

סימן א

הוספה מחול על הקודש

א. סוגיית הגמרא

ארבעה מקורות בגמרא לאזהרה על עינוי ביום הכיפורים

הגמרא (יומא פא ע"א-ע"ב) מביאה ברייתא הלומדת מפסוקים שאין אזהרה ואין עונש על עשיית מלאכה בזמן תוספת יום הכיפורים, וכן אין אזהרה ואין עונש על אכילה בזמן זה. לאחר מכן הגמרא שואלת: "אזהרה לעינוי של יום עצמו לא למדנו מניין וכו', אמר רבינא: האי תנא 'עצם' 'עצם' גמר' וכו'. דבי רבי ישמעאל תנא: נאמר כאן 'עינוי' ונאמר להלן 'עינוי'²; מה להלן לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף כאן לא ענש אלא אם כן הזהיר", ע"כ. ומביאה הגמרא שתי דעות נוספות המבוססות על הפסוק: "שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשתיכם, בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם" (ויקרא כג, לב). וז"ל הגמרא: "רב אחא בר יעקב אמר: יליף שבת שבתון משבת בראשית; מה להלן לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף כאן לא ענש אלא אם כן הזהיר. רב פפא אמר: (ע"ב) הוא גופיה שבת איקרי, דכתיב 'תשבתו שבתכם'", ע"כ. ופירש"י (ד"ה היא גופה): "ובלאו ג"ש נמי נפקא מיניה וביה, דכיון דאיקרי שבת לעניין עינוי הוה ליה כשבת לעונש ולאזהרה", עכ"ל. ומבואר שיש ארבעה מקורות לאזהרה לעינוי בעיצומו של יום.

רב אחא בר יעקב לומד מ"תשבתו שבתכם" שיש להוסיף מחול על הקודש

בהמשך אומרת הגמרא שרב אחא בר יעקב אינו לומד מהמילים "תשבתו שבתכם" כיון שלדעתו המילים הללו נצרכות לדרשת הברייתא שיש להוסיף מחול

1. "וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה וכו' כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה" (ויקרא כג, כח-כט): מה מלאכה לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף עינוי לא ענש אלא אם כן הזהיר.

2. "על דבר אשר ענה את אשת רעהו" (דברים כב, כד).

על הקודש ביוהכ"פ ואף בשבתות ובימים טובים: "ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש". יכול יתחיל ויתענה בתשעה? תלמוד לומר: 'בערב'. אי בערב, יכול משתחשך? תלמוד לומר: 'בתשעה'. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. ואין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מניין? תלמוד לומר: 'מערב עד ערב'. ואין לי אלא יום הכפורים, שבתות³ מניין? תלמוד לומר: 'תשבתו'. אין לי אלא שבתות, ימים טובים מניין? תלמוד לומר: 'שבתכם'. הא כיצד? כל מקום שנאמר 'שבות' מוסיפין מחול על הקודש, "ע"כ. ומסתבר לומר שגם לפי שני המקורות האחרים (רבינא ודבי ר' ישמעאל) נותר הפסוק הזה לדרשה זו. ואכן הגמרא בר"ה (ט' ע"א) אומרת להדיא שלדעת ר' ישמעאל עצמו יש לנקוט את הדרשה הזו כמקור להוספה מחול על הקודש.

לפי רש"י התנא שממעט עונש ואזהרה מהתוספת לומד כחייא בר רב מדפתי

וממשיכה הגמרא: "ותנא דעצם עצם, האי 'בתשעה לחדש' מאי עביד ליה? מיבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדיפתי, דתני חייא בר רב מדפתי: 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה' - וכי בתשעה מתענין? והלא בעשור מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי - מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי", ע"כ. ורש"י (שם ד"ה ותנא) מסביר וז"ל: "ותנא דעצם עצם - מדאיצטריך למעוטי לתוספת החול מעונש ומאזהרה, ממילא שמעין דמוסיפין, והאי 'ועניתם בתשעה' מאי עביד ליה", עכ"ל. וצריך לומר שהשאלה היא רק על הרישא, דלגבי המשך הלימוד, שיש דין תוספת מחול על הקודש בשבתות וימים טובים, אין מקור אחר שיכול ללמד זאת, דהמיעוטים הנ"ל אמורים רק ביחס לתוספת של יום הכיפורים. ומסתבר לומר שלפי שאר המקורות אין ללמוד דבר זה מהפסוק, כיון שהוא נצרך ללימוד של הוספה מחול על הקודש. ואכן במחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל (ר"ה שם) מבואר שלדעת ר' עקיבא יש ללמוד כדרשתו של חייא בר רב מדפתי, ואילו לר' ישמעאל יש ללמוד מפסוק זה שיש להוסיף מן החול על הקודש, וכנ"ל.

3. כן הוא בכמה כת"י. בדפוסים ובמקצת כת"י כתוב "ימים טובים" לפני "שבתות", ובמסורת הש"ס תיקן כגרסה הנ"ל, וכן הוא גם בדפוסים בסוגיה בר"ה הנזכרת להלן בסמוך, וכן הוא גם בספרא הנזכר להלן.

הרי"ף והרא"ש לכאורה מזכים שטרא לבי תרי

ואולם הרי"ף (יומא ב' ע"ב) הביא בתחילה את דברי הברייתא שלומדת מהפסוק ד'ועניתם" שיש להוסיף מן החול על הקודש. ולפי מה שהתבאר, לכאורה יש הכרח לומר שאין הוא לומד כתנא דעצם עצם; דלתנא זה אין צורך בילפותא זו, ולכן שאלו עליו מה הוא ידרוש מפסוק זה, והוצרכו להגיע לדברי חייא בר רב מדפתי. ואולם מיד לאחר מכן הרי"ף מצטט את הברייתא שמופיעה קודם לכן (פא ע"א) שממעטת את התוספת מעונש ומאזהרה. ולכאורה זוהי בדיוק שיטתו של התנא דעצם עצם. ואם כן לכאורה דבריו סותרים מיניה וביה, וצ"ע. ואף הרא"ש (יומא פ"ח ס"ח) העתיק את דברי הרי"ף כפי שהם, וקושי זה קשה אף עליו, וצ"ע.

קשיים בפירושו של רש"י

אמנם לכאורה פירושו של רש"י קשה. ראשית, הילפותות שמלמדות שאין אזהרה ועונש על התוספת אינן תלויות בגזירה השווה של עצם עצם, אלא מדיוק הלשון "עצם" האמור בכרת ובאזהרה, והעדר אזהרה בעינוי נלמד בקל וחומר ממלאכה. שנית, על כרחנו הלימוד שאין אזהרה ועונש על התוספת אינו מבוסס על ייתור לשון "עצם", שכן ייתור זה נדרש לגזירה שווה בהמשך, אלא הוא נלמד מדיוק הלשון לגופם של דברים. ואם כן, לכאורה אין מקום לטעון שמעצם העובדה שלמדו שאין אזהרה ועונש, מובן מאליו שיש עכ"פ חיוב להוסיף; דלעולם אימא לך שאלמלא הלימוד שצריך להוסיף, לא היינו מגיעים לכלל הצורך למעט אזהרה ועונש. ורק משום שמצאנו לימוד מיוחד שצריך להוסיף, נוצר הצורך למעט את התוספת מאזהרה ומעונש.

הרי"ף הבין את הגמרא באופן אחר

ונראה שהרי"ף הבין את דברי הגמרא בדרך שונה מהבנת רש"י. בילפותא של הברייתא מתרבה תוספת חול על הקודש בשבתות ובימים טובים, והנידון הוא לגבי איסור מלאכה. ולכאורה פשוט שיש ללמוד מכללם של שבתות וימים טובים שיש להוסיף באיסור מלאכה גם ביום הכיפורים. ולפי התנא דעצם עצם יש להשוות את דין העינוי לדין איסור המלאכה, ולכן יש ללמוד שגם בדין עינוי יש להוסיף מחול על הקודש. ולכן שפיר הקשתה הגמרא דלפי מאן דאמר זה, אין צורך במילים "בתשעה לחודש" כדי ללמד שיש להוסיף מחול על הקודש בדין

העינוי⁴. ושאלה זו אינה קשה על תנא דבי ר' ישמעאל, כיון שלפיו לא שמענו שיש להשוות בין עינוי ובין איסור מלאכה. וגם על רב אחא בר יעקב לא הקשתה הגמרא קושיה זו, כיון שהלימוד שלו מ"שבת שבתון" לא בא להשוות את יום הכיפורים לשבת לכל דבריהם, דברור שדיני שבת ודיני יוה"כ חלוקים זה מזה, אלא זהו ריבוי מיוחד שבא ללמד רק לעניין אזהרה הקיימת באיסור העינוי. ובאמת מצינו בספרא (אמור פרשה יא) שהמדרש פותח בדרשת הברייתא שיש חיוב להוסיף מחול על הקודש, ואחר כך ממשיך ואומר את דברי הברייתא המובאת אצלנו בתחילת הסוגיה שאין אזהרה ועונש על הוספה זו, והיינו ממש כדברי הר"ף. ויתכן שהר"ף העתיק את דבריו ישירות מהספרא.

ביאור דברי הר"ף ויישוב השמטתו את דברי חייא בר רב מדפת

ולפי זה מיושב מדוע הר"ף לא הביא בסוגיה דידן את דברי חייא בר רב מדפת; שכן בניגוד לרש"י, סבר הר"ף שמה שנוקטים את הילפותות שממעטות את תוספת יוה"כ מאזהרה וזכרת, אינו מבטל את הצורך לדרוש את הדרשה ד"יכול יתחיל ויתענה בתשעה", וממילא אין מקור מיותר שממנו אפשר ללמוד את הדין שהאוכל בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי. ואולם בביצה (ח' ע"א בדפיו) הוא מביא את דברי הגמרא (פסחים סח ע"ב), וז"ל הר"ף: "מר בריה דרבנא הוה יתיב

4. בסברה אין מקום לחלק בין כניסת היום ליציאתו באיסורי מלאכה, דאחר שמתחדש שצריך להוסיף מן החול על הקודש, הסברה הבסיסית היא שיש להוסיף לשני הכיוונים, ואין שום עדיפות לכניסה על יציאה. וכן מוכח בדין יובל (ר"ה ח' ע"ב), שאלמלא פסוק מפורש, היינו מבינים מעצמנו שאם מוסיפים מחול על הקודש בכניסתו, יש לנו להוסיף גם ביציאתו. ואולם לגבי עינוי יש סברה לחלק, דאולי התורה לא רוצה להחמיר עלינו להמשיך ולהתענות לאחר שעבר היום בגלל צער התענית, ודי במה שהחמירה להוסיף לפני הצום. ולכן כל עוד הגמרא לומדת מהפסוק רק עינוי, היה צד לחלק ביניהם, ולכן היה צריך שתי ילפותות שונות - "בתשעה לחודש בערב" ו"מערב עד ערב". אבל לתנא דעצם עצם שלשיטתו יש ללמוד עינוי ממלאכה, ממילא גם אין מקום לחלק בין כניסתו ליציאתו, דכולהו בחדא מחתא מחתינהו. ולכן היתה מספיקה לו ילפותא אחת של איסור מלאכה ביציאתו, כדי לדעת שיש להוסיף גם בכניסתו; ולאחר שהוא יודע זאת לעניין מלאכה, הוא יכול ללמוד גם לגבי עינוי. אפשרות שניה היא שסוף סוף, סוף הפסוק האמור בשבת מיותר; דבוודאי אפשר ללמוד בקל וחומר שאם ביוה"כ צריך להוסיף מחול על הקודש בין באיסור עינוי ובין באיסור מלאכה, יש צורך להוסיף גם בשבת החמורה יותר. ורק לגבי יום טוב היה צורך בפסוק. וכיון שבברייתא רואים שצריכים לימוד נפרד לשבת וליום טוב, ע"כ אחת המילים מיותרת, ויש ללמוד ממנה דרשה אחרת.

כולה שתא בתעניתא לבד מיומא דעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי, דתני רבי חייא מדפתי: 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש' - וכי בתשעה מתענין? והלא בעשירי מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, עכ"ל. ולכאורה אם הוא סבר כך, היה לו להביא את דברי רבי חייא מדפתי במקומם. אמנם נראה שעיקר הבאת מנהגו של מר בריה דרבנא שם לא היה אלא כדי לחזק את מה שנאמר קודם לכן שיש דין "לכם" בפורים ובעצרת, שמחייב להתענג ולאכול בימים אלה. ועל כרחנו אין הכוונה שיש ללמוד מכל פרט ופרט מהנהגתו של מר בריה דרבנא, דנראה שהוא היה מתענה בשאר ימים טובים, ומסתימת הדברים נראה שהיה מתענה אף בשבת. וברור שאין הלכה כמותו בעניינים אלה. ומה שנמשך הר"ף אחר הגמרא והארץ בהבאת רבי חייא מדפתי הוא רק כדי לבאר מאי שייטיה דמעלי יומא דכיפורי הכא, אף שאין הוא מכריע כך להלכה. ויתכן אף לומר שכל עוד אין הדברים מובאים כדרשה מקבילה לדרשה אחרת שתוקפה הוא בבירור מדאורייתא, כמו הסוגיה ביומא שכולה דנה בדינא דאורייתא, יש אפשרות לפרש את דברי חייא בר רב מדפתי כאסמכתא בעלמא ולא כדינא דאורייתא, ובזה הסתבר לר"ף שאף מי שאינו נוקט דין זה כילפותא מדאורייתא, מודה שמדרבנן יש עניין ומצוה לאכול בתשיעי כדי שיוכל להתענות בשופי בעשירי. וכאפשרות שניה זו יש לומר אף בדעת הרא"ש שהעתיק את דברי הר"ף כפי שהם בביצה (פ"ב סי' ב), והביאם גם בסוף יומא (פ"ה סי' כב) כחלק מהפירוט הארוך של הנהגת יום הכיפורים וסדרי התפילות בזמננו.

ב. קשיים בדברי הרמב"ם

הרמב"ם הביא את דין התוספת רק לעניין עינוי ביה"כ

והנה, הרמב"ם לא הביא את דין תוספת שבת ויום טוב בשום מקום. ובהלכות שביתת עשור (פ"א ה"ו) כתב וז"ל: "וצריך להוסיף מחול על קודש בכניסתו וביציאתו, שנאמר 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב', כלומר התחל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי. וכן ביציאה, שוהה בעינוי מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי, שנאמר 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם'", עכ"ל. וכתב המגיד משנה בדעתו וז"ל: "מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר

תורה אלא בעינינו, אבל לא בעשיית מלאכה לא ביוה"כ ולא בשבתות, וזהו שכתב 'מתחיל לצום ולהתענות', וזהו שלא נזכר בדבריו בהלכות שבת תוספת כלל מן התורה, עכ"ל. וכן נראה שיש לדייק כדבריו מהמשך שאמר "שוהה בעינינו מעט" ולא הזכיר את השביתה מן המלאכה.

שיטת הרדב"ז והקשיים שבה

והרדב"ז (שו"ת ח"ה סי' קיג) כתב שהרמב"ם סובר שיש דין תוספת מחול על הקודש אף בשבת, "ומה שלא כתבו אותו בהלכות שבת משום שהתלמוד קבע אותה לענין יוה"כ"פ וכ"ש לענין שבת, שזה בכרת וזה במיתה בידי אדם, וכן לענין יו"ט, שכל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש וכו'. שלא בא הרב ז"ל למעט תוספת מלאכה, אלא משום דקרא איירי בעינוי דכתיב ועניתם את נפשותיכם, משום הכי כתבה הרב ז"ל כלישנא דקרא, והכי אורחיה בכל החיבור. ולא היה יכול לכתוב תוספת מלאכה מהאי קרא, דלאו בהכי מיירי קרא, אלא דילפינן מינה לכל מקום שנאמר בו שבות", עכ"ל. אך לכאורה תימה גדולה לומר כך, דאין דרך הרמב"ם להשמיט דינים בסיסיים כל כך, הכתובים להדיא בגמרא, רק על סמך שנדע שבגמרא הם מופיעים בעניין יוה"כ, ונלמד מעצמנו קל וחומר לשבת. וגם תימה כיצד נלמד ק"ו כזה לעניין יום טוב, שהוא קל יותר מיוה"כ. ואפילו בבניין אב לא ניתן ללמוד יו"ט מיוה"כ, כיון דאיכא למיפרך שיר"ט קל יותר. וגם לא הזכיר הרמב"ם שהדבר תלוי בכך שנאמר שבות, כדי שנוכל ללמוד שבכל מקום שנאמר בו שבות יש להוסיף. וגם תמוה הביאור שכיון שהרמב"ם לא היה יכול להביא בהקשר של מלאכה את הפסוק העוסק בעינוי, לא הביא את הדין במלאכה. דממה נפשך: אם אכן יש הבדל מהותי בין עינוי למלאכה - מנין שאליבא דאמת הדין הזה נכון, ואולי הוא נכון רק לעניין עינוי. ואף אם נניח שהרמב"ם סבר שהדין נכון - כיצד יכול היה לסמוך על כך שאנו נדע שהוא נכון, ואולי אנחנו נחלק את החילוק המהותי הזה, וצע"ג.

ביאור שיטת הרמב"ם לפי המגיד משנה

ובהסבר שיטתו ומקורו של הרמב"ם כתב הרב המגיד ז"ל: "ובפרק יוה"כ נראה שהדבר במחלוקת תנאים, ששם יש מי שדרש: יכול יהא מוזהר על תוספת מלאכה, ת"ל וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, על עצומו של יום הוא מוזהר ואינו מוזהר על תוספת מלאכה. וברייתא אחרת שנו שם: ועניתם את

נפשותיכם וכו' מכאן שמוסיפין מחול על הקדש וכו'. ושם אמרו דאיכא מאן דמוקים לה להאי קרא לדרשא אחריתא והיא ידועה בגמרא, שכל האוכל ושותה בתשיעי ונתענה בעשירי מעלה עליו הכתוב וכו' ולזה כתב רבינו תוספת בענוי בלבד וכו'. ופ"ק דר"ה אמרו דר' ישמעאל דורש תוספת מועניתם ור"ע דורש לכל האוכל ושותה, וסובר רבינו שהם חולקים, וידוע דהלכה כר"ע מחבירו וכו', עכ"ל.

קושיות הלחם משנה על דבריו

אולם הלחם משנה הקשה כמה קושיות על דבריו: ראשית, באותה ברייתא שבה נאמר "יכול יהא מוזהר על תוספת מלאכה" נאמר גם "יכול יהא מוזהר על תוספת עינוי", וכיצד לומד המגיד משנה מברייתא זו שיש חיוב להתענות אבל אין איסור במלאכה. שנית, הרמב"ם לומד שיש חיוב להוסיף מחול על הקודש מהפסוק של הברייתא השניה, אך לפי הרב המגיד היה עליו להביא את הפסוק של הברייתא הראשונה. ואם הרמב"ם אכן פסק כמו הברייתא השניה - היה עליו לאסור תוספת מלאכה גם בשבתות וימים טובים כמו שנאמר בסוף הברייתא. שלישית, מדברי הגמרא בר"ה שם נראה שלר' עקיבא אין דין תוספת עינוי, שהרי הגמרא מקשה עליו "האי ועניתם את נפשותיכם בתשעה מאי עביד ליה", ותרצה "לכדתני חייא בר רב מדפתי" וכו'. ואם הוא היה סבור שיש דין תוספת בעינוי, לא היה מקום לקושיה.

ניסיון ליישוב הקושיה הראשונה ודחייתו

והיה מקום לדחות את קושייתו הראשונה ולומר שגם הרב המגיד לא התכוון לומר שיש אזהרה על אכילה ושתיה בתוספת יום הכיפורים. והוא רק רצה לומר שלפי הברייתא אין אזהרות בתוספת יום הכיפורים ונשאר רק העשה של העינוי הקיים ביום הכיפורים מלבד האזהרות הללו, ולכן התוספת אינה נוהגת באיסורי מלאכה אלא רק בעינוי. אולם נראה שלא ניתן לומר כך. הנימוק שבו השתמשו בברייתא כדי לומר שאין אזהרה להתענות, כוחו יפה גם כדי לומר שאין עשה להתענות. הגמרא אומרת: "ודין הוא, ומה מלאכה שנוהגת בשבתות וי"ט אינו מוזהר עליה (בזמן התוספת), עינוי שאינו נוהג בשבתות וי"ט אינו דין שלא יהא מוזהר עליו". ובאותו אופן יש גם לומר: עשה דעינוי שאינו נוהג בשבתות וי"ט, אינו דין שלא יתחייב בו (בזמן התוספת).

בדברי התוספות מבואר להדיא דלא כלחם משנה

אמנם מה שטען בקושייתו השלישית, שלדעת ר' עקיבא אין דין תוספת ביוה"כ, לכאורה אינו נכון על פי מה שכתבו התוספות (ר"ה שם ד"ה ורבי עקיבא). וז"ל: "דר' עקיבא הוה יליף כולהו משביעית: שבת ויום טוב ויוה"כ, דכולהו מודו דתוספת יוה"כ דאורייתא", עכ"ל. ומבואר מדבריהם להיפך ממה שהבין הלחם משנה, שהקושיה על ר' עקיבא אינה נובעת מכך שלדעתו אין דין תוספת, אלא דוקא משום שהוא לומד משמיטה דין תוספת לכל דבר, ולכן אין לו צורך בפסוק.

דברי התוספות מוכרחים בסוגיה

ובאמת, דברי התוספות לכאורה מוכרחים בסוגיה, ולא ניתן להבין בה כהבנת הלחם משנה. הגמרא אומרת שם: "ודמוסיפין מחול על הקודש מנלן? דתניא" וכו', ומביאה את דברי ר' עקיבא שלומד שמוסיפין מהפסוק ד"בחריש ובקציר תשבת" (שמות לד, כא). ואגב דבריו היא מביאה את דעת ר' ישמעאל שחולק על ר' עקיבא ולומד מהפסוק הזה שהאיסור בשבת הוא רק בקציר רשות ולא בקציר מצוה. ולאחר שהביאה את המחלוקת היא שואלת: "ור' ישמעאל מוסיפין מחול על קודש מנ"ל?" ועונה: "נפקא ליה מדתניא: ועניתם" וכו'. ומוכח מכך שדוקא בדברי ר' עקיבא היה פשוט ומובן יותר שמוסיפין מחול על קודש, ורק מכיון שהגמרא לא מצאה מקור לדבר אליבא דר' ישמעאל, היא הוצרכה להגיע לברייתא של "ועניתם". ועל כרחנו אין כוונת הגמרא רק לומר שמצאנו בדברי ר' עקיבא שיש היכי תימצי במקרה מסוים שבו מוסיפין על הקודש; שכן הגמרא רצתה ללמוד משם דין הוספה גם ביובל, כמו שמבואר בסוגיה שם, ולכן על כרחנו הכוונה היא שדין ההוספה חל על כל זמן קדוש⁵.

קושיה נוספת על המגיד משנה

אלא שלפי זה יש להקשות קושיה הפוכה על תירוצו של המ"מ: אם באמת ר' עקיבא למד משמיטה שיש דין תוספת מחול על הקודש בכל דבר, ומשום כך לא היה לו צורך בפסוק ד"ועניתם", מדוע פסק הרמב"ם שאין דין תוספת אלא רק בעינוי דיוה"כ; והרי לפי ר' עקיבא יש דין תוספת אפילו בשבתות וימים טובים.

5. הנידון דיובל שם אינו רק לעניין שביתה מעבודת הקרקע אלא אף לגבי מה שאינו נהוג בשביעית, כגון שחרור עבדים והחזרת שדות לבעליהן.

הלחם משנה מיישב את דברי הרמב"ם באופן עקרוני כמגיד משנה

והלחם משנה תירץ את קושייתו הראשונה בכך שהרמב"ם לא גרס בברייתא את המשפט "יכול לא יהיה מוזהר על תוספת מלאכה אבל יהיה מוזהר על תוספת עינוי". ולפי זה באמת נשאר גם למסקנה שיש אזהרה על תוספת עינוי. ועל הקושיה השניה השיב שהרמב"ם נקט את הדרשה הפשוטה אף על פי שהוא באמת למד כמו הברייתא החולקת על הדרשה הזו. ואת הקושיה השלישית תירץ שהגמרא התכוונה לומר שר' עקיבא אינו לומד את איסור תוספת העינוי מהפסוק ד"ועניתם". אבל לדינא באמת גם הוא מסכים שיש בדבר איסור, ומשום שהוא לומד את הדרשה של הברייתא הראשונה, וכפי הגרסה הנ"ל שלא ממעטים אזהרה על תוספת עינוי. ויוצא אפוא שבסיכומו של דבר מסכים הלחם משנה לגמרי עם המגיד משנה, ולפיכך הקושיה הנ"ל על דברי המ"מ קשה אף לפי שיטת הלח"מ.

ברמב"ם מבואר שהוא פוסק כר' ישמעאל דוקא ודלא כדבריהם

ואולם מלבד הקושי הנ"ל, נראה שלכאורה דברי המגיד משנה והלחם משנה תמוהים מאד: הם הניחו בפשטות שהרמב"ם פסק כדעת ר' עקיבא, אולם הרמב"ם פסק להדיא כדעת ר' ישמעאל דוקא. איתא בר"ה שם (ט' ע"א): "דתניא, 'בחריש ובקציר תשבת' - ר' עקיבא אומר: אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר 'שדך לא תזרע' וגו', אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. ר' ישמעאל אומר: מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהוא מצוה". ומבואר במקום אחר (מ"ק ד' ע"א) שבניגוד לדעת ר' עקיבא הסובר שהחייב להוסיף על השנה השביעית לפניה ולאחריה נלמד מפסוקים, לדעת ר' ישמעאל החייב אינו מדאורייתא אלא מהלכה למשה מסיני⁶. ורבן גמליאל ובית דינו ביטלו את דין התוספת, והסביר רב אשי שהם פסקו כר' ישמעאל, ומשום שההלכה למשה מסיני היא רק בזמן שביט המקדש קיים, כמו ניסוך המים שנמסר יחד עם דין עשר נטיעות. והרמב"ם פסק להדיא כדעת ר' ישמעאל, וז"ל (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א): "עבודת הארץ בשנה שישית שלושים יום סמוך לשביעית - אסורה, הלכה למשה מסיני, מפני שהוא

6. וכידוע שלשיטת הרמב"ם "הלכה למשה מסיני" אינה בהכרח דאורייתא, כפי שהתבאר במקו"א (ט"ח בשר בחלב ותערובות נספח ב' לסי' א). ואכמ"ל.

מתקנה לשביעית. ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה. וגזרו חכמים שלא יהיו חורשין שדה האילן ערב שביעית בזמן המקדש אלא עד העצרת, ושדה הלבן עד הפסח. ובזמן שאין המקדש קיים - מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה, כדין תורה, עכ"ל. וזה להדיא כדעת ר' ישמעאל ודלא כר' עקיבא⁷. וכל זה שלא כדברי המ"מ והלח"מ והאחרונים שהלכו בעקבותיהם.

כך נראה גם בעניין קציר העומר

וגם בעניין קציר העומר פסק הרמב"ם להדיא כדעת ר' ישמעאל. בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז ה"ו) כתב הרמב"ם: "מצוותו להיקצר בלילה, בליל שישה עשר, בין בחול בין בשבת" עכ"ל. וזוהי דעתו של ר' ישמעאל שיצא קציר העומר שהוא מצוה ודוחה את השבת ודלא כר' עקיבא. וכן פסק בהמשך (ה"א): "ואם היה שבת - אומר להן 'שבת זו?' אומרין לו 'הין'. 'שבת זו?' אומרין לו 'הין' וכו'. וככל הדברים האלה כתב הרמב"ם גם בפיהמ"ש (שביעית פ"א מ"א ומ"ד). ותמוה מאד שהמפרשים הנ"ל התעלמו מדברי הרמב"ם בכל המקומות הללו.

הרמב"ם הכריע כך בגלל מקורות שונים שנוקטים כר' ישמעאל

והסיבה שהרמב"ם פסק כר' ישמעאל ודלא כר' עקיבא, אף על פי שהלכה כר' עקיבא מחברו ואע"פ שלדעת הרמב"ם הוא היה רבו של ר' ישמעאל, כמו שכתב בפיהמ"ש (עדות פ"ב מ"ו), היא שבית דינו של רבן גמליאל נמנו וגמרו כדעתו של ר' ישמעאל, וכן היא גם המסורת שאמר ר' אסי אמר ר' יוחנן משום ר' נחוניא איש בקעת בית חורתן (מ"ק ג' ע"ב). ובמשנה (מנחות פ"י מ"א) חכמים ור' חנניה סגן הכהנים סוברים כדעת ר' ישמעאל שקוצרים בשבת. וכן סתמא דמשנה (שם מ"ג): "בשבת אומר לו שבת זו" וכו'. וכן הסוגיה במכות (ח' ע"ב) אזלא אליבא דר' ישמעאל, וכפי שיתבאר בהמשך יש עוד כמה סוגיות שמוכח מהן כדעת ר' ישמעאל.

קושי גדול נוסף: ברמב"ם לא נזכר דינו של חייא בר רב מדפתי

ועוד יש לתמוה על המגיד משנה והלח"מ משנה: לפי דבריהם הרמב"ם פסק כדעתו של חייא בר רב מדפתי. אך הרמב"ם לא הזכיר את דבריו כלל. ואמנם

7. ומה שציין בעין משפט על דברי ר' עקיבא לפ"ד ה"ט וה"יג הוא לכאורה תמוה, דאין לכך קשר לדברי ר' עקיבא, והוא דין פשוט הנכון אליבא דכולי עלמא, ומקורו בסוגיות אחרות.

המפרשים למדו מדבריו בהלכות נדרים (פ"ג ה"ט) שיש חיוב מדאורייתא לאכול בערב יום הכיפורים, שכן הביא את ערב יוה"כ כדוגמה ליום שחייב לצום בו אם נכלל בנדרו, אע"פ שמעיקר הדין אסור לצום בו. אולם דבר זה עצמו תמוה: מדוע הרמב"ם אומר את הדין הזה אגב אורחא בהלכות נדרים כאשר הוא רוצה להדגים שנדרים חלים על דבר מצוה, ולא כותב את הדין בהלכות שביתת עשור שהוא המקום הראוי לו. וגם בהלכות תעניות (פ"א ה"ט) כשהרמב"ם מונה את הימים שבהם אין להתענות אין הוא מזכיר את ערב יום הכיפורים. ואם היתה מצוה מדאורייתא לאכול ולשתות בו - היה צריך להזכירו כמו שהזכיר שבתות וימים טובים וראשי חודשים וחנוכה ופורים. ולקמן (עמ' מד) יתבאר שלדברי הרמב"ם בהלכות נדרים אין קשר לדברי חייא בר רב מדפתי. והשתא דאתינן להכי שהסביריהם מוקשים בדעת הרמב"ם, יש צורך ליישב את שיטתו הן מצד עצמה והן בתיאום דבריו עם הסוגיות.

ג. ביאור שיטת הרמב"ם

קושי בגמרא ביומא מדוע לא הקשתה גם על רב פפא

והנה, לכאורה יש להקשות על דברי הגמרא ביומא (שם), מדוע לא שאלה על רב פפא (שאמר "הוא גופיה שבת איקרי") 'האי בתשעה לחודש מאי עביד ליה'. הרי בגמרא מבואר שרב אחא בר יעקב הוא זה שצריך את הפסוק ללמוד ממנו שמוסיפין מחול על הקודש, ולכן לא היה יכול ללמוד מסוף הפסוק "תשבתו שבתכם" שיוה"כ נקרא שבת לעניין עינוי ויש בו עונש ואזהרה. אולם רב פפא שלמד מ"תשבתו שבתכם" על כרחך לא למד את הדרשה הזו. ואם כן לכאורה כל הרישא של הפסוק מיותרת לפיו, וקשה מאי עביד ליה. ומדוע שאלה הגמרא רק על תנא דעצם עצם.

לפי רב פפא יש ללמוד רק את הרישא של הדרשה לעניין העינוי

ועל כרחנו יש לומר שגם רב פפא למד את הדרשה של "ועניתם", אלא שבעוד שרב אחא בר יעקב למד מכל הפסוק שיש להוסיף מחול על הקודש, למד זאת רב פפא רק מהמילים "ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב, מערב עד ערב", ואילו מהסיפא "תשבתו שבתכם" הוא למד שיוה"כ נקרא שבת לעניין עינוי.

ולכן לא שאלה הגמרא על רב פפא מה הוא עושה עם חלק זה של הפסוק, שכן גם רב פפא דורש אותו לדין הוספה מחול על הקודש. אולם התנא דעצם עצם על כרחנו לא יכול היה לדרוש דרשה זו ואפילו לא את תחילתה, וזה בין אם נפרש כרש"י ובין אם נפרש כפי שהתבאר בדעת הר"ף. ולכן שאלה הגמרא רק עליו מה הוא דורש מהפסוק והגיעה לכך שהוא דורש כחייא בר רב מדפתי.

הרמב"ם פסק כרב פפא ואין לו מקור לדין תוספת מחול על הקודש שלא בעיננו

ונראה לומר לפי זה שהרמב"ם פסק כדעת רב פפא, שהמקור לאזהרה בעיננו הוא מעצם העובדה שהתורה קוראת ליוה"כ שבת לעניין העיננו. והיינו משום שרב פפא הוא בתראה, וגם משום שהגמרא אמרה על דבריו "דכתיב בגופיה עדיף", והיינו שדרשתו מרווחת יותר. ולרב אחא בר יעקב היה אילוץ שלא לדרוש כמותו, ומשום שדרש את כל הפסוק כמו הברייתא. אולם רב פפא שלא היה לו אילוץ זה (שכן כפי שיתבאר לקמן, הוא נקט כדעת ר' ישמעאל), יכול היה לדרוש את הדרשה הפשוטה והמרווחת יותר (ולקמן יתבאר שיש עוד סוגיות שמהן מוכח כדעת רב פפא). ולפי זה הרמב"ם באמת פסק כר' ישמעאל ולא כר' עקיבא ולא כחייא בר רב מדפתי. והברייתא שממנה למד שיש חיוב להוסיף מחול על הקודש היא הברייתא השניה ד"וענייתם", וכמו שכתב להדיא כשציין את המקור לדין זה.

הרמב"ם ראה בעיננו דין שביתה מאכילה כרב פפא

ולכן כתב הרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"א ה"ד) שביוה"כ יש מצוה "לשבות בו מאכילה ושתייה" ולא כתב 'מצוה להתענות בו'. שכן הוא הבין שיש ליוה"כ דין שבת לעניין העיננו כשם שיש לו דין שבת לעניין איסור מלאכה, כמבואר בדבריו בהמשך: "שבת שבתון - שבת לעניין מלאכה, ושבתון לעניינים אלו". ולפי רב פפא יש דין של הוספה מחול על הקודש ביוה"כ בכניסתו וביציאתו אבל אין דין הוספה בשבתות ובימים טובים, כי ימים אלו נדרשו בברייתא מהמילים "תשבתו שבתכם", ולפי רב פפא אין לדרוש מהן, דמילים אלו נצרכות ללמד שיוה"כ נקרא שבת לעניין עיננו ויש בו אזהרה. ולכן פסק הרמב"ם שיש דין תוספת רק ביוה"כ ולא בשבתות וימים טובים. ולכן פסק שגם ביוה"כ עצמו יש דין תוספת רק לעניין עיננו אבל לא לעניין איסור מלאכה; דרק אם דורשים שיש דין תוספת גם בשבתות ובימים טובים, יש הכרח לומר שדין תוספת הוא גם לעניין איסור

מלאכה, ומשום שבימים אלו אין דין עינוי אלא רק איסור מלאכה, ולא גרע יוה"כ משבתות וימים טובים. אבל אם לא דורשים דין תוספת לשבתות וימים טובים, אין מקור ללמוד שדין תוספת הוא גם לעניין איסור מלאכה, דפשטיה דקרא איירי רק בעינוי⁸.

הכרח כדבריו בסוגיה במועד קטן

והדברים מוכרחים גם בסוגיה במועד קטן. הגמרא הבינה בדעת ר' ישמעאל שאין חיוב מדאורייתא להוסיף על השמיטה. ולכאורה אם ר' ישמעאל לומד מהפסוק ד"ועניתם" שיש להוסיף מחול על הקודש בכל מקום שנאמר בו שבות, היה צריך להיות חיוב להוסיף מחול על הקודש גם בשמיטה. אלא על כרחנו צריך לומר שהגמרא הבינה בדעת ר' ישמעאל כמו שהתבאר בדעת רב פפא, והדרשה שמוסיפים מחול על הקודש אינה נאמרת אלא רק לגבי עינוי ביום הכיפורים, ולא לגבי כל מקום שנאמר בו שבות. ולכן בשמיטה אין חיוב להוסיף מחול על הקודש.

סוגיית הגמרא בראש השנה

והדברים מוכרחים גם בפסקיו של הרמב"ם בסוגיה בראש השנה שם. דהנה, לכאורה יש להקשות מסוגיה זו קושיה גדולה על הרמב"ם. איתא שם (ח' ע"ב): "וקדשתם את שנת החמישים שנה" - מה תלמוד לומר? לפי שנאמר 'ביום הכפורים', יכול לא תהא מתקדשת אלא מיוה"כ ואילך? תלמוד לומר: 'וקדשתם את שנת החמישים', מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה. מכאן אמר ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא: מראש השנה ועד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן. כיון שהגיע יוה"כ, תקעו בית דין בשופר, נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן. ורבנן? שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. תניא אידך: 'ובל היא' - מה תלמוד לומר? לפי שנאמר 'וקדשתם את שנת החמישים', יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה, ואל תתמה שהי מוסיפין מחול על הקודש? תלמוד לומר: 'ובל היא שנת החמישים', שנת

8. עיקר דברים אלו בדעת הרמב"ם כתב גם הב"ח (ס' תרד ד"ה אכן הרמב"ם). ומעין זה כתב גם הערוך לנר (ר"ה ט' ע"ב ד"ה בגמרא).

החמישים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמישים ואחת. ורבנן? (רש"י: דלא לפי מ"וקדשתם" שתתקדש מתחילתה, ולא איצטריך "היא" למעוטי סופה) שנת חמישים אתה מונה ואי אתה מונה שנת חמישים ואחת, לאפוקי מדר' יהודה דאמר שנת חמישים עולה לכאן ולכאן, קמשמע לן דלא. ודמוסיפין מחול על קודש מנלן, ומביאה הגמרא את מחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל שנזכרה לעיל.

הרמב"ם לכאורה סותר עצמו בפסקיו

והנה, לכאורה הרמב"ם מזכה שטרא לבי תרי. מצד אחד הוא פוסק (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ד) כדעתו של ר' ישמעאל בר"י בן ברוקא, ששנת היובל מתקדשת והולכת מתחילתה. ולפי זה הוא היה מוכרח לדרוש כמו הברייתא השניה, שאע"פ שהשנה מתקדשת והולכת מתחילתה אין היא מתקדשת והולכת בסופה, דשנת החמישים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמישים ואחת. אולם לפי זה לא היה לו מקור לדרשתם של רבנן דשנת החמישים אתה מונה ואי אתה מונה שנת החמישים ואחת. והיה עליו לפסוק כדעת ר' יהודה ששנת החמישים עולה לכאן ולכאן, כפי שפסקו התוספות ועוד כמה ראשונים, ודלא כרבנן. אולם הרמב"ם פוסק להדיא (שם ה"ז) כדעת רבנן ששנת היובל אינה עולה ממנין שני השבוע, וכמו שפסקו הגאונים, ודלא כר' יהודה.

יישוב דבריו לפי מה שהתבאר

אולם לפי מה שהתבאר הדברים מיושבים היטב. כל הקושיה של הברייתא מבוססת על ההנחה "שהרי מוסיפין מחול על הקודש"; דלכאורה תמוה הדבר שיהיה יובל נוהג בשנת החמישים ואחת, ומה ההוה אמינא שמצריכה לימוד מיוחד שאין זה כך. אלא שזה גופא מה שאומרת הברייתא: אל תתמה, שהרי מוסיפין מחול על הקודש, וכיון שמוסיפין תמיד מחול על הקודש יש להוסיף גם על שנת היובל. והמקור שהגמרא מביאה לכך שמוסיפין מחול על הקודש היא ממחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא שלדברי הכל מוסיפין בכל מקום מחול על הקודש, כאשר ר' עקיבא לומד זאת משמיטה ואילו ר' ישמעאל לומד זאת מיום הכיפורים.

אולם לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, יוצא שלפי ר' ישמעאל אין מוסיפין מחול על הקודש אלא רק בעינוי דיוה"כ. ואין ללמוד מדין תוספת זו על שבתות

וימים טובים, וודאי שאין ללמוד מכך על שמיטין ויובל⁹. ולכן מדאורייתא מותר לחרוש ולזרוע עד ראש השנה של השמיטה. וממילא התמיהה שאותה ניסתה הברייתא לשלול עומדת בעינה: מה ההוא אמינא שיובל יהיה נוהג בשנת החמישים ואחת. וכיון שאין הוה אמינא כזו, גם אין צורך בפסוק "יובל היא" שילמד ששנת החמישים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת חמישים ואחת. וממילא ניתן ללמוד ממנו ששנת החמישים אתה מונה ואי אתה מונה שנת החמישים ואחת, כדעת רבנן ודלא כר' יהודה, וכך פסק הרמב"ם.

יישוב קושיות התוס' לפי שיטת הרמב"ם

ולפי שיטת הרמב"ם מיושבות כל הקושיות שהקשו התוספות (שם ט' ע"א ד"ה ורבי עקיבא). הם הוכיחו שסתמא דגמרא סוברת שיש דין תוספת יוה"כ, מדברי הגמרא (שבת קמח ע"ב וביצה ל' ע"א): "תוספת דיוה"כ דאורייתא היא, וקא חזינן להו דקאכלי ושתו עד שתחשך ולא אמרינן להו ולא מידי". ומאיך גיסא, הגמרא (פסחים נד ע"ב) רצתה לומר דהא דיוה"כ ספקו אסור היינו בבין השמשות שלו, והרי גם בוודאי יום סמוך לחשיכה ובוודאי לילה סמוך ליציאה אסור משום תוספת. וכן מבואר (שבת לד ע"א) דספק חשיכה אין מדליקין את הנרות, ומשמע שקודם לכן מדליקין ואין חוששים לדין תוספת. וכן מוכח מהסוגיה במר"ק (ג' ע"ב) שאין דין תוספת כלל לפי רבן גמליאל ובית דינו, ולעניין שבת נאמר שם להדיא (ד' ע"א): "גמר 'שבת' 'שבת' משבת בראשית, מה להלן היא אסורה לפניך ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה לפניך ולאחריה מותרין". הרי שבשבת מותר לגמרי עד עצמו של יום, ורצו ללמוד מכך אף לעניין שביעית. וכן מוכח בירושלמי (שביעית פ"א ה"א): "מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה, אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה", ע"כ. וכן יש להוסיף הוכחה מדברי בית הלל (שבת יז סוע"ב ויח רע"א) שמתירים לעשות כל מלאכה כל

9. אין הכרח לומר שיש מחלוקת סוגיות בדעת ר' ישמעאל. יתכן שהסוגיה בר"ה יצאה מההנחה הפשוטה שלכו"ע יש דין הוספה מחול על הקודש, אלא שלא היה ברור לה מהם גדרי ההוספה, ולכן שאלה בפשיטות "מנא ליה". והתשובה "נפקא ליה מדתניא", משמעותה היא שמברייתא זו יש מקור לכך, אבל אין הכרח שר' ישמעאל מקבל את כל סעיפי הילפותא של הברייתא (ולפי זה, דברי הברייתא דלעיל "ואל תתמה" וכו' באמת אינם יכולים להתאים לדעת ר' ישמעאל, שלדעתו אין אפילו ה"א של תוספת ביובל, אלא רק לדעת ר' עקיבא, וכן לברייתא דבתשעה לחודש). וגם תנא דבי ר' ישמעאל ביומא יכול עקרונית להסכים עם רב פפא. והגמ' לא הקשתה עליו מה יעשה עם "תשבתו שבתכם", כיון שהוא לא אמר שום דבר מפורש בעניין זה.

עוד השמש על הארץ¹⁰. והתוספות תירצו (שם ומ"ק ד' ע"א ד"ה מה) שהתוספת יכולה להיות פורתא, והאי פורתא לא קחשיב. אולם לכאורה זהו דוחק רב, שהרי זהו דין דאורייתא. ובכל המקומות היה צריך להזכיר שיש להיזהר מאיסור דאורייתא זה, ובפרט שבחלק מהמקרים זהו נידון עקרוני ומהותי אם יש מקום לעצם התוספת על הקודש. ואם יש תוספת כזו ואפילו פורתא, כבר אין אפשרות לומר שבשביעית אין צורך בתוספת כלל.

אולם לפי הרמב"ם הכל מיושב, דמה שמצאנו (שבת שם וביצה שם) הוא שהנשים אוכלות ושותות שלא כדין עד שתחשך. ולגבי זה באמת יש דין תוספת יוה"כ, וכמו שמביא הרמב"ם בעצמו בהלכה הבאה. אולם בכל הסוגיות שמדובר על איסורי מלאכה או על שבתות אחרות (שבתות, ימים טובים ושמיטה) אין דין תוספת והכל מותר לכתחילה. וכל הסוגיות הללו הן מקורות נוספים לדברי הרמב"ם שפסק כרב פפא וכמו ההבנה בדעת ר' ישמעאל שאין דין תוספת בכל שבת שהיא. ואמנם הגמרא בפסחים מתייחסת לעינוי ביוה"כ והיא קובעת שהאיסור הוא רק בבין השמשות, אך נראה שלא התנסחה הגמרא בלשון כזו אלא לצורך ההנגדה בין יוה"כ לתשעה באב, שזה ספקו אסור וזה ספקו מותר.

מסוגיות אלו מוכח שתוספת העינוי היא מדאורייתא

ומסוגיות אלו מוכח גם שדין תוספת עינוי בערב יום הכיפורים הוא מדאורייתא ממש; שהרי הגמרא (שבת שם וביצה שם) רצתה לחלק בין דרבנן לדאורייתא לעניין מחאה, והביאה ראיה מדין תוספת עינוי ביוה"כ שגם בדאורייתא אין למחות. ולא ניתן לדחוק ולומר (כפי שנקטו כמה אחרונים) שדין התוספת הוא מדרבנן, ולפעמים מצאנו שהגמרא תכנה דיני דרבנן הנלמדים מדרשה במונח "דאורייתא"; דבסופו של דבר אילו היה זה מדרבנן לא היה מקום להוכיח שאין למחות במילי דאורייתא, ולא היה שום שוני בין דין מבוי לדין תוספת יוה"כ¹¹.

10. והתוספות לשיטתם לא הקשו משם, כיון שהם סוברים שהשקיעה מתחילה רק אחרי שיעור הילוך של שלושה מילין ורבע מכניסת השמש לעובי הרקיע. אבל הרמב"ם לשיטתו שנקט ששקיעה היא מהיעלמות גוף השמש, יכול היה להתבסס גם על מקרה זה כראיה ברורה שאין חיוב לשבות ממלאכה לפני השקיעה.

11. מלבד מה שבדעת הרמב"ם אין אפשרות לומר שהגמרא תקרא "דאורייתא" לדבר שהוא מדרבנן (וכמבואר בהל' ממרים פ"ב ה"ט).

שיטת הראב"ד וסיעתו מצטרפת לשיטת הרמב"ם

ובתוס' הרא"ש (מ"ק שם) כתב וז"ל: "מה שבת בראשית היא אסורה לפני ולאחריה מותרין - הקשה הראב"ד מדאמרין ביומא 'מכאן שמוסיפין מחול על הקדש, שבתות מנין, ת"ל תשבתו'. ותירץ דהאי תוספת שמוסיפין מחול על הקדש אינו אלא ביה"ש שלהן שהוא אסור, וצריך להפסיק מעט קודם ביה"ש כדי שלא יכנס לבית הספק. אבל מן הודאי ושלא מחמת הספק לא אסרינן ליה, ואילו הכא הוה אסרינן מעיקרא, ואתא איהו ושרי". וכן כתב הרי"א² (יומא שם) וז"ל: "ומה היא התוספת, שיזהר מן הספק ולא יעשה מלאכה ביה"ש וכו' כדי שיפרוש מן הספק בכל כוחו". ואם כן שיטה זו מצטרפת לשיטת הרמב"ם, דלשניהם אין דין תוספת לפני בין השמשות¹².

ד. שיטת הרמב"ם בחיוב האכילה בערב יום הכיפורים

הבנת האחרונים שאיסור העינוי בערב יוה"כ הוא מדאורייתא

והנה, הרמב"ם (הל' נדרים פ"ג ה"ט) כתב וז"ל: "הנודר שיצום בשבת או ביום טוב - חייב לצום, שהנדרים חלות על דברי מצוה, כמו שביארנו. וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים - הרי זה חייב לצום, ואין צריך לומר ראש חודש. פגע בו חנוכה ופורים - יידחה נדרו מפני הימים האלו; הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים, הרי הן צריכין חיזוק, ויידחה נדרו מפני גזרת חכמים" עכ"ל. והרדב"ז (נדרים שם, בדעתו העיקרית) והלחם משנה (שביתת עשור שם) הבינו בדבריו, שברישא הוא מדבר על נדרים הפוגעים בימים שאסור להתענות בהם מדאורייתא, ובסיפא הוא מדבר על נדרים הפוגעים בימים שאסור להתענות בהם מדרבנן. ומוכח מכך שיש איסור דאורייתא להתענות בערב יום הכיפורים. ומכך למדו שהרמב"ם פסק כחייא בר רב

12. אמנם לכאורה שיטה זו אינה מובנת; דהא על כרחנו בין השמשות אינו ספק כלפי שמיא, דאל"כ מדוע יש להביא חטאת כשעשה מלאכה בשניהם, מלבד מה שליכא ספיקא כלפי שמיא. ואם כן ממה נפשך: אם גלוי וידוע כלפי שמיא שבין השמשות הוא יום - הרי ממילא אי אפשר לומר "לפניה ולאחריה מותרין", דהא התורה אסרה את הזמן הזה מדין תוספת. ואם אליבא דאמת זהו לילה - אין טעם בחיוב מיוחד על דבר שהוא אסור ממילא, וצ"ע.

מדפתי, שיש מצוה דאורייתא לאכול בערב יום הכיפורים. אולם כפי שכבר התבאר לעיל, נראה שאי אפשר לומר כך בדעת הרמב"ם.

הקושי לומר כך גם מצד אזכור ראש חודש

ובאמת על הבנת הלח"מ לכאורה יש להקשות קושיה פשוטה: הרמב"ם אומר "ואין צריך לומר ראש חודש". לפי זה צריך היה לומר לשיטת הלח"מ שהחוב לאכול בר"ח הוא מדאורייתא, והוא אף חמור יותר, או על כל פנים פשוט יותר, מאשר החוב לאכול ביום טוב או בערב יוה"כ. וכך באמת כתב הבית יוסף (סי' תיח ושר"ע שם ס"ד). אולם הדבר לכאורה תמוה מאד, דלא מצאנו בשום מקום שיש חוב מדאורייתא לאכול בראש חודש. ובכסף משנה רצה ללמוד את הדבר מדאקשיה רחמנא למועדים, ככתוב (במדבר י', י): "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם". אולם לא מצאנו בחז"ל דרשה כזו במפורש לעניין זה. והוא עצמו כתב על כך "אין זה כדאי לומר שהוא מדאורייתא". ומה שאמרו (ר"ה יט ע"א): "ראש חודש דאורייתא הוא", על כרחנו יש לפרשו כפי שפירש רש"י שם: "ראש חודש - מועד דאורייתא", דהיינו שאין האיסור להתענות מדאורייתא אלא שהמועד עצמו כתוב בתורה, ובכך הוא עדיף על הימים הכתובים במגילת תענית המוזכרים בסוגיה שם, שאינם מוזכרים בתורה. ואם כן עדיין אין ראיה לכך שמדאורייתא אסור להתענות. וכן הוכיחו האחרונים מדברי התוס' (תענית יב ע"א ד"ה ואם וברכות מט ע"ב ד"ה אי) שמקור איסור התענית בראש חודש הוא רק במגילת תענית.

קושיות על הבנת הכס"מ שהאיסור הוא מדרבנן

והכסף משנה תירץ וז"ל: "דאין הכי נמי שאינן אסורין אלא מדרבנן, אלא שכיון שיש להם קצת סמך בתורה לא אתו לזלזולי בהו, ולפיכך אינם צריכים חיזוק. ומשום דאסמכתא דראש חודש מיפרשא קצת טפי מאסמכתא דעיוה"כ, כתב דבערב יוה"כ חייב לצום ואין צריך לומר בראש חודש, דכיון דאסמכתא דידיה מפורשת טפי פשיטא דאינו צריך חיזוק. והא דאמרינן דר"ח דאורייתא הוא היינו לומר שנזכר בתורה סמוך למועדות, ואסמכתא קרובה היא להקישו להם לענין איסור תענית, אבל אה"נ דלא מיתסר אלא מדרבנן", עכ"ל. ואולם לפי דבריו עדיין לא יהיה מיושב מדוע אמר הרמב"ם שאיסור הצום בחנוכה ופורים הוא מדברי סופרים, דמשמע לכאורה שבראש חודש ובערב יוה"כ האיסור אינו מדברי סופרים. ולפי מה שתירץ הכסף משנה הוא מדברי סופרים אלא שיש להם אסמכתא

בכתוב. ואף על פי שהאסמכתא של ראש חודש מפורשת יותר מזו של ערב יוה"כ, סוף סוף שניהם מדברי סופרים. ומלבד זאת יש להקשות על דבריו מדוע הרמב"ם מזכיר את יום טוב; הרי לשיטתו הוא פשוט אפילו יותר מראש חודש, דחיוב אכילה ביום טוב מפורש יותר מראש חודש, וכדלקמן. ואם על ראש חודש אומר הרמב"ם שאין צריך לאומרו, קל וחומר שאין צריך לומר את יום טוב. ולכל הפחות היה על הרמב"ם לומר "ואין צריך לומר יום טוב וראשי חדשים". ואמנם בשו"ע (סי' תקע ס"ג) כתב דוקא כדעת הרדב"ז והלח"מ: "ונ"ל דה"ה לר"ח וערב יום הכפורים שאינם אלא מדרבנן, אלא שמדברי הרמב"ם נראה שהם של תורה".

קושיות על הבנת הרדב"ז

ואת הקושיה הראשונה (שלכאורה האיסור להתענות בערב יום הכיפורים אינו מדרבנן) יש להקשות אף על הרדב"ז. הוא כתב שהסיבה לכך שהרמב"ם אומר שבערב יוה"כ הוא אסור בצום ואין צריך לומר בראש חודש, היא שבערב יום הכיפורים האיסור לצום הוא מדאורייתא גמור, וגם אם הוא דרבנן על כל פנים יש לו עיקר מן התורה, "ולא אתו לזלזולי ביה ואין צריך חיזוק". ואילו בראש חודש "לא מצינו במגילת תעניות שאסרה תענית בראש חודש, אלא מנהגא בעלמא הוא, ואם יבא לזלזל בו לית לן בה ויקיים נדרו", עכ"ל. וגם קשה שלכאורה מבואר בגמרא (תענית יז ע"ב) שאיסורו אינו קל יותר משל מגילת תענית; שכן הגמרא מקשה מדוע הוצרכו לומר שמריש ירחא דניסן אסורים בתענית משום דביה איתוקם תמידא, "לימא מתרי בניסן, ור"ח גופיה יו"ט הוא ואסור". ואם איסורו היה קל יותר, לא היה מקום לקושיה, דהיה אפשר לומר שרצו לציין שתוקף היום הזה חמור יותר. וכן מוכח ממה ששאלו (ר"ה יט ע"א) מדוע נצרכו במגילת תענית לאסור את יום ב' בתשרי, תיפוק ליה שהוא יום שאחר ראש חודש. ומוכח שהיה פשוט שמצד מגילת תענית יש לאסור את ראש חודש בתענית. וגם בדברי הרמב"ם (הל' תעניות פ"א ה"ט) מבואר שראש חודש אסור בתענית, ונראה מכך שאין זה "מנהגא בעלמא" אלא איסור של ממש, גם אם תוקפו הוא מכוח מנהג.

הרמב"ם מנגיד לאיסור דרבנן את כל סוגי האיסורים האחרים

אמנם נראה שעל כרחנו צריך לומר שהמקרים האמורים ברישא אינם בהכרח אסורים בתענית מדינא דאורייתא. דבאמת אין איסור מדאורייתא לצום בשבת. וחיוב האכילה בשבת הוא מדברי קבלה, דכתיב "וקראת לשבת עונג" (ישעיהו נח,

יג), וכמבואר ברמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"א וה"ז וה"ט). ואף שהקידוש הוא מדאורייתא, אין הוא חייב להיעשות על יין אלא מדברי סופרים, וכמבואר גם זה ברמב"ם (שם פכ"ט ה"א וה"ו). ומבואר בגמרא (ר"ה יט ע"א) שדברי קבלה אינם שוים בזה לדברי סופרים, ואת החיזוק שהצריכו בימים טובים שמדברי סופרים, לא הצריכו בימים שאסורים בתענית מדברי קבלה. ולכן התעניות שנהפכו לימים טובים מדברי קבלה כמו צום גדליה בזמן בית שני, לא נצרכו לחיזוק, בניגוד לכל הימים הטובים מדרבנן שהזכרו במגילת תענית. ולכן כשהרמב"ם כותב על חנוכה ופורים שאיסור הצום שבהם הוא מדברי סופרים, הוא בא להנגיד לכך את כל מה שאינו מדברי סופרים, בין אם הוא מדאורייתא, בין אם הוא מדברי קבלה ובין אם הוא ממנהג שנהגו כל ישראל.

מהלכות שבועות נראה לכאורה שהאיסור להתענות הוא מדאורייתא

ואמנם בהלכות שבועות (פ"א ה"ו), בביאור הסוגים השונים של שבועת שוא, כתב הרמב"ם: "שלישית, שנשבע לבטל את המצוה. כיצד? כגון שנשבע שלא יתעטף בציצית, ושלא ילבש תפילין וכו' או שיתענה בשבתות וימים טובים, וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. ולכאורה כדי שהשבועה תיחשב שבועת שוא, המצוה שאותה הוא נשבע לבטל חייבת להיות מדאורייתא, כדמוכח מדבריו בהמשך (פ"ה ה"ב) וז"ל: "נשבע שיאכל נבלה וטריפה וכיוצא בהן מאיסורי תורה - הרי זה לוקה משום שבועת שוא, בין אכל בין לא אכל", עכ"ל. ולכאורה מהדגשתו שמדובר דוקא על איסורי תורה, יש ללמוד שרק הנשבע לעבור על איסור דאורייתא עובר משום שבועת שוא. ואם הרמב"ם מביא כדוגמה לשבועת שוא של הנשבע לבטל את המצוה את השבועה להתענות בשבתות וימים טובים - יש ללמוד מכך לכאורה שהתענית בשבתות וימים טובים אסורה מן התורה. ולכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תריד) שאפשר שהרמב"ם סובר שתענית בשבת אסורה מדאורייתא, וכן כתבו אחרונים רבים בביאור דברי הרמב"ם. ואולם כאמור לעיל, קשה מאוד לומר כן בדעת הרמב"ם לפי דבריו בהלכות שבת, וצ"ע.

לפי הרמב"ם הוא מושבע על פרטי מצוות דאורייתא וכללות מצוות דרבנן

וכדי ליישב את דברי הרמב"ם, יש לדקדק בלשונו שבהלכות שלפני הלכה י"ב הוא כתב כמה פעמים לשון רבים "נבלות וטריפות", ואילו בהלכה י"ב הוא כותב בלשון יחיד: "נבלה וטריפה". ובביאור הדבר נראה לומר שיש הבדל מהותי בין

דאורייתא ובין דרבנן: בדאורייתא אנחנו מושבעים ועומדים על כל פרט מפרטי התורה, שכן בהר סיני שמענו את כללותיה ופרטותיה והתחייבנו ונשבענו לקיים את כל דברי התורה הזאת. ולעומת זאת כשמדובר על דרבנן, אנחנו מושבעים ועומדים לשמוע בקול חכמים (עיין הל' ממרים פ"א ה"ב), אבל איננו מושבעים על כל פרט ופרט מדבריהם. ואמנם קיום דבריהם הוא בכל פרט ופרט, אבל השבועה עצמה לא היתה על פרטי דבריהם, דהא באותה שעה בהר סיני לא היו פרטים אלה, וברור שלא נשבענו עליהם. וגם ברור שהמצוה מדאורייתא לשמוע בקול חכמים לא באה להחיל על כל פרט ופרט גדר של דאורייתא, אלא באה לומר שישנו חיוב כללי לשמוע לדבריהם.

שבועת השוא היא משום שבא לבטל בשבועתו את עצם חיובו

והנה, נאמר בירושלמי (שבועות פ"ג ה"ד): "שבועה שלא אוכל מצה" - אסור לוכל מצה בלילי הפסח. 'שלא אוכל מצה בלילי הפסח' - לוקה ואוכל מצה. 'שלא אשב בצל' - אסור לישוב בצל סוכה. 'שלא אשב בצל סוכה' - לוקה ויושב בצל סוכה", ע"כ. והביאוהו הר"ף (שבועות יב ע"ב ופסחים כז ע"ב) והרמב"ם (שם הי"ח) ועוד ראשונים. ובטעם הדבר נראה ש"נשבע לבטל את המצוה" היינו שהוא בא להתנגד למצוה עצמה, ובכוח שבועתו הוא רוצה לבטל את עיקר המצוה שנצטווה בה. וכיון שלא ניתן לבטל שום מצוה, הרי זו שבועת שוא. אבל כאשר הוא נשבע על מציאות כללית אחרת, ורק במקרה הדבר פוגע בקיום המצוה, אין השבועה הזו מכוונת להתנגד לקיום המצוה, ולכן אין היא שבועת שוא¹³.

הבדל בגדר הביטול בין מצוה דאורייתא ובין מצוה דרבנן

ובכך נראה שיהיה הבדל בין דאורייתא ודרבנן לפי ההבדל הנ"ל. אם אדם יאמר שהוא נשבע שלא להדליק נרות בחנוכה, ברור שהוא בא להתנגד בכך לעיקר מצות חכמים ולבטל את דבריהם, וזוהי שבועת שוא. אבל אם הוא מוכן ורוצה להדליק נרות חנוכה, אלא שהוא נשבע שלא להדליק ביום מסוים מכלל ימי

13. כמה ראשונים שם הבינו שהטעם הוא מצד מיגו דחייל שבועה על שאר ימות השנה, חייל גם על המצוה. והוקשה להם על כך מכמה סוגיות בגמרא דילן. ולכאורה על פי מה שהתבאר, קושייתיהם מתורצות בפשיטות, ואכמ"ל. ועכ"פ כך נראה לומר בדעת הרמב"ם, ובכך מתיישבים דבריו.

החנוכה - אין שבועתו מתפרשת כקריאת תיגר על התקנה כולה, ואין הוא בא למרוד בשבועתו בחכמים, אלא יש לו סיבה כלשהי שמביאה אותו להישבע על ביטול ההדלקה המסוימת הזו, ולכן בכך לא יהיה דין של שבועת שוא. אמנם כל זה רק במצוות דרבנן, ששם השבועה שהוא נשבע בהר סיני היתה רק על עצם הציות והשמיעה לחכמים ולא על פרטי דבריהם. אבל בדאורייתא הוא מושבע על כל פרט ופרט ממצוות התורה. ואם הוא יישבע שלא לאכול כשיעור מצה, אף שיהיה בדעתו לאכול מצה, עדיין יהיה בכך דין של מושבע ועומד. ואם כהן גדול יישבע שביום פלוני הוא לא יקריב מנחת חביתין, הרי זה נשבע לבטל את המצוה, אף שהוא מעוניין ורוצה ומכיר בחובתו להקריב בכל ימות השנה האחרים.

יישוב דברי הרמב"ם

ולפי זה יש להבין, שאם אדם נשבע לאכול חתיכה כלשהי שאסור לאוכלה, יהיה בכך הבדל בין איסור דאורייתא ואיסור דרבנן. בדאורייתא הוא מושבע על כל חתיכת נבלה שהיא, שלא לאוכלה. והרמב"ם מדייק לומר שהוא לא נשבע על כלל הנבלות והטריפות אלא על נבלה וטריפה מסוימת, ואעפ"כ אם הוא נשבע לאוכלה, זוהי שבועת שוא. אבל בדרבנן הוא מושבע רק לשמוע בקול חכמים באופן כללי. ואמנם אם הוא יישבע בכללות שיאכל בשר עוף בחלב, הרי זה נשבע לבטל את המצוה. אבל אם הוא יישבע שיאכל חתיכת עוף מסוימת ומיוחדת בחלב, זו לא תהיה שבועת שוא, כי הוא לא נשבע לבטל את דברי חכמים בכללותם.

לפי מה שהתבאר האיסור להתענות בשבת הוא מדרבנן

ולכן אם הוא נשבע להתענות בשבתות וימים טובים (ונקט הרמב"ם דוקא לשון רבים), אזי יוצא שהוא מכחיש את עיקר דברי חכמים. אבל אם הוא נשבע לאכול חתיכה מסוימת של עוף בחלב, בכך לא יהיה דין שבועת שוא, ולכן הצריך הרמב"ם שבמקרה המסוים הזה האיסור יהיה דוקא איסור של תורה. ולפי זה יוצא שהעינוי בשבתות וימים טובים הוא רק מדרבנן ואינו מדאורייתא, וכפי שמתבאר בדברי הרמב"ם בהלכות שבת.

ההבדל שבין חצי שיעור ובין ביטול עיקר מצוה דרבנן

ובעניין חצי שיעור כתב הרמב"ם להדיא (ה"ז) שהאדם אינו מושבע על כך מהר סיני, אע"פ שהוא פוסק כר' יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה (הל' שביית

עשור פ"ב ה"ג והל' מאכלות אסורות פ"ג ה"ו ופ"ד ה"ב), וכפי שכתבו התוס' (שבועות כב ע"ב ד"ה אהיתרא וכג ע"ב ד"ה דמוקי) שאף לר' יוחנן זהו "איסורא בעלמא" ואינו מושבע עליו. ולפי הנ"ל ביטול עיקר מצות חכמים חמיר טפי מדין חצי שיעור, דעל עיקר מצוותם הוא מושבע ועומד, אבל על "איסורא בעלמא" שאינו מפורש בקרא ועיקר איסורו הוא רק מצד דחזי לאיצטרופי, אין הוא מושבע ועומד.

הנפ"מ בדעת הרמב"ם שאיסור התענית בשבת הוא מדרבנן

ולפי כל זה יוצא, שלפי הרמב"ם אין חיוב מדאורייתא לאכול בשבת. וזו הסיבה שהתירו לו להתענות תענית חלום בשבת, כמבואר בגמרא (תענית יב ע"ב) וברמב"ם (הל' תעניות פ"א ה"ב), דהם אמרו והם אמרו. ולכן גם אפשר להתענות כשהקיפו הגויים את העיר או נהר או ספינה המיטרפת בים או יחיד הנרדף מפני גויים, כמבואר בדבריו (הל' שבת פ"ל ה"ב). ונראה דמה שכתב (שם ה"ט) וז"ל: "ואם היה חולה מרוב האכילה או שהיה מתענה - פטור משלוש סעודות", עכ"ל, יכול להתפרש דהיינו בכגון שמתענה במקרים הנ"ל. אבל יתכן גם שכוונתו היא לאדם שהאכילה היא עינוי עבורו, וכיון שהאכילה לעונג ניתנה ולא לצער, מותר לו להימנע משלוש סעודות.

בראש חודש האיסור להתענות הוא ממנהג שנהגו כל ישראל

ובאשר לחיוב האכילה בראש חודש, נראה באמת שהוא ממנהג שנהגו כל ישראל בזמן הנביאים, וכדמוכח מהגמרות שהובאו לעיל, ואולי נהגו כן כבר מזמן משה רבינו, ומנהג כזה מחייב את כל ישראל¹⁴. וכן כתב הרוקח (סי' רכח) וז"ל: "ומצוה לאכול ר"ח כמו מועד, דאיתקש בתורה 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם' (במדבר י, י), ובנביאים 'והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו' (ישעיהו סו, כג), וכתב 'מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת' (מל"ב ד, כג), וכתב 'השבתי כל משושה חגה חדשה ושבתי וכל מועדיה' (הושע ב, יג), וכתב בשאול 'גם תמול גם היום אל הלחם' (שמו"א כ, כז). והשיבו יהונתן 'כי זבח משפחה לנו' (שם, כט), וכתב 'יהי ממחרת החדש השני' (שם, כז), ב' ימים היה החדש וכו'. ובריש פסיקתא רבתי: ראשי חדשים שקולין כמועדות, דכתב 'ובמועדיכם ובראשי

14. מהפסוק "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך" (משלי א, ח), וכמבואר בגמרא (פסחים נ' ע"ב).

חדשיכם", עכ"ל. ויעו"ש שמוכיח מעוד מקורות בחז"ל שיש חיוב לאכול בר"ח. ועכ"פ מבואר שזהו מנהג שנהגוהו בזמן הנביאים ואולי אף בזמן התורה, והוא מנהג המחייב ככל מנהג שנהגוהו כל ישראל. אבל אין זה איסור גמור מהתורה וגם לא איסור דרבנן¹⁵.

ביום טוב יש חיוב גמור מדאורייתא

ואולם לגבי יום טוב נראה שאלבא דאמת (אף שאין צורך לומר זאת מצד יישוב דברי הרמב"ם) יש חיוב גמור מדאורייתא לאכול; דביום טוב האדם מצווה מן התורה לשמח, ושמחה זו היא באכילת קרבן השלמים, כמבואר בהלכות חגיגה (פ"א ה"א). ובזמן שאין בית המקדש קיים הגברים מחויבים באכילת בשר ושתית יין, כמבואר בהלכות יו"ט (פ"ו ה"ז וה"ח). וגם אם יש אדם שבשר ויין מצערים אותו, נראה שעדיין יש לו למצוא את המאכלים המשמחים אותו, ואם ישנו מי ששמח רק בתענית הרי בטלה דעתו. ואין אפוא אפשרות לקיים מצות שמחה מבלי לאכול.

בערב יום הכיפורים יש חיוב לאכול מצד הכשר מצות העינוי

ועוד נראה לומר בדעת הרמב"ם שאמנם אין חיוב מדאורייתא לאכול ביום זה ואף לא חיוב מדרבנן. ואולם אצל רוב בני האדם, האכילה ביום זה היא הכשר למצות עינוי ביום הכיפורים. והיינו משום שקשה מאד לצום שני ימים רצופים, וכמו שמסופר בגמרא (ר"ה כא ע"א) שכאשר הודיע ההוא מדמהריא לרב נחמן שעליו לצום יום נוסף, כיון שבארץ ישראל חל יום הכיפורים ביום שלמחרת, אמר רב נחמן: "דם תהא אחריתו", וקרא עליו את הפסוק "קלים היו רודפינו" (איכה ד, יט). וכמו שכתב רש"י (ד"ה דם): "הריני מת על ידך שתזקיקני להתענות שני ימים ושני לילות" וכו', עכ"ל. ובירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג וכן חלה פ"א ה"א) איתא: "תמן חשין לצומא רבה תרין יומין. אמ' לון רב חסדא: למה אתם מכניסין עצמכם למספק הזה, חזקה שאין ב"ד מתעצלין. בר אבוב דר' שמואל בר רב יצחק חש על גרמיה וצם תרין יומין, אפסק כרוכה ודמך", ע"כ. וכתב על כך האור זרוע (ח"ב הל' יוהכ"פ סי' רפא) וז"ל: "פי' א"ל ר"ח למה אתם מכניסים עצמיכם לספק נפשות גדול זה,

15. ואולי לכך התכוון הרדב"ז במה שכתב על ראש חודש, ולא היתה כוונתו ש"מנהגא בעלמא" אינו מחייב חיוב גמור.

חזקה שאם היו צריכין לעשות שני יוה"כ לא היו ב"ד מתעצלין מלתקן. ומביא מעשה שיש בו סכנת נפשות העושה כן, דאבוי דשמואל עשה כן ומת, הלכך אין לעשות כן, עכ"ל. וכן פסק הרמ"א (סי' תרכד ס"ה). ומבואר שיש בדבר סכנת נפשות. ואמנם התם הצום הוא מליל תשיעי עד ליל אחד עשר, ובנידון דידן התענית מתחילה ביום תשיעי. אבל עכ"פ יש ללמוד מכך שהוספה של שעות מרובות כל כך על הצום יש בה חשש סכנה. וכמו שכתב הרמב"ם (הל' תעניות פ"א ה"ה) שאין גוזרים תעניות יום אחר יום משום "שאיין רוב הציבור יכולים לעמוד בדבר זה". ובנידון שם אוכלין בלילה שביניהם, וק"ו שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בשני ימים רצופים כולל הלילה שביניהם. וכן מצאנו (שבת קיד ע"ב) שהתירו לקנב ירק מפני עגמת נפש, ומשום שלקראת סוף הצום כבר קשה לאנשים להתענות. ולכן היו נוהגים לאכול סעודה מפסקת כדי שיוכלו לצום כדבעי מבלי להסתכן ומבלי שיכביד הצום יותר מדי, וכמו שמצאנו (כתובות סג ע"א) "לא מר איפסיק ולא מר איפסיק". וסעודה מפסקת זו נהגה גם בערב תשעה באב כמבואר בתענית (ל' ע"א), וביום זה בוודאי לא שייכים דברי חייא בר רב מדפת.

ולכן יש לראות באכילה שבערב יום הכיפורים אצל רוב בני האדם משום הכשר למצוה דאורייתא של עינוי ביוה"כ. אולם אין בכך מצוה מיוחדת ואין חיוב מיוחד לאכול בערב יוה"כ, ומי שאינו זקוק לאכילה זו ויכול לעמוד בשני ימים של צום אינו מחויב לאכול. ולכן הרמב"ם לא כתב בהלכות שביתת עשור שיש לאכול ביום זה, דאין בכך חיוב מיוחד או מצוה מיוחדת, אלא שכל מי שעינוי בראשו מבין שכדי להתענות יום שלם עליו לאכול קודם לכן. וכמו שאין הוא טורח לומר שיש לעשות או לקנות או לשאול תפילין כדי לקיים את מצות התפילין, דלאחר שאמר שיש להניח תפילין, מבין כל מי שעינוי בראשו שעליו להכין לעצמו את הדרוש כדי שיוכל לקיים את המצוה.

וכדברים הללו, שאכילה בערב יום הכיפורים מצילתו מידי דחיית העינוי כשירעב ויסתכן ביום הכיפורים עצמו, מבואר גם בריטב"א (ר"ה ט' ע"א ד"ה מעלה) וז"ל: "כדי שיוכל להתענות יפה ולא יבא לידי דחיית עינוי יו"כ", עכ"ל. וכן במרדכי ריש יומא כתב "ונהגו להרבות בסעודת עיוה"כ" וכו', ובהגהה נכתב: "והטעם כתב ה"ר יוסף דאם התענה תשיעי כאילו אוכל עשירי, משום שאין יכול להתענות והוא בכרת, אבל כשהוא שבע ואכל הרבה כאילו מוציא עצמו מספק כרת", עכ"ל.

הנדר מבטל את האיסור כיון שאין איסור דרבנן עצמי על כך

ולפי זה נראה שאם אדם נשבע שלא לאכול בערב יום הכיפורים, ואין בכוחו לצום יומיים, ובהכרח יצטרך לבטל את מצות העינוי ביוה"כ, יש לו דין של נשבע לבטל את המצוה ולוקה משום שבועת שוא. דאף על פי שאין מצוה מיוחדת ועצמית מדאורייתא בעצם האכילה בערב יוה"כ, יש עליו מצוה וחיוב לדאוג לכך שיוכל להתענות ביום הכיפורים עצמו¹⁶. ולכן הרמב"ם הוצרך לומר שבנדר אין הדבר כן, ואם יידור שלא לאכול ביום זה הנדר יחול, אע"פ שהצום ביום זה עלול לגרום לכך שלא יוכל להתענות ביום הכיפורים. ואולם מכיון שאין בכך איסור דרבנן, ואין איסור עצמי ומיוחד מדרבנן על עינוי בערב יום הכיפורים, לא חל בזה העיקרון שימים שנאסרו להתענות מדרבנן, הנדר מתבטל בפניהם.

ביאור דברי הרמב"ם

ומכיון שביום טוב החיוב לאכול הוא מדאורייתא ובערב יום הכיפורים הוא הכשר למצוה דאורייתא, לא ראו חכמים צורך לחזק את המצוות הללו, והנדר חל עליהן. ואין צריך לומר שהנדר חל על ראש חודש, שאין בו סרך דאורייתא וגם לא מצות חכמים שיהיה בה צורך בחיזוק, דחיוב זה אינו אלא מצד מנהג שנהגו כל ישראל מקדם, ואין הוא עומד מול איסור נדר שהוא מדאורייתא. אבל חנוכה ופורים שאיסורם בתענית הוא מדברי סופרים, בהם עשו חיזוק והעמידו דבריהם יותר משל תורה, ודוחה איסורם את איסור הנדר.

ראש חודש אינו חמור יותר מיום טוב וערב יום הכיפורים

ולפי מה שהתבאר, אין גם צורך לומר, כפי שנדחק לומר הכסף משנה, שראש חודש פשוט יותר ממה שנאמר קודם לכן משום שהוא חמור יותר. הבנה זו נבעה מכך שהבין שככל שהאיסור חמור יותר, כך ברור יותר שאין צורך לעשות בו חיזוק ולכן חל הנדר. אולם לפי מה שהתבאר אין להבין כך, דרך על קיום דברי חכמים רצו לעשות חיזוק. אבל על קיום דברי תורה או על קיום מנהג שנהגו ישראל, לא מצאו חכמים לנכון לחדש תוקף מיוחד של חיוב שמבטל נדרים שצריכים לחול. ואדרבה, הסברה נותנת שאם יש בדבר איסור חמור יש יותר קושי שהנדר יחול, וכמו שכתב הרדב"ז שראש חודש פשוט יותר משום שאיסורו קל יותר.

16. ויעוין להלן (עמ' נ) מדוע הדבר שונה ממי שגורם לפני שבת שיהיה במצב של פיקול"נ בשבת.

ה. מושבע ועומד בהכשר מצוה

לכאורה לא שייך נשבע לבטל את המצוה בהכשר מצוה

והיה מקום לטעון דהא דנשבע לבטל את המצוה הוי שבועת שוא, היינו משום שהוא מושבע ועומד על המצוה מהר סיני. ואין זה משום שהוא בפועל לא יקיים את המצוה שעליה הוא מושבע, אלא משום שהשבועה אינה יכולה לחול על שבועה אחרת העומדת מהר סיני. ולכאורה הוא מושבע רק על המצוות עצמן ולא על הכשרי מצוות, דאע"פ שהוא מוכרח לעשות את הכשרי המצוות כדי שיוכל לקיים את המצוה עצמה, סוף סוף הן עצמן פעולות רשות. ולכן לכאורה אין לראות בשבועה כזו משום שבועה לבטל את המצוה, והיא צריכה לחול. ולפי זה לא היה שום הוה אמינא שהנדר לא יחול, דוודאי אין הוא עדיף משבועה. ולא ברור אפוא מדוע הוצרך הרמב"ם להשמיע שהנודר לצום בערב יוה"כ, חייב לצום.

מבואר בדברי הרמב"ם שהכשר מצוה נחשב כמצוה אף שאין מברכים עליו

אולם נראה שאין לומר כך. הרמב"ם כתב (הל' ברכות פ"א ה"ח) וז"ל: "כל מצוה עשייתה היא גמר חיובה - מברך בשעת עשייה. וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר - אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון. כיצד? העושה סוכה, או לולב, או שופר, או ציצית, או תפילין, או מזוזה - אינו מברך בשעת עשייה 'אשר קידשנו במצוותיו וצונו לעשות סוכה' או 'לכתוב תפילין', מפני שיש אחר עשייתן ציווי אחר. ואמתי מברך? בשעה שישב בסוכה, או כשינענע הלולב, או כשישמע קול השופר, או כשיתעטף בציצית, ובשעת לבישת תפילין, ובשעת קביעת מזוזה", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שהכשר המצוה חשוב כמצוה ממש, אלא שאין מברכים עליו; דאם הוא לא היה חשוב מצוה כלל, לא היה הוה אמינא לברך עליו. והרמב"ם אינו מנמק את הדין שאין מברכים בכך שאין כאן מצוה, אלא בכך שיש אחר המצוה הזו עשייה נוספת, ואין זה גמר החיוב. ומוכח שגם ההכשר עצמו חשוב מצוה.

כך מוכח גם מהחשבת עשיית הקטורת כמצוה

וכן מוכח מדברי הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ב ה"א), שכתב וז"ל: "הקטורת נעשית בכל שנה ושנה, ועשייתה מצות עשה, שנאמר: 'קח לך סמים' (שמות ל, לד)",

עכ"ל. אולם הרמב"ם לא מנה את עשיית הקטורת במניין המצוות, וגם לא בפירוט המצוות שבהקדמה להלכות כלי המקדש. ולהדיא כתב בהקדמה לספר המצוות (כלל י): "שאינן ראוי למנות את ההקדמות שהן לתכלית מסוימת. פעמים נאמרו בתורה צווים שאינן אותם הצווים הם המצוה, אלא הם הקדמות לעשיית מצוה, כאילו יתאר היאך ראוי שתיעשה אותה המצוה וכו'. ועל דרך זה עצמו אין למנות אמרו 'קח לך סמים', אלא יש למנות הקטרת הקטורת בכל יום, כמו שנאמר בכתוב: 'בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. ובהעלות אהרן' וכו' (שם ל, ז-ח), וזו היא המצוה המנויה. אבל אמרו 'קח לך סמים' הוא הקדמה לציוי, שהוא מבאר היאך תיעשה מצוה זו, ומאיזה דבר תהיה הקטורת הזאת", עכ"ל. ומבואר להדיא שהרמב"ם מחשיב את ההכשר למצוה כמצוה ממש, ורק ביחס למניין המצוות הוא סבור שאין לכלול הכשר מצוה כמו המצוה עצמה.

כן מוכח גם מעשיית בגדי כהונה

וכן מוכח להדיא בדבריו (הל' כלי המקדש פ"י ה"ד) וז"ל: "מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן, שנאמר: 'ועשית בגדי קודש' וכו' (שמות כה, ב)", עכ"ל. וגם את המצוה הזו אין הרמב"ם מונה במניין המצוות ולא בהקדמה להלכות שם. ובספר המצוות (מ"ע לג) הוא רק מזכיר את המצוה ללבוש את הבגדים אבל לא את המצוה לעשותם. וגם כאן מוכח שהוא מחשיב את הכשר המצוה למצוה ממש, אלא שאין הוא מונה אותו בכלל המצוות.

האדם נחשב כמושבוע ועומד גם על הכשרי המצוה

ולכן נראה שאין לראות בהכשר מצוה פעולת הרשות בעלמא, אלא יש לראות את ההכשר כמצוה ממש. ולכן גם אם נאמר שהסיבה שנשבע לבטל את המצוה עובר על שבועת שוא היא שהשבועה אינה יכולה לחול מחמת השבועה הקיימת ועומדת מהר סיני, עדיין יש לראות את שבועתו כשבועה לבטל את המצוה. ולכן הוצרך הרמב"ם לומר שבנדר אין הדבר כן, ואם נדר להתענות ביום מסוים והוא חל בערב יוה"כ - הנדר חל, ואין זה דומה לנשבע להתענות בערב יוה"כ.

הוכחה לכך מדברי הרמב"ם

והדבר מוכח להדיא במשנה וברמב"ם. איתא במשנה (שבועות כט ע"א): "נשבע לבטל את המצוה: שלא לעשות סוכה ושלא ליטול לולב ושלא להניח תפילין - זו

היא שבועת שוא שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה פטור, ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (הל' שבועות פ"ה הל' יד-טו) וז"ל: "וכן כל הנשבע לבטל את המצוה ולא ביטל - פטור משבועת ביטוי ולוקה משום שבועת שוא ועושה המצוה שנשבע לבטלה. כיצד? כגון שנשבע שלא יעשה סוכה ושלא ילבש תפילין ושלא יתן צדקה, וכן הנשבע לחברו 'שלא אעיד לך עדות זו שאני יודעה' או 'שלא אעיד לך אם אדע לך עדות' - הרי זה לוקה משום שבועת שוא, מפני שהוא מצווה להעיד" עכ"ל¹⁷. וברור שעשיית הסוכה אינה המצוה עצמה אלא רק הכשר למצות הישיבה, וכמו שכתב הרמב"ם להדיא בהלכות ברכות (שם), ובכל זאת מבואר מהמשנה ומהרמב"ם ששבועה שלא לעשות את הכשר המצוה נחשבת שבועה לבטל את המצוה. ועל כרחנו צריכים לומר כנ"ל, דאף אם שבועה לבטל את המצוה היא שבועת שוא משום שאינה יכולה לחול על השבועה הקיימת ועומדת מהר סיני, יהיה גם לשבועה הבאה לבטל הכשר מצוה דין של שבועת שווא.

ו. המשך ביאור שיטת הרמב"ם

לכאורה כשיצטרך לאכול יהיה מותר לו ולא ייחשב כמבטל המצוה

ולכאורה היה מקום לומר שאם האדם מגיע למצב של פיקוח נפש, כיון שהוא לא אכל יומיים, כבר מותר לו לאכול, וממילא אין הוא מבטל את המצוה. ובאמת יעוין בטל חיים (שבת ח"א עמ' תקכז) שמותר לאדם להכניס את עצמו לפני השבת למצב שיבוא לידי פיקוח נפש בשבת, כגון שיפליג בספינה קודם השבת ויצטרך לחלל את השבת בהיותו בלב ים לפיקוח נפשו. ויעו"ש שאין זה דומה להולך למדבר בלי לקחת עמו תפילין, שנחשב כפושע, דבשעת אונסו שאין לו תפילין מוטלת עליו המצוה, והוא נושא באחריות על כך שאינו מקיימה. אבל בפיקוח נפש, באותה שעה שהוא נאלץ לעשות מלאכה, הרי השבת היא "כחול לכל הדברים שהוא צריך להם". ולכאורה גם בנידון דידן, הוא עסוק בהצלת נפשו, ואין הוא אמור להיחשב כפושע.

17. והוא נחשב כמבטל את המצוה אע"פ שלכאורה יתכן שישב בסוכה שאולה או בסוכה שיעשה לו אדם אחר, משום שבלשון בני אדם, עשיית סוכה איננה רק בנייה פיזית של הסוכה, אלא כל דאגה והשתדלות שתהיה לאדם סוכה שבה יוכל לשבת בחג.

חילוק בין אכילה לפני יום הכיפורים ובין הפלגה לפני שבת

אולם נראה שכאשר התורה אומרת להתענות ביום הכיפורים, בעצם הציווי הזה כלול הצורך לדאוג לכך מערב יוה"כ ולאכול כדי שיוכל לצום. דבסתמא דמילתא האדם יתקשה לקיים את המצוה הזו אם לא יאכל בערב יוה"כ, והוא אף עלול להגיע למצב של פיקוח נפש, וכן"ל. ואם התורה מצווה בכל זאת להתענות, אף על פי שעלולים להגיע מכך לפיקוח נפש, בהכרח מונח בעצם הציווי על התענית גם הצורך לדאוג שלא להגיע למצב של פיקוח נפש, וזאת על ידי אכילה בערב יום הכיפורים. וכאשר אדם מתרשל מאחריות זו, הוא פוגע בעצם הציווי של התורה. והאכילה בערב יוה"כ אינה מציאות מקרית לתענית, אלא יש קשר עצמי בין הציווי להתענות ובין הצורך לאכול. ומשא"כ מי שמפליג בספינה לפני השבת, שאין התורה כוללת בעצם הציווי שלה על השבת את הצורך שלא להפליג לפני השבת; דאין קשר עצמי בין הציווי על המלאכה ובין מציאות של הפלגה בספינה שמביאה לידי פיקוח נפש, כיון שהפלגה בספינה שמביאה לפיקוח נפש היא מקרה מיוחד שאינו קשור כלל למלאכות השבת. ולכן כשמגיעה השבת והוא במצב של פיקוח נפש, אין הוא נחשב כמי שביטל את השבת.

חולה ומי שאחזו בולמוס אין שום סרך איסור באכילתם

ואמנם אם האדם הוא חולה שאינו יכול לצום ביום הכיפורים גם אם יאכל בערב יוה"כ, או מי שאחזו בולמוס אע"פ שאכל בערב יוה"כ, ברור שאין סרך איסור באכילתם, דבכגון דא ברור שהוא חוזר לכל תורת פיקוח נפש שדוחה את כל התורה כולה, ומצוה קעביד להצלת נפשו. וזאת משום שבמקרה זה אין הפקעת התענית נובעת מעבירה על חיובו להשתדל בערב יוה"כ שיוכל להתענות.

הבדל בין הרמב"ם ורש"י בהבנת דינו של חייא בר רב מדפתי

והנה, כל זה אינו נוגע לחידוש דינו של חייא בר רב מדפתי; דכל זה פשוט וברור גם מבלי שתהיה דרשה מיוחדת שתלמד שיש צורך לאכול בערב יוה"כ. אבל בדבריו ובדרשתו מתחדש חידוש נוסף שיש מצוה חיובית לאכול בערב יוה"כ, וגם אם אין הוא אוכל כדי לאפשר לעצמו להתענות, יש בכך מצוה. ואם לא יאכל לא תיחשב לו המעלה של "כאילו התענה תשיעי ועשירי". ובריטב"א (ר"ה ט' ע"א ד"ה מעלה) כתב בשם רבינו יונה וז"ל: "שהוא כדי להראות כי קדוש היום לא-להינו וראוי לאכול בו ממתקים כמו בר"ה, אלא שגזירת הכתוב הוא לפרוש בו ביום

מתאות גופניות שנהיה כמלאכים", עכ"ל. והרא"ש (יומא פ"ח סי' כב) כתב בטעם הדבר וז"ל: "להראות חיבתו של המקום ברוך הוא לישראל. כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן לכפר על עונותם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית", עכ"ל. וכן נראה שהאכילה והשתיה הן משום השמחה שיש בעמידה לפני הסליחה והמחילה דיוה"כ. ומעין זה כתב הטור (סי' תרד) בשם המדרש וז"ל: "שצונו הקב"ה לאכול ולשתות ושאונו בטוחים שהקב"ה יכפר לנו עונותינו" וכו', עכ"ל. וכן כתב הב"י (שם אות א' ד"ה תני) וז"ל: "והא דמצוה להרבות במאכל ובמשתה ביום זה היינו כדי להראות שנוח ומקובל עליו יוה"כ והוא שמח לקראתו על שניתן כפרה לישראל", עכ"ל. אמנם כל זה הוא דוקא לפי שיטת הר"ף והרמב"ם, שלדעתם מעצם חיוב הצום בעשירי נגזר הצורך לאכול בתשיעי, וחידושו של חייא בר רב מדפתי הוא שיש בכך מעלה העומדת בפני עצמה. אמנם הרמב"ם עצמו לא למד חידוש זה בתוקף של דאורייתא, כיון שהפסוק נצרך לו לעיקר דין תוספת התענית בערב יוה"כ. וגם הר"ף לא היה יכול ללמוד דין זה בתוקף של דאורייתא, אף שנראה שהוא כן קיבל את הדבר בתוקף של דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, וכו"ל. אבל בדברי רש"י נראה שלא בא חייא בר רב מדפתי אלא לומר שצריך להתכונן לתענית, ואין מצות אכילה מעבר לכך, דז"ל (יומא פא ע"ב ד"ה כל האוכל): "כל האוכל ושותה וכו' כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה" וכו', עכ"ל. ומבואר שכל עניין האכילה הוא רק להתקין עצמו כדי שיוכל להתענות בעשרה¹⁸.

ז. סיכום שיטות הפוסקים והכרעה להלכה

הבנת האחרונים בדעת הרמב"ם שיש מצוה דרבנן להוסיף מחול על הקודש

כאמור לעיל, הרב המגיד כתב על דברי הרמב"ם: "מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי, אבל לא בעשיית מלאכה לא ביוה"כ ולא בשבתות וכו', וזהו שלא נזכר בדבריו בהלכות שבת תוספת כלל מן התורה", עכ"ל. והב"י (סי' רסא אות ב) העיר על דבריו וז"ל: "ומשמע לי דדבר תורה שכתב לאו דוקא, דמדרבנן

18. ואולי גם בדעת רש"י אפשר לומר כדברי הרא"ש הנ"ל, ולא בא רש"י אלא לומר את מהות הציווי ולא את עיקר טעמו. אבל יותר נראה להבין בדבריו כנ"ל.

נמי לית ליה תוספת, דאם לא כן לא היה לו להשמיטור, עכ"ל. ובכנה"ג (שם) כתב על דבריו וז"ל: "וזה אינו מוכרח, שדין התוספות בכלל מה שאמרו שם בתקיעות שתוקעין בערב שבת, דמשמע בהדיא דשובת קודם חשכה והיינו קודם חשכה משום התוספות וכו'. מצאתי כתוב בכתובת ידו של הראנ"ח ז"ל, עכ"ל. וכן כתב הגר"א (שם סק"ח): "אבל ודאי מצוה להוסיף, וזהו התקיעות שהיו, עכ"ל. וכן כתב בבה"ל (שם ס"ב ד"ה יש אומרים) וז"ל: "ודע עוד דמדרבנן אפילו להרמב"ם מצוה להוסיף מעט מחול על הקודש, וכדמשמע פשיטה דלישנא דהרב המגיד שהובא בב"י, עכ"ל. והביא שם את דברי הב"י ודחה אותם ע"פ דברי כנה"ג והגר"א הנ"ל.

דחיית דבריהם והצדקת הבית יוסף שאין בכך אפילו מצוה דרבנן

ואולם נראה שלכאורה אין דבריהם צודקים בדעת הרמב"ם, וצודקים דוקא דברי הב"י. ואדרבה, מדין תקיעות מוכח להיפך, שאפשר בשופי לעשות כל מלאכה עד שקיעת החמה, ואין צריך להימנע כלל; דז"ל הרמב"ם (הל' שבת פ"ה הל' יח-ט): "כל מדינות ועיירות שלישאל תוקעין בהן שש תקיעות בערב שבת וכו'. התחיל לתקוע תקיעה שלישית - סילק המסלק והטמין המטמין והדליקו את הנרות, ושוהה כדי לצלות דג קטן או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע ושובת. תקיעה ראשונה תוקע אותה במנחה, והשלישית קודם לשקיעת החמה. וכן תוקעין במוצאי שבת אחר צאת הכוכבים, להתיר העם למעשיהן, עכ"ל. ומבואר שאת התקיעה השלישית היו תוקעים "קודם לשקיעת החמה", ואז עדיין היו יכולים לשהות כדי לסלק ולהטמין ולהדליק נר ולצלות דג, ואז היו תוקעים את שלוש התקיעות האחרונות ושובתים. ומוכח שממש עד סמוך לשקיעה עדיין עושים כמה מלאכות ורק אז שובתים. וכן נקט הרמב"ם (פ"ג הל' ב, יב, יד-טז, יח, כ' ועוד) כלשון הגמרא בכמה מקומות (שבת יב ע"א, יח ע"ב, יט ע"א-ע"ב ולד ע"א) שעושים מלאכה "עם חשכה", דעד החשכה, שהיא תחילת בין השמשות (לד שם), אפשר לעשות מלאכה ואין צריך להימנע כלל. וכן מוכח מהא דתוקעין "אחר צאת הכוכבים" להתיר את העם למעשיהם, ולא הצריכו להמתין ואפילו קמעא.

קושיות על הטור

והטור (סי' רסא אות א) לא הביא את הדין של תוספת מחול על הקודש בשבת, אלא כתב וז"ל: "ספק חשיכה ספק אינה חשכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות, והוא בין השמשות שהוא ספק יום

ספק לילה זמנו משתשקע החמה ואילך. ומי שאינו בקי בשיעור בין השמשות ימהר להדליק" וכו', עכ"ל. ומאידך גיסא בהלכות יום הכיפורים (סי' תרח אות א) כתב וז"ל: "ואוכלין ומפסיקין קודם בין השמשות, דמקרא נפקא לן שצריך להוסיף מחול על הקודש בין באיסור אכילה בין בעשיית מלאכה. ותוספת זו אין לה שיעור, אלא קודם בין השמשות, שזמנו מהלך אלף וחמש מאות אמה קודם הלילה, צריך להוסיף מעט מהחול על הקודש", עכ"ל. וכבר תמה עליו הבית יוסף (סי' רסא שם) וז"ל: "ורבינו שהשמיט דין התוספת נראה דסבירא ליה כהרמב"ם דלית ליה תוספת לשבת, ותימא אמאי שבק סברת הרא"ש דאית ליה תוספת לשבת. ועוד שהרי כתב [בסי' תר"ח] גבי יום הכפורים שצריך להוסיף מחול על הקודש בין באיסור אכילה בין בעשיית מלאכה, וזה כדברי הרא"ש, דאילו לדברי הרמב"ם אין צריך להוסיף מחול על הקודש אלא באיסור אכילה בלבד אבל לא באיסור מלאכה", עכ"ל. ויש להוסיף על קושייתו, דבתחילת הלכות יוה"כ (סי' תרד אות א) מביא הטור את דברי חייא בר רב מדפתי. ולכאורה אם הוא כבר לומד מהפסוק שיש להוסיף מחול על הקודש ביוה"כ, כיצד נותר לו פסוק ללמוד את דינו של חייא בר רב מדפתי.

ביאור שיטת הטור

אמנם נראה שהטור למד את הגמרא כשיטת רש"י, ולכן מצד אחד הבין שתנא דעצם עצם לומד שיש חיוב להוסיף מן החול על הקודש בין באכילה ובין בעינוי, דהא התנא הזה ממעט אזהרה ועונש בתוספת יוה"כ בין לעניין עינוי ובין לעניין מלאכה. ולפי מה שכתב רש"י, מזה גופא יש ללמוד שבשניהם יש חיוב תוספת, ולכן פסק הטור שדין התוספת הוא אף לעניין מלאכה. ומאידך גיסא, הוא באמת לא דרש את הפסוק כדרשת הברייתא הלומדת ממנו דין תוספת לכל השבתות והימים טובים, ובמקום זה למד ממנו את דרשתו של חייא בר רב מדפתי. ולכן לא היה לו מקור לדין תוספת מחול על הקודש בשבתות וימים טובים (ובכך שיטתו זהה לשיטת הרמב"ם), אבל הוא קיבל והביא את דינו של חייא בר רב מדפתי.

כמעט כל הראשונים נקטו שיש להוסיף מחול על הקודש מדאורייתא

וראשונים רבים פסקו שיש להוסיף מחול על הקודש מדאורייתא, וכדברי הר"ף. בה"ג (הל' יוה"כ עמ' קפח) הביא את דברי הגמרא ביומא (פא ע"ב) שמוסיפין מחול על הקודש גם בשבתות וימים טובים. וכן כתב הר"ץ גיאת (הל' יוה"כ פ' עמ')

עט) וז"ל: "ומוסיפין מחול על קדש בין באסור מלאכה בין בכולהו ענויים דיום הכפורים וכו', ואין לי אלא יוה"כ, שבתות מנין, ימים טובים מנין? ת"ל 'שבתכם', הא כיצד, כל מקום שנ' בו 'שבות' מוסיפין מחול על הקדש", עכ"ל. וכן נקט הראב"ן (סי' ב): "הא דאמרין דמוסיפין שעה מחול על הקודש, כדתניא בפרק בתרא דיומא: 'תשבתו שבתכם' - כל מקום שנאמר 'שבות' מוסיפין מחול על הקודש", עכ"ל. וכן כתב היראים (סוף סי' רעד, בדפ"י קב) וז"ל: "ואמרה תורה לנהוג איסור שבת קודם שבת, ולאחר שבת להוסיף מחול על הקדש וכו', שבתות מניין? ת"ל 'תשבתו'. ימים טובים מניין? ת"ל 'שבתכם'. הא כיצד, כל שנאמר בו 'שבות' מוסיפין מחול על הקודש. ותוספת לא מצינו לה שיעור, אך קודם בין השמשות מעט", עכ"ל. וכן כתבו התוס' (ברכות כז ע"ב ד"ה צלי) וז"ל: "דודאי צריך להוסיף מחול על הקודש דאורייתא", עכ"ל. וכן כתב הסמ"ג (עשין לב) וז"ל: "מכאן שמוסיפין מחול על הקודש וכו'. אין לי אלא יום הכיפורים, ימים טובים מנין? תלמוד לומר [תשבתו. שבתות מנין? תלמוד לומר] 'שבתכם', מכאן למדנו שכל מקום שנאמר שבת מוסיפין מחול על קודש וכו'. ושיעור התוספת לא נתפרש, אך צריך להוסיף ולפרוש מעט קודם שקיעת החמה", עכ"ל. וכן כתב הרמב"ן (תורת האדם עמ' רנא) וז"ל: "זמן התוספת הזה שמוסיפין ביום הכפורים ובשבתות ובימים טובים מחול על הקדש, דודאי קודם בין השמשות הוא, דהא תוספת עשה, ובין השמשות ספק לעונש כרת ומיתה וחייב אשם תלוי, ובשני בין השמשות חייב חטאת קבועה, אלא קודם בין השמשות הוא", עכ"ל. וכן כתב הר"ן בשמו (שבת טו ע"א בדפי הרי"ף ד"ה אמר רבה). וכן כתב הרא"ה (ברכות שם ד"ה ובגמרא אמרין אהא) וז"ל: "ובודאי תוספת מחול על הקודש מדאורייתא הוא, כדאיתא ביומא לענין יום הכיפורים גבי אכילה ושתייה, והוא הדין לשבת לענין מלאכה, אלא שמן הדין תוספת זה כל שהוא קודם הלילה או קודם לבין השמשות", עכ"ל. וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה אומר) וז"ל: "ואם תשאל: וקידוש דאורייתא היכי מצי למימר מבעוד יום, הא אמרן דתוספת מחול על הקודש משקיעת החמה ולהלן דאורייתא הוא", עכ"ל. וכבר הובאו לעיל דברי הרא"ש ביומא. ובברכות (פ"ד סי' ו) כתב וז"ל: "לענין תוספת שבת וי"ט וי"ט דקיימא לן שהוא מן התורה פ"ק דר"ה (ט' ע"א) אין צריך כל כך שיעור גדול לתוספת. מיהו נראה שצריך שיעור מדאמרין בביצה בריש פרק המביא (ל' ע"א) ובשבת בריש השואל (קמח ע"ב) דהא תוספת ד"ה דאורייתא, והא נשי דידן אכלו ושתו עד אורתא ולא מחינן בידיהו. ומסתמא לא היו אוכלין ממש עד אורתא, שאינן יכולות לצמצם, אלא פירשו מלאכול קודם הלילה. אלמא קודם אותו הזמן יש תוספת דאורייתא. ולא נתברר יפה מה שיעור יש לאותו תוספת",

עכ"ל. וכן כתב רבינו ירוחם (תא"ו נתיב יב ה"א, סד ע"ד) וז"ל: "הא דאמרינן דצריך להוסיף מחול על הקדש בשבת ויום טוב ולשבות מעט כדאמרינן ביומא, זה התוספת לא ידענו כמה הוא, והמחמיר תבא עליו ברכה, אך אמנם נראה מדין התלמוד שאין צריך מפלג המנחה שהיא שעה ורביע קודם הלילה", עכ"ל. ומבואר מדברי כל הראשונים הללו שלדעתם דין תוספת מחול על הקודש קיים בשבת וביום טוב וחיובו הוא מדאורייתא. ואולם רובם¹⁹ נקטו שהשקיעה עצמה מתחילה שיעור הילוך שלושה ורבע מילין לאחר כניסת השמש לעובי הרקיע, ודין התוספת חל במהלך אותם שלושה ורבע מילין. אבל לפני היעלמות גוף השמש מעינינו היה ברור להם שמותר לעשות כל מלאכה, כיון שרואים להדיא (שבת יז סע"ב ויח רע"א) שבית הלל מתירים לעשות מלאכה כל עוד השמש על הארץ, וכנ"ל.

הר"ן הבין מגרסתו בירושלמי שצריך להוסיף מחול על הקודש

ובירושלמי (ברכות פ"א ה"א) כתוב בספרים שלפנינו: "הדא דתימר באילין דלית אורחתהון מתחמיא ביממא, ברם באילין דאורחהון מתחמיא ביממא לא משערין בהון. אמר ר' יוסי בר' בון: ובלחוד דיתחמון תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא", ע"כ. וכך הביא את לשונו גם הר"ח (שבת לה ע"ב ד"ה ירושלמי) אלא שגרס "בר מן חד כוכבתא". והרשב"א (ברכות ג' ע"א ד"ה ירושלמי) גרס לגמרי כגרסתנו. ונראה שכוונת דברי הירושלמי היא שמכיון שכוכב אחד נחשב עדיין יום, יש למנות את שלושת הכוכבים מלבד אותו כוכב שרואים גם ביום. ואולם הרמב"ן (תורת האדם עמ' רנג) גרס בירושלמי: "תלתא כוכבין כד מן חדא כוכבתא". והר"ן (שבת טו ע"א בדפי הר"ף סוד"ה אמר רבה, ויומא ב' ע"ב סוד"ה ועיניתם) הביא זאת בלשון: "דדמיין כחדא כוכבתא". וכן גרס ההגה"מ (הל' שבת פ"ה אות ג): "ובלבד שיתחמו תלת כוכבים כמין חד כוכבא". וביארו הרמב"ן והר"ן שכוונת הירושלמי היא שהכוכבים צריכים להיראות רצופים, ומשום דין תוספת מחול על הקודש. ולכאורה קצת קשה לומר כך, כיון שהירושלמי שם דן בין על שלושת הכוכבים של מוצאי שבת ובין על אלו של ליל שבת; שכן כל הסוגיה שם מתייחסת למה שנאמר קודם לכן שכוכב אחד ודאי יום, שניים ספק לילה, שלושה ודאי לילה. ובתחילה דובר על זמן קריאת שמע, ואחר כך דנה הגמרא בהשלכה של הדברים הללו גם לעניין ערב שבת ומוצאי שבת ולעניין מי שעשה מלאכה גם בערב שבת וגם במוצאי שבת כשהיו שני כוכבים. ומיד לאחר מכן מובאת המימרה הנ"ל. ולכאורה גם לא מוזכר שם

19. מלבד בה"ג, ר"ץ גיאת והיראים, וברא"ש הדבר מסופק, ואכ"מ.

כלל עניין ההוספה מחול על הקודש. ועכ"פ לפי הבנת הר"ן יוצא שיש מקור מן הירושלמי לכך שיש להוסיף מחול על הקודש.

בדברי השו"ע יש הבדל בעניין זה בין כניסת השבת ויציאתה

והשו"ע (סי' רסא ס"ב) כתב בעניין כניסת שבת וז"ל: "יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקדש. וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ, עד זמן בין השמשות. והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת - עושה, רצה לעשות ממנו מקצת - עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקדש. ושיעור זמן בין השמשות הוא תלת ריבעי מילא שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה", עכ"ל. והבה"ל (שם) כתב וז"ל: "נקטו בלשון י"א משום דהרמב"ם חולק ע"ז, כמו שמבואר בב"י. ועיין בבאור הגר"א שפוסק כהרמב"ם וכו'. ובא"ר כתב דלענין דינא נקטינן כה"א הזה, משום דכל הראשונים סוברין כן [מסוגיא דר"ה ט' וימא פ"א] וכן בשו"ע לקמן [בסימן רצ"ג ס"ב] סתם כה"א הזה", עכ"ל. ובאמת השו"ע כתב (שם) גם בס"א לענין יציאת השבת: "מאחרין תפלת ערבית כדי להוסיף מחול על הקדש", עכ"ל. ובס"ב כתב וז"ל: "צריך ליזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו", עכ"ל. ובב"י (שם) הביא את דברי הר"ן הנ"ל, שהצורך ברצופים הוא משום תוספת מן החול על הקודש. ומוכח מכך שהוא פוסק להלכה שיש להוסיף מחול על הקודש. ויוצא אפוא שיש בדבריו יש אומרים ואחר כך סתם, וכל הפוסקים מודים בדעתו שבמקרה כזה הלכה כסתם (יעוין ביד מלאכי כללי שו"ע סי' יז). ועד כאן לא נחלקו אלא אם כתב בתחילה סתם ואחר כך י"א, אבל בנידון זה כו"ע מודו בדעתו.

מנהג העולם להחמיר יותר ביציאת השבת

ובאמת נראה שבמנהג העולם יש הבדל בין כניסת השבת ויציאתה; דלענין מוצאי שבת אכן נוהגים שלא לעשות מלאכה עד כארבעים דקות אחרי השקיעה, שהוא זמן משמעותי אחרי צאת הכוכבים הרגיל²⁰. ואולם לענין כניסת שבת מנהג

20. ומנהג זה בהכרח אינו מתחשב בזמן צאת הכוכבים לפי ר"ת וסיעתו, וגם אינו לפי ר' יהודה וכדלקמן (סי' ב). ולכן בעל כרחנו איחור זה הוא רק מדין הוספה מחול על הקודש ולא משום החשש לשיטות הנ"ל.

נפוץ הוא להתפלל מנחה עד השקיעה ממש (ופעמים רבות עוברים את זמן השקיעה), ודעת כל המתפללים היא שעדיין יום הוא ואין הם מקבלים שבת עד השקיעה ממש. ואולי הסיבה להיווצרותו של מנהג זה היא שלעניין כניסת השבת יש ספק ספיקא להקל: ספק אולי השקיעה היא כר"ת וסיעתו, ואת"ל שהיא כגאונים - אולי ההלכה כהרמב"ם שאין צורך להוסיף מחול על הקודש. לעומת זאת ביציאת השבת, יש כאן ספק ספיקא להחמיר. ואף שבפועל אין חוששים לשיטתו של ר"ת וכנ"ל, מכל מקום יש כאן לפחות ספיקא דאורייתא אחד אם צריך להוסיף מחול על הקודש, ולכן יש הכרח להוסיף. ויתכן אפוא שגם השו"ע סמך בכך על מנהג העולם, ולכן בעניין יציאת השבת החמיר בסכינא חריפא בדין תוספת שבת, ואילו בעניין כניסת השבת נקט חומרא זו רק בלשון יש אומרים. ומכל מקום אף שמנהג נפוץ הוא שלא להוסיף בכניסת השבת, נוהגים רבים להקדים לקבל את השבת, ולחוש לדין תוספת שבת ולכך שהשקיעה היא מזמן התכסות השמש.

מסקנה למעשה

ולמעשה נראה שצריך להקפיד לקבל שבת לפחות כמה דקות לפני השקיעה. דיש הרבה קשיים בשיטת ר"ת, והתבארו במקום אחר (ט"ח שבת ח"א עמ' תקלג-תקלו). ויש לנקוט כעיקר שהשקיעה היא מזמן התכסות השמש מעינינו, וכמבואר להלן (סי' ב'). וממילא אין לנו אלא ספק דאורייתא אחד, ושורשו הוא במחלוקת תנאים ואמוראים, וכמעט כל הראשונים מסכימים לכך, ולכן צריך להחמיר. ואמנם כאמור לעיל, המנהג הרווח הוא שלא לחשוש לתוספת לפני התכסות השמש, והיה המנהג יכול להכריע במקום של ספק. ואולם בפועל רובא דאינשי כבר אינם עושים מלאכה, דכאשר הם עומדים להתפלל מנחה, אין הם עושים מלאכות האסורות בשבת. ויוצא שבפועל לא נוהגים ישראל לעשות מלאכות עד השקיעה. ולכן אין כאן מנהג שיכול להכריע את הספק, ויש להחמיר בכך ככל ספיקא דאורייתא, וצריך להוסיף מן החול על הקודש ולהימנע ממלאכה לפחות כמה דקות לפני השקיעה²¹.

21. והיינו משום שכנודע, הלוחות שלנו אינם יכולים לדייק ביותר משתי דקות לכאן או לכאן מחמת השינויים היומיים בשקיפות האוויר וכיו"ב, ועל כך יש להוסיף עוד "משהו".