדלה' אל  
 נט'ריה' ואלכתאביה' עלי וג'וב צחה' אלכ'בר  
 אלמתואתר מן חית' לא יג'וז אלכ'דב עלי  
 נאקליה ומן חית' כאן אלנאקץ' אלד'י ידעונה  
 לא יכ'לו מן אן יכון ואקעא עלי סביל אל  
 עמד ואלתואטו או עלי סביל אלכ'ת  
 ואלאתפאק. וגיר ג'איז אן יכון הד'א אלנאקץ'  
 ואקעא עלי סביל אלעמד ואלתואטו לאנה

כיף יג'וז אן יעמדרו או יתאוטו עלי תכד'יב  
 אנפסהם פֿימא ינקלונה מן צחה' אלמכתוב  
 ומא יצ'טרוֹן אליה מן צחה' אלמעקול.  
 וכד'לך גיר ג'איז איצ'א אן יכון הד'א אלנ'ק'ץ

### [ב' דף 1א]

ואקעא מנהם עלי סביל אלבכ'ת ואל[אתפאק]  
 אד כאן ל... אלנאקלון גמאעאָת כתי'רה']  
 עלי מא תקדם י'מ[תנע מע הד'א [אן] יקע מנהם  
 כדב או מנאקצה עלי סבל ? אלבכ'ת ואלאתפק  
 [מן] גיר אן יעלמורא ד'לך פא[ד'א] אמתנע אן  
 יכון מא אדעאה אלמכ'אלפון עלי כ'בר אלרבאנין  
 מן אלמנאקצה' ואקעא מנהם עלי סביל  
 אל עמד ואלתואטו ואמתנע איצ'א אן יכון  
 ואקעא מנהם עלי סביל אלבכ'ת ואל[אתפ]אק  
 ולם יכן לוקוע אלמנאקצ'ה וגה ת'אלתה גיר  
 הדין תבין בד'לך סקוט דעואהם ובטלאנהא.  
 וקד ננאל ורהם ? איצ'א

פי נפי אלעמל באלקיאס ואלאצ'טדראר אלי אלכ'בר  
 באן נקול להם אכ'ברונא ען אלאמור אלמבאדי  
 אלתי לם יעלם חסנהא ולא קבחהא לא...  
 אלכ'בר לו לם יכשף אלסמע ען חסן אלחסן  
 וען קבא אלקביח הל כנא נעלם ד'לך מן חאלהא

### [ב' דף 1ב]

... פאן קאלוא אנא כנא נעלם ד'לך מן  
 ...הא קיל להם והל כאן אלעלם בד'לך  
 אצ'טרארא או אסתדלאלא פאן קאלוא אצ'טרא  
 אצ'טרארא אוגבו אלעלם ואלעמל בהא לכל  
 ואחד מן אלנאס אד' כאנת אלעלום אלאצ'טרא  
 אצ'טראריה לא תכתץ בבעץ' אלנאס דון  
 בעץ' וארתפע בד'לך אן תכון תלך אלאמור  
 משרועה באלגמלה ועלי קום דון קום אד'  
 כאן אלתסאוי פי אלעלם בהא יגני ען ד'לך  
 ופי משאהדה אלאמר בכלאף ד'לך מא יוגב

אנהא לא תעלם עלמא צ'רוריא ואן קאלוא  
 אנהא תעלם אסתדלא לא כדבוא איצ'א  
 אד' כאן אלעלם אלאסתדל אלי מבניא עלי אלעלם  
 אלצרורי פאד' בטל אן תעלם עלמא צרוריא  
 בטל איצ'א אן תעלם עלמא אסתדלאליא  
 ואן קאלו אנא לם נכן נעלם ד'לך מן ח...  
 והו אלחק קיל להם אג'ל פאד'ן אלצ'רורה'

## [א' א]

צחתה לא ימכנהם ד'לך פיצ'טרון אלי אלאקראר  
 בצחה' אלכ'בר אלמנקול מן חית' יקרון בצחה'  
 אלכתאב ואלא לזמהם אבטאלה מתי אבטלו  
 אלכ'בר. אד' כאנת אלעלה' אלתי מן אג'להא  
 אקרו>ה בצחה' אלכתאב מקתרנה' באלכ'בר  
 אלמנקול. פילזמהם טרדהא פיכ'לי אלמע'  
 מעלולין באלסוא. ואלא כאנו תארכין לקולהם  
 מבטלין למד'הבהם. ומע ד'לך פילזמהם  
 עלי קיד אצלהם פי אלאעתלאל פי תכד'יב  
 אלכ'בר אלמנקול במכ'אלפתהם ללנאקלין  
 לה לאנהם לם ינקלוה מעהם מע  
 כת'רה' אלנאקלין לה. ובאלג'מלה' מע אכ'ד'הם  
 לג'מיע אלשראיט אלתי תקתצ'י אלתצדיק  
 באלכ'בר אן יכון כל כ'בר תנאקלתה כת'רה'  
 תקתצ'י אלתצדיק בכ'ברהא אלא אנה  
 יכ'אלפהא פיה גירהא כאד'בא וד'לך (פאדס) [פאסד]  
 מן אג'ל <אנה> ליס מן אלשראיט אלתי יקתצ'י

## [א' ב]

בהא אלתצדיק באלכ'בר הו אלא ויג'ד (מכ)  
 מכ'אלף פיה. בל אנמא שרוט אלכ'בר אל  
 צאדק הו מא ד'כרתה פי אלכתאב אל  
 מוסום בכתאב אלאחתג'אג' עלי אלמכ'אלפין,  
 וליס הד'א אלכתאב במוצ'ע ללקול פי  
 ד'לך לטול אלכלאם פי ד'לך ואת(פ)[ס]אעה.  
 וקד בינת ד'לך הנאלך באטול ברהאן ואוסע

שרח. וכד'לך ילזמהם איצ'א אן יכון ג'מיע  
 מא ינקלונה צאדקא אלא בנקל גירהם  
 מעהם ד'לך אלכ'בר. פיג'ב מן ד'לך אן יפסד  
 אבטאלהם ללכ'בר אלמנקול אד' כאן  
 גירהם לא יואפקהם עלי מא ידעון  
 מן בטלאנה. וכד'לך ילזמהם איצ'א  
 בטלאן מא צדקוא בה מן אלכתאב  
 לכת'רה' אלמכ'אלפין לנא פי ד'לך. ויקאל  
 להם ענד אעתראצ'הם באלפרק בין  
 אלאטבאקין באן אחדהמא יג'מע

[ג, דף 3א]

מן דעואהם  
 הד'א תעלם אנהם גיר צאדקין עלי אנפסהם במא  
 ינכרון אלמשנה ואלתלמוד פאן הד'א אלקול מבני עלי  
 אצל פאסד וד'לך אן כ'צומה' לם ינכרו אלמשנה  
 ואלתלמוד בסבב מא לא יכן מדון פילזמהם אן יקאל  
 להם כמה זעמתם אן ג'מיע אלשראיע מן אדם וכאנת  
 גיר מכתובה וליס ד'אך ממא יפסד נקלהא כד'אך  
 קולו אן אלמשנה ואלתלמוד לא יפסד נקלה בסבב מא  
 לם יכן מדון

[ג, דף 10א]

ובעץ' מכאלפין אלרבאנין אדא  
 סמע הד'א אלחכם אלד'י יגב לנקלהם אדעו אן בין נקל  
 אלמקרא ונקל אלמשנה פרקא והו אן נקל אלמקרא  
 נקלתה אלאמה כלהא לם יכ'אלף עליה אחד ואלמשנה  
 קד כ'אלף עליהא קום מן אלאמה והד'א תלביס לא  
 יכאטבון בה אלא מן טמעו פיה מן אלגמאעה ואנא  
 כאשפה כשפא ביינא

[ג, דף 3א]

ווג'דנא רסום אלאעיאד ינקלוהא קום כת'יר מא פי  
 נקל מת'להם אלחג'ה' ואל ילתפת אלי מן אנכר ד'לך אד'  
 ליס בה צאר אלנאקלין אלי מעני אלחג'ה' פקאל האולי

אלנאקלון אנא נקלנא ען אסלאפנא אלי רסול אללה אן  
מן אלזמאן קטעה.

אן אלרסול עלמנא אן עדה  
אלשהור אתניעשר שהרא מנהא אשהר מחכמה  
כ'מסה' תלתין תלתין וכ'מסה תסעה ועשרין  
תסעה ועשרין ויבקא שהרין המא  
מרחשון וכסלו פהמא קד יכתלפאן  
פיכונאן תאדה [דף 4א]  
תלתין תלתין ובאדה תסעה ועשרין תסעה ועשרין  
ומרא יכוננו אלאול תסעה ועשרין ואלתאני תלתין  
פי עתדל אן מעמאר ? אלשאהר.

אלדליל  
אלד' ערפנאה אלרסול לנסתדל בה עלי אלרצ'א פי כל  
סנה פי מרחשון וכסלו והו וקת נהאיה אלדקאיק  
שהר תשרי אלד' הו תסעה ועשרין יומא ונצף  
ותשצ'ג דקאיק מן אלף ותמנין גי מן סאעה ומוקע  
אכר הדה אלדקאיק מן איאם הדה אלגמעה פאנה  
אדא וקע מן אלזואל פי יום אלכאמס אלי עשיה יום  
אלגמעה פאן רצ'א אללה פי תלך אלסנה פי מרחשון  
וכסלו אן יכונא חסירין ואדא וקע מן הדא אלוקת  
אלי אכ'ר אלזואל מן יום אלסבת פאלמראד מנהמא שלימין  
וכדלך תמאם איאם אלגמעה וכמא אדאל אלסנה  
אלכביסה אחכאמא כדלך ללסנין אלכסאיט איצ'א  
לכל צ'רב מן אלנהאיאת להחכם פהדא אלצחיח ענדהם  
אלדי נקלוה ען אלסול.

ולם ילזמנא אלנבי  
אלפחץ ען שי מן הנם ? שהור אלסנה בעד מא נמתת'ל  
מא אמרנא בה פי תשרי כל לא נבאלי אן יכון ראס אל  
שהר מן הדה אלאחד עשר אלכאקי פי יום נהאיה



דקאיקה או פי מא בעדה ביום או ביומין אד קד  
קאם לנא אלדליל עלי רצא אללה פי מרחשון וכסלו מא  
קאלו ולא נבאלי איצ'א וקע תרתיב כל שהר קבל אן  
ירי אלהאל ביום או ביומין אד לס יאמרהם אלרסול  
בטלבה

[ג,דף 4ב]

אקמנא מן עצר משה ואלי עצר אנטיגנוס אלף ומאיה סנה  
עלי ותירה ואחדה וסנן גאריה לס יכ'אלף אחד ללג'מאעה  
עלי ד'לך ואן אנטוגנוס כאן ראיס גילה ואמאם עצרה  
ואלמקדם פי אלעלם ואן תלמידין לה יקאל לאחדהמא  
צדוק ואלאכ'ר ביתוס כא'לפא עליה למא סמעא מנה אן  
אללה עז וג'ל יג'ב עלינא אן נעבדה לאנה (אהל) [לא] יעבד  
לא לרג'א פקט ולא לכ'וץ פקט בל לאסתחקאקה בדיא  
פקל צבר הדאן אלתלמידאן כאלפא עליה ומן בעץ'  
כלפהם אנהם טאלבאה באקאמה דליל להם חסי עלי  
אצאבתה לנהאיה דקאיק שהר תשרי וזעמו הם  
אנה אד' לא דליל לה עלי דלך מן גהה אלשאהר  
או אלחק או תתכד אלשהור באלאהלה ואן כלאמהם  
למא אד' פשא פי אלאמה ראו אן לא יתרכונהם עלי  
הדה אלגמלה לאן לא יט'לון קומא בכלאמהם הד'א  
פקצדו אלי דפע ד'לך במא אמכנהם כמא כאן אל  
אנביא יקצדון רחץ' מא ידעיה עמדה אלאצנאם [דף 5א]  
באלאיאת אלמעגוזאט כמא פעל אליה פי הר הכרמל  
ומאל רבה חדות אלנאר לא מן שי פלמא ראי אלקום ד'לך  
אמנו וקאלו ייי הוא האלהים כד'לך עמר אלקדמא אלי  
עלאמאט כאנת מעהם מן מן קבלהם תדל דלילה  
חטיה עלי אן אלחסאב קד אצאב חקיקה נהאיה אל  
דקאיק אלי אן אנתהת פאט'הרו תלך אלעלאמאט  
והי תכון עלי ג' צ'רוב עלאמה פי ארתפאע אלהאל  
ען אפק אלמגרב ואכ'רי פי טולה אלי אית גהה ואכ'רי  
פי מקדאר גרמה פי אלקה ואלסעה וכל דלך פי ריא  
אלעין אד' כאנת חקיקתה פי נפסה ואחדה לא תכתלף  
קאלו פכנא קבל אן יט'הר אלהאל באיאם נגמע גמעא

ונקול להם אן נהאיה דקאיק הדא אלשהר תנתהי אלי  
אלסאעה אלפלאניה או ג'זו מנהא ודלי לנא עלי דלך אן  
אלהלאל אדא ט'הר תכון היתה צורה כד'א וכד'א ויכון  
מילה אלי אלג'הה אלפלאניה' ויכון מקדר גרמה  
וארתפאעה כד'א כד'א פכל מן ישאדהה פליגי' חתי  
ישהד ותצח אדלדליל. קאלו פכאן כל מן ראה יג'י  
וישהד ולם תכ'אלף קט שהאדתהם מא תקדמנא בה  
מן אלעלאמאת. קאלו פלם טל נפעל ד'לך מדה טוילה  
נסבק קבל רויה' אלהלאל באעטא עלאמאת ותצח  
חתי בלגת אלחג'ה חקיקתהא ואסתכ'רגנא אלשבהה  
מן קלוב אלנאס פלמא אנדפע ד'אך וזאל קטענא  
טלב אלהלאל אד' ליס בנא חאג'ה' אליה

[ה, דף 1א]

... אלשהאדין ש...א זורא ווג'ב אתכ'אד יום יא...  
עלמנא אנה עלי חסאב כאן מעתמדה ואעלם<sup>78</sup> וקפך אללה אן הד'ה אלשבהה  
מד' זאלת ען קלוב אלנאס פי ד' אלעצר עארת<sup>79</sup> אלאמה' אלי ופאק דאים ואג'מאע ג'אמע אלי  
מלך אלעבר חתי נשא ענן וטלב אלריאסה' פלמא מונע עליהא אד' לם יכון להא  
אהלא קצד אלי אלאסתעאנה' באלמסלמין עלי ריאסתה' פוצ'ע מד'האבא תשבה<sup>80</sup>  
מד'אהבהם פי מא אמכנה אן ישבה חתי ימילו אליה ויעאוננה. וממא וצ'עה פי ד'לך  
אתכ'אד' רוס אלשהור באלאהלה' כאלערב ואכ'ד' פי אן יטלב להא שבה מן אלכתאב.

[ג, דף 14ב]

וממא ידל איצ'א עלי אן ללה פי אלעאלם הד'א אלחסאב  
אלמסמא עיבור ואנה נצבה דלילה לעבאדה עלי רוס  
שהורהם אנה לם ינץ פי אלתוריה אדלדליל עלי אואיל אל  
שהור ואנת תעלם אנה קד אפתרץ' פי איאם מעלומה  
מנהא פראיצא יטלאבנא בפעלהא ומן אלמחאל אן יטאלבנא  
כד'לך והו לם יערפנא מתי אול אלשהר אלמבלגנא אלי תלך  
אלאוקאת פקד וגב אן יכון לה דליל מנצוב לד'לך ולא  
יכלו? הד'א אדלדליל מן אן יכון מכתובא או מלקנא פלמא  
... פי גמיע אלמכתאב ולם נגד לד'לך אתורא וגב אן [דף 15א]

78. מכאן הושווה ותוקן גם ע"פ כ"י ג השלם יותר פיזית.

79. בכ"י ג: עאדת.

80. בכ"י ג: ישובה.

יכון פי עלם אלחלקין לא מחאלה. קד אסתדל עלי אן  
אללה געל אלחסאב דאל עלי אלשהור הו מן חית' למ יגד  
לה פי גמיע אלמכתוב אתרא פיגב אן יכן פי עלם אל  
תלקין.

[ג, דף 15ב]

וממא יסתדל בה עלי אן הד'א אלחסאב  
נבי אללה אמר בה ענה תבא' לאנך תתאמל סביל אללה  
עז וג'ל פי פרצ'ה ופי אכבארה אלמכתובה פתראה  
ושרחה שרחא שאפיא ויכרהא מראדא לינפי אל  
שבה ענהא ויחקק לנא מא קצדה. ד'לך כמא שרח  
פי קרבן עלה והפשיט ונתח ונתנו וערכו פי מעשה משכן  
קאלו ועשית א' הקרש וקאל שתי ידות. וקאל פי קצה' מלואים  
וככר לחם... וכאן מחטה פמן [16א]  
הו תבא' בהדה אלצפה אן ישרח לעבאדה ויבין להם  
גאיה אלביאן פמן אלמחאל אן יתרך אלאמה פי מערפה  
שהורחה והו אצל כביר מן אצול אלטאעאת בגיר  
דליל ידלהא עלי דלך. ומן אלממתנע איצ'א אן יחילנא  
פיה עלי שבה או אשאראת ואומאאת לא תפצח ען  
שי בעינה בל יגב אן יכון קד וצע להא אלברהאן או אלביין  
ואלדליל אלואצ'ח ואי ליס הו מוגוד פי אלמכתוב פהו פי אל  
תלקין.

[ט, א]

להם אדא כאן אמר אלאעי[ד]...  
מע תחדיד אלכת' א...  
כק' בחדש הראשון[ו]... וק' {ובחמשה} עשר לח' ה'  
חג: אוליס... לתעריף אליום אלד'י פיה... עז וג'ל  
אן יכון אלמועד פיה וגירה פהו ממא יסכ'ט אללה פכיף יום? לכ...  
אגל חסיר ויתיר אן תגידו אלמ..ל אנקלו אלתהי קמ... תם אלאלות?  
וכד' יקאלו אלתורה קורא? כי בושש משה אלא באו שש שעות ולא בא  
ואלד'י פסרוה פי {עד} פה תבא ולא תוסיף עד עכו תבא אנהא אקאויל  
מחדתה לא מע' פיהא ולא פאידה ולהם איצ' פי תפס' רעמסס עגבא?  
והו אן עדד אלכלמה ת"ל והדא אלעדד פהו עדד אלסנין אלתי...  
במצר כק' ומושב בני יש' במצ' שלשים שנה וארבע מאות שנה

פקאלו אן קו' ויסעו מרעמסס ויחנו בסכת אנמא אראד אן יערף אנהם  
 כרגו מן ת"ל אדי הו עדד רעמסס ונולו פי תנ"פ אלד"י] הו עדד סכת  
 אלדי כאנת נהאיתהא אלבנא אלקדס [כק' ויהי בשמונים] שנה וארבע  
 מאות שנה לצאת בני כו' ולהם? פי אקאווילהם כתיר מת'ל הדא מא לא ימ..  
 אללה בה ולא כאן מראדה וקד וגד פי כלאמהם איצ' ל[א] אד"ו ראש השנה  
 ו.. אנהם קאלו בעשרים וחמשה לאלול נברא העולם ואלול ענדהם  
 חסיר ואדא כאן כ"ה פיה יום אלאחד יקע ראס תשרי יום אלגמעה  
 ופי הדא כסר לא אד"ו ראש השנה... קול... כלק פי זמאן  
 ... והו... עלי קול אנה...

[ט, ב]

... וספרתם....

... פאמא אלאביב....

...תאם אלחבה גאמד קד כרג ען חד אלס... וצאר לה קואס  
 יחפט צורה אלחבה ואתי... ויגב אן... לנא הו בהדה אלצורה  
 מוגודא אמא מא תגדד שהר ניסן או קבלה...מה לא יגוז אן יכון  
 אלמדלול קבל אלדליל אד כאנת אלא' עלאס... אמא ימק...  
 למדלול אתהא? או הי מעא פמא אכת'ר עגבי מן? קום יעתקדון  
 מסתגיון אלא יעלמו ניסן אלא פי י' איאם תכ'לו מנה פלא יגוז אן  
 ידכ'ל חדש הראשון פי מ..י מנה יום ואחד ולא יכון עלמאמתה אלדאלה  
 עליה מוגודה קבלה או מעה אלא תרי כף ק' יחזקל ע' אלס' פרצ'א דאימא  
 בראשון בארבעה עשר באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וק' ביום  
 החדש הראשון תקים א' המשכן פאדא' קד וגב אן יכון אלשעיר פי  
 ראס ניסן פריכא ממתליא תאמא גמא? גאמדא ומא הו בהדה אלצורה  
 פגיר משכוך פי אסתחצאדה פי נצף אלשהר ווסטה ומא קרבה פאנה  
 יגב אן יכון פי יום אלעמר מסתחצד לקו' וקצרתם ולי ק' וקצרתם  
 וחדה לכאן ללענת אן יענת כאנא נחצדה רטבא לאנה עלקה  
 בנא ובפעלנ? פלמא יכון? בה קצירה אוגב ללארץ' חצאד לא מחאלה  
 ... מנה יכון...

....

[ה, דף א1; ג, דף א16-א17; ד, דף א1-ב]

ת'ם נקול אנא עלמנא מן קצה' יהונתן ודויד אמראן, אחדהמא אנהמא עלמא

אן גד יומה מא ד'לך<sup>81</sup> ראס אלשהר ולו כאן אתבאתהם ללשהור באלאהלה לם יערף<sup>82</sup> אד' ימכן אן ירי אלהאל או לא ירא ואלמכאט'בה פאנמא כאנת בינהמא פי יום כ"ט לא פי יום ל' לכוך ד'לך אלשהר ימכן יסמין חדש ואלב' לאן בני ישראל לו כאנו באלאהלה יעמלון לם יכן להם אבדא חדש יומין בל אנמא כאן יכון יומא ואחדא פלמא ראינאהם יעמלון יומין יסמונה מא אמתא חדש והד'א לא יכון אלא עלי ג'הה אלחסאב<sup>83</sup>. ואלדליל עלי אליומין אלד' יפצח בהמא קול אלכתאב אולא ויסתר דוד בשדה ויהי החדש וישב המלך אל הלחם לאכל ולם יסל שאול ען דוד פי ד'לך אליוס לקולה ולא דבר שאול מאומה ביום ההוא ומעני קולה כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי ל' טהור יריד אחד אמרין אמא אן יכון ערץ' לה עארץ' אלא אנה טאהר או ליס הו טאהר פלמא כאן אליוס אלב' סאל שאול ענה לקו' ויהי ממחר' החדש השני ויפקד מקום דויד ויאמר שאול אל יהונתן בנו מדוע ל' בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם פעלמנא אן אליומין גמיעא יסמין אן חדש ולולא אלפסוק אלג' אלד' יחקק ד' לא מכן אלכ'צם אן ידכל עלינא שבהה פי קול אן מחרת החדש הו אליוס אלב' מן אלשהר וליסה חדש או יקול הד'א אלשהר כאן אלשהר אלב' והו אייר לכן אלפסוק אלג' איד קולנא וחקקה והו קולה ויקם יהונתן מעם השלחן בחרי אף ולא אכל ביום החדש השני לחם פלמא סמאה חדש צח אן אליומין גמיעא חדש ת'ס לא ימכן אלכ'צם אן ידעי אן ממחרת החדש השני גד אלשהר אלד' יליה אלד' הו ת'אני לה ובין אליומין שהר לקול שאול גם תמול גם היום ודוד ויהונתן קד כאנא יעלמאן בדלך אנה יומין לקולה לה ושלחתני ונסתרתי בשדה עד הערב השלישית.

[ג, דף 17ב; ד, דף 1ב]

וממא יסתדל בה איצ'א עלי אן אבאנא בחסאב כאנו יעמלון אלעאיאד עלי נהאיאת מוקתה ועלי אחכאם לתלך אל אוקאת קול אלכתאב ומבני ישי' יר' בינ' לע' ל' מ' יע' ישי'<sup>84</sup> ואלאוקאת אלתי יגב אן יעמלהא ישראל הי אלמועדים כק' פי אלפסח ועשית פסח ליי א' וקאל<sup>85</sup> ועשית חג שבע' וקאל חג הס' תע' לך. פהד'ה אלמועדים הי אלאוקאת אלתי יעמלהא ישראל לאנהא אמה אמה בלפט'ה עשיה פקד תביין אוקאת אלאעיאד אנמא תערף באלפהם

81. בכ"י ג נוסף: הו.

82. בכ"י ג: יעלמא ד'לך.

83. בכ"י ג: יומין עלמנא אנהם בחסאב יתבתון.

84. בכ"י ד נוסף הפסוק עד סופו, 'על פיהם'.

85. בכ"י ד: וקאל פי אלשבועות.

לא באלחס כק' יודעי בינה<sup>86</sup> ואלהלאל אלנאס מתסאוינ<sup>87</sup> פי  
אדראכה ליס יחתאג בעצ'הם יקלד בעץ<sup>88</sup> והולאי אל  
כ'פתיין פי ד'לך דאימא ואלבאקין יקבלו מנהם כק' ראשיהם  
מ' וכ' אח' ע' פיה' מת'ל קולה על פיו יצאו ועל פיו יבאו.

[ג, דף 19א; ד, דף 21ב-א2]

יסתדל איצ'א עלי אן אל  
אבא פי עצר משה כאן יעמלון עלי אלחסאב לא עלי אל  
הלאל הו<sup>89</sup> אן רויה אלהלאל ממתנעה פי זמאנהם לאן לא יכלו  
וקת רותיה מן אן תכון מן אלליל או מן אלנהאר פאן כאן  
מן אלנהאר פאלענן מגטי ללקום והו יסתרה לאנה מקים  
עליהם<sup>90</sup> כק' ועננך עמד עליהם ואן כאן מן אלליל פנור  
עמוד אש יגלבה לאן נורה אקוא מן נור אלקמר אלכד'ר  
פכין מן אלהלאן אלכפי ולם יפאדין עמוד אש אבאנא<sup>91</sup> מ'  
סנה פי אלבר. פלמא בטל מנהם ר'א אלהלאל וג'ב אן יכון  
עמלהם באלחסאב.

[ג, דף 19ב]

ותסתדל איצ'א עלי ד'לך באנך תעלם  
אן אבאנא אד'א פאן יחתאגון ללאגתמאע אלי אלקדס  
כאנו יתטאהרון מן קבל ויסתערון במא שאהרת מן  
אכבארהם פי סיני ופי איאם חזקיהו ומע ד'לך תעלם  
אן אללה תעאלא אמר רסולה באן ינצב אלמשכן פי ראש  
חדש ניסן ויגמע אלנאס כק' ביום החדש הר' וקאל ואת כל  
העדה הקה' פקד וגב אן יכון אלרסול קד ערפהם מתי  
ראס שהר ניסן חתי יתאהבו לד'לך.

[ה, דף 1ב]

...שחלה להיות בשבת פאנה...

86. בכ"י ד הנוסח שונה קצת אך המשמעות שווה, והוא קטוע: פהד[א]... [אלו]קאת אלתי ...א ... הי אלמעדים

לא... פהדא ידל עלי ... לם תעמל אלא בא... [לא באלח]ס כק' יודעי בינה.

87. בכ"י ד: אגמע'.

88. בכ"י ד נוסף: עלי טול אזמאן.

89. בכ"י ד: פאנך תוגד רויא אלהלאל.

90. בכ"י ד נוסף: דאימא.

91. בכ"י ד נוסף: קבל אלכטא... את עמוד הענן יומם.

... כקולהמא נר חנכה ומקרא מגלה הי מינהו עדיף ופי אלכת[אב] כת"ר  
 פי אסתעמאל אלנאס פליס להם פיה ווגה אד' הי לא מוגוד פי כל? לג'ה'.<sup>92</sup>  
 ק' שמור א' חדש האביב וק' שמור א' יום השבת וקבל אן יקול  
 שמור ק' זכור ואלשמירה ואלזכירה אבדא יכונא קבל אלפעל  
 ואלפעל פהו עשיה אעני פעל אלמבאשרה כק' ושמרת ועשית  
 וק' ושמרת לעשות פדל אן אלשמירה תסבק אלעשיה ואלעפעאל  
 כלהא פהי עלי ג' אקסאם אחדהא הו פעל אלקלב כאלאראדאט ואל  
 ועתקאדאט ואלכ"א(ה)[ל]את וגיר ד' ואלב' הו פעל אלבטש אלד"י לם  
 יכרג' ען..ד אלמבאשרה ואלג' הי אפעאל אתולד אלתי לא יצח כונהא אלא  
 אן אסבאב תתקדמהא וכד'לך אפעאל אלמבאשרא לא יצח חדות'הא  
 ממן יסתחק אלחמד ואלד'ם עליהא אלא תתקדמהא אפעאל פי אלקלב  
 ואפעאל אלקלב פהי אלי צ'רבין מנהא מא לא יצחא אלא וקד תקדמה  
 פעל ומנהא מא הו מבתדא כאלאראדה אלתי ליס תחתאג' אלי אראי  
 תתקדמהא אד' לו כאן אלאמר כד'לך לאחתאג'ת אלאראדה אלי אראדה  
 ועדי אלאמר אלי מא לא נהאיה והד'א פאסר מחאל. פאד'א ק' אללה תב' ותע'  
 שמור א' חדש הא' פקד אראד מנא אלאעתקאד אלד"י הו פעל ללקרב  
 ואלאע... פלא... אלא מן בעד אלעלם באלשי אלד"י יג'ב אעתקאד  
 ואלעלם לא יתצל אלא מן גהתין אחדה מא מן אדראך אלמחוסוס  
 אי ממא דל עלי אלמחוסוס והו אלעלם אלצ'רורי כמן ראי דכ'אנא  
 פיעלם בא[לצר]ורה אן ד' ען נארא ואן כאנת אלנאר לא תרי או כמ'  
 סמע... עלם באלצ'רורה אנה ען מצותא ואן כאן לם יראה ונחי?  
 מתל[נה]א מן עלום אלחס ואלב' פהו מן אלנט'ר ואלאסתדלאל ואלמקאי[ס]...  
 ... פמע חצול אלעלם לטאלבה יחצל לה אלאעתקאד לא מחיל  
 ...דא כאן אלאמר כמא קלנא פקד וג'ב אלבחת' אלגיד ואלאסתקצא אלב  
 ...אלמעני אלד"י בה תצח אלשמירה ואלעשייה כק' ושמרתם ועשיתם  
 [לא] יצח... לנא ד' פהו אלא... ב אלד"י יג'ב וקריב אלעלם בה והו אן יכון

[י, דף 1א]

מוג...אלשהר...

... ד'כרה שמור א' חדש הא'

... שמור את יום הש' וכמה מעלום אן

... אלעלם בהא חתי יעטל אלנאסן אע...

... חפט'... אלבטלה' פיה אדא הו ורד מטלקא לא...  
 ... בעץ' מנה ומערוף אנה לא...  
 ... אליום כלה... אלעמו... אלען יתקדס ד' אלאעת? אד?  
 אלא? עאל? מן קבל דכ'ול ליום ליתם קול אללה שמור א' יום הש' כד' יהרב? לתכון?  
 ... שמור א' חדש הא' ואנה יג'ב חפט'ה מן אולה ולא יתם חפט'ה מן אולה  
 ... מע אלעלם באנה אלשהר אלד'י אוג'ב אללה עלינא חפט'ה ואע...  
 ... קבל חלולה ועלי זמתה? פהו אלאביב  
 פאד'א קד... טלב... פי אכ'ר שהר אדר...  
 ... חאפט' קולה אד' כאן כל חאלוה  
 מנה דאכל...ות פרץ' אלשתה?... ולא מן אחואלה אולי מן גירהא פי  
 באב אלאמ... אלאעתקאד ומת'לה יום... אלד'י כל חאל מנה מן אבתאד  
 אלי נאחיתה... ונחת ק' שמור א' יום הש'...מא אלדליל עלי יום אלסבת  
 יבתדי מע אבתדי דכ'ולה כד' אלדליל עלי אלשהר... יכון מוג'וד מינה?  
 אבתדי דכ'ולה וכמה לא ינפך? וקת מן אליום בלא שמור כד'לך לא יגב אן  
 נמצ'י וקת מן אלשהר בלא שמור פלד' ק' שמור א' ח' הא' ואעלם אנה מן  
 ג'מלה? שהור אלסנה' לם יאמרנה אללה בחפט' שהר...  
 ... יסמאה... ראשון לאן מנה יכון אחצא אלשהור ומערפה' אלעיד...  
 לא יכון מן וסטה בל יג'ב אן יכון מן אולה' בל לא יג'ז אי יעבר מנה וק[ת]...  
 חפט' וקד ק' קום אנא אנמא נחן מאמורין בחפט' הד'א אלשהר באג'ל קרב[ן]  
 פסח פמתי וג'דנא אלאביב מן קבל אן יפות קרבאן אלפסח...  
 אן נעתקדה' חדש אביב ואמא אן פאת אלוקת ועלי אנה...  
 יום ויומין וג' פלא נעתקדה' חדש אביב כק' שמור א' ח' [הא']...  
 ...דא דליל עלי אן הד'א בסבב הד'א יקיל להם לם קלתם אן ש...  
 ...עמל אלפסח ולם לא כאן ק' שמור א' ח' הא' פרץ'...  
 ... שהר פי אולה' אלי אכ'רה ויכון ועשית...

[ו, דף 1ב]

... ולא כ'לאף בין...  
 ... לאביב לאזם לנא ולא יג'ז אצחאב הד'א [אלמד'הב] דליל ל...  
 ...וכל קול בלא דליל יסקט פקד באן אן שמור א' ח' הא' פרץ' פננט'ר?  
 שהר ו ועשית פסח פרץ' אכ'ר ומתלה חג מצות וחג שבועות וחג סכות  
 וקד? תוכן אנה ליס בואג'ב טלב אלאביב קבל ראס אלשהר ולא בואג'ב אן מ...  
 מע אול אלשהר בל ג'איז אן יכון אלאביב יוג'ד פי ד' מנה ופי י' ואקל ואכ[ת]  
 ונעתקדה' חדש אביב לאן ליס הד'א אלסם לה ממ[א] י'וג'ב אן יכון אלאביב



מן אולה בעד אלא יכ'ל מן בעצ'ה וסביל הד'א כסביל מא וג'דנא פי אסתע[מל]  
 אללגה והו אנהא יקול יום כפורים יום בכורים ויום תרועה ויום ענון יום  
 מטר הד'א כלה ואמת'אלה לא יוג'ב אן תכון הד'ה אלסבאב אלת'י לקבל בה...  
 אסמא אלאים מן ואילהא בל קד יג'וז אן יכון פי בעץ' אליום ויסמא[ה]  
 ... כלה באסם מא כאן פי בעצ'ה מת'ל יום כפורים אלד'י אנמא יכפר אל  
 כהן פי וקת מנה ויסמא אליום בג'מלתה יום כפורים ומת'לה יום בכורים  
 לים יג'אב אלככור מן אול אליום בל יג'אב פי וסט אליום ויסמא אליום כלה יום  
 בכורים ומת'לה יום מטר אלמטר פי בעצ'ה ואלאסם לכלה ומת'לה יום אל  
 מות אלמות פי בעצ'ה ואללקב עלי ג'מלתה כד' מתי יג'ד אלאביב כאן ד' פי  
 אול אלשהר או פי וסטה או פי אכ'רה פהו יסמה חדש אביב אלא אנה מתי  
 עבר מנה י"ד יומא ומא? וג'ד לא יג'וז אן נתכ'ד אלעיד פי ד' אלשהר ו[על]  
 אנה ימכן אן יג'ד פי מא בקי מן איאם אלשהר אעלם אן עליהם פי מא  
 קאלו וגוה מן אלרד ואוא[ל] אד'כר אלבעץ' מנהא אלמקדם מן ד' הו אן סאיר [מא]  
 ד'כרוה מן כפור ובכור וענון ומטר אלד'י קד אסמית אלאים בהא לים...  
 ג'מלתהא ואחד דליל עלי מערפה' אליום, ביאן ד' אן אלכפור לים הוא דליל יערף  
 בה אליום מן גירה, וכד' אלככור לים הו דליל עלי מערפה' ד' אליום מן גירה מן  
 אלאים, ומת'לה אלענון ואלמטר וגיר ד', לאן דליל אלאים מערוף והו (אל)  
 אלשמס... נצבה אלד'י יפרז, כק' להבדיל, פג'אז פי אללגה אדא חדת' חאדת'  
 ... אליום ילקב אליום בה לא עלי אנה דליל לה יערף מן בין אלאים  
 ... דליל אלאים קד ערף וליס מכ'תלף ואלאביב פליס אד'א סבילה לאן  
 ... דליל אן יערף בה שהר מסן? מן בין שהור אלסנה והו אלמפצ'ל בין כל...  
 .... למלקב בחאדת פיה אלת'י לא תחדת פיה לתדל ע...

[ו, דף 2א]

לא יתכצ'ץ יום] בין יום גירה כאל... אלד'י ג'עלה...  
 שהר מן שהר ובין סנה מן סנה פקד אכ'טא ואקאס מא לא...  
 כאן אלאמר כ'ד וכאן אלאביב דליל עלי אלשהר וליס הו מת'ל אלמטר  
 הו דליל עלי אליום וג'ב אן יכון אלאביב יתקדם אלשהר אד' כאן תכון אלדיל[ל]  
 יתקדם אלזמן אלד'י הו דאל עליה או יכון מעט פאמא בעדה פלא יג'וז  
 לים מן שאן אלדליל אן וג'י מן בעד אלמדלול. ווגה אכ'ר והו אן סאיר מא  
 [ד'כר]וה מן ענון ומטר וכפור ובכור וגיר ד' פאנמא יסמא אליום בד'לך אללגה'  
 מן וקת חדות' ד' אלמע' לא עלי אנה יעתקד פי הד' אלאסם מן אבתדי אליום  
 ואנמא יעתקד מן וקת כון אלמאדתה אלי באקי אליום לאנה וג'דנא אללגה  
 תסמי מת'ל קו' שבעת ימים תהיה בנדתה פמא אול יום יחדת' בהא אן[לדם]

ועלי אנה ימכן אנה לם ? יבק מנה אלא סאעה ואקל ואכת'ר באסם יום [עלי]  
 מצי'א מן ד' אליום אלד'י חדת' בהא אלטמא פיה קבל אן מנט'ר אלדס פל...  
 יום טמא ולא יעתקד פיה אנה מן אלאיאם אלז' וכיף יכון ד' והי [פ]קד כ'אט[י]  
 טאהרה תצלי ותמס אלאקדאס ואד'א צח אן יום אלטמא אנמא יסמא יום  
 מן בעד חדות'ה' וצח אן קטעה מן אליום תסמא יום כאן מת'לה יום אלכפר  
 אנמא יסמא יום כפור מן וקת יקוע אלכפור ואלי מא בקי מן אליום ולא ידל?  
 תחת הד'א אלאסם אלזמאן אלמאצי' מן אליום ומת'ל הד'א יום מטר וענן וק'  
 וסאיר מא אורדוה ולם נג'ד פי אללגה אנהא תסמי בעץ' מן אלשהר ש[הר]  
 [כ]מא אסמת בעץ' מן אליום יומא בל ליס נערף אנהא תסמי שהר  
 ...לי ל' יומא או כ"ט יומא וקד ק' קום אנהא תסמי אלאול חדש כק' ויאמ'  
 לו יהונתן מחר חדש ולו כאן הד'א אלקול צחיח לם ינתפעו בה אצחאב  
 [ה]דא אלמד'הב לאנה ליס ימכנהם אן יקולון שמור א' חדש הא' הו אוליה'  
 מן פנקול אן ק' מחר חדש אנמא יריד בה מחר ראש ח' מן כק' ובדא.  
 ... ואדא כאן לא יוג'ד חדש אכת'ר מן ל' ולא אקל מן כ"ט וכ... יכון  
 שמור א' ח' הא' עלי אלשהר כלה מן חית לם וג'ד אן יכון...  
 ...ום מנה ולא עלי כ' פאן ק' קאיל אנא אד'...  
 [י]עתקד מא מצי'א מן אלשהר אנה חדש אביב יקאל...  
 ... פיה אביב והי אלאיאם אלתי... בלא

[ו, דף כ2]

...דא ואלאביב... [כ]אן מעדומא... פא.....תר מן  
 ...וחסב ועיד עלי חסאב ל' וג'א אל... ראס ? קד [...]י פתורה  
 ... ואעתקד עלי חסאב אלשהארה קיל לה אן אלשהאדה הד...  
 ענדה באן אלדליל קד כאן מוג'ודא פעמל עלי אלדליל...  
 אן אלאביב אלד'י הו אדליל אלשהר קד כאן מעדומא פי אולה ואנמא  
 פי בעט'ה ואנמא כאן יסתוי לך אלקיאס לו קלת אני עמלת עלי  
 כאן אלעדים פג'את אלשהאדה באנה כאן מוג'וד פכיף תתרך  
 אלאול באלתי'אני כמה יתרך מן טלב אלהאל ולם יג'דה ועיד עלי א...  
 יג'ד ושהד ענדה מן וג'ד פתרך מא כאן עליה ואכ'ד ג'דה פי  
 באן אן נפס אלקיאס כ'טא לאנה אקאס מוג'וד מעדום ? פאן...  
 וג'דתה אעתקדת אלשהר מן אולה ואן לם יכן מוג'וד פי אלאול קיל לה ?  
 .... שמור א' חדש הא' והו פרץ' והד'א אלפרץ' יג'ב אן יכון ללשהר  
 ואלשהר פלא יכון אכת'ר מן ל' ולא אקל מן כ"ט ודליל אלשהר פהו לאביב  
 וחק אלדליל לא יכון בעד אלמדלול פאן ק' ולם לא ג'אז ד' וקד וג'דנא

עאלם אללה אלד'י כ'לקה ליכון דליל עליה והו עז וג'ל פקבל מ'לוקאתה  
לא מחאלה' ואלמכ'לוקאת דליל ואלכ'אלק מדלול פקד סבק אלמדלול לדליל.  
קיל לה פי וקת כ'לק אללה הד'א אלעאלם לס ידל מן וקתה ואנמא אסתחק  
יסמא דליל בעד וג'וד אלמסתדל והו אדם ע' אלס' אלד'י אסתדל באל  
עקלה? עלי אלכ'אלי ודלך ענד נט'רה להד'א אלעאלם עלם בפטרה' עקל  
... אן להד'א אלעאלם צאנעא חכימא וסבילה כסביל מן נט'ר  
... עלם אן לה בנא וכמן נט'ר כתאבה פאסתדל בהא עלי כאתב פאנמא  
תצור אלאתכתבה וגירהא דליל פי אלוקת אלד'י יסתדל בהא כד' הד'א...  
מא... דליל פי וק[ת] יג'וד בל כ'לקה כ'אלקה' ליכון דליל ללמס תדלק?  
כונהם... לקול פי אלכ'אלק עז? אסמה אנה לס יכון פי מא לס יקל...  
... צאר כד' מן בעד ואד'א כאן אלמסתדל לא יערף אלמדלול  
...ליל פקד סבק אלדליל ללמדלול בהד'א אלמע' נתפלם פי אלע...  
... ולחצאד... יגב אן נפק מן יום אלג'מע' לאנה לא יג...  
... פי יום אלעיד לקול אלןלה] כל מלאכה לא יעשה בהם אן אש' יע' ל'  
...

[ה, דף 2א]

... עלי אבאחתה ואמא עלי וג'ובה... וגד ען אלחצאד...  
לא מטלק וליס קר' מהחל חרמש תחל לס' דליל עלי אנה פי אליום...  
לאן לפט'ה מהחל אנמא הי מן בעד החל מת'ל קר' מהחל התרומה יריד בה [מן בעד]  
החל התרומה ומת'ל הד'א כתי'ר פקד באן לך אנה מן יטלב אלאביב אלי..  
ויתפק לה י"ד יום אלג'מע' יחתאג' אן יחצדה והו אביב ויציר לא פרק בין אביב  
ובין קציר והדא פאסד לתעלם אן אלאביב יגב טלבה מן קבל אלשהר  
ויכון מוגוד פי ראס אלשהר אד' הו דליל עליה ואלעלם בה יגבאן יכון  
מן אולה ליאכ'ד אלנאס פי אמר אלחג אלי בית אללה אלד'י הו ואגב אליהם  
קבל י"ד מן אלשהר ולא ימכנהם ד' אלא מן בעד אן תצח להם אלמערפה  
באן הדא אלשהר הו שהר אלעיד פהד'א כאן אלנאס עלי קול אנהא...  
אלמד'הב פי טלב אלאביב אלי י"ד מן אלשהר פמתי יכון אלחג והדא פאסד,  
ליתעלם אן הד'א אלשהר יג'ב אן יכון מערוף מן אולה ופיה יצ'רבון באלסאפר  
כק' תקעו בחדש שופר ותפס' אצ'רבו פי אלשהר אלד'י כאן מג'טא עלמה  
ענא לנעלם מתי הו זמאן חגנא פדל הדא אנה מן קבל נט'ר אלעלאמה  
כאן אלאמר מג'טא ועלמו אנה שהר אלעיד ושרע אלנאס פי מקאמה פרץ'  
אלחג. ואעלם אנה קד יכון ליש' תזויגאת וכפאלאת וקבאלאת  
ויחתאג' פיהא אלי אשהאד אלשהוד ותיאריך' אלשהור ואדא פאן אליום? לא

יערף אלי נצפה' פלא ינבגי אן יורד' תאריך' ולא יקעו אמואג? והדא קול  
בעיד מן אלחק ליצח קולנא אן חדש ראשון מערוף מן אולה כק' כה א'  
י' אלי' בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וק' [ו] כן תעשה בשבעה  
(ל) [ב] חדש מאיש שגה ומפתי והד'א דליל עלי אן ראשון יערף מן אולה

[ב<sup>2</sup>, דף 2א]

ואמא נקץ דעואהם באלגמלה'...  
אצלהם פי אבטאל אלכבר פאני קד אתית...  
ד'לך פי תלך אלכתאב וללה אלחמד כתירא

כתב יזל כטל חרמון וירד:  
[שר] יד מבני גלות ספרד: כתבהו כבן  
שלוש ועשרים: עלי [עג]ן אשר קשר  
ומרד: בהתהלך שמו [ע]ל הארצות:  
אזי יתר לבב כל מין ויחרד:

#### תרגום הקטעים

[ספר ראשון: העברת המסורת<sup>93</sup>]

[חסרה התחלת החיבור]

[א', א]

...אמר, שהסיבה שבגללה נמנע הבורא יתעלה לבאר את המושכלות, היא משום שנתן לנו  
לסמוך על ההיקש. וביארתי שם באיזה אופן ייתכן הדבר הזה, וגם הזכרתי את התוצאות שתהיינה  
מדבר זה אם ייאמר בדרך סתם, ומה שימשך ממנו מנפילת המחלוקות, אשר לא נרחיב להזכירו בזה  
הספר אשר יבטל טענות החולקים עלינו בהיקרות המצבים בידיעת המצוות השמעיות על דרך  
ההיקש<sup>94</sup>.

93. שמות ה'ספרים' על פי דברי רבינו (הובאו לעיל במבוא, פרק ב). הדיונים ב'ספר הראשון' הורחבו בהמשך  
על ידי רס"ג בחיבורו המיוחד לנושא זה, 'כתאב תחציל אלשראיע ואלסמעיה' [ספר הוצאת המצוות  
והשמעיות]. קטעים רבים מחיבור זה הוחדרו על ידי צוקר ('הג'ל הערה 32), עמ' 373-408.

94. אפשר שכוונתו להפנות להקדמה לחיבורו 'הנבחר באמונות ודעות', שם התבארו עניינים אלו, או למהדורה  
מוקדמת של הקדמה זו. וכן התבאר שם, מאמר ג פרק ג, ומאמר ד פרק ה, באלו אופנים כן מצווה ה' בדרך  
השמע גם על המצוות השכליות. עיקר טענתו של רס"ג היא שבמצוות השמעיות אין להשתמש בהיקש  
השכלי כפי שעושים הקראים, אלא לסמוך על המסורת.

ואם ישאלו אותנו בהבדל בין השימוש בהיקש בתורה שבכתב לבין השימוש בו במסורת: אמנם מותר להשתמש בו אחרי השלמת העיקרים שהגיעה בהם המסורת. אלא שמה שחייבים לעשותו, לא יתכן לעשותו מצד ההיקש אלא מצד המסורת, אפילו אם היה ההיקש מסכים בזאת עם מה שהגיע במסורת. וכבר התבאר ממה שהקדמתי מהדברים, [א', ב] בשיעור מה שאפשר בזה החיבור הקצר, בביטול דברי המכחישים את ההיקש. ונמצאת ההוכחה על המסורת הנמשכת.

ואם יטענו, שיש במסורת הנמשכת דברים הסותרים את הכתוב או את המושכל, דבר זה יביא אותם לסתירת ראייתם. וזה, שכבר ביססתי הראיה על העיוניות והמקראיות המחייבות את אמיתת המסורת הנמשכת, מפני שאי אפשר להכחיש את נושאי המסורת, ומפני שהסתירה שיטענו שהיא קיימת לא תמלט מלהיות באחד משני דרכים, או בדרך הכוונה וההסכמה לדבר, או על דרך המזל והמקרה. ואי אפשר שתחול סתירה בדרך הכוונה וההסכמה, שכן איך אפשר שיהיו מכוונים ומסכימים להכחיש את עצמם במה שימסרו מאמיתת התורה שבכתב וממה שהם חושבים אותו להכרחי מאמיתת המושכל. וכן אי אפשר שתהיה זאת הסתירה [ב' דף 1א] נופלת מהם בדרך המזל והמקרה, מאחר שיש לבעלי המסורת קהילות רבות כפי שנזכר, ועל ידי כך ימנע שיפול מהם שקר או סתירה על דרך המזל והמקרה בלי שידעו זאת. וכיון שמן הנמנע שמה שמוצאים המתנגדים במסורת הרבניים מהסתירה, נפל מהם על דרך הכוונה וההסכמה לדבר, ונמנע גם כן שיפול מהם בדרך המזל והמקרה, ולא יהיה לנפילת הספק צד שלישי זולת שני צדדים אלו, הרי נתבאר בכך ביטול טענתם והפלתה<sup>95</sup>.

וכבר נגיע לסברתם גם כן בשלילת המעשה, בהיקש ובהכרח המסורת<sup>96</sup>, בכך שנאמר להם, הגידו לנו על דבר העניינים היסודיים אשר לא ייוודעו טובם ולא רעתם, אילולא היתה המסורת מגלה בדרך השמע על טוב הטוב ורוע הרע, הכיצד נדע זאת ממצבם. [ב' דף 1ב] ואם יאמרו: אנחנו נדע זאת מן[דעתנו], אמור להם, והכיצד היתה הידיעה בזאת, הכרחית או היקשית. אם יאמרו שהיא הכרחית, חייבו שיהיו הידיעה והמעשה בהם לכל אחד מהאנשים, שהרי הידיעה ההכרחית לא תתייחד במקצת האנשים זולת מקצתם. ויסולק בכך שיהיו עניינים אלו מצווים בכללות ועל עם זולת עם, שכן ההשתוות בידיעה היתה עושה זאת לעוול, ואנו רואים שהעניינים בהיפך זה, ומכך מתחייב שהם לא ייוודעו ידיעה הכרחית. ואם יאמרו שהיא תיוודע בהיקש, כזבהו גם כן, שהרי הידיעה ההיקשית בנויה על הידיעה ההכרחית, ואם הוכחש שתהיה

95. בטענה הראשונה מוכיח רס"ג את צדקת מסורת הרבנים, מכך שאין סכרא לתלות בדבריהם טעות, לא בכוונה ולא במקרה.

96. בטענה זו מוכיח רס"ג את תוקף המסורת בכללותה, ואת הטעון הזה הריחב רס"ג ברבות הימים, עד שבהקדמה לספרו הנבחר באמונות ודעות העמיד את המסורת כמקור ידע רביעי, לצד ידיעת החוש, השכל והמוכרח, ראה: אמונות ודעות לרב סעדיה גאון, ברלין תרפ"ח, עמ' 1 ואילך. ראייתו לכך היא שהרי בלעדי המסורת אי אפשר להכריע בעניינים שאין גלוי אם טובים הם או רעים. לבירור תוקפה של המסורת במשנת רס"ג, והשאלה אם מדובר במסורת היהודית דווקא או בכל מסורת, ראה ר' ישפה, "ההגדה הנאמנת" של ר' סעדיה גאון: מי הם "קהל המיחדים"? דעת 41 (תשנ"ח), עמ' 13-5. בהקדמה לפירושו לבראשית מונה רס"ג שבע סיבות שמחמתן אי אפשר לקיים את המצוות בלי להזדקק למסורת, והשלישית מביניהן עוסקת בנושאו של רס"ג בחיבורו זה – חוסר האפשרות לדעת באלו ימים נקבעים ראשי החודשים והמועדים, בלי שנסמך על המסורת שנמסרה בעניין על ידי משה רבינו.

הידיעה הכרחית, הוכחש גם כן שתהיה ידיעה היקשית. ואם יאמרו איננו יודעים זאת מן ה... והוא האמת, אמור להם אם יש צורך כדי...

...

[א' א']

...אמיתתו, לא יהיה דבר זה אפשרי להם.

ויהיו מוכרחים לקיים את אמיתת ההגדה המסורה מאותו הטעם שבגללו הם מאמתים את התורה שבכתב. ואם לא כן, יהיו מחוייבים להכחישה כמו שהם מכחישים הקבלה. כי העילה שבגללה הם מודים באמיתת התורה שבכתב קשורה גם בהגדה המסורה. והרי הם מחוייבים לעקוב אחריה ולדון בדברים שיש להם עילה משותפת בשווה. ואם לאו, הרי יעזבו את דבריהם ויבטלו את שיטתם. ועם זאת תחייבם קשירת יסודם {בקבלת התורה שבכתב, ביסוד קבלת המסורת}, בנמקם את הכזבתם את ההגדה המסורה במחלוקתם בכך שהקבלה הזאת אינה מוחזקת אצלם, אף על פי שמוסרי הקבלה רבים הם. ובכלל, לפי התנאים שהם נוקטים בנוגע לאימות המסורת, שכל מסורת הבאה מרבים תאמת במסירתה, חוץ מזו שיש עליה חולקים, היא שיטה נפסדת. כי אין זה מן התנאים של [א' ב'] אימות המסורת שלא יהיו חולקים עליה. אמנם תנאי המסורת האמיתית הם אלה שהזכרתי בספר הנקרא 'ספר ההוכחות נגד החולקים'. ואין זה הספר המקום לדבר בזה, לאורך הדברים ורחבם. וכבר ביארתי זאת שם בראיות ארוכות ובביאור רחב. וכן יוכרחו גם כן שתהיה כל קבלה שבידם אמיתית רק אם גם אחרים מחזיקים במסורת זו, ויתחייב ביטול הכחשתם בהגדה המסורה, הואיל ואחרים זולתם אינם מודים בהכחשה זו. וכן יוכרחו גם כן להכחיש מה שאימתו בו מהתורה שבכתב, לריבוי החולקים עלינו בזאת.

וייאמר להם עם טענתם שיש הבדל בין שתי המדרגות, מפני שאחת מהן כוללת...

[ג, דף א3]

מטענותיהם אלו תדע שהם בלתי צודקים בעצמם במה שיכחישו המשנה והתלמוד, לפי שדברים אלו בנויים על יסוד בטל. וזאת, שבעלי הריב יכחישו המשנה והתלמוד בסיבת מה שלא היה מחבר למשנה. ותכריחם [הטענה] שנאמר להם כפי מחשבתם שכל התורה מאדם הראשון, והיתה בלתי כתובה, ואין זאת ממה שיבטל את העברתה במסורת, כך נאמר שהמשנה והתלמוד לא תבטל העברתם במסורת בסיבת מה שלא יהיה להם מחבר<sup>97</sup>.

והלא תראה כי אבותינו הרבים [מעידים] אשר כל המצות היו מקודם ולא נכתבו, ובאו החכמים אשר שמעו מן הנביאים וכתבו אותם מצויו הנביאים. והרי דיבר ה' לאבותינו את עשרת הדברים

97. קטע זה הועתק ותורגם בשמו של רס"ג על ידי קראי שלדעת פרנקל (Monatsschrift, XXXI, 77-81) הוא יהודה הדסי, ולדעת פינסקר הוא טוביא המעתיק. הדברים הובאו על ידי פינסקר, ליקוטי קדמוניות (הנ"ל הערה 42), ח"א, נספחים עמ' 95: כי הדעת לא יתעייב כי יכשר [ל]ה' לצות לעבדיו מצות ק' ויצוה לנביאו שיכתוב (כ') [נ'] וישימו בפיהם לנ' האחרים ולא שיכתבו, כמו שיכשר לצות מצות ולא יכתבו כל עיקר.

שהם כלל כל המצות, ושב עוד וכתב לנו כל המצות<sup>98</sup>. כן גם המשנה והתלמוד היו מקודם, ושב וכתבום<sup>99</sup>.

[ג, דף 10א<sup>100</sup>]

וקצת חולקים על הרבנים כאשר ישמעו משפט זה, אשר יוכרח לקבלתם במסורת, ואמרו שיש הבדל בין מסורת המקרא למסורת המשנה, והוא שמסורת המקרא מסרתו האומה כולה ואין אחד חולק עליה, והמשנה כבר חלקו עליה מקצת מהעם. וזו המבוכה לא ידברו בה אלא מי ששאפו לכך מהעדה, ואני גיליתי גילוי מבואר<sup>101</sup>.

[ספר שני: ההכחשה על ענן]

[ג, דף 3א]

ומצאנו משפטי המועדים, ימסרו אותו עם רב אשר במסורת דוגמתם היא הוכחה, ולא הגיע לידיעתי מי שביטל זאת, שכן אין בו מעשיית המעבירים אל עניין הטענות, ואמרו אלו המעבירים אנו קיבלנוהו במסורת מאבותינו הקודמים עד שליח ה' [משה רבינו] שמהזמנים שעברו.

משה רבינו הודיענו שמנין החדשים שנים-עשר חדשים, מהם חמשה חדשים משמשים שלושים שלושים, וחמשה תשעה ועשרים תשעה ועשרים. ויישארו שני חדשים שהם מרחשון וכסלו, שהם כבר יתחלפו, ויהיו לפעמים [דף 4א] שלושים שלושים ולפעמים תשעה ועשרים תשעה ועשרים, ופעמים יהיו הראשון תשעה ועשרים והשנים שלושים בשוויון כדרך החודשים.

הסימן אשר לימד אותנו משה רבינו שנדע בו על הרצון בכל שנה במרחשון וכסליו, הוא זמן גבול חלקי חדש תשרי אשר הוא תשעה ועשרים ימים וחצי ותשצ"ג חלקים מאלף ושמונים באים משעה, ומזמן עגולת אלו החלקים מימי זה השבוע. שאם חל מתחילת יום חמישי עד ערב יום שישי, כי אז רצון ה' בזו השנה שיהיו חשון וכסליו חסרים. ואם חל זה הזמן לאחר פנות יום השבת, הרצון

98. עקרון זה, לפיו תרי"ג מצוות כלולות בעשרת הדברות, פותח על ידי רבינו בהמשך בחיבורו על ספר יצירה, ראה ר"י קאפח, ספר יצירה [כתאב אלמבאדי] עם פי' הגאון רבינו סעדיה בן יוסף אל פיומי, מקור ותרגום, ירושלים תשל"ב, עמוד מז: 'ועם ההתחזקות המרובה והדיוק הגדול התבוננו ומצאנו את עשרת הדברות, אשר שמעום האבות לפני הר סיני, כנגד עשר האמירות הללו, עד שלא תשאר שום מצוה שאינה כלולה בהן וכו', וכאשר עסקתי במינום וצירוף לכל דיבור את הדומה לו, מצאתי את שיש לצרף מהם אל 'אנכי' שמונים, ואל 'לא יהיה' ששים, ואל 'לא תשא' שמנה וארבעים, ואל 'זכור', חמש ושבעים, ואל 'כבוד' שבע ושבעים, ואל 'לא תרצח' חמשים, ואל 'לא תנאף' שמנה וחמשים, ואל 'לא תגנב' תשע וחמשים, ואל 'לא תחמד' ארבע וחמשים, סך הכל תרי"ג'. פירוט המצוות לפי עשרת הדברות נמצא באזהרות שיסד רס"ג, ראה סדור רב סעדיה גאון, ירושלים תשל"ט, עמ' קפד-רטז.

99. פיסקה זו משוחזרת מחיבורו של טוביא המעתיק הנ"ל. לדיון נרחב בדעתו של רס"ג, ולהוכחה שבניגוד למקובל, לדעתו לא היתה התורה שבעל פה כתובה עד ימי חז"ל, ראה ש' אברמסון, 'כתיבת המשנה (על דעת גאונים וראשונים)', בתוך: תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים; לזכרו של ח"ה בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל ואחרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 28-39.

100. פיסקה זו מופיעה בחיבורו של סהל במיקום מאוחר יותר, בהקדמת 'וקאל בעדה', אולם לפי הקשר הנושא שייכת הפיסקה לכאן.

101. ב'תחציל' (הנ"ל הערה 32, עמ' 406-404), הביא רס"ג דעה קראית זו, ודחה אותה בשתיים עשרה תשובות, שחלקן השתמר.

שיהיו שלמים. וכך נשלמו ימי השבוע<sup>102</sup>. וכמו שסימן השנה המעוברת נמסר במשפט, כך לשנים הפשוטות גם כן לכך חלק מגבולם למשפט, זהו האמת אצלם אשר נמסר להם על ידי משה רבינו. ולא יחייבנו הנביא לחקור בדבר מה בשאר חדשי השנה הללו, אחרי שנציית למה שאמרו בו בתשרי, אלא לא נחשוש שיהיה ראש החודש מאלו אחד עשר הנשארם ביום גבול החלקים או כמה שאחריו ביום או ביומיים, שכן כבר התקיים לנו הסימן על רצון ה' במרחשון וכסליו כאשר אמרו<sup>103</sup>. ולא

102. נראה שרבינו לא העתיק את מערכת הכללים המסובכת המתייחסת לכל יום ויום מימי השבוע, והתייחס רק למקרה הראשון, בו חל מולד חודש תשרי ביום חמישי, ורמזו שחישובים דומים מתייחסים לכל שאר ימי השבוע. המערכת השלמה הועלתה על הכתב לפחות מאה שנים לפני רס"ג, ותועדה בחיבורו על הלוח של המלומד המוסלמי מחמד בן מוסא אלכ'וארזמי (חי בערך בין השנים 850-780). צבי לנגרמן תרגם מתוך חיבורו את הפרק העוסק בכללי הדחיה הללו, ראה צ' לנגרמן, 'אימתי נוסד הלוח העברי? קדמותו על פי חיבורו של אלכ'וארזמי', אסופות, א (תשמ"ז), עמ' קנט-קסח. בעמוד קסה הובאו כללי קביעת חודשי חשון וכסליו, אם מלאים או חסרים הם, לפי זמן מולד חודש תשרי בימי השבוע (תמצית הדברים בהלכות קידוש החודש לרמב"ם פ"ח ה"י, לא לפי המולד אלא לפי היום בו חל ראש השנה). הכלל שרבינו המובא כאן הוא כנראה הכלל הראשון בחיבורו של אלכ'וארזמי, המתחיל אף הוא במולד שחל ביום חמישי עד אמצע יום שישי. וזהו הכלל שם: כל תשרי של שנה שיש בה עיבור, אשר ירחו נולד לפני שעברו 491 חלקים מהשעה התשיעית ביום שישי, הרי תחילת תשרי יום השבת, ומרחשון וכסלו חסרים. ואם לא היתה בזאת השנה או הבאה אחריה עיבור, והירח נולד לפני שיעברו 408 חלקים מן השעה הראשונה מליל שישי, הרי תחילת תשרי יום השבת, ומרחשון וכסלו חסרים. לעומת זאת, רבי יצחק הישראלי ביסוד עולם (ראה הערה הבאה), מעתיק את דברי רס"ג בענין זה כאשר הכלל הפותח הוא הבא אחריו, כשחל המולד בשבת ועד אמצע מוצאי שבת.

אם אכן העתיק רבינו את הכלל מתוך אותו מקור ממנו העתיק אלכ'וארזמי, יש בכך הוכחה נוספת למסקנתו של לנגרמן שם, על קדמות כללי סידור החודשים, ולכך שאף רס"ג הכיר את מערכת הכללים הזו, ושלא כדברי חוקר הלוח העברי ח"י בורנשטיין. סביר להניח שלמערכת כללים זו התכוונו הגאונים בדברם על 'סוד העיבור' שנמסר לאדם הראשון ונמסר לישראל על ידי משה רבינו, וכלשון רבינו כאן. [אלא שעדיין אין חישובים אלו כוללים את ה'עיקר' של מולד בה"ד, ראה מאמרו של ר' שר-שלום, 'מתי נוסד הלוח העברי? מתי תוקן ומתי נחתם', סיני קב (ניסן-אייר תשמ"ח), עמ' כו-נא]. משנה חשיבות למקור שלפנינו, לפי דברים בע"פ שמסר לי פרופ' לנגרמן, לפיהם יש המקפפים וטוענים שאלכ'וארזמי שכתב את החיבור שפרסמתי אינו אלכ'וארזמי הקדום בעל ה"אלגברה", אלא מחבר מאוחר יותר שנשא אותו הכינוי. אולם אם רס"ג הכיר את המקור ממנו העתיק אלכ'וארזמי, גם אם יהיה זה אלכ'וארזמי המאוחר, הרי שעדיין ניתן להראות שהמקור ממנו העתיקו הוא מקור קדום שהיה מוכר לחכמים בזמנם.

103. השווה למקבילה ביסוד עולם לרבי יצחק הישראלי, מאמר רביעי פרק ו, הדומה בניסוחה לדברים כאן אך מורחבת יותר ושונה בפרטים, וכנראה מבוססת על דברי רבינו באלתמייז ממנו מביא ביסוד עולם במקומות נוספים. ואלו דבריו כאן: וכן יאמר הגאון הזה ז"ל [רס"ג], היה כל זה קבוע מהר סיני ונמסר בקבלה איש מפי איש ממרע"ה שנמסרו לו ע"פ לשם מפי הגבורה... ככה כשנאמר לו 'יחדש הזה לכם ראש חדשים' נמסר לו אז במעמד ונאמר כי מדת חודש הלבנה הוא כ"ט יום י"ב שעות תשצ"ג חלקים, ונצטוו להם שיהיה עבור השנים כמחזור על סדר גו"ח אדו"ט לעולם, ולסדר חדשי הלבנה כלם ולעשותם אחד מלא ואחד חסר חוץ ממרחשון וכסליו, שנאמר לו במעמד ההוא כי רצון האל ית' הוא בזה להיותם פעם שניהם מלאים ופעם שניהם חסרים ופעם מרחשון חסר וכסלו מלא, כדי שיוזמן שיחול רגע מולד תשרי בשנה שנה בעתו מימי השבוע ושעותיהן וחלקיהן, [וכפי משפט הארבע שעות המסורים לחשבון הזה שעוד תדע אותם להבא (משפט זה הוא כנראה הוספת בעל יסוד עולם)]. כלומר, כי למשה רבינו ע"ה נמסר במעמד ההוא על פה ונאמר כי רצון האל ית' הוא בזה כשחל מולד תשרי מ"ח שעות ומעלה מיום שבת ועד ט' שעות ר"ג חלקים מליל מוצאי שבת בשנה פשוטה או עד כ' שעות ת"צ חלקים מיום אחד בשבת בשנה מעוברת, לדחות קבוע ר"ח הדיא מפני כן עד ליום שני בשבת, ושהיה מרחשון וכסלו בשנה ההיא שניהם חסרים, ולקבוע הפסח בה לפי כן ביום שלישי בשבת כשהיא פשוטה או בה' בשבת כשהיא מעוברת. וכך יאמר הוא [רס"ג] שנמסרו



נחשוש גם כן בחלות כל חודש לפני שייראה מולד הלבנה ביום או ביומיים, שכן לא ציוונו משה רבינו בבקשתו.

[ג,דף כב]

וכן היו מתנהגים מתקופת משה ועד תקופת אנטיגנוס אלף ומאה שנים<sup>104</sup> בקיום אחד ומנהג מקובל, לא חלק אחד על העדה בזאת. וכאשר היה אנטיגנוס ראש בדורו<sup>105</sup> וכהן תקופתו<sup>106</sup> וארון החכמים<sup>107</sup>, והיו לו תלמידים שם אחד מהם צדוק והשני ביתוס, חלקו עליו לפי ששמעו ממנו שה' ישתבח ויתרומם יחייב עלינו לעבדו, לפי שהוא לא ייעבד לא בעבור אהבה בלבד ולא בעבור יראה בלבד אלא על דרך חובה בתחילה<sup>108</sup>, ואז העיזו אלו התלמידים לחלוק עליו<sup>109</sup>.

ומכלל מחלוקתם שהם ביקשו להם קיום סימן ניכר בחוש על שמגיע תכלית החלקים בחודש תשרי, וחשבו שאין דבר זה סימן על כך מצד החודש או מצד החוק, או שחשבו שיילקחו החודשים

למשה רע"ה על פה מפי הגבורה במעמד ההוא ונאמר לו משפטי שאר גבולי ארבע שערות וקבוע הפסח ושאר המועדים על פיהם בשנה שנה בכל זמן וזמן. ואחר שיהיה מרחשון וכסליו מסודרים כפי משפטי גבולי הארבע שערות אין לחוש עוד לאחד משאר החדשים אם יבא הקבוע ביום הראייה או מלפניו או מלאחריו ביום אחד או שנים, הואיל ורצון הש"י אינו אלא שיהיו שני החדשים האלה בשנה שנה עשוי כפי דין הארבע שערות. ובהיות כן נתחייב שלא נקבע הפסח בימי בד"ו ולא עצרת בימי גה"ז ולא ר"ה וסוכות בימי אד"ו ולא יו"כ בימי אג"ו ולא שבועי של ערבה ביום השבת.

104. לדעת ספר יוחסין בסדר הדורות, חי אנטיגנוס איש סוכו בשנת ג'ת"ס. בסדר הדורות (ימות העולם, ג'ת"ס) הביא את דבריו, והקשה עליו מדברי רבינו כאן – אותם הכיר מהעתקתו של רבינו בחיי – וזו לשונו: כתב בחיי פרשת בא, אלף ומאה שנים קבעו חדשים על פי חשבון מימות משה עד אנטיגנוס ואח"כ היו ג"כ סומכין על החשבון בראיות ברורות לסתום פי המינים צדוק וביתוס. אך החשבון אינו מכוון, כי משה מת ב' אלפים תפ"ח ועד אנטיגנוס רק תתקע"ב שנים.

105. במקור: ראס גילה, כלומר ראש דורו. בהעתקת רבינו בחיי: ראש הגולה, והוא צ"ע שהרי לא היו בגולה באותה שעה, וכנראה התחלף בכתב היד שלפני המתרגם 'גילה' ב'גולה'.

106. משמע שהיה כהן גדול, כקודמו במעתיקי השמועה, שמעון הצדיק. ולא מצאתי לעת עתה מקור נוסף לחידוש זה. לדרכו של רבינו צריך לומר שחוננו בנו של שמעון הצדיק כיהן ככהונה גדולה אחרי אנטיגנוס, בימיו של יוסי בן יועזר, שהיה נשיא וכהן אך לא כהן גדול. חשיבות היותו כהן גדול לעניין העתקת סוד העיבור, מבוארת מתוך מגילת אביתר (הנ"ל הערה 38), בה מבואר שסוד העיבור נמסר לכהנים, ושם בן נח נתכהן לכהן גדול כשנמסר לו סוד העיבור, ועל כך נאמר 'על דברתי מלכי צדק'. אכן, בפירושו הארוך לתורה כפי שהועתק על ידי ר"ח ורבינו בחיי, נשמטה עובדת כהונתו, ונזכר רק שהיה 'ראש גולה וראש סנהדרין'.

107. כלומר ראש הסנהדרין.

108. משנה (אבות פ"א מ"ג): אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר, אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם.

109. אבות דרבי נתן (נוסחא א פ"ה, וכעין זה בנוסחא ב פ"י): אנטיגנוס איש סוכו היו לו שני תלמידים שהיו שונים בדבריו והיו שונים לתלמידים ותלמידים לתלמידים. עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו מה ראו אבותינו לומר דבר זה אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית. אלא אלו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות צדוקים וביתוסין. צדוקים על שום צדוק ביתוסי על שום ביתוס. והיו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם. שלא היתה דעתן גסה עליהם אלא צדוקים ואומרים מסורת הוא ביד פרושים שהן מצערין עצמן בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום.

לפי מולד הלבנה. וכאשר פשטו דבריהם באומה<sup>110</sup> ראו שלא להניחם על כלל זה, כדי שלא יטעו את העם בדבריהם אלו. וכיוונו לסתור זאת במה שהיה עמהם, כפי שהיו הנביאים מכוונים לטהר מה שהיה בזמנם מעבודת האלילים [דף 5א] על ידי האותות הנפלאים, כמו שעשה אליהו בהר הכרמל במה שחידש האש לא-מדבר, וכאשר ראו העם זאת האמינו ואמרו ה' הוא האלהים. כך בשנים קדמוניות עם האותות שהיו עמהם מלפניהם יורו ראיה ברורה שהחשבון קיים באמת, ושכליתו מגעת על הדיוק בחלקים שהגיע אליהם.

והראו אלו האותות, והם יהיו על שלושה דרכים. האות בהיעלות הלבנה באופק המערבי, והשני בארכו אל סימן צידו, והאחר בשיעור גופו בחלקים ובשעה. וכל אלו במראה העין, כדי שיהיו חקוקים בנפש כל אחד, ולא יהיה חולק. אמרו, לפני שייראה מולד הלבנה ביום, נקבץ העדה ונאמר להם שגבול חלקי זה החודש יסתיים בשעה פלונית או חלק ממנה, ויורה לנו על זאת שמולד הלבנה כאשר ייראה תהיה צורתו כך וכך ותהיה נטייתו לצד פלוני ויהיה שיעור גופו ורומו כך וכך, וכל מי שייראה אותו יגיע להעיד על כך, ויתאמת הסימן. אמרו, כל מי שראה יבוא ויעיד, ולא יחלקו על עדותם לפי מה שהקדימו בו מהאותות. אמרו, לא נאריך לעשות זאת ימים רבים, אלא נעזוב לפני ראיית המולד בנתינת האותות, ותתאמת עד שתשלם הטענה האמיתית ונסיר הדמיונות מלבבות האנשים, וכאשר יתחיל דבר זה להיעשות ויסורו {הדמיונות}, נפסיק בקשת מולד הלבנה, לפי שאין לנו צורך בו<sup>111</sup>.

וכאשר אמרו כן היה, ואז שמחו כל ישראל<sup>112</sup> [ה, דף 1א] וראו בעיניהם שהם<sup>113</sup> זייפנים, ואז התחייבה לקיחת יום ראש חודש בדרך הידועה לנו, על פי החשבון שעליו אנו סומכים<sup>114</sup>.

110. לדברי רבינו בפירושו לתורה היה זה בזמנו של רבן גמליאל, והוא שקבע את צורות הלבנה כדי להראות לעם את צדקת חשבון המולד.

111. נראה שרבינו מכוון ליישב בתוספת זו את הקושיה שהקשו עליו רבים, בהם רבינו יצחק בר ברוך (הובא ביסוד עולם מאמר ד פ"ו), כיצד תקנו חז"ל לחלל את השבת ולצאת לעדות החודש, אם אין בה צורך אלא לדחות את דברי הצדוקים והבייתוסים. על כך מתרץ רבינו שהדבר נגזר מלכתחילה כהוראת שעה, ורשאים בית דין לעקור דבר מן התורה לצורך השעה כשתקנתם היא מלכתחילה לשעה. ואכן נראה שרבינו יצחק בר ברוך התייחס גם לפרט זה, והוסיף בקושייתו 'ויתמידו על זה יותר מה' מאות שנה', שמכך הסיק שלא היתה זו תקנה זמנית אלא תקנה קבועה שחזרה ובוטלה לימים. אך לדעת רבינו מלכתחילה תוקנה התקנה לשעה, עד שיסורו הדמיונות מלב העם.

112. בשחזור מילים אלו הסתייעתי בהעתקתו של טוביא המעתיק.

113. כלומר, צדוק ובייתוס.

114. טוביא המעתיק תרגם פסקה זו כך: והעבור מפי משה שיהיה חצי החדשים חסרים וחציים שלמים, ומרחשון וכסליו כאשר ראו, וכן היו מתנהגים ישראל עד ימי אנטיגנוס, אלף ק' שנים, לא חלף אחד מישראל. ואנטיגנוס היה ראש בדורו וכהן ואדון והיו לו ב' תלמידים צדוק ובייתוס, ומרדו בדבריו בעבור כי שמעו אותו כי אמר חובה עלינו לעבור ה', כי ה' ית"ש אינו נעבד בעבור אהבה בלבד ולא בעבור יראה בלבד, אלא על דרך חובה בתחלה, ואז חלפו דבריו, ואמרו מאמר כן, מה הראיה כי נלך אחרי החשבון והמולד ועבור. וכאשר ראה לעזרתם אמר אודיע הסימן והראיה, אמר, דעו אי ישראל, אנחנו אומרים כי בכך וכן צורתו והטייתו יהיה אל מקום פלוני וגופו ועביו כן וכן, והם ג' סימנים צורה והטיה ועביו, וכאשר אמר כן היה, ואז שמחו כל ישראל ובטלו דבריהם, והיו ישראל כן תמיד.

לדברי רבינו מקבילה במגילת אביתר (הנ"ל הערה 38): ועוד לא שקלינן וטרינן בראיה אלא מימי אנטוגינס איש סוכו וחלוקת צדוק ובייתוס לסלוקי פלוגתא מיש' ולגלויי מילתא כי כעת החשבון מכוונת עד המולד. רבינו חזר על ראיה זו ביתר הרחבה בפירושו הארוך לתורה, וכנראה משם העתיק רבינו חננאל וממנו רבינו

[ספר שלישי: גילוי סיבותיו של ענן]

ודע, יצליחך ה', שהדמיונות הללו הסתלקו מלכות האנשים בתקופה ההיא, והיתה האומה בהסכם מתמיד<sup>115</sup> והסכמה מוסכמת למלכות הערבים. עד שגדל<sup>116</sup> ענן וביקש את הנשיאות, ולפי שהיתה מנועה ממנו מפני שלא היה ראוי לה, התכוון להיעזר במוסלמים לעשותו נשיא, והמציא את שיטתו דומה לשיטתם במה שהיה באפשרותו לדמותה, כדי שיטפלו אליו ויסייעו לו. ומהדברים שהמציא בזאת, לקיחת ראשי החודשים על פי מולד הלבנה כמו הערבים, ושוב לקח וביקש לכך מקורות מהספרים<sup>117</sup>.

בחיי, בלשון זו: 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, וכשדרש להם (אבות פ"א מ"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 והמכון, והוצרכו חכמי הדור להכחיש דבריהם ולהודיע להם בראיות גמורות וכן אמרו ז"ל: כך אמר רבן גמליאל אל תחושו 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 ע"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 ראייתה 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 לבלי עבורו שהם עדי שקר, אלא ודאי ר"ג על החשבון סמך ולא על העדאת העדים. ומה שתמצא לרז"ל (ר"ה כד ע"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 לתלמידיו 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 ולאיהו 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 העקר אלא החשבון ובטלו דברי החולקים. וראה עוד במובאות שליטת רמ"מ כשר, תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב, ח"י"ג, עמ' מב-מד, מדברי קראים שונים שציטטו את חידושו זה של רס"ג.

115. רס"ג משתמש כאן בעקרון התקפות של 'הסכם האומה', בערבית אנ'מע אלאמה', שהוא מיסודות המשפט המוסלמי והכירו בו גם הקראים. רס"ג חולק על עקרון זה בחיבורו המאוחר, 'התחציל', ראה צוקר הנ"ל (הערה 32), עמ' 405.

116. יש לשים לב לניסוח המזכיר גדילתו של ילד קטן, וכמו כן בהמשך, ב'עזרת המוסלמים', השתמש רבינו בלשון המזכירה את האומן הנושא את היונק.

117. פיסקה זו לבדה הודפסה על ידי צוקר, תרגום, עמ' 145, בלי לציין את כתב היד ממנו העתיק, ותוך זיהוי מוטעה לפירוש רס"ג תורה. טוביא המעתיק תרגם פיסקה זו כך: עד שקמה מלכות ישמעאל, וחדשו דת לבקש הירח, ועמד ענן ראש הגולה בימיהם לבקש השררות, ונעה אחריהם בעבור לעזור. ובא בנימין האונדי וחלף מקצת דבריו, ועמדו מאחרי כן חכמים בעיניהם ובטלו החשבון, אבל העבור הוא מסיני.... ע"כ. נראה שלפני טוביא המעתיק לא עמדו דברי רבינו במקורם, כיון שהוא מצרף להם את דברי 'בנימין האונדי', הוא בנימין בן משה אלנהאונדי, החכם הקראי המפורסם ביותר אחרי ענן, ודבריו באו מצורפים לדברי רס"ג דנן בחיבורו של סהל בן מצליח לשמות, וכנראה משם העתיק טוביא. כמו כן, הקראי אליהו בן אברהם (בן המאה ה-11) מספר בחיבורו חילוק הקראים והרבנים (פינסקר, ליקוטי קדמוניות, הנ"ל הערה 42, ח"ב, עמ' 103) בשם מקור רבני עלום-שם, שרבים מזהים אותו עם רס"ג (ראה צוקר, תרגום, עמ' 149-144; וידר, קראים (הנ"ל הערה 9), עמ' 255), על המאבק בין ענן לבין אחיו חנניה על משרת ראש הגולה, שבעקבותיו נכלא

[ג, דף 14ב]

וממה שיורה גם על על שיש לה' בידיעת זה החשבון הנקרא עיבור ושהוא קיימו לעבדיו לסימן על ראש החודש, שהוא לא יכתוב בתורה סימן על ראש החודש. ואתה יודע שכבר נקבעו בימים ידועים מהם מצוות שנידרש בעשייתם, ומהנמנע שידרוש מאיתנו כזאת והוא לא יודיענו מתי ראש החודש המבוקש מאיתנו על זמנים אלו. וכבר חוייב שיהיה לו סימן עומד לכך. ואי אפשר לסימנים אלו {כי אם באחד משני אלו}, שיהיו כתובים או נמסרים בעל פה. וכיון שחיפשנו בכל הכתובים ולא נמצאם, הרי התחייב בלי ספק [15א] שיהיו נמסרים בעל פה. ואם כך כבר היה הדבר סימן לכך שה' הניח החשבון המורה על החדשים, ממה שלא מצאנוהו בכל הכתובים, ויחויב שיהיה בידיעת המסורת<sup>118</sup>.

[ג, דף 15ב]

וממה שיורה בו שחשבון זה ציווה עליו נביא ה' מאיתו יתברך, לפי שאתה תתבונן בדרך ה' יתברך ויתעלה במצוותיו ובדבריו הכתובים, ותראה שהוא מבאר ביאור מספיק ויחזור עליו כפי הנרצה לסלק הספק ממנו ויאמת לנו מה שכיוון בו. וזה כמו שביאר בקרבן העולה 'והפשיט', ונתח', ונתנו', וערכו' (ויקרא א, ו-ח)<sup>119</sup>. במעשה המשכן אמרו (שמות כו, טו) 'ועשית את הקרשים', ואמר 'שתי ידות' (שם פסוק יז)<sup>120</sup>. ואמר בפרשת המלואים 'וככר לחם' (שמות כט, כג) ...<sup>121</sup>

- ענן בכלל, כשגזר דין מרחף על ראשו. בעצת חכם מוסלמי קיבל ענן שתי הלכות מוסלמיות כדי לרצות את המוסלמים, והן קידוש החודש על פי ראיית הירח ועיבור השנה באמצעות האביב: 'ואמר כי דת אחי על חשבון ועיבור תקופות, ודתי על ראיית הירח ועיבור האביב. והמלך ההוא היה חשבנו על ראיית הירח והאביב ונמתק לו ונתרצה לו'. כבר העירו (י' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן, עמ' 66) שרק קביעת ראש חודש על פי ראיית הירח היא מן המאפיינים הבולטים של הלוח הקראי והמוסלמי כאחד, ואילו באשר לעיבור השנה, הקוראן אוסר על המוסלמים לעבר את השנה. כעת, כאשר מקור מבית מדרשו של רס"ג לפנינו, והוא תומך גם במובאה שציטט יפת בן עלי מרס"ג לפיה ביטול חשבון העיבור מאוחר לימי ענן, נראה שאכן לא טען רס"ג שענן אימץ את העיבור על פי האביב כדי להשתוות למוסלמים, אלא רק שקיבל לשם כך את קידוש החודש על פי ראיית הירח. ניתן להניח שבשלב כלשהו שובשו דברי רס"ג על ידי מחבר אחר, שלא הכיר את שיטת רס"ג אודות קדמות קידוש החודשים על פי החשבון, ולכן לא ראה חידוש קראי בקידוש החודש על פי מולד הלבנה, ולפיכך 'תיקן' את הדברים והעמידם על עיקר החידוש שבלוח הקראי – עיבור השנים על פי האביב, וזו טעות וכאמור.
118. קושייה זו הובאה בשמו של רס"ג בספר גן עדן (קראי), אהרן בן אליהו מניקומדיה, גזולות תרכו, פרק ד: איך לא באה בתורה מצוה גלויה לקדש החדש בראיית הירח.
119. כוונתו בראייה זו, שבמעשה העולה שנוצר ראשונה פירט הכתוב כל מעשיה, ואחר כך חזר בקיצור וסמך על שביאר שם. כן עולה מדברי רבינו ב'תחציל' (הנ"ל הערה 32, עמ' 404), בתרגומו של צוקר: והעשירית. כשחכם מרצה מצווה או סיפור, מן הדין שבפעם הראשונה יבאר את הדבר יפה, ורק כשהוא חוזר עליו, הוא רשאי להזכירו ברמז. משל לדבר, כשהזכיר בפעם הראשונה את מצוות העולה הרחוב בפירושה ואמר: וסמך, ושחט, והפשיט, ונתח, ונתנו, והקריב, וזרקו והקטיר. וכשחזר עליה, אמר רק: תקריבו עולה. נמצא, בפעם הראשונה אי אפשר שירמז למצוות התפילה ויאמר: 'והוא תהלתך', או שירמז לעניין משפטי במאמר 'ונתן בפלילים', או בדבר אחר דומה לאלה, אלא אם כן כבר פירש אותם יפה בקבלה.
120. כוונתו, שבפרשת תרומה בציווי עשיית המשכן מפורטת גם עשיית שתי הידות לכל קרש, ואילו בפרשת ויקהל, בעשיית המשכן (שמות לו, כ), לא נזכרת עשיית הידות לקרשים. לדבריו כאן הוא מיישב זאת על פי הכלל, שהכתוב סומך במקום המאוחר על שנתפרט במקום המוקדם.
121. לדעת רס"ג (בתפסיל לשמות כט, ב, ושם פסוק כג) היו במילואים רק שני מיני לחם, וכוונת הכתוב (פסוק

ויש להניח [16א] שעל דרך זו יבוא ממנו יתעלה ביאור לעבדיו, ויבאר להם כוונתו המבוארת. ומן הנמנע שיעזוב האומה בידיעת חודשיה, והוא עיקר גדול מעיקרי המצוות השמעיית, בלי שיהיה סימן המורה על כך. ומן הנמנע גם כן שיקבע מצבנו בו על דמיון או על הסימנים והרמזות, שלא יבררו דבר בעצמו, אלא יחויב שיהיה מקום להם במופתים או בביאור וסימן מופתי, ומאחר שאין הוא נמצא בכתובים, הרי שהוא במסורת<sup>123</sup>.

[ט, א<sup>124</sup>]

להם כאשר היה ציווי המועדים... עם חידוש הכתוב... כאמרו בחדש הראשון, ואמר (במדבר כח, יז) ובחמשה עשר לחדש הראשון חג<sup>125</sup>.

האם לא... לכך שנדע היום אשר בו [ציוה ה'] יתעלה שיהיה המועד בו, וזולתו הוא ממה שיכעיס

(ב) היא להביא לחם מצות, שממנו חלות ורקינים. ר"א בן הרמב"ם הקשה עליו מהאמור בפסוק כ"ג, 'וככר לחם אחת וחלת לחם שמן אחת ורקיין אחד', שנראה שהכתוב מונה לקיחת שלושה דברים, ככר, חלה ורקיין, הרי שהיו שלושה מינים. ואכן ראב"ע כתב (פסוק כג) ש'וככר לחם' היא ה'לחם מצות' שבפסוק ב, ושלא כדברי רס"ג. אך רס"ג בתפסיר לפסוק כ"ג (הן לנוסח התאגין והן לנוסח דירנבורג) מתרגם 'ורג'ף ואחד מן כל נוע מן אלכ'בו, וגרדקה ואחדה ממסוחה בדהן, ורקאקה ואחדה' [תרגום - וככר אחת מכל מין מהלחם, וחלה אחת משוחה בשמן, ורקיין אחד]. נראה ש'תיקין' מעתיקים יש כאן, ובמה שהוסיף רס"ג את 'מן כל נוע' ביקש להסיר את הקושיה שהקשה ראב"ם, אלא שצריך לומר 'גרדקה' ולא 'וגרדקה', ונמצא שאף את הפסוק הזה מפרש רס"ג ככלל ופרטים: 'וככר אחת מכל מין מהלחם: חלת לחם שמן אחת ורקיין אחד'. בכת"י פטרבורג C II. EBP, הנחשב מוסמך יותר, המסירה: 'ורגיפא כ'בו ואחדה מן אלגראדיק אלמדהונה ורקאקה ואחדה' [וככר לחם אחת מהחלה המשוחה ורקיין אחד], כלומר - השמטת הכפל שבפסוק לפי שיטתו, מן התרגום! בגוף הדברים מובאת בכתב יד זה מסירה נוספת, הדומה למסורת התאגין ודירנבורג: 'וקיל וגרדקה ואחדה בדהן' - ויש אומרים - וחלה אחת בשמן]. נראה שכת"י פטרבורג שימר את הנוסח המקורי שיצא מתחת ידי רס"ג, המפרש גם את פסוק כ"ג ככלל ופרטים, בדומה לפסוק ב. לכך כנראה כוונת רבינו כאן, שפסוק כ"ג נאמר באופן לא חד-משמעי, מתוך שסמך הכתוב על פסוק ב' הקודם לו ומפרשו. והעירני בני ברוך נ"י שדברי רס"ג נסתרים ממשנה מפורשת במנחות פ"ז מ"ב, המלואים היו באים כמצה שבתורה, חלות ורקינים ורבוכה. לדעת רס"ג צריך לכאורה לדחוק, שאין כוונת המשנה להשוות מילואים לתורה לענין מנין המינים, אלא רק לענין שחלת הלחם היא רבוכה.

122. כאן כתב סהל בן מצליח: וכבר האריך בראיות אלו הרבה.

123. כן כתב רבינו בקיצור ב'תחציל' (הנ"ל הערה 32, עמ' 403), ובתרגומו של צוקר: התשיעית. התבוננתי יפה בדרכי המקרא ומצאתי פורט את המצווה לפרטיה ומבאר אותה ביאור היטב, כמו שאתה יודע מפרשת מעשה המשכן ופרשת מילואים ומהרחבת הדברים בפרשת פקודי ישראל, וחננוכת המזבח. ולפי מנהג זה של המקרא הרי לא יתואר, שיסמין אותנו כמצוות הזיכות על דבר בלתי-מבואר, או בעניין עיבור השנה על מלה אחת, כמו 'אביב' או מלה אחרת, אלא השכל מחייב שביאר את כל אלה הדברים היטב, ואם אינם בכתוב הרי הם בקבלה.

124. לשאלת זיהויים של שני עמודים אלו כחלק מחיבורו של רס"ג ראה הערה 76.

125. על עניינה של ראייה זו קשה לעמוד מתוך כתב היד הקטוע. אך העמוד כולו עוסק בראיות הקראים לקדמות העיבור על פי הראיה ולא על פי החשבון, והטענות הבאות מובאות בספרו של אהרן בן אליהו ניקומודיאז הקראי, ג' עין, גוזלווא תרכ"ו, פרק חמישי, דף ו' ע"ב, כטענות שנטענו על רס"ג, ומשם ניתן לשער את כוונת העניין כאן. הראיות משני הפסוקים הללו הן 'כי יסוד העבור לעשות ראש החדש שני ימים, והכתוב אומר 'באחד לחדש הראשון' 'בעשור לחדש' 'בי"ד יום לחדש', וזה משחית ליסוד העבור'. הטענה היא שכשיש שני ימי ראש חודש, קשה למה מנין הימים מתחיל דווקא מהיום השני, בניגוד לפשט הפסוק שהמנין צריך להתחיל מתחילת החודש.

את ה', ואיך... מועד חסר ויתר שתמצאו ה.... מסרו שהי... וכך יאמרו בדברי הכתוב 'כי בושש משה' (שמות לב, א) [אל תקרי בושש] אלא באו שש (שבת פט ע"א) ולא בא. ומה שפרשו ב'עד פה תבא ולא תוסיף' (איוב לח, יא), 'עד עכו תבא' (ירושלמי שקלים פ"ו ה"ב), שהם פירושים מחודשים, לא ענין בהם ולא תועלת. ולהם גם כן פירוש מופלא ב'רעמסס', והוא שמנין המילה בגימטריא ת"ל, ומנין זה הוא מנין השנים אשר היו במצרים, כמו שנאמר (שמות יב, מ) 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה', ואמרו שאמרו 'ויסעו [בני ישראל] מרעמסס ויחנו בסכת' (במדבר לג, ה) רוצה להודיע שהם יצא מארבע מאות ושלושים שהוא מנין רעמסס, וחנו בארבע מאות ושמונים שהוא זמן בנין בית המקדש, כמו שנאמר (מלכים א' ו, א) 'ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים' וגו' <sup>126</sup>. ולהם במאמריהם רבים דוגמת זאת, שלא היתה כוונת ה' ורצונו בהם <sup>127</sup>. וכבר מצאנו בדבריהם גם כן לא אד"ו ראש, והם עצמם אמרו, בעשרים וחמשה לאלול נברא העולם, ואלול אצלם חסר, וכיון שהיה כ"ה בו ביום ראשון, יחול ראש חודש תשרי ביום שישי, ובזה בטל 'לא אד"ו ראש השנה' <sup>128</sup>.... יאמרו... ברא בזמן... והוא.. על אמרו שהוא...

נט, ב <sup>129</sup>

...

...וספרתם...

...ואמנם האביב...

... הגרגיר מתקשה כשהוא יוצא מקצה השיכולת, והיה לו מופת שישמור צורת הגרגיר הזו, ונדרש מאיתנו למצוא אותו כשהוא בצורה זו <sup>130</sup>. אמנם מה שיתחדש חודש ניסן או לפניו... לא יתכן שיהיה המסומן לפני הסימן, כשהיו חז"ל אמנם.. למסומן או שהוא יחד עמו. ומה שיותר תמוה שהעם יאמינו שהוא אפשרי, כלום אינם יודעים שניסן אינו אלא בעשרה ימים שעברו ממנו, ואי

126. תחילתו של מאמר זה הובא בתו"ש (שמות יב, אות תקעד) מתוך קטע מדרש מהגניזה שפירסם מאן, J. Mann, the Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, Vol. I, New York 1971, p. 130: 'רעמסס בגימטריא ת"ל, כשם שאמר משה ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה'.

127. תורף הדברים שיש בדברי חז"ל אסמכתאות ודרשות הכתובים שאינן בדרך הפשט. אם קטע זה הוא של רס"ג, אפשר שהוצרך לכך כדי לדחות טענה שהובאה לפני כן [ולא הגיעה לידינו], שמדרשת חז"ל 'אתם אפילו שוגגים' מוכח שמדאורייתא מקדשים את החודש על פי הראייה. טענה זו מובאת בספרי הפולמוס בהקשר זה, ראה ספר גן עדן שם (לעיל הערה 125). על כך משיב רס"ג, שאין זה פשט הכתובים, וכדרכם של חז"ל לדרוש הכתובים גם בדרך רחוקה מהפשט, ומביא לכך כמה דוגמאות.

128. זו ראייה קראית שנטענה נגד רס"ג, ראה ספר גן עדן שם (לעיל הערה 125): אופן רביעי לשברון הדחיה הוא אמרם בתשרי נברא העולם, וזה סותר ללא אד"ו ראש השנה, הוא אמרם בראש השנה היום הרת עולם והיום יעמיד במשפט כל יצור, וכבר הוציאו מתוך החלוק כי ראש השנה אם יום ראשון שהוא חחלת הבריאה אם יום רביעי שבו נבראו המאורות אם יום ששי שבו נברא האדם המצווה, וזה שברון לא אד"ו ר"ה.

129. עמוד זה שייך לפי עניינו לחלקו הבא של החיבור, על זמן מציאת האביב, אך בכתב היד הוא מופיע בצידו השני של הקטע הקודם.

130. כנראה הכוונה למסירת סימן האביב לאדם הראשון, כפי שמבואר בהמשך החיבור.

אפשר שיכנס חודש הראשון ב... ממנו יום אחד ולא יהיה האות והסימן שלו נמצא לפניו או עמו<sup>131</sup>. הלא תראה איך אמר יחזקאל עליו השלום (יחזקאל מה, יח) במצווה תמידית: 'בראשון בארבעה עשר באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים'<sup>132</sup>. ואמר (שמות מ, ב) 'ביום החדש הראשון [באחד לחדש] תקים את (ה)משכן [אהל מועד]', הנה כבר התחייב שיהיו השעורים בראש חודש ניסן – אביב, בהיותם שלמים וקשים, ומה שהוא בצורה זו בלי ספק בקצירה באמצע החודש, ומה שיקריבוהו אכן יחוייב שיהיה קצור ביום העומר, 'לאמרו 'וקצרתם' (ויקרא כג, י), ואילו היה אומר 'וקצרתם' לבדו היה מבלבל מי שיבלבל שנקצרו כשהוא לח, לפי שהוא הטילו עלינו ובמעשינו... ואין תהיה בה קצירה שחייבתה התורה לארץ קצירה<sup>133</sup>...

[ה, דף א; ג, דף א16-17; ד, דף א1-ב]

עוד נאמר, אנו יודעים מסיפור יהונתן ודוד שני עניינים, האחד מהם שהם היו יודעים שיום מחר יהיה ראש החודש, ואם היתה קביעת החודש על פי מולד הירח, לא ידעו זאת, שהרי אפשר שייראה המולד או לא ייראה. והדיבור שהיה ביניהם היה ביום כ"ט לחדש ולא ביום השלושים, להיות שזה החודש אפשר שיקראוהו 'חדש'. והשני, שאילו היה בני ישראל עושים ראשי החדשים על פי מולד הלבנה, לא יבוא להם לעולם ראש חודש שני ימים, אלא יהיה יום אחד, והרי ראינו אותם שיעשו שני ימים שייקראו ראש חודש, וזה לא יהיה אלא על צד החשבון. ומה שמורה על שהיו שני ימים, הוא שיפתח בהם מאמר הכתוב הראשון, 'ויסתר דוד בשדה ויהי החדש וישב המלך על אל הלחם לאכול' (שמואל א' כ, כד), ולא שאל שאל על דוד ביום זה, לאמרו (שם פסוק כו) 'ולא דבר שאל מאומה ביום ההוא'. וענין אמרו (שם) 'כי מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור', ירצה אחד משני דברים, כלומר שקרה לו מקרה אבל הוא טהור, או שאינו טהור. וכאשר היה היום השני שאל שאל עליו, לאמרו (שם פסוק כז) 'ויהי ממחרת החדש השני ויפקד מקום דוד ויאמר שאל אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם'. הרי ידענו ששני הימים גם יחד ייקראו 'חודש'. ועם הפסוק השלישי שאימת זאת לא יהיה חולק שיכניס עלינו ספק, באמרו ש'ממחרת החדש' הוא היום השני מהחודש, ואין הוא ראש חודש, או שיאמר שזה החודש הוא החודש השני והוא אייר. לפי שהפסוק השלישי אישר דברינו ואימת אותם. והוא אמרו (פסוק לד) 'ויקם יהונתן מעם השלחן בחרי אף ולא אכל ביום החדש השני לחם', ולפי שקראו 'חודש' בירר ששני הימים גם יחד הם 'חודש', ושוב לא יהיה חולק שידרוש ש'ממחרת החדש השני' הוא מחרת החודש, שהוא שני לו. וביאר ששני הימים ראש חודש, במאמר שאל 'גם תמול גם היום'. ודוד ויהונתן היו יודעים בזאת שהם שני ימים, לאמרו לו (שם פסוק ה) 'ושלחתי ונסתרת בשדה עד הערב השלישית'<sup>134</sup>.

131. ולכן אי אפשר לקבוע אחרי עשרה ימים מתחילת החודש, שחודש זה אינו אדר שני אלא ניסן.

132. ראינו זה הובאה בתוספת הרחבה לעיל, כסימן לכך שזמנו של ראש חודש ידוע מראש על פי החשבון. כאן הראיה משמשת לידיעה מראש שהשנה מעוברת.

133. כפי הנראה הכוונה, שממה שלא נאמר 'וקצרתם' בלבד אלא 'וקצרתם את קצירה', למדנו שהתבואה כבר יבשה, כיון שקצירת שיבלים בודדות מתאפשרת גם כשהתבואה לחה, אבל קצירת כל השדה אינה אפשרית אלא כשהתבואה יבשה. אכן בתפסיר רס"ג שלפנינו מתורגם פסוק זה 'פאחצדו מן זרעהא' – ותקצרו מקצירה, ולא 'פאחצדו זרעהא'. ואפשר שזו תשובתו של רס"ג לטיעון זה.

134. ראינו זה הובאה בקצרה בפירושו הארוך של רבינו לתורה (שמות יב, ב, הנ"ל הערה 15), וז"ל: וכן תמצא מדברי דוד ליהונתן שאמר (שמואל א' כ, ה) 'הנה חדש מחר ואנכי ישב אשב עם המלך', ומהיכן היה יודע

[ג, דף 17ב; ד, דף 1ב]

וממה שיוורה בו עוד על שאבותינו היו עושים המועדים על פי החשבון על תכלית הזמנים ועל המשפטים לאלו הזמנים, מאמר הכתוב (דברי הימים א' יב, לג) 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל', והזמנים אשר יחוייב שיעשו אותם ישראל הם המועדים, כמו שנאמר בפסח (דברים טז, א) 'ועשית פסח לה' אלהיך'<sup>135</sup>, ואמר (שם פסוק י) 'ועשית חג שבועות', ואמר (שם פסוק יג) 'חג הסכת תעשה לך'. ואלו המועדים הם הזמנים אשר יעשו אותם ישראל, לפי שהם כולם אמר בהם בלשון 'עשיה'. וכבר יתבאר שזמני המועדים הם יודעו בבניה ולא בחושים, כאמרו 'יודעי בינה'. ומולד הלבנה האנשים שווים בבקשתו, לא יודקקו מקצתם לקבל דעתם של מקצתם. ואלו הידיעות המיוחדות אצלם תמיד, והנשארים יקבלו אותם מהם, כאמרו (דברי הימים שם) 'ראשיהם מאתים וכל אחיהם על פיהם', דוגמת אמרו<sup>136</sup> (במדבר כז, כא) 'על פי יצאו ועל פיו יבאו'<sup>137</sup>.

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 פסוק כד) 'ויסתר דוד בשדה ויהי החדש וישב המלך על הלחם לאכול', (שם, כו) 'ולא דבר שאל מאומה ביום ההוא כי אמר מקרה הוא' וגו', וכתוב (שם פסוק כז) 'ויהי ממחרת החדש השני ויפקד מקום דוד', ולא יתכן לומר כי ראש חדש אחר הוא לפיכך קראו החדש השני שנאמר (שם) 'ויאמר שאל אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם', (שם פסוק לד) 'ויקם יהונתן מעם השלחן בחרי אף ולא אכל ביום החדש השני לחם', הלא הדבר מוכיח שהיו באותו החדש שני ימים של ר"ח כמנהגנו עד עכשו בהיות החדש יוצא.

ראיתו של רס"ג ממעשה דוד ויהונתן מצוטטת בפירושו של הקראי יפת בן עלי לבראשית א, יד, הועתק ע"י פונדנסקי (הנ"ל הערה 19, עמ' 246): 'וגידת לה פי הד"א אלכתאב איצ"א פצל אכ"ר עגיב ג'דא ממא יצ'עף דעואה אן אלעבור כאן קדימא והו אסתדלאה עלי אלעבור באנה כאן ביד בני אסראיל והו קולה חרף בחרף וד"לך אני ראית פצית אלנאס מן בני אסראיל קד כאנו יתכ"ד'ון ראס שהר יומין ולם אג"ד הד"א אלא פי מד"הב אלרבאנין פעלמת אן עמל בני אסראיל לם יזל עליה ואצבת איצ"א פי כ"בר אלמתקדמין אנהם כאן יעלמון מן קבל חלול ראס אלשהר הל הו יום ואחד או יומין מן קול דוד ליהונתן הנה חדש מחר ואנכי ישב [אשב] עם המלך לאכול ושלחתי ונסתרתי בשדה עד הערב השלישית פכלאמה הד"א יזל עלי אן ראס אלשהר כאן אלי ערב השלישית וד"לך יומין ת"ם לם אקנע בהד"א אלקול חתי וגד"ת ויהי ממחרת החדש השני ויפקד מקום דוד ויאמר שאל אל יהונתן ותמאם אלקול או יצרף קולה החדש השני אלי שהר ת'אני בעד כט יום או ל יום לאנה קאל גם תמול גם היום לכני פצחת וקלת לעל הד"א אליום אלב' מן אלשהר והו חול או יכון אלשהר נפסה הו שהר ב' מן אלסנה פוג'דתה פי אכ"ר אלקצה' ויקם יהונתן מעם השלחן בחרי אף ולא אכל ביום החדש השני לחם פסמא אליום אלת'אני חדש כמא סמא אלאול פצח צחה בלא שך מעהא אן אליומין ג'מיעא, עכ"ד. ניסוח הדברים, שיפת מעתיקו מכתאב אלתמייז 'חרף בחרף', כלומר מילה במילה, דומה לניסוח הטיעון ברבינו בחי, אך לפנינו הטיעון קצר יותר, ומכאן שהקטע שלנו אינו ה'כתאב אלתמייז' עצמו. הטיעון כפי שציטטו יפת, אך מופיע בקטע אחר מהגניזה, שזוהה כאלתמייז, וסימנו 4845/11. Strasbourg. כמו כן הובאה ראייה זו של רס"ג בשם 'בעלי החשבון' בספר המצוות להקראי לוי בן יפת (בנו של יפת בן עלי הנ"ל), המאמר בסימן ראשי חדשים (Oxford - Bodleian Library MS Reggio 5, דף 3 ב; דף 7 א-ב), וכן בספר בראשית רבה להקראי ישועה בן יהודה, דיבור יז ס"א (ליידן - ספריית האוניברסיטה (OR 2/4779).

135. להלן מפרש רבינו פסוק זה לענין הקרבת קרבן הפסח. סהל בן מצליח בתוכחת מגולה (הנ"ל הערה 42), דף 38, מעיר שלפי זה לא נמצא לשון 'ועשית' על חג הפסח, כמו בשבועות וסוכות, אלא רק על קרבן הפסח.
136. בהעתקת רבינו בחי לפירוש הארוך של רבינו לתורה, נאמר בקיצור 'וזהו שכתוב לדעת מה יעשה ישראל ראשיהם מאתים וכל אחיהם על פיהם יצאו ועל פיהם יבאו'. ואין הדברים מובנים, שהרי הסיים 'יצאו ועל פיהם יבאו' אינו נמצא שם בדברי הימים. וכאן באו דברי רבינו מבוארים.
137. ראייה זו הובאה בקצהה בפירושו הארוך של רבינו לתורה (שמות יב, ב), הנ"ל הערה 15), וז"ל: ומפורש תמצא



[ג, דף 19א; ד, דף 1ב-2א]

ותהיה ראייה גם כן על שאבותינו בזמן משה רבינו היו עושים על פי החשבון ולא על פי מולד הלכנה, והיא שהרי ראיית מולד הלכנה נמנעת בזמנם, לפי שלא היו יכולים לראותה בזמנה, בין אם תהיה בלילה או ביום. שאם היתה ביום, היה הענן מכסה את העם והוא מסתיר אותה לפי שהוא עומד עליהם, כאמרו (במדבר יד, יד) 'ועננך עמד עליהם'. ואם היה מהלילה, אש עמוד האש יגבר עליה, לפי שהאש שלו חזקה יותר מאש הירח המתפזרת, ובפרט מהמולד הקלוש, ולא עזב עמוד האש את אבותינו בכל ארבעים השנים במדבר<sup>138</sup>. וכיון שבטלה מהם ראיית המולד, יחוייב שהיו עושים המועדים לפי החשבון<sup>139</sup>.

[ג, דף 19ב]

ותהיה לך ראייה נוספת על כך כשתדע שאבותינו כשהיו צריכים להתאסף אל הקודש היו נטהרים לפני כן ומתכוונים, כמו שנראה מסיפוריהם בסיני ובימי חזקיהו. ועם זאת תדע שה' יתעלה ציווה למשה רבינו שיקים את המשכן בראש חודש ניסן ויאסוף את העם, כאמרו (שמות ב) 'ביום החדש הראשון', ואמר (ויקרא ח ג) 'ואת כל העדה הקהל', וכבר חוייב שמשה רבינו הודיעם כבר מתי ראש חודש ניסן, כדי שיכינו עצמם לכך.

בכתוב: (דברי הימים א' יב, לב) 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל ראשיהם מאתם וכל אחיהם על פיהם', ואין לך דבר שצריך חכמה ובינה לקבוע עתים ומועדים כי אם החשבון שהוא סוד העבור, אבל ראית הלכנה דבר ידוע, כי כשהלכנה 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 מאתם וכל אחיהם על פיהם יצאו ועל פיהם יבאו'. מלבד סהל בן מצליח שהעתיק ראייה זו ודן בה, הובאה ראייה זו גם בספר המצוות של לוי בן יפת (לעיל הערה 21), הדיבור בירח ובאביב, ועוד ספרי קראים רבים. פירוש זה לפסוק על בני יששכר, המפרש את ידיעתם לענין חשבונות העיבור, יסודו בבראשית רבה (עב, ה) ומבני יששכר כו' לעיבורים. ובתרגום דברי הימים (א' יב, לב) ומן בני יששכר ידעי סוכלתנו לעדניא חכימין למקבע רישי שנין ורישי ירחין ולעברא ירחיא ושניא סופיסטין במולדא דסיהרא כו' בקיאין בתקופתא דשמשא אצטובלוגין במזליא כו'. (והשווה מגילה יב ע"ב, מאן חכמים רבנן, יודעי העתים שיודעין לעבר שנים ולקבוע חדשים). ובהקדמת ספר העברונות מביא בשם מדרש, אמר שמואל כשעלו בני יששכר לרקיע קבעו תתור"פ חלקים לשעה כו'. הרמב"ם (קידוש החודש פ"ז הכ"ד) מתייחס לעובדה זו כנתון פשוט: 'אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו'.<sup>138</sup> בכ"י ד נוסף שהענן לא עזב את אבותינו לפני שחטאו. והוא דבר חידוש, שאחר שחטאו ישראל סר מהם הענן. וראה בברייתא (יבמות עב ע"א), כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, לא נשבה להם רוח צפונות. מאי טעמא, איבעית אימא משום דנזופים הוו, ואי בעית אימא דלא נבדור ענני כבוד. ואפשר שסובר רבינו שלדעה שנזופים היו גם לא היו להם עננים אלו מאחר שחטאו. לפי זה, הראיה מקידוש החודש במדבר על פי החשבון היא רק מהזמן קודם חטא העגל.

<sup>139</sup> ראייה זו הובאה בקצרה גם בפירוש הארוך של רבינו לתורה, הנ"ל הערה 15, וז"ל: שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היה הענן מכסה אותם ביום ועמוד האש לילה ולא ראו בכלם שמש ביום ולא ירח בלילה, והוא שאמר הכתוב (נחמיה ט, יט): 'ואתה ברחמך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם', ומהיכן היו קובעים חדשים על פי ראית הלכנה, אלא בודאי עקר המצוה בכתוב על פי החשבון.

[ה, דף 1ב]

{ומה שטענו ממה שאמרו במשנה 'העצמות והגידים והנותר יישרפו בשישה עשר, חל שישה עשר להיות בשבת ישרפו בשבעה עשר' (פסחים פ"ז מ"י), 'עצרת' שחלה להיות בשבת, אמנם הוא {לדוגמא ולא שאפשר להיות כן}, כאמרם 'נר חנכה ומקרא מגילה הי מניהו עדיף', ובספרים נמצא בני אדם רבים העושים כן, ואין להם בכך פנים שלא נמצאו בכל לשון<sup>140</sup>.

140. אחת מראיות הקראים לכך שבזמן המשנה קידשו את החודשים על פי ראיית המולד ולא על פי חשבון הלוח, היא מהמשנה בפסחים (פ"ז מ"י) בה נאמר 'חל ששה עשר להיות בשבת', הרי שיומו הראשון של חג הפסח יכול לחול ביום שישי, שלא ככלל 'לא בד' פסח'. מובן שקושיה זו אינה קשה כלל על פי הדעה המפורסמת והרווחת, שיסודה בדברי רב האי גאון המובאים בספר העיבור לראב"ח, לפיהם ר' הלל הנשיא בנו של רבי יהודה נשיאה הוא שישד את הלוח, ולפיכך לפני דורו לא היתה כל מניעה לקביעת חג הפסח בימי בד"ו. הקושיה היא על דעת רבינו, המקובלת גם על רבנו חננאל ורבינו בחיי ורבי יצחק הישראלי שהעתיקו דבריו בשתיקה (ראה לעיל הערה 15), לפיה כל חשבונות העיבור שבידינו הם הלכה למשה מסיני, וכללי הדחייה שבלוח נהגו בכל הדורות. על שיטתו נסובה הקושיה הנזכרת מהמשנה במסכת פסחים, בה מפורש שלכל הפחות בזמן המשנה יכול היה יומו הראשון של חג הפסח לחול ביום שישי.

צוקר (ב'תחציל אלשראיע' 'הנ"ל הערה 32), עמ' 377-376, הערה 17) פרסם קטע גניזה נוסף מספריית קיימברידג' (סימנו הישן T-S Misc.35.86, כיום T-S Misc.35.86), אותו זיהה כחלק מאלתמייזי של רס"ג, ודן גרינברג זיהה אותו כחלק מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעה. שם אנו מוצאים דיון מקביל בטענה זו. להלן תרגומו של צוקר לאותו קטע (עם תיקונים משלי על פי המקור בכתב היד):

וכאן כתאחרת המודה שהחשבון הוא ממשנה, אבל סוברת, שהפסח יכול להיות גם בבד"ו, וכן שאר המועדים ההולכים בעקבותיו. וראשית כול יש לטעון נגדה כדרך שטענו נגד התפליסי. ועוד נאמר לו: מניין לך, שהפסח יכול להיות בבד"ו. ואם יביא ראיה ממה שאמרו במשנה, כמו: 'העצמות והגידים והנותר יישרפו בשישה עשר, חל שישה עשר להיות בשבת ישרפו בשבעה עשר' (פסחים פ"ז מ"י), וכמו: 'עצרת שחלה להיות בשבת' (ראה חגיגה פ"ב מ"ד), וכמו: 'קטן נימול לשמונה לחשעה לעשרה לאחד עשר' (שבת פ"ט מ"ה), וכיוצא בזה, נשיב ונדחה את ראיותיו. כי אנו יודעים את דרך הרבניים ומנהגם שכשרצו לקבוע את ערך הדברים אמרו, כשדבר פלוני חל להיות יחד עם דבר פלוני, איך יהיה מצבם, אף על פי ששני דברים אלה אינם חלים בזמן אחד לעולם. וכגון מה שאמרו: 'נר חנכה ומקרא מגילה הי מניהו עדיף', וכן אמרו: 'נתארסה בו ביום ואפילו למאה' (נדרים פ"י מ"ג), או, 'ואפילו חורש בשדה' (ירושלמי נדה פ"ג ה"ב). ובנוזיר (פ"א מ"ג) אמרו: 'אפילו מכאן ועד סוף העולם'. ובכל הדברים האלה לא דיברו אלא על דרך ההגזמה וההפלגה, לא על דרך החיוב והאמת. וזה דומה למה שבעלי ההגיון דנים על הסתלקות העצם, ויאמרו שהמקרה יסתלק בהסתלקותו, אחר כך ידברו בהסתלקות המקרה, שהעצם לא יסתלק עמו, אף שאין במציאות לא הסתלקות זו ולא זו... הם על דרך הפלגת המליצה והכוונה, וידעו מה שיתחייב בכך. וכן מתנצחים בעלי הניצוח בבעיה אם הנעדר הוא דבר או לא, ואחר כך קובעים שהוא דבר, אף על פי שמן הנמנע הוא שדבר יהיה נמצא - נעדר במצב אחד, ולהיותם מדברים בזאת על דרך ההפלגה וההרחקה יאמרו נמצא-נעדר.

לזהותו של התפליסי כתב צוקר, שהוא אבו עמרן, אלתפליסי מוסא אלועפראני, מהזרע ועפראן שבפרס, הסמוכה לעיר המדאן. לאחר זמן עבר לתפליס בירת גאורגיה. תפליסי התיר אכילת בשר בגולה, ולוח השנה של הכנה דמה ללוח של העכברים, וראשי חודשיו נקבעו תמיד ליום בו חל מולד הלבנה, בלי שום כללי דחייה, כפי שהביא רבינו בפירושו הארוך לבראשית (צוקר, עמ' 237). צאצאיהם ישבו ברמלה והאריכו ימים יותר מכל כת קדם-קראית אחרת. וראה עליהם עוד אצל אנקורי ('הנ"ל הערה 12), עמ' 963-273.

הראיה נגד שיטת רס"ג מהמשנה חגיגה פ"ב מ"ד ברורה: נאמר שם 'עצרת שחל להיות בערב שבת בית שמאי אומרים יום טבוח אחר השבת ובית הלל אומרים אין יום טבוח אחר השבת ומודים שאם חל להיות בשבת שיום טבוח אחר השבת'. הרי שחג השבועות יכול בשבת, ואם כן חל הפסח ביום שישי, שלא לפי הכלל 'לא בד' פסח'. הראיה מקטן הנימול לשמונה, היא ממה שנימול לשנים עשר כשחל ראש השנה בימים ראשון ושני, כאמור בהמשך המשנה: 'שני ימים טובים של ראש השנה נמול לשנים עשר', ולפי כלל 'לא בד' ראש' אי אפשר שיחול ראש השנה בימים ראשון ושני.

## [ספר רביעי: הטענות לעיבור]

אמר 'שמור את חודש האביב', ואמר 'שמור את יום השבת'. ולפני שיאמר 'שמור' אמר 'זכור'. והשמירה והזכירה יהיו תמיד לפני הפעולה, והפעולה היא עשיה, כלומר פעולת תרגול ואימון, כאמרו 'ושמרת ועשית' ואמר 'ושמרת לעשות', מלמד שהשמירה תקדם לעשיה. והפעולות כולן הן משלשה חלקים. האחת היא פעולת הלב, כמו הרצונות והאמונות והדמיונות וזולתם, והשניה היא פעולת הביצוע אשר לא תצא על ידי האימון, והשלישית היא הפעולה המולידה אשר לא יתכן קיומה

רבינו דוחה את ראיית הקראים מהמשנה, על פי דרכו העקרונית במקומות נוספים (ראה מובאות נוספות במאמרו של צוקר שם, וראה גם ר"ש ליברמן, תיקוני ירושלמי (הנ"ל הערה 15), שהביא דוגמאות מהירושלמי לא רק לעיקר שיטת רבינו שעיקר קידוש החודש מבוסס על החשבון, אלא גם לכך שלדעת הירושלמי דרך המשניות לעסוק בדינים שאינם יכולים להתרחש במציאות), לפיה חז"ל מדברים במקומות שונים באופן תיאורטי כדי להבהיר את גדרו של הנושא, גם אם המקרה התיאורטי אינו אפשרי למימוש במציאות. לכך הוא מביא ראיה מהירושלמי, שם נאמר: רבי יסא בשם רבי יוחנן, כולו אדם ופניו בהמה אינו וולד, כולו בהמה ופניו אדם וולד הוא, כולו אדם ופניו בהמה עומד וקורא בתורה ואומרים לו בוא לשחטך, כולו בהמה ופניו אדם עומד וחורש בשדה ואומרים לו בוא וחלוץ או ייבם, ע"כ. פשיטתו של רבינו לפיה מדובר בדיון תיאורטי הבא להעמיד את הצדדים העיוניים, ולא במציאות היכולה להתרחש, עומדת בניגוד לדברי ראשונים אחרים שהוכיחו מדברים אלו שבירושלמי שמדובר במציאות קיימת. ראה אור זרוע, אלפא ביתא סי' ג ד"ה אלף: 'ואמר (ר') אבא [ר'] ירמיה בר אבא אמר רב הכל מודים גופו תיש ופניו אדם וולד גופו אדם ופניו תיש לא כלום, ומשמע בירושלמי דהוה בכי האי גוונא דקאמר התם רבנן מקשו לר"מ הפילה דמות עורב ועומד בראש הדקל אומר לו חלוץ או יבם והדר קאמר אדתיקשי לר"מ קשיתי' לרבנן דא"ר [יסא בשם ר'] יוחנן (גופו) [כולן] אדם ופניו בהמה אינו וולד כולו בהמה ופניו אדם וולד כולו אדם ופניו בהמה עומד וקורא בתורה אומר לו בא לשחטך כולו בהמה ופניו אדם עומד וחורש בשדה אומר לו חלוץ או יבם'.

אולם הראיה החשובה לעניין זהויה הקטע שלנו, הוא שימוש של רבינו בדוגמה, בין הדוגמאות האחרות, ממאמר חז"ל 'ער חנכה ומקרא מגלה הי מיניהו עדיף', הן בחשיבות נר חנוכה לעומת קריאת המגילה, למרות שבפועל לעולם אין המצוות מזדמנות בזמן אחד שהרי חנוכה אינו חל בפורים או להיפך.

למעשה, צוקר כבר העיר שמאמר כזה אינו נמצא לפנינו בשום מקום. בבבלי יש שתי סוגיות דומות. האחת בשבת כג ע"ב, שם מניח רבא שני ביתו עדיף על פני נר חנוכה ועל פני קידוש היום משום שלום ביתו, והסתפק אם נר חנוכה עדיף על פני קידוש היום, אם קידוש היום עדיף מפני שהוא תדיר או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, בתר דאבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. הסוגיא השניה היא במגילה ג ע"ב, ואף שם רבא הוא המסופק: מקרא מגילה ומת מצוה הי מיניהו עדיף, מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא, או דלמא מת מצוה עדיף משום כבוד הבריות, בתר דבעיא הדר פשטה מת מצוה עדיף דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה. מכך שרבא הוא שעסק בכל השאלות, יש מקום להנחה שדבריו של רבא נאמרו תחילה כיחידה אחת, ומסדרי התלמוד חילקו את דבריו והציבו את החלק העוסק בנר חנוכה בסוגיא הקשורה לו, במסכת שבת, ואת החלק העוסק במקרא מגילה בסוגיא הקשורה לו, במסכת מגילה. ואם כן יתכן שלפני רבינו עמדה גירסה בה נוספה שאלה נוספת של רבא, בתפר שבין יירוני נר חנוכה לנידון מקרא מגילה, והיא השאלה מי עדיף, נר חנוכה או מקרא מגילה. קשה להניח שרבינו ציטט מזיכרון רחוק ולא דייק בציטוט, שהרי עיקר הראיה לקיומם של דיונים היפותטיים בחז"ל בנויה על גירסה זו. נמצאנו למדים, איפוא, על קיומה של גירסה כזו בבית מדרשו של רס"ג, שכל שטרחתו לא מצאתי דוגמתה בכתבי יד של התלמוד מהגניזה, או בדברי גאונים אחרים. גם בעבודת הדיסטריציה של א' סגל, מסורות הנוסח של בבלי מגילה, ירושלים תשמ"ב, לא תועד נוסח כזה.

והנה, בקטע שלפנינו מובאת אותה ראיה, מהדיון בדבר עדיפות נר חנוכה על פני קריאת המגילה, ולמרות החסרונות שבקטע, ברור שהובאה כאן טענה מ'שחלה להיות בשבת', והתשובה לכך מ'נר חנכה ומקרא מגילה הי מיניהו עדיף'. מדובר איפוא בדיון מקביל לדיון שבקטע שפרסם צוקר, ואף בו מובאת גירסה ויחידנית זו בספקו של רבא.

אלא כאשר יקדמו לה סיבות. וכך פעולת התרגול והאימון לא יתכן שתתרחש ממי שידרוש השבח והגנאי עליהם, אלא תקדם לה הפעולה בלב. ופעולות הלב הן בשני פנים, מהן שלא יתכנו כשלא תקדם להן פעולה, ומהן אשר הן ראשוניות, כרצון אשר לא יודקק למחשבה שתקדם לו, כי אילו היתה הדבר כך, להצריך רצון לרצון, יחרוג הדבר עד אין סוף, וזה קלקול בלתי אפשרי<sup>141</sup>.

לכן מאמר ה' יתברך ויתעלה 'שמור את חודש האביב', כבר רצה בו ההכרה אשר היא פועלת לקרבן... אלא אחרי הידיעה בדבר אשר תידרש ההכרה. והידיעה לא תבוא אלא באחד משני פנים, האחד - השגת החושים, כלומר מה שיורה עליו החוש, והיא הידיעה ההכרחית, כמי שיראה את העשן וידע בוודאות שיש עמו אש אף על פי שהאש לא נראתה, או כמי שישמע [קול אדם] וידע בוודאות שיש שם משמיע קול, אף על פי שלא ראה אותו, וכיוצא בזה בדוגמתם מידעית החושים<sup>142</sup>. והשני והוא מההתבוננות והבאת הראיות וההיקשים... עם קניין הידיעה לבקשתו אותה תיקנה לו ההכרה לא יקרה... היה הדבר כפי שאמרנו, כבר חייבה החקירה הטובה והבחינה המעמיקה, הענין

141. עקרון זה לפיו השמירה קודמת לעשייה ולשמירה קודמת ידיעת הדבר הנשמר והכרתו, היא עקרון מוסכם הן על רבינו והן על בני יריבו הקראים. הקראים הוכיחו מכך שצריך להכיר בביכורי השעורים לפני תחילת חודש ניסן שעליו ציוותה התורה לשמור שיהיה בחודש האביב. ואילו רבינו סובר מתוך דחייתו את דעתם, שעיבור השנים תלוי בחשבון, הידוע מראש, ואשר למציאת האביב - ניתן למצאו גם בהמשך החודש, כפי שיפורט להלן. וראה ספר המצוות לסה"ל בן מצליח, דף 14א, בדיבור על השבת: קאל זכור את יום השבת לקדשו. וקאל פי מוצ'ע אכר שמור את יום הש' לקד'. ואלזכירה ואלשמירה עלי מא קלנא פהי תכון אבדא קבל אלפעל, כק' ושמרתם ועשיתם וקאל ושמרו לעשות. ולא יגזו אן יאמר בזכור ושמור אלא מן בעד אלעלם בדל'ך אלשי לאנה לא יקול זכור אלא לשי קד תקדם אלמערפה בה ולא יקול איצ'א שמור אלא לשי קד צח פי אלנפס ווגב עליהא אלאעתקאד לה לאן שמור יריד בה אלאעתקאד ותם בעד דל'ך יקע אלאמר באלעמל כק' ושמרתם ועשיתם אתם. ותרגומו: אמר זכור את יום השבת לקדשו, ואמר במקום אחר שמור את יום השבת לקדשו. והזכירה והשמירה כפי שאמרנו יהיו לעולם לפני העשייה, כאמרו 'ושמרתם ועשיתם' ואמר 'ושמרו לעשות'. ואי אפשר שיצווה ב'זכור' ו'שמור' אלא אחרי ידיעת זה הדבר, לפי שהוא לא יאמר 'זכור' אלא לדבר שכבר קדמה ההכרה בו, וגם לא יאמר שמור אלא לדבר שכבר ברור בנפשו וחובה עליה להאמין בו, לפי ששמור ירצה בו האמונה. ואחר כך אחר זאת יחול הציווי על העשייה, כאמרו 'ושמרתם ועשיתם אתם'.

142. השווה דברי רבינו בהקדמתו להנבחר באמונות ודעות: ואמא אלצ'רוריות מן אלעולם פאנא אד'א אדרך חסנא שיא מא ותחקקה, וכאן דל'ך אלשי לא ית'בת פי נפוסנא אעתקאדה אלא באעתקאד אשיא אכ'ר מעה, פיג'ב אן נעתקדהא כלהא קלילה כאנת או כת'ירה, אד' לא יקום דל'ך אלמחסוס אלא בהא, פרבמא כאנת ואחדה ורבמא כאנת את'נתין או ת'לאת'ה או ארבעה או אכת'ר מן דל'ך, פלו בלגת מא בלגת אד' לא בד מן דל'ך אלמחסוס פלא בד מנהא כלהא, פאמא אלפראד מנהא אלוואחד פאנא אד'א ראינא דכ'אנא ולס נר אלנאר אלתי תולד ענהא דל'ך אלד'כאן פואג'ב אן נעתקד וג'דאן אלנאר בוג'דאן אלד'כאן, אד' לא יתם הד'א אלא בהד'א. וכד'ר אד'א סמענא צות אנסאן מן ורא חאיט, פיג'ב אן נעתקד וג'דאנה, אד' לא יכון צות אנסאן אלא ען אנסאן מוג'וד. ותרגם ריב'ת, אבל ההכרחיים מהמדעים כאשר ישיג חושנו [כאן חסר בדפוסים בתרגום ריב'ת: דבר מה ואימת אותו, ואותו הדבר לא נקבע בנפשותינו באמונה אלא בהאמנה] בדברים אחרים עמו, אנו חייבים שנאמין בהם כלם בין שיהיו מעט או הרבה, מפני שלא התקיים המוחש ההוא כי אם בהם ואפשר שיהיה א' ואפשר שיהיה ב' או ג' או ד' או יותר מזה ואפילו הגיעו אל מה שהגיעו, מפני שא"א בלתי המוחש ההוא וא"א בלעדיהם כלם. והאחד מהם כי כשאנחנו רואים עשן [כאן חסר בדפוסים בתרגום ריב'ת: ולא ראינו האש שנוצר ממנה אותו העשן צריך] שנאמין מציאות האש במציאות העשן, כי לא יתום זה כי אם בזה. וכן כאשר נשמע קול אדם מאחורי הפרגוד או מאחורי הכותל, אנחנו חייבים שנאמין במציאותו, מפני שלא יהיה קול אדם כי אם מאדם נמצא. ע"כ. זו הבחנה כלאמית נפוצה.

אשר בו תתאפשר השמירה והעשייה, כמו שנאמר 'ושמרתם ועשיתם', {לא} יתאפשר לנו דבר זה אלא במה שיחוייב ותבוא הידיעה בו, והוא שיהיה<sup>143</sup>...

143. ולכן לא יתכן שהעיבור יהיה תלוי בראיית האביב, כלומר בידעית החוש, כיון שאין כמותו ואיכותו ידועים, ובהכרח הוא תלוי בחשבון הלוח שהוא ידיעת ההיקש. טיעון זה של רבינו מבואר בפירוש יפת בן עלי לדברים טז, א [קטעים מהמובא להלן מצוטטים אצל פוננסקי, ה"ל הערה 19, עמ' 250-251. את השאר השלמתי על פי כתב היד]: פאן קאל אן ללפאה ואלעמר וגירמה כמייה מערופה נערפה מן גיר אלנץ. קיל לה, קד נקצ'ת מא אד'נתה? פי אבטאל אל אביב אד' לס תוגד לה כמיה' מנצוצה ועליה איצ'א אנה לא יקדר אן ינכר אן אלאואיל ד'כרו פי כתבהם אלאביב ואנה כאן אחד אלדלאיל עלי אלכבאס ולקד אקר צאחב הדא אלקול פי כתאב אלרד עלי אבן סאקוי וועם אן אלאביב הו אצל תעמל עליה אלכבאס מת'ל אלתקופות פאד'א כאן הד'א קולה פקד אבטל מא אדעאה אן האביב הו אסס ללשהר ובטל איצ'א קולה אנה ליס הו בדליל אד' לס תד'כר כמייתה' וכיפיה'. ת'ס יקאל לה אכברנא ען מא כאן יעמלו אצולך פי אלתמאסהם אלאביב ויעברון אלסנין עליה הל כאן לה ענדהם כמייה' מערופה וכיפיה' מעלומה וסאיר מא ד'כרתה אס לא. פאן כאן לס יכנו? יערפו שי מן הדא פקד סקטת מטאלבתה' לנה ורגעה אל מטאלבה עליה. פאמא אן יסקט קול אצאחבה אן ילחום אן אלאביב דליל ללשהר אלאול פהד'א קול אכתר צרתה פי הד'א אלמעני ואמא מא ד'כרה מן מד'אהב אצחאב אלאביב פי אלכמיה' ואלכיפיה' ופי אי יום הו מן אלשהר וגמיע מא ד'כרה פי כתאבה אלמלקב בכתאב אלתמיז פאנה לו צדק פי גמיע מא ד'כרה מן אלמד'אהב למא כאן בצ'רר אד' אלכל אעני אלאמה' באסרהא מג'מעה' עלי אן אלאביב הו אסס לזרע ואנה דליל אד'א וג'ד פי ארץ ישראל ואן מאן יג'ד פי עלאמה מן יבין? יכין? מטאלב אלאביב מוצ'ע דון מוצ'ע בלא דליל קאטע פליס הו מבטל אלאצל. פאן מאן ירום אלאמנא אן נלתמס אלאביב מן שלוש ארצות כמא ד'כרו אצולה אלד' א' ידעי אנהם נאקלין ען אלנבי פאנה נקול לה כיף תלומנא ד'לך ואנת קד אנכרת אן יאמר אללא תע' תוב? בה ואדא אבטלת אנכארנא עליך ורגעת אלי לחק פלם אנכרת עלי אלקראיין אלתמאסהם אלאביב ואצולך כאנו יעמלון עליה. וראית לה פי הד'א אלמעני אמרא עגי'בא והו אנה אנכר בדיא אן יכון אלאביב דלילא ללראשון ואן אלכבאס ג'אריה' עליה וקאל בעד הד'א אלג'מאעה' לס יעיידון אלא ואלאביב מוג'וד פי ארץ ישראל ולס יכבסו ויוג'ד אביב פי אלשהר אלי'ג' והו קו' חרף חרף. ווג'דת לה אן יקול למא כאנת כבאסינא מאכ'ודה ען אלנביא ען אלה תע' יג'ב אן נקול אן עאלם אליג'ב לס יג'וד בהד'ה אלכבאס לעלמה באן אלאביב לא בד מן [אן] יקע מנהם ויכון הד'א דלא'ה' עלי אן מכ'אלפיהם אית סנה הי לנה כסיטה' וקאלו הם לס נג'ד אביב אנהם קד אכ'טו אלט'לם ולס יג'ודו אלחקה' לאן אלנבי מא קאלה לא בד מן אן יכון פהדא אלקול מנה יג'וב אן לא יעיידו אלאול אביב מוג'וד פלם ונכב? עלי אלקראיין או יעיידון עלי אלאביב ואצחאבה מקרין בה ויעיידו עליה ולא יג'ודו אן יעיידו אלא ואלאביב מוג'וד פי ארץ ישראל ואמא באלחג עלקויה. אמא מן קאל מא אערף כיפיה' אלאביב ואנא אעמל אלקציר. יקל לה ליס עליך פי מא לא תערפה מטאלבה מן אלכ'צום לאנך ג'הלתה פמן אין לך אד'א אנת ג'הלת מערפה' אלאביב יג'ב אנך תעמל עלי אלקציר ותעתקד אנה ראשון פאדא אעתקדת הד'א לאני תעמדת במגיב אלעמר פי אחרי אלסבעה' איאם. יקל לה מן אן יג'ב אד'א תעבד ללה תע' בתקריב אלעמר פי אלחג וגבאן יכון דליל ללראשון...

ותרגומו: ואם יאמר שלמצוות הנחת פאה והעומר וזולתם כמות ידועה שנדע אותה בלא הפסוק. ייאמר לו, כבר סתרת מה שהשמעת בביטול האביב הואיל ולא נמצאה לו כמות כתובה בפירוש. ועליו טענה נוספת, שאינו יכול להכחיש שהראשונים הזכירו בחיבוריהם את האביב, ושהוא היה אחד הסימנים על עיבור השנה. וכיון שכבר הודה בעל המאמר הזה בספר התשובות על אבן סאקוי, וסבר שהאביב הוא עיקר שייעשה עליו העיבור כדוגמת התקופות, ואילו היה זה דברו, וכבר התבטל מה שטען שהאביב הוא שם לחודש, ובטל גם אמרו שאינו יכול להיות סימן הואיל ולא נזכרו כמותו ואיכותו. ועוד יש לומר לו, הודיענו על מה שהיו עושים יסודותיך בבירור על האביב ויעברו את השנים על פיו, האם היתה לו אצלם כמות ניכרת ואיכות ידועה ושאר מה שזכרתם או לא, ואם אכן לא היו יכולים לדעת כלום מזה כבר נפלה דרישתו לנו וחזרה הדרישה עליו, אבל אם נפל דבר חבריו שמוכרח שהאביב סימן לחודש הראשון הרי זה דבר שהוא יותר ברור בענין הזה, ומה שהזכיר משיטת בעלי האביב בכמות ובאיכות ובאיזה יום הוא מן החודש וכל מה שהזכיר אותו בספרו המכונה ספר ההבחנה הנה אילו צדק בכל מה שהזכיר מן השיטות, נפסד ממנו אשר עשתה, רצוני לומר האומה, בהסכמתה המוחלטת כולה יחד על כך שהאביב הוא שם לזרע, והוא סימן כאשר הוא נמצא

[י, דף 1א]

נמצא... החודש... הזכיר 'שמור את חודש האביב'... 'שמור את יום השבת', וכמו שידוע ש... הידיעה בכך עד שישבות האדם... שמירה... העצירה בו כאשר הוא מגיע בהחלט [ולא תיעשה מלאכה אפילו ב]מקצת ממנו, וידוע שלא [יישמר] היום כולו [בהחלט] עד שיתקדש זה [וישבות ממלאכה] לפני שיכנס היום, להשלים מאמר ה' 'שמור את יום השבת'<sup>144</sup>. כך [נכון] שיהיה [הפירוש] באמרו שמור את חודש האביב, והוא שתידרש שמירתו מתחילתו, ולא תושלם שמירתו מתחילתו [אלא] עם הידיעה שהוא החודש אשר דרש ה' מאיתנו את שמירתו, {ואם היה זה במציאת האביב וחיפוש} לפני תחילתו... שהוא האביב... ואם כבר... ביקש... בחודש אחר, אדר<sup>145</sup>...

בארץ ישראל, אף אם משהו ימצא בסימנו... דרישת האביב מקום שונה ממקום בלא סימן מוחלט אין בכך ביטול העיקר, ואולם מי שירצה להכריחו לדרוש את האביב משלוש ארצות כמו שהזכירו יסודותיו שהוא טוען שהם מקובלים מאת הנביא, הרי אנו נאמר לו איך תחייבנו זאת, ואתה כבר הכחשת שיעזר ה' יתעלה לקיים בו. ואם תבטל את הכחשתך ותשוב אל האמת לא הכחשת את הקראים בדרישתם את האביב ועיקרך במה שהם עושים עליו.

וראיתי לו בזה העניין דיבור מזורז והוא שהוא יכחיש בתחילה שיהיה האביב סימן לראשון ושהעיבור נמשך עליו, ואמר אחר זאת, העדה לא יעשו המועדים אלא אם האביב נמצא בארץ ישראל, ולא יעברו השנה אם נמצא האביב בחודש השלושה עשר, והוא דברו מילה מילה. ומצאתי לו שיאמר, לאשר היה העיבור נלקח מאת הנביא מאת ה' יתעלה, יחייב שנאמר שידוע הנסתר לא יאפשר בזה העיבור לידיעתו שהאביב בלתי אפשר שיחול מהם, ויהיה זה מורה על שבניגוד להם יש שנה שהיא לנו בלתי אפשרית.

ואמרו הם, לא נמצא אביב, הם כבר שהסכימו לבטל סדר השנים כשלא נמצא אביב, הם כבר הלכו חשכים ולא מצאו האמת, לפי שהנביא אשר אמר אין ספק שיתחייב מהם שלא יעשו יום טוב הראשון כשהאביב נמצא, ולא... על הקראים או יעשו יום טוב על האביב, והחברים קוראים בו ויעשו יום טוב עליו, ולא יתכן שיעשו יום טוב אלא כאשר האביב נמצא בארץ ישראל וגם זאת בהוכחה מיוחסת. אמנם מה שאמר איך ידועה איכות האביב ואני אעשה הקציר. ייאמר לו, אין עליך תביעה מיריבך במה שלא תדע, לפי שאתה סכלת את ידיעתו, ומכך שאין לך, אכן אתה סכלת את ידיעת האביב, ולכן יחייב שאתה תעשה על הקציר ותאמין שהוא הראשון, ואולם האמנת בזאת לפי שהתכוונת בתשובת העומר בסוף שבעת הימים. ייאמר לו, מכך שאין תשובה אכן תעשה לה' יתעלה בהקרכת העומר בחג, והיעדרותם תהיה סימן לראשון...

על דברים אלו חזר יפת בן עלי בקצרה גם בפירושו לשמות יב, ב (מועתק אצל פוזנסקי, הנ"ל הערה 19, עמ' 248, וראה הערה 3 שם): פקאל ראס אלמתיבה פי כתאבה אלמלקב בכתאב אלממיז פצל פי הד' אלבאב והו קולה חרף בחרף ויתאיד קול אלג'מאעה אנה לא ילזמהם טלב אלסנבל ועלי אן פי אלתורה ד'כר אביב לאנה לו כאן כמה יקול כ'צומהם לכאן אלחכים אחכמה פי תוראתה אלמקדסה' מן אי מכאן יטלב פי אי יום וכס מקדאר כמיתה ומה הו צורתה פלמא לם תוג'ד חרוד הד'ה אלמעאני פי כתאבה תבין אנה ליס בשריעה'... ותרגומו: אמר ראש הישיבה בחיבורו המכונה ספר ההכחנה פרק בזה העניין, ואלו דבריו מילה במילה: ויתאשר מאמר העדה שהם לא יידרשו לחפש השבלים ואף על פי שבתורה נזכר האביב, שהרי לו היה כאשר יאמרו יריביהם שהחכם מכל [ה'] החכימו בתורתו הקדושה מאיזה מקום יבוקש, באיזה יום, וכמות שיעורו, ומה היא צורתו, למה לא נמצא גבולות אלו העניינים בכתב, [הר"ן מבואר שאין הוא בתורה. טיעונים נרחבים אלו ולשון זו אינם נמצאים בחיבור שלפנינו, ומכאן ראייה נוספת שאינו 'כתאב אלממיז'. 144. נראה מכאן שחובת שמירת תוספת שבת נלמדת מהכתוב 'שמור את יום השבת', והוראת 'שמור' היא עצירה מעשיית מלאכה, וכדי שתהיה העצירה מוחלטת בשבת, צריך לשבות ממלאכה עוד לפני כניסת השבת. דרשה דומה יש במכילתא, יתרו פרשה ז: 'זכור ושמור, זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקדש, משל לזאב שהוא טורד מלפניו ומלאחריו', ע"כ. אך לפי האמור כאן, גם תוספת מלפניו נלמדת מ'שמור' ולא מ'זכור', בדומה למה שכתב בעל הטורים ויקרא כו, ב: שמור את יום השבת, הרי שמירה לפניו, שצריך שמירה בין מלפניו בין מלאחריו תוספת מחול על הקדש.

145. כתב היד קטוע כאן ואין הכוונה ברורה. אפשר שכוונתו, שאם הידיעה שחודש ניסן הוא חודש האביב

שמירת מאמרו תהיה בכל עניין שנכנס ממנו... הציווי... ולא מענייני הראשונים מזולתו בשער... ההכרה, ודוגמתו יום... אשר כל מצב ממנו מתחילתו אל מקומו... ומקום מאמרו שמור את יום השבת... אשר הסימן על יום השבת יתחיל עם התחלת כניסתו, כך הסימן על החודש... יהיה מצוי... תחילת כניסתו. וכפי שלא... זמן מן היום בלי 'שמור', כך אי אפשר שיגיע זמן מהחודש בלי 'שמור'<sup>146</sup>.

ולפיכך מאמרו שמור את חודש האביב, ודע שהוא מכלל חדשי השנה, לא יצונו ה' בשמירת החודש... יקרא אותו... ראשון, לפי שממנו יהיו מניין החדשים וידיעת המועדים... לא יהיה מאמצעו, אלא צריך שיהיה מתחילתו, ואולם לא יתאפשר אם יעבור ממנו זמן [בלא] שמירה.

וכבר אמרו העם שאנחנו אכן מצווים בשמירת זה החודש בסיבת קרבן פסח, וכל זמן שמצאנו האביב לפני שיעבור קרבן הפסח... שנכירו 'חדש אביב', אבל אם עבר הזמן, ולמרות ש... יום ויומיים ושלושה, לא נכירו 'חדש אביב', כאמרו 'שמור את חודש האביב'... סימן לכך שזה בסיבת זה<sup>147</sup>.

ייתכן להם, מפני מה אמרתם ש... עשיית הפסח ולמה לא יהיה אמרו 'שמור את חודש האביב' ציווי... החודש בתחילתו אל סופו, ויהיה 'ועשית'... [ו, דף ב1]... ולא חילוף בין... לאביב הכרח לנו ולא יאפשרו בעלי שיטה זאת סימן ל... וכל מאמר בלא ראיה – יפול<sup>148</sup>. והנה נתבאר ש'שמור את חודש האביב' ציווי שנשמור את החודש, ו'ועשית פסח' ציווי אחר<sup>149</sup>, ודוגמתו חג מצות וחג

מתקבלת באמצעות חיפוש האביב, כדברי הקראים, נמצא ששמירתו אינה מתחילה בתחילתו אלא בחודש אדר שלפניו, שכן כבר אז צריכים לחפש אחר האביב כדי לדעת בתחילת ניסן שהאביב כבר נמצא. ואולם, מאחר ומשמעות 'שמור את חודש האביב' היא שהשמירה תהיה בחודש האביב, מתחילתו, מוכח שאין השמירה מתקיימת באדר שלפניו, אלא בו. ומכאן עובר רבינו לדיון בכך שהשמירה צריכה כבר להיות מתחילת החודש, וזו מושגת לדעתו רק על ידי עיבור השנים על פי החשבון הידוע מראש.

146. לסברא זו שאין שמירה אלא כשהשמירה מתחילה לפני בוא הזמן הנשמר, השווה דעת בה"ס (ס"י) יא הלכות פסח, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג, עמ' קעב: 'ותנו רבנן (ירושלמי פסחים פ"א ה"א) (שמות יב, יז) ושמרתם את היום הזה לדרתכם, שמרהו מלפניו מאור ארבעה עשר, מכאן אמרו אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר'. וראה דיונו הנרחב של רמ"מ כשר, תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב, ח"י עמ' 157 אות שפ, לבירור נוסח הירושלמי והמכילתא דרשב"י וגירסת בה"ג בהן. מכל מקום יש כאן הקבלה מעניינת לעקרון זה, לפיו שמירה פירושה 'שמרהו מלפניו', עד שבפסח צריך לשמור אותו מן החמץ כבר ביום שלפניו, וזהו המקור לבדיקת החמץ בליל י"ד. וראה עוד לעיל הערה 141.

147. כאן מתמודד רבינו עם אסכולה אחת מבין האסכולות הקראיות – שאינה דעת ענן עצמו אלא דעת 'העם' – לפיה אין צורך לדעת מתחילת חודש ניסן שהחודש הוא חודש האביב, כיון שלא צייתה התורה אלא שמור את חודש האביב כדי לעשות בו פסח, ואם האביב ידוע לפני פסח – די בכך. לפי דעה זו נופלת ראייתו של רס"ג לכך שעיקור השנים נתון בחשבון, מכך שלא ניתן לדעת מתחילת החודש שהוא חודש האביב אם תהיה ידיעתו תלויה בבכור השעורים, והידיעה היא איפוא בהכרח על פי חשבון העיבור. לפי דחיה זו, מאחר ואין צורך לדעת את האביב מתחילת החודש אלא עד י"ד בו, אפשר עדיין לטעון שהידיעה היא על ידי בכור השעורים.

148. רבינו טוען שאין הכרח לפרש את הפסוק כך שתחילתו היא לשם סופו, ושמירת החודש היא לשם הקרבת האביב, וכיון שאין ראיה לפירוש זה – דין הוא לדחותו.

149. כך דעת חז"ל, ש'שמור את חודש האביב' היא הוראה לבית דין לשמור שחודש ניסן יהיה ראוי לאביב (ר"ה כא ע"א, ספרי ראה קצו), ואילו 'ועשית פסח' היא הוראה בפני עצמה, לכלל ישראל, לעשות את הפסח. אלא שלכאורה רס"ג ובכור שור מפרשים 'שמור את חודש האביב', וכיצד היא שמירתו – 'ועשית פסח'. אך אין

שבועות וחג סוכות<sup>150</sup>.

אך כבר יתכן שאין בחובתנו לבקש את האביב לפני ראש החודש<sup>151</sup>, ולא בחובתנו ש[נמצא] אותן עם תחילת החודש, אלא אפשר שיהיה האביב נמצא בשביעי ממנו ובעשירי ממנו ופחות ויותר, וגם כך נכיהו 'חדש אביב', לפי שאין זה השם ממה שיכריח שיהיה האביב מתחילתו אחר כך, אלא יהיה במקצתו.

ודרך זו כדרך מה שמצאנו בעשיית בעלי הלשון, והוא שהם יאמרו 'יום כפורים' 'יום בכורים' ו'יום תרועה' ו'יום ענן'<sup>152</sup> ו'יום מטר'<sup>153</sup>, אלו כולם ודוגמתם לא יחייבו שתהיה זו הסיבה אשר מחמתה {ניתנו} שמות הימים, מראשיתם, אלא כבר אפשר שיהיה במקצת היום ויקראו [ליום] כולו בשם אשר היה במקצתו. כדוגמת 'יום כפורים' אשר לא יכפר הכהן אלא בזמן כלשהו ממנו, ויקראו היום כולו 'יום כפורים'. ודוגמתו 'יום בכורים' לא יידרש שיקריבו את הביכורים מראשית היום, אלא יידרש באמצע היום, ויקרא שם היום כולו 'יום בכורים'<sup>154</sup>. ודוגמתו 'יום מטר', המטר במקצתו

כאן סתירה. רס"ג דוחה כאן את הדעה הסוברת ששמירת חודש האביב היא לשם קיום קרבן הפסח במועדו, ולדעתו מדובר בשני ציורים, לשמור את האביב ולעשות פסח, ואין שמירת האביב לשם הפסח. אולם, מאחר והציור לעשות את הפסח כולל את המצווה לעשותו בחודש האביב, וגם בכך מקיימים את מצוות שמירת החודש, הרי שהוא צריך להיעשות בחודש האביב וכדלהלן. וראה לעיל הערה 54, שיתכן שגם לדעת חז"ל אין פירוש הפסוק לשמור את הקרבת הפסח שתהיה חודש האביב, ומה שדרשו שהעבור תלוי בביכורי האביב אינו אלא משום שזהו שמו של החודש, 'חודש האביב', ולא משום מצוות 'שמור', וכדעת רס"ג.<sup>150</sup> שנזכרו בהמשך הפרשה, וכולן מצוות בפני עצמן המוטלות על כלל ישראל.

<sup>151</sup> כיון שידעת חודש האביב אינה על פי חיפוש האביב אלא על פי החשבון, הרי שמתקיימת שמירתו מתחילתו גם אם לא חיפשוהו מתחילת החודש, ואפשר איפוא לחפשו בהמשך. ומכל מקום יש לבקש את האביב, אלא שאין זו מצוה, כיון שאין זו משמעות 'שמור את חודש האביב'. כך אין הדברים סותרים למובא באוצר הגאונים סנהדרין, ח"צ טויבש (עורך), ירושלים תשנ"ו, ס' ריח עמ' קה (מתוך צוקר, תרגום, עמ' 512) מדברי רבי מנשה החבר (לזיהוי ראה לעיל הערה 64), לפיהם 'לא מצאנו בתורה מצוה לבקש אותו, כי לא אמר בקש את האביב, אלא שמור את חודש האביב, שמור את החודש אשר בו יצאתם ממצרים והאביב היה נמצא, כי זמן יציאתם ממצרים היה במקרה זמן האביב'. למעשה אין אלו רק דברי תלמיד רבי מנשה אלא דברי רס"ג עצמו, שכן יפת בן עלי הקראי מצטטם בשמו, כפי שהובא לעיל הערה 25, וכן הובאו שם דברי רבי מבשר הלוי המביא שיטה זו בשם רס"ג. ואין הדברים סותרים, שכן לדעת רס"ג אכן אין צורך לחפש את האביב כדי לקיים מצוות 'שמור', אלא כדי שיתקיים בו שם 'חודש האביב', ונפקא מינה שאין צריך לבקשו מראשיתו אלא גם אם יהיה ביכור השעורים במהלך החודש יהיה עליו שם 'חודש האביב'. והשווה לדברים המובאים להלן (הערה 159) בשם חכם רבני נוסף, הטוען אף הוא שהאביב אינו כלל 'סימן' והחודש הראשון אינו כלל 'מסומן', אלא האביב אות לחודש הראשון, ואפשר שתוצאת שיטתו היא שאין צורך לבקש ולחפש את האביב.

<sup>152</sup> יחזקאל ל, ג; שם לד, יב; יואל ב, ב.

<sup>153</sup> ביטוי כזה אינו נפוץ במקורות כ"כ עד כדי לקיחתו כדוגמה, והדעת נותנת שכוונתו לביטוי בערבית, מקבילו של 'יום הגשם' (יחזקאל א, כח).

<sup>154</sup> ראה יפת בן עלי שם (צוקר עמ' 508, המקור הערבי בעמ' 502): 'ומהם (שמות) שהזמן נקרא בהם כשהדבר (הגורם לשם) נמצא במקצתו, כמו יום הכפורים, יום הבכורים – בגלל לחם הבכורים שבו, ובגלל הכפרה הניתנת ביום כפורים – ואין הקרבת לחם בכורים בכל היום כולו, ולא הכפרה כל היום'. לדעת יפת יש הבדל בין שם זה, שהוא שם תורני, לבין השם 'חודש האביב' שמתאר את הזמן על פי מציאותו הטבעית כמנהג בעלי הלשון, ועל מנהג בעלי הלשון אין להקשות כיון שקדומים הם. דיון נרחב בטענתו זו של רס"ג מופיע גם בספר המצוות ללוי בן יפת הלוי (לעיל הערה 21), הדיבור בירח ואביב.



והשם לכולו. ודוגמתו 'יום המוות'<sup>155</sup>, המוות במקצתו והתואר על כללותו. כך באיזה זמן שיימצא האביב, יהיה זה בראש החודש או באמצעו או באחריתו, יהיה שמו 'חודש אביב'.

אמנם כאשר יעברו ממנו ארבע עשרה ימים ולא נמצא [האביב], אי אפשר שניקח את החג בחודש זה, ואף על פי שאפשר שימצא [האביב] במה שנשאר מימי החודש<sup>156</sup>.

דע שעליהם<sup>157</sup> במה שאמרו פנים מן התשובה. והראשונה מהם, שקצת מהם הזכירו את ההנחה הזו, היא, ששאר הדוגמאות שהזכירו, 'כפור' ו'בכור' ו'ענן' ו'מטר' אשר כבר נקראו הימים על שם מה שאירע במקצתם, אין... בכללותם אחד שיהיה ראייה על ידיעת היום. וביאור זה, שה'כפור' אין הוא סימן המגדיר בכך את היום מזולתו, וכך ה'בכור' אינו סימן על הגדרת זה היום מזולתו מהימים, וכך הענן והמטר וזולת זה, לפי שסימן היום ידוע והוא השמש [שהיא] מסמנת [את] שהיא מבדילה, כמאמר הכתוב 'להבדיל'<sup>158</sup>, ויעבור בלשון כאשר חידש [מאורע] מחודש [באמצע] היום יתואר היום בו, לא מפני שהוא מסמן אותו לידיעתו מקרב הימים [האחרים, שכן] סימן הימים כבר ידוע ואין בו חילוף. והאביב אין זה דרכו, לפי [שהאביב הוא] סימן שיהיה ניכר בו החודש מבין שאר חדשי השנה והוא הנבדל בתוך [שאר חדשי השנה] שיתואר בחידוש שבו אשר לא תתחדש בו שתורה [על היום] אלא אם כן אירע לפני תחילתו ולא כשאירע באמצעו. ומי שאומר שהימים הם כמו החדשים, אשר [י, דף 2א] לא יתייחד יום בין הימים האחרים כמו החודש אשר הניחוהו [שלא יתייחד] חודש מן החודשים ובתוך שנה מהשנים, כבר טעה והקיש אשר לא [נכון] להקיש ודיבר מה שלא [היה] הדיבור נלקח. והיה האביב סימן על החודש, ואין הוא דוגמת המטר שהוא סימן על היום, נמצא שצריך שיהיה האביב קודם החודש כדי שיהיה הסימן קודם לזמן שהוא סימן עליו או שיהיה מצומצם, אולם איחורו לא יעבור, שהרי אין דרך הסימן שיבוא אחרי המסומן<sup>159</sup>.

155. קהלת ז, א.

156. מכך נמצא, שאף ששם 'חודש האביב' יצדק גם כאשר יימצא ביכור השעורים בסוף החודש, מכל מקום צריך לעשות את הפסח בחודש שבו דאי יהיה חודש האביב, וכיון שאי אפשר לדעת בבירור שיימצא האביב בסוף החודש, אין עושים את הפסח אם עוד לא נמצא האביב לפניו, אלא מעבירים את השנה כדי שיימצא האביב לפני הפסח.

157. כלומר – על הקראים בכלל, וראה הערה 159 לניסיון זיהוי החכם הקראי עליו הוא דן.

158. בראשית א, יד: 'ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים'.

159. טיעון זה מובא בהרחבה בדברי יפת בן עלי בפירושו לשמות (הנ"ל הערה 20), ובפולמוס נגד אבן אלסרי (הנ"ל שם) מובאת טענה זו בשמו של הקרא 'אבן אלסרי', ועליה באה תשובת בעל הפולמוס הדוחה את הצורך בהקדמת הסימן למסומן. וז"ל: וקולך וראית כתאבך ישתמל עלי ארבעה אשיא ולם תד'כרהא את צדרה וחי דרך עלי מן קאל בוגוב וגוד אלאביב פי ראס אלשהר. ועלי מן קאל אנה אצפר ולא יקע עלי גירה. ועלי מן יקול אן אלקאציר לא יקע אלי אלאביב' אליאבס פקט. ועלי מן יקול אן אלקאציר אסם פעל. ומת'ל הדא פקד באן מן אלגיר ד'כרה. ואנא במעונה אללה אתי עלי על באב ובאב ממא ד'כרתה בחסב אלרבע? ומן אללה א... כ' נחנינו בעדקתך למען שוררי [הישר] לפני דר'. יקאל לאבו לסרי. אולך ... אלקאיל אן אלאביב ... דליל ואנה יבנגי אן יכון מוגוד מן קבל ראס אלשהר ... ימכן חק אלדליל אן יסבך אלי אל דלול... קבל ראס... יקאל לאבו אלסרי ומן חק אלדליל אן יסבך אלמדלול הו כלאם גיר צחית. וד'לך אולי יגוז יסמא דליל אלא ות'ם מדלול כמא? יסמא אלמדלול אלא ות'ם דליל. וכד'לך לא יסמא דליל ומדלול אלא ות'ם מסתדל קח? אסתדל בד'לך אלדליל עלי ד'לך אלמדלול וצאר אלמדלול מדלול פי חאל וגוד אלדליל ופי חאל ... אלמסתדל מסתדל בד'לך אלדליל. ובהמשך: יקאל לה, יבנגי אן תעלם אן אלדליל ואלמדלול המא? אלפאן' אלערב ולהם פי ד'לך טעאמי? ונחן פלא נקול פי אלאביב ופי... אנהא דליל ומדלול, ואנמא נקול

ועוד השיבו בפנים אחרות והן, ששאר מה [שנוכר] מענן ומטר וכפור ובכור וזולת זה, אכן יקרא הלשון היום בשמות אלו מזמן שיארע זה הענין, לא לפי שיוכר בזה השם מתחילת היום, ואולם יוכר מזמן היות ההתחלה ועד שארית היום, לפי שאנו מצאנו שהלשון קוראת {מקצת היום יום}, דוגמת אומרו 'שבעת ימים תהיה בנדתה', כאשר ביום הראשון הוא שיתחדש [הדם], ועד שיתכן שלא תשאר ממנו אלא שעה ופחות ויותר, [ואף על פי כן נקרא] בשם יום [אף] שעבר מזה היום אשר התחדשה בה הטומאה לפני שראתה את הדם, וי[קרא] יום טמא, ולא ייאמן בו שהוא משבעת הימים, ואיך יהיה זאת? והרי כבר החסירה טהרתה, ואיך תתפלל<sup>160</sup> ותיגע בקודש? ואשר ברור

פי אלאביב אד"א עלמנא וגודא עלי מא יחתאג אליה אלמ... מא חודש ראשון, פאן סמינאנה אנה עלאמה ... הראשון ... מא ראשון, פלא ילזמנא מן ד'לך כמא ילזם למן יקול אלאביב הו דליל ואלשהר הו מדלול וילזמה פי ד'לך מא דכ'רנאה וכד'לך נקול פי דם נדות וצרעת אנהמא עלאמאת ובוגודהמא יסתחק אלמרה תסמא טמאה ותסמא מצורעת וכד'לך אלרגל יסמא זב בוגוד אליזבות ובוגוד אלצרעת פיה יסמא מצורע ולא נקול פי הד'ה' אלישא אלדליל ואלמדלול לאן מתי מא סמינאנה דליל ומדלול ילזמנא אן נחכם פיה כמא יחממן אהל לגה אלערב פקד אסתגנינא ען תסמיה אלדליל פי אלאביב.

ותרגומו: ואמר וראיתי כתבך יכלול ארבעה דברים, ולא תזכירם בפתיחה. והן: א. דרך מי שאומר בחיוב מציאת האביב בראש החודש, ב. מי שאומר שהוא הציהוב ולא יפול על זולתו, ג. על מי שיאמר שהקציר לא יפול אלא הלבן היבש בלבד. ד. על מי שיאמר שהקציר הוא שם פועל. ודוגמת זאת כבר התבאר בלי שאזכרהו. ואני בעזרת ה' אבוא על כל ענין וענין ממה שזכרת בחשבון הארבעה, ומה' אבקש כמאמר הכתוב נחני בדקתך למען שוררי הישר לפני דרכך. ייאמר לאבו לסרי. טענתך הראשונה שאמרת שהאביב הוא סימן ושהוא יצטרך בהכרח להימצא לפני ראש החודש, ייאמר לאבו אלסרי, ומהחוק שהסימן יקדם למסומן, הוא דיבור בלתי צריך האביב להיות לפני ראש החודש. ייאמר לאבו אלסרי, ומהחוק שהסימן יקדם למסומן, הוא דיבור בלתי מאומת. וזאת, שלעולם אפשר לקרוא בשם סימן ואינו אלא מסומן, כפי שיקרא בשם מסומן ואינו אלא סימן. ולזאת לא נקרא בשמות סימן ומסומן, אלא יהיה שם מלמד, לפי שהסימן מלמד על זה המסומן, והיה המסומן מסומן בהימצא הסימן, ובהיות המלמד מלמד בזה הסימן... ובהמשך: ייאמר לו, צריך שתדע שהסימן והמסומן הם ביטויים ערביים, ויש להם בהם טעמים. ואנחנו לא נאמר באביב ובחודש הראשון שהם סימן ומסומן, אלא נאמר באביב כאשר ידענו מציאותו בהתאם למה שיידרש לכך, שהוא החודש הראשון, ונקרא לו אות על החודש הראשון, ולא נוכרח מכך כפי שיבוא ההכרח למי שיאמר שהאביב הוא סימן והחודש הוא מסומן, ויוכרח בכך למה שהזכרנו. וכך נאמר בדם נדות וצרעת שהם אותות, ובהימצאם נלמד את העת שתיקרא טמאה ותיקרא מצורעת, וכן האיש ייקרא זב בהימצא הזיבה ובהימצא הצרעת בו ייקרא מצורע, ולא נאמר בדברים הללו הסימן והמסומן, לפי שכאשר נקרא להם סימן ומסומן נוכרח לשפוט בהם כפי שישפטו בעלי הלשון הערביים, וכבר די היה לנו במה שקראו סימן באביב.

160. הרי כאן הד קדום - מאמצע תקופת הגאונים - למנהג הרווח בזמנם שהנידה אינה מתפללת. בדומה לכך כתב בספר המקצועות (המיוסד על תורת גאוני בבל, ומצוטט על ידי האשכנזים והצרפתיים, וזהו מחברו עלומה): 'נדה בימי נדתה לא תזכיר את השם וכן בימי לבונה'. משפט זה צוטט בספר האגור (סי' אלף שפח) ומשם הובא על ידי ידי הרמ"א בשו"ע או"ח סי' פח ס"א, וכן הביא האגור שבשערי דורא כתוב שאסור לנדה להזכיר את השם אפילו בימי ליבונה, וכן הוא בשם רב צמח גאון. וכן מנהג בשתי ישיבות, עכ"ל האגור. האחרונים דנו רבות במנהג זה, ראה דברי ר"י עמדין, מור וקציעה, ירושלים תשנ"ו, סי' פח שהאריך לתלמה עליו, והוכיח גם מדברי הגהות מיימוני להיפך, וסיים ששמא לא נתכוונו לפוטרו מתפלה וברכות אלא באותה שעה ששופעות דמים, שדבר זה דומה לטינוף, וכפי שפסק הרמ"א בשו"ע או"ח סי' עו ס"ד שדין קרי כצואה, והוא הדין לדם נדה. אבל כשאין דמיהן שותתין פשוט שחייבות להתפלל ולברך. ור' יעקב שלום סופר, תורת חיים, מאנסי תשס"ב, סי' פח סק"ד, הביא כסברת היעב"ץ בשם שו"ת בשמים ראש, ואחר שהקדים שידוע הדבר שיצאו עוררין על ייחוסו של הספר לרבותינו הראשונים, הוכיח מתשובת הרדב"ז ח"א סי' שטו שאין להחמיר בדמי נדה כדין מי רגלים, ואינם אלא כדם מכה לענין זה. אך מהאמור כאן עולה להדיא שעד השלמת מנין שבעה אין הנדה מתפללת, אף שכבר פסקו דמיה. לדין בהרחקות נדה מבית הכנסת במחקר, ראה י"מ תא-שמע, 'הרחקות נידה באשכנז הקדומה: החיים והספרות', סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 170-163; הנ"ל, הלכה

שהיום הטמא אכן ייקרא יום מאחרי התרחשותו, וברור שמקצת מהיום ייקרא יום<sup>161</sup>. ויהיה כמותו יום הכפורים שאכן ייקרא יום כפור מזמן הכפור ועד מה שנשאר מן היום, ולא יכנס תחת זה השם הזמן שעבר מן היום. ודוגמת זאת יום מטר וענן ושאר מה שהשיבונו. ולא נמצא בלשון שנקרא מקצת מן החודש [חודש], כאשר נקרא מקצת מן היום יום, ואכן לא נדע שייקרא בשם חודש [אלא] שלוש יום או כ"ט יום. וכבר אמרו אנשים שהם יקראו ראשית החודש {חודש}, כאמרו 'ויאמר לו יהונתן מחר חודש'. ועם היות זה המאמר ברור, לא ישתמשו בו בעלי שיטה זו<sup>162</sup>, לפי שלא יתכן לדעתם שיאמרו 'שמור את חודש האביב' ויהיה הראשון [לחודש], כפי שנאמר במאמר 'מחר חודש', שאכן ירצה בו 'מחר ראש חודש' כאמרו התחלה. ואמנם לא נמצא חודש יותר משלושים ולא פחות מכ"ט, וכך יהיה 'שמור את חודש האביב' על החודש כולו, שהואיל ולא נמצא שיהיה [שם חודש על מקצת] ממנו ולא על עשרים, כבר אמר אומר שאם [יימצא האביב באמצע החודש לא] יוכר מה שעבר מהחודש שהוא חדש אביב, יאמר... בו אביב והם הימים אשר... [ו, דף כ2]... זה והאביב... היה נעדר וחישוב וחזר על חשבון שלוש יום, ונאמרו ה...<sup>163</sup>.

...והאמין על חשבון החודשים יאמרו לו שהעדים... עמו בהיות שהסימן כבר נמצא, עשה על הסימן...<sup>164</sup> שהאביב אשר הוא סימן החודש כבר היה נעדר בראשיתו ואינו אלא במקצתו<sup>165</sup>.

מנהג ומציאות באשכנז 1000-1350, 'ירושלים תשנ"ו', עמ' 280; 'י' דינרי, 'חילול הקודש ע"י נידה ותקנת עזרא', תעודה ג (תשמג), עמ' 37-17; 'הנ"ל', 'מנהגי טומאת הנדה' – מקורם והשתלשלותם, תרכ"ץ מט (תשמ), עמ' 302-324.

161. החשבת מקצת יום ההתחלה ככולו אינה מדין מקצת היום ככולו, שבו נחלקו תנאים וחלוקים הדינים, אלא מוסכם לדברי הכל, ראה ראש השנה י ע"א; תוספות נזיר ה ע"ב, ד"ה ואת השנה.

162. להוכיח נגד דעתם, שמכך שמקצת החודש, כלומר יומו הראשון, קרוי 'חודש', הרי שמקצת ככולו נאמר גם בחודשים ולא רק בימים, ומעתה כשם שניתן לקרוא למקצת יום על שם מאורע שאירע בחציו השני, כך אפשר לקרוא לחודש האביב בשם זה על שם האביב שנמצא בהמשכו.

163. לסיכום טענה שניה זו של הקראים, מאחר וחודש הוא תמיד חודש שלם, בן כ"ט או שלוש יום, ואין אומרים מקצת החודש ככולו, צריך שיהיה האביב מצוי במשך כל החודש. והשווה ספר המצוות להקראי סה"ל בן מצליח, כ"י 823, St. Petersburg, RNL: Yevr.-Arab. I עמ' 1: פאן קאל קאלי אנה וג'דנאה פי בעץ' אלשהר נעתקד מא מצי' מן אלשהר אנה חדש אביב. יקאל לה תעתקד זמאן לס יכן פיה אביב והי אלאים אלתי מצ'ת בלא אביב נהא חדש אביב כיף יכון הד'י ואלאביב כאן ענדך מעדומה ואלחדש פלא יקע אלא עלי אלחד אלד'י דכרנאהא. ותרגמו: ואם יאמר אומר, אנו מצאנו במקצת החודשים שנכיר מה שהגיע מן החודש שהוא חדש אביב. יאמר לו, תכיר זמן שלא יהיה בו אביב והם הימים אשר הגיעו בלי אביב, והרי הזהיר 'חדש אביב', ואין יהיה זה, והאביב היה אצלך נעדר, והחודש לא יפול אלא על הגבול אשר הזכרנוהו.

164. תיבות רבות בלתי ניתנות כאן לקריאה, ולפי העניין נראה שהדין הוא בשאלה העקרונית עם הסימן צריך להיות קודם למסומן. בכל דבר המסמן דבר מה ומייחד אותו בין האחרים, ישנם: המסומן, זה שמייחדים אותו; המסמן, המייחד; הסימן, זה שבאמצעותו מייחדים את המסומן. בנידון דנן החודש הראשון הוא המסומן ומיוחד מבין שאר החודשים, והסימן שבו מייחדים אותו הוא האביב. הקראים טענו שהסימן בהכרח קודם למסומן, שאין יתכן שיבוא המסומן לעולם בעוד הסימן אינו בעולם. נגד דבריהם מובאות שתי ראיות. האחת מקידוש החודש על ידי עדים המעידים על ראית הירח, הרי הירח הסימן לקידוש החודש, והחודש הוא המסומן. העדים רואים את הירח אחר מולדו, היינו אחר תחילת החודש, ונמצא שהסימן מאוחר למסומן. והשניה מברירת העולם, שנברא כדי להיות סימן למציאות הבורא, והבורא המסומן הרי קדם לעולם שהוא הסימן.

165. מהוכחה זו, נראה שהעדים הם המכירים את ראש החודש ומביאים את ידיעתם לבית דין הקובע את הכרתם כמכרעת לכל ישראל. רק לפי תפיסה זו, ניתן להביא ראיה מקידוש החודש לנידון חודש האביב, מתוך הנחה שהעדים צריכים להכיר בסימן המסמן אם החודש מעובר או לא, וסימן זה הוא מולד הלבנה, וכיון שהם

ואולם יתיישר לך ההיקש אילו אמרת, אני עשיתי המופת מציור שהיו העדים, והגיעו העדים להעיד בהיות שהם מצאו את הירח שכבר היה. ואיך תניח [שיהיה] הראשון בשני, כמו שיונח בבקשת הירח ולא ימצאוהו וישוּבו לחפשו עד שימצא ויעידו בפנינו על מציאתו. יונח מה שהיה עליו וילקח במה שנתבאר שגוף ההיקש שגוי, לפי שההיקש נמצא נעדר, לפי ש... מצאת אותו ניכר החודש מראשיתו ואם לא ימצא בראשיתו יאמרו... שמור את חודש האביב והיא מצוה<sup>166</sup> וזו המצוה תדרוש שיהיה החודש [ניכר], והחודש לא יהיה יותר משלושים ולא פחות מעשרים ותשעה, וסימן החודש הוא האביב ואימות הסימן לא יהיה אחרי המסומן, שכן אמרנו שלא יעבור זאת.

וכבר מצאנו העולם, שהאל בראו להיות סימן על מציאותו<sup>167</sup>, והוא יתעלה נמצא לפני בריאתו בלא ספק, והנברא סימן והבורא מסומן, וכבר הקדים המסומן את המסמן. נאמר לו, שבזמן שברא האל את זה העולם, לא יסמן {את מציאות ה'} מזמן בריאתו, ואולם יהיה ראוי להיקרא בשם סימן [רק] אחרי שיימצא הלומד והוא אדם עליו השלום אשר למד בשכלו על שעבר, וזאת באמצעות עיונו בזה העולם וידיעת מדע טבע הבריאה, [שכך יכיר] שזה העולם מעשה חכמה, ודרכו כדרך מהעיון [בבנין שעל ידי כך] נודע שיש לו בנאי, וכמו העיון בספר שילמדו מזה על הסופר, ואולם יהיו הספרים וזולתם סימן בזמן אשר ילמדו בהם, שאז ילקח זה... אשר... סימן בזמן שימצא, אבל הבורא ברא אותם להיות סימן להבחין... היותם... לאמר בבריאה יתברך ויתעלה שהוא לא יהיה

מכירים בסימן אחרי תחילת החודש, נמצא שהמסומן קודם לסימן. אולם לדעת חז"ל בית דין הם הקובעים את החודש ויכולים לאיים על העדים שבאו להעיד על ראיית החודש בליל שלושם ולהכריח אותם להחריש, או לחילופין לאיים על העדים שיאמרו ראינו ויעידו שקר כדי לקדש את החודש יום קודם, כמבואר במסכת ראש השנה כ' ע"ב; וראה רמב"ם קידוש החודש סוף פרק ג; ורי"י קניבסקי, קהלות יעקב, בני ברק תשמז, ראש השנה ס' יט - כ. מכך נמצא שבית הדין יכולים להכריז במודע על קידוש החודש ביום שונה מהיום בו נראה הירח החדש, והכרחם היא שקובעת את קידוש החודש, אלא שעליהם להסתייע בעדים שיעידו כך, גם אם הם עדי שקר. רס"ג גם מרחיק עוד יותר וטוען שקידוש החודשים היה מאז ומעולם על פי החשבון, והצורך בעדים היה רק לתשובת המינים, משפקרו צדוק ובייתוס. לפי זה ודאי אין קביעת החודש תלויה בראיית העדים, ואין ראיית הירח על ידי העדים הסימן לקידוש החודש, וממילא אין משם ראיה על קדימת המסומן לסימן.

166. נראה שהכוונה שבקידוש החודש אין מצוה להכיר מתחילתו שהוא חודש מעובר או חסר, ולכן גם אם בשעת מעשה לא היה הדבר ניכר כיון שלא נראתה הלבנה, כאשר באים עדים ומעידים על ראייתה ניכר החודש למפרע. אך בחודש האביב מצווה היא שיהיה החודש ניכר, ולכן צריך שיהיה ניכר מתחילתו ואין מועיל להכירו למפרע כשבאמצעו ימצא האביב. יתכן שקרובה לכך שיטת הרמב"ם, קידוש החודש פ"ג ה"טו, שניתן לקדש את החודש למפרע, ואף באמצע החודש יכולים בית דין לקבל עדות עדים ועל ידי כך לקדש את החודש מתחילתו, שכן לפי האמור בקידוש החודש לא נחוצה הכרתו בתחילתו, ותמיד מתקבלת עדות העדים אחר זמן. לדין בשטת הרמב"ם ראה דברי הריטב"א והמאירי ר"ה כה ע"ב, בחידושי מרן ורי"ז הלוי על יומא וסוכה והלכות קידוש החודש, ירושלים תשכ"א.

167. השווה ספרי, וזאת הברכה, פיסקא שמו: היוצא בו 'זאתם עדי נאם ה' ואני אל' (ישעיה מג, יב), כשאתם עדיי אני אל וכשאין אתם עדיי כביכול אני אל. כיוצא בו 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים' (תהלים כג, א), אילמלא אני כביכול לא היית יושב בשמים. ובסוף ברייתא דקנין תורה (אבות פ"ו מ"א): כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מג, ז) 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ובאמונות ודעות, ברלין תרפ"ח, מאמר א אות ד: ואולי יחשב: לאי זו עלה ברא הבורא אלה הנמצאות? ובזה שלש תשובות... והשנית שרצה בזה להראות החכמה ולגלוּתה, וכמו שאמר (תהלים קמה, יב) 'להודיע לבני האדם גבורותיו'. וראה עוד רמב"ן עה"ת (שמות יג, טז; דברים לב, כז).

באשר לא יאמר... היה נלקח אחר כך, אף על פי שהתלמיד לא ידע הסימן... כבר קדם הסימן את המסומן בזה העניין<sup>168</sup>.

ולקצירת [העומר] יתחייב שנצא מיום שישי לפי שהוא לא יתיר {לקצור אותו} ביום החג, למאמר ה' 'כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יעשה לכל נפש'... [ח, דף 2א] על התרתו, ואמנם על מציאתו... מצא עם הקציר לא מוחלט... ואין אומרו (דברים טז, ט) 'מהחל חרמש תחל לספור' סימן לכך שביום..., כיון שהביטוי 'מהחל' אכן הוא מאחרי החל<sup>169</sup>, כדוגמת אמרו (דברי הימים ב' לא, י) 'מהחל התרומה' ירצה בה מאחרי החל התרומה, ודוגמת זאת הרבה<sup>170</sup>. וכבר ביארתי לך שמי

168. הכוונה שאף שהבורא קדם לעולם ללא ספק, מכל מקום תיאורו כבורא באמצעות הסימן הוא רק אחר שישנו מי שלומד הסימן ומתוכו לומד על הבורא, ואם כן אכן הכרתו כבורא היא מאוחרת למציאות הסימן. נמצא שישנו הבדל בין מציאותו של המסומן לבין הכרתו ככזה. הכלל האומר שהסימן קודם למסומן נכון רק ביחס להכרת המסומן ככזה, אך מציאותו של המסומן יכולה להיות לפני הסימן. על אותו משקל, גם בחודש האביב אין צורך לחפש ולבקש אותו לפני חודש האביב, כיון שיש לחלק בין מציאותו של חודש האביב לבין הכרתו ככזה, ומציאת האביב שהיא הסימן צריכה להקדים רק את הכרת חודש האביב ככזה, אך אינה צריכה להקדים את מציאותו. לכן, לדעת רבינו, אפשר שיכנס חודש האביב לפני שנמצא את ביכור השעורים, ולאחר זמן, כשבמהלך החודש ימצא ביכור השעורים, יוכר חודש האביב ככזה.

טענה זו הובאה גם בספר המצוות לקראי לוי בן יפת הלוי (כ"י Oxford - Bodleian Library MS Reggio 5 דף 22א): והביא עליו קושיא ואמר לו, כי הגופות הם מורים על הקב"ה והוא כ"ש הוא הראשון באין חקר לפניו. וכן המעשה מורה על עושהו ויצרו על יוצרו. והעושה והיוצר הם קודם מעשיהם בהרבה. ויצא מזה הקושיא כאשר אמר כי הדעת בראיה חייב שיהיה מוקדם אל הדעת כאשר הוא מורה עליו. הלא תראה כי בתחלה נראה חודש הגופות ונשיג את הדעת בחודש באפעים [=במקרים, ביטוי שגור בספרות הקראים] המתחלפים אשר יתחלפו עליהם, וכי הם אינם מונחים מן האפעים. ואחר זה נגיע ונשים אל מקום עושיהם ובוראם בחוץ מן הראיה ובראיה אחרת. וכבר בא עלינו הדעת בראיה קודם הדעת כאשר הוא מורה עליו. 169. אך בתפסיר תרגם רבינו: מן וקת אבתדא, כלומר: מעת התחלת. וראה בהערה הבאה שאכן הפירוש 'מהחל' – מאחרי התחלת, הוא פירוש קראי.

170. נראה שכאן מובאת טענה נוספת של הקראים להקדמת חיפוש האביב. לדעת הקראים, הבאת העומר אינה בט"ו ניסן כדעת חז"ל, אלא ביום ראשון, והם מפרשים "ממחרת השבת" על שבת בראשית, כשהם מאמצים בכך את הפרשנות הצדוקית-בייתוסית בדבר מועד חג השבועות. ראה ספר הכוזרי מאמר א אות מא; וי' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילת קומראן, תל-אביב תשס"ד, עמ' 134 והערה 71. לדעתם, אם יום י"ד בניסן חל בשבת, מביאים את העומר כבר ביום ט"ו, שהוא כבר 'ממחרת השבת', ולפי דרכם הם פירשו את הפסוק בספר יהושע (ה, יא) 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה', כך שבאותה שנה אכן חל ט"ו בניסן ביום ראשון ובו הביאו את העומר ואכלו מן החדש, ו'ממחרת הפסח' פירושו ממחרת יום י"ד שהוא יום הקרבת הפסח. ענין זה מבואר בקצרה בפירוש ראב"ע (ויקרא כג, יא), ובאריכות בספר הפתרון לקרא יעקב התמאני (כ"י סנקט פטרבורג - ספריה לאומית 612 EVR I), פרק 5-6 (חלוקת הפרקים מאוחרת). פירוש זה לכתוב ביהושע, שאכלו מהתבואה החדשה ביום ט"ו אחרי הקרבת העומר שחל ביום ראשון בשבוע, מבואר גם בכתאב אלאנאר ואלמראקב לקראסאני (ed. L. Nemoy, New York 1939-1943, pp. 867); בפירוש יפת בן עלי ליהושע (ה, יא-יב, כ"י בריטיש מוזיאום Or. 2404 דפים 439-441); ובאשכול הכופר ליהודה הדסי (גוזלוו תקצ"ו, ס' רכג, דף פה ע"ד). על שיטתם הקשו הרבנים, שהרי נאמר בתורה שספירת העומר מתחילה 'מהחל חרמש בקמה', והרי ברור שאין קציר ביום טוב עצמו, ואם מביאים את העומר ביום הראשון של חג הפסח לא ניתן להתחיל למנות בו את ימי העומר ולקיים את הספירה 'מהחל חרמש בקמה'. בתשובת טענה זו, השיבו הקראים ש'מהחל' אין פירושו באותו יום דווקא, אלא מיום זה והלאה, וניתן להתחיל למנות את ימי העומר מספר ימים אחרי התחלת החרמש בקמה. לשימוש בתיבת 'מהחל' בהוראה זו הביאו הקראים ראייה מהפסוק בדברי הימים 'מהחל התרומה' המובא כאן. לפי זה נמצא, שהאביב מתחיל להיקצר עוד לפני חג הפסח, ואף על פי כן נקרא הפסח 'מהחל חרמש בקמה'. ומכאן שהאביב

שחיפש את האביב למצאו, ויתרחש לו י"ד יום שישי, יצטרך לקצרו והוא אביב, ולא יהיה הבדל בין אביב ובין קציר, וזה בטל<sup>171</sup>.

כדי שתדע שהאביב יתחייב לבקשו לפני החודש, כדי שיהיה מצוי בראש החודש, שהרי האביב הוא סימן עליו ובו החודש ידוע, ולכן יחוייב שיהיה מצוי מראשיתו כדי שיקחו האנשים את מצוות החג אל בית ה', והגענתם לשם הרי היא לפני י"ד בחודש, ולא יתאפשר להם זאת אלא אם כן תתאפשר להם הידיעה שחודש זה הוא חודש החג. וזה שיש אנשים על דבר... השיטה בחיפוש האביב ב"ד לחודש, מתי יהיה החג, וזה בטל<sup>172</sup>.

מצוי כבר לפני פסח. פרטים אלו מבוארים בספר הפתרון הנזכר. אם כנים הדברים, הרי שהדברים המובאים כאן הם פיתוח והמשך של הטענה הקראית הנזכרת בחלקה בספר הפתרון. ככל הנראה טענה זו היא של בן זוטא הקראי, כפי המשתמע מדברי ראב"ע (ויקרא כג, טו, פירוש נוסח אחר, נדפס ע"י פרידלנדר, פירושי ראב"ע, לונדון 1877 עמ' 70), עמו התפלמס רס"ג עוד בהיותו במצרים. וראה עוד י"א מאן, Texts and Studies (כב עמ' 95).

171. בכך דוחה רבינו את הפרשנות לפיה 'מהחל חרמש' פירושו מאחרי התחלת הקצירה, וניתן לקצור את העומר לפני הפסח. שהרי אם כן, כשחל י"ד בניסן ביום שישי, ראוי להקדים ולקצור את העומר ב"ד שהוא יום חול ולא בט"ז שהוא יום מועד. רק לדעת הרבנים ש'מהחל חרמש בקמה' הוא 'מעת התחלת הקצירה', חובה לקצור בט"ז כדי שיתקיים 'מהחל חרמש בקמה תחל לספור', אך לדעת הקראים ודאי עדיף לקצור ב"ד בו. אלא שאם כך יהיה גם חג הפסח 'חג הקציר', שקצירת השעורים היא ביום הקרבת הפסח, וקשה שהרי חג השבועות נקרא 'חג הקציר', ואם גם חג הפסח הוא חג הקציר, היה לו להיקרא 'חג קציר שעורים' ולא 'חג האביב'. ומכאן שביום ט"ו האביב עדיין אינו קצור, ורק בט"ז בחודש קוצרים אותו.

172. בדומה לכך טענו הקראים שצריך להקדים את בקשת האביב לפני ראש חודש, ותורף דבריהם, שכיון שיש צורך בשמירת חודש האביב על ידי הכרה שלמה, צריך שיהיה ניכר על ידי ראית החוש, כלומר – ראית גדילת אביב השעורים, וזאת עוד לפני ראש חודש, ולא לפי כללי החשבון שאינם ניכרים בחוש לכל. רס"ג מסכים שצריך לדעת מתחילת החודש שחודש זה הוא חודש האביב, אך לא משום מצוות 'שמור את חודש האביב', שלדעתו מתפרשת רק על מצוות עשית הפסח בחודש זה ולא על עיבור השנה, אלא כדי שישפיקו בני ישראל להגיע למקדש עד יום י"ד בחודש כדי להקריב את הפסח במועדו. וכיון שלדעתו (ראה לעיל הערה 143) א"א להכיר את החודש בביכור השעורים, מן ההכרח שהוא ניכר על ידי חשבון הלוח. ועל כך הוא כותב כאן, שאפשר להמוך להכיר את החודש מראשיתו על ידי תקיעת השופר שבכל ראש חודש, ואין צורך בראית החושים של גדילת האביב. בכך תתקיים ה'שמירה' כדינה על ידי ראית החוש. ואילו בית הדין, הקובע מתי יתקעו בשופר, אינו מצווה לדעת את הקביעות על פי החוש, ודי לו בידיעה על פי חשבון הלוח. בכך עונה רבינו לטענת הקראי ב'פולמוס פנים קראי' שמתווכח עם איש ריבו הטוען מצד אחד שאין צורך שיהיה האביב בתחילת החודש, ומצד שני מודה שאינו יכול להימצא בסוף החודש אלא צריך להימצא באמצעו. וזו לשונו: קד טאל כלאמך פי מא אכט'רה לא חאג'ה' לך פיה והו ממאת'לתך אלשי באלשי יגב יכון פי אשיא מכ'צוצה' ותקול אלממאת'לה צחיחה ואלמעאוצה סאקטה באדכ'לאן אלמסח ואלגראב ואלסואל ואלטול וגירה פאנת ג'הדך כלה אן תורי ממאת'לה חדש אביב ביום מטר פי וגה מא ואנה לא יגב אן יכון ממאת'לה מן גמיע אלגהא ואת מנעת ממאת'לתך בה בקולך אן יום מטר יסמא בכוך אלמטר פי אכ'רה וחדש אביב לא יסמא אד'א לם יגד פי נצפה ואן וגד פי אכ'רה ואדא את מנעת אלממאת'לה פלם אדכלת סואד אלגראב וטול אלמסח ולם? לא ת'בת עלי ממאת'לה דהה וגעלת חדש אביב יסמא בהדא אלאסם בכונה פי אכ'רה מתל יום מטר ותעמל עלי מא קד אלזמנאן פי קולך הדא אלכלאם הד'ה קבל הד'ה ענד קולך אלאול לאנך תעיד כלאמך ויטול עלינא מעאודה ואגבך פעלי כל חאל אנת אדכ'לת אלי ממאת'לה' מא לא תלזמך איאהא אלחג'ה' ואנת מנעתהא ואלחג'ה' תלזמך אלת'באת עליהא לו נט'רת פי מא ילזמך מן ד'כרהא למא כנת תדכ'ל נפסך פיהא אד לים אלעקל קצ'א עליך בהא ולא סמע.

ותרגומו: כבר ארכו דברין שברובם אין לך צורך בהם. והוא שבהשוואתך דבר לדבר, יתחייב שיהיה בדברים מיוחדים, ואתה אומר שההשוואה אמת והקושיית אינן קושיית, בכך שהכנסת את הדברים והנאדות וההשחרה

יש לדעת שזה החודש אפשר שיהיה ידוע מראשו<sup>173</sup> ובו יתקעו בשופר כאמרו (תהלים פא, ד) 'תקעו בחודש שופר' ותרגומו תקעו בחודש אשר היתה ידיעתו מכוסה מאיתנו, כדי שנדע מתי הוא

והאורך וזולתם, וכל מאמציך להורות השוואת חודש אביב ליום מטר בן כל שהוא, ושאינה זה מחייב שיהיה שווה מכל הצדדים. ואתה נמנעת מהשוואותיך בזה, באמרך שיום מטר ייקרא בהיות המטר בסופו, וחודש האביב אינו נקרא הואיל ולא נמצא באמצעו, ואף על פי שנמצא בסופו. והואיל ומנעת את ההשוואה לא הכנסת השחרת הנאדרות ואורך הבדים, ואלו לא הסתמכת על השוואתן זו וקבעת שחודש האביב ייקרא בשם זה בהיותו בסופו דוגמת יום מטר. והיית עושה כפי שכבר הכרחנו לך באמרך דברים אלו זה לפני זה בעת מאמרך הראשון, כי אתה חוזר על דבריך ותאריך עלינו החזרה להשיבך. הנה על כל פנים אתה נכנסת להשוואה שאינה מחייבת אותך אותה הטענה, ואתה מנעת אותה, והטענה מחייבת אותך להסתמך עליה, אילו עינת במה שמכריח אותך מהזכרתה לא היית מכניס עצמך בה הואיל ואין השכל גוזר עליך בזה ולא הצית. כאמור, דעת רבינו שאכן מצד שם 'חודש האביב' אפשר שיימצא האביב גם בסוף החודש, אך מסיבות אחרות, כהקרכת העומר, צריך שיימצא האביב לפני הקרכת העומר, ולשם הקרכת הפסח צריך שמתחילת החודש ייוודע [על פי חשבון הלוח] שזהו חודש ניסן.

והשווה גם כתאב אלאסתבצאר ליוסף בן אברהם הרוואה, דף 15ב: אעלם אנא קד ביננא פי אלנק' עלי שמואל בן חפני ראס אלמתיבה תפסירא שמור את חדש האביב אן הדא אלאסס סמי בה אלזמאן לחצול חאדתי' פיה ואנה ליס בלקב וביננא איצ'א פי אול הדא אלכתאב תשביה אלפיומי חדש אביב בתל אביב... ותרגומו: דע שאנחנו כבר בהכרחנו בהפרכה על שמואל בן חפני ריש מתיבתא בתרגומו 'שמור את חדש האביב' שזהו שם שבו נקרא הזמן על שם אירוע ההתחדשות בו, והוא אינו בכינוי השם. וכיארנו גם בתחילת זה החיבור דמיון של הפיומי 'חדש אביב' ב'תל אביב'. דיון נוסף שם, בכת"י שסימנו Yevr.-Arab. I 318, ומדברי רס"ג שהביא שם עולה שאף לדעתו 'חודש האביב' אינו אלא שמו של האביב, אך אין מצווה לשמור שהוא יהיה כך. פירוש זה, אך לא בשמו של רס"ג אלא בסתם כדעת אחד הרבנים, הובא באשכול הכופר של יהודה הדסי (ס' קצ): ומי שאמר 'שמור את חדש האביב' הוא שם לחדשך לא כפי המעשה הנעשה בו כי אם הוא שם בלי מעשה, כשמות רבות בהוראתך... כי לקחו ודמהו ממה שאמר תל אביב, והוא שם מקום, כמו שאמר תל חרשא תל מלח, כן חדש האביב.

173. כלומר – גם אם לא נראתה הלבנה, וכדלהלן, שעדיין הוא 'בכסה'. מכאן יש לעמוד על עניינה של ראייה זו לשיטת רס"ג על קדמות הקידוש על פי החשבון, שהובאה בשתי מקבילות מאוחרות בניסוח סתום. בפסיקתא זוטרותא ל' טוביהו ב"ר אליעזר (בראשית יז, ג) כתב: 'וא"ת היאך תקנו אחרונים תיקון הדחיות חידוש על תיקון הראשונים שהיו מקדשים ע"פ הראייה... זו תשובתו, כי התורה אמרה 'אלה מועדי ה' אשר תקרא אותם מקראי קדש' (ויקרא כג ב), קריאת קידוש המועדים בישראל תלויים, שאפילו בימי הנביאים לא היו ישראל הולכים אלא אחר קידוש בית דין שנאמר 'החדש הזה לכם ראש חדשים' (שמות יב ב), כזה ראה וקדש, שאין הדבר תלוי בראיית הלבנה, כי אם בקידוש בית דין, שיהיו בית דין מעיינין בו, ואמרו מקודש מקודש. ואמר 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' (תהלים פא ד ח), ללמדך שאחר חוק קביעות החודש היו ישראל הולכים... ואעפ"כ מצוה היא לישראל לקדש ע"פ הראייה, כענין העדות שנמסר לעדים להעיד בפניהם, מה שראו בעיניהם, אבל אם לא ראו בעיניהם וידעו ונתבררו מפני המרקה ומפי המקבל הממון שאמר קבלתי והודה המקבל לא יעידו העדים, לכך נאמר 'או ראה או ידע' (ויקרא ה א), כך אף על פי שמצוה לקדש ע"פ הראייה אם לא נראה מקדשין אותו על הידיעה'. ולא נתפרשה הראיה מ'תקעו בחודש שופר' איך למדים ממנה לקידוש על פי החשבון. במדרש שכל טוב המבוסס רבות על הפסיקתא זוטרותא, נאמר (בראשית שם) בלשון זו: 'וכתיב 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגיני כי חק לישראל הוא' תחלה, ואח"כ 'משפט לאלהי יעקב'. משמע שפירש את הראיה לכך שבית דין קובעים את ראש החודש על ידי התקיעה בשופר, ואחר כך מסכים עמהם ה', והדבר הופך ל'משפט לאלהי יעקב'. אך אם זו הראיה, הרי שהיא קשה לכאורה, שהרי מניין לנו שהכוונה להסכמת ה' לקביעת החודש על פי בית דין גם כשלא היה מולד הירח, וכיותר – הרי מדרש חז"ל מפורש הוא מ'אתם' אפילו שוגגין וכו' שקידוש בית הדין קובע את ראש החודש, ואין צריך לחדש לכך ראיות במדרש הכתובים. אך כעת, בהגלות מקור הדברים, אנו למדים על הראיה כפי שיצאה מבית מדרשו של רס"ג.

זמן חגנו<sup>174</sup>. סימן זה הוא לפני ידיעת ההמון, כפי שאמר 'מכוסה', ועל ידו ידעו שזהו חודש החג, ויתחילו בני האדם לעשות את מצוות החג על מכונם.

ודע שכבר יצטרכו לשטות נישואין ובטחונות וערבויות, ויצטרכו בהם לעדים שיעידו, ואילו תאריך החודש, אם לא ייודע היום עד אמצעו, לא יוכלו לכתבו בשטות, ויטולטלו כעל גלים, וזה דבר רחוק מן האמת. שהרי צריך שיתאפשר שיהיה החודש הראשון ידוע מראשיתו, כמו שנאמר (יחזקאל מה, יח) 'כה אמר אדני ה' בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים', ואמר (שם פסוק כ) 'וכן תעשה בשבעה בחדש מאיש שגה ומפתי', וזה מורה שהראשון ידוע מראשיתו<sup>175</sup>.

174. לפי תרגום זה 'בכסה' פירושו בזמן המכוסה, ועל דרך שפירושוהו חז"ל ודרשו מכך שהכוונה לראש השנה שהלבנה מתכסה בחג זה. נראה שאף יש מהרבניים שפירשו את הכתוב 'בכסה ליום חגיגו' כמתייחס לראש חודש ניסן, שהידיעה מכוסה אם הוא אדר ב' או ניסן, ועל ידי תקיעת השופר מודיעים חכמים את עניינו (כך הביא קראי אנונימי בפירושו לתהלים פא, ד, כת"י סנקט פטרבורג - ספריה לאומית 587 EVR I): 'ויש אומ' 'בכסא' הוא חדש ניסן אש' לא ידעו אם הוא אדר או ניסן עד אש' ימצאו אביב וידעו. היה מכסה מן הדעת עד מציאת האביב. וכן היה לשלמה י"ב נציבים יכלכלו אתו ל"ב חדשים. ונציב אחד אשר בארץ לחדש אדר השני. כדבר הרבנים בש"ס. אך בתרגום ובפירוש הארוך של רס"ג לתהלים שם פירש 'בכסה' לשון שחיטה, כתרגום ושחט - ויכוס, ופירש שהכוונה לזמן שחיטת עולות וזבחי ראשי חדשים. בספר המצוות לקראי לוי בן יפת, המאמר בסימן ראשי חדשים (Oxford - Bodleian Library MS Reggio 5, דף 3 ב) מביא טענתו של רס"ג כאן, הלומד מ'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו' שתוקעים בשופר להודיע שהוא ראש חודש בעת שידיעת המולד עדיין מכוסה, והביא שלדעתו פירוש דברי שלמה (משלי ז, כ) 'ליום הכסא יבוא ביתו', ירצה כי היום אשר ישוב בו אל ביתו הוא יום נפלא, מפני כי לא נתן לה זמן ידוע, וחפצה בזה עד שיבוא הנואף. ולוי חלק על פירוש זה, וכתב בפירוש 'בכסה' הוא ביום השחיטה, והוא מלשון תרגום, המתרגם 'וישחט' 'ויכוס'. והנה, גם בפירוש הפסוק הנזכר במשלי חזר בו רס"ג בתרגומו מדעתו בפולמוס דנן, ותרגם 'פליס יגי' אלי יום אלאצ'חא - ולא יבוא אל יום הזבח, הרי שגם כאן פירש 'כסה' לשון שחיטה ולא לשון כיסוי והעלם.

175. ראה זו מובאת בקצרה בספר המצוות ללוי בן יפת הלוי (Oxford - Bodleian Library MS Reggio 5 דף 22א), ובתוספת הרחבה ודיון ב'פולמוס פנים קראי', שם מובאת דעת רבינו כדעת 'קצת בני האדם', והטענה מבוארת שם יותר, שכיון שבכל שנה צריך להקריב את הקרבן האמור ביחזקאל, וישנם שנים בהם האביב לא ניכר [ננראה גם לא בחודש ניסן], הרי שבהכרח אין ידיעת החודש תלויה באביב. וז"ל: ת"ם קלת בעד הד"א ואלבעץ' אלנאס קאלו אן אלדליל עלי אן אלאביב יגי' יכון מוג'וד פי אול יום מן אלשהר אלאול, הו קול יחזקאל עלי' אלס' כה אמר אדני יי בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר וחטאת את המקדש, ואלאן, למא עלמת אן הד"א אלקרבאן מ'צ'מן ביום ראש אלשהר אלאול וכאן ראס שהר ניסן לא יעלם אלא בוגוד אלאביב פיה עלמת אן לא אבד מן אן יכון אלאביב מוג'וד פי ראס אלשהר. פקלת יקאל לה מא אנכרת אן הדא אלקרבן ליום פעלה פי סנה אלאולה פקט אד"א תם בני אלמקדש פאן קאל נחנ'ד אלעבארה מעמומה פי כל סנה וסנה יקאל לה לו כאן אלאמר כמה זעמת לכאן על? אלעבארה אדא ורדת חקאה אנהא מעמומה ומא כאן פאידיה פי קולה לדרתיכם ולא פי קולה חקת עולם ולא פי קולה תמיד ואד"א כאן דלך כדלך עלמנא אן תאכ"ד הדא אלקרבאן לא יכון אלא באלדליל ואלעבארה פמא דלת עלי תאידיה פי כל סנה וסנה. ותרגומו: אחר כך אמרת, וקצת בני האדם אמרו שהראיה על שהאביב חייב להימצא ביום הראשון מהחודש הראשון, הוא מאמר יחזקאל עליו השלום כה אמר אדני יי בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר וחטאת את המקדש, וכעת, בהיותך יודע שזה הקרבן תלוי ביום ראש החודש הראשון, ובהיות שראש חודש ניסן לא ייודע אלא בהימצא האביב בו, ידעת שאין מנוס מכך שיהיה האביב נמצא בראש החודש. אמרת, נאמר לו, לא הכחשת שהקרבן הזה חייבים לעשותו בשנה הראשונה בלבד אם נשלם בנין המקדש, ואם אמר אנחנו תופשים את הביטוי הסתום בכל שנה ושנה, נאמר לו אילו היה הענין כמו שסברת היה טעם? הביטוי הואיל וזה נכלל בו בהיותו סתום, ומה התועלת באמרו 'לדרתיכם' ולא באמרו 'חקת עולם' ולא באמרו 'תמיד',



...

[ב<sup>2</sup>, דף 2א]

ואולם הריסת טענתם בכללותה [נסתירת] עיקרם בביטול המסורת, כבר הבאתי זאת בזה החיבור. ולה' השבח הרב.

כתב יזל כטל חרמון וירד:  
 [לצע]יר מבני גלות ספרד<sup>176</sup>:  
 כתבהו כבן שלוש ועשרים:  
 עלי [ענ]ן אשר קשר ומרד:  
 בהתהלך שמו [ע]ל הארצות:  
 אזי יתר לבב כל מין ויחרד<sup>177</sup>:

ומאחר שכך הוא ידענו כי לקיחת הקרבן הזה לא תהיה אלא בראיה וביטוי המורים על התמדתו בכל שנה ושנה.

176. בהקדמת ספר האגרון, מהדורת נ. אלוני, ירושלים תשכ"ט, עמ' קנו, כותב רס"ג על תפוצות הגולה: נפוצת מזרח מספרת יונית, ושפת פרס ומצרים הגו חנסית, וגם גלות בני קנו ובני ספרד ישיחו נועז גרי יתת כהם וכלשון עם ועם. ומכאן שאין רס"ג מזהה את מצרים עם ספרד. ואפשר שאינה אלא מליצת שיר על שורש 'ספר', רצ"ע.

177. משקל השיר – יתד ושתי תנועות, יתד ושתי תנועות, יתד ותנועה. הניקוד הטברני בשיר זה אפשרי גם אם רס"ג עצמו ניקדו, שכן בימיו חי 'המלמד הגדול' אהרן בן אשר 'אחרית השלשה', והניקוד הטברני היה רווח וידוע. ישנו כאן חריג אחד מכללי הדקדוק, אם 'כתב' הוא נסמך, שאם כן יש לנקד 'כתבהו' בב"ית קמוצה ולא פתוחה, ואפשר שנשמטה נקודת הקמץ, או שהניקוד השתנה בעקבות ההגייה הארצישראלית הקוראת קמץ כפתח. לדיון נוסף על משקל השיר ומשמעויותיו, והסברא לפיה שיר זה נוסף על ידי מעתיק שהעתיק את החיבור לכל המוקדם דור אחרי רס"ג, עת החלה תופעת כתיבת השירים השקולים, ראה מה שהובא בגנוזי קדם, ה, רב"מ לוין (עורך), ירושלים תרצ"ד, עמ' 151-152, ממכתבו של ח"נ ביאליק.

## נספח

### האם שנת תשע"ו מעוברת שלא כדין?

בפרקי המבוא הובאו שתי דרכים לחישוב אורך שנת השמש: תקופת שמואל לפיה אורך שנת שהשמש הוא שס"ה ימים ושש שעות, ותקופת רב אדא לפיה אורך השנה הוא מעט פחות. לפי תקופת רב אדא, במהלך מחזור קטן של תשע עשרה שנים, שבהן שבע שנים מעוברות, יש תשע עשרה שנות חמה שלמות, ו-235 חדשי לבנה מלאים.

לצורך התאמה מדויקת זו בין חדשי הלבנה ושנות החמה נלקח בחשבון שאורך החודש הממוצע של הירח הוא 29 יום, 12 שעות ו-793 חלקים; וכמו כן נלקח בחשבון שאורך שנת החמה, כדעת רב אדא, הוא 365 יום, 5 שעות ו-997.6316 חלקים. 19 שנים כאלו הרי הם בדיוק 6939 יום, 16 שעות ו-5951 חלקים.

התאמה זו מבוארת בדברי הרמב"ם, קדוש החודש, פ"י ה"א:

שנת החמה למי שהוא אומר שהיא פחות מרביע מחכמי ישראל יש מי שאומר שהיא שלש מאות חמשה וששים יום וחמש שעות ותשע מאות שבעה ותשעים חלקים ושמונה וארבעים רגע, והרגע אחד משהו ושבעים בחלק, ולפי חשבון זה תהיה תוספת שנת החמה על שנת הלבנה עשרה ימים ואחת ועשרים שעה ומאה ואחד ועשרים חלק ושמונה וארבעים רגע, סימן להן יכ"א קכ"א מ"ח, ולא תמצא תוספת במחזור של תשע עשרה שנה כלל אלא בכל מחזור מהם ישלמו שני החמה עם שני הלבנה הפשוטות והמעוברות.

למעשה, שתי ההנחות אינן מדויקות כל צרכן. על אורך החודש הירחי הממוצע כתב הרמב"ם בפירושו למסכת ראש השנה כה ע"א ד"ה אין, וכשתבקש דבר זה לפי דקדוק החשבון נמצא הדבר אינו, אלא ליתר מחשבון זה נקבצין, ע"כ. גם אורך השנה השמשית הממוצע אינו 365.24675 יום, כתקופת רב אדא, אלא 365.2422 יום. הפרש זה העולה על 0.08 יום במשך 19 שנה, מצטבר ליום שלם במשך 216 שנים.

ההתאמה המדויקת בין חודשי הלבנה ושנות החמה בכל מחזור קטן של 19 שנים, מביאה לידי השערה שחז"ל בבואם לייסד את הלוח לא דקדקו להגיע לחשבון הממוצע האמיתי, אלא לחשבון הקרוב ביותר המתאים לקביעת הלוח<sup>178</sup>. וכן יש להוכיח מדברי ר"י עראמה, עקידת יצחק, פרשת בא שער לז:

...אמנם 'בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם' נתבאר ש'אין כמוך', ואמר זה לכוין למה שאמר למעלה 'נשוא ינשאו כי לא יצער', כי הא דתנו רבנן חכמי ישראל אומרים מזלות חוזרים וגלגל קבוע, וחכמי האומות אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועים, נצחו חכמי אומות העולם והודו להם חכמים, כדאיתא במסכת פסחים, כי הענין הזה רצוני מהיות הכוכבים גופים נחים בלתי מתנועעים מעצמם ולא נעתקים ממקומם, אשר מזה נתבאר מיעוט יכלתם, ושכל מה שעשו לא עשו אלא מדעתו, כמו שאמרנו, נתבאר אמתתו ראשונה לחכמי הגוים ולמלכיהם, מצד עוצם השתדלותם בעניני פרטי המלאכה ההיא, אשר כווננו אליה לעבוד עבודתה,

178. ראה על כך עוד במאמרי, 'מולד כ"ט י"ב תשצ"ג – קביעה אסטרונומית או פרגמטית?', דאצ"ה, 54 (מיום י' באב תשס"ט), עמ' 4.

ולשמור משמרתה, כמו שנתפרסם מעבודתם הנכריות, אשר אסרה אותם התורה תכלית האיסור, מה שלא הוצרך כל זה לחכמי ישראל, רק לדעת מה שכוון מהמלאכה ההיא לחכמת העבור ולחשבון תקופות ומולדות כתורה וכמצוה, כמו שיבא, והנותר מהם היה להם לזרה ולאבוד זמן בעניינים חצוניים שלא הותר להם להתעסק בהם, רק בזמן שאינו מן היום ולא מן הלילה (מנחות צט ע"ב), כי בתורה כתיב (יהושע א) והגית בו יומם ולילה.

מכך נמצא, שהדקדוק אחר האורך האמיתי של החודש הירחי ושל השנה השמשית אינו מכלל עיסוקם של חכמים, עד שיש בו אף משום ביטול תורה. רק החישוב הנחוץ לצורך קביעת הלוח, שהוא ממוצע כ"ט י"ב תשצ"ג לאורך החודש הירחי ואורך תקופת רב אדא לשנת השמש, הם החישובים שחושבו על ידי חז"ל, מאחר והם הקובעים את הלוח המבוסס על חשבון מחזורי של י"ט שנים. אכן, בעת שישבו סנהדרין וקבעו את עיבור השנים לפי התקופה ולא לפי מחזוריות הלוח, לדעת רב האיי גאון ורוב הראשונים הסוברים שבזמן הסנהדרין לא נקבעו המועדות לפי החשבון, חושב אורך השנה השמשית כפי שהוא באמת, ולא כתקופת רב אדא, וכפי שנקטו ר"ש וואלטש, נאווה קדש, ברלין תרמ"ו, פ"א ה"ג; ור"י גינצבורג, עתים לבינה, וורשה תרמ"ז; וכן צידד החזון איש, או"ח סי' קלח סק"ד<sup>179</sup>, באפשרות שיש תקופה מדויקת יותר מתקופת רב אדא.

אי ההתאמה בין תקופת רב אדא לבין המציאות, גורם לכאורה לבעיה בשנים דוגמת שנת תשע"ו, בהן מעוברת השנה שלא לצורך וממילא לכאורה שלא כדין. כפי שהתבאר בפרקי המבוא, דין 'שמור את חודש האביב', כפי שהתבאר בגמרא, מתקיים לפי תקופת רב אדא. לפי המבואר בגמרא צריך יום התקופה לחול בין ט"ז אדר לט"ז ניסן (כשהיום המדויק, בין י"ד לט"ז, נתון למחלוקת ראשונים). ואכן לתקופת רב אדא לעולם חלה התקופה בטווח ימים אלו, ואילו לפי תקופת שמואל היא חלה בשנים רבות אחרי ט"ז ניסן, ומכך הסיקו הראשונים שתקופת רב אדא היא האמיתית, או שלהלכה יכולה התקופה לחול גם בחציו השני של חודש ניסן.

אלא שלפי אורך השמש האמיתי, הקצר מתקופת רב אדא וכאמור, יוצא שבימינו בכל מחזור קטן ישנן שלוש שנים בהן חלה התקופה לפני י"ד אדר. מאחר ולפי האמת ב-19 שנים יש 6939.6016 ימים, ואילו לפי הלוח יש 6939.689 ימים, מדי 216 שנים נסוג יום התקופה האמיתי ביום שלם ביחס ליום תקופת ניסן של רב אדא, ובימינו מושפעות מכך השנה השמינית, האחת עשרה והתשע עשרה שבכל מחזור קטן, כך שיום התקופה חל לפני י"ד באדר ב', וחג הפסח חל יותר מחודש לאחר התקופה. כעבור זמן תיתוסף עוד שנה רביעית - השנה השלישית במחזור - למנין השנים המעוברות לכאורה "שלא לצורך", ובמשך המאות הבאות גם השנה הארבע עשרה למחזור, וכן הלאה.

בזמן יסוד הלוח, שלדעת רב האיי גאון<sup>180</sup> נתקן על ידי ר' הלל בנו של רבי יהודה נשיאה בשנת ד' קי"ט, אכן חלה תקופת ניסן האמיתית בכל השנים בין ט"ז באדר לט"ז בניסן, ואילו היו מעברים בסדר אחר היה נגרם שיבוש. אך בימינו, אילו לא היו מעברים את השנים הללו אלא את השנים הבאות אחריהן, היה יום התקופה עולה כהוגן בכל השנים. מובן שלא ניתן לשנות את הלוח ולתקנו' מדי 216 שנים, ואשר נותר לדון הוא אם קיימת בעיה הלכתית כלשהי בכך שחודש ניסן אינו החודש

179. ב"ב תשל"ג, עמ' רלג.

180. בתשובה המובאת בספר העיבור לראב"ח, שער ז: בשנת תר"ע לשטרות.

בו חלה תקופת ניסן אלא חודש אחר כך.

ניתן היה לכאורה לתרץ, שאין בעיה בכך שתקופת ניסן חלה לפני ט"ז באדר, שהרי בגמרא אין מבואר אלא שאם התקופה חלה אחרי ט"ז בניסן צריך לעבר את השנה, כיון שאין לתקופה לחול אחרי תאריך זה, אך לא נתבארה הבעיה ההפוכה, שאסור לתקופה לחול במרחק של יותר מחודש מחג הפסח. ואכן, לכאורה נראה שהדבר תלוי בטעמים השונים שניתנו על ידי הראשונים, וכפי שהתבאר בפרק השלישי של המבוא: לדעת רש"י ותוספות צריך 'חודש ניסן של חמה', שהוא החודש הסמוך ליום תקופת ניסן, להתלכד עם 'חודש ניסן של לבנה', ואין לאפשר מצב שבו תקופת ניסן נופלת מוקדם מדי. אך גם לפי דרך זו, אין כל בעיה בכך שתקופת ניסן נופלת בב' באדר, שהרי בכך נפגשים חודש ניסן של חמה עם חודש ניסן של לבנה, שהרי חודש ניסן של חמה מסתיים ביום א' ניסן. נפילת תקופת ניסן לפני ראש חודש אדר תתרחש רק אחרי שנת ז' אלפים ש'181.

ומה באשר לחולקים על רש"י? כפי שהתבאר לעיל במבוא, פרק חמישי, לדעת רס"ג ורבינו חננאל אין צורך אלא שחג הפסח או הקרבת העומר יהיו במהלך תקופת האביב, ואין מבואר כמה צריכה תחילת התקופה להיות סמוכה להם. ניתן היה להניח שלדעתם כל עוד חג הפסח חל בתוך שלושת החודשים של תקופת ניסן – אין כל בעיה. בכך מתרחקת הבעיה בעוד כמה אלפי שנים.

לפי המבואר בדברי רס"ג שהוהדרו בזה, ניתן לבסס עוד יותר את התירוץ. כפי שהתבאר, הקפידא בשמירת חודש האביב היא רק במציאת ביכור השעורים לפני י"ד לחודש. כאשר קובעים לוח לדורות, ואין בודקים ומחפשים כלל את השעורים, אלא יוצאים מנקודת הנחה שהבשלם סמוכה ליום השוויון, גם אם יחול יום השוויון במהלך חודש אדר, השעורים יבשילו בסמוך לו, וחלקם במהלך חודש ניסן. כך שדין 'שמור את חודש האביב' מתקיים גם אם יום השוויון קודם לט"ו אדר.

אך לפי האמת נראה שתירוצים אלו אינם מספיקים. מלבד ההלכה לשמור את חודש האביב, ולקיים את חודש ניסן בזמן האביב – הלכה שיכולה להתקיים בדרכים האמורות לדעת רש"י והגאונים – קיימת הלכה נוספת, לפיה אין לעבר את השנה שלא לצורך. ההלכה מפורשת בתורת כהנים (אמור ג ט): לא היתה השנה צריכה לעבר ועיברה אנוסים או שוגגים או מוטעים, מנין שהיא מעוברת, שנאמר 'אשר תקראו אותם מועדי', [אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מוטעים אתם אפילו אנוסים] אם קראתם אתם מועדי ואם לאו אינן מועדי, ע"כ. הרי שעיבור שלא לצורך מהווה בעיה בפני עצמה, ורק מדין 'אתם אפילו מוטעין' חל עיבור שלא לצורך. לכן, גם אם נפתרה בעיית היות ניסן חודש האביב, טרם נפתרה בעיית העיבור שלא לצורך.

בעיית העיבור שלא לצורך תלויה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן מי הם המקדשים את החודשים ומעבירים את השנים בימינו. לדעת הרמב"ם<sup>182</sup> הקידוש מתחדש בכל חודש והעיבור בכל שנה

181. יש שתירצו שאין להתחשב בבעיה שתתחדש רק באלף השביעי, כיון ששית אלפי שנים הוה עלמא' ואחר כך ייחרב, כדברי רב קטינא ר"ה לא ע"א, סנהדרין צז ע"א. אך לא יהיה בכך יישוב לדעת הרמב"ם הסובר (מו"נ ח"ב פכ"ט) שדבריו הם 'מאמר יחיד והוא על צורה אחת, ואשר תמצא לכל החכמים תמיד והוא יסוד יעשה ממנו ראיה כל אחד מחכמי משנה וחכמי תלמוד', שלא ישתנה העולם ולא ייחרב.

182. ספר המצוות עשה קנ"ג, קידוש החודש פ"ה הי"ג.

מעוברת על ידי חכמי ארץ ישראל, ואילו 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 שנשמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. אך לדעת הרמב"ן<sup>183</sup> הלל הנשיא שייסד את הלוח, קדם וקידש את כל החודשים ועיבר את כל השנים לדורות. מעתה, לדעת הרמב"ן קידושו של הלל לדורות, על הטעויות שבו, קידוש גמור הוא מדין 'אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין'. אך לדעת הרמב"ם שהקידוש מתחדש על ידי חכמי ארץ ישראל בכל שנה ועת, יש לדון לכאורה אם מוטל על חכמי ארץ ישראל ולתקן לוח חדש, כדי שלא יעברו את השנים שלא לצורך.

כבר דשו רבים בשאלה זו. החכם חז"ס העלה את הבעיה בכרם חמד<sup>184</sup> והציע לתקן את הלוח אם רק יהיה אפשר לעשות זאת. צ"ה יפה העלה שתי הצעות לתיקון הלוח<sup>185</sup>, וזכה לתשבחות מחוקרים אחרים. ר' יעקב לוינגר פרסם שני מאמרים<sup>186</sup> בהם סקר את הבעיה, והסיק שההלכה אין חשש בכך, משום שניתן לעבר את השנה לצורך הרבים, גם כשאין צורך בכך מחמת התקופה, והרי גם הצורך לשמור על לוח אחיד צורך הרבים הוא, וכיון שלא ניתן לשמור על לוח אחיד בלי לשמר את הלוח הנוהג, הרי שעיבור השנים הללו בימינו תקף מדין עיבור לצורך הרבים.

אולם, אם נניח שההלכה היא שקבעו חז"ל, ובפרט אם כך קיבלו מסיני וכדעת רס"ג, לסמוך על תקופת רב אדא לחשבון הלוח, הרי שאין כלל שאלה מצד עיבור שלא לצורך. ניתן היה לשאול כיצד מתקיימת למעשה ההלכה של שמירת חודש האביב, כאשר תקופת ניסן מוקדמת ביותר מחודש לפסח, ועל כך לא היה ניתן להשיב שההלכה היא לסמוך על תקופת רב אדא, שהרי ההלכה נוגדת את המציאות. אך בעיה זו אינה בעיה כלל, וכפי שהתבאר לדברי רש"י והגאונים; נותרה רק בעיית העיבור שלא לצורך, והרי לא עיבור שלא לצורך הוא, מאחר שכך דין הוא בלוח שיהיו מחשבים את אורך שנת החמה שלו לפי תקופת רב אדא<sup>187</sup>. לדרך זו מטים דברי החזון איש (שם) כפי שהבינים הגר"ח קניבסקי, שקל הקודש, בני ברק תשנ"ח, פ"י ה"א: תקופת רב אדא אכן אינה מדוקדקת, אך נמסר לחכמים לנהוג על פיה ולקבוע את חשבון הלוח על פיה, ושוב אין בכך משום עיבור שנים שלא לצורך.

183. השגות לספר המצוות שם.

184. כרם חמד - ה, ש"ל גאלדענבערג (עורך), פראג תר"א, עמ' 105.

185. בספרו קורות חשבון העיבור, ירושלים תרצ"א, וראה במבוא שם. וראה ר' שר-שלום, שערים בלוח העברי, עמ' 152-153 לדין בהצעותיו בלוי תרשימים והסברים.

186. לוח דבר בעתו, בני ברק תשנ"ח, עמ' תתשה והלאה; לוח דבר בעתו, בני ברק תשס"ה, עמ' א"ע והלאה.

187. החוקרים ח"י בורנשטיין וצ"ה יפה חלוקים בשאלה אם תקופת רב אדא נקבעה מצד עצמה, ועל פיה חושב אחר כך הלוח, כדעת בורנשטיין (ראה נספח ו' בספרו מחלוקת רב סעדיה גאון וכן מאיר), או שמא לאחר שחושב הלוח ועמו כללי המחזור בן י"ט השנים, חושב על פיו אורך תקופת השנה, כדי למצוא התאמה שלמה בין שנות החמה לשנות חדשי הלבנה לפי הלוח, כפי שנקט יפה (קורות חשבון העיבור פכ"א). לטענתי כאן, גם לפי דעת רבותינו לפיה חשבון הלוח קדום, וגם אם נניח שחשבון תקופת רב אדא קדום גם כן, הרי שאין הכרח להניח שאורך זה של התקופה נמסר כקביעה אודות אורך התקופה במציאות, שהרי אין צורך מכך. ניתן אם כן להניח שאורך התקופה נקבע כהלכה שעל פיה יש לנהוג בדיני התורה, ותו לא מידי.