

כותיה דרב בהני תלת.

דהיינו, בשלושת ההלכות שנחלק בהם רב עם אמוראים אחרים בדין ביצה שנולדה ביום הראשון של שתי קדושות סמוכות, כולל ענין זה, של שבת ויום טוב הסמוכים זה לזה — הלכה בהן כרב, בין שהורה בהם רב לקולא, בין שהורה בהם רב לחומרא. וולהלן בסוף הסוגיא [סוף דף ה] יובאו שלשת ההלכות].

ואכן עתה, שחלפה לה השפעת היין, יודע אני להורות לך כהלכה, שבביצה שנולדה בשבת, ההלכה היא כרב ולא כרבי יוחנן, ואסור לאכלה למחרת ביום טוב.

אמר רבי יוחנן: עצים שנשרו מן הדקל בשבת — אסור להסיקן ביום טוב הסמוך לו אחריו⁽¹⁾.

ואל תשיבני מדברי שאמרתי ביצה שנולדה

את דרשתו, משעה שאכל את הסעודה ביומא טבא ושתה בה יין, ועד ליומא הבריה, דהיינו, עד למחרת, משום שכרות.

שהיה רב נמנע מלדרוש לרבים, משום שכלל בדרשתו הלכות למעשה, וכיון ששתה יין ביום טוב, הוא נמנע מלדרוש ולהורות הלכה.

כי אתא אותו אדם למחר לפני רב פפא לשמוע את התשובה לשאלתו:

ב-ד אמר ליה רב פפא: איכו השתא, אם הייתי מורה לך אתמול, בשעה שהייתי שתוי יין, אשתלאי, הייתי שוכח את ההלכה, ומורה לך בה היתר שלא כהוגן, ואמרי לך לפי הכלל: רב ורבי יוחנן — הלכה כרבי יוחנן.

וכלל זה אינו נכון בנידוננו.

כי הא אמר רבא לקמן [ה ב]: הלכתא

למה לי לתוספת טעם לאסור כשנשרו ביום טוב משום שמא יעלה ויתלוש, והרי והלא דינם כביצה שגזרין ביו"ט דעלמא אטו יו"ט שאחר השבת ואסורה משום הכנה. [כדלעיל ב ב]. [ועיין בשטמ"ק שנקט שני טעמים, או משום הכנה או משום גזירה].

וביאר שבעצים אין איסור הכנה כמו בביצה שמאתמול גמרה לה, וכל טעם איסור ההכנה, הוא מפני שאם נשרו ביו"ט אסורין מחשש שמא יעלה ויתלוש, ואם כן אם נתירם מפני שנשרו אתמול בשבת נמצא ששבת מכין ליו"ט [כמבואר בתוס' הנ"ל בתירוץ השני], ולכן הוצרך הרי"ף להוסיף טעם זה באיסורם כשנפלו ביו"ט, כדי לאסרם בו אפילו אם נפלו ביום קדוש שלפניו. וראה מלחמות ה' פסחים [יח ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ועוד].

1. רבי יוחנן אסר את העצים משום גזירה, כדאמר בסמוך, כי אינו סובר שיש איסור בחסרון הכנה, אך להלכה כתב הרי"ף "עצים שנשרו מן הדקל בשבת אסור להסיקן ביום טוב בפני עצמן משום הכנה דרבה, ואם נשרו מן הדקל ביום טוב אסור להסיקן ביום טוב בפני עצמן משום דהווי להו נולד ואסרו להו רבנן שמא יעלה ויתלוש". [ועיין לעיל ג. הערה 1, שאסורין בהסקה, אף שלא גזרו מחשש שמא יעלה ויתלוש אלא על אכילה ולא על שימוש, דשאני שימוש שמכלה את החפץ שנחשב כאכילה]. וכן ביאר המגיד משנה [יו"ט א כד] בדעת הרמב"ם שהשמיט את דין העצים שנשרו בשבת, ודעת הרשב"א בזה תבואר בהערה הבאה.

והמהרש"א [בע"א על תוד"ה אלא] תמה אם יש איסור הכנה בעצים שנשרו מן הדקל,

כי **ביצה**, **משום דכיומא** ביום השבת שנולדה בו **נמי חזיא לגומעה**, ראויה היא לגומעה, ובכל זאת **לא קא שרי לה**, לא התרנו לאוכלה **עד למחר** — **מידע ידיע** האדם דביצה **בת יומא** שנולדה ביום טוב **אסורה**, ולא יבואו לטעות אם נתיר לאכול ביום טוב את הביצה שנולדה בשבת, ולומר

בשבת מותרת ביום טוב שלאחריו, היות ובעצי דקל יש סיבה להחמיר ולאסור יותר מאשר ביצה.

ומבאר רבי יוחנן דבריו: **מאי טעמא** יש להחמיר בעצי דקל יותר?

להסקה. אבל כיון שבין העצים הנושרים ודאי יש גם כאלו שיבשו כבר על העץ, הוצרך לומר שגם הם אסורים מפני הגזירה שמא יתלוש.

והנה במה שכתב הרי"ף שיש בעצים שנשרו בשבת איסור הכנה להסיק בהם למחר ביו"ט, הביא הטור [סי תקז] שאחיו רבינו יחיאל כתב שאינם בטלין ברוב, כיון שהוא איסור דאורייתא משום הכנה, ואינו דומה לעצים שנשרו ביו"ט שאסורין רק משום גזירה שמא יעלה ויתלוש, [וכן כתבו תוס' בערובין לט ב ד"ה א]. אך הטור חלק עליו ונקט שהכנה זו אסורה רק מדרבנן, ויכול להרבות עליהן עצים ולבטלן.

ובביאור מחלוקתם כתב הב"ח שהטור סבר שאין הכנה דאורייתא אלא בביצה הנגמרת בשבת ונולדת ביו"ט, ולא בביצה שנולדה או עצים שנשרו בשבת, שמותרין מדאורייתא דשבת מכינה לעצמה וראויים לחולה, ולפיכך איסורם רק דרבנן [וכסברות תוס' והר"ן ד א] ורבינו יחיאל סבר שיש בהם דין הכנה כאילו מן התורה.

והבית מאיר [שם] ביאר שרבינו יחיאל הושה איסור עצים שנשרו לאיסור ביצה שנולדה ביו"ט לאחר השבת, שבשניהם הגמר לא הכין ליומו כלום, שהביצה לא נולדה אלא למחר, והעצים היו אסורין מן התורה להסקה בשבת, ולכן איסורו דאורייתא, ואין הכנה דרבנן אלא בביצה שנולדה ופירות שנשרו בזה שאסורין בזה רק מדרבנן, כיון שמן התורה הכין היום הקדוש הראשון לעצמו.

ובמגן אברהם [תקא טז] כתב שאי אפשר לגזור על עצים כמו שגזרו על ביצה, כיון שבביצה גזרו רק על יו"ט דעלמא מחמת יו"ט שאחר השבת, שלא ידעו שסיבת האיסור מפני שאתמול נגמרה הביצה בשבת, אך לא גזרינן לאסור עצים שנשרו ביו"ט, מחמת עצים שנשרו בשבת שלפני יו"ט שאסורין משום הכנה, שהרי אדם מבחין בין שבת ליו"ט, ולכן הוצרך הרי"ף לטעם הגזירה דשמא יעלה ויתלוש.

וכן כתב הט"ז [תקיג יא] וכן ביאר הקרבן נתנאל [אות ר] ובהגהותיו נתיב חיים על שו"ע [תקז].

אולם המגן אברהם עצמו [בסימן תקז סק"ד] כתב דחד טעמא ניהו, וביאר במחצית השקל כוונתו, שלולי טעמא דנולד, לא היה שיך לאסור עצים שנשרו ביו"ט משום גזירה שמא יעלה ויתלוש, שהרי גזירה זו שייכת גם בעצים שנשרו מערב יו"ט, ולכן הקדים ודקדק הרי"ף לומר שעל הנושרים ביו"ט גזרו כי הם נולד, ואף שאינם נאסרים כיון שנולד זה היה מוכן לעורבים, מכל מקום גזרו בהם שמא יטעה ויתלשם בידיהם. אך משום חסרון הכנה לא אסרינן, שהרי הר"ן כתב שאינה הכנה דאורייתא כיון שאם היה לו חולה בביתו יכל להשתמש בעצים בשבת. ונמצא ששבת לעצמו הכין, ולפיכך צריך לטעם הגזירה.

ובאבן האזל [יו"ט ב יא] כתב שטעם נולד מועיל לאסור רק ענפים שעדיין יונקים מהאילן, ורק על ידי תלישתן משתנים ונחשבים כעומדים

שגם ביצה שנולדה בו ביום מותרת⁽²⁾.

אבל **עצים**, **דלא חזו ליומיהו**, שבשבת אין בהם כל שימוש, שהרי הבערה אסורה בה, יש לחשוש **אי שרי להו למחר להסיק** בהם ביום טוב שאחר השבת – **אתי** יבואו אנשים לטעות ולמימר **שביומיהו** – **נמו שרו**, ואינם מוקצים. ומה שלא השתמשו בהם **אתמול** אין זו ראייה עבורם שאסורים בהסקה ביום שנשרו, כי יאמרו: **משום שבת הוא**, **דלא חזו**, שלא ראויים הם בו להסקה, אבל ביום טוב מותר להסיק בהן אפילו אם נשרו בו ביום.

אמר **רב מתנה**: **עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור**⁽³⁾ **ביום טוב** והם מוקצים, שהרי היו מחוכרים לדקל, ולא היתה דעתו של אדם שינשרו ביום טוב, ואסור להשתמש בעצים מוקצים להבערה ביום טוב וגם גזרו לאסורן כשנשרו שמא יעלה ויתלוש, ולכן אם רוצה להשתמש בהם –

מרבה עליהם **עצים מוכנים**, ומסיקן! ומותר לעשות כן היות ורוב חום ההסקה הוא מעצי ההיתר ושימוש המוקצה בטל ברוב.

וכן משמע **במגן אברהם** [סק"ד] שכתב שאם נשרו ביו"ט, לכולי עלמא אין בהם למחר בשבת איסור הכנה מן התורה, שהרי אינם אסורים ביו"ט אלא משום גזירה שמא יתלוש, ומדאורייתא יכול להסיק בהן. ועיין קובץ **שיעורים** [אות ז] **ובית הלוי** [יב].

עוד יתכן לבאר לפי **המגן אברהם** שהביא [תקו ד] **שהיש"ש** כתב [בסימן ז] שהתלישה היא הכנה גמורה, ולשיטתו לקמן שלידה נחשבת הכנה גמורה, כיון שנוצר בה מצב חדש, וזו סברת רבינו יחיאל, אך הטור סבר כהרא"ש שכתב [בסימן ז] שלידת עגל לא נחשבת הכנה כלידת ביצה כיון שלא נוסף על ידי הלידה טעם או שבח אחר בעגל, וכן יש לומר לגבי עצים שנשרו. [ושני צדדים אלו, הם צדדי הקושיה והתירוץ של המהרש"א על הרי"ף, ודו"ק].

ולדעת הרא"ש צריך לומר שאף שלא נוסף שבת בנשירת העצים, יש בהם איסור הכנה מדרבנן, כיון שרק בעגל שיכל לשחוט את אמו ולאכלו, לא הכינה בו הלידה כלום, ואילו בעצים כיון שאם לא היו נושרים היו אסורין, הועילה לו נשירתן ונחשבת כהכנה, וכן נקט הגרעק"א [בהגותו לאו"ח תצח] שאף עגל שנולד מפרה

העומדת לגדל וולדות, אסור משום הכנה, כיון שלא היה שוחט את אמו ולולי הלידה לא היה בא לידו.

2. דעת **הרשב"א** שלפי רבי יוחנן רק עצים שנשרו בזה אסורין בזה, ומטעמא דאמר שאם נתירם למחר יאמרו שאף היום לא נאסרו משום מוקצה אלא שלא יכלו להסיקן מפני חילול שבת. אבל בפירות שלא שייך טעם זה יהיו מותרין. ולדידן אסורין משום הכנה, ואף שאין בהם טעם לאסור כמו בביצה שנגמרה מאתמול, כיון שבשבת אסורין משום גזירה או משום מוקצה, הרי זו הכנה ליו"ט, וכן הדין בעגל שאסור לשחטו בשבת, ונמצא שמכין ליו"ט, אך להיפך, בעגל שנולד ביו"ט לא יהיה איסור הכנה לשבת, כי מותר לשחטו בו ביום ועיין לעיל בעמוד א, [בהערה 7 על תוס'] שנחלקו עמו הראשונים, ועיין **באפיקי ים** [יח ה] שהאר"י דבריו.

3. כתבו **הרשב"א** [ח"א שלן] ו**הר"ן** שמדובר דוקא באופן שיש בתנור עצים של היתר, לכן מותר להוסיף עליהם ולבטלן אך כשנפל למקום

והוא בשעה שהוא קא מהפך את העצים בתנור – בעצי איסורא שהם מוקצה הוא מהפך, ומטלטל מוקצה!⁽⁴⁾

והוינן בדברי רב מתנה: מה הועיל ריבוי עצי ההיתר לצורך השימוש בהם?

בהמשך הסוגיא שמתבטלין אפילו אם עצי האיסור ניכרים, וגם הוא לא התיר אלא רק בקלי איסורא, אבל כל זמן שהן בעין אסורין. והגרעק"א ביאר שטעמו כמו שכתב הרשב"א [בשו"ת א תפה] שבאיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אפילו איסור ניכר בעין בטל ברוב. ועיין בתוד"ה ותנן.

ובזכרון שמואל [כד ב] תמה שהרי צריך שינשרו דוקא לתוך התנור כדי שיהיה קלי איסורא, שהרי איסור טלטול המוקצה יש לו מתירין, ותירץ לפי דברי הרשב"א [בהערה הבאה] שאין הביטול בסוגיין מועיל לאיסור מוקצה, אלא לאיסור ההשתמשות, ואילו הטלטול הותר מפני שהוא מן הצד.

4. הקשה המהר"ם שיף הרי רב דקדק בדבריו ואמר מרבה עליהן עצים מוכנים, והיינו כדי לבטל את האסורין. ואם כן מה מקשינן ומתריצין שוב והא קמהפך באיסורא, ומוקמינן דרובא דהיתר, ומהפך בהיתר.

ולכן ביאר, שבהוה אמינא הבינה הגמרא שרב התיר להשתמש בעצים, אפילו שנשאר מוקצה, כיון שהרבה עליהן עצים וזה וזה גורם. ועל כך מקשינן, שאף אם איסור השתמשות הותר, עדיין אסור לטלטלן, ורק משום כך העמידו בביטול האסורין ברוב, ולביאורו צריך לומר שהמקשן הבין שמטלטל את העצים המוקצים בידי, כי אם דחפם על ידי העצים המותרים הרי זה טלטול מן הצד שמותר [לדעת הט"ז עיין משנה ברורה תקן י'].⁵

ובעמק ברכה תמה, כיצד מועיל "זה וזה גורם" להתיר השתמשות, והרי משתמש גם במוקצה, ולא מצינו סברא זו אלא באופן שנהנה

שאינן שם עצים, אסור להרבות עליהן, שאין מבטלין איסור לכתחילה, ורק מוסיפין עליו. וביאר המגן אברהם [תקז א] שדקדק כן מלשון הגמרא שההיתר משום שנפלו "לתוך התנור".

ובמחצית השקל כתב שאין להקשות מדמסקינן שמותר לבטל את האיסור כיון דמיקלא קלי איסורא, ולא משום שנחשב שכך מוסיפין עליון שהרי לתירוץ זה הוצרכנו רק לפי רב אשי שהחמיר בדבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן. אך לדידן שההיתר לבטל משום שעצים אסורין רק מדרבנן, צריך להעמיד באופן שנפלו לתוך התנור שיש בו עצים, ורק הוסיפו עליהן כדי לבטל האיסור, כי אסור להרבות על איסור דרבנן ולבטלו. וראה בהערה 8 שהרשב"א בתוה"ב דן בזה, אם למסקנא הביטול מועיל דוקא באופן שנפל מעצמו לפחות משיעור היתר והוסיף על ההיתר כדי לבטל.

ובביאור הלכה [תקז ד"ה שלא] הביא סברת החמד משה שרק כשנפלו לתנור מותרים, כיון שאם לא יועיל הביטול, לא יהא לו מקום לאפות פתו, שהתנור מלא עצי מוקצה, ואם כן יאלץ לפנות את העצים ולטלטלן לצורך אוכל נפש, ולכן עדיף שיוסיף עליהן אחרים ויבטלן ויאפה בהם, ודחה ביאורו שהרי למדו מכאן לכל איסורי דרבנן שמוסיף עליהן ומבטלן, ואף שאין בהם טעמא דצורך אוכל נפש.

ובשער הציון [תקז יז] כתב שאם צריך שיתערבו כדי להוסיף עליהן, בהכרח מדובר שאינו ניכר מה האיסור ומה ההיתר. ועיין עוד בהערה 5.

והיש"ש כתב [בסימן ז] שמותר להרבות עליהן עצים ולבטלן אפילו כשאין בתנור עצי היתר כלל. וביאר הפרי מגדים שטעמו לשיטתו

ומשנינן: כיון דרובא עצים דהיתרא נינהו!

בטלים עצי המוקצה ברוב, ונמצא שבי קא מהפך את עצי המוקצה — בהיתרא קא מהפך! (5)

ותמהינן: הכיצד מותר לו להרבות עצי היתר? והא קא מבטל איסורא לכתחלה.

ואילו אנן תנן: אין מבטלין איסור לכתחלה! ומשנינן: הא דלא מבטלים איסור לכתחילה,

משני גורמים שלא נאסר החפץ שהושבח על ידם. ולכן ביאר שבהוה אמינא הבינה הגמרא שריבוי העצים יכול לבטל רק את האיסור שחל על העצים שנשרו מפני גזירת פירות הנושרין, שהוא איסור על גוף החפץ שהרי גזרו אף על אכילתן, וזה מתבטל בריבוי מין במינו. אך איסור טלטול מוקצה שחל על הגברא כאיסור מלאכה אינו בטל ברוב, ולכן מקשינן דבאיסורא קא מהפך. ומתצינן דכיון דרוב היתר — בהיתרא מהפך, דהיינו שנחשב הטלטול כטלטול מן הצד.

ואמנם הרשב"א בשבת [כט א] ביאר כך את השקלא וטריא שם, [שהיא כלשון הגמרא כאן, אלא ששם מדובר לגבי הסקה בשברי כלים ולא בעצים סתם] שהנידון הוא לגבי טלטול מן הצד, וכן ביאר גם בתשובתו [הנ"ל]. ולדעת החזו"א מז יב שאסר טלטול ע"י דחיפה, ונקט ש"מן הצד" היינו שלא מתייחס המעשה לטלטול אלא דרך אגב, צריך לומר שאין המעשה מתייחס למוקצה הבטל ברוב, וכהיתר כיבוד הבית].

ולכאורה ביאור זה תמוה מאד מהמשך הסוגיא, דמקשינן בדיני ביטול, שאין מבטלין איסור לכתחילה, ודבר שיש לו מתירין אינו בטל, ומשמע שהנידון בדיני ביטול ברוב, [וכן משמע מדברי הרשב"א עצמו בסוגיין, וכדלהלן]. והאריכו האחרונים ליישב דבריו ולחלק בין הסוגיא בשבת לסוגיותנו. [עיין מג"א תקא יב, ופמ"ג יו"ד צט משב"ז יב, ובאפיקי ים כג]. אולם לביאור העמק ברכה, יש לבאר שכל הנידון בהמשך הסוגיא הוא לגבי הביטול ברוב

שחל על חלק האיסור מפני פירות הנושרין, וכן ביאר בחזון יחזקאל את דעת הרשב"א בסוגיין. ובזכרון שמואל [כד ג] ביאר שהביטול בסוגיין מועיל להתיר את ההשתמשות להסקה בעצי המוקצה, ובהנאה זו לא ניכר האיסור שחום התנור מעורב ובטל ברוב [וכמבואר בהגר"א יו"ד קט סק"ה] וכל קושית הגמרא היתה על טלטול המוקצה שלא מועיל לו ביטול מפני שניכר האיסור, ועל כך צריך להיתר של טלטול מן הצד. ובהמשך הסוגיא מקשינן על חלק ביטול המוקצה באיסור ההשתמשות בלבד. וכדבריו משמע במשנה ברורה [תקו סק"ח] שכתב לאסור להשתמש לאורה כי נהנה מהאש והעצים בעין. ועיין עוד להלן.

והגרי"ש אלישיב חילק בין דבריו בסוגיא בשבת לגבי כלי שאינו מתערב בעצים סתם, ואסור לבטלו לכתחילה, ולפיכך היתרו רק משום טלטול מן הצד שאינו מטלטלו בפני עצמו. אולם בסוגיין שכבר בתחילה נפלו העצים לתוך העצים שבתנור והתערבו, מותר להוסיף עליהם ולבטלם, ולכן היתרם משום ביטול ברוב, ונפקא מינה בין טעמי ההיתר לגבי טלטול כל עץ בפני עצמו שביטול מתיר כל עץ ועץ, ואילו טלטול מן הצד מותר רק כשמטלטלו עם עץ המותר. [והיינו להפוסקים שביטול יבש ביבש מותר לאכול כולו כי נהפך להיתר]

5. כתבו הרשב"א והר"ן שהעצים האסורים בטלים רק אם אינו מכירם לאחר שהתערבו, כי אם מכירם לא מועיל ביטול בדבר שניכר לעין. אך הרשב"א [בחיודושו לשבת כט א] כתב

לא בטל אפילו באיסור דרבנן, היכא דאיתיה לאיסורא בעיניה, כשנמצא האיסור בעינו גם לאחר ביטולו, ונמצא שמתיר בביטולו להשתמש באיסור קיים שיש לו מתירים.

אבל הכא, השימוש בחום העצים להסקה בא רק לאחר שמקלא קלי, שנשרפו כבר עצי האיסורא, ונעשו גחלים, שכן הדרך להסיק בגחלים, ולכן גם דבר שיש לו מתירים בטל (7), (8).

הני מילי באיסור דאורייתא, אבל בדרבנן מבטלין. ועצים אלו איסורם רק מדרבנן (6).

ועדיין יש להקשות לרב אשי, דאמר: כל דבר שיש לו מתירין, אפילו באיסור דרבנן לא בטיל — מאי איכא למימר? והרי לעצים האסורים יש היתר במוצאי יום טוב, ואין הם בטלים!

ומשינן: הני מילי שדבר שיש לו מתירים

איסור דאורייתא אלא במידי דאכילה. ועיין במאירי שתמה דמוקצה דאורייתא, והיינו משום שלדעתו איסור השתמשות הוא מן התורה כאכילה.

ולפי העמק ברכה, ביאורו, שאיסור מוקצה דעלמא לא בטל, אלא איסורו בעצים שנשרו שהוא רק משום גזירה דפירות הנושרין.

ולשון הר"ן, "בדרבנן כי האי שאינו אלא טלטול בעלמא ומיקלא קלי איסורא ואמסקנא קא סמוך".

7. הטור [או"ח תרעז] הביא שמהר"ם מרוטנבורג פירש שההיתר הוא מפני שאין נהנה מהן עד אחר ביעורן. וכתב המשנה ברורה [תקז ח] שלביאורו מותר לחמם בהם את ביתו או לאפות בהם, כיון שנהנה מהחום והאיסור כבר אינו בעין. ומאחר שמשמש בעצים לאפיה, מותר להשתמש גם לשאר הנאות, ואפילו לצורך בישול ולאורה, כיון שנחשבת הנאה הבאה מאליה.

אך בפירוש רבינו חננאל משמע שההיתר להסיק הוא רק לצורך אפיה וחימום. וכן מוכח ממה שהשמיט הרמב"ם את היתר הטלטול, ומשמע שכל זמן שהאיסור בעין לא מועיל ביטול כי הוא דשיל"מ, וההיתר רק משום שהוא טלטול מן הצד. וביאור תירוץ הגמ' הוא שמקלא קלי מועיל רק להיתר ההנאה בהם כשהוסקו

שמדובר גם באופן שהעצים האסורים ניכרים, ואין ההיתר מפני ביטול רוב, אלא משום טלטול מן הצד, וכדלעיל, וכן כתב בשו"ת [שם]. וראה בשער הציון [תקז יז] שהסיק שרפיא הדבר בידו. ולפי ביאור הגרי"ש אין דבריו סותרים, כיון שהנידון בסוגיין הוא על השתמשות במוקצה, והרי בחום היוצא מהתערובת אין ניכר חלק עצי האיסור. [וביאור השקלא וטריא הוא: איך מהפך כל עץ בפני עצמו, והרי עדיין הוא ניכר ולא התערב ולא בטל. ומתרץ שמדובר בעצים שמתערבין ומבטלין בעצי היתר].

אמנם הרשב"א כתב טעם נוסף להתיר על ידי ביטול אפילו אם עצים האסורים ניכרים, משום דמסקינן שבעצים הקלו כיון דמיקלא קלי איסורא, וכתב בשער הציון [שם] שלביאור זה מועיל ביטול אפילו כשנשרו לתנור שאין בו עצים [וכדברי היש"ש לעיל]. ועיין בהערה 8.

6. רש"י פירש "דרבנן — כגון מוקצה דהכא", ויתכן לבאר כוונתו לפי הביאורים שהובאו לעיל [בהערה 4], לפי המהר"ם שיף, רצה לומר דדוקא את איסור הטלטול אפשר לבטל, ולא את ההשתמשות שאיסורה מן התורה, [והותרה על ידי זה וזה גורם]. אכן בשטמ"ק משמע שביאר כוונתו, דאיסור השתמשות הוא דרבנן, שכתב, פירוש בדבר שאין בו אוכל כלל דומיא דעצים. וביאר בדף ב א שמשמע מדברי רש"י שאין

ואינם בעין, שאז מועיל בהם הביטול. וראה מגיד משנה [יו"ט ב יב].

ובשו"ע הרב [קו"א תקז] דייק מהריטב"א [בסוכה מ א] שמותר להסיקן לכתחילה לצורך בישול, וטעמו, דאף שהעצים עדיין בעין, עיקר ההנאה היא באכילה וכשאוכל אינו נהנה מהחום שבאש, אלא מהחום שנפרד ממנה ונתפש באוכל, והמגן אברהם [סק"ג] התיר אף להתחמם כנגד האש, כי עיקר ההנאה באה מן החום, וכבר כלה האיסור.

אבל להשתמש לאורה אסור לכולי עלמא, כי הוא נהנה מהאש שהיא בעין, וכמו שאסור להשתמש לאור נר חנוכה. ובביאור הלכה תמה, שהרי יש לחלק בין עצים שעומדים להנאה אחר ביעורן כגון הסקה ואפיה, ולכן התירו חכמים לבטלם, וכיון שהותרו, יהיה מותר להשתמש בהם אף להאיר, ואינם דומין לנר חנוכה שעמד מעיקרו רק להאיר ולכן אין לו היתר בביטול. והביא ראיה לסברתו ממה שהתירו לטלטל את העצים המעורבים, ואף שעדיין לא נשרפו, ובהכרח שההיתר הוא מעת התערובת ולא רק אחר שנשרפו. ובשער הציון אות כז, כתב לדחות, דאפשר דלמסקנא דצריך שיהיה האיסור מיקלא קלי אסור להפך עד שיהיו גחלים.

וכבר הקשה כן הפרי מגדים [יו"ד צט משב"ז יב] איך מועיל הטעם דמיקלא קלי איסורא לטלטל את העצים כשהם עדיין בעין. וצריך לומר כמבואר לעיל שנידון הסוגיא היה רק על ההשתמשות, וכיון שהיא מותרת בחום היוצא מאיסור דקלי, מותר הטלטול לצורכה, [או מפני שהותר לצורך אוכל נפש, או משום שהוא טלטול מן הצד וכנ"ל].

וכן צריך לומר לסברת הצ"ח שמוקצה אינו נחשב דבר שיש לו מתירין, כיון שאין טלטולו מחר עומד במקום טלטולו היום, ובהכרח שאין הביטול כאן מתיר את המוקצה. ויש להביא ראיה לסברא זו מדברי הרמ"א

[יו"ד קב ב] שהביא שיטת המרדכי [שבת אות רנט] שכל איסור שלא היה ניכר קודם שהתערב, בטל ברוב, אפילו אם הוא דבר שיש לו מתירין. וכתב הגר"א [באו"ח שכ ב] שמקורו מסוגיין, דהיינו שמסקינן שאיסורא דמיקלא קלי ואינו ניכר, בטל ברוב אפילו שיש לו מתירין. ולכאורה תמוה שהרי בשעה שמהפך בו עדיין הוא בעין וניכר, ובהכרח שכל הנידון בסוגיין לגבי ההשתמשות בהנאה שעולה מהמוקצה, ואיסור הטלטול אינו בטל ברוב, וכן ביאר הבגדי ישע את כוונת המרדכי שבזמן שנהנה העצים כבר אינם בעין.

והנה המרדכי [בחולין אות תשלז] כתב שדבר שתחילת ביאתו לעולם היתה בתערובת אינו בטל, [ולכן יבמה שרקקה דם, חליצתה כשירה מפני צחצוחי רוק שבו שאינם בטלים] ותמהו האחרונים מסוגיין שביארה המרדכי שכיון שהאיסור בהנאה, נחשב שנוולד בתערובת. ובכל זאת בטל.

ועוד הקשה השער המלך שמדברי המרדכי בשבת משמע אדרבא, שלא היה ניכר מקודם שהתערב, בטל יותר מאיסור שניכר קודם.

ובשערי יושר [ש"ג פכ"ב] כתב שכל דברי המרדכי בחולין הם רק בתערובת לח בלח שכיון שהם כגוף אחד אין הדין חל על כל אחד בפני עצמו, ואין בטל אלא גוף איסור בגופי היתר, ולא חלק מועט ברוב חלקי היתר, אך בתערובת יבש ביבש נחשבים כגופין חלוקין ובטלין אף כשנוולדו בתערובת, ולכן בעצים שנפלו לתנור בטלים, וביטולן עדיף כי תערובתן יותר חזקה, אלא שהן גופין חלוקין.

8. לדעת תוס' [ד"ה ותנן] אין צורך לטעם זה דמיקלא קלי איסורא אלא לפי רב אשי שאין מבטלין לכתחילה איסור דרבנן שיש לו מתירין, אולם לדידן שכל איסורי דרבנן מבטלין ברוב לכתחילה, אין צורך שיהיה מיקלא קלי, וכן כתב

רב אמר: ביצה שנולדה בזה, ביום טוב הראשון מותרת בזה ביום טוב השני. כי ממה נפשך אחד משני הימים הוא חול. ואם היום הראשון הוא קודש, לא נאסרה הביצה למחרת ביום החול. ואם השני הוא קודש, נמצא שנולדה הביצה ביום חול, והרי הוא מוכנת ליום טוב שלמחרת, מבעוד יום חול.

ורב אסי אמר: נולדה בזה — אסורה בזה!

ועתה מביאה הגמרא מחלוקת נוספת של רב עם אמורא בענין ביצה שנולדה ביום הראשון מתוך שתי קדושות סמוכות.

אתמר: שני ימים טובים של גלויות, שנוהגים כל הגלויות לעשות בכל יום טוב שני ימים קודש, היות ואינם יודעים אם עיברו בית דין את החודש בארץ ישראל או לא, כיון שהשלוחין שיוצאים להודיע על הזמן שנקבע ראש חדש אינם מספיקים להגיע אליהם מראש חדש עד יום טוב⁽⁹⁾.

שדבריו דחוקים, ולפיכך תירץ שהשו"ע ביו"ד לא פסק כדעת הסוברים שמותר להוסיף על איסורי דרבנן ולבטלם, אלא כיון שנחלקו בדין זה הראשונים הרי זה גופא ספיקא דדינא, ואולינן לקולא שמותר להוסיף ולבטל מספק.

וגם שמן של חנוכה היה צריך ליבטל כי אין לו מתירין מאחר שחוזר ונאסר אחר חנוכה הבא, [וכסברת הר"ן] [לעיל ד א] שאינו בטל כי נחשב כמין במינו, וכשחוזר אינו מינו]. אך לגבי להוסיף עליו ולבטל נחשב שיש לו מתירין, כיון שמשום ספק אזלינן לקולא, לא מועילה בזה הסברא שיחזור לאיסור כדי לבטל, שהרי בספק אמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ולא מבטלינן.

ובחוות דעת [שם] תירץ דאיסורי הנאה שאני, וביאר בקהילות יעקב [סי ג] כוונתו, ששמן של חנוכה שהוקצה למצוה ואיסורו באיסור הנאה, אין מבטלין אפילו איסור דרבנן, כיון שנהנה בשעה שהופכו מאיסור להיתר, ונחשב שמשתמש בו לצרכו לעשותו היתר, בזמן שעוד לא התבטל, אך בעצים שנשרו מן הדקל שאיסורן רק משום מוקצה, יכול לבטלן.

9. רש"י פירש שאין עושין אותן אלא בני גלויות הרחוקים מבית דין, והיינו רוב בני הגולה חוץ

הרשב"א במשמרת הבית [ד ג] דאין מבטלין אותן לכתחילה אלא במקום דמיקלא קלי איסורא. וכן נשמעת דעת הרשב"א לעיל [בהערה 5] בתירוץ השני, וכן נקט הרא"ה בבדק הבית שם, וכן דקדק בקרבן נתנאל מדברי המהר"ם רוטנבורג הנ"ל שהצריך טעם זה אף בנר חנוכה. וכשיטתו הולך הרמ"א [ביו"ד צט ו].

אולם כבר הבאנו [בהערה 3] שהמחצית השקל ביאר שתירוצו הגמרא מיישב רק את הקושיא לרב אשי, שאיסור שהוא מקלא קלי מתבטל אפילו כשיש לו מתירין, אך אי אפשר להוסיף עליו לכתחילה כדי לבטלו אלא אם נתערב מעצמו בפחות משיעור היתר, וכן כתב הרשב"א [בתוה"ב שם בתירוץ הראשון, ובשו"ת שלרן].

והש"ך והט"ז הקשו על השו"ע [שם] שפסק כתוס', דמוסיפין על ההיתר ומבטלין את האיסור, הרי פסק מאידך [באו"ח תרעז] כהמהר"ם רוטנבורג שדעתו כהרא"ש. ובמגן אברהם [שם ס"ק יב] נקט שנו חנוכה נחשב כדבר שיש לו מתירין שהרי מותר להשהותו לשנה הבאה, ולכן צריך היתר דמיקלא קלי איסורא, ונושאי כליו האריכו בביאור כוונתו. והגרעק"א [בהשמטות לתשובה לח] כתב

והוינן בה: לימא קא סבר רב אסי שאסר, ששני ימים טובים של גלויות — קדושה אחת היא, שנתנו להם חכמים דין קדושה כיום אחד ארוך בכך שעשו את שניהם קדושים בודאי לעולם⁽¹⁰⁾ אפילו בזמן שיתברר זמן קידוש החדש, ולכן ביצה

שנולדה בראשון אסורה בשני?!

והרי לא יתכן לומר כן, כי:

והא רב אסי היה מבדיל [אומר "ברוך המבדיל בין קודש לחול"]⁽¹¹⁾ מיומא טבא

טובים של גלויות ב' קדושות הן ואינן כיום אחד, לפיכך וכו' ביצה שנולדה בראשון תאכל בשני, אבל שני יו"ט של ראש השנה קדושה אחת הן וכיום אחד הן וכו' ביצה שנולדה בראשון אסורה בשני. ומשמע שסיבת איסור והיתר הביצה ביום השני תלויה רק אם דינם כיום אחד או כשני ימים, ותמוה כנ"ל שהרי שבת ויו"ט שתי קדושות הן ונולדה בזה אסורה בזה, ולכאורה טעם ההיתר בב' יו"ט של גלויות הוא משום שאחד מהימים חול [וכמו שכתב להלן ו יא לענין עירוב תבשילין].

וראה תוס' בעירובין [לח א ד"ה ורבין] שבדבר המותר ביו"ט אין איסור הכנה לשבת. ומוכח שאיסור הכנה אינו מפני שנעשה ביו"ט, [שהרי אין איסור ההכנה מפני שנעשה באיסור], אלא משום שצריך שתהיה הכנה קודם היום הארוך של שתי הקדושות, ודבר שהוא מותר ביו"ט הרי הוא נחשב מוכן קודם לכן. ונמצא שאמנם סיבת איסור הכנה הוא רק אם שני הימים כקדושה אחת, כי אילו הם כשתי קדושות לא שייך איסור הכנה, שהרי אף אם הם קדושים בודאי הרי כל אחד סותר לשני, ואינם דומים לשבת ויו"ט שאף אם הם שתי קדושות יתכן שצריך הכנה לפני שניהם, וראה עוד להלן.

11. רש"י ביאר שהיה חותם המבדיל בין קודש לחול, וביאר הראש יוסף שהיום השני היה אצלו חול ודאי כי היה בקי בקביעות המולד. אך בשטמ"ק כתב שרש"י נקט רק את תחילת הברכה, אך בודאי בחתימת הברכה אמר בין קודש חמור לקודש קל, או סתם בין קודש

ממצרים וסוריא שהגיעו אליהם שלוחי בית דין. והעירו שלדעת הרמב"ם [קידוש החדש ה ט] גם בארץ ישראל היו מקומות שלא הגיעו שלוחים ועשו בהם יום טוב שני בזמן שקידשו לפי הראיה, אך אין הביצה אסורה באותן מקומות, כיון שלא גזרו לעשות בהן שני ימים טובים אלא בזמן שהיה בית הדין רחוק מהם, אך כיון שיכולין בית דין לקדש בכל מקום בארץ, ויתכן שיעשו במקום זה רק יום אחד, נמצא שקדושת היום השני רק מחמת הספק, ואין אוסרים את הביצה, ולכן נקט רש"י שעשאו בני הגולה דווקא. ועיין בדברי החזו"א והרש"ש שהובאו לקמן דף ה א בהערה 6.

10. עיין לעיל [בעמוד א הערה 9] שהבאנו סוגית הגמרא בעירובין [לח א] שקדושה אחת הן בין לקולא ובין לחומרא, ונחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד [פ"ח מעירובין] וכדלקמן [ה א]. ולשון רש"י משמע שרק לחומרא הטילום עליהן שיהיו כיום ארוך.

והנה מכל הסוגיא עולה שדין הביצה שנולדה ביו"ט ראשון של גלויות תלוי אם קדושה אחת הן או שתי קדושות, ולכאורה תמוה שהרי לעיל מצינו ששבת ויו"ט שתי קדושות הן ובכל זאת מסקינן כי ביצה שנולדה בזה אסורה בזה משום הכנה דרבה. ואולי כל הכוונה שעשאו כקדושה ודאי משום שהם קדושה אחת, ולכן בב' ימים טובים שהם כשתי קדושות דינם כספק קדש ספק חול.

אולם הרמב"ם [יו"ט א כד] כתב שני ימים

הראשון ליום טוב חב"ה, השני!

לפי שסבר רב אסי שכיום אנו בקיאים בקביעות החדשים, ואנו יודעים שהיום השני הוא חול, ומה שאנו נוהגים שני ימים טובים הוא רק משום שמחזיקים אנו במנהג אבותינו שהסתפקו, ולכן היה מבדיל רב אסי במוצאי היום הראשון, ואם כן מוכח שלא תקנו חכמים שיהיו שני הימים קדושים

בודאי כקדושה אחת, כי לא היה רב אסי מבדיל באמצע היום הארוך המקודש.

ומשנינן: **רב אסי ספוקי מספקא ליה**, אם קבעו חכמים את שני הימים כחוק לבני הגלויות, אפילו אם הם יכירו בקביעות החדשים, או שמא בני הגלויות נהגו כך מעצמם, מכח ספק, ואז, אם מכירים בני הגלויות בקביעות החדשים צריכים הם

לקודש, שלא לזלזל ביום השני.

והרשב"א כתב שאנו לא מבדילין מיומא טבא לחבריה אף שאנו בקיאים בקביעה דירחא, כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני, ורב אסי לא חייש לזלזולי, אך לא פירש כיצד חתם רב אסי, ואולי חתימת חול היא זלזול יותר. [ועיין מהר"ם שיף שרב אסי הבדיל כי היה בקי בקביעה דירחא, וידע שאין ברכתו לבטלה, כי אצל בקי היום השני חול].

והרא"ה כתב שאין הבדלה אלא משבת ליו"ט, כיון שבשבת יש איסור על מלאכות שמותרות ביו"ט, אבל שני ימים טובים של גלויות שוין בדיניהם, ורק חלוקין בחומרתם, שהראשון מדאורייתא והשני מדברי סופרין, ועל כך לא מבדילין.

והרמ"ה באגרותיו כתב, שההבדלה במוצאי יו"ט שני עולה לשניהם, שהרי לא עשה מלאכה כל היום השני, הורי זה כמי שלא הבדיל במוצאי שבת שמבדיל למחר לפני שעושה מלאכה.

[ותמה בקובץ שיעורים [אות י'] למה צריך להבדיל קודם שעושה מלאכה, וראה פרי מגדים [בהקדמה לא"א סימן רצו] שכל זמן שלא עשה מלאכה שם שבת עליו, ואם עשה מלאכה הבדלתו על הכוס רק מדרבנן. וראה בחידושי הגרי"ז [הל' שבת] שנחלקו הראשונים בטעם איסור מלאכה לפני הבדלה, ולהר"ן יש עליו איסורי שבת עד שיבדיל, ויש לומר דכעשה

מלאכה ואינו ממשיך דיני שבת אין יכול להבדיל].

ובקובץ שיעורים תירץ, שרב אסי סבר כמאן דאמר [בפסחים קז] מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל כל יום א ותו לא, ולכן לא המתין למוצאי יו"ט שני, אך לדידן קי"ל שיכול להבדיל גם אחר כך, ולכן אנו מבדילין במוצאי יו"ט שני, והיינו לדעת הרמ"ה. אולם בהגהות רע"א [רצו] נקט שרק שבת גוררת ימי א ב ג אחריה, אך ביו"ט צריך להבדיל מיד במוצאי יו"ט, ואם כן אף לדידן היה צריך להבדיל במוצאי יו"ט ראשון.

והנה החתם סופר הוכיח כדעת הגרעק"א שביו"ט אינו יכול להבדיל למחרת, ממה שנפסק [בסימן רצט] שהמתענה שלשה ימים יבדיל בשבת מבעוד יום, ואם כן למה לא הבדיל רב אסי ביו"ט שני מבעוד יום, ובהכרח שצריך להבדיל דוקא במוצאי יו"ט. אמנם לביאור השטמ"ק שצריך לומר בין קודש לקודש, אפשר לומר שזו מצות הבדלה שונה, ולכן אי אפשר לאומרה ביו"ט שני.

ואין להקשות למה לא מבדילין מיו"ט לחבריה אף כשאין בקיאים בקביעה דירחא, וכשם שהבדיל רב אסי אף שהסתפק אם הם קדושה אחת או לא, כי החילוק פשוט, שרק בספק אם חייב להבדיל או לא, יכול להבדיל, כי ודאי היה יו"ט ראשון. אולם כשהספק הוא אם

להבדיל במוצאי יום טוב ראשון⁽¹²⁾.

ולכן רב אסי מצד אחד **עביר הכא להומרא**, שהחמיר משום ספיקו להחשיב את שני הימים לקדושה אחת ארוכה ואסר את הביצה שנולדה בראשון גם בשני.

ומצד שני נהג גם **הכא** בהבדלה **להומרא**, והבדיל במוצאי יום טוב ראשון.

ונחלקו אמוראים מי משניהם [רב ורב אסי] צודק:

אמר רבי זירא: כותיה דרב אסי מסתברא,

היום הראשון היה יו"ט כלל, אינו יכול להבדיל. אלא שאם כן תמוה כיצד היו מקדשים, [ועיין ריטב"א סוכה מז א שהראיה היא גם מקידוש].

12. רש"י פירש שרב אסי הסתפק אם תקנו יו"ט שני מחמת הספק, ומפני התקנה נחשב כיום ארוך, או שמאליהן החמירו מספק ולבקיאיין שאין להם ספק, יו"ט שני הוא חול לגמרי וכדעת רב, ורק מפני המנהג המשיכו לעשותו. ותוס' בפסחים נא ב כתבו שמשמע מסוגיין שהבקיאיין בסוד העיבור צריכין לעשות שני ימים, ורק במקום ששלוחי בית דין מגיעין לשם עושים יום אחד. ומשמע שסברו דבין לרב ובין לרב אסי תקנו חכמים תקנתם אלא שנחלקו אם בתורת ודאי והיא קדושה אריכתא או בספק וכשני ימים, וכדעת השטמ"ק בהערה הבאה.

ובאבי עזרי [יו"ט ו יא] כתב שלפי רש"י אפשר ליישב למה אנו לא מבדילין בין יו"ט לחבריה כרב אסי, שהרי לרב אסי עושיין יו"ט שני מחמת הספק. ואילו להבקיאיין נחשב כיום חול וצריכין להבדיל, אך לרב דפסקינן כוותיה לא היתה התקנה מחמת ספק, אלא נהגו שני ימים אף שהשני ודאי חול, ולכן אין מבדילין כשיש מנהג להמשיך את היו"ט, ועיין עוד מדבריו להלן הערה 14.

והמהר"ם שוף תמה על רש"י כיצד הוכיח רבי זירא כרב אסי דקדושה אחת היא, והלא אף אם האידנא ידעינן בקביעא דירחא, עלינו לעשות ב' ימים מפני מנהג אבותינו, שהרי גם רב אסי שהיה בקי עשה שני ימים מפני המנהג. ותירץ

שרבי זירא לא ידע ששלחו מהתם להזהר במנהג אבותיכם, והיינו שרב זירא לא ידע שרב אסי הבדיל במוצאי יו"ט ראשון, וכל ראייתו רק לאסור הביצה גם ביום השני. ודוחק. ובראש יוסף כתב שרבי זירא סובר כרב אסי רק בדין ביצה שנולדה בזה שאסורה בזה. אך בדין קדושה אחת לא הסתפק כרב אסי, אלא סבר דיום אחד הן.

ואמנם עדין יקשה מה ראייתו שקדושה אחת הן, והרי בזמנם עוד היו מקדשין על פי הראיה, ואם כן אף הבקיאיין לא יכלו לדעת מתי נקבע ראש חודש על ידי בית דין. והיו צריכים לעשות שני ימים. וכן הקשה המנחת חינוך [שם].

והחתם סופר ביאר שהאמוראים בסוגיין שקלו וטרו בזמן שעוד היו מקדשין על פי הראיה, והיה אסור לקדש על פי חשבון, ולכן אמר רבי זירא "האידנא" דידעינן, שלכאורה היו יכולין לסמוך על רוב פעמים שהקידוש על פי הראיה יצא כפי חשבונם, [כמשמעות דברי רש"י בד"ה קים לן] וכפי שסמכו לעשות רק יום אחד ביום כפור [ר"ה כא], יעשו גם ביו"ט יום אחד, ובהכרח שחכמים תקנו קדושה אחת לעולם.

[וראה רש"י בפסחים נד ב ד"ה לקביעא שבמקום שאין יודעים מתי התקדש החדש עושים מספק יום כפור שני ימים, ותוס' שם תמהו שלא מצינו שעושים יו"כ בחול שני ימים, וראה הגהות יעבץ שם, ומשמע שנקטו כמבואר במחזור ויטרי שיו"ט שני הוא תקנת חכמים, ואינו משום ספק גרידא. והיינו משום שמצד ספק היה אפשר ללכת בקביעת המועדות

והראיה מהא דתנן: **בראשונה** בתחילה היו משיאין משואות של אש על ראשי ההרים ביום שקדשו בית הדין את החודש, כדי לבשר לכל המקומות את זמן קידוש החודש על ידי בית דין.

אך משקלקלו הכותבים, שהדליקו משואות ביום שלא קידשו בית דין כדי להטעות את העם, התקינו שיהיו שלוחין יוצאין להודיע בכל מקום אימתי התקדש החודש, ולמקום שהגיעו עד ט"ו בחודש נהגו יום טוב יום אחד, לפי קידוש החודש, ובמקומות שלא יכלו השלוחים להגיע לפני ט"ו בחודש, נהגו מספק שני ימים טובים.

שביצה שנולדה בזה אסורה בזה משום שקבעו חכמים את שני הימים כתקנה קבועה ועשאוהו כקדושה אחת ארוכה.

והראיה: **דחאידינא**, שהרי עתה ידעינן בחישוב קביעא דירחא, ובכל זאת קא עבדינן תרי יומי. ומשמע מזה, שהיא תקנה קבועה, ושני הימים קדושה אחת הן.

אמר אביי: כותיה דרב מפתברא שאין שני הימים קדושה ארוכה כיון שנוהגין בהם רק מספק, ואחד מהם חול והשני קודש, וממה נפשך הביצה מותרת.

ועיין בטורי אבן [ראש השנה כא א] שתמה על כך כיצד יתכן שיהיו שני זמנים שונים לבני בבל על פי חשבון, ולבני ארץ ישראל על פי הראיה. אך החזו"א ביאר שכיון שהתקבלו שני חשבונות אלו מהלכה למשה מסיני, לשני זמנים, כשיש בית דין, וכשיבטל, לפיכך כשנהיו בני הגולה בקיאים בחשבון המולד, זמנם נקבע כחשבונם. **ובטורי אבן** [שם יט] נקט שהולכים אחר חשבונם. כי סמכו על רוב פעמים שהעדים ראו בזמן החשבון. ועיין **במנחת שלמה** [ח"ב מד] שהביא דברי הריטב"א [בר"ה כא] שבני בבל לא נגררים אחר בני ארץ ישראל אלא אם העידו ששמעו קידוש החדש בבית דין. ואם לא שמעו הולכים אחר חשבונם. ושלא כהטורי אבן. ועיי"ש עוד.

והרמב"ם [קידוש החודש ה ב] כתב שהראיה והחשבון שניהם מהלכה למשה מסיני, אך הרמב"ן כתב [במ"ע קנג] שאין זה הל"מ אלא שכך תיקן הלל, והחזו"א [קמ] כתב שגם הרמב"ם סובר שאין עצם החשבון מהלל"מ, וכונתו, שהיה הלל"מ שיש לחכמים רשות לעשות חשבון קבוע, ועיין **בברכת כהן** על

אחר רוב שנים, כמבואר בתוס' עירובין לט א ד"ה אי לגבי יו"כ, וכן כתב במרומי שדה בסוגיין לגבי פסח שרוב שנים אדר חסר, וראה ב**חתם סופר** או"ח קמה ויו"ד רנ, לגבי עצרת שזמנו קבוע מט יום אחר הפסח ואין עושין בו ב ימים אלא שלא לחלוק בתקנת חכמים, ונמצא שלולי תקנת חכמים היו עושין יום אחד אף במקום ספק].

אולם במסקנא דנה הגמרא "והשתא" דידעינן, לגבי הזמן שכבר תיקן הלל וסיעתו את לוח המועדות, וכבר לא קדשו על פי הראיה. וכדבריו משמע בתוס' רי"ד שפירש שהראשונים אף שהיו בקיאים לא היו רשאים לקדש שלא לפי הראיה. אבל עכשיו שבטל בית דין הגדול קובעים על פי חשבון. ועיין **במאירי**. ובקונטרס קידוש החודש של הגרי"ז [עמוד ו].

והחזו"ן איש [או"ח קל] כתב לחדש שאף בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, נאמרה הלכה למשה מסיני במקום שאין השליחין מגיעין, היה כח לבית דין לקבוע החדש לפי חשבון, וזמנם ודאי, ורק משום מנהג אבותם עשו שני ימים, והביא שכן דעת הרשב"א [ח"ד תשובה רנד].

משום דשלחו מתם, רבי אלעזר, מארץ ישראל שלח הוראה לבבל:

הזחרו במנהג אבותיכם בידיכם, לנהוג שני ימים טובים של גלויות למרות שהינכם בקיאים בחישוב המולדות, היות וזמנין דגזרו שמדא, לעיתים גזרת המלכות גזירות שמד שלא ללמוד תורה, וישכחו את חישובי "סוד העיבור", ובכל זאת ימשיכו לנהוג יום טוב אחד בלבד⁽¹⁴⁾, ואתי לאקלקולי, יבוא הדבר לידי קלקול, שיאכלו חמץ בפסח, כי יחסר יום מחדש מלא, או יתווסף יום לחדש חסר, ולפיכך הורו חכמים לעשות שני ימים שבאחד מהם יחול המועד⁽¹⁵⁾.

ומשמע מדברי המשנה כי אילו בטלו ועברו מהעולם הכותים וקלקולם — עבדינן רק חד יומא על ידי הדלקת המשואות בראשי ההרים. והיכא דמטו למקום שמגיעים השלוחין — עבדינן חד יומא.

ומוכח שלא היתה תקנת חכמים שיעשו בכל הגולה שני ימים טובים של גלויות, ולא נהגו כך אלא מחמת הספק, ויום אחד הוא קודש ויום אחד הוא חול, והיינו כדעת רב שהתיר את הביצה ביום השני ממה נפשך.

ומוסיף ומסביר אביי: והשתא, דידיענין בקביעא דירחא על ידי חישוב המולדות — מאי טעמא עבדינן תרי יומי?⁽¹³⁾

ערכין בסוגית קידוש החדש [ענף ג].

החשבון. כמבואר להלן בדברי החתם סופר שכל זמן שבית דין שבארץ ישראל עדיין קידשו על פי הראיה, היתה תקנה לעשות שני ימים. ולפי ביאורם רב אסי הסתפק אם עשו תקנה וקידשו שני ימים בקדושת ודאי או בקדושת ספק, והבדיל על יציאה מקדושת ודאי לספק. ועיין בהערה 14.

14. כתב הר"ן [בסוכה מד ב] שבארץ ישראל אין עושין שני ימים. אף על גב שגם בה שיין גזירת מלכות, מכל מקום לא עשו תקנה אלא במקום שנהגו כך מתחילה, ועתה יש לחוש לקלקול, אך במקום שיש רק טעם אחד לא תקנו. ולדבריו כך תקנו חכמים, ואין זה רק מנהג אבותינו.

ובתוס' [בתענית ב א] כתבו שהם שני טעמים נפרדים, האחד משום גזירת מלכות והשני מפני מנהג אבות.

15. הרמב"ם [יו"ט א כא] כתב, זה שאנו עושין בחוצה לארץ כל יו"ט שני שני ימים מנהג הוא, וכן כתב בהלכות קידוש החודש [ה ה] שתקנת

13. דעת רש"י לפי רב, שאף אחר ששלחו מהתם שיזחרו במנהג אבותיהם, נשאר היום השני חול גמור אלא, שאבותינו החמירו בו מספק, ואנו עושים אותו רק מחמת מנהגם. וביאר בקובץ שיעורים [יד] שלא עשו חכמים כלל תקנה לשני ימים אלא מאליהן החמירו.

אולם בשטמ"ק נקט שאף לרב חכמים קידשו יו"ט שני בקדושת ספק, [וביאר כן בדעת רש"י], וכן הבין הכסף משנה [ממרים ב ב, ועיין קובץ שיעורים ואבי עזרי שם] ולפיכך תמה למה הוצרכו לומר שימשיכו לנהוג שני ימים שמא תגזור עליהם המלכות, והרי אין בית דין של האמוראים יכול לבטל תקנת התנאים, ועיי"ש שתיירן שתקנת חכמים היתה שאם תגיע עת שיהיו בקיאים בחשבון המולד לא יעשו שני ימים, ולכן מקשינן למה היום עושים, והרי כבר בקיאים בחשבון. ומתריצין שקבעום למנהג אף בזמן שיש בקיאים, וקדושתן קדושת ספק ומשמע מדבריו שתקנתם היתה של עוד מקדשים על פי הראיה יעשו שני ימים, ואף שיודעים את

אתמר: שני ימים טובים של ראש השנה, שתיקנו חכמים לנהוג בהם בכל מקום בתורת ודאי ולא בתורת ספק, הרי הם קדושים בקדושה אחת ארוכה. ולכן:

רב ושמואל, דאמרי תרווייהו: נולדה ביצה בזה ביום טוב הראשון של ראש השנה — אסורה בזה, ביום השני.

[קידוה"ח ה ה] לבאר דעת הראב"ד שכתב שלא החמירו במנהג יותר ממה שהחמירו אבותינו דסבר שאף כשתקנו, השאירוהו בדין ספק, ולכן אפשר גם להתנות עליו].

ובאבי עזרי [שם] חידש בדעת הרמב"ם שיום טוב שני בזמנינו אף שהוא ודאי מפני מנהג, אין דינו נוהגים אלא כפי שהיו אסורים בזמן הספק, ולכן ביצה מותרת, אף שהיום נחשבים שני הימים קודש, אינם נאסרים אלא כפי שהיו אסורין כשהיה אחד חול ואחד קודש, אך לענין עירוב תבשילין כיון שגם בזמן הספק לא יכלו לבשל ביו"ט שני שחל בערב שבת אלא על ידי עירוב, ועירוב של יום הראשון לא היה מועיל אלא מפני התנאי שחל רק בגלל הספק. ואילו היום שאין ספק אי אפשר לעשות תנאי, ולא שייך לומר שיהיה דינו היום כדינו בזמן הספק, שאין האיסור מפני הזמן, אלא מפני שאינו יכול להתנות כשאין ספק.

ועוד תירץ על פי ביאורו לעיל, שלדעת רב שאין התקנה על שני ימים מחמת ספק, אלא מנהג אבותנו אנו עושים אף שהיום השני ודאי חול, ואם כן אי אפשר להתנות כי ודאי קודש הוא מחמת התקנה. ואך לענין איסור נולד, אין איסור אלא כששני הימים אסורין מחמת קדושת הזמן, אך כשהשני ודאי חול, ורק יש בו מנהג קודש, אין כאן הכנה מיו"ט ליו"ט אחר, אלא לחול, ורק חלה עליו אחר כך קדושה מחמת מנהג, ואין הביצה נאסרת. ולכן נקטה הרמב"ם שההיתר מחמת שתי קדושות, ולכאורה תמוה שמפני ספק הותרו, דאמרינן ממה נפשך אחד חול, ובהכרח דחשבינן לשניהם קודש, אלא שקדושת השני אינה קדושת הזמן, אלא מנהג

חכמים הוא שזיהרו במנהג אבותיהם. והקשה הלחם משנה, אם כן אין פסק יו"ט א כד] שתי קדושות הן, ולפיכך ביצה שנולדה בזה מותרת בזה, והרי אין עושין שני ימים משום ספק, אלא משום מנהג, ויהיה בהם איסור הכנה. וביותר קשה על מה שכתב יו"ט ו יד] שלא מועיל תנאי לעירוב תבשילין, אם היום קודש ולמחר חול, ולהיפך, כיון שבזמן הזה מנהג הספק הוא רק ביו"ט שני, ואילו יום הראשון הוא ודאי ומדאורייתא, ולא שייך להקל במנהג, שאינו משום ספק, והיינו כרב שנולדה בזה אסורה בזה. ויתכן ליישב לפי המבואר בהערה 10 שטעם היתר הביצה תלוי רק בזה שהם שתי קדושות נפרדות, ולפיכך אף בזמן הזה ששני הימים ודאי הביצה מותרת משום שתי קדושות,

[ועיין בשטמ"ק לקמן ו. בשם הריטב"א]. והגר"ח כתב שתקנת חכמים על המנהג היתה משום שהיה ספק על שני הימים, ולפיכך לענין הכנה אי אפשר לאוסרה מיום ליום, כי אין האיסור אלא ביום טוב שנולדה בו, ודין שתלוי בשני הימים יחד אינו נאסר בהם שהרי אין הם כיום אחד, אלא כל אחד כלפי השני הוא כספק. אך לגבי תנאי, דנים על כל יום בפני עצמו, ורק עושים ממה נפשך. ובזה דין הראשון שהוא יו"ט ודאי ולא שייך לומר עליו תנאי אם הראשון היה חול.

והחזו"א כתב שלדעת הרמב"ם יום השני קדוש בודאי, אלא שקדושהו בקדושה פחותה מיום הראשון כיון שתקנוהו משום ספק, ולפיכך תנאי לא מועיל כי קדוש בודאי. אך נולד לא חשיב כיון שאינו באותו קדושה של הראשון. [ועיין בשקל הקודש להגר"ח קנייבסקי

וספק זה היה נמשך עד השקיעה, כי קיבלו עדים כל היום, אך אז לא נחשבו שני הימים כיום אחד ארוך, כי הראשון קדוש מספק, ואם השני התקדש, התברר שהראשון היה חול.

פעם אחת נשתחו העדים לבא מעבר לזמן שהיו רגילים לבוא בו, שבאו אחר זמן הקרבת התמיד של בין הערביים, ובכל שנה באו עדים לפני זמן זה.

והראיה ששני ימים אלו תוקנו לנהוג בהם כקדושה אחת ודאית, מהא דתנן במסכת ראש השנה [ל ב]:

תנן: **בראשונה**, היו מקבלין עדות החדש של תשרי — כל היום במשך היום השלשים של חודש אלול. ואם היו מגיעים העדים אפילו לקראת סיומו של היום, היה אותו יום מתקדש למפרע מתחילתו בקדושת יום טוב של ראש השנה. ולכן גם לפני הגעת העדים, היו נמנעים בו מתחלתו ממלאכה⁽¹⁶⁾, שמא יבואו עדים, והוא יתקדש למפרע.

מברכין ביו"ט שני על מצוות היום והרי יתכן שאינו אלא חול — כי המנהג אינו משום ספק אלא דין חדש, והגרעק"א תירץ שאומרים "וצונו על" עצם המצוה, ולא "וצונו ל"קיים את המצוה, אך תוס' שם הקשו גם משופר, וצ"ע.

16. רש"י פירש שהיו אסורין במלאכה שמא יתקדש החודש למחר ונמצא שהלילה הזה יו"ט. ולכאורה תמוה למה נאסרו רק במלאכה ולא נהגו כל דיני יו"ט, שהרי רש"י [בראש השנה יח א] כתב שהיו מודיעים מתי התחיל אלול, וביום שלושים עושין ראש השנה כיון שרוב השנים אין אלול מעובר.

ועיין במאירי שהביא בזה שתי דעות, אם רק שבתו ממלאכה ותקעו בשופר, או שגם קדשו על הכוס והתפללו תפילת יו"ט. ובשקל הקדש [ה ז] כתב שאף לדעה שהתפללו תפילת יו"ט וקדשו על הכוס, לא עשו כך אלא בגבולין כדי שלא יזלזלו בראש השנה, אבל בבית המקדש שאין חשש זה, ששם מקום הבית דין, ולכן לא מצינו שעשו בו שני יו"ט אף בראש השנה, ואף לא תקעו בו בשופר ביום הראשון עד שראו עדים. אלא שנוהרו מעשית מלאכה מפני החשש שמא יבואו עדים.

להתנהג בו כדיני היום הראשון.

והחינוך [שא] נקט שאם ההיתר בביצה לפי רב, הוא רק מפני שעשו שני ימים מפני הספק, אם כן עכשיו שנוהגים כן מפני תקנת חכמים, שני הימים נחשבים כקדושה אחת והביצה אסורה. והמנחת חנוך דן לאיזה שיטה כוונתו, עיי"ש. ולהלן [ו א] נקט הריטב"א כך לגבי תנאי, אך לא בביצה.

והראב"ן כתב לאסור ביצה מטעם אחר, שגזרו שני יו"ט של גלויות אטו שני יו"ט של ראש השנה, וקבעו על עצמם שני ימים חובה והן קדושה אחת, וכמו ששלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם, [והביאו בית יוסף [תקיג] ודחאו להלכה].

וראה חתם סופר שתמה הרי אביי חלק על רבי זירא, ואמר שהלכה כרב גם בזמננו, ומשמע לכאורה שגם עתה שמקדשין לפי חשבון — שתי קדושות הן. והעלה מכך כדבריו לעיל שרבי זירא ואביי דנו על הזמן שהיו בקיאין אך היה אסור לקבוע על פי חשבון, משום תקנת בי"ד. אולם בתקופה ש"שלחו מתם" כבר היו מקדשים על פי חשבון הלוח, ולא משום ספק, ואז היו נחשבים כקדושה אחת ודאית לכולי עלמא. [ויישב בכך את קושיית תוס' בסוכה מד ב איך