

ירושלים עבור הנכרים, ואת פדיון הכרם רבעי יכול אתה בעצמך לעלות לירושלים ולאוכלו שם, לפי שעדיין קדושת ירושלים נהגת(2).

ומדייק רב יוסף: **מאן חבריך**, מי נחשב חבר של רבי אליעזר, הלא הוא **רבן יוחנן בן זכאי**, שהיה רבי אליעזר תלמידו קודם החורבן. ובעת שארע מעשה זה, כבר גדל ונהיה תלמיד חבר לרבי יוחנן בן זכאי. [ודייק רב יוסף מלשון תלמידי שקראוהו "חבר", כי מדובר אחר החורבן וכבר בטל טעם התקנה — פני יהושע].

**ותניא: כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר במזרח לוד, בצד כפר טבי.** בתחום המהלך של יום מסביב לירושלים.

ב-ה **ובקש רבי אליעזר להפקירו(4) לעניים** כיון שהיה קשה לו להעלותם לירושלים, ורצה שהעניים ילקטוהו ויעלוהו במקומו לירושלים, כדי להרוויח פירות חינם.

**אמרו לו תלמידיו: רבי! כבר נמנו עליך חבריך, והתירוהו לכרם רבעי לפדותו ולהעלות את דמיו, כיון שחרכה ירושלים וגלו יושביה היהודיים, ובמקומם ישבו נכרים, ושוב אין טעם לעטר את שוקי**

אליעזר הפקיר לכל בשוה, אלא שסמך על העניים שילקטוהו ויטרחו להעלותו לירושלים, ואילו העשירים לא היו טורחים לרווח מועט זה.

2. **פירש רש"י** שרבי אליעזר רצה שהעניים ילקטוהו ויעלוהו לירושלים ויאכלוהו שם, והוסיף דסבירא לרבי אליעזר ותלמידי שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא, והעניים הרויחו את אכילת הפירות בירושלים.

**ובתוס'** פירשו, שגם למאן דאמר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא, הרויחו העניים, בפדייתן את הפירות על שוה פרוטה בלבד. ומביאור זה נראה לכאורה שתוס' סברו כשיטת הרמב"ם [מע"ש ב א] שאין מעשר שני נאכל בירושלים אלא בזמן הבית, ועוד כתב [שם ה"ד] שאם נכנס לירושלים אף בזמן הזה אין פודין אותו, ואין מוציאין אותו, ומניחין אותו לירקב, ולכאורה תמוה אם כן איך סבר רבי אליעזר שיקיימו את התקנה להעלות את הפירות לירושלים, ויאסרו באכילה ובפדיה ולכן סברו תוס' שכל דין זה רק אם נתקדשה לעתיד לבא, אך למאן דאמר שלא נתקדשה לעתיד לבא, מותר לפדותן בירושלים, ויעלום ויפדום. וסברו

מוציאין את הפירות הנותרים לשוק ומחלקים לכל המעוניין.

וכבר הבאנו בהערה הקודמת, שהראשונים נחלקו אם התקנה היתה דוקא בכרם או בכל הפירות. וכתב בתוס' יו"ט שלביאור הרע"ב בהכרח התקנה היתה על כל הפירות, שכשהיו מצוים ישראל שפע בשווקים. אך **בציון ההלכה** [שם קלו] כתב שאין הכרח מדברי הרע"ב, אלא הכוונה כמו שכתב הגר"א שעל ידי שיאכלו ענבים שהביאו עמם, ישאר כל הפירות בשוק. וראה **חתם סופר** להלן, [ע"ב סוף הערה 3].

1. **במנחת חינוך** [רמז] כתב שאף על פי שקיימא לן שכרם רבעי ממון גבוה הוא, ואי אפשר להפקירו, רצה רבי אליעזר להפקירו כשהיה עדיין בוסר, ואז יש לו עדיין בעלות בו. ואולי לכן דקדק רש"י לכתוב שילקטוהו הם. [כמבואר בתוס' יו"ט מעשר שני ה ב] או שרבי אליעזר סבר כבית שמאי, שהיה מתלמידיהם, והם אמרו שממון הדיוט הוא.

**ובטורי אבן** [ר"ה לא ב] כתב שרבי אליעזר סבר שהפקר לעניים בלבד נחשב הפקר וכדעת בית שמאי בדין זה. ולכאורה תמוה, שהרי רבי

ועוד מדייק רב יוסף: **טעמא** — דנמנו לבטל את התקנה שלא לפדות אלא להעלות את הפירות, והתירו לפדות, לכן מותר לפדות.

כיצד יש ללמוד מהפסוק "שובו לאהליכם", ומה תוספת יש בפסוק השני שנאמר בו "במשך היובל המה יעלו בהר"?

**הא לא נמנו** — לא! אלא היתה התקנה שלא לפדות קיימת, למרות שבטל הטעם לעטר את שוקי ירושלים<sup>(3)</sup>.

**הכי קאמר רב יוסף: מוכדי, הרי כתיב** [שמות יט טו] "**היו נכנים לשלשת ימים, אל תגשו אל אשה**", שנאסרו בתשמיש, בשלשת הימים שלפני מתן תורה. ואם כן, לאחר שהסתיים מתן תורה, ואמר ה' למשה [דברים ה כז] "**לך אמר להם: שובו לכם לאהליכם**", והנכם מותרים מעתה בתשמיש — **למה לי?** מה הצורך בהיתר זה, והלא כל ההוראה להמנע מתשמיש היתה כדי להגיע בטהרה למעמד הר סיני, ומעמד זה כבר

ועתה מבארת הגמרא את ראיותיו של רב יוסף מהפסוקים שהביא:

**מאי קאמר רב יוסף "ואומר: במשך היובל המה יעלו בהר"?**

טעמה.

ובכסף משנה האריך להוכיח שריב"ז היה גדול כראשוני התנאים ויכל לבטל גזירתם. וכתב **בקובץ שיעורים** [אות יג] שמסוגיין מוכח שריב"ז לא יכל לבטל תקנתם אלא רק לזמן שאין הטעם קיים, שלכך אין צריך בית דין גדול, וכמו שכתב שם הרמב"ם שלא יהיו דברי בית דין גדולין מדברי תורה שיכולין בית דין לעקרן לצורך השעה.

והראיה מסוגיין היא, דמסקינן שכשיבנה המקדש שוב יקבלו עדות החדש רק עד המנחה, ולא חיישינן שיטעו מפני שהיום מקבלין כל היום, כי עדות החדש מסורה לבית דין. ומשמע שתבטל תקנת ריב"ז מפני שיבטל טעמה, ואף בלי בית דין גדול שיעקרנה, ומכאן הוכיח הרמב"ם שריב"ז לא יכל לבטל את התקנה הראשונה לגמרי.

אמנם בה"ד שם משמע שלא יכולין בית דין לתקן ולעקר לדורות כריב"ז, אלא רק כהוראת שעה, וגם זאת אין בידם אלא בתורת סייג שלא יעברו על דברי תורה, אך לא כדי לבטל תקנה שאין לה טעם.

תוס' התקנה להעלות ולפדות בירושלים היתה אף כשאין קדושת ירושלים עליה. [וטעם החילוק בין התקנות יבואר בהערות לתוס']. ובראש יוסף כתב שרש"י נקט שקדושה ראשונה לא בטלה, וצריך להעלות הפירות. כיון שסבר שכדי להתירן לפדותן אין צריך מנין בית דין, שהרי אין להיכן להעלותן כשבטלה הקדושה, ואם כן לא נאמרה עליהן התקנה. ובהכרח שקדושה ראשונה לא בטלה, ולכן היו צריכין מנין אחר להתיר פדייתן.

אכן דעת הרמב"ם שאם קדושה ראשונה לא בטלה, גם היום מותר לאכול פירות בירושלים. ועיין **בקובץ שיעורים** [אות כג] שדן בזה.

3. **הרמב"ם** [ממרים ב ב] כתב שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין שקדם לו אלא אם הוא גדול מהראשון בחכמה ובמנין, ואפילו אם בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים. והראב"ד השיג עליו מסוגיין, שריב"ז ביטל תקנת הראשונים להעלות נטע רבעי לירושלים, כיון שבטל הטעם אחר החורבן, ומוכח שאף שלא היה גדול כמו בית דין שתקנו יכול לבטל תקנתם כשבטל

קטן לבטל תקנת בי"ד גדול, ואף אם אין צריכין לירד לדעתו כגון באופן שבטל טעם התקנה].

ולכן נקטו בסוגיין רק ש"צריך מנין אחר להתירו", ולא נקטו לישנא בעלמא, ש"אינו מבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין", כי אין מבטלין וחולקין על דברי הראשונים, אלא רק עומדין במקומן להתיר במנין את התקנה שבטל טעמה.

והנה לא נחלקו הרמב"ם והראב"ד אלא אם צריך בית דין גדול בחכמה ובמנין מבית דין שעשה את התקנה. אך לכולי עלמא צריך מנין אחר להתיר את התקנה אפילו שבטל טעמה, וכן הוכיח המגן אברהם [תרצ כב] מסוגיין שנמנו להתיר פדיית נטע רבעי, אף שבטל טעם התקנה בחורבן הבית.

אכן בעל המאור [רפ"ה דפסחים] כתב שאם בטל הטעם בטלה התקנה ואין צריך מנין אחר להתירה. והשיגוהו הרמב"ן והראב"ד שם, שצריך מנין אחר להתירו, וכבר ביארנו שהראב"ד חילק בין תקנה שבטל טעמה שצריכה רק התרה ומועיל בה מנין אחר, ואילו תקנה שעדיין קיימת אףשהטעם בטל [כגון שבטל מסיבה שהתחדשה, וכדלהלן] צריכה בית דין גדול בחכמה ובמנין לבטלה. [ועיין עוד בהערות 7-8 על תוס'].

והחתם סופר חידש, שגזירה שבטל טעמה או עבר זמנה נחתינן בה דרגה מגזירה שאין טעמה ידוע, ולכן, לפי הראב"ד שאם בטל הטעם אף בית דין קטן מבטל התקנה, במקום שהטעם ידוע לכל, או שעבר הזמן, תבטל התקנה מאליה. ולפי הרמב"ם שהצריך בית דין גדול גם כשבטל הטעם, נחתינן דרגא במקום שהטעם ידוע לכל או שעבר הזמן, ודי במנין בית דין קטן להתירה. וכתב ליישב לפי זה השגת הראב"ד, שהרמב"ם סובר שתקנת עיטור שווקי ירושלים נוהגת רק בענבים, וניכר לכל שהיא מפני הנסכים, ולכן אפשר לבטלה בבית דין קטן.

**ובאבי עזרי** כתב שתקנת ריב"ז היתה שלא לעטר שוקי ירושלים בפירות [והוכיח כן מתוספתא במע"ש ע"ש] וכיון שלא היתה התקנה הראשונה מפורשת גם על זמן שבטל הטעם, יכולין בית דין קטן מהראשון לתקן תקנה שסותרת את תקנת הראשונים, ורק אינם יכולין לעקור ולבטל דברי הראשונים, וכוונת הראב"ד להשיג רק באופן שעושיין תקנה לסתור, ובה אין צריך בית דין גדול בחכמה ובמנין, וגם הרמב"ם מודה בזה, אך כיון שלא ביאר פרט זה השיגו הראב"ד.

וזה גם טעם תקנת ריב"ז שיקבלו עדים כל היום, שהעמידה על דין תורה כל זמן שבטל הטעם. ולכן, כשיבנה בית המקדש ממילא תשוב תקנת הראשונים, כי יחזור טעמה, ואפילו אם תחשב תקנה חדשה, אינה עוקרת תקנת ריב"ז, שלא היתה אלא להעמידה על עיקר דין תורה, ובית דין יכולין לתקן אחריה תקנה.

וכדבריו משמע במשנה שם, שהרי שינינו "משרכו הפירות בזמן הבית התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה, ותנאי היה הדבר שאימתי שירצו יחזור הדבר לכמות שהיה", ועי"ש בתוי"ט ובמשנה ראשונה שנחלקו אם התנאי היה כתקנת הראשונים או האחרונים. והיינו, שדנו אם יכולין לתקן תקנה הסותרת את תקנת הראשונים בזמן שאין הטעם קיים, או צריך שהראשונים יתנו על כך ויתירו.

אמנם נראה לבאר שהראב"ד למד שאף בלי תקנה אחרת, יכולים בית דין קטן לבטל תקנת בית דין גדול שבטל טעמה, מפני שאינם חולקין על הראשונים, אלא עומדים במקומן לבטל את התקנה שגם הראשונים היו מבטלים אותה כשבטל טעמה. והיינו משום שלדעתו החסרון בבי"ד קטן הוא משום שאין יורדין לסוף דעתם של בי"ד הגדול מהם, אך כשבטל הטעם ולא נשארה אלא התקנה, יש בכח בי"ד קטן לבטלה. [ובזה גופא נחלק הרמב"ם וסבר שאין כח בבי"ד

נגמר.

ועדיין יש צורך בלימוד מפסוק נוסף. כי:

**וכי תימא**, שאין צורך ב"שובו לכם לאהליכם כדי להתירם בתשמיש, שהותר מאליו כשבטל הטעם, אלא **למצות עונה הוא דאתא**, שצוה אותם שלא יגרעו עתה ממצות עונה לנשותיהם<sup>(5)</sup>,  
**לכן תא שמע** מפסוק נוסף:

אלא, מכאן **שמע מינה: כל דבר שבמנין** — **צריך מנין אחר להתירו**. שמהנהגתו של הקב"ה ששב בעצמו להתיר את מה שאסר לאחר שבטל טעם האיסור, למדים אנו להוראות חכמים, שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו<sup>(4)</sup>.

והוכיח כיסודו הנזכר, שאף שאין צריך בית דין גדול, נחתין דרגא, וצריך בית דין אחר להתיר אף שהטעם עתיד ליבטל.  
 ובמשנת יעב"ץ הוכיח מכך שרק תקנת בית דין שייך שתבטל מאליה כשידעו מראש שיבטל הטעם, אך דברי תורה, כמצות הפרישה לפני מתן תורה, אינם בטלים מעצמם.  
 וכדבריו משמע מביאור המאירי במסקנת הגמרא, "וכי תימא הני מילי בדאורייתא", שפירש: "שאף על פי שנתבררה לנו הכוונה אין כח בידינו להפקיע את המצוה", ולפי זה כדמסקינן שגם לתקנת בית דין צריך מנין אחר להתיר, עדיין נשאר חילוק, שדברי תורה אינם בטלין אף כשהיה ידוע שהטעם יבטל, ותקנת בית דין בטילה, כי תקנת בית דין ילפינן רק מכרם רבעי ולא ממתן תורה.  
 [אכן, כל זה בדבר שנאמר מפורש בתורה, אך לגבי מה שלמדו במדות שהתורה נדרשת בהן, כתב הרמב"ם שם ה"א שבי"ד אחר סותר דבריהם, שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" וכתב הרדב"ז שאפילו בי"ד קטן יכול לסתור, אך מדברי הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ משמע שאינם יכולין לסתור אלא אם כן הם סומכין על דרשה אחרת].

4. שיטת המאירי בסוגיין שאם התבטל טעם התקנה מסיבה שהתחדשה במשך הזמן, לא בטלה התקנה ובעיני מנין אחר להתירה. אך אם בשעת התקנה עלה בדעתם שיתבטל הטעם בעתיד, אין צריך מנין אחר להתירו, שנחשב כאילו תקנה בפירוש רק בעת הצורך, וכשתעבור הסיבה תבטל התקנה. [וכן נראה שמסיק בפתחי תשובה אבן העזר א סקי"ט, עיין בהערה 9 על תוס' בעמוד א', ואף הרא"ש שכתב שתקנה לא בטלה כשבטל טעמה, מודה בזה שהיה הטעם לצורך השעה, ולא דמי לתקנה שנתקנה רק לזמן].

**[ובערוך השלחן [או"ח שח ג] הקשה איך הקלו על גזירת כלים שגזר נחמיה, והלא אין בית דין יכול לבטל דברי בי"ד גדול ממנו, ואכן הריטב"א [שבת קכג] כתב שבימי נחמיה עשו גדר לדורות עד שיעמוד בית דין ויתיר, והיינו שתקנו כי אף בית דין קטן מהם יוכל להתיר כשתבטל סיבת התקנה. אולם תוס' בכבא קמא [צד ב] כתבו שלא נשנית משנה זו, של גזירת כלים אלא לאותו דור, וביאר החת"ס [בשבת שם] כי בטלוח באותו בית דין שתקנה].**  
**ובמשנת יעב"ץ [חו"מ ו] הקשה על דברי המאירי מראיית הגמרא ממתן תורה, שהרי היה ידוע שיתבטל הטעם אחר שלשה ימים ולמה הוצרכו להתיר, [והיינו לפי פירוש תוס' לעיל, ועיין בהערה 8 על תוס' שיש שפירשו שהטעם קיים לעולם] וכדומה לזה הקשה החתם סופר,**

5. הקשה המהרש"א אם אין צריך מנין אחר להתיר, אלא התקנה בטלה מאליה, הרי ממילא שוב חייבים הם במצוות פריה ורביה, ולמה

נאמר [שמות יט יג] **"במשך היבל [כאשר תישמע תקיעה של שופר ממושכת, שהיא התקיעה האחרונה] – המה יעלו בהר"**.

וכעת מבארת הגמרא כיצד למד רב יוסף מפסוק זה שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.

והיינו, שבזמן שתסתלק השכינה מההר תישמע תקיעה ממושכת, ומאז יש להם היתר לעלות להר סיני, לפי שהיתה להם עד עתה הוראה שלא לעלות להר.

כי לכאורה יש לתמוה, **מכדי הרי כבר כתיב** כשעלה משה רבינו לקבל את הלוחות השניות [שמות לד]: **"גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא**, שמשמעותו, להגביל את ההוראה הראשונה שלא לעלות

צריך קרא לצוותם בה שוב, ותירץ שסלקא דעתך דצריכים לצוותם שוב כדי שתהיה מצוה שנשנית בסיני, וכן אמרין בהוה אמינא בסנהדרין נט ב ע"ש.

**ובקרני ראם** תמה על קושייתו שהרי כוונת הגמרא, שבא הכתוב לחייבן במצות עונה תיכף בשובם מההר, ואפילו למי שעונתו בזמן אחר, וכמשמעות פירש"י בד"ה וכי תימא. ועיין להלן עוד ממחר"ם שיף.

ולכאורה חיוב זה אינו בכלל מצוות פרו ורבו שלא הצטוו עליה בני נח, שהרי לבן השביע על כך את יעקב, שלא לגרוע עונת בנותיו, ואדרבא קושיא היא על ההוא אמינא בסנהדרין, שהרי אין זו אותה מצוה שהצטוו בה בני נח, [והאריך בזה הערוך לנר שם].

והנה המהרש"א ביאר שלמסקנת הגמרא בסנהדרין, דחינן ומסקינן שצריך את הפסוק **"שובו לאהליכם"** כדי ללמוד שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, וכתב דהיינו כמסקנא דסוגיין. ולכאורה תמוה, שבסוגיין הרי מסקינן דילפינן מדכתיב **"במשוך היובל"**, שלכאורה אין צורך לומר **"המה יעלו בהר"** כיון שבאיסור נאמר **"ההר ההוא"** ומשמע רק בזמן ששכינה עליו, ובהכרח שצריך מנין אחר להתירו, ומשמע שלא ילפינן זאת מהפסוק שובו לכם לאהליכם. וביארו הראש יוסף והחתם סופר שבמסקנא ילפינן מ"במשוך היובל" שצריך מנין אחר

להתיר, ולפיכך אחר שנאסרו מאל תגשו אל אשה, צריך לומר שהם שובו לאהליכם, להתירם מהאיסור, וכיון שהפסוק נצרך להתיר, לא נחשב כמצוה שנאמרה ונשנית.

והמהר"ם שיף הקשה אם שובו לאהליכם לא נשנית, הרי פרו ורבו נאמרה לישראל, ואם כן, יתחייבו בה לאחר מתן תורה, ולמה צריך להתיר להם במפורש. ודוחק לומר שהצטוו בזה רק עד מתן תורה, ואחריה כאסרו מדכתיב **"אל תגשו"**.

ולכן ביאר כהקדמי ראם ועל פי מה שאמרנו בעבודה זרה [ה א] שאילולי חטאו ישראל בעגל היו כמלאכים ולא היו מולידין, ומבארין שפרו ורבו נאמר עד סיני, ושובו לאהליכם נאמר למצות עונה. ואם כן, הכוונה בהוה אמינא, שלא נאמרה מצות פרו ורבו לנח אלא לצורך קיום המין, ואחר מתן תורה שאינם מולידין אינם צריכים לקיים עונתן, ולכן בא הכתוב לומר שיש מצוות עונה בפני עצמה, אף שלא לצורך פריה ורביה.

והוסיף החתם סופר לבאר את דברי מהר"ם שיף, שלמסקנא דילפינן מבמשוך היובל שצריך היתר אפילו אם בטל הטעם, אם כן לא שייך לבטל מצוות פרו ורבו כי אין מולידין, ושוב מבארין שהוצרך הכתוב לומר **"שובו לאהליכם"** להתיר את האיסור של **"אל תגשו"**, ולא למצוות עונה. וראה עוד בהעמק שאלה [קסה ב].

להר רק למשך קדושתו, אבל לאחר שתסתלק הקדושה מותר לעלות עליו.

וכיון שהשכינה שרתה על ההר מעת נתינת לוחות הראשונות עד הקמת המשכן, וכל אותו זמן היה אסור לעלות עליו אם כן הוראת ההיתר שנאמרה בלוחות הראשונות "במשך היבל המה יעלו בהר" דהיינו, שמותר לעלות להר כשיתקע תקיעה ממושכת — למה לי? מה צורך יש בה?

אלא, מוכיח רב יוסף:

**שמע מינה:** דבר שבמנין — צריך מנין אחר להתירו. ולכן לא היה די בפסוק "אל מול ההר ההוא", כי הוא רק משמיענו שהקדושה מונעת את העליה להר כל עוד היא קיימת, אבל אין בכך הוראת היתר מפורשת לבטל את ההוראה הקודמת שלא לעלות בהר, בזמן שהסתלקה ממנו השכינה.

**וכי תימא:** הני מילי — בדאורייתא, אבל בדרבנן לא צריך לחזור ולהמנות כדי להתיר לכן הוסיף רב יוסף ואמר **תא שמע:** כרב רבעי.

וכך דייק ממעשה דרבי אליעזר ותלמידו: **והא להעלות כרב רבעי ולא לפדותו** הוא רק תקנה **דרבנן**, ובכל זאת **קאמרי ליה** תלמידו של רבי אליעזר: **כבר נמנו עליך חבריך, והתירוהו, ומשמע שרק מפני שנמנו והתירוהו, יכל רבי אליעזר לפדותו, אך לולי שנמנו על כך, היה חייב להעלותו אף שבטל**

טעם התקנה, ובהכרח שגם תקנה דרבנן לא בטלה, אלא אם נמנים עליה לבטלה.

ומסיים רב יוסף, שלפיכך אסר את הביצה ביום השני של ראש השנה, גם אחר תקנת רבי יוחנן בן זכאי לקבל עדים כל היום.

**וכי תימא** שעל **ביצה נמי אמנו** נמנו עלה רבן יוחנן בן זכאי, **ושריוהו**.

אי אפשר לומר כן, היות **וכי אמנו**, כשנמנו רבן יוחנן בן זכאי ובית דינו — נמנו רק **אעדות** החודש, לקבלה גם לאחר מנחה.

אבל **אביצה** — לא אמנו להתירה<sup>(6)</sup>.

**אמר ליה אבוי** לרב יוסף: **אטו** האם איסור **ביצה** בתחילה, כשהתקינו שלא לקבל עדים מן המנחה ולנהוג בשני הימים קדושה ודאית — **במנין מי הואי** גם תקנת איסור הביצה?

והרי איסור **הביצה בעדות תליא מלתא**.

ואם כן יש טעם להתירה, כי בזמן שאתם קבלת **עדות** מן המנחה ומעלה, ונקבעו שני הימים בקדושה ודאית, **אתם ביצה**, כיון ששני הימים הם כמו יום קדוש אחד ארוך.

אבל משעה שנמנו רבי יוחנן בן זכאי ובית דינו **ואשתרי** קבלת **עדות** אפילו מן המנחה ומעלה, ונהגו בשני הימים רק מספק, **אשתרי** בכך גם **ביצה**<sup>(7)</sup>.

שאילו נמנו להתיר את הביצה היתה מותרת.

7. עיין לעיל בעמוד א' [הערה 8], שהבאנו ביאורי הראשונים כיצד יענה רב יוסף על טענת

6. בשטמ"ק ובמאירי הוכיחו מכאן כדעת הראב"ד שאם בטל טעם התקנה, אין צריך למנות בית דין גדול בחכמה ובמנין מהראשונים, אלא בכל בית דין אפשר לבטלה, שהרי משמע

ב. רב אדא ורב שלמן, תרוייהו מבני כלוחית, אמרי: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך — ביצה אסורה.

מאי טעמא? — מהרה יבנה בית המקדש, ותחזור התקנה שלא לקבל עדות מן המנחה ולמעלה כדי שלא יתקלקלו הלויים בשיר של התמיד בבין הערביים, ושוב יהיו שני הימים קדושים בודאי כיום אחד ארוך, ותאסר הביצה שנולדה בראשון לאוכלה ביום השני.

ויש לחשוש שמא יטעו ויאמרו אנשים: אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביום טוב שני, ואם כן, השתא נמי ניכול.

ולא ידעי אותם האנשים הטועים דאשתקד שני הימים, שתי קדושות מספק נפרדות הן, כשאחד חול והשני קודש. ואילו השתא משבנה המקדש — קדושה אחת היא.

וכדי שלא תקרה טעות שכזאת, ממשיכה הביצה להיות אסורה גם כיום<sup>(8)</sup>.

ופרכינן: אי הכי, שיש לחשוש לטעות כשיבנה המקדש — עדות על ראית הלבנה לקדש החודש נמי לא נקבל מן המנחה ומעלה! מאי טעמא — מהרה יבנה בית

המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא קבלנו עדות החדש כל היום כולו, השתא נמי נקבל.

ומתרצת הגמרא: הכי השתא?! מהו הדמיון?!

התם — עדות מסורה לבית דין, והם לא יבואו לכלל טעות שכזאת.

אבל אכילת ביצה — לכל מסורה, וכיון שכל אדם סומך על מנהגו, חוששין שגם כשיבנה בית המקדש יסמכו על מנהגם בשנה שעברה ויבואו לידי איסור.

ג. רבא אמר: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך — עדיין ביצה אסורה.

כי מי, האם לא מודה רבן יוחנן בן זכאי שגם אם באו עדים מן המנחה ולמעלה, וקבלום לפי תקנתו, ועשו את היום הזה קודש, שנוהגין גם אותו היום קדש, וגם למחר קדש!

והיינו, שלא ביטל רבן יוחנן את התקנה שנהגו תמיד שני ימים טובים, שהיא הנהגה קבועה וודאית. ורק תיקן שיקבלו את העדים מן המנחה ולמעלה, וימנו את תאריכי המועדות של יום הכיפורים וסוכות מן היום

אביי, וביארנו כיצד תילא תקנת ביצה בתקנת ריב"ז.

8. ראה לעיל בעמוד א' [הערה 5], שהרשב"א כתב שגם רבה מודה שנוהגים שני ימים בראש השנה אף אחר תקנת ריב"ז, אלא שסבר כי אין הביצה נאסרת, כיון שאינם כקדושה אחת, שלא נוהגים כן אלא מפני החשש שמהרה יבנה המקדש ויאמרו וכו'.

ונמצא לדבריו שרב אדא ורב שלמן חולקים על רבה וסוברים שטעם זה מועיל אף כדי לאסור הביצה, ולהלן בסמוך בדברי רבא ביאר הרא"ה כרש"י שלא עקרו את התקנה לעשות שני ימים וכתב טעם לכך, כיון שמהרה יבנה המקדש, ולכאורה משמע שרבא מוסיף על רבא דא לומר שטעם זה נעשית שני הימים גם כקדושה אחת.

ועיין עוד בתחילת עמוד זה [הערה 3],

הראשון<sup>(9)</sup>.

בין לקולא בין להומרא<sup>(10)</sup>.

**ואמר רבא: הלכתא כותיה דרב בהני תלת הלכות שאמר רב בביצה שנולדה ביום טוב,**

ואלו הן:

להראב"ד, ואמנם לדעת הרמב"ם מותר לבשל כי כקדושה אחת הן אפילו לקולא, ותמה בכיארור הלכה הרי יו"ט ראשון קדוש בודאי מן התורה, ואיך יבשל בו לצורך יו"ט שני. ותירץ דכיון שאף לצורך חול מותר לבשל מן התורה, דאמרינן הואיל, לפיכך בראש השנה מקילין, דהם אמרו שאסור לבשל והם אמרו שקדושה אחת הם גם לקולא. ועדיין תמוה, שהרי זה ספק, כי אם יבואו עדים קודם המנחה יהא רק היום הראשון קדש ולא יהיו קדושה אחת כלל.

ומבואר מדברי הגר"א שרק בבית הועד ותחומו עושים רק את היום הראשון קדש כשבאו עדים קודם המנחה, אך לשאר המקומות תקנו שיהיו שני הימים קדש ודאי, כיון שאם לא באו העדים קודם מנחה צריכים לעשות את היום השני קדש. ולקמן נראה דעת הרמב"ן בזה.

וטעם התקנה התבאר לעיל בדברי הריטב"א [בעמוד א הערה 7] שנחשב כאילו קידשו את היום הראשון, ואפילו באו אחר המנחה, נחשב שממשיכים קדושתו בודאי, ולפיכך נעשו כקדושה אריכתא גם לקולא, כי קדשו את שני הימים בודאי.

ויתכן שזו כונת רש"י, שגם קודם תקנת ריב"ז תקנו ששני הימים יהיו קדושים בודאי, אף אם באו עדים ביום הראשון, וסבר רבא שאף לאחר שתיקן לקבל עדים כל היום, נשארה התקנה לעשות שני ימים כקדושה אחת. ובזה נחלק רבה שסבר, שלא תקנו אלא בזמן שלא קבלום אחר המנחה, ורק מפני הספק אם יבואו עשאו כקדושה אחת.

10. כתב הרי"ף במסקנת סוגיין, ושמענין מהא דבני ארץ ישראל צריכי למעבד שני ימים טובים

שהבאנו ביאורי רבותינו כיצד תתבטל תקנת ריב"ז כשיבנה המקדש, ויקבלו עדים כל היום, אף אם לא יהיה בית דין גדול ממנו בחכמה ובמנין.

9. לפירוש רש"י תקנת ריב"ז הועילה שיקבלו עדים כל היום לקבעו כיום שממנו מונים למועדות, אך לא נעקרה התקנה הראשונה שאם באו עדים רק אחר המנחה עושים את שני הימים קדש.

ולכאורה תמוה מה הדמיון בין תקנה זו לתקנה הראשונה, והרי בראשונה פירש"י [בעמוד א'] שהיום השני הוא עיקר ראש השנה, ותקנו לנהוג קדושה גם בראשון שלא יזלזלו בו, ואילו אחר תקנת ריב"ז היום הראשון הוא העיקר וממנו מונים, והיום השני נוהגת בו קדושה רק משום שמהרה יבנה המקדש, וכיצד קאמר שלא נעקרה תקנה ראשונה ממקומה.

והנה בשו"ע [תקן א] נפסק שאסור לבשל או לאפות מיו"ט לחבירו ואפילו בשני ימי ראש השנה, ותמה המגן אברהם, שמשמע מכך שרק להחמיר עשאו כקדושה אחת ולא להקל, וכדעת הראב"ד, ואילו לעיל [תטז ב] כתב השו"ע כדעת הרמב"ם שאף אם נאכל העירוב ביו"ט ראשון של ר"ה יוצא בו בשני, [מחלוקתן הובאה לעיל ע"א הערה 4, ובשער המלך תירץ, שהם קדושה אחת רק מספק שהרי אם באו קודם מנחה רק הראשון קודש, ולגבי עירוב ממה נפשך מותר, דקודם מנחה הרי השני חול, ואחר מנחה הם קדושה אחת בודאי, אך לגבי בישול אם יבאו קודם מנחה נמצא שבישל מיו"ט לחול, עישה ובמחצית השקל].

אך הגר"א כתב שאיסור הבישול הוא רק

א. שבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, אסר רב ביצה שנולדה בראשון לאוכלה בשני [דף ד א]

ב. בשני ימים טובים של גלויות התיר רב את הביצה שנולדה בראשון לאכלה בשני [דף ד ב]

של ראש השנה. והשיגוהו תלמידו רבינו אפרים ובעל המאור דהשתא דידעינן בקביעא דירחא לפי חשבון העיבור, הרי חזרה כל ארץ ישראל להחשב ככית הוועד, בזמן שבאו עדים קודם המנחה, שאין להם ספק בקדושת היום, ונוהגים יום אחד בין בראש השנה, ובין בשאר ימים טובים, וכתבו שכן נהגו כל הדורות לפנינו עד שחדשים מקרוב באו חכמי פרובינציה והנהיגו לעשות שני ימים טובים בראש השנה לפי דעת הרי"ף.

והרמב"ן במלחמות ה', הבין שטעמו של רבינו אפרים לעשות בארץ ישראל יום אחד, הוא מפני שלא נתקן להם מעולם לעשות שני ימים כקדושה אריכתא, אלא עשו כן מספק שמא באו עדים אחר המנחה ולא קדשו עד יום ל"א, אך כיום שאין ספק, עושין יום אחד, וכמשמעות דברי רש"י בפירושו דברי רבה [בע"א ד"ה מתקנת, ובעירובין לט ב].

ולכן כתב שהרי"ף סמך על הסוגיא דלעיל שהתקינו לכל המקומות שעשו בהן שני ימים, שתהיה בהם קדושה אחת, [אף שקדשו את יום השלושים כשבאו עדים אחר מנחה, וכפרש"י כאן], ואינו מחמת ספק גרידא שמא לא באו עדים ולא קדשו את הראשון, ועל כך קאמר רבא שנשארה התקנה כבראשונה לעשות קדושה אחת בודאי. וכן מבואר בתמים דעים [קכ, הובא במג"א תצד].

וכמבואר בדעת הגר"א לעיל, שתקנו קדושה בודאי מפני הספק, ואף אם באמת באו עדים קודם המנחה, בשאר ארץ ישראל עושין שני ימים כקדושה אחת. ואפשר לומר שלכך עושין כיום שני ימים בארץ ישראל, שהרי לא עשאוים מפני שלא ידעו, אלא מפני שלא באו עדים, וגם

היום אין באים עדים.

אך הרשב"א נתן טעם אחר בדברי הרי"ף [וכן נקט הרמב"ן בסוף דבריו], וכתב שאכן מדברי רבא אין ראיה כדבריו, אך כיון דמסקינן לעיל שבכל מקום גזרינן שמא תגזור המלכות, וישכח סוד העיבור, אף בארץ ישראל גזרינן שיעשו שני ימים כמנהגם בזמן שקדשו על פי הראיה, ולא ידעו במקומות שחוץ לתחום מתי באו העדים.

וכבר הבאנו לעיל [בע"א הערה 6] דברי החזון איש, שלדעת רבינו אפרים ובעל המאור לא שייך לומר בארץ ישראל שנהגו אבותיהם לנהוג שני ימים בודאי, שהרי אפשר לעשות בית הועד בכל מקום ולקבל בו עדי החודש, ובמקום בית הועד עשו יום אחד, ונמצא שבכל ארץ ישראל לא נקבע מנהג לעשות שני ימים בודאי, והיא היפך סברת הרשב"א.

והמאירי כתב שבארץ ישראל לא חששו למנהג אבותיהם, כיון שלא חששו בה לגזירת מלכות שתבטל תורה בארץ ישראל, והראיה שבשאר יו"ט לכולי עלמא לא עושים בה שני ימים טובים.

ובמרכבת המשנה דקדק מדברי הרמב"ם [קידו"ח ה ח] שכתב "אם לא באו עדים כל יום שלושים עושין אותו יום קדש ולמחר קדש" שגירסתו בדברי רבא כרבינו חננאל [כתור"ה מי] "שאם לא באו עדים עד הערב" וכוונת רבא כי אף שריב"ז תיקן לקבל עדים אחר מנחה, אם לא באו עד מחר יהיו שניהם קדש [וכדעת הרמב"ן שתקנו שני ימים בקדושה אחת ודאית]. וכן מבואר בדבריו [שם ג ו] "משחרב ביהמ"ק וכו' אפילו באו עדים בסוף היום מקבלין עדותם ומקדשין יום שלושים בלבד", וראה עוד

והיתר זה לעסוק בקבורת המת ביום טוב שני הוא אפילו ביום טוב שני משני ימים טובים של ראש השנה, שהקלו בו בקבורת מת כמו בשאר יום טוב שני של גלויות במועדים.

מה שאין כן בביצה, שלא הקלנו בה ביום טוב שני של ראש השנה כמו שהקלנו בשאר יום טוב שני של מועדים, אלא היא אסורה, כיון ששני הימים של ראש השנה כקדושה אחת ארוכה הם.

ג. בשני ימים טובים של ראש השנה אסר רב את הביצה שנולדה בראשון לאכלה בשני [דף ד ב].

א-1 אמר רבא (1): מת, המונח וצריך לקבורו (2),

ביום טוב ראשון — יתעסקו בו בצרכי קבורתו רק עממים — נכרים, ולא ישראל (3).

ביום טוב שני — הקלו בו חכמים מפני כבוד המת שיתעסקו בו ישראל בקבורתו, ובעשיית מלאכות, כגון חפירת הקבר.

בהערות לתוס'.

2. רש"י נקט "מת המוטל לקבור" ופירש בראש יוסף שבא ללמדנו שאין כוונת רבא להתיר לקבור מי שמת ביום טוב ראשון, אף על פי שלא שהה עדיין ואין לחוש שסיריח, אלא מדובר דוקא באופן שמת מאתמול, וביום טוב הוא מוטל לקבור, ולפי זה לא גרסינן "מת" ביו"ט שני, כי מדובר שמת מכבר, ומותר להתעסק בקבורתו. וכן משמע ברש"י במסכת שבת [קלט א], שאין לקבור מת ביו"ט אלא אם שהה.

אולם מדברי הגר"א [בביאורו לאו"ח תקכו א] משמע שרש"י בא לחדש, שאפילו אם מת אתמול אסור לקבורו ביום הראשון על ידי ישראל, אלא על ידי עכו"ם, ואמנם על ידי עכו"ם מותר לקבורו ביום הראשון אפילו כשלא שהה ומת בו ביום, וכדעת השו"ע בזה. ולהלן בהערה 6 יבוארו השיטות בזה.

3. במשנה ברורה [תקכו א] הביא דברי האחרונים שטעם האיסור הוא, מפני שאין מצוות קבורה דוחה איסור עשה ולא תעשה שיש במלאכת יום טוב, ובשו"ע ובט"ז שם מבואר שהאיסור רק על עשיית קבר, וכיסוי המת בעפר,

1. הרמב"ם [קידוש החדש ה ג] כתב שתחילת הזמן שקבעו את ראש החדש לפי חשבון היה בסוף תקופת חכמי התלמוד, אבל בזמן חכמי המשנה עד ימי אביי ורבא, היו סומכין על קביעות ארץ ישראל.

ובאור שמח שם הוכיח מכמה סוגיות שכוונת הרמב"ם עד ימי אביי ורבא ועד בכלל, וכן הסיק בשקל הקדש, והאריך לברר הענין בביאור ההלכה ע"ש.

אך הצל"ח הקשה מסוגיין שהרי רבא מחלק בין יו"ט ראשון לשני, והיינו רק כשמקדשין לפי חשבון. וידעו שהראשון מדאורייתא, והשני רק מדרבנן והקלו בו. כי אם קידשו לפי הראיה, הרי מספקא לן אם היום הראשון קדש או השני, וכיצד הקלו בשני יותר מהראשון. ובציון ההלכה דחה רביה זו, שהרי אפשר לומר שבאמצע ימיו התחילו לקדש לפי חשבון, ובטורי אבן [ר"ה יט א] כתב שלענין מת יש חילוק בין יו"ט ראשון לשני אף בזמן שקדשו לפי הראיה. כיון שסמכו על רוב פעמים שלא היה חדש מעובר, [ועיין לעיל דף ד ב הערה 12].