בירורי הלכה

לפרק ערבי פסחים

מוגשים על ידי

מכון הלכה ברורה ובירור הלכה

כהוקרה וכמתנה למגידי השיעורים

של הדף היומי

© כל הזכויות שמורות

מכון הלכה ברורה ובירור הלכה Halacha Brura - Birur Halacha Institute
ירושלים ת.ד. Jerusalem P.O.B. 34300 טל. Tel 02-6521259 פקס. Fax 02-6537516
אינטרנט: http://www.halachabrura.org דואר אלקטרוני: e-mail: hb@netvision.net.il

סדר צילום והפקה: "עטרת" ירושלים

דברי פתיחה

עם תחילת הלימוד של פרק ערבי פסחים, החלטנו להוציא בהוצאה מיוחדת את כל בירורי ההלכה שנכתבו על הפרק הזה ע"י חברי המכון ולהגישם כמתנה והוקרה למגידי השיעורים של הדף היומי אשר מתמידים בתלמודם ומשקיעים בו עמל רב.

יש בבירורי ההלכה כדי להראות את החשיבות העצומה של הלימוד העיוני בגמרא עם דברי המפרשים והפוסקים, וטוב לחזור על כך בעת אשר עינינו הרואות, שמצד אחד התרבו ב"ה הלומדים את דף הגמרא, ומצד שני רבים תלמידי החכמים שדנים בשאלות הלכתיות בהסתמך על תשובות אחרונים וקצת במנותק מן המקורות הראשונים והאחרונים.

אכן זה היה חזונו של מרן הרב קוק זצ"ל לחזור ולחבר את מה שנראה כאילו נפרד ולהראות את כל דברי התורה בשלמותם.

החוברת עצמה כוללת את כל בירורי ההלכה על הפרק היסודי והחשוב – פרק ערבי פסחים.

החוברת יוצאת לאור במלאת מאה שנים להרצאתו המפורסמת של מרן הרב זצ"ל ביום כ' טבת תרפ"א לפני חכמי ירושלים, שבה קרא לחזור ולעסוק ביצירה התורנית בהתאם לאותו חזון.

נקווה שבעזרת השם יתקבלו דברי התורה אצל המלמדים והלומדים ויהא בזה כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

מכון הלכה ברורה ובירור הלכה
ירושלים

טבת תשפ"א

ת.ד. 34300 ירושלים מיקוד 9134102 P.O.B. 34300 Jerusalem Zip | טלפון: 02-6521259 :Tel | פקס: 02-6537516 :Fax
http://www.halachabrura.org E-mail: halachabrura@gmail.com

במרוצת השנים קיבל המכון הסכמות רבות ודברי עידוד מאת גדולי התורה ולהלן לקט קצר מתוך דבריהם (לפי סדר א–ב)

הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל

"בנין התורה לדורות" זהו השם היסודי הכולל והמקיף המביע את הערך והתוכן של פועל קודש הזה אשר קבע והגדיר כקאאמו"ר הרב זצ"ל בעצמו את ה"הלכה ברורה" וכו'.

הרב מרדכי אליהו זצ"ל

בספר זה מרגישים את עמלה של תורה בהבנת הש"ס... ויהי רצון שיזכו לברך על המוגמר.

הרב יעקב אריאל שליט"א

כל מי שלמד בספרי המכון מודה לו על העזרה הגדולה שהמכון מסייע בספריו בלימוד הסוגיה הלכה למעשה.

הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

הנני להביע בזה רגשי לבבי בשער בת רבים בראותי מלאכת מחשבת... מלאכת חכמים וחושבים בבית המדרש של מכון הלכה ברורה וכו'.

הרב שריה דבליצקי זצ"ל

...ומדי עברי מעט והנה נוכחתי כי עבודה גדולה רבת תועלת מאד נעשתה כאן וכו'.

הרב משה הרשלר זצ"ל

עברתי עמוקות וארוכות כמעשה חושב שעושים חבריכם הגאונים שליט"א ושמחתי לראות כי נועם ה' עליכם וכו'.

הרב שלמה יוסף זוין זצ"ל

נאחל לעולם לומדי התורה כי ימשיך המכון להגביר חילו ע"י השלמת כל המלאכה בחסד ה' להגדיל תורה ולהאדירה וכו'.

הרב יעקב משה חרל"פ זצ"ל

...ומי יתן והיה שנזכה לראות את הש"ס הגדול של הרב יוצא לאור עולם כלול בהדרו ובזה נזכה לגילוי אור התורה וכו'.

הרב שאול ישראלי זצ"ל

...ואתם תאזרו עוז ותמשיכו בעבודתכם הק' שיש בה משום לימוד וגם בחינת ללמד באופן הנעלה ביותר.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל

...יהי רצון שחפץ ה' בידם יצליח לסיים מלאכתם מלאכת הקודש ועוד יפוצו מעיינותיהם חוצה, להגדיל תורה ולהאדירה.

הרב איסר זלמן מלצר זצ"ל

...וברכתי ברכת הנהנין על הספר הנחוץ ללומדי התורה לדעת בנקל תוכן ותורף שיטות הראשונים לבירור ההלכה.

הרב מאיר מאזוז שליט"א

ויה"ר שתחזור עטרה ליושנה, וימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד בהצלחה רבה.

הרב שלום משאש זצ"ל

...יישר חייליהו לאורייתא לעילא מכל ברכתא וכו'.

הרב יהושע נויבירט זצ"ל

...ויה"ר שיזכו לברך על המוגמר ויפוצו מעיינותיהם החוצה וכו'.

הרב משה צבי נריה זצ"ל

והנה התעוררו בשנים האחרונות גדולים וטובים להיות עושי דברו של הרב, להוציא לאור עולם את ההלכה הברורה, ולחדש את המשך עבודת הקודש של ברור ההלכה. עשו בנאמנות ובמסירות, וחפץ ה' בידם הצליח.

הרב שלמה משה עמאר שליט"א

...וזכות התורה וזכות הגאון המחבר תעמוד להם להשלים מלאכתם לשם שמים כעדי עדיים וברכות משמים וחיים עד העולם אמן.

הרב דב הכהן קוק זצ"ל

"הלכה ברורה" זהו השם וזו היתה המטרה שלמענה התמסר רבינו הגדול גאון ישראל ותפארת קדשו מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצוק"ל לעבודה הענקית הזאת של העמדת הפוסקים והתלמוד במערכה אחת מחוברת ומאגדת יחד וכו'.

הרב חיים פנחס שיינברג זצ"ל

...ועל כן אמרתי ברך אברככם שחפץ ה' בידם יצליח ויזכו להעלות על שולחנם של מלכים... את כל שאר המסכתות שבתלמוד בסידור נאה ומתקבל ותתרבה הדעת בישראל וכו'.

הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל

זכותו של מרן הראי"ה זצ"ל מכונן ומתווה אורחות המפעל הכביר של "הלכה ברורה ובירור הלכה" תעמוד לכם להמשיך בדרכו להגביר חיילים ולהתעלות בגבורתה של תורה ובגדלות חקרי לב וכו'.

נושאי הבירורים בערבי פסחים

דף צט:	אכילת מצה בערב פסח	ה
	זמן קידוש ואכילה בליל פסח	ו
	הסיבת עני	ו
	מצות ארבע כוסות לעני	ו
	סעודה בערב שבת ובערב יום טוב	ז
דף ק.	היושב בסעודה וקדש עליו היום	ז
דף קא.	קידוש בבית הכנסת בזמן הזה	ח
	קידוש במקום סעודה	ח
	קידוש וסעודה לאור הנר	י
דף קא:	שינוי במקום סעודה	י
	דברים הטעונים ברכה במקומם	יג
דף קב.	הפסק בסעודה לתפילה	יג
דף קב:	המסיים סעודתו בכניסת השבת	יד
	אין עושים מצוות חבילות חבילות	יד
דף קג.	דין בשמים ביום טוב שחל במוצאי השבת	יד
דף קג:	הפסקה בסעודה	טו
	אבוקה לנר הבדלה	טז
	מספר ההבדלות בברכת ההבדלה	טז
דף קד.	נוסח ההבדלה במוצאי שבת שחל ביום טוב	טז
	נוסח החתימה בברכת ההבדלה	יז
דף קה.	שבת קובעת לקידוש	יז
	אין מפסיקין להבדלה	יט
	מי שלא קידש בערב שבת	כא
	קידוש וסעודה ביום ובלילה - מה עדיף?	כב
דף קה:	כוס של הבדלה וברכת המזון	כג
	כוס בברכת המזון	כד
	שיעור בכוס של ברכה	כו
	המברך צריך שיטעום	כו
	דין ״טעמו-פגמו״	כז
דף קו.	מצות קידוש בשבת	כח
	הקידוש ביום	ל
	מי שלא הבדיל במוצאי שבת	לא
	זמן ברכת ״מאורי האש״	לב
דף קו:	נטילת ידים לפני הקידוש	לג
	קידוש על הפת	לד
דף קז.	הבדלה על חמר מדינה	לד
	קידוש על שכר	לה
	ברכת המזון על שכר	לו
	שתית יין הקידוש	לו
דף קז:	איסור אכילה בערב פסח סמוך למנחה	לח
	מה ואיך מותר לאכול בערב פסח	לט
	שתית יין בערב פסח	לט
דף קח.	תענית בערב פסח	מ
	חובת ההסיבה בליל הסדר	מ
	מצה צריכה הסיבה	מ
	דין ההסיבה באכילת מרור ו״כורך״	מא
	דין הסיבה בארבע כוסות	מב
	הסיבת פרקדן והסיבת ימין	מג
	דין הסיבת אשה	מג
	הסיבת בן אצל אביו	מה
	הסיבת תלמיד אצל רבו	מה

	הסבת השמש	מו
דף קח:	ארבע כוסות בבת אחת	מז
	שיעור כוס מארבע הכוסות	מח
	חיוב השתיה לכל אחד ואחד	מח
	יין אדום לארבע כוסות ולקידוש	מח
	חיוב קטן בארבעה כוסות	נ
דף קט.	חטיפת מצה בלילי פסחים	נ
	עמידה מבית המדרש בערבי פסחים	נא
	מצות שמחה ברגל	נא
דף קט:	דין ״זוגות״	נא
	ברכות הנהנין על ארבע כוסות	נב
דף קי:	כניסה לבית גרושתו	נג
דף קיב.	האיסור להניח אוכלים ומשקים תחת המיטה	נג
דף קיג:	איסור עדות יחיד	נג
	איסור ״לא תשנא״	נד
	היתר ספור לרבו	נה
דף קיד.	טיבול ראשון	נה
	שני תבשילין שבליל הסדר	נו
	החרוסת מצוה	נו
דף קטו.	מרור שיוצאים בו ידי חובה	נח
	כריכת הפסח עם המצה והמרור	נט
	דעותיהם של חכמים והלל בכריכה	נט
	נטילה לדבר שטיבולו במשקה	ס
דף קטו:	שיקוע המרור בחרוסת	סא
	השהיית המרור בחרוסת	סא
	נטילת ידים לטיבול שני	סאו
	אכילת מצה ומרור שלא כדרכן	סב
	מקום הקערה	סב
	עקירת השולחן לשם היכר	סג
	חיוב אמירת ״מה נשתנה״	סד
	החזרת הקערה	סד
דף קטז.	דרכו של עני בפרוסה	סה
	״הוא מסיק ואשתו אופה״	סו
	עשיית החרוסת	סו
	זמן מזיגת כוס שני	סז
	שאלות ״מה נשתנה״ ונוסחן	סז
	מתחיל בגנות ומסיים בשבח	סז
	אמירת טעמי פסח מצה ומרור	סח
דף קטז:	״לפיכך אנו חייבים להודות״ - באיזה נוסח?	סט
	סדר הזכרת זבחים ופסחים בברכת ״אשר גאלנו״	ע
	הגבהת פסח מצה ומרור	ע
	חיוב סומא בהגדה	עא
דף קיז.	מילים המסתיימות בהברה ״יה״	עא
	אמירת הלל על גאולה מצרה	עב
	תלמוד תורה מתוך שמחה או אימה	עג
	מקום המלה ״הללויה״ במזמורי תהלים	עג
דף קיז:	שתיה בין הכוסות	עג
דף קיח.	ברכת השיר	עה
	כוס חמישית והלל הגדול	עו
	איסור ביזוי המועדות	עו
דף קיט:	איסור אכילה אחר הפסח ודין מצה אחרונה	עז
דף קכ.	אכילת מצה אחרי הלילה הראשון	עז
	שינה בסעודת ליל הפסח	עז
דף קכ:	סוף זמן אכילת הפסח והמצה	עח
דף קכא.	ברכת הזבח וברכת הפסח	עט

בירור הלכה לפרק עשירי

דף צט: **משנה. ערב פסחים סמוך למנחה, לא יאכל אדם עד שתחשך.**

אכילת מצה בערב פסח

א. זמן האיסור. בתלמוד ירושלמי למשנתנו מובאים דברי רבי לוי האומר ש'האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה'. בבבלי אין נזכרים דברים אלו ומכאן מסיק הרי"ד (תוספות רי"ד, מהדורא תנינא, בד"ה סמוך למנחה) כי לדעת הבבלי אכן מותר לאכול מצה בערב הפסח ורק סמוך למנחה מתחיל האיסור כדי שיאכל את מצת המצוה לתיאבון. כך סובר גם הר"י עניו (הובאו דבריו בהערות לפסקי הרי"ד, פרק ערבי פסחים הערה 12).

לעומת זאת, מביאים ראשונים אחרים את דברי רבי לוי להלכה ואינם מעירים שהדבר שנוי במחלוקת התלמודים. יתר על כן, אף הרי"ד בפסקיו (עמ' שמז), פוסק כדברי רבי לוי המובאים בירושלמי.

בעל הלכות גדולות (תחילת פרק כל שעה) כותב: "ואסור למיכל מצה מבעוד יום... שנאמר 'בערב תאכלו מצות' כדי שיהא חביב עליו, משל לארוס שבא על ארוסתו בבית חמיו". הדברים מובאים גם בספר הפרדס (עמ' מב). במחזור ויטרי (עמ' 260) בהלכות הרי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמ' צז). ואולם, בעל יצחק ירנן, בהערותיו לפסקי הרי"ץ גיאת כותב, שהפסוק המובא לענין זה על ידי בעל הלכות גדולות אינו אלא אסמכתא, שכן איסור אכילת המצה בערב הפסח הוא מדברי סופרים.

אמנם, בספר הרוקח (סימן רפ) כתוב: "ואסור לאכול מצה בערב הפסח דכתיב בערב תאכלו מצות" והחתם סופר בפרושו לתורה (שם) סובר לדעת בעל ספר הרוקח, שאיסור אכילת המצה בערב הפסח הוא מן התורה, כלאו הבא מכלל העשה שכתוב בו 'בערב תאכלו מצות'. כך כותב גם בעל גליוני הש"ס (פסחים צט, ב). ברם, בעל פרי חדש (סימן תעא, ב) מסיק שהדרשה מן הפסוק היא בגדר אסמכתא בעלמא. ראיה לכך, מתוך מה שבעל הרוקח כותב שהמקור לדבריו הוא מנהגי רש"י, ובספר הפרדס (שם) משמע שהפסוק מובא כאסמכתא בלבד.

לגופם של דברים, חלוקים הראשונים בשאלה מתי מתחיל איסור אכילת המצה בערב הפסח. הרא"ש בפסחים (פרק ג אות ז) כותב: "ונראה דדווקא מזמן איסור חמץ ואילך". כך כותבים גם רבינו ירוחם (נתיב ה, חלק א, דף לב, א) ובעל תרומת הדשן (סי' קכה).

בעל המאור (פסחים דף מט, א) מפרש, שזמן איסורו הוא "משש שעות ולמעלה, אבל עד שעה שש מותר", וכן כתוב בספר המכתם (פסחים יג, א עמ' 378) ובספר כלבו (סי' מח, ד"ה מצות עשה). אולם הריטב"א (פסחים נ, א) כותב: "דעד ארבע שעות מותר אפילו במצה הראויה, ומשם ואילך אסור". כמוהו כותב הר"ן בפרושו לרי"ף (פסחים מט, א).

הרמב"ן במלחמות (פסחים מט, א) לומד מדברי רבי לוי בירושלמי כי משמע שהאיסור נוהג בכל יום י"ד, שהרי רבי לוי סותם בלשונו 'האוכל מצה בערב הפסח', ואינו מגביל את האיסור לשעות. 'והטעם לזה שכיון שביעור חמץ בלילה, נעשית לו מצה כארוסה בבית חמיו'. כך סוברים גם המהר"ם חלאווה (פסחים מט, א) ובעל התשב"ץ (ח"ג סי' רס). ונראה שזו גם שיטת בעל ספר המנהיג (הלכות פסח סימן מו) ובעל העיטור (הלכות בעור חמץ עמ' 242), המביאים את דברי רבי לוי בלי שום הגבלה. והמאירי (דף יג, א) כותב: "מכל מקום לדעתנו אכילת מצה בכל היום מכוער הדבר, שמשום תיאבון נאמרה, וכל שמלא כרסו ממנה פרח תאבונו". כך מובא גם בתשובת רב מתתיה גאון (מובאים דבריו באוצר הגאונים (פסחים עמ' 66)).

בעל אורחות חיים (הלכות חמץ ומצה, אות קיד) מביא שיטה נוספת, לפיה האיסור נוהג בכל יום ארבעה עשר כולל הלילה שלפניו, וכן מובא גם בספר אוהל מועד (שער הפסח, דרך רביעי, נתיב יב). לכאורה, אפשר לפרש כך גם את שיטת הרמב"ן, הכותב שטעם איסור אכילת המצה הוא בכל היום, 'כיון שבעור חמץ בלילה נעשית לו מצה כארוסה בבית חמיו', ממילא אפשר שכבר משעה שמתחילים להתעסק בבעור חמץ בליל י"ד, נעשית המצה כארוסה בבית חמיו. אכן, בתשב"ץ מבואר שהרמב"ן אוסר את האכילה רק מעלות השחר.

ב. מצה עשירה. התוספות (בד"ה לא יאכל) כותבים, שהאיסור המובא בירושלמי בענין אכילת מצה בערב הפסח, מכוון רק למצה הראויה למצוה, ולכן מותר לאכול מצה עשירה בערב הפסח עד סמוך למנחה. כך פוסקים גם הרא"ש, הריטב"א, המאירי (עמ' רז), הרי"ד בפסקיו (עמ' שמח), הריא"ז בפסקיו (עמ' קצו), בעל ספר המנהיג (הלכות פסח, מו) והר"ש מפלייש המובא באור זרוע (ח"ב סי' רנו, עמ' 118). לדעה זו נראה, שאין יוצאים ידי חובת אכילת מצה בלילה במצה עשירה, אף בדיעבד, שאם לא כן היתה אף זו אסורה באכילה בערב הפסח. המהר"ל (גבורות ה', פרק מח) מקשה על שיטה זו ממנחות (נב, ב) שם נאמר 'כל המנחות באות מצה' ויש מהן כאלו שנילושות בשמן, ומכאן שגם מצה שנילושה בשמן נקראת מצה, ומנין שאין יוצאים בה ידי חובת מצה, אפילו לא בדיעבד. לפיכך הוא מבדיל בין מצה הנילושה בשמן בלבד שאינה באה לידי חימוץ, ולפיכך אין יוצאים בה ידי חובת מצה, לבין מצה שנילושה בשמן ובמים שבאה לידי חימוץ. ובה יוצאים ידי חובת אכילת מצה בדיעבד, אף על פי שאינה נקראת לחם עוני. (עיין בירור הלכה לעיל דף לו, א ציון ב.ג.). לדעתו של המהר"ל, המנהג לאכול מצה עשירה בפסח, היה דווקא בזו שנילושה במי פירות בלבד, ללא תוספת מים. כך אמנם מפורש בסמ"ק (סי' ריט): "ואיזו היא מצה עשירה שמותרת, שנילושה ביין או בשמן או בדבש או בביצים או בלי מים כלל... ורבנו תם היה רגיל לאכול מצה שנילושה בביצים ביום ארבעה עשר..." ובסמ"ג (סוף עשה מ) כתוב: "אבל מצה שנילושה במים, ושמן שיוצאים בה ידי חובת מצה בפסח בדיעבד, אסורה באכילה בערב הפסח".

המגן אברהם (סי' תעא, ה) דוחה את ראייתו של המהר"ל ממסכת מנחות. לדעתו, מנחות הנילושות בשמן נקראות מצה משום שנילושות במעט שמן, אבל מצה שנילושה בכמות שמן מרובה, אף שמעורבים בה גם מים חשובה מצה עשירה, ואין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה כלל. לפי זה, מותר לאכול מצה עשירה בערב הפסח, בין אם נילושה בשמן בלבד ובין אם נילושה בשמן ומים, אם היה שמן מרובה.

ג. מצה העשויה מבציקות של נכרים. המהרש"א (בביאורו לתוספות ד"ה לא יאכל) מדייק שמותר לאכול בערב הפסח רק מצה עשירה, אבל מצה העשויה מבציקות של נכרים אסורה באכילה בערב הפסח אף על פי שאין יוצאים בה ידי חובה. טעם הדבר הוא, שמצה עשירה מותרת באכילה כיון שטעמה שונה מן המצה הראויה למצה, ואילו מצה העשויה מבציקות של נכרים שוה בטעמה למצה כשרה ולכן אסור לאוכלה.

ברם, מדברי כמה מן הראשונים נראה, שאף מצה העשויה מבציקות של נכרים מותרת אכילתה בערב הפסח, משום שאין אדם יוצא בה ידי חובת אכילת מצה בערב. כך מפורש בפסקי המאירי, הרי"ד והריא"ז וכן נראה מדברי הריב"ש (סי' תב).

ד. פסק הלכה. הרמב"ם פוסק כרבי לוי שאסור לאכול מצה בערב הפסח, כדי שיהא ניכר לאכילתה. וכותב המגיד משנה שמלשון הרמב"ם נראה שאכילת המצה אסורה כל היום. וכך נראה גם מלשונו בפרושו למשנה: "ואסור לנו לאכול מצה, יום ארבעה עשר".

המחבר בשו"ע (סי' תמד, א) כותב: "ארבעה עשר שחל להיות בשבת... דסעודה שלישית זמנה אחר המנחה, ואז אינו יכול לעשותה לא במצה ולא בחמץ". מכאן, שגם לדעתו אסור לאכול מצה בערב הפסח, אולם בדבריו אין הכרע אם האיסור נוהג במשך כל יום י"ד כשיטת הרמב"ן, או מן הזמן שיש איסור לאכול חמץ כשיטת בעל המאור.

הרמ"א בהלכה שלפנינו פוסק, שאסור לאכול מצה בערב הפסח במשך כל היום. מדברי המגן אברהם (בסק"ו) נראה שאיסור זה נוהג אף בליל יד כשיטת בעל אורחות חיים, וכך נפסק בספר בן איש חי (הלכות פרשת צו, כו). אולם החק יעקב (סק"ז), הפרי מגדים (אשל אברהם סק"ו) והאליה רבה (תעא סק"ו), פוסקים שבליל יד מותר לאכול מצה, ורק מעלות השחר של יום יד, המצה נאסרת באכילה. וכשיטתם נפסק במשנה ברורה (סקי"ב).

הרמב"ם אינו מבדיל לענין זה בין מצה שראוי לצאת בה ידי חובה לבין מצה עשירה.

המהר"ל (שם) מציין את פירוש הרמב"ם למשנה הכותב: "וזה שמנענו אותו מן האכילה, אינו אכילת לחם לבדו, כי אין ברשותו לאכול לחם באותה שעה, ואסור לנו לאכול מצה יום ארבעה עשר, אבל מנעוהו לאכול הרבה משאר המאכלים".

נמצא, שלפירוש הרמב"ם אין להסיק מן המשנה שאכילת מצה עשירה מותרת בערב הפסח עד המנחה, ובניגוד לשיטת התוספות, המפרשים את כוונת המשנה שאסור לאכול מצה עשירה משעה עשירית והלאה.

אמנם, רבנו מנוח מפרש אף לדעת הרמב"ם שמותר לאכול מצה עשירה בערב הפסח, משום שאין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה. אכן, לשיטת הרמב"ם אין להתיר אלא מצה שנילושה בשמן, יין, חלב או דבש, שזו היא הנקראת מצה עשירה. אבל מצה שנילושה במי פירות אחרים עם מים, ניתן לצאת בה ידי חובה, ולפיכך אסורה היא באכילה בערב הפסח. (עיין בבירור הלכה לעיל דף לו, א ציון ב).

הטור והשו"ע פוסקים, שבערב הפסח עד השעה העשירית, מותר לאכול מצה עשירה שנילושה במי פירות, משום שאין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה בלילה. לשיטתם 'כל משקין הוו בכלל מי פירות' (סימן תסב). הב"ח מעיר, שדברי הטור אמורים דווקא על מצה שנילושה במי פירות ללא תוספת מים. אבל אם היא נילושה גם עם מים, הרי כיון שבדיעבד יוצאים בה ידי חובת מצה, ממילא היא

אסורה בערב הפסח, כדין מצה רגילה. לעומתו, סובר המגן אברהם (שם), שגם מצה שנילושה במי פירות עם מים, מותרת באכילה בערב הפסח, כיון שהוא סובר שאין יוצאים בה ידי חובה, אפילו לא בדיעבד. יוצאת מן הכלל היא מצה שנילושה ברוב מים ומעט מי פירות, היינו שטעם מי הפירות בטל במים בששים, שהיא נקראת לחם עוני (חק יעקב, סי׳ תסב סק״ב), ולפיכך יוצאים בה ידי חובת מצה בפסח, ולכן אסורה באכילה בערב הפסח.
במשנה ברורה מובא לשיטת השו״ע שאין יוצאים במצה עשירה ידי חובת מצה, כל שטעם מי הפירות מורגש בה (סי׳ תסב סק״ח), ולפיכך מותרת אכילתה בערב הפסח (סי׳ תעא סק״י). הרמ״א (סי׳ תמד, א) כותב שהמנהג הוא שלא לאכול מצה עשירה אף בערב הפסח. הנודע ביהודה (מהדורא קמא או״ח תשובה כא) מסביר, ׳דעד חצות היום, אפילו לרמ״א מותר מצה עשירה׳, ומוסיף ש׳המורה להתיר כל היום לא הפסיד באם הוא לצורך קצת, אפילו אינו צורך חולה וזקן׳.
בפסקי הרמב״ם והשו״ע אין פרוט של דין מצה העשויה מבציקות של נכרים. נראה, כיון שלהלכה אין יוצאים בה ידי חובת מצה, מפני שלא נעשה בה שימור אפילו בשעת הלישה, ממילא יש להתיר אכילתה בערב הפסח, לפי מה שפרשו שהדבר הקובע לענין האיסור הזה הוא אם יוצאים בה ידי חובה, ודברים אלו מפורשים בפירוש רבינו מנוח להלכה שלפנינו.

דף צט: משנה. ערבי פסחים סמוך למנחה, לא יאכל אדם עד שתחשך.

זמן קידוש ואכילה בליל פסח

א. ביאור הלשון. התוד״ה עד שתחשך מדייקים מלשון המשנה ׳עד שתחשך׳ שזמן אכילת מצה ומרור בליל פסח, הוא דווקא משתחשך, כמפורש בתוספתא פסחים (ב, טו) ״החזרת והמצה והפסח לילי יום טוב הראשון חובה... מאימתי אוכלן משתחשך״. וטעם הדבר הוא משום שנאמר בקרבן פסח ׳ואכלו את הבשר בלילה הזה׳, ומצה ומרור הוקשו לקרבן פסח. כך כותבים גם הרא״ש (בסי׳ ב) המהר״ם חלאווה המבאר שחשכה היא צאת הכוכבים ובעל האגודה (בסי׳ סו) המביא את הפסוק ׳בערב תאכלו מצות׳, כמקור לכך שהמצוה נוהגת רק מן החשיכה ואילך. החתם סופר בחדושיו כותב שהגבלה זו אמורה על מצוות אכילת מצה ומרור, אבל את הקידוש מותר לעשות מבעוד יום וימשוך באמירת ההגדה עד שתחשך. נראה שזו גם דעת הרשב״ץ (מאמר החמץ לו, ב) הכותב שאין מנהג לדקדק בכוס של קידוש שתהיה לאחר צאת הכוכבים, לפי שמוסיפין מחול על הקודש.
אמנם המהרי״ל (הלכות ההגדה יג, ב) כותב שגם את הקידוש יש לעשות משתחשך, כיון שיש בני אדם שאינם מאריכים בקידוש, וזמנו של הטיבול הראשון הוא מיד לאחר הקידוש. לכן צריך להמתין באמירת הקידוש עד הלילה, כדי שגם הטיבול יהיה בלילה, בזמן הראוי לאמירת ההגדה, כיון שאכילת הירקות באה כדי שישאלו התינוקות, ושאלתם היא בכלל מצות ההגדה עליה נאמר: ״בעבור זה - בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך״.
בעל תרומת הדשן (סימן קלז) מסביר בדרך אחרת את חובת הקידוש בלילה דווקא, שהרי כוס הקידוש היא בכלל ארבע הכוסות הקבועות בסדר ההגדה, וכאמור מצות אמירת ההגדה נוהגת בלילה דווקא. הט״ז (סק״א) כותב טעם נוסף, והוא שהקידוש צריך להיות בשעה הראויה לאכילת מצה, ומסביר הפמ״ג (משבצות זהב, סק״א) משום שאין קידוש אלא במקום סעודה.
האבודרהם, בסדר ההגדה ופרושה (עמ׳ רטז) מצרף את שני הטעמים וזו לשונו: ״ליל הפסח לא יקדש עד שתחשך ויצאו הכוכבים... בפסח המצוה לשתות ארבעה כוסות בזמן אכילת מצה, וכוס של קידוש אחת מהן, ואין מצה נאכלת אלא בלילה וכו׳״.
בהערות לתוספות רבי יהודה שיר ליאון לברכות (כז, א הערה 112) יש נוסחא אחרת לתוספות שלפנינו בדפוס וינציא ולפיה מותר לאכול מצה גם מבעוד יום. שיטה זו מפורשת בתוספות רבי יהודה החסיד למסכת ברכות (כז, א ד״ה דרב) שאין להבדיל בין שבת ופסח לענין תוספת החג, ואפשר לקיים את המצוות החג לפני חשיכה. גם המרדכי סובר כשיטה זו והוא כותב: ״דלאו דווקא נקט עד שתחשך, אלא תיקון הלשון כך״, והובאו דבריו גם באגור (הלכות ליל פסח סי׳ תשפט).

ב. פסק ההלכה. ברמב״ם לא מפורש זמן הקידוש וזמן אכילת המצה. ושמא ניתן לדייק מסוף דבריו, ׳אבל בשאר ערבי ימים טובים אוכל והולך עד שתחשך׳, שבליל פסח אסורה האכילה עד החשיכה ממש.
לעומת זאת בשו״ע מפורש שאפשר לעשות את הקידוש רק משעת החשיכה, וכשיטת בעל תרומת הדשן המובא על ידי המחבר בבית יוסף.
המשנה ברורה (סק״ו) מעיר שמ׳תחשך׳ היינו צאת הכוכבים, וכפי שמפרשים המהר״ם חלאווה והאבודרהם.
בעל כף החיים (סק״ו) כותב, שלדעת בעל תרומת הדשן מצות הקידוש נוהגת רק בלילה. לכן אם עשאו בדיעבד מבעוד יום, איננו יוצא ידי חובה, וצריך לחזור ולקדש בלילה. אבל לדעת המהרי״ל שחובת עשית הקידוש בלילה היא רק בגלל הטיבול שלאחריו ולא מפני שזהו חיוב עצמי בקידוש, לכן אם עשה את הקידוש מבעוד יום, יוצא בדיעבד ידי חובה. ולפיכך, פוסק בעל כף החיים הלכה למעשה שאיננו צריך לחזור ולקדש בלילה, משום שספק ברכות להקל. אבל בשאר מצוות הנהוגות בליל הסדר, גם בדיעבד אין יוצאים בהם ידי חובה אם עשאום מבעוד יום, וצריך לחזור ולעשותם משתחשך.

דף צט: משנה. אפילו עני שבישראל, לא יאכל עד שיסב.

הסיבת עני

א. אופן הסבתו. רש״י בפרושו כותב: ״אפילו עני שבישראל לא יאכל בלילי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין, זכר לחירות, במטה ועל השלחן״, וכן כותב גם הרשב״ם. נראה, שדעתם היא שאין העני רשאי להסב כדרכו בכל השנה, אלא חייב להסב כעשיר, כדרך הסבה של חירות. וכך כותבים גם בעל ספר כלבו (סי׳ נ עמ׳ יא) והמאירי.
הטור (סימן תעב) כותב: ״ויסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו, ויכין מקום מושבו שיסב בהסיבה דרך חירות״, ואין הוא מבדיל בין הסיבת עני להסיבת עשיר. וכותב שם הב״ח, שמקור דברי הטור הוא מן השנוי במשנתנו שהעני חייב בהסיבה, וכפירוש רש״י.
מאידך, כותבים התוד״ה ואפילו, שהמשנה צריכה להדגיש שאפילו עני חייב בהסיבה, כיון דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה, דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות. התוספות אינם מגדירים מהי ׳הסיבת עני׳. ולכאורה ניתן לבאר מתוך דבריהם, שכל צורת הסיבה מספיקה ואפילו אם אינה בדרך הסיבה של עשירים ובעלי יכולת.
הריטב״א בפירושו השני, מבאר שהיה מקום לומר שהעני אינו צריך הסיבה, מפני שהוא אינו מוסב אלא על גבי ספסל. ומחדשת לנו המשנה, שגם זו נקראת הסיבה. דברים אלו קרובים למה שעולה מהפרוש הראשון בתוספות, וכך כותב גם המרדכי בחלק התוספת מערבי פסחים.

ב. פסק ההלכה. הרמב״ם פוסק את המשנה כלשונה: ״אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב״. ואינו מפרש את טיבה של הסבה זו. רבינו מנוח כותב שהסיבה זו שהעני חייב בה היא ׳כדרך מלכים ובני חורין, זכר לחירות׳, וכמו שכותב הרמב״ם בהלכה ז, בהסבת כל אדם.
המחבר בשו״ע פוסק כדברי הטור, שההסיבה צריכה להיות דרך חירות, ואינו מבחין בין עני לעשיר. אולם הרמ״א בהגהתו כותב, שעני שאין לו כרים וכסתות, ׳ישב על הספסל׳. מלשון הרמ״א ניתן להבין לכאורה שישב בלא הסיבה. אך המגן אברהם (סק״ג) מציין שבמרדכי משמע שהגירסא היא ׳יסב על הספסל׳. בעל כף החיים (סקי״ד) כותב, שצריך לגרוס בדברי הרמ״א ״יסב על הספסל״, כמובא בדבריו בדרכי משה (סק״א). מכל מקום, כותב המגן אברהם, שהדין האמור בעני הוא על הספסל דווקא, ולא על גבי הקרקע. אבל הפרי מגדים (אשל אברהם, סק״ג) כותב: ״אם יש לו ספסל יסב עליו, ואם לא, צריך הסיבה על הקרקע״, וכך פוסק המשנה ברורה (סק״ח).

דף צט: משנה. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי.

מצות ארבע כוסות לעני

א. ביאור הלשון. המאירי מביא שני פירושים ללשון המשנה ׳ולא יפחתו לו׳. לפי פירוש אחד, המכוון הוא על גבאי הצדקה שלא ימנע מלתת לעני סכום כסף לשם מצות ארבעה כוסות, אף על פי שבשאר ימים טובים הם מצווים שלא להפריז במתן כסף לעניים מקופת הצדקה. לפירוש השני, המכוון הוא על העני עצמו שצריך להשתדל בכל כחו עד שיהא לו יין בשיעור ארבע כוסות, אפילו הוא עני גמור.
הרשב״ם מפרש את המשנה לפי הדרך הראשונה אולם הוא כותב שגם אם לא יתנו לו, צריך הוא לחזור אחר המצוה בכל כחו, אפילו אם יצטרך למכור את מלבושו ללוות או להשכיר את עצמו לשם מצווה זו.
מסקנה זו, שחייב למכור אף את מלבושו בשביל ארבע כוסות, מובאת גם באוצר הגאונים (עמ׳ 92) בשם רב שרירא גאון ובשם רבנו יוסף בר רב. אולם משם נראה, שכך הוא הדין גם בכל המצוות כמו לולב ואתרוג, ולא רק לגבי מצות ארבע כוסות, שמעלתה מיוחדת משום פרסומי ניסא, כמובא לקמן בדף קיב, א.
הריטב״א מביא את דברי רבנו יחיאל מפרי״ש המפרש את לשון המשנה, כמכוון על העני עצמו. ולדעתו הכוונה היא, שאף מי שאין לו אלא מזון של שתי סעודות, צריך למוכרם וליקח מהם ארבע כוסות, ואחר כך ילך ויקח לסעודתו מן התמחוי. מדבריו אלו אין מבואר, אם הכונה היא שצריך למכור רק את סעודותיו אבל לא את מלבושיו, או שאם מוכר את סעודותיו כל שכן שחייב למכור קודם את מלבושיו בשביל ארבע כוסות.

ב. פסק ההלכה. מדברי הרמב״ם בהלכה שלפנינו, אין מסקנה ברורה אם העני חייב למכור את מלבושיו וסעודותיו לשם מצוה זו. אולם בהלכות חנוכה (פרק ד, יב) פוסק הרמב״ם: ״מצות חנוכה מצוה חביבה היא עד מאוד, וצריך אדם להיזהר בה כדי

להודיע הנס... אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק״.
המגיד משנה כותב שם, שמקור ההלכה הוא מן השנוי במשנתנו בדין מצות ארבע כוסות, שמעלתה מיוחדת משום פירסומי ניסא כמבואר בסוגיא, וכל שכן שיש להקפיד במצות נר חנוכה, שענין זכרון הנס שיש בה דגש מיוחד. לכאורה, צריך לברר בשיטת הרמב״ם מדוע דווקא בהלכות חנוכה הוא מרחיב את הדברים ומפרש שהעני מחויב למכור את מלבושיו לשם קיומה, מה שאינו מפורש בהלכות פסח. אמנם הלחם משנה מעיר על דברי הרב המגיד, וטוען שאין נר חנוכה עדיף ממצות ארבע כוסות, ובשניהם הדין שוה.
גם רבינו מנוח בהלכה שלפנינו, כותב בפשטות, שהעני מחויב למכור מה שיש לו, בשביל מצות ארבע כוסות.
מאידך בעל ציוני מהר״ן שם, תמה על דברי הרב המגיד, מנין לו שהמקור לדברי הרמב״ם בהלכות חנוכה הוא מסוגייתנו, בעוד שבהלכה הנוגעת לסוגייתנו, הרמב״ם משמיט דין זה.
לעומת זאת ההלכה ברורה בדברי המחבר, הכותב בשו״ע במפורש, שיימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות.

דף צט: **גמרא. דתניא: לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך.**

סעודה בערב שבת ובערב יום טוב

א. הכרעת ההלכה בענין התחלת הסעודה והפסקתה. המסקנה בסוגית הגמרא היא כדברי רב הונא, שמשנתנו כרבי יוסי, כלומר שבערב שבת ויום טוב מותר לאכל עד שתחשך, אבל בערב הפסח אסורה האכילה כבר מן הזמן הסמוך למנחה ולמעלה. מאידך, בתלמוד ירושלמי על משנתנו למדנו שהמשנה כרבי יהודה האוסר לאכול בכל ערבי שבת ויום טוב מן המנחה.
הרשב״ם (דף ק. א, בד״ה אמר לו רשב״ג), פוסק כרבי יוסי, כיון שלפי פרושו של רב הונא, ׳סתם לן תנא דמתניתין כרבי יוסי, מדנקט ערבי פסחים, מכלל דבשאר ימים טובים שרי׳. זאת ועוד, וכלל נקוט בידנו, הלכה כרבי יוסי מחברו.
עוד כותב הרשב״ם שלדעת רבי יוסי מותר אפילו להתחיל בסעודה לאחר השעה התשיעית. וראיה לדבר, מדברי הסוגיא דלקמן (דף ק, ב): ״הא דתניא שוין שמתחילין אימת, אי נימא בערב שבת, הא מיפלג פליגי״, היינו שרבי יוסי חולק על רבי יהודה גם לענין התחלה, ומתיר להתחיל באכילה גם לאחר תשע שעות.
הלכה זו כרבי יוסי שמותר להתחיל בסעודה בערב שבת אחר המנחה, נפסקה גם בתוספות (בד״ה אין מפסיקין). וכן כותבים הרי״ף, הרא״ש, הריא״ז, הראבי״ה בהלכות פסחים (סי׳ תקח), בעל העיטור בהלכות חמץ ומצה (סדר ארבע כוסות קלא, ב), האור זרוע בהלכות ערב שבת (דף ו, סי׳ כא), הרוקח (בסי׳ לה) והסמ״ג (עשה כט).
המאירי כותב שאמנם מעיקר הדין ׳אפילו לכתחילה אוכל והולך עד שתחשך, אף לתחילת אכילה, אלא שמכוער הדבר׳. וכן כותב בעל שבלי הלקט (ענין שבת, סז) ומוסיף שלכן ׳מאן דעביד כרבי יהודה, טפי עדיף׳.
לעומת זאת מובאת בתוספות (בד״ה אין מפסיקין) דעת רבינו יחיאל הסובר שאין הלכה כרבי יוסי לענין התחלת סעודה, ורק אם התחילו אין מפסיקים. וראיה לדבריו, מתוך מה שבהמשך הסוגיא פוסק רבי יוחנן כרבי יוסי בענין הפסקה, ומכאן שלענין התחלת סעודה אין הלכה כרבי יוסי. וכך פוסקים גם הרי״ד (בעמ׳ שנ) ורבי אליעזר ממיץ המובא באור זרוע (שם).
הרא״ש דוחה את השיטה הזאת, ואומר שאין ראיה ממה שרבי יוחנן פוסק כרבי יוסי לענין הפסקה, שכן רבי יוסי עצמו אומר שמותר לאכול בערבי שבת ויום טוב עד שתחשך, ומוסיף בברייתא שגם אין מפסיקין, ומכאן שהתחלת האכילה והפסקתה שני ענינים הם שאינם תלויים זה בזה. איסור התחלת האכילה בא, כדי שיכנס האדם לשבת כשהוא תאב, ואילו החיוב להפסיק סעודתו לאחר שקידש היום, הוא משום כבוד השבת. לכן אף אם ההלכה נפסקה שמותר להתחיל בסעודה, מן המנחה ולמעלה, עדיין יש צורך לפרט מהי ההלכה בענין הפסקה, אם מפסיקין את הסעודה לאחר שקדש היום.
הקרבן נתנאל (סק״ז) כותב שהוכחת הרא״ש אינה מכרעת, שכן רבי יוסי מודה שבערב הפסח אין מתחילין לאכול מתשע שעות ולמעלה, ולכן הוצרך לומר שאף בערב הפסח אם התחילו בסעודה, אין מפסיקין.
בעל הלכות גדולות בהלכות קידוש והבדלה (דף ח, א) פוסק כשיטת רבנו יחיאל והרי״ד, אלא שלדעתו זו דעתו של רבי יוסי בעצמו, ומה שאומר ׳אוכל והולך עד שתחשך׳, היינו שאם התחיל בסעודתו קודם המנחה אינו צריך להפסיק. על שיטה זו קשה מן הסוגיא לקמן (ק, ב) והמובאת לעיל, ממנה משמע שרבי יוסי מתיר להתחיל בסעודה מן המנחה ולמעלה. מכל מקום שיטה זו מצינו גם במחזור ויטרי (עמ׳ 80 סי׳ קב) ובספר האגודה בשם הסמ״ק (סי׳ רפא).
גם המרדכי מזכיר שיטה זו, ואף שאינו פוסק כמותה מעיקר הדין, כותב הוא שראוי להחמיר שלא להתחיל בסעודה מן המנחה ולמעלה. כך פוסק גם המהרי״ל בהלכות יום טוב (עמ׳ 22), אלא שהוא מוציא מן הכלל כל ערב יום טוב שהוא שבת, שאם שכח לאכול סעודה שלישית קודם למנחה, יכול לקיימה בפת לאחר המנחה, ולסמוך על שיטת הראשונים החולקים על בעל הלכות גדולות.

ב. פסק ההלכה. דברי הרמב״ם מחולקים לשלושה חלקים: א. אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת. ב. מותר לאכול ולשתות עד שתחשך. ג. מכבוד השבת ויום טוב, להמנע מלקבוע סעודה בערבי שבת ויום טוב מן המנחה ולמעלה.
לכאורה סותרים דבריו זה את זה. שכן בתחילה אוסר הוא קביעת סעודה בערב שבת, ואינו מפרש שהאיסור הוא דווקא מן המנחה ולמעלה. לאחר מכן, מתיר הוא אכילה בכל ערב שבת עד שתחשך. ולבסוף אינו אוסר קביעות סעודה בערב שבת מעיקר הדין, אלא כותב שראוי לאדם להחמיר בכך מן המנחה ולמעלה.
המגיד משנה בהלכות שבת כותב, שהרמב״ם מבדיל בין סעודה גדולה ומיוחדת לבין סעודה קטנה. סעודה גדולה שאין עושים כמותה בימות החול, אסורה בערב שבת כל היום, שכן עליה אמרו בגיטין (לח, ב): ״שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתה בערב שבת ואחת בשבת בזמן בית המדרש, ושתיהם נעקרו״. לעומת זאת סעודה רגילה שעושים כמותה בימות החול, מותרת בערב שבת, אלא שיש להבדיל בה: אם עושים אותה בלא קביעות, הרי היא מותרת לכל היום, אבל אם אוכל אותה קביעות, הרי זו מותרת רק עד המנחה, ואילו מן המנחה ולמעלה, מצוה להמנע ממנה משום כבוד השבת.
לדעת הטור (סי׳ רמט), על פי דברי הבית יוסף, פרוש דברי הרמב״ם הוא בדרך של כלל ופרוט שבא לאחריו. תחילה כותב הרמב״ם את הכלל שאסור לקבוע סעודה בערב שבת, ולאחר מכן מפרט הוא שבלא קביעות מותר לאכול עד שתחשך. ובקביעות, האיסור אינו אלא מן המנחה ולמעלה, ואף כאן אין איסור מן הדין, אלא ראוי להמנע מסעודה זו מפני כבוד השבת. לפי פירוש זה, אין הבדל בין סעודה גדולה ומיוחדת, לבין סעודה שרגילים בכל ימות החול.
הט״ז (סי׳ רמט, סק״א) מפרש את דעת הרמב״ם באופן אחר. לדעתו, אסור לקבוע סעודה עם משתה כל היום, שמא ישתכר ויכנס לשבת כשהוא שכור, וזהו שכותב הרמב״ם, אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת׳. איסור זה הוא מן הדין, אבל בלא קביעות סעודה, מותר לאכול עד שתחשך אפילו עם משתה. מאידך, קביעות סעודה ללא משתה, מותרת עד המנחה, ומן המנחה ולמעלה ראוי להמנע ממנה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב.
לכל הפרושים, פסק ההלכה של הרמב״ם הוא, שסעודה ללא קביעות מותרת עד החשיכה, ואילו מסעודה שבקביעות יש להמנע מן המנחה ולמעלה. נמצא לפי זה שהרמב״ם פוסק כרבי יוסי, שאוכל והולך עד שתחשך, אלא שלדעתו רבי יוסי עצמו אינו מתיר להתחיל אלא בסעודה שאינה קבועה, וכך מדוייק מלשונו ׳אוכל והולך׳ בלא קביעות. וכך כותב גם הגר״א בביאורו לשו״ע.
הב״ח מוסיף ששיטת הרמב״ם היא כשיטת בעל הלכות גדולות, לפיה רבי יוסי עצמו אוסר להתחיל בסעודה מן המנחה ולמעלה. ומה שמשמע לקמן בדף ק, ב שרבי יוסי מתיר אפילו להתחיל בסעודה לאחר המנחה, היינו דווקא בלא קביעות סעודה.
הטור פוסק שאסור לקבוע סעודה בערב שבת כל היום, אפילו כזו שרגיל בה בימות החול. זאת לומד הוא, מן המעשה המובא בגיטין (לח, ב) בשתי משפחות שהיו בירושלים, וממנו משמע שאסור לקבוע כל סעודה בערב שבת.
המחבר בשולחן ערוך פוסק כרמב״ם, על פי פרוש המגיד משנה (טז, סק״א). ובביאור הלכה כותב שהאמור בהלכה מצוה להמנע לקבוע סעודה שנהוג בה בחול מתשע שעות ולמעלה, היינו דווקא לאכול פת כדי שביעה כרגילותו בחול, אבל מעט להשקיט רעבונו, אינו בכלל קביעות סעודה לענין זה, ומותר.

דף ק. **גמרא. אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא פורס מפה ומקדש.**

היושב בסעודה וקדש עליו היום

לדעת הרשב״ם (בד״ה ולא כרבי יוסי), אף שמואל פוסק כרבי יוסי כמו ששנינו בברייתא, ׳לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי יוסי׳. אלא ששמואל בא להחמיר, שאף לשיטת רבי יוסי, לא יגמור סעודתו ויקדש אחר כך, אלא יפרוס מפה ויקדש תחילה, ורק אחר כך יגמור סעודתו. ומוסיף הרשב״ם שמוכרחים לפרש כך את דברי שמואל, שהרי אין תנא אחר המסייע לדברי שמואל.
כך סובר גם בעל העיטור (הלכות מצה ומרור קלא, א), כאשר לדעתו פרוש זה מוכח מן הלשון ׳אמר רב יהודה אמר שמואל׳, שהוא לשון הוספה, ואילו היתה כוונת שמואל לחלוק, היו דבריו צריכים לבוא בלשון זו: ׳רב יהודה אמר שמואל אמר׳.
אכן נראה, ששמואל אומר את דבריו רק בערב שבת, אבל בערב פסח הוא מודה שהלכה כרבי יהודה, וכמו שפוסק רבי יוחנן בסוגייתנו. כך כותבים הראב״ד בהשגותיו על בעל המאור, והראבי״ה (הלכות פסחים, סימן תקח, עמ׳ 128), שבערב הפסח מפסיקים לגמרי כשיטת רבי יהודה, ואילו בערב שבת פורס מפה ומקדש ואחר כך גומר סעודתו, כשמואל.
לדעת הראב״ד, גם רבי יוחנן הפוסק כרבי יוסי בערב שבת, איננו פוסק כרבי יוסי לגמרי, ׳אלא לאפוקי הפסקה דרבי יהודה׳, ולעולם צריך לפרוס מפה ולקדש.

התוד״ה אלא פורס, חולקים על הרשב״ם ומפרשים ששמואל אינו פוסק לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא שהוא סובר כדעה שלישית וזו דעת חכמים המובאת בירושלמי: ״רב יהודה בשם שמואל, זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי, אבל חכמים אומרים, פורס מפה ומקדש״. כך כותבים גם הר״ן, בעל המאור והמהר״ם חלאווה. לשיטה זו, שמואל רבי יוחנן חלוקים בפסק ההלכה, ומעתה יש לברר כמי ההלכה, התוספות כותבים, שלמרות הכלל הקובע שהלכה כרבי יוחנן לגבי שמואל (עירובין מז, ב), מכל מקום הרי לפי לשון אחת בסוגייתנו, בר פלוגתיה דשמואל אינו רבי יוחנן, אלא רבי יוסי בר רבי חנינא. זאת ועוד, מן הסוגייה לקמן (דף קה, א) מוכח שגם רב מודה לדעת שמואל שהוא אומר: ׳שבת קבעה נפשה׳ - ״מעצמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקדוש״ (רש״י).

מדברי התוספות לא מבואר, אם דברי שמואל ׳פורס מפה ומקדש׳, מכוונים גם לערב הפסח, או דווקא לערב שבת. אמנם הר״ן (בד״ה ובערבי) ובעל המאור המפרשים את הסוגיא כתוספות, פוסקים כשמואל הן לגבי ערב שבת והן לגבי ערב הפסח. לדעתם, יש ראיה לשמואל מן הברייתא (ק, ב): ״תניא נמי הכי (לגירסת הרי״ף, תניא כוותיה דשמואל) שאין מביאין את השלחן אלא אם כן קדש, ואם הביא, פורס מפה ומקדש״. לדבריהם ברייתא זו עוסקת במי שהיה אוכל מבעוד יום וקדש עליו היום, שפורס מפה ומקדש. כך כותבים גם בעל ההשלמה (בעמ׳ שמט) ובעל המכתם (בעמ׳ 434), המפרשים את הברייתא הן לגבי ערב שבת והן לגבי ערב הפסח.

הרי״ף כותב: ״בערבי שבתות ובערבי ימים טובים, היכא דאתחיל ליה מקמי תשע שעות, ואימשיך ליה בסעודתיה עד דקדיש יומא, פריס ליה למפה על השלחן ומקדש, והדר גמיר ליה לסעודתיה״. בדבריו לא נזכר הדין של ערב הפסח, ומכאן מדייק בעל המאור, שהרי״ף פוסק בערב הפסח כרבי יהודה, שאם קדש עליו היום צריך להפסיק סעודתו לגמרי.

זוהי גם דעת בעל ההשלמה והמאירי המוסיף טעם לדבר ׳שהרי מכל מקום אין לדחות לגמרי מה שאמרו בסוגיה זו, אמר רבי יוסי בר רבי חנינא הלכה כרבי יהודה בערב הפסח׳, וכזו היא גם דעת הראב״ד, בהשגותיו על בעל המאור.

לעומתם, כותבים הרמב״ן במלחמות, הרא״ש ומהר״ם חלאווה, שכיון שהרי״ף אינו מזכיר את דברי רבי יוחנן כלל, ומביא רק את דברי שמואל האומר ׳פורס מפה ומקדש׳, נראה שאינו חש לדברי רבי יוחנן ופוסק כשמואל בין בערב שבת ובין בערב הפסח.

הר״ן מדייק זאת מלשון רי״ף שכותב: ״היכא דאתחיל מקמי ט שעות״, משמע, שהוא עוסק בדין של ערב פסח, שהרי בערב שבת וערב יום טוב מותר להתחיל בסעודה אפילו עד שתחשך, לרבי יוסי שהרי״ף פוסק כמותו. אלא על כרחך שהרי״ף נוקט לשון זו, משום ערב הפסח בו מודה רבי יוסי שאסור להתחיל בסעודה לאחר השעה התשיעית. ואף על פי כן אם התחיל פורס מפה ומקדש. גם הטור (סי׳ רעא) ובעל שלטי גבורים מפרשים את דעת הרי״ף שאין הבדל בין ערב שבת לערב הפסח, לענין פורס מפה ומקדש.

הרמב״ם פוסק כשמואל בדין ערב שבת. אולם בדיני ערב הפסח, אין הוא מזכיר כלל את הדין של היושב בסעודה וקדש עליו היום.

אכן המחבר בשו״ע פוסק כשמואל, שפורס מפה ומקדש, בין בערבי שבת ויו״ט ובין בערב הפסח.

דף קא. **גמרא. ולשמואל, למה לי לקדושי בבי כנישתא?! לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא.**

קידוש בבית הכנסת בזמן הזה

הראשונים דנים בשאלה, אם בזמן הזה שאין אורחים, יש להמשיך ולקדש בבית הכנסת. רב האי גאון (מובאים דבריו באוצר הגאונים) והרא״ש (בסי׳ ה), פוסקים שאם אין אורחים אין לקדש בבית הכנסת, שכן הברכה קרובה להיות ברכה לבטלה. לעומתם סובר רבינו יונה (בראש״ש שם) שמדאורייתא אין הקידוש צריך להיות במקום סעודה, ורק חכמים הם שחייבו את סמיכות הקידוש לסעודה. לכן אף על פי שאין אורחים בבית הכנסת, יש להמשיך את המנהג ולקדש שם, ובזה יצאו ידי חובת קידוש מדאורייתא, אלו שאינם יודעים לקדש בעצמם. באוצר הגאונים (סימן רמב) מובא נימוק אחר בשם מר רב מתתיה, שמקדשין בבית הכנסת גם אם אין שם אורחים, משום ׳דבעינן זכרהו על היין בכניסתו, דילמא איכא אינש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק בקדושא דבית הכנסת׳. עוד הסבר מובא באוצר הגאונים (סימן רמ) ובתוד״ה ידי קידוש, בשם מר רב נטרונאי גאון, והוא שמקדשים בבית הכנסת, כדי שיתנו יין של קידוש לעיניהם, שיש בו משום רפואה לזה שפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של האדם.

גם הר״ן, המאירי, הרשב״א בתשובותיו (חלק א, שכג) והרמב״ם בתשובה (המובאת בב״י סי׳ רסט) פוסקים שמקדשים בבית הכנסת אף על פי שאין אורחים. לדעתם, אמנם עיקר התקנה לקדש בבית הכנסת היתה בגלל אורחים, אולם גם לאחר שבטלה הסיבה, התקנה במקומה עומדת, כמו שמצינו בברכה מעין שבע שנתקנה בגלל העם שבשדות המתאחרים לבוא לבית הכנסת, ולא זזה התקנה ממקומה אף לאחר שבטלה הסיבה. כיוצא בזה מצינו אצל תקנת שליח ציבור היורד לפני התיבה כדי להוציא את אלה שאינם בקיאים בתפילה, ונשארה התקנה במקומה גם במקום שכלם בקיאים ומתפללים בעצמם.

הב״ח (סי׳ רסט) דוחה ראיות אלו. לדעתו יש הבדל בין ברכת מעין שבע וחזרת הש״ץ, לבין קידוש בבית הכנסת: שכן חזרת הש״ץ וברכת מעין שבע, הן תקנות חכמים שחל עליהן הכלל גם לאחר ביטול הטעם לא בטלה התקנה. אבל הקידוש בבית הכנסת, אינו תקנת חכמים, אלא מנהג שנהגו העם כדי להוציא את האורחים ידי חובתם. לכן אם אין אורחים, אין סיבה להמשיך את המנהג.

מכל מקום הלכה למעשה, הב״ח מסכים גם הוא שיש להמשיך במנהג אף כאשר אין אורחים, וסומך עצמו על רבינו יונה ומסביר שאמנם מתחילה היתה התקנה רק כדי להוציא את האורחים ידי חובת קידוש ולא את אלה שאינם יודעים לקדש, אולם לאחר שנהגו לקדש בבית הכנסת עבור האורחים, היו באים אלו שאינם יודעים לקדש בבית הכנסת, ולא היו טורחים למצוא לעצמם מי שיקדש להם בביתם במקום הסעודה כתקנת חכמים, ועל כן לא בטלו את המנהג גם אם אין אורחים, כד שאלה שאינם יודעים לקדש, לא יתבטלו ממצוות קידוש דאורייתא.

הרמב״ם פוסק שמקדשים בבית הכנסת מפני האורחים, ואינו מזכיר מהו הדין כאשר אין אורחים. אמנם, בתשובה שנזכרה מבואר כי גם כאשר אין אורחים יש להמשיך במנהג, משום שאין תקנה זזה ממקומה אף לאחר ביטול טעמה, וכן כותב המגיד משנה. המחבר בשו״ע מבאר אף הוא את המנהג שמקדשים בבית הכנסת גם אם אין בו אורחים. אלא שלמעשה הוא פוסק, שטוב יותר לא לקדש בבית הכנסת כאשר אין בו אורחים, כמנהג ארץ ישראל.

דף קא. **גמרא. ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה. סבור מינה, הני מילי מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא, לא. אמר להו רב ענן בר תחליפא: זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא, והדר מקדש.**

קידוש במקום סעודה

א. טעם ההלכה וגדרה. ההלכה נפסקה כשמואל, אף שבדרך כלל הלכה כרב באיסורי. ומסבירים התוספות (ק. ב ד״ה ידי) שסוגייתנו יוצאת מן הכלל הזה, משום שכמה אמוראים, רב הונא, רבה ואביי סוברים בענין זה כשמואל.

הרשב״ם מסביר את הדין הזה בשתי דרכים: האחת, על פי הפסוק בישעיה ׳וקראת לשבת עונג׳, ׳במקום שאתה קורא לשבת... שם תהא עונג׳. ועוד: שיש לכך סברה, ׳מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן, ׳זוכרהו על היין׳, מסתמא על היין שבשעת הסעודה הוקבע דחשיב׳. הטעם הראשון מובא במחזור ויטרי (סדר שבתות אות ק) ובספר המנהיג (הלכות שבת סי׳ יג) בשם הירושלמי, והר״ן כותב שמקור דרשה זו בשאילתות.

רבינו יונה (מובאים דבריו בראש״ש סי׳ ה) קובע שחיוב לעשות קידוש במקום סעודה, הוא רק מדרבנן, והם שהסמיכו את הדין הזה על הפסוק. בדרך זו הוא מסביר מדוע יש לקיים את המנהג לעשות קידוש בבית הכנסת אף על פי שאין אורחים העושים שם את סעודתם, זאת מפני שיש אנשים שאינם יודעים לקדש, ובשמעם את הקידוש בבית הכנסת, הרי הם יוצאים יד חובת קידוש מדאורייתא.

הרא״ש חולק על פירוש זה ומדייק מדברי שמואל ׳אין קידוש אלא במקום סעודה׳, משמע שהקידוש הנעשה שלא במקום סעודה, אינו נחשב לכלום. כמו כן הוא מדייק מדברי רבה, ׳ובקידושא דהכא לא נפקיתו׳, משמע שאין יוצאים ידי חובה כלל בקידוש שלא במקום סעודה. עוד מקשה הרא״ש על שיטת רבינו יונה, ממה ששואלים על שמואל ׳למה לי לקידושי בבי כנישתא׳, והרי אפשר להסביר שמקדשים כדי להוציא ידי חובה מדאורייתא את אלו שאינם יודעים לקדש.

בעל ספר מנחת חינוך (מצוה לא) מיישב את שיטת רבינו יונה, שכל הכלל שאין יוצאים ידי חובה כלל בקידוש הנעשה שלא במקום סעודה, הוא מדרבנן, ומדבריהם קיימת אף חובה לחזור ולקדש במקום סעודה.

אכן אם דין זה הוא מדאורייתא, יש לומר כדברי החתם סופר בחידושיו למסכת שבת (דף קיא בד״ה הרמב״ם) שלדעת הרמב״ם דין עונג שבת הוא מדאורייתא, אף שמקורו מן הפסוק בישעיה, משום שבודאי זוהי הלכה למשה מסיני, וחכמים הם שהסמיכוה על הפסוק, שכן אי אפשר לומר שהנביא חידש מעצמו את ההלכה. בדרך זו אפשר לומר גם בענין קידוש במקום סעודה, הנלמד מאותו פסוק, שיש בזה הלכה למשה מסיני, וחכמים הם שהסמיכו את הדין על הכתוב בנביאים.

אמנם בתוספות חכמי אנגליה (דף קא, א) מובא כי מטעם זה מביא הרשב״ם טעם נוסף לדין מסברה ואינו מסתפק בפסוק בלבד, משום שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, אבל סברה נותנת לדין תוקף מדאורייתא.

באוצר הגאונים מובא בשם שע״ת, כי אם אינו יכול לאכול בליל שבת לא יקדש אלא ימתין עד למחרת. לעומת זאת כותב המאירי שדין קידוש במקום סעודה, הוא דווקא בזמן שבדעתו לאכול, ואז אם אירע דבר שבגללו לא אכל אינו יוצא ידי חובת קידוש. אולם אם מלכתחילה אין בדעתו לאכול, יכול לקדש בלא סעודה. כך נראה לו למאירי לדייק מדברי אביי בסוגיא ״טעימו מידי, דילמא אדאזילתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו״. משמע שחיוב הקידוש במקום סעודה, קשור בעובדה שיש רצון מתחילה לקיים את הסעודה.

בעל המכתם חולק על שיטת המאירי. לדעתו, לעולם אין קידוש אלא במקום סעודה, ואת הלשון 'בקידושא דהכא לא נפקיתו' מסביר הוא שהכוונה שאינם יוצאים בזה אפילו אם אין בדעתם לאכול בביתם.
לכאורה יש לדייק משיטה זו ומהשיטה המובאת באוצר הגאונים, שחיוב הקידוש במקום סעודה הוא מדאורייתא. ולכן החמירו שלא יקדש כלל אף שאינו סועד. אולם מאידך עדיין אפשר לסבור שהחיוב הוא רק מדרבנן ואינו מקדש כלל שלא במקום סעודה, משום שכבר יצא ידי חיוב מדאורייתא בקידוש שבתפילה.
כאמור, מוסכם הדבר שההלכה כשמואל, אך בעל גינת ורדים (כלל ג, סי' יב) פוסק בדין קידוש הנעשה ביום שדינו קל יותר, ולכן הנוהג אז, בשעת דחק ובשביל כבוד רבים, לקדש שלא במקום סעודה, אין למחות בידו.

ב. הגדרת סעודה. באוצר הגאונים מובאת תשובת רב האי גאון, שסעודה הנזכרת בסוגייתנו היא ע"י עריכת שולחן לפת ומכשיריה ולא לדבר אחר.
כך משמע לכאורה גם מדברי התוד"ה טעימו מידי, שהמדובר הוא על סעודת לחם. אולם הבית יוסף בסי' רעג מבאר, שכונת התוספות היא שתהא הסעודה של פת כדי לצאת ידי חובת ג' סעודות בשבת, אולם לענין קידוש אפשר שדי בסעודה של מיני תרגימא. ואמנם התוספות עוסקים באותו דיבור, בהגדרת חובת ג' סעודות בשבת.
באוצר הגאונים מובאת גם דעתו של רב סעדיה גאון, שצריך לאכול לפחות כזית עד שיצא ידי חובת קידוש. אולם דבריו אינם ברורים, אם הכוונה דווקא לכזית של פת.
תשובה אחרת היא של רב שר שלום. לדעתו, הסעודה היא דווקא של לחם, אלא שהוא כותב שיאכל שום דבר מועט 'כדאמר טעימו מידי'. משמע לכאורה שדי אף באכילה של פחות מכזית. עוד מובא שם בשם רב נטרונאי גאון, שכל סעודה היא דווקא של פת. וכדעה זו סובר גם רבינו יונה במסכת ברכות (דף לו, ב בדפי הרי"ף).
הטור מביא בשם הגאונים, שאפילו שתה כוס של יין שחייב עליו ברכה אחרונה, יוצא ידי קידוש במקום סעודה. שיטה זו מבוארת בביאור הגר"א על השו"ע, שיין הוא דבר שסועד ושתיתו נחשבת לסעודה. (ועיין ב'ברכת אליהו' על ביאור הגר"א, שם סקט"ו).
לפי שיטה זו, יש לומר שיוצא ידי חובה אף בכוס של הקידוש עצמו. אולם בעל הלבוש כותב, שלא נראה לומר כן, אלא שהכוונה בדברי הגאונים שישתה כוס יין נוסף מלבד הכוס של הקידוש. הוא מוכיח כדבריו, מסוגית הגמרא בה מדובר על מציאות של קידוש שלא במקום סעודה, ולא מסתבר שמדובר על מי שנוהג שלא כשורה, שאינו שותה מן הכוס של הקידוש כשיעור הראוי.
כדברי הלבוש סוברים הב"ח והט"ז, אולם בעל אבן העוזר חולק עליהם וסובר שיוצא ידי הכל בכוס אחת, וכשיטת הרמב"ם שמתחייבים בברכה אחרונה רק על שתית שיעור רביעית ואילו לענין מצות קידוש די בשיעור של מלוא לוגמיו. כך שגם המציאות הנזכרת היא במי שמקדש שלא במקום סעודה באופן שלא שתה מן הכוס אלא מלוא לוגמיו.
בעל הדרישה (סי' רסט) כותב שהיין נחשב לסעודה דווקא לפי השיטות של הרשב"ם והרמב"ם המבוארות לקמן (בעמוד ב) שכל שבעת המינים טעונים ברכה אחרונה במקומם, כלומר שאכילתם נחשבת לסעודת קבע. אבל לפי שיטת התוספות ששבעת המינים, ובכללם יין, אינם טעונים ברכה אחרונה במקומם, מסתבר שגם לענין סעודה הסמוכה לקידוש אינו יכול להסתפק בשתית יין, אלא יש לקבוע סעודה של פת. ונראה לפי שיטתו שמזונות נחשבים לסעודה לענין זה שכן לגביהם כותבים התוספות בביאור אחד, שטעונים ברכה אחרונה במקומם.
דעה מקילה במיוחד, היא דעתו של בעל שלטי הגבורים (דף כ בדפי הרי"ף) הכותב שיוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה של פירות, משום שכל אכילה בשבת נחשבת לאכילת קבע.

ג. מהו מקום סעודה? התוד"ה (דף ק, ב) ידי קידוש כותבים כי לפי שמואל הסובר שקידוש צריך להיות במקום סעודה, אין הוא יכול לעשות את הקידוש בבית אחד, על דעת שיאכל את הסעודה בבית אחר. הם מוכיחים כדבריהם, מן השאלה על שמואל 'למה לי לקידושי בבי כנישתא', משמע שאינו יכול לקדש אם דעתו לאכול את הסעודה אחר כך בביתו.
מאידך מביא המאירי בשם גדולי הראשונים בספרד, שיכול לקדש, אם דעתו לעשות סעודה בבית אחר. דעה זו מובאת גם בר"ש בשם רבינו נסים גאון. הראיה לשיטה זו היא מן הירושלמי (מסכת ברכות פרק ו, ו) בו למדנו שמקדש אדם בביתו בלילה אחרון של חג, ועולה ואוכל בסוכתו, אם מתחילה דעתו היתה לכך.
לפי שיטה זו מסביר הרא"ש את השאלה 'למה לי לקידושי בבי כנישתא', שראוי שלא לעשות כן, אף שבדעתם לאכול סעודת שבת בביתם, משום שעלול לצאת מכך תקלה אנשים שטועים וסוברים שניתן לקדש שלא במקום סעודה.
המרדכי מביא ראיה אחרת כנגד שיטה זו, מהא דאמר רבא לאביי: "טעימו מידי דילמא אדאזילתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו". משמע שאין עצה אחרת לצאת ידי חובת קידוש אלא רק אם יטעמו משהו באותו מקום. בעוד שלפי שיטת רבינו נסים גאון והמאירי, די בזה שמכוונים לעשות הקידוש על דעת שיאכלו אחר כך בבית אחר. אכן ראיה זו, היא רק לפי פירוש הסוגיא שהחשש היה שמא יכבה הנר ולא יוכלו לעשות קידוש בבתיהם. אולם אם נאמר שאפשר לעשות קידוש גם במקום חשוך, הרי החשש היה שמא לא יוכלו לאכול כלל. ואם כן, זו הסיבה שרבה אמר לתלמידיו להקדים ולטעום משהו בביתו, כדי שיצאו ידי חובת קידוש, ואין משם ראיה שצריך לסעוד דווקא במקום הקידוש.
התוספות עצמם מבדילים בין מי שמקדש ודעתו לאכול בבית אחר למי שמקדש ודעתו לאכול במקום אחר באותו בית, שאז יוצא ידי חובת קידוש. בדרך זו מסבירים התוספות גם את הירושלמי שהמדובר בו על המקדש בבית בליל אחרון של חג, וסועד את סעודתו בסוכה הנמצאת באותו בית. הסבר זה בדברי הירושלמי מובא גם בר"ש ובר"ר ירוחם (נתיב יב, חלק א) ולפי בעל קרבן נתנאל זו גם דעתו של רבינו נסים גאון.
המאירי והר"ן דוחים הסבר זה בירושלמי, ושניהם סבורים שסוכה עשויה להיות גם בבית אחר, ואין סברה להעמיד את דברי הירושלמי רק באופן שהסוכה נמצאת באותו בית. לגופם של דברים, מסקנת הר"ן היא שבוודאי יש מחלוקת בענין זה בין הבבלי לירושלמי, וההלכה כתלמוד בבלי, לאמור שבכל אופן הקידוש צריך להיעשות ממש במקום הסעודה.
לעומת זאת, המאירי נוטה לקבל את הדעה הזו, שגם להלכה יכול אדם לקדש בבית אחד שלא במקום סעודה, אם דעתו היתה מתחילה לאכול בבית אחר.
עוד שיטה מובאת בהמאירי, לפיה אותם האורחים יוצאים ידי חובה בקידוש הנעשה בבית הכנסת, אף שהם סועדים בבית הסמוך לביהכנ"ס, משום שניתן לשמוע שם את הקידוש. המאירי מקשה על שיטה זו מן המובא בשם רב ענן, דהוה נחית מאיגרא לארעא והדר מקדש, למרות שמסתבר שניתן לשמוע את הקידוש הנעשה בקומה העליונה. לפיכך מסיק המאירי שלפי שיטה זו צריך לומר שהאורחים יוצאים ידי חובת קידוש, משום שבשעה ששומעים את הקידוש, דעתם לאכול במקום שאילו היו בו עכשיו היו שומעים את הקידוש. אבל כל שאוכל בריחוק מקום אף על פי שדעתו עליו מתחילה, אינו יוצא ידי חובה, כיון שאינו יכול לשמוע שם את הקידוש.
אכן יסודה של שיטה זו בתוספות (בד"ה דאכלו) לגבי האורחים שיוצאים ידי חובה, משום שיכולים לשמוע מן החדרים הסמוכים לביהכנ"ס, את הקידוש הנעשה שם. אולם מדברי התוספות משמע, שצריכים להיות בשעת הקידוש ממש במקום הסעודה, ורק בהמשך הדברים כותבים הם את שיטתם המובאת לעיל, שיכולים לצאת ידי חובת קידוש שלא במקום סעודה, אם דעתם מתחילה היתה לאכול במקום אחר באותו בית, ובזה אין חשיבות לשאלה, אם ניתן לשמוע את הקידוש במקום הסעודה.
בעניין שינוי מקום באותו בית, ישנם חילופי גירסאות: לפי הגירסא שלפנינו, הדיון הוא במי שהולך ממקום למקום, דהיינו מחדר לחדר, והמסקנה היא שאף זה בכלל קידוש שלא במקום סעודה. מתוך כך כותבים התוד"ה אבל ממקום למקום, שההולך מפינה לפינה אינו נחשב למשנה את מקומו כדרך שאין זה שינוי מקום לענין ברכה ראשונה.
מאידך הרי"ף והר"ח גורסים: "הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה לא". כלומר, שלפי המסקנה אף זה נחשב לשינוי מקום לענין קידוש.
לפי שיטה זו מבאר הר"ן את הראיה ממה ששמואל ירד מאיגרא לארעא והדר מקדש, ששינוי מקום אינו דווקא שינוי מבית לבית, וממילא המסקנה היא שאף הליכה מפינה לפינה נחשבת לשינוי מקום. בהמשך הדברים, כותב הר"ן שאף אין לדמות דין זה לדין שינוי מקום בדיני ברכה ראשונה, משום שקביעות הסעודה אינה אלא במקום הסעודה ממש, שאין דרך בני אדם לקבוע מקום סעודה בתוך כל הבית. אבל בברכת היין אין אדם מייחד מקום מיוחד בבית לשתיתו, לכן אין צריך לברך ברכה ראשונה פעם נוספת לאחר שהלך מפינה לפינה. ועוד עיין לקמן בבירור הלכה לדף קא, ב ציון א-ב.

ד. פסקי הרמב"ם והשו"ע. שיטת הרמב"ם היא שמצוות קידוש היא מצות עשה מן התורה. בפשטות יש לדייק מתוך דבריו, שגם החובה לקדש במקום סעודה הוא מן התורה, ומשום כך הוא כותב שמקדשים בבית הכנסת רק מפני האורחים שאוכלים ושותים שם, ואינו כותב כדברי רבינו יונה שיש לקיים את המנהג של קידוש בבית הכנסת, אף על פי שאין שם אורחים האוכלים במקום. משמע, שאין יוצאים אף ידי חובת קידוש מדאורייתא, אם הוא נעשה שלא במקום סעודה.
אין הרמב"ם מפרש מהי 'סעודה' לשיטתו, וגם אינו דן בשאלת מקדש ודעתו לסעוד במקום אחר.
בדין שינוי המקום, כותב הרמב"ם שאם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה, ובפשטות נראית דעתו כדעת התוספות שהשינוי מפינה לפינה אינו נחשב לשינוי מקום לענין זה. כך כותב גם בעל שלטי הגבורים בביאור שיטת הרמב"ם. לעומת זאת, תמה המגיד משנה על כך ששיטת הרמב"ם נראית שונה משיטת הרי"ף. לפיכך הוא מסביר כי לשון 'בית' האמור כוונתו לבית דירה שיש בו חדרים ועליות ולפי גירסת הרי"ף ההולך מבית דירה לבית דירה באותו בית, נחשב למשנה את מקומו. וגם ההולך מפינה לפינה, היינו מחדר לחדר בבית דירה אחת נחשב לפי המסקנה לשינוי מקום, אבל ההולך מזוית לזוית באותו חדר, אינו משנה את מקומו לגבי דין קידוש.
הרשב"א בתשובותיו (חלק ד, סי' רעח) כותב שפירוש זה נראה דחוק שהרי בפשטות 'זוית' ו'פינה' הם מושגים זהים. לדעתו, המקור לשיטת הרמב"ם הוא מן הסוגיא של שינוי מקום בדיני ברכה ראשונה, ומבואר שאף רב הסובר שקידוש נוהג שלא במקום סעודה, מודה שיש חשיבות לקביעות המקום בדין ברכה

ראשונה, כלומר שדין זה חמור מן הדין של קידוש. יחד עם זאת מובא לקמן (בעמ׳ ב) לגירסתו: ״יתיב רב אידי בר אבין קמיה דרב חסדא, ויתיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא, הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך, לא שנו אלא מבית לבית אבל מפינה לפינה לא״.

מדברים אלו יש לדייק, לדעת הרשב״א, שבוודאי גם לגבי קידוש אין ההליכה מפינה לפינה נחשבת שינוי מקום, שהרי דין קידוש קל מדין ברכה ראשונה. בענין זה, אין ההלכה כשמואל דנחית מאיגרא לארעא והדר מקדש, אלא שמקום הסעודה הוא כל שהוא באותו בית, אף שהולך מפינה לפינה או מאיגרא לארעא. אכן, מסיק הרשב״א, נמצאו דברי הרמב״ם חלוקים על שיטת הרי״ף, הסובר כאמור, דלענין ברכה ההולך מפינה לפינה אינו צריך לברך, אבל לגבי קידוש חסרה אצלו קביעות מקום הסעודה. לדעת הרשב״א, שיטת הרי״ף היא כי חסרון זה מתוקן בכל מצב שבו רואים ממקום סעודה את המקום שבו עושים את הקידוש.

גם בדברי המחבר בשו״ע, אין דברים מפורשים בגדר החיוב של קידוש במקום סעודה. ואולם נתברר לעיל בציון א, שגם המחבר סובר שתקנת הקידוש בבית הכנסת אינה אלא בשביל אורחים ואין לה קיום בלעדיהם. מסתבר איפוא, שאין הלכה כרבינו יונה, לפיו החיוב לעשות קידוש במקום סעודה הוא רק מדרבנן.

בענין גדר הסעודה, מביא המחבר דעתו של רב שר שלום, שסעודה היא אפילו אם אכל דבר מועט. אך כותב על כך המגן אברהם, שהכוונה היא לאכילה בשיעור של כזית. לעומתו מביא האליה רבה דעה שכוונת הדברים היא אף לאכילה פחותה מזה, כלשון הסוגיא, ׳טעימו מידי׳ שמשמעה אף אכילה כל דהו.

יחד עם זאת קובע המחבר, שהסעודה צריכה להיות של לחם או של שתית יין, כשיטת הטור בשם הגאונים. ומבואר בדבריו, שזו צריכה להיות שתיה שחייבים עליה ברכה אחרונה, והיינו כשיעור רביעית.

מכל מקום, כותב בעל פרי מגדים (אשל אברהם סק״ח) שאף אם יש חיוב ברכה אחרונה בשתיה פחותה מרביעית, לענין זה אין שתיית יין נחשבת לסעודה בפחות מרביעית.

בגוף הבירור, מובאים חילוקי דעות בשאלה אם אפשר לצאת ידי חובה בכוס של הקידוש עצמו. ואולם מפשטות דברי המחבר, וגם מדברי הרמ״א בהמשך, שמותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותים ממנו כשיעור, משמע שדי בכוס של הקידוש, ואין צריך לשתות לשם הסעודה מכוס אחר. המחבר מביא דעה בשם יש אומרים, שאם קידש במקום אחד ודעתו מתחילה לאכול במקום אחר, יוצא ידי חובה, אם שני המקומות נמצאים בבית אחד. שיטה זו היא כדברי התוספות המיישבים בדרך זו את מה שנראה כמחלוקת בין הבבלי לירושלמי.

יחד עם זאת, מביא המחבר גם את הדעה שכל שרואה מקומו אפילו מבית לחצר אינו צריך לחזור ולקדש. כאמור לעיל, מפרש כך הרשב״א בתשובותיו את שיטת הרי״ף וזוהי דעת רב שר שלום המובאת בטור. דעה זו מבוססת על ההלכה הפסוקה (בסי׳ קצה) בענין זימון שאם היו שתי חבורות אוכלות בשני מקומות, הריהן מצטרפות לברכת הזימון, אם מקצתן רואים אלו את אלו.

לגופם של דברים, פוסק המחבר שההולך מפינה לפינה בבית אחד, איננו נחשב למשנה את מקומו, והיינו כשיטת התוספות. ברם, כותב המגן אברהם שלכתחילה לא יעשה כן, וזה מתוך התחשבות בדעת הר״ח והרי״ף שלדידם אף זה נחשב לשינוי מקום. לעומתו כותב רעק״א בהגהותיו שאין מקום לחומרא זו מתוך לשון השו״ע, ויש היתר אף לכתחילה לילך מפינה לפינה באותו החדר.

הרמ״א מוסיף שהעובר מבית לסוכה, חשוב כמי שהולך מפינה לינה. ונראית כוונתו, שממילא אינו צריך לחזור ולקדש, גם אם לא היה בדעתו מתחילה לעבור לסוכה. מקור דבריו הוא מן המרדכי בסוגייתנו, המפרש שמחיצת הסוכה שאינה עשויה לתשמיש אלא לשם מצוה, אינה נחשבת למחיצה, ולכן נחשב הכל כחדר אחד. וכמובן שדברים אלו אמורים רק במקום שאין שום מחיצה אחרת מבדילה בין חדר לסוכה.

אכן שיטת המרדכי בענין ההולך מפינה לפינה, היא כשיטת הרי״ף שיש לחזור ולקדש, ולכן הוא אומר אף בענין זה שמדובר בכגון שהיתה דעתו מתחילה לאכול בסוכה. אולם בעל הדגול מרבבה מסביר שהרמ״א קיבל את חידושו של המרדכי בענין מחיצת הסוכה אף לפי שיטת השו״ע, כלומר שההולך מפינה לפינה אינו נחשב למשנה את מקומו. לכן גם ההולך מן הבית לסוכה, אינו נחשב למשנה מקומו, משום שמחיצת הסוכה, העשויה רק לשם מצוה, אינה נחשבת למחיצה.

דף קא. **גמרא. דאמר אביי: כי הוינא בי מר, כי הוא מקדש אמר לן, טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא, מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה.**

קידוש וסעודה לאור הנר

המרדכי בחידושיו על סוגייתנו, מפרש את דברי אביי כרוצה לומר שלא יוכלו לעשות את הקידוש בביתם לאחר כבוי הנר, ומכאן הוא מסיק להלכה שאין מקדשין אלא לאור הנר. שיטה זו מוסברת בספר ערוך השלחן (סעיף י) בכך שיש חיוב להדליק נר לכבוד שבת, ועיקר השבת הוא הקידוש, לכן צריך הקידוש להיות לאור הנר.

באוצר הגאונים (סימנים רנד-רנה) מובאות דעות שמקדשין בלא נר, אם כי מובא גם בשם גאון, שמצוה מן המובחר לקדש לאור הנר.

הרא״ש ורבינו ירוחם (נתיב יב חלק א) מפרשים את דברי אביי בדרך אחרת, שאמר להם לאכול מיד, מפני החשש שמא הנר יכבה בביתם ולא יעשו שם את הסעודה וממילא לא יוכלו לעשות שם את הקידוש שלא במקום סעודה. גם מפירוש רש״י והרשב״ם משמע שאין חיוב לעשות את הקידוש לאור הנר, שכן הם מפרשים ׳דילמא מתעקרא לכו שרגא ולא תאכלו׳, כלומר שהחשש הוא שלא יאכלו, אבל אין הכוונה שלא יוכלו לעשות שם את הקידוש. אכן מפירוש התוספות (בד״ה ובקידושא) ניתן להבין שכוונת רש״י ורשב״ם היא שלא יוכלו לעשות את הסעודה לאחר כבוי הנר, משום שיש חיוב לסעוד דווקא לאור הנר משום עונג שבת. אמנם זו שיטת תוספות במסכת שבת (כה, ב) בד״ה הדלקת נר, אולם המהרש״א בחידושיו לסוגייתנו כותב שאין זו שיטת התוספות בהסברת דברי רש״י, שכן אין זה מוכח מפירושו, אלא שהוא רוצה לומר כדברי הרא״ש, שאם היו רוצים היו יכולים לאכול בלא נר, אבל החשש היה שלא ירצו לאכול בחשכה.

לגופם של דברים, מובא באוצר הגאונים למסכת שבת (סי׳ פד) בתוספות הרא״ש ובשבלי הלקט (סי׳ נט) שיש חובה לסעוד סעודת שבת לאור הנר. המרדכי במסכת שבת (סי׳ רצד) ובעל שלטי הגבורים (שבת דף יא, ב מדפי הרי״ף) מוסיפים שחובה זו נלמדת מסוגייתנו. יתר על כן כותב בעל תרומת הדשן (חלק ב, סימן קנח) שיש מקום לומר בשיטת הרא״ש והרשב״ם, שיש קידוש בלא נר אבל אין סעודה בלא נר.

בשו״ע מובאת הדעה המחמירה בענין קידוש, שאין מקדשין אלא לאור הנר, אבל לא מובאת דעה זו לענין הסעודה. אולם המגן אברהם (בסי׳ רסד סק״ט) מביא את דברי התוספות במסכת שבת שחובה לאכול בשבת לאור הנר.

דף קא. **ציון ד. עיין בירור הלכה למנחות דף מא, ב.**

דף קא. **ציון ה. עיין בירור הלכה לשבת דף כב, א ציון ז.**

דף קא. **ציון ו. עיין בירור הלכה לשבת בסוף הספר בקונטרס מלאכת מחשבת.**

דף קא: **גמרא. אזדא רבי יוחנן לטעמיה, דאמר רבי חנין בר אביי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: אחד שינוי יין ואחד שינוי מקום אין צריך לברך.**

מיתיבי: שינוי מקום צריך לברך, שינוי יין אין צריך לברך?! תיובתא דרבי יוחנן, תיובתא.

...הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך, לא שנו אלא מבית לבית, אבל ממקום למקום לא.

...ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה: הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך, לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן, אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך. מאי טעמא, לקיבעא קמא הדר. ורב ששת אמר: אחד זה ואחד זה צריך לברך.

שינוי במקום סעודה

א. מהו שינוי מקום? בגירסת הגמרא שלפנינו כתוב: ״לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא״. ופירש״י שהמשנה את מקומו מבית לעליה אינו צריך לברך, וזה מפני שלא עזב את הבית לילך לבית אחר.

לעומת זאת, מצויה גם גירסא אחרת: ״אבל מפינה לפינה לא״. וממשמעות הדברים ניתן להבין, שהכוונה היא רק לשינוי מקום באותו חדר, אבל המשנה את מקומו מבית לעליה צריך לברך.

בבירור הלכה לעיל (דף קא, א ציון ב) נתברר שישנן חילופי גרסאות גם לגבי השאלה של מקום סעודה לענין קידוש. לפי נוסחה אחת, הרי אף ההולך מפינה לפינה נחשב למשנה את מקומו, ולפי זה מקשים המאירי, הר״ן והמהר״ם חלאווה, מדוע כאן בענין חיוב ברכה ראשונה, אין ההולך מפינה לפינה נחשב למשנה את מקומו.

הר״ן מתרץ, שהאמור כאן הוא רק לגבי ברכת יין ופירות, שאין אדם מייחד להם מקום מיוחד בבית, אבל לגבי קידוש צריך קביעת סעודה וזו אינה אלא במקום סעודה ממש, שאין דרך בני אדם לקבוע מקום סעודה בתוך כל הבית. לפי זה, מסיק הר״ן שלדעת הסוברים, שגם אם אכל פת ומיני דגן ושינה מקומו צריך לברך, אף אם הלך מפינה לפינה צריך לברך, מפני שאדם קובע לאכילתן מקום מיוחד בתוך הבית. אכן רב חסדא שאומר כאן את ההבדל בין בית לבית לבין מקום למקום, הוא המבדיל בין דברים הטעונים ברכה אחרונה במקומן לבין דברים שאינם טעונים, ולפי מה שיבואר להלן, שיטת הרי״ף היא, שדברים הטעונים ברכה אחרונה במקומן הם רק פת ומיני דגן, כלומר שבאילו אין דין שינוי מקום.

המהר״ם חלאווה מבדיל בדרך דומה, בהדגשה לגבי הקידוש שצריך להיות במקום סעודה ממש, ׳ומקום פיתא גרים׳. אבל לענין חיוב ברכה ראשונה, עיקר שינוי המקום תלוי בעקירה גמורה שלו מהמקום, וזו אינה בזמן שהלך מפינה לפינה. לפי זה, הדברים אמורים גם על שינוי מקום לגבי אכילת פת ומיני דגן, שדינם אינו דומה לדין קביעות מקום בקידוש.

הרמב״ם פוסק במפורש, שהמשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחד, אינו צריך לחזור ולברך.

אולם מאידך, אם היה אוכל וקראהו חבירו לדבר עמו ויצא לפתח ביתו וחזר, צריך לחזור ולברך. הכסף משנה כותב, שמקור הדין הזה הוא מן התוספתא במסכת ברכות שם נאמר: ״בעל הבית שהיה מיסב ואוכל, קראו חבירו לדבר עמו, אין צריך לברך למפרע, הפליג צריך ברכה למפרע וכשהוא חוזר צריך ברכה לכתחילה״. לדעת הכסף משנה, הרמב״ם מפרש ׳שאם הפליג׳ דהיינו שהרחיק ממקום סעודתו יותר מהליכה שהיא מפינה לפינה.

בדרך זו מתיישבים דברי הברייתא עם סוגייתנו ולפי הגירסא הקובעת שהליכה מפינה לפינה אינה נחשבת לשינוי מקום.

בהמשך הדברים, פוסק הרמב״ם לפי הנלמד בירושלמי (סוף פרק כיצד מברכין) במסכת ברכות, שאם אכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה, צריך לחזור ולברך. הלכה זו נראית כסותרת את ההלכה של ההולך מפינה לפינה, אולם מתרץ הכסף משנה, שהדין תלוי במציאות המקום אם הוא מוקף מחיצות: בירושלמי מדובר על מקום פתוח, ומשום כך כל פינה נחשבת למקום נפרד לגמרי. ואילו בסוגייתנו מדובר על מקום שהוא מוקף מחיצות, ומשום כך אין ההולך בתוכו מפינה לפינה נחשב למשנה את מקומו. אמנם, מוסיף הכסף משנה, שגם במקום שאינו מוקף מחיצות אינו נחשב למשנה מקום, אם עבר למקום ממנו רואה את מקומו הקודם. ואילו הדין בירושלמי, שאכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה, שצריך לחזור ולברך, הוא כיון שהתאנה עצמה מפסקת בין שני המקומות.

הראב״ד משיג על הרמב״ם לגבי שתי הלכות: בדין מי שהלך לפתח ביתו, סובר הראב״ד, שאינו צריך לחזור ולברך אם רואה את מקומו הקודם. ובדין תאנה, כותב הראב״ד, שחיובו לברך שנית, מותנה בכך שמתחילה לא היתה דעתו לאכול גם במערבה של תאנה.

בעל אבן העוזר בחידושיו של השו״ע מסביר, שהסתירה הנראית לכאורה בין דין ההולך מפינה לפינה לבין דין תאנה, היא שהביאה את הראב״ד לומר את התנאי שלא היתה דעתו מתחילה לעבור ממזרח למערב. מעתה נמצא, שההולך מפינה לפינה אינו צריך לחזור ולברך משום שדעתו היתה לכך מתחילה. ואילו ההולך ממקום למקום, צריך לחזור ולברך אף שהיתה זו דעתו מתחילה, שהרי מן הסוגיא מוכח שמדובר במציאות אחת לגבי מי שהולך מפינה לפינה ולגבי מי שהולך ממקום למקום.

מאידך בשיטת הרמב״ם, אין זכר לכאורה לתנאים האלו, שרואה את מקומו ושתהא דעתו מתחילה לשנות את מקומו. אולם, הכסף משנה בסוף דבריו דלעיל כותב בדעת הרמב״ם, שבמקום שאין בו מחיצות, כל שרואה מקומו הראשון אינו נחשב למשנה את מקומו. בפשטות, אין לפרשו כחוזר בו מדבריו הקודמים, שיש הבדל בין מקום מוקף למקום שאינו מוקף, ולעולם אם המקום מוקף מחיצות והלך באותו חדר מפינה לפינה, אינו נחשב למשנה את מקומו אף אם איזה דבר מתשמישי הבית מסתיר לו את מקומו הראשון. כן כותבים המגן אברהם (בסק״ה) והמשנה ברורה (בסק״ט).

לעומת זאת כותב בעל אבן העוזר, שהכסף משנה בחיבורו בית יוסף חזר בו בסוף דבריו ממה שכתב בתחילה, כלומר, לפי המסקנה אין להבדיל בין מקום מוקף למקום שאינו מוקף, והכל תלוי בזה אם רואה את מקומו הקודם. לפיכך, בדין תאנה מדובר שאינו רואה ולכן צריך לחזור ולברך. ואילו בדין ההולך מפינה לפינה, מדובר שרואה את מקומו הקודם, ולכן אינו צריך לחזור ולברך. ומעתה נמצא שההולך מחדר לחדר, צריך לחזור ולברך, אף על פי שרואה את מקומו הקודם, כיון שזה שינוי גדול של המקום.

בעל אורחות חיים הלכות ברכות (סי׳ יז-יח) כותב שהמשנה מקומו לפינה באותו בית, אינו צריך לברך, אם כך היתה דעתו מתחילה לשנות את מקומו. לכן מי שהוא בגן ורוצה לאכול מפירות כל אילן ואילן, אין צריך לברך על כל אילן בפני עצמו אם פירותיו הם מאותו המין. אבל אם הלך מגן לגן, צריך לברך בכל גן ברכה ראשונה מדין שינוי מקום, אף על פי שמתחילה היתה דעתו לילך מגן אחד אל הגן השני. לדעת בעל אורחות חיים, זו גם שיטת הרמב״ם הפוסק כי מי שהיה אוכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה, שצריך לחזור ולברך, והטעם הוא כדברי הראב״ד בהשגתו, משום שלא היתה דעתו מתחילה לשנות את מקומו. משמע איפוא, שלפי דעתו אין מחלוקת בענין זה בין הראב״ד לרמב״ם.

בבירור הלכה לעיל (דף קא, א ציון ב) נתברר כי גם לגבי דין קידוש במקום סעודה, דנים הראשונים בשיטת רבנו נסים גאון, שיכול לקבוע את הסעודה שלא במקום הקידוש, אם היתה דעתו מתחילה לסעוד במקום אחר. בענין זה מבוארת שיטת התוספות, שתנאי זה נחוץ רק למשנה את מקומו לפחות מחדר לחדר. אבל מי שהולך מפינה לפינה באותו חדר, אינו נחשב למשנה את מקומו, ואין קביעותו בטלה, אפילו אם לא היתה דעתו מתחילה לעבור מפינה לפינה. אכן, לפי התוספות דין שינוי מקום שוה בענין קידוש ובענין ברכה ראשונה. אולם לא נתבאר לשיטתם האם פוסקים את הדין המובא בירושלמי, למי שהלך ממזרחה של תאנה למערבה. ואפשר לומר לדעתם כדברי הכסף משנה על שיטת הרמב״ם בענין זה. מאידך, לפי גירסת הרי״ף והר״ח בסוגיא דלעיל, מתברר שאף ההולך מפינה לפינה נחשב למשנה את מקומו. ומתוך כך נאמרו תירוצי הראשונים המסבירים מה בין קידוש לבין דין ברכה ראשונה שההולך בה מפינה לפינה אינו נחשב למשנה את מקומו, ועם כל זה אפשר לומר, שהתנאי לקולא זו, הוא שתהא דעתו מתחילה לילך מפינה לפינה.

כמבואר לעיל ישנם חילוקי דעות בבירור שיטת הרמב״ם בדין קידוש. בפשטות סובר הוא שההולך מפינה לפינה אינו נחשב למשנה את מקומו, והרי זה כשיטת התוספות. ומעתה אין סברה לומר, שיהא הדין שונה וחמור יותר אצל דין ברכה ראשונה. ומסתבר שההולך מפינה לפינה אינו צריך לחזור ולברך בכל ענין, גם אם לא היתה דעתו לכך מתחילה.

לעומת זאת, סובר המגיד משנה, שבכל מקום שמדובר על ההולך מפינה לפינה, הכוונה היא מחדר לחדר. ואילו הרמב״ם בהלכות שבת כותב, רק לגבי ההולך מזוית לזוית שאינו נחשב למשנה את מקומו. כלומר, שהוא סובר כמו הרי״ף לענין זה, שההולך ׳מפינה לפינה׳ נחשב למשנה את מקומו, אלא שהכוונה היא להולך מחדר לחדר. לפי זה גם דין סוגייתנו בענין ברכה ראשונה מפינה לפינה, הכוונה היא להליכה מחדר לחדר שאין זה שינוי מקום. וצריכים אנו לתירוציהם של הראשונים, במה שונה דין קידוש מדין ברכה ראשונה.

בהלכה שלפנינו, דן הרמב״ם על הליכה מפינה לפינה ולא על הליכה מזוית לזוית, ואפשר לכן לומר בדעתו, שאינו צריך לחזור ולברך, בתנאי שכך היתה דעתו מתחילה. או שיש להסיק מדבריו חידוש, שלענין ברכה ראשונה, הרי אף מי שהולך מחדר לחדר אינו נחשב למשנה את מקומו. כזו היא מסקנתו של בעל ביאור הלכה בשיטת הרמב״ם. אולם לדעת הלחם משנה, סובר הרמב״ם שדין קידוש ודין ברכה ראשונה שוים לענין שינוי מקום. לדעתו לשון ההולך מפינה לפינה שבסוגיתנו זהה לזו שבהלכות שבת בלשון ההולך מזוית לזוית.

בדברי המחבר בשו״ע מבואר, שהמשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחר, אינו צריך לחזור ולברך. ובפשטות כוונת הדברים, לחדר אחד, כדברי המגן אברהם (בסק״ד). כמו כן פוסק המחבר את הדין המובא בירושלמי שהאוכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה, צריך לברך. וצריך להסביר את ההלכה הזו, על פי דברי הכסף משנה והבית יוסף, וכן כותב המגן אברהם (בסק״ה). אולם אין הדברים מוכרעים, אם עיקר ההבדל הוא בין מקום המוקף מחיצות לבין מקום שאינו מוקף, או שבדין תאנה מדובר בכגון שאינו רואה את מקומו הראשון. ההבדל למעשה העולה משאלה זו, הוא לגבי דין ההולך מפינה לפינה באותו חדר, באופן שיש דבר מתשמישי החדר המסתיר את מקומו הראשון, וכבר נתבררה בזה מחלוקת בין המגן אברהם לבין בעל אבן העוזר.

לעומת זאת בסעיף ג, מביא המחבר בשם ׳יש מי שאומר׳ את דברי בעל אורחות חיים, במי שהיה בגן רוצה לאכול מפירות כל אילן ואילן, שאינו צריך לברך בכל פעם שהולך מאילן לאילן, אם מתחילה היתה דעתו לאכול מפירות כולם. מאידך אם היה הולך מגן לגן, צריך לברך בכל פעם מחדש, גם כאשר הגנים סמוכים זה לזה ולמרות שמתחילה היתה דעתו על הכל.

אכן יש קושי בהבנת הלכה זו, שכן בהלכות הקודמות אין המחבר מזכיר תנאי זה, לא בדין ההולך מפינה לפינה, בו הוא פוסק שאינו חוזר ומברך, ולא בדין תאנה בה הוא פוסק שיש לחזור ולברך. אמנם יתכן שההלכה הזו מובאת בשם ׳יש מי שאומר׳. כלומר שהמחבר מביא כדרכו בהרבה מקומות דעות שונות החלוקות זו על זו. עוד אפשר לומר שהדברים בהלכה הזו, באים ללמד גם על הדברים הקודמים, כלומר שאף המשנה מקומו מפינה לפינה שאינו צריך לברך, הוא דווקא בתנאי שכך היתה דעתו מתחילה.

יחד עם זאת, יש להבין מהי כאן ההגדרה של ׳גן׳, המגן אברהם (בסק״ט) כותב שהוא מוקף מחיצות כחדר, ולכן אינו צריך לחזור ולברך. מאידך, הגר״א בביאורו מפרש, שהגן אינו מקום מוקף במחיצות, כלומר שיש כאן מציאות דומה למציאות הנזכרת למעלה בדין תאנה. בהתאם לפירושים אלו, יש להבין את דברי המחבר בסעיף ג, אם באים לפרש את הדברים הקודמים או שבאים להביא דעה חולקת על הדעה הקודמת באותו ענין.

הרמ״א מוסיף על מה שכותב המחבר (בהלכה א) ששינוי מקום צריך לברך, את דברי המחבר (בסי׳ רעג) לענין קידוש במקום סעודה בשם יש אומרים, שאם היתה דעתו לשנות את מקומו אינו צריך לחזור ולברך, כל עוד המדובר בשני מקומות בבית אחד. כמבואר לעיל, זו שיטת התוספות, ולדעתם ההולך מפינה לפינה אינו צריך לחזור ולברך, אף על פי שזו לא היתה דעתו מתחילה.

ב. בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם. בסוגיית הגמרא מובאים דברי רב חסדא לפיהם אין שינוי מקום מחייב ברכה, בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. רש״י והרשב״ם מפרשים דין זה בכך שבדברים אלו כיון שהלך ממקומו ולא בירך, הרי בוודאי הלך על דעת סעודה הראשונה, ובכוונתו לברך אחר כך ברכה אחת על שתיהן. הרא״ש מפרש אותו הדין בלשון אחרת, שאם לא היה אוכל במקום השני, הרי היה צריך לחזור למקומו ולברך, ולכן נחשב הוא כמי שעדיין נמצא במקומו, וגומר כאן במקום השני סעודתו ומברך ברכה אחרונה.

שני הפירושים האלו מובאים בבית יוסף, ומשמע שיש הבדל ביניהם. ואולי יש לומר שלפי רש״י צריך שדעתו תהיה מתחילה, לעבור ממקום למקום, ואילו לפי הרא״ש אין צורך בכוונתו כלל.

מן הסוגיא משמע בפשטות ששינוי מקום נחשב לשינוי, בין שהלך למקום אחר ושם ממשיך לאכול, ובין אם הולך ממקומו וחוזר אליו לאחר זמן. בדרך זו מתפרשים גם דברי רב חסדא שבדברים הטעונים ברכה אחרונה במקומם, אינו צריך לחזור ולברך, אף אם הולך למקום אחר ושם ממשיך לאכול.
מאידך, בספר הראבי״ה (סי׳ תקא) מובא חידוש בדין פירות שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם, שאם חזר למקומו הראשון, אינו צריך לחזור ולברך, כלומר שכל המחלוקת בין רב חסדא לרב ששת היא רק כששמשיך לאכול במקומו החדש. לפי שיטתו זו מסביר הראבי״ה שיש לגרוס בסוף הסוגיה, ׳תניא כוותיה דרבי יוחנן׳. וכוונת הדברים, שבתחילת הסוגיא הקשו על רבי יוחנן וסיימו ׳תיובתא דרבי יוחנן תיובתא׳. אבל זה רק לענין המשנה מקומו ואוכל שוב במקום החדש. ברם לפי המסקנה נאמר, שיש לקבל את דברי רבי יוחנן, לענין מי שהולך ממקומו וחוזר אליו, ששוב אינו צריך לברך אם ממשיך לאכול.
כיוצא בזה, כותב הראב״ד בהשגותיו על בעל המאור, ולדעתו יש לגרוס ׳תניא כוותיה דרבי יוחנן׳ לבאר שהלכה כמותו כשחזר למקומו הראשון, שאין צריך לחזור ולברך. אכן, לפי דעת הראב״ד, דברים אלו אמורים רק בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, כמו יין עליו שנינו בברייתא. אבל בדברים הטעונים ברכה במקומם, כיון שאין רשאים לצאת מן המקום לפני ברכה אחרונה שמא ישכחו מלחזור, לכן אם חזרו, טעונים ברכה חדשה שהרי הפסיקו הפסק גמור. סברה זו של הראב״ד היא הפוכה מן הסברה המובאת בשם רב חסדא. ואמנם מסקנת הראב״ד היא שההלכה כרב ששת וכרבי יוחנן במציאות הנזכרת בברייתא, שחזרו למקומם. אכן, הדיון בדברי הראשונים בענין פסיקת ההלכה סובב סביב שתי שאלות: האחת, מהי הגירסא בסוף הסוגיא, אם הברייתא מובאת כסיוע לרבי יוחנן או לרב חסדא, והשאלה השניה, מהם הדברים הטעונים ברכה אחרונה במקומם.
רש״י והרשב״ם סוברים, שכל הדברים הטעונים לפחות ברכה מעין שלש, הם דברים הטעונים ברכה אחרונה במקומם. לפי דעתם יש לגרוס בסוף הסוגיא ׳תניא כוותיה דרב חסדא׳, שכן מדובר שם על יין שהוא מן הדברים הטעונים ברכה במקומם וכתוב על החברים שהלכו וחזרו שאין צריכים לברך. זו איפוא, המסקנה שלפי דעתם שהלכה כרב חסדא. אף התוד״ה אלא ובד״ה כשהן, פוסקים להלכה כרב חסדא דתניא כוותיה, אולם לדעתם יין וכן שבעת המינים אינם נמנים על הדברים הטעונים ברכה אחרונה במקומם, ולכן כותבים התוספות שאין לגרוס יין בברייתא, ובדרך זו מובן איך הברייתא היא סיוע לשיטת רב חסדא.
שיטת הרי״ף היא שדברים הטעונים ברכה במקומם הם רק פת ומיני דגן. ואולם ההלכה כרב ששת, משום שקשה על רב חסדא מן הברייתא של חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לצאת לקראת חתן או לקראת כלה. ואף על פי שרב נחמן בר יצחק מתרץ שהברייתא בשיטת רבי יהודה נאמרה, מכל מקום אין סומכים להלכה על תרוץ זה. לפי שיטת הרי״ף, כותב בעל המאור, שצריך לגרוס בסוף הסוגיא ׳תניא כוותיה דרבי יוחנן׳. ואולם אין הלכה כמותו, כיון שכבר הקשו עליו בתחילת הסוגיא. אמנם מבנה סוגית הגמרא טעון ביאור, שהרי היכן מצינו כדבר הזה שבתחילה מקשים ואין משיבים ולבסוף מביאים ברייתא לסיוע. אולם בעל המאור מסביר שסוף הסוגיא תוספת היא של רבנן סבוראי לאחר סתימת התלמוד. בענין זה חולק הראב״ד על המאור, ומפרש כדברים שהובאו למעלה, כי לפי המסקנה יש לקבל את דברי רבי יוחנן במציאות של הליכה וחזרה לאותו מקום, בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם.
המאירי והמהר״ם חלאווה סוברים כי אף לרב חסדא הא דאין מברכים שוב בדברים הטעונים ברכה במקומם, היינו דווקא אם חוזר למקומו הראשון. אבל אם עוקר למקום אחר ושם רוצה לאכול, יש לו לברך ברכה נוספת. סברתם היא שחשיבות הדברים הטעונים ברכה במקומם, מתבטאת רק בזה שאין ההפסקה נחשבת להפסק כסעודה, אבל אין זה מועיל לכך שאכילתו בכל מקום תחשב להמשך של הסעודה הראשונה.
שיטת הרמב״ם נראית כשיטת הרי״ף, ששינוי מקום צריך לברך בכל ענין, בין אם חזר למקומו ובין אם אוכל במקום אחר, ובכל דבר בין בדברים הטעונים ברכה במקומם ובין בדברים שאינם טעונים.
הכסף משנה מביא את דברי הרי״ף כמקור לשיטת הרמב״ם שהלכה כרב ששת, כיון שרב חסדא נדחה מכח הברייתא שהביאו להקשות עליו, ואילו תרוצו של רב נחמן אינו נראה. אכן, הרא״ש תמה על הרי״ף בענין זה שהרי מדוע אין לקבל את תרוצו של רב נחמן, אחר שמביא ברייתא בה מפורשת בזה מחלוקת בין רבי יהודה לתנא קמא, ואין הלכה כרבי יהודה שהוא יחיד נגד חכמים. הכסף משנה מסביר את הדברים על פי המובא בסנהדרין (דף כד) שיש מחלוקת בין רבי יוחנן לבין רבי יהושע בן לוי, איך להסביר את הלשון המצויה בהרבה מקומות דאמר רבי יהודה. בהמשך לדברי חכמים ׳במה דברים אמורים׳ וכו׳. רבי יוחנן סובר, שרבי יהודה בא לחלוק ואילו רבי יהושע בן לוי סובר שרבי יהודה בא לפרש, ובדרך כלל הלכה כרבי יהושע בן לוי. מתוך כך מסיק הכסף משנה ומפרש את הברייתא שרבי יהודה אינו חולק על חכמים אלא בא לפרש דבריהם, ונמצא שאין מחלוקת תנאים בענין זה, אלא כולם סוברים שיש לברך בכל שינוי מקום כדברי רב ששת.
אמנם לבעל יד מלאכי (אותיות שא-שב) התוספות סוברים שהלכה כרבי יוחנן במחלוקתו עם רבי יהושע בן לוי. וכמו כן מובא שהרא״ש סובר בכל מקום שלשון ׳במה דברים אמורים׳ מורה על מחלוקת ולפי זה מובנת שיטתם שיש לפסוק את הדין כרב חסדא ולקבל את תירוצו של רב נחמן בר יצחק.
הטור מביא את שתי הדעות בענין פסיקת ההלכה או כרב ששת, ואילו המחבר בשו״ע פוסק כרב ששת לפי שיטת הרי״ף והרמב״ם. מאידך הרמ״א, בהגהתו, פוסק כרב חסדא שבדברים הטעונים ברכה במקומם, אינו חוזר ומברך.

ג. המניח מקצת חבריס בסעודה. בסוגייתנו מובאות שתי ברייתות בהן שנינו שאם עקר ממקומו והניח מקצת חברים בסעודה, אינו צריך לחזור ולברך בשעה שחוזר למקומו ולסעודתו. לפי המבואר, הרי דברים אלו אמורים בדברים הטעונים ברכה במקומם, ולפי רב ששת הסובר שכל שינוי מקום טעון ברכה.
כאמור לעיל, הרמב״ם, הרי״ף, והמחבר בשו״ע פוסקים כרב ששת, ועל כן מובנת הסיבה לכך שהם פוסקים את הדין הנובע מן הברייתות, שאם עקר ממקומו והניח מקצת חברים בסעודה, שאינו צריך לחזור ולברך. אכן, גם הרמ״א הפוסק את ההלכה כרב חסדא, מביא להלכה דין זה לגבי דברים שאינם טעונים ברכה במקומם. המגן אברהם (סק״ג) מוצא בדברי בעל ההגהות על הסמ״ק (סי׳ קנא) מקור לחידושו של הרמ״א שדין זה אמור גם לגבי דברים שאינם טעונים ברכה במקומם. המגן אברהם כותב שכן יש להוכיח מלשון הסוגיא המדייקת ממה ששנינו בברייתא ׳עקרו׳, שמדובר בה בדברים הטעונים ברכה במקומם. משמע שלולא דיוק זה, היה אפשר לפרש שהברייתא עוסקת בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם. מכאן, שגם בדברים אלו נוהג הדין, שאם הניח מקצת חברים בסעודה, אינו צריך לחזור ולברך, אם בא אחר כך להמשיך באכילה.
כאמור פוסק הרמב״ם את דין המניח מקצת חברים בסעודה. אולם אחר הביאו דין זה, הוא כותב את הדין של שינוי מקום בשתיה ובפירות. ומכאן יש לדייק בפשטות שדין המניח מקצת חברים, אינו אמור עליהם אלא רק על דברים הטעונים ברכה במקומם. כשיטה זו כותב במפורש הבית יוסף, ומסביר שבדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אין שום תועלת במה שמניחים מקצת חברים בסעודה אחר שנעקרין מן המקום, מפני שאלו הם דברים שאין להם קביעות.
אמנם הכסף משנה מקשה על לשון זו של הרמב״ם, הכותב דין שתיה ופירות אחר דין סעודה בשעה שבאלו הדין פשוט הוא כי שינוי מקום אינו צריך לברך. אלא שהמגן אברהם (סק״ג) מסיק שהרמב״ם בא לחדש בזה כי דין המניח מקצת חברים בסעודה, אמור גם בדברים כמו שתיה ופירות שאינם טעונים ברכה במקומם, וכשיטת הרמ״א. הב״ח והט״ז (ס״ק א-ג) חולקים על המגן אברהם, וסוברים שבדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, אין הבדל בין הניח ללא הניח ובכל ענין צריך לחזור ולברך.
בסוגיית הגמרא נזכר היתר זה של המניח מקצת חברים בסעודה, לגבי מי שעקר ממקומו וחזר אליו לאחר זמן, ומתוך כך כותב בעל מגן אברהם (סק״ז) כי ההולך למקום אחר, צריך שם לברך אף על פי שהניח מקצת חברים בסעודה. זאת, מפני שבמקומו החדש נחשב הוא ליחיד ולא לחלק מן הקבוצה הראשונה. בדבריו אלו מבקש המגן אברהם להוציא את דברי הרמ״א מפשטותם, שכן הוא קובע בסוף דבריו שאין הבדל בין חזר למקום שאכל כבר לבין סיים סעודתו במקום אחר. על כן כותב המגן אברהם, שהכלל הזה אינו אמור על הדין של המניח מקצת חברים בסעודה. אמנם הב״ח מדייק מדברים אלו של הרמ״א, שלדעתו אם מניח מקצת חברים בסעודה, אינו צריך לחזור ולברך אף על פי שבא לאכול במקום אחר.
בברייתות בהן נשנה דין זה של המניח מקצת חברים בסעודה, מדובר על כך שמניח במקום זקן או חולה ומקצת חברים. אולם נראה, שדי בזה שמניח במקום אחד יחיד, יהא מי שיהא. אמנם, בעל מחזיק ברכה (אות ב) דן בשאלה האם הנשאר במקום צריך להיות אחד מבני החבורה המשתתפים בסעודה. הוא מביא דעה, בשם מהריק״ש בהגהותיו, לפיה אין הנשאר במקום חייב להיות מן היושבים לאכול. לדעת המהריק״ש יש לפרש שהרמב״ם והמחבר בשו״ע נחלקו בשאלה זו, שכן המחבר כותב בדין זה שהניחו שם מקצתם, משמע שנשארו במקום חלק מן המשתתפים בסעודה. ואילו הרמב״ם כותב שהניחו שם זקן או חולה, ואלו אינם בהכרח מן המשתתפים בסעודה. החיד״א עצמו, דוחה ראיה זו מלשון הרמב״ם, ולדעתו התנאי לדין זה הוא שיהיו החברים הנשארים מן היושבים בסעודה.
בעל ספר מעשה רקח על הרמב״ם מסתפק בשאלה אם יכול להניח במקום נשים. לדעתו, כיון שהן חייבות בברכת המזון, נמנות הן על בני החבורה לענין זה. וכן כותב בעל ספר כף החיים (אות ז) בשם המהריק״ש.
שאלה אחרת, הנידונית בעקבות הלשון הנקוטה בברייתות, היא אם היתר זה שמניח מקצת חברים בסעודה נוהג בכל ענין, או רק כשהעיקרה היא לשם מצוה כמו לקראת חתן וכלה או כדי לילך לביהכנ״ס ולביהמ״ד:
בעל המאור כותב, שאפילו אם הניחו שם זקן או חולה, אין להם לכתחילה לעקור רגליהם אלא לדבר מצוה. לכאורה, כך יש להבין מדברי רש״י והרשב״ם המפרשים (בד״ה מדקתני) ״משום מהירות חתן וכלה הן נעקרין, אבל אם לא כן עדיין היו צריכים לעמוד ולברך ברכה שלאחריהן״, משמע שזו קולא מיוחדת הנוהגת בהליכה לקראת חתן או כלה. מלבד זאת יתכן לדעתם, שלא די בהליכה לשם מצוה סתם, אלא דווקא בהליכה לשם מצוה עוברת, שצריך למהר שמא זמנה יחלוף. כדעה זו סובר בעל ספר כל-בו, שדעתו מובאת בב״י, שהיתר זה נוהג רק אם הלכו כדי לקיים מצוה עוברת, והוא מסביר את הלשון שהלכו לבית הכנסת ולבית המדרש, באופן שהזמן דוחק לתפילה או לשיעור קבוע בתורה. הבית יוסף עצמו, מסיים את הדברים בכך שמפשט הסוגיות לא משמע כדבריו.
הרמב״ם ומחבר השו״ע מביאים את לשון הנקוטה בברייתא, שמדובר על מי שהלך לקראת חתן וכלה. אבל נראה שזה כדרכם תמיד להביא את הלשון בסוגיית הגמרא, ולכן אין אפשרות לדייק מדבריהם, כי בכגון זה בלבד הוא הדין של המניח מקצת חברים בסעודה. אכן, הרמ״א בהגהתו מביא את הדין הזה בלי

להזכיר לשם איזו מטרה היו עוקרים מן הסעודה. כך כותב המשנה ברורה (סקי״ג) בדעת המחבר, שהוא הדין אם יוצא לדבר הרשות, אלא שכותבים הפוסקים את הדין הזה על מי שהולך לדבר מצוה, כדי לחדש שאף בכגון זה אם אינו מניח שם אדם, חייב לברך ברכת המזון לפני יציאתו מן המקום.
גם בעל כף החיים (אות ו) כותב בדעת הרמב״ם, שאין כוונתו דווקא למי שהולך לדבר מצווה, אלא אף למי שהולך לכל דבר הנחוץ.

ד. שינוי מקום לענין ברכה אחרונה. מן הלשון בברייתות, יש ללמוד לכאורה שבכל שינוי מקום שצריך לברך, כוונת הדברים היא שחייב לברך ברכה אחרונה למפרע וברכה ראשונה להבא. כך כותבים להלכה הרמב״ם והמחבר בשו״ע, ולפי דעתם שונה הדין של שינוי מקום מן הדין של היסח הדעת בסעודה אשר בו פוסק הרמב״ם (הלכה ז) שצריך לברך אחר כך רק ברכה ראשונה ואינו צריך לברך ברכה אחרונה.
לעומת זאת, מסבירים התוד״ה כשהן, את האמור כאן שטעונין ברכה למפרע, שהוא רק מפני החשש שמא ישהו מלחזור עד שירעבו, שאז לא יוכלו כבר לברך ברכת המזון. ברם, לעצם הדין סוברים התוספות שאם יצאו ולא בירכו למפרע, הרי כאשר הם חוזרים טעונים הם ברכה לכתחילה ואינם צריכים לברך ברכה אחרונה. לדעתם, דין שינוי מקום שוה לדין היסח הדעת בסעודה. בדרך זו כותב גם הרא״ש (סוף אות ו) וזו היא שיטת הרמ״א בהגהתו.
הר״ן כותב להלכה, שהחוזר חייב לברך למפרע ולכתחילה, ומציין שזו דעת הרמב״ן והרא״ה. ברם, מדבריו (בד״ה מיתיבי) משמע שדווקא בדברים הטעונים ברכה במקומם. מסתבר שאם יוצא ממקומו הרי הוא עוקר ממקומו ולכן צריך לברך למפרע. אבל בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, אין העקירות מן המקום חמורה יותר מהיסח הדעת בסעודה שצריך ברכה לפניו אבל לא ברכה למפרע. יתכן איפוא, שבענין זה סובר הרמ״א כמו הר״ן, שכן הוא פוסק כדעת רב חסדא שבדברים הטעונים ברכה במקומם, שינוי מקום אינו צריך לברך, כלומר שדין שינוי מקום שייך רק בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם.

דף קא: גמרא. ...דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן.

דברים הטעונים ברכה במקומם

רש״י, הרשב״ם, הראבי״ה (סי׳ קמב ותקיא) בעל העיטור (הלכות מצה ומרור, סדר ד׳ כוסות, עמ׳ קלא) מפרשים שבכל הדברים הטעונים ברכה אחת מעין שלש, ואין צריך לומר באלו הטעונים ברכת המזון, שצריך לברך ברכה אחרונה במקום אכילתם. התוספות (בד״ה אלא), מקשים על שיטה זו מספר קושיות:
א. הקושיא על רבי יוחנן מן הברייתא, בה נאמר ששינוי מקום צריך לברך, אינה מובנת, שכן רבי יוחנן עוסק ביין שהוא מן הדברים הטעונים ברכה במקומם, לפי שיטת רש״י, ולכן הוא אומר שצריך לברך בביתו אף על היין. ב. לפי שיטה זו יוצא, שרב חסדא חולק אף על רב ושמואל האומרים בפירוש לגבי יין, ששינוי מקום מחייב ברכה חדשה, ואילו בסוגיין משמע שרק רב ששת חולק על רב חסדא.
ג. בירושלמי (סוף פרק כיצד מברכין) למדנו שההולך ממזרחה של תאנה למערבה צריך לברך מדין שינוי מקום, אף על פי שתאנה היא משבעת המינים הטעונים ברכה במקומם, לפי שיטת רש״י.
על כן מסיקים התוספות שרק פת וכל מיני פת שמברכים עליהם המוציא, הם הדברים הטעונים ברכה במקומם, או אפשר כלולים בהם אף כל הדברים מחמשת מיני דגן שמברכים עליהם ברכת מזונות. כשיטה זו כותבים גם הרי״ף, בעל המאור, הרא״ש ובעל האשכול (הלכות נט״י לסעודה, סי׳ יח סק״ה).
בין בעלי השיטות האלו קיימים הבדלים לגבי הגירסא בגמרא בברייתא האחרונה שבסוגיא: לפי גירסת רש״י ורשב״ם: ״תניא כוותיה דרב חסדא, חברים שהיו מסובין לשתות יין וכו׳״. כלומר, שמובאת ראיה לרב חסדא ממציאות של שתית היין הנחשב לדבר הטעון ברכה במקומו. לפי גירסת התוספות, אכן יש ראיה לרב חסדא, אבל אין גורסים בברייתא ״יין״. מאידך, גירסת בעל המאור והראב״ד בהשגותיו היא, שהברייתא מובאת כראיה לרבי יוחנן ולא לרב חסדא, ופירושיה של גריסא זו מובאים לעיל בבירור הלכה לציונים א.ב.ג.
מלשון הרמב״ם משמע בפשטות שסובר הוא כדעת רש״י, לאמור, שבכל הדברים הטעונים ברכה מעין שלש, צריך לברך את הברכה במקום האכילה.
אולם לדעת בעל מרכבת המשנה, אין מסקנה זו הכרחית שכן ניתן ללמוד מסמיכות ההלכות שהרמב״ם אומר את הדברים האלו רק באשר למיני דגן, עליהם הוא דן בפרק הקודם, אבל אינו אומר כך ביחס לפירות של שבעת המינים, עליהם הוא דן רק בפרק ח.
אף האור שמח כותב שאין דין ברכה מעין שלש דומה לחלוטין לברכת המזון, שכן לגבי ברכה מעין שלש, כותב הרמב״ם שלכתחילה צריך לברך אותה במקום האכילה, אולם בדיעבד אם הלך ממקומו, אין הוא כותב שיש חיוב חזרה אלא בברכת המזון.
בשו״ע מובאות שלוש דעות: המחבר מביא שתיים מהן: האחת, שכל שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, והשניה שהדין הזה נוהג רק לגבי מיני דגן. הרמ״א בהגהתו מביא את הדעה המקילה, לפיה רק פת טעונה ברכה במקום האכילה.

מלבד השיטות הנזכרות, ישנה שיטה מיוחדת הנזכרת בהעמק שאלה לנצי״ב (שאילתא קמו, ו). הוא מפרש בדעת בעל השאילתות, שעיקר הדין אם טעון ברכה במקומו תלוי בקביעות הסעודה, וכלשון הסוגיא ׳לקיבעא קמא הדר׳. לפיכך בפת, הדבר פשוט שצריך לברך במקום האכילה, שכן זו אכילה קבועה ללא ספק, אולם בשבעת המינים, אין הדבר ברור. ומשום כך סומך בעל השאילתות את השאלה הזאת לשאלה אחרת אם יש חובת זימון על הפירות, הואיל וברכת הזימון שייכת רק במקום שאוכלים ביחד כחבורה אחת וקביעות הסעודה מצרפת את החבורה.
למעשה, כיון שלהלכה אין מזמנים על הפירות, כותב הנצי״ב, שאין טעונים ברכה אחרונה במקומם.

דף קב. גמרא. דתניא: חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחילה.

הפסק בסעודה לתפילה

התוד״ה ועקרו, מוכיחים מלשון הברייתא, שתפילה באמצע הסעודה אינה נחשבת להפסק לענין ברכות הסעודה. הרא״ש (בסי׳ כד) מוסיף שכן הוא הדין אפילו אם אין שהות ביום, וחייב להפסיק, מכל מקום אין התפילה נחשבת להפסקה בסעודה.
לדעת הרא״ש מוכח הדבר מלשון הברייתא, שמדובר בה על חברים שעקרו מן הסעודה לשם תפילה, ואין בה הבחנה בין יש שהות להתפלל לבין אין שהות להתפלל.
לעומת זאת מובאת בתוספות דעתו של רבינו יום טוב, המוכיח מן הסוגיא במסכת חולין (דף פז, א) לענין ברכת המזון: ׳מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר׳. כלומר, אם בירך באמצע הסעודה, הפסיק, ויש לו לברך פעם נוספת ברכה ראשונה. מכאן, לדעתו שאף אם יצא להתפלל באמצע הסעודה, הפסיק, וצריך לשוב ולברך שוב ברכה ראשונה. אכן, לדעת התוספות אין להשוות ברכת המזון לתפילה, שכן ברכת המזון מהוה מצד עצמה הפסק בסעודה, בעוד שהתפילה אינה כזו.
מאידך, לדעתו של רבינו יום טוב, בהכרח יש בענין זה מחלוקת בין הסוגיות, והוא נוטה לפסוק כסוגיית הגמרא בחולין, אלא שצריך להבין מה מביא אותו להכרעה כזו, בשעה שסוגייתנו משמע שרב חסדא ורב ששת מסכימים בעקרון שנשנה בברייתא שאין תפילה הפסק בסעודה.
בעל השפת אמת בחידושיו לסוגייתנו, מבקש לומר שהתפילה דינה כשינוי מקום. כלומר גם לתוספות, מדובר דווקא בדברים הטעונים ברכה במקומם. שאז הוא חוזר לאחר התפילה לקביעותו הקודמת. בדרך זו מסביר בעל השפת אמת את שיטת רבנו יום טוב בשתי דרכים: האחת, כשהוא עוסק רק בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, וראיתו מן הסוגייה בחולין היא שמדובר בה על ברכת המזון המבטלת את הקביעות הראשונה, אפילו בדברים הטעונים ברכה במקומם. והדרך השניה היא, שרבינו יום טוב פוסק כרב ששת בדין שינוי מקום, שגם בדברים הטעונים ברכה במקומם, יש לשוב ולברך מחדש אחר כל שינוי מקום, וממילא הוא הדין לדעתו גם כאשר עמד לתפילה שדינה שוה לדין שינוי מקום.
בבירור הלכה לקמן (דף קט, ב קי, א) מתבררת השאלה בדין ארבעה כוסות, אם צריך לברך ברכה בפני עצמה על כל כוס וכוס: והרא״ש בסי׳ כד, מביא את שתי הסוגיות ממסכת חולין ומסוגייתנו, כהוכחות מנוגדות. מן הסוגייה בחולין ניתן לדייק כהוכחת רבינו יום טוב, שההגדה הנאמרת בין הכוסות מהוה הפסקה ביניהן, ואילו מסוגייתנו יש לדייק שההגדה כמוה כתפילה, ואינה נחשבת להפסקה.
הרי״ף (דף כד, א בדפי הרי״ף) פוסק בדין ארבע כוסות, שמברכים על כל כוס בפני עצמה, ומוכיח זאת מן הסוגייא בחולין. מתוך כך, כותב הבית יוסף ששיטת הרי״ף היא כשיטת רבינו יו״ט לענין תפילה בסעודה. אולם אין הלכה בענין זה כמו הרי״ף שכן גם בדין ארבע כוסות סובר הבית יוסף שאין מברכים על כל כוס בפני עצמה.
אכן לשיטת התוספות (דף קג, ב, בד״ה ורב אשי) מברכים על כל כוס וכוס, משום שההגדה נחשבת להפסקה בין הכוסות ולכאורה דבריהם אלו סותרים שיטתם בענין תפילה בסעודה. אלא שנראה לתרץ את שיטתם כדברי הרמב״ן במלחמות על הרי״ף (שם) שיש הבדל בין ההגדה שחובה לאומרה בין הכוסות, לבין התפילה שאינה חובה דווקא באמצע הסעודה. לדבריו, כל שחובה לעשותו באמצע הסעודה נחשב להפסק לענין ברכה אולם תפילה הנאמרת באמצע הסעודה באורח מקרי אינה הפסק.
המחבר בשו״ע פוסק שהתפילה אינה נחשבת להפסקה. ואמנם זו שיטתו גם בסי׳ תעד לענין ארבע כוסות, שאמירת ההגדה אינה הפסק ביניהן.
מאידך, הרמ״א סובר בדין ארבע כוסות שמברכים ברכה ראשונה לפני כל כוס בפני עצמה, ובענין תפילה אין הוא חולק על המחבר. מסתבר איפוא, ששיטתו היא כשיטת התוספות ולפי תירוצו של הרמב״ן. אמנם הפמ״ג במשבצות זהב (סק״י) מסביר את ההבדל, בדרך אחרת, שבארבע כוסות יש דין מיוחד שמברכים על כל כוס בפני עצמה, משום שכל אחת נחשבת למצוה נפרדת, ואין ללמוד מדין זה לענין הפסק בסעודה.
אמנם, יש הבדל בין הלשון השנויה בברייתא, לבין הלשון הנקוטה בשו״ע. שכן המחבר פוסק את הדין לגבי מי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל ועמד והתפלל.

ואילו בברייתא מדובר על חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת. כלומר, שאין הם עומדים להתפלל במקום, אלא הולכים לבית הכנסת לשם כך. הט"ז (סק"י) מדייק מתוך לשון המחבר וקובע שאמנם אם הולכים ממקום הסעודה לשם תפילה ולא מניחים מקצת חברים במקום, הרי התפילה הנאמרת במקום אחר מהווה הפסק בסעודה. דעה זו מוסברת לפי שיטת המחבר המבוארת לעיל (דף קא, ב ציונים א.ב.ג.) בדין שינוי מקום שהוא פוסק כרב ששת, ולפי זה הרי הוא סובר כרבי יהודה המפרש את לשון הברייתא דווקא בזמן שהניחו מקצת חברים בסעודה. לעומת זאת לא מדובר בה על המתפלל במקום הסעודה, ומסתבר, שדינו שוה לדין ארבע כוסות, לפי המחבר שאין צריך לברך על כל כוס וכוס בפני עצמה. אכן הט"ז אומר דברים אלו גם לפי שיטת הרמ"א, הפוסק להלכה בענין שינוי מקום כמו רב חסדא. לפיו מבואר בסוגיית הגמרא, שחכמים חולקים על רבי יהודה, והם אומרים שאין צריך לברך אף על פי שלא הניח מקצת חברים בסעודה. אולם הט"ז מבקש לומר למסקנה שאין מחלוקת בענין זה בין רבי יהודה לחכמים, שהם מודים בענין תפילה שצריך להניח מקצת חברים בסעודה, כיון שהולך למקום שאינו יכול שם להמשיך בסעודה. לדעתו, ההלכה שאין צריך להניח מקצת חברים, אמורה רק במי שהולך לקראת חתן וכיו"ב, למקום שאינו חייב להפסיק שם את סעודתו ויכול להמשיך אותו במקומו החדש. שיטה זו של הט"ז היא שיטה יחידה, וכבר מעיר בעל שער הציון (ס"ק מב) שכל האחרונים חלוקים עליו בענין זה.

דף קב: **גמרא (קב, א – קב, ב). תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום, מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום, ושני אומר עליו ברכת המזון, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך. גמרו, כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום.**

המסיים סעודתו בכניסת השבת

הרי"ף (דף כ, ב בדפי הרי"ף) כותב שברייתא זו העוסקת במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי, לכאורה דחויה היא על פי המסקנה בסוגיא לעיל (דף ק, א): "דאמר רב יהודה אמר שמואל, אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא פורס מפה ומקדש". אולם מסיק הרי"ף שיש ללמוד מן הברייתא הזו על מי שכבר גמר סעודתו ובא עתה לברך ולקדש, שאומרים לו כדברי רבי יוסי לברך תחילה ברכת המזון ולאחריה לעשות את הקידוש על היין.

הרא"ש (סי' ז) מביא את דברי הרי"ף ותמה עליו, שהרי צריך שיהא קידוש במקום סעודה, ואילו הסעודה שלפני הקידוש אינה ערוכה לכבוד השבת. לכן לדעת הרא"ש לעולם עדיף שיפרוס מפה ויקדש ושוב יאכל לשם סעודת שבת. אכן התוספות לעיל (דף ק, א, בד"ה ורבי יוסי) והר"ן כותבים שאף הקידוש הנעשה לאחר הסעודה נחשבת לקידוש במקום סעודה. אך הרא"ש כותב, שאין סברה זו נראית לו.

לגופם של דברים, מביא הרא"ש את דברי הר"י מטראני (המובאים בפסקי הרי"ד) המפרש את הברייתא כאן רק לפי רבי יוסי. אולם לפי שמואל שאמר פורס מפה ומקדש, אין הבדל בין מי שגמר סעודתו קודם חשיכה לבין מי שלא גמר, ולעולם פורס מפה ומקדש ואינו יכול לשתות מכוס של ברכת המזון קודם הקידוש.

בבירור הלכה לעיל (דף ק, א ציון א) נדונה השאלה מהי שיטת שמואל, אם הוא סובר באופן עקרוני כרבי יוסי, ורק בא להחמיר עליו, או שהוא מסתמך על שיטת חכמים בירושלמי כמבואר בתוספות (שם). לעומת זאת, להרי"ד שיטה מיוחדת: מצד אחד שמואל פוסק כרבי יהודה שאסור לאכול לפני קידוש, ומאידך פוסק גם הוא כרבי יוסי, שאין צורך להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת, דווקא על ידי ברכת המזון. לפי זה מובנת שיטתו, שאף אם גמר סעודתו אינו יכול לברך לפני הקידוש משום שאינו יכול לשתות מכוס של ברכה קודם הקידוש.

מאידך לפי הרי"ף יש להסביר את דברי שמואל שצריך לפרוס מפה משום כבוד השבת, כדי שתהא המשך הסעודה שלאחר החשיכה בגדר סעודת שבת. אולם אם כבר גמר את סעודתו, שוב אין לומר שיפרוס מפה, אלא יכול לברך ברכת המזון ואחריה לקדש, כדברי רבי יוסי. הרמב"ם פוסק הלכה כמו הרי"ף, הטור והמחבר בשו"ע מביאים להלכה את שתי הדעות, ואילו הרמ"א פוסק להלכה כמו השיטה השניה, שפורס מפה בכל ענין, וכל זה כדי להוציא את עצמו ממחלוקת הראשונים.

דף קב: **גמרא. אמר רב הונא אמר רב ששת: אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. מאי טעמא, אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות. ולא? והא תניא... ואם אין לו אלא כוס אחד, מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו? אין לו, שאני.**

אין עושים מצוות חבילות חבילות

המסקנה הפשוטה העולה מסוגייתנו היא, שאין עושים מצוות חבילות חבילות לענין קידוש וברכת המזון, והבדלה וברכת המזון. רק הבדלה וקידוש נחשבים לדבר אחד, משום כך עושים ביום טוב שחל במוצאי שבת קידוש והבדלה בכוס אחד. מאידך נאמר גם על דברים הנחשבים לנפרדים, שאפשר לעשותם בכוס אחד, אם אין לו שתי כוסות.

על מסקנה זו, קשה מן המשנה במסכת ברכות (דף נא, ב) בה שנינו מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל: "בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה, ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה". משמע, שכל מחלוקתם היא רק בסדר הדברים, אבל הכל מודים שעושים את ההבדלה עם ברכת המזון בכוס אחד. אכן רש"י (שם וכאן דף קג, א בד"ה נר ומזון), מפרש את המשנה, שמדובר בכגון שאין לו אלא כוס אחד, והיינו כפי האמור בסוגייתנו. כמוהו כותב הרשב"ם לקמן באותו דיבור, המאיר בתרוצו הראשון, הראב"ד והרמ"ך בהגהותיו על הרמב"ם.

מאידך הרי"ף בהלכותיו מצטט את לשון הסוגיא, בדילוג על הקושיא מן הברייתא העוסקת במי שעושה הבדלה עם ברכת המזון, הוא משמיט גם את התירוץ ד'אין לו שאני'. משמע לפי שיטתו, שאין להקשות מדין הבדלה וברכת המזון על דין קידוש וברכת המזון, ועוד שלפי המסקנה אין התחשבות ב'מי שאין לו' לענין זה. כפי הנראה, כזו היא שיטת הרמב"ם, המתיר לכתחילה לעשות הבדלה עם ברכת המזון בכוס אחד, ואילו בדין קידוש הוא אוסר לעשותו עם ברכת המזון, ואינו כותב שהדבר מותר אם אין לו אלא כוס אחד. המגיד משנה מסביר שיטה זו (וכדבריו מובא במאירי בשם יש מפרשים) שברכת המזון והבדלה נחשבים לדבר אחד, כיון ששניהם נעשים על העבר, הברכה על הסעודה שהיתה וההבדלה על היום שעבר. לעומת זאת ברכת המזון וקידוש נחשבים לשני דברים, כיון שהקידוש נעשה על היום שעתיד לבוא.

המכתם והמאירי בשם 'יש מתירים' כותבים לכך הסבר אחר. לדעתם, הבדלה מצותה מדרבנן, לכן קל דינה שיכול לעשותה עם ברכת המזון בכוס אחד. המאירי כותב שכן היא דעת הרמב"ם, והדברים מדויקים בלשונו, המסביר שאין לעשות קידוש עם ברכת המזון, משום שאלו הן שתי מצוות של תורה. משמע שטעם ההיתר בהבדלה הוא משום שמצותה רק מדברי סופרים. אמנם יש לדון על הסבר זה, מדעת הרמב"ם בפרק כט, א, שיש מצות עשה לקדש את השבת בדברים על ידי קידוש והבדלה. משמע, שדין הבדלה שוה לדין קידוש, ואכן בעל מגדל עוז כותב על ההלכה שלפנינו, שבוודאי לא בא הרמב"ם בדבריו לומר שהבדלה אינה מן התורה, אלא שבא בזה לומר לגבי ברכות שכולן מדרבנן כמו ברכות הנישואין, שיכול לומר את כולן על כוס אחד.

בעל ספר המאורות בחידושיו למסכת ברכות (נב, א) והרשב"ץ (שם) מסבירים את ההבדל שבין קידוש להבדלה, בכך שניתן לעשות קידוש על הפת, וכיוון שיש לו אפשרות כזו, לכן אם בא לעשות את הקידוש עם ברכת המזון בכוס אחד, הריהו עושה את המצוות חבילות חבילות. לעומת זאת אין אפשרות כזו בדין הבדלה, ולכן אפשר לעשותה עם ברכת המזון בכוס אחד, בשעה שאין לו כוס אחר. לפי שיטתם מבואר ההבדל בין קידוש להבדלה, אולם לדבריהם אין היתר לכתחילה לעשות את ההבדלה עם ברכת המזון.

הנצי"ב בספר מרומי שדה, והאור שמח בחידושיו על הרמב"ם, מפרשים את שיטת הרמב"ם כדברי המגיד משנה, לפיה המסקנה היא בענין קידוש והבדלה דחדא מילתא היא, כך הוא הדין בענין ברכת המזון והבדלה, שאף הם נחשבים לדבר אחד, משום ששניהם עשויים על העבר. אולם שניהם מסכימים, שלא די בדברים אלו, שכן עדיין קשה מן הברייתא המובאת שאם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון וכו', משמע שעושים את ההבדלה עם ברכת המזון בכוס אחד, רק כאשר אין לו אלא כוס אחד, אבל אין עושים כן לכתחילה אם יש לו כמה כוסות.

לפיכך מפרש האור שמח שבברייתא מדובר באופן שאכל את הסעודה לאחר חשכה, כהסבר אחד בתוספות בד"ה מניחו. לפי זה אין ההבדלה נחשבת לדבר אחד עם ברכת המזון, משום שההבדלה עשויה על הזמן שעד החשכה, ואילו ברכת המזון באה על הסעודה שהחלה רק לאחר הזמן ההוא. על מציאות זו למדנו שיכול לעשות הבדלה וברכה בכוס אחד, רק אם אין לו אלא כוס אחד. מאידך, הרמב"ם עוסק במציאות של היושב בסעודה בשבת ויצא השבת והוא בתוך סעודתו, בכגון זה סובר הרמב"ם יש ללמוד מן המסקנה שההבדלה והברכה נחשבים לדבר אחד, ויכול לעשותם בכוס אחד אף אם יש לו כוסות הרבה.

הנצי"ב מסביר את השינוי בברייתא בדרך אחרת: לדעתו, כיון שאין לו אלא כוס אחד, התירו לו לאכול לפני ההבדלה, ואין הדברים אמורים כדי להסביר איך עושה הבדלה וברכת המזון על כוס אחד.

לעומת זאת פוסק המחבר בשו"ע, גם לענין הבדלה וגם לענין הקידוש, שעושה אותם בכוס נפרד ולא ביחד עם ברכת המזון.

אכן הפרי מגדים (אשל אברהם, בסי' רצט, ז) מדייק משינויי הלשון בשתי ההלכות, שגם המחבר סובר כמו הרמב"ם, שהבדלה יכולה להיעשות בכוס אחת יחד עם ברכת המזון, אלא שהוא כותב כעצה טובה, שאם יש לו שני כוסות, מברך ברכת המזון על אחד ומבדיל על אחד. מאידך הגר"א בבאורו לשו"ע כותב, שכוונת המחבר בדבריו לפסוק כתירוץ הגמרא 'דאין לו שאני', ולפי זה אין שום הבדל להלכה בין הבדלה לקידוש.

דף קג. **גמרא. ורבא אמר: יקנה"ז. והילכתא כרבא.**

דין בשמים ביום טוב שחל במוצאי השבת

מן הסדר המובא בסוגייתנו משמע, שאין מברכים על הבשמים ביום טוב שחל במוצ"ש. ומסביר הרשב"ם בטעם הדבר, לפי שאין מברכים על הבשמים ביום

טוב, שהרי גם ביום טוב יש לנו נשמה יתירה כשבת. התוד״ה רב אמר, מפרשים ששמחת יום טוב מועילה כמו בשמים, ולדעתם אין נשמה יתירה ביום טוב.
לעומת זאת מובא בספר האורה (סדר הפסח) בספר הפרדס (סי׳ קלב, קלג) ובמחזור ויטרי (סדר ליל פסח הארוך) שאין מברכים על הבשמים ביום טוב שחל במוצ״ש, מפני החשש שמא יקטום, משום שמקום הקטימה לח וריחו נודף. התוספות במסכת ביצה (דף לג, ב, בד״ה כי הוינן) מקשים על טעם זה מן המבואר שם בסוגיא שאין חוששים לכך. יתר על כן, הר״ן בסוגייתנו מוסיף להקשות, שאין סברה לגזור בתלוש יותר ממחובר, עליו נאמר במסכת סוכה (דף לז, ב) שמותר להריח הדס מחובר ולא חוששים שמא יתלוש.
לגופם של דברים סובר הר״ן, שאין שום איסור לקטום הדס תלוש, שכן דבר העומד לריח דומה לדבר מאכל שבהן אין איסור של תיקון כלי. כמוהו כותב גם בעל אור זרוע (הלכות מוצאי שבת סי׳ צב), שאין מקום לחששות אלו, כדרך שאין אוסרים אכילת ירקות ביו״ט שמא יתלוש, ואין אוסרים נטילת לולב מטעם זה.
על דברי הרשב״ם, שאין מברכים על הבשמים ביו״ט שחל במוצ״ש משום שגם ביו״ט ישנה נשמה יתירה, מקשים התוספות, מדוע אין מברכים על הבשמים בכל מוצאי יום טוב. קושיה זו ניתנת לתירוץ כדרך המובאת בפסקי הרי״ד, ברשב״א (שו״ת ח״ג סי׳ צ), במאירי ובר״ן, שאכן מעלת יום טוב נמוכה ממעלת השבת בקדושה ובמנוחה, ולפיכך אין היציאה מיום טוב לחול מזקיקה לריח בשמים, אולם מעלת יום טוב מספיקה כדי לפטור מבשמים במעבר משבת ליום טוב. לפי שיטה זו כותב בעל אורחות חיים (הלכות הבדלה אות ג) שיש לומר ביום הכיפורים שחל בשבת, שאין מברכים על הבשמים בהבדלה, לפי שאין בו נפש יתירה מפני התענית, כלומר שמעלת השבת הזו נמוכה ממעלת כל שבת. אכן הוא מסיק, שהמנהג לברך על הבשמים במוצאי שבת שהוא גם מוצאי יום הכיפורים. ולמעשה ענין זה שנוי במחלוקת, כמבואר בשו״ע או״ח סי׳ תרכד סעיף ג.
לעומת שיטות אלו, כותב הראבי״ה (סי׳ תקכה) כי לעולם יש בשמים ביום טוב שחל במוצ״ש, אלא שאין זה מפורש בסוגיין משום שהבשמים מחמת הנר הם באים, ואין נר בלא בשמים. האור זרוע (שם) מביא דעה בשם ר״ת שאין איסור לברך על הבשמים, אלא שאין זה בגדר מצוה, ומשום כך לא הוזכרו הבשמים.
בעל הרוקח (סי׳ שנו) מביא את דעת רבנו גרשום מאור הגולה, שמברכים על הבשמים ביום טוב שחל במוצאי שבת. כן כותב המרדכי (ביצה סי׳ תרצג) בשם רבינו משולם, ושכך נהגו במגנצא וקולוניא. דעה זו נזכרת בסדר רב עמרם גאון (סדר של פסח אות צג) בשם רב צדוק גאון. ובשבלי הלקט (סדר פסח סי׳ ריח) מובא בשם הירושלמי במפורש: ״יום טוב שחל להיות אחר השבת, מברך יין קידוש בשמים נר הבדלה זמן״.
למעשה, הפוסקים שלפנינו הרמב״ם והשו״ע סוברים שאין מברכים על הבשמים ביום טוב שחל במוצאי שבת, כפי שמוכח בפשטות מסוגייתנו.

דף קג. ציון ב. עיין בירור הלכה לברכות נב, ב ציון ד.

דף קג: **גמרא. אמר ליה: אנא עבדי כתלמידי דרב, דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, קאי עלייהו רב ייבא סבא, אמר להו: הב לן ונבריך. לבסוף אמרו ליה: הב לן ונישתי. אמר להו: הכי אמר רב: כיון דאמריתו ׳הב לן וניבריך׳ איתסרא לכו למישתי, מאי טעמא דאסחיתו דעתייכו.**

הפסקה בסעודה

א. אוסרת את המשך האכילה או מחייבת ברכה חדשה. בסוגייתנו מפרש רש״י את דברי רב: ״כיון דאמירתו ׳הב לן ונבריך׳ איסתרא לכו למישתי׳״ שהן כפשוטם, דהיינו אסור לשתות עד לאחר ברכת המזון, ואפילו אם יברך שוב ברכה ראשונה.
שיטה זו מובאת ברא״ש בשם הרשב״ם, וכן היא מובאת בספר המכתם בשם הראב״ד הסומך אף הוא על לשון הסוגיא ׳איתסרא לכו למישתי׳, זאת אומרת שיש איסור לאכול לפני ברכת המזון. כיוצא בזה כותב הרשב״א בחידושיו למסכת ברכות (דף מה, א) שאם אמר ׳הב לן ונבריך׳ דינו שוה למי שנוטל ידיו למים אחרונים, עליו למדנו שחייב לברך ברכת המזון ואסור לו לאכול עד אחרי הברכה. הרשב״א מסביר שהאומר ׳הב לן ונבריך׳ מקבל עליו בפירוש לברך, ולכן חיובו שלא לעשות כלום לפני ברכת המזון גדול יותר מחיובו של הנוטל ידיו.
לעומת זאת מפרש הרי״ף בסוגייתנו את דברי רב, דהיינו: ״משום דקא עקרי דעתייהו ממשתיא, הלכך אי בעי למיהדר ומשתי צריכי לברוכי בורא פרי הגפן״. כשיטה זו כותבים הרא״ש, בעל המאורות, ההשלמה והמאירי. יתירה מזו אף רש״י כותב כך בפירושו למסכת חולין (דף פו, ב) וזו לשונו: ״כיון דאמר ׳הב ליבריך׳, גליא בדעתיה דגמרה סעודתא, ואסור לשתות עד שיברך לפניו שאין מצטרפת לסעודה ראשונה״.
נראים הדברים, שהמחלוקת בין השיטות תלויה בשאלה כיצד להסביר את המובא בסוגיין, האם אמירתו נחשבת רק להיסח הדעת בסעודה, או שיש בה כבר כעין התחלה של ברכת המזון. וההבדל יהא בכך שהיסח הדעת אינו מצריך ברכה אלא להבא כדברי הרא״ש בסוגייתנו. ואילו קביעות ברכת המזון אוסרת להמשיך בסעודה בלי ברכה אחרונה. מלבד זאת מסביר הרא״ש בחידושיו לחולין שהאומר ׳הב לן ונבריך׳ אינו חייב להקדים בברכת המזון, משום שהברכה אינה גמר מעשה אלא שנותן שבח והודאה לד׳ על הנאתו, ולכן די בהודאה אחת על שתי אכילות.
במקביל לסוגייתנו יש לעיין בסוגיא במסכת ברכות (דף מב, א) בה נדונה השאלה, מהו גמר הסעודה לגבי חיוב ברכה.
בתחילה למדנו: רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן, בתר דגמר סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל, שקל רב פפא וקא אכיל, אמרי ליה, לא סבר לה מר, גמר אסור מלאכול, אמר, לא, סילק איתמר... ובסוף הסוגיא: ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, שלש תכיפות הן... תיכף לנטילת ידים ברכה.
לכאורה, דוחה מסקנת הסוגיא הזו את סוגייתנו, שכן משמע שם שרק נטילת ידים קובעת לברכת המזון ולא שום דבר אחר. אולם התוספות אומרים, על אתר, שהוא הדין אם אמר ׳הב לן ונבריך׳ אפילו בלא נטילה. גם הרשב״א בחידושיו לברכות, כותב כשיטה זו ומוסיף שהאומר ׳הב לן ונבריך׳ נחשב לענין זה ליותר ממי שנוטל ידיו, שכן מקבל עליו בפירוש לברך. מבואר מכאן, ששניהם משוים בין הסוגיות אלא שהם נחלקים בפירוש הדין היוצא מן הסוגיות: לפי התוספות, משמע שכל הדיון הוא רק לגבי חיוב נוסף של ברכה ראשונה לפני שיאכל. ואילו לפי הרשב״א, משמעות הדברים שאסור לאכול אחר הנטילה ואחר האמירה, עד שיברך ברכת המזון.
אכן, אפשר לומר שאין האמור בסוגיא שם שוה לאמור בסוגייתנו וכי שתי הסוגיות עוסקות בענינים שונים.
כך נראה לדייק מדברי הרא״ש במסכת ברכות (פ״ו סי׳ לא) שהדין בנטילת ידים הוא שלאחריה אסור לאכול עד לאחר ברהמ״ז, אף אם יברך ברכה ראשונה. ואילו הדין בסוגייתנו לגבי האומר ׳הב לן ונבריך׳, הוא שלאחר האמירה אסור לאכול בלי שמברך ברכה ראשונה. נמצא לפי זה שאין כל סתירה בין הסוגיות. מובן שהבחנה כזו יכולה להאמר רק לפי השיטה הסוברת שאם אומר ׳הב לן ונבריך׳ יכול שוב לאכול אם מברך ברכה ראשונה. ואמנם כבר הרא״ש כותב, שלפי רש״י בסוגייתנו יש לומר שאמירת ׳הב לן ונבריך׳ כנטל ידיו דמי.
הרא״ש מביא עוד דעה, לפיה מבדילים בין אכילה לשתיה, אך הוא עצמו כותב שזה אינו מסתבר. הבדל זה מובא בחידושי רבינו יונה על מסכת ברכות (דף ל, א בדפי הרי״ף), ולפיו האמור בסוגייתנו לגבי מי שאומר ׳הב לן ונבריך׳ מכוון לענין שתיה בלבד, ששוב אסור לו לשתות עד שיברך. אולם לענין אכילת הפת, אין האמירה הזו מעכבתו מלאכול עוד עד שיטול ידיו, ולאחר נטילה אסור לאכול ולשתות, ואפילו בברכה עד לאחר ברכת המזון.
מתוך דבריו, נראה שהוא מקבל את החילוק של הרא״ש, שנטילת ידיים מחייבת לברך ברכת המזון, ואילו אמירת ׳הב לן ונבריך׳ מחייבת רק לברך ברכה ראשונה, אלא שמוסיף רבינו יונה, שגם זה אינו אמור אלא לענין שתיה ולא לענין אכילה.

ב. פסק ההלכה. בשתי ההלכות של הרמב״ם המובאות כאן, מדובר בשני סוגים של הפסקה, בהלכה הראשונה עוסק הרמב״ם במי שגמר בלבו מלאכול, שאם נמלך ורוצה לחזור ולאכול, צריך לחזור ולברך. בהלכה השניה דן הרמב״ם במי שאמר ׳הב לן ונברך׳ שנאסר עליו להמשיך ולשתות עד שיברך ברכת המזון. יחד עם זאת, גם בהלכה זו כותב הרמב״ם את הדין של מי שחוזר ושותה לפני ברכת המזון שצריך לחזור ולברך שוב ברכה ראשונה.
מסגנון זה של הרמב״ם, הטורח לכתוב את ההלכה עבור אלו שאינם נוהגים כשורה. יש אולי להבין, שהדבר נובע מחוסר הכרעה ברורה בין שיטות הראשונים לגבי מי שאומר ׳הב לן ונברך׳. מסתבר, איפוא, שמעיקר הדין פוסק הרמב״ם, שאסור לו לאכול אחר אמירה זו לפני ברכת המזון ואולם הוא כותב גם את ההלכה, למי שאינו נוהג כך, אלא כשיטת הראשונים המתירים לאכול לאחר אמירה זו, ובלבד שיברך תחילה ברכה ראשונה.
לפי הכסף משנה, שתי ההלכות של הרמב״ם באות ממקור אחד, מסוגית הגמרא במסכת ברכות. לדעתו, יש לתקן את הגירסא ובמקום ׳לית הלכתא ככל הני שמעתתא׳, מזה משמע שרק נטילת ידיים מהוה הפסק בסעודה, יש לגרוס ׳ולית הלכתא אלא כי הא דאמר רבי חייא וכו׳. ולפי גירסא זו אין לדייק מן המסקנה שאין דרכים אחרות להפסק בסעודה, ולמעשה גם האומר ׳הב לן ונבריך׳, ואף מי שגמר בלבו מלאכול, נחשבים למפסיקים בסעודה שאינם יכולים להמשיך בה.
אולם חמור יותר דינו של האומר ׳הב לן ונברך׳ שהוא צריך תחילה לברך ברכת המזון כמו מי שנטל ידיו במים אחרונים, ואילו מי שגמר בלבו מלאכול, רשאי להמשיך בסעודה, אם יחזור ויברך ברכה ראשונה.
אחרת היא שיטתו של הלחם משנה, בביאור דברי הרמב״ם. לדעתו, הסוגיא במסכת ברכות עוסקת בשאלה, מהי הפסקה בסעודה, שאי אפשר לאחריה להמשיך ולאכול עד שיברך ברכת המזון.
בענין זה, המסקנה היא, שרק נטילת ידים נחשבת להפסקה מסוג זה. והרמב״ם מוסיף שגם האמור ׳הב לן ונברך׳, דינו כמי שנטל ידיו, וכשיטת הרשב״א שיש להשוות את זה לזה. מאידך מי שגמר בלבו מלאכול, המסקנה בסוגיא היא שאינו נחשב למפסיק בסעודה כמו מי שנטל ידיו. אבל פשוט הוא שאם רוצה לאכול, חייב לברך שוב ברכה ראשונה כיון שהסיח דעתו מן הסעודה.
הראב״ד משיג על הרמב״ם. הוא מפרש את לשון סוגית הגמרא בברכות, דברים כפשוטם, כלומר שאין שום דבר הנחשב להפסק בסעודה אלא נטילת ידים במים

אחרונים. לכן הוא סובר שהסוגיא בברכות וסוגייתנו עוסקות בשני ענינים שונים, וכדברי רבינו יונה. בברכות מדובר באכילה שהיא מעיקר הסעודה, ולגביה אין שום הפסקה אלא נטילת ידים. לעומת זאת בסוגייתנו עוסקים בשתיה, שיש בה הפסקה בסעודה כבר משעה שגמר בלבו מלאכול או משעה שאמר ׳הב לן ונברך׳. הטור בסי׳ קעט, מביא את הדעות השונות וביניהן גם את שיטת התוספות, שאם נטל ידיו במים אחרונים, אינו יכול להמשיך לאכול עד שיברך שוב ברכה ראשונה.
אבל המחבר בשו״ע כותב להלכה, שלאחר נטילת ידים חייב לברך ברכת המזון. אולם הט״ז והמגן אברהם מביאים את הדעה המקילה, שאף לאחריה יכול לאכול אף לפני ברכת המזון, ובלבד שיברך ברכה ראשונה.
מאידך בענין האומר ׳הב לן ונבריך׳ פוסק המחבר כשיטת הראשונים, שאין זו הפסקה המחייבת ברכת המזון, אלא שצריך לברך שוב ברכה ראשונה אם רוצה לחזור ולאכול.

דף קג: ציון ב. עיין בירור הלכה לברכות מב, א ציון ט.

דף קג: גמרא. א״ל: לא סבר ליה מר, אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר.

אבוקה לנר הבדלה

א. אבוקה וטעמה. המכתם, המאירי והר״ן מסבירים על פי סוגיית הגמרא בברכות (דף נב ב) שצריך לומר ׳בורא מאורי האש׳ בלשון רבים משום דהרבה מאורות יש באור, לכן יש לקחת אבוקה, שבה הן נראים יותר מאשר בנר אחד.
בספר האגודה (פרק ערבי פסחים סי׳ עט) מובא שהוא הדין נר שיש לו שתי פתילות שנחשב לאבוקה לדין זה. שיטתו זו מובאת על ידי הרמ״א בהגהתו לשו״ע, ובעל משנה ברורה (סק״ח) כותב שאם היו הפתילות מונחות על הנר, באופן ששום דבר אינו מפריד ביניהן, הרי כולן נחשבות לפתילה אחת עבה שאינה ראויה למצוה זו. לדעתו, כוונת בעל ספר האגודה היא, לנר שיש בו כמה פתילות המופרדות ע״י שעוה או חלב, כגון מה שעושין משעוה שהנרות קלועים יחד, או אפילו שמדביק יחד שני נרות בשעת הברכה.

ב. מצות אבוקה במקום שיש לו נר. המרדכי (בחלק התוספת לפרק ערבי פסחים) מביא את דברי הר״י מקורביל שיש לדייק מזה שרבא לא ענה מיד לשואל שאבוקה מצוה מן המובחר, שבתחילה טעה המשיב בדברי השואל ואילו השואל טעה בדברי המשיב. הסבר הדברים, שהשואל לא ידע את עצם הדין שיש ליקח אבוקה להבדלה, אבל רבא חשב ששאלתו היא על כך שהשמש חיזר אחר אבוקה למרות שהיה לו כבר נר מונח לפניו. מתוך כך הוא מסיק, שאמנם אם יש נר מונח כבר במקום אין צורך לחזור אחר אבוקה, והשמש של רב מדעתיה דנפשיה קא עביד.
לעומת זאת כותב הרי״ץ גיאות בהלכות הבדלה, שהאבוקה מצוה מן המובחר אף על פי שהנר מצוי לפניו. כן כותב גם המהר״ם מרוטנבורג בפסקים ומנהגים (א, רסה): ״ונוטל אבוקה בידו אף על פי שיש לו נר אחר כדאיתא בערבי פסחים״. מבואר, איפוא, שהם אינם מדייקים מן הסוגיא כדברי הר״י מקורביל. כך מדייק הצל״ח בחידושיו מדברי הרי״ף והרא״ש המביאים את המעשה הנזכר ומשמיטים את דברי רבא שהשמש מדעת עצמו עשה.
הט״ז והמגן אברהם מסבירים, שאכן המשיב לא הבין את כוונת השואל, אך בדרך זו, הוא חשב שכוונתו לשאול מדוע יש להביא אבוקה, שמספיק להביא נר אחד ולחבר את אשו עם האש בנר הנמצא כבר במקום. בענין זה אמר רבא שאכן די בהבאת נר נוסף, ואילו השמש שהלך לחפש אבוקה עשה זאת מדעת עצמו. לאור זאת, אמר השואל, שמסתבר שהשמש הלך לחפש אבוקה משום שבוודאי כך אמר רבא. תשובת רבא היתה שאכן אבוקה היא מצוה מן המובחר, אלא שכאן מספיק להביא נר אחד נוסף, ומה שעשה השמש מדעתו עשה. הפוסקים אינם כותבים את דינו של הר״י מקורביל, ומסיק מכך המגן אברהם שאין הם סוברים כמותו, ולעולם גם אם יש לו נר המונח לפניו, יש לו לחזור אחר אבוקה.
לעומת זאת, הדין העולה מדברי המגן אברהם, שיכול ליקח שני נרות ולהחזיקם יחד, נראה פשוט. שהרי בזה מתקימת ההגדרה הפשוטה של אבוקה, וכבר נזכרו לעיל דברי האגודה המובאים בהגהת הרמ״א, שכל נר שיש לו שתי פתילות מקרי אבוקה.
אמנם במסכת ברכות (דף נג, ב) למדנו שאין מחזרין על האור (במוצאי שבת) כדרך שמחזרין על המצוות. וכך פוסקים הרמב״ם בהלכה שלפנינו, ומחבר השו״ע בסעיף א.
לכאורה, עומדים דברים אלו בסתירה לסוגייתנו, שהשמש הלך לחפש אבוקה להבדלה, ולפי שני הפירושים הנזכרים, משמע שיש פעמים, בהם לדעת רבא יש לחזר אחרי אבוקה.
הצל״ח בחידושיו, מתרץ שהסוגיא בברכות עוסקת במי שאין לו נר כלל, אבל מי שיש לו נר וצריך לברך עליו, ראוי שילך ויחפש נר אחר או אבוקה כדי שהברכה תהא על אבוקה שהיא מצוה מן המובחר. אכן תירוץ זה אינו לשיטת המרדכי, שכן לדעתו אם יש נר מונח בביתו, אין צריך לחזור אחר אבוקה. ודווקא בזמן שאין לו נר, צריך לחפש אבוקה. וזה, לכאורה, בניגוד לאמור במסכת ברכות.
החתם סופר בחידושיו על השו״ע, מסביר שאם אינו רוצה לברך כלל, הרשות בידו כמבואר בברכות. ואולם אם רוצה לברך, צריך לחזר אחר אבוקה. בדרך זו מיושבים הדברים גם על פי שיטת המרדכי.
באורחות חיים הלכות הבדלה (סקי״ז) מובא בשם התוספות, שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה, מלבד הנר העומד להאיר את הבית. דעה זו מובאת בשו״ע בשם יש מי שאומר. הסבר דברים נראה כדברי הגר״א בביאורו, שצריך שנר המיוחד להבדלה יהא ניכר לעומת הנרות האחרים, כעין מה שמצינו בנר החנוכה. (ועיין בברכת אליהו לביאור הגר״א סק״ג-ד).
לגופם של דברים, כותב בעל אליהו זוטא על הלבוש, שמשמע מן הדברים, שאין להביא נר אחר ולחברו לנר העומד להאיר, שכן גם בדרך זו לא תהא נחשבת כל האבוקה המתקבלת למיוחדת לצורך ההבדלה.
לעומת זאת בשו״ע הרב (סק״ה) מצוין דין זה רק במקום שאינו יכול לקרב את הנר המיוחד לנר העומד להאיר, אבל אם יכול לחברם יעשה כן. ובוודאי בשעה שזו הדרך היחידה עבורו לסדר אבוקה למצות הבדלה.

דף קג: גמרא. פתח ואמר: המבדיל בין קדש לחול, בין אור לחשך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה.

מספר ההבדלות בברכת ההבדלה

א. שלוש הבדלות – מנהג או הלכה. הרי״ף (דף כא, א בדפי הרי״ף) כותב שנהגו העם לומר שלוש הבדלות, ומנהגא מילתא היא, אף על פי שלהלכה די בהבדלה אחת. כמו שלמדנו לגבי נוסח ההבדלה של רבי יהודה הנשיא, ולקמן (דף קד, ב) מובא שעולא נהג כמותו, שאמר ׳המבדיל בין קדש לחול׳ ותו לא. כמו כן למדנו במסכת שבת (דף קנ, ב): ״אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא הוה אמרינן ׳המבדיל בין קדש לחול׳ ומסלתינן סילתי״.
הרמב״ם כותב את הנוסח של שלוש הבדלות כהלכה פסוקה, ואינו מציין שזה מכח מנהג בלבד.
מדברי בעל קרבן נתנאל (סי׳ יא, אות ת) משמע שיש הבדל לדינא בענין זה, כגון במקום שאין בו מנהג קבוע, שלפי הרי״ף יכול לומר הבדלה אחת בלבד ומותר אף באכילה. כך מסביר בעל הקרבן נתנאל את המובא במסכת שבת בשם רב אשי שאמרו הבדלה אחת כאשר היו אצל רב כהנא.
אמנם רש״י מפרש במסכת שבת, שההבדלה האמורה שם אינה על הכוס, אלא לשון שנאמרה להיכר לווי לשבת היוצאת. גם בעל ספר המנהיג (הלכות שבת ט), הרשב״א בחידושיו למסכת שבת, והר״ן בסוגייתנו, כותבים שאין רב אשי מדבר על הבדלה שעל הכוס אלא על הבדלה שבאה להתיר עשיית מלאכה.

ב. ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ מעין החתימה. לפי המובא בסוגיין יש לומר שלוש הבדלות. ואולם בסוף נוספת עוד הבדלה, ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ היא מעין החתימה. לאור זאת כותב הר״ן (דף כא, א בדפי הרי״ף) שמכאן דקדקו התוספות שאין לומר ב׳אתה חוננתנו׳, ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ שהרי אין זה שם עין החתימה שהיא ברכת חונן הדעת. כיוצא בזה נדונה השאלה לגבי נוסח הברכה, בהבדלה במוצאי שבת שהוא ליל יום טוב כמבואר להלן.
אמנם למעשה, בכל נוסחי התפילה שלנו, כולל נוסח התפילה של הרמב״ם, נכללת ההבדלה הרביעית אף שאינה מעין החתימה, ומשום כך כותב הב״ח בסי׳ רצו שאין לשנות.

דף קד. גמרא. ואמר רב יהודה אמר שמואל: המבדיל צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו. ופומבדיתאי אמרי: מעין פתיחתן, סמוך לחתימתן. מאי בינייהו? איכא בינייהו: יום טוב שחל להיות אחר השבת, דחתמינן בין קודש לקודש.

נוסח ההבדלה במוצאי שבת שחל ביום טוב

הרי״ף פוסק כשמואל, ולכן ביום טוב שחל להיות אחר השבת יש לומר סמוך לחתימה, ׳בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת׳. כשיטת הרי״ף פוסקים גם הר״ח, הרי״ד והריא״ז בפסקיהם.
בהמשך לכך, כותבים הר״ן והמאירי שאין צריך לומר בהבדלה זו, ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, שהרי גם בכל מוצאי שבת אומרים את ההבדלה הזו רק כדי שתהא מעין החתימה, ואילו כאן אין היא מתאימה לכך. אולם מסיק הר״ן כי אפשר שאומרים את ההבדלה הזו, מפני שאין וודאות אם ההלכה היא שצריך לסיים מעין פתיחה או מעין חתימה, אף שהרי״ף פוסק כשמואל.
בהסבר אחר כותב הר״ן, ששמואל הסובר שצריך לומר מעין החתימה, כוונתו שהנוסח יהא אף מעין החתימה אבל גם מעין הפתיחה. לפיכך נקבע הנוסח בהבדלה זו ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, שהוא מעין הפתיחה. וגם ׳בין

קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת׳ שהוא מעין החתימה. סברה זו נזכרת גם בחידושי מהר״ם חלאווה ובמאירי. אך המאירי כותב על כך שאין הדברים נראים, שוודאי כוונת שמואל לומר מעין החתימה דווקא.
אכן בספר אורחות חיים (הלכות הבדלה סי׳ כו) מובא בשם הרשב״א, שאין אומרים בהבדלה זו ׳בין היום השביעי לששת ימי המעשה׳ וכן כתוב בחידושי הריטב״א ובפסקי הרי״ד.
לעומת זאת, מובאת בתוספות כאן (ד״ה בעי למימר), שיטה אחרת בענין נוסח ההבדלה, והיא שיטת רבינו תם אשר השיב לשאלת רבינו אפרים, מדוע נהגו העולם להוסיף ולומר ׳ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך׳. לפי רבינו תם, האריכו בהבדלה זו משום חיבת היום, כדי לומר פעם אחת מעין ז׳ הבדלות. בדרך זו מבואר כל הפירוט של סוגי ההבדלות המגיעים לשבע במספר, כמו שכתוב בתוספות, ומיושבת השאלה גם באשר להבדלה ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳.
הרמב״ם בהלכות שבת (כט, כב), כותב את הדין של ליל יום טוב שחל להיות באחד בשבת, אבל אינו מפרט את נוסח הברכה.
נראה לומר שלדעתו, יש לומר את הנוסח הנזכר בסוגיין דהיינו: ׳בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת׳. נוסח המובא לפי השיטה, שצריך לומר מעין החתימה סמוך לחתימה, והרי כמבואר לעיל בבירור הלכה (דף קג, ב ציון ד), פוסק הרמב״ם כשיטה זו. מאידך, לא נתבארה שיטת הרמב״ם אם אומר בברכה זו ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳.
הטור כותב את הנוסח המלא כפי שכתוב בתוספות, וזו גם שיטת הרא״ש.
המחבר בשו״ע אינו פוסק דבר בענין זה, ואולם בבית יוסף הוא נוטה לקבל את מה שכותב הטור, ואומר שאין לחוש למה שכותב בספר אורחות חיים כנגד זה.

דף קד. **גמרא. מחתם מאי חתים, רב אמר: מקדש ישראל, ושמואל אמר: המבדיל בין קדש לחול.**

נוסח החתימה בברכת ההבדלה

בסוגיין מובאות מספר דעות לגבי נוסח החתימה. דעות מסוימות שנויות בשם תנאים בברייתות ודעות אחרות בשם אמוראים.
הרי״ף, הרמב״ם והרא״ש, פסקו הלכה כשמואל שיש לומר בחתימה ׳המבדיל בין קדש לחול׳. הרי״ף והרא״ש, מנמקים את ההלכה בכך, שהרי מבואר ׳דלייט עלה אביי אהא דרב׳. ונראה לומר, שפשוט הוא כי הלכה כרב או כשמואל שהם האמוראים הבאים בסוגיא להכריע אחר דברי התנאים, ומתוך הנחה זו מסיקים הרי״ף והרא״ש שיש לפסוק כשמואל במחלוקתו עם רב.
אמנם רשב״ם מוסיף הוכחה שיש לפסוק כשמואל, והיא על פי הסוגיא בחולין (דף כו, ב), בה נפסק לגבי נוסח ההבדלה של יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, שחותם ׳בין קדש לקדש׳, וכותב על זה הרשב״ם: ״מדהתם במוצאי שבת ליום טוב חתמינן ׳בין קדש לקדש׳, הכא במוצאי שבת לחול חתמינן ׳בין קדש לחול׳״.

דף קה. **גמרא. רב חיננא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, וקאי עלייהו רב המנונא סבא. אמרו ליה: זיל חזי אי מקדיש יומא, נפסיק ונקבעיה לשבתא, אמר להו: לא צריכיתו, שבתא קבעה נפשה. דאמר רב: כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש.**

שבת קובעת לקידוש

א. שיטת רש״י. סוגייתנו דנה במי שהיה אוכל בערב שבת מבעוד יום וקדש עליו היום. רש״י מפרש שתלמידי דרב סברו, שצריכים להפסיק את סעודתם על ידי עקירת שולחן כדי לקדש ולקבוע סעודה לשם שבת. אמר להם רב המנונא סבא שאין צורך בעקירת השולחן, כי כיון שחייבים להפסיק לאכול, המשך הסעודה מאליה נקבעת לשם שבת, ודי בפריסת מפה וקידוש. כך גם מפרשים הרשב״ם, תוספות, רשב״א (ק, א ד״ה כשם), וכעין זה מובא באוצר הגאונים (פיסקא ע״ר) ופסקי הרי״ד.
התוד״ה כך מפרשים את ההשואה שהשוה רב בין מעשר לקידוש, כשם שאמרו במעשר, במסכת ביצה (לה, א): ״היה אוכל באשכול וחשכה לו שבת, רבי אליעזר אומר יגמור, רבי יהושע אומר לא יגמור׳. ושם מדובר על אכילת ארעי של פירות שלא עישרן בכניסת השבת. ולרבי יהושע, שהלכה כמותו, לא יגמור אלא יפסיק אף על פי שהתחיל מבעוד יום ששבת קובעת למעשר, כך אסור לאכול בלי קידוש, וחייב להפסיק אף על פי שהתחיל מבעוד יום.
לפי רש״י, הסוגיא דנה בעיקרה בשאלת החיוב להפסיק כדי לקדש ולקבוע סעודת שבת, וסוגיא זו מקבילה לסוגיא דלעיל (בדף ק, א) בה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, באדם שהתחיל לאכול מבעוד יום וקידש עליו היום, לרבי יהודה חייבים להפסיק בעקירת שולחן ולרבי יוסי לא צריכים להפסיק כלל. שמואל שם פוסק שלא כרבי יהודה ושלא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש, ורש״י מסביר פה שגם רב סובר שמספיק לפרוס מפה ולקדש.

ב. שיטת הרי״ף ושיטת בעל המאור. הרי״ף מפרש שהדיון בסוגייתנו, הוא על זמן חיוב קידוש וסעודת שבת. תלמידי דרב חשבו שזמן החיוב היא מצאת הכוכבים, ואמר להם רב המנונא סבא שזמן החיוב הוא מספק חשיכה, כמו במעשר, שאסור לאכול בשבת מפירות שלא עישרן אפילו אכיל ארעי, ואיסורו מספק חשיכה, שמאז אין מעשרין את הודאי.
בעל המאור מפרש את הסוגיא בדרך הפוכה, שתלמידי דרב חשבו שזמן חיוב קידוש הוא משקיעת החמה, ורב המנונא סבא אמר להם שהחיוב הוא רק מהלילה ממש, שהוא צאת הכוכבים.
בעל המאור סובר שהאיסור של אכילת ארעי של פירות שלא עישרן, הוא כמו כן רק מצאת הכוכבים ולא מזמן ספק חשיכה, וכמוהו סובר גם שלטי הגבורים.
הראב״ד בהשגתו על בעל המאור, תולה את מחלוקת בעל המאור והרי״ף בהבדל הגירסאות, וגם הרמב״ן במלחמות תולה את פירושו של הרי״ף בגרסתו שהיא ׳אמרו ליה, זיל עיין אי נגה יומא׳, שמשמעותו לראות אם לילה ממש, ותשובתו של רב המנונא ׳לא צריכיתו׳ היא, שלא צריכים להמתין עד לילה ממש. בעל המאור נראה גרס כספרים שלנו, וגם הרא״ש מביא פירושו של בעל המאור בעקבות גרסת הספרים שהיא, ׳זיל חזי אי מקדיש יומא׳, שתלמידי דרב חשבו שצריכים כבר להפסיק ולקדש משעה שמתקדש היום שהוא משקיעת החמה, ורב המנונא אמר שאין הם צריכים להפסיק ולקדש משקיעה, כי חיוב קידוש הוא רק מחשיכה ממש. הרמב״ן כותב שהרי״ף קיבל את פירושו מרב האי גאון, וכך מובא בתשובה של רב האי גאון באוצר הגאונים (פיסקא רסט) וכך גורס ומפרש רבנו חננאל, וגם ספר המאורות ומהר״ם חלאווה גרסו ופירשו כרי״ף, וכן הוא במאירי.
אף דעתו של הראב״ד, בהשגה על בעל המאור נוטה לדעת הרי״ף.
לפי המבואר שדעת הרי״ף ודעת בעל המאור היא שנחלקו תלמידי דרב ורב המנונא סבא בשאלת זמן חיוב קידוש, הראיה ממעשר היא גם מהזמן בו פירות שלא עישרן נאסרים באכילת ארעי בשבת. הרי״ף מוכיח שאסור כבר מספק חשיכה לאכול אכילת ארעי, מהמשנה במסכת שבת (לד, א) ׳ספק חשיכה ספק אינה חשיכה, אין מעשרין את הוודאי׳. ומבואר פה ברמב״ן במלחמות, שמצות עונג שבת שזמנה משקידש היום, שהוא מספק חשיכה, היא גורמת לאכילת ארעי של שבת להיות כאכילת קבע לענין מעשר. לכן שנינו ׳ספק חשיכה ספק אינה חשיכה, אין מעשרין את הוודאי׳, מפני שהוקבע לחיוב מעשר ואסור להפריש משום מתקן.
בעל קרבן נתנאל (אות ה׳) מוסיף, שמתוך שלא הבדילו במשנה בין רב למעט, משמע שאפילו לצורך אכילת ארעי אין מעשרין את הוודאי משם שהוא מתקן, ואם היה עדיין מותר לאכול אכילת ארעי, לא היה בזה משום מתקן.
לעומת זאת, בעל המאור מוכיח שהאיסור במעשר הוא מחשיכה ממש, ממה ששנינו במסכת ביצה (לה, א) ׳חשיכה לילי שבת, רבי אליעזר אומר יגמור, רבי יהושע אומר לא יגמור׳, ושם מדובר על אכילת ארעי של פירות שלא עישרן, ואמר ׳חשכה׳ אלמא אין השבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי.
הרמב״ן מוכיח כדעת הרי״ף, שהשבת קובעת למעשר כבר מספק חשיכה, מהא דתניא במסכת ביצה (לה, א): ׳מעביר פירות ממקום למקום וקידש עליהם היום, רבי יהודה אומר, הלל עצמו אוסר׳. משמע שמשעה שקידש היום, שהוא משקיעת החמה, הפירות נקבעים למעשר. הרמב״ן דוחה את ראית בעל המאור, ומוכיח שבהרבה מקומות נאמר ׳חשיכה׳ והכוונה היא לשקיעה ולא לחשיכה ממש, כמו במסכת שבת (יט, ב) ׳ואין נותנים פת לתוך התנור ערב שבת עם חשיכה׳, וכיוצא בזה. גם רבינו דוד, הר״ן, ומהר״ם חלאווה מוכיחים כרי״ף, ודוחים את הוכחת בעל המאור כמו הרמב״ן.
לפי המבואר, הדיון בסוגיא לפי הרי״ף ובעל המאור, הוא לכאורה רק בשאלת זמן חיוב קידוש, אבל אין האמוראים דנים בשאלה אם צריך לעקור את השולחן, או די בפריסת מפה. שאלה זו נידונה לעיל (בדף ק, א) והמסקנה בסוגייתנו שצריכים להפסיק בהגיע הזמן, היא בין לדעת רבי יהודה שעוקר את השולחן, ובין לפסקו של שמואל שפורס מפה ומקדש. אולם וודאי הוא שסוגייתנו אינה כרבי יוסי שסובר שאינו צריך להפסיק כלל.
לעומת זאת, הרא״ש מסביר שנחלקו האמוראים גם בשאלה אם צריך לעקור את השולחן, או שדי בפריסת מפה. הקרבן נתנאל (אות ד) מסביר שהלשון ׳נפסיק ונקבעיה׳ בדברי תלמידי דרב, שמשמעותו עקירת השולחן, הביא את הרא״ש לפרש כן.
אולם משאר הראשונים המביאים את דברי הרי״ף, נראה שמפרשים שהדיון הוא רק בשאלת הזמן. בסופו של דבר, אין נפקא מינה לשאלת דרך ההפסקה, כיון שגם הרי״ף כותב במסקנה ׳הואיל וספק חשיכה ספק אינה חשיכה, פירסו מפה וקדשו׳, וכאמור לעיל. המאירי כותב שיש ספרים שאף גרסו כן בהדיא בדברי רב המנונא סבא.
כאמור, לרש״י לא נחלקו רב המנונא סבא ותלמידי דרב בשאלת זמן החיוב להפסיק ולקדש, אלא בשאלת דרך ההפסקה. אולם גם לרש״י יתכן שיש נפקא מינה לשאלת הזמן, אם נגרוס כרי״ף או כספרים שלפנינו. ספר ההשלמה והמכתם גורסים כרי״ף ׳זיל עיין אי נגה יומא׳ ומביאים מיד את פירושו של רש״י. כיון ש׳נגה יומא׳ כמבואר לעיל, משמעו חשיכה ממש, לפי רש״י, שלא נחלקו בזמן. זאת המסקנה שהחיוב להפסיק הוא מחשיכה ממש כבעל המאור, הפוכה ממסקנת הרי״ף על פי אותה גירסא. אבל אם רש״י גורס כספרים שלנו ׳אי מקדיש יומא׳,

שהוא כבר מספק חשיכה, מסקנת הסוגיא היא כרי״ף שמפסיקים מספק חשיכה, אף על פי שהגירסא היא כמו זו של בעל המאור.
אמנם אפשר גם לגרוס כספרים שלנו ולפרש כרי״ף, והכוונה של ׳מקדיש יומא׳ הוא מקדיש יומא ממש שהוא עם צאת הכוכבים. כך מפרשים בעל העיטור ורבינו דוד, וכמו כן הסמ״ג מוסיף מילה אחת ׳זיל חזי אי ׳ודאי׳ מקדיש יומא׳.

ג. שיטת הרמב״ם. הרמב״ם פוסק בהלכות ברכות שאם אמר ׳בואו ונקדש׳ אסור להמשיך לאכול עד שיקדשו. הכסף משנה מסביר, שסוגייתנו היא המקור לדברי הרמב״ם. לדעתו, מה שאמרו תלמידי דרב ׳זיל עיין אי נגה יומא, נפסיק ועקבעיה לשבתא׳, פירושו, לך לראות אם כבר ממש חושך, ואם כן נפסיק ונקבע את הסעודה לשם שבת על ידי שנאמר ׳בואו ונקדש׳. רב המנונא סבא אמר להם, שאין צורך לחכות עד חשיכה ממש, כי על ידי אמירתם נאסרים כבר קודם להמשיך עד שיקדשו.
אולם הכסף משנה מקשה שהרמב״ם עצמו פוסק בהלכות שבת, שמשקידש היום חייב להפסיק, אפילו לא אמר ׳בואו ונקדש׳. הכסף משנה מתרץ שבהלכות שבת, מדובר בוודאי חשיכה, וחייב להפסיק גם אם לא אמר ׳בואו ונקדש׳, ואילו בהלכות ברכות מדובר על הזמן שלפני חשיכה, ואז אינו חייב להפסיק אלא אם כן אמר ׳בואו ונקדש׳. יש לציין שיש דוחק בדברי הכסף משנה, כי בהלכות שבת משתמש הרמב״ם בביטוי ׳משקידש היום׳, שכונתו בדרך כלל לבין השמשות, והכסף משנה מפרש שכונת הרמב״ם באותה הלכה לחשיכה ממש שהוא צאת הכוכבים.
הכסף משנה כותב שההשואה שבין שבת למעשר היא שכשם ששבת קובעת למעשר שכבר מספק חשיכה אסור לאכול אכילת ארעי של פירות שלא עישרן, כך גם קובעת לקידוש כבר מספק חשיכה, והאכילה נאסרת על ידי אמירת ׳בואו ונקדש׳. אולם יש להעיר, שלכאורה הדברים אינם מקבילים, כי במעשר נאסר עליו לאכול בלי כל אמירה, ובקידוש, מספק חשיכה נאסר עליו לאכול רק על ידי אמירתו.
יוצא לפי הכסף משנה, שהסוגיא אינה דנה לא בעצם החיוב להפסיק כדי לקבוע סעודת שבת ולקדש, ולא בשעה שבה מתחייב מאליו להפסיק, אלא בשעה שבה אדם יכול לחייב את עצמו להפסיק כדי לקבוע סעודת שבת ולקדש, על ידי אמירתו ׳בואו ונקדש׳.
מקורם של דברי הרמב״ם בהלכות שבת, שמחשיכה, לפי הכסף משנה, חייב אף בלא אמירה להפסיק ולפרוס מפה ולקדש, הוא מן הסוגיא דלעיל (דף ק, א) בה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אם משקידש היום חייב להפסיק על ידי עקירת שולחן או לא. ושם פוסק שמואל שחייב להפסיק, אלא שמספיק לפרוס מפה ולקדש, והרמב״ם פוסק כשמואל.
הכסף משנה מסביר שלעומת הרמב״ם, מפרש הראב״ד שסוגייתנו אינה מדברת כלל על כגון שאמרו ׳בואו ונקדש׳ אלא מה ששבת קובעת לקידוש היינו שמאליה השבת קובעת חיוב להפסיק כדי לקבוע סעודת שבת ולקדש, כמו שמבואר לעיל בדעת הרי״ף.
הרדב״ז (ללשונות הרמב״ם סי׳ נב) מביא פירוש מעין זה של הכסף משנה ודוחה אותו, מפני שהיה על הרמב״ם לכתוב בפירוש שהדין שאדם מתחייב להפסיק על ידי אמירתו, הוא דווקא לפני חשיכה ממש. לכן מפרש הרדב״ז שהרמב״ם בהלכות ברכות איננו דן בשאלת החיוב להפסיק, אלא בשאלה אחרת, האם החיוב להפסיק הוא הפסק מהשתייה, שחייב לחזור ולברך, אם הוא עובר וממשיך לשתות. ועל זה כותב הרמב״ם שדווקא אם אמר ׳בואו ונקדש׳ חייב לחזור ולברך, כי נמלך משתייתו, אבל אם לא אמר ׳בואו ונקדש׳ אף על פי שאסור להמשיך לשתות, האיסור בעצמו איננו מהווה היסח הדעת מהשתיה. אולם גם האמירה לבד, בלי שיהיה חיוב להפסיק, אינה מחייבת ברכה מחדש. לכן הרמב״ם פוסק בסוף ההלכה בהלכות ברכות, שאם אמר ׳בואו ונבדיל׳ אינו צריך לחזור ולברך, אם רוצה להמשיך לשתות לפני הבדלה, כי איננו חייב להפסיק, והאמירה לבד איננה עקירה חשובה משתייתו.
הרדב״ז מסביר שהראב״ד החולק, סובר שעצם האיסור להמשיך, וכן אמירה לבד בלי שיש איסור להמשיך. הם כבר היסח הדעת וחייב אדם לחזור ולברך.

ד. פסק השו״ע. המחבר בשולחן ערוך (בסימן רעא, ה) פוסק כדברי הרמב״ם בהלכות ברכות שעל ידי אמירת ׳בואו ונקדש׳ נאסר על האדם לשתות עד שיקדש. המגן אברהם (סק״י) מראה על סתירה בין פסקי השולחן ערוך. כי על פי דברי המחבר ב׳כסף משנה׳ הרי ההלכה הנזכרת מדברת על זמן של ספק חשיכה כמבואר לעיל, ואילו לקמן (בסימן רצט, א) נפסק בשולחן ערוך בענין מוצאי שבת: ״אסור לאכול שום דבר או אפילו לשתות... משתחשך עד שיבדיל וכו׳״, ומבאר שם המגן אברהם (בסק״א) שאפילו מספק חשיכה (עיין במחצית השקל המסביר מה מביא את המגן אברהם להסביר כך). בעל מחצית השקל מיישב את הסתירה בכך, שהמחבר פוסק בהלכות הבדלה, שאסור להתחיל לאכול בספק חשיכה, ואפילו שלא אמר ׳בואו ונבדיל׳, כדעת הרא״ש והרי״ף שלא מדובר בסוגיא במקרה שאמר ׳בואו ונקדש׳ או ׳בואו ונבדיל׳, ולשיטה זו, בערב שבת חייב להפסיק לאכול גם כן מספק חשיכה אף אם לא אמר ׳בואו ונקדש׳. מתוך כך מפרש המגן אברהם את דעת הרמב״ם ואת מה שנפסק בשולחן ערוך, שאדם מתחייב להפסיק מאכילתו אם אמר ׳בואו ונקדש׳ היינו מבעוד יום שאז דווקא תלוי הדבר ברצונו של אדם, אבל כבר בספק חשיכה חייב אדם להפסיק לאכול גם אם לא אמר ׳בואו ונקדש׳ כמו שבמוצאי שבת אסור להתחיל לאכול גם אם לא אמר ׳בואו ונבדיל׳, וכדעת הרי״ף והרא״ש.
הט״ז בסימן רצט (סק״א) מפרש כי לפי הדעה הראשונה המובאת בשו״ע שם, שהיא דעת הרא״ש, אסור להתחיל לאכול לפני שיבדיל דווקא בחשיכה ממש, אבל בספק חשיכה עדיין מותר. לפי זה אין סתירה למעשה בין פסקי השולחן ערוך, מפני שבסימן רעא הוא מדבר על ספק חשיכה, ופוסק כרמב״ם שאמירתו ׳בואו ונקדש׳ באותה שעה מחייבת אותו להפסיק מלאכול, אבל בסימן רצט מדובר בוודאי חשיכה ואז דוקא השעה מחייבת אותו אף על פי שלא אמר ׳בואו ונבדיל׳, וזה מתאים גם לדעת הרמב״ם.
יתכן שאין כוונת בעל מגן אברהם לפרש על פי דבריו את סוגייתנו כמקור לדין שאם אמר ׳בואו ונקדש׳ מבעוד יום, שאסור להמשיך עד שיקדש, וכך משמע במחצית השקל. אלא שדין זה נובע ממקום אחר, והוא מתוך הסוגיא להלן (בדף קג, ב) בה למדנו כי אם אמרו ׳בואו ונברך׳, נאסר על המסובין לשתות עד שיברכו ברכת המזון. כמו כן אם אמר ׳בואו ונקדש׳ מבעוד יום, קבל על עצמו את השבת וחל עליו כבר חיוב להפסיק לאכול עד שיקדש. סוגיינתו תתפרש כפי שפירשה הרי״ף שמפסק חשיכה שבת קובעת לקידוש מאליה.
גם הב״ח (בסי׳ רעא ד״ה ואסור) כותב בדעת הטור שאם קבל עליו שבת מבעוד יום, אסור לטעום כלום עד שיקדש.
אמנם, אפשר שהמגן אברהם מפרש את סוגייתנו בדומה לפירושו של הכסף משנה, אלא בהקדמת הזמנים, כך שהסוגיא תהיה מקור לדבריו. לדעתו, תלמידי דרב חשבו שאמירת ׳בואו ונקדש׳ אינה מחייבת אותם להפסיק אלא בכניסת השבת שהיא ספק חשיכה, לכן אמרו לרב המנונא סבא ללכת לראות אם קדש היום (וגורס כגרסת הספרים שלנו וכגירסת בעל המאור המבוארת לעיל) שאם קדש היום סברו להפסיק לקבוע עצמם לסעודת שבת על ידי אמירת ׳בואו ונקדש׳. אמר להם רב המנונא סבא, שגם אם לא קדש היום אין צורך לחכות, כי על יד אמירתם אפילו מבעוד יום כבר נאסרים הם להמשיך עד שיקדשו. אולם משקדש היום, שהוא בספק חשיכה, נאסר עליהם מאליו להמשיך בסעודה עד שיקדשו, כמבואר בסוגיא (בדף ק, א) המוזכרת לעיל, בה פוסק שמואל שמשקידש היום ואדם נמצא בתוך הסעודה פורס מפה ומקדש.
ההשוואה בסוגיא שבין מעשר לקידוש תוסבר לפירוש המגן אברהם בדרך המוסברת בשולחן ערוך הרב (סי׳ רעא קונטרס אחרון סק״ה), ולפיה כמו שמעשר אם אמר ׳פירות אלו לשבת׳ חל עליהם שם שבת מיד, ואסור מיד לאכול מהם אכילת ארעי כמו בשבת עצמה (כדתנן בפרק ד דמעשרות משנה ב ובפרק ד דעדויות משנה י), כך גם אם אמר ׳בואו ונקדש׳ אפילו מבעוד יום, נאסר עליו לאכול עד שיקדש.
בשולחן ערוך הרב (סי׳ רעא סעיפים ט וי״ד) בעל כף החיים (סקל״ב) והמשנה ברורה (סקי״ט) פוסקים כמגן אברהם שמספק חשיכה חייב להפסיק, והוא כשיטת הרי״ף כמבואר לעיל, ואם אמר ׳בואו ונקדש׳ אפילו מבעוד יום חייב להפסיק, כהבנת המגן אברהם בדברי הרמב״ם.

ה. קידוש לפני הזמן. לעיל נתבאר כי גם לפי הרי״ף וגם לפי בעל המאור דנה סוגייתנו בשאלה מאיזה שעה חייב אדם להפסיק אכילתו ולקדש. אמנם, יש לשאול אם מותר לקדש גם לפני שעה זו?
לכאורה נראה, שזו הסיבה שתלמידי דרב רצו שרב המנונא סבא יבדוק אם כבר החשיך. כך משמע מתוך דברי הר״ן שהן סברו שאינם יכולים לקדש לפני הזמן, שהוא לדעתם חשיכה ממש, לכן שלחו את רב המנונא סבא לבדוק אם הגיע הזמן ׳דיכלי למקבעיה׳. גם רב המנונא סבא אמר להן ״אין אתם צריכין להמתין... אתם יכולים לקבעה ולקדש כיון שהוא בין השמשות״, משמע שכיון שהוא בין השמשות יכולים לקבעה ולקדש, אבל לפני כן לא יכולים לקבעה ולקדש.
בעל שלטי הגבורים פוסק במפורש שאין לקדש לפני הזמן, ומקורו מסוגייתנו וגם מתוך הדרשה (בדף קו, א) ׳זכרהו על היין בכניסתו׳ משמע בכניסתו ממש, וכן משמע מרש״י שם ד״ה לקדשו ׳משמע משעה שמתקדש היום׳. אולם הרמב״ם כותב (שבת כט יא): ״שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתה בין קודם לשעה זו כמעט״. משמע שגם זמן מועט קודם לשעה שמתקדש היום היא בכלל מה שאמרו ׳זכרהו... בכניסתו׳, וכן כותב הביאור הלכה בסי׳ רעא ד״ה מיד (בסוף העמוד).
המאירי כותב שתלמידי דרב חשבו שבין השמשות חלה השבת על האדם רק אם הוא מקבלה על עצמו בפירוש, ושהיא חלה על האדם בעל כרחו רק מחשיכה ממש. הוא מפרש בשתי דרכים את הסיבה לכך שתלמידי דרב לא רצו לקבל על עצמם את השבת בין השמשות ורצו לחכות דווקא לחשיכה ממש: הפירוש הראשון הוא, שלמרות שכבר הפסיקו לאכול ופרסו מפה, לא רצו להראות כממהרים לחזור לאכילתם. לפירוש השני, לא רצו להפסיק לאכול לפני שחייבים להפסיק, וכך גם מסביר רבינו דוד. לפי שני הפירושים משמע שמותר לקדש לפני הזמן, אחרת היה מסביר המאירי בפשטות שרצו לדעת אם הגיע הזמן, כי לפני כן אסור לקדש.
הבית יוסף בתחילת סימן רעא כותב שדעת הטור היא שיכול לקדש מבעוד יום, וזה אף על פי שזמן החיוב להפסיק ולקדש הוא לרוב הראשונים רק מספק חשיכה כמבואר לעיל. לדעתו זו היא גם דעת הרא״ש והרמב״ם והרשב״א בשם רב האי והראב״ד.
הבית יוסף מביא מקור לדין זה ממסכת ברכות (כז, ב) בה למדנו ש׳רב צלי של שבת בערב שבת׳ ושואלים ׳ואומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על

הכוס? ולמסקנה 'ת"ש דאמר רב נחמן אמר שמואל: מתפלל אדם על שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס' ופירשו הראשונים 'ואומר קדושה על הכוס' היינו מיד לאחר שמתפלל אף על פי שעוד יום.
מהסוגיא בברכות קשה על הר"ן, שמשמע מדבריו שאין לקדש לפני הזמן, שהוא לדעתו בין השמשות.
הפרי מגדים (במשבצות זהב, תחילת סי' רצט), כותב שלדעת הר"ן רב היה מתפלל מבעוד יום אבל הוא לא היה מקדש עד בין השמשות, אולם דברי הפרי מגדים אינם מתאימים למסקנת הסוגיא בה משמע שמותר אף לקדש מבעוד יום. אפשר להסביר את דברי הפרי מגדים בשתי דרכים: האחת, לדעת הר"ן, לא היתה כוונת השאלה בברכות אם אומר קדושה על הכוס מבעוד יום, אלא השאלה היא אם אומר קדושה על הכוס מבין השמשות, והספק היה במה שנחלקו תלמידי דרב ורב המנונא, אם זמן קידוש הוא מבין השמשות או דווקא מחשיכה ממש. שאלה זו נפשטה מדברי שמואל שאפשר כבר לקדש מבין השמשות וכמו שאמר רב המנונא סבא בסוגייתנו. אפשרות שניה היא, שכונת הפרי מגדים לומר שלמרות שבסוגיא בברכות נפשטה השאלה מדברי שמואל שמותר לקדש מבעוד יום, אבל הר"ן מפרש את סוגייתנו בפסחים והיא אליבא דרב, ומסוגייתנו מוכח שרב חולק על שמואל וסובר שאין לקדש לפני הזמן. לכן מוכח שמה שאמרו בברכות ש'רב צלי של שבת בערב שבת' היינו התפלל דוקא, אבל לא קדש עד בין השמשות.
הצל"ח לסוגייתנו כותב בדעת הרי"ף כמו שביארנו בדעת הר"ן, שאסור לקדש לפני הזמן, אולם הוא מקשה שדבר מוסכם הוא שאפשר לקדש מבעוד יום. אכן הרי"ף במסכת ברכות, מביא את דברי שמואל 'מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס'. לכן הצל"ח מסביר שגם לדעת הרי"ף והר"ן, אם תחילת קביעת הסעודה היא לשם שבת, אפשר לקדש מבעוד יום, כפשטות משמעות הסוגיא במסכת ברכות. אבל סוגייתנו מדברת במצב שתחילת קביעת הסעודה היתה לשם חול, ובמצב זה צריכים היכר לכך שהמשך הסעודה היא לשם שבת. תלמידי דרב חשבו שרק מחשיכה, שאז שבת בוודאי, ניכר שהמשך הסעודה היא לשם שבת, ורב המנונא סבא אמר שהאיסור לאכול משקיעה מהוה היכר מספיק שהמשך הסעודה הוא לשם שבת ואפשר לפרוס מפה ולקדש.

דף קה. **גמרא. אמר רב: לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת. והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן, אבל אתחולי לא מתחלינן. ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה, אבל בשתיה לא. ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה.**

הגה. יש אומרים דאסור לשתות מים בין מנחה למעריב בשבת דאז חוזרים הנשמות לגידהנם, ועל כן אין לאכול סעודה שלישית בין מנחה למעריב אלא יאכל אותה קודם מנחה. ויש אומרים דיותר טוב להתפלל מנחה תחילה, וכן נוהגים לכתחילה בכל מדינות אלו. מכל מקום אין לשתות מים מן הנהרות, אבל בבית שרי וכל שכן שאר משקין. ויש אומרים דאין אסור אלא תוך י"ב חודש על אביו ואמו. ויש אומרים דאיסור זה של שתית מים אינו רק בערב שבת.
(הגהת הרמ"א אורח חיים רצא, ב – צויין בהלכה ברורה)

אין מפסיקין להבדלה

א. האם מפסיקים להבדלה? בסוגייתנו מבואר, שלדעת רב מי שהיה יושב ואוכל מבעוד יום בשבת, אינו צריך להפסיק מאכילתו במוצאי שבת כדי להבדיל. אמנם לעיל (ק, א) אמר שמואל 'כשם שמפסיקים לקידוש כך מפסיקים להבדלה' ונחלקו הראשונים בשאלה, האם רב ושמואל חולקים והלכה כמי.
הרא"ש מביא בשם בעל העיטור (הלכות מצה ומרור, ד' כוסות) שרב ושמואל אינם חולקים אלא שמדברים על זמנים שונים. רב אמר שאין מפסיקים להבדלה בספק חשיכה, אבל מודה שבוודאי חשיכה מפסיקים. ושמואל דבר על וודאי חשכה שאז חייבים להפסיק, אבל הוא מודה לרב שמספק חשיכה אין חיוב להפסיק. כמו כן כתוב בסמ"ג בשם הרי"ף, שאין צריכים להפסיק בספק חשיכה, אבל בודאי חשיכה צריכים להפסיק. וכן כתוב בשם הרי"ף בהגהות מיימוניות (שבת כט, יב, אות ר) במהרי"ק (שורש צו בסופו) בשלטי הגבורים (דף כא, ב בדפי הרי"ף, אות ג) ובט"ז (סי' רצט סק"א).
דבר זה אינו מפורש בדברי הרי"ף, אבל מתוך שהוא מפרש את הנאמר בתחילת הסוגיא, ששבת קובעת לקידוש, שהוא בספק חשיכה, מבינים בדעתו שכמו כן מה ששבת אינה קובעת להבדלה, היינו בספק חשיכה, אבל בוודאי חשיכה, השבת קובעת להבדלה וחייב להפסיק ולהבדיל.
הרא"ש (סי' יב) מקשה על שיטה זו וזו לשונו: "ורחוק מן הדעת הוא לומר, דשקלא וטריא דהש"ס דמפליג בין הפסקה דקידוש להבדלה, ובין שתיה לאכילה, ובין חמרא ומיא, איירי בספק חשיכה דוקא". לכן מפרש הרא"ש, שרב סובר שאין מפסיקים אף בחשיכה וודאי, והוא חולק על שמואל, והרא"ש פוסק כרב שאין מפסיקים אף בחשיכה ודאי.
בעל קרבן נתנאל (שם אות ח) מקשה על שיטת הרא"ש מהברייתא המובאת בסוגייתנו: "תני משמיה דרבי עקיבא, כל הטועם כלום קודם שיבדיל, מיתתו באסכרה". הוא מבאר שאם אסור לטעום כלום, קל וחומר שצריך להפסיק באמצע סעודתו, אפילו התחיל בהיתר. (עיין במסכת שבת פרק ראשון ברא"ש סי' יח שהוכיח בעל קרבן נתנאל קל וחומר זה מדברי הרא"ש במסכת ברכות.) הוא מסביר שמכח קושיא זו, הגיע בעל העיטור למסקנתו, שגם רב מודה שצריך להפסיק. כדי לישב שיטת הרא"ש, הוא מסיק שברייתא זו, לדעת הרא"ש, לא נשנית בי רבי חייא ורבי אושעיא, ולפיכך אין להקשות ממנה על רב.
כאמור, הסמ"ג ועוד פוסקים, כותבים שדעת הרי"ף היא שאין מפסיקים בספק חשיכה, אבל בחשיכה וודאי כן מפסיקים. לעומתם, בעל המאור מבין שדעת הרי"ף היא אף בוודאי חשיכה אין מפסיקים, וכן דעת הר"ן, המאירי, רבנו דוד, מהר"ם חלאווה, הרי"ד בפסקיו והריטב"א בשם הר"י קראקושא (דף צט, ב, בסופו). גם בעל העטור עצמו כותב, שדעת הרי"ף אינה כדעתו.
בעלי שתי שיטות אלו נחלקו בפשט סוגיית הגמרא: הסוברים שצריכים להפסיק בכל אופן בוודאי חשיכה, מפרשים שתלמידי דרב שרצו להשוות בין קידוש להבדלה, חשבו שצריכים להפסיק בספק חשיכה גם בהבדלה. ורב עמרם שאמר להם ששבת אינה קובעת להבדלה, כוונתו היתה שלא צריכים להפסיק בספק חשיכה, אבל בוודאי חשיכה צריכים להפסיק, וכמו שתלמידי דרב חשבו בענין כניסת השבת, לפני שרב המנונא אמר להם ששבת קובעת לקידוש.
לעומת זאת הר"ן מפרש, שמתחילת הסוגיא בה נלמד הדין ששבת קובעת לקידוש, מתוך השוואה לדין ששבת קובעת למעשר, התחדשו שני דינים: תחילה עצם הדין ששבת קובעת לקידוש ושצריכים להפסיק. ושנית, זמן החיוב להפסיק, שהוא מספק חשיכה. תלמידי דרב כאשר רצו להשוות דין הבדלה לדין קידוש, רצו לעשות זאת לענין עצם החיוב להפסיק אבל לא רצו לומר שחיוב זה יהיה כבר בספק חשיכה גם בהבדלה, כי וודאי מאחרים את צאת השבת, ורצו להפסיק בחשיכה ממש. לכן כאשר אמר להם רב עמרם בשם רב, ששבת אינה קובעת להבדלה, כוונתו היתה שלא צריכים להפסיק להבדלה כלל, אפילו בחשיכה בוודאי.
גם הגר"א סובר, שדעת הרי"ף היא, שאין מפסיקים להבדלה אף בוודאי חשיכה. הוא מוכיח זאת בביאורו (רצט, א) מתוך שהרי"ף פוסק בתחילת הפרק (דף יט, ב בדפי הרי"ף), שדברי שמואל, שאמר מפסיקים להבדלה, ליתא, וזה בגלל דברי רב בסוגייתנו, שאמר שאין מפסיקים. אילו סבר הרי"ף שלרב דוקא בספק חשיכה אין מפסיקים, לא היה צורך לומר שרב ושמואל חולקים, והיה אפשר לפרש כבעל העיטור. אלא מוכח שהרי"ף סבור, שלרב אין מפסיקים אף בודאי חשיכה.
נראה שגם דעת בעל המאור היא, שאין מפסיקים אפילו בוודאי חשיכה. הוא מסביר שהדין שבת קובעת לקידוש, הוא בוודאי חשיכה, לכן כאשר אמרו שאינה קובעת להבדלה, היינו אפילו בוודאי חשיכה.
נראה שגם רש"י ורשב"ם סוברים שאין מפסיקים כלל אפילו מוודאי חשיכה. כאמור בציון א הם מסבירים שהדיון של הסוגיא לא היה בשאלה מתי מפסיקים אלא רק איך מפסיקים, ולכן כאשר אמרו 'שבת אינה קובעת להבדלה' הכונה היתה שלא צריכים להפסיק כלל, לא בעקירת שולחן ולא בפריסת מפה, ואין כאן כל הבדל בין ספק חשיכה לוודאי חשיכה.
בטעם ההבדל שבין קידוש להבדלה, הרשב"ם כותב שלגבי הבדלה כבוד השבת הוא שיהא גומר, ולכן רק לאחר מכן יבדיל. המגן אברהם (רצט, סק"ב) כותב בשם רבנו בחיי בספר שולחן ארבע, שאם היה מפסיק, הוא נראה כמגרש המלך, ומבואר בלבושי שרד, שכונתו בהבאת דברי רבנו בחיי היא, להוסיף שישנו גם איסור להפסיק, ולא רק שאינו חייב.
ישנה שיטה שלישית, והיא של בעל הלכות גדולות (הלכות קידוש והבדלה, עמ' 60, הוצאת מקיצי נרדמים) המביא רק את דברי שמואל. והרי"ד בפסקיו מבאר, שבעל הלכות גדולות פוסק כשמואל שמפסיקים בניגוד לרב, גם בעל העיטור מביא שגם דעת רי"צ גיאות לפסוק כשמואל.

ב. שיטת ההלכה. הרמב"ם (שבת כט, יב) כותב 'גומר סעודתו'. משמע שאינו צריך להפסיק עד שיגמור סעודתו, אפילו בוודאי חשיכה.
המחבר בשולחן ערוך מביא בתחילה את דעת הרא"ש אין צריך להפסיק אף בוודאי חשיכה, ואחר כך מביא את שיטת הסמ"ג בדעת הרי"ף בשם 'יש אומרים' שבוודאי חשיכה צריך להפסיק.
הרמב"ם מוסיף בהלכות ברכות, שאם היו שותים ואמרו 'בואו ונקדש קידוש היום' נאסר עליהם לשתות עד שיקדשו, ואם רצו לחזור לשתות קודם שיקדשו, אף על פי שאינם רשאים, צריכים לחזור ולברך, אבל אם אמרו 'בואו ונבדיל' אין צריכים לחזור ולברך. לעיל בציון א מובאים דברי הכסף משנה שסוגייתנו היא המקור להלכה זו. לפי הכסף משנה, מה שאמרו תלמידי דרב בערב שבת 'נפסוק ונקבעיה' היינו שיקבעו עצמם לסעודת שבת על ידי שיאמרו 'בואו ונקדש'. מסקנת הסוגיא היא, לפי פירוש זה, שבקידוש בספק חשיכה אינם חייבים להפסיק אלא אם כן אמרו 'בואו ונקדש'. תוך כדי כך חשבו תלמידי רב שכשם שבקידוש, אף על פי שאינם חייבים להפסיק בספק חשיכה, אם אמרו 'בואו ונקדש' חייבים להפסיק, כך גם בהבדלה, אף על פי שאין חייבים להפסיק אפילו בחשיכה ודאית, אם אמרו 'בואו ונבדיל' חייבים להפסיק, ואסור לאכול עד שיבדילו. ורב עמרם אמר להם, לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת, ולכן אפילו אמרו 'בואו ונבדיל', אינם חייבים להפסיק. וכיון שאינו חייב להפסיק ולהבדיל, גם אמירתו אינה היסח הדעת מאכילתו, ואינו חייב לחזור ולברך כדי להמשיך לאכול.

לעומת הכסף משנה, הרדב״ז מסביר שהרמב״ם לא למד את דין ׳בואו ונקדש׳ מסוגייתנו, אלא מהסוגיא בדף קג, ב, הדנה בדין אם אמרו ׳בואו ונברך׳. לדעת הרמב״ם, יש לדמות בין אמירת ׳בואו ונברך׳ לאמירת ׳בואו ונקדש׳, אבל הוא מבחין בין אלה לאמירת ׳בואו ונבדיל׳. לפי הרדב״ז, הרמב״ם למד דבר זה לא מתוך הסוגיא אלא מסברת עצמו, שבקידוש האמירה היא היסח הדעת, כיון שישנו גם איסור מצד עצמו להמשיך לאכול, אבל בהבדלה כיון שאין איסור ממילא להמשיך לאכול, גם האמירה ׳בואו ונבדיל׳ אינה היסח דעת המחייבת לברך מחדש.

הראב״ד, משיג על הרמב״ם וסובר שעצם האיסור להמשיך לבד מחייב אותו לברך מחדש. וכן אמירתו אפילו שאין איסור מצד עצמו להמשיך לאכול הוא היסח הדעת המחייבו לברך מחדש, וגם באמירת ׳בואו ונבדיל׳.

המחבר בשולחן ערוך (רצט, ב) מביא את דעת הרמב״ם ואחר כך כותב ׳ויש מי שחולק׳. הט״ז והמגן אברהם מסבירים, שהדעה החולקת היא דעת הראב״ד. אולם בבאר הגולה ובביאור הגר״א מבואר, שזו דעת המהרי״ק, שדבריו מובאים בבית יוסף. המהרי״ק (שורש צו) סובר כסמ״ג בדעת הרי״ף, שבמוצאי שבת אין צריכים להפסיק לאכול בספק חשיכה, אבל בוודאי חשיכה צריכים להפסיק. הוא סובר, שאף על פי שהגיע הזמן שחייב להפסיק, מכל מקום אם עבר והמשיך לאכול, אינו חייב לברך. אבל אם אמר ׳בואו ונקדש׳ או ׳בואו ונבדיל׳, היסח דעתו וחייב לברך מחדש. אולם לדעתו, המדובר דווקא בהגיע הזמן בו הוא חייב מן הדין מצד עצמו להפסיק.

מבואר, כי לפי הראב״ד אם הגיע הזמן אסור להמשיך לאכול. ואילו לפי המהרי״ק אינו צריך לחזור ולברך, אם לא אמר ׳בואו ונקדש׳ או ׳בואו ונבדיל׳. דעת בעל באר הגולה והגר״א היא כי ׳יש מי שחולק׳ הוא המהרי״ק, מפני שבהלכות קידוש בסימן רעא, ה, מביא מחבר השולחן ערוך רק את דעת הרמב״ם, שאם אמר ׳בואו ונקדש׳, אם רוצה לחזור ולשתות אף על פי שאינו רשאי, חייב לברך, ואם הדעה החולקת בסימן רצט היא דעת הראב״ד, היה צריך להביא בהלכות קידוש, שיש אומרים שאם הגיע הזמן שחייב להפסיק, וממשיך לאכול אף על פי שאינו רשאי, חייב לברך. ודבר זה לא מוזכר. לעומת זאת, ההלכה המוזכרת בהלכות קידוש, מתאימה גם לדעת המהרי״ק, שלדעתו החיוב להפסיק בערב שבת הוא בספק חשיכה, ובכל זאת אינו חייב לחזור ולברך, אלא אם אמר ׳בואו ונקדש׳.

ג. זמן איסור התחלת אכילה לפני הבדלה. בסוגיין מבואר שאין צריכים להפסיק כדי להבדיל במוצאי שבת, אם אמנם התחיל לאכול מבעוד יום. אולם אסור להתחיל לאכול במוצאי שבת לפני שיבדיל, אלא שלא מפורש זמן התחלת איסור זה.

הריא״ז בפסקיו, כותב שהאיסור לשתות לפני הבדלה הוא רק בוודאי חשיכה, ולא בבין השמשות, כי מוסיפים מהחול אל הקודש. ומסתבר שכך יהיה דעתו גם בהתחלת אכילה, מכיון שהשוו בין שתיה ובין התחלת אכילה.

הט״ז (רצט, סק״א) לומד מהסוגיא שיש הקבלה בין השעה עליה חידש רב שאין צריכים להפסיק במוצאי שבת מאכילה שהתחיל בה מבעוד יום, לשעה בה אסור להתחיל באכילה. לכן לפי הסמ״ג בדעת הרי״ף, הסובר שחידושו של רב היה, שבספק חשיכה אינו צריך להפסיק אבל בוודאי חשיכה צריך להפסיק, האיסור להתחיל הוא מספק חשיכה. אבל לפי הרא״ש שסובר שאין מפסיקים כלל להבדלה גם בוודאי חשיכה, וזה עיקר חידושו של רב, האיסור להתחיל הוא רק בוודאי חשיכה אבל בספק חשיכה מותר עדיין להתחיל. הט״ז מוסיף סברא ׳דמנא לך לבקש חומרא דהתחלה, קודם עיקר חיוב הקביעות להבדלה׳. הוא גם מדייק מלשון השולחן ערוך, שאכן כך הדין לשיטת הרא״ש, מפני שכתוב בתחילת הסעיף ׳ואסור לאכול משתחשך׳, ומשמעו מחשיכה ודאית.

המגן אברהם (סק״א) חולק על הט״ז וסובר כי לפי שתי הדעות אסור להתחיל לאכול מספק חשיכה, וכך גם דעת הב״ח.

במחצית השקל (כאן וסי׳ רעא סק״י), מבואר שהמגן אברהם לא חש לדיוקו של הט״ז. לדעתו הרא״ש סובר שהסוגיא מדברת בכל גווני בין בספק חשיכה בין בודאי חשיכה. רב חידש שאין מפסיקים כלל לא בספק חשיכה ואפילו לא בוודאי חשיכה, וכך גם לענין התחלה אסור בין בספק חשיכה ובין בוודאי חשיכה.

לעומת דיוקו של הט״ז מן הסוגיא מדייק המחצית השקל מלשון השולחן ערוך, שלא נחלקו הדעות בשאלת השעה בה אסור להתחיל לאכול. כאשר מובא דעת ה׳יש אומרים׳ בשולחן ערוך, מוזכר רק הדין שמפסיקים בוודאי חשיכה, אולם לא מוזכר דבר באשר לשעת האיסור להתחיל. משמע, שלא נחלקו הדעות בזה. ואם כן גם דעת הרא״ש היא שאסור להתחיל כבר בספק חשיכה. לפי זה יש לומר שדברי מחבר השולחן ערוך בראש הסעיף באומרו ׳אסור לאכול... משתחשך׳ הם לאו דווקא, והכונה היא לספק חשיכה.

נראה שהמגן אברהם יודה שדעת בעל המאור היא שמותר להתחיל לאכול במוצאי שבת בספק חשיכה. כפי שמבואר בבירור הלכה בציון הקודם, בעל המאור סובר, שבכניסת השבת החיוב להפסיק הוא רק בוודאי חשיכה, וכמו כן חידושו של רב שאינו צריך להפסיק להבדלה, הוא באותה שעה. מסתבר שכל הסוגיא לדעתו מדברת על וודאי חשיכה, וגם כאשר אמרו שאסור להתחיל לאכול במוצאי שבת לפני הבדלה, היינו בוודאי חשיכה.

וכך כותב בעל ביאור הלכה בדעתו של בעל המאור. מסקנת בעל ביאור הלכה היא כמגן אברהם, שלדעתו, דעת כל הראשונים חוץ מבעל המאור, היא שאסור להתחיל לאכול בספק חשיכה. אולם במשנה ברורה כותב, שאם לא אכל מקודם סעודה שלישית, צריך לאכול אפילו אחר שקיעה, וזה על פי דבריו בסוף באור הלכה, ׳ונראה שבמקום הדחק סומכים על הרז״ה׳.

ד. שתיה לפני הבדלה. אף על פי שאין מפסיקים מלאכול כדי להבדיל, מפסיקים מלשתות. נחלק הראשונים אם הכונה היא לכל שתיה כולל שתיה שבתוך הסעודה, או שהכונה היא דווקא לשתיה בלי סעודה.

התוד״ה אבל כותבים, שהכוונה היא שמפסיקים משתיה בלי סעודה שאין בה קביעות, אבל אין מפסיקים משתיה בתוך הסעודה. מחבר ספר המאורות מסביר שכיון שמותר להמשיך את הסעודה מוכח שמותר גם להמשיך לשתות, כי אי אפשר לאכול מבלי לשתות, אולם הוא מביא שיטה שניה הסוברת שאמנם אי אפשר לאכול בלי לשתות, אבל מכיון שמותר לשתות מים, אסור לשתות יין אפילו בתוך הסעודה. גם בפסקי הרי״ד משמע שצריכים להפסיק משתיה שבתוך הסעודה, מתוך שהוא כותב ׳שאסור לשתות יין קודם הבדלה, ואף על פי שנמשכה סעודתו׳.

המאירי כותב: ״וכל שהוא בסעודת אכילה, מיהא אינו מפסיק אפילו השתיה... ויש חולקים בזו, ואל תחוש לדבריהם״. גם בבית יוסף נפסק, שצריך להפסיק שתיה שלא בתוך הסעודה, אבל אינו צריך להפסיק את השתיה שבתוך הסעודה.

ה. משקים האסורים לפני הבדלה. על מה שלמדנו שאסור לשתות לפני הבדלה, הוסיפו פירוט ׳לא אמרן אלא חמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה׳. לכאורה הסיבה לכך שפירטו גם יין וגם שיכר, היא כדי שלא נחשוב שדווקא יין אסור לשתות מפני שמבדילים עליו, אלא שאסור לשתות אף שאר משקים, ורק מים התירו מפני שאינם חשובים כלל. כך משמע ברמב״ם הפוסק שאסור לשתות עד שיבדיל בלי לפרט, ומפרט רק מים להיתר.

הרי״ד בפסקיו גורס ׳ולא אמרן אלא חמרא, אבל מיא ושיכרא לית לן בה׳. לפי גרסא זו המסקנה שמותר לשתות כל משקים לפני הבדלה חוץ מיין.

בעל נמוקי יוסף סובר שחמרא ושיכרא בסוגיא, הם דוגמאות למשקים הראויים להבדלה, ואותם אסור לשתות לפני הבדלה, אבל כל משקה שאינו ראוי להבדלה, מותר לשתות ולאו דווקא מים. בהערות באר משה הנדפסים על הנמוקי יוסף, מובאת הסברה שאסור לשתות כדי שיבדיל על יין מצוה לתאבון, לכן מותר לשתות כל שאר משקים שאינם ראויים להבדלה.

מחבר השולחן ערוך פוסק, שאסור לשתות יין או שאר משקים חוץ ממים.

ו. התחלה לשתיית מים. מן הלשון ושתיה נמי לא אמרן אלא חמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה, משמע בפשטות שהיא נמשכת ממה שאמרו ׳מפסק נמי לא אמרן אלא באכילה אבל בשתיה לא׳. ואם כן האיסור לשתות הוא אף כשהתחיל בשתיה מבעוד יום, וההיתר לשתות מים הוא גם כן דווקא כאשר התחיל לשתות מבעוד יום, אבל אסור להתחיל בשתית מים לאחר חשיכה. כך מביא מהר״ם חלאווה בשם בעל העיטור ומקצת מפרשים, וכך מבין גם החתם סופר את דעת התוספות (ד״ה והנ״מ) כפי שיבואר בהמשך, בסעיף ז, בדין אכילה ושתיה אחרי מנחה.

אולם רש״י ורשב״ם שניהם כותבים ׳ולא אמרן דלא מתחלי אלא בחמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה׳. משמע מדבריהם שהאיסור בחמרא ושיכרא הוא דווקא להתחיל, אבל אם נמשכה שתייתם מבעוד יום מותר להמשיך, אבל מים מותר אף להתחיל בשתייתם אחרי חשיכה. המהרש״ל בחכמת שלמה סובר שדברי רש״י ורשב״ם ׳דלא מתחלי׳ ביחס ליין ושיכרא הם לאו דווקא, וכן מוכח מהסוגיא, שכן אחרת לא יהיה הבדל בין אכילה לשתיה, ובגמרא הבחינו במפורש בדבר. אמנם מה שכתבו רש״י ורשב״ם לשון ׳מתחלי׳ הוא לצורך ההמשך, שבמים מותר אף להתחיל. המהרש״א כותב שאינו יודע מה הכריח אותם לפרש כן, והוא מפני שמפשטות הסוגיא משמע שמדברים על הפסקה משתיה קודמת.

במרדכי מובאת סברה להבדל בין אכילה לשתיה, שאין השתיה דומה לאכילת סעודה שנמשכת עד שתגמר וכולה דבר אחד הוא, מה שאין כן בשתיה שאין לה קבע, כל כוס עומדת בפני עצמה, והרי היא כהתחלת שתיה ולכן מפסיקים. לפי זה מובן שההיתר לשתות מים הוא אף להתחיל. מעין זה כותבים גם בעל העיטור, המהרש״א והמהרש״ל. וצריך עיון בדברי מהר״ם חלאווה המביא בדעת בעל העיטור שההיתר לשתות מים הוא דוקא אם התחיל מבעוד יום, והרי בדברי העיטור לפנינו מפורש שמותר אף להתחיל.

מהר״ם חלאווה עצמו דוחה את דעת הסוברים שאסור להתחיל בשתית מים לפני הבדלה, וכותב ׳מדקאמר (דבי רב אשי) לא קפדי כלל (אמיא) משמע לא קפדי כלל׳.

ברמב״ם יש שתי הלכות בפרק כט מהלכות שבת, בהן הוא דן באכילה ושתיה לפני הבדלה. בהלכה ה פוסק הרמב״ם שאסור להתחיל לאכול ולשתות לפני הבדלה. ובהלכה יב הוא דן על מי שאוכל ושותה מבעוד יום. את ההיתר לשתות מים מביא הוא בהלכה ה. משמע שהוא פוסק שמותר אף להתחיל בשתית מים לפני הבדלה.

בשלחן ערוך בסימן רצט נפסק שמותר לשתות מים, לפני שמזכיר את ענין המתחיל מבעוד יום, משמע שגם לדעתו מותר אף להתחיל בשתית מים לפני הבדלה.

ז. אכילה ושתיה אחרי מנחה. בסוגייתנו משמע שהיו אוכלים ושותים סמוך לחשיכה, שהרי למדנו שאם היו אוכלים אינם צריכים להפסיק, ואם היו שותים

צריכים להפסיק. התוספות (בד״ה והנ״מ) מקשים שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב, ושר״ת געור ברבנו משולם שהנהיג לאכול סעודה שלישית אחרי מנחה, מפני שכתוב במדרש שהשותה מים בשבת בין השמשות גוזל קרוביו מתים, ובקושי התירו אכילה בערב יום כיפור ובשבת של ערב תשעה באב אחרי מנחה. התוספות מתרצים שהמדובר בסוגייתנו הוא שהתחילו לאכול לפני מנחה בהיתר, ובאמצע הסעודה התפללו מנחה, וכיון שהתחילו בהיתר מותר להמשיך גם לאחר מנחה.

בעל ספר המנהיג (הוצאת מוסד הרב קוק ח״א הלכות שבת עמ׳ קפו-קפח) ובעל שבלי הלקט (סי׳ קכז) כותבים, שאין ללמוד מכאן שמותר לאכול בין מנחה למעריב, כי מדובר שאכלו באקראי בעלמא.

החת״ם סופר מדייק מדברי התוספות, שסוגייתנו עוסקת בענין שהתחילו בהיתר לפני מנחה, ומה שנאסר במפורש במדרש הוא שתית מים בין השמשות. ומכאן שדעת התוספות היא, שאף מים אסור לשתות אלא אם התחיל בשתייתם מבעוד יום, וזה שלא כדעת רש״י כמבואר לעיל, הסובר במים שמותר אף להתחיל בשתייתם לפני הבדלה.

אולם לכאורה אפשר לדחות דיוק זה בדברי התוספות ולהבדיל בין מה שהתוספות אסרו להתחיל אפילו בשתיית מים, שהוא דוקא בין מנחה למעריב, ובין הסוגיה המתירה שתית מים, שמדברת על שתיה לאחר שהתפלל מעריב לפני הבדלה, ואז מותר אף להתחיל בשתית מים. מנהג זה שלא לאכול בין מנחה למעריב, המהרש״א מבין מדברי התוספות, שהוא אף בחול, וכן משמע מלשון המדרש כפי שמובא בספר המנהיג. מדרש זה מופיע במדרש שוחר טוב (הוצאת בובר יא, ו, באמצעו) בלי להזכיר שבת. גם מדברי ר״ת שבספר הישר משמע, שיש איסור בכל יום ובמיוחד בשבת (מהדורת ווין סי׳ תרכ ותרכ״ב ד״ה ועוד, ומהדורת רוזנטל חלק שו״ת סי׳ מה, ו, ומ״ח יב).

המרדכי מביא שרבינו משולם השיב לר״ת, שבמדרש שלו הגירסא היתה השותה מים ׳בערב שבת׳ מפני שהמתים עייפים מן הדין שסבלו כל השבוע ולכן הם שותים, ועל כן השותה באותה שעה גוזל את המתים.

אולם המרדכי מכריע כר״ת, וגורס השותה מים ׳במנחה בשבת׳ שהמתים שותים באותה שעה, כי חוזרים הם אז לדינם לאחר שבת. דעת המרדכי היא שמאותו טעם אומרים ׳צדקתך צדק׳ בשבת במנחה, כצידוק הדין על המתים שחוזרים לדינם, ולא כתשובת הגאונים שהוא כצידוק הדין על פטירתו של משה רבנו שהיתה בשבת במנחה ומוכיח המרדכי שמשה רבינו לא נפטר בשבת כי אם בערב שבת.

רבנו בחיי בפירושו לתורה (שמות כ, ח) מביא שהיו לפניו שתי גרסאות במדרש, האחת ׳בערב שבת׳ כגרסת רבינו משולם, ואחת ׳בשבת׳ כגרסת התוספות והמרדכי. רבינו ירוחם (נתיב יב חלק א) כותב שרב שר שלום גאון גורס ׳בערב שבת׳, וכך היא גירסת בעל הגהות מימוניות שבת ל, י. כך אמנם נמצא במדרש גן עדן (אוצר המדרשים אייזנשטיין עמ׳ 89, ובספר בית המדרש ח״ה עמ׳ 43).

אולם כאמור במדרש שוחר טוב לפנינו, לא מוזכר לא שבת ולא ערב שבת, ונראה שגם בעל המנהיג ובעל שבלי הלקט בשם תשובת הגאונים, לא גרסו לא שבת ולא ערב שבת.

בעל אור זרוע בהלכות מוצאי שבת (סי׳ פט) מקשה שלדברי ר״ת דווקא מים אותם יש לאסור, אבל אכילה ושתית יין ושכר יש להתיר. הוא מוכיח מסוגיתנו ומדעת שמואל שמפסיקים להבדלה, שמותר לאכול בין מנחה למעריב. אולם בנוגע לקושיתו, יש להתיר אכילה ושתית יין ושכר, כותב בעל הפרישה (סי׳ רצט סק״ט) שאסור לקבוע סעודה דלמא ישתה מים. מסקנת בעל אור זרוע היא שכל זמן שלא התפללו כל הציבור, יש ליחיד להקדים תפילת מנחה לסעודה שלישית. אבל לאחר שהתפללו כל הציבור מנחה בבית הכנסת, יש לחוש לדעת ר״ת ולא לאכול. אולם לבסוף כותב הוא שנראה בעיניו שהנוהג אז לאכול לא הפסיד. המהרי״ל (ספר מהרי״ל עמ׳ כח, א) התיר לאכול סעודה שלישית, כל עוד שלא אכל כל הציבור אפילו אם אכלו רוב הציבור, אבל לאחר שהתפללו כל הציבור ויצאו מבית הכנסת, היה אומר לתלמידים לדחות את סעודתם עד אחר ערבית.

המגן אברהם (רצא סק״ד) מביא דבר המהרי״ל הללו ומבין שלאחר שיצאו הציבור מבית הכנסת אסור לאכול אפילו שהיחיד לא התפלל עדיין. המגן אברהם מקשה על המהרי״ל ׳וכי בשביל זה תדחה סעודה שלישית׳? מדברי בעל הגהות מיימוניות (שבת ל, י) משמע שהמהר״ם היה אוכל סעודה שלישית דוקא אחרי מנחה גם כאשר התפלל עם הציבור. אולם בתשובות מהר״ם (מהדורת רבינוביץ סי׳ שכא) כתוב, שאין להתיר לאכול סעודה שלישית בין מנחה למעריב.

בספר שבלי הלקט (סי׳ קכז) מובא, שבשאלת חלום ששאל הצדיק ר׳ יעקב ממרויש, השיבו לו ׳ואכלתם אכול ושבוע והללתם את שם ד׳ אלוקיכם, וראיה לדבר יום הכיפורים ותשעה באב ושאר תעניות׳. הדברים מובאים בשו״ת מן השמים, (הוצאה עם הערות קסת הסופר סי׳ לט עמ׳ 37). ושם מבואר שהובן כי התשובה היא שמותר.

לעומת התוספות, פוסק הרמב״ם (שבת ל, י) ׳יתפלל מנחה ואחר כך יקבע סעודה שלישית׳.

בעל הגהות מיימוניות שם מבאר שבמסכת שבת (קיח, א) למדנו שסעודת שבת היא מן המנחה ולמעלה, והרי אסור לאכול לפני שיתפלל מנחה, לכן משמע שסעודה שלישית זמנה אחרי תפלת מנחה.

אמנם זו ראיה רק לסוברים שאסור לאכול אף סעודה קטנה, ממנחה גדולה ואילך כל עוד לא התפלל, אבל לסוברים שמותר אין מכאן ראיה, שהרי סעודת שבת נחשבת סעודה קטנה, ומותר לאכלה גם לפני שהתפלל מנחה. (בענין איסור אכילה לפני מנחה, עיין השיטות השונות בבירור הלכה למסכת שבת ט, ב).

הרמ״א מזכיר מספר הגבלות לאיסור שתיה בין מנחה למעריב, שמקורם בדברי הראשונים ומדיוק בלשון המדרש. מתוך שסיבת האיסור היא שגוזל את קרוביו המתים, המרדכי אומר שהאיסור הוא דווקא למתאבל על שבעה קרובים שחייב אדם להתאבל עליהם, ובשם רבינו יחיאל הוא כותב, שגם זה דוקא תוך יב חודש שהגוף קיים והנשמה עולה ויורדת, אבל לאחר יב חודש הגוף כלה והנשמה עולה ואינה יורדת.

עוד כותב בעל הגהות מיימוניות שהאיסור לשתות הוא דווקא מן הנהרות, אבל בתוך הבית מותר. וזה על פי המובא במדרש שהמתים שותים מנהר היוצא מגן עדן.

הדעה האחרונה המובאת ברמ״א, היא דעת רבינו משולם, שאין איסור אלא בערב שבת, מלשון הרמ״א משמע, שיש לנהוג כדעה שאין לשתות מים מהנהר בשבת בין מנחה למעריב, כי זה מובא כדעה כללית ושאר ההלכות מובאות בשם ׳יש אומרים׳.

דף קה. **גמרא. בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק: מי שלא קידש בערב שבת, מהו שיקדש והולך כל היום כולו? אמר ליה: מדאמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל השבת כולו, הכא נמי מי שלא קידש בערב שבת, מקדש והולך כל היום כולו.**

מי שלא קידש בערב שבת

מדברי הרשב״ם (בד״ה דאי לא), משמע שהאמור כאן ש׳מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך בכל היום כולו׳ הוא במי שאירע לו מקרה שלא קיים דברי חכמים, וגם אדם הפושע שלא קידש במזיד. כך כותב גם הרמב״ם, שהלכה זו היא בין בשוגג בין במזיד.

לעומתם כותב רב עמרם גאון בסידורו (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ׳ סז, אות טו) שדין זה אמור על מי שנאנס מחמת שכרות או מחמת שינה או מכל דבר שיש בו אונס. וכן כתוב בסידור רש״י (שבתות, תפז, עמ׳ 245, הוצ׳ קריה נאמנה, תשכג) ובמחזור ויטרי (אות קט עמ׳ 86) ובדומה לזה באורחות חיים (הלכות קידוש היום אות ב עמ׳ קלט). והטור מסיק מתוך דברי רב עמרם גאון, שבא להוציא מכלל זה את מי שלא קידש במזיד, דהוא אינו יכול לחזור ולקדש.

הב״ח מסביר שמחלוקתם של הרמב״ם ורב עמרם גאון, תלויה בשאלה האם דין מי שלא קידש כדין מי שלא התפלל דמי. כלומר, שהשאלה היא אם זמנו של הקידוש הוא רק בלילה שהוא עת כניסת השבת, ומה שיכול לקדש למחרת, הוא רק כתשלומים, כעין מה שמצינו לגבי תפילה שאם לא התפלל תפילה אחת משלים אותה אחר כך גם שלא בזמנה. או, פירוש הסוגיא הוא שכל יום השבת נחשב לזמן הקידוש, אלא שעיקר המצוה הוא לקדש מיד.

רב עמרם גאון סובר, שדין מי שלא קידש בלילה כדין מי שלא התפלל דמי, ולכן יכול לקדש למחרת רק אם שכח או נאנס, שכן גם בתפילה לא מצינו תשלומים אלא בכגון זה.

לכאורה קשה על שיטה זו, מן הסוגיא לקמן (עמוד ב) בה למדנו: ״ואם איתא לישבקיה למחרת וליעביד בה תרתי״. משמע, שאין הקידוש ביום בא כתשלומים, וניתן לכתחילה לדחותו עד למחר. אולם אפשר לומר, שמי שאין לו אלא כוס אחד, נקרא אונס, ולכן חשבה הגמרא שידחה את הקידוש עד למחר.

לעומת זאת הרמב״ם סובר שאין לדמות קידוש לתפילה, וגם מי שלא קידש במזיד, יכול לקדש במשך כל היום, שכן עדיין זהו זמנו של הקידוש ואינו מקדש בתורת תשלומים.

בסוגיית הגמרא נלמד דין הקידוש מהדין הדומה בהבדלה. ״דאמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל השבת כולו״. לכאורה יש ללמוד מזה, שאין כל הבדל בין קידוש להבדלה. וכן משמע ברמב״ם שכותב הכל בהלכה אחת. כלומר שגם בהבדלה יכול להבדיל למחר ועד סוף יום שלישי אפילו אם לא הבדיל במוצאי שבת במזיד.

נראה שיש להסביר את שיטת הרמב״ם, לפי מה שכותב המאירי בתענית (ל, ב) והמובא לקמן בבירור הלכה (דף קו, א ציון ד) שכל הימים שאחר השבת עד סוף יום שלישי נקראים מוצאי שבת. לפי זה אין ההבדלה באה בתורת תשלומים, אלא כזמן קבוע להבדלה כבקידוש.

מלשון השולחן ערוך, נראה שיש לדייק, שיש הבדל בין קידוש והבדלה, שכן בהלכה שלפנינו פוסק המחבר במפורש כרמב״ם, שמדובר על מי שלא קידש בין בשוגג ובין במזיד. ואולם בסי׳ רצט ו, פוסק המחבר לענין הבדלה, שאם שכח ולא הבדיל, מבדיל ביום שלמחרת או אפילו בימים שלאחריו. משמע שהדברים אמורים רק במי ששכח ולא במי שלא הבדיל במזיד. מסתבר לכן, שטעמו של השולחן ערוך הוא, שזמנה של הבדלה הוא רק במוצאי שבת, ולאחר מכן יכול לעשות את ההבדלה כתשלומים בלבד, ולכן כמו בתפילה כך בהבדלה יש תשלומים רק למי ששכח. מה שאין כן לגבי קידוש שזמנו בכל השבת, ולכן גם מי שלא קידש בלילה במזיד, מקדש והולך בכל היום כולו. ועיין עוד בענין מי שלא הבדיל במוצאי שבת, בבירור הלכה לקמן דף קז, א.

המאירי בשם הגאונים ואורחות חיים (הלכות קידוש היום אות ג) בשם בעלי התוספות, כותבים שאף על פי שיכול לקדש בכל היום כולו, מכל מקום אין אומרים 'ויכולו' אלא בלילה, שזהו סימן כניסת היום בו נגמרה מלאכת ד' בבריאת העולם. הלכה זו מובאת במגיד משנה על הרמב"ם, והרמ"א מוסיף אותה בהגהתו לשולחן ערוך.

הגר"א בביאורו מסביר, שלא נתקן לומר 'ויכולו' אלא בערב שבת בלבד, וזה על פי הגמרא בשבת (קיט, ב) אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר 'ויכולו' משמע ערב שבת דוקא.

האורחות חיים בהלכות קידוש היום (אות ב) כותב שמי שלא קידש בלילה שצריך לקדש ביום, מברך תחילה את קידוש היום ורק אחר כך את קידוש הלילה משום שכבוד היום עדיף. מדבריו אלו משמע שצריך לקדש פעמיים, פעם אחת לשם הקידוש של היום ופעם שניה לשם תשלומים. בפוסקים לא נזכר דין זה במפורש, אולם בעל ערוך השולחן (סי' קיב) ובעל כף החיים (סק"נ) כותבים שאינו צריך לעשות קידוש פעמיים, אלא שבפעם אחת מברך את ברכת הקידוש של הלילה, ומכוון לצאת גם ידי חובת הקידוש של היום.

מסתבר לומר, שלדעתם אין הקידוש הנעשה ביום במקום בלילה, בא בתורת תשלומים, אלא בדרך האמורה למעלה שכל השבת נחשבת לזמן הקידוש, ומשום כך יכול בקידוש היום לומר גם ברכת קידוש הלילה ולצאת ידי חובת כל הקידושים כולם.

דף קה. גמרא. איתיביה: כבוד יום וכבוד לילה, כבוד יום קודם. ואם אין לו אלא כוס אחד, אומר עליו קידוש היום, מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום.

קידוש וסעודה ביום ובלילה - מה עדיף?

א. ביאור הסוגיה. רש"י ורשב"ם מפרשים את לשון הברייתא 'כבוד היום קודם' שפירושה שיש עדיפות לסעודת היום על סעודת הלילה, ולכן אם יש לאדם מספיק יין ומגדים רק לסעודה אחת, יניחם לסעודת הבוקר. אולם זה אמור דווקא בנוגע לצרכי הסעודות, אבל אם יש לו רק כוס אחת של יין, יש עדיפות לקידוש היום, שהוא הקידוש שבלילה בכניסת היום, על שאר צרכי הסעודות בין של יום ובין של לילה. כפירוש רש"י מפרשים גם הרי"ד בפסקיו כאן וארחות חיים (דין שלש סעודות אות ה).

כמו כן משמע ממסכת גיטין, שיש עדיפות לסעודת היום על סעודת הלילה. שם (לח, ב) מובא: "דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבת (בזמן ישיבת בית המדרש) ואחת קבעה סעודתא בערב שבת, ושתיהן נעקרו". ומפרש שם רש"י בפירוש ראשון, שאחת קבעה סעודתא בערב שבת היינו בליל-שבת, ומשפחה זו העדיפה סעודת ליל שבת על סעודת היום, בניגוד לדין שכבוד היום קודם, ולכן נעקרה.

הר"ש סירילאו בפירושו לירושלמי במסכת ברכות (פרק ז הלכה ה) מביא מספר טעמים לדין זה שכבוד היום קודם לכבוד הלילה: טעם אחד, בדומה לפורים, שבפורים סעודת היום היא הסעודה העיקרית. טעם אחר, בפסוק המדובר על המן שאכלו במדבר בשבת נאמר (שמות טז, כה) 'ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לד'. ועוד טעם נוסף, שהנס שהמן לא הבאיש בשבת ניכר היה דווקא ביום, ובלילה לא היה ניכר דבר מיוחד, שכן בכל לילות השבוע אכלו את המן שירד בבוקר של אותו יום.

ענין הנידון אצלנו בברייתא נידון גם בירושלמי במסכת ברכות (ז, ה) וזו לשון הירושלמי: "אמר רבי תנחום בר יודן, כבוד היום קודם לכבוד הלילה, קדושת הלילה קודמת לקדושת היום. איזהו כבוד היום? רבי יוסי בשם רבי יעקב בר אחא ורבי אלעזר ברבי יוסף בשם רב, בורא פרי הגפן".

מפירוש הפני משה משמע שמה שאמרו 'איזהו כבוד היום... בורא פרי הגפן', אין הכוונה לברכת 'בורא פרי הגפן' של קידוש היום, אלא הכוונה היא לסעודה חשובה שצריכים לשתות בה יין. ונמצא שמפרש את הירושלמי כפי שרש"י ורשב"ם מפרשים את סוגייתנו, שצרכי סעודת היום קודמים לצרכי סעודת הלילה, אבל בנוגע לקידוש, קדושת הלילה קודמת לקדושת היום, וכך מפרש גם הר"ש סירילאו את הירושלמי.

לעומת זאת התוספות אצלנו בפסחים (קיג, א בד"ה דמשייר), מסבירים אחרת גם את סוגייתנו וגם את הירושלמי. הם מסבירים, כי מה שאמרו בסוגייתנו 'קידוש היום קודם לכבוד היום', פירושו שקידוש של ליל שבת קודם לקידוש של שבת ביום, ו'כבוד יום' האמור כאן פירושו, קידוש של היום. הם מביאים הוכחה מדברי הירושלמי 'איזהו כבוד היום בורא פרי הגפן', שבפשטות משמע שהכוונה היא לברכת 'בורא פרי הגפן' של הקידוש שביום.

בדברי התוספות לא נתבאר אם כוונתם לומר שבכל הברייתא כוונת המלים 'כבוד היום' היא לקידוש של היום, או שדווקא בסיפא של הברייתא, בה נאמר 'קידוש היום' קודם ל'כבוד היום', שאליה התיחסו התוספות בפירוש. אם בכל הברייתא פירושו של 'כבוד היום' הוא קידוש של היום, וכך כותב בעל מראה הפנים בהסברת דבריהם, הרי כאשר אמרו 'כבוד היום קודם לכבוד לילה', הפירוש הוא שקידוש של יום קודם לצרכי סעודת לילה. ולפי זה לכאורה אין מקור לכך שצרכי סעודת יום קודמים לצרכי סעודת לילה.

אמנם יתכן שכוונת התוספות לומר שרק בסיפא של הברייתא פירושו של 'כבוד היום' הוא קידוש של היום, והתנא משמיע לנו שקידוש של הלילה קודם לקידוש של היום. אבל 'כבוד היום' ברישא היא כפשוטו, שצרכי סעודת יום קודמים לצרכי סעודת לילה. מדברי הבית יוסף (בסימן רעא ד"ה ואם) משמע שכך מפרש הוא את דעת התוספות, מתוך שבתחילת דבריו, לפני שמביא את דברי התוספות, וגם בסוף דבריו אחר הבאת דברי התוספות, כותב הוא שכבוד יום של צרכי סעודה קודם לכבוד לילה, משמע שדעתו היא שהתוספות מודים לדין זה.

כאמור, התוספות מביאים הוכחה מלשון הירושלמי 'איזהו כבוד יום, בורא פרי הגפן', שכבוד היום כוונתו קידוש, ומפורש שם בסיפא 'קדושת לילה קודמת לקדושת יום', אם כן מוכרחים לומר שהשאלה 'איזהו כבוד יום', מכוונת לנאמר ברישא ש'כבוד יום קודם לכבוד לילה', והכוונה היא שקידוש של היום קודם לכבוד לילה. לפי זה מוכח כהבנת המראה הפנים בתוספות. אולם בעל המראה הפנים בעצמו מקשה שדוחק לומר שבמימרא אחת מדברים פעמיים על קידוש של היום, פעם אחת בשם כבוד היום ופעם אחת בשם קדושת יום. מתוך כך הוא מסיק שגרסת התוספות בירושלמי היתה כגרסא בסוגייתנו בבבלי, שגם בסיפא נאמר ש'קדושת הלילה קודמת לכבוד היום'. לפי זה הוא מפרש כשיטתו בדעת התוספות, שהשאלה 'איזה כבוד יום', מכוונת גם לרישא וגם לסיפא, ואם כן כבוד היום קודם לכבוד הלילה, הוא קידוש של היום הקודם לצרכי סעודת לילה, ובסיפא קידוש של הלילה קודם לקידוש של היום.

הסבר לכך למה קידוש של היום לא נקרא 'קידוש' אלא 'כבוד יום', ניתן להבין מתוך דברי המאירי בסוגייתנו. הוא כותב שקידוש הלילה קודם לקידוש היום, מפני שקידוש הלילה יש בו קדושת היום, מה שאין כן בקידוש היום שאין בו אלא ברכת 'בורא פרי הגפן'. הרשב"ם (בדף קו, א בד"ה אמר רב יהודה) כותב בשם בעל השאילתות, שהסיבה שמברכים ביום על כוס יין, היא משום כבוד שבת לחלק בין מידת שבת למידת חול, ולזה די בברכת 'בורא פרי הגפן' בלי קדושת היום.

לפי הבנת מראה הפנים בתוספות, שהנאמר ברישא 'כבוד יום קודם לכבוד לילה', פירושו קידוש של יום קודם לכבוד הלילה, ולכאורה אין מקור לומר שצרכי סעודת היום קודמים לצרכי סעודת הלילה, ניתן לפרש את מה שאמרו במסכת גיטין שנעקרה משפחה אחת שקבעה סעודתא בערב שבת כפירושו השני של רש"י שם, שקבעו את סעודתם ביום שישי לפני כניסת השבת, ומתוך כך נכנסו לשבת שבעים. הריטב"א שם מביא פירוש זה כפירוש העיקרי מפני שהביטוי 'ערב שבת' משמעותו יום ששי לפני כניסת השבת ולא ליל שבת.

ב. פסק הרמב"ם. בעין משפט ובהלכה ברורה צויינה ההלכה שברמב"ם לפנינו, אף כי בהלכה זו לא מוזכר דין כבוד יום כלל. הדבר שקשור לסוגייתנו בדברי הרמב"ם הוא שעיקר הקידוש הוא בלילה, והוא מתוך מה שאמרו 'ואם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום'. דין זה נלמד בפירוש גם בסוגיא דלקמן (קו, א). אמנם צריך בירור למה משמיט הרמב"ם את דברי הברייתא שכבוד יום קודם לכבוד לילה, אף אם נאמר שהרמב"ם סובר כתוספות וכירושלמי, וכפי שהבינם מראה הפנים, שאין מקור לכך שכבוד היום קודם לכבוד הלילה, עדיין לא מובן מדוע הרמב"ם אינו מזכיר את דין עדיפות קידוש היום על כבוד הלילה?

ג. דעת השולחן ערוך. בשולחן ערוך מובאת לשון הברייתא שכבוד יום קודם לכבוד לילה, אבל שלא כרגיל, אין הדין מובא כפסק הלכה, אלא אגב הבירור של ההלכה העוסקת בחובה להעדיף את הקידוש הלילה על כל צרכי השבת האחרים, מלבד פת. המחבר בשולחן ערוך מסביר שאין להקשות על דין זה מסוגייתנו, בה נאמר שכבוד יום קודם לכבוד לילה, כי הכוונה היא לא על קידוש אלא על שאר צרכי הסעודה. לא ברור בלשון השולחן ערוך אם כוונתו כרש"י, שצרכי סעודת יום קודמים לצרכי סעודת לילה, או שכוונתו במה שאמר שסוגייתנו מדברת על צרכי סעודה, היא לצרכי סעודת לילה, ושקידוש של היום קודם להם, אבל לא קודם לקידוש של הלילה, וכדעת התוספות לפי בעל מראה הפנים.

מלבד הנפקא מינה בין רש"י ובין תוספות בשאלה אם צרכי סעודת יום קודמים לצרכי סעודת לילה, ישנה עוד נפקא מינה, והיא השאלה: קידוש של יום וצרכי סעודת יום איזה עדיף? לפי רש"י, מפורשים בברייתא שני דינים: שצרכי סעודת יום קודמים לצרכי סעודת לילה, ושקידוש של הלילה קודם לצרכי סעודת היום. אולם אין בירור בדין העדיפות של קידוש של יום וצרכי סעודת יום.

לפי התוספות, מפורש בברייתא שקידוש של יום קודם לצרכי סעודת הלילה, ושקידוש של הלילה קודם לקידוש של יום. נראה בפשטות שכשם שקידוש של היום קודם לצרכי סעודת לילה, כך גם קודם לשאר צרכי סעודת היום, כי לפי שיטה זו, ש'כבוד היום' שמוזכר בכל הברייתא, פירושו קידוש של היום, נראה שעיקר כבוד היום הוא בקידוש של היום, וכפי שהבאנו מהרשב"ם בשם השאילתות שקידוש זה הוא משום כבוד שבת, כדי להבדיל בין סעודה של שבת ושל חול, ועדיף לכבד את היום ביין ופת בלבד מאשר בסעודה דשנה בלי יין.

המגן אברהם בסק"ג מסתפק אם 'כבוד היום' היינו צרכי סעודת היום, קודם לקידוש היום, או שעדיף לקנות פת לצורך סעודה קטנה ובמותר לקנות יין לקידוש של יום ולא שאר צרכי סעודה. נראה שספיקו הוא בין פירושו של רש"י לפירוש התוספות. הוא מביא דברי הר"ן (דף כב, א בדפי הרי"ף ד"ה אין לי) שקידוש של יום אינו בא משום קדושת היום אלא לצורך כבוד סעודת היום, כדי להשוותה לסעודת הלילה, מפני שכבוד היום קודם לכבוד הלילה, המגן אברהם מדייק

מדברים אלה שצרכי הסעודה עצמה עדיפים על קידוש הבא מחמת כבודה, והקידוש הוא כטפל לסעודה עצמה (כך מבואר במחצית השקל ובלבושי שרד).
נראה ששיטה זו היא כשיטת רש״י, שכבוד היום שאמרו בברייתא שקודם לכבוד לילה, הוא צרכי סעודת היום.
אמנם מה שכותב המגן אברהם, שיקנה יין ולסעודה יסתפק בפת, נראה שהוא כדעת התוספות, שעיקר כבוד היום הוא ביין לקידוש, ואכן בעל האליה רבה מכריע כך מתוך דברי התוספות.
לכאורה מוכח שזו דעת התוספות, כי הם סוברים (באותו דיבור דלעיל) שדווקא הקידוש של הלילה קודם לקידוש של היום, אבל הבדלה אינה קודמת לקידוש של היום, רק ליין הבא לצורך סעודת היום ולא לצורך קידוש, אם כן קידוש של היום שקודם להבדלה, כל שכן קודם לצרכי סעודת היום שאפילו הבדלה קודמת להם.
גם בעל ערוך השולחן (סעיף י) פוסק שיקנה פת בלבד לסעודה ובמותר יקנה יין לקידוש של היום, מכח דברי הירושלמי ׳איזהו כבוד היום בורא פרי הגפן׳ וכדעת התוספות שכבוד היום הוא בקידוש.
לעומת זאת בבית יוסף מפורש שכבוד היום קודם לקידוש היום, וכפי שבארנו לעיל נראה שדעת הבית יוסף היא שמה שאמרו התוספות שכבוד היום היינו קידוש היום, הוא דווקא במה שאמרו בסיפא שקידוש של הלילה קודם לכבוד היום, אבל ברישא כאשר אמרו שכבוד היום קודם לכבוד הלילה, פירושו צרכי סעודת היום ושהם עיקר כבוד היום וקודמים לצרכי סעודת הלילה. מסתבר שדעתו בשולחן ערוך כדעתו בבית יוסף, ומה שאמר כבוד היום קודם לכבוד הלילה היינו צרכי סעודת היום, והם קודמים לצרכי סעודת הלילה ואף לקידוש של היום. הט״ז כותב בסק״ג שקידוש הלילה קודם לצרכי סעודת היום וכל שכן לקידוש של היום, משמע שגם דעתו היא שצרכי סעודת היום עדיפים על קידוש של היום.
נראה שבעל המשנה ברורה מפרש שספקו של המגן אברהם איננו בשאלה איזה עדיף קידוש של היום, או כבוד היום. הוא כותב בפשטות שכבוד היום עדיף מקידוש של היום, אלא שהספק הוא עד איזו מידה כבוד היום עדיף מקידוש היום. המשנה ברורה מכריע שצרכי הסעודה ההכרחיים לכבוד היום זה פת או בנוסף לפת גם כסא דהרסנא, וכפי שכותב בביאור הלכה. דווקא אלו הם הקודמים ליין של קידוש היום, אבל לצרכי הסעודה שמעבר לזה, יין לקידוש של היום קודם.
כאמור בעל ערוך השולחן פוסק שקידוש של היום קודם לשאר צרכי סעודת היום חוץ מפת, וזה מכח הירושלמי. הוא מפרש שבכל הברייתא ׳כבוד היום׳ פירושו קידוש של יום, וכמבואר לעיל. לפי זה אין לכאורה מקור לכך שצרכי סעודת היום קודמים לצרכי סעודת הלילה. אולם אף על פי כן הוא פוסק בסעיף ט שצרכי סעודת היום קודמים לצרכי סעודת הלילה.
נראה שדעתו היא שאין הכוונה במה שאמרו בירושלמי ׳איזהו כבוד היום בורא פרי הגפן׳ שכבוד היום הוא קידוש של יום ותו לא, אלא הכוונה היא שזה עיקר כבוד היום, ואמנם הוא קודם לשאר צרכי סעודת היום, ואף על פי כן קידוש של הלילה קודם גם לו, אבל מה שאמרו ׳כבוד היום קודם לכבוד הלילה׳, פירושו שכל עניני כבוד היום קודמים לכבוד הלילה, וכך גם מתפרשת דעת התוספות.
בעל עיניים למשפט מציין גם את ההלכה בשולחן ערוך סי׳ רפט בה נפסק שצריך להיות שולחנו ערוך בסעודת שחרית כמו בסעודת לילה. הגר״א בביאורו מציין כמקור לדין זה את סוגייתנו שכבוד היום קודם לכבוד הלילה. ואולי כוונת הגר״א לומר עוד, לא רק כדברי מחבר השולחן ערוך שיהיה שולחנו ערוך ׳כמו בסעודת לילה׳, אלא שיש לתת עדיפות לסעודת היום.
המהרש״ל בים של שלמה במסכת גיטין (פרק ד סי׳ נא) קורא תגר על המנהג המצוי שמרבים בסעודת ליל שבת יותר מסעודת היום. הוא כותב שיש להקפיד למעשה לנהוג ההפך, כפי היוצא מסוגייתנו. אולם כאמור אינו מוכח שלכל הדעות כך יוצא מסוגייתנו, ואפשר שנהגו להרבות בסעודת הלילה מתוך שהסתמכו על דעת התוספות כפי שמבין בעל מראה הפנים וסוברים שלפי פירוש זה לא מוזכרת עדיפות של סעודת יום על סעודת לילה.
מכל מקום גם מחבר המשנה ברורה בסק״ט מסיק, שמתוך שכבוד היום קודם לכבוד הלילה, יניח מיני מגדים ליום יותר מאשר ללילה.

דף קה: גמרא. **ומי אמרינן חביבה מצוה בשעתה? והא תניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחד, מניחו עד לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו, ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה. אמר ליה: ...שאני לן בין עיולי יומא לאפוקי יומא.**

כוס של הבדלה וברכת המזון

א. שיטת רבינו ניסים. לעיל בדף קב, ב דנים התוספות (בד״ה מניחו), בקושית רבינו ניסים, כיצד מצאנו שבברייתא התירו לאכול לפני הבדלה, הרי בדף קה, א אסרו לאכול לפני הבדלה, ומצאנו בדף קז, א שאמימר לן בתענית כאשר לא היה לו יין להבדלה. התוספות מביאים שרבנו ניסים בעצמו מתרץ, שהברייתא מדברת דווקא במי שהתחיל לאכול את סעודתו מבעוד יום, לכן אם יש לו שתי כוסות יין, מבדיל ואחר כך מברך ברכת המזון, ואם אין לו אלא כוס אחת בלבד, מברך ברכת המזון על הכוס ואחר כך מבדיל על אותה כוס. דעת רבינו ניסים היא, שאין אפשרות אחרת, שברכת המזון תהיה קודמת להבדלה, כיון שאסור לאכול לפני הבדלה בכל אופן.
יש לכאורה לומר שמהלך הסוגיא אצלנו הוא, דווקא לדעת שמואל שמפסיקים להבדלה. ונראה שכך הבין מחבר מעיל שמואל (מובא באספת זקנים) את דעת התוספות אצלנו (ד״ה ש״מ תמני ודף קב, ב ד״ה מניחו) שדווקא לדעת שמואל אם יש לו שתי כוסות יבדיל תחילה, כי מתוך שמפסיק מיד עם צאת השבת הרי זאת שעתה של הבדלה, ולכן יש הוה אמינא לומר שגם אם יש לו כוס אחת בלבד יבדיל תחילה כי חביבה מצוה בשעתה, אף על פי שיפסיד על ידי זה כוס של ברכת המזון. לעומת זאת לדעת רב לעיל (קה, א) כיון שאין מפסיקים להבדלה לדעתו, שעתה של הבדלה היא רק לאחר שגמר סעודתו בברכת המזון, לכן אפילו אם יש לו שתי כוסות, גומר סעודתו, מברך ברכת המזון בתחילה, ואחר כך מבדיל. לפי זה וודאי אין לומר שאם יש לו רק כוס אחת, שיקדים הבדלה לברכת המזון ויפסיד על ידי כך ברכה על הכוס.
לעומת זאת, הרא״ש (סי׳ יז) כותב שלפי רבנו ניסים סוגייתנו היא לדעה שהבדלה אינה קובעת, כלומר שאין מפסיקים להבדלה. לפי דעתו גם למאן דאמר אין מפסיקים להבדלה, חלה עליו חובת הבדלה כאשר גומר לאכול לפני שמברך ברכת המזון. והיא קודמת לברכת המזון, ולכן יש הוה אמינא לומר שחביבה מצוה בשעתה שיבדיל לפני ברכת המזון, אף על פי שלא ישאר לו כוס לברכת המזון.
גם הריטב״א (קב, ב) ד״ה מיתיבי, מפרש שהסוגיא היא גם למאן דאמר אין מפסיקים להבדלה. וכן המאירי במסכת ברכות (עמ׳ 191, תחילת פרק ח) מסביר את שיטת רבנו ניסים אליבא דמאן דאמר אין מפסיקים להבדלה.
לסיכום, לפי המתבאר בדעת רבנו ניסים, אין כל היתר לאכול לפני הבדלה אם לא נמשכה סעודתו מבעוד יום. וכאשר נמשכה סעודתו מבעוד יום, אם יש לו שתי כוסות יין, תחילה מבדיל ואחרי כן מברך ברכת המזון, אבל אם יש לו כוס אחת בלבד, ההבדלה נדחית לאחר ברכת המזון, ומברך ברכת המזון ומבדיל על אותה כוס. אבל אם מתחיל את סעודתו במוצאי שבת, בכל אופן מבדיל תחילה, ורק לאחר מכן מותר לאכול אף על פי שלא ישאר לו כוס לברכת המזון.

ב. שיטת בעלי התוספות וסיעתם. התוספות בדף קב, ב, ד״ה מניחו, מקשים על שיטת רבנו ניסים ממשמעות לשון הברייתא ׳הנכנס לתוך ביתו׳ שאין הכוונה שהתחיל לאכול מבעוד יום. רבנו יחיאל בתוספות מקשה ממה שמוכיחים מברייתא זו ׳טעם מבדיל׳, ולפי רבנו ניסים הרי אם הגיע הזמן אינו טועם למאן דאמר מפסיקים להבדלה, וגם למאן דאמר אין מפסיקים, לא הותרה אכילה לכתחילה. אמנם רבנו ניסים במסכת ברכות על הדף שם, מביא את סוגייתנו וגירסתו היא ׳שמע מינה ה״ ולא כגרסתנו ׳שמע מינה... תמני וכו״, ואינו מזכיר ׳שמע מינה טעם מבדיל׳. ולפי זה לא קשה קושית רבנו יחיאל.
התוספות עצמם מתרצים אחרת את קושית רבנו ניסים, שאף על פי שבדרך כלל אסור לאכול לפני הבדלה אם לא התחיל לאכול מבעוד יום, אבל אם אין לו אלא כוס אחת, התירו לאכול כדי שיוכל גם לברך ברכת המזון על הכוס.
התוספות במסכת ברכות (נב, א, בד״ה מניחו). מוסיפים שאף אם אין לו יין כלל להבדלה, אינו חייב להתענות עד שיהיה לו, ומותר לאכול במוצאי שבת מיד, ואמימר שלן בתענית החמיר על עצמו.
הרי״ד בתוספותיו למסכת פסחים (קב, ב) (מהדורא תניינא, מובא בסוף תוספותיו לפסחים, ד״ה ואם) כותב כתוספות שהתירו אכילה לפני הבדלה כדי שיקיים מצות ברכת המזון על הכוס. אולם הוא מוסיף שהטעם הוא כי בסופו של דבר מבדיל. אבל אמימר לא היה לו יין כלל, ולא יכול כלל לקיים מצות הבדלה, לכן לן בתענית. משמע שלא החמיר על עצמו אלא שעשה כן מן הדין.
הרא״ש פה בסי׳ יז מביא פירוש אחר בשם הר״י, שאמימר לן בתענית מן הדין מפני שידע שיהיה לו יין למחר, ובכגון זה אסור לאכול מן הדין עד למחרת כשיבדיל. אולם אם אינו בטוח שיהיה לו כוס למחר, אינו צריך לשבת בתענית ומותר לאכול מיד במוצאי שבת. כמו כן אם יש לאדם כוס אחד של יין ואינו מצפה שיהיה לו עוד אחת למחר, מותר לו לאכול לפני הבדלה כדי שתהיה לו כוס לברכת המזון, ומברך ומבדיל על אותה כוס. כך כותב גם הריטב״א בדף קב, ב בשם הרא״ש.
שני פירושים אלו של התוספות ושל הר״י, מובאים גם בתוספות במסכת ברכות וכן ברשב״א במסכת ברכות, אלא שהפירוש המובא בהרא״ש בשם הר״י, מובא ברשב״א בשם הראב״ד. בעל ספר המאורות בסוגיא במסכת ברכות, מביא את פירוש רבנו ניסים בלי לדחותו, ומביא גם את פירוש הראב״ד.
מסתבר, שאף לדעת התוספות וסיעתם, אם נמשכה סעודתו מבעוד יום ואין לאדם אלא כוס אחת, שיברך ברכת המזון תחילה ויבדיל על אותה כוס. ובהמשך יתבאר, מה הדין לדעתם, אם נמשכה סעודתו מבעוד יום ויש לו שתי כוסות.
בפשטות, לפי כל השיטות נראה שדין זה שהתירו אכילה לפני הבדלה כדי שיוכל לברך ברכת המזון על הכוס, הוא דווקא למאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס, וכך מפורש בתוספות במסכת ברכות. אבל המאירי במסכת ברכות שם כותב, שגם למאן דאמר ברכת המזון אינה טעונה כוס, התירו לאכול לפני הבדלה ׳כדי שמכל מקום יהא הדור הדבר לו לברך על הכוס׳. וכך גם משמע מלשון תוספות רבנו יהודה הנ״ל. אלא שקשה שכן בסוגייתנו למדו מתוך דין זה שהתירו לאכול לפני הבדלה כדי שתהיה לו כוס לברכת המזון, שברכת המזון טעונה כוס. משמע, שאחרת לא היו מתירים לו לאכול לפני הבדלה. אך המאירי מסביר שכוונת

הדברים אצלנו 'שמע מינה ברכה טעונה כוס', אינה שזאת חובה, אלא שכך היא מצוה מן המובחר, ועיין עוד בבירור הלכה לקמן ציון ג בענין זה.
המאירי במסכת ברכות דוחה את שיטת התוספות וסיעתם, וסובר שמותר לאכול בלי הבדלה רק כאשר אין לו יין כלל, אבל אם יש לו אפילו כוס אחת בלבד, חייב להבדיל עליה, ואסור לאכול לפני כן כדי שתהיה לו כוס לברכת המזון, ואין ראוי לדחות חיוב הבדלה שכבר חל, מפני חיוב ברכת המזון על הכוס שלא חל כל עוד שלא אכל. לכן מפרש המאירי את הברייתא כרבנו ניסים.
אולם לעומת מה שביארנו לעיל, שנראה שלדעת רבנו ניסים אם יש די יין לשתי כוסות, מקדימים הבדלה לברכת המזון שזו שעתה, הרי המאירי סובר שאינו חייב לעשות כן, ואפילו אם ישנן שתי כוסות, דוחים אף לכתחילה את ההבדלה עד לאחר ברכת המזון, ומברך ברכת המזון ומבדיל על כוס אחת. משמע מדבריו כי לשון הברייתא שמבדיל לפני ברכת המזון, היינו שרשאי לעשות כן אם יש לו די יין לשתי כוסות, אבל אם אין לו אלא כוס אחת, חייב להניחה לאחר ברכת המזון ואינו רשאי להקדים הבדלה לברכת המזון, כדי שלא יפסיד ברכת המזון על הכוס.
נראה שלדעת המאירי הסברה ש'אפוקי יומא מאחרינן כי היכי דלא תהוי עלן כטונא', מגלה שבעצם בהבדלה אין לומר בכלל חביבה מצוה בשעתה מפני שעדיף תמיד לאחר.

ג. פסק הרמב"ם הרמב"ם אינו מזכיר בפסקיו, מה הדין של מי שבא להתחיל באכילה במוצאי שבת, ואין לו אלא כוס אחת. לעומת זאת בהלכה שלפנינו, מובא הדין של מי שנמשכה סעודתו מבעוד יום, שמברך ברכת המזון ומבדיל על כוס אחת, בלי להבדיל בין אם יש לו שתי כוסות או כוס אחת בלבד. לכאורה, הרמב"ם לומד את סוגייתנו כמו המאירי, ולכן הוא מביא רק את דינו של אדם שנמשכה סעודתו מבעוד יום, שאף לכתחילה מברך ברכת המזון ומבדיל על כוס אחת.
לעומת זאת דעת מחבר ספר המכתם, בסוגיא במסכת ברכות, היא, שהרמב"ם סובר כתוספות וסייעתם שמדובר בברייתא באדם שבא להתחיל באכילה במוצאי שבת, והותרה לו האכילה לפני הבדלה כדי שתהיה לו כוס לברכת המזון. אולם כיון שהרמב"ם פוסק בהלכות ברכות, שאין ברכת המזון טעונה כוס, לכן איננו מביא את הדין היוצא מסוגייתנו להלכה. ולדעתו אדם המתחיל לאכול במוצאי שבת, אף על פי שיש לו כוס אחת בלבד, יבדיל ואחרי כן יאכל ויברך ברכת המזון בלי כוס.
לפי זה מקור ההלכה לפנינו איננו מסוגיתנו, אלא כפי שכותב המגיד משנה, מן המשנה והסוגיא בתחילת פרק ח של מסכת ברכות, שם נחלקו בית שמאי ובית הלל בסדר ההבדלה. ומסקנת הסוגיא היא (שם נב, ב) כרבי יהודה אליבא דבית הלל, מזון בשמים נר הבדלה. והרמב"ם מפרש סוגיא זו ביושב ואוכל מבעוד יום, ומשמע שסדר זה של ברכת המזון והבדלה הוא על כוס אחת, ודעת הרמב"ם היא שזה אף לכתחילה, גם אם יש לו יותר מכוס אחת. המגיד משנה כותב שגם דעת הרי"ף היא, שסוגיא זו שבברכות היא ביושב ואוכל מבעוד יום.

ד. כשיש לו שתי כוסות. כפי שהתבאר לעיל, רבנו ניסים מפרש את הברייתא במי שנמשכה סעודתו מבעוד יום, ובזה נאמר שמבדיל תחילה ואחר כך מקדש. אולם יש לדון לפי שיטת התוספות וסיעתם, שסוגייתנו מדברת במי שמתחיל לאכול במוצאי שבת, ולפי דעת הראב"ד ועוד ראשונים, שיש בהבדלה וברכת המזון על כוס אחת משום מצוות חבילות חבילות, מה הדין במי שנמשכה סעודתו מבעוד יום ויש לו שתי כוסות. האם מבדיל ואחר כך מברך ברכת המזון על כוס שניה, או מברך ברכת המזון על כוס אחת ואחרי כן מבדיל על הכוס השניה?
הריא"ז בפסקיו (פסחים פ"י אות כב) כותב שמכיון שאסור לטעום מכוס של ברכת המזון לפני שיבדיל, לכן חייב להבדיל תחילה ואחר כך יברך ברכת המזון אם יש לו שתי כוסות. הרשב"ץ בפירושו למסכת ברכות (נב, ב, ד"ה גמ' איכא) כאשר דן בסוגייתנו בפסחים, מביא את דברי הרשב"א שדוחה את האפשרות לפרש כרבנו ניסים ומביא את דברי הראב"ד שסובר כשיטת התסופות. אולם בד"ה בש"א נר ומזון ובד"ה ב"ה אומר, הוא מפרש את המשנה שם במי שנמשכה סעודתו מבעוד יום, וכותב שאם יש לו שתי כוסות מבדיל על הראשונה, שמדינא הבדלה קודמת לברכת המזון. ורק אם אין לו אלא כוס אחת, מאחר את ההבדלה שלאחר ברכת המזון, כדי דלא להוי עלן כטונא. מבואר שהוא מפרש את סוגייתנו כתוספות, ואם כן הברייתא בסוגייתנו איננה המקור לדין זה. בכל זאת דעתו היא שגם אם נמשכה סעודתו מבעוד יום, הבדלה קודמת לברכת המזון מדינא.
נראה שהסיבה לכך היא, שכיון שגמר לאכול הרי עומדות לפניו שתי מצוות ברכת המזון והבדלה, ובכגון זה יש כללי קדימה, והבדלה קודמת, מפני שהיא מצות היום. ואף על פי שברכת המזון תדירה ולדעת בית הלל תדיר קודם, כמבואר שם במסכת ברכות (נא, ב) שברכת היין קודמת לברכת קידוש, זהו דווקא כאשר התדיר הוא הגורם למצות היום לבא, כמו בברכת היין הקודמת לקידוש לדעת בית הלל, מפני שברכת היין תדירה והיין גם גורם לקידוש שתאמר, שאם אין יין לא מקדשים (לשון רש"י שם), הרי שמצות היום, הקידוש, תלויה בתדיר, ברכת היין. אולם כאשר מצות היום איננה תלויה במצוה התדירה, מצות היום קודמת, וכדעת רב במסכת סוכה (נו, א) בענין ברכת סוכה ושהחיינו, שברכת הסוכה קודמת אף על פי שברכת שהחיינו היא תדירה (עיין בבירור הלכה במסכת סוכה שם.)
לעומת זאת משמע מדברי הגאונים המובאים במגיד משנה על הרמב"ם, שמברך ברכת המזון תחילה על כוס אחת ואחר כך מבדיל על כוס שניה. גם מחבר השולחן ערוך פוסק, שאם יש לו שתי כוסות, מברך ברכת המזון על אחת ומבדיל על אחת, ומשמע שעושה בסדר זה.
הגר"א בביאורו כותב, שהמקור לפסק השולחן ערוך הוא המשנה במסכת ברכות, והברייתא שבסוגייתנו המובאת בדף קב, ב, וכדעת רבנו ניסים שברייתא זו דנה בכגון שנמשכה סעודתו מבעוד יום. לכאורה אם זה המקור היה צריך להיות, שאם יש לו שתי כוסות, יבדיל תחילה ואחר כך יברך ברכת המזון, שכן בברייתא נאמר: 'אם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון וכו'', משמע שאם יש לו יותר מכוס אחת תחילה מבדיל, ואילו בשולחן ערוך משמע להיפך שתחילה מברך.
נראה שלדעת הגר"א הברייתא היא למאן דאמר מפסיקים להבדלה, ולא כרא"ש המסביר את הברייתא גם לדעה הסוברת שאין מפסיקים להבדלה. לכן לדעת הגר"א כיון דקיימא לן כמאן דאמר אין מפסיקים להבדלה, הרי אפשר אמנם ללמוד מהברייתא, שאם יש לו כוס אחת בלבד, שמברך ברכת המזון ואחר כך מבדיל על אותה כוס, אולם אם יש לו שתי כוסות, כיון שלמאן דאמר אין מפסיקים להבדלה, גומר סעודתו, הרי יגמור סעודתו בברכת המזון על הכוס ואחר כך יבדיל על הכוס השניה, ולא להיפך כפי שמשמע מן הברייתא.
נראה שהרא"ש והמסבירים את הסוגיא גם למאן דאמר אין מפסיקים להבדלה, נחלקו, עם הגאונים המוזכרים במגיד משנה, ומחבר השולחן ערוך והגר"א, בהגדרת הקשר שבין ברכת המזון לסעודה. הרא"ש סובר, שברכת המזון היא מצוה הבאה בעקבות הסעודה, אבל לא נחשבת להמשך הסעודה, כלומר הסעודה נגמרת בגמר האכילה, לכן כאשר אמרו אין מפסיקים להבדלה, הכוונה היתה לאכילה בלבד, וכאשר גומר לאכול חלה מצות ברכת המזון ביחד עם מצות הבדלה, והבדלה קודמת כמבואר לעיל. אולם דעת הגאונים, מחבר השולחן ערוך, והגר"א היא שברכת המזון היא סיומה של הסעודה, ולכן כאשר אמרו אין מפסיקים להבדלה, הכוונה היא שגומר סעודתו עם ברכת המזון על הכוס, ולא מגיעה שעתה של הבדלה עד לאחר ברכת המזון, ולפיכך גם הכוס של ברכת המזון נמשכת מהסעודה, ומותר לשתותה אף לפני הבדלה, כמבואר במגן אברהם בסימן רצט סק"ז.
גם בעל לבושי שרד ומחצית השקל, מביאים שכוס של ברכת המזון שייכת לסעודה. המגן אברהם מוסיף, שמותר לשתות דווקא למי שרגיל כל השנה לברך בהמ"ז על הכוס. אבל מי שאינו רגיל, הרי דעתו כמאן דאמר בהמ"ז אינה טעונה כוס ואסור לשתות.
בסימן רצו, ג מובאת ההלכה כפי שהיא יוצאת מתוך ישוב הברייתא שבסוגייתנו, בה משמע שמותר לאכול לפני הבדלה, כפי שיישבו הראשונים שחולקים על רבנו ניסים וסוברים שהברייתא מדברת על המתחיל לאכול במוצאי שבת.
הדעה הראשונה היא כדעת הראשונים שסוברים, שמותר לאכול אם אין לו על מה להבדיל, ואמימר שלן בתענית החמיר על עצמו. וכן אם יש לו כוס אחת בלבד, עדיף לאכול לפני הבדלה כדי שיוכל גם לברך ברכת המזון על הכוס.
הדעה השניה היא כדעת האומרים, שאמימר לן בתענית מפני שחשב שיהיה לו יין להבדלה למחרת, והתירו לאכול לפני הבדלה רק אם אינו מצפה שיהיה לו יין למחרת, ואפילו אם יש לו כוס אחת, אם אינו צופה שתהיה לו כוס למחרת לברכת המזון, התירו לאכול לפני הבדלה, כדי שתהיה לו כוס לברכת המזון. בענין זה פוסק המחבר שהיתר זה נוהג דווקא למאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס.
בשאלה זו אם ברכת המזון טעונה כוס, מביא המחבר את הדעות השונות בסימן קפב, א ואינו מכריע ביניהם.

דף קה: ציון ב. עיין בירור הלכה לברכות לג, א ציון ט.

דף קה: גמרא. ושמע מינה ברכה טעונה כוס.

כוס בברכת המזון

א. האם ברכת המזון טעונה כוס? התוספות בסוגייתנו (ד"ה וש"מ ברכה), מסיקים ממנה שברכת המזון טעונה כוס. וכן הוא בראש"ש כאן ובמסכת ברכות (פרק ח סי' ב). גם בעל המאור במסכת ברכות (לט, א בדפי הרי"ף) פוסק שברכת המזון טעונה כוס. זאת הוא מוכיח מסוגייתנו ומהמשנה במסכת ברכות (נא, ב): "בא להם יין בתוך המזון, אם אין שם אלא אותו כוס, בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך על המזון, ובית הלל אומרים מברך על המזון ואחר כך מברך על היין", ושם (נב, א) הוכיחו כי בית שמאי סוברים שברכת המזון אינה טעונה כוס, ולכן אינו צריך להשאיר את הכוס כדי לברך עליו ברכת המזון. משמע שבית הלל האומרים שמניחו לברכת המזון, סוברים שברכת המזון טעונה כוס.
הרא"ש בתוספותיו למסכת ברכות (דף נג, ב בד"ה ב"ה), כותב בשם רש"י שבית הלל סוברים שברכת המזון טעונה כוס, אך אין זה מפורש ברש"י שם. ונראה, שאפשר לדייק כן מדבריו (דף נב, א בד"ה מאי) בהם הוא מסביר שלבית שמאי אם רצה לברך על היין ושותהו, ולא שחייב לברך על היין מיד, אלא שאינו חייב להניחו לברכת המזון. משמע שבית הלל החולקים, סוברים שחייב להניח את היין לברכת המזון, מפני שברכת המזון טעונה כוס.
בדברי הרי"ף כאן, לא נזכרת כלל מסקנת הסוגיא שברכה טעונה כוס. ובהסבר הדבר כותב הר"ן (דף כו, א בדפי הרי"ף בד"ה שמע מינה) שמסקנה זו נדחית

מפני מסקנת הסוגיא לקמן (דף קיז, ב) בה למדנו שרב חנן רצה לדייק שברכה טעונה כוס. מן המשנה הקובעת שעל כוס שלישי מארבע כוסות בליל הסדר מברך ברכת המזון, ורבא דחה את את דבריו ואמר שכוס זו אינה באה לצורך ברכת המזון, אלא חכמים תקנו ארבע כוסות דרך חירות, וראוי לעשות בכל כוס מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא צריכים כוס לברכת המזון. הרי״ף מביא את דיוקו של רב חנן ואת דחיתו של רבא, מכאן מסיק הר״ן שדעת הרי״ף היא, שברכת המזון אינה טעונה כוס. ורק יש בזה משום מצוה מן המובחר, כפי שמוצאים בדברי חז״ל הרבה דברים על מעלתה של כוס של ברכה, במסכת ברכות (נא, א, ב), וגם הרי״ף בעצמו מביא דברים אלה שם. גם הרמב״ן במלחמות במסכת ברכות (דף לט, א בדפי הרי״ף) סובר שאין ברכה טעונה כוס אולם משמע מדבריו שהכוונה היא לכך שאין חיוב לחזר על כוס לברכת המזון, אבל אם יש לפניו יין, חייב לברך עליו ברכת המזון. כך מובא בשיטה מקובצת במסכת ברכות (דף נב, א בד״ה ולענין) שכותב ׳קיימא לן כבית הלל. דאף על גב דאינה טעונה כוס, מכל מקום כל שיש לפניו יין צריך לשהותו עד ברכת המזון׳. מסקנת המאירי במסכת ברכות (עמ׳ 192) גם היא כרמב״ן ועוד מוסיף שאם יש לו יין בבית טעונה כוס, אבל אם לא בירך על הכוס יצא.

הרשב״א מפרש את המחלוקת שבין בית שמאי ובית הלל כשבא להם יין לאחר המזון, בחיוב ברכת המזון מדאורייתא. בית שמאי סוברים שהכתוב אומר ׳ואכלת׳ זו אכילה, ׳ושבעת׳ זו שתיה, ורק אז ׳וברכת׳, שאדם מתחייב בברכת המזון מדאורייתא רק אם שתה. ולכן אפילו בא לו יין לאחר המזון, כיון שלא שתה עדיין, חייב אדם לשתות, ואין לו להניח את היין לברכת המזון.

בית הלל סוברים, שיש חיוב דאורייתא של ברכת המזון גם אם לא שתה, לכן אינו חייב לשתות לפני שיברך ברכת המזון, ורשאי הוא להניח את היין לברכת המזון. יוצא כי לעומת הרמב״ן הסובר שיש מצוה מן המובחר לברך על היין, ואם יש לפניו יין חייב לקחת אותו לכוס של ברכה, סובר הרשב״א, שזו רשות גמורה, וגם אם יש לפניו יין אינו חייב לקחתו לכוס של ברכה.

בעל שלטי הגיבורים במסכת פסחים (דף כו, א בדפי הרי״ף אות א), מראה על סתירה בדברי הרי״ף. מצד אחד, הרי״ף מביא את דחייתו של רבא להוכחת רב חנן מהמשנה לקמן (דף קיז, ב) ומשמע שסובר שאינה טעונה כוס, ומאידך במסכת ברכות, הוא מביא את המשנה בה נחלקו בית שמאי ובית הלל, בדין בא להם יין אחר המזון, ולפי רש״י, כאמור, משמע שבית הלל סוברים שברכת המזון טעונה כוס. עוד מקשה בעל שלטי הגיבורים במשנה, שם נחלקו בית שמאי ובית הלל, בסדר הבדלה וברכת המזון כשאדם מברך אותן על כוס אחת. ובכגון שנכנס לביתו במוצאי שבת ולא היתה לו אלא כוס אחת, והתירו לו להתחיל באכילה לפני הבדלה, כדי שיוכל לברך ברכת המזון על הכוס. על זה אומרים בית הלל, שהסדר הוא ׳נר ובשמים מזון והבדלה׳, משמע שדעת בית הלל היא שברכת המזון טעונה כוס. ומכיון שהרי״ף מביא משנה זו בפסקיו, הרי הוא פוסק כן להלכה.

לפי פירושיהם של הרמב״ן והרשב״א, קושיתו הראשונה של בעל שלטי הגיבורים, אינה קשה שכן לדבריהם אין הוכחה שבית הלל סוברים שברכת המזון טעונה כוס, אלא רק שיש בזה מצוה מן המובחר.

לענין קושיתו השניה של בעל שלטי הגיבורים, הרמב״ן והרשב״א מפרשים את המשנה הדנה בסדר ברכת המזון והבדלה בכגון שנמשכה הסעודה מבעוד יום, ונמצא שלא דוחים את איסור האכילה לפני הבדלה כדי שתהיה כוס לברכת המזון, ולכן אי אפשר ללמוד ממשנה זו, שברכה טעונה כוס.

מדברי המאירי בסוגייתנו נראה, שמה שאמרו ׳שמע מינה ברכה טעונה כוס׳, אין כוונתו שצריך לחזר עליו ושיש בזה חובה גמורה, אלא רק הוא מצוה מן המובחר, וכך דעתו להלכה. לפי דבריו, הלשון הכתובה בסוגייתנו ובסוגיא לקמן (קיז, ב) אינה זהה, כי בעוד שכונת הדברים שם לומר שזו חובה גמורה, הרי בסוגייתנו ניתן לפרש שזוהי רק מצוה מן המובחר. פירוש זה מתישב על פי פירושו של רבינו ניסים המובא לעיל (דף קב, ב בתוספות ד״ה מניחו), שמדובר בברייתא במי שכבר היה בתוך הסעודה מבעוד יום, ולגביו אמרו שימשיך בסעודתו ולאחריה יברך ויבדיל על כוס אחת. לפי פירוש זה, לא התירו לעשות איסור חמור ולאכול לפני ההבדלה בשביל כוס של ברכה, והראיה מן הברייתא אינה אלא שיש בזה משום מצוה מן המובחר, אבל אין בכך ראיה שזו חובה גמורה. גם רבנו מנוח בספר המנוחה, על ההלכה שברמב״ם לפנינו, מפרש בסוגייתנו ׳ברכה טעונה כוס׳ היינו למצוה מן המובחר. הרמב״ם פוסק, שאין ברכת המזון צריכה יין. ומסתימת לשונו נראה שלא רק שאינו צריך לחזר עליו, אלא שאף אם יש לפניו יין אין חיוב של ברכה על הכוס כלל, וכפי שנתבאר בדעת הרשב״א. ורק משמע שזהו דבר טוב לברך על כוס של ברכה.

לעומת זאת לפי התוספות, הפוסקים שברכת המזון טעונה כוס, לא נתבאר בפירוש אם חייב אף לחזר עליו. אולם מתוך שאין הם מפרשים כרבנו ניסים, אלא מפרשים את הברייתא שמתירים איסור אכילה לפני הבדלה בשביל כוס של ברכה, משמע שצריך אף לחזר עליו.

הטור (בסימן קפב) פוסק כתוספות שברכה טעונה כוס. הוא מבאר את גדר החיוב, שצריך לחזר על כוס יין לפני שיתחיל בסעודה, ואם אין לו כוס אבל מצפה שיבא לו כוס, אסור לו לאכול עד שתהיה לו, אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה אחת, וכמו בהבדלה שצריך לחזר על יין להבדלה, ולכן אמימר לן בתענית כאשר לא היה לו יין להבדלה.

המגן אברהם בסק״א, מקשה על מה שמדמה הטור את דין הכוס של ברכת המזון לדין של כוס הבדלה. לדעתו, אמנם בהבדלה יש לאסור את האכילה אם אין לו כוס, אך בענין ברכת המזון כשמתחיל לאכול, עדיין לא חל חיוב ברכת המזון ואם כן למה ימנע מאכילה, אם אין לו כוס?

בעל האליה רבה מפרש את דברי הטור, ודבריו מבוארים יותר במחצית השקל, שמתוך השנוי בברייתא, שמותר לאכול קודם הבדלה כדי שלא יפסיד את הכוס של ברכת המזון, הרי שדין כוס של ברכה חמור כל כך, יותר מאיסור האכילה שלפני הבדלה. מכאן יש להסיק שאם אמימר נמנע לגמרי מלאכול מחמת האיסור הזה, קל וחומר שיש להמנע מלאכול במקום שאין לו כוס לברכת המזון.

המקור לדברי הטור, הוא דעת הר״י המובאת בראב״ש בפירקין (סי׳ יז). הר״י מבדיל בין מי שמצפה שיבא לו יין לבין מי שאינו מצפה. אמימר ציפה שיבא לו יין למחרת, לכן לא אכל לפני שבא לו והבדיל, אבל אילו לא היה מצפה שיבא לו, היה אוכל כבר במוצאי שבת. אבל בברייתא מדובר במי שאינו מצפה שיבא לו עוד כוס למחר לברכת המזון, לכן אף שיש לו כוס אחת, התירו לו לאכול לפני הבדלה, כדי שיוכל לברך ברכת המזון על הכוס. אבל אם מצפה הוא שיבא לו כוס למחר, אסור לאכול לפני הבדלה, כי לא יבא לידי ברכת המזון בלי כוס, כי יבא לו כוס מחר ואז יוכל לאכול ולברך ברכת המזון על הכוס. כלומר שאם מצפה שיבא לו כוס למחר, אסור לו לאכול עד שיבא כוס אחרת.

הסבר זה אינו לפי דעת המגן אברהם שכוס של ברכה כלל אינה מעכבת את האכילה. ולכן מפרש בעל מחצית השקל (בסי׳ רצו, ט) כי לדעת המג״א אמנם לא צריך לחכות לכוס כהיתר לאכול, אבל כשיש לפניו כוס אחת, אלא שהוא צריך גם להבדיל, התירו לו לאכול לפני הבדלה כדי שתהיה לו כוס לברכת המזון, בלי כל קשר לשאלה אם מצפה הוא שתבוא לו כוס.

אמנם, נחלקו הראשונים בתירוץ הסתירה שבין הברייתא בסוגייתנו למעשהו של אמימר. התוספות (בדף קב, ב ד״ה מניחו) כותבים שאמנם בחינם אין לאכול לפני הבדלה, אבל אם יש צורך כגון כדי שתהיה לו כוס לברכת המזון התירו, ואינם מבחינים בין המצפה לאינו מצפה. התוספות במסכת ברכות (דף נב, א ד״ה מניחו) מבדילים בין מצפה ללא מצפה, ועוד כתבו תירוץ נוסף שאמימר החמיר על עצמו. אבל מן הדין, אם אין לאדם יין מותר לו לאכול אף שלא הבדיל, וכמו כן כאשר אין לו אלא כוס אחת, מותר לו לאכול לפני הבדלה כדי שתהיה לו כוס לברכת המזון. לפי זה, גם אם נאמר שברכה טעונה כוס ואף אם מצוה לחזר עליה, בכל אופן אין ראיה שצריך להמתין ולעבור מן אכילה אחת עד שיבא לו יין.

ב. כוס של ברכה בשלשה או אף ביחיד. התוספות (בד״ה ש״מ ברכה טעונה כוס) מדייקים בשם רבנו יחיאל מהברייתא שברכה טעונה כוס אף ביחיד. שאם אינה טעונה כוס ביחיד, למה אמרו שמניח את הכוס לאחר המזון, הרי יכול להבדיל תחילה ואחר כך לאכול את הסעודה ביחידות, אלא מכאן שברכה טעונה כוס אף ביחיד. כך מסיקים הלכה למעשה, הרא״ש בסוגיין ובמסכת ברכות (פרק ח ס״ב), וכן בשו״ת מהר״ם (הוצאת מוסד הרב קוק, חלק פסקים סי׳ קנו) המוסיף שלכן שנים שישבו בסעודה, חייבים לקחת כל אחד כוס יין בפני עצמו, מפני ששנים אינם נקראים מזומנים ביחד.

לעומת זאת כותבים התוספות, שלא נהגו העולם לברך ברכת המזון על כוס אלא בשלשה. וכן מובא גם בהגהות מימוניות על ההלכה שלפנינו (אות פ) כי דעת הר״י ורבנו אלחנן היא, שברכת המזון אינה טעונה כוס אלא בשלשה.

כאמור, הרמב״ן סובר שאין בכוס של ברכה אלא מצוה מן המובחר. אולם לא מבואר בדבריו אם זו נוהגת אף ביחיד או דווקא בשלשה. בדברי חמודות למסכת ברכות מובא שדעת בעל הלבוש היא שיש מצוה מן המובחר אף ביחיד, אולם בעל דברי חמודות כותב שאינו מוכרח כדבריו.

הר״ן בחידושיו לסוגייתנו (ד״ה ושמע מינה ברכה וכו׳) מביא בתחילת דבריו את דעת התוספות, שברכה טעונה כוס אף ביחיד. אמנם, מסקנתו היא שאינה טעונה כוס אלא למצוה מן המובחר, כרמב״ן. משמע, שגם למסקנתו שאינה אלא מצוה מן המובחר, נכון הדבר אף ביחיד, וכן מובא בשיטה מקובצת למסכת ברכות (דף נב, א) בד״ה הנכנס ובד״ה ולענין פסק.

הרמב״ם אינו כותב אם מה שאמר ׳אם בירך על היין כמנהג שאמרנו׳, הוא דווקא בשלשה או אף ביחיד. בהלכות הקודמות משמע קצת שמדובר בזימון, אבל אין הכרח לומר שהוא דווקא בזימון. רבנו מנוח בספר המנוחה על ההלכה שלפנינו, כותב בהסבר אחד שפסקו של הרמב״ם שאין ברכת המזון צריכה יין, היינו ביחיד, אבל בשלשה, מודה הרמב״ם שברכת המזון טעונה כוס. לפי דבריו בשלשה יש חיוב של כוס לברכת המזון, וביחיד אף שאין חיוב, בכל אופן רשאי לברך על הכוס. אולם דבריו, לכאורה צריכים עיון, שכן לכאורה אין כל רמז בדברי הרמב״ם לחיוב של כוס לברכת המזון בשלשה. ועוד שבסוף ההלכה שלפנינו, בה פוסק הרמב״ם שאין צריכה כוס, הוא כותב ׳אלא הכל שותקים עד שתכלה ברכת המזון וברכת היין וישתו׳, משמע קצת שמדובר אף בזימון.

ג. פסק השולחן ערוך. בשולחן ערוך מובאות שלוש דעות; לפי הדעה הראשונה, יש חיוב גמור לכל יחיד ויחיד לקחת לו כוס לברכת המזון. ויש אף להמנע מלאכול זמן סעודה אחת אם אין לפניו יין והוא מצפה שיבוא, כשיטת הטור.

נראה שהדעה האחרונה היא כשיטת הרשב״א, שאין חיוב כלל לברך ברכת המזון על הכוס, אפילו אם יש לו כוס מזומנת לפניו. מלשונו של הרמ״א שכותב, שיש בזה בכל אופן מצוה מן המובחר, משמע כדעת הרמב״ן, שאם יש כוס מזומנת חייב

לברך עליה. אולם משמע בלשונו של רמ״א שאינו חולק, אלא בא להוסיף שלמרות שאין בזה חיוב, בכל זאת יפה הדבר לעשות כן. גם בביאור הגר״א משמע שאין בזה חיוב, ונראה שזו גם דעת הרמב״ם.
לפי הדעה האמצעית המובאת בשולחן ערוך, החיוב לקחת כוס לברכת המזון אינו אלא לברכת הזימון, כאשר שלשה מסובים ביחד לסעודה, אבל אין חיוב כזה לכל יחיד ויחיד. לעיל נתבאר שהתוספות מדייקים שמסוגייתנו משמע שאין מקום להבחנה כזו, אולם הם עצמם כותבים כי העולם אין נוהגים לברך ברכת המזון על הכוס אלא בשלשה. כך מביא הבית יוסף בשם מדרש רות הנעלם, והגר״א כותב שכך נמצא בכמה מקומות בזוהר. הבית יוסף כותב שראה מהמדקדקים, שביחיד מוזגים כוס כדי לחשוש לדעת הפוסקים שברכה טעונה כוס אף ביחיד, אבל לא תופסים את הכוס בידם, כדי לחשוש למדרש רות. הרמ״א מביא זאת בסעיף ב.
הב״ח מעיר, שגם לפי מדרש רות, לא נאמר אלא שאין חיוב אבל מכל מקום מצוה מן המובחר אף ביחיד, ולכן אף יש להחזיק את הכוס בידו. ובמיוחד שלפי התלמוד, לדעת רוב הפוסקים. ברכה טעונה כוס אף ביחיד, יש לנהוג לפי התלמוד ולא לפי הקבלה. הט״ז כותב, שהמדקדקים שמזכיר הבית יוסף, עושים פשרה כדי להראות שאין הלכה מוכרעת בזה. אולם בבאר היטב מובא בשם האר״י ז״ל, שביחיד לא יברך על הכוס.

דף קה: גמרא. ושמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור.

שיעור בכוס של ברכה

הדין הפשוט העולה מפיסקה זו בסוגיין הוא שכוס של ברכה צריך שיהיה בה שיעור רביעית. הדבר מפורש ברמב״ם, בהלכות ברכת המזון ובהלכות שבת בדיני קידוש. אך בשולחן ערוך, לא נזכר הדין הזה אלא אגב אורחא בהלכות שבת.
התוספות (בד״ה שמע מינה טעמו פגמו) מוסיפים, שלא זו בלבד שצריך שהכוס תחזיק רביעית אלא שבכל ברכות החובה צריך המברך לטעום דווקא מן הכוס הזו, בזמן שהיה בה השיעור הדרוש, ואין אפשרות לשפוך מעט מן הכוס לכלי אחר על מנת לטעום מכלי זה.
ראיית התוספות היא ממה שמוכיחים כאן ש׳טעמו פגמו׳ בעוד שלכאורה היה יכול לשפוך מעט מן הכוס לכלי אחר ולטעום ממנו. ומתוך שלא אמרו זאת, משמע שיש חובה לטעום דווקא מן הכוס שמחזיקה בתוכה את השיעור. עוד מסבירים התוספות, שמה שאמרו במסכת ברכות (נב, א) ׳דטעים ליה בידיה׳, היינו דווקא בכוס של רשות, אבל בכוס של חובה, צריך לטעום מכוס שיש בה שיעור יין.
אחרת היא דעת בעל העיטור (עשרת הדברות, הל׳ מצה ומרור, סדר ד׳ כוסות, עמ׳ קלב) הכותב: ״אי טעים ליה בידיה לא פגמי ליה״. ומשמע שאפשר לעשות כן. וכן כותב רבנו ירוחם (נתיב יב ח״א, דף נג, ב טור שני) שאם יש לאדם כוס אחד בלבד, כדי לא לפגמו ישפוך מעט ממנו לכלי אחר ויטעם מאותו כלי.
הרמב״ם אינו כותב דבר מפורש בענין זה. אולם בשולחן ערוך בהלכה שלפנינו, פוסק המחבר שלא כשיטת התוספות, וסובר שיכול לשפוך מעט מן הכוס לכוס אחרת וטועם יין של קידוש ממנה, למרות שאין בה שיעור רביעית. אכן, המגן אברהם (בסקכ״ד) תמה על המחבר שלא התחשב בשיטת התוספות, שהיא גם שיטת האגודה, שהטעימה תהא מכלי שיש בו רביעית. ועוד שהיה יכול לתת עצה אחרת והיא שיטעם מן הכוס הראשונה, ולמחר יתקן את הפגם על ידי מזיגה, כדרך שפוסק המחבר בשולחן ערוך בסי׳ קפב, ו, בדרך שתבואר להלן.
בעל מחצית השקל מסביר, שדעת המחבר היא שדין זה שאמרו התוספות שצריך לטעום מכלי שיש בו שיעור, הוא רק לפי בעל הסוגיא בתחילה שהוכיח מן הברייתא ש׳טעמו פגמו׳. אבל לפי רב אשי, הסובר שאין להוכיח מן הברייתא ש׳טעמו פגמו׳, ממילא גם אין הכרח לומר שצריך לטעום מכוס שיש בה רביעית, שהרי רב אשי מסביר את הברייתא בכגון שלא היתה לו אלא רביעית בצמצום. גם בעל קרבן נתנאל כותב כעין דברי בעל מחצית השקל, ודעתו היא כי אף התוספות שאמרו שצריך לטעום מכוס שיש בה שיעור, אמרו רק להוה אמינא, אבל למסקנה רב אשי חולק. אמנם בעל מחצית השקל מוכיח שדעת התוספות עצמם היא שגם למסקנה לדעת רב אשי, הדין הזה נכון, ותמה על המחבר מניין לו לעשות מחלוקת נוספת בענין זה.
אכן, מקור הדין של השולחן ערוך הוא מן הרא״ש בפרק שמיני במסכת ברכות סי׳ ב. כמו שמציינים בעל באר הגולה והגר״א בביאורו.
הרא״ש דן שם בדברי הירושלמי בסוף פרק שלשה שאכלו בברכות וזה לשון הירושלמי: ״...דרבי יונה טעים כסא (דקידושא) ומתקן ליה וכו׳״. הוא רוצה להוכיח מזה שאפשר לתקן כוס פגום על ידי מזיגה קלה לתוכו, אפילו של מים, אחר שכבר טעם ממנו קודם. אולם בסוף דבריו כותב הרא״ש שאפשר לפרש את דברי הירושלמי שרבי יונה היה טועם כוס של קידוש בכלי אחר, ולמחר היה מוזג את הכוס על מנת להשלימו לשיעור לצורך הקידוש של היום. דברים אלו של הרא״ש, הם כדברי השולחן ערוך, ומכאן יש להסיק שאין חיוב לטעום בקידוש מכוס שיש בה שיעור בשעת טעימה.
ברם, כבר נאמר שבשולחן ערוך בסי׳ קפב, נפסק שניתן לתקן כוס פגום על ידי מזיגה קטנה לתוכו, ומקור הדין הוא מהירושלמי לפי פירושו הראשון של הרא״ש. לכאורה, ניתן להסיק מהירושלמי רק את אחד משני הדינים; או שאפשר לתקן כוס פגום, או שלא צריכים לטעום מכוס שיש בו כשיעור רביעית, ולפי זה חזרה קושית המגן אברהם למקומה, ועדיין יש לברר מהו מקור הדין בשו״ע שלא צריך לטעום מכוס שיש בה רביעית.

דף קה: גמרא. ושמע מינה המברך צריך שיטעום.

המברך צריך שיטעום

א. מי צריך לטעום? על הדברים בסוגיא שהמברך צריך שיטעום, כותב הרשב״ם שכוונת הדברים היא שיטעום המברך או אחד מן השומעים, כדאמר במסכת עירובין (מ, ב) שאפשר לברך ברכה הטעונה כוס, אף שיטעם ממנה רק ילד קטן ולא המברך עצמו. הרשב״ם כותב כן גם לעיל ולקמן (בדף ק, ב בד״ה ידי קידוש יצאו, בדף קז, א ד״ה וטעם) וזאת גם דעת התוספות (בדף ק, בד״ה ידי קידוש) וכן בתוספות (בדף קו, א בד״ה הוה). כן מובא הדין הזה במאירי על סוגיתנו ובראבי״ה למסכת פסחים (סי׳ תקיג) בתוספת שמכל מקום היכא דאפשר המצוה לכתחילה הוא שיטעם המברך בעצמו מן הכוס, וכן הוא ברשב״ם בסוגיתנו שלכתחילה המברך עצמו צריך לטעום.
שיטה שונה מובאת ברי״ץ גיאות בספר שערי שמחה (הלכות קידוש דף ז) בשם הגאונים. לדעתו יש הבדל לענין זה בין קידוש לשאר ברכות הטעונות כוס, שבקידוש המקדש עצמו חייב לטעום, ומה שמשמע במסכת עירובין שאפשר שאחר יטעם, היינו בשאר ברכות הטעונות כוס, וכן מביא הטור בשם הגאונים.
הב״ח כותב, שהגאונים דייקו מן הלשון לקמן (דף קז, א) ׳המקדש וטעם מלוא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא׳. משמע שהמקדש עצמו צריך לטעום, כי אחרת היה צריך לומר, כוס של קידוש צריך לשתות ׳מלא לוגמיו׳. אכן הרשב״ם מפרש גם שם כי גם בקידוש יוצאים ידי חובה בטעימת אחד מן המסובין.
הנצי״ב בהעמק שאלה (בשאלתות פ׳ יתרו שאילתא נד אות צ) כותב בהסבר שיטת הגאונים, שיש בקידוש שני דינים: דין קידוש, שבעקבותיו באים ברכת בורא פרי הגפן והחיוב לשתות, שהוא כמו בשאר ברכות שתקנו עליהם כוס, ומבחינה זאת השתיה היא טפילה ורק משום ברכת בורא פרי הגפן יש לשתות. בנוסף לזה יש דין לכבוד שבת, ועיקר כבוד שבת הוא בשתית היין לדעת הגאונים, וכבוד שבת הוא שהמקדש ישתה. דעת החולקים על הגאונים היא, שעיקר כבוד שבת הוא בברכה על היין ולא בעצם שתיית היין, ולכן די בשתית אחרים גם בקידוש. לפי זה, כותב הנצי״ב כי אליבא דהגאונים, אם לא שתה המקדש עצמו לא יצא ידי כבוד שבת אבל ידי קידוש יצא. לעומת זאת הט״ז (בסימן רעא סקי״ח) כותב שהסיבה שקידוש הוא יותר חמור, הוא מפני שאסמכוה אדאורייתא לקדש על היין, משמע ששתיית היין הוא דין בעצם הקידוש ולא דין נוסף על הקידוש.
הרמב״ם כותב בהלכות ברכות ובהלכות שבת שכולם טועמים מכוס הברכה, הן המברך והן כל בני החבורה. ולא נתבאר בדבריו, אם יש חיוב למקדש בעצמו לטעום מן הכוס לעכובא כשיטת הגאונים. אולם, לכאורה נראה לדייק מתוך שינוי לשוני של הרמב״ם שסובר כמותם. בהלכות ברכות הוא פוסק ׳הכל שותקים עד שתכלה ברכת המזון וברכת היין וישתו׳, לעומת זאת בהלכות שבת הוא כותב ׳מברך על היין ואחר כך מקדש ושותה מלוא לוגמיו ומשקה לכל בני החבורה׳. הרי שמזכיר שתיית המקדש עצמו לפני השקית שאר בני חבורה, משמע לכאורה שיש בקידוש חיוב מיוחד על המקדש עצמו לטעום.
בעל המגדל עוז מדייק אחרת, ולדעתו מתוך שהרמב״ם לא כותב מפורש, שאם שתה המקדש יצא ואם לא שתה לא יצא, משמע שאינו סובר כגאונים וסובר שאין שתיית המקדש עצמו מעכבת. הוא מדייק עוד שדעת הרי״ף היא כדעת הגאונים, מתוך שהרי״ף כותב במסכת עירובין (דף כה, א בדפי הרי״ף) ובמסכת פסחים (דף כב, ב בדפי הרי״ף) ׳המקדש אם טעם מלוא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא׳, משמע מסתימת דבריו שהמקדש עצמו הוא שצריך לטעום.
על דברי הרמב״ם ׳ומשקה לכל בני חבורה׳, כותב בעל מרכבת המשנה שהמקור לזה הוא מן הסוגיא במסכת ברכות (דף נא, א) בה אמרו לגבי כוס של ברכה שמשגרו במתנה לאנשי ביתו.
הגר״א בביאורו לסימן רעא, מציין מקור למה שכותב מחבר השו״ע ׳שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם׳, את הגמרא לקמן (קו, א). וכוונתו למעשה של רב אשי דאקלע למחוזא וקידש וראה לההוא סבא דגחין ושתי. משמע שגם המסובין שותים. גם הרא״ש כותב באותה סוגיא (סי׳ טז) שאף על פי שאין צריכים לשתות, לכתחילה יש מצוה לשתות. אף הרשב״ם (בדף ק, ב, ד״ה ידי קידוש), והתוספות שם, כותבים שלכתחילה צריכים כולם לטעום.
בשולחן ערוך נאמר במפורש בענין כוס של ברכת המזון, שאם אין המברך רוצה לטעום, יטעום אחד אחר מן המסובין, ומסיים עוד, שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם. מלבד זה הוא מביא בהלכות קידוש, גם את שיטת הגאונים שבקידוש יש חיוב מיוחד על המקדש בעצמו לטעום מן היין. הב״ח כותב שדברי הגאונים עיקר, אך בעל האליה רבה כותב שאין לחוש כלל לשיטת הגאונים, שכן רוב הראשונים אינם סוברים כמותם. אולם במשנה ברורה ובביאור הלכה מובא שהרבה אחרונים כותבים שלכתחילה צריך שהמקדש עצמו יטעום, כמבואר לעיל. לדבר זה מסכימים גם הרשב״ם ועוד ראשונים החולקים על הגאונים.

ב. שיעור טעימה בברכת המזון. בסוגין גבי ברכת המזון, לא נתבאר אם המברך צריך לטעום כשיעור מלוא לוגמיו, כדרך שאמרו לקמן (דף קז, א) גבי קידוש, או שבברכת המזון די בטעימה כל דהו.

התוספות (ד״ה ש״מ טעמו פגמו), כותבים בפשטות, שגם כאן צריך לטעום כשיעור מלוא לוגמיו. וגם הרשב״ם לקמן (קז, א בד״ה מטעמת) כותב, ׳אותה טעימה שאמרו המברך צריך שיטעום וכו׳׳ משמע שהמחלוקת המצויה שם לגבי קידוש, מתיחסת אף לדין הכללי שבסוגייתנו שהמברך צריך שיטעום, ולפי זה מסקנת הסוגיא שם שצריך לטעום מלוא לוגמיו, אמורה גם בענין ברכת המזון.
הרמב״ם בהלכות ברכות אינו דן כלל בשיעור הטעימה מן הכוס, אלא כותב באופן כללי שישתו מן היין. יתכן שהסיבה לכך היא, מפני שלדעתו הלא אין ברכת המזון טעונה כוס, ולכן לא ראה הרמב״ם צורך לפרט בהלכה זו את שיעור הטעימה. בשולחן ערוך נכתב גבי ברכת המזון שיש לשתות מן היין כשיעור.

דף קה: – קו. גמרא. ושמע מינה: ׳טעמו פגמו׳... רב אשי אמר: ׳טעמו פגמו׳ וכוס של ברכה צריך שיעור, חדא מלתא היא. והכי קאמר, מאי טעמא ׳טעמו פגמו׳? משום דכוס של ברכה צריך שיעור. רב יעקב בר אידי קפיד אחצבא פגימא. רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא. מר בר רב אשי קפיד אפילו אחביתא פגימתא.

דין ׳טעמו-פגמו׳

א. לאיזה דברים נפגמים? הכלל ׳טעמו פגמו׳ אמור רק באותן הברכות שתקנו לסדרן על היין כמו קידוש והבדלה וברכת המזון, מה שאין כך לגבי עצם החיוב לברך בורא פרי הגפן. כשרוצה לשתות יין. כך מפרש הרשב״ם (בדף קו, א בד״ה קפיד אכסא פגימא) וכן הדבר פשוט בדברי הפוסקים.
דעה יחידאית בענין זה היא דעתו של המאירי, שאין לברך כלל בורא פרי הגפן על כוס פגומה. הוא מוכיח זאת מהעובדה, שגם לקידוש של שבת בבוקר יש דין של כוס פגומה, זאת למרות שאין שם אלא ברכת בורא פרי הגפן. אמנם הוא מיישב עובדה זאת לדעת הרשב״ם, כי ברכת בורא פרי הגפן בקידוש היום נתקנה לכבוד היום, ולכן יש לומר שדינה כדין ברכות חובה כקידוש והבדלה. מכל מקום נראה שבכל אופן דעתו של המאירי עצמו היא, שאף לברכת בורא פרי הגפן לשתיית רשות אם טעמו פגמו, וכך הוא כותב במסכת ברכות בתחילת פרק שמיני.

ב. עצם הפגם. לגבי עצם הדין שטעמו פגמו, כותב הרשב״ם, שאם אין לו אלא כוס יין פגום, מקדש עליו מכל מקום, משום שלשון ׳קפיד׳ שבסוגיתנו, משמעה לכתחילה אך לא לעיכובא.
התוספות (בד״ה קפיד) מקשים על שיטת הרשב״ם ממה ששנינו בברייתא שאיסור אכילה קודם הבדלה נדחה מפני דין פגימה משמע שזהו דין המעכב. קושית התוספות מבוססת על דבריהם בדיבור הקודם, שרב אשי, במה שדחה את ההוכחה מהברייתא שטעמו פגמו, אינו חולק על הדין, אלא אמר אותו כדחיה בעלמא שאין להוכיח משם. וכן מניחים התוספות שהאמוראים שדבריהם מובאים אחר דברי רב אשי סוברים, כפי שרצו לדייק מהברייתא, שטעמו פגמו אף לעכובא. אמנם נראה שהרשב״ם חולק על התוספות, וסובר כי מאחר ולרב אשי אין להוכיח מהברייתא שטעמו פגמו, והחסרון שם הוא רק מהטעם שכוס של ברכה צריכה שעור, ממילא אין מקור לדין שטעמו פגמו אף כשנשאר שיעור. אמנם מדברי האמוראים בסוף הסוגיא מוכח שהקפידו על כך, אולם משם אין ראיה שפגם זה מעכב.
דחיה זו של קושית התוספות רמוזה בתוך דברי הרא״ש בתחילת פרק שמיני במסכת ברכות (סי׳ ב) במה שכותב ׳וצריך לומר דאין בו אלא רביעית בצמצום׳, ומתפרש בדברי בעל קרבן נתנאל על הרא״ש בסוגיתנו (סי׳ יד, אות פ).
בספר שערי שמחה לרי״ץ גיאות (עמ׳ ח ומובא אף באוצר הגאונים לסוגייתנו) מובאת דעת רב האי גאון, שהיא כדעת רשב״ם, שמה שאמרו ׳קפיד׳ אכסא פגימא, היינו קפידא בעלמא אבל אינו לעיכובא. ומה שמשמע מהברייתא שהוא לעיכובא, היינו כאשר החסיר משיעורו וכפי שאמר רב אשי.
רי״ץ גיאות דוחה את דעת רב האי גאון, ודעתו היא כדעת התוספות, שרב אשי לא בא לחלוק אלא לדחות את הראיה מהברייתא, ולכן סובר רי״ץ גיאות שטעמו פגמו אף אם נשאר שיעור, והוא פסול גמור.

ג. תיקון כוס פגומה. הרא״ש מביא את דברי הירושלמי בסוף פרק שביעי במסכת ברכות בו למדנו ...׳דרבי יונה טעם כסא ומתקן לה׳, ומסיק מהם שאפשר לתקן כל כוס פגומה בקלות, על ידי שימזוג מעט יין או אפילו מים לתוכו. אמנם במסכת ברכות בפרק שמיני כותב הרא״ש בסי׳ ב, שיש מקום לפרש את הירושלמי בדרך אחרת, שהיה טועם את היין בכוס אחר לאחר ששפך אליו מקצת מן היין של הקידוש וממילא אין ראיה משם שיש תיקון לפגם.
גם הראבי״ה (סי׳ תקיד) דן בשאלה זו, ומביא בזה מחלוקת בין מנהג צרפת למנהג אשכנז. מנהג אנשי צרפת הוא שאין תקנה לכוס פגומה אם לא יערה לחוץ כל מה שבכוס וימזוג יין אחר כדי לקדש עליו. לעומתם, מנהג אנשי אשכנז הוא כדברי הרא״ש שיש תקנה לפגם על ידי מזיגה קטנה לתוכה. מחלוקת זו שבין מנהגי צרפת ואשכנז מובאת במרדכי במסכת ברכות סי׳ קפג.
מהתוספות במסכת ברכות (דף נב, א ד״ה טעמו), משמע שאפשר לתקן במזיגה, דווקא כאשר אין לו יין אחר.
הראבי״ה מוסיף לבירור הדברים, בתמיהה על מה שלמדנו במסכת ברכות (דף נא, א) בפרטי דיני כוס של ברכה, שלא הוזכר שם הדין שכוס לא תהא פגומה. הוא מתרץ, שדין ׳טעמו פגמו׳ הוא בכלל הנאמר שם שהכוס צריכה להיות מלאה. לפי זה דין תיקון הכוס על ידי הוספת יין או מים, הוא כדי למלא את החסר, ועל ידי כך הכוס כבר איננה פגומה. על פי זה הראבי״ה מציע דרך נוספת לתקן את הפגם. לשיטתו, אם שתה מכוס גדולה ונשאר די יין כשעור בכוס, יעביר את היין לכוס אחרת יותר קטנה, שאף היא מחזיקה כשיעור, ועל ידי כך הכוס מלאה ושוב אין פגם. מתוך דבריו יוצא שהוא סובר שיש דין פגם אפילו אם שפך לידו או לכלי אחר כדי לטעום, אם החסרון ניכר, הרי זה פוגם מכיון שהכוס איננה מלאה, אולם במסכת ברכות (דף נב, א) משמע, שפגימת הכוס אינה פגימה אם שופכים ממנה לתוך היד וטועמים.
הראבי״ה מפרש שמדובר שם, ששופך מעט מאוד מהיין שלא ניכר החסרון.
מתוך דבריו שדין ׳טעמו פגמו׳ הוא בכלל הדין שכוס צריכה להיות מלאה, מסביר הראבי״ה את המנהג שראה, שמטילים פירורים לתוך כוס פגומה כדי לתקנה. וזה מועיל, מפני שעל ידי כך היין עולה והכוס נראית מלאה. אף הטור מביא מנהג זה וכותב עליו שהוא מנהג שטות. נראה שדעת הטור היא שהפגימה בכוס איננה מפאת היותה לא מלאה, אלא כפי שכותב הרמב״ם שהוא כשיורי כוסות, וזה בפשטות דווקא כאשר שתה ממש מהכוס, והטלת פירורים אינה מועילה לתקן כלום. נראה עוד שלפי דעת הטור, התיקון על ידי הוספת מעט יין או מים מועיל, מפני שהוא כמזיגה חדשה, אבל לא תועיל העברה לכלי אחר יותר קטן.
הראב״ד משיג על פסק הרמב״ם שכלי ששתה ממנו פגמו ונפסל, וכותב: ׳ודוקא מן הכוס עצמו׳. המגיד משנה מסביר בפירושו השני את דברי הראב״ד, שרצונו לומר שיש תיקון לפגימה על ידי שיערה מן הכוס הפגומה לכוס אחרת, ונראה שכוונתו כדברי הראבי״ה. המגיד משנה אומר על דברי הראב״ד שאינם אמת, מכח דברי רבי יעקב בסוגיא וכוונתו לרבי יעקב בר אידי (לפי גירסתו, ולפנינו מר בר רב אשי) שהקפיד על חבית פגומה, מכאן שחסרון הפגימה נשאר גם לאחר שיערה את היין לכלי אחר, כי אין רגילות לקדש על חבית. המגיד משנה כותב שיש שם פירוש אחר, ואולי כוונתו לדעת רב אידי בר שישא שהקפיד על כוס פגומה, וסובר שנחלקו האמוראים בשאלה אם מועילה העברה לכלי אחר כדי לתקן את הפגם. רב אידי בר שישא הקפיד דוקא על כוס, מפני שבחבית או כל כלי אחר הגדול מכוס, הפגם יתוקן ממילא כאשר יועבר לכלי אחר, וגם בכוס הקפיד דוקא כאשר רצה לשתות מאותה כוס. ורב יעקב בר אידי ומר בר רב אשי סוברים שפגם אינו נתקן על ידי כך.
בענין זה של תיקון הפגם על ידי העברה לכוס אחרת כותב הב״ח בדעת הראבי״ה שהדבר מועיל רק בשעת הדחק כאשר אין לו יין אחר או אפילו מים כדי לתקן את הפגם.
בהגהות מימוניות מובא, שמהר״ם קרא תגר על דרך התיקון של הוספת יין או מים לכוס פגומה. דעתו היא שאי אפשר לתקן כוס פגומה אלא על ידי שישפוך את היין שנפגם לתוך אחר שאינו פגום, ואז הכל מתוקן כי קמא קמא בטיל ולא פגים. דעת מהר״ם מובאת גם בטור, אולם מלשון הטור משמע שתיקון זה מועיל בדיעבד ולא שיש לעשות כן לכתחילה. כך כותב גם המגן אברהם על דברי המחבר בשולחן ערוך. המגן אברהם מסביר את המנהג להוסיף מעט מים או יין לכוס פגומה, לפני שמחזירים את היין לבקבוק מפני שעל ידי כך הכוס מתוקנת על ידי הוספת היין או מים לפי חלק מהראשונים, ולכן מותר אחר כך להחזיר את היין לקנקן ואפילו לכתחילה. גם הב״ח כותב לעשות כן אבל מסיבה אחרת. נראה שכוונתו היא שלפי הראשונים שסוברים שאפשר לתקן על ידי הוספת יין או מים לכוס פגומה, רואים את מה שמתוסף כעיקר ולכן על ידי כך הפגם מתקן. לפי דעה זו אם לא עשה כן אלא החזיר את היין לקנקן, גם אז רואים את מה שמתוסף כעיקר והוא הפגום ופוגם את כל היין שבקנקן. לכן, לצאת ידי כל הדעות, מוסיפים קודם קצת יין או מים, שזהו התיקון לדעת הרא״ש וההולכים בשיטתו, ואחר כך מחזירים את היין לקנקן שהוא דרך התיקון לדעת המהר״ם.

ד. שיטת הרמב״ם. הרמב״ם פוסק ש׳טעמו פגמו׳, לגבי קידוש, ומשמע שלדעתו זה פסול מוחלט המעכב אף בדיעבד. מלבד זה נראה שדעת הרמב״ם היא שאין פגימה מתבטלת על ידי מזיגה קטנה לתוכה, שהרי אינו מזכיר אפשרות כזאת, כפי שהרא״ש לומד מתוך הירושלמי.
פרט נוסף המשתמע מתוך לשון הרמב״ם: ׳אפילו מחזיק כמה רביעיות׳ שפסול זה חל על כל כלי בכל גודל שהוא. המגיד משנה כותב שמסקנה זו יוצאת ממה שמצינו בסוגיין שרבי יעקב בר אידי (לפי גירסתו, ולפנינו מר בר רב אשי) קפיד אפילו על חבית פגומה. נראה שהרמב״ם חולק על הרשב״ם בסוגייתנו, המפרש שכוונת הדברים דווקא לחביות קטנות, ולא לחביות גדולות של עץ. לעומת זאת בעל מעשה רוקח כותב, שיש לדייק מלשונו של הרמב״ם הכותב ׳כלי שהיה מלא יין׳ וכו׳, שדין זה של פגימה הוא דווקא בכלי ולא בחבית גדולה וכדעת הרשב״ם.
בעל בית יוסף מביא את דברי רבינו ירוחם הכותב בלשון ׳חבית׳ סתם. ונראה שלדעת הב״י רבינו ירוחם אינו מבדיל בין חבית גדולה לקטנה. כך מבין גם בעל כנסת הגדולה בדעת רבינו ירוחם, והוא כותב שכך מובא גם בתשובת הגאונים.
לעיל הובאה השגת הראב״ד והציון בדבריו, שהם סתומים כלשון המגיד משנה. אולם בתוך דבריו, כותב המגיד משנה, שאפשר שכוונת הראב״ד לומר שאם שופך מן הכוס ושותה מן הכוס השניה שאין זה פוגם את הנשאר בכוס הראשון.
על אפשרות זו אומר המגיד משנה שזה פשוט וזו גם דעת הרמב״ם.
יתכן כי הראב״ד בהשגתו בא לומר, כי הרמב״ם מחמיר אף בכגון זה שהכוס הראשונה נפגמה.

הבית יוסף והב"ח כותבים שהרשב"א מביא סברה כזאת בשם הראב"ד. הרשב"א כותב זאת בהסבר הסוגיא במסכת ברכות בתחילת פרק שמיני, בה שנינו במשנה, 'בא להם יין אחר המזון, בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון, ובית הלל אומרים מברך על המזון ואחר כך מברך על היין'. מכאן רצו להוכיח שבית שמאי סוברים שברכה אינה טעונה כוס, אלא שבהמשך הסוגיא דחו ואמרו שמא כוונת בית שמאי היא שאדם מברך על היין וטועם קצת ומשאיר את השאר לברכת המזון, וטעימה זאת, היא על ידי ששופך מעט מהיין לידו או לכלי אחר כדי שלא לפגום את הכוס על ידי טעימה ישירות ממנה. זו דעת בית שמאי. ושואל הרשב"א למה בית הלל חולקים ואומרים שיניח את הכוס כולה לאחר המזון, ולמה גם לדעתם אי אפשר לעשות כן? הוא מתרץ בשם הראב"ד, שבית הלל סוברים שאף בדרך זו הכוס נפגמת והוי כמברך על 'שיורי כוסות', ולכן לבית הלל אין לטעום אפילו בדרך זו אלא משאיר את הכוס כולה לברכת המזון. הראב"ד כותב זאת, כדי לפרש את ה'הוה אמינא' של הסוגיא, כאשר רצו לומר שבית שמאי סוברים שברכה טעונה כוס. אבל לפי המסקנה, שבית שמאי שבמשנה סוברים שברכה אינה טעונה כוס, אין צורך לומר כך (עיין בירור הלכה ציון ג, במה נחלקו בית שמאי ובית הלל). לכן כותב הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם 'ודווקא מן הכוס עצמו', כדי להוציא מהסבר זה בדעת בית הלל, שהוא דוקא ב'הוה אמינא' של הסוגיא ולא לפי המסקנה. יתכן, שהוא מבין בדעת הרמב"ם, שענין זה נשאר אף למסקנה, שאם שפך וטעם מידו או מכלי אחר, הכל נפגם והוי כשיורי כוסות. הב"ח כותב שאמנם כך מנהג העולם, שאף אם שפך לכלי אחר צריך לחזור ולתקן את הכוס מהקנקן.

בעל צפנת פענח סבור, כי הכוונה בהשגת הראב"ד היא, שאם שתה מן החבית לא פסלה, כי עיקר הטעם שטעמו פגמו הוא, משום שצריך מזיגה לכוס לשם קידוש או לשם ברכה. לכן אם שתה מהחבית, אחר כך כאשר ירצה לקדש, ימזוג מהחבית לכוס לשם קידוש ואין כאן פגם בלשמה. לעומת זאת אם טעם מהכוס עצמה יש כאן פגם בלשמה, כיון שכבר טעם מהכוס לצורך דבר אחר. פירוש זה הוא כפירושו השני של רש"י למה שאמרו שכוס של ברכה צריכה 'חי' במסכת ברכות (דף נא, א, בד"ה חי). נראה שבעל צפנת פענח מדייק פירושו זה מתוך שהרמב"ם כותב 'כלי' והראב"ד כותב 'כוס', נראה לו שעל זה משיג הראב"ד, שכלי שאיננו כוס שרגילים לברך עליו, אין בו משום פגם, כי עתיד הוא למזוג ממנו לכוס לשם קידוש וכדומה. אבל כוס שרגילים לשתות ממנה ולברך עליה, ואין דרכו של אדם למזוג ממנה לכלי אחר כדי לשתות, יש בה משום פגם. על פירוש זה קשה, שכן מצינו שמר בר רב אשי קפיד אחביתא פגימתא. אולי הראב"ד סובר שרב אידי בר שישא שהקפיד על כוס פגומה, חולק וסובר שדווקא הכוס נפגמת מפני חסרון בלשמה, והחולקים עליו סוברים שהפגם הוא בגלל עצם הטעימה שהיא פוגמת, והיינו גם בחבית. לפי זה פוסק הראב"ד כרב אידי בר שישא לקולא, כי זה מדרבנן.

הרמב"ם מביא דברים אלה רק בהלכות שבת, וצריך בירור מדוע לא נזכר כלום מענין זה בהלכות ברכות. ואין לומר משום שדעת הרמב"ם היא שברכת המזון אינה טעונה כוס, שהרי בכל זאת הוא מביא דינים אחרים שאמרו חז"ל על כוס של ברכה. ואמנם הרי"ף שגם הוא סובר שברכת המזון אינה טעונה כוס, בכל זאת מביא את הדין שטעמו פגמו לקידוש, הבדלה וברכת המזון בדף כב, ב בדפי הרי"ף.

ה. פסק השולחן ערוך. מחבר השולחן ערוך פוסק בהלכות ברכת המזון שצריכים לקחת כוס שאינה פגומה לברכת המזון. ונראה שדעתו היא כדעת רוב הראשונים שעצם הטעימה היא הפוגמת, לכן אם שפך לידו או לכלי אחר אין בכך כלום. אמנם הוא פוסק בסוף דבריו שאין זה מעכב בשעת הדחק, כדעת הרשב"ם. אף בענין חבית, הוא פוסק כרשב"ם, שדווקא בחביות קטנות יש משום פגם אבל בגדולות אין משום פגם. לעומתו בעל כנסת הגדולה כותב, שיש להחמיר כדעת רבינו ירוחם ותשובת הגאונים, שאינם מבדילים בין חביות גדולות לקטנות.

כמבואר לעיל, נראה שהוא פוסק שדרך התיקון של החזרת היין לקנקנן, היא דוקא בדיעבד, וכן כותב המגן אברהם.

עוד נוסף בשולחן ערוך, דין בשם 'יש מי שאומר', שאפילו מים פגומים פסולים למזיגת כוס של ברכה. מקור לדין זה הוא תשובת הגאונים, והוא מובא בארחות חיים בהלכות קידוש.

דף קו.

גמרא. ת"ר: 'זכור את יום השבת לקדשו', זכרהו על היין.

מצות קידוש בשבת

א. קידוש על היין. 'זכור את יום השבת לקדשו' הוא מצות עשה לזכור את השבת בדברים. ולשון הסוגיא היא 'זכרהו על היין' ונחלקו הראשונים בשאלה אם הקידוש על היין הוא מן התורה או מדרבנן. מחלוקת זו באה לידי ביטוי בכמה סוגיות בתלמוד.

במסכת נזיר (דף ג, ב) למדנו בדין נזיר שיש דרשה מפסוק המלמדת אותנו שנאסר עליו יין מצוה כיין הרשות. בתחילה מפרשים ש'יין מצוה' הוא קידוש והבדלה, אולם שואלים 'הרי מושבע ועומד מהר סיני'? הרי מבואר בפשטות שיין של קידוש נחשב למצוה מן התורה ולכן נקרא 'מושבע ועומד מהר סיני'.

כך נראה מפירוש המפרש שם, וגם מדברי הרמב"ן במלחמות במסכת שבועות (דף יג, א בדפי הרי"ף) שהיין הוא חלק ממצות התורה. וכך מפרש גם הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא נד אות א) את דעת הרמב"ן. לעומת זאת, יש לציין כי מהרמב"ן על התורה (שמות כ, ח) משמע שדעתו היא שקידוש על היין הוא מדרבנן ושהדרשה היא אסמכתא בלבד.

גם מדברי התוספות במסכת סוטה (דף לב, א בד"ה קריאת שמע) משמע שקידוש על היין הוא מהתורה, שכן הם מביאים הוכחה שקידוש הוא מדאוריתא מסוגיא זו שבנזיר, ואם יש להוכיח משם שקידוש דאורייתא הרי מוכח שגם היין דאורייתא. התוספות במסכת נזיר (דף ד, א) בד"ה מאי היא, מקשים שגם אם מושבע ועומד מהר סיני, הרי בא פסוק לחדש שבכל זאת נדחה חיוב זה על ידי נזירות שחלה עליו, וכמו כן דבר פשוט הוא שהדרשה בסוגייתנו 'זכרהו על היין' אינו אלא אסמכתא, ולכן אין מקום לומר על זה, הרי מושבע ועומד מהר סיני הוא. לכן מביאים התוספות את פירוש רבינו תם המפרש את הגמרא שם בדרך הפוכה, לפיה שואלים בתמיהה 'וכי מושבע ועומד מהר סיני', כלומר, וכי היין של קידוש נחשב למצוה מן התורה עד שהוצרך לדרוש פסוק מיוחד כדי לאוסרו על הנזיר? מבואר איפוא, שאמנם יש מצות עשה לקדש את השבת בדברים: אבל מצות היין אינה אלא מדרבנן.

גם התוספות בסוגייתנו (בד"ה זוכרהו) חוזרים על שיטתם זו. אלא שהם מוסיפים אפשרות נוספת, והיא שהקידוש על היין הוא אכן דבר תורה לענין זה שיגיד ברכת הקידוש על היין, אבל חובת שתיית היין היא רק מדרבנן.

במסכת שבת (דף כג, ב) נדונה השאלה נר שבת וקידוש היום מה עדיף, והמסקנה שם היא שהנר עדיף משום שלום בית. לכאורה, יש משם הוכחה ברורה שאין מצוה מן התורה לקדש על היין, שהרי אילו זה היה בכלל מצות עשה מן התורה, היה צריך להעדיף את היין על נר של שבת שמצותו מדרבנן. הוכחה זו מובאת בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' רצה) המסיק הלכה למעשה שחיובו של היין אינו מן התורה. עוד מוסיף הרשב"א הוכחה נוספת לשיטתו מן הסוגיא לקמן, בה מוזכר כי רב לפעמים היה מקדש על הפת לכתחילה בזמן שהיתה חביבה עליו יותר מן היין, ובפשטות מסתבר שאין לדחות קיום מצוה מדאורייתא מחמת חביבות הפת. גם הרא"ש מקשה כך בפירושו לסוגיא שבמסכת נזיר, וגם דעתו שקידוש על היין הוא מדרבנן.

הר"ן במסכת שבת (דף י, א בדפי הרי"ף) אף הוא דן בשאלה כיצד אפשר שנר של שבת ידחה את מצות קידוש על היין שהיא מן התורה. ומתרץ שאין זו דחיה, אחר שיכול לקדש על הפת במקום על היין. אמנם בחידושי אנשי שם (שם) מפורש שהר"ן קושטא דמלתא קאמר, ובא לומר רבותא שאפילו קידוש דרבנן לא הפסיד כיון שאפשר לקדש על הפת, אבל אין כוונתו לומר שקידוש על היין או הפת הוא דאורייתא.

אולם בפשטות, דברי הר"ן מתפרשים שהיין מצותו מן התורה, ולכן נמנע מליישב את הסוגיא כפי שיישב אותה הרשב"א. כך מבין את דעת הר"ן, רבי עקיבא איגר בהגהותיו לשולחן ערוך בתחילת סי' רסג, וגם הנצי"ב שהוזכר לעיל ובעל ערוך השולחן סי' רעא, ב.

כך משמע קצת גם מדברי הר"ן במסכת ביצה (דף ח, א בדפי הרי"ף ד"ה מ"ט). יתר על כן, בדברי הר"ן האלה במסכת שבת, יש למצוא דחיה גם להוכחתו השניה של הרשב"א, שכן יוצא מדבריו שמלכתחילה מצות התורה היא שיקדש על היין, או על הפת אם אין לו יין, או אפילו אם היא חביבה עליו יותר מן היין.

בדומה לר"ן, כותב בעל הפרדס (בהוצאת עהרענרייך עמ' כח, בפרדס הגדול סי' קיב) שהדרשה 'זכרהו על היין' היא לאו דווקא, ואורחא דמלתא נקט שיין משמח אלוקים ואנשים, אבל הוא הדין גם בפת. לומדים זאת מהפסוק 'וקראת לשבת עונג' במקום קריאה שם תהא עונג ומכאן שמקדשים על דבר שקובעים ממנו סעודתו, או פת או יין. נראה שיש הבדל בין הר"ן ובעל הפרדס, שהר"ן כותב שיש בכל זאת מצוה מן המובחר לקדש דוקא על היין, ולעומתו מדברי בעל הפרדס משמע שפת ויין שוים הם.

הרשב"א בחידושיו לסוגיא במסכת שבת מפרש כעין פירושו של הר"ן. משמע שהוא סובר שקידוש על היין הוא מדאורייתא. וכך מובא בשמו בביאור הלכה בתחילת סימן רעא ושלא כדברי הרשב"א בתשובה.

ב. הקידוש שלא במקום יין או פת. במסכת ברכות (דף נא, ב) שנינו במשנה שסדר הברכות של הקידוש הוא בין הדברים שבהם חלוקים בית שמאי ובית הלל. בית הלל סוברים שברכת היין קודמת לברכת הקידוש. ושם בסוגיא מוסברים שישנם שני טעמים לסדר זה: האחד, על פי הכלל 'תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם', והרי ברכת היין שכיחה יותר מברכת הקידוש. והטעם השני הוא 'שהיין גורם לקדושה שתאמר'. ורש"י מפרש, שאם אין יין לא מקדשים, והמקדש על הפת גם הוא במקום היין וברכת הפת קודמת.

סוגיא זו מבוארת בפשטות כפי השיטה שהיין הוא חלק בלתי נפרד של מצות הקידוש מדאורייתא, ולכן אין אפשרות לקיים את המצוה לחצאים, ומשום כך אם אין יין או פת אין בכלל קידוש.

הרשב"א בתשובה (שם) מסביר שהקידוש מדאורייתא אינו בא עם פת או יין, אלא ענינו כעין שבח וקילוס בלבד, כאמירת 'בואי כלה' וכיוצא בזה, בקריאת פסוקים המתיחסים לקדושת שבת כ'ויכולו' או 'ושמרו בני ישראל' וכדומה, כל אחד כפי שיזדמן לו. בדומה לזה כותב רבי עקיבא איגר בהגהותיו בתחילת סי' רעא, שלכאורה יוצא ידי חובת קידוש דאורייתא כל שהזכיר שבת ואפילו אומר 'שבתא

טבתא׳ יצא. לפי זה צריך להסביר את דברי הסוגיא בברכות ׳שהיין גורם לקדושה שתאמר׳.

הרשב״א מפרש שאין הכוונה שהוא גורם לקידוש היום ממש, ושאם אין יין או פת אין קידוש, אלא הכוונה היא שגורם לקידוש שתקנו אנשי כנסת הגדולה לעשות במקום סעודה.

בעל הלכות גדולות, בתחילת הלכות קידוש והבדלה, כותב שמתוך שכתוב בתורה פעמיים זכירה בענין שבת, אחת בדברות ראשונות ואחת בדברות אחרונות, יש חובה של שתי זכירות אחת בתפילה ואחת על היין.

בסמ״ג במצות עשה כט, מובאים דברי בעל הלכות גדולות, ומשמע שהוא מבין שכך הסדר מדאורייתא לדעת בעל הלכות גדולות. אולם הנצי״ב בהעמק שאלה (שם) כותב שאמנם שתי הזכירות הן דאורייתא לפי בעל הלכות גדולות, אבל הקביעה שאחת בתפילה ואחת על היין, היא דרבנן. שהרי מדאורייתא אין חובה של תפילה בכל יום, ולכן אי אפשר לומר שחובת הזכירה היא דווקא בתפילה, וכך גם הזכירה במיוחד על היין אינה אלא מדרבנן.

בעל הסמ״ג דוחה את דברי בעל הלכות גדולות, וכותב שאמנם ישנן שתי זכירות, אולם הכוונה היא לאחת בכניסת השבת ולשניה בצאת השבת.

מדברי בעל השאילתות בשאילתא נד, מדייק הנצי״ב שעיקר הקידוש הוא בתפילה, שהרי בעל השאילתות מביא רק פסוק אחד, משמע שיש חובה של זכירה אחת מן התורה. ואותה הזכיר בתחילת דבריו בלי להזכיר יין. רק בהמשך הוא כותב שגם לאחר שקידש בתפילה חייב גם לקדש על היין. משמע שקידוש זה על היין הוא דרבנן, אבל מדאורייתא יצא כבר בקידוש שבתפילה. על שיטה זו כותב הנצי״ב שאין הכוונה דווקא לקידוש בתפילה שהרי חיוב התפילה אינו אלא דרבנן אלא די בברכה מיוחדת לקידוש שבת. הרי״ד בתוספותיו (מהדורא תניינא עמ׳ כג בספר) ובספר המכריע (סי׳ עא, ובהוצאה עם פי׳ מנחת יהודה, או״ח סי׳ י), סובר שאין צורך ביין לקידוש דאורייתא, והוא דן בשאלה כיצד הוא קידוש דאורייתא. בדבריו, מעלה הוא אפשרות שקידוש דאורייתא הוא דווקא בברכה המיוחדת לקידוש בלי יין, אולם דוחה זאת, מפני שאם כך היינו צריכים לקדש ביום הכפורים בברכה המיוחדת לקידוש, אף על פי שאי אפשר לקדש על היין, ומתוך שלא עושים כך, משמע שהברכה של קידוש נתקנה על ידי חכמים דווקא במקום שיש סעודה, ומדאורייתא יוצאים ידי חובת קידוש במה שמברכים ׳מקדש השבת׳ בתפילה.

גם דעת המגן אברהם בתחילת סי׳ רעא היא שיוצאים ידי חובת קידוש מדאורייתא בתפילה. ובחידושי הצל״ח (בתחילת פרק ח במסכת ברכות) מפרש על פי זה את פשט הסוגיא במסכת ברכות שהיין גורם לקדושה שתאמר, שהיינו שכיון שכבר יצא ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה, היין הוא הגורם לקידוש לבוא כדי לצאת ידי חובתו דרבנן בקידוש על היין. ובזה אם אין לו יין אינו מקדש מאחר וכבר יצא ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה.

כיוצא בזה נראה שזו כוונת הירושלמי במסכת ברכות (פרק ח, א) וזו לשונו: ״אמר רבי יוסי בר״י, נהיגין תמן במקום שאין יין, שליח ציבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותם במקדש ישראל ואת יום השבת״. בעל החרדים בפירושו לירושלמי מסביר, שאם אין יין יוצאים ידי חובה בקידוש שבתפילה, ולכן אף על פי שלעולם אין חזרת הש״ץ לתפילת ערבית כי היא רשות, כאן שהיא חובה מן התורה מפני מצות הקידוש, התקינו ברכת מעין שבע גם בתפילת ערבית. אכן שיטה זו הנובעת מדברי הירושלמי, סותרת את שיטת הסוברים שמצות הקידוש מן התורה היא על היין. אולם בתלמוד בבלי, הלא מבואר במסכת שבת (דף כד, ב) שהתקנה לברך בליל שבת ברכה אחת מעין שבע היא מפני הסכנה, בשביל השוהים בתפילתם, כדי שלא ישארו לבדם בבתי הכנסת שנמצאו מחוץ ליישוב. ממילא לפי הבבלי אין לקשר את הדין של ברכה אחת מעין שבע, לענין קידוש דאורייתא.

הרא״ש (סי׳ ה) כותב בשם רבינו יונה, שטעם לעשיית הקידוש בבית הכנסת, גם בזמנינו שאין אורחים הסועדים במקום, היא כדי להוציא ידי חובה את האנשים שאינם בקיאים ואינם יודעים לקדש בעצמם. הרא״ש דוחה דעה זו, מפני שלדעתו קידוש שלא במקום סעודה אינו קידוש כלל. הרא״ש מקשה על רבינו יונה מהסוגיא לעיל (בדף קא, א) ששואלים לשמואל הסובר שאין קידוש אלא במקום סעודה, למה מקדשים בבית הכנסת, ומתרצים כדי להוציא ידי חובה את האורחים שהם אוכלים בבית הכנסת. ואם כדברי רבינו יונה אפשר היה לתרץ כדי להוציא ידי חובה את אלה שאינם בקיאים בקידוש. ומכאן מסיק הרא״ש שאין קידוש כלל שלא במקום סעודה. רבי עקיבא איגר בהגהותיו בתחילת סי׳ רסג ורעא, מפרש את דעת הרא״ש שאף מדאורייתא אינו יוצא ידי חובת קידוש אלא במקום סעודה. כפי שנתבאר לעיל מדברי הרא״ש בפירושו למסכת נזיר, והרי הוא סובר שקידוש על היין אינו מדאורייתא, מכאן שקידוש דאורייתא הוא בדברים בלבד ודווקא במקום סעודה, ובתפילה לא יוצאים ידי חובה זו.

לעומת זאת, משמע שדעת רבנו יונה היא שחיוב הקידוש במקום סעודה אינה דאורייתא אבל החיוב על היין הוא מדאורייתא, ולכן הקידוש שבבית כנסת אף על פי שאינו במקום סעודה, נעשה בכל זאת על היין.

לעומת זאת כותב הנצי״ב בהעמק שאלה, שדעת רבנו יונה היא שהיין אינו חובה מדאורייתא, ושיוצאים ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה, ומקדשים בבית כנסת להוציא את שאינם בקיאים ידי חובתם דאורייתא בקידוש, והם לא יצאו ידי חובה בתפילה מפני שגם בתפילה אינם בקיאים. הנצי״ב כותב שגם דעת רבי עקיבא איגר בתחילת סי׳ רעא בשולחן ערוך, היא כי לרבנו יונה קידוש על היין אינו דאורייתא.

הנצי״ב כותב שיש מחלוקת במסכת ברכות (דף כז, ב), אם תפילת ערבית חובה או רשות והנפקא מינה לכמה ראשונים היא בשאלה אם יש בתפילת ערבית חזרת הש״ץ. למאן דאמר תפילת ערבית חובה יש בה חזרת הש״ץ, ולמאן דאמר תפילת ערבית רשות אין בה חזרת הש״ץ. ישנן שתי גירסאות בסוגיא שם בברכות, לאחת נחלקו אביי ורבא בשאלה זו ולגירסא האחרת נחלקו רב ושמואל. ובזה, כותב הנצי״ב, נחלקו הרא״ש ורבנו יונה. רבנו יונה גורס שהמחלוקת היא בין רב ושמואל. שמואל סובר שתפילת ערבית חובה, ויש חזרת הש״ץ בתפילת ערבית, ולכן בליל שבת אלה שאינם בקיאים לא בתפילה ולא בקידוש יוצאים ידי חובת קידוש דאורייתא בשמיעת חזרת הש״ץ, ולכן לא תרצו לפי דעת שמואל שהקידוש בבית הכנסת הוא להוציא את אלה שאינם בקיאים, כי כבר יצא בחזרת הש״ץ, אלא תרצו שזה בשביל האורחים שסועדים שם, שצריכים לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה שהוא דרבנן. אולם לפי ההלכה שתפילת ערבית רשות ואין חזרת הש״ץ, יש לקדש בבית הכנסת אפילו כשאין אורחים, כדי להוציא ידי חובה מדאורייתא את אלו שאינם בקיאים שלא יצאו ידי חובה בתפילה ולא יוכלו לקדש אחר כך לעצמם.

מאידך הרא״ש, גורס בברכות שהמחלוקת היא בין אביי ורבא, ואילו שמואל סובר אליבא דהלכתא שתפילת ערבית רשות ואין חזרת הש״ץ, לכן מוכיח הרא״ש מסוגיין שאין קידוש אלא במקום סעודה, כי אחרת צריך היה בגמרא לתרץ שמקדשים בבית הכנסת כדי להוציא את אלו שאינם בקיאים ידי חובתם דאורייתא.

הנצי״ב מקשה על רבינו יונה, שבכל זאת לא היה צריך לקדש בבית הכנסת, כי מי שאינו בקי יכול לצאת ידי חובה בשמיעת ברכה מעין שבע, ומתרץ שרבינו יונה סובר כמו שכותב המרדכי במסכת שבת (פרק ב סי׳ רפד) בשם הראבי״ה, שברכת מעין שבע נתקנה בשביל השליח ציבור בלבד ולא נתקנה להוציא רבים ידי חובתם. כך מביא הטור בסי׳ רסח, ולכן אין אפשרות שאנשים שאינם בקיאים יצאו ידי חובת קידוש על ידי שמיעת הברכה הזאת מפי שליח הציבור.

אמנם, כותב הנצי״ב שדבר זה אינו מוסכם, ושהטור מביא גם דעת הגאונים כי מי שלא התפלל ערבית יוצא ידי חובת תפילה אם שמע מהש״ץ ברכת מעין שבע, ולדבריהם מסתבר שיכול אף לצאת ידי חובת קידוש בשמיעה זו, אליבא דהסוברים שיוצאים בתפילה.

הלכה למעשה, כותבים המגן אבהם ובעל דגול מרבבה (שניהם בתחילת סימן רעא) והצל״ח כי מן התורה יוצאים ידי חובת הקידוש בתפילה, וכן פוסק בעל אליה רבה. בחידושי צל״ח דן הוא על קביעת סדר הברכות לבית הלל, שמברכים את ברכת היין תחילה ואחר כך את ברכת היום, משום שהיין גורם לקידוש שיבוא, שפירושו שלולא היין אין מברכים את ברכת הקידוש מאחר שכבר יצא ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה, וכפי שנתבאר לעיל. לפי זה כותב הוא שיש מקום לומר לגבי מי שלא התפלל, כמו נשים שהן חייבות בקידוש מן התורה כמבואר במסכת ברכות (כ, ב), שיקדימו את ברכת הקידוש לברכת היין, מפני שעוד לא יצאו ידי החובה מדאורייתא, ואין היין גורם לקדושה שתאמר, כי גם אם אין יין, חייבות הן עדיין בקידוש.

המגן אברהם מסביר, כי לשיטת רבינו תם שאם אין לאדם יין אינו מקדש כלל אפילו על הפת, שאינו עוקר בזה מצות עשה מן התורה, מפני שכבר יצא ידי חובת קידוש בתפילה. עוד מוסיף המגן אברהם לכך הוכחה ממסכת ברכות (דף לג, ב) בה למדנו שמי שהבדיל בתפילה צריך גם להבדיל על כוס מדין קידוש שמקדשים על הכוס, אף על פי שכבר קידש בתפילה, והרי מבואר, לכאורה, שהתפילה עצמה נחשבת לקידוש.

בעל המנחת חינוך (מצוה לא) מביא את הסוגיא בפירקין לקמן (דף קיז, ב) דאמר רב אחא בר יעקב שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, דבר הנלמד בגזירה שוה, מכאן שלא יוצאים ידי חובת קידוש דאורייתא אם לא מזכירים בו יציאת מצרים. הוא מקשה על המגן אברהם ושאר הפוסקים שכותבים שיוצאים ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה, שהרי בתפילת שבת לא מוזכרת יציאת מצרים.

יש לציין שהרשב״ם לקמן (בד״ה צריך שיזכיר) כותב שמזכירים את יציאת מצרים גם בתפילת שבת, אולם בנוסח התפילה שלפנינו יציאת מצרים אינה מוזכרת אלא בקידוש.

מחבר ביאור הלכה בתחילת סי׳ רעא דן על דברי המגן אברהם, וגם הוא תמה כתמיהת בעל המנחת חינוך, וכותב שיש לישב דברי המגן אברהם שלדעתו מה שאמרו שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, הוא רק מדרבנן, והגזרה שוה הוא בגדר אסמכתא בעלמא. לכאורה, כך מוכח מדברי הרשב״א בתשובה, שלדעתו מצות התורה של קידוש הוא שבח וקילוס בלבד ומביא כמה נוסחאות שבאף אחת מהן לא מוזכרת יציאת מצרים. אולם הראשונים שמזכירים דווקא את התפילה, סוברים אולי כרשב״ם שגם בתפילה מזכירים יציאת מצרים.

ג. שיטת הרמב״ם. הרמב״ם פוסק בהלכה ו, שהיין של קידוש הוא חיוב מדברי סופרים בלבד, ובהלכות א-ב הוא כותב שעצם הקידוש הוא מצות עשה מן התורה, הנעשית על ידי הברכה בנוסח המקובל של ברכת הקידוש. ובו נזכרת גם יציאת מצרים. מבואר מתוך דבריו שחיובה של ברכה זו אינו תלוי ביין מצד אחד, ונראה שהוא גם לא תלוי בתפילה מצד שני, שהרי משמע בפשטות שכל אדם צריך לומר

את הברכה הזו, בלי קשר לשאלה אם התפלל כבר תפילת ערבית או לא, ובלי קשר לשאלה אם יש לו יין או לא.
דברים מפורשים כשיטה זו, מובאים גם במאירי למסכת ברכות (דף נא, ב עמ' 192) ומסקנתו היא שאין יוצאים ידי חובת הקידוש בברכה של התפלה, אלא יש לומר את ברכת הקידוש בפני עצמה, גם אם אין לו יין או פת.
שיטה זו מוסברת היטב על פי מה שכתבנו למעלה, שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, ואינה נזכרת בנוסח שבתפילה.
גם הרי"ד בתוספותיו ובספר הכמריע, כאשר דן בשאלה מהו הקידוש מן התורה, מעלה אפשרות שיברך בברכה לחוד שלא על הכוס. אולם הוא מקשה א"כ למה לא מברכים ביום הכיפורים שחל בשבת את ברכת הקידוש בלי כוס, כדי לצאת ידי חובת קידוש דאורייתא, כמבואר לעיל.
אמנם אם שיטה זו מבוססת על כך שצריכים להזכיר יציאת מצרים בקידוש, הרי יש לומר כי בתפילת יום הכיפורים מזכירים יציאת מצרים שלא כבתפילת שבת, ובזה יוצאים ידי קידוש דאורייתא.
נראה לפרש לפי שיטה זו כי הלשון במסכת ברכות 'שהיין גורם לקידוש לבא', אין כוונתה לומר שאם אין יין אין מקדשים בכלל, אלא הכוונה היא שזהו סדר התקנה שיקדשו על היין, והיין הוא הגורם לקיים מצות קדוש בשלמותה.

דף קו. **גמרא. אין לי אלא בלילה, ביום מנין? תלמוד לומר: 'זכור את יום השבת'. ביום מאי מברך? אמר רב יהודה: בורא פרי הגפן.**

הקידוש ביום

א. מה בין הקידוש ביום לקידוש בלילה. בסוגין למדנו שמקור החיוב של הקידוש ביום הוא מפסוק 'זכור את יום השבת'. אולם הראשונים מסיקים, ממה שאין אומרים ברכה מיוחדת ביום אלא רק 'בורא פרי הגפן', שאין זה חיוב מן התורה, והדרשה מהפסוק היא אסמכתא בעלמא.
כך כותב הר"ן, ומסביר שקבעו את קידוש היום כזכר לקידוש הלילה, משום שכבוד יום עדיף מכבוד לילה, ובקביעת החיוב לברך על היין לפני הסעודה, יש משום כבודו של יום שאין אומרים שירה אלא על היין, וכיון שמברכים על היין בתחילת הסעודה שלא כדרך שאר סעודות, הרי זה כעין שבח ושירה לקדושתו של יום.
גם המאירי ומהר"ם חלאווה כותבים שזו מצוה מדברי סופרים, ומפרשים שקראו לקידוש היום 'קידושא רבא' בלשון סגי נהור. כך מצינו גם את הרמב"ן בפירושו לתורה (שמות כ, ח) הכותב שהקידוש ביום הוא מדרבנן, ושהדרשה היא אסמכתא בעלמא.
הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא נד אות א), ובפירושו למכילתא (לפסוק זכור את יום השבת לקדשו), כותב שדעת המכילתא היא שהקידוש ביום הוא דאורייתא. במכילתא דורשים: 'זכור את יום השבת לקדשו', לקדשו בברכה, ומכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא קדושה ליום קדושה ללילה מנין, תלמוד לומר: 'ושמרתם את השבת'". הנצי"ב כותב שאין לתקן את לשון המכילתא ולגרוס בה כפי שמתקנים בגמרא, 'אין לי אלא בלילה, ביום מנין', כי ישנן כמה דרשות במכילתא בענינים שונים בנוגע לשבת, בהן דורשים 'אין לי אלא ביום, בלילה מנין', ובעל הדרשה מבחין בין לשון זכר שהיא מתיחסת ליום ובין לשון נקבה שמתיחסת ללילה (אף על פי שלילה הוא באמת לשון זכר) וכן הוא בדרשה שלפנינו, 'לקדשו' הוא לשון זכר, והמשך הפסוק 'ושמרתם את השבת' (שמות לא, יד) הוא בלשון נקבה. מכאן מסיק הנצי"ב שהמכילתא דורשת תחילה קידוש ליום, ורק אחר כך מוצאת מקור לקידוש בלילה, שלא כמסקנת סוגייתנו, משמע שאף קידוש של היום הוא דאורייתא לדעת המכילתא.
אולם הרמב"ן בפירושו הנזכר והגר"א בהגהה למכילתא כותבים שצריכים להפוך את הסדר במכילתא כמו במסקנת הסוגיא שלפנינו, וצריך לומר 'אין לי אלא בלילה, ביום מנין'. יוצא לדעתם, שאין מחלוקת בין הדרשה במכילתא לדרשה בסוגיין.
מהר"ם חלאווה כותב שהקידוש ביום אינו קידוש ממש, כי כבר התקדש היום פעם אחת וזאת בכניסת היום, וקידוש היום דומה למה שבית דין מקדשים את המועדים, שלא מצאנו שבית דין צריכים לקדש את היום פעמיים, ובפעם אחת מתקדש היום כולו. דעתו היא שענינו של הקידוש ביום הוא שתקנו חכמים שיקבע אדם את סעודתו על היין. גם רבינו דוד כותב, שאין בקדושא רבא ענין של קידוש וגם לא זכר לקידוש ואינו מעין קידוש, אלא תקנה שיהא אדם קובע סעודתו בשבת על היין. מהר"ם חלאווה ורבנו דוד כותבים, שאינו נקרא קידוש אלא מפני שהוא סמוך ולפני הסעודה כקידוש.
לפי זה, מסיקים המהר"ם חלאווה ורבנו דוד, שמותר לטעום לפני הקידוש ביום כיון שאינו קידוש ממש אלא קביעת סעודתו על היין, וכל זמן שאינו סועד אינו צריך לברך על היין. רבינו דוד כותב, שלפי שיטה זו מותר לאכול אפילו פירות ומיני תרגימא לפני קידוש זה.
עוד כותב מהר"ם חלאווה שנשים פטורות מקידוש זה כיון שאינו אלא מדרבנן. בהסבר דבריו נראה לומר, שאמנם מבואר במסכת ברכות (דף כ, ב) שנשים חייבות בקידוש אף על פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, על פי הדרשה המובאת שם 'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה'. אולם דין הקידוש ביום אינו כעין דאורייתא, מפני שאין ענינו לקדש את היום אלא לקבוע סעודה על היין, ודינו ככל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות.
מאידך כותב הר"ן, שרבנן תקנו את הקידוש ביום כעין קידוש דאורייתא, ולכן, אפשר שאסור לטעום לפני הקידוש, וגם צריך לקובעו דווקא במקום סעודה. גם הרי"ד בפסקיו ובתוספותיו (מהדורא תליתאה ד"ה ליקדיש, עמ' כא) כותב שאסור לטעום לפני הקידוש, ומסביר שלכך נקרא קידוש, ללמדך שלפניו אסור לאכול כלום. מסתבר שלפי דעתם, יש לקידוש זה את כל דיני הקידוש של הלילה, וממילא נשים חייבות בו כדרך שחייבות בקידוש הלילה.
הרמב"ם כותב שאסור לו לאדם לטעום כלום קודם שיקדש, וגם צריך לקבוע את הקידוש הזה במקום סעודה. הראב"ד חולק עליו לגבי איסור טעימה לפני הקידוש, וטוען שאין הדרשה המחייבת את הקידוש ביום אלא בגדר אסמכתא, ולפיכך אין מקום לתת לקידוש שביום את הדינים הנוהגים בקידוש בלילה. המגיד משנה מבאר שגם הרמב"ם אינו חולק על הקביעה שהחיוב לקדש ביום הוא רק מדרבנן, אף על פי שלא כתב כן במפורש בהלכה שלפנינו, אולם הרמב"ם סובר שאינו בדין שיוכל למלא כריסו ולאכול ואחר כך יברך על היין. נראה להוכיח שאכן כך דעת הרמב"ם שקידוש ביום הוא מדרבנן, מהלכה ד, בה כותב שעיקר הקידוש הוא בלילה, משמע שהקידוש שביום הוא מדרבנן.
נראה להוסיף עוד על פי המבואר בציון ב, שדעת הרמב"ם היא שמצות היין בקידוש גם בלילה היא רק מדרבנן. ממילא זה פשוט, שלא יהא חיוב הברכה על היין ביום, חמור יותר מחיובו בלילה.
כאמור, דעת המהר"ם חלאווה ורבינו דוד היא כראב"ד, שמותר לטעום לפני קידוש של יום, וכך היא גם דעת המאירי, ולעומתם דעת הר"ן והרי"ד כרמב"ם.
נראה שנחלקו בהבנת המהות של קידוש היום. הרמב"ם סובר כפי שכותב הר"ן, שברכת היין תחילה היא כעין שבח ושירה לקדושתו של יום זה, ובזה האדם מקדש ומבדיל את השבת משאר ימות השבוע, ולכן גידרו כגדר הקידוש לכל דבר. לעומת זאת סוברים החולקים, שאין היין בא כדי לקדש את היום אלא שזה חלק מגידרי כבוד היום הנעשים לסעודה שתהא חשובה בשבת. הנצי"ב, בפירושו למכילתא דלעיל, מציין שמשמע כדעה זו בסוגיא (קה, א), שם נקרא קידוש שביום 'כבוד יום' ולא 'קידוש' כפי שנקרא קידוש שבלילה.
עוד אפשר לומר שדעת הראב"ד היא שהקדוש ביום לא בא בשביל לקדש את היום, וגם לא לשם חשיבות הסעודה מצד עצמה, אלא רק כדי להשוות את סעודת היום לסעודת הלילה שהרי כבוד היום עדיף מכבוד הלילה. על פי זה מובנת דעת הראב"ד שאפשר לקדש אף בבוקר על הפת, כי גם בלילה אפשר לקדש על הפת, ואין צורך ביותר מזה ביום.
יש עוד הבדל העולה ממחלוקת זו, ביחס לסעודה שלישית. רבינו דוד כותב, שמתוך שברכת היין נקבעה כדי לקבוע סעודת שבת על היין, יש לעשות כן גם בסעודה שלישית. הוא מביא דעת רבנו יונה שענינה של ברכת היין הוא, לקדש את היום, ולכן מאחר והיום כבר התקדש בסעודת הבוקר, אין צורך בקידוש נוסף בסעודה שלישית. הרמב"ם כותב (שבת ל, ט), שיש לברך על היין אף בסעודה שלישית, וכפי שנתבאר הוא סובר שברכת היין בסעודה השניה היא משום קידוש. אם כן לכאורה קשה קושית רבנו יונה שהיום כבר התקדש בסעודת הבוקר, ולמה צריך לברך גם בסעודה שלישית?! הכסף משנה, הרדב"ז בתשובה (ב' אלפים קד) והב"ח בשם מהר"ם אלשקר כותבים, שקידוש לחוד וקביעת סעודה על היין לחוד.
נראה שלדעתם שני היסודות נכונים שמברכים על היין גם בתורת קידוש היום וגם בשביל הקידוש שבבוקר ואילו בסעודה שלישית מברך על היין בשביל חשיבות הסעודה, ובענין זה אף אפשר לברך בתוך הסעודה ואין צורך לברך על היין דוקא לפני הסעודה.
אמנם מהר"ם חלאווה, הסובר שענינו של קידושא רבא, הוא משום קביעת הסעודה על היין, חולק על הרמב"ם וכותב שאין חובה לברך על היין בסעודה שלישית. יתכן שלדעתו סעודה שלישית היא פחות חשובה מהסעודה השניה, והתקנה של קביעת הסעודה על היין היתה דווקא בסעודה החשובה.
בענין חיוב נשים בקידוש זה של היום, אין הדברים מפורשים כאן ברמב"ם, אולם נראה שאין לדייק מזה לא לחיוב ולא לשלילה, שהרי בהלכות שבת אין הרמב"ם מזכיר כלל את חיוב הנשים בקידוש, ורק בהלכות עבודה זרה (יב, ג) הוא מזכיר אגב דינים אחרים, שנשים חייבות בקידוש. לפיכך נראה שהן חייבות גם בקידוש זה, אחר שנתבאר לדעת הרמב"ם שיש לקידוש היום את הדינים שיש לקידוש הלילה.

ב. פסק השו"ע. המחבר בשולחן ערוך פוסק כרמב"ם, שהקידוש הזה צריך להיות במקום סעודה וגם שאסור לטעום כלום לפניו כמו בקידוש שבלילה. בסימן רצא, ד, הוא פוסק שאין צריך לקדש בסעודה שלישית, ואינו מזכיר כלל ברכה על היין, משמע שדעתו כדעת רבינו יונה, שענינו של קידושא רבא כדי לקדש את היום בלבד, ולא משום קביעת סעודה על היין.
אמנם בסעיף ה, המחבר מביא דעת יש אומרים, שאפשר לצאת ידי חובת סעודה שלישית אפילו בפירות, הרי שסעודה זו פחות חשובה מהסעודה השניה, ויתכן שזאת הסיבה שאין חובה לקבוע אותה על היין.
נראה שיש נפקא מינה בין שני ההסברים, אם קידש בבוקר ובמקום לאכול סעודת פת, אכל מיני מזונות או שתה כוס יין, שבזה יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, אבל לא יצא ידי חובת סעודה שניה. כאשר יחזור ויאכל כדי לקיים מצות סעודה שניה, הרי אם ענינו של הקידוש ביום הוא משום קידוש בלבד, הרי היום התקדש

ואין צורך לקדש פעם נוספת. אבל אם יש בו משום קביעת סעודה חשובה על היין, נראה שזה נכון דווקא בסעודה שבה יוצא ידי חובת סעודת שבת, וכיון שלא יצא עדיין צריך לחזור ולברך על היין כאשר יאכל את סעודתו, אולם יתכן שאז די בברכה על היין בתוך הסעודה, ולא יצטרך לברך לפני הסעודה.
המגן אברהם כותב בשם תיקוני שבת, שיש לברך על היין גם בסעודה שלישית. בשולחן ערוך אין הלכה מפורשת, בענין חיוב נשים, אף על פי שלגבי קידוש שבלילה נאמרו הדברים בפירוש בסימן רעא, ב.
לפי מה שנתבאר, דעת מחבר השולחן ערוך היא, שיש לקידוש היום את הדינים של קידוש הלילה, ומסתבר שהן חייבות כמו בקידוש הלילה. כך מובא במשנה ברורה (סק״ו) ובספר כף החיים (סק״ט) שנשים חייבות, על פי הכלל הנזכר במגן אברהם (בסימן רצא סקי״א) שהושותה אשה לאיש לכל מילי דשבת, ואין בזה כל הבדל בין דין דאורייתא לבין דין דרבנן.

דף קו. **גמרא. אמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך בכל השבת כולה. ועד כמה, אמר רבי זירא; עד רביעי בשבת.**

מי שלא הבדיל במוצאי שבת

א. עד מתי מבדיליס. רבי זירא אומר, מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד יום רביעי. וכונתו, שאפשר להבדיל בימים ראשון, או שני או שלישי. וכדבריו לגבי גיטין, שימים אלו נחשבים אחר שבת.
לקמן (קז, א) מצינו מחלוקת, עד מתי אפשר להבדיל, על פי הנוסח שלפנינו, רבא אומר, מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל השבת כולה. רש״י, רשב״ם (ד״ה כל השבת), התוס׳ (ד״ה אמימר), הרי״ד בפסקיו, המכתם, שבלי הלקט (ענין שבת, קל), המאירי והר״ן (כא, ב, בדפי הרי״ף) מפרשים שרבא אומר, שמבדילים עד יום רביעי, וכדברי רבי זירא בסוגייתנו.
בהמשך, על פי הנוסח שלפנינו, מובאת דעת אמימר בשם רבא, שמי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל היום כולו. כלומר שניתן להבדיל רק ביום ראשון בלבד. כך גורסים התוספות (ד״ה אמימר), רבינו דוד והר״ן, בדברי אמימר, וכמבואר בתוספות, שבדבריו חייבים לגרוס ׳כל היום׳, שאם לא כן, היינו לישנא קמא בדברי רבא.
רב עמרם גאון בסדורו (עמ׳ לד), פוסק שמבדילים עד יום רביעי. כך פוסקים גם הרשב״ם (קז, א, ד״ה כל השבת), התוספות (ד״ה אמימר), בעל האורה (סימן סב), הרוקח (הלכות הבדלה שנו), סמ״ג (עשין כט), תניא רבתי (סדר הבדלה, כא), הריא״ז בפסקיו (פ״י, ה״א, אות ה׳), המאירי, כל בו (סימן מא), הרא״ש (סימן יג), רבינו ירוחם (נתיב יב, ז) ואבודרהם (סדר מוצאי שבת).
רבינו דוד והר״ן מבארים שיש לפסוק כך, כיון שלישנא קמא בדברי רבא, שבה למדנו שמבדיל כל השבת כולה, כלומר עד יום רביעי, היא לישנא של סתם הגמרא, ואילו לישנא בתרא, היא רק לישנא דאמימר.
המרדכי (לז, ג, בדפי הרי״ף) מביא את הדברים בלשון זו, ׳ומי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל היום כולו׳. ומבאר שהוא הדין, כל השבת כולה עד יום רביעי, שאין מימרה זו חולקת על בני רבי חייא הסוברים, שמבדילים עד יום רביעי. ומה שנקטו ׳כל היום׳ הוא אגב זה שנקטו ׳כל היום׳ לגבי קידוש באותה מימרא. בעל בגדי ישע (אות קטז) מבאר שבפני המרדכי עמדה נוסחה שבה אין שתי מימרות בדברי רבא, אלא מימרה אחת בנוסח ׳כל היום ׳, אלא שמבאר, שמכל מקום להלכה, מבדילים עד יום רביעי.
מהר״ם חלאווה כותב, שהגאונים גורסים בסוגיין ההיפך מהנוסח שלפנינו, כלומר במימרא הראשונה של רבא הגירסא ׳כל היום׳, ובמימרא של אמימר בשמו ׳כל השבת׳. ומאחר והלכה כלישנא הראשונה שהיא לישנא של סתם הגמרא, ממילא הלכה היא, שמבדילים רק ביום ראשון. ואכן, בעל הלכות גדולות (הל׳ קידוש והבדלה), בעל העיטור (הל׳ מצה ומרור, עמ׳ קלד), ובעל אור זרוע (מוצאי שבת צא) מביאים רק את המימרא הראשונה של רבא, ובגירסא ׳כל היום כולו׳. נראה שזו גם כוונת הריא״ז הכותב שיש אומרים, שמבדילים עד יום ראשון ׳שכך גירסת ספריהם׳.
רב סעדיה גאון בסדורו (עמ׳ קכו) והמאורות, פוסקים שמבדילים רק ביום ראשון. וכן פוסק הרמב״ן בתורת האדם (מוסד הרב קוק, עמ׳ רסא) משום שזו דעת הרי״ף (ועיין לקמן). הרי״ף (כא, ב, בדפי הרי״ף) מביא את המימרא של רבא בגירסא ׳כל היום׳. ואכן הרמ״ך (שבת כט, ד), הרמב״ן, רבנו דוד, המאירי (תענית ל, ב), מגיד משנה, ר״ן ומהר״ם חלאווה, כותבים, שהרי״ף סובר, שמבדילים רק במשך יום ראשון. לפי זה צריך לומר, שדברי הרי״ף בהמשך לגבי המקרה של אמימר שנקלע למקומם של מר ינוקא ומר קשישא, ׳מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו׳, הם טעות סופר, וצריך לגרוס ׳כל היום׳. כך מציין בעל הגהות חו״י (אות ב). וכן דברי הרי״ף בהמשך ׳וכי מתרמי ליה עד סוף יום שלישי מבדיל׳, הם טעות סופר וצריך למחקם, וכפי שמציין בעל חדושי אנשי שם (דף כב, א, אות א), בשם מהר״ן שפירא.
ברם, בעל הגהות מימוניות (שבת כט, אות ג) כותב שדעת הרי״ף, שמבדילים עד סוף יום שלישי. על פי זה כותב בעל חדושי אנשי שם (כב, ב, אות א), שצריך לתקן את תחלת דברי הרי״ף ולגרוס בהם ׳מבדיל כל השבת כולה׳, על מנת להתאימם לדבריו בהמשך. וכן כותב הקרבן נתנאל (רא״ש סימן יג, אות ל) בדברי הרי״ף.
הרי״ץ גיאת (הלכות הבדלה דף יח), מביא מחלוקת גאונים, עד מתי מבדילים וכותב, שיש הפוסקים כגאונים שסוברים, שמבדילים עד יום רביעי, כיון שכך דעת בני רבי חייא ודעת רבא בלישנא של סתם הגמרא. למרות זאת, נטיית הרי״ץ גיאת לפסוק כסוברים שמבדילים רק ביום ראשון, מכיון שבהמשך מובא המקרה של אמימר שנקלע למקומם של מר ינוקא ומר קשישא. ויש שגורסים שם ׳שמע מינה מבדיל כל השבת כולה׳ (כגירסת גמרתנו וכן גרסת תוספות). ויש שגורסים שם ׳כל היום כולו׳ (כך גרסת בעל הלכות גדולות ושבלי הלקט). לכן, הדבר שקול, וכיון שרוב הגאונים סוברים שמבדילים רק ביום ראשון, יש לפסוק כמותם.
ואין בענין זה סברה לפסוק לחומרא ולהבדיל עד יום שלישי, כיון שאין זה בגדר דין של איסורים, שבו נוטים תמיד להחמיר. יתר על כן, בעל יצחק ירנן (על רי״ץ גיאת, אות עד), והשדי חמד (מערכת ה״א, אות טו, הבדלה), כותבים, שבענינו קימת סברה, שלא להתיר להבדיל לאחר יום ראשון, כדי שלא יכשל בספק ברכה לבטלה, ובספק ברכות הכלל שב ואל תעשה עדיף.

ב. סברות במחלוקת. בסברות המחלוקת בין שתי השיטות, יש מספר הסברים, ומהם נובעים הבדלים להלכה בענינים שונים כפי שיבואר בהמשך.
המאירי, תענית (ל, ב), מבאר, שהפוסקים שמבדילים רק ביום ראשון, סוברים, שאין ההבדלה לאחר מוצאי שבת בגדר תשלומים, אלא, שכל יום ראשון נחשב לזמן הבדלה, שהרי כך הוא הכלל, שהיום הולך אחר הלילה. בעל שדי חמד (שם דף קעב, ב, ד״ה אמנם) מדייק כך מדברי הרמב״ן בתורת האדם הכותב לדעה זו: ״ומכל מקום למאן דאמר מבדיל והולך כל היום כולו, משום דכולי עלמא יומא כלילא של מוצאי שבת״.
לעומת זאת, הפוסקים שמבדילים עד יום רביעי סוברים, שההבדלה בסוגייתנו היא בחינת תשלומין, כפי שיש תשלומים למי שלא התפלל, ולכן שייך לקבוע, שאפשר להשלים את ההבדלה כשלא נעשתה בזמנה עד סוף יום שלישי. וכן הרמב״ן (שם), כותב שלדעה זו ההבדלה מגדר תשלומין. ברם המאירי כותב, שאפשר גם לומר שאף הסובר שמבדילים עד יום רביעי, אין זה בגדר תשלומין. אלא, משום שכל הימים האלו נקראים על שם השבת שלפניהם, וכדברי רבי זירא, מאידך, גם בדעת הסוברים שמבדילים רק ביום ראשון, ניתן לומר, שהבדלה היא רק מגדר תשלומין וכפי שיבואר לקמן.
בבירור הלכה לעיל (קה, א, ציון ג) נתבאר, שההבדל לדינא בין שתי הסברות הוא בכך שאם הבדלה בימי השבוע הוא משום שזה עדיין נחשב זמנו. ממילא ניתן לומר, שגם מי שלא הבדיל במזיד במוצאי שבת, יכול להבדיל אחר כך. אבל אם נאמר, שהבדלה לאחר זמן היא בגדר תשלומים, אזי רק מי ששכח או נאנס יכול להבדיל, שכן לא מצינו בשום מקום תשלומים למי שהזיד. בדרך זו מובנים דברי הטור ודברי המחבר הכותבים שמי ששגג ולא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל עד יום שלישי. בעוד שלגבי קידוש, דעת המחבר, שגם מי שהזיד ולא קידש בלילה, יכול לקדש למחרת, משום שבקידוש, כל השבת נחשבת לזמן המצוה. בדרך זו מבאר גם בעל השדי חמד (שם), את ההבחנה בדברי המחבר בין קידוש להבדלה. (ועיין לקמן בביאור שיטת הרמב״ם).
הבדל נוסף בין שתי השיטות, מובא בראשונים לגבי תשעה באב שחל ביום ראשון, שאז אי אפשר להבדיל במוצאי שבת בגלל התענית. המאירי מבאר לדעת הסוברים, שבכל השנה אין מבדילים אלא ביום ראשון, כיון שהוא נחשב לזמן המצוה. ממילא, במוצאי תשעה באב שעבר זמנה, מתבטלת אז מצות הבדלה לגמרי. וכן כותב הר״ן בסוגייתנו, שבפשטות כך צריכה להיות ההלכה לדעת הסוברים, שזמן הבדלה הוא רק עד סוף יום ראשון. לעומת זאת, הסוברים, שאפשר להבדיל עד יום רביעי, בין מדין תשלומין, ובין משום שעד יום רביעי נחשב כזמן ההבדלה, אפשר להבדיל במוצאי התענית.
ברם בעל הלכות גדולות כותב, שאף על פי שתמיד מבדילים רק ביום ראשון, אם חל תשעה באב ביום ראשון מבדילים לאחר התענית. הר״ן בסוגייתנו מבאר שגם בעל הלכות גדולות מודה, שיש מקום לסמוך על לישנא בתרא דאמימר (לפי גירסתו) שמבדילים כל השבת כולה. כלומר, שמדין תשלומין, זמן הבדלה הוא עד סוף יום שלישי, אלא מאחר ודין תשלומין הוא רק למי ששגג, אומרים אנו בשאר שבתות השנה, שמי ששכח ולא הבדיל במשך כל יום ראשון, הרי הוא כמזיד, שלא יתכן שתהיה שכחה במשך זמן מרובה כל כך, ולכן אינו מבדיל בשאר הימים. אבל במקום שאין ביכולתו להבדיל משום אונס, דוגמת תשעה באב שחל ביום ראשון, סובר בעל הלכות גדולות, שסומכים על לישנא בתרא דאמימר, שהבדלה מדין תשלומין, ולכן יוכל להבדיל אחרי התענית.
בעל שדי חמד (קעג, א ד״ה ואינו) כותב שלפי הסבר הר״ן, שגם דעת בעל הלכות גדולות היא שהבדלה אחר מוצאי שבת היא מדין תשלומים, יוצא שמי שהזיד ולא הבדיל במוצאי שבת, לא יוכל להבדיל ביום ראשון. ואכן, כך מפורש בדברי רבינו סעדיה גאון בסדורו, המדגיש שרק מי שנאנס ולא הבדיל במוצאי שבת, יכול להבדיל במשך יום ראשון, ומאידך סובר, שכשחל תשעה באב ביום ראשון, מבדילים לאחר התענית.
הרמב״ן בתורת האדם, כותב לאידך גיסא, שלא רק לשיטה שיש להבדיל רק ביום ראשון, מפני שזה זמנו, אם כן כשחל תשעה באב במוצאי שבת, אין להבדיל לאחר התענית, אלא אף לשיטה שהבדלה היא משום תשלומין, וזמנה עד יום רביעי, מכל מקום אין להבדיל אחר התענית. הוא מבאר, שגדר התשלומים הוא שכל הימים

נחשבים כתשלומין למוצאי שבת. וזה שייך רק במקום שביכולתו להבדיל במוצאי שבת, אבל כאשר חל תשעה באב במוצאי שבת, שבזמנו אי אפשר להבדיל בגלל התענית, אין דין תשלומין, וכדוגמת הכלל, כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו.

אמנם המאירי בתענית כותב, שאף לגבי חגיגה שיש לה תשלומין כל שבעה, למדנו שמי שהיה חיגר ביום ראשון ונתרפא ביום שני, אין לו תשלומין, כיון שבזמנו היה פטור, בענייננו, גם ביום ראשון הוא בגדר חייב בהבדלה, אלא ׳שהתענית מפקיעו והיובא מיהא עליה רמיא׳ וממילא, אפשריים תשלומין בשאר הימים, ויבדיל אחר התענית. וכן כותב הרא״ש בתענית (סימן מ) ומסכם שנהגו העם כבעל הלכות גדולות, להבדיל לאחר התענית, וכן נפסקה הלכה בשלחן ערוך (סימן תקנו).

בעיה נוספת הקשורה לשאלה, האם הבדלה בימי השבוע היא מדין תשלומין, או משום שזה נחשב זמנה, היא דינו של מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב.

בעל שדי חמד (שם קע, ג) מביא שבעל ספר מעשה אברהם כותב בשם בעל בני יהודה, שמבחינה עקרונית, יום טוב שוה לשבת, וכשם שאחר השבת ניתן להבדיל עד יום שלישי, שזה עדיין נחשב לאחר השבת, כך ביום טוב אפשר להבדיל לאחריו, במשך כל הזמן הנחשב כאחר יום טוב. כלומר, כשם שדעת רבינו חננאל ועוד ראשונים, ששטר שכתוב בו שזמן פרעונו ׳אחר הרגל׳ כוונתו ט״ו ימים אחרי החג, גם לענייננו מעיקר הדין עד חמשה עשר יום, נחשב אחר החג, אלא שלמעשה אפשר להבדיל רק עד שבת שלאחר החג, שכיון שהגיע חיוב הבדלה חדש מצד השבת, לא שייך יותר להבדיל בגלל יום טוב.

בעל מעשה אברהם מביא מחלוקת בראשונים, עד מתי נחשב לאחר הרגל, ויש דעות הסוברים שרק עד שלשה ימים. מסקנת בעל מעשה אברהם, לדמות יום טוב לשבת לענין הבדלה, דהיינו, אפשר להבדיל עד שלשה ימים לאחר החג.

מאידך, בעל ברכי יוסף ועוד אחרונים רבים המובאים בשדי חמד, סוברים שלאחר יום טוב אין כלל תשלומין להבדלה.

בעל שדי חמד (קעא, א, ד״ה ויותר) רוצה לומר, ששאלת הבדלה לאחר יום טוב, קשורה למחלוקת שבענייננו. אם נאמר שהבדלה אחר השבת הוא רק ביום ראשון, משום שכל אותו יום נחשב זמנו (ושלא כבעל הלכות גדולות שמגדיר גם הבדלה ביום ראשון כדין תשלומין), הוא הדין יום אחד לאחר יום טוב. אך אם נאמר שהבדלה אחר השבת היא משום תשלומין, יש לומר, שדווקא לגבי שבת גילו חכמים שיש לה תשלומין, אבל בהבדלה שאחר יום טוב לא מצינו שתקנו לה חכמים תשלומין. (ועיין לקמן בדעת הרמב״ם).

להלכה, מסקנת השדי חמד (קע, א, ד״ה וגם, קעא, ד, ד״ה ובדרך) היא כיון שיש מחלוקת אחרונים, אם יש תשלומים להבדלה אחר יום טוב, ספק ברכות להקל, ושב ואל תעשה עדיף, ואין להבדלת יום טוב תשלומים כלל.

בעל הלכות גדולות (שם), רב סעדיה גאון בסדורו, רב עמרם גאון, ורב נטרונאי גאון המובא ברי״ץ גיאת, כותבים שהאמור בסוגיתנו, שאפשר להבדיל לאחר צאת השבת בימי השבוע, הוא רק בתנאי שלא טעם כלום לפני הבדלה. בעל הלכות גדולות מבאר, שאמנם נפסק, שאם טעם מבדיל. ברם, היינו דווקא לגבי הבדלה בזמנה העיקרי, כלומר במוצאי שבת. אבל אם רוצה להבדיל אחר כך אינו יכול לעשות זאת אם טעם טעימה כל שהיא. ראיה לשיטה זו היא ממעשה של אמימר, שלא הבדיל במוצאי שבת ולכן לן בלילה כשהוא מעונה. מוכח מכאן, שאין מבדילים בימים הבאים אחר השבת אם אכל ולא התענה.

לעומת זאת, הרי״ץ גיאת חולק וסובר כי ההלכה, שאם טעם מבדיל, נוהגת בכל ההבדלות וגם בימי השבוע. אמימר שלן מעונה, הוא משום שוודאי לכתחילה ראוי שלא לאכול לפני הבדלה. אבל אין ללמוד ממעשהו שמי שאכל אינו יכול להבדיל בימי השבוע.

ג. שיטת הרמב״ם. הרמב״ם כותב: ״אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד, מקדש והולך כל היום כולו, ואם לא הבדיל בלילה, מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי״.

בעל שדי חמד (קעא, ב, ד״ה והרמב״ם) מדייק מתוך כך שלגבי קידוש, הרמב״ם כותב במפורש ׳בין בשוגג בין במזיד׳, ובהבדלה לשונו סתומה. לכאורה נראית דעתו, כי בהבדלה רק מי ששגג ולא הבדיל במוצאי שבת מבדיל בשאר הימים, וכדעת שאר הפוסקים. מאידך, מזה שהרמב״ם מסמיך דין הבדלה לקידוש, אפשר לדייק, שדין שניהם שוה. כלומר, שגם מי שהזיד ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל בשאר הימים. אלא שלצד זה, יקשה כיון שהבדלה עד יום שלישי היא מדין תשלומים, הרי אין תשלומים למזיד.

בעל שדי חמד (קעא, ד, ד״ה שוב התבוננתי) מחדש ואומר כי גם הסוברים, שהבדלה עד סוף יום שלישי היא מדין תשלומין, יש להבחין בין היום הראשון, שגם לדעתם אינו בגדר תשלומין, אלא משום שזה עיקר זמנו, לבין שאר הימים שהם מדין תשלומין. לפי זה, מי שבמזיד לא הבדיל במוצאי שבת יוכל להבדיל ביום ראשון, אך לא בשאר הימים. בעל שדי חמד כותב, שיתכן שמפני כך, מדקדק הרמב״ם וכותב ׳ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר, ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי׳. ולכאורה, זו לשון ארוכה ומיותרת, שהרי אפשר לכתוב במשפט אחד, ׳מבדיל עד סוף יום שלישי׳. אלא, שהרמב״ם האריך בלשונו, להורות שיש שני גדרים להבדלה אחר זמנה. יום ראשון עדיין זמנו, ובו אפשר להבדיל גם מי שהזיד ולא הבדיל במוצאי שבת, כמו בקידוש, ובזה דיבר הרמב״ם בתחילת ההלכה. הרמב״ם ממשיך, שמי שלא הבדיל גם ביום ראשון, מבדיל והולך עד סוף יום שלישי. אך אז בא הדבר מדין תשלומין וממילא רק במי ששגג. השדי חמד מוסיף, שכך יש גם לבאר את דעת הטור ודעת המחבר. ומה שכתבו, ׳מי ששכח ולא הבדיל במוצאי שבת׳, זה משום שהם מתיחסים בדבריהם להבדלה עד יום שלישי, וזה נכון רק למי ששכח, אבל לגבי יום ראשון, גם הם מודים, שהוא הדין גם במי שהזיד, על פי זה, מבאר בעל שדי חמד (שם, ד״ה ובדרך) את דברי שלחן ערוך הרב (רצט, ח), הכותב: ״שכח או הזיד ולא הבדיל במוצאי שבת מבדיל למחר ביום... ואם לא הבדיל למחר ביום ראשון, יבדיל ביום שני... וכן עד סוף יום שלישי״. ולכאורה, דבריו כנגד כל הפסוקים. אך לפי הסבר זה ניחא, שמה שכתב, ׳שכח או הזיד׳, מתיחס רק להבדלה ביום ראשון. ובהמשך דבריו, כשמזכיר אפשרות להבדלה בימים שני ושלישי, אמנם אין הוא מזכיר ׳שגג או הזיד׳, שכן בשאר הימים הדין הוא רק בשוגג.

השדי חמד כותב, כי להסבר זה, הדין במי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, צריך להיות שיוכל להבדיל כל יום המחרת, שכן אף שלא מצינו שיש הבדלה לאחר יום טוב תשלומין, מכל מקום, יום ראשון אינו בגדר תשלומין. (אם כי הלכה למעשה כאמור לעיל, מסקנתו, שאין להבדלת מוצאי יום טוב תשלומים כלל אף ביום ראשון, משום שכך פוסקים רוב האחרונים.) אף דעת רבי עקיבא איגר בהגהותיו לשלחן ערוך (רצט, ו) הוא להבחין בדרך השדי חמד בהבדלה שלאחר יום טוב, בין היום הראשון לשאר הימים.

יש להעיר, שבדעת הרמב״ם אפשר לומר בפשטות, שהבדלה בכל שלושת הימים אינה תשלומין, אלא, משום שכל אותם הימים נחשבים לזמן הראוי להבדלה, וכמובא לעיל הסבר כזה במאירי לתענית. לפי זה, אכן גם מי שהזיד ולא הבדיל במוצאי שבת, יכול להבדיל כל שלשת הימים. ודברי הרמב״ם, ׳בין בשוגג בין במזיד׳, עולים הן על קידוש והן על הבדלה, כך ניתן לבאר גם בדעת בעל שלחן ערוך הרב. לעומת זאת, מפשטות לשון המחבר נראה, שבכל שלושת הימים יכול להבדיל רק מי ששגג, ושלא כהבחנה שעושה השדי חמד, אלא כמבואר לעיל, שדעת הסובר שאפשר להבדיל עד סוף יום שלישי, הוא מדין תשלומין ושייך רק בשוגג.

בדעת הרמב״ם נראה שאינו סובר כגאונים, שהבדלה בימי השבוע מותנית בכך שלא יטעם כלום קודם. שכן, הרמב״ם אינו מזכיר תנאי זה, ואדרבה, בהמשך (הלכה ה), פוסק הרמב״ם באופן סתמי את ההלכה, שאם טעם מבדיל, ואינו מציין שנאמרה רק לגבי מוצאי שבת.

לגופה של הלכה, מבואר ברמב״ם בנוסח שלפנינו, שמבדילים ׳עד סוף יום שלישי׳. אולם, הכסף משנה גורס ברמב״ם, שמבדילים ׳עד סוף יום רביעי׳, וכן מצויין ברמב״ם, מהדורת פרנקל, בילקוט שינויי הנוסחאות, שכך היא הגירסא ברבים מכתבי היד של הרמב״ם. ובבית יוסף (רצט, ד״ה שכח) הוא כותב שיתכן שלרמב״ם היתה גירסא אחרת בגמרא. ברם, הב״ח כותב, שהגרסא ברמב״ם ׳עד סוף יום רביעי׳, היא טעות סופר, וצריך לגרוס ׳עד סוף יום שלישי׳. ואף הכסף משנה עצמו כותב, שמצא ספרים שבהם הגירסא ברמב״ם היא, ׳עד סוף יום שלישי׳, והיא הגרסא הנכונה.

ד. פסק השלחן ערוך. מחבר השו״ע מביא בתחילה בלשון סתמית את הדעה, שמי ששכח ולא הבדיל במוצאי שבת, יבדיל עד סוף יום שלישי. בהמשך, מביא בשם ׳יש אומרים׳, שיכול להבדיל רק ביום ראשון. עוד מביא המחבר בשם ׳יש מי שאומר׳, שהשלמת ההבדלה מותנית בכך, שלא יטעם כלום קודם לכן. אכן, לפי הכללים הידועים בשיטת השלחן ערוך, נראה שהלכה כשיטה הראשונה, שמבדיל עד סוף יום שלישי, וכך פוסק הרמ״א בהגהתו.

בעל משנה ברורה (סקט״ז) מעיר שעדיף להבדיל ביום ראשון כיון שזריזים מקדימים למצוות.

דף קו. גמרא. אמר רבי יעקב בר אידי: אבל לא על האור.

זמן ברכת ׳מאורי האש׳

בסוגיין למדנו שאינו דומה דינו של מי שלא ברך במוצאי ברכת ׳מאורי האש׳ לדינו של מי שלא ברך ברכת ׳המבדיל׳. כי בעוד שאת ברכת ׳המבדיל׳ יכול לברך עד סוף יום שלישי (עיין בירור הלכה לקמן דף קז, א בענין זה) הרי שברכת האור אי אפשר לברך אלא במוצאי שבת בלבד. הסבר הדבר הוא, שזמן ברכת האור האמור, הוא בליל מוצאי שבת בלבד, וכך גורס הרשב״ם בסוגייתנו (בד״ה אבל לא על האור) בהביאו את הברייתא דלעיל (דף נד, א) שאין מברכין בו אלא בליל מוצאי שבת, אף כי בגמרא שלפנינו מילת ׳ליל׳ ליתא בברייתא זו. אף הרמב״ם מוסיף וכותב ׳אבל אינו מברך על האור אלא ׳בליל׳ מוצאי שבת בלבד׳. ונראה שבא להדגיש שברכת האור נאמרת דווקא בליל מוצאי שבת ולא ביום הראשון.

פרושם של הרשב״ם והרמב״ם מתחזק על פי התוספתא דברכות סוף פרק ה שם שנינו: ״מאימתי מברך? (ברכת האור) משתחשך. לא בירך משתחשך, יברך כל הלילה. לא בירך כל הלילה, לא יברך מעתה״. הרי מפורש שזמן ברכת האור הוא בלילה בלבד. טעם הדבר הוא שברכת האור באה לזכר האור שנברא במוצאי שבת, וזכר זה הוא בליל מוצאי שבת בלבד. שלא כדעת ראשונים אלו, מובא בכל בו (סי׳ מא) בשם הר׳ דוד בר לוי ז״ל, שאם לא ברך על האור במוצאי שבת יברך

עליו בכל עת שיבדיל. אף במאירי (דף קה, א עמ׳ רכב) מובאת דעה זו בשם ׳יש אומרים׳, אולם המאירי עצמו אינו סובר כך. גם בעל המכתם מביא את השיטה שמברך על האור בכל השבוע, בעת שיזדמן לו האור לראשונה. והוא מסביר שהסיבה לברכת האור במוצאי שבת היא לא רק מתוך שאז היה תחילת בריאתו, אלא גם משום שברכה זו באה בתורת ברכת הנאה, ועל כן מברכים על האור גם במוצאי יום הכיפורים, שגם אז מתחדשת ההנאה אחר שהיתה אסורה. לפי שיטה זו ברכת האור זמנה בכל השבוע, שהרי נהנה ממנו.

מחבר השולחן ערוך פוסק, שאין מברכים על הנר אלא במוצאי שבת. ויש לדייק מדבריו שמביא דעת ׳יש אומרים׳ שמבדיל כל יום ראשון בלבד, משמע שמה שכתב ביחס לנר ובשמים ׳מוצאי שבת׳, היינו ליל מוצאי שבת בלבד ולא ביום ראשון. כן משמע מדבריו בבית יוסף בסימן רצח שדעתו כדעת הרמב״ם ושאר הראשונים, שברכת האור נתקנה כזכר לבריאתו שהיתה בליל מוצאי שבת, ואיננה ברכת הנאה ועל כן רק בליל מוצאי שבת מברכים אותה.

דף קו: גמרא. אמר רב ברונא אמר רב: הנוטל ידיו לא יקדש.

נטילת ידים לפני הקידוש

א. איסור, היתר או חובה. רש״י (בד״ה נטל ידיו) מבאר את דברי רב ברונא שהנוטל ידיו לא יקדש, משום שהקידוש הוא היסח הדעת בין נטילה לאכילה.

אף הרשב״ם מבאר כך, ומוסיף שתקנתו של זה שנטל היא שישמע קידוש מאחר. אם אין שם אחר שיקדש, משמע מדבריו שחל חיוב לקדש בכל אופן, וישוב ויטול ידיו לאחר הקידוש. ברם לכתחילה אין ראוי לנהוג כך, מאחר שמברך ברכה לבטלה.

למסקנה נוקט הרשב״ם שאם נטל יכול לקדש, כפי שמוכיח רב יצחק בר שמואל מרב, שכאשר היה מקדש על הפת היה נוטל ידיו קודם קידוש. מכאן שקידוש על הפת לא מהוה הפסק, והוא הדין שקידוש על היין לא מהוה הפסק, וכך נראה גם מהרי״ד בפסקיו.

ברם, רבינו תם (תוספות ד״ה מקדש) מקשה שאין להוכיח מקידוש על הפת לקידוש על היין. שהרי בפת, הקידוש נאמר לאחר ברכת ׳המוציא׳, ואינו הפסק בינה לבין נטילה. לעומת זאת, בקידוש על היין, הקידוש נאמר לפני ברכת ׳המוציא׳, ומפסיק בינה לנטילה. לכן, את ראיית רב יצחק ממעשיו של רב, מסביר רבינו תם לדעת הרשב״ם, שרב נטל ידיו לקדש על הפת, ולפעמים נמלך והיה מקדש על היין ולא היה נוטל שנית. מכאן שאין בקידוש משום היסח הדעת בין נטילה לאכילה, אפילו מקדש על היין. כך מסביר גם רבינו דוד בדעת הרשב״ם, וכן הוא גם הסברו של המאירי בסוגיין.

רבינו תם עצמו מפרש הסוגיא בדרך שונה. דברי רב ברונא שאם נטל לא יקדש, מבוארים לפי סברת רב שיש קידוש שלא במקום סעודה, ולכן חוששים שלאחר שיקדש יצא ויהיה הפסק מהנטילה.

רבינו תם סובר שאין מקדשים על הפת כלל (עיין בירור הלכה להלן ציון ב) ומפרש את דחיית רב יצחק, שרב תמיד קדש על היין, לפעמים שלא במקום סעודה ׳מקדש אחמרא׳, ולפעמים במקום סעודה ׳מקדש אריפתא׳. כאשר הפת היתה חביבה עליו וקידש במקום סעודה, היה נוטל ידיו בטרם קידש על היין ולא חשש להיסח הדעת. מעתה, אחר שפוסקים כשמואל שקידוש חייב להיות במקום סעודה, בוודאי אין כל חשש של היסח הדעת, שהרי אינו רשאי לצאת, ואפשר ליטול ידים קודם קידוש על היין.

להלכה הרשב״ם ורבינו תם מסכימים שאם כבר נטל ידיו יכול לקדש. ברם, לדעת הרשב״ם ראוי לכתחילה לקדש לפני נטילת ידים, כדברי בית הלל במסכת ברכות (נא, ב) שמוזגים את הכוס ואחר כך נוטלים, וכך פוסקים הרי״ד (ברכות שם) בעל אורחות חיים (הלכות קידוש ז) הריא״ז (אות יח) ובעל הרוקח (הלכות שבת נב). מאידך, לפי רבינו תם, מסקנת הדברים היא שמותר לכתחילה ליטול ידים לפני הקידוש, כמעשהו של רב. את דברי בית הלל שמוזגים ואחר כך נוטלים, מסבירים התוד״ה זימנין, שהכוונה למזיגה בחמים המצריכה דקדוק רב, או שמדובר בימות החול שיש לחשוש שמא לא יאכל מיד אחר היין. כך יוצא גם לפי הסברו של רבינו תם בדעת הרשב״ם, שגם לדרך זו, רב היה נוטל לפני הקידוש על היין.

טעם אחר לדינו של רב ברונא מצינו בבעל המאור. הוא מסביר בדעת רב ברונא שנטילת ידים נחשבת כזלזול בקידוש, ועולה לנוטל כאילו טעם לפני הקידוש, שלדעת רב דינו ששוב אינו מקדש, ועל כן אם נטל לא יקדש. תשובת רב יצחק ממעשה רב באה ללמדנו, כי מאחר ועל פי הדין יכול לקדש על הפת, ואז בוודאי צריך ליטול קודם קידוש, אין לומר שנטילה זו זלזול היא, בין בקידוש על הפת ובין בקידוש על היין. גם לדרך זו עולה להלכה שאם נטל יכול לקדש, אחר שאפילו ה׳הוה אמינא׳ של רב ברונא שלא לקדש, מתבססת על כך שאם טעם אינו מקדש, ולהלכה פוסקים ש׳טעם מקדש׳.

מדברי בעל המאור קשה להכריע אם רשאי לכתחילה ליטול לפני הקידוש, ברם בעל בית יוסף (או״ח רעא, סוף ד״ה כתב ר״ע) מסביר שמן הסתם בעל המאור מפרש דברי בית הלל כפשוטם שיש לקדש לפני הנטילה, ושלא כהסבר התוספות. בניגוד לדעות אלו, שאם נטל יקדש אך אין חיוב לנהוג כך, ושמא אין לעשות כן לכתחילה, מביא הראבי״ה (סימן תקיז) בשם אביו, שלכתחילה יש להקדים נטילת ידים לקידוש. הוכחתו מבוססת על כך שמחד דוחה רב יצחק את דברי רב ברונא לגמרי, ומאידך במסכת ברכות (מג, א) מובאת תוספתא: ״כיצד סדר הסבה... ונוטל שתי ידיו. בא להן יין, אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו, אחד מברך לכולם״. הראבי״ה מסביר שהתוספתא זו עוסקת בין בשבת ובין בחול, ואם כן מפרש שהנטילה קודמת לקידוש היין. נראה שאת דברי בית הלל שמוזגים ואחר כך נוטלים, מפרש הראבי״ה כדרך שמפרשים התוספות (עיין לעיל).

בדרך הפוכה להראבי״ה מצינו ברבינו יונה במסכת ברכות (מא, ב בדפי הרי״ף, סוף ד״ה נוטל אדם) הפוסק כרב ברונא, שאין ליטול ידים קודם הקידוש. רבינו יונה מוסיף שאף ליטול ולהתנות על הנטילה אינו יכול, ואם התנה אין מועיל לו, שקנסוהו שלא נהג כתקנת חכמים. לכאורה צריך עיון, כיצד מסביר רבינו יונה את דחיית דברי רב ברונא על ידי רב יצחק.

הרי״ף מביא את דברי רב יצחק שרב היה מקדש על החביב עליו, או פת או יין. ומוסיף ׳אלמא בחביבותא תליא תלתא ולאו בנטילה תליא מילתא, וכן הלכתא׳. הר״ן מסביר בדבריו, שלדעת רב ברונא הנוטל ידיו לא יקדש על היין, משום שגלה דעתו שהפת היא החביבה עליו, ואף על הפת לא יקדש, משום שאין מקדשים על הפת. על זה משיבו רב יצחק ממעשה רב, שכל אימת שהפת היתה חביבה עליו היה מקדש עליה. ומוכח שהדבר תלוי בחביבות, אם הפת היא החביבה, יטול ידיו ועליה יקדש. ברם למדנו מכאן שהדין היסודי של רב ברונא, שמי שנטל ידיו לא יקדש על היין, נשאר בתקפו, ולכן הנוטל ידיו צריך לקדש על הפת.

הרי״ד בתשובותיו (מכון התלמוד תשכ״ז סימן מב, ומובאים דבריו בשבלי הלקט סי׳ סט) מסביר אחרת את דעת הרי״ף. מדבריו עולה, שרב ברונא אומר שאם נטל ידיו יקדש רק על הפת ולא על היין. ורב יצחק דוחה דבריו ומסביר שיכול לקדש על היין אם הוא החביב, אף שכבר נטל ידיו. כך נראים מדוייקים גם דברי הרי״ף, שהקידוש תלוי בחביבות ולא בנטילה, וכך נראית גם דעת המאורות, הכותב שתמיד מקדש על החביב, אפילו כבר נטל, ודברים דומים מצינו בנימוקי יוסף.

ב. שיטת ההלכה. בעל מגיד משנה מפרש דעת הרמב״ם כדעת הרי״ף על פי הסברו של הר״ן, ולכן מי שנטל ידיו מקדש רק על הפת. וכך מפרשים את הרמב״ם, גם המאירי ובעל כסף משנה. אמנם בהלכה י מוסיף הרמב״ם, שהדברים אמורים גם על מי ששכח ונטל ידיו קודם שקידש. ובעל ערוך השלחן (או״ח רעא, לא) מעיר שאם מדובר בנטילה בטעות ומתוך שכחה, קשה להסביר שהיה בנטילה משום גילוי דעת שהפת היא החביבה עליו, כפירוש הרי״ף על פי הר״ן. נראה, שלזה מכוון אף בעל המאורות בקושיתו על הרמב״ם.

דברי השלחן ערוך, שיטול לאחר הקידוש, אך אם הקדים הנטילה, יקדש על הפת שהרי גלה דעתו, באים כרי״ף על פי הסברו של הר״ן, וכך מפרשים הט״ז (סקי״ד) ובעל באר הגולה. ברם, בעל המגן אברהם (סקכ״ו) כותב ומנמק את דברי השלחן ערוך שהקידוש קודם לנטילה, בטעם שלא יהיה הפסק בין נטילת ידים להמוציא. תמה עליו בעל מחצית השקל, שהרי טעם זה הוא טעמו של הרשב״ם, ואין זה טעמו של הרי״ף, שכמותו פוסק השלחן ערוך, שהוא מטעם חביבות, ומתרץ, על פי דברי המחבר בבית יוסף (או״ח ער״ב ד״ה ועל הפת) בהם מוסבר כי אף שרוב בני אדם מתאווים יותר לאכול מלשתות. ולכן היה נראה שראוי שיקדשו על הפת שהיא חביבה, מכל מקום אפשר להם לקדש על היין שכך היא מצוה מדברי סופרים. בעל מחצית השקל מפרש דברי בעל מגן אברהם כאן, שאם נטל ידים אמנם גלה דעתו שהפת חביבה, אך כנגד זה, קיימת המצוה מדברי סופרים לקדש על היין. אך באה סברת ׳הפסק מועט׳ שמכל מקום קיימת בקידוש, ומטה את הכף שיקדש על הפת. וכדי לא לעורר את הבעיה של הפסק מועט, לכתחילה ראוי לקדש לפני נטילת ידים.

בניגוד למחבר, כותב הרמ״א כי לכתחילה יש ליטול ידיו קודם קידוש ולקדש על היין, ושכן המנהג פשוט. הגר״א מביא מקור לדבריו מהרשב״א בתשובותיו (ח״א סימן תשנב), הטוען שסברת רב ברונא שהנוטל ידיו לא יקדש, היא משום שנראה כמזלזל בקידוש, אבל אחר שלמדנו ממעשה דרב שאפשר לקדש על הפת, אין זה נראה כזלזול, ולכן נהגו ליטול ידים קודם קידוש ואין אדם נמנע מכך. ברם בעל בית יוסף (סוף ד״ה כתב ר״ע) מסביר דבריו של הרשב״א כך, שאם נטלו, אין נמנעים מלקדש על היין, אך לא היה מנהג קבוע ליטול לפני הקידוש.

בעל אליה רבה מסביר בטעם הרמ״א, כי היות ויש אפשרות ליטול לפני הקידוש, יש לנהוג כך ולא לשנות, שאם ינהגו ליטול אחרי הקידוש כאשר מקדשים על היין, יבואו לטעות ולנהוג כך גם כאשר מקדשים על הפת. דומה להסבר זה, נראה בדבריו של רבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד) (עיין להלן בענין נטילה בליל הסדר).

למעשה, המנהג פשוט היום ברוב המקומות לנהוג כדברי הרמב״ם והשלחן ערוך, ולהקדים קידוש לנטילה. כך מצדדים בעל הט״ז והגר״א, כפי שמוסבר במשנה ברורה (סקס״ב) ובשער הציון (סקס״ב). בעל כף החיים (סימן רעא סקע״ו) כותב שיש להקדמת הקידוש על הנטילה טעם בנסתר. אמנם, חלק מקהילות אשכנז קבעו לנהוג כרמ״א וליטול לפני הקידוש.

ג. נטילה בליל הסדר. בטור (או״ח תעג) מובא כי הנוהג ליטול לפני הקידוש, יכול לנהוג כך גם בליל הסדר, ובעל הב״ח (ד״ה ומ״ש מיהו מי שרגיל) כותב שכך נהג מהר״ש לוריא. לעומתם, המרדכי (דף לז עמודה ב, בדפי הרי״ף) ורבינו ירוחם (שם) כותבים שבליל פסח אין ליטול לפני הקידוש. רבינו ירוחם מסביר דין זה בהתאם לדבריו בליל שבת. בליל שבת יש ליטול לפני הקידוש כדי לשמור על אחידות לענין נטילת ידים, שהרי אם יקדש על הפת, וודאי הוא שנוטל לפני

הקידוש (עיין לעיל בדבריו ודברי בעל האליה רבה). ברם בליל פסח, שאפילו עני שבישראל אין פוחתים לו מארבע כוסות, הכל מקדשים על היין. ומוטב שיטול ידיו דווקא לאחר הקידוש.
אף הרמ״א פוסק שבליל פסח אין ליטול לפני הקידוש, ובדרכי משה (או״ח תעג) מפרש כי בליל הסדר הסעודה רחוקה ויבואו לטעות שנוטל ידיו בשביל הקידוש, דבר שהוא מנהג של גסות רוח, ולא יעלה על הדעת שנוטל ידיו בשביל דבר שטיבולו במשקה.

דף קו: **גמרא. זמנין סגיאין הוה קאמינא קמיה דרב, זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא.**

קידוש על הפת

א. ההיתר וגדריו. רש״י (בד״ה חביבא ליה ריפתא) מפרש את הסוגיא כפשוטה. שרב קידש על הפת בזמן שהיתה חביבה עליו יותר מן היין. כך מפרשים גם הרשב״ם, הרי״ד בפסקיו והמאירי, הנוקטים להלכה כרב שאפשר לקדש על הפת אם היתה חביבה. וכך פוסקים גם הרי״ץ גיאת (שערי שמחה דף ה, על פי הסברו של בעל יצחק ירנן), הרי״ף בפסקיו (ועיין לעיל בירור הלכה ציון א), בעל הפרדס (הוצאת עהרנרייך עמוד כח) והריא״ז בפסקיו (א, יז).
הרמ״א (דרכי משה, או״ח סי׳ ערב סק״ג) מביא בשם בעל אור זרוע, שלדעה זו, אדם שאינו רגיל לשתות יין חייב לקדש על הפת, כיון שאין היין חביב לו כלל. ברם הבית יוסף (שם, בד״ה ועל הפת) כותב, שעל אף שרוב בני אדם מתאווים לאכול יותר מלשתות, רשאים הם לקדש על היין, כי כך היא המצוה מדברי סופרים. בדרך זו יש להצדיק את אלו המקדשים על היין, אף שלרוב אינם שותים אותו.
בעל השאילתות (וזאת הברכה, שאילתא קסו) גם הוא מתיר לקדש על הפת. ברם, הוא סובר שכך אפשר רק כאשר אין יין. כך פוסקים רב נטרונאי (מובא בשערי שמחה שם, ובאוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות, עמוד 118), רב עמרם גאון בסידורו (סדר שבתות, עמוד כו), רב סעדיה גאון בסידורו (עמוד קטו) ורב האי גאון (שערי שמחה שם). יש להעיר שבטור (או״ח סי׳ ערב) דעת רב האי גאון מובאת בצורה קצת שונה, שאפילו אם יש יין, אם אינו מקובל עליו כלל ולא חביב לו, יכול לקדש על הפת, כדי שלא יקדש על דבר שלא נהנה ממנו.
כדעה זו שמקדשים על הפת רק אם אין יין, פוסקים בעל ספר האורה (סימן נג עמוד 32) בעל מחזור ויטרי (סימן קח עמוד 85) בעל המנהיג (הלכות שבת סימן כא). וכך מביא בעל הגהות מיימוניות (שבת כט, אות ס) בשם המהר״ם. (ועיין להלן בדעת בעל כל בו ובעל אורחות חיים.)
אף הרא״ש (סימן יז) סובר שאפשר לקדש על הפת, אך בהסבר דעתו נחלקו הפוסקים: הגר״א (או״ח סי׳ ערב ס״ט, סוף ד״ה ואם יין) מבין שכוונתו היא להתיר רק כאשר אין יין. ברם, מדברי בעל המשנה ברורה (סקל״ב) נראה שהוא מבין את דעתו שאפשר לקדש על הפת אם היא חביבה אפילו כאשר יש יין. (ועיין בשער הציון שם אות מג).
הבית יוסף (שם) מעיר, שמפשט הדברים נראה יותר שמקדשים על פת כשהיא חביבה, ולא רק כאשר אין יין.
לעומת הדעות המובאות לעיל כי לפעמים מקדשים על הפת, סובר רבינו תם בד״ה מקדש אריפתא, שאין כל דעה המתירה לקדש על הפת. הוא מפרש את דברי הסוגיא שרב היה ׳מקדש אריפתא׳, שהיה מקדש על היין על מנת לסעוד מיד את סעודת השבת, וזאת לעומת ׳מקדש אחמרא׳ שמקדש על היין שלא במקום סעודה, דבר המותר לדעת רב, אך לעולם אין אפשרות לקדש על הפת עצמה. כך סוברים גם רב שמריה (מובא בראבי״ה ח״א סימן קצו עמוד 242) ובעל הסמ״ג (עשין כט). ראייתו העיקרית של רבינו תם היא מן הירושלמי במסכת ברכות (פרק ח, א), בו מבואר שאין מקדשים בלא יין, ומשמע שאין מקדשים על הפת. אולם הרא״ש (שם) דוחה ראיה זו, משום שבירושלמי מדובר על הקידוש שעושים בבית הכנסת כדי להוציא אורחים ידי חובתם, ולכן אי אפשר לקדש על הפת, מאחר שאין קובעים את הסעודה בבית הכנסת.
בעל כל בו (שבת, סוף סימן לא, דף לד עמודה ג) ובעל אורחות חיים (שבת, קידוש היום, יז) פוסקים שיש לחשוש לדעת רבינו תם ולקדש על היין. אך במקום שאין יין, יש לסמוך על הסוברים שאפשר לקדש על הפת.

ב. שיטת ההלכה. שיטת הרמב״ם מבוארת שאם היה מתאוה לפת יותר מן היין מקדש על הפת. נראה, שלדעתו דין זה אמור כאשר הפת חביבה עליו, אפילו כאשר יש לו יין, וכך מבינו הבית יוסף (שם). גם דעת המחבר נראית מבוארת כשיטת הרמב״ם. אולם הרמ״א בהגהתו (בסימן ערב סעיף ט) פוסק שלא יקדש על הפת אם יש יין בעיר. בעל מגן אברהם (סק״ח) והגר״א מבארים שהוא פוסק כך מתוך החשש לשיטת רבינו תם שאין לקדש על הפת כלל. ובדומה למבואר לעיל בדעת בעל כל בו ובעל אורחות חיים. כן ניתן להסביר דעת הרמ״א כדברי הגאונים המובאים לעיל, שמעיקר הדין אין לקדש על הפת כאשר יש יין.
בעל משנה ברורה (שם) מביא פסקו של בעל דרך החיים, שאפשר להקל ולקדש על הפת אם היא חביבה עליו אפילו שיש יין. בביאור הלכה הוא מוסיף, שוודאי הוא שאפשר להסתמך על דברי בעל דרך החיים במקום שאין היין מקובל עליו כלל, וכדעת רב האי המבוארת בטור.

ג. פת לקידוש שביום. הרא״ש (שם) כותב שבבוקר לא יקדש על הפת. סברתו היא, שאם יקדש עליה לא יהיה ניכר שעושה שינוי לכבוד שבת לעומת סעודה ביום חול, שהרי אין אומרים כל ברכה מיוחדת בקידוש היום. לעומת קידוש הלילה, שגם אם עושה אותו על הפת, ניכר בו שמקדש את השבת על ידי ברכת הקידוש הנאמרת אחר ברכת ׳המוציא׳.
הרמב״ם לא מפרש את הדין של קידוש ביום. המגיד משנה (שבת כט, י) מבין בפשטות בדעת הרמב״ם, שאין לקדש ביום על הפת, ומביא סברה כסברת הרא״ש.
לעומתו, הראב״ד בהשגותיו על הרמב״ם (שם) כותב במפורש, שאפשר לקדש ביום על הפת, ומדבריו נראה שכך הוא סובר גם בדעת הרמב״ם. בעל ערוך השלחן (רעב, סעיף י) מדייק כך מלשון הרמב״ם הכותב דין קידוש על הפת בלילה, ואם היה בדעתו להבדיל בענין זה בין קידוש הלילה לקידוש היום, היה עליו לפרש דבר זה. עוד מוסיף בעל ערוך השלחן ומסביר שגם ביום יש היכר בקידוש על הפת, בכך שלוקח לחם משנה לכבוד שבת ובעצם כוונתו לברך לשם קידוש.
השלחן ערוך (ערב, ט) פוסק כדעת הרא״ש שאין לקדש ביום על הפת, וכותב שסברתו היא בגדר ׳דברי טעם׳.

דף קז. **גמרא. אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: זימנא חדא איקלע אמימר לאתרין, ולא הוה לן חמרא, אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל ובת טוות. למחר טרחנא ואייתינא ליה חמרא ואבדיל וטעים מידי. לשנה תו איקלא לאתרין לא הוה לן חמרא, אייתינא שיכרא, אמר, אי הכי חמר מדינה היא, אבדיל וטעים מידי...**
בעא מיניה רב הונא מרב חסדא: מהו לקדושי אשיכרא... אמר להו רב חסדא: הכי אמר רב: כשם שאין מקדשין עליו, כך אין מבדילין עליו. איתמר נמי אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: כשם שאין מקדשין עליו, כך אין מבדילין עליו.... תנו רבנן: אין מקדשין אלא על היין, ואין מברכין אלא על היין. אטו אשיכרא ואמיא מי לא מברכין עליהו ׳שהכל נהיה בדברו׳?! אמר אביי: הכי קאמר: אין אומרים ׳הבא כוס של ברכה לברך׳ אלא על היין. תנו רבנן: אין מקדשין על השכר. משום רבי אלעזר בר רבי שמעון אמרו: מקדשין.

הבדלה על חמר מדינה

א. מתי מותר להבדיל על חמר מדינה? רשב״ם (ד״ה חמר מדינה) מפרש ששכר נקרא חמר מדינה אם ׳אין יין אחר בעיר הזאת כי אם שכר הלכך מבדילין בו׳. כלומר, שבנוסף לכך, שצריך שהשכר יהיה המשקה שבני אותו מקום רגילים לשתותו, צריך שלא יהיה כלל יין באותו מקום ואז מבדילין עליו. וכן דעת בעל הלכות גדולות (בהלכות קידוש והבדלה) ורבינו חננאל. הראבי״ה (ח״ב הלכות קידוש, סי׳ תקטז) מוסיף שאם נמצא יין, אף שהוא ביוקר, אין השכר נחשב כחמר מדינה.
ברם, בעל אור זרוע (ערב שבת כה) כותב, שמבדילין על שכר שהוא חמר מדינה, ואף שיכול למצוא יין על ידי הדחק, אין צריך לדחוק ולחפש אחריו.
הרשב״ם והמאירי מגדירים שכר כחמר מדינה, אם אין יין באותה העיר. הטור (סימן רעב) מביא את הגדרת הרשב״ם, ומוסיף שיש מפרשים שאין השכר חמר מדינה, ״אלא אם כן שלא יהא יין גדל מהלך יום כל סביב העיר׳. וכן הרא״ש (סי׳ יז) רבינו ירוחם (נתיב יב חלק כ) ואבודרהם מביאים את דברי רשב״ם, ולאחריהם את דעת היש מפרשים. בפשטות, נראה מלשונם שדעה זו באה להוסיף סייג, ולומר, שלא די בכך שאין יין בעיר אלא כדי להגדיר שכר כחמר מדינה, צריך שלא יהיה יין גדל בסביבות העיר מהלך יום.
ברם, הב״ח (סימן קפב, סוף ד״ה ואחר) ובעל מגן אברהם (קפב, סק״ב) מסבירים, שדעה זו באה להקל, כלומר, שאם אין יין גדל בסביבות העיר אף שיש הרבה יין בעיר אצל החנוני ממקומות מרוחקים, מכל מקום השכר נחשב כחמר מדינה.
דעה אחרת המחמירה יותר, מצינו בתשובות מהר״ם בר ברוך (מוסד הרב קוק, ח״א, עב) הכותב שכדי ששכר יוגדר כחמר מדינה, לא מספיק שלא יהיה יין באותה העיר, אלא צריך שלא יהיה יין בכל אותה מדינה. הוא מדייק כך מן הלשון האומרת, ׳חמר מדינה׳ ולא ׳חמר עיר׳. כך נראה גם מדברי הראבי״ה (שם) המציין ׳חמר מדינה כמו הגמוניה׳.
מכל השיטות שהובאו עד כאן, עולה שכדי שמשקה יחשב כחמר מדינה, צריך שמשקה זה יהיה נפוץ באותו מקום. ובנוסף לכך, שלא יהיה יין כלל (או מעט יין) באותו מקום. ברם, מדברי הריא״ז (פ״י ה״א, כט) ׳ובמקום שקובעין סעודתן על שכר, ורוב שתיתם שכר, השכר להם הוא כמו יין ומבדילין עליו׳, ואינו מזכיר בדבריו שאחד התנאים הוא שלא יהיה יין באותו מקום, משמע, שגם כאשר יש

יין באותו מקום, אם מסיבה מסוימת האנשים רגילים בשתיית שכר, הרי השכר הוא חמר מדינה ומבדילין עליו. כך מדייק בעל האליה רבה (רעב, סעיף ט, אות יג, יד) בדעתו וכך משמע גם מהכל בו (הל' תפלת מוצאי שבת) מדעת בעל אורחות חיים (הל' הבדלה יט) ומהרמב"ם הכותבים שמדינה שרוב יינה שכר, מותר להבדיל עליו, ואינם מציינים את התנאי שלא יהיה יין באותו מקום. וכך מבינים האגור (שם) הבית יוסף (רעב, ד"ה ומ"ש) וביאור הלכה (רעב, ד"ה שמקדשין) בדעת הרמב"ם.

מחבר השו"ע כותב לגבי הבדלה, שמבדילין על שכר אם הוא חמר מדינה; ולגבי קידוש (רעב, ט) הוא כותב בלשון שמקדשין על שכר 'במקום שאן יין מצוי', שהיא כלשון הראב"ן והמאירי בהגדרת חמד מדינה. ברם, לא ברור אם לשון זו משמעותה, שאין כלל יין באותו מקום, או שכונתה שאין הרבה יין באותו מקום, ולמרות שיש קצת יין, השכר הוא חמר מדינה. הרמ"א (קסב, ב) כותב בדיני ברכת המזון, שאחד הנימוקים להתיר לעשותו על שכר, הוא משום שהיין ביוקר ואי אפשר לקנות יין לכל סעודה. מדברים אלו מדייק בעל משנה ברורה, בביאור הלכה (רצו, ד"ה אם) לגבי הבדלה, דעת הרמ"א שבמקום שיין מצוי, אף שהוא ביוקר, חייב להבדיל עליו, וכדברי הראבי"ה שהובאו לעיל.

בהלכה שלפנינו כותב הרמ"א שטוב יותר להבדיל על כוס יין פגום מאשר על שכר. בעל מגן אברהם כותב, שדין זה נכון במקום שהשכר אינו חמר מדינה, וכך פוסקים גם הגר"א בהגהותיו והמשנה ברורה (סקי"א). ברם, בעל אליה רבה (רצו, א, אות ה) כותב שמכל לשון ההלכה, נראה שמדברים על מקום שהשכר חמר מדינה, ומכל מקום, דעת הרמ"א, שעדיף עליו יין פגום. בהמשך דבריו כותב הרמ"א שנהגו להבדיל במוצאי פסח על שכר ולא על יין, משום שהשכר חביב עליו. המגן אברהם (סק"ו) כותב שבהלכה זו מתיחס הרמ"א למקום שהשכר חמר מדינה, אבל במקום שיין מצוי אסור להבדיל על שכר. וכן כותב הגר"א (שם) וכך נפסקה הלכה במשנה ברורה (סקי"ב). מכל מקום, מדברי הרמ"א, כפי שפירשו, עולה, שאמנם, במקום שיין מצוי בשפע, אין השכר חמר מדינה, אבל מאידך, ישנה מציאות ששכר יוגדר כחמר מדינה, אם יש רק מעט יין באותו מקום.

בעל ערוך השלחן (סקי"ג) מעיר על דברי המגן אברהם, שאם נאמר שהרמ"א דיבר במקום ששכר חמר מדינה, אם כן לא רק במוצאי פסח משום חיבוב, אלא גם בכל השנה מבדילין עליו. לכן הוא מבאר, שהרמ"א מדבר במקום שיש יין, אלא שרגילים גם בשכר, והשכר הוא גם חמר מדינה. ולכן בכל השנה חייב להבדיל על יין, ובמוצאי פסח מבדיל על שכר משום חביבות. מכל מקום, מהסברו עולה, ששכר הוא חמר מדינה, גם כשיש יין.

ב. משקים המוגדרים כחמר מדינה. בסוגייתנו מדובר על שכר תמרים. הראבי"ה, הטור והמחבר מוסיפים, שאפשר להבדיל גם על שאר משקים, אם הם חמר מדינה.

הרשב"ם (ד"ה חמר מדינה) המאירי ורבינו ירוחם מציינים בפשטות, שמים לעולם אינם נחשבים כחמר מדינה, גם במקום שאין משקה אחר, וכך נפסק בשלחן ערוך. הט"ז (קפב, סק"א) כותב שאין לברך ברכת המזון על משקאות שונים (כגון קוא"ס או בארש"ט), ויש בזה לדעתו משום ביזוי הברכה, שאין להם יותר חשיבות ממים, ושלא כמהרש"ל הכותב, שבשעת הדחק אפשר לברך על משקאות אלו. בעל המשנה ברורה (רצו, ב, סק"י) מבאר שגם המהרש"ל שהתיר, התיר רק לברכת המזון, שאין בזה חשש ברכה לבטלה, אבל לא להבדלה. בעל ברכי יוסף (סימן רצו) כותב, שטעות היא לאלו החושבים, שמותר להבדיל על חלב או על שמן, שכן אלו לעולם אינם יכולים להחשב כחמר מדינה. וכך פוסק המשנה ברורה (רעב, ט, סקכ"ב), ועוד מוסיף המשנה ברורה (רצו, ב, סק"ט) שמי דבש אינם חמר מדינה, אלא במדינות שרגילים לשתותם.

קידוש על שכר

א. האם מותר, ובאלו תנאים? על בעייתו של רב הונא אם מקדשים על שכר, עונה רב חסדא בשם רב, כשם שאין מקדשין עליו, כך אין מבדילין עליו. התוספות (קו, ב, ד"ה מקדש אריפתא) כותבים שאפשר לומר שבסוגייתנו מדובר על שכר בזמן שאינו חמר מדינה, ולכן אמרו שאין מקדשין עליו ואין מבדילין עליו. אולם בזמן שהוא חמר מדינה מקדשים עליו כשם שמבדילים עליו. אמנם להלכה, התוספות כותבים, כי אף שברור שמבדילים על שכר אם הוא חמר מדינה, 'יש להסתפק אם מקדשין על השכר'.

לעומת התוספות, הרשב"ם (ד"ה מהו) כותב 'מהו לקידושי אשיכרא, במקום שאין יין'. רבינו ירוחם (נתיב יב, א) מבין שדעת רשב"ם, כי גם כאשר אין יין באותו מקום, כלומר שהשכר הוא חמר מדינה, אין מקדשים עליו. ומציין, שרוב המפרשים פרשו את סוגייתנו כשהשכר אינו חמר מדינה, אבל כאשר הוא חמר מדינה מקדשים עליו.

ברם, הרא"ש כותב על פרוש רשב"ם, שאין להסיק מזה להלכה, שאין מקדשים על שכר שהוא חמר מדינה, כי אפשר לומר שאין הלכה כסוגייתנו בענין קידוש, כדרך שאין הלכה כמותה, בענין הבדלה.

להלכה, קיימת מחלוקת בין הפוסקים, אם מקדשים על שכר שהוא חמר מדינה: בעל האורה (הלכות קידוש, סימן נג) בעל העתים (סי' קנ) והרי"ץ גיאות (הלכות קידוש דף ה) פוסקים שאין מקדשים על שכר, למרות שהוא חמר מדינה, וכך פוסקים הסמ"ג (עשין כט) בעל המאורות, רבינו דוד, המרדכי (לז, ג בדפי הרי"ף), המאירי, הר"ן (כב, ב, בדפי הרי"ף), ומהר"ם חלאווה. הסמ"ג כותב, שגם מדברי בעל הלכות גדולות 'והיכא דלא שכיח חמרא כלל ושיכרא הוא חמר מדינה מבדיל אשיכרא', ואינו מזכיר בדבריו קידוש, משמע שאין מקדשים על שכר גם כשהוא חמר מדינה.

רבינו דוד, מהר"ם חלאווה, והר"ן מוכיחים מהסוגיא בבבא בתרא (צז, א) שבה למדנו שאין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח. מכאן שאין מקדשין על שכר. ברם, הריא"ז (פ"י, ה"א אות כט) כותב שאין הוכחה מדברי הסוגיא שם שאין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך, והם באו למעט רק יין מגולה ויין שריחו רע, אבל אין בזה כדי למעט שכר.

המרדכי מביא בשם רבינו פרץ נימוק נוסף לכך שאין מקדשים על שכר, גם כשהוא חמר מדינה, שכן לגבי זכירת שבת, כלומר, לגבי קידוש, נאמר, 'זכרו כיין לבנון'.

לעומת פוסקים אלו, דעת הראב"ן, בעל אור זרוע (ערב שבת, כה) והריא"ז (שם) שמקדשים על שכר אם הוא חמר מדינה. כך פוסקים גם הרא"ש ורבינו ירוחם, הכותבים שכך גם דעת רוב הגאונים, וכן פוסק הטור.

בעל אור זרוע כותב, שקידוש על שכר עדיף מקידוש על פת. לעומתו, הראב"ן סבור שקידוש על פת עדיף. הרא"ש פוסק, שבלילה עדיף לקדש על פת, כיון שהסעודה באה לכבוד שבת, אבל בבוקר עדיף לקיים מצות קידוש על שכר, ולאחריו ברכה נפרדת על הפת, שאם לא כן, בטלה מצות קידוש של יום.

את הברייתא 'אין מקדשין אלא על היין, ואין מברכין אלא על היין', מבאר אביי שכוונתה שאין אומרים 'הבא כוס של ברכה לברך, אלא על היין'. ראשונים רבים גורסים בהמשך לדברי אביי, 'והני מילי דלא קבע סעודתיה עלויה אבל קבע סעודתיה עלויה לית לן בה' (עיין בירורנו לקמן). רבינו דוד והר"ן (כב, ב בדפי הרי"ף), מבארים שדברים אלו המבחינים בין קבע סעודתו על שכר ללא קבע, מתיחסים אך ורק לדין ברכת המזון על שכר, אבל לגבי קידוש, המובא ברישא של הברייתא, לא נאמרה הבחנה כזו, כלומר, שקביעת סעודה על שכר אינה מועילה לגבי קידוש. ואכן, גם הפוסקים שמקדשין על שכר שהוא חמר מדינה, אינם מזכירים שמותר לקדש על שכר כשאינו חמר מדינה, אם קבע סעודתו עליו. ברם, בעל ספר העיתים (סימן קנ) אף שפוסק שאין מקדשין על שכר למרות שהוא חמר מדינה, כותב לגבי דברי אביי, 'והני מילי דלא קבע סעודתו עילוהי, אבל קבע סעודתו עילוהי היינו מישתייה ומקדשין עליו ומברכין עליו ברכת המזון'. כלומר, שמבין הוא שדברי אביי לגבי קביעות על שכר, מתיחסים לשני דיני הברייתא. כלומר, שאם קבע סעודתו על שכר, מקדשין עליו. למרות שפוסק, שאין מקדשין על שכר שהוא חמר מדינה. (ועיין לקמן בירור הלכה, בדיני ברכת המזון.)

ב. שיטת הרמב"ם. הרמב"ם כותב: "מדינה שרוב יינה שכר, אף על פי שהוא פסול לקידוש, מותר להבדיל עליו, הואיל והוא חמר מדינה". בפשטות נראית דעת הרמב"ם, שאין מקדשין על שכר גם כשהוא חמר מדינה. כך כותב הסמ"ג, שדעת הרמב"ם, שאף כאשר אין באותו מקום יין כלל אין מקדשין על שכר. מקורו מציין הוא מסוגייתנו כפירוש רשב"ם, ששאלת אביי 'מהו לקידושי אשיכרא' היתה על מקום שאין בו כלל יין, וכן בברייתא בהמשך שנינו 'אין מקדשין על השכר'. הב"ח (סי' רעב) פוסק כרמב"ם שאין מקדשים על שכר, גם כשהוא חמר מדינה. אך מוסיף שנראים דברי הרמב"ם, שכוונתם לקידוש בלילה, שהוא דאורייתא, שנאמר 'זכור את יום השבת' זוכרהו על היין בכניסתו, ונאמר 'זכרו כיין לבנון' כלומר דווקא יין. אבל קידוש יום שהוא דרבנן, מודה הרמב"ם ששכר שהוא חמר מדינה, מקדשים עליו. וזאת, דווקא כשאין יין באותו מקום.

לעומתם, בעל האגור (סימן שפג) כותב שגם דעת הרמב"ם, שאם אין כלל יין באותו מקום, מקדשים על שכר שהוא חמר מדינה. לדעתו, דברי הרמב"ם בהלכה שלפנינו עוסקים דווקא במדינה 'שרוב יינה שכר' כלומר שמצוי בה גם מעט יין, שאז דעת הרמב"ם היא שהוא פסול לקידוש, ומכל מקום, כשר להבדלה. ושלא כרבים מהראשונים הכותבים, שתנאי להגדרת שכר כחמר מדינה לדין הבדלה, הוא שלא יהיה כלל יין באותו מקום (עיין בירור הלכה לעיל, בדין הבדלה על חמר מדינה). אבל כשאין כלל יין באותו מקום, מודה גם הרמב"ם, שאפשר לקדש על שכר.

הטור (סי' ערב) מביא את שיטת הרמב"ם בלשון זו: "ומדברי הרמב"ם ז"ל יראה, שאין מקדשין על חמר מדינה". הבית יוסף מבאר שהטור נוקט לשון 'יראה' שכן ניתן היה לומר כדברי האגור, שהרמב"ם מודה, שאם אין מצוי כלל יין, אפשר לקדש על שכר. אלא לפי שלא מצינו שיחלקו בין מדינה שאין בה כלל יין למדינה שיש בה מעט יין, כותב הטור שנראה מדעת הרמב"ם, אף במדינה שאין בה כלל יין, אין מקדשין על שכר.

ג. פסק השלחן ערוך. מחבר השו"ע כותב שבמקום שאין יין מצוי, יש אומרים שמקדשים על שכר, ויש אומרים שאין מקדשים. ובהמשך מביא הוא את דברי הרא"ש, שבלילה יקדש על פת, וביום על שכר. והמ"א כותב שהמנהג הפשוט כדברי הרא"ש.

המגן אברהם (ערב סק"ו) כותב שאין מקדשים על יי"ש, אלא במדינות שרוב שתיית ההמון הוא יי"ש בכל יום, ומוסיף שכן משמע ברמב"ם ובאגור. בכוונת דבריו נראה לבאר שהמגן אברהם סומך מחד על הגדרת הרמב"ם, ששכר נחשב כחמר מדינה אם רוב שתייתם ממנו 'גם כשיש מעט יין בעיר', ומאידך, אינו פוסק כרמב"ם, אלא כפוסקים המתירים לקדש על שכר שהוא חמר מדינה. וכך מבין

בעל משנה ברורה, בבאור הלכה (ד״ה שמקדשין) בדעת המגן אברהם. כך נראה גם מדברי המגן אברהם בהמשך דבריו (סק״ט) בהם הוא מביא את קושית הב״ח על מנהגם של גדולי ישראל, לקדש ביום על שכר אף כשיש יין בביתם, ומיישב את מנהגם שמדובר במדינות ששכר הוא חמר מדינה ואפילו יש יין בעיר, רשאי לקדש עליו. כך מבאר גם בעל האליה רבה (סעיף ט אות יד) שאותם גדולים סמכו לגבי קידוש של יום על הריא״ז (עיין בירור הלכה לעיל) שממנו עולה, שמקדשים על שכר שהוא חמר מדינה גם כשיש יין באותו מקום. אמנם בעל מחצית השקל כותב שכוונת המגן אברהם, שאותם גדולים סומכים על הפוסקים, שאם אין יין בסביבות העיר, אף שיש יין באותה העיר, השכר נחשב חמר מדינה (עיין בירור הלכה לעיל).

ברכת המזון על שכר

א. גדרי ההיתר. רבינו חננאל, הרי״ף (דף כב, ב) והתוספות (קו, ב, ד״ה מקדש) גורסים בהמשך לדברי אביי בבאור הברייתא ׳והני מילי דלא קבע סעודתיה עלויה, אבל קבע סעודתיה עילויה לית לן בה׳. כלומר, שאם קובע סעודתו על שכר, יכול לברך עליו ברכת המזון ומברך עליו ׳שהכל׳, כמבואר ברי״ץ גיאות ובמאירי. כך גורסים ופוסקים בעל הלכות גדולות (הלכות קידוש), רי״ץ גיאות (הלכות קידוש), בעל מחזור ויטרי (ח״א סימן קח), בעל העיתים (סימן קנ), הראב״ן, בעל העיטור (סדר ד׳ כוסות קלב, ב), סמ״ג (עשין כט) והרי״ד בפסקיו. רבינו דוד, המאירי, בעל אורחות חיים (הלכות ברכת המזון, יט), הר״ן ומהר״ם חלאווה סוברים גם הם כך, ומוסיפים שעל מים, גם אם קבע סעודתו עליהם, אין מברכים ברכת המזון. (ועיין בירור הלכה לעיל, ציון א, שכך מוסכם להלכה, שמים אינם נקראים בשום מקרה חמר מדינה, לגבי הבדלה). ברם בעל אורחות חיים מביא בשם הראב״ד, שאם קבע סעודתו על מים, מברך עליו ברכת המזון.

התוספות מסיקים מתוך גירסתם, שאם מברכים על כוס של משקה שאינו יין, אחר שקבע סעודתו עליו, כל שכן שיכולים לברכך ברכת המזון על משקה שהוא חמר מדינה. וכן, דעת בעל הלכות גדולות הפוסק שקביעות מועילה לענין ברכת המזון, שעל חמר מדינה מבדילים ומברכים וכך עולה גם מדברי רי״ץ גיאות.

רבינו דוד סובר שקידוש מקדשים רק על היין (עיין בירור הלכה לעיל) ולא על שכר גם כשהוא חמר מדינה או שקבע עליו. וההבדל שבין קידוש לבין הבדלה וברכת המזון הוא שבקידוש אם אין יין, יכול לקדש על פת, אבל בהבדלה וברכת המזון שאי אפשר לו בפת, התירו לו בהבדלה בחמר מדינה כשאין מצוי שם יין כלל, וברכת המזון, אף במקום שהיין מצוי, כל היכא דקבע סעודתיה אשכרא. כלומר, דעתו כתוספות, שלברכת המזון אפשר לקחת שכר אם הוא חמר מדינה, ואף כשאינו חמר מדינה, אם קבע עליו.

ברם, הר״ן (כב, ב בדפי הרי״ף) כותב בלשון קצת שונה ׳אבל בהבדלה ובברכת המזון שאי אפשר בפת, התירו בהבדלה כל היכא דהוי חמר מדינה, ובברכת המזון כל היכא דקבע סעודתיה עלויה׳. מדבריו יוצא לכאורה, שבהבדלה התירו רק חמר מדינה, ובברכת המזון, רק אם קבע סעודתו עליו, אבל אם לא קבע, אף שהוא חמר מדינה, אין מברכים עליו ושלא כתוספות.

בגירסא שלפנינו, לא מובאת הפסקא ׳והני מילי דלא קבע סעודתיה עילויה, אבל קבע סעודתיה עילויה לית לן בה׳. וכן הרשב״ם כותב, שאין גורסים פיסקא זו. כלומר, לדעתו אין מברכים ברכת המזון על שכר, גם אם קבע עליו.

הסמ״ג כותב, שלא נודע מדוע מחק הרשב״ם פסקא זו. הרא״ש ורבינו ירוחם (נתיב טז, ז), מביאים את גירסת הר״ח והרי״ף וגם את גירסת רשב״ם, ומבארים את דעת הרשב״ם בכך שכיון שברכת המזון טעונה כוס ׳מה תלוי בקביעות סעודה׳. אך אם השכר חמר מדינה, גם רשב״ם יודה, שמברכים עליו. וכמבואר בראש״ש, שניתן ללמוד זאת בקל וחומר מהבדלה אשר היא לכולי עלמא טעונה כוס ומכל מקום מועיל שכר כשהוא חמר מדינה, כל שכן לברכת המזון שיש מאן דאמר (ברכות נב א) שאינה טעונה כוס.

המרדכי (דף לז, ב, בדפי הרי״ף) מביא קושית רבינו אלחנן על הרשב״ם, שאם בהבדלה הטעונה כוס לכל הדעות, אפשר להבדיל על שכר, כל שכן לברכת המזון, שלא נפשט אם טעונה כוס, שיש לברך בה על שכר. בעל בגדי ישע (שם אות קיח) מבאר שרבינו אלחנן סבר בקושייתו, ששני המושגים, ׳חמר מדינה׳ או ׳קבע סעודתו׳ אף שאינו חמר מדינה, שוים מבחינה דינית, ואם כן, דעת הרשב״ם, כי כשם שאין מועיל קביעות סעודה לברכת המזון, כך לא יועיל כשהשכר חמר מדינה, ולכן הקשה, שיש ללמוד בקל וחומר מהבדלה, שמותר לברך על שכר. ברם, ניתן לתרץ, שאין שני המושגים שוים כמבואר מדברי הרא״ש ורבינו ירוחם. ואכן, המרדכי הסובר כרשב״ם, מתרץ כך את קושית רבינו אלחנן, ומבאר שאין הטעם תלוי כלל בקביעות, אלא אם הוא חמר מדינה, מברכים עליו בכל מקרה.

הטור (סימן קפב) פוסק שאין מביאים כוס לברכת המזון משאר משקים, אפילו קבע עליהם, ואם אין יין מצוי, יכול לברך על שכר ושאר משקים.

הראבי״ה (ח״ב סימן תקיח) מביא את דעת רשב״ם, אך פוסק כשיטת רבינו חננאל, הגאונים, ובעל הלכות גדולות, הסוברים שאם קבע סעודתו על שכר, מברכים עליו. הראבי״ה מביא דבריו אלו גם בחלק א (סימן קמט) ושם הוא מבאר ׳ואינו נקרא קביעות, אלא שרגילים תמיד בכך, כגון, במקום שאין מצוי יין׳. הראבי״ה מדמה זאת לדברי רב נחמן בברכות (מב, א) בדין ברכת המזון, שכל שאחרים קובעים עליו סעודה, צריך לברך עליו ברכת המזון, שמזה לומדים, שאין הקביעות תלויה בו אישית, אלא ברגילות בני אדם, וכך הוא מוכיח ממספר סוגיות נוספות (שם).

מדבריו עולה, שהמושג ׳קביעות׳ בסוגיתנו זהה למושג ׳חמר מדינה׳. כלומר, שעל חמר מדינה שהוא משקה שבני המדינה רגילים לקבוע סעודתם, אפשר לברך עליו ברכת המזון, גם אם הוא בעצמו לא קבע עליו באותה סעודה. ומאידך, יוצא מזה, שאם המשקה אינו חמר מדינה, גם אם קבע עליו סעודתו אינו מועיל לברכת המזון. לפי זה, דיני הבדלה ודיני ברכת המזון זהים.

הסברו המיוחד של הראבי״ה הוא שלא כמפורש בדעת התוספות, ברבינו דוד, ברבינו ירוחם, במרדכי ובטור. וכך נראה גם משאר דעות הראשונים, ששני המושגים ׳חמר מדינה׳ ו׳קביעות סעודה׳ שונים הם.

הריא״ז (פ״י, ה״א, כט) כותב שאין מקדשין ומבדילין ומברכין ברכת המזון אלא על יין. ומוסיף ׳ובמקום שקובעין סעודתן על השכר ורוב שתייתן שכר, השכר להם כמו יין, ומבדילין ומקדשין עליו ומברכין עליו ברכת המזון׳. כלומר שהריא״ז קושר את שלושת הדינים קידוש הבדלה ובהמ״ז יחדיו.

בעל אליה רבה (רעב, ט, אות יג) מקשה עליו, שהרי ההיתר של ׳קבע עליו׳ נאמר רק לגבי ברכת המזון, ולא לגבי שאר הדברים (ועיין בירור הלכה לעיל לגבי קידוש). ברם, נראה לומר, שאין כוונת הריא״ז לומר שאם אדם קובע סעודתו בסעודה מסוימת על שכר, אפשר לקדש ולהבדיל ולברך עליו. אלא כוונתו לומר, שמקום שאנשיו רגילים באופן כללי לקבוע סעודתם על שכר ורוב שתייתם משכר, נקרא ׳חמר מדינה׳, וכהגדרת המושג ׳קביעות׳ בדברי הראבי״ה.

ב. שיטת הרמב״ם והשו״ע. שיטת הרמב״ם (ברכות ז, טו) היא שאין חובה לקחת כוס לברכת המזון, וממילא אין הוא דן בפרטי הלכה זו, אם יכול לקחת כוס של משקים אחרים, למרות שהוא כותב שם פרטים אחרים של דיני כוס של ברכת המזון למי שמברך על הכוס.

המחבר בשו״ע (סימן קפב, א) מביא את הדעות השונות לגבי חובת ברכת המזון על כוס יין. בהלכה שלפנינו (קפב, ב) פוסק המחבר מחד כרשב״ם, שאין לברך על משקה אחר אף על פי שקבע סעודתו עליו. אבל מאידך פוסק בפשטות שמברכים על כל משקה שהוא חמר מדינה. הרמ״א מסביר את המנהג לברך על שכר אף על פי שמצוי יין בעיר הזאת, בהתחשב בכך, שלדעת רבים אין ברכת המזון טעונה כוס, ומלבד זה, היין יקר מאד, ואי אפשר לקנות יין לכל סעודה ושכר הוא חמר מדינה. בעל משנה ברורה (שער הציון אות ד) מעלה נקודה נוספת, והיא במקום שעיקר שתיית בני העיר היא שכר, אף שמצוי יין, באותה העיר, הרי לדעת הרמב״ם במקרה כזה השכר מוגדר כחמר מדינה (ועיין בירור הלכה לעיל, בדיני קידוש והבדלה).

המחבר פוסק שאם אין יין מצוי, השכר או שאר משקים יכולים להיות ׳חמר מדינה׳, אבל מים לעולם אינם נחשבים חמר מדינה, אף אם עיקר שתיית אנשי העיר הוא מים.

דף קז. **גמרא. מטעימת יין כל שהוא, רבי יוסי בר יהודה אומר: מלא לוגמא. אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרש: המקדש וטעם מלוא לוגמא יצא, ואם לאו, לא יצא.**

שתית יין הקידוש

א. שיעור השתיה. להלכה נפסק כדעת רבי יוסי בר יהודה, שהמקדש, אם טעם מלוא לוגמיו, יצא, ואם לאו, לא יצא.

בהגדרת שעור ׳מלוא לוגמיו׳ נחלקו הראשונים:

רב עמרם גאון בסדורו (עמ׳ כו) כותב שהמקדש צריך שיטעם רביעית מהיין, שכן למדנו שהמקדש צריך לטעום כמלוא לוגמיו, ושעור זה הוא רביעית. כך גם דעת רב נטרונאי גאון, ורב צמח גאון (אוצר הגאונים, פסחים עמ׳ 111).

בעל העתים (הל׳ קידוש סימן מא) בשם הנגיד, חולק על הגאונים, ומוכיח ששעור רביעית שונה משעור מלוא לוגמיו, שאם נאמר ששעורם שוה, המשנה ביומא (עו, ב), היתה צריכה לכתוב ששעור שתיה לענין יום הכיפורים הוא רביעית, כבכל מקום אחר, ומתוך ששינתה וכתבה ששעור שתיה ביום הכיפורים הוא כמלוא לוגמיו, מוכח שהם שני שעורים שונים. ראיה נוספת היא, מהסוגיא בנזיר (לח, א), המונה עשרה דברים ששעורם רביעית. ואינו מונה כוס קידוש ביניהם. בעל העתים מוסיף, שנראה לו ששעור מלוא לוגמיו הוא פחות מרביעית באדם בינוני (ועיין לקמן).

רבנו תם (ספר הישר, שלזינגר שכג, ובתוס׳ יומא פ, א, ד״ה הכי נמי, וחולין עט, ב, ד״ה אם) מוכיח שמלוא לוגמא בסוגיתנו, כוונתו לשיעור ׳כמלוא לוגמיו׳. שכן מהגמ׳ ביומא (ע׳ לקמן) מוכח ש׳מלוא לוגמיו׳ ממש הוא יותר מרביעית. והרי לקמן (קח, ב), נאמר בדין ארבע כוסות של פסח, ששעורן ברביעית, וכוס של קידוש היא אחת מאותן כוסות. אם כן, כיצד יתכן שיתחייב לשתות שעור מלוא לוגמיו, שזה שעור הגדול משעור הכוס. ולכן ברור, שהכונה אצלנו לשעור ׳כמלוא לוגמיו׳, שהוא פחות מרביעית.

הוכחת רבנו תם כאמור, היא מהסוגיא ביומא, שם במשנה (עג, ב, שם) שנינו שהשותה ביום הכיפורים מלוא לוגמיו חייב, ובגמרא (שם, פ, א), רב יהודה בשם שמואל אומר, שהכונה ל׳כמלוא לוגמיו׳. דהיינו, כל שיסלקנו לצד אחד, ויראה

כמלוא לוגמיו. הגמרא מקשה על דבריו מברייתא שבה שנינו ששעור שתיה ביום הכפורים, לדעת בית שמאי הוא רביעית, ולדעת בית הלל, הוא מלוא לוגמיו. ואם מלוא לוגמיו, הכונה ל'כמלוא לוגמיו', שזה פחות מרביעית, הוה ליה מקולי ב"ש וחומרי ב"ה. ומתרצים שמחלוקת בית שמאי ובית הלל, היא בעוג מלך הבשן, כלומר, באדם גדול במיוחד ש'כמלוא לוגמיו' שלו גדול מרביעית והוה ליה מחומרי ב"ש וקולי ב"ה. על כל פנים, מוכח משם, שב'הוה אמינא' שסברו שבית הלל מצריכים מלוא לוגמיו ממש, אכן היה דין זה מחומרי בית שמאי, המחייבים ברביעית, ומקולי בית הלל המחייבים רק כמלוא לוגמיו, שהוא יותר מרביעית.
בהוכחת רבנו תם מיומא שבענינו חייבים לומר, ששעור השתיה הוא 'כמלוא לוגמיו', זה פחות מרביעית, מוכיחים גם בעל מחזור ויטרי (ח"א סי' נז, עמ' 275), הרי"ד בפסקיו, רבינו דוד, ריטב"א (ערובין עט, ב, ד"ה הא דאמרינן), הר"ן (כב, ב, בדפי הרי"ף), ומהר"ם חלאווה. הוכחה זאת מובאת גם במנהיג (הלכות שבת סימן יח), הדוחה מסיבה זו את דעת רב עמרם גאון הסובר שמלוא לוגמיו הוא רביעית. המאירי יומא (עח, ב, ד"ה והשותה) מבאר, שמהסוגיא ביומא אמנם מוכח, ששעור 'כמלוא לוגמיו' הוא פחות מרביעית, כמבואר לעיל. ברם, אין הוכחה שמלוא לוגמיו, זה יותר אף אם הוא זהה לרביעית באדם רגיל מכל מקום עדיין זה מחומרי ב"ש וקולי ב"ה בעוג מלך הבשן שמלא לוגמיו שלו גדול מרביעית, שב"ש מחייבים ברביעית וב"ה רק במלוא לוגמיו. לפי זה, אין כאן סתירה לשיטת הגאונים, שמלוא לוגמיו, הכונה לרביעית ממש. ובדומה לזה מבאר בעל מרומי שדה (קז, א, ד"ה המקדש), ובדעת הגאונים ובדחית ראיית הראשונים מסוגיית יומא. ברם, המאירי בסוגייתנו כותב, שאף שמיומא מוכח שמלוא לוגמיו, הוא רביעית (או מעט יותר), מכל מקום, כיון שבענינו כל שיעור הכוס הוא רביעית, כפי שמוכח מארבע כוסות של פסח, לא מסתבר שיהיה חיוב לשתות כל הכוס כולו. ולכן חייבים לבאר, שבסוגייתנו הכונה ל'כמלוא לוגמיו', שהוא פחות מרביעית.
התוס' בסוגיתנו (קז, א), כותבים, שבענינו שעור השתיה הוא כמלוא לוגמיו, שהוא פחות מרביעית, וכן פוסק הרא"ש והטור (רעא), אם כי אינם מבארים את ההכרח לכך.

ב. שעור שתיה באדם גדול ובאדם קטן. כאמור, רוב הראשונים סוברים ששעור השתיה בדין קידוש הוא כמלוא לוגמיו, שזה פחות מרביעית. מכל מקום, התוס' (ד"ה אם טעם) מבארים ששעור זה הפחות מרביעית, הוא באדם בינוני, אבל באדם גדול כעוג, השעור גדול יותר. כך גם דעת המחזור ויטרי (שם). ורי"ץ גיאת (הל' קידוש דף ז), המשוה דין זה ליום הכיפורים, ששם השעור תלוי בישוב דעתו של האדם, וכל אדם דעתו מתישבת משתיית כמלוא לוגמיו שלו. בעל המשנה ברורה (באור הלכה רעא, יג, ד"ה והוא רובו) כותב שמדברים אלו עולה, שבאדם קטן ביותר, שעור השתיה שלו יהיה על פי קטנו, כלומר, כמלוא לוגמיו שלו, ואין צורך שישתה כשעור כמלוא לוגמא של בינוני שהוא רוב רביעית לדעת תוס'. עיין לקמן.
מדברי הראשונים הללו נראה, לכאורה, שבאדם גדול ביותר, יתכן ששעור שתייתו, יהיה אף יותר מרביעית. ברם, רבנו דוד, המאירי והר"ן, אף שסוברים הם שמשערים כמלוא לוגמיו על פי האדם, וכותבים במפורש, שבאדם קטן מהממוצע, השעור יקטן ויהיה כמלוא לוגמיו שלו, מכל מקום, סוברים הם שבאדם גדול ביותר, שכמלוא לוגמיו שלו הוא יותר מרביעית, מספיק שישתה רביעית, ואין צורך שישתה כמלוא לוגמיו. ראיתם היא מהסוגיא הקובעת ששעור כוס של ברכה הוא רביעית, ושעור זה נאמר בפשטות לכל אדם, ולא יתכן שאדם גדול יצטרך לשתות יותר מרביעית. דברי הגמרא בסוגייתנו שהשעור הוא כמלוא לוגמיו, הם רק להקל, שבאדם רגיל אין צורך ברביעית ממש. עוד מוסיפים ומבארים המאירי והר"ן שרק בדין יום הכפורים, שתלוי בישוב דעתו של האדם, לאדם כעוג, השעור יותר מרביעית שכן בפחות מזה אין דעתו מתישבת. אבל לגבי קידוש, לא יתכן שהשעור יהיה יותר מרביעית. גם מהר"ם חלאווה מבדיל בדרך זו בין קידוש ליום הכפורים, אלא שלדעתו, בקידוש לכל האנשים משערים כמלוא לוגמא של אדם בינוני, ולא לכל אדם לפי גדלו, כלומר, שגם לקטן ביותר וגם לגדול ביותר, השעור יהיה כמלוא לוגמא של אדם בינוני.

ג. שעור 'כמלוא לוגמיו'. רוב הראשונים הסוברים, ש'כמלוא לוגמיו' הוא פחות מרביעית באדם בינוני, אינם נותנים שעור מדויק, כמה הוא כמלוא לוגמיו. אך המנהיג (הל' שבת יח) כותב, ששעור 'כמלוא לוגמיו' הנאמר בסוגייתנו, זהה לנאמר לקמן (קח, ב) לגבי ארבע כוסות של פסח 'והוא דאשתי רובא דכסא'. ושעור כוס הוא רביעית, כלומר, ששעור כמלוא לוגמיו הוא רוב רביעית. כך היא גם דעת התוס' בסוגייתנו, והטור (רעא).
ברם, הר"ן בסוגייתנו (כב, ב, בדפי הרי"ף) כותב, ששעור 'כמלוא לוגמיו' הנאמר לגבי קידוש, ושעור רוב כוס הנאמר לגבי פסח, הם שני שעורים נפרדים. לכן, בקדוש של פסח צריך תמיד ללכת לחומרא, כלומר, לשתות רוב כוס מדין כוסות פסח, ואם רוב הכוס הוא פחות ממלוא לוגמיו, צריך לשתות יותר מרוב כוס עד שעור 'כמלוא לוגמיו'. הר"ן ביומא (ג, א, בדפי הרי"ף ד"ה והשותה) כותב, שלגבי יום הכפורים, שעור החיוב הוא כמלוא לוגמא, והוא פחות מרביעית, ומוסיף, שלא ברור לנו בכמה הוא פחות מרביעית. בעל המשנה ברורה (באור הלכה רעא, ד"ה והוא) מבין מדבריו, ששעור 'כמלוא לוגמיו', הוא רק במעט פחות מרביעית ועל כל פנים, זה יותר מרוב רביעית.

רבנו דוד אף הוא סובר, ששני השעורים, רוב כוס, וכמלוא לוגמיו, שונים. ומוסיף שלכן לענין ארבע כוסות, מפני שהוא צריך לשתות ארבע כוסות, לא פטרוהו 'כמלוא לוגמיו', אלא צריך שישתה כוס שלמה או רוב הכוס. בפשטות, בפסקה זו, רבנו דוד עוסק באדם בינוני, ומוכח מזה שלדעתו, 'כמלוא לוגמיו', הוא פחות מרוב רביעית.
המנהיג, אף שכותב שיוצאים ידי חובה בשתית 'כמלוא לוגמיו', שלדעתו הוא רוב רביעית, מוסיף שמכל מקום לכתחילה מצוה מן המובחר לשתות רביעית ממש.

ד. האם שתיית רבים מצטרפת? בסוגייתנו למדנו 'המקדש וטעם מלוא לוגמיו, יצא'. בברור הלכה לעיל (קה, ב, ציון ה) מובאת דעת הגאונים, שלגבי קידוש, להבדיל משאר הדברים הזקוקים לכוס, דווקא המקדש עצמו חייב לטעום. ואילו דעת רשב"ם ותוס' ורבים מהראשונים, שגם לגבי קידוש, אין חובה שדווקא המקדש יטעם, וגם אחר יכול לשתות. לשיטה זו, שגם אחר יכול לשתות, יש לדון, האם שתיית שנים או יותר מצטרפת לשעור 'כמלוא לוגמיו'. הרא"ש (סימן יח) כותב, שיראה, שאחד מהמסובין צריך לשתות מלוא לוגמיו, ואין שתיית שנים מצטרפת לשעור הזה, שאין זה נקרא שתייה של הנאה בפחות ממלוא לוגמיו, ואנו זקוקים שאדם יהנה מכוס של ברכה. הבית יוסף (רעא, ד"ה וא"א), כותב שמצא כן במרדכי ישן, בסוף יומא בשם ר"י. בעל המשנה ברורה (באור הלכה ד"ה וי"א) כותב, שכך מוכח גם מדברי רבינו תם (ספר הישר ותוס' יומא) הכותב, שכשם שלגבי יום הכפורים, השעור הוא כמלוא לוגמא. שהוא השעור לישוב דעתו של אדם, כך גם בקידוש, צריך שתיה המישבת דעתו של אדם. לטעם זה ברור, שאין שתית רבים מצטרפת, שהרי כל אחד שותה פחות משעור ישוב דעתו.
ברם, הריטב"א עירובין (עט, ב, ד"ה הא דאמרינן) כותב שמורו מסתפק אם שתו כמה אנשים ביחד שעור זה, האם יצאו, ומביא שתוספות כותבים לגבי קידוש אם שתו מספר אנשים ביחד שעור 'כמלוא לוגמא' יצאו, ורק בדין ארבע כוסות, כל אחד ואחד חייב לשתות רוב כוס שהוא רוב רביעית. המגן אברהם (רעא, סק"ל), כותב, שגם לדעה זו, שתית רבים יחד מועילה רק בדיעבד, אבל לכתחילה, צריך שהמקדש עצמו יטעם כשעור.
בעל תניא רבתי (ענין קידוש היום, יד) כותב בשם הגאונים, 'הא דבעינן מלוא לוגמיו, דווקא שאין טועמין שאר המסובין, אבל אם טועמין שאר המסובין, אפילו בטעימה ממועטת לכל אחד ואחד מהן, די להן'. בלשון דומה מובא דין זה בשבלי הלקט (ענין שבת עג). האליה רבה (או"ח רעא, סעיף יד, אות ל), מדייק מלשונם, שלדעתם גם לכתחילה אפשר שישתו מספר אנשים יחד את שעור 'כמלוא לוגמיו', ושלא כמגן אברהם הכותב, שגם המתירים, מתירים רק בדיעבד.

ה. שיטת הרמב"ם. הרמב"ם כותב 'ושותה מלוא לוגמיו ומשקה לכל בני חבורה'. בעל מרומי שדה (קז, א, ד"ה המקדש) מבין סתימת לשון הרמב"ם, ששעור מלוא לוגמיו הוא רביעית ממש, וכשיטת הגאונים. הרי"ז הלוי (חמץ ומצה ז, ט) מדייק וכותב כי לגבי ארבע כוסות, הרמב"ם כותב (חמץ ומצה ז, ט) 'ואם שתה מכל כוס מהן רובו, יצא', ולא הזכיר שעור מלוא לוגמיו, ואילו בדיני שבת מזכיר שעור מלוא לוגמיו ואינו מזכיר רוב כוס. משמע, שאלו שני שעורים. קידוש, עיקרו ברכה, אלא שברכה צריכה טעימה, ושיעור טעימה הוא מלוא לוגמיו (לא מבואר בדבריו, כמה זה מלוא לוגמיו). בפסח, עיקר המצוה היא עצם השתיה, ולכן צריך כל הכוס או רובו, ולא מספיק מלוא לוגמיו. ועיין בירור הלכה לעיל קה, ב, ציון ה, בדעת הרמב"ם בשו"ע, האם צריך שדוקא המקדש יטעם, או שגם אחר יכול לטעום.

ו. שיטת המחבר. המחבר פוסק לגבי ברכת המזון (או"ח קצ, ג) ששעור השתיה הוא 'כמלוא לוגמיו' שהוא רוב רביעית, וכך כותב הוא גם לגבי קידוש (רעא, יג) וכשיטת התוספות. בעל המשנה ברורה (באור הלכה רעא, ד"ה צריך לשתות), מדייק מלשון המחבר, שלגבי קידוש גם לכתחילה יוצאים בשתיית רוב רביעית, ורק לגבי פסח, צריך לכתחילה לשתות כל הכוס (עיין בירור הלכה לקמן קח, ב, ציון ג). המשנה ברורה מדייק כך מלשון סוגייתנו, 'מטעימת יין כל שהוא, ר' יוסי בר יהודה אומר מלוא לוגמא'. משמע, שכל דבריהם מתיחסים לשתיה של לכתחילה.
יש להעיר, שדבריו הם שלא כדברי בעל המנהיג, הכותב, גם לגבי קידוש, שלכתחילה צריך לשתות כולו.
על דברי המחבר המגדיר 'כמלוא לוגמיו' כרוב רביעית, מביא המגן אברהם (רעא, ס"ק כט) את דברי התוספות ביומא, שהוא דווקא באדם בינוני, אבל בגדול, מודדים לפי גדלו. ומוסיף ופוסק כר"ן, שמכל מקום לא צריך יותר מרביעית, וכן פוסק הב"ח (רעה, ד"ה ושותה) והמשנה ברורה (רעא, סקס"ח).
המשנה ברורה, בבאור הלכה (שם ד"ה והוא) דן בשאלה, האם באדם קטן מספיק שישתה כמלוא לוגמיו שלו, אף אם הוא פחות מרביעית. כך הוא מדייק מהתוספות ומלשון שאר הפוסקים, וכמבואר לעיל (אות א). כך כותבים במפורש רבינו דוד, מאירי ור"ן. מאידך, מציין המשנה ברורה כי מלשון הסוגיא 'והוא דשתי רובא דכסא', יש לכאורה לדייק, שבפחות מרוב כוס אין יוצאים ידי חובה גם באדם קטן. אם כי יש לדחות, שזה דווקא לגבי ארבע כוסות, אבל לגבי קידוש, אדם קטן יצא בשתיית מלוא לוגמיו שלו, גם אם זה פחות מרוב רביעית. ולמעשה המשנה ברורה נשאר בצריך עיון ומסיק, שמכל מקום בקטן שעוד לא הגיע למצוות, המקדש מטעם חנוך, ודאי יש להקל, שתספיק לו שתיית לוגמיו שלו, ואין צורך ברוב רביעית.

המחבר (רעא, יד) פוסק, שאם לא טעם המקדש וטעם אחד מהסובין, יצא. אך מביא, שאין שתיית שנים מצטרפת למלוא לוגמיו, וכדעת הרא״ש. עוד מביא המחבר בשם ״יש אומרים״, שכיון שכולם ביחד שתו כמלוא לוגמיו, מצטרפים. וממשיך ומביא את דעת הגאונים, שלגבי קידוש, צריך שישתה דווקא המקדש, וראוי לחוש לדבריהם (עיין בירור הלכה לעיל קה, ב, ציון ה). בדין ברכת המזון, מביא המחבר רק את דעת הרא״ש, שאין שתיית שנים מצטרפת. והרמ״א שם כותב ״ועין לקמן סימן רעא״, ומבאר במשנה ברורה, שכונתו לומר, לקמן לגבי שבת, המחבר מזכיר בשם ״יש אומרים״, ששתיית שנים מצטרפת.

בעל שלחן ערוך הרב (רעא, כח), אינו מביא כלל את הדעה ששתיית שנים מצטרפת. בעל האליה רבה (רעא, יד, אות ל), פוסק, ששתיית רבים ביחד, מצטרפת, משום שהרא״ש כתב רק מסברת עצמו שאין שתייתם מצטרפת, וכמבואר לעיל. לדעתו, בעלי דעה זו מתירים גם לכתחילה שישתו רבים יחד, כפי שהוא מדייק מדברי בעל תניא רבתי ושבלי הלקט. ברם, המשנה ברורה (באור הלכה ד״ה וי״א) כותב, שמדברי רבינו תם מוכח, ששתית שנים אינה מצטרפת, כמבואר לעיל. ובנוסף לכך, המחבר בסתמא פוסק כדעה שאין שתית שנים מצטרפת. ואף לדעה, ששתית שנים מצטרפת, הרי המגן אברהם מבאר, שהיא רק בדיעבד. ומסקנתו (שם ובמשנה ברורה ס״ק עג) שרק בדיעבד, שתיית כל המוסבין מצטרפת.

דף קז. – קז: גמרא. (קז, א) איבעיה להו: סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן, וכו׳.

איסור אכילה בערב פסח סמוך למנחה

א. מנחה גדולה או קטנה. הרשב״ם (בד״ה מהו דתימא) מפרש שבעית הסוגיא נפשטה שהאיסור הוא לאכול סמוך למנחה קטנה. כך מוכח מן הברייתא בענינו של אגריפס, שאם המדובר הוא על מנחה גדולה אין כל חידוש במה שנאמר על אגריפס.

כך פוסקים גם הרי״ף על המשנה, והרא״ש בסימן יט, ועוד ראשונים.

לעומתם, כותב הר״ן שהבעיה לא נפשטה, ולכן הוא מסיק שיש לנהוג לחומרא מספק.

הרדב״ז בתשובה (ח״ג סי׳ תקפ) מדייק מדברי רש״י, שאינו מפרש במשנה שמדובר על מנחה קטנה, וכן ממה שאינו כותב בסוגייתנו שהבעיה נפשטה, שדעתו כדעת הר״ן.

נראה להביא סיוע לכך מן המובא במחזור ויטרי (הלכות פסח, כט) ״ומביעור חמץ ואילך אסור לשתות שום משקה״, כדי שלא יאכל מצה אכילה גסה. ומסיים, שכך היה נוהג רש״י. נראה, שלדעתו האיסור נוהג כבר מן הזמן סמוך למנחה גדולה, אם כי עדיין יש לברר מדוע מובאים שם הדברים דווקא לעניין שתיה, ולא נזכר כלום בענין אכילה.

הרדב״ז (שם) שואל כיצד הר״ן מסביר את הסוגיא, ממנה נשמע בפשטות שהבעיה נפשטה שהאיסור הוא סמוך למנחה קטנה. עוד הוא שואל על הר״ן, שטעם האיסור לאכול סמוך למנחה גדולה הרי הוא מדין קרבן הפסח, ומה סיבה לאסור זאת בזמן הזה.

בחידושי הר״ן לפסחים (יצאו לאור מהדורה ראשונה מכתב יד, בני ברק תשך) מוסבר שאף אם האיסור משום פסח, הרי הוא נוהג בזמן הזה כאשר אין פסח, כמו שמוכח בהמשך הסוגיא שרב ששת ישב בתענית ערב פסח, ובקשו לפרש שעשה זאת מתוך הטעם האוסר אכילה מפני הקרבן ואף שלא הקריבו את הקרבן בימי רב ששת. וכן כותבים תוספות בד״ה דילמא.

עוד הוא מפרש, שניתן להסביר את האיסור סמוך למנחה גדולה גם משום מצה, ובזה מתברר גם החידוש אצל אגריפס, כי הואיל ושעה תשיעית אצלו נחשבת כשעה רביעית אצל כל אדם, לכן היה מקום להתיר לו לאכול אף שהאיסור הרגיל, שהוא סמוך למנחה גדולה, כבר חל על כל אדם.

לדעתו אין לפרש את הטעם לאסור סמוך למנחה גדולה משום הקרבן, כהסבר בלעדי, כי גם מצד אכילת המצה שייך לאסור את האכילה כבר מזמן זה ונמצא שלפי זה לא נפשטה בגמרא הבעיה.

הרדב״ז מוסיף לשאול, שאף אם הבעיה לא נפשטה, עדיין לא מבואר מדוע יש לנהוג בחומרא בזמן שהספק הוא באיסור מדרבנן. והוא משיב: ״דכיון שהוא יום מרובה במצוות, ואם ישב לאכול ממנחה גדולה ומעלה, ימשך אחר שולחנו ויתרשל מלהכין צרכי הפסח, ונמצא מבטל כמה מצוות, מהם דאורייתא כאכילת מצה, ומהם דרבנן כגון מצה ומרור וחרוסת וארבע כוסות, ולכן כתב הרב מינקיט לחומרא עדיף״.

בעל חידושי אנשי שם (דף כג, ב בדפי הרי״ף אות ב) כותב בשם מהר״ם באותו ענין: ״אע״ג דספיקא דרבנן הוא, חביבה היא המצוה, וכמו רב ששת שהיה איסטניס והיה יושב בתענית כל היום״.

הגר״א, בביאורו לשו״ע, מקשה על הר״ן מן הסוגיה בתחילת הפרק (לעיל צט, ב) בה משמע שכוונת המשנה לאסור משעת מנחה קטנה, ועל כן אמר רב פפא שההבדל בין ערבי פסחים לערבי שבתות הוא, שבערב פסח חל האיסור סמוך למנחה, ואילו בערבי שבתות חל רק מן המנחה ולמעלה מתשע שעות ומחצה.

המהרי״ל (הלכות שבת הגדול) נוקט כשיטת הר״ן ופוסק שאסור לאכול בערב פסח כבר משעת מנחה גדולה. ומוסיף עוד לפסוק כך גם בערב סוכות (בהלכות סוכה) שאסור לאכול מחצות היום.

הרמ״א בדרכי משה (סי׳ תרלט, ו) מציין שמקור הדין הזה בערב סוכות, הוא מדברי בעל האור זרוע (הלכות סוכה, חלק ב סי׳ שא) המביא דיון בירושלמי (סוכה, ב, ז) אם יש לדאוג לכך בערב סוכות שיכנס לחג כשהוא תאוה. ומסיק האור זרוע שמספק יש להחמיר בענין זה. מבואר מתוך דבריהם שטעם האיסור לאכול כבר מחצות היום, קשור בצורך שיכנס לחג כשהוא תאוה, ולכן הם מדמים ערב סוכות לערב פסח.

הנצי״ב במרומי שדה מקשה על שיטה זו, שכן מן הסוגיא עולה שהאיסור מחצות קשור דווקא למצות קרבן הפסח, דבר שאינו בערב סוכות. אולם לפי המבואר לעיל הרי לדעת הר״ן, אפשר לפרש כאן שאף האיסור לאכול מחצות קשור לצורך שיאכל בערב את המצה בתיאבון.

בעל עמודי אש (קונטרס עמודי ירושלים, פסחים, פרק עשירי) מפרש בדרך שונה, ולדעתו גם בערב סוכות ראוי לאסור כבר מחצות, כדי שיתפנה לעשות כל המצוות הקשורות לחג, בדומה למה שנאמר בערב פסח שצריך להקריב את הקרבן.

הצל״ח בחידושיו לדף קח, א, סובר שאין להשוות את ערב פסח לערב סוכות מבחינת התאוה לאכילה, משום שבפסח המצוה לאכול את המצה שהיא ללא תבלין, ולכן יש יותר חשש שלא יהא תאב לאוכלה. אבל בערב סוכות אין לחוש לזה מפני שיכול לאכול את הפת כשהיא מתובלת, ואדם נמשך לאוכלה גם בזמן שאינו כל כך רעב.

הצל״ח מחזק את שיטתו בזה, שלא מצינו לרב ששת אלא שהתענה בערב פסח ולא בערב סוכות. אולם בעל עמודי אש (שם) מציין לסוגיא בירושלמי (תענית ב, סוף הלכה יב) בה למדנו שרבי אבון היה מתענה בכל ערב שבת משום שהיה איסטניס וחפץ היה ליכנס לסעודת שבת מתוך תאוה.

ב. שיטת הפוסקים. הרמב״ם כותב בסתמא, שאסור לאכול בערב פסח מקודם המנחה מעט, ואינו מפרש אם במנחה גדולה או במנחה קטנה. המגיד משנה, רבינו מנוח ובעל הגהות מיימוניות מבארים שדעתו כדעת רוב הראשונים, והכוונה למנחה קטנה. וכן הרמב״ם כותב בפירוש המשניות, וכן נפסקה הלכה בטור ובשו״ע.

בעל אוהל מועד (שער הפסח דרך רביעי, נתיב יב) והמהרי״ל (שם) פוסקים כמו הר״ן ואוסרים את האכילה כבר מזמן מנחה גדולה.

הרמ״א בהגהתו לשו״ע בהלכות סוכה (סי׳ תרלט, ג) פוסק כמהרי״ל שלא יאכל בערב סוכות כבר מחצות היום כדי שיאכל בסוכה לתיאבון. לכאורה, יש להקשות על פסק ההלכה שלו בהלכות סוכה, ממה שבהלכה שלפנינו אינו מוסיף על דברי המחבר לאסור את האכילה מחצות היום, ויוצא שחמור דינו של ערב סוכות שאינו מפורש בגמרא, מן הדין של ערב פסח המפורש בגמרא.

המגן אברהם בסי׳ תרלט (סקי״ב) כותב כי אפשר שלדעת הרמ״א כיון שממילא אינו יכול לאכול בערב פסח אלא מצה עשירה שאינה משביעה כל כך, נאסרה אכילתה רק סמוך למנחה קטנה. אבל בערב סוכות הרי הוא אוכל פת ממש וזו משביעה ביותר, ולכן נאסרה זו כבר מחצות. אמנם, גם המגן אברהם תמה על הרמ״א מנין לו הבדל שכזה.

הגר״א, בבאורו לשו״ע בהלכה שלפנינו וכן בעל חק יעקב מסבירים את הרמ״א שאינו מוסיף כאן דבר על דברי המחבר, משום שהרמ״א הולך לשיטתו (מסי׳ תמד, א) על פי המנהג שלא לאכול מצה עשירה כלל, ולכן אינו צריך לאסור את אכילתה מחצות היום.

המגן אברהם מוסיף עוד על ההלכה שלפנינו, שאם יודע שתמשך סעודתו עד השעה העשירית, אסור לו להתחיל בסעודה אף קודם לכן.

כך הוא מסיק להלכה מתוך דברי רש״י בד״ה אי אמרת, על המעשה של אגריפס ״דאף על גב דעדיין לא אכל וזמן איסוריה אכתי לא מטא בשעה תשיעית... אפילו הכי לא יאכל משום דמשיך ליה עד זמן איסורא״ נמצא כי אף שלכל בני האדם האכילה אסורה רק מן השעה העשירית, לאגריפס האיסור מתחיל כבר מתחילת השעה התשיעית.

ג. אכילה בערב פסח שני. התוספות בתחילת הפרק (דף צט, ב בד״ה ערב פסחים), מפרשים בפירוש אחד, שכוונת התנא בלשון רבים, לומר שאסור לאכול אף בערב פסח שני.

בעל השפת אמת בחידושיו לסוגיא (שם) מעיר על דברי התוספות, שאם האיסור הוא כדי שיאכל המצה בתיאבון, הרי אין הוא שייך בפסח שני, שבו אין מצוה לאכול את המצה בפני עצמה אלא רק יחד עם הפסח ועל השובע.

כדבריו, כותב גם האדר״ת בזהב שבא (דף צט, ב) ומציין כי בתוספות הרשב״א לא מובא הפרוש הזה של התוספות אלא רק הפרוש האחר, שכוונת התנא שזהו ״ערב ששוחטים בו הרבה פסחים״.

אכן, דברי התוספות עצמם מיושבים לפי מה שהם כותבים בסוגייתנו בד״ה דילמא, שאיסור האכילה קשור לכך שלא יאכל את המצה אכילה גסה שאינה נחשבת לאכילה כלל, וטעם זה נכון אף בפסח שני. רש״י ורשב״ם על המשנה מפרשים את הטעם כדי שיאכל את המצה לתאבון, וכן כותבים הרמב״ם, הטור ובעל השו״ע. ועיין בפירושו של רבינו דוד הכותב על דברי הרשב״ם שאינם נכונים, והטעם הנכון לדעתו הוא משום אכילה גסה, ונראה שכוונתו לומר שיש לתת טעם הנכון גם בפסח שני.

מאידך, כותב המאירי על המשנה, וכן מובאת דעה כזו בספר המכתם בשם יש אומרים, שגם בפסח שני צריך לאכול את המצה בתאבון. ולדבריהם פשוט שיש לקבוע את האיסור אף בערב פסח שני כמו בערב פסח ראשון.

דף קז: גמרא. אמר רבי יוסי: אבל מטבל הוא במיני תרגימא. רבי יצחק מטביל בירקי.
תניא נמי הכי: השמש מטביל בבני מעיין ונותנן לפני האורחים.

אכילת מיני תרגמא בערב פסח

א. הגבלות בכמות האכילה. רש"י ורשב"ם מפרשים שלשון 'מטביל' פירושו שאוכל, שכל אכילתם היתה על ידי טיבול. לדעתם, נראה שאין הגבלה על כמות האכילה במיני תרגימא.
לעומתם כותב הרי"ף: "פי' מטבל מטפל, כלומר מעביר פיתו במיני תרגימא, כגון פירות וקטניות וכיוצא בהן".
בבאור לשון הרי"ף כמה פירושים: בעל מחצית השקל (סק"ב) מפרש כוונתו, שמחליף הלחם שאינו רשאי לאוכלו ואוכל את חילופיו. המאירי מביא את דברי הרי"ף בשם יש מפרשים ומבאר: "כלומר מעביר שעתו במיני תרגימא". ומוסיף בעל אורחות חיים (הלכות ערבי פסחים יד) שמעביר זמנו בתרגימא, דרך טיול ולא קבע.
מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה נשמע שיש הגבלה אף לאותה אכילה שכן כותב: "אבל מנעוהו לאכול הרבה משאר המאכלים". לדעתו זו כוונת המשנה באמרה 'לא יאכל אדם', וההיתר בגמרא מכוון לאכילה מועטת בלבד.
כדעת הרמב"ם פוסקים גם המאירי ומהר"ם חלאווה בדבריהם על המשנה. למעשה, כותב המאירי, שאכילות אלו הנזכרות הרי הם כעין הניר העשוי בשדה לקבלת הזרע, ולכן הכל לפי מה שאדם מכיר בטבעו, כי יש מי שאכילת פירות מעוררת אותו לאכילה ויש מי שכל אכילה מעכבתו מאכילה אחרת, לכן יעשה אדם כפי מה שמכיר בטבעו. כך מובא גם בהלכות פסחים לרי"ץ גיאות (ספר שערי שמחה עמ' צז). וכן בהלכות של רבינו ירוחם (נתיב ה, חלק ראשון).
דעה מחמירה מובאת בספר אורחות חיים (שם) בשם יש אומרים, ובספר כל בו (סי' מט), לפיה אסור לאכול כל דבר סמוך למנחה ואף לא מיני תרגימא.
שיטה זו נראית תמוהה, בהיותה סותרת את דברי סוגייתנו, וכן תמה עליהם בעל חק יעקב. נראה, שהמקור לדבריהם הוא מהסוגיא בירושלמי בהסבר המשנה: "מהו לאכול מיני כיסנים, מהו לאכול מיני תרגימא? רבי יהודה נשיאה סחה וצחא (פי' רחץ והיה צמא) שאל לרבי מנא בגין דאתא צחי מהו נישתי? אמר לו: תני רבי חייא אסור לאדם לטעום כלום עד שתחשך". כך נראית גם דעת הראבי"ה (סי' תקכה) בפירוש דברי הירושלמי.
ברם, מתשובות הרשב"א (חלק ג סי' רסד) נראה שגורס בירושלמי: "אסור שיטעום כלום עד שיקדש". ונראים הדברים מפורשים לענין אכילה ושתיה קודם הקידוש, ולא לענין אכילה מבעוד יום בערב פסח.

ב. מהם מיני תרגימא? רש"י בד"ה אבל מפרש שמיני תרגימא אלו הם פירות, ובהמשך מפרש הוא שרבי יצחק מטביל בירקי לפי שאין הירק משביע. ונראה לדעתו שההיתר לאכול מוגבל רק לאכילה של מינים אלו וכיוצא בהם, שאינם משביעים. גם הרי"ף כותב על מיני תרגימא שהם פירות קטניות וכיוצא בהם.
לעומת זאת מפרש הרשב"ם שהכוונה היא לפירות ובשר. תוספת זו נראית לכאורה מוכחת מהמשך הדברים בגמרא 'שהשמש מטביל בבני מעיין'. אולם רש"י מפרש שזה נאמר רק על השמש הואיל והוא עסוק בהן, משמע שאכילה כזו אסורה לשאר בני אדם. וכן מובא בספר המנהיג (הלכות פסח סי' מו) שאסור לאכול כל דבר המשביע כגון בשר.
אמנם, כדברי הרשב"ם מובא בספר אורחות חיים (שם), בפסקי רי"ד וריא"ז, במהרי"ל (הלכות שבת הגדול עמ' ט), במאירי ובחידושי מהר"ם חלאווה ולדעת כולם יכול לאכול בשר.
דעה נוספת עולה מתוך דברי רבינו חננאל המביא בשם רב האי גאון, שתרגימא אלו הם כיסנין של מיני מתיקה, עליהם שנינו בתוספתא בברכות: "הביאו לפניו מיני תרגימא, מברך עליהן בורא מיני מזונות".
דברי התוספתא מובאים בתוספות כאן ד"ה מיני, ברא"ש (סי' יט) ובתשובותיו (סי' יד, ה) ובאור זרוע (עמ' 118) המפרש שמותר לאכול תבשיל מחמשת מיני דגן דאינם קרויים אכילה גסה.
אמנם מדברי הר"ח בהמשך נראה, שהוא מפרש את זה כמחלוקת המובאת בגמרא, שרבי צדוק היה מטביל דווקא בירקי ולא במיני תרגימא, וגם בתוספות מובא שיש מחלוקת בענין זה, ולדעתם המחלוקת היא בפירוש המלה 'תרגימא', אם הכוונה לתבשיל מחמשת מיני דגן או רק לפירות.
לבירור שיטת התוספות, נראה לדייק גם ממה ששואלים בתחילת הפרק בד"ה לא יאכל אדם, אי מצה אפילו קודם אסור, ואי מיני תרגימא, הלא נאמר בסוגייתנו, שמותר לאכול, אלא מפרשים התוספות שהכוונה למצה עשירה. משמע שכל דבר שאינו חמץ, ואינו מצה שיוצאים בה ידי חובה, מותר לאוכלו בערב פסח.

ג. פסק ההלכה. הרמב"ם פוסק בהלכה כפירושו למשנה, שאוכל מעט פירות וירקות ולא ימלא כריסו מהן.

המחבר בשו"ע מביא את לשון הרמב"ם ופוסק כמותו. אולם בהגהת השו"ע מובאת דעת הראשונים, לפיה הכל תלוי במידתו של כל אדם. שאם היה אדם שאכילה מועטת משביעתו, הרי הכל אסור לו באכילה.
בענין סוג האכילה, מבואר ברמב"ם כי מותר לאכול רק פירות וירקות, ואולם הטור מוסיף שגם בשר ומיני תבשיל מותרים. הב"י והב"ח מפרשים שהכוונה לכל סוגי תבשיל פרט לאלו העשויים מחמשת מיני דגן, למרות שהרא"ש אביו של הטור הוא בעל השיטה, שאף אלו מותרים באכילה.
אמנם, פוסקים אחרונים כמו בעל חק יעקב (סק"ב) ובעל שו"ע הרב (סעיף ב), מפרשים את כוונת הטור, שדעתו כדעת הרא"ש להתיר כל תבשיל אף של חמשת מיני דגן, ואילו האיסור חל רק על פת.
בעל המשנה ברורה בשער הציון (סק"ד) תמה על החק יעקב בענין זה, והוא נוטה לאסור אכילת תבשיל מחמשת מיני דגן.
עוד מוסיף המגן אברהם על דברי המחבר להתיר בשר ודגים, וכן פוסקים הלבוש, חיי אדם והמשנה ברורה.

דף קז: גמרא. רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסחא, כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא.

שתית יין בערב פסח

א. בכמות מרובה או בכמות מועטת. במסכת ברכות דף לה, ב למדנו מהנהגתו של רבא לשתות יין בערב פסח, שאף כי היין מזין ומשביע, הרי זה דוקא אם שותה מעט, אולם אם שותה הרבה גורר הוא את תאות האכילה. לפי זה אם רוצה לשתות יין בערב פסח צריך לשתות כמות מרובה, וכך נראה מדברי רבינו חננאל והתוספות כאן.
אולם בעל הרוקח (סי' רפב) והמהרש"ל (הו"ד בב"ח בהסברת המרדכי) מפרשים שכל שתית יין בערב פסח נחשבת לשתיה מרובה לענין זה, כיון שמצטרפת היא לשתית שתי הכוסות הראשונות של הסדר.
סברה זו של הצטרפות, מובאת גם ע"י הב"ח אלא שהוא סובר שזו נכונה בקשר לשתית יין בסדר עצמו בין שתי הכוסות הראשונות, כאשר כל השתיות סמוכות זו לזו. אבל אין לומר סברה זו בקשר לשתית יין מבעוד יום.
אחרת היא דעת הראבי"ה (סי' קנ וסי' תקכה). הוא מפרש את דברי הסוגיא בברכות שאין הבדל בין כמות גדולה לכמות קטנה, אלא שתכונת היין היא גם לגרור את התאבון וגם להשביע, ואולם גדול כח הגרירה שביין יותר מכח ההשבעה. לפי דעתו מבואר כי מותר לשתות יין כפי רצונו בכל כמות שירצה.
במחזור ויטרי (בהלכות פסח כט) מצינו: "ומביעור חמץ ואילך אסור לשתות שום משקה אלא יין משום דשאר משקין מיסעד סעדי ליבא ואתי למיכלה למצה אכילה גסה ואסיר. אבל יין שפיר דמי, משום דחמרא מיגרר גריר". נראה לדייק מדבריו כי שתיית היין מותרת בכל כמות שהיא, כדברי הראבי"ה.
כך מובא גם בביאור הלכה בשם ספר בית מאיר, שיש לדייק מסתימת הלשון של הרי"ף והרא"ש שכל שתיית יין מותרת ואפילו שתיה מועטת.
בעל ספר המכתם כותב כי אף שמהנהגתו של רבא נראה כי שתית היין מותרת, הרי יש לקבוע את הדבר אצל כל אחד לפי ענינו, שאם היין מפטמו ומונע תאותו מלאכול ימשוך ידו ממנו, וכן כותב בביאור הלכה בשם הלכות רי"ץ גיאות.
כאמור, נובע מדברי בעל מחזור ויטרי כי שתית שאר המשקין אסורה, וכן משמע מהלכות מהר"ם מרוטנבורג (סי' תמ) המתיר לשתות מים, ומשמע, ששאר משקים אסורים. יתירה מזו כותב המהרי"ל בהלכות שבת הגדול, שאף אין להרבות בשתית מים, ורק היין מותר משום שמרבה את תאות האכילה.

ב. פסק ההלכה. הרמב"ם אינו מזכיר את הדין של שתית יין בערב פסח, ואולי לדעתו פשוט הדבר שמותר לשתות יין.
הטור פוסק במפורש שמותר לשתות יין בערב פסח הן רב והן מעט. בעל בית יוסף מפרש את דעת הטור, שאע"פ שמצינו הבדל בין שתיה מרובה לשתיה מועטת, מכל מקום אינו סועד אלא מעט, ואין לאסור את שתיתו משום כך. לבסוף כותב הב"י, כי אפשר שיש מי שחולק על התוספות וסובר שהכל מותר. ואכן לפי המבואר, זוהי שיטתו המפורשת של הראבי"ה.
המהרש"ל (הו"ד בב"ח) הט"ז והגר"א, מפרשים את דעת הטור שהשתיה מותרת, כיון שמצטרפת לשתי הכוסות הראשונות אשר בסדר, והכל ביחד נחשב לכמות מרובה שהיא מותרת בודאי.
המחבר בשו"ע פוסק כדעת התוספות להבדיל בין שתיה מרובה לבין שתיה מועטת ששיעור שתיה מרובה לדעת המרדכי, הוא שתי כוסות, וכך מסיק המשנה ברורה 'ששתי כוסות של רביעית או רובן, יש לחשוב להרבה ושרי'.
בענין שתית שאר המשקין, מובא בשו"ע הרב (תעא, ב) שיכול לשתות את כלם.

דף קח. גמרא. רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחא...

שאני רב ששת דאיסתניס הוה דאי טעים בצפרא מידי, לאורתא לא הוה מהני ליה מיכלא.

תענית בערב פסח

התוספות (בד"ה ברב ששת) כותבים שני פרושים למנהגו של רב ששת: לפי פירוש אחד, לא היתה זו תענית ממש אלא שבפועל נזהר מלאכול. ואולם לפי הפירוש השני היה מקבל עליו תענית כדי שיהא נזכר ונזהר.
במסכת סופרים (פרק כא, ג) שנינו: "...ואין מתענין עד שיעבור ניסן, אלא הבכורות שמתענין בערב פסח והצנועין בשביל המצה כדי שיכנסו בה בתאוה". מכאן משמע שהכוונה לתענית ממש. בירושלמי (הלכה א) מובא שרבי לא היה אוכל בערב פסח לא חמץ ולא מצה, ומוסבר שם המנהג או משום שהיה בכור או משום שהיה איסטניס. משמע שלפי שני הטעמים הנזכרים נהג בתענית ממש.
הרי"ף אינו מזכיר את מנהגו של רב ששת, ואף אינו מביא את המנהג של תענית בכורות. משמע, שאינו פוסק את ההלכה של מסכת סופרים, ומפרש את המנהג של רבי ורב ששת כמו הפרוש הראשון בתוספות.
נראה, שהרמב"ם לומד כמו הרי"ף, ולכן אינו מביא בהלכותיו את הדין של תענית בכורות, ורק כותב שהחכמים הראשונים היו מרעיבים עצמן בערב הפסח, ואין בזה משום הוראת הלכה לקביעת תענית של ממש.
הרא"ש (בסי' יט) מביא את המנהג של תענית בכורות, וכן את מנהגם של רבי ורב ששת כהלכה קבועה לכל מי שהוא איסטניס. כך פוסק גם הראבי"ה (חלק ב, עמ' 173). וכך נפסק בטור ובשו"ע.

דף קח. **גמרא. ואפילו עני שבישראל, לא יאכל עד שיסב, איתמר: מצה צריכה הסיבה וכו'.**

חובת ההסיבה בליל הסדר

א. מקור החיוב. רש"י (במשנה) מפרש, שענין ההסיבה הוא 'כדרך בני חורין זכר לחירות'. וכ"כ רשב"ם שם. כן כותב הרמב"ם (בפירוש המשנה י, א) ש'חייבוהו לאכול כשהוא מיסב, כדרך שאוכלים המלכים והגדולים, עד שיהיה דרך חירות'. המאירי מוסיף לבאר, שתכלית ההסבה היא 'כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה'.
בעל המנהיג (הלכות פסח, סימן נד) כותב שמצא במדרש רבה סמך להסיבה מן התורה: דבר אחר, 'ויסב אלקים את העם', מכאן אמרו רבותינו, אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם הקב"ה, שנאמר 'ויסב אלקים' (שמו"ר כ, טז).
וכן כותבים בעל אורחות חיים (סדר ליל פסח, סק"ב) והאבודרהם (עמ' רטז).
בעל יפה תואר בפירושו למדרש כותב, שאין כוונת המדרש לומר שחובת ההסיבה היא מדאורייתא, אלא הדברים אמורים דרך רמז בלבד. וכן כתוב בחזון עובדיה (חלק א סימן יג). המוכיח זאת מכמה מקומות.
במדרש שכל טוב (שמות, פרשת בא, עמ' 130) מובא טעם נוסף, שההסיבה היא משום פרסומי ניסא.

ב. ההסיבה בזמן הזה. הראבי"ה (סי' תקכה, ח"ב עמ' 154) כותב שבזמן הזה שאין רגילות בני חורין להסב, יושב כדרכו, בלי הסיבה. זו גם דעת זקנו הראב"ן (פסחים קסד, ד) וכן כותבים בשמו, המרדכי (סוף 'הסדר בקצרה') והבית יוסף (סימן תעב).
בביאור דעת הראבי"ה, כותב הב"ח (תעב) שכוונתו לומר שאין חייב להסב בזמן הזה, אבל רשאי, משום שהסיבה בודאי מורה על דרך חירות. וכן כותב מהרש"ל (שו"ת פח) וכן משמע גם מהאבודרהם (סדר ההגדה עמ' רטז) והמהר"ל (בפירושו להגדה, גבורות ה' סוף דיני הסיבה. וכן מובא בלשון לימודים, סוף דיני הסיבה).
אבל המהרי"ל (הלכות ההגדה טו, א) מביא בשם מהר"ם (צ"ל מהר"ש) שכותב בשם אביו: "לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגינן בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה, אדרבה דומה לחולה, וכן כתב אבי העזרי". מדבריו נראה כי הראבי"ה אסר להסב בזמן הזה, שדומה בכך לחולה, וכן משמע מהאגודה בסוגייתנו.
דעת הראבי"ה מובאת גם באגור (תשצא) המוסיף שלמעשה נהגו העם להסב. והטעם לכך הוא כנראה, כפי שכותבים בעל הגהות מיימוניות (חמץ ומצה ז, ב) ובעל לקט יושר (עמ' 88) שדעת הראבי"ה היא דעת יחיד. ברם, כבר הוזכר לעיל שגם הראב"ן סובר כך, וכן המהר"ש שהובא במהרי"ל, ובספר אמרכל (סימן כג) מובא שגם רבי ברוך ממגנצא והר"ר חיים סוברים כן. וב"הגדה שלימה" (נספחות, ה עמ' ריב) מובא ממחזור ויטרי בפירוש ההגדה שמנהג מקומו היה לאכול בלא הסיבה, משום 'שאין דרך שרים להסב כן'. אמנם בעל הגדה שלימה (שם עמ' ריד) מישב ש'דעת יחיד' נקרא דברים שאינם להלכה, אף שרבים אמרום.
וכן משמע מדברי הבית יוסף בענינו, הכותב שכוונת בעל הגהות מיימוניות היא, כי לדעת כל הפוסקים יש בזמן הזה חובה להסב, דלא כהראבי"ה.
נראה, שהמחלוקת בין הראבי"ה לשאר הראשונים קשורה בהגדרת מצות הסיבה. לדעת הראבי"ה, תקנת חכמים היתה לאכול ולשתות דרך חירות, ומכיון שהסיבה היתה דרך חירות ולכן תקנו הסיבה. משום כך מסיק הראבי"ה, שבזמן הזה שאין דרך מלכים להסב, אין הסיבה נוהגת. אבל הראשונים האחרים, החולקים עליו, סוברים שתקנת חכמים היתה לאכול ולשתות בהסיבה שהיתה אז דרך חירות. ולכן אף על פי שבזמן הזה אין דרך מלכים להסב, נשארה החובה להסב, כרמז לחירות שהיתה בימים ההם, וכמו שכותב המהרש"ל. בעל הגדה שלימה (עמ' 70 ועמ' רטו) מוסיף עוד, כי יתכן שראשונים אלו סוברים כדעת מדרש שכל טוב המוזכר לעיל, שטעם ההסיבה הוא משום פרסומי ניסא, ומשום כך גם בזמן הזה חובה להסב.
בעל האגודה מביא את הראבי"ה וסבור שלכתחילה אין לסמוך עליו וצריך להסב. רק בדיעבד, אם שכח ושתה בלא הסיבה, אינו צריך לחזור כי "כדיי הוא רבנו אבי"ה לסמוך עליו".
גם הטור (סי' תעב) מביא את הראבי"ה, אלא שבהמשך דבריו כותב שכל מי שצריך הסיבה, אינו יוצא ידי חובתו גם בדיעבד, אם לא היסב. לכאורה נראה, שהוא חולק על הראבי"ה, אבל בעל שיירי כנסת הגדולה כותב שהטור אינו חולק עליו, אלא שהוא סבור שהראבי"ה מדבר רק במקום שאין דרך מלכים להסב, אבל במקום שדרך מלכים להסב מודה הוא שצריך להסב, ובאופן זה כותב הטור שצריך להסב.

ג. שיטת ההלכה. הרמב"ם כותב, שענין ההסיבה הוא אכילה ושתיה דרך חירות להראות 'כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחרות'. מדבריו נראה, שחובת ההסיבה נוהגת גם בזמן הזה ואינה תלויה במנהג המקומות.
המחבר בשולחן ערוך כותב בסתמא שצריך להסב (תעב, ב-ז), ואינו מזכיר את דעת הראבי"ה. כך היא גם שיטתו המבוארת בבית יוסף, שכל הפוסקים אינם סוברים כראבי"ה. אבל הרמ"א (תעב, ז) מביא את דברי האגודה, הסבור שלכתחילה יש להסב גם בזמן הזה, אבל בדיעבד אין צריך לחזור ולאכול בהסיבה, משום שכדאי הוא הראבי"ה לסמוך עליו.

דף קח. **גמרא. איתמר: מצה צריך הסיבה, מרור אין צריך הסיבה.**

מצה צריכה הסיבה

א. ההסיבה לכתחילה. בסוגיין נקבע שמצה צריכה הסיבה, אך לא נתבאר לאיזו אכילה מכוונים הדברים ובנידון זה נאמרו כמה שיטות:
א. בעלי התוספות (ד"ה מאי דהוה) כותבים שחיוב ההסיבה הוא באכילת שיעור הכזית שמברכים עליו 'על אכילת מצה', ובכזית של אפיקומן. כך כותבים בעל האור זרוע (סוף הלכות פסחים דף ס, ג) בעל שבלי הלקט (סדר הפסח, ריח דף ק, ב) המרדכי (תוספת מערבי פסחים דף לז, ד) הגהות מיימוניות (חמץ ומצה ז, ה) הרא"ש (סי' כ) הטור (תעז ותפו), הכלבו (סדר ההגדה דף יג, ב) אורחות חיים (הלכות ליל הפסח כח) רבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד דף לו, א) האגודה (סי' צב) ומהרי"ל (הלכות ההגדה דף טז, ב).
לקמן (קיט, ב) חולקים הראשונים בענין מצה של מצוה. לדעת רש"י ורשב"ם (בד"ה אין מפטירין אחר המצה) וסיעתם, המצה הנאכלת באחרונה באפיקומן, היא המצה של מצוה.
ואילו לדעת הרא"ש (סי' לד) וסיעתו, הכזית הראשון שעליו מברכים 'על אכילת מצה', הוא עיקר המצוה. לדעת רש"י ורשב"ם, ברור שצריך להסב באכילת אפיקומן, וכן משמע מדברי אור זרוע (הלכות פסחים דף ס, ג) בדעת רש"י. כן מבוארת דעתם בשער הציון (תעז, ד) ובחזון עובדיה (ח"א סי' מה). בספר הפרדס (הלכות פסח עמ' נב) כותב רש"י, שצריך להסב גם באכילת כזית ראשון של מצה וכנראה משום שעליו אנו מברכים 'על אכילת מצה'.
מאידך גיסא, לדעת הרא"ש ברור, שצריך להסב באכילת כזית ראשון. אך הוא מוסיף שגם כזית אפיקומן צריך הסיבה. בעל חזון עובדיה מבאר שטעמו הוא משום שחושש שמא עיקר חיוב אכילת מצה הוא באפיקומן כדעת רש"י ורשב"ם, ולכן מחייב הוא להסב גם בו. אבל הגר"א (בביאורו לשו"ע תעז, א) מבאר את טעמו של הרא"ש משום שגם לדעתו, בזמן הבית היה עיקר האכילה המצה הנאכלת באחרונה עם קרבן הפסח, ולכן צריך להסב באכילת האפיקומן שהוא זכר למצה זו. ייתכן שלכך מכוונים גם דברי שבלי הלקט הכותב: "נוטלין חצי מצה הנקראת אפיקומן שהיא נאכלת במקום פסח זכר למצה הנאכלת עם הפסח... ואוכלין אותה בהסיבה, שהרי היא במקום פסח, והפסח הוא לשם חירות".
הרשב"ץ בספר יבין שמועה (סוף מאמר חמץ לו, ד) כותב שצריך להסב באכילת כזית ראשון, ולענין אפיקומן הוא כותב 'טוב שיאכלנו בהסיבה', משמע מדבריו שההסיבה באפיקומן היא מצוה מן המובחר בלבד. וכנראה שלדעתו עיקר אכילת מצה היא בכזית ראשון, ולכן ההסיבה באפיקומן היא רק מצוה מן המובחר.
ב. בירושלמי בפרקנו (הלכה א) מובא: "רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי, אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח, צריך לאכלו מיסב". הפרי חדש (תעב, ז ותעז, א) מדייק מכך, שלדעת הירושלמי צריך להסב רק באכילת כזית ראשון של מצה שהוא של חובה, ולא באכילת אפיקומן, ושלא כשיטות הראשונים שהוזכרו לעיל. בעל מלכי בקודש (תעז, א) דוחה ראיה זו. לדעתו הירושלמי בא לומר, שצריך להסב באכילת מצה שחיובו מהתורה, אבל אינו מתכוון לומר שאין צריך להסב גם באכילת האפיקומן.

ג. בבירור הלכה לעיל בענין חובת ההסיבה (אות ב) מובאת שיטת הראשונים, הסוברים שבזמן הזה אין רגילות של בני חורין להסב, יושב כדרכו בלא הסיבה. ברור, כי לדעתם אין צורך להסב בזמן הזה באכילת המצה. וראה שם עוד, כי יש הסבורים שבזמן הזה אסור להסב משום שההסיבה היא דרך חולים.
ד. בתרומת הדשן (פסקים וכתבים, קנב) מובא כי אף לדעת הראשונים הסוברים שצריך להסב באכילת כזית של ברכת אכילת מצה, הרי אין צריך להסב באכילת כזית של ברכת המוציא. אבל בעל חק יעקב (תעה, ז) מדייק מדברי הטור (תעה) שצריך להסב גם באכילת כזית של המוציא, וכן מדייק בעל כף החיים (תעב, מה) ולדעתו, גם בדיעבד אם לא היסב, צריך לחזור לאכלו בהסיבה.

ב. דין ההסיבה בדיעבד. בסוגיא, לא מפורש אם ההסיבה מעכבת באכילת מצה. וכותב הרא״ש שאם אכל מצה בלא הסיבה, לא יצא ויחזור ויאכל בהסיבה. ראייתו היא מהמשך הסוגיא: ״אמר רבי יהושע בן לוי, השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא. מיסב אין, לא מיסב לא״. משמע, שאפילו דיעבד אינו יוצא, אם לא היסב.
מדברי הרא״ש והמרדכי נראה, שההסיבה מעכבת בין בכזית ראשון ובין באפיקומן, וכן מפרש בדעתם בעל הבית יוסף (תעב). וכן סובר גם רבינו ירוחם (נתיב ה, חלק ד, דף לו, א). לעומת זאת, המהרי״ל (סוף הלכות ההגדה דף יז, א) מביא בשם מהר״ש, שההסיבה באפיקומן אינה מעכבת בדיעבד. ראייתו היא ממי ששכח לאכול אפיקומן ונזכר לאחר ברכת המזון לפני שתיית כוס שלישי, שלמנהגנו, אינו חוזר לאכול אפיקומן, אלא סומך על המצה האחרונה שאכל בסעודתו. ואם נאמר שההסיבה מעכבת באפיקומן, איך יכול לסמוך על המצה שאכל בסעודה, הרי לא היסב באכילתה.
אמנם, בדבריו הקודמים (דף יד, ב) מביא המהרי״ל בשם מהר״ש, דצריכין ליסב כששותה הד׳ כוסות ובאכילת מצה ובאפיקומן, והוא מוסיף אחר כך, ואמר מהר״ש דאם לא אכל או לא שתה בהסיבה, צריך לאכול ולשתות שנית בהסיבה, וצריך לומר שתוספת זו היא דין כללי בלבד, והיא מוסבת רק על אכילת כזית ראשון ולא על אכילת אפיקומן.
את טעם החילוק הזה אפשר לבאר על פי דברי הגהת סמ״ק (קמד, ו עמו צו) שכותב בשם הרשב״א, שרק בכזית ראשון, כיון דמעיקרא הוי דאורייתא ועיקר הגאולה הוא, מעכבת בו ההסיבה גם בדיעבד. אבל באפיקומן שחיובו הוא רק מדרבנן, לא החמירו עליו בדיעבד לחזור לאכלו בהסיבה.
לעיל מובאת דעת רש״י ורשב״ם, שהמצה של אפיקומן, היא המצה הבאה לשם חובה. וכתוב בשער הציון (תעז, ד) שלדעתם אם אכל אפיקומן בלא הסיבה, בוודאי שצריך לחזור לאכלו בהסיבה, כיוון שהוא עיקר חיוב אכילת מצה. וכן כותב בעל חזון עובדיה (ח״א, מה). ברם, האור זרוע (סוף הלכות פסחים דף ס, ג) מביא בשם רש״י שמי ששכח לאכול אפיקומן, אינו צריך לחזור לאכלו, אלא סומך על המצה שאכל באחרונה בסעודתו. ומקשה עליו האור זרוע, הא לא אכל כזית אחרון בהסיבה, כי אפיקומן רגילים ליזהר לאכל בהסיבה? ואכן המהר״ש שהוזכר לעיל בדברי המהרי״ל מוכיח מזה, שאין ההסיבה מעכבת באפיקומן. אבל לדעת רש״י אי אפשר לומר כן, שהרי הוא סובר שעיקר חיוב אכילת מצה הוא באכילת האפיקומן, אך האור זרוע נוטה לפסוק כרש״י וכותב ׳וכדאי הוא לסמוך עליו׳ ומסיק שטוב... לאכול בהסיבה רוב אכילתו ואז יוכל לסמוך על הכזית האחרון שאכל בסעודתו בהסיבה, במקום אפיקומן.
לדעת הראשונים שבזמן הזה אין צריך כלל להסב, כותב הב״ח בשם בעל האגודה כי אמנם לכתחילה נהוג לאכול בהסיבה, אך מכל מקום בדיעבד אם אכל בלא הסיבה, אין צריך לחזור לאכול בהסיבה, בין בכזית ראשון ובין באפיקומן, בגלל ההתחשבות בשיטה זו.

ג. שיטת הרמב״ם והסמ״ג. הרמב״ם כותב שצריך להסב בשעת אכילת כזית מצה... ושאר אכילתו... אם היסב, הרי הוא משובח, ואם לאו אינו צריך. וכך כותב הסמ״ג (עשין מא). מדבריהם מדייקים בעל תרומת הדשן (פסקים וכתבים, קנב) ובית יוסף (תעב) שיש חובה להסב רק באכילת כזית מצה, ולא באכילת אפיקומן ולא בכזית של ׳המוציא׳. הפרי חדש (תעב, ז ותעז, א) מביא סיוע לשיטה זו מדברי רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי (בירושלמי) שהוזכרו לעיל, שצריך להסב רק באכילת אותו כזית שיוצאים בו ידי חובה, שהוא כזית הראשון.

ד. פסק ההלכה בשו״ע. המחבר בשולחן ערוך פוסק, שלכתחילה יש להסב בין בכזית ראשון של אכילת מצה ובין באכילת אפיקומן, כדעת הרא״ש והטור. לענין דיעבד, פוסק המחבר שכל מי שצריך הסיבה, אם אכל בלא הסיבה, צריך לחזור ולאכול בהסיבה. מפשטות לשונו נראה, כי דבריו מכוונים גם על כזית ראשון וגם על אפיקומן, וכדעת הרא״ש והטור. וכן מובא בכף החיים (תעז, ז) בשם שולחן גבוה, וכך כתוב בחזון עובדיה (חלק א׳ סי׳ מה). לענין כזית ראשון, מחדש הפרי מגדים (אשל אברהם תפה, א) שכל שלא היסב באכילתו, אינו יוצא ידי חובת מצות אכילת מצה מהתורה, ומוכיח את דבריו מן התוספות בסוכה (ג, א ד״ה דאמר לך). בחזון עובדיה (חלק א סי׳ מב) מסיק שיש לחוש לדעתו, למרות שיש אחרונים החולקים עליו. בביאור הלכה (תעב, ז ד״ה לא יצא) מוסיף עוד שלדעת המחבר אם גמר כל הסעודה ובירך ברכת המזון, ואחר כך נזכר שאכל בלא הסיבה, צריך לחזור ולברך ׳המוציא׳ ו׳על אכילת מצה׳, כיון שההסיבה מעכבת בעצם המצוה ולא יצא ידי חובת אכילת מצה. לענין אפיקומן, סבורים השלחן גבוה וחזון עובדיה, שלדעת המחבר צריך לחזור לאכלו בהסיבה. אלא שאם נזכר שאכל בלא הסיבה רק לאחר ברכת המזון, אינו חוזר לאכלו בהסיבה. הרמ״א אינו משיג על מרן לענין הסיבה לכתחילה, וכנראה, שגם לדעתו צריך להסב בכזית ראשון ובאפיקומן. לענין בדיעבד מביא הרמ״א שיש אומרים שיצא בלא הסיבה, כדברי הראשונים הפוטרים לגמרי, מן ההסיבה, אבל הרמ״א עצמו כותב שמי שלא היסב בשתיית ב׳ כוסות הראשונות, יחזור וישתה בלא ברכה, ומוסיף שכן הוא באכילת מצה. דבריו מבוארים בלבוש שגם באכילת מצה יחזור ויאכל בלא ברכה, כיוון שעדיין סעודתו לפניו יכול לאכול ולשתות מה שירצה ואינו נראה כמוסיף, וכן כותב בעל משנה ברורה (סקכ״ב). וזה, שלא כדעת המחבר הסבור שאם לא היסב באכילת כזית ראשון של מצה, צריך לחזור ולאכלו בהסיבה ולברך עליו.
הפרי חדש (תעז, א) מסיק, שבדיעבד אפשר לסמוך על דעת הרמב״ם, שאין צורך להסב כלל באפיקומן, ולכן אינו צריך לחזור לאכל ובהסיבה. וכן כתוב במשנה ברורה (תעז, ד) המוסיף שדין זה הוא רק למי שקשה עליו האכילה. אבל אם יכול לחזור לאכול, רצוי שיעשה כן, כדי לצאת ידי דעת רש״י ורשב״ם, שעיקר חיוב מצה הוא בכזית של אפיקומן.
בעל חיי אדם (קל, יג) מסיק כי בדיעבד אין לחזור לאכול אפיקומן בהסיבה, דהא אסור לאכול ב׳ פעמים אפיקומן. כדעתו כתוב גם במשנה ברורה (תעב, כב) ושלא כפי שמסיק לעיל (תעז, ד). בעל חזון עובדיה, מביא דברי בעל חיי אדם ודוחה אותם, ולדעתו, כל זמן שלא בירך חוזר ואוכל בהסיבה.
לגבי הסיבה בברכת ׳המוציא׳ אין המחבר מגלה דעתו במפורש. הוא כותב שצריך לבצוע מהמצה השלימה ומהמצה הפרוסה ביחד ׳ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד׳. אבל אין הוא מפרש אם צריך להסב גם כשאכל כזית של ׳המוציא׳ לבדו.
בעל פרי מגדים (במשבצות זהב תעה, ד) מסיק שלכתחילה יש להסב גם כשאוכלו לבדו, משום שיש ספק איזו ברכה מוסבת על איזה כזית. אך בדיעבד, אם היסב רק באכילת כזית אחד, אינו צריך לחזור לאכול בהסיבה. וכן פוסקים הגרש״ז (תעה, ח-ט) ומשנה ברורה (תעה, י-יא). אבל מדברי כף החיים (תעב, מה) נראה שהוא סובר שדעת המחבר כדעת הטור שצריך להסב גם בכזית של ׳המוציא׳ לבדו, ואף בדיעבד, צריך לחזור ולאכול בהסיבה. למעשה, מסיק הוא לדין שיש לסמוך בדיעבד על דעת הרמב״ם שאינו מצריך כלל הסיבה בכזית של ׳המוציא׳, ועל דעת הראשונים הסוברים שבזמן הזה אין צורך להסב, ולפיכך אינו צריך לחזור לאכול בהסיבה.

דף קח. גמרא. מרור אין צריך הסיבה.

דין ההסיבה באכילת מרור ו׳כורך׳

א. הסיבה במרור. בסוגיא למדנו ׳מרור אין צריך הסיבה׳. ומבאר רש״י שהוא זכר לעבדות, וההסיבה היא דרך חירות.
המהרי״ל (הלכות ההגדה טז, א) כותב, שאין איסור להסב במרור, אלא שאינו חייב. כך כותב מרן בבית יוסף (תעה, ד״ה ומ״ש יאכלנו) שאם רצה להסב רשאי. בעל אורחות חיים (סדר ליל הפסח ד) וכן הכלבו (נ, ד יא, ב) כותבים שהמרור הוא זכר לשעבוד, ואין לחוש לאכלו דרך חירות. גם מדבריהם מדייק הפרי חדש (תעה, א) שאין איסור לאכול המרור בהסיבה, ואם רצה להסב, רשאי. לדעתם יש לפרש את הלשון: מרור אין צריך להסיבה כפשוטה, שאין במשמעה איסור להסב, אלא פטור בלבד. וכעין זה מבואר גם בפרי מגדים (אשל אברהם תעה, ו).
אבל בעל ספר המנהיג (הלכות פסח עח) כותב, ויקח מן החזרת... ויאכל בלי הסיבה, לפי שהוא זכר לשיעבוד, וכך כותב הרוקח (רפג, עמ׳ קנד). מפשטות לשונם נראה, שאין רשאי להסב בזמן אכילת המרור. לשיטה זו, יש לפרש את הלשון מרור אין צריך הסיבה שזו לשון מקבילה ללשון בענין מצה שצריכה הסיבה. אבל באמת אף אין רשאי להסב באכילת המרור, וכמו שכותב הפרי חדש (תעה, א).
טעם שיטתם זו של בעל ספר המנהיג ובעל ספר הרוקח שאסור להסב באכילת מרור, מבואר בלבוש (תעה, א) ש׳הסיבה היא זכר לחירות והמרור זכר לעבדות. והיאך יתחברו שניהם והם הפכים׳.
טעם כזה כותב גם בעל ספר המנהיג עצמו (עט) לענין טיבול מצה בחרוסת.

ב. הסיבה ב׳כורך׳. בעל ספר אורחות חיים (ליל הפסח כז, דף קעט, ט) מביא בשם הראב״ד שאכילת כורך נעשית בהסיבה. וכך כותבים בעל ספר המנהיג (עח ופג), בעל העיטור (מצה ומרור קלה, א), בעל ספר אור זרוע (הלכות פסחים דף ס, ב) בשם הר״ש מפליי״ש, בעל ספר כלבו (סדר ההגדה יג, ג), אבודרהם (סדר ההגדה רלג), הרשב״ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ לו, ב) ומהרי״ל (הלכות ההגדה, טז, א) בשם י״א.
בטעם הדבר מובא בספר המנהיג (עח) שההסיבה היא מחמת המצה שהיא זכר לחירות. אמנם בדין ׳כורך׳ יש גם מרור שאין מסיבים באכילתו, וכותב בעל בית יוסף (תעה, ד״ה כתב אחי) שלדעת הראשונים שנתבארה לעיל, מותר להסב באכילת מרור, רק שאין חייב לעשות כן. אבל ב׳כורך׳ חייב להסב, משום המצה. בעל הלבוש (תעה, ב) כותב, שגם לדעת הסוברים (שיטת המנהיג) שלכתחילה אין לאכול מרור בהסיבה, חייב להסב באכילת ׳כורך׳ משום המצה. שהרי אם היסב

בדיעבד באכילת מרור, יצא. אבל אם לא היסב באכילת מצה, לא יצא, שההסיבה מעכבת בה. ולכן הדין שיסב ב'כורך' משום המצה.
המהר"ל (בגבורות ה', כורך) כותב שהטעם להסיבה ב'כורך' הוא משום שאכילת הכורך היא זכר למקדש, ובמקדש היו המצה והמרור טפלים לפסח והיתה חובה להסב באכילתם משום הפסח שהוא זכר לחירות, ולכן גם בזמן הזה צריך הסיבה, זכר לפסח.
בעל בית יוסף (לעיל) מוסיף שצריך להסב באכילת 'כורך'. שהרי אכילה זו היא זכר למקדש כהלל, ולהלל היתה זו אכילת מצה של מצוה, ובוודאי שהיה מיסב בה, ולכן פשוט שגם אנחנו צריכים להסב כהלל.
בעל שבלי הלקט (ריח דף ק, א) וכן בעל הרוקח (רפג עמ' קנד) כותבים שאוכלים את הכריכה בלא הסיבה. וכן מביא המהרי"ל בשם 'יש אומרים'. בטעם הדבר, מובא בשבלי הלקט, שאין להסב משום המרור שבכריכה, ואף על פי שאוכל גם מצה, הרי כבר יצא ידי חובה באכילת הכזית הראשון. גם המהרי"ל דלעיל כותב שאין להסב בגלל המרור שבכריכה, ומוסיף שאינו צריך לחוש להסב מחמת המצה שבכריכה, משום שסומך על הראשונים הסוברים שבזמן הזה אין להסב. (וראה גם בירור הלכה לעיל, בענין חובת ההסיבה בליל הסדר).
ובפשטות נראה, שראשונים אלו סוברים שאסור להסב באכילת מרור ולכן גם ב'כורך' אין רשאי להסב.

ג. שיטת ההלכה. הרמב"ם אינו מזכיר כלל דין הסיבה במרור. אך הבית יוסף (תעה, ד"ה כתב אחי) מדייק ממה שהרמב"ם פוסק שצריך להסב ב'כזית של מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ובשאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו, אינו צריך', ואינו כותב שמרור אין לאוכלו בהסיבה, משמע שאם רצה לאכלו בהסיבה, רשאי.
המחבר בשו"ע פוסק על כזית מרור: 'יאכלנו בלא הסיבה', כלשון ספר המנהיג ובעל הרוקח. המגן אברהם (סק"ו) מוסיף: 'ואם אכלו בהסיבה, יצא'. דבריו מתפרשים במחצית השקל ובכף החיים (תעה, כז) שלכתחילה אינו רשאי לאכול בהסיבה, ורק בדיעבד אם אכלו בהסיבה, יוצא ידי חובתו. ביאור דעתו באופן זה, אינו תואם את דעת הב"י שהוזכרה לעיל, שאם רצה להסב באכילת מרור רשאי. במשנה ברורה (תעה, יד) בשער הציון, נראה שהוא מפרש כן גם את דעת המגן אברהם ודלא כמחצית השקל וכף החיים.
לענין 'כורך' הרמב"ם אינו מזכיר דין הסיבה באכילתו, והפרי חדש (תעה, א) כותב, שלדעת הרמב"ם, אכן אין צורך בהסיבה, באכילת כורך, משום שלדעתו צריך להסב רק באכילת כזית ראשון של מצה שבו יוצאים ידי חובה.
המחבר בשלחן ערוך, פוסק שצריך להסב באכילת 'כורך' וטעמו מבואר בבית יוסף, משום שהסיבה באכילת מצה מעכבת ובמרור אכילה בהסיבה אינה מעכבת, לכן לכתחלה יסב. לדעת פרי חדש גם למרן מחבר השו"ע, בדיעבד אם אכל הכריכה בלא הסיבה יצא.

דף קח.

גמרא. יין, איתמר משמיה דרב נחמן, צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן, אין צריך הסיבה. ולא פליגי: הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא... השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, אידי ואידי בעו הסיבה.

דין הסיבה בארבע כוסות

א. הסיבה בשעת השתיה. המסקנה בסוגיא היא שצריך להסב בכל ארבע הכוסות. מפשטות הלשון נראה, שחובת ההסיבה היא בשעת השתיה של ארבע הכוסות. אבל המאירי כותב, ארבע כוסות כולם צריכין הסיבה, הן שתייתם, הן הדברים שהם מסודרים עליהם, וכוונתו לקידוש, לקריאת ההגדה ולקריאת ההלל וברכת המזון.
הטור (תפו) כותב שאין להסב בזמן ברכת המזון. הוא מסתמך על הסוגיא בברכות (נא, ב) האומרת 'האוכל ומהלך, מברך מעומד... וכשהוא מיסב ואוכל, יושב ומברך. והלכתא בכולהו יושב ומברך'. הטעם לכך הוא, כדי שיברך באימה ויראה, וכן כותב בברכות (שם) המאירי. וצריך לישב דברי המאירי שבסוגייתנו.
בעל חזון עובדיה (ח"ב, הלכות סדר ליל פסח, קדש ז, עמ' קפג) מדייק מלשון הטור המדגיש שאינו מיסב בברכת המזון, שמכאן שבהגדה ובהלל צריך להסב.
בברכי יוסף (תעג, יד) מובא בשם שו"ת בית דוד (סי' רנ) שהסיבה היא דווקא בשעת אכילה ושתיה ולא בשעת ברכה, שלא כמאירי. גם מדברי בעל שבלי הלקט (קעג, והו"ד גם בבית יוסף או"ח סוף תכב) נראה שקריאת ההלל היא בישיבה ולא בהסיבה.

ב. מצות ההסיבה לכתחילה. בסוגיא שנינו שצריך להסב בכל ארבע הכוסות. מסקנה זו היא משום הספק בדברי רב נחמן. אם חובת ההסיבה היא בשתי כוסות הראשונות בלבד או בשתיים האחרונות בלבד.
הראשונים מקשים על מסקנה זו. שהרי קיימא לן 'ספיקא דרבנן לקולא', ומדוע נחמיר עליו להסב בכל ארבע הכוסות? מהר"ם חלאווה מתרץ, שההסיבה נעשית בלא טורח ובלא הוצאה, ולכן החמירו עליו חכמים להסב בכולן. תירוץ זה מובא גם בר"ן בשם 'יש שפירשו', וביבין שמועה לרשב"ץ (מאמר חמץ דף לד, ב). לדבריהם נראה, שבדיעבד, אם שתה בלא הסיבה, לא נחייבו לשתות בהסיבה ונאמר 'ספיקא דרבנן לקולא'.
הר"ן עצמו מתרץ באופן אחר ולדעתו משום 'ספיקא דרבנן לקולא' אין לפטור מלהסב בכל ארבע הכוסות, כיון שעל ידי כך תיעקר מצוות הסיבה לגמרי. בתחילת דבריו דן הר"ן בשאלה, מדוע לא קבעו חכמים ליסב רק בשתי כוסות משום 'ספיקא דרבנן לקולא'. את תשובתו של הר"ן על שאלה זו אפשר להבין בדבכים שונות, ויש ביניהן נפקא מינה להלכה. בפשטות נראית כוונתו שחכמים לא מצאו מקום להעדיף את שתי הכוסות הראשונות על האחרונות, וקבעו להסב בכולן. אבל במשנה למלך (מגילה א, יא) אומר שחכמים אינם יכולים לקבוע ליסב מספק בשתי כוסות, שהרי אם יקבעו חכמים ליסב בשתים ראשונות, תיעקר מצוות הסיבה לגמרי אם ההלכה שצריך להסב רק בשתים אחרונות, וכן להיפך. ביאור זה בדעת הר"ן מובא גם בחידושי חתם סופר (הוצאת מכון ירושלים, תשל"ט).
המשנה למלך מפרש כך את הר"ן מפני שיש לדעתו קושיה מדברי הר"ן בתחילת מסכת מגילה (ב, א מדפי הרי"ף) על דבריו בסוגייתנו. אך הרבה מן האחרונים תרצו את קושייתו באופנים אחרים, כגון הגר"א (אורח חים תרפח, ד) יד דוד (בסוגייתנו) חזון עובדיה (ח"א סי' יג) ועוד.
ההבדל למעשה בין הדרכים בהסברת הר"ן הוא לענין דיעבד, אם שתה רק ב' כוסות בהסיבה, שלפי הפרוש הראשון, לא יצטרך לחזור ולשתות עוד ב' כוסות בהסיבה, כי 'ספיקא דרבנן לקולא'. ואילו לפי הפירוש השני, יצטרך לחזור ולשתות ב' כוסות בהסיבה, שהרי יתכן שההסיבה צריכה להיות רק בב' הכוסות שלא היסב בהן.

ג. חובת ההסיבה בדיעבד. התוספות בד"ה כולהו, מסתפקים בשאלה אם שכח ולא היסב בשתיית ארבע כוסות, אם יש לו לחזור ולשתות בהסיבה. וכך אם שתה כוס שליש בלא הסיבה, אם יכול לחזור ולשתות, למרות שאסור בין כוס שלישי לכוס רביעי. גם המרדכי (תוספת מערבי פסחים דף לז, ד) דן בשאלה זו ומבאר יותר את הספק. כי, ברור שאם היה אפשר לתקן את המעוות ולקיים את המצווה בשלימות, היה צריך לחזור ולשתות בהסיבה, כמו באכילת מצה. אלא שבארבע כוסות יש להסתפק, כי אם יחזור וישתה בהסיבה, שמא יראה כמוסיף על הכוסות, או אולי כיון שבתחלה שתה בלא הסיבה, אין הכוסות האלו ממנין הכוסות, ולא יראה כמוסיף על הכוסות.
להלכה חלוקים הראשונים בדעותיהם:
א. הרא"ש (סימן כ) כותב שבשתי כוסות ראשונות פשוט הוא שיחזור וישתה בהסיבה, שאינו נראה כמוסיף על הכוסות, שהרי מותר לשתות ביניהן. אבל לגבי כוס שלישי ורביעי, יש להסתפק שלא יראה כמוסיף על הכוסות. מסוף דברי הרא"ש נראה, שהוא מצדד לומר שגם בשתי כוסות אלו צריך לחזור ולשתות בהסיבה. וכן כותב הוא בתשובותיו (יד, ה) וכן מובא בפסקי הרא"ש. כשיטה זו כותבים גם הטור (אורח חיים סימנים תעב, תעג, תעט, תפ, תפו) והמהרי"ל (הלכות ההגדה עמ' 14), וכן משמע גם מדברי אבודרהם (סדר ההגדה עמ' רטז). לפי מה שנתבאר לעיל (אות ב), נראה שזו גם דעת הר"ן לפי באורו של משנה למלך.
ב. בהגהת סמ"ק (קמד, ו) מובא בשם הרשב"א, שרק במצה שחיובה מן התורה, צריך לחזור לאכלה בהסיבה. אבל בארבע כוסות שחיובן מדרבנן, חוזר לשתות בהסיבה רק בשתי כוסות ראשונות, אבל בשתיים אחרונות, אינו חוזר.
ג. הרשב"ץ ביבין שמועה (מאמר חמץ לד, ב) כותב בתחילה שמי ששתה בלא הסיבה, אינו צריך לחזור ולשתות בהסיבה, ודינו כדין מי ששתאן חי (קח, ב) שידי יין יצא וידי חירות לא יצא, ואינו חוזר.
אמנם, בהמשך דבריו הוא כותב, כי אפשר לומר שאם שתה בלא הסיבה את כל ארבע הכוסות או אחת מהראשונות ואחת מהאחרונות, צריך לחזור ולשתות בהסיבה. שהרי לכל הדעות לא קיים מצות הסיבה. אבל אם שתה בהסיבה שתי כוסות, ראשונות או אחרונות, אינו צריך לחזור ולשתות האחרות בהסיבה, משום 'ספיקא דרבנן לקולא'.
הרב חיד"א בברכי יוסף (תעב, ח) עומד על הסתירה שבדברי הרשב"ץ, לדעתו יתכן שמה שכותב הוא בסוף דבריו, הוא רק לדעת הטור, או שיש בסוף דבריו טעות סופר. על כל פנים. לדעתו סובר הרשב"ץ, שאפילו אם שתה את כל ארבע הכוסות בלא הסיבה, אינו חוזר לשתותן בהסיבה. גם הרב חיד"א עצמו מצדד שם כשיטה זו להלכה. בכף החיים (תעב, מו) מובא שכך סוברים גם מהר"ם חלאווה והר"ן המובאים לעיל (אות ב) משום שבדיעבד גם הם מודים שאומרים כאן ספיקא דרבנן לקולא.
בעל חזון עובדיה (ח"א, יג) כותב שיש טעות סופר בתחילת דברי הרשב"ץ. ודעת הרשב"ץ היא כבסוף דבריו. לפי מה שנתבאר לעיל (אות ב) גם מהר"ם חלאווה סובר כן, וזו גם דעת הר"ן לפי המשתמע מפשטות לשונוץ
ד. בעל האגודה (סי' צב) מסיק שבזמן הזה אין צריך לחזור ולשתות בהסיבה, משום ש'כדאי הוא רבינו אבי"ה לסמוך עליו, שכתב דעתה אין להסב, דאין דרך שרים עתה לעשות כן'. מדבריו נראה, שאין לחזור, אפילו אם לא היסב בשתיית כל ארבע הכוסות. (דעת הראבי"ה נתבארה לעיל אחרי ציון ב. בענין חובת ההסיבה בליל הסדר). ברם, המהרי"ל (בסוף הלכות ההגדה דף יז, א) כותב שיש לסמוך על הראבי"ה רק לענין שתי כוסות אחרונות. וראה עוד להלן בדעת הרמ"א.

ה. מהרי״ל (הלכות ההגדה יד, ב), כותב בשם מהר״ש, שצריך להסב בשתיית ארבע הכוסות, ומוסיף שאם לא שתה בהסיבה, צריך לחזור ולשתות שנית בהסיבה. מדבריו נראה, לכאורה, שצריך לחזור ולשתות בהסיבה בכל ארבע הכוסות. אמנם, בסוף הלכות ההגדה (דף יז, א) מביא המהרי״ל בשם המהר״ש, שאם לא היסב בשתיית שתי כוסות אחרונות, אינו צריך לחזור לשתותן בהסיבה, משום שאיננו מחמירים כל כך בהסיבה, ומוכיח את דבריו מהסיבת אפיקומן.

ד. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק כמסקנת הסוגיא שלכתחילה צריך לשתות ארבע הכוסות בהסיבה, ואינו מפרש מהו הדין בדיעבד. כמו כן אין הוא מזכיר אם צריך להסב גם בדברים עליהם מסודרות ארבע הכוסות, כגון קריאת ההגדה וכיוצא באלו.

גם המחבר פוסק כמסקנה שלכתחילה יש לשתות את כל הכוסות בהסיבה. הוא מוסיף שאם שתאן בלא הסיבה, צריך לחזור ולשתותן בהסיבה, וזה כשיטת הרא״ש והטור.

הרמ״א פוסק שרק בשתי כוסות ראשונות חוזר ושותה בהסיבה, אבל בשתיים אחרונות אינו חוזר. הטעם מבואר בדרכי משה, כיון שנראה כמוסיף על הכוסות, כמו שמובא במרדכי, ועוד שכדאי הוא הראבי״ה לסמוך עליו שלא יחזור לשתות בהסיבה. כעין זה כתוב גם בחק יעקב (תעב, יד).

המגן אברהם (תעב, ז) מוסיף כי למנהגנו שאיננו שותים בין שתי הכוסות הראשונות, גם על כוס ראשונה אינו חוזר לשתותה בהסיבה, שהרי כשיחזור וישתה, יצטרך לברך, משום שלמנהגנו הסיח את דעתו, ולכן הוא נראה כמוסיף על הכוסות. אבל בכוס שניה, צריך לחזור ולשתות בהסיבה, שהרי אינו צריך לברך ולכן אינו נראה כמוסיף על הכוסות. משום כך כותב מגן אברהם, כי למעשה נכון שקודם שיברך על כוס ראשונה, תהיה דעתו לחזור ולשתות בין הכוסות הראשונות, ואז אפילו אם יטעה וישתה כוס ראשון בלא הסיבה, יוכל לחזור ולשתותו בהסיבה בלא ברכה ולא יראה כמוסיף על הכוסות.

דף קח. גמרא. פרקדן לא שמיה הסיבה. הסיבת ימין לא שמיה הסיבה, ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה.

הסיבת פרקדן והסיבת ימין

א. הגדרת ’פרקדן’. רב האי גאון (הו״ד בספר האשכול ח״א הלכות צניעות עמ׳ 60, ובאוצר הגאונים, לברכות, הפירושים סי׳ כה) כותב שהסיבת ’פרקדן’ פרושה האדם השוכב על גבו ופניו כלפי מעלה. וכך כותבים רבנו חננאל (בסוגייתנו), רש״י (ברכות יג, ב ונדה יד, א), רשב״ם (בסוגייתנו ובבבא בתרא עד, א), בעלי התוספות בסוגייתנו ובמסכת נדה, בעל המנהיג (הלכות פסח נה) בעל שבלי הלקט (ריח) ותוספות הרא״ש (נדה יד, א).

אבל בעל הערוך (ערך פרקדן) כותב בשם ’יש מפרשים’ שהסיבת פרקדן היא כשהאדם שוכב על בטנו ופניו כלפי מטה. וכך כותב גם רבנו חננאל בשם ’יש אומרים’ ובעל האשכול בשם רבותיו.

המאירי והר״ן מבארים ששתי צורות השכיבה, על הגב ועל הבטן, נחשבות כשכיבת פרקדן, ואינן חשובות הסיבה. וכן כתוב בכלבו (הלכות פסח דף יא, ג), ובאורחות חיים (הלכות ליל הפסח ג).

ב. טעם הדין. נראה הטעם שהסיבת פרקדן אינה חשובה הסיבה, משום שאין זו דרך חרות, וכן כותב בעל הלבוש (תעב, ג) ומשנה ברורה (תעב, ט). בערוך השולחן (תעב, ה) מובא טעם נוסף, שהסיבת פרקדן אינה דרך כבוד, ולכן אינה חשובה הסיבה.

בענין הסיבת ימין שאינה חשובה הסיבה, כותב רשב״ם ’שהרי בימינו הוא צריך לאכול’. אבל בעל אור זרוע (פסחים דף נט, ג) מבאר שהסיבה בימין אינה הסיבה דרך חרות אפילו שלא בשעת אכילה, ולכן אין להסב על ימינו.

הגמרא שם מוסיפה, ’ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה’, חלוקים הראשונים על מה מוסב טעם זה.

רש״י כותב, שהטעם ’שמא יקדים קנה לוושט’, מוסב על הסיבת פרקדן, לומר שלא רק שאינה חשובה הסיבה, אלא שאף סכנה יש בדבר, ’שמתוך שצווארו שוחה לאחוריו, שפוי כובע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה והקנה פושט למעלה. והמאכל נכנס לתוכו ונחנק.’ לפי זה, כותב בעל כף החיים (תעב, יז), שיש להזהר שלא לאכול פרקדן גם בשאר ימות השנה.

לדעתו יש לומר, שהסיבת ימין אינה חשובה הסיבה, משום שצריך לאכול בימינו, כמו שכותב רשב״ם. ומכאן מסיק הרא״ש (סי׳ כ) שאיטר יסב על צד ימין, שהרי צריך לאכול בשמאלו. רשב״ם חולק על דעת רש״י, וסובר שהטעם ’שמא יקדים קנה לוושט’ נאמר על הסיבת ימין ולא על פרקדן. הוא מסיק כך מתוך שסומכים טעם זה להסיבת ימין ולא לפרקדן. לדעתו, הסיבת ימין אינה חשובה הסיבה, משום שיש בכך סכנה ’דוושט הוי על צד ימין, ונפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו כשהוא מטה כלפי ימין, ואם יכנס בו המאכל, הרי סכנה, שאין אוכלין ומשקין נכנסין אלא דרך הוושט’. לפי שיטה זו מסיק הרא״ש שגם איטר צריך להסב על צד שמאל, כי אם יסב על ימינו עלול לבוא לידי סכנה.

הרשב״ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ דף לד, ד) מבאר לשיטת הרשב״ם שגם איטר מיסב בשמאל, אין לחוש למה שכותב רש״י שהוא צריך לאכול בשמאלו, משום שיכול לאכול בימינו בדוחק שאינו רגיל לאכול בה תמיד. לפי הסבר זה כותב בבאור הלכה (תעב, ג ד״ה ואין) שיש להסתפק במי שהוא גידם בימינו או שיש לו מומים בימינו, ואינו יכול לאכול בה, אם צריך להסב על ימינו ולאכול בשמאלו. ויתכן שלזה מכוון גם בעל אורחות חיים (ליל הפסח סוף ג) הכותב ’שאיטר שאינו שולט בימינו לשום דבר, מיסב דרך ימין’.

המאירי כותב בשם יש מפרשים, וכן בעל שבלי הלקט (סדר פסח ריח, צב, ב) שהטעם הקשור לסכנה שמא יקדים קנה לוושט נאמר גם על פרקדן וגם על הסבת ימין.

גם בעל ספר המנהיג (ליל הפסח נה), מתוך שחושש גם לדעת רש״י וגם לדעת רשב״ם כותב, שסכנה לאכול בהסיבת ימין או בשכיבת פרקדן, ואין לעשות כן.

בעל שבלי הלקט מבאר בשם אחיו ר׳ בנימין שהטעם שמא יקדים קנה לוושט נאמר גם על הסיבת ימין וגם על הפרקדן. אולם לדעתו, הסכנה שבהסיבת ימין אינה בעצם ההסיבה על צד ימין כמו שכותב רשב״ם, אלא היא בכך שצריך להשתמש ביד ימין כדי להביא המזון, ואם יסב על צד ימין, אין הוא יכול לאכול בעזרתה אלא אם יזקוף את עצמו ויעקם את ראשו, ואז הוא עלול לבוא לידי סכנה. לפיכך איטר שאינו שולט בידו הימנית, צריך להסב דווקא על ימינו, כיוון שאם יסב על שמאלו עלול להסתכן בשעת האכילה. וכן הדין בגידם ידו הימנית או במי שיש לו בה מומים שאינו יכול לאכול בה.

יש להדגיש, שבבאור הלכה כותב על דברי ר׳ בנימין: ’ופירושו בשמא יקדים קנה לוושט הוא משונה מפירוש כל המפרשים, ולפי זה נשתנו אצלו כל הדינים המבוארים בכאן, ושום פוסק לא פירש כדבריו’.

הרא״ש ועוד ראשונים, מביאים את דעת רש״י ואת דעת רשב״ם ואינם מכריעים ביניהם.

וכתוב בתרומת הדשן (שו״ת קלו) שנראה להכריע כדעת רשב״ם, שאיטר גם כן צריך להסב על שמאלו ככל האדם, משום ’דשבקינן טעמא דצריך לאכול בימין (דעת רש״י) מקמי טעמא דשמא יקדים (דעת רשב״ם), משום דאית בית סכנה, וחמירא סכנתא מאיסורא’.

הרדב״ז (שו״ת חלק ג אלף יב - תקפד) מקשה על תרומת הדשן, שהרי שלוחי מצוה אינם ניזוקים, ובמיוחד בהסיבת ימין שההיזק אינו מצוי, שהרי ראינו כמה בני אדם שאכלו בהסיבת ימין ולא ניזוקו. ועוד שהרי עיקר תקנת ההסיבה היא דרך חרות, ואם יצטרך האיטר להסב על שמאלו, יצטער בכך ולא תהיה זאת דרך חירות. משום כך מסיק הרדב״ז שהעיקר כדעת רש״י שאיטר יסב על ימינו ויאכל כך במנוחה.

ג. שיטת ההלכה. הרמב״ם וכן המחבר בשו״ע, פוסקים שהסיבת פרקדן אינה הסיבה, הן כששוכב על ערפו והן כששוכב על פניו, וכמו שמבאר המגיד משנה, ’שכל שאינו מוטה על צידו, קרוי פרקדן’, וכן כתב מרן בבית יוסף (תעב). רבנו מנוח מבאר את הרמב״ם שכותב על הסיבת פרקדן וכן על הסיבת ימין שאינן הסיבה, משום סכנה שמא יקדים קנה לוושט. לפי הסבר זה, מסיק רבינו מנוח, שגם לדעת הרמב״ם האיטר צריך להסב על שמאלו ככל אדם.

המחבר בשלחן ערוך כותב שאין להסב על ימינו, אך אינו מפרש את הטעם וכן אינו כותב במפורש את דין האיטר. אבל בבית יוסף, מביא הוא את דברי בעל העיטור (אולי צ״ל: תרומת הדשן, כיון שזה ציטוט מלשונו ואילו בעיטור שלפנינו, אינו נמצא) המכריע כדעת רשב״ם משום שסכנתא חמירא מאיסורא, ולפיכך גם איטר יסב על שמאלו ככל האדם. וזה כדברי ההגהה בשולחן ערוך.

הפרי מגדים (במשבצות זהב תעב, ב) כותב שאיטר שהיסב על ימינו, יוצא בדיעבד ידי חובתו, וכך פוסק במשנה ברורה (תעב, יא). ומבאר שהטעם הוא משום שימין שלו היא כשמאל של כל אדם. ולכן היא חשובה לגביו כהסיבה דרך חירות, ואין לחוש לטעם של ’שמא יקדים קנה לוושט’, אבל בעל הפרי חדש (תעב, ג) כותב שאיטר שהיסב על ימינו צריך לחזור ולהסב, מאחר שחכמים תקנו שצריך להסב בשמאל. ממילא כשהיסב בימין לא קיים תקנת חכמים. את דבריו הוא מדייק מן הלשון ’הסיבת ימין אינה הסיבה’, שאינה נחשבת להסיבה בכל ענין.

אמנם לגבי מי שאינו איטר, מודה הפרי מגדים (אשל אברהם תעב, ד) לדעת הפרי חדש, שאם היסב על ימינו, אין הסבתו חשובה הסבה וצריך לחזור ולהסב, כיון שהיסב שלא כתקנת חכמים, וכך מובא בב״ח (תעב ד״ה ולא על ימינו) בשם המהרש״ל.

דף קח. גמרא. אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ואם חשובה היא צריכה הסיבה.

דין הסיבת אשה

א. הגירסא בגמרא. הגירסא לפנינו היא ’אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה’. וכן גורסים בעל הרוקח (רפג) האור זרוע (פסחים רנג, ה), בעל אורחות חיים (סדר ליל הפסח ג), בעל ספר הכלבו (פסח דף יא, ג), הרי״ד (עמ׳ שסו) והריא״ז (עמ׳ רה). לפי גירסא זו נראה שדווקא אשה אצל בעלה אינה צריכה הסיבה, אבל אשה שאינה אצל בעלה כגון אלמנה או גרושה, חייבת להסב, ולהלן יבואר טעם הדבר. אולם בשאילתות דרב אחאי גאון (פרשת צו סי׳ עז) הגירסא היא: ’אשה לא בעיא

הסיבה'. וכך גורסים הרי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמ' צח), רשב"ם, סמ"ג (עשין מא דף קיח, א), רא"ש (סי' כ) ור"ן, וכן היא הגירסא בכמה כתבי יד המובאים בדקדוקי סופרים, ובהגדה שלמה (עמ' 70 הערה 11). לפי גירסא זו נראה שכל אשה אינה צריכה הסיבה ואפילו אלמנה וגרושה, וכך סובר בעל השאילתות ועוד ראשונים. אך הרשב"ם, אף על פי שגורס כך, מפרש את כוונת הדברים על אשה אצל בעלה דווקא, וכדרך שתבואר להלן.

הב"ח (תעב) כותב: "ומה שנמצא בגמרא שלנו 'אשה אצל בעלה לא בעי הסיבה', טעות סופר הוא, והתלמידים הגיהו ככה על פי פירוש רשב"ם".

ב. הטעם. בביאור הטעם, מדוע פוטרים את הנשים מהסיבה, חלוקים הראשונים:

א. רב אחאי גאון בשאילתות, כותב שהטעם הוא משום 'דלאו דרכייהו דנשי למיזגא'. וכן סובר כנראה בעל המכתם, המבאר שאשה חשובה צריכה הסיבה משום 'שכן דרכה להסב בחול תוך חשיבותה'. סברת בעל השאילתות מבוארת יותר בדברי בעל הלבוש (תעב, ד): 'לאו אורח ארעא דאשה להסב בפני הבריות, דאינו דרך כבוד'.

בעל אור זרוע והרא"ש מסיקים שלדעת בעל השאילתות, אשה אינה צריכה להסב, ואפילו אם אין לה בעל, וכך כותבים הטור (תעב), אבודרהם (סדר ההגדה עמ' רטז), בעל האגור (תשצא), הרשב"ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ דף לה, א) ובעל שלטי גבורים בשם בעל הלכות גדולות.

הר"י מנרבונא (הו"ד בהגדה שלמה עמ' 71) כותב על דברי בעל השאילתות, 'ואינו מספיק בעיני, דהא עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, אף על פי שאין דרכו בכך כל השנה. אך לפי הסברו של הלבוש שהוזכר, יתכן שיש להבדיל בין עני שאין דרכו להסב משום עניותו, אבל בליל הסדר חייב לנהוג כבן חורין ולהסב. לבין אשה שאין דרכה להסב, משום שאין זה דרך כבוד לה, ולכן גם בליל הסדר לא תסב.

ב. רשב"ם כותב, שהטעם הוא 'מפני אימת בעלה וכפופה לו'. וכך כותב רבינו מנוח (חמץ ומצה ז, ח) בפירושו הראשון. כעין זה כותב גם בעל אורחות חיים (ליל הפסח ג) 'מפני אימת בעלה שכבושה תחתיו'. סברה זו מבוארת יותר בדברי הר"ש מפליי"ש (באור זרוע הלכות פסחים דף נט, ג) שמפני שהאשה כפופה לבעלה, אין נכון מצדה להראות לפניו שררה וחירות.

בעל אור זרוע והרא"ש מסיקים, כי לדעת רשב"ם רק אשה אצל בעלה אינה צריכה הסיבה, אבל אשה שאין לה בעל כגון אלמנה וגרושה, צריכה להסב. וכך כותבים לדעה זו הטור, אבודרהם, בעל האגור, הרשב"ץ ובעל שלטי גבורים.

הר"י מנרבונא מקשה על שיטה זו, מדין בן אצל אביו שחייב להסב, אף שחייב במורא אביו יותר ממורא אשה לבעלה. כך מקשה גם הב"ח (תעב), ומוסיף להקשות כי לשיטת רשב"ם גם אשה חשובה תיפטר מהסיבה, שכן היא חייבת במורא בעלה. גם הפרי חדש (תעב, ד) מקשה כך ומוסיף עוד קושיות. מחמת קושיותיהם, דוחים הב"ח והפרי חדש את שיטת הרשב"ם, וסוברים כבעל השאילתות. אמנם יתכן, שלדעת רשב"ם הכל תלוי בהקפדת האיש, ואפשר שאינו מקפיד על אשה חשובה או על בנו.

ג. רבינו מנוח כותב בפירוש שני, שאשה אינה צריכה הסיבה 'לפי שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו'. כעין זה כותב גם הר"י מנרבונא 'מפני שהיא צריכה להיות משמשת את המסובין בשולחן'. לפי שיטה זו נראה שחובת האשה להסב אינה תלויה בשאלה אם יש לה בעל או לא, אלא מותנית במידת התעסקותה בצרכי הסעודה.

רבינו מנוח והר"י מנרבונא מקשים על שיטה זו מדין שמש, המשמש את המסובים, וחייב להסב, אלא שהר"י מנרבונא מתרץ 'שאני שמש שישנו בתורת קריאת אגדתה והלילא... וכיון שהוא משנן בפיו דבר חירות, אף הוא צריך להסב כדרך בני חורין'. מדבריו נראה שאשה פטורה מאמירת ההגדה, ולכן אינה צריכה להסב כשטרודה בעניני הסעודה. רבינו מנוח מתרץ, שהשמש אינו נחשב כמשועבד לענין הסיבה שהרי 'הקונה עבד עברי או שוכר אותו לשמשו, כקונה אדון לעצמו' ולכן חייב להסב. אבל האשה חשובה כמשועבדת לענין הסיבה. רבינו מנוח כותב תירוץ נוסף שהשמש חייב בכל המצוות, לכן אין שימושו מפקיע אותו מחיוב הסיבה, אבל אשה פטורה מהסיבה כמו שפטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא.

ד. הר"ן כותב שאשה אינה צריכה הסיבה 'לפי שמשמשת לבעלה', את דבריו אפשר לפרש כדעת רבינו מנוח בפירושו השני, אך אפשר לפרשו גם כדעת רשב"ם, שהיא פטורה משום שמשועבדת לבעלה ואין לה להראות חירות בפניו. גם דעת המאירי בסוגייתנו אינה מוחלטת. הוא כותב 'אשה אינה צריכה הסיבה, שאין חירות לאשה אצל בעלה'. מדברים אלו נראה שהוא סובר כדעת רשב"ם. אך מהמשך דבריו, 'ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, שאין שפחות באישות שלה', אפשר לומר שהוא סובר כדעת רבינו מנוח בפירושו השני.

ג. שיטת הירושלמי. בירושלמי (י, א) מובא: "רבי יוסי בעא קומי רבי סימון: אפילו עבד לפני רבו, אפילו אשה לפני בעלה. אמר ליה ברבי, עד כאן שמעתי". משאלתו של רבי יוסי נראה, שהספק הוא רק באשה אצל בעלה, אבל באשה סתם, פשוט לו שצריכה להסב, כשיטת הרשב"ם ודלא כשאילתות.

את תשובתו של רבי סימון מפרש בעל קרבן העדה, 'עד כאן שמעתי מרבי יהושע בן לוי, וזה לא שמעתי ממנו'. לפי דעתו רבי סימון אינו פוסק בשאלה. אבל בפני משה מפרש, 'עכשיו הוא ששמעתי ממך דמספקא לך בהו, ולדידי לא מספקא לי שאין צריכין הסיבה'. לפי זה רבי סימון סובר כסוגייתנו. בעל הפרי חדש מבאר שכוונת רבי סימון היא לומר 'שאפילו אלו, צריכין הסיבה'. כלומר, שהירושלמי חולק על הבבלי, וסובר שאפילו אשה אצל בעלה צריכה להסב. מכל מקום, לפי כל הפירושים, מוכח מהירושלמי שאשה שאינה אצל בעלה, צריכה להסב כדעת רשב"ם. אמנם הנצי"ב בהעמק שאלה, מנסה לישב את שיטת הירושלמי גם לדעת בעל השאילתות, אך דבריו דחוקים מאד.

ד. הגדרת 'אשה חשובה'. למדנו שאשה חשובה צריכה הסיבה. טעם דין זה תלוי בשיטות שהובאו לעיל, בענין פטור אשה סתם מהסיבה. לדעת בעל השאילתות צריך לומר שאשה חשובה חייבת בהסיבה מן הטעם המובא במכתם, שכן דרכה של אשה זו להסב גם בימות החול. וכך כותבים בעל האורחות חיים והכלבו.

לדעת רשב"ם, נראה שהטעם הוא כמובא בספר הרוקח (רפג) שאין בעלה מקפיד עליה. לדעת רבינו מנוח בפירושו השני והר"י מנרבונא, נראה שאשה חשובה צריכה להסב משום שאינה טרודה בצרכי הסעודה.

בהגדרת 'אשה חשובה' ישנן מספר דעות:

רבינו מנוח כותב שזו אשה 'שאין לה בעל והיא גברת הבית'. בפירוש שני כותב 'שהיא חשובה בפרי ידיה, אשה יראת ה', בת גדולי הדור כוללת שבחי אשת חיל'. הגדרה דומה מובאת בערוך השלחן (תעב, ו) הכותב שהיא אשה 'שבעלה מתפאר בה וגדולה במעלה יותר ממנו', או 'אשה גדולה בנוי ובעושר' כמבואר במסכת עבודה זרה (כה, ב).

הר"י מנרבונא כותב לשיטתו, ש'אשה חשובה' היא זו שיש לה עבדים ושפחות המשמשים את בני הבית. וכן כותב רבינו מנוח לשיטה זו.

ה. הסיבת אשה בזמן הזה. המרדכי (תוספת מערבי פסחים לז, ד) כותב בשם התוספות, 'דכולהו נשים דידן חשובות נינהו, וצריכות הסיבה'. וכן כותב רבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד דף לד, ד) ומובאים הדברים גם במהרי"ל (הלכות ההגדה דף יד, ב).

דין זה מבואר לשיטת הרשב"ם, שאשה חשובה צריכה להסב משום שאין בעלה מקפיד עליה, כמו שכותב בעל ספר הרוקח. ולכן נשים שלנו צריכות להסב שהרי אין בעליהן מקפידים עליהן.

הברכי יוסף (תעב, ג) מבאר דין זה גם לשיטת בעל השאילתות. שהרי בזמן הזה אין דרך כל אדם להסב בכל ימות השנה, אלא בליל הסדר, ובזה אין כל הבדל בין אנשים לנשים, וכולם צריכים להסב. אמנם צריך לדון מהו הדין לפי בעל הלבוש האומר על הסיבת נשים שאין זה דרך כבוד.

לדעות האחרות שהובאו בהגדרת 'אשה חשובה', כותב חזון עובדיה (ח"א, יד) שאין להבדיל בין זמננו לזמן הגמרא, שהרי לא נשתנה מאומה.

בעל ספר המנהיג (הלכות פסח סי' נד) כותב: "וארבעה כוסות של פסח צריכין הסיבה דרך חירות, אחד האנשים ואחד הנשים... ובאשה חשובה שאין עליה אימת בעלה". כעין זה כותבים גם המהרי"ל, בעל שבלי הלקט, תניא וראב"ן (מסכת פסחים דף סד, ד). בעל ברכי יוסף וחזון עובדיה רוצים לדייק מכך, שגם ראשונים אלו סוברים שנשים שלנו חשובות הן, ולכן כותבים בסתם שנשים חייבות להסב. אמנם, ברכי יוסף מעיר על כך, שאם היו סוברים כך, היו צריכים לנקוט קודם את לשון הגמרא ורק אחר כך לומר את דין הנשים שלנו.

ו. שיטת ההלכה. הרמב"ם פוסק שאשה אינה צריכה הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה.

בפשטות נראה לומר שהרמב"ם סבור שגם אשה שאין לה בעל פטורה מהסיבה, וכדעת בעל השאילתות. ויתכן שזו גם כוונת רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ד דף לד, ד) המביא את מחלוקת הרשב"ם ובעל השאילתות וכן את דעת תוספות, שנשים שלנו חשובות הן, ומוסיף 'והרמב"ם כתב בסתם, אשה אינה צריכה הסיבה'.

אבל רבינו מנוח מפרש את הרמב"ם, שאשה אינה צריכה הסיבה, לפי שכפופה לבעלה ואימתו עליה, כרשב"ם. בפירוש שני מפרש רבינו מנוח את הרמב"ם, שאינה צריכה הסיבה 'לפי שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו', כר"י מנרבונא. ברם, נראה שאין לדייק מלשון הרמב"ם, וכעין מה שכותב ברכי יוסף (תעב, ב), משום שדרכו לנקוט את לשון הגמרא כפשוטה, וכמו שאין להכריע מלשון הסוגיא כאחת השיטות, כך אין לדייק מלשון הרמב"ם, אלא במקום שהוא משנה מן הלשון או כשהוא מבאר אותה.

גם המחבר בשו"ע כותב את הלשון ש'אשה אינה צריכה הסיבה', והאחרונים כותבים, שלדעתו גם אשה שאין לה בעל אינה צריכה להסב, משום שדעת בעל השאילתות היא העיקר להלכה. כך כותבים הב"ח, הפר"ח, הברכ יוסף והגר"א. המחבר אינו מזכיר שנשים שלנו חייבות בהסיבה. אבל בעל ספר פסח מעובין (קע) כותב שהמנהג בין הספרדים הוא שנשים מסיבות, כדעת המרדכי ורבינו ירוחם בשם התוספות. יש לציין שבבית יוסף מביא הוא את דעת המרדכי בענין זה ואינו מעיר עליה.

בעל ברכי יוסף מסיק, שנשים צריכות להסב בזמן הזה. את דבריו הוא מבסס על שיטת בעל השאילתות, ולדעתו נשים לא היו צריכות להסב, משום שלא היתה דרכם בכך. וכיון שבזמן הזה גם אנשים אינם רגילים להסב כל השנה, נמצא שבליל הסדר זהה דין הנשים לדין האנשים, וכולם צריכים להסב.

הרמ"א מביא את דעת המרדכי שנשים שלנו חשובות הן וצריכות להסב, ואף על פי כן נהגו שלא להסב. והטעם הוא, משום שסומכות על דעת הראבי"ה שאין

חובת הסיבה בזמן הזה. הגר״א בהגהותיו מוסיף, שמנהג הנשים שלא להסב נתלה גם בדעת בעל השאילתות שחובת ההסיבה של אשה תלויה במנהגה להסב כל השנה, וכיון שבימינו גם נשים חשובות אינן מסיבות בכל ימות השנה, לכן נשים שלנו גם הן אינן מסיבות.
עוד מבאר בעל חזון עובדיה, שלדעת הרמ״א רק הנשים סומכות על הראבי״ה ולא האנשים, כיוון שעיקר חיובם בהסיבה מוזכר בגמרא, בניגוד לנשים שמדין הגמרא פטורות הן, ורק בגלל שינוי המנהג רוצים אנו לחייבם, ועל זה הן סומכות על הראבי״ה להפטר.

דף קח. גמרא. בן אצל אביו – בעי הסיבה.

הסיבת בן אצל אביו

א. טעם הדין. בסוגיא למדנו שבן אצל אביו צריך להסב. בטעם הדבר כותב רשב״ם שהבן אינו כפוף לאביו כל כך, ולכן אף על פי שחייב בכבודו, צריך להסב. וכן כותבים בעל אור זרוע (פסחים רנג, ו) והר״ש מפליי״ש (באו״ז פסחים דף נט, ג). אבל בעל המאורות כותב, שהטעם הוא משום שדרך האב למחול על כבודו לבנו, מתוך קרבתם היתירה. לדעתו, הבן אינו צריך ליטול רשות מאביו, כי מן הסתם הוא מוחל לו על כבודו. כשיטה זו סוברים גם בעל המכתם, המאירי, בעל אורחות חיים (ליל הפסח, ג), הכלבו (פסח דף יא, ג) ואבודרהם (סדר ההגדה עמ׳ רטז). יתכן שזו גם דעת בעל השאילתות (פרשת צו, עז) הכותב שבן אצל אביו צריך להסב, משום ש׳סתמא לא קפיד עליה׳, וכך מפרשו רבינו מנוח (חמץ ומצה ז, ח).
יתכן שההבדל בין הטעמים הנזכרים הוא כשהאב אומר במפורש שאינו מוחל על כבודו לבנו. שלפי דעת הרשב״ם, יהיה הבן חייב בהסיבה, משום שאינו כפוף כל כך לאביו ואין הדבר תלוי במחילת הכבוד של האב. אבל לדעה השניה יהיה הבן פטור מהסיבה משום שאביו אינו מוחל על כבודו. ואולי גם לשיטה זו, יהיה הבן חייב בהסיבה, משום שדעת האב בטלה אצל דעת כל אדם, המוחל על כבודו לבנו, כפי שכותב הנצי״ב בהעמק שאלה (שאילתות צו עז, ו) וכפי שמסתפק החק יעקב (תעב, ט).

ב. אביו שהוא רבו. התוספות מסתפקים בדין בן אצל אביו שהוא רבו: מצד אחד, יש לומר שלא יסב כמו שאינו מיסב לפני רבו. מאידך, אפשר לומר שהאב מוחל על כבודו לבנו ואפילו אם הוא רבו. בעל פסקי התוספות (רפב) מסיק שבן חייב להסב בפני אביו גם כשהוא רבו. וכן מסיקים גם הרא״ש (סימן כ וכן בתשובותיו סוף כלל יד), בעל המאורות, רבינו ירוחם (ח״ד, נתיב ה דף לד, ד), בעל האגודה, רשב״ץ (מאמר החמץ דף לה, א) ובעל אורחות חיים. פוסקים אלו מוכיחים את דבריהם מכך שסתם אב מלמד את בנו תורה ונחשב כרבו, ואף על פי כן חייב הבן להסב בפניו. בעל ספר המאורות מוסיף, שכן מוכח מפשטות הלשון האומרת ׳בן אצל אביו צריך הסיבה׳, ואינה מבדילה בין אביו שהוא רבו, לבין אביו שאינו רבו.
הטור (בסי׳ תעב) כותב שבן חייב בהסיבה אצל אביו אפילו כשהוא רבו מובהק. וכך כותבים האבודרהם ומהרי״ל (סדר ההגדה דף יד, ב).
הבית יוסף כותב שמקור דברי הטור הוא מהתוספות והרא״ש. בעל פרי חדש (תעב, ה) מבאר שהתוספות והרא״ש עוסקים באביו שהוא רבו, ואינם מזכירים שהוא רבו מובהק, אבל כמו שתלמיד אצל רבו פטור מהסיבה, ואין כל הבדל בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק, כך הוא הדין באביו שהוא רבו, שאין להבדיל בו בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק, שבכל אופן חייב להסב.

ג. שיטת ההלכה. הרמב״ם כותב בסתמא שבן אצל אביו צריך הסיבה, המחבר בשולחן ערוך פוסק, שבן אצל אביו צריך הסיבה ואפילו כשאביו הוא רבו מובהק, כמבואר בטור, ואינו מזכיר אם צריך ליטול רשות מאביו. אבל הב״ח מוסיף, שראוי שהבן יחמיר ליטול רשות מאביו שהוא רבו, משום שיש לחוש למה שכותבים התוספות בתחילת דבריהם, שאב אינו גרוע מרבו אחר. ואצל רבו יש איסור להסב, ש׳מורא רבך כמורא שמים׳.

דף קח. גמרא. איבעיא להו תלמיד אצל רבו מאי? תא שמע דאמר אביי כי הוינן בי מר, זגינן אבירכי דהדדי. כי אתינן לבי רב יוסף, אמר לן: לא צריכתו, ׳מורא רבך כמורא שמים׳. מיתיבי: עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד אצל רבו. כי תניא ההיא, בשוליא דנגרי.

הסיבת תלמיד אצל רבו

א. הטעם. בסוגיין מסתפקים אם תלמיד אצל רבו צריך להסב או לא, ומסקנת הדברים היא שרבה ורב יוסף חולקים בדבר. הראשונים פוסקים כרב יוסף שאין תלמיד מיסב אצל רבו משום מורא רבך כמורא שמים.
בבירור הקודם הבאנו את הסוגיה ואת ההלכה שבן מיסב אצל אביו, ויש לבאר במה שונה הסיבת תלמיד אצל רבו מהסיבת בן אצל אביו, שהרי השוה הכתוב מורא אביו למורא המקום. הר״ש מפליי״ש (באור זרוע פסחים דף נט, ג) מבאר לשיטתו, (הובאה לעיל) שהתלמיד כפוף לרבו יותר מאשר בן לאביו, ׳דמורא רבו עליו... וחולק לו כבוד יותר מלאביו׳. לשיטה זו, יתכן שאפילו אם הרב ימחול על כבודו, לא יהיה התלמיד חייב להסב, כיון שכפיפותו לרבו גורמת לכך שלא יתחייב בהסיבה.
המהר״ל (גבורות ה׳ עמ׳ כו מח ד״ה אשה) מבאר בדרך דומה, ומוסיף שאף שלבן יש מצוות יראה מאביו שנאמר ׳איש אמו ואביו תיראו׳, הרי היראה הזאת מוגדרת בקידושין (לא, ב) שהיא ב׳כל הדברים שאם היה עושה אותם, נראה כמיקל בכבוד אביו. אבל להסב דרך כבוד, שרי׳. אבל בפני רבו, אסור לנהוג שררה לפניו, ולכן אינו צריך להסב.
בעל המאורות והמכתם מבארים לשיטתם (הובאה אף היא לעיל) שדרך האב למחול על כבודו לבנו מתוך קרבתם היתרה, אבל הרב, אין דרכו למחול על מוראו לתלמידו.
הרי״צ גיאת (הלכות פסחים עמ׳ צח) כותב: ׳תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה, ואף על גב דהסיבה מצוה וכבוד רבו מצוה, כבוד רבו עדיף דכבוד תורה הוא׳. בפשטות נראה מדבריו, שרק בתלמיד אצל רבו אינו צריך להסב, מפני שכבוד רבו שהוא כבוד תורה עדיף על מצות הסיבה. אבל בבן אצל אביו שכבודו אינו כבוד תורה, מצות הסיבה עדיפה עליו, ולכן חייב להסב. לשיטה זו נראה, שאם הרב ימחול על כבודו, יהיה התלמיד חייב להסב, כי אז מצות הסיבה עדיפה, וכך כותב לשיטתו בשער הציון (תעב, סק״כ).
רבינו מנוח (חמץ ומצה ז, ח) מבאר כרי״צ גיאת, שתלמיד אצל רבו אינו צריך להסב משום ׳דמוראת הרב גדולה יותר ממצות הסיבה, שהרי שקולה למוראת השם, מה שאין כן במצות הסיבה׳. אולם הוא מקשה מדוע בן אצל אביו צריך הסיבה אף שהוקש כבודו המקום, ומתרץ ׳דיותר מחויב בכבוד רבו מכבוד אביו, כדאמרינן התם (ב״מ לג, א) פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו, וודאי סתמא דאב לא קפיד אבריה אי מיסב באפיה ומחיל על יקריה׳. מדבריו נראה שמצרף לסברת הרי״צ גיאת את הסברה של בעל המאורות והמכתם, שהרב מקפיד על תלמידו והאב אינו מקפיד על בנו.
יתכן שזו גם דעת בעל השאילתות (ויקרא צו, עז) המבאר את הספק כך: ׳תלמיד לפני רבו מאי, הסיבה מצוה ויקרא דרביה מצוה, הידא מינייהו עדיפא׳, ועם זה כותב הוא קודם לכן, שבן אצל אביו צריך הסיבה משום ש׳סתמא דמילתא לא קפיד עליה׳. אכן, רבנו מנוח כותב בסוף דבריו ׳כך נראה ממה שכתב רב אחא׳.
על עצם הענין מקשה הנצי״ב (בהעמק שאלה שם) איך היתה סברא לומר שמצות הסיבה תדחה את כבודו רבו, הרי הסיבה היא מצוה מדרבנן, וכבוד רבו היא מצוה מהתורה. לכן הוא מבאר שהסיבה היא בכלל פרסומי ניסא, דבר שבשבילו ניתן לדחות אפילו מצוה מהתורה.

ב. הסבר דעת רבה ודעת רב יוסף. אביי אומר שכשהיו התלמידים אצל רבה, היו מסבים, וכשבאו לפני רב יוסף אמר להם, ׳לא צריכתו׳. מפשטות לשונו של רב יוסף נראה שהוא סובר שהתלמיד אינו צריך להסב אצל רבו, אבל אם רוצה להסב, רשאי. אכן כך כותב מהרי״ב (הו״ד בדרכי משה תעב, ג) שאינו חייב להסב, אבל אם ירצה, יכול להסב, וכתב עוד דמסתמא שרי, ואינו אסור אלא כשמוחה בו רבו. לפי דבריו נראה, שרבה היה סבור שתלמיד חייב להסב בפני רבו.
בדרישה (תעב, ו) מובא בשם מהרש״ל פרוש אחר: לדעתו, רב יוסף אומר לשון ׳לא צריכתו׳, לאפוקי ממה שהיו נוהגין בבי מר, אבל באמת הדבר אסור לו מפני מורא רבו. לפי דבריו, נראה שרבה היה סבור שתלמיד מותר להסב בפני רבו, לכן לא מחה בתלמידים שהסבו לפניו, ואין זה חיוב.
בעל הדרישה מוסיף לבאר עוד, שלשיטת מהרש״ל נקט רב יוסף בלשונו ׳לא צריכתו׳ ולא נקט לשון ׳אסור׳, שאם חכמים אינם מחייבים תלמיד לקיים מצוות הסיבה, ממילא אסור לו להסב, משום מורא רבו, ואם חכמים מחייבים תלמיד לקיים מצוות הסיבה, כדעת רבה, ממילא אין בכך משום ביטול מורא רבו, שהרי מיסב מחמת המצוה.
לפי דעה זו נראה שאם הרב ימחול על כבודו לתלמידו, יהיה התלמיד חייב להסב משום מצות הסיבה, וכמו שהובא לעיל בדעת הרי״צ גיאת בשם שער הציון. כ״כ פר״ח (תעב, ה).
בעל הבית יוסף והב״ח (תעב ד״ה ומ״ש רבינו בתלמיד) מפרשים את המסופר על התלמידים של רבה ורב יוסף, שנתן להם רשות. שאילו לא היו מקבלים רשות מרבם, פשוט הוא שאף לדעת רבה אסור להם להסב, ובוודאי היה מוחה בהם כדי שלא יעברו איסור. המעשה היה. אפוא, שניתנה להם רשות, והתלמידים היו סבורים שמשום כך מחוייבים להסב ולכן הסבו לפני רבה. אך כשהגיעו לרב יוסף אמר להם ׳לא צריכתו׳. דהיינו: אינכם מחוייבים להסב, ׳מאחר שיש לכם התנצלות שאינכם רוצים להסב מחמת יראה, דמורא רבך כמורא שמים׳ (ב״ח). כך כותב מהר״ל (גבורות ה׳ מח, ד״ה אשה), ולפי הסבר זה מדוקדקת היטב לשונו של רב יוסף שאמר לתלמידיו ׳לא צריכתו׳ ולא אמר להם ׳אסור לכו למיעבד הכי׳.
לפי זה נראה שאין כלל מחלוקת בין רב יוסף לרבה, אלא שהתלמידים טעו וסברו שהם מחויבים להסב כיון שקבלו רשות, ואילו רב יוסף הבהיר להם שאינם חייבים בכך. כן כתב בעל הגדה שלימה (מבוא, הסיבה עמ׳ 73).

ג. רב מובהק ושאינו מובהק. רב יוסף מבאר את דעתו שתלמיד אינו צריך להסב לפני רבו, משום שמורא רבו עליו, וכותב הר״ש מפליי״ש שלכאורה מדובר רק ברבו מובהק, שחולק לו כבוד יותר מלאביו, והוא קודם לאביו לענין השבת אבידתו כמבואר בבבא מציעא (לג, א). אולם הוא מדייק, מאחר שרב יוסף מזכיר שהטעם הוא משום ש׳מורא רבך כמורא שמים׳ הנלמד מ׳את ה׳ אלוקיך תירא׳, לרבות תלמידי חכמים, כמבואר ברשב״ם, הרי הפסוק הזה עוסק ברבו ובכל תלמיד חכם מופלג אף על פי שאינו רבו. משום כך מסיק הר״ש מפליי״ש שתלמיד אינו צריך להסב לפני רבו, ואף לא לפני כל תלמיד חכם מופלג אף שאינו רבו.
המרדכי והרא״ש מדייקים שתלמיד אינו צריך להסב אפילו אצל רבו שאינו מובהק. את דבריהם הם מדייקים מסוגייתנו, בה מקשים על רב יוסף מהברייתא ׳עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד אצל רבו׳, ומתרצים שבברייתא מדובר בשוליא דנגרי שצריך להסב אצל רבו המלמדו אומנות, מכאן שבתלמוד תורה אין התלמיד מסב לפני כל מי שהוא רבו ואפילו אם אינו רבו מובהק.
המהר״ל והב״ח (תעב) דוחים את ראיית המרדכי והרא״ש ומפרשים כי לא העמידו את הברייתא ברבו שאינו מובהק, משום ש׳רבו׳ סתם, משמע אפילו רבו מובהק, ואם היתה הכוונה לרבו שאינו מובהק, היתה צריכה לשנות כך במפורש, ולכן תרצו את הברייתא דווקא בשוליא דנגרי. המהר״ל והב״ח מסיקים, שהרב שאינו מובהק יתן רשות לתלמידו להסב, והתלמיד ייסב.

ד. תלמיד חכם מופלג שאינו רבו. על יסוד דברי הר״ש מפליי״ש, כותב בעל תרומת הדשן (שו״ת קלח) שבעל הבית הסועד בליל פסח אצל ת״ח מופלג בדורו, אינו צריך הסיבה אף על פי שלא למד ממנו מאומה. בעל תרומת הדשן מוכיח את דעתו גם מדברי התוספות בבבא קמא (מא, ב ד״ה לרבות) שהלימוד מהפסוק ׳את ד׳ אלוקיך תירא׳ לרבות תלמידי חכמים, הוא ׳ברבו מובהק... או ברב מופלג דהוי כעין רבו׳. הוכחה נוספת הוא מביא מדברי התוספות בברכות (לו, ב ד״ה מורה הלכה) שעלי הכהן אמר לשמואל שהוא מורה הלכה בפני רבו, ואף על פי שלא למד עדיין בפניו, מכל מקום גדול הדור היה ובא ללמוד לפניו.
המהר״ל מעיר על דברי בעל תרומת הדשן שאם מדובר על כל תלמיד חכם מדוע נקטו לשון ׳תלמיד אצל רבו׳, ולא לשון ׳האוכל אצל תלמיד חכם׳. לכן מסקנתו היא שרק אם סועד אצל רב שהוא מנהיג בעיר, כיון שכל העיר נוהגת על פיו, זה נקרא רבו, אף על גב שהוא לא למד בפניו, כיון שהוא רב בני העיר והוא גם כן בעיר.

ה. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק ש׳תלמיד בפני רבו, אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות׳. הפרי חדש (תעב, ה) מדייק ממה שהרמב״ם אינו נוקט כלשון הסוגיה שתלמיד ׳אינו צריך להסב׳, אלא שתלמיד ׳אינו מסב׳, שהוא סובר שתלמיד אינו רשאי להסב בפני רבו.
הרמב״ם מוסיף, שאם רבו נתן לו רשות, מיסב בפניו. הבית יוסף כותב שהרמב״ם מסיק כך מסוגייתנו, ממה שרבה לא מחה בתלמידיו שהסבו לפניו ורב יוסף אמר להם ׳לא צריכתו׳, ולא אמר להם ׳אסור לכו למיעבד הכי׳. מזה נראה שאם הרב נתן רשות, יכול התלמיד להסב בפני רבו, אלא שלדעת רב יוסף גם אז, אינו מחוייב להסב, בעוד שהתלמידים סברו שאם קבלו רשות, הם מחוייבים להסב. כך מבארים גם הב״ח והמהר״ל. על פי זה מסיק המהר״ל: ׳ומה שכתב הרמב״ם, תלמיד עם רבו אינו מיסב ואם נתן לו רשות מיסב, אינו רוצה לומר שצריך להסב אם נתן לו רבו רשות, אלא שרשות להסב, לאפוקי אם לא נתן לו רבו רשות, אינו יכול להסב׳.
רבינו מנוח מבאר את טעמו של הרמב״ם, כרי״צ גיאת, ׳דמוראת הרב גדולה יותר ממצות הסיבה שהרי שקולה למוראת ה׳ ׳, ולכן לא יסב התלמיד בפני רבו, ומה שמוסיף הרמב״ם שאם רבו נתן לו רשות מיסב אף בפני רבו, מנמק רבנו מנוח ׳דהא קיי״ל (קידושין לב, א) הרב שמחל על כבודו, כבודו מחול׳. לפי דבריו נראה שסוגייתנו עוסקת בשעה שלא ניתנה לתלמידים רשות להסב, ואף על פי כן סבור היה רבה שהם רשאים להסב, ואילו רב יוסף סבור שאינם רשאים להסב, וכמו שנתבארה הסוגיה לעיל בדברי בעל הדרישה בשם המהרש״ל. לפי דעה זו נראה שאם רב נתן לו רשות, הוא מחויב להסב כמו שכותב בשער הציון (תעב, כ) ע״פ הרי״צ גיאת, וכמו שמסיק לבסוף הפרי חדש. לפיכך מתפרשת לשון הרמב״ם כפשוטה, ש׳תלמיד אינו מיסב, אלא אם כן נתן לו רבו רשות׳, שאז דינו ככל אדם שחייב להסב.
בעל הגהות מיימוניות (חמץ ומצה ז, ד) מביא את דברי אביי ומוסיף: ׳אמנם רבינו שמחה כתב כיון דפלוגתא דרבה ורב יוסף, הלכה כרבה׳, נראה שכוונתו להשיג על הרמב״ם, שהרי קיי״ל הלכה כרבה לגבי רב יוסף חוץ משדה, ענין ומחצה (גיטין עד, ב ובבא בתרא קיד, ב וקמג, ב).
אמנם, לפי הסברם של הבית יוסף והב״ח בדעת הרמב״ם, שרבה ורב יוסף אינם חלוקים בענינו, הרי שההלכה כאן אינה מנוגדת לכלל הרגיל. אבל לדעת רבינו מנוח הסבור שרבה ורב יוסף חלוקים והרמב״ם פוסק כרב יוסף, הוא מסביר: ׳ונראה שהרב פסק כרב יוסף, וסבירא ליה דלא סבירא לן כרבה במאי דפליג אדרב יוסף אלא במסכת בבא בתרא בלחוד. אבל בשאר דוכתי יש שהלכה כרב יוסף, וכן דעת רבים מהרבנים׳ (חמץ ומצה ג, יא). אפשר לומר, כי הבית יוסף המבאר את סוגייתנו, באופן שרב יוסף ורבה אינם חולקים, בזה בהתאם לשיטתו בכסף משנה (חמץ ומצה ג, יא) שבכל מקום הלכה כרבה לגבי רב יוסף, וכן הוא כותב בכסף משנה (נזירות ה, יז) שהלכה כרב יוסף רק כשחולק עם רבה בדעת אחרים. לפיכך נדחק לפרש את סוגייתנו לדעת הרמב״ם באופן שרבה ורב יוסף אינם חלוקים.
כאמור, רבינו שמחה חלוק על הרמב״ם וסבור שהלכה כרבה שתלמיד מיסב לפני רבו. גם המהרי״ל (הלכות ההגדה יד, ב) מביא את דעת רבינו שמחה, ומסיק שלמעשה יש לחוש לדעתו, ו׳הלכך טוב ליתן לו רשות, ואפילו אינו רבו מובהק׳, שאז בוודאי יסב התלמיד. כך מסיקים למעשה גם המהר״ל והב״ח לענין רבו שאינו מובהק, אם כי טעמם שונה מטעם המהרי״ל.
הרמב״ם כותב ׳שתלמיד בפני רבו אינו מיסב׳, ולא מבואר אם כוונתו רק לרבו המובהק או גם לרבו שאינו מובהק, שהרי הוא נוקט את לשון הגמרא ׳רבו׳ סתם. אך מדבריו בהלכות תלמוד תורה (ה, ט) משמע ש׳רבו׳ סתם הוא רבו המובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, ושמא הגדרה זו תקפה גם בסוגייתנו.
הטור והמחבר בשלחן ערוך פוסקים שתלמיד לפני רבו אינו צריך להסב אפילו ברבו שאינו מובהק, ומבארים הב״ח, הפרי חדש והחק יעקב, שהלשון׳אין צריך הסיבה׳ אין כוונתה לומר שאין חובה להסב אלא רשות, אלא אף יש איסור בדבר. לפ״ז מוסיף הפר״ח שרבה לא מיחה בתלמידים שהסבו לפניו, משום ששתיקתו נחשבת כאילו שנתן להם רשות, ובכגון זה רשאים היו להסב אף בפניו.
הפר״ח מבסס את פסק הטור והמחבר, שכוונת הדברים היא אפילו ברבו שאינו מובהק, מכמה סוגיות, כגון זו שבסוטה (מו, ב) הדנה בחובת לווית תלמיד לרבו, שם למדנו: ׳תלמיד לרבו, אין לו שיעור. וכמה? - אמר רב ששת עד פרסה. ולא אמרן אלא רבו שאינו מובהק. אבל רבו מובהק - שלוש פרסאות׳. משמע, שרבו סתם, הכוונה היא לרבו שאינו מובהק.
המחבר פוסק גם את דינו של בעל תרומת הדשן, שתלמיד חכם מופלג בדורו חשוב כרבו, ואין מסב לפניו אפילו אם לא למד אצלו.

ו. הסבת שוליא דנגרי. בסוגית הגמרא מועמדת הברייתא שתלמיד מיסב עם רבו, בשוליא דנגרי, ומכאן שתלמיד של בעל אומנות חייב בהסיבה לפניו. כך כותבים בעל הרוקח (רפג), בעל ספר הכלבו, המאירי, הריא״ז והבית יוסף.
בשאילתות דרב אחאי (ויקרא צו, עז) מבואר שהחידוש של הברייתא הוא ׳אף על גב דכל יומא עביד ליה יקרא. מהו דתימא הוה ליה כדלאו אורחיה, קמ״ל׳. לכאורה פירושו שהיה מקום לפטור שוליא דנגרי מלהסב, משום דלאו אורחיה של שוליא דנגרי להסב, והרי הוא כמו אשה, שלדעת רב אחאי בשאילתות (ראה ברור הלכה לעיל ציון ה) כיון שאין דרכה להסב, פטורה מהסבה. אבל לדעת בעל אורחות חיים (ליל הפסח ג) החידוש בברייתא הוא, שהיה מקום לפטור את התלמיד מהסבה משום שהוא כפוף לרבו ואימתו עליו, ולמדנו שכפיפותו לרבו אינה גדולה דיה כדי לפוטרו מחובת ההסיבה. דברים דומים כותב בשאילת שלום למוהר״ר ישעיהו ברלין על השאילתות (שם סקצ״ג) מבלי להזכיר את דברי בעל ארחות חיים. כך הוא כותב: ׳אכן לפירוש הראשון שכתב הרשב״ם בסוגיין, דאשה אינה צריכה הסיבה מפני אימת בעלה וכפופה לו, בפשיטות יש לומר דאיצטריך בשוליא דנגרי, דהוה אמינא מפני שיש לו אימה בפני הלומדו אומנות וכפוף לו, לא בעי הסיבה, קמ״ל דלא דמיא לכפיפת האשה לבעלה, שניתנה לו רשות מן התורה ׳והוא ימשול׳, מה שאין כן בלומד אומנות שיכול לחזור בכל יום, ואין אימתו החלטיית רק הנהגיית׳.
בעל הכסף משנה מביא את דברי רבנו מנוח הכותב בתוך דבריו: ׳תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה ה״ה לשוליא דנגרי׳. נראה מדבריו שתלמיד של אומנות פטור גם הוא מלהסב לפני רבו.
בעל ספר קובץ מבאר, כי לפי פסק זה מדוקדקת הלשון ש׳תלמיד לפני רבו אינו צריך להסב׳, ׳דהא בתלמיד שאינו רשאי, מה שאין כן בשוליא דנגרי, אינו מחוייב׳. יתירה מזאת מוסיף בעל ספר קובץ, כי החק יעקב הקובע שתלמיד של אומנות תמיד חייב להסב, ׳צ״ל דלא היה לו הגירסא בכס״מ׳. אכן בכס״מ שבמהדורת ר׳ שבתי פרנקל, מתוקן כך בלשון זו: ׳תלמיד לפני רבו, אין צריך הסיבה [וכו׳ עד שמש אצל רבו צריך הסיבה] ה״ה לשוליא דנגרי׳, וזה כמבואר בסוגייתנו. יותר מזה, בילקוט שינויי נוסחאות על הרמב״ם (במהדורת ר׳ שבתי פרנקל) מובא שבאחד מכתבי היד התימניים של הרמב״ם (כ״צ) הגרסה ברמב״ם היא ׳תלמיד חכם בפני רבו, אינו מיסב׳, ומעיר על זה שם, שהרמב״ם עצמו בא להוציא מן הכלל תלמיד של אומנות החייב להסב. מכל מקום, תמה בעל הפרי חדש מדוע השמיטו הרמב״ם והמחבר בשלחן ערוך את הדין של שוליא דנגרי.

דף קח.

גמרא. איבעיא להו: שמש מאי? תא שמע דאמר רבי יהושע בן לוי: השמש שאכל כזית מצה שהוא מיסב יצא. מיסב אין, לא מיסב לא, שמע מינה בעי הסיבה, שמע מינה.

הסבת השמש

א. באיזה שמש עסקינן? בשאילתות דרב אחאי (צו, עז) מבואר שסוגייתנו עוסקת בשני סוגים של שמש, ׳דקאים לפני בעל הבית אי נמי דקאים לפני בני חבורה׳, ושניהם צריכים הסיבה, ומפרש הנצי״ב בהעמק שאלה (סק״ז) שכוונת בעל השאילתות היא לומר ששמש קבוע העומד לפני בעל הבית שאין דרכו להסב תמיד, צריך להסב בליל הסדר, וגם שמש שאינו קבוע העומד לשמש את חבורת אוכלי קרבן הפסח, צריך להסב, למרות שמשמש את החבורה בסעודת מצוה.

נראה שבעל השאילתות טרח להדגיש שסוגייתנו עוסקת בשני אלו משום שמדויק כן בלשון הגמרא, שכן לגבי בן נאמר 'אצל אביו', ואצל תלמיד 'בפני רבו', ואילו לגבי שמש לא נאמר 'בפני בעל הבית'. מכאן, שהשמש צריך להסב בין כשהוא בפני בעל הבית ובין כשהוא בפני בני החבורה.

ב. טעמי חיוב השמש בהסבה. המאירי כותב: 'וכן השמש צריך הסבה, שאין עול יראה בשמש, אלא בעניני שימושו, ולא עוד אלא שלילה זו כעין קריאת דרור היא לכל'. מדבריו נראה כי השמש נבדל מאשה ותלמיד בכך, שהם מחויבים ביראה של הבעל והרב באופן כללי, ולכן פטורים מלהסב, לעומת השמש שעול יראתו מצטמצם לענין שימושו, וגם שעבוד זה אינו צריך להיות ניכר בליל הסדר, לפי שלילה זה הוא בחינת 'כעין קריאת דרור לכל', ולכן חייב בהסבה.
רבינו מנוח (חמץ ומצה ז, והו"ד גם בכס"מ שם) כותב: 'ושמש צריך הסיבה, שהקונה עבד עברי או שוכר אותו לשמשו, כקונה אדון לעצמו. ותו אטו משום דעבד הוא מפקיעינן לילה מן המצוות'. רבינו מנוח בדבריו מנסה להבדיל בין שמש לאשה, אשר לשיטתו פטורה מלהסב משום 'שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו' (ראה בירור הלכה לעיל ציון ה). לדעתו השמש חייב בהסבה, כי אין הוא נחשב כמשועבד לענין זה. 'שהקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו', ועוד כיון שהשמש חייב בכל המצוות, אין שימושו מפקיעו מחיוב הסבה, לעומת האשה אשר פטורה מהסבה כדרך שפטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא.
ר"י מנרבונא (הו"ד בהגדה שלימה, מבוא עמ' 71) תולה את חיוב השמש בהסיבה בחיובו בקריאת ההגדה: 'אפשר לומר, שאני שמש שישנו בתורת קריאת אגדתא והלילא, והרי הוא קורא, ויוציאנו ה' אלוקינו משם ביד חזקה', וכיון שהוא משנן בפיו דבר חירות, אף הוא צריך להסב כדרך בני חורין'. לדעתו, אשה פטורה מקריאת ההגדה ולכן אינה צריכה להסב כשטרודה בעניני הסעודה.

ג. הסבת עבד לפני אדונו. הסמ"ק (קמד, והו"ד בבית יוסף תעב בסד"ה א"א נתן לו רבו רשות) כותב, שעבד לפני אדונו אינו מיסב. אבל המהרי"ל (הלכות הגדה דף יח, ב) כותב ש'הכל חייבין להסב, אחד אנשים ואחד נשים ועבדים ושפחות'. כן סובר בעל הפרי חדש (תעב, ו), כי דין עבד עברי הוא כדין שמש החייב להסב.
נראה, שגם רבינו מנוח סובר שהעבד חייב להסב. שכן הטעמים שכותב לחיוב בהסבת השמש, חלים גם על עבד 'שהקונה עבד עברי... כקונה אדון לעצמו, ותו דאטו משום דעבד הוא, מפקיעינן ליה מן המצוות'. כן מסיק במשנה ברורה (תעב, יט).
בעל חק יעקב (תעב, יב) כותב, כי יתכן שהסמ"ק האומר שעבד לפני אדונו אינו מיסב, עוסק בעבד כנעני שבפני אדוניו אינו מיסב, אבל שלא בפני אדוניו צריך הסיבה, דהוא מחוייב בכל המצוות שהנשים חייבות. אף שהסיבה הוא זכר לחירות והוא ובניו משועבדים, מכל מקום אפשר להם בשחרור'. כעין זה כותב גם באליהו רבה (תעב, ט).
בירושלמי בפרקנו (הלכה א) נאמר: 'ר' יוסי בעא קומי רבי סימון: אפילו עבד לפני רבו, אפילו אשה לפני בעלה. אמר ליה ברבי, עד כאן שמעתי'. האחרונים חלוקים בפירוש תשובתו של רבי סימון. בעל קרבן העדה מפרש: 'עד כאן שמעתי מרבי יהושע בן לוי, וזה לא שמעתי ממנו'. דהיינו רבי סימון נשאר בספק אם עבד צריך להסב בפני רבו. אך בעל פני משה מפרש: 'עכשיו הוא ששמעתי ממך דמספקא לך בהו, ולדידי לא מספקא לי שאין צריכין הסיבה'. לפי זה דעת הירושלמי היא כדעת הסמ"ק. אבל בעל פרי חדש מבאר שכוונת רבי סימון היא לומר ש'אפילו אלו, צריכין הסיבה', וכפי שסוברים הוא והמהרי"ל ורבינו מנוח הנזכרים, שעבד צריך להסב בפני רבו.

ד. שיטת ההלכה. הרמב"ם ומחבר השלחן ערוך, פוסקים כמסקנת הסוגיה, שהשמש צריך הסיבה. אמנם הרמב"ם מוסיף על לשון הגמרא ואומר '...והשמש בפני רבו צריכין הסיבה', משמע ששמש שאינו בפני רבו, כגון אם משמש את בני החבורה שאינו שמש קבוע, חייב להסב.

דף קח: גמרא. אמר רב יהודה אמר שמואל ארבעה כוסות הללו... שתאן בבת אחת יצא... שתאן בבת אחת, רב אמר: ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא.

ארבע כוסות בבת אחת

א. 'בבת אחת' – בכוס אחת או בזה אחר זה. רש"י וראב"ן מפרשים, שכוונת 'בבת אחת' היא, 'עירה ארבעתן לתוך כוס אחד', וכן כותב רבינו מנוח (על הרמב"ם, חמץ ומצה ז, ט) באחד מפירושיו. נראית כוונתם, שאם שותה כוס זו בבת אחת, לא יצא. הרשב"ם (בד"ה בבת אחת) מקשה, הרי פשוט הוא שאין זה נחשב כארבע כוסות אלא ככוס אחד בלבד, שאפילו אם שותה הרבה בכלי אחד, אין זה נחשב כיותר מכוס אחד.
המהר"ל (גבורות ד' פרק מח) מסביר שהרשב"ם המקשה על רש"י סובר כרמב"ן שכוס המכילה יותר מרביעית, חייב לשתות הכוס או רובה, ואינו יוצא בשתיית רביעית או רובה (עיין להלן בירור הלכה ציון ג). לדרך זו, באמת פשוט הוא שכוס אחת המכילה ארבע רביעיות לא יכולה להחשב כארבע כוסות. ברם רש"י סובר, כחולקים על הרמב"ן, שבכוס גדולה אפשר לצאת בשתיית רביעית. לכן יש מקום לחשוב שהשותה בבת אחת כוס שיש בה ארבע רביעיות, יצא ידי ארבע כוסות, וצריכים להשמיע שלא יצא. יש להעיר שהמהר"ם חלאווה סובר שלא כרמב"ן (עיין בירור הלכה שם), ובכל זאת (בד"ה שתאן) דוחה הוא את פירוש רש"י שהנדון הוא ששתה כוס המכילה ארבע רביעיות, 'דפשיטא דכוס אחד יש כאן ולא ארבע כוסות'.
הפרי מגדים (תעט, א באשל אברהם) מתרץ קושית הרשב"ם ומסביר בדעת רש"י שהחידוש הוא ששתיית כמה רביעיות מכוס אחת, אפילו בהפסקות על סדר ההגדה, נחשבת 'שתאן בבת אחת' ולא יצא, וצריך כלים נפרדים. ברם, המשנה ברורה (תעב, ביאור הלכה ד"ה על הסדר) דוחה דבריו, וכותב שלא מסתבר שצריך ארבעה כלים נפרדים.
לדעת רש"י נראה, שאם שתה ארבע כוסות מארבעה כלים נפרדים, אפילו שתאן שלא על סדר ההגדה, יצא בדיעבד שאין זה פירוש דברי הגמרא 'שתאן בבת אחת... לא יצא'.
הרשב"ם (שם) מפרש 'בבת אחת שלא על סדר משנתנו אלא שתאן רצופין', ולשון דומה נמצאת בר"ן (נג, א בדפי הרי"ף, ד"ה שתאן). רבינו דוד, המהר"ל (שם) והפרי חדש (תפד) מפרשים דעת הרשב"ם ששתאן בבת אחת, הכוונה שלא על הסדר שתקנו חכמים, אפילו אם היה הפסק מסויים בין הכוסות.
הרשב"ם והר"ן מוסיפים, שחייב לחזור ולשתות שלש כוסות על הסדר, ונראה שאפילו אם גמר את ההגדה, חוזר וקורא אותה ושותה ארבע כוסות, שהרי לא יצא. את הדברים 'ידי יין יצא', מפרשים הם שיצא ידי שמחת יום טוב.
רבינו מנוח (שם, בפירושו השני), מהר"ם חלאווה והרשב"ץ (בספר יבין שמועה לד, ב), מסבירים גם הם, ששתאן בבת אחת היינו שלא על סדר ההגדה, ופוסקים שאינו יוצא עד ששותה ארבע כוסות על הסדר שתקנו חכמים. אך אינם מפרשים מהו 'ידי יין יצא'.
רבינו דוד אומר, כי מי ששתה ארבע כוסות רצופין ללא הפסקה, כדרך הצמא, אינו יוצא. אך אין זה כוונת הלשון 'בבת אחת... לא יצא', שהרי ברור שאין זה נחשב ארבע כוסות (ועיין להלן שיטת הבית יוסף). הוא מפרש את סוגית הגמרא כך: 'שתאן בבת אחת, ידי יין יצא'. שאם שתה ארבע כוסות שלא על סדר ההגדה, קיים מצוות ארבע כוסות של ליל הסדר, אך 'ידי ארבע כוסות לא יצא', שלא קיים תקנת חכמים שיש לשתות כל כוס על ברכתה, וצריך לחזור ולשתות הכוסות במקומן. ברם, אם כבר קרא ההגדה, יצא, ואין צורך לחזור ולקרותה כדי לשתות הכוסות במקומן, כמבואר בירושלמי (פרק ו הלכה א) לענין אדם שכבר קרא הלל בבית הכנסת, שאינו חוזר על הלל בסדר ההגדה, ושותה כוס שלישית וכוס רביעית רצופין בלי הפסקת הלל ביניהן.
רבינו דוד מוסיף, שלדרכו יותר מדויקת הגרסה 'ידי חרות יצא' במקום 'ידי יין יצא', שכן קטע זה מתיחס לעצם חיוב שתיית ארבע כוסות בלילה זה זכר לחרות, לעומת 'ארבע כוסות' המתיחס לחובה לשתות כל כוס על ברכה.
גרסה זו 'ידי חרות יצא' נמצאת ברי"ף, במאורות, בכל בו (יא, ג) ובאורחות חיים (ליל הפסח, ו). כן נראה שגורס הרמב"ם, והגרי"ז (בחידושיו על הרמב"ם) מפרשו בדרך דומה לזו של רבינו דוד, שיש שני חיובים, אחד מצד חרות ואחד מצד כוס של ברכה. אך אינו מפרט בדעת הרמב"ם מה הדין אם לא שתה על הסדר, האם חייב לחזור ולשתות בכל מצב או רק אם טרם קרא את ההגדה.
הנצי"ב (במרומי שדה) מעיר שלגרסה זו 'ידי חרות יצא', כאשר חוזר ושותה עוד שלש כוסות, יכול לשתותן מיין חי, שכן המניעה לשתיית יין חי היא מאחר ואין בו דרך חרות, כמבואר לעיל, והרי הוא כבר יצא ידי חרות.
המרדכי (לז, ב בדפי הרי"ף) בפירושו השני, מפרש ש'ידי יין יצא'. כוונתו היא שקיים את מצוות ארבע כוסות, 'ידי ארבע כוסות לא יצא', שלא קיים מצוה מן המובחר, כיון שלא שתאן על הסדר. לשיטתו ברור, שאם כבר גמר את ההגדה, אין צורך לחזור לקרותה על הסדר כדי לשתות, שהרי כבר קיים חיוב ארבע כוסות.

ב. שיטת ההלכה. המחבר בשו"ע כותב בהלכותיו שאם שתאן זה אחר זה שלא כסדר, לא יצא. ברם בבית יוסף (סי' תפד ד"ה וכתב א"א) מציין, שאם שתאן שלא כסדר יצא. בעל המשנה ברורה (ביאור הלכה ד"ה שלא כסדר) מסביר, שהמחבר מפרש לשון 'שתאן בבת אחת' כוונתו ברציפות ללא הפסק כלל, ולזה כוונתו בהלכותיו. ברם אם שתה בהפסקות אפילו שלא על סדר ההגדה, יוצא בדיעבד, וזו כוונתו בסימן תפד בבית יוסף. יש להעיר שלאחר שנתגלו חידושי רבינו דוד, אפשר לפרש את דברי המחבר כדרכו של רבינו דוד, בשו"ע כוונתו ששתאן בהפסקות, אך לא על הסדר, ובאמרו 'לא יצא' הוא מתכוון שיש לשתות עוד שלוש כוסות על סדר ההגדה. ברם אם כבר קרא את ההגדה, יצא בדיעבד ואין צורך לחזור, וזה פירוש דבריו בב"י סימן תפד.
הפרי חדש (בסי' תפד) ושלחן ערוך הרב (תעב, טז) פוסקים שאם לא שתה הכוסות על סדר ההגדה לא יצא, וזה כשיטת הרשב"ם. נראה שהט"ז (סק"ז) והמגן אברהם (סק"ח) מפרשים כך בדעת השלחן ערוך, ושלא כמשנה ברורה, ולפי זה צריך עיון בדברי הבית יוסף (בסי' תפד) הכותב שיצא.

דף קח: **גמרא. ...השקה מהן לבניו ולבני ביתו, יצא. אמר רב נחמן בר יצחק: והוא דאשתי רובא דכסא.**

שיעור כוס מארבע הכוסות

א. מהו רוב כוס? המאירי כותב ששיעור 'רובא דכסא' הוא רוב רביעית, ומוסיף שאף אם הכוס מחזיקה כמה רביעיות, צריך לשתות רק רביעית או רובה. שיעור זה קרוי 'רוב כוס', שסתם כוסות הן שיעור רביעית.
כשיטה זו כותבים גם הראב"ן, הראבי"ה (פסחים סימן תקכה עמוד 169), הרי"ד בפסקיו, רבינו מנוח (רמב"ם, חמץ ומצה ז, ט), בעל הכל בו (סימן נ, דף יא, ג ובארחות חיים, ליל הפסח, סימן ו) ומהר"ם חלאווה (קח, ב ד"ה השקה ו-קט, ב ד"ה ארבע). לענין כוס ראשונה שהיא כוס של קידוש - יש דעות שצריך דווקא רביעית ולא רובה, ועיין לעיל בירור הלכה קז, א ציון ב.
המהר"ל (בגבורות ד' פרק מח) מסביר זאת שהרי אם יש כלי גדול, אין צורך למלא כולו ומספיק רביעית. אם כן גם אם מלא כולו, אין סברה שבגלל זה יהיה חייב לשתות כל מה שבתוכו, אלא יוצא הוא בשתיית רביעית.
לעומת שיטה זו, כותב בעל ארחות חיים (הלכות ליל הפסח קעד, א) בשם הרמב"ן, הרא"ה ורב יהודה בן אבא 'דארבע כוסות של פסח צריך לשתות מכלן רובא, אפילו היו מחזיקין כמה רביעיות'. כן דעת רבינו דוד (סוף ד"ה שתאן) המוסיף (קז, א ד"ה מלא לוגמיו) שדין זה של רוב כוס, נכון רק בארבע כוסות של פסח ולא בסתם כוס של קידוש, שבו מספיק מלא לוגמיו, וכן כותב הב"ח (תעב, ד"ה ומ"ש וא"צ) בדעת הרמב"ן.
אף המהר"ל סובר כן, ומביא ראיה מן הלשון בסוגייתנו 'רוב כוס' ולא לשון 'מלא לוגמא' שלמדנו לגבי קידוש (קז, א). המהר"ל דוחה את הסברה שהוא מביא להסביר את הדעה שדי ברוב רביעית (עיין לעיל), ואומר שאמנם אם יהיה בכוס רק רביעית, דיו ויתכן שאין צורך למלא את הכוס, אך אם מלא את כוס, כל מה שבתוכה מוגדר כ'כוס' וצריך לשתותו כולו או רובו. כעין זה כותב הב"ח (שם) ומוסיף כי להלכה לדעת הרמב"ן, בכוס גדולה די למלאה עד רובה, והדין שישתה כולו לכתחילה ורובו בדיעבד (עיין להלן) נכון בכוס כזו שמלא עד רובה.

ב. שיעור השתיה לכתחילה. רב יהודה אמר שמואל נוקט בתוך דבריו לשון 'השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא', וכותבים התוספות (בד"ה רובא), שכוונתו היא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לשתות רביעית. כך מדייק הגר"א בביאורו (תעב, ט) גם מלשון 'יצא', שבדרך כלל משמעותה בדיעבד, וכן כותבים גם בעל המנהיג (הלכות שבת סימן יח), הראבי"ה (שם), בעל האגודה, המהרי"ל (הלכות הגדה יד, א) והמהר"ל (שם).
הטור כותב 'ואין צריך שישתה כולו אלא רובו', ומתוך דברי הבית יוסף בדעת הטור משמע כי גם לכתחילה די בשתיית רוב רביעית. אבל בעל הב"ח כותב כי הטור גם הוא סובר שלכתחילה יש לשתות רביעית שלמה. את דבריו הוכיח מלשון הטור (בסימן תפו) 'וישתה רביעית או רובו', ומפרש שרביעית לכתחילה ורובו בדיעבד, ומה שכותב כאן הטור, שישתה רוב רביעית, כוונתו לדיעבד. המהר"ל והב"ח מסבירים כי לכתחילה צריך לשתות רביעית שלמה, שהרי השיעור הנצרך לשתיה הוא רביעית, אלא יוצא ברוב רביעית משום שרובו ככולו, ודין 'רובו ככולו' הוא מושג בדין של בדיעבד.
בדעת הרמב"ן, הסובר שבכוס המכילה כמה רביעיות צריך לשתות את רוב הכוס, כותב החק יעקב (תעב, סק"כ) שגם לכתחילה יש לו לשתות רק רוב כוס ולא כוס שלמה. אמנם הב"ח כותב בדעת הרמב"ן, שצריך לכתחילה לשתות כל הכוס, וכן כותב בעל הפרי חדש (תעב, ט).

ג. שיטת ההלכה. הרמב"ם סותם את דבריו וכותב כלשון הסוגיה שאם שתה רוב כוס יצא, וצריך עיון אם כוונתו לרוב כוס או רוב רביעית. ברם, מלשונו 'יצא' מדייק בעל הפרי חדש (שם) שלכתחילה צריך לשתות כולו וברובו יוצא רק בדיעבד, כדעת התוספות.
בעל השלחן ערוך מביא כדעה ראשונה, שיוצאים בשתיית רוב רביעית, ובשם 'יש אומרים' את שיטת הרמב"ן שיש לשתות את רוב הכוס אפילו אם היא מכילה כמה רביעיות. הלבוש משמיט את דעת הרמב"ן, וכך כותב חק יעקב (סק"כ) שנוהגים לשתות רביעית או רובו אפילו מכוס גדולה. מאידך גיסא כותב ערוך השלחן (סעיף יג) שהעיקר כרמב"ן. הפרי חדש כותב שיש לחוש לדעת הרמב"ן, וכך כותב המגן אברהם (סק"י) המוסיף שלכן יש לקחת כוס קטנה, וכן הוא במשנה ברורה (סקל"ג). כף החיים (סקס"ו) כותב אף הוא שיש לחוש לדעת הרמב"ן, מתוך הכלל בדעת מחבר השו"ע כי בכל מקום בו הוא מביא דעה לחומרא בשם 'יש אומרים', יש לחוש לכתחילה לדברי המחמיר.
המשנה ברורה (ביאור הלכה ד"ה וישתה כולו) בהתבססו על דברי הר"ן (כב, ב בדפי הרי"ף ד"ה אם טעם) ומהר"ם חלאווה (שם) כותב שאף לשיטה ראשונה, יוצא בשתיית רוב רביעית דווקא אם הוא אדם בינוני או קטן, שרוב רביעית גדול ממלוא לוגמא. אבל אם הוא אדם גדול ומלא לוגמא גדול אצלו מרוב רביעית, צריך הוא לשתות מלא לוגמא. אמנם, באדם שמלא לוגמא יותר מרביעית, מספיק שישתה רביעית (סימן רעא, במשנה ברורה סקס"ח).
לענין דיני לכתחילה ובדעיבד, כותבים הט"ז (סק"ח), הפרי חדש והמשנה ברורה (סק"ל) שכוונת המחבר היא כשיטת התוספות, כולו לכתחילה ורובו בדיעבד. הט"ז והמשנה ברורה מוסיפים עוד שבמקום שהיין ביוקר אפילו לכתחילה מספיק רוב.

דף קח: **גמרא. אמר רב יהודה אמר שמואל: ...השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא... אמר רב נחמן בר יצחק: והוא דאשתי רובא דכסא. וכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין.**

חיוב השתיה לכל אחד ואחד

הריבב"ן (תלפיות, אייר תשטו עמ' 598) כותב שדין ארבע כוסות הוא כדין קידוש, ולכתחילה ראוי שכל אחד ואחד יטעם, אך יוצאים ידי חובה על ידי שתיית רוב כוס על ידי אחד המסובים, אפילו לא טעמו כולם. כך כותב רבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד) המביא דעה זו בשם 'יש מי שכותב'.
התוספות בראש הפרק (צט, ב ד"ה לא) מביאים מספר ראיות לדעה זו, אחת מהן היא מסוגייתנו, שהרי אם השקה לבניו ולבני ביתו יצא רק אם שתה רוב הכוס, וממילא שאר בני הבית שותים רק מיעוט הכוס ואינם יוצאים בשתייתם, ועל כרחך שיצאו בשמיעה. מאידך גיסא הם מביאים ראיה שכל אחד חייב בשתיה כשיעור, מהברייתא לקמן בה שנינו 'הכל חייבין בארבע כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה: מה תועלת לתינוקות ביין', ומשמע שלתנא קמא צריך כוס אף לתינוקות וכל שכן לבני חיוב.
התוספות דוחים ראיותיהם משני הצדדים ומסיקים שראוי להחמיר שכל אחד ישתה כשיעור. בעל כף החיים (תעב, סקפ"ו) מבאר משמעות פסק זה, שמי שאין לו כדי לקנות יין, אינו צריך למכור מלבושיו לצורך ארבע כוסות של בני ביתו, ויוצאים בשל בעל הבית כעיקר הדין.
לעומת שיטת התוספות, הרבה מן הראשונים כותבים שכל אחד ואחד מבני הבית צריך לשתות כשיעור. כך כותבים מחזור ויטרי (הלכות פסח סימן נז עמ' 275), בעל העיטור (דף קלג, א), הראבי"ה (הלכות פסח סימן תקכה, עמ' 157), הסמ"ג (עשין מא), רבינו דוד, המרדכי (לז ד בדפי הרי"ף), הריא"ז (הלכה ב, אות ו), הכל בו (דף יא, ג), הארחות חיים (ליל הפסח סימן ה), הרא"ש (הלכות פסח בקצרה, ובתשובותיו כה, א), הטור (סי' תעב), רבינו ירוחם (שם), מהר"ם חלאווה ומהרי"ל (הלכות הגדה דף יג, ב).
הראשונים מסבירים את סוגייתנו, שלכאורה משמע ממנה שרק בעל הבית חייב לשתות, כמבואר לעיל, בכמה דרכים:
המרדכי מסביר שמדובר במצב שבני ביתו כבר יצאו בשתייה מכוס שלהם, ומוסיפים להם יין מכוסו של בעל הבית, וכעין זה כותב רבינו דוד בהסברו השני. בעל העיטור, הריא"ז ורבינו דוד באחד מהסבריו, כותבים שמדובר בקטנים שאינם בני חיוב. בדרך זו כותב גם מהר"ם חלאווה בהסברו השני, ומבאר שחידושה של סוגייתנו הוא שלא תאמר כיוון שתיקנו ארבע כוסות חייב לשתות את כל הכוס, אלא די בשתיית רוב הכוס.
בהסברו הראשון כותב המהר"ם חלאווה, שבני הבית יוצאים בשתיה ששותים מכוסו של בעל הבית, ומדובר בכוס גדולה המכילה רוב רביעית לכל אחד ואחד. החידוש הוא שלא צריך שיהיה לכל אחד כלי משלו, אלא די בכוס אחת גדולה ובה יכולים לצאת כולם. הסבר זה הוא לשיטתו (עיין לעיל בירור הלכה, ציון ג), שמספיק שכל אחד ישתה רביעית או רובה, אפלו בכוס המכילה הרבה רביעיות, ואין צורך לשתות כל הכוס או רובה.
אף רבינו דוד הסובר (לעיל) כרמב"ן, שבכוס גדולה חייב לשתות כל הכוס או רובה, ולא מספיק רביעית, מסביר בדרך דומה לזו של מהר"ם חלאווה, וכגון שהראשון שותה רוב כוס, והמיעוט הנשאר הוא יותר מרביעית, ולגבי השני 'המיעוט' הזה נחשב ככל הכוס אף שאין הכלי מלא, ושותה רוב מזה וכן הלאה עד שלא תשאר רביעית.
בעל מחזור ויטרי (עמוד 276) מעיר כי על אף שמעיקר הדין יכולים כולם לשתות מכוס אחת אם יש בה שיעור לכולם, אך מכיון שנוהגים שכל אחד נוטל כוסו בידו כשמגיע לקטע 'לפיכך', נוהגים גם לכל ארבע כוסות, ליתן לכל אחד כוסו.
הרמב"ם פוסק שכל אחד ואחד חייב לשתות ארבע כוסות, וזה כשיטת הראשונים הסוברים שאין אדם יכול להוציא את חבירו בארבע כוסות.
המחבר בשלחן ערוך אינו כותב במפורש, אם כל אחד ואחד חייב לשתות ארבע כוסות.

דף קח: **גמרא. מיתיבי: ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית, אחד חי ואחד מזוג אחד חדש ואחד ישן. רבי יהודה אומר: צריך שיהא בו טעם ומראה יין... אמר רבא: מאי טעמא דרבי יהודה? דכתיב: 'אל תרא יין כי יתאדם'.**

יין אדום לארבע כוסות ולקידוש

א. הסבר דברי רבי יהודה. בברייתא בסוגייתנו שנינו שדעת רבנן שאחד יין ישן ואחד יין חדש כשר לארבעה כוסות. הרשב"ם (ד"ה ואחד) מפרש, 'ישן - שאין

בו טעם כל כך שנעשה חלש, אי נמי חדש אין בו טעם יין', כפירוש השני מפרש התוס' (ד"ה אחד).
על פי הגרסה שלפנינו 'רבי יהודה אומר, צריך שיהיה בו טעם ומראה', מדברי הרשב"ם משמע שרבי יהודה משמיע שני דינים: 'מראה יין' - 'שיהא אדום', ו'טעם יין' - 'למעוטי חדש וישן'. הכוונה כנראה, שהוא ממעט או ישן או חדש, וקיצר הרשב"ם בלשונו.
אמנם יתכן שכוונת הרשב"ם היא כהסבר הרי"ץ גיאת (צח, ב) שאכן רבי יהודה ממעט גם יין חדש שעדיין לא הגיע לכלל יין, וגם יין ישן שנתישן הרבה. אלא שמדברי הרשב"ם נראה שרבי יהודה פוסל לחלוטין יין ישן וחדש.
אמנם, רי"ץ גיאת מבאר שכונת רבי יהודה שיין חדש וישן פסול, כיון שפעמים אין בהם טעם ומראה יין, עד שיבדוק וימצא שהם בטעם ומראה יין. לפי פירושו גם 'מראה' וגם 'טעם' שבדברי רבי יהודה מתייחסים ליין ישן וחדש.
התשב"ץ (חלק א סימן פה ד"ה אלא) מבאר ש'טעם יין' של רבי יהודה כוונתו ליין מזוג הכשר רק כשיש בו טעם יין, ו'מראה יין' הכוונה ליין ישן, שלפעמים אדמומיתו עוברת, כביאור רש"י (במנחות פז, א) שהוא כשר בתנאי שיש בו מראה יין אדום. התשב"ץ מוסיף, שרבי יהודה אינו חולק על תנא קמא אלא מפרשו, וראייתו שהרי הצורך בטעם יין ודאי מוסכם על כולם.
בדומה לפירושו מבאר רבינו דוד (ועיין לקמן בהסבר הרמב"ן).
רבינו חננאל גורס בסוגייתנו 'רבי יהודה אומר צריך שיהא בהן מראה יין', ואינו גורס בדברי רבי יהודה 'טעם יין', ושמא משום שצורך זה מוסכם לכולי עלמא.

ב. יין לבן לכתחילה ובדיעבד. בירור ההלכה בשאלה האם צריך יין אדום בארבע כוסות, תלוי בין היתר בבאור סוגיה במסכת בבא בתרא (צז, ב). בסוגיה זו מובא שרב כהנא שואל את רבא, 'חמר חווריין מהו? אמר ליה אל תרא יין כי יתאדם'. הרמב"ן (שם) מבאר כי השאלה היא לענין קידוש, ככל הסוגיה וענינה שם.
הרמב"ן מקשה כי לכאורה שאלת רב כהנא תמוהה, שהרי דבר זה שנוי במחלוקת תנאים בסוגייתנו, ומתרץ בשני אופנים: א. רבי יהודה אינו חולק על תנא קמא אלא מסבירו, שההיתר בין חדש ובין ישן, הוא רק כאשר יש בו טעם ומראה יין (בדומה להסבר התשב"ץ ורבינו דוד דלעיל), ורבא פושט לרב כהנא שצריך דוקא יין אדום, מדברי רבי יהודה. ב. רבי יהודה ותנא קמא אמנם חולקים ורב כהנא שואל הלכה כמי, ופושט רבא שהלכה כרבי יהודה שצריך דווקא יין אדום.
להלכה מסיק הרמב"ן, שיין לבן פסול אף בדיעבד, בין לארבע כוסות ובין לקידוש. הרמב"ן מביא ראיה לפסיקתו מהירושלמי (פסחים י, א; שבת ח, א; שקלים ג, ב): אמר רבי ירמיה, מצוה לצאת ביין אדום - שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם'. הוא מבאר כי כוונת הירושלמי, שאפילו בדיעבד יין לבן - פסול, וכשם שהלשון 'עד שיהא בו טעם ומראה', משמעותן לפסול אף בדיעבד. כך מתבארת הסוגיה בבבא בתרא ומסקנתה גם לרבינו דוד בסוגייתנו, ולר"ן בסוגייתנו (כב, ב בדפי הרי"ף).
עוד מצינו בבבא בתרא (שם) שיין 'בורק' לא יביא לנסכים, ואם הביא כשר, ולכן לקידוש הוא כשר אף לכתחילה. יין 'בורק' הוא יין לבן, כפי שמפרש שם הרשב"ם. אך הרמב"ן לשיטתו שיין לבן פסול אף בדיעבד, גורס שם בגמרא 'יין בודק', דהיינו יין חזק מאד שהוא בודק את כל הגוף (כגרסת השאילתות יתרו, נד, והערוך ערך ברק בשם י"א בגמרא). כן גורס גם היד רמה (בבא בתרא שם אות נ) ומפרש שיין בודק הוא יין שנשתנה מראהו.
התשב"ץ (שם) מקשה על הרמב"ן מהסוגיה במנחות (פז, א) הדנה לענין נסכים שאין מביאין להם יין ישן ואם הביא כשר. רבא מסביר משום שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם', ומבאר רש"י (שם) שהישן אדמימותו עוברת. על כל פנים, מוכח שהפסוק נדרש שם רק לענין לכתחילה, ואם כן גם את הסוגיה בבבא בתרא הפושטת מאותו פסוק לענין יין לבן לקידוש, יש לפרש כפסול של לכתחילה.
התשב"ץ מוסיף שרבי יהודה בסוגייתנו, המבאר את תנא קמא (לעיל) ומצריך יין אדום הוא לכתחילה ולמצוה מהמובחר, כפי שמוכח גם מפשטות לשון הירושלמי 'מצוה לשתות יין אדום'. אף שלשון רבי יהודה 'עד שיראו בו טעם ומראה' משמעו לפסול אף בדיעבד, מסביר התשב"ץ שכוונתו היא על טעם יין המעכב אף בדיעבד, ונגרר בלשונו אף לענין מראה. מסקנת התשב"ץ לפיכך היא שיין לבן כשר לקידוש ולארבע כוסות, והאדום הוא רק למצוה לכתחילה.
הרוקח (רפג, עמ' קנב) מוסיף ראיה שצריך יין אדום לכתחילה, מדברי הסוגיה בנזיר (לח, א) המונה ארבע כוסות של פסח בין הדברים שהם אדומים ושיעורם רביעית, ומוכח שסתם יין אדום, ולכן מצוה באדום כרבי יהודה. כדעה זו נראה גם מדברי מחזור ויטרי (נז, עמ' 4-273) והר"ש מפליי"ש (אור זרוע נט, ב). אך מדברי ראשונים אלו לא ברור האם לדעתו תנא קמא חולק על רבי יהודה ופסקו כרבי יהודה שצריך לכתחילה יין אדום, או שמפרשים כתשב"ץ, שרבי יהודה מבאר את דעת תנא קמא.
הסמ"ג (עשין מא) ואבודרהם (עמ' רטו) פוסקים אף הם שיין אדום מצוה מהמובחר, וכמבואר בירושלמי, ואמנם, הם לא הזכירו בדבריהם את רבי יהודה ויתכן שלדעתם רבי יהודה פוסל יין לבן אף בדיעבד, אלא שאין הלכה כמותו, וכפי שמבאר המהר"ל (גבורות ה' פרק מח, עמ' כג) שאין הלכה כרבי יהודה, ומכל מקום מצוה מהמובחר ביין אדום לארבע כוסות.
ראשונים אלו שהוזכרו כאן (חוץ מהתשב"ץ) אינם מבארים מה דעתם בדין קידוש, אם יש מצוה בו לכתחילה ביין אדום. יתכן כי לדעתם דין זה מיוחד לארבע כוסות, ומקורו בדעת רבי יהודה בסוגייתנו ובירושלמי, ואת הסוגיה בבבא בתרא יש לפרש כדנה בחמר חווריין לענין נסכים.
אכן, כך מפרש ופוסק הריטב"א (ב"ב צז, ב), וכן מבאר המהר"ל לפי השיטות הסוברות שיין לבן כשר לקידוש שדברי הירושלמי הם רק לענין ארבע כוסות. כך נראית בפשטות גם דעת הטור, הפוסק לגבי ארבע כוסות (סימן תעב) מכח הירושלמי, שמצוה לחזר אחר יין אדום, ואילו לגבי קידוש (סימן רעב) הוא מכשיר יין בורק, אף שהוא לבן ביותר וגרוע, ואינו מזכיר כי לכתחילה עדיף אדום.
בדברי הראשונים מצינו טעמים נוספים לכך שמצוה מהמובחר ביין אדום לארבע כוסות. הר"ש מפליי"ש (שם) כותב, שהאדום הוא זכר לדם התינוקות שהיה סוחט פרעה כשנצטרע, ועוד זכר לדם פסח ומילה. הריטב"א מביא טעמים אחרים, זכר לדם שונאינו שנשפך, ועוד שנאמר בכוס פורענות של האומות לעתיד לבוא, 'כי כוס ביד ה' ויין חמר מלא נסך'.
מאידך גיסא, אפשר לומר שהראשונים המצריכים יין אדום לכתחילה, אינם מבדילים בין קידוש לארבע כוסות, ודברי הירושלמי שמצוה מהמובחר באדום הם גם לגבי קידוש, וכפי שהבית יוסף (רעב ד"ה גרסינן) מביא שכך פרש הריטב"א (ושלא כמובא בריטב"א שלפנינו). הט"ז (סי' רעב סק"ט) מבאר אף הוא את דברי הירושלמי כמתייחסים גם לענין קידוש, אלא שמוסיף ומבאר שהטור הקפיד ביין אדום רק לארבע כוסות, משום שלגביהן ישנם טעמים נוספים להצריך אדום, וכמבואר לעיל.
הרוקח, אבודרהם והטור, כתבו שמצוה מהמובחר באדום, אך הוסיפו שאם הלבן משובח ממנו, לוקח לבן. הגר"א בביאורו (תעב, ד"ה אם אין) מבאר פסק זה, שהצורך בטעם יין עדיף על הצורך במראה יין, שכן לצורך בטעם יין כולם מודים. המהר"ל (שם) כותב שאין לפסוק כרבי יהודה, כיון שהוא יחיד במקום רבים והלכה כרבים, ומקשה על המפרשים שבמסכת בבא בתרא רבא פושט שיין לבן פסול לקידוש, ומתרץ שאמנם לכוס ראשונה של ארבע הכוסות שהיא קידוש, צריך יין אדום, והמחלוקת בסוגייתנו היא לגבי שלש הכוסות האחרות, ובזה הלכה כתנא קמא. בטעם ההבדל מבאר המהר"ל, שמצות ארבע כוסות היא לשתות דרך חירות, ואין באדום יותר חרות מאשר בלבן, אך בדין קידוש צריך יין הראוי לנסך על המזבח, שהוא אדום.
בעל יד רמה (בבא בתרא צז, א, ד"ה אלא) גורס בסוגיה שם 'יין בודק', ומבאר שהוא יין שנשתנה מראהו ומקדשין עליו לכתחילה. בהמשך הסוגיה (צז, ב, ד"ה רבא) הוא מבאר שהשאלה בחמר חורין היתה לגבי קידוש, ומתשובת רבא נלמד שיין לבן פסול לקידוש. אמנם, הוא מוסיף שדין זה הוא במקום שרוב היין אדום, אך במקום שרוב היין שבו לבן, הרי הוא חמר מדינה וכשר לקידוש.
הבית יוסף (סי' רעב, ד"ה גרסינן) מביא בשם הריטב"א, ששאלת הסוגיה בבבא בתרא היא בדין קידוש, (ושלא כמובא בריטב"א שלפנינו), ואף שבבבלי עולה שיין לבן נפסל לקידוש אף בדיעבד, מכל מקום מהירושלמי נראה שרק למצוה מהמובחר צריך אדום, אבל בדיעבד או אף לכתחילה במקום שאין יין אחר, מקדשין על לבן, וכן במקום שהלבן הוא חמר מדינה. מדברי הריטב"א המובא בבית יוסף, אין לדעת אם הוא סובר שפסול לבן הוא רק בקידוש או גם בדין ארבע הכוסות.
התוספות שם (ד"ה חמר) כותבים בשם ר"י שיין בורק שהוא לבן הרי הוא כשר, ויין חווריין שהוא לבן ביותר עליו אמר רבא שהוא פסול. התוספות אינם מציינים האם הדברים אמורים לענין נסכים או גם לענין קידוש, אולם בפירוש רבינו גרשם (בבא בתרא שם) נאמרים הדברים במפורש לענין קידוש, אך לא מובא הדין לגבי ארבע כוסות.
הרי"ץ גיאת (שם) כותב שתנא קמא חולק על רבי יהודה, ואין הלכה כרבי יהודה הפוסל יין חדש ביותר כשאין בו טעם ומראה. הוא מוכיח כך מהסוגיה בבבא בתרא (צז, ב) בה למדנו 'סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום', ומוכח שיין חדש תמיד כשר, ולא כרבי יהודה הפוסלו כיון שאין לו טעם ומראה. מתוך שרי"ץ גיאת מביא הוכחה לדין ארבע כוסות מדין קידוש נראה לדעתו שאין להבדיל ביניהם, ובשניהם אין צורך בטעם ומראה.

ג. שיטת ההלכה. הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם אינם מזכירים דין יין אדום אף בקידוש. הבית יוסף (סי' רעב) מבאר שהם למדו את הסוגיה בבבא בתרא כדנה בנסכים, ועל זה השיב רבא שיין לבן פסול. לפי זה לקידוש יין לבן כשר, והוא הדין לארבע כוסות. אלא שבעל בית יוסף מקשה למה לא מזכיר הרמב"ם פסול יין לבן בדין נסכים שבהלכות אסורי מזבח, ומתרץ כי יתכן שהרמב"ם מפרש את סוגית הגמרא בבבא בתרא, שמתוך שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם', משמע שאף אינו אדום נקרא יין. בדרך דומה מבאר המהר"ל, המסביר שאמנם בבבא בתרא דנים בקידוש, אלא שלדעת הרי"ף והרמב"ם רבא השיב למקשן בדרך בדיחותא, 'שהשואל היה רדוף אחר יין אדום לקידוש, אמר לו, אתה הבעיין "אל תרא יין כי יתאדם", כלומר שלא תשגיח באדמימות שלו, ומותר לקדש על יין לבן, וכן מוכח הלשון שלא השיב אלא דרך צחות, שהרי אמר "אל תרא יין כ יתאדם", והוה ליה לומר כתיב "ואל תרא יין כי יתאדם", כמו שאמר בערבי פסחים בטעמיה דרבי יהודה... אלא, שלא רצה להביא ראיה מן המקרא, אלא שהוא לשון רבא שהשיב לשואל "אל תרא יין כי יתאדם", שאתה רוצה ליקח בשביל זה יין אדום'.
בעל הנימוקי יוסף (בבא בתרא) אחר שהביא את המחלוקת בדין קידוש, מכריע לענין פסק, שמסתבר שלא לקדש על יין לבן אלא בשעת הדחק שאין לו אדום. התשב"ץ אף שפוסק שלא כרמב"ן, מכל מקום כותב שכל דבריו הם לענין הלכה,

'אבל למעשה אני חושש לדברי הרמב"ן ז"ל, שלא לקדש עליו ולא לצאת בו בארבע כוסות'. בתשובה אחרת (חלק ג, רמו) שבה נשאל התשב"ץ, האם מותר לקדש על יין לבן, השיב שבקידוש שבבית במקום שאין יין אדום עדיף לקדש על פת, ולגבי ארבע כוסות צריך לטרוח ולהביא צימוקים ולעשות יין אדום. לגבי קידוש של בית הכנסת לכתחילה ראוי לעשות באדום וכדעת הרמב"ן, ואם אי אפשר, מותר לסמוך על הרמב"ם בשעת הדחק, ולקדש ביין לבן, ביחוד לאור העובדה שיש שכותבים שאם הלבן משובח מהאדום, הוא קודם. המחבר כותב לענין קידוש (סי' רעב): 'מקדשין על יין לבן, והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד... ומנהג העולם כסברא הראשונה'. האליה רבה (שם אות ה), פוסק שלא לקדש על לבן אלא בשעת הדחק כשאין אדום, אלא שמגביל דין זה רק ביין לבן ביותר. המשנה ברורה (סק"י) מבאר שגם לדעה המתירה יין לבן, מצוה מהמובחר באדום וכירושלמי, ורק כאשר אין אדום או שאינו משובח, מותר לכתחילה לקדש על יין לבן.

לענין ארבע כוסות, כותב המחבר בשו"ע בפרוש שמצוה לחזור אחר יין אדום, ומשמע מלשונו שיש להדר בארבע כוסות יותר מאשר בקידוש. כפי שמבאר הט"ז (בסק"ט) מתוך שבארבע כוסות יש טעם נוסף להצריך אדום, זכר לדם שהיה פרעה שוחט תינוקות ישראל (עין לעיל). הרמ"א מביא בהגהתו את דברי הטור, שאם הלבן משובח מהאדום, הוא קודם, אמנם בחזון עובדיה (חלק ב, עמ' קכד) כותב שמנהג הספרדים לקחת יין אדום אף כשהלבן משובח יותר. אבל אם אינו לבן ביותר, והוא משובח, הוא קודם לאדום.

דף קח: **גמרא. תנו רבנן: הכל חייבין בארבע כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו. אמרו עליו על רבי עקיבא, שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו.**

חיוב קטן בארבע כוסות

א. כשהגיע לחינוך וכשלא הגיע לחינוך. רבינו דוד מפרש שתנא קמא ורבי יהודה חולקים בקטן שהגיע לחינוך. תנא קמא סובר, שאביו חייב לחנכו בשתיית ארבע כוסות כבכל מצוות, ורבי יהודה חולק, מאחר שארבע כוסות נתקנו לחרות ואין לקטן הרגשת חרות בשתיית יין, אי אפשר לחנכו למצוה זו, ודומה הוא לקטן שלא הגיע לחינוך. כך מפרשים גם הר"ן והרשב"ץ (יבין שמועה מאמר חמץ ד, ד). הרשב"ץ אף פוסק כרבי יהודה, שקטן פטור מארבע כוסות אפילו הגיע לחינוך. לעומתו, הרא"ש (בתשובות, כלל יד אות ה, ד"ה ויהיה שלחנו, ובהלכות פסח בקצרה) ורבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד, מג, ד) מחייבים קטן שהגיע לחינוך.

הפרי חדש (או"ח תעב, טו) מבאר שהרא"ש מסביר את המחלוקת כביאורו של הר"ן, ופוסק כתנא קמא. (הרא"ש ורבינו ירוחם מזכירים גם חלוקת קליות ואגוזים, ונראה לפרשם כביאורו של המהר"ל ברי"ף, עיין להלן) וכך ביאר דברי הרא"ש גם הקרבן נתנאל אות ד בלשון ב.

המהרי"ל (הלכות ההגדה יד, א) מביא את דברי הרא"ש, אך כותב שנראה יותר מהסוגיה שיש לחייב גם קטן שלא הגיע לחינוך. נראה, שבהסבר הסוגיה הוא מסביר כרשב"ם בד"ה ואחד התינוקות, שהתינוקות חייבים שאף הם נגאלו, טעם הנכון גם לפני גיל חינוך. אפשר, שהוא סובר כדעת המאירי, המסביר את דברי תנא קמא שיש לתת לקטן יין כדי שישאל, ואילו רבי יהודה סובר שהקטן איננו מתענין ביין, וכדי שישאל צריכים לחלק לו קליות ואגוזים.

לדרך זו נראה, כי בקטן שהגיע לחינוך לכולי עלמא, אביו חייב לחנכו כבכל המצוות, והמחלוקת היא האם קיימת סבה מיוחדת לחייב גם קטן שלא הגיע לחינוך. המאירי פוסק כרבי יהודה, שאין חיוב בקטן שלא הגיע לחינוך. לעומתו פוסק הארחות חיים, המביא הסברים הדומים לאלו של הרשב"ם והמאירי, שיש חיוב בקטן שלא הגיע לחינוך, וכתנא קמא. כך פוסק המהרי"ל כמבואר, אף מוסיף שחיוב ברביעית הוא רק בהגיעו לחינוך.

הראב"ן פוסק שיש לתת לתינוק יין, כדי שישאל, ובזה נראה שנוקט כהסברו של המאירי שהנדון הוא בקטן שלא הגיע לחינוך, אלא שפוסק כתנא קמא שיש התעוררות לשאלה ביין. הראב"ן מביא גם את דין חלוקת קליות ואגוזים כדי שישאלו, ונראה סברתו, כי על אף שרבי יהודה חולק על תנא קמא וסובר שאין התעוררות לשאלה ביין, אין תנא קמא חולק על רבי יהודה, וסובר שהן יין והן קליות ואגוזים מעוררים את התינוק לשאול.

הרי"ץ גיאת (הלכות פסחים צט, א) פוסק כרבי יהודה. לעומתו המרדכי (לז, ד, בדפי הרי"ף) פוסק הלכה כתנא קמא. הרי"ף, הרי"ד בפסקיו והשבלי לקט (עמ' קא), מביאים את הברייתא כלשונה, ומסביר המהר"ל (גבורות ה', פרק מט) שהרי"ף פוסק כתנא קמא, אך להלכה יש לחלק גם קליות ואגוזים כפי שעשה רבי עקיבא. מסתימת לשונם של ראשונים אלו, קשה לדייק אם מדובר בקטן שהגיע לחינוך או לא, ולכן אין להכריע מדבריהם הלכה למעשה בחיוב קטן שלא הגיע לחינוך או פטור בקטן שהגיע לחינוך.

ב. שיטת ההלכה. הרמב"ם מביא דין חלוקת קליות ואגוזים, ואינו מזכיר את חיוב השתיה לתינוקות, ומבאר המהר"ל שהוא פוסק כרבי יהודה.

בדברי הרמב"ם לא ברור, אם הפטור הוא רק בתינוק שלא הגיע לחינוך או גם בתינוק שהגיע לחינוך. ברם הפר"ח (שם) מסביר גם בדעת הרמב"ם, שרבי יהודה פוטר אפילו קטן שהגיע לחינוך, שהרי הרמב"ם לא מזכיר חיוב חינוך בארבע כוסות כפי שמזכיר באכילת מצה (חמץ ומצה ו, י). הפר"ח מוסיף שמאחר והפטור מארבע כוסות הוא מתוך הסבה שאין תועלת בשתיית יין לקטן, אם יש קטן שרגיל לשתות יין, אף רבי יהודה מודה שחייב בארבע כוסות, וזה כלול בלשון הרמב"ם (ז, ט) 'הכל לפי היין ולפי דעת השותה'.

המחבר בשלחן ערוך כותב שלתינוקות שהגיעו לחינוך מצוה לתת יין, ומשמע שאין חיוב אם הם מתחת לגיל חינוך. כן כותב הוא שמצוה לחלק להם קליות ואגוזים.

הגר"א מציין שמקורו של הדין הראשון שחובה לשתות הוא מהברייתא, כלומר שפוסק כתנא קמא. אך על הדין השני של חלוקת קליות ואגוזים, אינו מציין לדברי רבי יהודה, אלא למעשהו של רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזים, וזה כהסבר המהר"ל ברי"ף.

דף קט. **גמרא. תניא: רבי אליעזר אומר: חוטפין מצות בלילי פסחים, בשביל תינוקות שלא ישנו.**

חטיפת מצה בלילי פסחים

א. מהי 'חטיפת מצה'? הרבה פירושים נאמרו על דברי רבי אליעזר 'חוטפין מצה': (א) רש"י בפירושו הראשון מסביר 'חוטפין מצה', שמגביהים את הקערה כדי לעורר את התינוקות לשאול בגלל שינוי המנהג. גם הערוך (ערך חטף) מסביר שהחטיפה פירושה הגבהת הקערה כדי שהתינוקות לא ישנו, אך אינו מסביר אם התינוקות ישאלו על שינוי ההגבהה או ההגבהה באה רק לעוררם משנתם, שישאלו על שינויים אחרים.

(ב) המאירי מפרש שהחטיפה היא 'שמתעסקים בה דרך המייה וחטיפה זה מזה' ומטרת חטיפה זו שלא ישנו, ויבואו לשאול 'מה נשתנה'. פירוש זה מובא גם במכתם, בתלמיד הרשב"א ובר"י מלוניל. בדרך דומה מפרש הר"י מלוניל שחוטפים מיד התינוקות ולא מבוגרים זה מזה. המאירי כותב שלפירושו דברי רבי עקיבא על העמידה מבית המדרש הם ענין בפני עצמו, וכך יש לפרש בדעת רש"י.

(ג) הרשב"ם מביא פירוש נוסף, ש'חוטפין' כוונתו היא מסלקים את האוכל מיד התינוק, שתינוק שאוכל כדי שבעו נוטה להרדם, וכאשר לא מאפשרים לו לאכול כדי שבעו, הוא ישאר ער וישאל על השינויים שעושים הלילה להיכר. כן מפרשים הר"ן והריבב"ן (תלפיות, אייר תשטו, עמ' 599). בפירושו השני, מפרש הרשב"ם שדין חטיפת מצה, ודינו של רבי עקיבא הם שני דינים שונים, וסמיכותם נובעת מתוך זה ששניהם דנים במעשים שימנעו מהתינוק לישון.

(ד) רש"י כותב בפירושו השני 'חוטפין מצה, אוכלין מהר', לפי זה 'חוטפין' - מלשון מהירות וזריזות. כשיטה זו כותבים הרי"ד בפסקיו, הריא"ז (ב, ז), הטור (סי' תעב) ומהרי"ל (הלכות הגדה יג, א). כן מובא פירוש זה בראב"ן, בר"י מלוניל, בריבב"ן (שם, פירושו הראשון), במכתם, בתלמיד הרשב"א (אחד הפירושים) ובמאירי.

המשנה ברורה (סי' תעב, סק"ג) כותב שכוונתם שממהרים להתחיל את הסדר וכפי לשון המחבר שיהיה שלחנו ערוך, כי דחוק לפרש שממהרים באמירת ההגדה כדי להגיע לאוכל, שהרי אין האכילה עיקר הסדר. ברם בשער הציון (אות ב) הוא מעלה אפשרות שהכוונה היא למהר באמירת הסדר להגיע לאכילת מצה ומרור, שהתינוקות ישאלו על אכילתם.

רש"י מבאר שפירוש זה עיקר, שכך מובן הקשר למעשה רבי עקיבא, שגם הוא היה ממהר לקום מבית המדרש כדי שישנו התינוקות ביום ולא בלילה ויהיו ערים בסדר (עיין לקמן בירור הלכה ציון ב, בהסבר דברי רבי עקיבא).

(ה) הרשב"ץ (מאמר חמץ לה, א, בספר יבין שמועה) מסביר, 'שממהרין להאכילן כדי שלא ישנו'. משמע שיש להאכיל את התינוקות לפני כולם כדי שישארו ערים. ברם, המשנה ברורה (שער הציון, שם) מעיר שאין להאכילם יותר מדי, כדי לחוש לסברת הרשב"ם שהאכלה מרובה תרדים אותם.

ב. שיטת ההלכה. הרמב"ם פוסק כשיטה ראשונה, שהחטיפה היא לשם שינוי, והראב"ד בהשגתו מציין לפירוש שממהרים באכילה. בעל מעשה רוקח מוכיח כרמב"ם מלשון 'חוטפים', שלדעת הרמב"ם מתפרשת כפשוטה, ואילו לפירוש הראב"ד היה לה לגמרא לכתוב לשון שאינה משתמעת לשני אופנים, כגון 'אוכלין מהר'.

המחבר בשלחן ערוך כותב שממהרים לאכול, ומציין בעל משנה ברורה (שם) שזה כפירוש השני ברש"י, כמבואר לעיל.

דף קט. **גמרא. תניא: אמרו עליו על רבי עקיבא: מימיו לא אמר 'הגיע עת לעמוד בבית המדרש' חוץ מערבי פסחים וערב יום הכיפורים. בערבי פסחים, בשביל תינוקות כדי שלא ישנו, וערב יום הכפורים, כדי שיאכילו את בניהם.**

עמידה מבית המדרש בערבי פסחים

רש״י (בד״ה חוץ) מפרש שעומדים מבית המדרש בערבי פסחים, כדי שהתינוקות ישנו ביום ולא בלילה, וכן מפרש הנימוקי יוסף, וכן מובא ברשב״ם ובר״י מלוניל בפירושם הראשון.
התוספות (בד״ה חוץ) שואלים ׳וכי אין התינוקות יכולים לישון בלי אביהם?׳. המהרי״ל (הלכות הגדה יג, א) פוסק שיש ליישן התינוקות ביום.
הרשב״ם כותב בפירושו השני: ׳אי נמי כשמעכבין עד הלילה לאחר שהחשיך, ישנים התינוקות׳, ונראה שכוונתו שצריכים להפסיק ללמוד מיד עם צאת הכוכבים, ולא להאריך בלימוד בלילה, וכך משמע מפירושו השני של הר״י מלוניל. אמנם התוספות (שם) מבינים שכוונת הרשב״ם היא שיפסיקו למודם כבר בעוד יום, כפשט הגרסה ׳ערבי פסחים׳, ומקשים שכדי לא להתעכב הרבה לאחר חשיכה לא צריכים להפסיק מבעוד יום אלא בתחילת הלילה. התוספות מצדדים בגרסה ׳לילי פסחים׳ במקום ׳ערבי פסחים׳, וכן היא גרסת רבינו חננאל, הרי״ף, בעל המאורות, הרא״ש (סימן כב) והמאירי. הם מבארים שלעומת מנהגם בשאר לילי חג ללמוד בלילה, בליל הסדר יש להפסיק את הלימוד ולהתחיל את הסדר מיד עם צאת הכוכבים, וכך מסביר המרדכי (לז, ד).
השלחן ערוך פוסק שיש לקום מבית המדרש כדי למהר לאכול, וכותב חק יעקב (סק״א) שכוונתו היא כדעת התוספות שיש להפסיק לימודו עם תחילת הלילה אך לא מבעוד יום. כך עולה גם משלחן ערוך הרב (תעב, א).
ברמב״ם (הלכות תלמוד תורה ב, ב) ובשלחן ערוך יורה דעה (רמה, יא-יב) מובא כי אף שביום רגיל מצוה ללמד התינוקות כל היום ומקצת מן הלילה, בערבי שבתות וימים טובים מפסיקים בסוף היום. בעל באר הגולה (יו״ד רמה, אות יח) מורה מקור לדין זה מסוגייתנו. לעומת רבי עקיבא המחמיר, ומתיר לתינוקות להפסיק לימודם רק בערבי פסחים בסוף היום, קיימת דעת חכמים המתירים להפסיק לימודם בכל ערב שבת ויום טוב בסוף היום, ועל פי פירושו זה יתכן שתובן הסיבה לכך שהרמב״ם משמיט את דינו של רבי עקיבא מהלכות חמץ ומצה.

דף קט. גמרא. תנו רבנן: חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ׳ושמחת בחגך׳. במה משמחם? ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם – ביין. ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל – בבגדי צבעונין, בארץ ישראל – בבגדי פשתן מגוהצין. תניא: רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר, שנאמר ׳וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה׳ אלהיך׳. ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין שמחה אלא ביין, שנאמר ׳ויין ישמח לבב אנוש׳.**

מצות שמחה ברגל

א. שמחה בלי קרבן – מן התורה או מדרבנן. בגמרא במסכת חגיגה (ח, א - ח, ב) למדנו: ׳תנו רבנן, ״ושמחת בחגך״ - לרבות כל מיני שמחות לשמחה. מכאן אמרו חכמים: ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק. יכול אף בעופות ובמנחות? תלמוד לומר ״ושמחת בחגך״ - מי שחגיגה באה מהם, יצאו אלו שאין חגיגה באה מהם. רב אשי אמר: מ״ושמחת״ נפקא, יצאו אלו שאין בהן שמחה׳. החידוש של הברייתא הוא שאין החיוב בשמחה קשור דווקא להקרבת שלמי שמחה ואפשר לצאת ידי חובה על ידי ׳כל מיני שמחות׳ המפורטות בברייתא, ואולם כולן קשורות לקרבנות. מכאן משמע לכאורה שאין מקיימים מצות שמחה ברגל אלא רק על ידי אכילת קדשים.
לעומת זאת, בסוגייתנו נאמר שיוצאים ידי שמחה על ידי שתיית יין, בגדים צבעוניים ובגדי פשתן מגוהצים, ורבי יהודה בן בתירא מחלק בין זמן המקדש לבין זמן שאין המקדש קיים, שבזמן המקדש - אין שמחה אלא בבשר, כפי שנאמר: ׳וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה׳ א-להיך׳, ואילו בזמן שאין מקדש - מקיימים את המצוה על ידי שתיית יין.
הרמב״ם (כאן ובספר המצות, מצוה עשה נד) ובעל ספר החנוך (מצוה תפח) כותבים שלמרות שהפסוק ׳ושמחת בחגך׳ מעיקרו מתפרש על הקרבת שלמי שמחה, יש בכלל אותה מצות עשה גם חיוב מן התורה לשמוח ולשמח את בני ביתו בשאר מיני שמחות. הריטב״א (סוכה מב, ב) והר״ן (שם כא, א בדפי הרי״ף) כותבים שהמצוה מן המובחר היא לאכול בשר קדשים, ורק במקום שאי אפשר, כגון אצל ערל או טמא או בזמן שאין בית המקדש קיים, אזי מקיימים את מצות השמחה באכילת בשר חולין ובשאר מיני שמחות, וכן מפרש בעל מנחת חינוך (שם, אות ב) בדעת הרמב״ם וספר החינוך.
לעומתם, כותבים התוספות במסכת מועד קטן (יד, ב ד״ה עשה) שאין יוצאים במצות שמחה מן התורה אלא על ידי אכילת בשר קדשים, ומה שנאמר על שאר מיני שמחות הרי זו מצוה שהיא רק מדרבנן.
בעל שאגת אריה (סי׳ סה) מאריך להוכיח שמצות שמחה מן התורה כוללת לא רק שלמי שמחה אלא גם שאר מיני שמחות, ודבריו מובאים להלכה בשערי תשובה (סק״ב) ובמשנה ברורה (סקט״ו), ועיין עוד בבירור הלכה למסכת חגיגה דף ז, ב ציון א.

ב. גדרי מצות שמחה ביין, בגדים ובשר. רבינו חננאל, הרי״ף, הרמב״ם, בעל המאורות, הריא״ז, המאירי והמהרי״ל (הל׳ יום טוב, דף כג, עמ׳ 23) מביאים להלכה רק את דברי רבי יהודה. נראה, שהם פוסקים כמותו למרות שבדרך כלל נפסקת הלכה כתנא קמא, משום שרב יוסף מסביר בברייתא את דינו של רבי יהודה, משמע שהלכה כמותו.
הריא״ז ובעל המאורות מביאים שהשמחה באנשים הוא ביין, וזהו כפשט דברי רבי יהודה בן בתירא שכיום אין השמחה אלא ביין. ברם, הרמב״ם כותב שאנשים אוכלים בשר ושותים יין, וכן במאירי ובטור, ומסיים הרמב״ם ׳שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין׳. בבית יוסף מקשה למה מצריך הרמב״ם שיאכלו בשר, הרי זה נגד פשט הסוגיה? אכן בעל כפות תמרים (סוכה מב, ב ד״ה הלל, בהסברו הראשון) כותב שיש להסביר דברי הרמב״ם כך: לפעמים יש שמחה בבשר, בזמן המקדש, ולפעמים השמחה היא ביין, כגון בימינו, והסבר זה הוא פשט הדברים. אך בעל מגן אברהם (סי׳ תקכט סק״ג) ובבאר היטב (תקכט סק״ג) מביאים להלכה שיש לאכול בשר, וכן ערוך השלחן (תקכט סק״ה) מביא את דברי הרמב״ם כפשוטו, בלי לציין שכיום אין חיוב בבשר.
המהרש״ל (ים של שלמה, ביצה פרק ב, ומובאים דבריו במחצית השקל סי׳ רמט סק״ו, כתירוץ לדברי בעל המגן אברהם) מסביר שהרמב״ם לומד כי כוונת רבי יהודה בן בתירא היא שבזמן המקדש, היה די להם לשמחה באכילת שלמים ללא שתיית יין, אבל עכשיו שאין לנו שמחת שלמים, ׳אין שמחה אלא ביין׳ כלומר שמחת הבשר לבד אינה מספיקה, ויש להוסיף שמחת היין. אך פשוט הוא שצריך לאכול בשר, שהרי שמחת יום טוב היא הסעודה, ואינה נחשבת לסעודה בלא אכילת בשר.
הב״ח (תקכט) מתרץ שבזמן המקדש עיקר השמחה היתה בבשר שלמים שיש בו שתי שמחות: שמחת הבאת שלמים לד׳ ושמחת אכילת בשר, לעומת יין שיש בו רק שמחה אחת של שתייתו. אך בזמן הזה שאין שמחת שלמים, עיקר השמחה אינה אלא ביין, שנאמר ׳ויין ישמח לבב אנוש׳ ושמחת בשר טפילה, ששמחה בבשר שאינו שלמים אינה מפורשת בפסוק.
המשנה ברורה (סקי״ג) פוסק אף הוא כרמב״ם שיש מצוה בבשר, והוא מסביר בדברי הב״ח, שבימינו חובת שמחת החג מתקיימת ביין, אך יש מצות שמחה גם באכילת בשר. כך מובא בשלחן ערוך הרב (תקכט סק״ד) שבבשר יש מצוה אבל אין חובה.
כעין תירוצים אלו כותבים הכפות תמרים (שם, בתירוצו השני) והדרישה (תקכט) המוסיף שלכן הרמב״ם אינו כותב ׳אין שמחה אלא בבשר ויין׳ אלא מחלק ומבחין ׳אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין׳, כיון שאין שמחתם שוה.
בשלחן ערוך (סעיף ב) מעתיק המחבר את דברי הרמב״ם על מצוות שמחה, ומשמיט את שמחת בשר ויין. המשנה ברורה (שם, בביאור הלכה) כותב שהולך בזה לשיטתו בבית יוסף, ולענין שמחת יין סומך על דבריו בסעיף א, שצריך לקבוע סעודה על היין.
כדעת המחבר, שאין כיום שמחה בבשר, כותב העולת שבת (מובא במגן אברהם, סי׳ רמט, סק״י), החמד משה (מובא בחת״ם סופר בסי׳ רמט) והחת״ם סופר.
ועיין עוד בירור הלכה לסוכה דף מח,א ציון ו.
ועיין בירור הלכה למסכת סוכה דף מח, א ציון ו, בענין מצות שמחה בליל יום טוב.

דף קט: גמרא. היכי מתקני רבנן מידי דאתי בא לידי סכנה? והתניא: לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי, ולא יקנח תרי, ולא יעשה צרכיו תרי?

דין ׳זוגות׳

א. במי שאינו מקפיד ובזמן הזה. לקמן (קי, ב) מסביר רב דימי שדין זוגות הוא הלכה למשה מסיני, ועוד מובאת שם הגבלה בחשש זוגות ׳כללא דמילתא כל דקפיד קפדי בהדיה, ודלא קפיד לא קפדי בהדיה, ומיהו למיחש מיבעי׳. לפי גרסה זו מפרש הרשב״ם (בד״ה כל דקפיד) שאף מי שאינו מקפיד על זוגות, אינו נפטר לחלוטין מסכנתם, ועדיין יש לו לחשוש לנזק כל שהוא.
ברם, בדקדוקי סופרים מושמטות המילים ׳ומיהו למיחש מיבעי׳, ולפי גרסה זו נראה שמי שאינו מקפיד, אין לו לחשוש כלל לנזק. כן משמע מדברי רבינו חננאל והמאירי המביאים את ההבחנה שבין המקפיד ללא מקפיד, ואינם מוסיפים שגם אותו שאינו מקפיד יש לו לחוש, וכך משמע מדברי רבינו יונה (ברכות נא, ב, בדפי הרי״ף לח, א), בעל המכתם (ברכות שם) והרשב״ץ (ברכות שם).
בעל המאורות (ברכות שם) והמאירי (בסוגייתנו, ובברכות שם) פוסקים שכיון שכיום המנהג הוא לא להקפיד, אין לחשוש לזוגות.
יתירה מזו כותבים התוספות (יומא עז, ב, חולין קז, ב בד״ה משום שיבתא): ׳ומה שהעולם אין נזהרין עכשיו בזה, לפי שאין אותה רוח רעה שורה באלו המלכיות, כמו שאין נזהרין על הגילוי ועל הזוגות׳. מדבריהם משמע, שאפילו המקפיד על זוגות, אין לו לחשוש במקומות שאין הרוח הרעה מצויה. יתכן שכך סוברים גם

הרוקח (הלכות סעודה), בעל שבלי הלקט (ברכות), הריא״ז (ברכות) והכל בו (הלכות ברכת המזון) המשמיטים דין זוגות.
הרי״ף, הרי״ד והרא״ש (סימן כד) מביאים בפסקם את השאלה בסוגייתנו למה לא חששו רבנן לזוגות כאשר תקנו שתיית ארבעה כוסות. אולם אין הם פוסקים במפורש שאסור לשתות זוגות, וכן אין הם מביאים בהמשך דבריהם את כל פרטי הדינים של זוגות. נראה, שאין כוונתם לפסוק שיש לחשוש לזוגות, ואת השאלה מביאים הם רק כדי ללמוד הלכה מתרוצו של רבינא שכל כוס מצוה בפני עצמה (עיין בירור הלכה לקמן קט, ב - קי, א).
ברם, בברכות (שם) מביאים הם את דברי רב אסי, שאין מברכים על כוס של פורענות משום זוגות (עיין בירור הלכה שם) ומשמע שלהלכה יש לחשוש לזוגות, וכן מביאים בעל האשכול (הלכות ברכת המזון סימן כב), הראבי״ה (ח״א סי׳ קלט), הרא״ה (ברכות שם) ורבינו ירוחם (נתיב לז, ז, דף קמט, ד), ואינם מבדילים בין מקפיד לאינו מקפיד.
בעל המאורות (שם) אכן מקשה על הרי״ף, מדוע אינו מביא את הדין שאדם שאינו מקפיד יכול לברך על כוס של פורענות, וכפי שמביאים רבינו יונה והמכתם. אף המעדני יום טוב בברכות (סימן לה אות ג) מעיר על פסקו של הרא״ש ושואל מדוע פוסק הוא להלכה שאין לברך על כוס של פורענות, והרי בפסחים משמיט הוא כל פרטי דין זוגות.
הטור (אורח חיים, סי׳ קע) מביא את הברייתא בסוגייתנו, וכן פוסק (שם, סי׳ קפג) שאין מברכים על כוס של פורענות משום זוגות. הבית יוסף (קע) מתקשה בדעת הטור, שאם דעתו כדעת התוספות, שאין רוח רעה מצויה במקומנו, לא היה לו להזכיר כלל דין זוגות, ואם סובר הוא שאף במקומנו יש לחשוש לזוגות, היה לו להביא כל פרטי הדינים הנזכרים בגמרא לענין זוגות.
הדרישה מישב את דעת הטור שאין הוא חושש לזוגות, ומזכיר כי הברייתא שבסוגייתנו באה לפרש שאיסור זוגות המובא שם הוא משום סכנה, ולא משום חשש שמא יראה גרגרן (דין המובא בהמשך הטור), ומדייק כך הדרישה מלשון הטור: ׳פירוש לא יאכל ולא ישתה זוגות משום סכנה׳.
את דברי הטור שאין לברך על כוס של פורענות מפרש בעל הבית יוסף שאינם להלכה, והטור שמביאם נמשך אחר לשון התלמוד. בעל הדרישה מוסיף, שהטור מביא דין זה ללמדנו, שכוס שלישית של ברכת המזון היא בפני עצמה, ואינה מצטרפת עם השתיים שבתוך הסעודה, ׳ויש נפקותא בדברים הללו להרבה דינים׳.

ב. שיטת ההלכה. הרמב״ם אינו מזכיר כלל חשש זוגות, ואינו מביא את דין הגמרא שאין מברכים על כוס של פורענות.
גם השלחן ערוך אינו מביא דין זוגות, וזה לשיטתו בבית יוסף שנוקט כדעת התוספות. אמנם בעל ערוך השלחן (יורה דעה קטז, סקי״ז) מביא להלכה כל דיני זוגות, וכותב שעל אף שלא שמע שמקפידים בזוגות, המקפיד מקפידים עליו אף בזמננו ובמקומנו, ולכן הוא מביא את הדינים, ונראה שנוקט הוא כדרכו של בעל המאורות.

דף קט: – קי. גמרא. היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה?...

רבינא אמר: ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא.

ברכות הנהנין על ארבע כוסות

א. ברכה ראשונה על ארבע כוסות. הרי״ף מביא להלכה את תירוצו של רבינא, ומסיק מכאן שכיון שכל אחת ואחת מצוה בפני עצמה, מברכים ׳בורא פרי הגפן׳ על כל כוס וכוס. בהסבר דברי הרי״ף כותב רבינו דוד, כי כשם שבזוגות אם נמלך לשתות כוס נוסף, אין הוא בגדר סכנת זוגות, ומחדש רבינא שאם כל כוס מצוה בפני עצמה, אין הוא בסכנת זוגות, כך בברכות, כשם שידוע שנמלך מחייב ברכה בפני עצמה, כך גם עובדת היות כל כוס מצוה בפני עצמה מחייבת ברכה.
הרא״ש (סימן כד) מביא את המעשה ברב אשי (לעיל קג, ב) שהיה מברך ׳בורא פרי הגפן׳ רק על כוס ראשונה של יין בסעודתו, ולא היה מברך על כוס של ברכת המזון. הוא מוכיח מכאן כי אף על פי שברכת המזון מצוה בפני עצמה היא, אין חובה לברך על הכוס ברכה בפני עצמה, ושלא כדעת הרי״ף. אמנם, אין הלכה כרב אשי, אך מתוך סברה אחרת, שכיון שברכת המזון שהיא סילוק הסעודה נחשבת כהפסק, יש היסח הדעת מן היין וחייב לחזור ולברך, ושוב לא מטעם היותה מצוה בפני עצמה.
המהר״ל (גבורות ה׳, פרק מט) מישב את קושית הרא״ש מרב אשי, ומחלק בין ברכת המזון, למרות שהיא מצוה בפני עצמה, הכוס שבאה אחריה אינה מצוה בפני עצמה אלא תקנת חכמים, לקיים מצות ברכת המזון על הכוס, שהיא טפילה למצוה, ולכן דעת רב אשי היא שאין לברך עליה, לעומת ארבע כוסות שעיקר המצוה בהן היא שתיית ארבע כוסות, על כן כל כוס מצריכה ברכה בפני עצמה.
המרדכי (קג, ב; לו, ב בדפי הרי״ף) אף הוא דן בשאלה מרב אשי, למה ברכת המזון לא תהא הפסק לענין ברכת הגפן (אילולי זה שנחשבת היא לסלוק הסעודה) ואילו הפסקת הגדה והלל מהוה היסח הדעת. הוא מסביר שכיון שכל אחת מן הכוסות ׳למילתיה איתקן, מסיח דעתו ממנו עד שיגיע זמנו׳, ובברכה על כוס ראשונה, אין דעתו לפטור כוס שניה.
הרי״ף מביא ראיה נוספת שיש לברך על כל כוס וכוס, מן הסוגיה בחולין (פז, א) האומרת שהמברך ברכת המזון ורוצה לשתות יין לאחר מכן, חייב לברך ׳בורא פרי הגפן׳, אף על פי שברך ברכה זו בסעודתו, זאת משום ש׳מישתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר׳. כך גם בענייננו, כיון שאי אפשר לשתות ולקרוא הלל והגדה יחדיו, צריך לחזור ולברך ׳בורא פרי הגפן׳ אחר גמר הגדה ואחר גמר הלל.
הרמב״ן במלחמות ה׳, מקשה על נימוקו השני של הרי״ף מהברייתא המובאת לעיל (קב, א): ׳חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה׳. מברייתא זו משמע שעל אף שאי אפשר להתפלל ולשתות ביחד, אין התפלה בתוך הסעודה מהוה הפסק לחייב ברכה נוספת אחריה. הרמב״ן ורבינו דוד מתרצים שפירוש הכלל ׳משתי וברוכי בהדי הדדי אי אפשר׳ הוא שכל אמירה השייכת לסעודה וחייבת לבוא בתוך הסעודה, כגון ברכת המזון, ואמירת הלל והגדה, שחייבות לבא בתוך הסעודה בין הכוסות, נחשבת הפסקה לברכות, ולאחריה יש לחזור ולברך ברכה ראשונה. אולם תפלה, שאין אמירתה בתוך הסעודה חובה מדיני הסעודה, אינה מפסקת.
התוספות (קג, ב ד״ה רב אשי) אף שהם סוברים שאין מצוה בפני עצמה גורמת ברכה, מסכימים הם לדעת הרי״ף שיש לברך על כל כוס, מתוך הנימוק השני שהגדה והלל הם הפסק, כיון שאסור לשתות בזמן אמירתם. כן רואה רבינו דוד טעם שני של הרי״ף כעיקר, ופוסק כמותו בגלל נימוק זה.
כשיטה זו פוסקים רב עמרם גאון בסידורו, רב נטרונאי גאון, רב שרירא גאון ורב האי גאון המובאים ברי״ץ גיאת (הלכות פסח עמוד צט), הפרדס (סימן קלז עמוד נא), מחזור ויטרי (עמוד 276), הראב״ן, הראב״ד (תמים דעים סימן לא), הראבי״ה (הלכות פסחים, סימן תקכה, עמ׳ 164), הרוקח (סימן רפג עמודים קנג, קנה), בעל ההשלמה, הרי״ד בפסקיו, בעל המאורות, האור זרוע בשם ר׳ שמואל מפלייש (עמ׳ 119), בעל שבלי הלקט (סדר פסח סימן ריח, ד״ה זכר למקדש כהלל), הריא״ז (הלכה ג סימן טו), הכל בו (סימן נ, דף יג, א), ארחות חיים (ליל הפסח סימנים יב, ט), האבודרהם (תחלת סדר ההגדה ופירושה), מהר״ם חלאווה והרשב״ץ (ביבין שמועה מאמר חמץ דף לו, לז).
לעומת שיטה זו עומדת שיטת גאונים אחרת, רב כהן צדק ורב יוסף בן עמרם גאון (מובאים ברי״ץ גיאת שם ובשבלי הלקט שם), הסוברים שאין לברך ׳בורא פרי הגפן׳ כי אם על כוס ראשונה ושלישית. כשיטה זו פוסקים בעל המאור, בעל העיטור (הלכות מצה ומרור סדר ד׳ כוסות עמ׳ קלג), רבינו יונה (מובא באבודרהם עמ׳ ריד), הרשב״א (בתשובותיו ח״א סימן עב), המאירי והרא״ש (שם).
הרא״ש מסביר שאין לברך על כוס שניה ורביעית, כיון שאין היותן מצוה בפני עצמן מחייב ברכה נפרדת כל עוד אין היסח הדעת, כמוכח ממקרהו של רב אשי. לענין טעמו השני של הרי״ף ׳משתי וברוכי בהדי הדדי אי אפשר׳ מסבירים בעל המאור ובעל העיטור שאין להשוות הפסקת הגדה והלל להפסקת ברכת המזון. בברכת המזון, עיקר הטעם לחייב ברכת הגפן לרוצה לשתות אחריה הוא, שברכת המזון מהוה סילוק האכילה, ומהסוגיה בחולין למדנו, שאפילו דבר שהוא סילוק אינו מחייב ברכה חדשה אם אפשר לברך ולשתות ביחד. אך בליל הסדר אין הגדה והלל מהוה סילוק אכילה, ולכן אינם מחייבים ברכה חדשה אחריהם, אף שאי אפשר לשתות ולקרוא יחד, וכהסבר זה מבאר גם הרא״ש בקיצור דברים.

ב. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק כשיטה הראשונה המובאת לעיל, שיש לברך על כל כוס ברכת ׳בורא פרי הגפן׳, וכן פוסק הרמ״א משום ׳שכן דעת רוב הגאונים׳, וכן פוסק בעל החק יעקב (סי׳ תעד, סק״ב). המהרש״ל (ים של שלמה חולין, פרק ו סימן י) כותב שעיקר טעם פסיקת הרמ״א הוא מהנימוק הראשון של הרי״ף, שכל אחד מצוה בפני עצמו. כן מבאר מחצית השקל את המגן אברהם המביא רק טעם זה.
המחבר בשלחן ערוך מכריע כדעה השניה שיש לברך רק על כוס ראשונה ושלישית, וכך פוסק בעל פרי חדש, ומוסיף שיש לנהוג כך גם משום ספק ברכות להקל.

ג. ברכה אחרונה על ארבע כוסות. הרי״ד פוסק שסברת רבינא שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, מחייבת ברכת ׳על הגפן׳ לאחר שתיית כל כוס, כשם שסברה זו מחייבת ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ לפני כל כוס. כן מובאת דעה זו במחזור ויטרי (שם) בשם גאונים, ברי״ץ גיאת (עמוד ק) בשם תלמידים, ובשבלי הלקט (שם) בשם רבינו שלמה. כך משמע גם מראב״ן, שבפירושו מזכיר ברכה אחרונה בכוס ראשון ושני, מהנמוק שכל כוס היא מצוה נפרדת. בארחות חיים (ליל הפסח, סימן לד), מובא בשם רבינו אברהם בנו של הרמב״ם שאף הרמב״ם סובר כדעה זו.
הראבי״ה (סימן תקכה עמוד 155 ד״ה ואם חפצו) סובר כדעה זו, אך כותב שאין לברך אחרי כוס שניה, שברכת המזון פוטרתה. כן מובא גם בשבלי הלקט המוסיף הסבר, שלדעה זו כוס שניה נחשבת יין שלפני המזון, הפוטרת בברכה שלפניה יין שבתוך המזון, ושניהם נפטרים מברכה אחרונה על ידי ברכת המזון. הנוקטים שיש לברך ׳על הגפן׳ גם אחר כוס שניה סוברים שברכת המזון אינה פוטרת אף יין שבתוך המזון מברכה אחרונה, וכל שכן יין שלפני המזון. ברם אפשר גם להסביר

בדעתם שיין בתוך המזון נפטר על ידי ברכת המזון, אך יין שלפני המזון צריך ברכה אחרונה.
כדעה זו שיש לברך 'על הגפן' אחרי כוס ראשונה, שלישית ורביעית, סוברים גם בעל מחזור ויטרי (עמוד 277), התוספות (שם), המנהיג (הלכות פסח סימן סא) והמרדכי (שם). לדעת מחזור ויטרי יש להוסיף שאם מתכוון לשתות בין כוס ראשונה לשניה, יש לברך ברכה אחרונה אחר הכוס ששותה, לפני ששותה כוס שניה של סדר ההגדה.
רב שרירא גאון ורב האי גאון (מובאים ברי"ץ גיאת) סוברים שאין לברך ברכה אחרונה אלא לאחר כוס רביעית בלבד, ובזאת פוטרים את כל ארבע הכוסות. אמנם לענין ברכה ראשונה סוברים הם שיש לברך על כל כוס וכוס, כיון שבין הכוסות יש הפסקות שבהן אסור לשתות, אך אין זה נחשב הפסק לענין ברכה אחרונה, כיון שדעתו מלכתחלה היתה לשתות ארבע כוסות. כדרך זו נוקטים הראב"ד (השגותיו על המאור, אות א), הרמב"ן במלחמת ד', בעל המכתם, הריא"ז (הלכה א סימן יד והלכה ג סימן יד), הר"ן (על הרי"ף) ומהר"ם חלאווה. הראב"ד, הר"ן ומהר"ם חלאווה מוסיפים, שאין לומר ששתי כוסות ראשונות נפטרות על ידי ברכת המזון, שאין ברכת המזון פוטרת יין שלפני המזון. בעל העיטור, בעל שבלי הלקט בשם רב בנימין אחיו (שם) והרשב"א בתשובותיו (שם) אף הם סוברים שיש לברך 'על הגפן' רק לאחר כוס רביעית, אך הם כותבים ששתי הכוסות הראשונות נפטרות על ידי ברכת המזון שבסוף הסעודה. בעל המאורות והרא"ש (שם) הסוברים כדרך זו, מביאים את שני הטעמים לפטור שתי כוסות ראשונות מברכה אחרונה. כן פוסקים כדעה זו רבינו תם (מובא באור זרוע שם), ארחות חיים (ליל הפסח, לד), הכל בו (דף יג, ד), המגיד משנה (חמץ ומצה ח, ה), המהרי"ל (יד, ב) והרשב"ץ (ספר יבין שמועה, מאמר חמץ דף לו).
לעומתם, הרי"ף פוסק שיש לברך ברכה אחרונה על כוס שניה ורביעית. גם לדעתו ההפסקים של הגדה והלל שבין הכוסות מחייבים רק ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, ולכן אין לברך אחרי כוס ראשונה ושלישית, אלא שלדעתו ברכת המזון היא הפסק לענין ברכה אחרונה, כיון שנמלך הוא משתיית יין, ולכן הברכה אחר כוס רביעית אינה יכולה לפטור את שתי הכוסות הראשונות. כמו כן, לדעתו אין ברכת המזון פוטרת את היין שלפני המזון, ולפיכך חייב לברך גם לאחר כוס שניה כדי לפטור את שתי הכוסות הראשונות. כך מסבירים את דעת הרי"ף, בעל ההשלמה ומהר"ם חלאווה, המוסיף שאם דעתו לשתות יין אחרי המזון, יש לברך 'על הגפן' לא מיד אחר כוס שניה, אלא סמוך לברכת המזון, כדי לפטור גם יין שלאחר המזון.
בעל המאור מבאר אחרת את דעת הרי"ף. לדעתו, דברי הרי"ף לברך אחר כוס שניה אמורים רק כאשר אין לו יין נוסף על ארבע כוסות ומתייחסים למציאות 'עני' שבמשנה, ועל כן הכוס השניה אינה פוטרת יין שבתוך המזון. אבל אם יש לו יין נוסף שרוצה לשתות בתוך סעודתו, אינו מברך אחר כוס שניה, כיון שהיא פוטרת בברכה שלפניה את היין הנוסף שישתה בסעודתו. במקרה זה, ברכת המזון הפוטרת את היין שבתוך הסעודה, פוטרת גם את היין לפני הסעודה ששתה בשתי הכוסות הראשונות.
שיטה נוספת מובאת ברי"ץ גיאת (שם) בשם מר רב האי (שאינו רב האי גאון) ובטור בשם רבינו חננאל, שיש לברך אחרי כוס שלישית ואחרי כוס רביעית. הוא מבאר ששתי הכוסות הראשונות נפטרות בברכת 'על הגפן' שמברך אחרי כוס שלישית, ובזה דומה שיטתו לראשונים המוביאים לעיל, שברכת המזון אינה פוטרת יין שלפני המזון, ומאידך גיסא אין היא הפסק למנוע מיין זה להפטר בברכה אחרונה שמברך לאחר ברכת המזון. מה שמחייב ברכה גם לאחר כוס שלישית ולא מסתפק בברכה שלאחרי כוס רביעית, צריך לומר שסובר הוא כי הלל הוא הפסק גם לענין ברכה אחרונה. אך עדיין יש לבאר לפי זה, למה לא תהיה ההגדה הפסק בין כוס ראשונה לשניה, ולחייב ברכה גם אחר כוס ראשונה, ושמא יש לומר שכיון שסעודתו מתחילה בכוס של קידוש, הפסק בדברו בתוך הסעודה אינו הפסק.
השלחן ערוך והרמ"א פוסקים, שאין לברך ברכה אחרונה כי אם אחר כוס רביעי.

דף קי: גמרא. ...דההוא גברא דגרשה לדביתהו, אינסבה לחנואה. כל יומא הוה אזיל ושתי חמרא, הוא קא עבדא ליה כשפים ולא קא מהניא לה, משום דהוה מזדהר בנפשיה בזוגא. יומא חד אשתי טובא ולא הוה ידע כמה שתי, עד שיתסר הוה צייל ואיזדהר בנפשיה, מכאן ואילך לא הוה צייל ולא איזדהר בנפשיה, אפיקתיה בזוגא...

כניסה לבית גרושתו

בעל תרומת הדשן (סי' רמג) מדייק מהמעשה המובא בסוגייתנו, שמי שגירש את אשתו ונשאת לאחר מותר להכנס לביתה, ואף לשהות שם שתים או שלש שעות, למרות שאסור להם לדור בקביעות בסמיכות מקום. שהרי מן הסתם סוגייתנו לא דנה בעבריין, שאם כן אין כאן ראיה שניזוק מזוגות, שמא העבירה גרמה, כבמעשה דרבה בר ליואי (לעיל עמ' א) ששתה זוגות וניזק, ואמר רבא שנזקו בא מחמת עבירה ולא מחמת זוגות.
הבית יוסף (אבן העזר, סוף סימן קיט) מביא את דברי תרומת הדשן, וכותב שאין דבריו נראים, וראיתו אינה מוכחת. הט"ז (סקי"ט) מפרש את דברי הבית יוסף, ודוחה את ראית בעל תרומתה דשן, שיתכן שאותו אדם אמנם היה עבריין, ועם זאת מוכיחים ששתיית זוגות מזיקה מכך, שכל יום היה שותה ולא ניזוק ורק באותו יום ששתה זוגות ניזוק.
הרמ"א מביא את שתי הדעות ואינו מכריע ביניהן, וכן ערוך השלחן (סעיף לא) המוסיף שגם המחמיר אוסר רק בשהה שעה או שעתיים ואין שם הרבה מישראל.
בעל חלקת מחוקק (סקכ"ד) פוסק 'לא ידעתי טעם ברור לדברי המחמיר, וראיית המיקל מספקת', וכך פוסק הפרי חדש.
לעומתם הט"ז (שם) כותב שיש איסור גמור להיכנס לבית גרושתו, גם כאשר יש שם אנשים אחרים, ולא היה לרמ"א להביא כלל את דעת בעל תרומת הדשן המתיר להכנס.

דף קיב. גמרא. תנא: אוכלין ומשקין תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל – רוח רעה שורה עליהן.

האיסור להניח אוכלים ומשקים תחת המיטה

לפי המבואר בגמרא, כל המניח אוכלין ומשקין תחת המיטה אפילו מחופין בכלי ברזל - רוח רעה שורה עליהן.
הרמב"ם כותב בהלכה שלא יתן את התבשיל תחת המיטה מפני החשש שיפול בו דבר המזיק, ונראה שסובר שאין לאסור מפני הרוח הרעה, וכשבאים לאסור צריך לנמק זאת בטעם פשוט, ברור ונגלה, ובברכי יוסף (שיורי ברכה יו"ד קטז, ט) מבוארת שיטת הרמב"ם שאין היום רוח רעה שמצויה בינינו.
הראב"ד משיג על הרמב"ם וכותב שהנימוק לאיסור הוא מן הירושלמי ומפני הרוח הרעה, ומקשה מרן הרב זצ"ל בהלכה ברורה על הראב"ד מדוע מביא את הירושלמי ולא את הבבלי בסוגיה שלפנינו.
אמנם ראוי לציין שגם הרי"ף במסכת עבודה זרה (דף י, ב) מביא את ההלכה הזו על פי הירושלמי (במסכת תרומות פרק ח, ג), שם מובאת ההלכה בלשון של איסור, ונראה שזו הסיבה לכך שהרי"ף והראב"ד מסתמכים על הירושלמי ולא על הבבלי שאינו נוקט בלשון של איסור.
יתכן שאף הרמב"ם מסתמך על הירושלמי שנוקט בלשון של איסור ואינו מפרש שזה מפני רוח רעה, וכן כותב בעל מרכבת המשנה בביאור שיטתו, ומוסיף שלשון הירושלמי קרובה יותר לפירוש זה.
לגופם של דברים, נראה שיש נפקא מינא בין הטעמים, וכך מבואר בספר מעשה רקח, והיא כאשר המאכלים מחופים בכלי ברזל, שלפי הטעם שאוסר מפני רוח רעה עדיין האיסור במקומו עומד, בעוד שלפי הטעם האוסר מפני החשש שיפול על האוכל דבר המזיק, הרי ניתן לומר שאין מקום לחשש כשהמאכל מחופה בכלי ברזל.
בעל הדרישה (סק"ז) מסביר שהחשש מפני רוח רעה שייך רק במיטה שישנים עליה, ומבאר שהרמב"ם מתכוין בדבריו למיטה שאין ישנים עליה.
בספר מעשה רקח מבואר שהטעם של רוח רעה שייך רק במשהה את האוכלים תחת המיטה לזמן רב, ומפרש שהרמב"ם מבקש בדבריו לאסור אפילו הנחה לזמן מועט כשאין עדיין רוח רעה. הוא מדייק כדבריו מלשון הרמב"ם שכותב שלא יתן את התבשיל תחת המיטה שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואה, משמע שמתכוין למניח לזמן מועט כשאינו מספיק לראות אם נפל משהו מזיק.
השלחן ערוך כותב את האיסור על פי מה שנראה מסוגייתנו, שלא יניח מפני רוח רעה.
בעל בינת אדם (על חיי אדם כלל סח אות סג) מדייק בלשון הפוסקים שהאיסור שייך רק בתבשיל ולא בדברים חיים, כמו פירות וירקות שאינם מבושלים.
עם זאת הוא מביא שהגר"א היה מקפיד גם על דברים חיים, וכנראה חשש ללשון הנקוטה בסוגייתנו שהאיסור שייך לכל המאכלים.

דף קיב: ציון א. עיין בירור הלכה לנידה יז, א ציון ד.

דף קיג: גמרא. שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן... והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי, כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא, נגדיה לזיגוד. אמר ליה: טוביה חטא וזיגוד מינגד, אמר ליה: אין! דכתיב 'לא יקום עד אחד באיש' ואת לחודך אסהדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה.

איסור עדות יחיד

א. הלאו שמחמתו לוקה. הרשב"ם מפרש (בד"ה שם ובד"ה דכתיב לא יקום), שעד יחידי אינו עובר על לאו של 'לא יקום' כפי שמשתמע מן הסוגיה אלא על 'לא תלך רכיל בעמך'. 'לא יקום' מלמדנו שעד אחד אינו נאמן בעדותו, לפיכך אין דבריו של העד אלא רכילות סתם. נראה שלשיטתו לשון 'לא יקום עד אחד באיש' הוא הוראה לבית דין שלא יקבלו עדותו של עד אחד, והאיסור על העד

הוא משום 'לא תלך רכיל'. כך נראה גם מדברי רבינו יונה (שערי תשובה ג, ריט): 'אבל אם הוא עד אחד... עדותו חינם, לפי שאין סומכין עליו שנאמר "לא יקום..."', לכן מוציא שם רע יחשב'. כך נראה מדברי החפץ חיים (חלק א, כלל ד סעיף ה). רבינו יונה מוסיף שהמלקות הן מדרבנן, ונראה שמפרש הוא כך כיון שהלאו 'לא תלך רכיל' הוא לאו שאין בו מעשה, ואין לוקים עליו מן התורה.

לעומתם, כותב הסמ"ג (לא תעשה ריג): 'ולמדנו מכאן שעד אחד שיודע בחבירו עון דבר שאין ראוי להשביעו, שלא יקום להעיד עליו, ואם קם והעיד עליו לוקה, דשום ביש הוא דקא מפיק עליה, דאמרינן בערבי פסחים... נגדיה רבא לזיגוד, פירוש משום לאו דלא יקום. אמנם אותו מלקות מדרבנן היה, שהרי במסכת סנהדרין למדין מכות מדיני נפשות בגזירה שוה דרשע רשע, ודיני נפשות אין דנין אלא בזמן שסנהדרין נוהגת'. לשיטתו 'לא יקום עד אחד באיש' אינו מכוון לבית דין אלא לעד עצמו, שאסור לו להעיד יחידי על חבירו. מסקנתו היא, שמלקות על לאו זה הן מדאורייתא, ורק בזמן הזה שאין סנהדרין, המלקות מדרבנן. כך מפרשו בעל החפץ חיים בפתיחה (לאוין אות י ובבאר מים חיים). כשיטתו נוקטים גם הרא"ם בספר יראים (סימן רד-רה, ובהרבה אחרונים צוין רמד) ובעל הגהות מיימוניות (עדות ה, א).

הרשב"ץ (בזהר הרקיע על אזהרות לאבן גבירול, דף לח, א) כותב שאיסור זה חל גם על בית דין וגם על העד, ובספרו התשב"ץ (ב, נה) הוא מציין שדווקא אם מעיד בבית דין לוקה, אבל אם מספר לאחרים שלא בבית דין אינו לוקה.

המשנה למלך בספרו פרשת דרכים (דרך מצוותיך פרק ב) מקשה על הסמ"ג, כיצד יתכן שלוקה על לאו זה, והרי הוא לאו שאין בו מעשה.

בעל ווי העמודים על ספר יראים (והובאו דבריו בתועפות ראם שם) מפרש שכוונת בעל הסמ"ג והרא"ם היא לומר שהמעיד יחידי לוקה משום שמוציא שם רע ולא משום 'לא יקום', ובמוציא שם רע אמר בפירוש 'ויסרו אותו' שלוקה למרות שהוא לאו שאין בו מעשה. בעל מעין חכמה (הובאו דבריו בתועפות ראם שם) מוסיף הסבר שאילולי הלאו 'לא יקום', היה מקום לחשוב שעד יחידי לא עובר על לאו של מוציא שם רע, כיון שראוי לצרפו לעד שני, אך לאחר שהתורה אסרתו מלהעיד יחידי, דבריו הם בגדר לשון הרע.

תירוצם קשה, שכן מלקות במוציא שם רע שייכות דווקא לטענת 'לא מצאתי לבתך בתולים' ועוד תנאים רבים, שרק בהתקיימות כולם קיים דין מלקות במוציא שם רע, אבל אדם המוציא שם רע על חבירו, אין בו דין מוציא שם רע ואינו לוקה. כמו כן, מפשט לשון הסמ"ג והרא"ם 'נגדיה רבא לזיגוד פירוש משום לאו דלא יקום' נראה שהמלקות באות על לאו זה ולא על הוצאת שם רע, וכך מפרש בעל החפץ חיים (שם) בדעת הסמ"ג.

יש להעיר שבין לפירוש רשב"ם ובין לפירוש הסמ"ג, אסור לעד אחד להעיד יחידי בבית דין ואף אסור לו לספר מחוץ לבית דין, שאז עובר הוא על 'לא תלך רכיל'. המחלוקת ביניהם היא, אם על עדות בבית דין לוקה מדאורייתא או לא.

ב. שיטת ההלכה. מדברי הרמב"ם משמע שאיסור 'לא יקום' מוסב על בית דין, שלא לפסוק על פי עד אחד, ושלא כדעת הסמ"ג שהאיסור הוא על העד.

הרמב"ם אינו מפרש את דינו של העד, ונראה שהוא מסביר בסוגיה כדעת הרשב"ם, שהאיסור על העד הוא משום 'לא תלך רכיל', ואיסור זה מפורש בהלכות דעות (פרק ז) ובספר המצוות (לא תעשה שא) שכולל איסור הוצאת שם רע, וכך משמע גם מדבריו בספר המצוות (לא תעשה רפח). כך מבינים בדעתו בעל המשנה למלך (דרך מצוותך שם), תועפות ראם (שם) והחפץ חיים (פתיחה שם).

יש להעיר, כי לדעת הרמב"ם אינו לוקה על איסור זה (דעות ז, א). נראה שלדעתו המלקות הנזכרות בסוגייתנו אינן אלא הוראת שעה. גם מהמאירי בסוגייתנו נראה שאין מלקות על עדות יחידי.

הרמ"א מזכיר את האיסור על העד להעיד יחידי, ואינו מפרש אם האיסור הוא מטעם 'לא יקום' או משום 'לא תלך רכיל', וכיון שאין דין מלקות בזמן הזה, אין הוא מתייחס כלל לחיוב מלקות.

אך מדברי הנודע ביהודה (מהדורא קמא, אורח חיים, לה, ד"ה אמנם), נראה שיש מלקות מדברי סופרים על עדות יחידי.

לענין עדות יחיד להפריש מאיסור, עיין בירור הלכה לקידושין סו, א ציונים ג. ד.

דף קיג: גמרא. שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן... והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי... אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב: מותר לשנאתו, שנאמר 'כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו'... אלא פשיטא שונא ישראל. ומי שריא למסניה, והכתיב 'לא תשנא את אחיך בלבבך'... אלא לאו כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה. רב נחמן בר יצחק אמר: מצוה לשנאתו, שנאמר 'יראת ה' שנאת רע'.

איסור 'לא תשנא'

א. גדרי ההיתר כלפי עוברי עבירה. מן הסוגיה משמע שהפסוק 'לא תשנא' אמור רק במי שלא עבר עבירה. שכן על השאלה 'ומי שריא למסניה והכתיב לא תשנא' התשובה היא שמותר ואף מצוה לשנוא אדם שעובר עבירה.

כך פוסק רב אחאי גאון בשאילתות (פרשת וישב שאילתא כז): 'ודאסיר למשנייה, היכא דקא נהיג כשורה. אבל לא נהיג כשורה, שרי למשנייה', ומוסיף שמותר אף לעשות בו מעשה ולהכותו.

הרא"ם בספר יראים (מצוה קצה) כותב, שכאשר מדובר באדם שחטא 'בדבר שהוא ראוי להשנא רשאי אתה לשנאתו אז, ואינה שנאת לב אלא שנאה הנראית לעינים... ומנין שבאדם שאינו הגון לא הזהירה תורה, דכתיב "לא תשנא את אחיך" ואחוה במצוות בעינן כדאמרינן בהחובל...'. בעל תועפות ראם (אות ד) מפרש שהרא"ם סובר כדרכו של בעל השאילתות, ודבריו 'ואינה שנאת לב אלא שנאה הנראית לעיניים', כוונתם שלא שנאת לב בלבד מותרת אלא אפילו שנאה הנראית לעיניים מותרת בעובר עבירה. כך נראה גם מהמשך דברי הרא"ם, המוכיח מהמילה 'אחיך' שפירושו אחיך במצוות, שאם אינו אחיך במצוות אין בו איסור של 'לא תשנא'.

ברם, הרא"ם ממשיך שבאדם שעוד לא הוכיחוהו, על אף שמותר להראות שנאתו, יש להוכיחו בצורה שלא יביישו, ונראה שכל שכן שיהיה אסור להכותו. בזה חולק הרא"ם על בעל השאלתות, שלפי הנראה אינו מבחין כלל בין הוכיחו לבין לא הוכיחו, ועיין בהמשך הסבר נוסף לדעת הרא"ם.

בערכין (טז, ב) מובאת ברייתא: 'תנו רבנן, "לא תשנא את אחיך בלבבך". יכול לא יכנו ולא יסטרנו ולא יקללנו, תלמוד לומר "בלבבך", בשנאה שבלב הכתוב מדבר'. בעל השאילתות (שם) מסביר לשון זו, 'למימרא דשנאה בעלמא קאסר רחמנא, ואף על גב דלא קעביד מידעם'. הנצי"ב בהעמק שאלה (אות ג) מפרש את דבריו שהפסוק 'לא תשנא' מתייחס לאדם כשר, ובא ללמד שלא רק הכאה אסורה אלא אפילו שנאה בלב ללא מעשה. הסבר זה בברייתא הוא בהתאם לסברת בעל השאילתות, שהפסוק 'לא תשנא' עוסק רק באדם כשר.

ברם, רש"י בערכין (בד"ה לא יכנו) כותב 'על דבר תוכחה'. מדבריו משמע, שהברייתא עוסקת באדם שעבר עבירה וראוי לתוכחה. הפסוק 'לא תשנא את אחיך בלבבך', מלמדנו שאף אדם כזה אסור לשנוא אותו בלב ומותר רק להכותו כדי להוכיח על העבירה. כך מפרש גם הקרבן אהרן על תורת כהנים (קדושים ד, ח), ונמצא לשיטתם שהצווי 'לא תשנא', חל אף על עבריין שאין היתר לשנאותו שנאת לב, והדברים נראים כסותרים את סוגייתנו.

הנצי"ב בהעמק שאלה (שם) מיישב שסוגייתנו עוסקת בעובר עבירה שכבר הוכיחו ולא קבל תוכחה, שמותר ומצוה לשנאותו, אפילו שנאת לב. אך עבריין שטרם הוכיחוהו, אין לשנאותו שנאת לב, והוא הדין של הברייתא בערכין. נראה שהוא מפרש את הפסוק 'לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך' כצווי אחד, שפירושו לא תשנא משום שביכולתך להוכיחו. אך אם כבר הוכיחוהו ולא קבל, מותר לשנאותו.

הנצי"ב מפרש שגם בעל הסמ"ג (לא תעשה ה) ובעל הגהות מיימוניות (דעות ו סק"א) סוברים כדרך זו, שעבריין שלא הוכיחוהו אסור לשנוא בלב, ומותר לשנוא בלב רק עבריין שהוכיחוהו ולא קבל תוכחה. הנצי"ב מוסיף, שאף לדעת הסמ"ג מותר להכות את העבריין כדי להוכיחו.

הגר"י פערלא (בפירושו לספר המצוות לרב סעדיה גאון, עשה יט, דף קלה) מפרש שאף הרא"ם סובר כרש"י להבדיל בין חוטא שהוכיחוהו לחוטא שטרם הוכיחוהו. דבריו 'ואינה שנאת לב אלא שנאה הנראית לעיניים' פירושם שאסור לשנאותו בלבד, ומותר רק שנאה הנראית לעיניים כדי להוכיחו, ומדובר בחוטא שטרם הוכיחו אותו. בחוטא שאינו מקבל תוכחה כותב הרא"ם שאינו בכלל האיסור 'לא תשנא', כיון שאינו אחיך במצוות, ולכן מותר לשנאותו אף שנאת לב. ברם אם טרם הוכיחו את החוטא, אין להוציאו מכלל 'אחיך במצות' שמא יחזור בו כאשר יוכיחוהו.

הסמ"ק (סימן יז) כותב: 'שלא לשנוא את חבירו דכתיב "לא תשנא..."', שמזהיר אותנו על אותו שמותר לשנאותו כגון אם עבר עבירה, אפילו הכי אסור לשנאותו בלבו להראות לו פנים יפות, אלא יראה לו שנאתו'. לכאורה, לדבריו פירוש הפסוק הוא, שעובר עבירה שמותר לשנאותו, יש לגלות את השנאה ולא להסתירה בלב. בעל תועפות ראם (שם) ודינא דחייא (על הסמ"ג, לא תעשה ה) מבארים, שאין בעל הסמ"ק מבחין בין מקבל תוכחה לזה שאינו מקבל תוכחה כדרך שמבדיל רש"י, אלא סובר שבשניהם שנאת הלב אסורה. לפי זה מסביר בעל דינא דחייא שבתשובה 'אלא לאו כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה', יש לפרש שמראה שנאתו בגלוי, שאין זה 'בלבבך', אמנם לפי זה העיקר חסר מן הספר.

הגר"י פערלא (שם) מפרש שאף הסמ"ק סובר כרש"י, שאיסור שנאה בלב הוא רק לפני תוכחה, אך ברשע גמור שהוכיחו ולא קבל, מותר לשנאותו אף בלב.

התוספות (בד"ה שראה בו), מקשים מדברי הסוגיה בבבא מציעא (לב, ב) הקובעת שיש להעדיף 'טעינה' לשונא לעומת 'פריקה' לאוהב, כדי לכוף את יצרו. כיון שסוגייתנו קובעת שיש מצוה לשנוא, למה שייך כפיית יצר? ומתרצים 'ויש לומר כיון שהוא שונאו, גם חבירו שונא אותו דכתיב 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם' ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה'. מדבריהם משמע שגם באדם שמצוה לשנאתו, אין היתר לשנאתו בשנאה גמורה. המהר"א שטיין בהגהותיו על הסמ"ג (עשין פא) כותב, שאף דברי התוספות והרמב"ן, המסבירים (בב"מ שם) שלא דנו בשונא של הפסוק, הם למעשה כדברי התוספות אצלנו, שגם השנאה הגמורה שהיא בנוסף לשנאה המותרת, אינה בגדר שונא של הפסוק.

נראה לפרש את דבריהם על פי דברי הגרש״ז בעל התניא (פרק לב), שבעוברי עבירה מצווה לשנוא את הרע שבהם, אך יש לאהוב אותם מצד הטוב הגנוז בהם, וכך כותב הגר״ש גורן בספרו תורת המועדים (עמוד 47) בשם מרן הרב זצ״ל בפירוש דברי התוספות.
לדרך זו אפשר לפרש דברי רש״י, בלי הבחנתו של הנצי״ב בין עבריין שטרם הוכיחוהו לעבריין שהוכיחוהו. כי הסוגיה בערכין האוסרת שנאה בעבריין, כוונתה שאסור לשנאותו שנאה גמורה ומותר להכותו רק ׳על דבר תוכחה׳, משום שהכאה זו באה מתוך שנאת העבירה שבו, ובסוגייתנו המתירה לשנוא עבריין, הכוונה לשנוא את העבירה שבו.
ברם, מדברי השיטה מקובצת בבבא מציעא (לג, א ד״ה תא שמע) עולה שיש להסביר את דברי התוספות בצורה אחרת. תשובת התוספות בסוגייתנו להסביר ענין כפיית היצר, מובאת שם בשם תלמיד רבינו פרץ, והשיטה מקובצת מזהה את דבריהם עם תשובה שהוא מביא בשם תוספות, בה כתוב שעל אף שמותר לשנוא, צריך לכוף את יצרו כדי לא לגלות את השנאה, כדי לא להביא לידי שנאה רבה וקטטה גמורה. לדרך זו מותר לשנוא את העבריין שנאת לב, אך אסור לגלות את השנאה כלפי חוץ.

ב. שיטת ההלכה. מדברי הרמב״ם (בהלכות רוצח) ומחבר השלחן ערוך, משמע שהיתר שנאה הוא רק בעובר עבירה שהתרו בו ולא חזר בו, וזה כדרכו של רש״י והסמ״ג, ושלא כדברי בעל השאילתות.
החפץ חיים בספרו אהבת חסד (בסופו, מרגניתא טבא, יז) מביא בשם מהר״ם לובלין כשיטת רש״י, שדווקא אם הוכיחו ולא קבל מותר לשנאתו. על פי זה פוסק הוא, שיש להזהר מלאו של ׳לא תשנא׳ אף ברשע גמור, כל זמן שלא הוכיחו, ובדור הזה אין מי שיודע להוכיח.

דף קיג: גמרא. אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מהו למימרא ליה לרביה למשנייה? אמר ליה: אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי לימא ליה ואי לא, לא לימא ליה.

היתר ספור לרבו

המאירי כותב ׳מותר לשנאתו ולהשניאו למי שסומך על דבריו ומאמין בו׳, ונראה שמותר לספר לכל אדם שהוא משער שיאמין לו. אך החפץ חיים (חלק א, כלל ד, באר מים חיים אות כח) כותב שההיתר הוא לספר לרבו דווקא, וכפשט הסוגיה, כיון שהוא איש צנוע וחכם, ברור שלא ימשיך לשנוא את החטא לאחר שיחזור בתשובה, וכן אפשר לסמוך עליו שלא יספר לאחרים. מה שאין כן בסתם אדם.
החפץ חיים (חלק א כלל ד אות ה, ובבאר מים חיים שם) מקשה על סוגייתנו, שאפילו אם הוא נאמן על רבו כשנים, איסור קבלת לשון הרע קיים גם אם שומע משנים ויותר. הוא מישב שכוונת הדברים אינה לשני אנשים סתם אלא לשני עדים, ואם מהימן על רבו כשני עדים שמעידים בבית דין, מותר לרב לשנאותו. הוא מוסיף (חלק א כלל ז, באר מים חיים אות ז) שכך סובר גם רבינו יונה (שערי תשובה ג, רכ), ומדייק בלשונו ׳אם ידע כי יאמינו דבריו כדברי שני עדים׳.
להלכה מסיק הוא (חלק א כלל ז, באר מים חיים אות יב) שאין לסמוך על היתר זה בימינו ׳דלא שייך השתא כלל האי דינא דמהימן ליה כבי תרי, בכל גווני אסור לקבל, ורק לחוש בעלמא מותר׳. מקורו במהרי״ק בתשובותיו (סימן פב) המביא ראיה מן הסוגיה בכתובות (פה, א) שרבא לא האמין לרב פפא, שעל מנת להאמין לא מספיק שיהיה מוחזק כאדם כשר והגון, אלא שהשומע מכיר אותו וסומך עליו בכל דבריו שלא משקר ולא מגזים. החפץ חיים מסיים, שאין לומר שאיסור קבלת לשון הרע יהיה יותר קל לענין זה, מאשר לאסור אשה על בעלה, הדין שדן בו המהרי״ק (חפץ חיים חלק ב, כלל ו ובאר מים חיים אות יב).

דף קיג: ציון ו. עיין בירור הלכה לסנהדרין סה, ב ציון ז. ולדף סז, א ציון ח.

דף קיד. משנה. הביאו לפניו מטבל בחזרת...

טיבול ראשון

א. הטיבול בחרוסת. רב עמרם גאון (חלק א, סדר הגדה, לח, ב) ורבינו סעדיה גאון (עמוד קלו) כותבים סתם שהטיבול הראשון בכל מיני ירקות טובל בחרוסת. המאירי כותב שיתכן שלדעתם רבי אלעזר ברבי צדוק, האומר חרוסת מצוה והלכה כמותו, פירושו שכל הטיבולים הנעשים בתוך הסדר, יעשו בחרוסת, זכר לטיט. אך אף אם נאמר שרק בטיבול שני מצוה בחרוסת, מכל מקום צריכים חרוסת בטבול ראשון להמית את הקפא. כן מובא בב״ח (סי׳ תעג, ד״ה ומ״ש וכתב רב עמרם) בדעת רב עמרם, שיש קפא אף בשאר ירקות והחרוסת ממיתו.
אמנם, במשנה מוזכר רק בסיפא, שמביאים לפניו חרוסת יחד עם המצה והמרור. אך הר״ן מסביר, שברישא, אף על פי שהביאו לפניו חרוסת, לא צריכה המשנה להזכיר זאת, משום שעיקר המצוה היא לאכול בטיבול ומטבל ׳במה שנהגו, שהיינו בחרוסת׳, ורק בסיפא שאינו צריך עכשיו לחרוסת עד אחר ההגדה, ואף על פי כן מביאים לפניו משום היכר תינוקות, בזה מדגישה המשנה ׳הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת׳.
כשיטה זו, שטיבול ראשון בכל מיני ירקות הוא בחרוסת, סוברים הרי״ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד קב), רש״י (ספר הפרדס, הלכות פסח עמוד מט; ספר האורה, סדר הפסח עמוד 102, בסידורו סימן שפ), מחזור ויטרי (סימן סט, עמוד 284), בעל שבלי הלקט (סדר הפסח, סימן ריח דף צב, ב), הארחות חיים (ליל הפסח, סימן טז), בעל הכלבו (פסח דף יב, א), האבודרהם (סדר ההגדה, עמוד ריט) בשם הגאונים ורוב המפרשים, בעל הגהות מיימוניות (הלכות חמץ ומצה ח, ב) בשם מהר״ם מרוטנבורג וכן דעתו, ובמנהיג (הלכות פסח סימן ס) כתוב ׳כך מנהג כל גבול ישראל בכל ספרד ובכל פרובינצא וברוב צרפת׳.
במחזור ויטרי (סימן ס, עמוד 279) מובאת דעה שמעיקר הדין, אפשר לעשות טבול ראשון בכל משקה, אלא שנהגו לטבל דווקא בחרוסת, מאחר שמקיימים בו מצוה של טבול שני, גם טבול ראשון יעשה בו. יתכן שהגאונים והראשונים שמזכירים חרוסת בטבול ראשון סוברים כמותו, ושלא כהסבר המאירי והב״ח שטבול בחרוסת הוא הכרחי משום קפא. על פי זה יובנו דברי מהר״ם חלאווה בדעת הרמב״ן, שעיקר הטיבול נעשה בחרוסת, אבל כיון שהוא בא רק משום קפא, הרשות בידו לטבל גם בחומץ.

ב. הטיבול בחרוסת רק כאשר אוכל חזרת. התוספות (בד״ה מטבל) מבחינים בטיבול ראשון בין חזרת לשאר ירקות. לדעתם, אם אוכל חזרת, צריך לטבלה בחרוסת משום קפא, אבל בשאר ירקות שאין בהם קפא, אין צריך טבול בחרוסת דווקא אלא יטבלם בחומץ או במי מלח. כל שכן לרבי אלעזר ברבי צדוק האומר חרוסת מצוה, המצוה היא רק במרור בטיבול שני, אבל לא בטיבול ראשון שהוא רק משום היכר לתנוקות, וכך מובא גם במהרי״ל (הלכות הגדה דף יד, א) בשם רבינו שמחה.
עיין עוד בבירור הלכה לקמן (ציון ד) בשאלה האם רבי אלעזר ברבי צדוק, הסובר חרוסת מצוה, סובר שיש גם משום קפא או לא, ונפקא מינא לשיטה זו בלוקח חזרת לטיבול ראשון: אם יש בחרוסת רק משום מצוה, אפשר לטבול במי מלח בטבול ראשון, שכן לתוספות ליכא מצוה רק בטבול שני, אך אם יש גם משום קפא צריך לטובלו בחרוסת.
גם הרשב״ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ דף לה, ב) סובר שאם אוכל חזרת בטבול ראשון טובלו בחרוסת, אך מטעם שונה. הוא סובר שבמציאות כזו יוצאים ידי חובת מרור בטבול ראשון (עיין בירור הלכה לקמן דף קטו, א, ציון א), ומאחר שפוסק כדעת רבי אלעזר ברבי צדוק שחרוסת מצוה, חייב לטבול בחרוסת את הטיבול הראשון שיוצא בו חובת מרור.

ג. טיבול בחומץ או במי מלח. רשב״ם (בד״ה מטבל בחזרת), כותב ׳והאי טיבול לאו בחרוסת הוא, כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת, מכלל דעדיין לא הביאו׳, וכן כותב ר״י מלוניל. מבאר בעל המנהיג (סימן ס) שטיבול ראשון יעשה בחומץ או מי מלח, שאף הם מועילים לקפא הנמצא, לדעתו, בכל הירקות, ורק בטיבול שני צריך חרוסת, כדעת רבי אלעזר ברבי צדוק שחרוסת מצוה. כן היא דעת ר״ת, כמבואר כמנהיג ומהר״ם חלאווה, וכן דעת האור זרוע (הלכות פסחים נט, ב). כן פוסק הטור שטיבול ראשון בחומץ בין בחזרת בין בשאר ירקות.
בשיטה זו הסוברת שהטיבול המוזכר במשנה אינו בחרוסת, חלוקים הראשונים: בעל הגהות מיימוניות כותב בשם מהר״ם ׳מה שכתב ר״ת שאינו בחרוסת, פירוש שאין צריך, אבל אם רוצה הרשות בידו׳, וכן כותב תלמיד הרשב״א במפורש, שטובלים בכל דבר ולאו דווקא חרוסת. כך כותב גם הרוקח (הלכות פסח, סימן רפג, עמוד קנג) שמטבל ביין או בחרוסת, וכן משמע מרבינו פרץ בהגהות סמ״ק (קמד סק״ב), וכן כתוב בארחות חיים (שם) ובכלבו (יב, ב) בשם הר״י מקורביל והר״פ, וכן דעת מהר״ם חלאווה (קיז, ב).
אך האור זרוע (שם) כותב, שאסור לטבל בראשון בחרוסת, שדומה ׳כאילו בועל ארוסתו׳. גם הרא״ש וארחות חיים (שם) כותבים בשם ר״ת, שאסור לאכול חרוסת בטבול ראשון, אך מטעם אחר: ׳בשעת טיבול המרור שהוא טיבול של מצוה, ראוי לטבל בו ולא ראשונה, דלאחר שמילא כרסו ממנו, יביאנו למצוה׳. כן כותבים גם בעל הגהות מיימוניות וארחות חיים בשם ספר התרומה. אך בהגהות מיימוניות מקשה לטעם זה, שיש להבדיל בין מצה הבאה היא עצמה למצוה, ובזה שייך טעם ׳מילא כריסו׳, לבין חרוסת שבא יחד עם מצוה אחרת.
האגור (סימן תת) כותב: ׳ובעל האגודה נהג ליתן מעט חרוסת בחומץ בטיבול ראשון׳, וכעין זה כתוב במגדל עוז (חמץ ומצה ח, ח): ׳וערב לי קבלתנו שבספרד, שאנו מרככין החרוסת בחומץ דאיכא תרתי׳. נראה שכוונתם שדרך זו הולמת כל הדעות, פרט לסוברים שבטיבול ראשון אסור לטבול בחרוסת.

ד. אין מטבלין בשום משקה. לעומת השיטות המובאות לעיל שיש לטבול בפועל את הירק הנאכל בתחילת הסדר, מביא המאירי בשם יש מפרשים ש׳מטבל׳ המוזכר במשנה פירושו ׳מטפל׳, ׳כלומר מיטפל בחזרת ולא טיבול ממש, שהרי אחריה אמר הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת׳. כן כותבים גם הר״ן בשם רש״י (אך ברש״י לפנינו מפורש שמטבל בחרוסת), רבינו דוד ומהר״ם חלאווה בשם רשב״ם. אמנם ההסבר ׳מטבל - מטפל׳ אינו ברשב״ם לפנינו, אך אפשר להסביר שדבריו שאין טובלין בחרוסת, כוונתו שאין טובלים כלל, ומה שמסביר לשון

'טבול' - 'לפי שכל מאכלם היה על ידי טיבול', בא לנמק למה במשנה קוראים לאכילה טיבול, אך אין הכוונה שטובלים ממש.
לפי שיטה זו אין צריך כלל טיבול לא בחרוסת ולא בחומץ או במי מלח, בין אם אוכל חזרת, בין אם אוכל שאר ירקות. מהר"ם חלאווה מסביר שגם בחזרת בטיבול ראשון אין להצריך טיבול משום קפא, שהקפא אינו סם המות שימית את האדם באכילה אחת, ובטיבול השני יטבול בחרוסת.
כשיטה זו נוקט גם בעל העיטור (הלכות מצה ומרור קלג, ד) המוסיף שבימינו כיון שהחרוסת מונחת לפניו כבר בזמן אכילת כרפס, שלא כנהוג בזמן המשנה, נוהגים לטבל בחרוסת ואין בזה איסור, ושמא יש להסביר כך גם בדעת שאר הראשונים כאן.
המאירי והר"ן מוסיפים להקשות מהסוגיה לקמן (קטו, ב), האומרת 'נטל ידיו בטיבול ראשון צריך ליטול ידיו בטבול שני', ואם נפרש טיבול מלשון אכילה, נטילת ידיים למה באה. ברם, המאירי (קטו, ב) מביא שיש מפרשים שרק בטיבול שני צריך נטילת ידיים, ומה שמשמע שצריך נטילת ידיים גם בטיבול ראשון, 'פירושו שהיו ידיו מלוכלכות'.

ה. שיטת ההלכה. הרמב"ם בפירוש המשנה (על פי תרגומו של הרב קאפח) כותב, 'ומטבל כמו ומטפל, כלומר יתעסק באכילת הירקות', ולכאורה משנתנו אינה עוסקת בטיבול במשקה כלל. אך הרמב"ם כותב שם בתחילת המשנה 'ואחר כך יאכל איזה ירק שיזדמן אחרי שיטבלנו בחרוסת', משמע שהוא מצריך טיבול בחרוסת בכל ירק כשיטת הגאונים ורש"י, וכן פוסק הוא להלכה ב"יד החזקה'.
נראה, שפוסק כרבי אלעזר ברבי צדוק וכהסבר המאירי בדעתו, שדבריו 'חרוסת מצוה' מוסבים על כל הטיבולים המוזכרים במשנה, ומה שכותב הרמב"ם שפירוש 'מטבל' הוא 'מטפל', לא בא לומר בזה שאין צריך טיבול כלל בעת אכילת הירקות, כוונתו היא רק ליישב את הקושי הלשוני במשנה 'מטבל בחזרת' ולכאורה צריך היה לומר 'מטבל בחרוסת', וזו הבעיה שעליה עומדים רש"י, רשב"ם ותוספות, אלא שהם פירשוהו בדרך אחרת.
מרן המחבר בשלחן ערוך פוסק, שאת הכרפס מטבלין בחומץ, ובבית יוסף מוסיף, שגם אם אוכל חזרת בטיבול ראשון, מטבל בחומץ. הוא מנמק את פסיקתו 'כיון דכי מטביל בחומץ, לכולי עלמא שפיר דמי, ובטיבול דחרוסת חולקים כמה גדולים, טיבול בחומץ עדיף...', ונראה שכוונת דבריו היא שגם לסוברים טיבול ראשון בחרוסת, אין מניעה לטבול בחומץ ומי מלח, וכמובא במהר"ם חלאווה בשם הרמב"ן.
הפר"ח מביא בדעת המחבר שאם אין חומץ או מי מלח, יעשה טיבול ראשון בחרוסת, שאין בזה איסור.

דף קיד. משנה. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין.

גמרא. (קיד, ב): מאי שני תבשילין? אמר רב הונא: סילקא וארוזא. רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא... חזקיה אמר: אפילו דג וביצה שעליו. רב יוסף אמר: צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח, ואחד זכר לחגיגה. רבינא אמר: אפילו גרמא ובישולא.

שני תבשילין שבליל הסדר

א. שני התבשילין וצורת הכנתם. רב יוסף מחייב שני תבשילים משני מיני בשר, ונותן טעם לדבריו 'אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה'. ר' דוד, והר"ן (כד, ב, בדפי הרי"ף) מבארים שכל האמוראים מודים ששני התבשילים הם זכר לפסח וחגיגה, אלא שרב יוסף סובר שכיון ששני התבשילים הם זכר לשני קרבנות, צריך שני מיני בשר, ושאר האמוראים מקילים, וכדרך שתבואר לקמן.
רב יוסף מחייב ששני התבשילים יהיו בשר. לדעת רב הונא ברור, שהתבשילים אינם צריכים להיות מיני בשר. רשב"ם (ד"ה סילקא), התוספות (ד"ה סילקא) והר"ן (שם) כותבים כי לרב הונא המתיר סילקא וארוזא, כל שכן שאפשר להביא שני מיני בשר. אמנם הרש"ש (ד"ה רש"י) כותב שאילולי דברי הראשונים יש לומר שלדעת רב הונא אין להביא בשר, מחשש שיראה כאוכל קדשים בחוץ.
בדעת רבינא שמתיר גרמא ובישולא, נחלקו הראשונים, האם קולתו היא רק לגבי צורת הבישול, כדלקמן, או גם לגבי הצורך בבשר.
מדברי בעל האור זרוע (דף ס, א) נראה שגם לרבינא שני התבשילים צריכים להיות מבשר, קולתו היא רק לגבי צורת התבשיל, שכן את המנהג שלוקחים זרוע וביצה (עיין לקמן) תלה בדווקא בדעתו של חזקיה. הר"ן כותב בדעת רבינא 'שבישרא מיהא בעינן', ויתכן שדעתו כדעת האור זרוע. אמנם הפרי חדש (תעג, ד) והגר"א (תעג, ד) כותבים כי לדעת הר"ן, רבינא סובר שמספיק מין בשר אחד. לעומתם הב"ח (תעג, ד"ה א' זכר) סובר שרבינא מיקל מכל שאר האמוראים, ומכאן שלדעתו רבינא אינו מצריך כלל בשר. 'גרמא ובישולא' הם רק דוגמה, ועיקר חידושו להקל בצורת התבשיל.
לדעת חזקיה, המתיר דג וביצה, ברור שאין צורך ששני התבשילים יהיו מיני בשר. אמנם הר"ן כותב כי אפשר שחזקיה לא יתיר סילקא וארוזא, כיון שלדעתו מכל מקום צריך שמין אחד מהשנים יהיה בשר, אלא שלענייננו דג נחשב כבשר, וכפי שנחשב כבשר גם לענין נדרים. כן נראה מהאור זרוע. אך בתחילת דבריו, הר"ן מבאר שחזקיה כלל לא מצריך בשר, וחידושו הוא להקל בצורת התבשיל (וכן דעת הרש"ש שחזקיה לא מצריך בשר כלל).
רב יוסף ורב הונא מחייבים שני מינים נפרדים: מהר"ן בתחילת דבריו נראה שחזקיה מקיל מרב הונא ומתיר גם דג וביצה שעליו הדומים יותר למין אחד, אך הרש"ש (ד"ה אפילו) כותב, כי מאחר שחזקיה הוא בן דור קודם לרב הונא, אין לפרש שבדבריו הוא מתייחס לרב הונא, אלא כל אחד מהם מתייחס בנפרד למשנה המחייבת שני תבשילים, ושניהם מחדשים שאין צורך דווקא בבשר. אך גם רב הונא מודה שדג וביצה שעליו נחשבים כשני תבשילים, שכן משנה מפורשת היא (ביצה פרק ב) שדג וביצה הם שני תבשילים.
רבינא מחדש שגרמא ובישולא דהיינו עצם המבושל במרק, נחשב כשני תבשילים. במחזור ויטרי (סימן סט), בסדור רש"י (סימן שפג) ובפרדס (עמ' עט) נלמד מדברי רבינא, שאם אפשר להביא עצם במרקו, ודאי שאפשר להביא מין אחד כשאחד צלי ואחד מבושל. מדברי האור זרוע נראה שמרבינא ניתן ללמוד חידוש גדול יותר, שאם מביא שתי זרועות ששתיהן צלי נחשב כשני תבשילים, שכן כותב שיביא שתי זרועות אחד צלי ואחד 'אפילו' מבושל, משמע שגם אם שתיהן צלי יצא.

ב. פסיקת ההלכה. המאירי פוסק כרב יוסף שצריך שני מיני בשר. לעומתם הרשב"ץ (מאמר חמץ לח, ב) פוסק כרב הונא, וכן נראה מדברי בעל האור זרוע הכותב 'קיימא לן שהלכה כרב לגבי תלמידו עד רבא או רב אשי', ונראה שכוונתו לפסוק כרב הונא שהוא רבו של רב יוסף. כן נראה מהטור הכותב שאפשר להביא איזה שני מינים שירצה. מדבריהם אין לדעת האם דג וביצה או גרמא ובישולא יחשבו כשני תבשילים, כי יתכן שצורת בישול כזו נחשבת כמין אחד.
רבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד, דף מג, ג) מביא מסוגייתנו שלוש דעות ואינו מזכיר סילקא וארוזא. יתכן שלדעתו צריך לפחות מין אחד שיהיה בשר, אך לענייננו דג נחשב כבשר. הראבי"ה (סימן תקכה, עמ' 162) וריא"ז (ג, ג) מביאים את דעת רבינא, וכן אפשר להביא דג וביצה, ואין מזכירים סילקא וארוזא. נראה שמצריכים מין בשר אחד, ומסכימים לסברת חזקיה שדג נחשב כבשר. אך מאחר ששינו את לשון הגמרא ולא כתבו 'דג וביצה שעליו', יתכן שלדעתם צריך דווקא דג וביצה נפרדים ושלא כחזקיה. הסמ"ג (עשין מא) פוסק כרבינא. הפרי חדש מחייב מין אחד בשר כרבינא שהוא בתראה, ואינו מציין מה דעתו לגבי דג וביצה, ויתכן שאין להביאו כי אינו נחשב כבשר. אך הב"ח בהסבירו את דברי הטור שאפשר להביא איזה מין שירצה. כותב שהם כרבינא המיקל מכל הדעות. לפי זה כל שכן שמותר להביא סילקא וארוזא, וכך מפרש הוא בדעת רבינו ירוחם והסמ"ג, ומבאר שלא הוצרכו להזכיר בפרוש שמותר להביא סילקא וארוזא, מאחר שהתירו להביא גרמא ובישולא. רב עמרם גאון בסידורו (לח, ב), הרי"ף והמאורות מביאים בדבריהם את ארבע הדעות, ונראה שפוסקים הם להלכה, שיביא איזה מין שירצה.
בעל העיטור (מצה ומרור קלג, ג) כותב שנוהגים להביא את שני התבשילים אחד זרוע ואחד ביצה. מנהג זה מביאים גם רבינו מנוח (חמץ ומצה ח, א), בעל המכתם, ארחות חיים (ליל הפסח, יב), כל בו (סימן נ, דף יב, א), הטור, האבודרהם (עמ' ריז), מהרי"ל (סדר הגדה יג, ב) והרשב"ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ לו, א).
ראשונים אלו מביאים טעמים שונים מנהג זה. אך לענין פסק מוכח שהם פוסקים שלא כרב יוסף, שהרי אין מצריכים שני מיני בשר. אך אין להוכיח ממנהג זה כמי משלש הדעות האחרות הם פסקו, ועיין עוד לקמן בשיטת המחבר.

ג. צלי ומבושל. בהסבר דעת רב יוסף המחייב שני מיני בשר, כותבים רבינו חננאל, הרי"ף, המנהיג (סימן פה), ריא"ז והמאירי, שצריך שאחד יהיה צלי זכר לפסח, ואחד יהיה מבושל זכר לחגיגה. האור זרוע מבאר, שכיון שאין הלכה כבן תימא (לעיל ע, א) הסובר שחגיגה נאכלת רק צלי, ואפשר לאוכלה גם מבושל, לפיכך מביא שני מיני בשר, אחד צלוי זכר לפסח ואחד אפילו מובשל זכר לחגיגה. יתכן שדברי הר"ח והרי"ף 'ואחד מבושל' כוונתם כאור זרוע 'אפילו מבושל' כחגיגה. מאידך גיסא יתכן שלדעתם כדי ליצור הבדל בין הזכר לפסח וזכר לחגיגה, צריך להביא את השני דווקא מבושל.
אך התוספות (ד"ה שני) מקשים שהרי הלכה כבן תימא, שאין חגיגה נאכלת אלא צלי, ולכן מסיקים הם, ששני מיני הבשר יהיו מבושלים, ומבאר המהרש"א, שאין צורך ששניהם יהיו דווקא צלויים, שהרי הם כזכר בעלמא, וכן משמע מלשון 'תבשילין' שבמשנה. אכן בהגהות מימוניות (חמץ ומצה ח, א אות ב) מביא את קושית התוספות ומסיק 'לכן לא יקח רק שני מיני בשר אפילו שניהם צלוין או מבושלין'. לפי דבריו לשון 'תבשילין' במשנה, הוא לאו דווקא. גם רבינו דוד ומהר"ם חלאווה, סוברים כתוספות שאין צורך שאחד יהיה מבושל ואחד צלי, ומבארים שגם אם נאמר שהלכה כרבנן שהחגיגה באה מבושל, אין צורך להבדיל בין צורות בישול התבשילים, 'דדיו אם החמרת להצריך שני מיני בשר'. מהר"ם חלאווה מוסיף, שגם דברי הרי"ף הכותב 'אחד צלי ואחד מבושל', הם 'לאו לעיכובא אלא מנהגא הכי'.
גם לנוהגים להביא לשני התבשילין זרוע וביצה, כותבים הארחות חיים (ליל הפסח, יד), המכתם, האובדרהם והרשב"ץ, שהזרוע תהיה צלויה זכר לפסח, והביצה תהיה מבושלת זכר לחגיגה.

ד. פסח שחל במוצאי שבת. התוספות (ד"ה אחד) כותבים בתחילת דבריהם, שכשחל פסח במוצאי שבת, אין צריך להביא אלא תבשיל אחד זכר לפסח, משום שחגיגת ארבעה עשר אינה דוחה את השבת ועל כן אינה קריבה, וממילא אין צורך

לעשות לה זכר, ומספיק תבשיל אחד. כשיטה זו סוברים גם הר״י מאורליינש (הובאו דבריו בעיטור, שם, ובמהר״ם חלאווה), המכתם, המאירי, רבינו מנוח ורבנו ירוחם. כן כותב המנהיג (סימן סו) ומוסיף ש׳הרוצה לעשות שני תבשילין אין ממחין בידו׳, ויתכן שזו גם דעת שאר הראשונים.

אך הרא״ש הסובר גם הוא כשיטה זו, כותב שאינו רשאי להביא שני תבשילין ׳משום מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו אשתקד מי לא הבאנו זכר לחגיגה, אף על פי שחל להיות ארבעה עשר בשבת, השתא נמי נביא חגיגה בשבת׳. צריך לומר שהמנהיג אינו חושש לסברא זו, וכפי שכותבים התוספות בסוף דבריהם בדעת ר״י, הסובר שצריך להביא שני תבשילים גם כשחל במוצאי שבת, ומסבירים שאין לחוש לתקלה כיון ׳דהקרבה מסורה לזריזין, וכשיבנה, משה ואהרן יהא עמנו וליכא למטעי׳.

לעומתם סוברים העיטור והטור בשם רבינו פרץ ומהרי״ל שגם בפסח שחל במוצאי שבת, צריך להביא שני תבשילין. כך כותב גם הרא״ש (סימן כה) בשם הר״י מאורליינש (ושלא כמובא בשמו בעיטור ומהר״ם חלאווה) והר״י מקורביל. לדעתם, כשחל ארבעה עשר להיות בשבת, מביאים חגיגה מערב שבת, והיו אוכלים מבשר החגיגה, גם כשפסח חל במוצאי שבת, ולכן אין לשנות בהבאת שני תבשילים כשחל פסח במוצאי שבת.

אבל הרא״ש עצמו ורבינו ירוחם סוברים שבפסח שחל במוצאי שבת, לא היו מביאים חגיגה שאינה דוחה שבת, שאם היו מביאים אותה מערב שבת היתה נפסלת בלינה.

למרות זאת מסבירים התוספות בשם ר״י שיש להביא שני תבשילים, כיון שאם לא יעשו שני תבשילים כשחל במוצאי שבת, יש לחוש שמא לא יעשו כך גם בשאר שנים.

סיבה נוספת להבאת שני תבשילים גם במוצאי שבת כותבים התוספות, ׳דדמי לחובה אם היינו מניחים מלעשות שני תבשילין׳. נראה שכוונתם כמו שכותב המרדכי (סדר פסח דף לח, ב בדפי הרי״ף) שאם לא יעשו תבשיל שני כשחל פסח במוצאי שבת יראה שהבאת התבשיל השני בשאר שנים אינה זכר אלא לחגיגה ממש, ודומה להבאת קדשים בחוץ. טעם זה כותבים הכל בו בשם רבינו פרץ, בהגהת סמ״ק (קמד, ה) בשם רבינו יחיאל, והרשב״ץ. התוספות מסיקים שמכל מקום מי שנמנע מלעשות שני תבשילין ׳אין מזהירין אותו׳, ועין עוד בירור הלכה לעיל סט, ב ציון ד.ה.ו. בענין הבאת חגיגה.

ה. דעת המחייבים יותר משני תבשילים. רב שרירא גאון (אוצר הגאונים, שלא) כותב כי הטעם לשני תבשילים הוא, ׳זכר לשני שלוחים משה ואהרן, ששלח הקב״ה במצרים׳. אף בעל הרוקח (סימן רפג, עמ׳ קנד) אחרי שמביא את טעמו של רב יוסף, מביא טעם זה בשם יש אומרים. רב שרירא גאון מוסיף, שיש ששמים בקערה שלשה תבשילים זכר למשה, אהרן ומרים. בשר כנגד שור הבר, ביצה כנגד זיז שדי ודג כנגד לויתן. רב סעדיה גאון בסידורו (עמ׳ קלה) כותב, שיש להביא שני מינים או שלושה או ארבעה.

בעל שבלי הלקט (סדר פסח סימן ריח, דף צב, ב) ותניא רבתי (סימן מז, דף מח, א) כותבים שמביאים לפני בעל הבית בקערת הסדר שני תבשילים שהם אפילו סילקא וארוזא ואפילו דג וביצה שעליו, וממשיך ומסביר שצריך להביא חרוסת ותבלין, ומוסיף ׳ועוד יש שם שני מיני בשר, אפילו ממין אחד כגון האחד צלי והאחד מבושל, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה׳. נראה מפשט דבריו שיש להביא ארבעה תבשילים. בהסבר שיטתם יש הסוברים שבסוגייתנו ישנן שתי בבות נפרדות: רב הונא וחזקיה מבארים מה הם שני התבשילים, שהמשנה והברייתא מצריכים להביאם, שהרי לא מבואר טעם הבאת שני תבשילים. רב יוסף אינו מתייחס לדין המשנה, אלא מוסיף דין חדש, שבזמן הזה יש להביא עוד שני מיני בשר זכר לפסח וחגיגה, ולדבריו מתייחס רבינא ומקיל להסתפק בגרמא ובישולא. לפי הסבר זה מדויקים דברי בעל שבלי הלקט המביא בתחילת דבריו את דין משנתנו, להביא שני תבשילים, וממשיך ומבאר את שאר דיני המשנה כהבאת חרוסת, ובהמשך דבריו הוא מביא את חיוב הבאת שני מיני בשר שמקורו בסוגיה.

ו. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק כרב יוסף, שמביאין שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה.

בעל הגהות מימוניות מבאר שפוסק הוא כרב יוסף ׳דיהיב בטעמא למילתיה׳. המאירי מבאר, שלדעת הרמב״ם צריך שאחד ממיני הבשר יהיה צלי והשני מבושל זכר לחגיגה. אבל הגהות מימוניות כותב, שלדעת הרמב״ם הלכה כבן תימא שחגיגת יד נאכלת צלי, ולכן אפשר לעשות את שני התבשילים בין צלי ובין מבושל.

הרמב״ם אינו מבחין בין פסח שחל במוצאי שבת לבין פסח בשאר שנים. נראה, שדעתו כי תמיד יש להביא שני תבשילים, למרות שחגיגה אינה קריבה כשי״ד חל בשבת כמבואר בדבריו (קרבן פסח י, יב), וזו שיטת ר״י המובאת בתוספות ושלא כדעות המנהיג והרא״ש. המחבר פוסק שיש להביא שני תבשילים זכר לפסח וחגיגה, אך אינו מחייב שני מיני בשר. מסתימת לשונו משמע שפוסק כרב הונא שרשאי להביא את שני התבשילים מאיזה מין שירצה, ואפילו סילקא וארוזא, וכפי שפוסק הטור. צריך לומר שלדעתו הטעם של רב יוסף זכר לפסח וחגיגה, נכון לכל האמוראים, וכמו שכותב רבינו דוד.

למעשה, כותב המחבר, שנוהגים בזרוע וביצה. הגר״א כותב שזה כרבינא, כי לדעתו צריך מין אחד בשר, וזרוע היינו ׳גרמא׳, ובמקום ׳בישולא׳ נוהגים בביצה. מאידך גיסא יתכן שמנהג זרוע וביצה, מקורו מטעמים אחרים שהובאו בראשונים. המחבר כותב שנוהגים שהביצה תהיה מבושלת זכר לחגיגה. הרמ״א בהגהתו כותב שאפשר בצלויה וכך נוהגים. הגר״א מבאר את דעת המחבר שהלכה כחכמים החולקים על בן תימא וסוברים שהחגיגה נאכלת מבושל. אבל הרמ״א חושש לבן תימא, ולכן כתב שנוהגים בצלי.

כמו כן אין המחבר מבדיל בין פסח שחל במוצאי שבת לפסח שחל בשאר הימים, כרמב״ם, וכותב בבאר היטב (סק״ז) שהוא סובר שגם בשבת מביאים שני תבשילים, ושלא כרא״ש.

דף קיד. משנה. **...הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: מצוה.**

החרוסת מצוה

א. ביאור מחלוקת התנאים. בפשטות מחלוקת תנא קמא ורבי אלעזר ברבי צדוק היא שתנא קמא סובר שחרוסת באה רק משום קפא (קטז, א) ואין בה משום מצוה, ואילו רבי אלעזר סובר שיש בה משום מצוה ואין חוששים לקפא. הרי״ף והרא״ש משמיטים את הביאור בסוגיה בדעת תנא קמא שהחרוסת משום קפא, ומביאים רק את הדעה המבארת שחרוסת מצוה, ונראה מדבריהם שהם פוסקים כרבי אלעזר ברבי צדוק וסוברים שאין הוא חושש לקפא.

ברם, בעל חזון עובדיה (חלק א סימן לט) מסביר שהראשונים הכותבים ׳חרוסת מצוה׳, או מזכירים זכר לטיט או תפוח, ועם זאת מזכירים ׳קפא׳, או שסוברים שצריך לשקע המרור בחרוסת, ומוכח לעיל (קטו, ב) ששיקוע הוא משום קפא, ראשונים אלה פוסקים כרבי אלעזר וסוברים שהוא חושש גם לקפא, ואילו תנא קמא חושש לקפא ואין לו משום מצוה.

ראשונים אלו הם בעל הפרדס, הראב״ן, בעל שבלי הלקט, התניא רבתי, בעל ארחות חיים, הכל בו, הטור ומהרי״ל.

בטעם הפסיקה כרבי אלעזר ברבי צדוק, התוספות (קטז, א, בד״ה תגרי חרך) כותבים שכך משמע מהברייתא המביאה מעשיהם של תגרי חרך שבירושלים. המגיד משנה כותב טעם נוסף, שהלכה כרבי אלעזר שאמוראים דנים בדבריו (קטז, א) ומבררים מה היא המצוה בחרוסת.

הסמ״ק (קמד) נוקט דרך אחרת. הוא מביא רק את דברי תנא קמא ונראה שפוסק כמותו, אך מסביר שדבריו ׳אין בחרוסת מצוה׳ פירושם שאינה רק משום מצוה ויש בה גם משום קפא. נמצא לפירושו, שרבי אלעזר סובר שיש בחרוסת רק משום מצוה, ואין בה משום קפא, ואילו תנא קמא סובר שיש בחרוסת שני הדברים. לפי הסבר זה, אותם ראשונים המובאים לעיל, הפוסקים שיש בחרוסת משום קפא, וכן מביאים שחרוסת מצוה, ולא מזכירים דעת רבי אלעזר במפורש, יתכן שפוסקים דווקא כתנא קמא.

ב. שיטת ההלכה. הרמב״ם בפירוש המשניות כותב כי לרבי אלעזר צריך לברך על אכילת החרוסת ואין הלכה כמותו, ואילו ב״יד החזקה׳ פוסק שחרוסת מצוה ולא מברכים. כותב בעל הפרי חדש (תעג, ה) שכוונת הרמב״ם בפירוש המשניות היא כיון שרבי אלעזר מצריך ברכה, הלכה כתנא קמא שהחרוסת אינה מצוה ובאה רק משום קפא, אך ב״יד החזקה׳ חוזר בו ומפרש שלראב״צ אין מברכין על החרוסת, על אף שהיא מצוה, ופוסק כמותו. כך נראה שמפרש גם המאירי בדעת הרמב״ם.

אך הברכי יוסף (תעג, י) מפרש שדברי הרמב״ם בפירוש המשניות ׳ואין הלכה כמותו׳ מתייחסים רק לדברי רבי אלעזר שיש לברך על החרוסת, אך לעצם הענין, מקבל הרמב״ם את דעתו שחרוסת מצוה, וכך הוא פוסק ב״יד החזקה׳.

הפרי חדש כותב בתירוץ אחר, שהן בפירוש המשניות והן ביד החזקה, סובר הרמב״ם כי לרבי אלעזר ברבי צדוק חרוסת מצוה ומברכים עליה. אך ב״יד החזקה׳ חוזר הוא בו ממה שפוסק בפירוש המשניות כתנא קמא, ומסתפק כמי הלכה. לכן פוסק הוא להחמיר שהחרוסת מצוה, אבל אין מברכים עליה שמא הלכה כתנא קמא, וספק ברכות להקל. דרך דומה מובאת בספר קובץ, אלא שהוא סובר שאף בפירוש המשניות, הרמב״ם אינו פוסק בוודאות כתנא קמא אלא מסתפק, וזה פירוש דבריו ׳אין הלכה כמותו׳ שאין מברכים על האכילה משום ספק ברכות להקל.

לסוברים ׳חרוסת מצוה׳ אך אין מברכים עליה, יש להסביר את הטעם למה אין מברכים. בעל המכתם כותב שאין מברכים משום ׳דהוי טפלה ומברכים על העיקר ופוטר את הטפלה׳, וכן כותבים רבינו מנוח (חמץ ומצה ז, א), הטור, הרשב״ץ (מאמר חמץ לו, א) והרדב״ז ללשונות הרמב״ם (סי׳ אלף תרצב) בתירוצו השני. הנצי״ב (בפירושו להגדה אמרי שפר כג, א) כותב אחרת בהבנת הרמב״ם. לדעתו, הרמב״ם מפרש מחלוקת תנא קמא ורבי אלעזר, כמובא לעיל בשם הסמ״ק. ראב״צ סובר שיש בחרוסת רק משום מצוה, ולכן מברכים עליה, ואילו תנא קמא סובר שנוסף למצוה יש בה גם משום קפא, ואין לברך עליה ככל דבר שיש בו גם משום מצוה וגם משום סכנה, כמבואר בתוספות חולין (קה, א ד״ה מים ראשונים)

לענין מים אחרונים. לפי דבריו יתכן שפסק הרמב״ם זהה בפירושו ובהלכותיו, שפוסק דווקא כתנא קמא שחרוסת יש בה גם משום מצוה וגם משום קפא, ולכן אין לברך.

מרן בשלחן ערוך (תעג, ד) מזכיר שמביאין חרוסת לשלחן, וכן פוסק (תעה, א) שצריך לשקע את המרור בחרוסת, אך אינו כותב אם חרוסת באה משום מצוה או רק משום קפא. אמנם הרמ״א (תעג, ה) כותב ׳וחרוסת יעשה עב זכר לטיט׳, ומשמע מדבריו שפוסק שחרוסת מצוה.

ג. טיבול כורך בחרוסת. רש״י (ספר האורה, סימן צ, עמוד 103) כותב שצריך לטבול את הכריכה בחרוסת. בטעם הטיבול כותב הרא״ש, שכיון שכורך הוא זכר למקדש כהלל, והלל לא היה מטבל בחרוסת אלא כריכה זו, לכן גם עתה צריך לטבל הכריכה בחרוסת. כן כותב האור זרוע (הלכות פסחים, דף ס עמודה ב), ומוסיף שלסוברים שטבול בא כדי להמית הקפא שבמרור (עיין לעיל בירור הלכה דף קיד, א ציון ד) צריך לטבול ש׳דוחק לומר שמצה מבטלו׳, וכך כותב תלמיד הרשב״א. בעל המנהיג (הלכות פסח סימן פג) מעלה סיבה נוספת לטיבול, שאם לא יטבול, תצא תקלה ׳לכשיבנה בית המקדש בימינו, יאמרו אשתקד לא טבלנו והשתא נמי לא נטבול׳. בשיטה זו עומדים הרי״ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד קב), מחזור ויטרי (עמוד 282) בשם רש״י, בעל ההשלמה (ומובאים דבריו גם במכתם ובמאורות), הגהות הסמ״ק (סימן קמד הגהה יח), הגהות מיימוניות (חמץ ומצה ח, ו) בשם ר״ת ומהר״ם מרוטנבורג, הארחות חיים (הלכות ליל הפסח, כז), הכלבו (הלכות פסח דף יג, ב), המרדכי והטור בשם רבינו יחיאל, רבינו ירוחם (דף לה עמודה ג) בשם רוב הפוסקים, האגודה והרשב״ץ (יבין שמועה דף לו עמודה ג).

המנהיג (שם) מביא בשם רב עמרם גאון שאין לטבול את הכריכה בחרוסת. כך כותבים הרוקח (סימן רפג עמוד קנד) והראבי״ה (סימן תקכה עמוד 166), המביא ראיה מתוך שבסוגיה מוזכרים שני טיבולים בלבד ולא שלושה טיבולים, אף שמדובר בזמן הזה שרגילים לכרוך כהלל, ומבאר הב״ח (סימן תעה ד״ה ומ״ש רבנו) שהכוונה לדברי רב חסדא (קטו, ב) שמזכיר שני טיבולים והרי רב חסדא היה לאחר החורבן. אך הט״ז (סימן תעה סק״ו) דוחה את ראייתו וכותב ששני הטיבולים של מרור וכורך חשובים כטיבול אחד, משום שהם נעשים רק משום הספק אם הלכה כהלל.

גם שבלי הלקט (סימן ריח, דף ק, ב), המרדכי (על סדר הפסח קטו, א) ומהר״ם חלאווה (קיז, ב) סוברים שאין לטבל את הכריכה בחרוסת, ומפרשים שלסובר שהחרוסת באה משום קפא אין לחוש לכך בכורך, משום שהמצה של כריכה ממיתה את הקפא. כן מביא בעל הגהות מיימוניות (אות ז) מהירושלמי ׳כל דאית ביה נהמא לית ביה משום קפא׳ (ברמב״ם מהדורת פרנקל מצוין, שבירושלמי שלפנינו ליתא). בעל העיטור (הלכות מצה ומרור, קלד, עמודה ד) מוסיף כי אף לרבי אלעזר ברבי צדוק שהחרוסת באה משום מצוה, ׳בחדא זימנא סגי׳, ואין צריך לטיבול נוסף בכורך.

המטה משה (סימן תרמח) אחרי שמביא את המחלוקת אם טובל בכורך או לא, מביא שמצא כתוב ׳כדי שלא להוסיף על הטיבולים, יטביל בראשונה שני זיתים ויניח אחת לכריכה׳.

הרמב״ם פוסק להלכה שצריך לטבל את הכריכה בחרוסת, וכן פוסק המחבר בשלחן ערוך. לעומתם הרמ״א סובר שאין לטבל בחרוסת. אך המשנה ברורה (סקי״ט) כותב שהאחרונים הסכימו שהעיקר כדעה המחייבת טיבול, אך מכל מקום במקום שנהגו לא לטבול יעשו כמנהגם.

ד. טיבול מעה בחרוסת. בסדר רב עמרם גאון (מהד׳ פרומקין ח״ב סי׳ פב, מובא בטור סי׳ תעה) מובא שמטבל את המצה בחרוסת, וכן הוא ברי״ץ גיאת (שערי שמחה ע׳ קג) ובהגהות מיימוניות (אות ח) בשם תשובות הגאונים, וכן כותב הרמב״ם.

רבינו מנוח מסביר שמטבל בחרוסת כדי ללפת את המצה, ככל מי שבוצע פת שצריך לטבל אותה במלח או בלפתן. לדעתו, דין זה נלמד מהאמור במשנה: ׳הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת׳, ולפי שיטה זו הפירוש הוא שאחר טיבול ראשון אינו מטבל עד שמגיע לפרפרת הפת שהיא המצה אותה טובלים משום לפתן. אולם הטור (שם) מקשה שניתן לטבל את המצה במלח.

הב״ח מביא סמך לטיבול המצה בחרוסת מדברי רבי אלעזר בר צדוק שחרוסת היא מצוה, וממילא ראוי לטבל אף את המצה בחרוסת שאינה באה רק בשביל להחליש את טעם המרור.

באופן אחר מבאר הרדב״ז (ח״ה סי׳ תרצב) שבזמן המקדש היו טובלים את המצה והמרור בכריכה בחרוסת, ולכך גם בזמן הזה שאין כורכים אותם יחד יש לטבל את המצה בחרוסת. מלבד זה הוא כותב שכיון שחיוב המצה בזמן הזה הוא מהתורה, ראוי לעשות עמה בדווקא את הזכר לטיט על ידי הטבילה בחרוסת.

הראב״ד חולק על הרמב״ם, וגם בספר המנהיג (הל׳ פסח סי׳ עט) דוחה את דברי רב עמרם גאון ומוסיף שלא שמע מעולם שנוהגים כן, ובטור משמע שמסכים לדבריו.

בעל המנהיג אף מקשה כיצד ניתן לחבר את המצה שהיא זכר לחירות לחרוסת שהיא זכר לטיט ולשיעבוד, והרי הם סותרים זה את זה. אך רבינו מנוח והרדב״ז דוחים שזו אינה טענה, שכמו שכורכים מצה ומרור, אף שהמרור זכר לשיעבוד, כך אפשר לטבל את המצה בחרוסת. עוד כותב הרדב״ז שיש במצה וגם בחרוסת רמזים לשיעבוד ולגאולה, וראה בהגהות החתם סופר לשלחן ערוך.

בעל המנהיג מוסיף שיש לחוש שהחרוסת שחיובה מדרבנן תבטל את טעם המצה שחיובה מן התורה. אולם על כך כותב רבינו ירוחם (נ״ה ח״ד) שלא ישהה את המצה בחרוסת, והב״ח כותב שמנערים את החרוסת. רבינו מנוח כותב שאין לחוש שיתבטל טעמה של המצה כשם שמותר לטבל את הפסח בחרדל ואין חוששים מביטול טעמו, והרדב״ז מסביר שהחרוסת עשויה לטבל ולכן אינה מבטלת את המאכל שמטבלים בתוכה, ועיין בירור הלכה לקמן (קטו, ב ציון ב) על הדרך שאוכלים את המרור עם החרוסת.

המגיד משנה כותב שהרבה מן המפרשים סוברים שאין טיבול במצה לבדה, וכן נהגו, וגם הב״ח מעיר שלא נהגו בטיבול זה, אף שלדעתו מן הדין היה ראוי לנהוג כדעת הגאונים הראשונים.

אכן בשלחן ערוך לא מובאת כלל ההלכה הזו של טיבול מצה לבדה, והפרי חדש (סק״א) כותב שהעיקר כמנהג שלנו שאין מטבילין.

דף קיד: – קטו.

גמרא. פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות, מברך אשאר ירקות ׳בורא פרי האדמה׳ ואכיל, והדר מברך ׳על אכילת מרור׳ ואכיל. היכא דליכא אלא חסא מאי? אמר רב הונא: מברך מעיקרא אמרור ׳בורא פרי האדמה׳ ואכיל, ולבסוף מברך עליה ׳על אכילת מרור׳ ואכיל. מתקיף לה רב חסדא: לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה? אלא אמר רב חסדא: מעיקרא מברך עליה ׳בורא פרי האדמה׳ ו׳על אכילת מרור׳ ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה... והלכתא כוותיה דרב חסדא. רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות, לאפוקי נפשיה מפלוגתא.

מרור שיוצאים בו ידי חובה

א. בטיבול ראשון או בטיבול שני. בדעת רב חסדא הסובר שמברך על אכילה ראשונה והלכה כמותו, חולקים הראשונים האם יוצא ידי חובתו באכילה ראשונה, או שמודה רב חסדא לרב הונא שיוצא ידי חובת מרור באכילה שניה, אף שמברך על הראשונה.

הרמב״ן כותב במלחמת ד׳: ׳ודאי מטבול ראשון הוא דנפק ליה ידי חובה, שהרי אכלו לשם חובה במתכוין ועליו בירך׳, וכן פוסקים גם הר״ן והרשב״ץ (יבין שמועה עמוד לה).

התוספות (בד״ה מתקיף) נוקטים כדבר ברור ׳דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחד מצה׳ גם לדעת רב חסדא, ומחלוקת רב הונא ורב חסדא מצטמצמת לשאלה מתי יש לברך על אכילת מרור. אמנם התוספות (קיד, ב, ד״ה זאת אומרת) מבארים שהכתוב ׳על מצות ומרורים׳ שממנו לומדים מצה לפני מרור אינו בא לעיכוב, מכל מקום יש לכוון דעתו בטיבול שני שזהו עיקר המצוה. כן כותב הרא״ש (סימן כה) ׳דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להיכירא בעלמא׳, וכך נוקטים הר״י מלוניל, רבינו דוד, הראבי״ה (סימן תקכה עמוד 165) והמנהיג (הלכות פסח סימן ס).

הרמב״ן מדייק כשיטתו מלשון הרי״ף הכותב ׳והלכתא כרב חסדא. ואמאי מטבלי תרי זימני, כדי שיראו התינוקות וישאלו׳, ומכאן שטיבול שני אינו לשם מצות מרור אלא להיכר לתינוקות.

המשנה ברורה (תעה, שער הציון, כט) תמה על הרא״ש אשר מחד גיסא (סוף סימן כו) מעתיק את לשון הרי״ף שמשמעו שטיבול ראשון עיקר, ומאידך גיסא (סימן כה) כותב שטיבול ראשון אינו לחיוב.

רש״י ורשב״ם (בד״ה ולבסוף אכיל) כותבים: ׳ולבסוף אכיל בלא ברכה משום דבעינן תרי טבולין׳, ומדייקים בדבריהם הפמ״ג במשבצות זהב (תעה, ח), בעל מחנה דן לפסחים (סח, ב ד״ה אבל) והמשנה ברורה (שם), שהם סוברים כרמב״ן שיוצא בטיבול ראשון וטיבול שני להכירא בלבד, וכפי שמדייק הרמב״ן בלשון הרי״ף.

נראה להעיר כי לפי זה, לכאורה, יש סתירה בדברי הרשב״ם, שכן במשנתנו (קיד, א ד״ה מטביל בחזרת) הוא כותב שגם כאשר יש לו רק חזרת, וטובל בה גם טיבול ראשון, טיבול זה אינו נעשה בחרוסת, ואם נאמר שכאשר טובל פעמיים בחזרת יוצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון, הרי היה צריך לטובלו בחרוסת, שהרי לכולי עלמא מרור שיוצא בו ידי חובתו צריך לאכלו בחרוסת? אכן הר״ן (סוף ד״ה הביאו) הנוקט כרמב״ן שיוצא בטיבול ראשון, דוחה את דברי הרשב״ם ופוסק שטיבול ראשון נעשה בחרוסת.

הרמב״ן מבין ששאלת הרי״ף היא כי מאחר שיוצא ידי חובה בטיבול ראשון, למה חוזר וטובל טיבול שני, ומתרץ להכירא.

אך יתכן שכוונת הרי״ף היא למה טובלים פעמיים, אפשר שדי בטבילה רק אחר המצה לצאת ידי חובת מרור בזמנה, ותירוצו הוא שחייבים לטבול לפני הסעודה להכירא, ובכל זאת יוצאים ידי חובה בטבול שני. בדרך זו יתורץ הרא״ש, שמבין ברי״ף שיוצא בטיבול שני, ולכן הוא כותב בפשטות שטיבול ראשון הוא רק להיכרא. כך ניתן ללמוד גם בדבריהם של רש״י ורשב״ם, שלא כדיוקו של המשנה ברורה, ובזה מדייקים דבריהם במשנה, בד״ה עד שמגיע לפרפרת הפת, שההיכר נובע מאכילת ירקות לפני הסעודה, ומשמע שאין היכר מעצם אכילת ירק

פעמיים. כך יובנו גם דברי הרשב״ם שטיבול ראשון אינו בחרוסת, אפילו שטובלו בחזרת, שהרי איננו יוצא ידי חובת מרור עד האכילה שלאחר המצה.

ב. שיטת ההלכה. מלשון הרמב״ם אין הכרע אם יוצא בטיבול ראשון או בטיבול שני. הטור (סי׳ תעג) פוסק כתוספות והרא״ש ׳שאין בטיבול ראשון עיקר מצותו׳, ועל כן הוא מכריע שגם כאשר טובל טיבול ראשון בחזרת, ׳אפילו הכי אין לטבול בחרוסת׳.
כן פוסק מרן המחבר בשלחן ערוך, כשאין לו ירקות לטיבול ראשון ׳ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת ויאכלנו׳, ומשמע שמצות מרור מתקיימת בטיבול שני, לכן צריך לטבלו בחרוסת. אכן בסימן תעג, סעיף ו הוא כותב שהטיבול הראשון הוא בחומץ, ואינו מבדיל בין מי שיש לו ירקות לטיבול זה לבין מי שמקיימו בחזרת. כך מפרשים אותו המשנה ברורה (תעה סקכ״ו) וכף החיים (סעיף מד). כך פוסקים שלחן ערוך הרב (תעה כב) ובעל פרי חדש, המקשה על שיטת הרמב״ן שלא מסתבר שטיבול שני הבא אחר שאלת ׳מה נשתנה׳ הוא להיכר התינוקות, שהרי כבר סיימו את שאלותיהם ואינם שואלים עוד.
המשנה ברורה (סקכ״ח) מביא את דעת הרמב״ן, ונראה, שאין הוא מכריע להלכה בין התוספות לבין הרמב״ן. אך בעל ערוך השלחן (תעה, יב) פוסק שיוצא ידי חובה בטיבול ראשון, וצריך לטובלו בחרוסת.

דף קטו. **גמרא. מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו, הלל היא, דתניא: אמרו עליו על הלל, שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳.**

כריכת הפסח עם המצה והמרור

מלשון הברייתא ׳אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן׳ לא ברור אם היה כורך גם את הפסח עם המצה והמרור. בירושלמי (חלה א, א) מובא ׳הלל הזקן היה כורך שלושתן כאחת׳, וכך שנינו בתוספתא (ב, טו).
בדרך זו כותבים גם רש״י (ד״ה שהיה), הרשב״ם (ד״ה כורכן), התוספות (זבחים עט, א ד״ה אמרו), הראב״ן, הר״י מלוניל (ד״ה והלכתא), בעל שבלי הלקט (סימן ריח דף ק, ב), המאירי, הטור (סימן תעה) והר״ן.
ברם, מדברי הרמב״ם נראה, שגם בזמן המקדש היה צריך לכרוך מצה ומרור בלבד ללא הפסח. לדעת הלחם משנה, כוונת הראב״ד בהשגתו, היא להעיר מדוע אין הרמב״ם כותב שצריך לכרוך את הפסח יחד עם המצה והמרור.
לדעת בעל מעשה רקח אכן הרמב״ם סובר שהלל היה כורך רק מצה ומרור בלי פסח, וכך סוברים גם הר״ח וריא״ז בפסקיו (ג, יג) בדעת הלל.
בעל תורה שלמה (שמות יב הערה קפו) מביא מקור לדעת הרמב״ם מהמכילתא (שמות יב, ח): ׳ ״ומצות על מרורים יאכלוהו״, מכאן אמרו: הפסח נאכל אכילת שובע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע׳. משמע מפשטות לשון המכילתא, שמצה ומרור צריך לאכלם קודם הפסח, כדי שיאכל הפסח על השובע. לכן סובר הרמב״ם, שגם להלל אכילת מצה ומרור בכריכה, קדמה לאכילת הפסח.
בניגוד לשיטתם, מבאר המרומי שדה (ד״ה אמר רבי יוחנן) שאף הרמב״ם סובר שהלל היה כורך פסח, מצה ומרור. אך הרמב״ם אינו פוסק כהלל גם בזמן המקדש. שכן המשנה לעיל (צו, א) מונה את ההבדלים בין פסח מצרים לפסח דורות ואינה מזכירה את ההבדל שפסח מצרים נאכל בפני עצמו ופסח דורות נאכל בכריכה, ומכאן מסיק רבי יוחנן בסוגייתנו שרבנן חולקים על הלל, והרמב״ם פוסק כרבי יוחנן וכסתם משנה, וכותב שהפסח נאכל בפני עצמו. מה שהרמב״ם מחייב כריכת מצה ומרור, הוא משום שלדעתו גם רבנן מחייבים כריכת מצה ומרור (ועיין בירור הלכה, לקמן ציון ב בהסבר בעל יפה עינים). כך מבאר גם בעל ערוך השלחן (תעה, יא) הכותב שפסק הרמב״ם מיוסד על הירושלמי (חלה, שם) ועל פי ההסבר השני בדעת רבי יוחנן, חכמים חלוקים על הלל, כיון שהלל היה כורך פסח מצה ומרור יחד, לכן שני מינים רבים על אחד ומבטלים אותו. אבל אם כורך רק שני מינים מצה ומרור, רבנן מודים שאין האחד מבטל את השני, כיון שאין מצוות מבטלות זו את זו, ולכן רבי יוחנן היה כורך מצה ומרור, והרמב״ם פוסק כרבנן אליבא דרבי יוחנן.

דף קטו. **גמרא. מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו? הלל היא, דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן... אמר רבי יוחנן: חולקין עליו חבריו על הלל, דתניא: יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן? תלמוד לומר: ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.**
מתקיף לה רב אשי: אי הכי מאי ׳אפילו׳? אלא אמר רב אשי: האי תנא הכי קתני: יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך ׳על אכילת מצה׳ ואכיל, והדר מברך ׳על אכילת מרור׳ ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל.

דעותיהם של חכמים והלל בכריכה

א. ביאור הסוגיה. בסוגיה לא מבואר במה בדיוק נחלקו הלל וחכמים, והראשונים מבארים ענין זה בכמה דרכים:
(א) מדברי הרשב״ם נראה שלדעת הלל יש לאכול מצה ומרור דווקא בכריכה, ולדעת חכמים יש לאכול דווקא כל אחד לבדו. רב אשי מוסיף שישנה דעה שלישית, והיא דעת חכמים שבברייתא, שיוצא ידי חובתו הן בכריכה, והן כשאוכל כל אחד בפני עצמו. כך מפרשים גם הר״י מלוניל והמנהיג (סימן פג).
נראה, כי לפי הרשב״ם והמנהיג, הן בזמן המקדש והן בזמן הזה, אם ירצה לצאת ידי חובת כל הדעות, יצטרך לאכול מצה לבדה ומרור לבדו כדעת חכמים לפי רבי יוחנן, וכן יאכל מצה ומרור בכריכה וכדעת הלל. כפי שכותב בשלחן ערוך הרב (תעה, טז - יח) הפוסק כשיטה זו, ומבאר שלהלל גם בימינו, תקנת חכמים של אכילת מרור היא לאוכלו דווקא בכריכה.
(ב) התוספות (ד״ה אלא אמר רב אשי) מסבירים בדעת חכמים, שב׳הוה אמינא׳ למדו מהברייתא שצריך לאכול בדווקא כל אחד לבדו, כיון שמצוות מבטלות זו את זו, אך למסקנה, רב אשי מבאר כי אף שחכמים סוברים שמצוות מבטלות זו את זו, בענייננו מגלה הפסוק ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳ שמותר לאכול גם בכריכה.
לדעת הלל, מבארים התוספות כי מאחר שלדעתו אין מצוות מבטלות זו את זו גם ללא גלוי הפסוק, אפשר לאכול הן בכריכה והן לבד, אלא שהפסוק מגלה כי לכתחילה עדיף לאכול בכריכה ורק בדיעבד יוצאים באכילת כל אחד לבדו. כך מבאר גם בעל העיטור (ח״ב קלד עמ׳ ג-ד).
המרדכי (דף לח, ב בדפי הרי״ף) מסביר בדעת הלל שהפסוק מגלה שחובה לאכול בכריכה, ומלשונו מדייק המהרש״א, כי לדעתו להלל אף בדיעבד לא יוצא ידי חובה כשאוכלם בפני עצמם.
הבנין שלמה (על הרמב״ם חמץ ומצה ח, ו) מבאר, שאף כוונת התוספות האומרים שלהלל יוצא בדיעבד כשאוכל כל אחד לבדו, היינו כשאוכלם בתוך כדי אכילת פרס, אך אם יאכלם בהפסקה גדולה, לא יוצא גם בדיעבד להלל. לפיכך, בזמן המקדש אם רצה לצאת ידי חובה לדעת הכל, אכל בכריכה, שכן לדעת הלל כך היא המצוה ולדעת חכמים מותר לעשות כך לכתחילה. בזמן הזה שמרור דרבנן, אילו הלכה היתה כהלל אפשר היה לאכול מצה לבדה, ולאחריו כורך, שכן מרור בזמן הזה מדרבנן והמצה שבכריכה גם היא דרבנן כזכר למקדש. אך כיון שעלינו לחוש גם לדעת רבנן, ולדעתם כיון שאין עדיפות לכורך בזמן המקדש, אין לומר שיתקנו רבנן בזמן הזה מצות כורך כזכר למקדש. אם כן המצה בכריכה היא רק רשות ומבטלת למרור שבכריכה שהוא מצוה מדרבנן. לכן צריך לאכול מצה לחוד ומרור לחוד, ורק אחר כך לכרוך. כך מבאר הרא״ש (סימן כז) את מנהגנו בזמן הזה.
(ג) המאירי מסביר שבין רבי יוחנן ובין רב אשי מסכימים כי לדעת הלל מצוה לאכול לכתחילה בכריכה, ובדיעבד יוצא גם אם אוכל כל אחד בפני עצמו. לדעת חכמים, יוצא דווקא אם אוכל כל אחד לבדו, ואם אוכל בכריכה, מצוות מבטלות זו את זו ואינו יוצא. אלא שרבי יוחנן ורב אשי חלוקים בביאור הברייתא, לדעת רבי יוחנן הברייתא כרבנן שצריך לאכול דווקא כל אחד לבדו, ורב אשי מדייק מלשון ׳אפילו׳, שיוצא בין בכריכה ובין כשאוכל כל אחד לחוד, ומעמיד את הברייתא כהלל.
בפני המאירי היתה גרסה אחרת: ׳אלא אמר רב אשי, האי תנא תנא דהלל הוא׳, כגרסת דקדוקי סופרים. בעל המאור (דף כה, א בדפי הרי״ף) מבאר אף הוא שהברייתא כהלל, והרמב״ן במלחמת ד׳ מסביר שכך היתה גירסתו.
נראה, שלדעת המאירי אין הבדל בין זמן המקדש לזמן הזה. כשם שבזמן הזה הרוצה לצאת ידי כל הדעות, צריך לאכול כל אחד לבדו וגם לכרוך, כך גם בזמן המקדש, כיון שלהלל יוצאים שלא בכריכה רק בדיעבד.
ברם יש להעיר, כי הר״י מלוניל אף שגורס כמאירי, שתנא תנא דהלל הוא, מכל מקום מסביר כרשב״ם, שישנן שלוש דעות ולהלל יוצאים רק בכריכה, והברייתא היא אמצעית שיוצא הן בכריכה והן לחוד. דברי רב אשי שהברייתא תנא דהלל הוא, כוונתם שתנא דברייתא מודה להלל בחדא שאפשר לכרוך, וחולק בחדא שיוצאים גם כשאוכלם לחוד.
(ד) הרמב״ן במלחמת ד׳ סובר כי לדעת הלל יוצא דווקא בכריכה, ולא מבואר בדבריו אם שלא בכריכה יוצא בדיעבד. אבל לחכמים יכול לאכול לכתחילה בין בכריכה ובין שלא בכריכה, והברייתא כחכמים. אלא, שב׳הוה אמינא׳ הובן שטעמם של חכמים הוא משום שמצוות מבטלות זו את זו, ולכן אינו יוצא בכריכה. רב אשי מדייק מהמילה ׳אפילו׳, שאף לחכמים אין מצוות מבטלות זו את זו ויוצא מעיקר הדין גם בכריכה, אלא שחכמים חולקים על הלל רק בזה, וסוברים שיכול לכתחילה לאכול גם שלא בכריכה.
נראה שלדעת רמב״ן, בזמן המקדש מי שרצה לצאת ידי חובה לדעת הכל, אכל בכריכה. לגבי הזמן הזה, מבאר הרמב״ן שמאחר שחייב לאכול מצה לבדה, אם היה אוכל מיד לאחריה כורך, היתה מצת רשות מבטלת מרור דרבנן. מלשון הרמב״ן נראה שהסבר זה הוא אף לדעת הלל, הסובר שיש מצוה דרבנן לכרוך כזכר למקדש. מכל מקום המצה שבכורך שגדרה לדעת הרמב״ן ׳מצה דרשות׳,

מבטלת למרור שהוא מצוה ממש מדרבנן ומדרגתה גבוהה יותר, כשם שמצוה דרבנן מבטלת את מצוה דאורייתא, כיון שמצוה דרבנן נחשבת כרשות לגבי מצוה דאורייתא.

כעין זה מסביר רבינו מנוח (חמץ ומצה ח, ח, ד״ה ולא ישהא) כי על אף שחרוסת ומרור שתיהן מצוות דרבנן, מכל מקום חרוסת יכולה לבטל למרור, כיון שדרגת המצוה דרבנן של החרוסת פחותה מדרגת המרור, ולכן אסור להשהות למרור בחרוסת.

ב. שיטת הרמב״ם. בבאור פסק הרמב״ם בזמן המקדש ובזמן הזה נאמרו כמה הסברים:

(א) המגיד משנה כותב שהרמב״ם מחייב כריכה בזמן המקדש כהלל, משום שבסוגיין חששו לדבריו. דבריו בהמשך ההלכה המתייחסים למי שאכל מצה בפני עצמה, הם משום שהמסקנה ׳השתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן׳. הלחם משנה מקשה, שהיה לו לרמב״ם לפסוק שיעשה גם כורך וגם יאכל לבדו כדי לצאת ידי חובת שניהם. נראה, שקושיתו מבוססת על ההנחה שלרבנן אין לאכול בכריכה ולהלל אין לאכול לבד, אמנם נראה שדעת המגיד משנה היא כרמב״ן, שלהלל אוכל בכריכה ולרבנן לכתחילה בין בכריכה ובין שלא בכריכה, לכן כותב הרמב״ם שלכתחילה צריך לכרוך שזה מועיל בין להלל ובין לחכמים, אף מוסיף שמכל מקום אם ירצה לאכול כל אחד לבדו יאכל, שהרי לא נפסקה הלכה, ובאכילה לבד יוצא לכתחילה לדעת רבנן, ואף להלל כנראה שיוצא בדיעבד. אבל בזמן הזה יש לאכול מצה לבדה כדי שלא יבטל המרור דרבנן את המצה שהיא דאורייתא, וצריך לאכול אף מרור לבדו כדי שלא תבטל מצת הכריכה שהיא רשות את המרור דרבנן, וכן צריך לאכול גם בכריכה זכר למקדש כהלל.

(ב) הלחם משנה מישב בדרך אחרת את הרמב״ם. לדעתו, הרמב״ם סובר שכיון שלא נפסקה הלכה כהלל או כחכמים, יש לאכול הן לבדם והן בכריכה, כפי שפוסק הרמב״ם (הלכה ח) בזמן הזה, ומה שכותב הרמב״ם ׳ואם אכל׳ אין לפרשו בדיעבד, שהרי הוא כותב שמברכים על אכילה זו וברכה שייכת רק לדבר שלכתחילה, אלא שכוונת הרמב״ם ללמדנו סדר הברכות שאם אוכל הכורך תחילה מברך ׳על אכילת מצות ומרורים׳ ופוטר מה שיאכל אחר כך כל אחד לבדו, ואם אוכל כל אחד לחוד, מברך תחילה על כל אחד ואחד לבדו, ופוטר הכורך שיעשה לבסוף. השגת הראב״ד שדברי הרמב״ם אינם כסדר, אינה על עצם הדין, אלא כוונתו לומר כי כאשר כורכים כהלל יש לכלול בכורך גם את הפסח ולא רק את המצה והמרור.

(ג) בעל תשובות שער אפרים (סימן נד, בקטע המתחיל ׳ואמינא לישב׳) מסיק כי הרמב״ם מפרש את המחלוקת הלל וחכמים כתוספות, בשאלה אם יש לכתחילה מצוה לכרוך, והרמב״ם פוסק כהלל כי לכתחילה צריך לכרוך. דבריו ׳ואם אכל מצה׳ וכו׳ הם היתר של דיעבד לאכול כל אחד לבדו, וכך משמע מדברי הראב״ד הכותב על דברי הרמב״ם ׳זהו כהלל׳. מה שכותב הרמב״ם שבזמן הזה צריך לאכול כל אחד לבדו ואחר כך לכרוך, זה לא משום שלא נפסקה הלכה כהלל או כחכמים, אלא משום שלהלל אחר שאכל מצה לבדה, אם יאכל רק כורך, נחשבת המצה שבה כרשות ותבטל את המרור, וכפי שבארנו לעיל בדעת הרמב״ן, ושלא כתוספות הסוברים שלהלל המצה של הכריכה אינה מבטלת את המרור דרבנן. הראב״ד משיג על הרמב״ם רק לענין אכילת בשר הזבח המוזכר בהלכה זו, כי לדברי הרמב״ם משמע שאכלו אחרי המצה והמרור, והראב״ד משיגו שצריך לאוכלו קודם המצה והמרור. יש לציין כי לדרכו של בעל שער אפרים, אפשר גם לומר שהרמב״ם מבין את מחלוקת הלל וחכמים כמאירי ופוסק כהלל, שהרי ההבדל בין המאירי לתוספות הוא בדעת חכמים בלבד.

(ד) בעל יפה עינים מבאר את פסק הרמב״ם, על פי הירושלמי (חלה א, א) שם מובא שלהלל כורכים פסח מצה ומרור. רבי יוחנן (על פי התרוץ השני בירושלמי שם) סובר שרבנן חולקים וסוברים ששני דברים מבטלים דבר אחד, ולכן מצוה לכתחילה לכרוך רק מצה ומרור. לפי זה בזמן הזה שאין פסח, לדעת הלל אין תקנה דרבנן לכרוך, כיון שאי אפשר לקיימה כהלכתה. לדעת רבנן יש תקנה לכרוך, זכר למקדש שגם בו היו כורכים רק מצה ומרור. סוגייתנו המחייבת כריכה, כיון שלא נפסקה הלכה כהלל או כרבנן, כוונתה שאם היה נפסק כהלל לא היו כורכים. נראה שהוא גורס בסוגיה שכורכים ׳זכר למקדש׳ ואינו גורס ׳כהלל׳. הרמב״ם פוסק כרבנן וכרבי יוחנן בירושלמי, ולכן מחייב לכתחילה לכרוך מצה ומרור. לפי זה נראה כי מה שהוא כותב שאפשר לאכול מצה לבדה ומרור לבדו, הוא רק היתר בדיעבד, ולגבי הזמן הזה, מדויקת לשון הרמב״ם שכורך ׳זכר למקדש׳ ואינו כותב ׳זכר למקדש כהלל׳.

דף קטו. גמרא. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא: כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים.

נטילה לדבר שטיבולו במשקה

א. טעם הנטילה. הרי״ף (ברכות, מא, א בדפי הרי״ף) מביא את דינו של רב אושעיא שנוטלים ידים על דבר שטיבולו במשקה, ואינו מציין טעם לנטילה זו, ואם היא בברכה. כן כותבים הרי״ד בפסקיו, המאורות (כאן, ובחולין קו, א) ופסקי ריא״ז (ג, ב).

הכל בו (נטילת ידים סימן סג, ובהלכות פסח יב, א) והארחות חיים (נטילת ידים סימן י, ליל הפסח סימן יב) פוסקים שיש ליטול ידים בברכה כדין נטילה על פת. רב עמרם גאון בסידורו, מצריך נטילה בברכה בטיבול ראשון בליל הסדר, ותולה זאת בדין המובא בסוגייתנו המחייב נטילת ידים בדבר שטיבולו במשקה, וכך כותבים השכל טוב (שמות יב דף 127), המנהיג (הלכות פסח, נט), הרוקח (סימן רפג, עמוד קנג), שבלי הלקט (צב, ב), תניא רבתי (דף מח עמודה א), המרדכי (דף ד, עמודה א, ב) והרשב״ץ (בספרו יבין שמועה, מאמר חמץ, דף לה, עמודה א, ב). נראה לשיטתם שיש לברך על ׳נטילת ידים׳ על דבר שטיבולו במשקה גם בשאר ימות השנה, זאת מאחר שהם תולים נטילת ידים בברכה בליל הסדר, בדין הכללי של רב אושעיא. כמו כן נראה שרב סעדיה גאון, המביא שיש לברך בליל הסדר ולא נוקט טעם, דעתו שיש לברך כל השנה, שהרי לא מסתבר שבלל הסדר יברכו ובשאר ימות השנה לא יברכו. כן נראה גם בסדור רש״י (סימן שפ, שפב), בפרדס (עמוד מט) ובמחזור ויטרי (עמוד 238).

הארחות חיים (ליל הפסח, סימן יג) מסביר את הצורך בנטילה לדבר שטיבולו במשקה, כיון שידים שניות הן ומטמאות משקין להיות ראשון, ומשום סרך תרומה תקנו נטילה אף בחולין. נראה הסבר כוונתו דוגמת ימינו שבהם נוטלים אנו ידים על פת משום סרך תרומה, על אף שאין כיום אוכלי תרומה, הוא הדין לדבר שטיבולו במשקה. כטעם זה מובא בראי״ש (חולין, פרק ח, סימן י) ובמהר״ם חלאווה, אך אלו אינם כותבים במפורש שיש לברך על הנטילה. ברש״י (בד״ה צריך נטילת ידיים) וברשב״ם (בד״ה כל שטיבולו במשקה) מוסבר הצורך בנטילה משום שידים מטמאות משקין, בלי לציין שזו גזירה משום סרך תרומה, וכן הוא בר״י מלוניל (ברכות, נג, ב ד״ה כל), ברבינו יונה (ברכות מא, א בדפי הרי״ף, ד״ה כל), בריבב״ן (ברכות נג, ב ד״ה כל), בראי״ה (ברכות שם וחולין קו, א ד״ה אמ״ר אלעזר) ובמכתם (בפסחים ובברכות שם). לדעת הבית יוסף, הן לדעת הרא״ש והן לדעת רש״י ורבינו יונה, יש לברך על נטילה זו כשם שמברכים על נטילה על הפת.

לעומתם מובא במהרי״ל (הגדה דף יד, א) בשם מהר״ש, שכיום אין לברך על נטילה זו כיון שלא שייך בימינו סרך תרומה, וברכו על נטילה זו רק בזמנים שהיו אוכלים תרומה. כך עולה מדברי הרשב״ט (מובא במרדכי, דף לד עמודה א) המוסיף עוד שמכל מקום בימינו נוטלים משום מנהג ראשונים. לדרך זו נצטרך לומר, שיש סבה נוספת בפת המחייבת ברכה גם בזמן הזה, אולי כדברי התוספות בחולין (קו, א בד״ה מצוה), שיש ליטול משום נקיות.

ברם, בעל האשכול (הלכות נטילת ידיים, סימן טז) סובר שלא תקנו כלל ברכה על נטילה זו שהיא משום טומאה, אף בזמן שהקפידו על אכילה בטהרה, ואולי טעמו שתקנו ברכה רק בפת שנוטלים משום קדושה ונקיות, ולא בטיבול במשקה שנטילתו משום טומאה וטהרה, כפי שמובא בתוד״ה כל שטיבולו. על אף הפטור מברכה, מחייב בעל האשכול נטילה גם בימינו שאין נוהגים בהם דיני טומאה, ושמא טעמו, בדומה לזה של הרשב״ט, שלא בטלה תקנת ראשונים.

אף רבינו ירוחם (נתיב טז סוף חלק ו) סובר שבנטילה זו אין מברכים, אך בטעם הדבר שונה הוא משאר הראשונים. הוא מסביר שאין הנטילה משום דיני טומאה אלא משום נקיות. לדעתו, על נטילה משום נקיות אין לברך, ובזה דעתו הפוכה מזו של התוספות. הפרי מגדים במשבצות זהב (קנח, ד) מעיר כי לטעם זה יש להחמיר ולחייב נטילה גם אם טובלים במשקין שאינם משבעה המשקין הנטמאים, הואיל ואין הנטילה כאן משום חשש טומאה.

המאירי בסוגייתנו חולק על כל דעות הראשונים המובאים לעיל, וסובר שכיון שטעם נטילה זו הוא משום טומאה, כיום שאין אנו מקפידים על דיני טומאה, אין צורך ליטול, ולכן אין צורך בשתי נטילות בליל הסדר. ברם, בדבריו בקונטרס בית יד (חלק שני, בסוף מסכת ברכות) מביא המאירי בפשטות את דין נטילה על דבר שטיבולו במשקה, ואינו מציין שנטילה זו אינה נוהגת בימינו.

הטור (בסי׳ תעג) מביא בשם המהר״ם מרוטנבורג: ׳האידנא אין צריך נטילה לדבר שטיבולו במשקה, ועל כן לא היה מברך על נטילה על טיבול ראשון׳.

מטה משה (סימן ע״ר) והדרישה (קנח, א) מבארים כי מלשון הטור משמע שבכל השנה לא היה מהר״ם נוטל כלל לדבר שטיבולו במשקה, וכן מובא בים של שלמה (חולין פרק ח סימן יח) בדעת מהר״ם. בעל הדרישה מוסיף שבטיבול ראשון בליל הסדר, המהר״ם היה נוטל אך ללא ברכה, ונטילה זו היא לא משום חיוב, אלא כוונה אחרת היתה לו: ׳אי נמי משום טהרת הרגל, ולכן לא היה מברך עליה׳. החק יעקב (תעג סקכ״ח) מבאר שנטילה זו לדעת המהר״ם היא גם בין השינויים שעושים בליל הסדר כהיכר לתינוקות.

הארחות חיים מביא בדיני ליל הסדר (יג) בשם מהר״ם מרוטנבורג: ׳שאין מברכין על נטילה זו, כי כשקבעו הברכה היו בארץ ישראל שנזהרין בטומאה וטהרה, אבל אנו שאין נזהרין אין מברכין׳, וכך מביאים בשמו הכל בו (סימן נ דף יב עמודה ב) והתשב״ץ (רבנו שמשון בר צדוק, סימן צט). גם דברים אלו ניתן לפרש על פי דרכו של הדרישה, שכוונתם היא כי הצורך בנטילה זו הוא רק בליל הסדר. ברם המטה משה (שם) מדייק מדברים אלו של המהר״ם שבכל השנה יש ליטול בלא ברכה, ושלא כמבוא בטור בשם המהר״ם. על כל פנים, נראה מדברי המהר״ם שבזמן התקנה היו נוטלים בברכה.

התוספות כותבים (בד״ה כל) שטעם הנטילה לדבר שטיבולו במשקה אינו משום קדושה ונקיות כמו בפת, אלא כדי שהמשקים שנטמאו מן הידים ונעשו ראשונים, לא יחזרו ויפסלו את גופו. לפי זה כותבים התוספות, שאין לברך על נטילה זו

שאין בה הטעם של קדושה ונקיות, ומשמע שגם בזמן שנזהרו על טומאה וטהרה לא היו מברכים על נטילה זו. עוד ממשיכים התוספות: 'וכל שכן אנו, שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול אוכלין טמאין, ואין אנו צריכים לאותה נטילה, והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה'. נראה מפשטות לשונם, שבזמן הזה שאין אנו נזהרים מלטמא את עצמנו, אין צורך כלל בנטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה. כך כותבים בדעתם המגן אברהם (קנח סק"ח) בשם לחם חמודות, בעל מחצית השקל (קנח) וחק יעקב (שם).

בדין ליל הסדר, כותב בעל האגודה בדעת התוספות, שצריך ליטול בטיבול ראשון, אלא שאין מברכים עליה. אפשר לומר שאמנם בכל השנה, אין התוספות מצריכים כלל נטילה לדבר שטיבולו במשקה, אך בליל הסדר מצריכים נטילה. כך כותב חק יעקב (שם) בדעת התוספות, ומסביר שנטילה זו היא לעשות היכר לתינוקות.

ברם, בעל מטה משה (שם) מפרש בדעת התוספות שיש ליטול בלא ברכה כל השנה, וכן כותב הדרישה (קנח סק"ג). נראה שהם מסבירים שדברי התוספות 'אין אנו צריכין לאותה נטילה' הם סיבה לכך שלא לברך, אך לענין עצם הנטילה ממשיכים אנו מנהג ראשונים, מעין סברת הרשב"ט.

יש להעיר עוד שבהסברו במהר"ם, הנוקט לשון דומה לתוספות, מסיק בעל הדרישה (שם סק"א) שבכל השנה אין ליטול, ורק בליל פסח נוטלין ולא מברכים.

ב. שיטת ההלכה. בהלכות חמץ ומצה, פוסק הרמב"ם שיש ליטול ולברך על נטילה שלפני טיבול ראשון. בהלכות ברכות, פוסק הוא, שכל השנה יש ליטול על דבר שטיבולו במשקה. מתוך סדר הדברים נראה, שיש לברך על נטילה זו, שכן בהלכה א הוא מביא דין נטילת ידים לפת ולדבר שטיבולו במשקה, ומיד לאחר מכן (בהלכה ב) כותב: 'כל הנוטל ידיו בין לאכילה... מברך תחילה', ולא מבדיל בין אכילת פת לדבר שטיבולו במשקה. כך כותבים הרשב"ץ והבית יוסף (קנח) בדעתו, וכך פוסק גם הגר"א (בסי' קנח) להלכה.

מרן המחבר בשו"ע (קנח, תעג) פוסק שנוטלים ידים לדבר שטיבולו במשקה, ולא מברכים, הן בכל השנה והן בליל הסדר, ומבואר בבית יוסף (קנח) שאין לברך כדעת הרמב"ם, משום שיש חולקים בדבר ולכן יש לחוש מלברך. כשיטה זו פוסקים הרבה אחרונים, וכן מובא הדבר להלכה במשנה ברורה (קנח סק"כ).

בעל הלבוש (קנח) מסכים שכל השנה יש ליטול בלא ברכה, אך בליל הסדר (תעג) הוא פוסק שיש ליטול בברכה, בגלל חובת הרגל וטהרתה. המשבצות זהב (סי' תעג סק"ו) מעיר שלפי זה יש ליטול בברכה בכל הרגל. הט"ז (קנח סק"ז) דוחה את סברת הלבוש, וכותב שאין לחלק בין ליל הסדר לכל השנה.

על אף המובא לעיל, מנהג נפוץ הוא לא ליטול כלל בכל השנה, ובמגן אברהם (קנח סק"ח) מובא בשם הלחם חמודות, שהנוהגים כך מסתמכים על דעת התוספות, 'ופוק חזי מאי עמא דבר'. אך הבאר היטב (קנח סק"א) מביא בשם מטה יוסף, שאין לחוש למנהג הרע הזה, ומי שלא נוטל הוא בגדר מזלזל בנטילת ידים.

המאירי (קונטרס בית יד, חלק שני, מובא בסוף ברכות) מביא בשם חכמי צרפתים, שלשון 'כל שטיבולו במשקה' מלמדנו שאין צריך ליטול על דבר שאין רגילות לטבל, מתוך שלא כתוב 'כל שמטבלו במשקה'. כך מובא במגן אברהם (קנח סק"ה) בשם הרדב"ז, וכך פוסק המשנה ברורה (קנח סקי"ב). ברם, המאירי עצמו סובר שיש ליטול אף על דברים שאין רגילות לטבל, ומוכיח דעתו מלשון הירושלמי ברכות (ח, ב) שיש ליטול על 'כל דבר שיש בו ליכלוך משקה', וכן מביא בעל כף החיים (קנח סקט"ו) בשם הברכי יוסף.

דף קטו. – קטו:

גמרא. אמר רב פפא: שמע מינה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא, דאי סלקא דעתך לא צריך לשקועיה נטילת ידים למה לי, הא לא נגע. ודילמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה, וקפא מריחא מיית. אלא למה לי נטילת ידים, דילמא משקעו ליה.

שיקוע המרור בחרוסת

הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש משמיטים את דברי רב פפא, וכותב בעל בית יוסף (סי' תעה) כי לדעתם אין צריך לשקע את המרור כולו בחרוסת, משום שדברי רב פפא נדחים, וכך פוסק המאירי. בעל חזון עובדיה (ח"א סי' לט) מוסיף שהרי"ף, הרמב"ם והרא"ש אינם פוסקים כרב פפא גם משום שהם פוסקים כרבי אלעזר ברבי צדוק שחרוסת באה משום מצוה, ולדעתם אין רבי אלעזר ברבי צדוק חושש לקפא, ועל כן אין צורך לשקע את המרור בחרוסת (עיין בירור הלכה לעיל קיד, א ציון ד, שיש מן הראשונים הסוברים שחרוסת מצוה ובכל זאת חוששים לקפא). אבל רבינו חננאל פוסק שיש לשקע את המרור בחרוסת, וכן פוסקים ספר הפרדס (עמוד נב), הראבי"ה (תקכה, עמ' 165), הרוקח (סימן רפג, עמוד קנד), האור זרוע (פסחים דף ס, ב), בעל שבלי הלקט (סדר הפסח סימן ריח, דף ק, א), הארחות חיים (ליל פסח כד), הכל בו (פסח דף יג, ב) והמהרי"ל (סדר הגדה דף טז, א). גם הטור ומרן המחבר פוסקים שצריך לשקע את המרור בחרוסת, ובבית יוסף מצוין שזה כדעת הרוקח. אמנם דברי רב פפא נדחים, אך כותב הב"ח (בד"ה ומ"ש וישקענו) ש'לא שבקינן מאי דפשיטא ליה לרב פפא, מקמי דיחויא בעלמא דדחיניה ליה בגמרא', ובמיוחד שכל הדחיה באה רק בלשון 'דילמא', כפי שמוסיף בעל חידושי הגהות (שם אות א).

למעשה, הפרי חדש ושלחן ערוך הרב (תעה יא) כותבים שלא נוהגים לשקע כולו, כיון שאין קפא מצוי בינינו. הפרי חדש מוסיף שהמנהג זה הוא על פי שיטת הרי"ף והרמב"ם, ולפי דרך זו מבארים הם שעצם הטיבול נובע מתוך שפוסקים כי חרוסת מצוה.

דף קטו:

גמרא. ואמר רב פפא: לא נישהי איניש מרור בחרוסת, דילמא אגב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרוריה, ובעינן טעם מרור וליכא.

השהיית המרור בחרוסת

רבינו חננאל, אף שמביא הדין הראשון של רב פפא שיש לשקע את המרור בחרוסת, אינו מביא את דינו השני שאסור להשהותו. רש"י (בסדורו שפז ובמחזור ויטרי עמוד 285 בשמו), בעל שבלי הלקט (סימן ריח עמוד ק, א) ותניא רבתי (עמוד נג) אף הם מזכירים את חיוב השיקוע, ואין הם מביאים איסור שהיה.

מאידך גיסא פוסקים הרי"ף, הרמב"ם, הראבי"ה (תקכה, עמוד 165), הרוקח (רפג, עמוד קנד), האור זרוע (פסחים דף ס, ב), המאירי, הרא"ש, הארחות חיים (ליל הפסח כד) והכלבו (פסח דף יג, ב) כרב פפא שיש איסור להשהות את המרור בחרוסת כדי שלא יתבטל טעם המרור.

רבינו יונה (מובא בטור תעה) מוסיף שמטעם זה לא די שיוציאנו מהר מן החרוסת, אלא צריך אף לנער את המרור מהחרוסת שעליו. כך כותב המהרי"ל (סדר ההגדה דף טז, א), וכן פוסק מרן המחבר בשלחן ערוך. הלבוש מחמיר יותר, וכותב שצריך לנער את כל החרוסת שלא ישאר כלום בשעת אכילת מרור.

רבינו מנוח מבאר, שעל אף שחרוסת ומרור שתיהן מצוות דרבנן, ובכגון זה הסיקו בסוגיה דלעיל (עמוד א) שמצוות אינן מבטלות זו את זו, מכל מקום דרגת המרור שעיקרו כתוב בתורה חשובה מזו של החרוסת שאינה כתובה בתורה, ולכן מבטלת החרוסת את המרור, כשם שמצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא.

דף קטו:

גמרא. אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש: נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני... נטילת ידים תרי זימני למה לי, הא משא ליה ידיה חדא זימנא? אמרי: כיון דבעי למימר אגדתא וההלילא, דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה, ונגע.

נטילת ידים לטיבול שני

א. טעם הנטילה. מסקנת הסוגיה היא שנטל ידיו בטיבול ראשון צריך ליטול ידיו גם בטיבול שני, מחשש שהסיח דעתו באמירת הגדה והלל. התוספות (ד"ה צריך) מסבירים שלמעשה הנטילה בטיבול שני היא משום הפת, שאכילתה קודמת לטיבול המרור ואכילתו. 'אלא אגב טיבול ראשון נקט טיבול שני, והנטילה גם לצורך טיבול באה'.

כשיטה הזאת הסוברת שלאכילת המצה חייבים בנטילה שניה, סוברים בעל העיטור (מצה ומרור קלד, ג), המנהיג (הל' פסח סי' עו), הראבי"ה (סימן תקכה, עמ' 164), הרוקח (סימן רפג, עמ' קנג), רבינו דוד, בעל שבלי הלקט (סי' ריח דף צט, ב), תניא רבתי (פרוש הגדה סימן מח), בעל המכתם, המרדכי (הסדר בקצרה, לד, א בדפי הרי"ף), בעל ארחות חיים (ליל פסח, כג), מהר"ם חלאווה, הרשב"ץ (מאמר חמץ לו, ג) והמהרי"ל (טו, ב). בראשונים אלו מובאים הסברים שונים מדוע נקטה הגמרא שהנטילה היא משום טיבול שני.

הר"י מלוניל, בעל העיטור בהסברו הראשון והמכתם, מסבירים שהצורך בנטילת ידים פעם שניה הוא רק משום הטיבול של המרור במשקה ולא משום המצה, מאחר שלדעתם יש הבדל בסיבת חיוב נטילת ידים לפת לבין הסיבה בדבר שטיבולו במשקה. חיוב נטילה לפת, הוא אסמכתא מדברי סופרים מטעם 'והתקדשתם', ואילו חיוב נטילה לדבר שטיבול במשקה, הוא מחשש טומאה, שידים שניות הן ומטמאות משקים לעשותם ראשון אפילו בחולין. לדעתם, נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, חמורה יותר מנטילת ידים לפת. לכן, לצורך הפת אין חוששים להיסח הדעת ומספיקה נטילה ראשונה שלפני ההגדה, אבל לדבר שטבולו במשקה, חוששים להיסח הדעת וחייבים בנטילה שניה.

להלכה, הן לשיטת התוספות והן לשיטת הר"י מלוניל, נטל ידיו בטיבול ראשון, צריך ליטול פעם שניה משום היסח הדעת, או בגלל הפת, או בגלל הטיבול במשקה. ברם המאירי בסוגייתנו המסביר את טעם הנטילה השניה כר"י מלוניל, שאין חוששין בפת להיסח דעת, אך כיון שלדעתו בזמן הזה שאין אוכלי טהרות מצויין, אין נוטלים ידים לדבר שטיבולו במשקה (עיין בירור הלכה קטו, א ציון ג). לכן מספיקה נטילת ידים פעם אחת לפת, ואם נטל ידיו לפני ההגדה אינו צריך ליטול ידיו שנית לפת, שהרי לא חוששים להיסח הדעת באשר לפת, ואם בכל זאת נטל ידיו שנית, לא יברך.

ב. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק שצריך ליטול ידיו ולברך לפני אכילת הפת, למרות שנטל ידיו בטיבול ראשון. בעל המכתם (שם) והרשב״ץ (שם) מסבירים שהרמב״ם הולך לשיטתו, שגם את המצה מטבלים בחרוסת (חמץ ומצה ח, ח), והוא מפרש ש׳טיבול שני׳ המוזכר הוא טיבול המצה בחרוסת. הרשב״ץ מוסיף שסוגייתנו היא מקור הרמב״ם לדין טבילת מצה בחרוסת. מאחר והוקשה לו לרמב״ם אם נאמר ש׳טיבול שני׳ הוא המרור, למה לא מוזכרת נטילה משום פת הקודמת לה וכקושית התוספות, ואם נאמר שטיבול שני פרושו אכילת פת, מה טיבול יש בו, ומכאן מסיק הרמב״ם, שיש לטבל הפת בחרוסת. הרמב״ם מחייב נטילה בברכה גם בטיבול ראשון (ח, א), והחיוב ליטול ידיו שנית בגלל היסח דעת הוא או בגלל הפת וכדעת התוספות, או בגלל הטיבול במשקה וכר״י מלוניל.

המחבר בשו״ע פוסק שאין מברכים על נטילה לדבר שטיבולו במשקה, לא בכל השנה (קנח, ד) ולא בטיבול ראשון בפסח (תעג, ו), וכן פוסק הוא שצריך לברך בנטילה שניה. ברור שהברכה באה משום נטילה לפת וחוששים להיסח דעת בזמן קריאת ההגדה, וכמבואר בדעת התוספות.

הרמב״ם כותב את הטעם המופיע בסוגיה שאין לסמוך על הנטילה שבטיבול ראשון ׳שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה׳. רבינו מנוח מדייק מדבריו, שאם ברור לו שלא הסיח דעתו, כגון ששימר את ידיו, אינו צריך ליטול ידיו שנית, ואם נטל לא יברך, וכן כתבו המאורות, בעל שבלי הלקט (שם), הארחות חיים (שם) ובעל הכל בו (שם). אולם המרדכי (הסדר בקצרה לד, א בדפי הרי״ף) כותב ׳לפי ראות עיני נראה לי, אם נתכון בנטילה ראשונה לגמור בה כל סעודתו בלא היסח דעת, אין צריך לחזור ולנטול שנית׳. דעה זו היא שלא כרבינו מנוח, לפיו די אם לא הסיח דעתו אף אם לא כיון לכך בנטילה ראשונה. שלחן ערוך הרב (תעה, ב) מבאר שאם כיון בנטילה ראשונה שתעלה לו גם לפת, פטור מנטילה שניה אם לא הסיח דעתו, אך אם לא כיון בנטילה ראשונה לשם הפת, אף אם ברור לו שלא הסיח דעתו חייב ליטל שנית לפת, בלא ברכה. אמנם, בבית יוסף כותב שאין לעשות כמרדכי ׳שלא לבטל תקנת חכמים שתקנו ליטול פעמיים בליל הפסח׳. המגן אברהם תעה, סק״א) מקשה שהרי בסוגיה תלו טעם נטילה בחשש היסח הדעת, ואם כן אין להגדיר נטילה שניה כתקנת חכמים, ואם ינהג בצורה שאין עליו חיוב נטילה שניה אין כאן כל ביטול של תקנת חכמים. אך ערוך השלחן (תעה, ב) מתרץ שאמנם הנטילה היא משום היסח הדעת, אך כיון שסוף סוף תקנו חכמים ליטול, בליל הסדר יש להקפיד על מנהגים גם אם לכאורה לא נראה טעמם. אך המשנה ברורה (באור הלכה, ד״ה יטול ידיו) כותב כי להלכה חוששים לסוברים שנטילה על תנאי אינה מועילה, ולכן גם בכיון בנטילה ראשונה לשם סעודה חוזר ונוטל ידיו שנית ללא ברכה, ומוסיף שבמקרה שכיון בנטילה ראשונה גם לשם הפת, נכון הוא שיטמא ידיו, כדי שיוכל ליטול שנית, בברכה.

דף קטו: **גמרא. אמר רבא: בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא. בלע מצה ומרור, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא. כרכן בסיב ובלען, אף ידי מצה נמי לא יצא.**

אכילת מצה ומרור שלא כדרכן

א. בלע מצה. הרשב״ם (ד״ה בלע מצה) מפרש, שבבליעה יוצא ידי מצות ׳בערב תאכלו מצות׳, שכן גם בליעה ׳אכילה היא לו׳. רש״י (ד״ה בלע מצה ומרור) מבאר שיוצא ידי חובה למרות שאינו מרגיש טעם מצה, משום ש׳מצה אינה צריכה טעם׳. עם זאת כותב הרשב״ם שדווקא בדיעבד יוצא בכך, אבל לכתחילה בעינן טעם מצה.

בברכות (לח, ב) למדנו שאין יוצאים במצה מבושלת ׳משום דבעינן טעם מצה וליכא׳. לכאורה יקשה מדוע יוצאים ידי חובה בבליעת מצה, ומבאר המאירי (שם) שעל מנת לצאת ידי חובה צריך שתהיה מצה הראויה לטעום בה טעם מצה, והמבושלת אין בה טעם מצה. אבל בענייננו למצה מצד עצמה יש טעם מצה, אלא שבגלל הבליעה אינו טועם, לכן יצא, כדין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. כך מתרצים גם רבינו מנוח (ו, ב), הרדב״ז בתשובה (אלף י) והב״ח (סימן תסא ד״ה ובמצה השרויה).

לעומתם, סובר בעל העיטור (מצה ומרור עמ׳ 268) שיש צורך לטעום בפועל טעם מצה, אלא שלדעתו אף בבליעת מצה ׳טעם משהו יש בו׳. המאירי מסביר שגם הרי״ף המשמיט את דינו של רבא, משום שפוסק שבלע מצה לא יצא, משום שסובר שצריכים טעם מצה ולדעתו בבליעה אינו טועם טעם מצה. הרמב״ם, הטור והשלחן ערוך פוסקים, בלע מצה יצא.

ב. בלע מרור ובלע מצה ומרור. הגרסה שלפנינו היא ׳בלע מרור לא יצא׳, וכך גורסים גם הר״ח, הרי״ץ גיאת (הלכות פסחים דף צח, פירטה תרכא), בעל ההשלמה, המאורות, המאירי, הריא״ז (ג, יא), הרא״ש (סימן כט), הטור, רבינו ירוחם (נתיב ה, ד, דף מג ע״ג), הר״ן, מהר״ם חלאווה (דף קיז, ב) ורשב״ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ לו ע״ג).

בטעם הדבר כותב הרשב״ם, ׳דבעינן טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמא למרר את פיו של אוכל זכר ל״וימררו את חייהם״ ׳. לדעתם, המשך הדברים ׳בלע מצה ומרור, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא׳, אין בהם חידוש לגבי המרור שלא יצא, אלא החידוש שיוצא ידי מצה. הרשב״ם מבאר שהחידוש הוא שלמרות שיש ׳תרתי לריעותא שלא טעם מצה וגם לא נגע בגרונו, שהמרור חוצץ בינתים׳, מכל מקום יצא ידי מצה. המאירי לעומתו, מבאר שהסיבה שיוצא ידי מצה למרות שלא טעם ממנה, היא שאי אפשר שלא נגע משהו של מצה בגרונו.

לעומת זאת גורס רש״י ׳בלע מרור יצא׳, וכך גורס גם בעל הרוקח (סימן רפג, עמ׳ קנד). רש״י מפרש שאף על פי שבעינן טעם מרור ׳אי אפשר שלא טעם בו טעם מרור, הואיל ולא לעסו, ואוכל מצה עמו, אין לו שום טעם׳.

רבינו דוד מבאר שדברי הסוגיה, בלע מצה ומרור ידי מצה יצא, אמורים רק בזמן המקדש, שהמרור הוא מצוה דאורייתא ואינו מבטל את המצה, ואף על פי שלא יצא בפועל ידי מרור, אין זה מבטל את ערכו כמצוה דאורייתא. אבל בזמן הזה, שמרור דרבנן, המרור מבטל את המצוה שהיא דאורייתא, כמסקנה דלעיל (קטו, א), ולכן אם בלען יחד, גם ידי מצה לא יצא. ברם, התוספות כותבים (ד״ה ידי מצה יצא) שהדין של מצות מבטלות זו את זו, הוא רק כשלעסן יחד, שאז מורגש הטעם, והמצוה דרבנן מבטלת את הדאורייתא, אבל בבליעה אינם מבטלות, וכך מסבירים גם המאירי, הר״ן והרשב״ץ.

בספרי הרמב״ם שלפנינו, הגרסה כרשב״ם: ׳בלע מרור לא יצא׳. בהמשך דבריו כותב הרמב״ם: ׳בלע מצה ומרור כאחד, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא, שהמרור כטפילה למצה׳. המגיד משנה מפרש כי כוונת הרמב״ם לנמק מדוע יוצא ידי מצה, למרות שהמרור חוצץ בין המצה לפיו, משום שהמרור טפילה למצה ולכן אינו חציצה. לדעתו, השגת הראב״ד נובעת מכך שהבין ברמב״ם שהטעם ׳שהמרור כטפילה למצה׳ בא לנמק מדוע לא יוצא ידי מרור ולכן השיגו, שהרי הטעם האמיתי שלא יצא ידי מרור, הוא משום שלא טעם בפועל טעם מרור, וכהסבר הרשב״ם.

אולם רבינו מנוח והלחם משנה כותבים שהגרסה ברמב״ם היא ׳בלע מרור יצא׳. גרסה זו ברמב״ם מובאת אף במאורות ובמגדל עוז, וכן הוא ברמב״ם דפוס רומי (שנת רמ).

רבינו מנוח מבאר שהסיבה לדעת הרמב״ם שבלע מרור יצא, היא משום שבמצה מספיק שיש בו טעם מצה ואין צורך שיטעום בפועל טעם מצה, והוא הדין במרור שיוצא כיון שאם היה רוצה, ביכולתו לטעום בו טעם מרור על ידי לעיסה, ושלא כשאר הראשונים הסבורים שבמרור צריך שיטעום בפועל את טעם המרור. אך כשבלע מצה ומרור, לא יצא ידי מרור, על אף שלא צריך לטעום בפועל טעם מרור, כיון שהמרור טפל למצה.

הלחם משנה לעומתו, מבאר את פסיקת הרמב״ם שבלע מרור יצא כדעת רש״י, שגם בבליעה אי אפשר שלא טעם בו טעם מרור, אך בבלע מצה ומרור, חולק הרמב״ם על רש״י וסובר שגם אז טועם הוא טעם מרור, ולכן נימק הרמב״ם שהסיבה שלא יצא ידי מרור הוא משום שהמרור טפל למצה. הלחם משנה מבאר שהשגת הראב״ד נובעת מכך, שגרס ברמב״ם ׳בלע מרור לא יצא׳ ולכן השיג שאין צורך בנימוקו של הרמב״ם לבאר מדוע לא יצא ידי מרור כשבלע מצה ומרור, שהרי גם בבלע מרור לבדו לא יצא ידי מרור, כיון שלא טעם טעם מרור. הטור ושלחן ערוך פוסקים שבלע מרור לא יצא, כשיטת הרשב״ם וכגרסת המגיד משנה ברמב״ם.

ג. כרכן בסיב ובלען. רש״י ורשב״ם מפרשים שכרכן בסיב כוונתו שעטף את המצה והמרור בסיב של דקל, והמצה והמרור מכוסים בצורה שאינם נוגעים בפיו כלל, ולכן לא יצא, אף שבבלע מצה ומרור, מפרש הרשב״ם שיוצא ידי חובת מצה למרות שהמצה לא נוגעת בגרונו, שהרי המרור חוצץ ביניהם. מפרש הלחם שמנה, שיש להבדיל בין מרור שאינו חוצץ משום ששייך הוא למצוה, לבין דבר מאכל אחר, וכל שכן אם אינו דבר מאכל שחוצץ. לעומתו הפרי חדש (תעה, ג) כותב, שלא רק מרור אינו חוצץ, אלא הוא הדין אם כרכן בשאר מיני אוכלים אינם חוצצים, ויצא ידי חובת מצה, כיון שמין במינו דהיינו אוכל באוכל אינו חוצץ. אבל סיב המוזכר שהוא חוצץ, היינו משום שאינו מין מאכל.

לדעת הפרי חדש מסכימים גם המנחת חינוך (מצוה י), הפרי מגדים (אשל אברהם תעה, יג) ושלחן ערוך הרב (תעה, כז). נראה, שזו היא גם דעת הר״ן הכותב ׳כרכן בסיב ובלען, אף ידי מצה לא יצא, שאין דרך אכילה בכך׳. משמע שאם כרכן בדבר מאכל, שדרך אכילה בכך, יוצא ידי חובה, וכך מדייק בעל כף החיים (תעה, נג) מלשון השלחן ערוך, המביא לשון הר״ן.

לעומת זאת מפרש המאירי ׳שכרך המצה בתוך המרור וקשרן בסיב שלא תתפרק, עד שנמצא כשנבלעו שניהם שלא נגע ממש המצה בפיו׳. לפי זה, המצה אינה עטופה בסיב אלא במרור, והסיב משמש רק לשם קשירה כדי שלא תתפרק. הסבר המאירי הוא בהתאם לשיטתו לעיל המבאר בדין בלע מצה ומרור שיוצא ידי חובת מצוה כיון ׳שאי אפשר שלא נגע משהו מצה בגרונו׳, משמע מזה שאם ברור לו שלא נגעה מצה בפיו לא יצא, וכך הוא מבאר את הדין בסיפא, בדין כרכן בסיב.

דף קטו: **גמרא. אמר רב שימי בר אשי: מצה לפני כל אחד ואחד, מרור לפני כל אחד ואחד, וחרוסת לפני כל אחד ואחד, ואין עוקרין את השולחן אלא לפני מי שאומר הגדה. רב הונא אומר: כולהו נמי לפני מי שאומר הגדה, והלכתא כרב הונא.**

מקום הקערה

לפי הגרסה שלפנינו, נפסקה הלכה כרב הונא, שמניחים מצה, מרור וחרוסת רק לפני מי שאומר ההגדה. כך פוסקים רב עמרם גאון (בסדור דף לח, ב), הרי״ץ

גיאת (הלכות פסחים, דף קב), הרי״ף, הרא״ש (סימן כט), הרי״ד בפסקיו, הריא״ז (יג, ט), הטור והשלחן ערוך. אבל מדברי המנהיג (הל׳ פסח סי׳ ע), בעל העיטור (הל׳ מצה ומרור דף קלד, א) והמאורות, משמע שהם פוסקים כרב שימי בר אשי, מתוך שהביאו רק את דבריו, ולא את דברי רב הונא. בעל פתח הדביר (על העיטור, שם אות רז) מבאר שאותם ראשונים לא גרסו כלל את דברי רב הונא, ולכן פשוט שהלכה כרב שימי בר אשי.

בדעת רב שימי, שיש להניח מצה לפני כל אחד מהמסובין, יש לבאר מדוע שונה פסח משאר ימות השנה, שבהם מניחים לחם משנה לפני בעל הבית לבדו. התוספות (ד״ה מצה) מבארים, שבפסח שהברכה היא לשם חובה, צריך לטעום תיכף לברכה מיד, אבל בכל השנה שאין הברכה חובה, אין צורך לטעום תיכף לברכה מיד, ולכן מניחים לחם משנה רק לפני בעל הבית.

בעל שו״ת גינת ורדים (חלק א, כלל א, סימן מג) מדייק שגם התוספות פוסקים כרב שימי בר אשי, שאילולי כן לא היו דנים בהבדל שבין פסח לבין שאר ימות השנה.

כמו כן, כותב הוא שגם מהרשב״ם משמע שפוסק כרב שימי, מתוך שטרח להבחין בין דינו של רב שימי המחייב הנחת מצה לפני כל אחד, משום שלהם היו שולחנות קטנים לפני כל אחד, לבין מנהגנו שהכל יושבים סביב שולחן אחד ומספיק להניח מצה, מרור וחרוסת רק לפני מי שאומר את ההגדה, והוא יחלק לכולם. הבחנתו של הרשב״ם מובאת להלכה בספר האורה (עמ׳ 103).

בעל שבלי הלקט (סימן ריח, דף צג, א), תניא רבתי (סדר הגדה, סימן מז) והמהרי״ל (הל׳ הגדה, יג, ו) פוסקים אף הם כרב שימי בר אשי. אלא שהם כותבים שמניחים לפני כל אחד לא רק מצה, מרור וחרוסת, אלא גם שאר דברים המונחים בקערת הסדר כגון שני תבשילים. לפי זה מצה, מרור וחרוסת שהוזכרו בדברי רב שימי הם לאו דווקא, אלא הוא הדין לשאר צרכי הסדר. מדברי ראשונים אלו משמע שאינם סוברים כתוספות, המבארים שסיבת ההנחה לפני כל אחד היא כדי שלא להפסיק בין ברכה לאכילה, שהרי טעם זה שייך רק במצה ומרור הנאכלים בברכה ולא בשני התבשילים, ולא נתבאר לדעתם טעם דינו של רב שימי.

אך יש לתמוה על בעל שבלי הלקט ותניא רבתי, הכותבים בדין הגבהת הקערה, הנעשית כהיכר לתינוקות (עיין בירור הלכה לקמן ציון ו), שכל המסובין מגביהים קערותיהם. הרי מבואר שאף לדעת רב שימי, עקירת השולחן היא רק מלפני בעל הבית, ושמא יש להבדיל בין זמן הגמרא, שהיו עוקרים בו ממש את השולחן (עיין בירור הלכה לקמן) ולא הטריחו לחייב את כולם בעקירה, והסתפקו בכך שבעל הבית יעקור שולחנו כהיכר לתינוקות, לזמננו שלדעתם מגביהים את הקערה במקום לעקור את השולחן, ואין טרחה אם כל המסובים יגביהו קערותיהם.

הרמב״ם כותב שעוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו. מדבריו מבין הלחם משנה שיש קערות גם לפני מסובין אחרים. נראה, שדיוקו נובע מכך שאם לדעת הרמב״ם יש רק קערה אחת על השולחן, די לו לכתוב עוקרין השולחן. הלחם משנה מבאר, שהרמב״ם לא גרס ׳והלכתא כרב הונא׳ ולכך פסק כסתם הסוגיה ושלא כרב הונא. אך מרכבת המשנה (חלק שני חמץ ומצה ח, ב) כותב שהרמב״ם פוסק כרב הונא, שאין מצה ומרור לפני כל אחד זולת לפני קורא ההגדה לבדו, ומשום כך עוקרים מלפניו בלבד.

דף קטו: **גמרא. למה עוקרין את השולחן? אמרי דבי רבי ינאי: כדי שיכירו תינוקות וישאלו.**

עקירת השולחן לשם היכר

א. היכר בקערה במקום בשלחן. בסוגיה מבואר שעוקרים את השולחן כהיכר לתינוקות. הרשב״ם (ד״ה ואין עוקר) מבאר שמנהג זה הוא רק בזמן הגמרא, שלפני כל אחד מהמסובים היה שולחן קטן. אבל בזמננו שהכל מסובים סביב שולחן אחר גדול, אין צורך לעקור את השולחן.

התוספות מוסיפים (ד״ה למה) שאין עוקרים את השולחן בזמננו כיון שזהו טורח לעקור שולחן גדול.

בזמננו, יש הנוהגים להגביה את הקערה במקום עקירת השולחן, וכך פוסקים בעל העיטור (מצה ומרור, קלד, א), בעל שבלי הלקט (סימן ריח, צג, א), תניא רבתי (סימן מז, מח, ב) ומהר״ם חלאווה.

אך הרשב״ם דוחה מנהג זה, שכן לדעתו בהגבהת קערה, אין היכר לתינוקות. לדעתו, כדי לעשות היכר ברור יש לסלק את הקערה או הסל מלפניו.

מנהג זה של עקירת הקערה בזמננו, במקום עקירת שולחן, מובא גם בתוס׳ הר״י מלוניל, במכתם, במאירי, בראי״ש (סימן כט), בארחות חיים (ליל הפסח, יח), בכל בו (סימן נ, יג, א), בטור (סי׳ תעג), בדברי רבינו ירוחם (נתיב ה, חלק ד, מג, ג) ובנמוקי יוסף. המהרי״ל (הלכות הגדה יד, א) מוסיף שיש להקפיד שלא יהיו מצות אחרות על השולחן בזמן העקירה, כי אם יהיו מצות אחרות על השולחן לא יהיה היכר לתינוקות בעקירת הסל, ולא יבואו לשאול למה עוקרים את האוכל מלפנינו.

המנהיג (סימן ע-עא) סובר שעקירת קערה אינה מועילה, כי כשם שאין היכר בהגבהת הקערה, כך אין היכר בעקירתה, מאחר שכל צרכי הסעודה נשארים על השולחן. כוונתו נראית, כי מאחר שהשולחן ערוך יפה, אין די היכר לתינוקות בעקירת הסל, ומסקנתו היא שיש צורך גם בזמננו לעקור את השולחן. אמנם על פי נוסח כתב יד א (המנהיג, הוצאת מוסד הרב קוק, חלק ב, עמ׳ תפד שורה והערה 16) מושמט קטע מדבריו ויש גם שינוי גרסה, ממנו משמע שדעתו כדעת רוב הראשונים שרק בהגהת הסל אין היכר, אבל בעקירתה יש היכר.

הרשב״ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ, לה, ב) סובר שגם בזמננו עוקרים את השולחן. אך זאת על פי מנהגו להכין במיוחד שולחן קטן שעליו שמים את קערת הסדר. רב עמרם גאון בסדורו (לח, ב) מביא את דין עקירת השולחן. אמנם יתכן שבזמנו אכלו עדיין בשולחנות קטנים, ואין ללמוד מדבריו לזמננו.

הרוקח (סימן רפג, עמ׳ קנג) כותב שטוב להסיר הקערה כדי שהתינוק ישאל. יתכן כי לדעתו הדברים בסוגיה אינם כהלכה גמורה, אלא מנהג טוב המביא לעורר את התינוקות לשאול.

בין הראשונים הסוברים שבעקירת הקערה מקיימים דין עקירת השולחן, יש שהביאו נוסף על כך גם את המנהג של הגבהת הקערה, אך לא כהיכר לתינוקות אלא מטעמים אחרים, כדלהלן:

המכתם, המאירי, הארחות חיים והכל בו כותבים שמגביהים את הקערה זכר ׳למשארותם צרורות בשמלותם על שכמם׳ (שמות יב, לד). הראבי״ה (סימן תקכה, עמ׳ 162) כותב שהגבהה זו היא משום שמחה. המהרי״ל תולה טעמה בצורך להציג את המצות בזמן אמירת ׳הא לחמא׳. גם הרוקח, הרא״ש בתשובותיו (כלל יד, ה ובהלכות פסחים בקצרה דף קלה, א), הטור והרשב״ץ מביאים מנהג זה של הגבהת הקערה ללא נתינת טעם, ומציינים שהגבהה זו נעשית בזמן אמירת ׳הא לחמא׳.

ב. לאן עוקרים את הקערה. בדברי הראשונים הסוברים שבזמננו עוקרים את הקערה, מצינו מחלוקת לאן עוקרים אותה: הרשב״ם כותב שמסלקים את הקערה לסוף השולחן. כך כותבים גם בעל האורה (עמ׳ 102), וכן מובא בסדור רש״י (סימן שפד), במחזור ויטרי (סימן נא-נב עמ׳ 270, וסימן סט, עמ׳ 284) אצל בעל הפרדס, בהגהות הסמ״ק (סימן קמד, הגהה ג), ברוקח ובמהרי״ל (שם, יד, א). הראבי״ה מוסיף כי כשמסלק לסוף השולחן יכסה את הקערה במפה.

לעומתם ישנם ראשונים אחרים הכותבים שמסירים את הקערה מהשולחן. כך סוברים הרא״ש בתשובותיו, הטור, רבינו ירוחם, האבודרהם (עמ׳ רכא) והמהרי״ל בשם הר״ש (שם, טו, א).

ג. זמנה. מאחר שעקירת הקערה מטרתה לעורר את התינוקות לשאלה, ברור שיש לעשותה לפני שאילת ׳מה נשתנה׳.

הראבי״ה, הרוקח, הרא״ש בתשובה, הטור, המהרי״ל והרשב״ץ, הסוברים שבזמן אמירת ׳הא לחמא׳ מגביהים את הקערה, סוברים שעקירה זו נעשית אחרי אמירת ׳הא לחמא׳ ולפני ׳מה נשתנה׳. אף בעל האור זרוע (הלכות פסחים דף ס, ח) שלא הזכיר מנהג של הגבהת הקערה, כותב שיש לעקור את הסל לאחר ׳הא לחמא׳, משום שבשעת אמירת ׳הא לחמא׳ צריך שהמצות יהיו לפניו.

לעומתם רב עמרם גאון, מחזור ויטרי, סדור רש״י, הגהת הסמ״ק והאבודרהם, סוברים שעוקרים את הקערה לפני אמירת ׳הא לחמא׳, ואכן ראשונים אלו אינם מביאים מנהג של הגבהת הקערה בעת אמירת ׳הא לחמא עניא׳.

מיוחדת היא שיטתו של בעל הפרדס, המביא שעוקרים לפני אמירת ׳הא לחמא׳, וממשיך ׳ובהגבהת הקערה אומר ״הא לחמא עניא״, כולה, עד ״מה נשתנה״ ׳. מדבריו עולה שעקירת הקערה, שמטרתה היכר לתינוקות, נעשית לפני ׳הא לחמא עניא׳ וקודמת להגבהת הקערה הנעשית בעת אמירת ׳הא לחמא עניא׳.

בעלי שבלי הלקט ותניא רבתי, הסוברים כי משום היכר לתינוקות מגביהים את הקערה, כותבים שיש להגביה בזמן אמירת ׳הא לחמא׳.

עיין בירור הלכה לקמן קטז, ב, ציון ד, אות ב, במחלוקת האם יש להסיר את שני התבשילים מהקערה בשעת הגבתה ועקירתה.

ד. שיטת ההלכה. הרמב״ם מביא בין הדברים הנעשים כדי לעורר את התינוקות לשאלה, את דין ׳עקירת השולחן׳. יתכן שלשון ׳עקירת השולחן׳ שברמב״ם היא לאו דווקא, וכוונתו עקירת או הגבהת הקערה, אלא שנקט לשון הסוגיה, או שמא נקט ׳עקירת השולחן׳ משום שבמקומו היו אוכלים בשולחנות קטנים. מאידך גיסא, יתכן שלדעתו יש צורך בעקירת השולחן בכל מקרה, משום שבצורה אחרת אין היכר.

מחבר השלחן ערוך, פוסק להגביה את קערת המצות בזמן אמירת ׳הא לחמא׳, ואחרי אמירת ׳הא לחמא׳ להסירה ולהניחה בסוף השולחן. המשנה ברורה (שם סקס״ה) מביא את דברי עולת שבת, כי בשולחן קטן, לא די בהסרת הקערה לקצה השולחן, אלא יש להסירה לגמרי מהשולחן, כדי שיהיה היכר לתינוקות.

המגן אברהם (שם, סקכ״ה) כותב שעכשיו לא נהגו להסיר את הקערה, משום שאין היכר לתינוקות בזה, כיון שיודעים הם שהדברים הניתנים בקערה לא ניתנו לצורך אכילה. אמנם האליה רבה (שם, סק״ל) תמה עליו, שהרי בוצעים ואוכלים מהמצות.

חק יעקב (שם, סקל״ג) מביא שיש קצת הנוהגים שבעל הבית אומר להסיר הקערה, אף על פי שלמעשה אין מסירים, וערוך השלחן (תעג, כא) מסיק שבימינו מכסים את המצות במפה במקום לסלקם מהשולחן.

דף קטו: **גמרא. אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תבא מקמיה. אמר להו: עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי תבא מיקמן? אמר ליה רבה: פטרתן מלומר ׳מה נשתנה׳.**

חיוב אמירת 'מה נשתנה'

מן הסוגיה נראה שאם הבן שואל על עקירת השלחן, מספיקה שאלה זו ואין צריך לומר נוסח 'מה נשתנה' המובא במשנה לקמן (קטז, א). כך פוסקים הרוקח (סימן רפג, עמוד קנג), הרי"ד בפירושו להגדה (בהגדה של פסח, ומובאים דבריו בשבלי הלקט, סדר פסח ריח, צג, ב), בעל שבלי הלקט (שם, צג, א), התניא רבתי (דף מח עמודה ב), הריא"ז (בפסקיו ג, ט), המהרי"ל (טו, א) והאברבנאל (בפירושו זבח פסח להגדה).

הרי"ד מוסיף ומבאר, שעיקר החיוב הוא שישאל הבן מעצמו, ונוסח 'מה נשתנה' נתקן רק כשלא נשאלה שום שאלה.

מפשט הדברים נראה שהפטור הוא רק על אמירת 'מה נשתנה', ויתחיל בפסיקת 'עבדים היינו' שהיא תחילת ההגדה. כך כותבים הרוקח, הריא"ז והמהרי"ל במפורש. אך המהרי"ל מביא בשם נמוקי רבינו שמחה, שהפטור המובא בסוגיה, כולל את כל ההגדה עד פסקת 'רבן גמליאל', שעד שם הכל ענין אחד הוא.

לעומתם, התוספות (בד"ה כדי שיכיר), מבארים ששאלה על עקירת השלחן אינה פוטרת מלשאול נוסח 'מה נשתנה', ובמקרה שלפנינו אביי שאל גם שאלות 'מה נשתנה', אלא שבסוגיה לא פורטו כל שאלותיו. כשיטה זו המחייבת לשאול שאלות 'מה נשתנה' כותבים רב סעדיה גאון (בסידורו עמ' קלז), מחזור ויטרי (סימן נא, עמ' 271), בעל הפרדס (עמוד נ), הראב"ן, המאירי והרשב"ץ (בספר יבין שמועה, מאמר חמץ, לו עמודה ב, ובפירוש ההגדה).

לדרך זו צריך לבאר מה החידוש בדברי רבה 'פטרתן מלומר מה נשתנה', שהרי אביי כבר שאל את כל השאלות. יתכן שאפשר לבאר, על פי דברי בעל הפרדס, ששאלות התינוקות 'מה נשתנה' בלע"ז פוטרות מלאמרן בלשון הקודש, וכך גם במעשה של אביי. מדברי רב סעדיה גאון והראב"ן נראה, שאם יש אפשרות, עדיף ששאלות 'מה נשתנה', תשאלנה על ידי הבן.

הרמב"ם איננו מביא במפורש פטור מאמירת 'מה נשתנה' על ידי שאלת הבן. בפרק ז הוא כותב שהבן הוא השואל 'מה נשתנה'. אך בפרק ח הוא פוסק 'וכאן הבן שואל ואומר הקורא "מה נשתנה" '. בספר חזון עובדיה (חלק א סימן כב) מבואר שהרמב"ם סובר כתוספות. דבריו בפרק ח, שהקורא אומר 'מה נשתנה', מתקיימים כאשר הבן שואל על עקירת השלחן וכדומה, ושאלה זו אינה פוטרת את האב מלומר 'מה נשתנה', אך אם הבן שואל בנוסח 'מה נשתנה', פשוט הוא שאין צורך שהאב יחזור ויאמרו, ולא הוצרך הרמב"ם לכתוב זאת.

רבינו מנוח גורס ברמב"ם בפרק ח 'וכאן הבן שואל "מה נשתנה" ' (בהשמטת המלים 'ואומר הקורא', ונוסחאות דומות מובאות בילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם מהדורת פרנקל). לפי זה, בשני הפרקים דן הרמב"ם בסדר הרגיל, שהבן שואל 'מה נשתנה'. רבינו מנוח ממשיך ומבאר שהרמב"ם איננו פוסק כסוגיין, ונראה שרבינו מנוח מבין כשיטת הרוקח, שכל שאלה פוטרת, ולכן הרמב"ם לא פוסק כמותה. מסתבר, כי להלכה גם רבינו מנוח סובר בדעת הרמב"ם, שאם הבן שואל נוסח 'מה נשתנה' אין צורך לחזור ולאמרו, שפשט הרמב"ם שהבן שואל, ורק אם אין הבן שואל, השאלות נשאלות על ידי אחר.

המחבר בשלחן ערוך, איננו מתיחס במפורש לפטור באמירת 'מה נשתנה', ורק כותבים שמוזגים כוס שני כדי שיתעורר התינוק וישאל. המשנה ברורה (סקס"ט) כותב על דבריו שעל ידי שאלת התינוקות על מזיגת הכוס, יתעורר לשאול יתר השאלות ותמיהות השרואה בהמשך הלילה. משמע, שלדעתו סובר המחבר כתוספות, שלעולם אין נפטרים משאלות 'מה נשתנה' הקבועות.

הרמ"א מוסיף 'וכשהבן או האשה שואלת אין צריך לומר מה נשתנה, אלא מתחיל "עבדים" '. הר"י בכרך בהגהותיו לסוגייתנו, ובעל פירוש מגן האלף על סדר רב עמרם גאון (ח"ב סי' פב) כותבים שהרמ"א פוסק כתוספות ולא כמהרי"ל. משמע, שהם מפרשים ששאלת הבן או האשה הנזכרת בהגהת הרמ"א, היא אותה שאלה המוזכרת בדברי המחבר המקדימים הגהה זו - שהוא הנוסח הקבוע של 'מה נשתנה'. לפי זה יתכן שבגרסת השלחן ערוך שלפניהם, לא מובא בסוף הגהת הרמ"א השם 'מהרי"ל' כמקור להגהה, שלא כגרסה שלפנינו, או שסוברים הם שהציונים שבהגהות הרמ"א לא נכתבו על ידי הרמ"א, כמובא בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יד אות ד). נראה שכך מבין גם משנה ברורה בדעת הרמ"א, שהרי הוא מסביר את המחבר כתוספות, ואינו מציין שהרמ"א חולק.

מאידך גיסא מובא בשו"ת בית נפתלי (מה"ר נפתלי הכהן שווארטץ, פאקש תרנט, סי' מז) שהרמ"א פוסק כמהרי"ל, שבכל שאלה ששואלים נפטרים מלומר 'מה נשתנה', ויש קצת ראיה לדעה זו, שהרי אותו נוסח המובא בהגהה, מביא הרמ"א בדרכי משה (תעג, יח) בשם מהרי"ל.

דף קטו: **גמרא. אמר שמואל: 'לחם עוני' (כתיב) לחם שעונין עליו דברים. תניא נמי הכי: 'לחם עוני' לחם שעונין עליו דברים הרבה.**

החזרת הקערה

הרוקח (סימן רכג, עמ' קנג) והמהרי"ל (הל' הגדה טו, א), לומדים מדרשת שמואל, שיש להחזיר לפני קורא ההגדה את הקערה שבה המצות קודם אמירת 'עבדים היינו', וזה פרוש דברי שמואל, עונים עליו דברים הרבה, שהמצות תהיינה לפניו בזמן קריאת ההגדה. המהרי"ל מוסיף, שמטעם זה צריך שהמצות תהיינה מגולות קצת בזמן קריאת ההגדה, ומובאים הדברים בבית יוסף (תעג, ד"ה ומ"ש באשכנז) בשם תשובת אשכנזים.

כהסבר זה בדברי סוגייתנו מבאר הנצי"ב (העמק דבר, דברים טז, ג) בדעת הטור. כך נראית גם דעת הרשב"ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ לו, ב), שכן הטור והרשב"ץ קובעים שיש להחזיר את הקערה מיד לפני אמירת 'עבדים היינו', ומזכירים את דרשת 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה. הטור והרשב"ץ מזכירים נוסף לכך, להחזיר הקערה, כיון שהמצה צריכה להיות לפניו בזמן אמירת 'מצה זו'.

נראה בפשטות, שזו נתינת טעם נוסף לצורך בהחזרת הקערה, וכך מבאר בעל לקט יושר (עמ' 90) את דעת הטור. עוד יתכן כי מה שהטור נזקק לתת טעם נוסף, שחיוב שהמצה תהיה לפניו באמירת 'מצה זו', בא להוציא מדעת אביו הרא"ש בתשובותיו (כלל יד, ה ובהלכות פסחים בקצרה, דף קלה, א) הסובר שמחזירים את המצות אחרי נטילת ידים, ועיין לקמן הסבר הב"ח, ועיין עוד בירור הלכה לקמן קטז, ב, ציון ד.

המנהיג (סימן עא) והגהות הסמ"ק (סימן קמד, הגהה ג), פוסקים שיש להחזיר את הקערה לפני אמירת 'עבדים היינו' ואינם מבארים טעם לדין זה. מסתבר שטעמם מדרשת 'לחם עוני' וכהסבר הרוקח. האגור (סימן תשצח) והב"ח (תעג, ד"ה ומ"ש ומחזיר הקערה) גורסים במפורש בסמ"ק שמחזירים ל'עבדים היינו' מכח דרשת לחם עוני.

בעל הפרדס (עמ' נ), מחזור ויטרי (סימן נא עמ' 271, וסימן סט עמ' 284), סדור רש"י (סימן שפד) והאבודרהם (סדר הגדה, עמ' רכא) מקדימים את זמן החזרת הקערה, לפני אמירת 'מה נשתנה', וכך נראה גם מסדר ההגדה בסדורו של רב עמרם גאון (דף לח, ב). נראה שאף הם סוברים שהצורך בהחזרת הקערה לקריאת ההגדה נובע מדרשת 'לחם עוני', אלא שלדעתם 'מה נשתנה' היא חלק מההגדה.

האור זרוע (הל' פסחים דף ס, א) סובר שיש להחזיר את הקערה כשמגיע לקטע 'רבן גמליאל אומר, כל שלא אמר' וכו', וכן כותב המהרי"ל (הל' הגדה טו, א) בשם הר"ש. יתכן שגם הם סוברים שדרשת 'שעונין עליו דברים הרבה' מחייבת שהמצה תהיה לפניו בזמן קריאת ההגדה, אלא שהם מסתפקים שתהיה לפניו באמירת עיקר ההגדה, שהיא דרשת רבן גמליאל. אך יתכן שהם מפרשים את סוגייתנו כפי שמפרשה בעל העיטור (מצה ומרור, דף קלד) הכותב: ' "לחם עוני" שעונין עליו דברים, שאומר "מצה זו" '. אלא שהם מקדימים את ההחזרה לתחילת הפסקה 'רבן גמליאל אומר'.

הב"ח, סובר שדרשת 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה, אין פירושה עליו ממש, דהיינו שהמצה תהיה לפניו בזמן ההגדה: 'אלא הכי פרושו, על ענין הלחם עונין דברים הרבה. שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצה שרומז לחירות'. יתכן שהאור זרוע והר"ש, אף הם לומדים את סוגייתנו כב"ח, אלא שמחייבים להחזיר לפסקה 'רבן גמליאל אומר', כדי שיוכל להגביה המצה באמירת 'מצה זו'. יתכן שאף הרא"ש לומד כך את הדרשה בסוגייתנו, אלא שלדעתו אין חיוב להגביה המצה באמירת 'מצה זו', ולכן מחזירים המצות אחרי נטילת ידים. הב"ח מסביר שהטור מסתפק בשאלה האם דרשת 'לחם עוני' מחייבת שהמצה תהיה לפניו בזמן אמירת ההגדה, או לא, וכהסבר הב"ח. מכל מקום כיון שגם אם מצד דרשת 'לחם עוני' אין חיוב שהמצה תהיה לפניו, יש חיוב שהמצה תהיה לפניו באמירת 'מצה זו' כדי להגביה, לכן מחייב הטור להחזירה כבר בתחילת ההגדה, מחשש שמא ישכח להחזירה לצורך הגבהתה, בעת אמירת 'מצה זו'.

התוספות (קיד, א, ד"ה הביאו) כותבים: 'ומיד שעוקרין מחזירין לפניו המצה והמרור, שהרי צריך לומר בהגדה "מצה זו" "מרור זה", וכדאמר "לחם עוני" שעונים עליו דברים הרבה'. נראה, כי אף שמבארים הם שדרשת 'לחם עוני' פרושה שאומרים עליו 'מצה זו' וכפרוש העיטור, מכל מקום, יש להחזירה כבר בתחילת ההגדה, ושמא זה מכח טעמו של הב"ח, גזירה שמא ישכח להחזירה אחר כך.

לעיל מובא שהמחייבים להחזיר את הקערה בתחילת ההגדה, סוברים שיש חיוב מדרשת 'לחם עוני' שהמצה תהיה לפניו בזמן קריאת ההגדה. אמנם, אפשר להסביר דרשת 'לחם עוני' כדרכו של בעל העיטור, או כדרך הב"ח, ומכל מקום מחייבים להחזיר בתחלת ההגדה, מחשש שמא ישכח להחזירה להגבהתה בעת אמירת 'מצה זו'.

הר"י מלוניל והר"ן (כה, ב בדפי הרי"ף) מבארים לשון 'ועונין עליו דברים' שאומרים עליו הגדה. בדבריהם קשה לדייק, האם כוונתם שיש חיוב שהמצה תהיה לפניו בזמן אמירת ההגדה, או שכוונתם שההגדה סובבת על ענין החירות המרומז במצה, וכב"ח. אך רש"י (לו, א, ד"ה שעונין) כותב ש'גומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה', ומדבריו נראה יותר כפירושו של הב"ח, שהרי בזמן שגומר את ההלל, אחרי הסעודה, וודאי שאין לפניו מצה. מאידך גיסא, המאירי בסוגייתנו כותב 'שעונין עליו דברים הרבה, ר"ל הגדה והתחלת הלל'. מתוך שדייק לכתוב 'התחלת הלל', משמע שסובר שעונין עליו היינו שהמצה תהיה לפניו בקריאת הגדה, והחלק הראשון של ההלל, שלפני הסעודה.

הרמב"ם פוסק שמחזירים את השלחן לפני אמירת 'פסח זה', והמחבר בשלחן ערוך פוסק להחזיר את הקערה שבה המצות לפני אמירת 'עבדים היינו', ולא מבאר טעמו. מהרמ"א בהגהתו שמוסיף שהמצות צריכות להיות מגולות בזמן קריאת ההגדה, מוכח שטעמו כרוקח וכמהרי"ל.

דף קטו: – קטז. גמרא. דבר אחר: 'לחם עוני', 'עני' כתיב, מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה.

דרכו של עני בפרוסה

א. חובת הבציעה. בברכות (לט, ב) למדנו: 'איתמר, הביאו לפניהם פתיתין ושלמין, אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין, ורבי יוחנן אמר שלמה מצוה מן המובחר... אמר רב פפא, הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, מאי טעמא, "לחם עוני" כתיב'.
רב האי גאון (מובא באוצר הגאונים ברכות, חלק הפרושים) מביא מחלוקת גאונים בבאור דברי רב פפא. לדעה אחת, רב פפא מחדש שבפסח כולם מודים שחייבים להביא פרוסה ושלמה ולברך על הפרוסה. לדעה השניה אין חיוב להביא פרוסה ושלמה, אלא שאם הביאו לפניו, אף רבי יוחנן החולק בכל השנה ומחייב לברך על השלם, מודה שבפסח מברך על הפרוסה. לפי הבנת הריטב"א (ראש השה כט, ב ד"ה ושמעינן מיניה) ורבינו דוד בסוגייתנו, לדעה השניה כוונת הדברים אם הביאו לפניו בפסח פרוס ושלם שצריך לברך על הפרוסה, אך מדברי האשכול (הלכות נטילת ידים, יז), המאירי בסוגייתנו והר"ן (כח, ב בדפי הרי"ף) משמע שאף במקרה זה, עדיין הרשות בידו לברך על מה שירצה. מדברי המאירי נראה כי לדעה זו עדיף לכתחילה להביא שלמים להדור מצוה, וכל חידושו של רב פפא, שאם הביאו לפניו פרוס ושלם מותר לברך על הפרוס. רב האי גאון מכריע כדעה השניה וכן היא דעת הרמב"ן (ברכות, שם), המאירי ומהר"ם חלאווה בסוגייתנו. רב האי גאון מוסיף, שמכל מקום מנהג העולם לברך בפסח על פרוס, ואינו יודע האם זה משום שפסקו כדעה ראשונה, או שעל אף שאין חיוב לפרוס כך נהגו. למעשה כל הראשונים מביאים מנהג זה של הבאת פרוסה בפסח.

ב. זמן הבציעה. הרמב"ם כותב שהבציעה היא אחרי נטילת ידים ולפני הברכה. אולם בסדור רש"י (סימן שפד) מפורש שבציעת המצה נעשית אחרי אכילת הכרפס, ולפני אמירת סדר ההגדה. כך נוקטים רוב הראשונים: המנהיג (הלכות פסח, סימן עד), הראב"ן, הראבי"ה (סימן תקכה עמ' 157), בעל הרוקח (סימן רפג עמ' קנג), הסמ"ג (עשין מא), ארחות חיים (ליל פסח, יז) ובעל שבלי הלקט (סימן ריח דף צג, א).
הכלבו והאבודרהם (עמ' רכ) נותנים טעם לשיטה זו שנהגו לפרוס קודם ההגדה, כדי שיאמר 'הא לחמא עניא' על מצה פרוסה, הנדרשת מהפסוק 'לחם עוני'.

ג. שתים או שלוש מצות. הרי"ף כותב שביום טוב כמו בשבת יש לבצוע על לחם משנה, ובפסח הדרשה מ'לחם עוני' מלמדתנו, שאין צורך בשלמים, ולכן מברכים על שלימה ופרוסה. כדעתו סוברים רב שרירא גאון (מובאים דבריו באוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות סימן רמט, ושלא כמובא בשמו באוצר הגאונים פסחים עמ' 117, בתשובה לאנשי קיירואן, שנותן טעם לצורך בשלוש מצות), רבינו חננאל (בפירושו לברכות, שם, מובא באוצר הגאונים ברכות), המנהיג (סימן פב) והמרדכי (לח, א בדפי הרי"ף) בשם בעל הלכות גדולות, הראבי"ה (שם עמ' 159-160) בשם גאונים, האשכול (שם), שבלי הלקט (סימן ריח, דף ק, א), החינוך (מצוה כא) והרשב"ץ (יבין שמועה דף לה, ג). כן כותבים המרדכי בשם ר' מנחם מיוני ורבינו יו"ט, והבית יוסף בשם הרשב"א (סימן תעה, ד"ה ומ"ש שיש מי). הראב"ן והראבי"ה מביאים מנהג זה בשם אנשי ארץ ישראל, אך מטעם אחר. הם סוברים שאף בכל שבתות השנה אין חיוב בלחם משנה.
רב סעדיה גאון (בסידורו עמ' קמח) ורב יהודאי גאון (מובא במחזור ויטרי, סימן ס, עמ' 279) מבחינים בין פסח שחל בחול, שבו מברכים על מצה וחצי, לבין פסח שחל בשבת, שבו מברכים על שתים וחצי. האשכול מביא דעה זו בשם בעל הלכות גדולות ומבאר כי לדעתו ביום טוב אין חיוב לחם משנה, ורק בשבת יש חיוב לחם משנה. בפסח דרשת 'לחם עוני' מחייבת הוספת מצה פרוסה, לכן כשחל פסח בחול מספיקה אחת וחצי, וכשחל בשבת מוסיפים ללחם משנה עוד חצי. אמנם בהלכות גדולות (הוצ' הילדסהיימר הל' ארבע כוסות ומרור, עמ' 3-292) מובא במפורש שגם ביום טוב יש חיוב לחם משנה, ומכל מקום מבדיל הוא בין פסח שחל בחול לפסח שחל בשבת. גם רב נטרונאי גאון, הסובר שגם ביום טוב ישנו חיוב לחם משנה (מובאים דבריו בסדור רב עמרם גאון כה, ב, ובאוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות סי' רנג), בכל זאת מבדיל הוא בין פסח שחל בשבת לפסח שחל בחול (כך מובא ברי"ץ גיאת עמ' קג בשמו, ובאוצר הגאונים לפסחים, שלח), וכן כותב הראבי"ה בשם אנשי בבל.
לעומתם כותבים רש"י והרשב"ם בסוגייתנו (ד"ה אף כאן בפרוסה) שבליל פסח תמיד מברכים על שתים וחצי מצות, ולא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות שלמות. לדעתם 'לחם עוני' לא בא לגרוע מ'לחם משנה' אלא בא להוסיף שבפסח יש לברך אף על פרוסה. כך מסבירים גם רב עמרם גאון (בסדורו לח, ב, וברי"ץ גיאת, הלכות פסחים עמ' קג, בשמו) ומחזור ויטרי (סימן ס עמ' 279 בשם מנהג תשובות גאונים, רב יוסף טוב עלם, רש"י והרב משלם), וכן היא דעת התוספות (ד"ה מה דרכו), הראב"ן, בעל העיטור (הלכות מצה ומרור דף קלד, ד), הראבי"ה (סימן תקכה, עמ' 161), הסמ"ג (עשין מא), הרוקח (סימן רפג, עמ' קנג), הרא"ש (סימן ל) והמרדכי. כך פוסקים המנהיג (סימן סט), בעל ארחות חיים (ליל פסח, יב), הכל בו (הלכות פסח יב, א; יב, ג), תניא רבתי (סימן מז, דף מח, א), הטור (סימן תעג, ו-תעה) והמהרי"ל (הלכות הגדה יג, א).
המנהיג (סימן פב) מביא בשם הרי"ף שצריך שלוש מצות (ושלא כרי"ף שלפנינו), ומבואר בדעתו שאף שמעיקר הדין ביום טוב אין צורך ב'לחם משנה', כיון שבשבת יש חיוב 'לחם משנה', ולכן בפסח שחל בשבת צריך שלוש מצות, גזרו יום טוב אטו שבת, וכן כותב תלמיד הרשב"א בשם בעל הלכות.
שבלי הלקט (סימן ריח, דף ק, א) והרשב"ץ (יבין שמועה לה, ג), אף שפוסקים כי מעיקר הדין מספיק שתי מצות, מוסיפים שנהגו העם להביא שלוש מצות.

ד. על איזו מצה מברכים ואיזו ברכה. בדינים אלה מצינו מספר שיטות:
שתי הברכות על אותה מצה: התוספות בסוגייתנו (ד"ה מה דרכו) מבארים שהן ברכת 'המוציא' והן ברכת 'מצה' תאמרנה על המצה הפרוסה. המנהיג (הלכות פסח סימן פב) מביא שיטה זו בשם רב משה בר' יוסף מנרבונא, המבאר שסדר ברכות זה נלמד מהפסוק 'לחם עוני'. שכן על הסוגיה בברכות הדנה בברכת 'המוציא' כל השנה, על שלם או על פרוס, אמר רב פפא שבפסח מברכים על פרוסה משום 'לחם עוני', ומסתבר שהכוונה היא לברכת 'המוציא' השייכת לכל השנה, ואילו מסוגייתנו הדנה בעיקר מצות מצה בליל הסדר, ומביאה לימוד מ'לחם עוני', מסתבר שההתיחסות היא לברכת 'מצה'.
בעל המכתם והר"ן מבארים אחרת בשיטה זו. לדעתם, אמנם עיקר הלימוד מ'לחם עוני' הוא רק על אחת מהברכות, אך מכל מקום כיון שבמצה הפרוסה נעשתה מצוה אחת, עושים בה עוד מצוה, ולשיטה זו אוכלים רק מהפרוסה. המרדכי מבאר שהשלימות מובאות משום 'לחם משנה', והתוספות מוסיפים שמניח פרוסה תחת השלימה, כדי שיהא נראה כבוצע על השלימה.
כשיטה זו סוברים ר' מנחם מיוני ורבינו יום טוב (מובאים בתוספות שבסוגייתנו ובברכות לט, ב ד"ה הכל מודים), גאונים ואנשי בבל (מובאים בראב"ן), הראבי"ה (תקכה, עמ' 159), בעל האשכול, בעל המאור (ברכות כח א, בדפי הרי"ף), המאורות בסוגייתנו, הרמב"ן (ברכות לט, ב), רבינו דוד בסוגייתנו, הרא"ה והרשב"א (ברכות לט, ב), החינוך (מצוה כא), שיטה לר"א אלשבילי (ברכות לט, ב), הר"ן והמהר"ם חלאווה בסוגייתנו.
כך כותבים הריבב"ן (פסחים, מובא בתלפיות, אייר תשטו, עמ' 601) והרי"ד בתוספותיו (פסחים, מהדורה תליתאה) בדעת רבינו חננאל. כך מבארים הרי"ד, הרא"ש (הלכות פסחים בקצרה), הטור (סימן תעה) והרשב"ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ, לה, ג) בדעת הרי"ף.
לעומתם סובר הראב"ד (תמים דעים, סימן לא) שהן ברכת 'המוציא' והן ברכת 'מצה' נאמרות על המצה השלמה.
'המוציא' על הפרוסה, 'מצה' על השלימה: אנשי ארץ ישראל וגאונים (מובאים בראב"ן ובראבי"ה) סוברים שמברכים 'המוציא' על הפרוסה, כיון שדברי רב פפא 'לחם עוני' מתיחסים לברכת 'המוציא', אך ברכת 'מצה' נאמרת על השלימה. כך כותבים הראב"ן, הראבי"ה, בעל שבלי הלקט (סימן ריח דף ק, א) ותניא רבתי (דף נג, ב) בדעת רבינו חננאל, וכן דעת רבינו מנחם (מובא באור זרוע דף ס, ב) ודעת הרי"ד (מובא בשבלי הלקט ותניא רבתי) וכן היא דעת ר"י מלוניל ונמוקי יוסף בסוגייתנו.
'המוציא' על השלימה, 'מצה' על הפרוסה: התוספות בברכות בפירושם הראשון, והתוספות בסוגייתנו בשם ר"י, סוברים שברכת 'המוציא' נאמרת על השלמה וברכת 'מצה' על הפרוסה. כך סוברים גם רב עמרם גאון (כפי שמסבירים את דבריו שבסדורו דף לט, ב, הראב"ן, ראבי"ה והמנהיג סימן עח), רבינו גרשום (מובא בשבלי הלקט ותניא רבתי), ר' יוסף טוב עלם (מובא בראב"ן ובראבי"ה), רש"י (במחזור ויטרי סימן ע עמ' 258, בסדור רש"י, שפו, וכך מסביר תוס' חכמי אנגליה בסוגייתנו בפרוש לשון שני ברש"י ברכות), הרשב"ם (מובא בשבלי הלקט ותניא רבתי), המנהיג (סימן עז), הר"ש מפליי"ש (אור זרוע דף ס, ב), בעל הרקח (עמוד קנג), הרא"ש (פסקיו סימן ל, ובהלכות פסח בקצרה), הטור (סימן תעה) והמהרי"ל (הלכות הגדה, דף טו, ב). הראב"ן מבאר כי לדעה זו דברי רב פפא שמברכים על פרוסה בפסח, מתיחסים לברכה המיוחדת לפסח, דהיינו ברכת 'מצה'. לשיטה זו אין לברך גם 'המוציא' על הפרוסה, שאין עושים מצוות חבילות חבילות, וכפי שמבאר התוספות בברכות.
לשיטות אלו, מאחר שמברכים על שתי המצות, אוכלין משתיהן. התוספות בסוגייתנו בשם הר"י, המנהיג והמהרי"ל, סוברים שבוצע מהשלמה רק אחר שבירך על הפרוסה ברכת 'מצה', ואוכל משתיהן. המנהיג מבאר, שאין לפרוס לפני ברכת המצה, כדי שלא יהיו בידו שתי מצות פרוסות בשעת ברכת 'מצה', בזמן שאין לו צורך אלא בפרוסה אחת. אך רוב הראשונים סוברים, כי לאחר ברכת 'המוציא' על השלימה בוצע ממנה ואין אוכלין עד אחרי ברכת 'מצה' על הפרוסה, ואוכלים משתיהן (ר"ע גאון, רבינו גרשום, רש"י, הרשב"ם, התוספות בברכות, בעל הרוקח, הרא"ש והטור). התוספות בברכות מוסיפים, שבזמן שבוצע את השלימה אחרי ברכת 'המוציא', צריך להניח את הפרוסה תחת השלימה כדי שיראה כאילו בוצע גם מהפרוסה. רוב הראשונים העומדים בשיטה זו, אינם כותבים איזו מצה מחזיקים ביד בכל אחת מהברכות. אך הרוקח כותב, שמחזיק את כל המצות בידו בזמן שמברך את שתי הברכות. רב עמרם גאון ומהרי"ל מפרשים שמחזיקים את כל שלוש המצות בזמן ברכת 'המוציא', ובזמן ברכת 'מצה' מחזיקים רק אחת וחצי.

'המוציא' על שתיהן, 'מצה' על הפרוסה: בעל הפרדס (עמ' נב) ותוספות חכמי אנגליה בפירוש הלשון הראשונה של רש"י בברכות, סוברים שברכת 'המוציא' נאמרת על השלימה והפרוסה, וברכת 'מצה' רק על הפרוסה. אלא שהפרדס סבור כי לאחר ברכת 'המוציא' בוצע מהשלמה בלבד, ולאחר ברכת 'מצה' אוכל משתיהן, ואילו תוס' חכמי אנגליה מסביר שלאחר ברכת 'המוציא' מתחיל לבצוע מהשלמה והפרוסה, ואינו גומר בציעתו, ומברך ברכת 'מצה' על הפרוסה וגומר בציעתו, ואוכל משתיהן.

שתי הברכות על שתי המצות: המרדכי כותב בשם ר"י ששתי הברכות נאמרות על שתי המצות, ובוצע ואוכל משתיהן, וכך נראה גם מדברי התוספות בברכות בדעת ר"י. אמנם התוספות בסוגייתנו כותבים בשם ר"י, ש'המוציא' על שלימה ו'מצה' על פרוסה, אך נראה שכוונתם לומר שכך היה ר"י נוהג למעשה ושלא כשיטתו, כדי שלא לשנות ממנהג העולם, וכפי שמובא בתוספות בברכות. כשיטה זו סוברים רבני איברא המובאים בארחות חיים (ליל פסח כג) ובכל בו (דף יג, ב) והכותבים שכן עיקר המנהג, וכן היא דעת הרשב"ץ (לה, ג, ו-לו, ג).

מר בר רב האי גאון (מובא ברי"ץ גיאת עמ' קנג) נוקט אף הוא כשיטה שיש לברך על שתי המצות, אלא שהוא סובר כי לאחר הברכות בוצע ואוכל מאיזו שירצה. גם הרא"ש והטור, הפוסקים שמברכים 'המוציא' על שלימה ו'מצה' על פרוסה, כותבים כי מכיון שיש דעות אחרות, הרוצה לצאת ידי כולם יאחז את שתי המצות בידו, ויברך את שתי הברכות ויאכל משתיהן.

הט"ז (תעה, א), שלחן ערוך הרב (תעה, ג), ערוך השלחן (תעה, ג) והמשנה ברורה (תעה, ו ובאור הלכה ד"ה כזית) מבינים שכוונתם ששתי הברכות תאמרנה על שתי המצות (ועיין לקמן בדעת שלחן ערוך).

המאירי פוסק, כי אף שיש שיטות חלוקות בסדר הברכות, להלכה אין זה משנה איזו ברכה מברך על איזו מצה ומתי בוצע.

ה. שיטת ההלכה. הרמב"ם פוסק שיש ליטול שתי מצות ולבצוע את האחת אחר ברכת 'על נטילת ידים' ולפני ברכת 'המוציא'. מהר"ם מרוטנבורג, המאורות ומרדכי מפרשים, שלדעתו יש לברך 'המוציא' ו'על אכילת מצה' על הפרוסה.

הגר"א (תעג, ד, ובמעשה רב, הלכות פסח, מובא בסוף סדור אשי ישראל) פוסק שיש ליטול שתי מצות, ומבאר שאם נוטל שלוש מצות 'אין זו דרך עניות, כיון שיש לו שתי מצות, וגם יש לו חצי מצה'. כן פוסק הוא ששתי הברכות על הפרוסה, ואוכל משתיהן.

המחבר, בשלחן ערוך, פוסק שיש ליטול שלוש מצות, ולבצוע את המצה האמצעית לפני אמירת הגדה. בזמן הברכות יש לאחוז את כל המצות בידו, ויברך את שתי הברכות ויבצע מהשלמה העליונה ומהפרוסה, ויאכל משתיהן. המשנה ברורה (תעה, סק"ב) מבאר שבזמן ברכת 'המוציא' אוחז את שלוש המצות, העליונה והתחתונה משום 'לחם משנה', והפרוסה משום 'לחם עוני'. בזמן ברכת 'מצה', משמיט את התחתונה שאין אוכלים ממנה.

הט"ז מבין, שפסקו של המחבר לברך על שתיהן, נובע מהכרעת הטור לברך על שתיהן כדי לחוש לדעות השונות, ולמעשה הברכות עולות בשוה על שתי המצות. לפי זה הוא מקשה על המשך דברי המחבר, הכותב שאם אינו יכול לאכול משתיהן יחד יאכל מ'המוציא' תחילה, והרי לפי הכרעתו, שתי המצות שייכות ל'המוציא' במידה שוה. ברם שלחן ערוך הרב, ערוך השלחן והמשנה ברורה (תעה סק"י) מבינים כי על אף הכרעת המחבר שברכת 'המוציא' עולה על שתי המצות, מאחר שעיקר ההלכה היא כדעה ש'המוציא' על השלמה ו'מצה' על הפרוסה, השלמה מכונה על ידי המחבר כמצה של 'המוציא', אף שבפועל מכוון הוא על שתיהן.

דף קטז.

גמרא. דבר אחר: מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה.

'הוא מסיק ואשתו אופה'

א. השיטה שמדובר בזריזות באפייה. רש"י ורשב"ם מפרשים שדרשת 'לחם עוני' באה ללמדנו, שצריך למהר במלאכת אפיית המצות כדי שלא יחמיצו. כך מפרשים המאורות, המאירי והר"ן.

על שיטה זו מקשה הנצי"ב (העמק שאלה, שאילתא קסט, דף שטז, ב), הרי מ'ושמרתם את המצות', נלמד כל הנדרש לשמירה, משעת קצירה עד אפיה.

הנצי"ב מבין בדעת רש"י שסוגייתנו מלמדתנו, שיש למהר ולסמוך אפיה להיסק, וכפשטות הדברים 'הוא מסיק ואשתו אופה', ומקשה איזו שמירה מחימוץ יש על ידי סמיכת אפיה להיסק, הרי כל הזהירות מחימוץ היא בהסמכת לישה לאפיה.

הרי"ד בפסקיו מבאר שמסוגייתנו נלמד כי אף שמעיקר הדין שמירה היא מחימוץ, ואין לחוש אם האשה תשהה זמן מועט אחרי הלישה ובאותו זמן תסיק את התנור, מכל מקום מצוה מהמובחר שיסיק בעלה את התנור בזמן לישתה, כדי שתוכל מיד אחרי הלישה לאפות.

יתכן שגם רש"י והסוברים כמותו, שלמדו מסוגייתנו שיש למהר באפית המצות, מתכוונים למהירות בין לישה לאפיה וכהסבר הרי"ד, ושלא כהבנת הנצי"ב, ועל פי זה תתורץ גם קושיה נוספת של הנצי"ב. הנצי"ב מקשה, שהרי בסוגיה הדגש הוא ללמד סמיכות של פעולות, כדי שלא תהיה שהות לחימוץ, היה אם כן עדיף לכתוב 'עני אופה סמוך להיסקו' (ולשיטת הרי"ד 'עני אופה סמוך ללישתו'), ולא לכתוב 'הוא מסיק ואשתו אופה', שמלשון זו נראה שהדגש הוא בשילוב פעולתם של שני אנשים.

הנצי"ב (העמק דבר, דברים טז, ג) כותב שיתכן לומר שרש"י גורס בסוגיה כגרסת הגר"א בפירוש ההגדה (ד"ה הא לחמא עניא) 'הוא אופה ואשתו לשה', וכעין גרסה זו מובא בדקדוקי סופרים בדברי הרשב"ם. לפי זה כונת הדברים היא ללמד, שהאדם הלש לא יעסוק בהכנסת המצות לתנור, כדי שלא יתחממו ידיו מחום התנור, ויבוא לידי חימוץ בהמשך לישתו.

ב. השיטה שמדובר בטרחה בהכנת המצות. הרא"ש (פרק ב, סימן כו) ומהר"ם חלאווה בסוגייתנו, מביאים בשם רב האי גאון, שפסוק 'לחם עוני' בא ללמדנו, שמצוה על האדם לטרוח בעצמו בלישת ואפיית המצות, כשם שהעני משתתף בהכנת הלחם, ומוסיף הטור (סימן תס) שכן היה נוהג הרא"ש.

המחבר בשלחן ערוך מביא את מנהג הרא"ש. המגן אברהם (סק"א) כותב שטעמו הוא משום ש'מצוה בו יותר משלוחו', ולא הזכיר את הדרשה שבסוגייתנו 'לחם עוני'. כן מובא בשלחן ערוך הרב (תס ג) ובמשנה ברורה (סק"ה). נראה שאף הם אינם חולקים על כך שסוגייתנו אף היא מקור לדין זה וכדברי רב האי גאון. אלא שהם מפרשים שהדרשה בסוגייתנו אינה אלא לאסמכתא בעלמא, וכפי שכותבים הפרי מגדים (אשל אברהם תס א) והלבוש.

אך בעל חכמת שלמה (סימן תס) כותב שדין 'מצוה בו יותר מבשלוחו' נכון רק בדיני קידושין ושבת ולא בשאר מצוות, ושלא כדברי מגן אברהם, ולפי זה מובנים בפשטות דברי רב האי גאון.

הנצי"ב, בהעמק שאלה, מסביר ש'מצוה בו יותר מבשלוחו' נאמר או בעשיית המצוה עצמה או בהכנה שהיא הכרחית למצוה כגון שמירה מחימוץ, דהיינו כל הפעולות משעת טחינה עד לישה, אך זריזות בהסקת התנור והקפדה שיהיה נאפה יפה, אינו נוגע לשימור מחימוץ, ובזה אין דין של 'מצוה בו יותר משלוחו'. לזה באה דרשת 'לחם עוני', ללמד שאף בפעולות אלו יש מצוה שיטרח בעצמו.

הסברו זה של הנצי"ב, אינו תואם את הסבר רב האי גאון, שהרי רב האי לומד מסוגייתנו שמצוה שיטריח גם בלישה, ובלישה וודאי הוא שאפשר ללמוד מהדין הכללי של 'מצוה בו יותר משלוחו'.

דף קטז.

גמרא. מאי מצוה? רבי לוי אומר: זכר לתפוח, ורבי יוחנן אומר: זכר לטיט. אמר אביי: הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה, לקהוייה זכר לתפוח, ולסמוכיה זכר לטיט.

עשיית החרוסת

א. החמרים בחרוסת. בהסבר 'זכר לתפוח', כותב הרשב"ם שצריך להטיל תפוחים בחרוסת. לעומתו הר"ן (על הרי"ף כה, ב ד"ה צריך לקהויי) כותב שצריך להטיל בה דברים חמוצים שיש בו קיוהא ולאו דווקא תפוחים. כך כותבים גם הראב"ן, בעל שבלי הלקט (צב, ב), תניא רבתי (סימן מז, דף מח עמודה א), הריא"ז (ג, ד) והמאירי, וכך נראה מלשון רש"י בד"ה לסמוכיה.

בענין 'זכר לטיט' כותבים רש"י ורבים מן הראשונים שצריך 'להטיל ולכתוש בו הרבה כדי שיהיה עב'. אבל הערוך (ערך חרוסת) כותב 'על כן עושין אותה מכל מיני מתוקין ומרורין וחומץ כמו הטיט שיש בו כל דבר', וכך כותב האבודרהם (עמוד ריח). בשבלי הלקט (שם) ובתניא רבתי (שם) מובא שיש משימים בחרוסת מעט חומר או גרידת לבינה, זכר לטיט, וכן הברכי יוסף (תעג, יב) מביא בשם בית דוד (סימן רנג) שצריך לשים חרס. אבל מהר"ם די לונזאנו (מובאים דבריו בברכי יוסף, שם) מגדיר הטלת חרס 'שגעון', וכותב שמקור השבוש הוא בטעות סופר ברש"י וברשב"ם (ד"ה תבלין) שהיה כתוב שם 'חרס שכותשין בו הדק' במקום 'חרוסת שכותשין'.

בברייתא שנינו שצריך לתת תבלין בחרוסת זכר לתבן. רש"י מפרש 'ירקות שמטילין בחרוסת'. אך הרשב"ם כותב שאלו 'בשמים שמטילין בחרוסת'. כן כותבים גם רבינו חננאל, הרי"ף, הרמב"ם ורוב הראשונים, וחלקם מפרטים אילו תבלינים, וכך פוסק הרמ"א.

ב. בלילתה. אביי מבאר שאת החרוסת צריך לקהוייה זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה זכר לטיט, ונראה שמכריע הלכה כדעת רבי לוי וכדעת רבי יוחנן.

בדקדוקי סופרים מובאת גרסת כתב יד ב: 'אמר אביי הילכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה', ואינו גורס שהוא משום זכר לטיט וזכר לתפוח. ברם רש"י ורשב"ם, אף על פי שנראה שגורסים כגרסה זו, מכל מקום מפרשים שאביי מצריך לקהוייה ולסמוכיה זכר לתפוח וטיט. כדעה זו שחרוסת באה הן זכר לטיט והן זכר לתפוח כותבים בעל הפרדס (דף נ), מחזור ויטרי (סימן נ עמ' 270), הרוקח (סימן רפד), הסמ"ג (עשין מא), האור זרוע (הלכות פסחים דף ס עמודה ב), הסמ"ק (קמד), שבלי הלקט (שם), בעל תניא רבתי (שם), הריא"ז (שם), המאירי, רבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד דף מג עמודה ד) והרשב"ץ (בספר יבין שמועה, מאמר חמץ דף לה עמודה ד ד"ה וחרוסת).

לעומתם מביאים הערוך (שם), השכל טוב (שמות יב עמ' 128) והמנהיג (הלכות פסח סימן עח) רק את דברי רבי יוחנן שחרוסת זכר לטיט, ונראה שפוסקים כרבי יוחנן נגד רבי לוי, משום שהברייתא, 'תבלין זכר לתבן חרוסת זכר לטיט' נראית כמותו.

הרי״ף והרא״ש מביאים את סוגייתנו, אך אינם גורסים בדעת אביי זכר לתפוח וטיט. הב״ח (סי׳ תעג) כותב שהם פוסקים כרבי יוחנן, וראיה לכך שאחר שמביאים מחלוקת רבי לוי ורבי יוחנן, מביאים את דברי הברייתא שהיא כרבי יוחנן. הב״ח ממשיך ומבאר, שלפי זה לא צריך לקהוייה זכר לתפוח, ולכן יש לפרש שהרי״ף והרא״ש שמביאים דברי אביי, מפרשים שדבריו מתיחסים לדעת רבי יוחנן ואף לרבי יוחנן צריך לקהוייה, והטעם הוא זכר למרור. כך משמע מהרי״ץ גיאת (הלכות פסחים דף צח) שכותב ׳וחרוסת זכר לטיט. אמר אביי: הלכך צריך לקהויי וצריך לסמוכיה׳, ומשמע שאביי מפרש את דברי רבי יוחנן.
בדרך זו מבאר הב״ח את הטור (סי׳ תעג) שכותב ׳לכך צריך לעשותו עב זכר לטיט ומדברים חמוצים זכר למרור׳, וכך מפרשו הפרי חדש (תעג, ה). אך הבית יוסף כותב, שיש טעות סופר בלשון הטור, וכך צריך להגיה ׳ומדברים חמוצים זכר לתפוח דכתיב תחת התפוח וזכר למרור׳. נראה שלדעתו הטור יפרש את אביי כרש״י וכרמב״ם.

ג. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק שהחרוסת מצוה זכר לטיט, ואינו מזכיר זכר לתפוח, וכותב המגיד משנה, שהרמב״ם פוסק כרבי יוחנן, משום שבברייתא שנינו כמותו. ברם, אף על פי שהרמב״ם פוסק כך, הוא כותב שנותנים לתוכה חומץ. מכח דקדוק זה, כותב הב״ח שגם הרמב״ם סובר כרי״ף וכרא״ש לפי ביאורו בדעת אביי שגם לסובר חרוסת זכר לטיט, צריך לקהוייה זכר למרור.
מרן המחבר בשלחן ערוך (תעג, ד) כותב שצריך להביא לשלחן חרוסת, אך אינו מבאר ממה היא עשויה, וזכר למה היא. הרמ״א פוסק כרבי יוחנן שהחרוסת זכר לטיט, ומביא גם את מנהג הגאונים, להוסיף לחרוסת מיני פירות שישראל נמשלו להם.

דף קטז. משנה. מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו. מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו׳.

זמן מזיגת כוס שני

רש״י (ד״ה וכאן) מפרש שמזיגת הכוס השני, לפני שאילת הבן ולא סמוך לשתייתו, נעשית כדי לעורר את הבן לשאלה, למה מוזגין כוס שני ועדיין לא אכלנו. כך מפרשים הרשב״ם, הרי״ד בפסקיו, הסמ״ק (קמד), הר״י מלוניל והנמוקי יוסף. מדבריהם ברור שהמזיגה נעשית לפני ׳מה נשתנה׳, אך לא מבואר אם לפני אמירת ׳הא לחמא׳ או לאחריה.
הרא״ש (הלכות פסח בקצרה), הטור (סימן תעג) והמהרי״ל (הל׳ הגדה טו, א) מביאים טעם זה ומפרטים שמזיגת הכוס היא אחרי אמירת ׳הא לחמא׳ ולפני ׳מה נשתנה׳.
מסדר דברי הראב״ן עולה שמזיגת הכוס נעשית אחרי אמירת ׳מה נשתנה׳, ולפני תחילת ההגדה. לפי זה ברור, שמטרת המזיגה אינה כדי לעורר את הבן לשאול. נראה, שלדעתו מזיגת הכוס קודם לזמן שתייתו היא, כדי לומר הגדה על היין, וכפי שכותבים בעל שבלי הלקט (דף כג) ותניא רבתי (דף מח, א) במפורש, אלא שלדעתם המזיגה נעשית לפני אמירת ׳הא לחמא׳. יתכן שלדעתם פסקת ׳הא לחמא׳ נחשבת כחלק מההגדה.
ראשונים נוספים מציינים את זמן מזיגת הכוס, ואינם מבארים את סיבת הקדמת המזיגה. רב עמרם גאון בסדורו (לח, ב), מחזור ויטרי (סי׳ ע, דף 284), הפרדס (עמ׳ נא), ספר האורה (עמ׳ 102), סדור רש״י (שפה, שפו), ארחות חיים (ליל פסח, יב) והכל בו (דף יב, א) כותבים שמוזגים לפני אמירת ׳הא לחמא׳. לעומתם כותבים רב סעדיה גאון בסדורו (עמ׳ קלז), הראבי״ה (עמ׳ קנג), הסמ״ג (עשין מא) והאור זרוע (דף ס, א) שמזיגת הכוס נעשית בין אמירת ׳הא לחמא׳ לאמירת ׳מה נשתנה׳. יש להעיר, שאין הכרח שהסוברים שהמזיגה לפני ׳הא לחמא׳ יסברו שאין זה משום היכר לתינוקות, שהרי עקירת השלחן שהיא וודאי משום היכר לתינוקות, רבים מהראשונים סוברים שהיא נעשית לפני אמירת ׳הא לחמא׳ (עיין בירור הלכה קטו, ב ציון ב). אף הסוברים שהמזיגה היא בין ׳הא לחמא׳ לבין ׳מה נשתנה׳ אין הכרח שהם סוברים שמטרתה לשמש היכר לתינוקות. כי יתכן שהם סוברים שמטרתה כדי לומר הגדה על היין, ולדעתם ׳מה נשתנה׳ היא תחילת ההגדה.
הרמב״ם (חמץ ומצה ז, ג) מציין מספר דברים שמעוררים את הבן לשאלה, ואינו מזכיר ביניהם את מזיגת הכוס. נראה שלדעתו מזיגת הכוס אינה כדי לעורר לשאלה, אלא כדי שתיאמר הגדה על הכוס, ומדבריו בסדר ההגדה עולה שמזיגת הכוס נעשית לפני אמירת ׳הא לחמא׳. אמנם הרמב״ם כותב בהלכותיו (ח, ב) ׳ומוזגין כוס שני וכאן הבן שואל׳, אבל אין זה עומד בסתירה לנוסח ההגדה, שכן בהלכותיו אין הרמב״ם מתיחס כלל לאמירת ׳הא לחמא׳ שאינה מדין המשנה והגמרא.
המחבר בשלחן ערוך סובר שמזיגת כוס שני נעשית אחרי אמירת ׳הא לחמא׳ ולפני אמירת ׳מה נשתנה׳, ומטרתה לעורר את הבן לשאול. כף החיים (תעג, ס״ק קמד) מדייק מלשון המחבר ׳מוזגין לו׳ שרק לבעל הבית מוזגין לפני ׳מה נשתנה׳, אך לשאר המסובים מוזגים רק לפני אמירת ׳לפיכך׳, שאז צריך כל אחד להגביה כוסו. אמנם בסדור רש״י, בפרדס ובמחזור ויטרי מצוין במפורש שמוזגים לכל המסובים כבר בתחילת ההגדה, וכך כותבים גם הסמ״ג, האור זרוע, בעל שבלי הלקט ותניא רבתי. לפי זה נראה שגם לשון ׳מוזגין לו׳ שבשלחן ערוך הוא לאו דווקא לו ולא לאחרים, אלא שנקט לשון המשנה.

שאלות ׳מה נשתנה׳ ונוסחן

א. מספר השאלות. במשנה שבדפוס המשניות, ובבבלי, מופיעות ארבע שאלות: מצה, מרור, צלי וטבול. כך מופיעות ארבע שאלות אלו בכ״י א ובדפוס נאפולי (מובאים בשינוי נוסחאות בש״ס משניות), ברי״ף (לפי הגהת הב״ח) ובמאירי. אך במשנה שבירושלמי שאלת ׳מרור׳ איננה, ומופיעות רק שלש שאלות. גם במשניות שברי״ף, בפסקי הרי״ד, בראב״ש ובנוסח המשניות שבפירוש המשניות לרמב״ם (מהדורת הרב קאפח) וכן בכתבי יד רבים שאלות ׳מרור׳ אינה מופיעה, כמובא בהגדה שלמה (עמ׳ 113, הערה 6). הרי״ף, הרשב״ם, בעל המאורות, שבלי הלקט (צג, א), הרא״ש, הטור (או״ח תעג), רבינו ירוחם (נתיב חמישי, חלק רביעי, דף מג, ג) והרשב״ץ (יבין שמועה, מאמר חמץ) כותבים שבזמן הזה שאין לנו קרבן פסח, אין שואלים על השינוי בצלי, והמאירי מביא כך בשם הגמרא. כך בסדר רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, לא מופיעה שאלה על ׳צלי׳. אמנם, מדברי הריבב״ן (תלפיות, אייר תשטו), שמבאר שדברי רבא ׳בשר אין צריך להגביה׳ (קטז, ב) מתיחסים לאמירת בשר צלי שלוק ומבושל, משמע שאף לאחר החורבן היו שואלים שאלה על צלי (ועיין בירור הלכה לקמן, קטז, ב ציון ד). יתכן שהיו שואלים בלשון עבר על אכילת צלי בזמן המקדש, כפי שמופיע בכתב יד אחד מן הגניזה (הגדה שלמה עמ׳ 115).
רב עמרם גאון בסדורו (עמ׳ לח, ב), מביא שאלה על הסבה, וכן מביאים רב סעדיה גאון, בעל שבלי הלקט והרשב״ץ (בפירוש ההגדה). מדברי הרשב״ץ נראה שבזמן המקדש היו שואלים חמש שאלות, וכוללים בתוכן גם את השאלה על הסבה וגם את השאלה על צלי. אך בפירוש ההגדה המיוחס להגר״א מבואר שבזמן המקדש כל אכילתם היתה בהסבה ולא נחשבה להם ההסבה כשינוי שיש לשאול עליו. בפירוש ההגדה תולדות אדם (לבעל חיי אדם) כתוב שאת שאלת ההסבה הכניסו להגדה לאחר החרבן, כשלא יכולים היו עוד לשאול על הצלי, וזאת כדי למלא ארבע שאלות.
בימינו, מדברי הרי״ף והרא״ש יוצא שנשארו שתי שאלות: טבול ומצה, שכן משמיטים את שאלת צלי, ולא מזכירים כלל שאלת מרור והסבה. בפסקי הריא״ז מופיעות שלש שאלות: טיבול, מצה ומרור - ולא ברור בדעתו אם גורס הוא כך גם במשנה, או שבזמן המקדש שאלו גם על צלי, והושמטה שאלה זו בימינו. רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון, שבלי הלקט והרשב״ץ מביאים ארבע שאלות - שלש מהמשנה והסבה, בהשמטת שאלת צלי.

ב. סדרן. סדר השאלות ברמב״ם (בפרק ח הלכה ג) הוא: טבול, מצה, מרור והסבה, והוא מוסיף שבזמן הזה אין שואלים ׳צלי׳. לכן בנוסח ההגדה שלו משמיט הרמב״ם את השאלה על צלי, והסדר הוא טבול, מצה, מרור והסבה, כסדר שכותבים רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, וכך נוהגים הספרדים בימינו. האשכנזים נוהגים מצה, מרור, טבול והסבה, \וכך הוא סדר השאלות ברשב״ץ, בכתבי יד שונים של ההגדה ובדברי ראשונים. ישנם מספר שינויים בסדר השאלות, אולם מסתבר שסדר אמירת השאלות, אינו מעכב.

ג. נוסח השאלות. הרי״ף, הרמב״ם, הרא״ש והטור פוסקים על פי מסקנת הסוגיה שיש לאמר ׳שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים׳, ואין לומר ׳שבכל הלילות אין אנו חייבים לטבל אפילו פעם אחת׳. נימוקם הוא שמנוסח זה משתמע שבליל הפסח יש חיוב לטבל פעמיים, ואין הדבר כך, שהרי הטיבול הראשון הוא רק משום היכר לתינוקות כדי שישאלו, ולא משום חיובו, וכפי פירוש הרשב״ם על השאלה ׳חיובא לדרדקי?! - איך יכול קטן לומר בלשון ׳חייבים׳, הרי אין קטנים חייבים בקיום מצוות. אכן יש גרסאות בהגדה של פסח ׳אין אנו חייבים׳, כמובא בחלופי נוסחאות שבהגדה שלמה.
לענין המבואר במשנתנו, שאכילת לילה זה כולה צלי, ואילו רבנן (לעיל ע, א) סוברים שקרבן חגיגה הנאכל עם הפסח נאכל אף שלוק ומבושל, עיין בירור הלכה לעיל ע, א ציון ב.

דף קטז. משנה. ...מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מ׳ארמי אובד אבי׳ עד שיגמור כל הפרשה כולה.

גמרא. מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו, ושמואל אמר: עבדים היינו.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

א. מתחיל בגנות. הריבב״ן (תלפיות, אייר תשטו, עמ׳ 602) אומר ש׳מתחיל בגנות׳ הוא שמתחלה היו אבותינו עובדי עבודה זרה, כדעת רב. לעומתו, רבינו נתן אב הישיבה (בפירושו למשנה בסוף משניות הוצאת אל המקורות) אומר ש׳מתחיל בגנות׳ פירושו ׳אומר עבדים היינו לפרעה׳, ומשמע שפוסק כשמואל, וכן הוא בשכל טוב (שמות, יב), בדברי רבינו יהונתן מלוניל ובנמוקי יוסף. האבודרהם כותב בפירושו להגדה, שההלכה היא לומר ׳עבדים היינו׳, משום שזו דעתו של רבא כנגד דעתו של אביי (כך היתה הגרסה לפניו בשמות החולקים) ואביי ורבא הלכה כרבא, וכן משום שרב נחמן בסוגייתנו פתח ואמר ׳עבדים היינו׳. האבודרהם מוסיף שאף על פי שהלכה כרבא, מחבר ההגדה הוסיף גם כן ׳מתחילה עובדי עבודה זרה׳ כדעת אביי.

הריטב״א בפירושו להגדה כותב שלא מסתבר שמחלוקתם היא שכל אמורא סובר שיש לומר רק סוג אחד של גנות, שאם כן מנהגנו לומר שניהם, אינו כדעת אף לא אחד מן האמוראים. המחלוקת היא באיזה מתחילים - לדעה ראשונה (בגרסתו דעת רב) מתחילים ׳מתחילה עובדי עבודה זרה׳ ׳כמו שהיה מעשה׳, ולדעה שניה (בגרסתו דעת רבא) מתחילים ׳עבדים היינו׳ ׳שהוא תוקפו של נס׳ - אך לדעת שניהם יש לומר את שני סוגי הגנות. לדעת הריטב״א נפסקה הלכה להתחיל ב׳עבדים היינו׳ משום שזו דעתו של רבא בתראה, ומשום שכך נהג רב נחמן.
הרשב״ץ (מאמר חמץ דף לח, עמודות ב, ד) מביא את שני הקטעים בהתחלה בגנות, ומקדים ׳עבדים היינו׳, ואפשר להסבירו או כאבודרהם או כריטב״א.
המהר״ל מפראג בפירושו להגדה, כותב בתחילה פירוש הדומה לזה של הריטב״א, ובהמשך כותב שאפשר לומר שלכולי עלמא פותחים ב׳עבדים היינו׳ וממשיכים באמירת ׳מתחלה עובדי עבודה זרה׳. המחלוקת בין שתי הדעות היא שלדעה הראשונה ׳עבדים היינו׳ היא הקדמה הנאמרת לפני הגנות של ׳עובדי עבודה זרה היו אבותינו׳, כדי לבאר למה אנו חייבים לספר ביציאת מצרים, ואילו לדעה השניה ׳עבדים היינו׳ היא ההתחלה בגנות. בכל בו ובארחות חיים בביאור ההגדה, מוסבר ש׳עבדים היינו׳ היא תשובה לשאלת התינוקות, ואילו על הפיסקא ׳מתחלה עובדי עבודה זרה׳ מובא ׳בכאן תחלת ההגדה מתחיל בגנות ומסיים בשבח׳. זה נראה כשיטתו של המהר״ל, אלא שהכל בו והארחות חיים פוסקים כדעה ראשונה.
רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון, בעל שבלי הלקט (צד, א ו-צה, ב), הריא״ז בפסקיו והמאירי כותבים כסדר הנהוג בידינו, שאומרים ׳עבדים היינו׳ לפני ׳מתחלה עובדי עבודה זרה׳, אך קשה להכריע אם הם סוברים כדעתו של האבודרהם, הריטב״א או כדעת בעל הכל בו. לעומת הדעות המובאות לעיל, משמע מפירוש המשניות לרמב״ם, מרבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד) ומרבי עובדיה מברטנורא, שהסדר הוא שאומרים ׳מתחלה עובדי עבודה זרה׳ לפני ׳עבדים היינו׳. רבינו חננאל, הרי״ף, בעל העיטור (דף קלד) והרא״ש, מביאים את המחלוקת כלשון הסוגיה, וכותבים שלמעשה ׳האידנא עבדינן כתרוייהו׳, ולא מבואר אם הכרעתם היא מתוך ספק או פסיקה, וכן לא ברור אם יש סדר לאמירת הפיסקאות ומהו.

ב. מסיים בשבח. בסוגיה מובאות דעות המפרשות את הגנות, אך לא מופיע בה הסבר לשבח. הר״י מלוניל כותב ש׳מסיים בשבח׳ הוא רעיון כללי שאינו מצטמצם לפרק אחד בהגדה, ׳ומסיים ההגדה בשבח והודאות שהוציאנו הקב״ה ממצרים שהיינו שם עבדים והוציאנו ברכוש רב׳. דרך דומה נמצאת גם במאירי, באבודרהם (עמ׳ רכג) ובנמוקי יוסף, אך ראשונים אחרים מפרטים קטעים מסוימים שהם הסיום בשבח.
האברבנאל בפירושו להגדה (זבח פסח דף כג, א), כותב שלכל גנות שבח משלה. ׳ברוך שנתן תורה לישראל׳ וספור ארבעה בנים, הם השבח של ׳עבדים היינו׳ (לסוברים שזו היא הגנות), ודרשת ׳ארמי אובד אבי׳ היא השבח של ׳מתחלה עובדי עבודה זרה׳ (לסוברים שקטע זה הוא הגנות). כעין דרך זו נמצאת ברבי נתן אב הישיבה (שם) שהגנות היא ׳עבדים היינו׳ ו׳ברוך שומר הבטחתו לישראל׳ הוא השבח. רבינו ירוחם (שם) הסובר ששני הקטעים הם גנות, מפרש שהשבח הוא אמירת ׳קרבנו המקום לעבודתו׳.
לפירושים האלו, ׳גנות׳ היא ספור במדרגה הירודה של ישראל ו׳שבח׳ הוא ספור התעלותם. אך הרי״ד בפסקיו מסביר שהשבח הוא שאנו חייבים לשבח את ד׳ באמירת פרקי הלל שלפני האכילה. בעל שכל טוב (שם) מבאר שהסיום בשבח של ד׳ הוא באמירת ברכת ׳אשר גאלנו׳, וכן כתוב גם בשבלי הלקט (צט, ב).

ג. שיטת הרמב״ם. מפסק הרמב״ם עולה שמחשיב הוא את שני הקטעים כמתחיל בגנות ומסיים בשבח, ויש להקדים ׳מתחילה עובדי עבודה זרה׳ ל׳עבדים היינו׳, וכפי הנראה מפירוש המשנה. אך בנוסח ההגדה שלו הוא מקדים ׳עבדים היינו׳ ל׳מתחלה עובדי עבודה זרה׳. בעל הגדה שלמה (מבוא פרק ג) מבאר כי לדעת הרמב״ם אין מחלוקת בין הדעות, אלא שכל אמורא מביא מנהג אחר שהיה נהוג. בהלכותיו הרמב״ם מביא את שני המנהגים, ודבריו ׳וכך מתחיל׳ פירושם ׳או מתחיל׳. בנוסח ההגדה הוא מביא את המנהג שרווח בזמן הגלות לומר את שניהם, ולהקדים ׳עבדים היינו׳ ל׳מתחלה עובדי עבודה זרה׳. לענין מסיים בשבח, מסביר בעל הגדה שלמה ברמב״ם שלכל התחלה בגנות יש בצמוד לה סיום בשבח משלה: ׳ויוציאנו ד׳ אלוקינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה׳ הם דברי השבח המסיימים את גנות ׳עבדים היינו׳; ׳ועכשו קרבנו׳ הוא השבח המסיים את גנות ׳מתחלה עובדי עבודה זרה׳.
לפירוש זה קצת קשה לשון הרמב״ם ׳וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח... הוא שידרוש מארמי אובדי אבי׳, משמע שדרישת ׳ארמי אובד אבי׳ היא הגנות והשבח. כמו כן יש לעיין בדברי הרמב״ם בפירוט הגנות והשבח. בקטע נוסח ההגדה שלו ׳מתחלה עובדי אלהים אחרים׳, הכולל פסוק ׳בעבר הנהר׳ וגו׳, מובאים כל הפרטים שמזכיר הרמב״ם בהלכותיו לענין גנות ושבח של עבודה זרה. אך לענין הגנות והשבח של עבדות, כותב הרמב״ם בהלכותיו ׳שעבדים היינו לפרעה וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותינו׳. לכאורה דברים אלו אינם מופיעים במשפט הקצר בנוסח ההגדה ׳עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ד׳ אלוקינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה׳.
עוד אפשר להסביר בדרך אחרת, שדברי הרמב״ם בהלכותיו ׳מתחיל ומודיע שעבדים היינו׳ וכו׳ אין כוונתם לפיסקה ׳עבדים היינו׳ הנאמרת מיד לאחר ׳מה נשתנה׳, אלא כוונתם לדרשת ׳ארמי אובד אבי׳ המפרטת את רעת השעבוד והנסים של היציאה ממנו, וזו כוונת הרמב״ם בכתבו ׳והוא שידרוש׳. לפי זה הרמב״ם לא משנה בנוסח ההגדה את הסדר המופיע בהלכותיו, שגנות ושבח עבודה זרה קודמים לגנות ושבח של עבדות הנאמרים ב׳ארמי אובד אבי׳. פיסקת ׳עבדים היינו׳ שבתחילת ההגדה, היא כנראה תשובה לבן השואל, וכמובא בכל בו וארחות חיים. להסבר זה, שני האמוראים סוברים שיש לדרוש ׳ארמי אובד אבי׳, אלא שלדעה שניה דרישת ׳ארמי אובד אבי׳ הוא הסבר של דברי המשנה להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ולדעה הראשונה גנות ושבח מתיחסים לעבודה זרה, ואחר כך כותבת המשנה שיש עוד חיוב של דרשת ׳ארמי אובד אבי׳.

דף קטז.

ציון ו.ז. עיין לעיל בירור הלכה לדף קטו, ב, ציון ז.

דף קטז.

משנה. רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור. פסח על שום... מצה על שום... מרור על שום...

אמירת טעמי פסח מצה ומרור

א. מהות החיוב. מדברי הארחות חיים (בפירוש ההגדה) והכל בו (בפרוש ההגדה) הכותבים ׳אף על פי שיאכל פסח מצה ומרור, לא יצא ידי חובתו בלתי באמירה והגדה׳, נראה שאמירת טעמי המצוות היא חלק ממצוות האכילה. כן נראה מדברי האברבנאל (פרוש הגדה זבח פסח) והאבודרהם, הכותבים שאף על פי שיאכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו, אם לא אמר שלשה דברים אלו. גם מדברי רבינו מנוח (חמץ ומצה ז, ה) בענין חשיבות ידיעת טעם המצוות בשעת עשיתן, משמע שחיוב אמירת טעמי פסח מצה ומרור הוא חלק מעשית מצוות אלו.
כך נראה מדברי הר״י מלוניל והנמוקי יוסף הכותבים שצריך לומר את טעמי המצוות כדי להראותם למסובין שתתחבב המצוה עליהם. גם מלשון הר״ן בסוכה (יב, ב, מדפי הרי״ף) המפרש את דברי רבן גמליאל ׳לא יצא ידי חובתו׳ - כלומר שלא קיים מצוותן כראוי׳, נראה שבמלה ׳מצותן׳ רצונו לומר, מצות אכילת פסח מצה ומרור. כך מדייק גם הר״י עטלינגר בספריו ערוך לנר (סוכה כח, א, ד״ה לא קימת) ובנין ציון (סימן ל) מדברי התוספות (קטז, א, ד״ה אמרתם) המבארים את לשון הפסוק ׳ואמרתם זבח פסח׳: שפרושו באמירה, שצריך לומר ׳פסח זה שאנו אוכלין׳ ואיתקש מצה ומרור לפסח, וצריך לומר נמי ׳מצוה זו׳ ׳מרור זה׳. מוכח מזה שהאמירה קשורה לאכילה, וכך מביא הוא גם בדעת הריטב״א והר״ן בסוכה (עין לקמן). הר״י עטלינגר כותב, שלולי דברי הראשונים שמהם נראה שאמירת טעמי המצוות קשורה במצות אכילתם, נראה היה לפרש שאמירת טעמים אלו היא חלק ממצות ספור יציאת מצרים. אכן בפירוש מחזור ויטרי להגדה (מובא באוצר פרושים וציורים להגדה) נאמר מפורש שדברי המשנה ׳לא יצא ידי חובתו׳, כוונתם לחובת קריאת הגדה. כן מפרש בעל הקרית ספר (חמץ ומצה ז), וכך נראה גם מדברי בעל שבלי הלקט (צד, א, צח, ב) הכותב שאמירת טעמים אלו הם תשובה לשאלת ׳מה נשתנה׳, ועל שלושתם ׳מצות הגדה מיוסדת׳.
כך נראה גם מדברי המאירי הכותב שלא יצא ידי חובתו, מפני ׳שלא הפליג בספור זה בכדי הראוי, אלא אם כן פרש טעמן של שלש אלו׳. מסתבר שבמלים ׳בספור זה׳ כוונתו לספור יציאת מצרים. כך עולה גם מדברי הרמב״ם, שבתחילת פרק ז מביא שמצוה לספר ביציאת מצרים, ובהמשך בהלכה ה מביא את דברי רבן גמליאל, שחובה לומר שלושה דברים אלו, ומסיים במלים ׳ודברים האלו כולן נקראין הגדה׳.
הר״י עטלינגר (בנין ציון) כותב שההבדל בין שני הביאורים בדברי רבן גמליאל הוא בשאלה אם יש חיוב לומר שלשה דברים אלו בפסח שני, שכן אם החובה היא חלק ממצות האכילה, אם כן שייך דין זה בפסח שני שהרי מצות האכילה קימת בו, אך אם החובה היא חלק ממצות ספור יציאת מצרים, הרי מצוה זו אינה בפסח שני.
הר״י עטלינגר מדייק מדברי התוספות, הלומדים חיוב אמירת טעמי המצות מן הפסוק ׳ואמרתם זבח פסח׳, שאם לא אמר טעמי המצוות לא יצא כלל ידי חובת אכילתה, ואכן כך נראה גם מלשון אבודרהם הכותב ׳שמצינו שהכתוב הקפיד באמירה והגדה׳. כך גם נראה לדייק מדברי האברבנאל ומסתימת לשונם של בעל ארחות חיים והכל בו. הר״י עטלינגר (בבנין ציון) מקשה לשיטה זו, היכן מצינו שאם לא קיים מצות אמירה, לא יצא ידי חובת אכילה הקשורה לאותה אמירה. לדעתו, משום כך נדחקו הריטב״א בסוכה והר״ן בסוכה ובפסחים (כח, ב, בדפי הרי״ף) לבאר שדברי רבן גמליאל אינם לעכב, אלא שלא קיים חובתו כראוי. נראה, שכך היא גם דעת הר״י מלוניל ובעל נמוקי יוסף, שלדעתם חיוב האמירה הוא כדי להראות למסובים שתתחבב המצוה עליהם, ואין זה מסתבר שחיובו מצוה יעכב. הר״י עטלינגר מוסיף שהר״ן נדחק לפרש שלא יצא ידי חובתו לפירושו שלא קיים מצותן כראוי, משום שפרש את דברי רבן גמליאל כמתיחסים למצות האכילה, אך אם נפרש את דברי רבן גמליאל בקשר לסיפור יציאת מצרים, יתפרשו דבריו כפשוטם, ללמדנו שהשיעור הקטן ביותר שבו יוצאים ידי חובת ספור יציאת מצרים הוא אמירת טעמים אלו, ועוד שאף אם סיפר כל הלילה ביציאת מצרים, ולא אמר דברים אלו, לא יצא ידי חובת ספור יציאת מצרים.

אמנם מלשון המאירי בסוגייתנו, הכותב שאם לא אמר טעמי מצות אלו לא יצא ידי חובתו, 'רצה לומר שלא הפליג בספור זה בכדי הראוי, אלא אם כן פרש טעמן', משמע שאף שמפרש שאמירה זו היא מדין מצות ספור יציאת מצרים, מכל מקום אם לא אמרם ואמר דברים אחרים אין זה מעכב, אלא רק לא קיים חובתו כראוי, שלא כדברי הר"י עטלינגר. לפי זה יתכן שאף הריטב"א בסוכה, הכותב שכוונת רבן גמליאל היא 'שלא קיים מצוותו כראוי', אין כוונתו למצות האכילה כפי שמבינו הר"י עטלינגר (ערוך לנר), אלא כוונתו למצות הסיפור, וכמאירי.

ב. סדר הדבריס. בסדר אמירת טעמי המצות נחלקו הדעות. במשנה שלפנינו הסדר הוא פסח, מצה ומרור, ובפירוט הטעמים מקדימים מרור למצה, וכך היא גרסת הרי"ף, הרי"ד בפסקיו, בנוסח המשנה שבמאירי, ובראב"ש.
הרמב"ם בהלכותיו מקדים אמירת טעם המרור לאמירת טעם המצה, ואילו בנוסח ההגדה מקדים הוא אמירת טעם מצה למרור. רבינו מנוח מבאר שבגרסת המשנה שלפני הרמב"ם הוקדם מרור למצה, ויתכן שהסיבה לכך היא, שבתחילה מררו חייהם ואחר כך נגאלו. אמנם לא מבואר בדבריו מדוע בסדר ההגדה, משנה הרמב"ם מהנוסח שבמשנה ובהלכותיו. המהרי"ל (דף טו) מבאר שלדעת הרמב"ם, רק בזמן הבית יש להקדים מרור למצה, אבל בזמן הזה יש להקדים מצה שהיא מצוה דאורייתא לעומת המרור שהוא רק מדרבנן. הסבר דומה מובא במרכבת המשנה (חלק ב). על פי זה מבואר מדוע משנה הרמב"ם בנוסח ההגדה ממה שכותב בהלכותיו. בנוסחאות ההגדה שבראשונים, בסדר רב סעדיה גאון, רב עמרם גאון בסדורו, בשבלי הלקט, וכן בנוסחאות ההגדה שלפנינו, מקדימים אמירת טעם המצה לטעם המרור.
בנוסח אמירת טעם הפסח, כתבו הרמב"ם ועוד ראשונים, שבזמן הזה יש לשנות, ואין לומר 'פסח שאנו אוכלים' אלא 'שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש קיים'.

דף קטז: **משנה. ...לפיכך אנחנו חייבים להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לברך, לעלה ולקלס למי שעשה לאבתינו ולנו, את כל הנסים האלו, הוציאו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפילה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה.**

'לפיכך אנו חייבים להודות' - באיזה נוסח?

א. לשונות ההודאה. לפנינו במשנה ובגמרא, מצינו תשע לשונות הודאה בפיסקה 'לפיכך', אך בכתבי יד של המשנה ובראשונים, יש כמה גרסאות במספר לשונות ההודאה.
ארבע לשונות הודאה: רב סעדיה גאון בסדורו (עמ' קמ), תניא רבתי בפרוש ההגדה (דף נב, ד) וכתב יד ב, מובא בדקדוקי סופרים.
חמש לשונות הודאה: הרי"ף, פסקי הרי"ד, ובנוסח המשנה שבמאירי.
במשניות דפוס נפולי, (מובא בשינויי נוסחאות שעל המשניות), שש לשונות הודאה.
שבע לשונות הודאה: משניות שבירושלמי, וברבים מכתבי יד של המשנה, סדר רב עמרם גאון (דף לט), התוספות (ד"ה לפיכך), פסקי ריא"ז (ג, ט), אבודרהם וכתב יד של הרי"ף (על פי שינויי נוסחאות למשנה).
שמונה לשונות הודאה: משניות דפוס פיזרו, שכל טוב (שמות, בא עמ' 129), הרא"ש, פסקי ריא"ז (על פי כתב יד פרמא) וביבין שמועה לרשב"ץ (פרוש ההגדה, מג, ג). המרדכי מביא שיש לומר שבע לשונות, ומוסיף שיש שאומרים שמונה.
בעל הגדה שלמה (באור ההגדה עמ' סה, בחילופי נוסחאות) מביא כתב יד אחד של ההגדה (פאריז 1388) ובו שנים עשר לשונות שבח.
לאחדות מהשיטות יש טעמים בצידן. התוספות והאבודרהם מבארים שיש לומר שבע לשונות הודאה כנגד שבעה רקיעים, המרדכי כותב שהאומרים שמונה לשונות, הוסיפו את השמיני כנגד רקיע שמיני שעל החיות. הרשב"ץ כותב שמספר זה הוא כנגד ארבעת הנסים הנימנים בהמשך הקטע (מעבדות לחרות וכו'), וכיון שנסים אלו היו כפולים ומכופלים עלינו, אנו מודים בכפל לשונות הודאה. לנוקטים תשע לשונות, מבארים מחזור ויטרי (פרוש ההגדה, מובא באוצר פרושים וציורים להגדה של פסח) והמהר"ל בגבורות ה', שהן כנגד עשר לשונות שבח שאמר דוד בתהלים וכנגדן תשע לשונות שבמשנה והללויה שהוא העשירי. הגר"א (פרוש ההגדה) מבאר שלשונות ההודאה, הם כנגד עשר מכות מצרים, תשע לשונות שבח והללויה העשירי.
המהרי"ל (דף טו, ב) כותב שאף שבשאר מקומות אין אומרים יותר משבע לשונות שבח, ב'לפיכך' מרבים בלשונות שבח. לעומתו בעל לקט יושר (עמ' 90) כותב שאף שהגאונים כתבו שבכל מקום שניתן טעם למספר מסוים, אם ירצה להוסיף מוסיף, וכפי שבקריאת התורה מצינו במגילה (כג, א) טעם לשבעה קרואים, ומכל מקום מותר להוסיף, מכל מקום בענייננו כתבו התוספות שאין להוסיף על שבע לשונות, ומסקנת בעל הלקט יושר שאפשר לסמוך על המרדכי ולומר שמונה לשונות.
בנוסח לשונות הגאולה ישנן גרסאות שונות: הרשב"ץ (שם) מביא בשם רב עמרם גאון שאין לומר לשון 'ולקלס', כיון שלשון זו היא דו משמעית, ומשמעותה גם כן לשון בזיון, וכן כותב הריטב"א בפרוש ההגדה. בעל עץ החיים בפרוש ההגדה (הגדה עם פרוש פרי עץ חיים) משבח את נוסח תימן שיש בו שמונה לשונות הודאה בלי לומר 'לקלס' שהוא דו משמעי, ומוסיף שכן כתב הרמב"ם בתשובה, שמסיבה זו אין לומר 'ולקלס' בקדיש. (כך כותב רבי אברהם בן הרמב"ם, בשם אביו, מובא בתחילת ספר מעשה רקח). אכן ברבים מכתבי היד של המשנה, אין לשון 'קלס' בין לשונות השבח. כן הוא בסדר רב סעדיה גאון, ברי"ף, בפסקי הרי"ד, בשבלי הלקט, בפסקי ריא"ז ובתניא רבתי, שאין בהם לשון 'לקלס', וכן ברבים מכתבי היד של ההגדה (הגדה שלמה עמ' סה בחילופי נוסחאות).
לעומתם, הרשב"ץ גורס לשון 'לקלס', ומביא שרבותיו משתמשים בו כלשון שבח ואין לחוש מלאומרו.
בסדר רב עמרם גאון (הוצאת קריה נאמנה דף לט) מובא לשון 'ולקלס' בין שבע לשונות השבח. אמנם, בבאור נוסח הקדיש (שם עמ' 4), מובא שאין לומר 'ולקלס' בקדיש, אך הוא מדגיש שאין זה משום שזו לשון דו משמעית (ושלא כפי שכותב הרשב"ץ בשמו). בראב"ש, במרדכי, בריא"ז (כתב יד פרמא) ובאבודרהם מובא לשון 'ולקלס'.
בעל לקט יושר כותב שאין לומר לשון 'ולברך' משום שהיא לשון תדירה ורגילה, ואנו צריכים להודות בשבחים מעולים ומרוממים. בחלק מכתבי יד של ההגדה ואף ברי"ף, בראב"ש ואצל שבלי הלקט, מובא לשון 'ולברך' בין לשונות השבח.
בנוסח הרמב"ם שלפנינו ישנן שמונה לשונות הודאה, ויש מספר שינויים בסידרן בין מה שכותב הוא בהלכותיו (פ"ח) לבין מה שכותב בנוסח ההגדה. כמו כן לא מצינו שם בין הלשונות 'לקלס ולברך'.
בילקוט שינויי נוסחאות (רמב"ם הוצ. פרנקל) מובא שיש כתבי יש של הרמב"ם עם שבע, שמונה ותשע לשונות הודאה, וכן ישנם כתבי יד, שבהם ישנן המלים 'לקלס ולברך'.
למעשה: בנוסח ההגדה בהגדות ספרדיות יש שבע לשונות, להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, ולקלס; בהגדה נוסח תימן, יש שמונה לשונות: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לנצח ולברך, ובהגדות האשכנזיות יש תשע לשונות: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לברך, לעלה ולקלס.

ב. ונאמר לפניו. בגרסת המשנה שלפנינו, פיסקת 'לפיכך' מסתיימת במלים 'ונאמר לפניו הללויה', וכך היא הגרסה ברי"ף, בראב"ש ובמשניות שבמאירי.
רב סעדיה גאון בסדורו (עמ' קמ) בנוסח ההגדה, מסיים את פיסקת 'לפיכך' במלים 'ונאמר לפניו', וממשיך 'הללויה הללו עבדי ה' '. נראה שלדעתו המלה 'הללויה' אינה סיום פיסקת 'לפיכך', אלא המשנה באה ללמדנו, שאחרי אמירת פיסקת 'לפיכך' יש להמשיך באמירת 'הללויה', דהיינו אמירת הלל (וכפי שמבאר השל"ה בדעת התוספות, ועיין לקמן).
אך רבים מהראשונים, רב עמרם גאון, בעל שבלי הלקט (סימן ריח, דף צט, א), תניא רבתי (סימן מח, נב, ד), הטור (סימן תעג), האבודהם, הרשב"ץ וכן הרמב"ם בהלכותיו ובנוסח ההגדה, גורסים בנוסח ההגדה פעמיים את המילה 'הללויה', פעם בסיום פיסקת 'לפיכך', ופעם שניה בתחילת ההלל.
בעל הדרישה (תעג, אות ח) מבאר שלגרסה זו יש לומר 'ונאמר' בחולם, דהיינו לשון עתיד, ופרושו שפיסקת 'לפיכך' מחוברת לפיסקת 'בכל דור', וכשם שאבותינו ביציאת מצרים שבחו והודו, כך אנו חייבים להודות, ולכן נאמר לפניו את ההלל.
בכתב יד מינכן נוספו מלים לפיסקת 'לפיכך' וגורסים 'ונאמר לפניו שיר חדש הללויה' (על פי שינויי נוסחאות שבמשנה, והגדה שלמה עמ' 129).
התוספות (דף קטז, ב, ד"ה ונאמר) והמרדכי (דף לג, ב בדפי הרי"ף) התיחסו לגרסה זו וכותבים שיש לגרוס 'ונאמר לפניו שירה חדשה', שכן כל השירות נאמרות בלשון נקבה, לפי שאחר הנס מתחדשת צרה לבוא, חוץ משירה שלעתיד לבוא שנאמרת בלשון זכר, לפי שלא תתחדש צרה אחריה. לכן בסיום ברכת 'אשר גאלנו', המתיחסת לגאולה העתידה, גורסים 'ונודה לו שיר חדש'.
השל"ה (חלק א, ירושלים תשל"ה, מסכת פסחים דף ג, א) מבאר כי לפי דברי התוספות והמרדכי, פרוש פיסקה זו כך הוא: לפיכך אנחנו חייבים להודות לקב"ה שעשה לאבותינו נסים וגאלם, והם אמרו לפניו שירה חדשה, דהיינו שירת הים. כן מבאר בעל בגדי ישע על המרדכי (שם אות יא). לגרסת התוספות מסיק הלקט יושר (עמ' 91), בעל בגדי ישע והט"ז (תעג, סקי"ט), שיש לומר 'וְנָאֳמַר' בסגול, לשון עבר, שכן זה מכוון לשירת הים שאמרו ישראל בצאתם ממצרים.
השל"ה מעיר, שלגרסת התוספות שכל הפיסקה מתיחסת לשעבר, קשה מה משמעות סיום המשפט במלה 'הללויה', ומבאר שלדעת התוספות המלה 'הללויה' שבמשנה אינה סיום נוסח פיסקת 'לפיכך', אלא התנא כתבה לסימן, ללמדנו שאחר אמירת פיסקת 'לפיכך' המסתיימת בשירה חדשה, יש לומר את ההלל, וכן רוצה לפרש הבגדי ישע את דברי התוספות לפי זה בהגדה שיש לומר רק 'ונאמר לפניו שירה חדשה' בלא המלה 'הללויה' ולהתחיל הלל.
השל"ה מוסיף, שאם נאמר שגם בגרסת התוספות, המלה 'הללויה' היא חלק מפיסקת 'לפיכך', צריך להדחק ולבאר, שכוונת הפיסקה שנאמר לפניו שירה חדשה שהיא שירת הים, וגם נאמר לפניו כבר הללויה, וכדרשת רבותינו 'הללו עבדי השם ולא עבדי פרעה'. אכן במחזור ויטרי (עמ' 296) הגרסה בנוסח ההגדה 'ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה' וממשיך 'הללויה הללו' וכו'.
האור זרוע (דף ס, א) גורס 'ונאמר לפניו שיר חדש', ומבאר שנכון לומר שיר חדש בלשון זכר גם על שירות שלעבר כדכתיב 'השיר היה לכם'.

ג. שיטת ההלכה. הרמב״ם גורס ׳ונאמר לפניו הללויה׳, וכך הגרסה ברוב ההגדות הישנות (על פי חילופי נוסחאות, הגדה שלמה דף סו) וכך הגרסה בהגדות בנוסחי תימן וספרד.
בעל הגדה שלמה (שם, בחילופי נוסחאות) מציין ארבעה כתב יד שבהם הגרסה ׳ונאמר לפניו שיר חדש הללויה׳.
בשנים מכתבי היד (המובאים שם) הגרסה ׳ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה׳, וכך פסקו המגן אברהם ושלחן ערוך הרב, וכך הגרסה בהגדות האשכנזיות.
המגן אברהם (סקכ״ז), שלחן ערוך הרב (תעג, מו), בעל ערוך השלחן (תעג, כה) והמשנה ברורה (תעג, סקע״א) מוסיפים שיש לומר ׳וְנֶאֱמַר׳ בסגול בלשון עבר.

דף קטז: משנה. ונאכל שם (מן הפסחים ומן הזבחים) וכו׳, עד ברוך אתה ה׳ גאל ישראל.

סדר הזכרת זבחים ופסחים בברכת ׳אשר גאלנו׳

א. חילופי הגרסאות וטעמיהן. במשניות שבבלי ובירושלמי, ברי״ף, במאורות ובנוסח המשנה שבמאירי, הגרסה היא ׳ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים׳. כך הגרסה גם בנוסח ההגדה בסדור רב סעדיה גאון (עמ׳ קמ), בסדור רב עמרם גאון (דף לט) ובמחזור ויטרי (עמ׳ 296).
בעל חזון עובדיה (הגדה של פסח עמ׳ קנד) מבאר שיטה זו על פי דעת ארחות חיים (ליל הפסח, כח) והכל בו (סימן נ, דף יג, ב) הסוברים שסדר האכילה בליל פסח הוא, שבתחילה היו אוכלים מבשר הפסח ולאחריו מבשר החגיגה, ולאחר הסעודה אוכלים שנית מבשר הפסח (עיין בירור הלכה לקמן קכא, א ציון א).
אף לסוברים שבסדר האכילה החגיגה קודמת לפסח (עיין לקמן), מביא המהרי״ל (דף טו, ב) בשם מהר״ש שיש לומר ׳מן הפסחים ומן הזבחים׳, כיון שהפסח קיים בכל שנה ואילו הזבח אינו בא כאשר ערב פסח חל בשבת, שאין חגיגה קריבה בשבת.
אך במשנה שבספרי המשניות הגרסה היא ׳ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים׳, וכן הגרסה ברא״ש, ברמב״ם בהלכותיו (חוץ מכתב יד ספרד וכתב יד ר׳, על פי שינויי נוסחאות רמב״ם מהד׳ פרנקל) ובנוסח ההגדה.
המנהיג (סימן עה), בעל שבלי הלקט (דף צט, ב), המרדכי (לג, ב בדפי הרי״ף), האבודרהם, המהרי״ל (טו, ב) ולקט יושר (עמ׳ 91) מבארים שהסיבה שיש להקדים זבחים לפסחים היא משום שקרבן החגיגה נאכל קודם קרבן הפסח, כדי שיאכל את הפסח על השובע. אף לשיטת הרמב״ם, שהפסח נאכל גם בתחילת הסעודה, מכל מקום גם לדעתו סדר האכילה הוא בתחילה אכילת בשר הזבח ולאחריו בשר הפסח, ולאחר כל הסעודה מסיים באכילה בשנית של בשר הפסח (רמב״ם חמץ ומצה ח, ז, ט, ועיין בירור הלכה לקמן שם).
סדר אמירה כדעה זו מובא באחרוני הפוסקים: בב״ח (סי׳ תעג, ד״ה וצריך), בט״ז (סק״ט) ובמשנה ברורה (סקע״ב), וכן פוסקים בעל שלחן ערוך הרב (תעג, מט), ערוך השלחן (תעג, כה) וחזון עובדיה (שם), וכך הנוסח בכל ההגדות.

ב. בפסח שחל במוצאי שבת. אף לסוברים שיש להקדים זבחים לפסחים, מובא בשו״ת מהר״י וייל (סימן קצג) שכאשר פסח חל במוצאי שבת, יש להקדים פסחים לזבחים, שהרי אין חגיגה קריבה בשבת. דבריו מובאים בב״ח, במגן אברהם (סק״ל) ובט״ז, וכך פוסקים בעל חק יעקב (סק״מ) וערוך השלחן, וכך מובא ברוב ההגדות האשכנזיות.
אך שערי תשובה (סק״כ) מביא בשם כנ״י סוף סימן כד, שאין לשנות את נוסח האמירה גם כשחל פסח במוצאי שבת, כיון שנוסח זה הוא חלק מתפילה שאנו מבקשים שתתקיים בעתיד, והרי בשנים הבאות, אין הכרח שערב פסח יחול בשבת.
כך מביא חק יעקב (שם) בשם פ״מ סימן רכא, וכן כותב ר״י עמדין בפרושו להגדה (סדור בית יעקב, דף רמח, ב). בעל שלחן ערוך הרב והמשנה ברורה בשער הציון (אות פ), מביאים את שתי הדעות.

דף קטז: אמר רבא: מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה. בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ.

הגבהת פסח מצה ומרור

א. הגבהת מצה ומרור. רבינו חננאל, רש״י ורשב״ם, מפרשים שכוונת רבא, שצריך להגביה את המצה והמרור בזמן אמירת ׳מצה זו שאנו אוכלים׳, ׳מרור זה שאנו אוכלים׳. כך מפרשים רוב הראשונים: רב נטרונאי גאון (מובא ברי״ץ גיאת עמ׳ קב), רב עמרם גאון בסדורו (לט, א), המנהיג (סימן עג), הראב״ן, הר״י מלוניל, בעל הרוקח (עמ׳ קנג), ריבב״ן (תלפיות, אייר תשטו, עמ׳ 602), הר״ש מפלייש (אור זרוע דף ס, א), בעל המכתם, הריא״ז בפסקיו (ג, ח), המאירי, רבינו ירוחם (נתיב ד, ה דף מג, ג), אבודרהם, מהרי״ל (בשם מהר״ש, דף טו, ב) והרשב״ץ (יבין שמועה, דף לו), וכך פוסקים, הרמב״ם, הטור והמחבר בשו״ע.
לעומתם מביא בעל המכתם בשם יש מפרשים, שדברי רבא מתיחסים להגבהת הסל בתחילת הסדר, שהוא לדעתו במקום עקירת השלחן (עין בירור הלכה לעיל קטו, ב ציון ו). בהגבהה זו צריך להגביה מצוה ומרור ולא בשר, ולכן מסלקים אז את הבשר מהקערה (עין לקמן).
בבירור הלכה לעיל (קטו, ב, ציון ח) מובאת דעת הרא״ש, שהקערה שבה המצות שסולקה על פניו בתחילת ההגדה, מוחזרת למקומה רק אחר נטילת ידים שלפני ברכת ׳המוציא׳ (ושלא כדעת שאר הראשונים הסוברים, שהקערה מוחזרת לפני תחילת ההגדה או לפני פיסקת ׳רבן גמליאל אומר׳). לפי שיטתו, אין אפשרות להגביה את המצה בעת אמירת ׳מצה זו׳ שהרי היא אינה לפניו, ונראה לפרש שגם לדעתו יוצאים ידי חובת הגבהת המצה בעת אמירת ׳הא לחמא עניא׳, שאז לדעתו מגביהים את הקערה קודם עקירתה, כמבואר בבירור הלכה לעיל (קטו, ב ציון ו).
הגהות מימוניות (ז, א) מביא בשם רבינו שמחה, שדברי רבא מתיחסים הן להגבהת המצה בעת אמירת ׳מצה זו׳, והן בזמן אמירת ׳הא לחמא׳.
מדברי בעל שבלי הלקט (דף צה, א ודף צח, ב ד״ה ומצה) והתניא רבתי (דף מט, ב) משמע שהגבהה היא מעיקר החיוב של אמירת שלושת הדברים, שהיא לדעתם עיקר ההגדה ותשובה ל׳מה נשתנה׳. שכן הם כותבים שצריך להגביה משום שבפסוק כתוב ׳בעבור זה׳, שלשון ׳זה׳ מורה שמצביע ומראה למסובים את המצה והמרור, וכך משמע גם מדברי בעל שכל טוב (שמות יג).
שאר הראשונים נותנים טעמים אחרים להגבהה: המנהיג והאבודרהם כותבים שמגביהים את המצה להראות למסובים זכר לחרות, ואת המרור כזכר לשיעבוד. רשב״ם מבאר שחיוב ההגבהה הוא משום חיבוב מצוה, וכך כותבים רבינו מנוח (ח, ד), הר״י מלוניל, הטור (סי׳ תעג) והרשב״ץ, וכך כותב המחבר בשלחן ערוך.
בעל צרור החיים כותב שיש שמחייבים כל אחד מהמסובין שיגביה, אך הוא עצמו כותב שהמנהג הוא שעורך הסדר הוא המגביה, וכך משמע גם מדברי הראשונים ומחבר השו״ע הכותבים שההגבהה היא כדי להראות את המצה והמרור למסובין, משמע שהמסובין אינם מגביהים.
רוב הראשונים אינם מתיחסים לשאלה איזו מצה מגביהים. במהרי״ל מובא שמהר״ש נהג להגביה מצה שלימה דוקא. המהרי״ל מוסיף שיש להגביה את המצה השלימה העליונה, ואפשר שטעמו הוא שאין מעבירים על המצוות.
האור זרוע (ס, א) כותב שיגביה השלמה או הפרוסה ׳אבל הבצועה עיקר, דדרכו של עני בפרוסה׳. כן דעת מהרי״ו (סי׳ קצג), וכך פוסק הרמ״א.

ב. בשר אינו מגביה. רב נטרונאי גאון, מובא ברי״ץ גיאת (דף קב) ורש״י מבארים שדברי רבא ׳בשר אינו צריך להגביה׳ כוונתו בשעת אמירת ׳פסח שהיו אבותינו אוכלים׳ בפיסקת ׳רבן גמליאל׳, וכך כותבים גם בעל שכל טוב, הסמ״ק (מצוה קמד), רבינו ירוחם, האבודרהם ומהרי״ל. הרשב״ם (דף קטו, ב, ד״ה ואין) סובר אף הוא כך ומוסיף שאין צורך להוציא את הבשר ולסלקו מהקערה בעת הגבהתה בתחילת הסדר, כיון שאז אין מגביהים את הבשר בפני עצמו. כך כותבים גם התוספות (קטו, ב, ד״ה למה), מחזור ויטרי (סי׳ נב), בעל האורה (עמ׳ 103), המרדכי (דף לח, ד), המכתם, תלמיד הרשב״א, המאירי, הטור, מהר״ם חלאווה והרשב״ץ.
לעומתם, דעת בעל האזהרות (מובא במכתם) ודעת רבינו יוסף טוב עלם בפיוטו (מובא בתוספות ובאור זרוע) שיש להוציא את הבשר מהקערה כשרוצים להגביה.
להלכה מובאת דעה זו בראב״ן, ברוקח, ובהגהות מימוניות בשם רבינו שמחה. נראה לדעתם, שכל שכן שאין להגביה את הבשר בעת אמירת ׳פסח שהיו אבותינו אוכלים׳, ואכן כך מפורש ברוקח. רבינו ירוחם מוסיף, שיש נוהגים מכח דברי רבא, לסלק את הבשר מהסל במשך כל זמן אמירת ההגדה. המהרי״ל סבור כי אף שלהלכה אין צורך לדעתו להסיר את הבשר בעת הגבהת הקערה, מכל מקום למעשה לא רצה לשנות מנהג מקומו, והסיר את הבשר מהקערה בעת הגבהתה. המחבר בשלחן ערוך כותב, שמגביהים את הקערה עם כל מה שבתוכה, ומשמע שאין צורך לסלק את הבשר.
שיטה מיוחדת בבאור דברי רבא מובאת בריבב״ן, בפרושו הראשון. לדעתו, כוונת רבא לאסור הגבהת בשר בעת אמירת ׳בשר צלי שלוק ומבושל׳, היא לנוסח שאלות ׳מה נשתנה׳, שאחת מקושיותיה היא על אכילת הבשר (עיין בירור הלכה לעיל קטז, א ציון ה).
גרסת סוגייתנו בדברי רבא היא: ׳בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ׳. כן גורסים גם רש״י והרשב״ם. המהרי״ל בתשובותיו (תשובה נח) כותב לגרסה זו שרבא מלמדנו שני דינים, שאין צורך להגביה משום שאינו יכול לומר ׳בשר זה׳, ולא עוד אלא שיש בכך איסור, משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ. כך מדייק גם בעל הדרישה (תעב, אות ז) מלשון רש״י והרשב״ם.
באוצר הגאונים (שמב) מובא במפורש שאסור להגביה הבשר, וכך כותבים בעל שכל טוב, הסמ״ק, המרדכי, תלמיד הרשב״א והמאירי.
הריא״ז, רבינו ירוחם, רשב״ץ והטור מביאים דין זה בלשון ׳לא יגביה׳. נראה, שגם לדעתם יש איסור בהגבהת הבשר, וכך כותב הדרישה בדעת הטור. אף לאותם ראשונים הלומדים מדברי רבא שיש להסיר הבשר מהקערה קודם הגבהתה, נראה שיש איסור בהגבהת הבשר.
המהרי״ל בתשובתו, כותב שברוב הגרסאות נוסח סוגייתנו הוא ׳בשר אין צריך להגביה מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ׳. לגרסה זו, רבא בא להשמיע רק שאין צורך להגביה, ואין בדבריו הוראת איסור. אצל רבים מהראשונים: רב נטרונאי גאון, ר״ע גאון, הרי״ף, הרי״ד, שבלי הלקט (צח, ב), הרא״ש, אבודרהם ומהר״ם חלאווה מובא דינו של רבא בלשון זו או בדומה לה.

בעל המכתם והכל בו (טו, ג) כותבים שלא ראוי להגביה את הבשר. מלשונם נראה שרבא משמיע רק שאין צורך להגביה, אך שאין זה איסור מוחלט.
הרמב"ם ומחבר השו"ע אינם מזכירים דין זה של הגבהת הבשר, ורק מתוך שהזכירו את הצורך בהגבהת מצה ומרור, משמע שאין מגביהים בשר. מתוך שלא כתבו דין זה במפורש, נראה שלדעתם אין איסור בהגבהת הבשר.

דף קטז: גמרא. אמר רב אחא בר יעקב: סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא 'בעבור זה' וכתיב התם 'בנו זה', מה להלן פרט לסומא, אף כאן פרט לסומין. איני? והאמר מרימר: שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף? אמרו רב יוסף. מאן דאמר אגדתא בי רב ששת? אמרו רב ששת.

חיוב סומא בהגדה

רבינו ירוחם (נתיב ה, חלק ד, מב, ד) פוטר סומא מדאורייתא מאמירת הגדה, אך הוא מחייב מדרבנן. פסיקתו היא בהתאם לפסיקתו הכללית (נתיב יג, חלק א) שסומא פטור מכל המצוות כרבי יהודה (בב"ק פז, א). לפי זה מבאר רבינו ירוחם כי להוציא אחרים ידי חובתם בקריאת הגדה אינו יכול, אלא לסובר מצה בזמן הזה דרבנן, שאז בא חייב דרבנן ומוציא חייבים מדרבנן. הבית יוסף (סוף סימן תעג) משיג על רבינו ירוחם, ולדעתו אין הלכה כרבי יהודה, וסומא חייב בכל המצוות מהתורה וכך גם במצות הגדה.
המרדכי (מגילה סימן תשצח) מבאר שהאמוראים החולקים בסוגייתנו בחיוב סומא בהגדה סוברים שבאופן כללי הלכה כרבי מאיר שסומא חייב בכל המצות, אך אמירת הגדה, ממעט רב אחא בר יעקב מכוח הפסוק 'בעבור זה'.
בבאור מחלוקת האמוראים בסוגייתנו נאמרו כמה פרושים: רשב"ם והר"ן בחידושיו, מפרשים שלדעת רב אחא בר יעקב פוטרים מגזירת הכתוב, סומא מהגדה, ולכן אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם. רב יוסף ורב ששת לא קיבלו גזירת כתוב זו וסוברים שסומא חייב ככל אדם.
המאירי (בב"ק פו, ב) פוסק שסומא חייב במצוות, ובסוגייתנו הוא מבאר, כי לדעת רב אחא בר יעקב מכיון שסומא אינו יכול לקיים את הנדרש ממנו בפסוק 'בעבור זה', שכן אינו יכול להגביה מצה ומרור ולהצביע עליהם ולומר 'מצה זו', 'מרור זה', לכן נפטר לגמרי מההגדה. רב יוסף ורב ששת חולקים עליו וסוברים, שמכיון שהמצה והמרור מונחים לפניו, יכול הוא ליטלם ולהגביהם, ולכן חייב בהגדה.
דרך אחרת עולה מפירוש רבנו חננאל. גרסתו בסוגייתנו היא: 'אמר רב אחא בר יעקב, סומא פטור לומר הגדה וכו', ואסיקנא כשר הוא לומר הגדה דמצה בזמן הזה דרבנן. ואקשינן מכלל דרב אחא בר יעקב סבר מצה בזמן הזה דאוריתא, והא איהו דאמר בסוף פירקין מצה בזמן הזה דרבנן, ופרקינן קסבר כל דתיקנו רבנן כעין דאוריתא תיקון'. מדבריו אלו עולה, שכל האמוראים בסוגייתנו סוברים מצה בזמן הזה דרבנן ולכן חייב סומא בהגדה, ורב אחא פוטר גם למאן דאמר מצה דרבנן שכל שתיקנו רבנן כעין דאוריתא תיקנו. רבינו חננאל לקמן (קכ, א) כותב: 'וקיימא לן כרבה, דמצה דאוריתא ומרור בזמן הזה דרבנן'. לפי זה יוצא כי אף שהאמוראים בסוגייתנו סוברים שמצה בזמן הזה דרבנן, להלכה פוסק רבינו חננאל מצה בזמן הזה דאורייתא, ומאחר שהמסקנה בסוגייתנו על פי רבינו חננאל, שחיוב סומא בהגדה הוא רק למאן דאמר מצה דרבנן, כיון שההלכה מצה דאורייתא בזמן הזה, סומא פטור מלומר הגדה ואינו מוציא אחרים ידי חובתם.
אך בכל הפוסקים לא מצינו פטור סומא מאמירת הגדה. הריא"ז בפסקיו (ג, ט), המאירי והבית יוסף, פוסקים שסומא חייב בהגדה ומוציא אחרים ידי חובתם. למרות שלדעת ריא"ז (ג, יג) והמאירי (קכ, א) מצה בזמן הזה דאורייתא.
הפרי מגדים (משבצות זהב, סוף סימן תעג) פוסק שסומא אינו מגביה את המצה בעת אמירת 'מצה זו'. פסיקתו היא שלא כהסבר המאירי, וסיבת חיוב סומא בהגדה הוא משום שיכול להגביה את המצה. חק יעקב (תעג, סקל"ה) פוסק שסומא מגביה אך אינו אומר 'מצה זו', אלא 'מצה שאנו אוכלים', וכך פוסק בעל כף החיים (תעג, ס"ק קנט)). החיי אדם מביא פסק כדעתו של חק יעקב, אך כותב שנראה לו שכיון שצריך להגביה יכול לומר 'מצה זו' ו'מרור זה'.

דף קיז. גמרא. אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: הללויה וכסיה וידידיה – אחת הן, רב אמר: כסיה ומרחביה – אחת הן.

מילים המסתיימות בהברה 'יה'

א. הללויה. בדומה למחלוקת בסוגייתנו, מובאת בירושלמי (סוכה ג, י, מגילה א, ט) מחלוקת בין רב ושמואל בקשר למילה 'הללויה', אם היא שתי תיבות, ותיבת 'יה' קודש שאינו נמחק, או שהיא מילה אחת שאפשר למוחקה.
בעל ספר האשכול (הלכות ספר תורה סימן יז, עמוד 56 אות ה) פוסק שהיא מלה אחת, על פי המובא כאן שגם רבי יהושע בן לוי וגם רבי יוחנן סוברים כך. יחד עם זאת, אין הוא סובר שניתן למוחקה, כיון שהעיקר כדעת רבי יהושע בן לוי בירושלמי (שם) החולק על רב ועל שמואל וסובר שאף על פי שהיא מלה אחת, מכל מקום יש בה קדושה ואסור למחוק את ההברה 'יה'. נראה שהוא מפרש את סוגייתנו, כי לפי שתי הלשונות של רב יהושע בן לוי הללויה היא מלה אחת והמחלוקת היא רק בשאלה האם ההברה 'יה' היא קודש ובזה העיקר כדעה השניה.
גם הגר"א (סקנ"ב) פוסק שהללויה היא מלה אחת שכן הלכה כרבי יוחנן, אך אינו מבאר אם המלה 'יה' קודש. כדעה זו שהללויה תיבה אחת מובא גם בפרוש מנחת שי (תהלים סוף פרק קד) בשם הרד"ק.
לעומתם, פוסק המאירי שהמלה הללויה נחלקת לשתי מילים, וכן פוסק הריא"ז (הלכה ג, סימן כג) המוסיף שכותבים 'הללו' בשיטה אחת ו'יה' בשיטה אחרת. גם הרש"ל (ים של שלמה, גיטין פ"ד, סימן לא, אות י) ובעל נחלת שבעה (סימן מו, אות י) פוסקים שהללויה נחלקת לשתי מילים, ומבססים פסק זה על גרסתם: 'רבא אמר כסיה ומרחביה אחת הן', פירוש אבל לא הללויה וידידיה, ופוסקים כרבא שהוא בתרא. אף בעל שושנים לדוד (מובא בליקוטים על המשנה, סוכה ד, ה) פוסק שהללויה היא שתי מלים. הוא גורס כגרסתנו וסובר שהלכה כרב ורבי חייא לעומת רב חסדא שאמר בשם רבי יוחנן. לדעתו, אמנם הכלל הוא שרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, אבל כיון שהדברים לא נאמרו על ידי רבי יוחנן עצמו, אלא על ידי רב חסדא, פוסקים כרב.
בעל מנחת שי (שם) מביא שיש גרסאות שונות בספרי התנ"ך. פעמים הללויה הן שתי מלים נפרדות לגמרי, פעמים ששתי המלים כתובות במקף (הללו-יה), ופעמים הללויה היא מלה אחת, וראה בספר כתר ארם צובא - ניקודו וטעמיו (ירושלים תשכט, עמוד 81-80), שמביא כי ברוב כתבי היד של תהלים הללו יה מחולקת לשתי תיבות.
המהר"י מינץ (סי' ח) ובעל קסת הסופר (פתיחה, ח"ב סי' כח) כותבים שאם מסורות וכתבי יד אינם זהים עם מסקנת הש"ס, מקבלים את בעלי המסורת לעיקר. בדומה לזה כותב בעל חתם סופר (שו"ת או"ח סי' נב) לענין הבדלים הנמצאים בחסירות ויתירות בין המסורה לש"ס, שהולכים בהם על פי המסורה.
מאידך גיסא כותבים הרדב"ז (ח"ד סימן אלף קעב) ובעל שו"ת שב יעקב (פרנקפורט תקב, ח"א סוף סימן נו) שהדבר נכון רק אם המסקנה בש"ס יוצאת מדברי אגדה, אולם אם הגמרא דורשת הלכה, כגון סוכות - סוכת, הרי אזי יש להגיה את הספרים כמסקנת הגמרא.

ב. מרחביה. לפי סוגייתנו סוברים רב ורבה (ויש גורסים רבא) שמרחביה היא מלה אחת, אלא שהספק הוא בדעת רב חסדא בשמו של רבי יוחנן.
בעל מנחת שי (תהילים קיח, ה) מביא שלפי המסורת, ה"א שבסוף מלה זו היא ללא מפיק, וזה מעיד שלפי המסורה היא מלה אחת, שאילו היתה ההברה 'יה' מלה בפני עצמה, דין הוא שהה"א תנוקד במפיק. מאידך גיסא פוסק המאירי שמרחביה מורכבת משתי מילים, וכן כותב בעל מנחת שי שבספרים שלנו (הגהת מ"ד קאסוטו לפי מסורת בן אשר, בהגהת הרב מ. ברויאר, ובתנ"ך קורן) מודפסת מרחב יה כשתי מלים נפרדות.
בעל הספר כתר ארם צובא הנ"ל (עמ' 82) מונה שני כתבי יד שבהם מרחב יה נחלקת לשתים, ועוד כתב יד שבו נחלקת לשתים אלא שבגליון כתב היד מובא שיש הכותבים מלה זו כאחת, ובקטע כתב יד של מסורה מובא שסוראי גורסים שהיא מלה אחת, ונהרדעי - שתים. כמובא לעיל הרי בעניני מסורה נקבעת הלכה לעתים על פי חכמי מסורה ולא על פי רבותינו בעל הש"ס.

ג. כסיה. למחלוקת הכתיבה של 'כסיה' יש נפקא מינא להלכה, לענין כשרות ספר תורה. בעל האשכול (שם) מוכיח מהפסיקתא שמביא רש"י (שמות יז, טז), 'נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק', שכס יה נחלקת לשתי מלים. גם המאירי פוסק שכס יה נחלקת לשתים, כשם שפוסק לענין הללויה ומרחביה (עיין לעיל), וכן ניתן לדייק מדברי הרמב"ם ב'שמות קודש וחול' (נדפס בדביר חלק א, ברלין תרפג, עמוד 206-207, מובא בתורה שלמה כרך יד עמוד רעג ציון קכז), המפרש ש'יה' בביטוי כס יה הוא קודש, ומובן הכתוב הוא 'כסא ד' '.
בעל תוספות יום טוב (סוכה פרק ד, משנה ה ד"ה ליה ולך מזבח) גורס: 'רבא אומר מרחביה בלבד', ופוסק כמותו דבתרא הוא, וש'כס יה' נחלקת לשתי מלים. כדרך זו כותב גם בעל התשב"ץ (ח"א סי' קעז), אלא שהוא מסתפק אם לפסוק כרבא.
אף הרש"ל (שם) פוסק כרבא דבתרא הוא, אך מציין שהיתה לו גרסה אחרת שבה רבא הוא האומר 'כסיה ומרחביה אחת הן', ומכאן עולה שלהלכה 'כסיה' היא מלה אחת. כן היא דעת הרד"ק בספר השרשים ערך כסא (מובא במנחת שי בשלח).
במסורה הגדולה בנחמיה (ב, ב) הפסוק 'כי יד על כס יה' נמנה בין הפסוקים שבהם יש חמש מלים רצופות בנות שתי אותיות כל אחת, לעומת המסורה הגדולה מלכים א (ג, כו) שבה לא נמנה פסוק זה, ומשמע ש'כסיה' היא מלה אחת. בעל מנחת שי (בשלח) מביא בשם רוב בעלי מסורה ש'כס יה' הן שתי תיבות, ובספר כתר ארם צובא מובא שבשלשה כתבי יד מופיעה המלה 'כסיה' כמלה אחת, בארבע אחרים כשתי מלים, ובכתב יד אחד תקנו משתי מלים למלה אחת.
בספר קסת הסופר (סוף פרשת בשלח) מובא להלכה שיש לכתוב שתי מלים 'כס יה', אך בשורה אחת. הפני יהושע (שו"ת או"ח ו) כותב דעה זו להלכה, ומסביר שגם לסוברים ש'כסיה' היא מלה אחת, אפשר לכתבה כשתי מלים בשיטה אחת, ומוכיח מן המלה 'כדרלעומר' במסכת חולין (סה, א) שהיא מלה אחת (ולא שתים כמו 'בת יענה'), ואפשר לחלקה לשתים באותה שיטה, ואם כתבה כך ברור שיצא אף אם 'כסיה' מורכבת משתי מלים, שהרי כתבה כשתים. כדעה זו נראה מדברי

בעל התשב״ץ (שם, ומובאים דבריו בבית יוסף, יורה דעה סי׳ רעו) שאם נמצא ספר תורה ובו נכתב ׳כס׳ בסוף שורה ו-׳יה׳ בתחילת השורה שתחתיה, אין לפסלו שמא הלכה כרב שאפשר לכתוב בשתי שורות. אך יש לגרור את המילה ׳כס׳ ולהרחיב את הלמ״ד של ׳על׳ ולכתוב את המלה ׳כס׳ בין השיטין על המלה ׳יה׳. מכאן שצורת הכתיבה לכתחלה היא שתי מלים בשורה אחת.

לעומת זה, בלשכת הסופר (סקכ״ז) מובא שהעיקר כדעה ש׳כס יה׳ היא שתי תיבות, ולכן אם כתבן בשתי שיטות אין צורך בתיקון, ואם נכתב ׳כסיה׳ כמלה אחת מותר לקרוא בדיעבד מספר תורה זה, ולהסתמך על הפוסקים כך. אבל אם אפשר ימחקו את האותיות ״יה׳ ויכתוב אותן מחדש במרחק מה מהמלה ׳כס׳, ואין איסור במחיקת האותיות ״יה׳ מהמלה ׳כסיה׳ מכיון שהסופר שכתב מלה זו כמלה אחת לא התכוון לקדש את האותיות ״יה׳ כשם ד׳.

ד. ידידיה. בצורת הכתיבה של ידידיה יש נפקא מינה להלכה בצורת כתיבת השם ידידיה בגט.

המאירי פוסק ש׳ידיד יה׳ נחלקת לשתים, כשם שפוסק לגבי המלים האחרות. לעומתו מעיד בעל מנחת שי (שמואל ב, יב, כה) שבנוסחי דהשתא כתוב ״ידידיה׳ כמלה אחת, וכן מובא בספר כתב ארם צובא שברוב כתבי היד ״ידידיה׳ מופיעה כמלה אחת.

בעל תרומת הדשן (פסקים, קפח) מסתפק כמי הלכה, כיון שלא ברור לו מהי קביעת ההלכה במחלוקת האמוראים בסוגייתנו. אמנם הוא מסביר כי מה שאמר רב ״ידידיה נחלק לשנים׳ כוונתו שאם ירצה כך יעשה, אך אם ירצה יכול לכתבו כאחת. ראייתו היא ממסכת חולין (שם) בה מסיקים שהמלים ׳בת יענה׳ (ויקרא יא, טז, דברים יד, טז) ׳אפילו בשני שיטין נמי פסיק להו׳, ואף על פי כן מצא תיקון ספר תורה, וספרי תורה שכותבים בהם ׳בת יענה׳ בשורה אחת. בעל גט פשוט (סימן קכט, ס״ק קלד) מסביר שהראיה מבת יענה היא שכמו ששם אמרו לכתוב בשני שיטין והכוונה אם ירצה, כך גם דברי רב על ידידיה שנחלק לשתים, כוונתם שאם ירצה. בעל תרומת הדשן מסכם שהכותב מלה אחת לא הפסיד, ונראה מזה שיכול גם לכתוב שתי מלים אם ירצה.

הבית יוסף (אבן העזר, סי׳ קכט), לאחר שמביא את ספיקו של בעל תרומת הדשן, מוסיף הוא שנראה לו שאם ירצה לחלק לשתי תיבות הכוונה רק בשיטה אחת. הפני יהושע (שם) מבאר בדעת הבית יוסף שהוא חולק על בעל תרומת הדשן בדין זה, שבעל תרומת הדשן סובר שהמתיר לכתוב לשתי תיבות כוונתו אפילו בשתי שיטות כמו הדין ב׳הללויה׳, והבית יוסף סובר שכיון ש׳ידידיה׳ הוא שם אדם, אפילו אם הוא שתי תיבות, יש לכתבם בשיטה אחת, ואינו דומה ל׳הללויה׳. לפי זה הסובר ש׳ידידיה׳ היא תיבה אחת יסבור שאי אפשר לכתבה כשתי מלים בשורה אחת, שהרי אם לא כן אין ביניהם מחלוקת.

בשלחן ערוך נפסק שאם יכתבו בגט ׳ידיד יה׳ בשתי מלים, הגט כשר. מכאן יש להסיק שלכתחלה ראוי לכתוב ״ידידיה׳ כמלה אחת. נראה שהמחבר פוסק הלכה למעשה, על פי הצעת הספק של בעל תרומת הדשן, שלכתחילה יש לכתוב זאת כמלה אחת, כי יתכן שאף רב מודה שיכול לכתוב כך אם ירצה, אך בדיעבד אם כתב בשתי מלים כשר, מאחר שלא הוכרעה המחלוקת. הרמ״א מוסיף שהכותב שתי מלים יקפיד לכתבן בשורה אחת, וזאת על פי סברת הבית יוסף המבוארת לעיל.

בעל ספר גט פשוט (שם) כותב שאין לכתוב בתיבה אחת, כיון שאולי הלכה כרב ש׳ידיד יה׳ נחלקת לשתים, ואינו סובר כדעתו של בעל תרומת הדשן שגם לפי רב אם ירצה יכול לכתבה כאחת. לעומת זה הוא מחדש שגם הסובר ש״ידידיה׳ היא מלה אחת אפשר לכתבה כשתי תיבות בשיטה אחת, כמו שמבואר לגבי המלה ׳כדרלעומר׳ במסכת חולין (סה, א). לפי זה רב שחולק וסובר ש׳ידידיה׳ נחלקת כוונתו שמותר אפילו בשתי שיטות. לכן הוא מסיק להלכה שיש לכתוב בגט ״ידיד יה׳ מחולקת לשתי מלים כעין מלה אחת, באופן שהיה נראה יותר כשתי מלים מאשר כמלה אחת. פסק זה דומה להכרעת הפני יהושע לענין ׳כסיה׳ (עיין לעיל). הרש״ל (שם) מסיק שהשם ״ידיד יה׳ בפי הנביא שנאמר ברוח הקודש (שמואל ב שם) יש לכתבו כשתי מלים, ואפילו בשתי שורות, כיון שבפיו בוודאי ״ידיד׳ - חול, ו״יה׳ - קודש, וכדעת רבא (כגרסתו) בסוגייתנו (עיין לעיל בערך הללויה). כך פוסק בעל נחלת שבעה (שם). המהרש״ל מוסיף שלענין גיטין אין משמעות להכרעה זו כיון שאנחנו קוראים דרך הדיוטות, ולכן צריכים לכתבו בגט כשם אחד וכמלה אחת, ואפילו אם קוראים לאדם בשם ׳אור שרגא׳ - נעשה כמלה מורכבת ויש לכתבה בגט כמלה אחת.

דף קיז. **גמרא. אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתם.**

אמירת הלל על גאולה מצרה

א. גאולה לשעה או לדורות. במסכת תענית (כח, ב) ובמסכת ערכין (י, א) שנינו את הברייתא הקובעת את הימים (שמונה עשר) שהיחיד גומר בהם את ההלל, ואלו הם הימים הקבועים כימים טובים, ועיין שם בבירור הלכה במחלוקת אם החיוב הזה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

בסוגייתנו מדובר על ההלל שאומרים על כל צרה שנגאלים ממנה, והדברים מובאים בסוגיה כתקנת נביאים.

באנציקלופדיה תלמודית (ערך הלל) מובאת רשימה ארוכה של מקורות לאמירת הלל מן התורה, ונראה כי אם אכן החיוב הוא מן התורה, הרי צריך לומר שתקנת הנביאים היא שיאמרו את ההלל גם לדורות, וכן כותב הנצי״ב בהעמק שאלה (שאילתא כו, אות א) במקום בו מובאים דברי רב אחאי גאון שמחויבים לומר הלל בזמן שמתרחש הנס, ועל כך כותב הנצי״ב שכוונתו לחיוב בשעת התרחשות הנס שאז החיוב מדאורייתא, ואילו התקנה נתקנה שיאמרו את ההלל באותו זמן לדורות.

לעומת זאת, אם אין מקור כלל לחיוב האמירה מן התורה הרי יש להסתפק אם התקנה נתקנה רק לשעתה בשעת הנס, או שזו תקנה על כל גאולה מצרה לדורות. רש״י בד״ה ועל כל צרה, מביא את מצות אמירת ההלל בחנוכה כדוגמה לקיום תקנת הנביאים. מדבריו יש ללמוד שכמו בחנוכה שמצות ההלל בה היא לדורות, כך גם יש לומר הלל לדורות על כל צרה שלא תבוא, וכן היא דעת המאירי.

בעל ספר תורת המועדים (עמוד 580) מוכיח כך ממגילת תענית (פ׳ יב) בה נאמרו הדברים בנוסח מפורש: ׳על אחת כמה וכמה שאנו חייבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה׳, משמע שחיוב האמירה הוא לדורות. מאידך גיסא, יש להוכיח אחרת מן הסוגיה בה מובאים דברי התנאים שהלל זה נאמר על ידי יהושע וישראל במלחמת כיבוש הארץ, וכן על ידי דבורה וברק במלחמה עם סיסרא ועוד, ולכאורה יש לברר מדוע אין אומרים הלל לדורות בפרקי הזמן האלו, ומכאן יש להוכיח שהתקנה של הנביאים אינה לדורות אלא רק לשעת המעשה.

כיוצא בזה כותב המגיד משנה (בהלכות חנוכה ג, ו), שתקנת הנביאים היתה לומר את ההלל בשעת הגאולה מן הצרה, אבל לאמרו בימים קבועים צריך תקנה מיוחדת בכל ענין וענין, ואלו שנקבעו הרי הם על פי תקנת חכמים. אפשר שגם הרא״ש סובר שתקנת הנביאים היא לומר את ההלל רק בשעת ההצלה, שכן לעיל בפרק ראשון (סי׳ י) הוא כותב בנוסח ברכת ההלל, שנתקנה כפי שנתקנה, משום שאין חובה לומר תמיד את ההלל, משמע שהתקנה היא חד פעמית בשעת מעשה, ומכאן ואילך אין חובת אמירה.

ב. אופי ההצלה. תלמידי רבינו יונה מביאים במסכת ברכות בשם רבינו תם (דף ז, ב מדפי הרי״ף בד״ה ורבינו יעקב) שהלל השלם נתקן רק על נס שנעשה לכל ישראל.

כך כותבים גם הרא״ש בשם בעל הלכות גדולות (ברכות פרק ב, סימן ה) והתוספות (סוכה מד, ב סוף ד״ה כאן). כך מדייק החיד״א (חיים שאל חלק ב, סימן יא) ממה שכותב רש״י בסוגייתנו ׳כגון חנוכה׳, שכוונתו ללמדנו כי תקנת הלל חלה רק בנס שנעשה לכל ישראל כבחנוכה.

גדר נוסף מובא על ידי המהר״ץ חיות (שבת כא, ב, סוף ד״ה מאי) המפרש את השאלה בסוגיה בשבת (שם) ׳מאי חנוכה׳, שאין אומרים הלל על נסים נסתרים הנעשים בדרך הטבע, אלא רק על נס על טבעי, ולכן שואלים על איזה נס על טבעי נקבעה אמירת ההלל ונקבע היום כיו״ט?!

אולם בפשט הלשון לא נזכרו גדרים אלו, וזה לשון המאירי: ׳כל יחיד שאירעתהו צרה ונגאל הימנה רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה. אלא שאינו מברך עליו, וכן הדין בכל צבור וצבור, כך היה יסוד הנביאים לאמרו על כל צרה וצרה כשנגאלים ממנה׳. מלשונו נראה שאין צורך שההצלה תשא אופי נסי, וכמו כן יש לדייק מדבריו בענין יחיד או כל צבור וצבור שאין התקנה מותנית בכך שההצלה תהיה לכל ישראל.

הגדרה נוספת ניתנת לדיוק מן הסוגיה במגילה (יד, א) בה למדנו חיוב אמירת הלל בפורים מקל וחומר: ׳ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן׳, משמע שאמירת ההלל באה על גאולה מצרה שיש בה עבדות או סכנת מות. אולם אין לומר הלל על גאולה מצרות אחרות, אף אם הן חמורות מאוד.

ענין זה מובא בשו״ת חתם סופר או״ח (סי׳ קצא) בענין קביעת יו״ט לציבור או ליחיד על נס שנעשה להם, שאין לעשות כן אלא על הצלה ממות לחיים או מעבדות לחירות, ונראה שהוא הדין לענין אמירת הלל.

מן הירושלמי כאן (הלכה ו) יש ללמוד שאין אומרים את ההלל אלא רק בזמן שההצלה גמורה וברורה, שכן מבואר שם שישראל לא אמרו שירה מיד כשיצאו ממצרים כי אין מהללים על הצלה שאינה גמורה, וזו נגמרה רק אחרי הנס של קריעת ים סוף.

סייג נוסף מובא על ידי החתם סופר בחידושיו למסכת שבת (דף כב, א סוד״ה פסולה). בדבריו רוצה הוא לחדש שאפשר לומר שאמירת הלל באה רק על נס שמקרב לתורה, כמו יציאת מצרים שאחריה מתן תורה, וכמו נס פורים שלאחריו קבלו תורה בשנית, וכמו נס חנוכה שעיקר ההצלה היה ממה שבקשו להעבירם מן הדת, ולא בקשו להרוג אדם.

לעומת זאת יש לדייק מרש״י לעיל (דף צה, ב) בד״ה לילה, שכותב שיש חיוב לומר הלל בפסח שני בזמן שחיטת הקרבן מכח תקנת הנביאים שיהיו אומרים על כל פרק ופרק ועל כל דבר חידוש, משמע שהתקנה רחבה מאד, ולפיה יש לומר הלל על כל דבר שיש בו חידוש, ואין לתת בזה כל כך הרבה סייגים.

ג. השמטת הפוסקים. הרמב״ם ומחבר השו״ע אינם מביאים להלכה את תקנת הנביאים הזו לענין אמירת הלל בזמן גאולה מצרה. החיד״א (שם) מבאר את זאת לפי שיטתו שאין אומרים הלל אלא על הצלת כל ישראל, דבר שאינו מצוי בזמן הזה.
תירוץ זה צריך עיון, שהרי הרמב״ם כותב בדרך כלל גם את הדינים שאינם נוהגים בזמן הזה.

דף קיז. גמרא. **...שאין השכינה שורה, לא מתוך עצלות, ולא מתוך עצבות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה... אמר רב יהודה אמר רב: וכן לדבר הלכה... איני?! והאמר רב גידל אמר רב: כל תלמיד חכם היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה... לא קשיא: הא ברבה הא בתלמידא, ואי בעית אימא: הא והא ברבה, ולא קשיא, הא מקמי דפתח והא לבתר דפתח. כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן, ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא.**

תלמוד תורה מתוך שמחה או אימה

בעל הרוקח (חסידות עמ׳ יג), המאירי ובעל הגהת אשר״י (שבת, פרק ב, סימן יט) פוסקים כפי הנובע מהתרוץ השני, שיש לפתוח במילי דבדיחותא לפני הלימוד, ואחר כך לשבת באימה. הרא״ם הורוויץ (הגהותיו וחידושיו, בסוף מסכת פסחים, דפוס ווילנא) מבאר שלפי התירוץ הראשון, הרב אינו מוזהר שילמד מתוך אימה, ואילו תלמידיו תמיד מוזהרים שילמדו מתוך אימה. אולם לפי התירוץ השני אף הרב מוזהר על לימוד מתוך אימה, ורק לפני הלימוד חייבים הרב וגם תלמידיו להמצא בשמחה. כך נראה מן הראיה לפי התירוץ השני ממעשהו של רבה, שלפני הלימוד היה אומר מילי דבדיחותא ׳ובדחו רבנן׳.
אולם בדקדוקי סופרים (כאן ובשבת ל, ב) מובאות גרסאות בהן נשמטו המלים ׳בדחו רבנן׳. לפי זה אפשר לבאר שגם לפי התירוץ השני מותר לרב לפתוח במילי דבדיחותא, אבל התלמידים צריכים לישב באימה במשך כל הזמן. כך נראה קצת מלשון בעל הרוקח: ׳ומשני התלמיד ישב באימה, וכן הרב כשמגיד ההלכה, אבל קודם שיפתח יאמר הרב מילי דבדיחותא והדר יתיב באימתא׳.

דף קיז. גמרא. **אמר רב חסדא: ׳הללויה׳ – סוף פירקא, רבא בר רב הונא אמר: ׳הללויה׳ – ריש פירקא, אמר רב חסדא: חזינא להו לתילי דבי רב חנין בר רב דכתיב בהו ׳הללויה׳ באמצע פירקא, אלמא מספקא ליה. אמר רב חנין בר רבא: הכל מודים ב׳תהלת ה׳ ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד הללויה׳ דבתריה ריש פירקא; ׳רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס תאות רשעים תאבד הללויה׳ דבתריה ריש פירקא, ו׳שעומדים בבית ה׳ הללויה׳ דבתריה ריש פירקא. קראי מוסיפים אף את אלו: ׳מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש הללויה׳, דבתריה ריש פירקא, ׳ראשית חכמה יראת ה׳ שכל טוב לכל עושיהם הללויה׳ דבתריה ריש פירקא.**

מקום המלה ׳הללויה׳ במזמורי תהלים

הרשב״ם כותב שהמחלוקת היא על כל מקום שכתוב הללויה בתהלים, אולם אם כתובות שתי פעמים ׳הללויה׳ (בין מזמורים קה-קו, קמו-קמז, קמז-קמח, קמח-קמט, קמט-קנ), שם בוודאי האחת שייכת לסוף המזמור הקודם והשניה לתחילת המזמור הבא, וכן כותב הריא״ז (הל׳ ג, סימן כב).
הגמרא מונה חמשה מקומות לגביהם כולם מודים שהמלה ׳הללויה׳ בראש הפרק, ונמצא שהמחלוקת היא רק לגבי הפרקים הבאים: קד, קו, קיג, קטו, קטז, קיז וקלה. במחלוקת זו מכריע הריא״ז (שם) כרב חנין בר רב שיש לכתוב ׳הללויה׳ באמצע בין המזמורים, וכן כותב בעל מנחת שי במקומות אלו בתהלים. אך המהרש״א (חדושי אגדות בד״ה הכל) כותב שבספר תהלים שלפניו כתוב ׳הללויה׳ בסוף הפרק כדעת רב חסדא, וכך נראה גם בדעת המאירי (פירושו לתהלים קד, לה, קו, מח) שכתוב ׳הללויה׳ בסוף הפרק.
לגבי הכתוב ׳הללויה׳ במזמור קלה, פסוקים א, ג ו-כא, כותבים התוספות בד״ה ה״ג שעומדים, שלשון הסוגיה ׳שעומדים בבית ה׳ הללויה דבתריה ריש פירקא׳ מכוון לפסוק ג, הסמוך לפסוק ב ׳שעומדים בבית ה׳ ׳, שפסוק ג הוא תחילת פרק חדש. לאור זאת כותבים התוספות שפסוקים א ו-ב בפרק קלה הם המשך לפרק קלד. לפי זה מיקום ׳הללויה׳ שבפרק זה בפסוק א, אינו שייך למחלוקת בסוגייתנו, שכן המחלוקת היא רק על מיקום המילות שבסוף ובתחילת פרק, ופסוק זה באמצע פרק קלד.
לפי התוספות יוצא שמלת ׳הללויה׳ אשר בסוף פרק קלה שנויה אף היא במחלוקת, ודברי רב חנין בר רבא מכוונים לפסוק ג אשר בפרק זה.
אולם בעל מנחת שי סובר שפסוק א בפרק קלה הוא תחילת פרק, ו׳הללויה׳ שם מיקומו באמצע שיטה. כמו כן לדעתו פסוק ג אינו תחילת פרק ואין דנים עליו בסוגייתנו. הוא מבאר (בפרק קד, לה) את דברי הסוגיה על הפרק הזה בקשר לסוף הפרק, שמלת ׳הללויה׳ שם שיכת לתחילת מזמור קלו, ותמה על ספרים שלנו שבהם אין ׳הללויה׳ בראש מזמור קלו. לכאורה פירושו קשה, שכן למה יש להזכיר את פסוק ג ולא את פסוק כא שהוא הפסוק הנדון לפי פירושו.
המאירי (בפירושו לתהלים) נוקט ש׳הללויה׳ בפרק קלה (בנוסח המאירי, פרק קלו) נמצא בראש הפרק, ונראה שסובר שיש לגרוס בסוגיה ׳העומדים בבית ה׳ ׳, כגרסה שדוחים התוספות, ודברי ההמשך ׳הללויה דבתריה ריש פירקא׳ כוונתם לראש פרק קלה. בפסוק כא כותב המאירי ׳הללויה׳ בסוף הפרק, וזה כשיטתו המובאת לעיל לפיה הוא פוסק כרב חסדא.

דף קיז. **ציון ב. עיין בירור הלכה לעיל קטז, ב. ציון ג.**

דף קיז: **ציון ג. עיין בירור הלכה להלן קיח, א ציון א.ב.**

דף קיז: **משנה: בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה.**

שתיה בין הכוסות

א. איסור שתיה בין כוס שלישית לכוס רביעית. במשנתנו שנינו שבין כוס שלישית לכוס רביעית לא ישתה, ולא התפרש הטעם. הראשונים מביאים טעמים שונים, ויש בין הטעמים הבדלים הלכה למעשה.
בירושלמי (הלכה ו) מוסבר שאיסור השתיה הוא כדי שלא ישתכר. טעם זה מובא ברי״ף וברא״ש (סימן לג), וכן מובא הוא בראבי״ה (הלכות פסח סימן תקכה, עמוד 155).
הרשב״ם בד״ה בין, מסביר שכוונת הירושלמי היא שלא יוכל לומר את ההלל מרוב שכרות. הסבר זה מובא בספר הפרדס (עמוד נד), בתוספות בד״ה רביעי, בספר המאור (כו, ב בדפי הרי״ף), בעיטור (עשרת הדברות, הלכות מצה ומרור, דף קלה עמודה ב), בר״י מלוניל, בפסקי הרי״ד, בריבב״ן (תלפיות אייר תשט״ו, עמודים 602-603), במרדכי (דף לג עמודה ד בדפי הרי״ף), ברבינו מנוח, בפסקי ריא״ז (הלכה ג סימן טז), בר״ן (בחידושיו למסכת, ד״ה לענין שתיה) וביבין שמועה לרשב״ץ (מאמר חמץ לו, עמודה ב). כן מובא הסבר זה בספר המנהיג (סימן פז), ונראה מלשונו שגורס במפורש בירושלמי ׳שלא יגמור הלל׳.
הרשב״ם (קח, א ד״ה בין) מביא טעם נוסף לאסור השתיה בין כוס שלישית לרביעית, שלא יראה ׳כמוסיף על ארבע כוסות׳. כן מובא ברבינו מנוח (שם) המבאר שאם ישתה יותר מארבע כוסות לא יהיה היכר ששתיית ארבע כוסות אלו היא לשם חובה. אמנם הריא״ז (שם, יח) כותב שמלשון המשנה לעיל (צט, ב) למדנו: ׳לא יפחתו לו מארבע כוסות׳, מוכח שאין איסור בהוספה, וכך מדייק בעל הגהות מיימוניות (חמץ ומצה ח, אות כ) שאם היה איסור להוסיף על הכוסות מטעם זה, היה צריך לאסור לשתות גם בין כוס ראשונה לשניה ובין שניה לשלישית (ועיין להלן בדין הכוסות האלו).
רב עמרם גאון בסידורו (מא, א) כותב שאין שותים בין כוס שלישית לרביעית מדין המשנה (קיט, ב) שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. איסור זה כולל לדעתו איסור שתיה אחר מצה אחרונה. טעם זה מובא גם על ידי בעל המכתם ותלמיד הרשב״א, המבארים שאיסור ׳אין מפטירין׳ בא כדי שלא להפיג טעם פסח או טעם מצה אחרונה, ואף היין מפיג טעם מצת אפיקומן. רב יוסף טוב עלם (מובא בתוספות בד״ה רביעי) סובר שאסור לשתות אפילו מים, ונראה שטעמו משום הפגת טעם, כיון שאין המים משכרים ואין בהם משום מוסיף על הכוסות. אמנם הרי״ף מתיר שתיית מים, ובעל המכתם מפרש את דבריו משום איסור הפגת טעם, וצריך לפרש בדעתו שיין מפיג את טעם המצה, מה שאי כן מים. אך הרשב״ם (קח, א ד״ה הוי) סובר שהיין אף אינו מפיג טעם מצה אחרונה.
בעל העיטור (שם), הרמב״ן (במלחמת ה׳, כו, ב בדפי הרי״ף), הרא״ש (שם) והר״ן (שם) מוכיחים זאת מהסוגיה לקמן (קיט, ב). להלן נדון הדין שאין מפטירין אחר אפיקומן, ומדובר שם רק על איסור אכילה וכלל לא על איסור שתיה. בעל ספר המנהיג (שם) וריבב״ן (שם) מוסיפים לדחות את ההסבר משום הפגת טעם, שאם כן מדוע מובא בירושלמי רק הטעם משום שכרות, וכך דוחה בעל הגהות מיימוניות (שם) את סברת האוסרים מטעם איסור הוספה על הכוסות. ברם, בעל ספר המכתם מסביר בשם הראב״ד שדברי הירושלמי הם לרווחא דמילתא. בעל ספר המנהיג, הרמב״ן ובעל הגהות מיימוניות דוחים עוד וסוברים, שאין לומר שיין מפיג טעם מצה אחרונה, שאם כן איך תקנו חכמים לשתות שתי כוסות לאחר מצה זו.
הראבי״ה (שם, עמוד 170) כותב שיכול לשתות כוס שלישית בין גדולה ובין קטנה ואין בזה איסור של שתיה בין כוס שלישית לרביעית. בעל לקט יושר (עמ׳ 94) מגביל היתר זה, שצריך לשתות בפעם אחת. סברתו היא שאם יוכל לשתות בהפסקות, יקח כוס גדולה מאוד וישתכר, ויתבטל טעם איסור השתיה בין כוס שלישית לרביעית. אך אם ישתה בבת אחת, בוודאי ישים גבול לשתייתו לפי

היכולת, וכך נראה גם מדברי המהרי״ל (הלכות הגדה טז, ב), ועיין עוד להלן בשיטת ההלכה.

ב. שתיה לאחר כוס רביעית. בעל הלכות גדולות (הלכות מרור וארבע כוסות, הוצאת הילדסהיימר, עמוד 295) כותב כי לאחר שתיית כוס רביעית אין לשתות עוד יין אלא רק כוס חמישית כרשות, כאשר אומר עליה הלל הגדול (ועיין בירור הלכה לקמן קיח, א ציון ג לענין כוס חמישית), וכך כותבים גם רב סעדיה גאון (בסדורו עמוד קמח-ט), רב יוסף טוב עלם (שם), הרי״ף והראבי״ה (שם 169-170).

רבינו יונה (דבריו מובאים בחידושי מהר״ם חלאווה) אוסר שתיה לאחר כוס רביעית מטעם שכרות, שאם ישתה ישתכר ולא יוכל לספר בנסים ונפלאות של יציאת מצרים כל הלילה. לדעתו, לא נזכר איסור זה במשנה כיון שפשוט שיין לאחר כוס רביעית משכר ואין לשתותו. אמנם הדין במשנה נאמר על יין ששותה בין כוס שלישית לרביעית כי יש מקום להניח שאינו משכר, כיון שזה סמוך לסעודה, ולכן הוצרכה המשנה ללמד שיין זה משכר ואסור לשתותו. לעיל נתבארו שיטות הראשונים שהחשש מפני שכרות הוא שמא לא יגמור את ההלל, מכאן שאין איסור לשתות אחרי כוס רביעית מטעם זה שהרי כבר גמר את ההלל, וכך כותב בעל ספר המנהיג (שם) במפורש.

בעל ספר המכתם ותלמיד הרשב״א מסבירים שאם איסור השתיה בין כוס שלישית לרביעית הוא כדי שלא להפיג את טעם מצה האחרונה, הרי פשוט שנוהג גם אחרי כוס רביעית מאותו טעם.

רבינו מנוח (שם) סובר שאין לשתות בין כוס שלישית לרביעית כדי שיהיה היכר לכוסות, ולפי זה הוא אוסר לשתות מאותו טעם גם אחרי כוס רביעית, וכן כותב הר״ן (שם).

הרמב״ן במלחמת ה׳ (מובאים דבריו בהרחבה במהר״ם חלאווה) מסביר שאין לשתות אחר כוס רביעית, שנראה כמתחיל את הסדר מחדש, וכאילו רוצה לאכול קרבן פסח פעמיים, ועוד שיבוא לחשוב שפסח נאכל שלא על השובע. לפי טעם זה יש להסביר את איסור השתיה בין כוס שלישית לרביעית, מטעם שמא ישתכר ולא יאמר הלל.

המרדכי סובר שאיסור השתיה אחרי כוס רביעית הוא משום שנראה כמוסיף על הכוסות, והוא מסביר שאיסור זה קיים כל עוד שולחנו לפניו, אך אם סלק את השלחן מותר לשתות. כך גם מביא בעל הגהות מיימוניות (שם). הראבי״ה (שם) קובע שאיסור שתיה הוא כל הלילה, וכן כותב מהר״ם חלאווה. גם לדעת רבינו יונה נראה שאסור לשתות כל הלילה אפילו סילק שולחנו, כיון שעדיין מחויב לספר ביציאת מצרים, וכן כותב בדעתו בעל בגדי ישע (על המרדכי, לד, א בדפי הרי״ף, אות כג).

בעל חק יעקב (תפא סק״א) כותב בדעת רבינו יונה כי כיון שחיוב ספור יציאת מצרים הוא עד שתחטפנו שינה, הרי אם כבר חטפתו שינה, מותר לו לשתות. הרמב״ן מחדש שעל אף שאסור לשתות אחר כוס רביעית הרי מותר לשתות כוס חמישית שהיא רשות באמירת הלל הגדול, ואז שוב מותר לשתות מעיקר הדין, אלא שמצד מנהג אבות לא שותים. ברם בעל הלכות גדולות (שם), רב סעדיה גאון (שם), רבינו מנוח (חמץ ומצה ח, י) והר״ן (שם) כותבים שמפורש שהאיסור לשתות אחרי ארבע כוסות קיים גם לאחר כוס חמישית, ומשמע שגם אז הוא מעיקר הדין.

הר״ן סובר שכל עוד לא בירך ברכה אחרונה על כוס רביעית יכול לשתות כמה שרוצה, ואין בזה משום תוספת לכוסות (עיין לקמן הסברו בדין שתיה בין כוס ראשונה לשניה).

לעומת הדעות האלו יש ראשונים המתירים שתיית יין אחרי כוס רביעית. תלמיד הרשב״א מדייק שלפי הסוברים שיש לאסור שתיית יין בין כוס שלישית לרביעית מחשש שישתכר ולא יגמור את ההלל, הרי אחרי כוס רביעית שכבר סיים את ההלל מותר לשתות יין. כן כותב בעל המאור, שהאיסור הוא שלא יבוא לכלל שכרות ומתיר במפורש לשתות אחרי כוס רביעית. גם הרא״ש (שם) מתיר שתיה לאחר כוס רביעית כיון שאין חוששים אז לשכרות, ומוסיף שאין היין מפיג את טעם המצה. אמנם מדבריו בסימן כ, נראה שחושש הוא לאסור מפני הטעם של הוספה על כוסות, ובעל הקרבן נתנאל (בסימן כ, אות ר) עומד על הקושי הזה בדברי הרא״ש, ומיישב דבריו שאם אינו מיסב אין חשש שיראה כמוסיף, ועל זה חל ההיתר לשתות אחרי כוס רביעית.

מדברי רב האי גאון בתשובותיו (מובא ברי״ץ גיאת, עמוד ק) עולה כי לאחר כוס רביעית, אף שמעיקר הדין מותר לשתות, המנהג הוא שאין שותים, וכך כותב בעל המאור בהסברת דעתו. זו שיטת בעל הגהות מיימוניות (חמץ ומצה, אות כ, מ), אשר כותב שלמעשה יש לחוש למנהג האוסרים, אף על פי שמעיקר הדין מותר אז לשתות. גם הרא״ש (סימן לג) מביא שמנהג פשוט לאסור את השתיה, ומביא בשם ר״מ טעם למנהג, כד שלא ישתכר ולא יוכל לספר ביציאת מצרים כל הלילה. טעם זה מובא לעיל בשם רבינו יונה כדי לאסור אז את השתיה מעיקר הדין.

הרמב״ן, כפי שמבואר בחידושי מהר״ם חלאווה, מפרש את דברי רב האי שהמנהג לאסור שתיה אחרי הכוסות חל לענין שתיה לאחר כוס חמישית, אולם אחרי כוס רביעית, האיסור הוא מעיקר הדין, כמבואר לעיל בשיטתו.

ג. שתיה בין כוס שניה לשלישית. בהסבר לשון המשנה, שבין הכוסות אם ירצה לשתות ישתה, נראה פשוט שהיתר זה נסוב על שתיה שבין כוס שניה לשלישית. לדעת האוסרים שתיה בין שלישית לרביעית על פי הירושלמי, מחשש שישתכר, מבואר שם שיין בתוך המזון אינו משכר, ולכן פשוט שמותר לשתות בין שניה לשלישית. לפי זה כותב בעל המאור כי לאחר שאכל פסח או מצה אחרונה, אסור לו לשתות, כיון שיין זה משכר. כך נראה מלשון הירושלמי, שאיסור שתיה אחרי כוס שלישית הוא משום שלאחר המזון היין משכר. בפשטות יש להבין, כי ״יין לאחר המזון׳ כולל את מה ששותה אחר גמר סעודתו לפני ברכת המזון. לפי זה מתפרשת לשון המשנה ׳בין שלישי לרביעי לא ישתה׳ כלשון שהיא לאו בדווקא. אך המהר״ם חלאווה כותב בשם הרמב״ן שמותר לשתות בין מצה אחרונה לברכת המזון, כפשט לשון המשנה שהאיסור חל מכוס שלישית, ומבאר שיין הסמוך כל כך לסעודתו אינו משכר.

לפי השיטה שטעם האיסור בין כוס שלישית לרביעית הוא שלא יראה כמוסיף על הכוסות, כותב הרשב״ם (קח, א ד״ה בין הכוסות, וד״ה בין שלישי) שלפני כוס שלישית אין לחוש לזה, כיון שיין מחזק את התאבון. לפי דרכו, נראה פשוט שאחר אכילת מצה אחרונה, חל כבר האיסור ואין לשתות בין מצה אחרונה לברכת המזון. לעומתו, מבאר הר״ן (שם) שטעם זה אינו שייך כל עוד לא ברך ברכה אחרונה על הכוס הקודמת, ולפי זה נראה שכל מה שישתה אפילו אחר אפיקומן אינו נחשב כמוסיף.

מאידך גיסא, לאוסרים שתיה בין הכוס השלישית לרביעית מדין ׳אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן׳ פשוט שאסור לשתות כבר אחר אכילת המצה האחרונה. אולם בעל הלכות גדולות (שם), אף שכותב בפשטות כי לאחר אכילת מצה אחרונה אין לאכול ולשתות, פוסק שמותר לשתות עד ברכת המזון, ואינו מפרש את דבריו.

ד. שתיה בין כוס ראשונה לשניה. לאוסרים שתיה בין כוס שלישית לרביעית משום שאין אוכלים ושותים כלום אחר מצה אחרונה, פשוט שמתירים לשתות בין כוס ראשונה לשניה. הרשב״ם (שם) מסביר שאין לאסור אז את השתיה לפי הטעם שנראה כמוסיף על הכוסות שכן יש סבה נגדית להתיר, שיין מגרר גריר, ורצוי לשתות כדי שיאכל מצה לתאבון. הרשב״ם (קיז, ב ד״ה בין) מוסיף שגם חשש שכרות המובא בירושלמי אינו שייך בין כוס ראשונה לשניה, שיין לפני המזון אינו משכר כשם שיין בתוך המזון אינו משכר, וכך כותבים הר״י מלוניל והמרדכי (דף לג, עמודה ד, בדפי הרי״ף). הרי״ד מפרש שמותר לשתות בין כוס ראשונה לשניה שהרי אין שותים הרבה לפני הסעודה, ולכן אין חשש שמשתיה זו יבוא לידי שיכרות. אף התוספות (ד״ה רביעי), הראבי״ה (שם עמוד 155) ובעל המנהיג (שם סימן ס) מתירים שתיה בין כוס ראשונה לשניה ואינם חוששים לשכרות.

ברם, בעל ספר הכל בו (סימן ג, דף יא) ובעל ארחות חיים (ליל הפסח, סימן ח) כותבים שיש מקום לחשוש לשכרות אף בין כוס ראשונה לשניה, אלא שהתנא לא הזכיר איסור זה במפורש, כיון שאין רגילות לשתות לפני הסעודה. מסקנתם למעשה היא, שראוי להזהר ולא לשתות אם לא לצורך גדול.

הראבי״ה (שם) כותב שמותר לשתות בין כוס ראשונה לשניה רק אם בשעה שמברך ׳בורא פרי הגפן׳ על כוס ראשונה מכוון לבו לפטור שתיה נוספת בין כוס ראשונה לשניה. הטור (אורח חיים סי׳ תעג) מפרש שהראבי״ה אזיל לשיטתו שיש לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס (עיין בירור הלכה לעיל קי, א), ולכן אם מברך על שתיה נוספת נראה כמוסיף על הכוסות, שכן כוסות של ליל הסדר מיוחדות בזה שיש ברכה לכל אחת ואחת. אך לדעת הרא״ש, שאינו מברך על כל כוס וכוס, וייחודן הוא בסידורן, במקומן בתוך הסדר, הרי מסתבר שאם בא לברך על שתיה נוספת משום שלא חשב עליה מקודם אין בזה איסור של הוספה על הכוסות. ברם הב״ח (שם בד״ה ומ״ש ואבי עזרי) דוחה הסבר זה וסובר שגם לדעת הרא״ש אם מברך על שתיה נוספת, נראה הדבר כמוסיף על הכוסות, ודומה כוס זו לארבע הכוסות שעל כל אחת מהן אומרים דברי ברכה ושבח.

הר״ן (כד, א בדפי הרי״ף, בד״ה כתב הרב אלפס) מדייק ממשנתנו שההיתר לשתות בין כוס ראשונה לשניה הוא רק בין הכוסות, אך אם כבר מזג כוס שניה אסור לו לשתות עוד. כן היא דעת הרמב״ן (במלחמת ה׳, כד, א בדפי הרי״ף), אלא שכותב שהאיסור חל משעה שמתחיל באמירת ההגדה ולא משעת מזיגת הכוס. לעומתם סובר בעל המאור (שם) שאין איסור לשתות יין באמצע אמירת ההגדה, וכן מדייק בעל הפרי חדש (תעג, ג) בדעת התוספות (קג, ב ד״ה אמר רב אשי) הכותבים שיש איסור לשתות רק בזמן אמירת ברכת ׳אשר גאלנו׳.

ה. שיטת ההלכה. הרמב״ם כותב כלשון משנתנו, ולא ברורה דעתו בענין שתיה בין כוס ראשונה לשניה. בפרק ח, י כותב הוא כי לאחר כוס רביעית אסור לשתות יין כל הלילה, מלבד שתיית כוס חמישית על הלל הגדול.

המחבר בשלחן ערוך (תעג, ג) פוסק שבין כוס ראשונה לשניה מותר לשתות, אך כותב שראוי לא לעשות כן אם לא לצורך גדול, כד שלא ישתכר ולא יוכל לערוך את הסדר. במשנה ברורה (שער הציון, אות יט) מציין שזה כדעת בעל ספר הכל בו).

בעל משנה ברורה (ביאור הלכה ד״ה רשות) מדייק עוד שדברי המחבר להתיר לשתות מעיקר הדין, או במקום צורך גדול, מכוונים רק לזמן הקודם לספור ההגדה, וכדעת הרמב״ן. הוא מוכיח כך מדברי המחבר בסעיף א שאם שכח להבדיל בזמן קידוש, ונזכר אחרי שהתחיל את ההגדה, תידחה ההבדלה עד לאחר

הכוס השניה, מכאן שאם נזכר לפני שמתחיל את ההגדה, צריך להבדיל מיד כיון שאז מותר לשתות מעיקר הדין.
בסימן תעט פוסק המחבר בשו"ע שאסור לשתות יין בין כוס שלישית לרביעית, ובסימן תפא פוסק הוא כי לאחר ארבע כוסות 'אינו רשאי לשתות יין אלא מים'. הרמ"א מוסיף על פי דברי הבית יוסף (תפא, בד"ה כתב א"א ז"ל) שכל המשקים דינם כיין, והט"ז (תעט, סק"ב) מסביר שהמחבר חושש לטעם משום שכרות ולכן יש לאסור כל משקה המשכר. בעל המשנה ברורה (תעט סק"ה) מוסיף שחושש לטעם שנראה כמוסיף על הכוסות ולכן האיסור חל על כל חמר מדינה, אפילו זה שאינו משכר. הט"ז והמגן אברהם מסבירים בסי' תפא שאסור לשתות אחרי כוס רביעית כדי שלא יפיג טעם מצה אחרונה, ולכן אוסרים כל משקה המפיג טעם, ומתירים רק מים ומשקים דומים. בעל המשנה ברורה (סק"א) כותב שיש לחוש לכל שלושת הטעמים, ולאסור כל משקה בין אם הוא משכר, בין אם הוא חמר מדינה ובין אם מפיג טעם. ברם מסיק בעל המשנה ברורה שהטעם משום שכרות עיקר, ולכן בצורך גדול מותר לשתות רק שאר משקין שאינם משכרים.
הרמ"א (סי' תעט) כותב שיכול לשתות את הכוס השלישית כמה פעמים, ונחשב כשתיה אחת אף על פי שהפסיק בשתייתו. מפשטות לשון הרמ"א נראה שאף אם עושה הפסקות גדולות נחשב כשתיה אחת. כך עולה מדברי הפרי חדש, וכך כותבים גם בעל שלחן ערוך הרב (תעט, ד) ובעל המשנה ברורה (סק"ח). יש להעיר שבדרכי משה הרמ"א מביא דין זה בשם המהרי"ל, וזה בניגוד לעולה מדברי המהרי"ל המודפסים לפנינו (עיין לעיל) שם נאסרה שתיה בהפסקות גדולות. ברם, באחד מכתבי היד של המהרי"ל מובאת דעה זו בשם מהר"ש, ואמנם באותו כתב יד מובאת גם הסברה החולקת שאוסרת שתיה בהפסקות, ונראה שהמהרי"ל עצמו חולק על מהר"ש ואוסר, ויתכן שלפני הרמ"א היה כתב יד שכתוב בו רק דעת מהר"ש, ולכן מביא להתיר בשם מהרי"ל.

דף קיח. גמרא. מאי ברכת השיר? רב יהודה אמר: יהללוך ה' אלוהינו, ורבי יוחנן אמר: נשמת כל חי.

ברכת השיר

א. חותמים 'יהללוך'. הרי"ף פוסק כרב יהודה שברכת השיר היא 'יהללוך', ואומרו אחרי הלל המצרי. כך פוסקים רבי נתן אב הישיבה (בפירושו למשנה במשניות הוצאת 'מקורות'), הר"י מלוניל, ריבב"ן (תלפיות אייר תשטו, עמוד 602) ובעל נמוקי יוסף. גם רב סעדיה גאון (בסדורו, עמוד קמח-ט) ורי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד קב-ג) פוסקים שברכת השיר היא 'יהללוך', ונאמרת אחר הלל המצרי. ברם לדעתם, אם שותה כוס חמישית שהיא רשות ואומר עליה הלל הגדול (עיין להלן בירור הלכה ציון ג) אין אומרים ברכת השיר אחרי הלל המצרי אלא אחר הלל הגדול.
רב עמרם גאון (בסידורו דף מא, א) כותב שאם אומר הלל הגדול על כוס חמישית מברך 'יהללוך' פעמיים, אחר הלל המצרי לפני שתיית כוס רביעית, ושוב אחרי הלל הגדול לפני שתיית כוס חמישית. הטור (סי' תפא) כותב שנראה בדעתו של רב עמרם גאון שצריך לומר 'נשמת' אחר הלל הגדול לפני שחותם ביהללוך. הב"ח מפרש שאין זה מתוך התחשבות בדעת רבי יוחנן ש'נשמת' היא ברכת השיר, שהרי כאשר יש רק ארבע כוסות אינו אומר 'נשמת' כלל. אלא שאי אפשר לומר בדיוק את אותה ברכה הן על הלל המצרי והן על הלל הגדול, ולכן בהלל הגדול מוסיפים לאחר 'נשמת' לפני החתימה 'יהללוך'.
לעומתם, מסדר דברי הרי"ף עולה שיש לברך 'יהללוך' רק פעם אחת, וזאת אחרי הלל המצרי, ואם אומר אחר כך הלל הגדול על כוס חמישית, יאמרו ללא ברכה, וכך מובא בשלטי הגבורים.
לפי דרך זו חתימת 'יהללוך' היא כרגיל 'מלך מהולל בתשבחות', וכן כותבים הר"י מלוניל, הריבב"ן ונמוקי יוסף במפורש.

ב. חותמים 'יהללוך' ו'נשמת'. שיטה אחרת לראשונים הסוברים שיש לומר את שתיהן, דהיינו 'יהללוך' ו'נשמת'. הרשב"ם בד"ה יהללוך, כותב שרבי יוחנן סובר שברכת השיר היא 'נשמת' ויש לאמרה בנוסף ל'יהללוך', שהיא הברכה הרגילה של הלל המצרי, ולהלכה נוקטים כדעת רבי יוחנן ולכן אומרים את שתיהן. כך מפרש המהר"ם חלאווה את דעת הרשב"ם, וכדעה זו עולה גם מדברי התוספות בד"ה רבי יוחנן. אמנם מהסבר הטור (סי' תפ) בדעת הרשב"ם עולה שרבי יוחנן חולק וסובר שאומרים רק 'נשמת', אך כיון שלא נפסקה הלכה, אומרים את שתיהן, וכך נוקטים גם הרי"ד בפסקיו ובעל שבלי הלקט (עמוד 200).
בסדר האמירה והחתימה ישנן דעות חלוקות בראשונים:
בעל שבלי הלקט כותב כי למעשה אומרים את שתיהן אחרי הלל המצרי, ולאחריהן אומרים הלל הגדול. כך כותב גם הראבי"ה (הלכות פסחים סימן תקכה, עמודים 168-169) המפרט שיש לחתום בברכה על כל אחת מהן (לענין נוסח החתימה עיין לקמן).
אף הרשב"ם והרי"ד סוברים שיש לומר את שתיהם, אלא שלדעתם יש לומר 'יהללוך' אחרי הלל המצרי, ולאחריה הלל הגדול עם 'נשמת'. מסתימת לשונם נראה שיש לחתום בברכה על שתיהן. כך מפרש הרא"ש (סימן לב) בדעת הרשב"ם, וכן מובא במרדכי (דף לח, עמודה ד) בשם 'הקונטרס'. כך כותב גם בעל מחזור ויטרי (עמ' 282) המוסיף (עמ' 286) שאם יש חולה שצריך לחזור ולשתות כוס חמישית, אומר את הלל הגדול וברכת 'נשמת' על כוס חמישית ולא על כוס רביעית, וכך עולה מדברי המרדכי (דף לד, עמודה א).
בתוספות נראה שיש לומר את שתיהן בברכה, אך קשה להכריע מה דעתם בסדר האמירה. מובא בתוספות (שם) שרבינו חיים כהן לא היה חותם בברכה ב'יהללוך' אלא רק ב'נשמת' כיון שמן הסוגיה לא משמע שיש לברך פעמיים. לפי דברי הרא"ש נובע שלדעת רבינו חיים כהן סדר האמירה הוא בדומה לזה של הרשב"ם - הלל המצרי, 'יהללוך' ללא חתימה בברכה, הלל הגדול ונשמת עם חתימה. כך מובא בספר כל בו (יג, ד) בשם ר"מ. כדרך זו פוסק הטור בקיצור פסקי הרא"ש (סימן לב) ובחבורו (תפא), אך הוא מזכיר גם אפשרות של מי שרוצה לשתות כוס חמישית. בטור מבואר שיש לומר אז הלל המצרי ו'יהללוך' בלי חתימה בכוס רביעית, ובכוס חמישית הלל הגדול ו'נשמת' עם חתימה, זאת בדומה לדין בזמן שיש לפניו רק ארבע כוסות. לעומת זאת בקיצור פסקי הרא"ש (סימן לג) מבואר שאז יש לחתום בברכה את 'יהללוך' אחרי כוס רביעית, ולחזור ולחתום בברכה אחרי אמירת ההלל הגדול 'ונשמת' בכוס חמישית.
הבית יוסף (סימן תפו) מביא את דעת רב מאיר בן ערמאה שאומר הלל המצרי, בלא לומר עליו 'יהללוך'. אחר כך אומר הלל הגדול, 'נשמת', 'ישתבח' עד 'מעולם ועד עולם אתה אל' ואז אומר 'יהללוך' וחותם. כדרך זו נראית דעתו של רב שמואל מפלייש (מובא באור זרוע, עמוד 120) המסביר כך את דעת רבינו חיים הכהן.
מדברי בעל ספר הרוקח (סימן רפד, עמוד קנה) עולה שיש לומר 'יהללוך' ולברך לאחר אמירת הלל המצרי, כיון שהעיקר כרב יהודה. אך כיון שרבי יוחנן אומר 'נשמת' - יש לאמרה לאחר ההלל הגדול, אך ללא ברכה.
האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) סובר שכאשר שותה רק ארבע כוסות אומר הלל המצרי ו'יהללוך' על הרביעית וחותם בברכה, ואינו מזכיר אמירת הלל הגדול ו'נשמת'. אולם אם מוסיף מרצונו כוס חמישית, אומר עליה הלל הגדול ו'נשמת' ויחתום שוב בברכה. בשם רבנו חיים הכהן הוא מביא שאם שותה כוס חמישית, אין לברך בסוף 'יהללוך' שאומר על כוס רביעית.
הראב"ד (מובא בכל בו יג, ד - יד, א) דן במי ששותה חמש כוסות, וכותב שעל כוס רביעית אומר הלל המצרי, 'יהללוך' ומברך, ועל כוס חמישית אומר הלל הגדול, 'נשמת' וחותם בברכה. שיטה זו מוזכרת בגאונים (בשאלה שנשאלה לרב האי ומובאת ברי"ץ גיאת דף ק בשם 'תלמידים').

ג. נוסח חתימת הברכות. הנוסח הפשוט של חתימת ברכת 'יהללוך' הוא 'מלך מהולל בתשבחות'. אולם בנוסח החתימה של ברכת 'נשמת - ישתבח' חולקים הראשונים: הרא"ש (שם) כותב בדעת הרשב"ם שגם זו נחתמת באותה דרך שאומר 'מלך מהולל בתשבחות', וכך כותבים בעל שבלי הלקט ובעל קיצור פסקי הרא"ש (סימן לב). גם הראבי"ה (שם) כותב שיש לחתום 'מלך מהולל בתשבחות', אך לדעתו זו חתימת 'ישתבח' בכל השנה (חלק א, עמוד 168).
לעומתם, בעל מחזור ויטרי (עמוד 286) ובעל הסמ"ג (עשין מא) כותבים שחותמים ברכה זו בנוסח הרגיל, 'חי העולמים', וכן דעת התלמידים המובאים בשאלה לרב האי (רי"ץ גיאת, שם).
הטור (בסימנים תפ, תפו) כותבים שאומרים בחתימה 'מלך מהולל בתשבחות' ובעל הדרישה (סי' תפ, א) מסביר שכוונתו לנוסח הברכה של ישתבח כאילו כתוב 'מלך מהולל בתשבחות וכו' ' כבכל יום, אלא שהטור לא מדייק בכתיבת לשון הברכה. שכן הברכה היא 'מלך גדול ומהולל בתשבחות'. כך כותב הט"ז (תחילת סימן תפו), אך מציין שלפי הטור (או"ח, סימן נד) הנוסח בחתימת ישתבח הוא תמיד 'מלך מהולל בתשבחות' עד 'חי העולמים'. הבית יוסף (סי' תפו) מקשה על פירוש זה שאם כוונת הטור שימשיך עד 'חי העולמים', היה עליו לכתוב כך במפורש, כמו שמביא בדעת התלמידים בסימן תפא, ומתוך שינוי הלשון נראה שדעתו שחותם 'מלך מהולל בתשבחות' בלבד.
הב"ח (בסימנים תפ, תפו) מסביר למה לדעת הטור חייב לחתום כך, כיון שהברכה חוזרת גם על הלל המצרי - שלדעתו אינו חותם 'יהללוך' בברכה - ולכן אין לברך 'חי העולמים', נוסח השייך רק בפסוקי דזמרא. מאידך גיסא, בעלי הדעה החולקת סוברים שמברכים וחותמים ביהללוך אחרי הלל המצרי, ונמצא שברכת החתימה של ישתבח אינה חוזרת על הלל המצרי, ואפשר לחתום בברכת 'חי העולמים' כמו בפסוקי דזמרא.

ד. שיטת ההלכה. בפשטות נראית דעת הרמב"ם כרי"ף, ולאחר הלל המצרי אומר 'יהללוך' וחותם בברכתו הרגילה, ועל כוס חמישית אומר הלל הגדול ללא חתימה, וכך כותבים בדעתו הבית יוסף (סימן תפא) ובעל שלטי הגבורים.
המחבר בשלחן ערוך פוסק כדעת רב מאיר בן ערמאה כפי שמביא בבית יוסף, שעל כוס רביעית אומר הלל המצרי, הלל הגדול, 'נשמת', 'ישתבח' עד 'מעולם ועד עולם אתה אל', ואחר כך אומר 'יהללוך' וחותם 'מלך מהולל בתשבחות'.
בעל חק יעקב (בסי' תפ, סק"ד) ובעל באר היטב (תפ, סק"ג) מביאים הלכה לומר הלל המצרי, 'יהללוך' עד 'מעולם אתה אל', הלל הגדול, 'נשמת' ו'ישתבח' עד 'חי העולמים'. דעה זו היא כדברי הטור על פי בעל הדרישה והט"ז, ומובאת גם במשנה ברורה (סי' תפ, סק"ה). בעל המשנה ברורה מביא שיש נוהגים לומר הלל המצרי, 'יהללוך' ללא ברכתה, הלל הגדול, 'נשמת', 'ישתבח' וחותם 'מלך מהולל בתשבחות', כהבנת הב"ח בטור, וכך מביא מרן הרב זצ"ל בעולת ראיה.

במעשה רב (קצא) מובאת בשם הגר״א שיטה חדשה, שאין אומרים כלל ׳יהללוך׳ אלא הלל המצרי, הלל הגדול, ׳נשמת׳, ׳ישתבח׳ וחותם ׳חי העולמים׳.
הרמ״א (בסי׳ תפא) כותב שכאשר יש אסטניס אומר הוא הלל הגדול על כוס חמישית, אך אינו מפרט את סדר הברכות במקרה זה.

דף קיח. **גמרא. תנו רבנן: רביעי, גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון, ויש אומרים: ה׳ רועי לא אחסר. מהיכן הלל הגדול? רבי יהודה אומר: מהודו עד נהרות בבל, ורבי יוחנן אומר: משיר המעלות עד נהרות בבל, רב אחא בר יעקב אמר: מכי יעקב בחר לו יה עד נהרות בבל.**

כוס חמישית והלל הגדול

א. כוס חמישית. לפי הגרסה שלפנינו הלל הגדול נאמר על כוס רביעית, אולם רבינו חננאל והרי״ף גורסים: ׳חמישי גומר עליו הלל הגדול׳.
רש״י, רשב״ם (בד״ה ה״ג) והתוספות (בד״ה רביעי) גורסים שהלל הגדול נאמר על כוס רביעית, וכך כותב הראבי״ה (הלכות פסח סימן תקכה, עמוד 170) שהיא גרסת רוב הספרים. הרא״ש (סימן לג) מסביר לדעתם שאין לגרוס כוס חמישית שהרי פשוט הוא במשניות ובש״ס שיש רק ארבע כוסות. בעל המאור (כו, ב בדפי הרי״ף) והרי״ד בפסקיו אמנם גורסים: ׳חמישי אומר עליו הלל הגדול׳, אך מבארים שרבי טרפון סובר שכוס חמישית היא חובה, ובזה חולק הוא על המשנה לפיה יש רק ארבע כוסות, והלכה כמשנה.
הרמב״ן במלחמת ה׳ (כו, ב בדפי הרי״ף) והר״ן (על הרי״ף, שם ד״ה חמישי) דוחים את דברי בעל המאור, שהרי בסוגייתנו וכן בכל הפרק לא מצינו שרבי טרפון חולק וסובר שצריך לשתות חמש כוסות. הם כותבים שהעיקר הוא כשיטת הגאונים שיש לגרוס כוס חמישי, אך מבארים את דברי רבי טרפון כרשות באמירת הלל הגדול, אם רוצה לשתות אחרי כוס רביעית. הר״ן מוסיף כי יתכן שזו אפילו מצוה לשתות כוס חמישית ולומר עליה הלל הגדול, אך אינה חובה כמו ארבע כוסות ראשונות. כך כותבים הראב״ד (בהשגותיו אות א) והרשב״ץ ביבין שמועה (מאמר חמץ דף לו, עמודה א, ב).
המרדכי (דף לד עמוד א בדפי הרי״ף) סובר שהיתר שתיית כוס חמישית עם אמירת הלל הגדול חל רק בחולה או באסטניס. כך כותבים בעל מחזור ויטרי (סימן עג, עמוד 286), התוספות (שם) בשם רב יוסף טוב עלם ובעל הסמ״ג (עשין מא) בשמו ובשם רבנו שלמה. נראה, שהם סוברים שמעיקר הדין יש רק ארבע כוסות, אבל אם היה חולה או אסטניס יש לסמוך על הסוברים שאפשר לשתות כוס חמישית יחד עם אמירת הלל הגדול.

ב. הלל הגדול. רב עמרם גאון בסידורו (עמ׳ מא) כותב שהלכה כרבי יהודה שהלל הגדול הוא מהודו עד על נהרות בבל. כך פוסקים רב סעדיה גאון בסדורו (עמ׳ קמט), הרי״ף, בעל העיטור (הל׳ מצה ומרור עמ׳ קלה), התוספות (בד״ה הודו), בעל הרוקח (עמוד קנה), הרי״ד בפסקיו, הריא״ז (הלכה ג, סימן טו), הרא״ש והטור (או״ח סי׳ תפ).
בעל שבלי הלקט (סי׳ ריח) כותב שהלל הגדול הוא ׳הללויה הללו את שם ד׳ כו׳ ואומרים הודו לד׳ כי טוב כי לעולם חסדו׳. נראה שדעתו היא שיש לפסוק כרב אחא בר יעקב שסובר שהלל הגדול מתחיל מ׳כי יעקב בחר׳ (פרק קלה, ד) עד ׳על נהרות בבל׳, אלא שמפרש שנקט פסוק ד כסימן לכל פרק קלה. כך מפרש היעב״ץ (בחידושיו על המסכת) את דעתו של רב אחא בר יעקב, ומיישב בזה את הקושי שהלל הגדול מתחיל באמצע הפרק.
בעל מחזור ויטרי (ס״ס עג, עמוד 286) כותב שהלל הגדול הוא מ׳הודו׳ עד ׳על נהרות בבל׳ כדעת רבי יהודה. ברם בהמשך דבריו (ס״ס צט, וסימן ק, עמוד 298) הוא כותב כדעת רבי יוחנן שמתחיל משיר המעלות. כך נראה גם מגרסת הרשב״ם שלפנינו (ד״ה יהללוך): ׳והיינו דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו׳, שכוונתו לפסוק כרבי יוחנן בענין ההלל הגדול בענין ברכת השיר. אולם בדקדוקי סופרים (אות נ) מובאת גרסה ברשב״ם: ׳והיינו דאמרינן לתרוייהו דהלכתא כרבי יוחנן׳. לגרסה זו אין הוכחה שהרשב״ם פוסק כרבי יוחנן בענין ההלל, אלא כוונתו לומר שרבי יוחנן סובר שיש לברך ברכת ׳יהללוך׳ וברכת ׳נשמת׳ על ההלל, וכך הלכה (עיין לעיל בירור הלכה ציון א, ב).
בעל מחזור ויטרי מוסיף שלאחר הלל הגדול חותם ואומר ׳נשמת׳ ו׳ישתבח׳ ואחר כך מוסיף ׳מזמור לדוד ד׳ רועי לא אחסר׳, ונראה שמתחשב הוא בזה בדעת היש אומרים המובאים על ידי רבי טרפון.
בעל ספר המנהיג (הלכות פסחים סימן פח) מביא בשם רשב״ם שהלכה ככל התנאים וככל האמוראים, ולכן כותב הוא שיש לומר את הפרק מזמור לדוד כדעת היש אומרים, ולאחריו משיר המעלות עד על נהרות בבל כרבי יוחנן, הכולל בדבריו את דעתם של רב אחא בר יעקב ורבי יהודה, ואחר כך חותם בישתבח.

ג. מתי אומרים הלל הגדול? לגורסים בגמרא ׳רביעי... אומר עליו הלל הגדול׳, פשוט שיש לומר הלל הגדול על כוס רביעית. הרי״ד ובעל שבלי הלקט (שם) סוברים שבסוגיה התנו את אמירת הלל הגדול בשתיית כוס חמישית, ומאחר שפוסקים שאין כוס חמישית, נראה שאין אומרים הלל הגדול, אבל מכל מקום כותבים הם שאומרים אותו על כוס רביעית. נראה לפרש את דעתם שפשוט הוא שאומרים הלל הגדול, ובזה אין חולקים, אלא שרק בסוגיה היא שיטת רבי טרפון שאמירתו קשורה לכוס חמישי ובזה אין הלכה כמותו, ואומרים אותו על כוס רביעי.
בעל מחזור ויטרי (עמוד 282) והמרדכי (דף לח, בדפי הרי״ף) פוסקים שאומרים הלל הגדול על כוס רביעי. אולם אם שותים כוס חמישי בגלל חולה, יש לומר אז הלל הגדול על כוס חמישי.
הטור פוסק שיש לומר הלל הגדול על כוס רביעית, ואם שותה כוס חמישית כדבר הרשות, יאמרו אז על כוס חמישית.
אמנם הגאונים והראשונים הפוסקים ששותה כוס חמישית אם כחובה ואם כרשות סוברים שאומרים עליה הלל הגדול, ואין הם מזכירים את אמירת הלל הגדול בקשר לכוס רביעית, ונראה שלשיטתם הלל הגדול הוא חידושו של רבי טרפון, ויש לאמרו רק עם כוס חמישית.
כך נראה מדברי בעל המאור, ומאחר שפוסק הוא שלא כרבי טרפון, לדעתו אין לומר הלל הגדול כלל, וכך עולה גם מדברי בעל הסמ״ג, המזכיר הלל הגדול רק אם יש חולה ואיסטניס, ששותים כוס חמישית.

ד. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק שבכוס רביעית אומר הלל ומוסיף שיש לשתות כוס חמישית, ואז לומר הלל הגדול מ׳הודו׳ ועד ׳על נהרות בבל׳, כרבי יהודה. אמנם, אין כוס זו חובה כשאר הכוסות, ויש להסתפק בלשונו אם כוונתו שכוס זו רשות גמורה כשיטת הגאונים, וכך כותב בעל שלטי הגבורים (כו, ב בדפי הרי״ף אות א), או כוונתו שיש בזה מצוה שראוי לעשותה, וכדברי הר״ן.
מרן המחבר בשו״ע פוסק שיש לומר הלל הגדול על כוס רביעית, ואינו מזכיר כוס חמישית כלל.
הרמ״א (תפא, א) מביא שאסטניס או תאב הרבה יכול לשתות כוס חמישית, ואומר עליה הלל הגדול, ובעל ערוך השלחן (תפא, ב) מסביר שזו דעת רב יוסף טוב עלם.
המגן אברהם (בסק״א) כותב שרשאי לעשות כך רק אם לא אמר הלל הגדול על כוס רביעית. בעל משנה ברורה (תפא, ביאור הלכה בד״ה ויאמר) מסביר שכיון שכבר אמר הלל הגדול, לכן אין באמירת הפסוקים שוב משום חידוש המתיר לשתות כוס חמישית. לעומתו, מסביר בעל הפרי מגדים (באשל אברהם תפא, א) בדעת המגן אברהם שאם בירך על הלל הגדול בכוס רביעית אינו יכול לשוב לשתות כוס חמישית באמירת הלל הגדול, כיון שלא יוכל לשוב ולברך. אך אם אמר הלל הגדול עם כוס רביעית ולא יברך, יכול לאמרו שוב על כוס חמישית ולברך, וכך מובא במשנה ברורה (סק״ג).
בעל משנה ברורה בביאור הלכה מסביר לשיטה זו כי הדבר המתיר שתיית כוס חמישית היא הברכה על הלל הגדול, ברם מביא הוא בשם שלטי הגבורים שזו דעת הטור, והרי״ף והרמב״ם סוברים שיש לשתות כוס חמישית על הלל הגדול שאומר ללא ברכה, ועיין לעיל בבירור הלכה לציונים א. ב.

דף קיח. **גמרא: ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה: כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר ׳אלהי מסכה לא תעשה לך׳, וכתיב בתריה ׳את חג המצות תשמור׳.**

איסור ביזוי המועדות

רש״י במסכת מכות (כג, א) והרשב״ם בסוגייתנו מבארים שהכוונה לעושה מלאכה בחול המועד, שהיא אסורה כמו שלמדנו במסכת חגיגה (יח, א).
במסכת אבות (ג, א) ובמסכת סנהדרין (צט, א) מצינו שהמבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא, ואף שם מפרשים רש״י (אבות) ר״י אלמנדרי (סנהדרין), רבי דוד הנגיד (מדרש דוד על אבות), רבינו בחיי (אבות) בשם יש מפרשים ור״ע מברטנורה (אבות) שכוונת הדברים לעושה מלאכה בחול המועד. בדרך דומה מפרש הר״י מלוניל (סנהדרין) שהכוונה לאדם המכוון מלאכתו לעשותה בחול המועד ואף על פי שאינה דבר האבד.
מדבריו משמע, שמעיקר הדין אסור לעשות מלאכה בחול המועד אם זה דבר שאינו אבד, או שזה דבר האבד וכיון לעשותו במועד, אבל אינו נקרא ׳מבזה את המועדות׳ אלא כאשר שני הגורמים מצטרפים יחד. רש״י ור״ע מברטנורה (אבות) מוסיפים שגם מי שנוהג בהם מנהג חול באכילה ושתיה נקרא מבזה את המועדות.
התוספות בחגיגה (יח, א, ד״ה חולו של מועד) מסיקים מהרשב״ם בסוגייתנו, שלדעתו איסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא וכדעת רש״י במועד קטן (יא, ב ד״ה אלא אפילו), ולכן אמרו על עושה מלאכה בחול המועד שהוא מבזה את המועדות וכאילו נטפל לעבודה זרה. התוספות חולקים וסוברים שאיסור ביזוי המועדות לא נאמר על מלאכה בחול המועד מאחר שאיסורה הוא רק מדרבנן, אך אינם מבארים על מה כן נאמר שמבזה את המועדות.
הרמב״ם מביא דין זה בדיני יום טוב, ומבאר שהכונה למי שאינו מענג ומכבד את היום כראוי, ובדומה לזה מפרש רבינו בחיי (אבות) בפירושו הראשון שכוונת המימרא היא למי שנוהג ביום טוב מנהג חול באכילה ושתיה, ומוסיף שהכוונה גם לעושה מלאכה ביום טוב. הרמב״ם בפירושו למשנה כותב שאיסור עבודה בחול המועד אינו מדאוריתא כדבריו בהלכות יו״ט (ז, א), ולכן אין לומר שהפסוק בענין מבזה את המועדות נדרש על העושה מלאכה בחול המועד.

המשותף לשיטות הנזכרות עד כאן הוא שאין הם מבדילים בין סוגייתנו לבין דברי המשנה באבות. אבל רבינו יונה (אבות) מפרש וגורס בסוגייתנו: 'המחלל את המועדות כעובד עבודה זרה' וכוונתו לעושה מלאכה ביום טוב, ואילו במסכת אבות גורס: 'המבזה את המועדות', וכוונתו לעושה מלאכת איסור בחול המועד שאין לו חלק לעולם הבא. לדעתו, כיון שמדובר בחול המועד שאין איסור מלאכה שבו חמור כל כך לא נאמר בו לשון מחלל אלא לשון מבזה.
הרשב"ץ בפרושו מגן אבות (אבות, שם) מביא את פרוש רבינו יונה ומבאר שאמנם איסור מלאכה בחול המועד חל רק מדרבנן, בכל אופן נאמר על העושה אותה שאין לו חלק לעולם הבא.
על פי דברי הרשב"ץ תתכן גם ההשוואה בסוגייתנו בין המבזה את המועדות לעבודה זרה, שהרי זו מתפרשת על העושה מלאכה בחול המועד גם למי שסובר שזו אסורה רק מדרבנן. אכן כך כותב בעל אור חדש (פסחים) בדעת הרשב"ם כי יתכן שהוא סובר שמלאכה בחול המועד אסורה מדרבנן, וההקש שבסוגייתנו לעבודה זרה מובא כאסמכתא בלבד ולא כלימוד גמור לכל דבריו.
המגן אברהם (או"ח תקל, א) מביא את הדעות השונות בדין איסור מלאכה בחול המועד אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. מדבריו משמע שסוגייתנו המשוה עושה מלאכה בחול המועד לעבודה זרה היא גם כמי שסובר שהמלאכה בחול המועד אסורה מדרבנן. בעל מחצית השקל (שם) עומד על דבריו אלו ומקשה שהרי מהתוספות ומהרמב"ם משמע שלסובר שהאיסור מדרבנן אין לומר על העושה מלאכה שהוא כעובד עבודה זרה. אמנם, לפי דברינו לעיל ניתן לפרש את דברי המגן אבהם גם לפי הסובר שהאיסור הוא רק מדרבנן.

דף קיט: **משנה. אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.**
גמרא. אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מפטירין אחר מצה אפיקומן.

איסור אכילה אחר הפסח ודין מצה אחרונה

מוסכם על הראשונים שהלכה כרבי יוחנן שאיסור טעימה אחרי הפסח כולל כל מיני מאכלים, והלכה כרב יהודה בשם שמואל שיש איסור אכילה גם בזמן הזה אחרי אכילת מצה אחרונה. מדברי הסוגיה מבואר שאיסור זה הוא כדי שטעם הפסח והמצה ישאר בפיו לאחר אכילתם, אולם אין מוסבר הצורך בזה. כמו כן לא מובא בסוגיה עד מתי חל האיסור הזה. הרמב"ן במלחמת ה' (כו, ב בדפי הרי"ף) מבאר שהפסח נאכל על השובע כדי שלא ישבור בו עצם. לכן חכמים אוסרים לאכול אחריו כל הלילה כדי שלא יסתמך על אכילת סעודה לאחר הפסח ויבוא לאכלו שלא על השובע, ומשום כך קבעו חכמים שאסור אפילו לטעום אחר הפסח כל הלילה, וגזרו איסור אכילה וטעימה אחרי המצה כזכר לפסח.
בספר ארחות חיים (ליל הפסח סימן כח) מובא בשם תלמיד ר"ש שצריך שישאר טעם המצה בפיו בזמן שמספר בסיפור יציאת מצרים כל הלילה. נראה שגם לדעתו איסור טעימה חל כל הלילה, כשם שמצוות סיפור יציאת מצרים חלה כל הלילה.
לעומת שיטות אלו, מסביר בעל המאור (כו, ב בדפי הרי"ף) שאסור להוציא את טעם הפסח מפיו כדי שלא ישכח מלומר את ההלל, וגזרו על מצה בזמן הזה כמו שגזרו על הפסח. לפי טעמו הוא פוסק כי לאחר ההלל אין איסור לטעום ולאכול לכל דבר, ומסיים: 'אנו אין לנו אלא קום אכול מצה ובל תאכל חמץ, אבל בל תאכל מצה מנין לנו'.
רב שמואל מפלייש בפסקיו (אור זרוע סימן רנו, עמוד 120, בסוף הלכות פסחים) כותב שאיסור האכילה שלאחר מצה אחרונה חל רק עד אחר ברכת המזון, ומשם ואילך מותר.
בעל אבני נזר (אורח חיים, סי' שפא, ד, ה) מחדש שבוודאי אין נוהג איסור הפגת טעם אחרי סוף זמן אכילת פסח ומצה. לכן לדעת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שמצוות אכילת פסח מן התורה היא עד חצות (עיין בירור הלכה לקמן קכ, ב ציון ג) מותר כבר לאכול כל דבר אחר חצות.
בהלכה שלפנינו אין הרמב"ם קובע את זמן חלות איסור הטעימה. אבל בהלכה י הוא כותב שלאחר כוס רביעית 'אינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים'. המחבר בשו"ע אינו מזכיר כלל את זמן חלות האיסור הזה.

דף קכ. **גמרא. תניא כוותיה דרבא: 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך', מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות.**

אכילת מצה אחרי הלילה הראשון

א. רשות או מצוה. בפשטות משמע מהסוגיה שאם אוכל מצה בשאר ימי החג אינו מקיים מצוה, וכך מפורש: 'שאר ימים רשות'.
כן כותב בעל העיטור (עשרת הדברות נד, דף קלה עמוד ב), ומבאר שאין מברכים על אכילת מצה כל שבעה כשם שאין מברכים על לאו, כלומר בשאר הימים אין אכילת מצה נחשבת למצות עשה אלא רק להמנעות מאיסור לאו של חמץ, כך מסביר המהרי"ל (הלכות סוכה נב, א). הרשב"ץ (זוהר הרקיע, אות מ) מסביר שצווי התורה 'שבעת ימים מצות תאכלו' הוא בבחינת לאו הבא מכלל עשה, שהאוכל חמץ עובר בעשה, ברם אכילת מצה היא רשות גמורה.
לעומת דרך זו, מביא הרא"ש (בתשובותיו כלל כג, ג) את דעת הגאונים המסבירים שאין להניח תפילין בחול המועד פסח משום שיש בו אות, שחייב באכילת מצה כל שבעה. מכאן נראה שהאוכל מצה בשאר ימי החג מקיים מצוה.
האבן עזרא בפרושו לתורה (שמות כג, טו) כותב שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, וכך מסביר החזקוני בדעת המכילתא (בא פרשה י, יב, יח): 'שבעת ימים מצות תאכלו, אין לי אלא ימים, לילות מנין, תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים, לרבות את הלילות'. הוא מסביר ששאלת המכילתא היא אם אכל שבעה ימים מצות, קיים הפסוק 'שבעת ימים מצות תאכלו', אך אם אכל רק בלילות מנין שקיים מצוה? יוצא כי לפי הסברו במכילתא האוכל מצה בשאר ימים מקיים מצוה.
לפי שיטה זו צריך לומר שלשון 'רשות' בסוגייתנו נאמרה בלשון ניגוד לדין הלילה הראשון שהוא חובה, אבל בשאר ימים אין זו חובה, אולם האוכל מקיים מצוה.

ב. שיטת ההלכה. הרמב"ם כותב כלשון הסוגיה שאכילת מצה בשאר ימים רשות, אך קשה להסיק מדבריו אם כוונתו לרשות גמורה או שמכל מקום יש כאן מצוה הנקראת 'רשות' לעומת חובה.
המחבר בשו"ע כותב שאין חיוב באכילת מצה כל שבעה, והמגן אברהם (סוף סימן תרלט) מביא את דברי המהרי"ל שאין מצוה באכילת מצה כל שבעה.
במעשה רב (סימן קפה) מובא בשם הגר"א שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה אף שאינה חובה, וכן כותב בעל ערוך השלחן (תעה, סקי"ח). זו גם דעת בעל חתם סופר (יורה דעה קצא, בד"ה ומ"ש תוספות), ומובאים דבריו בכף החיים (תעה, סק"ע).

דף קכ. – קכ: **משנה. ישנו מקצתן – יאכלו, כולן – לא יאכלו, רבי יוסי אומר: נתנמנמו – יאכלו, נרדמו – לא יאכלו.**

שינה בסעודת ליל הפסח

הראשונים מבארים שהמשנה דנה בדיני חבורה שהתחילו לאכול פסחים וישנו, ששוב לא יאכלו, משום שעל ידי הפסק השינה נראה כאוכל פסחו בשני מקומות או בשתי חבורות, ונחלקו הראשונים אם דין זה נוהג גם בזמן הזה באכילת מצה, וכן נחלקו בפירוש דבריו של רבי יוסי.

א. האם דין המשנה נוהג בזמן הזה באכילת מצה. הרשב"ם כותב שדין המשנה נוהג גם בזמן הזה, שאם נרדם אחרי שהתחיל לאכול מצה אחרונה, הרי השינה היא הפסק אכילה, ושוב לא יאכל. זאת משום שהמצה היא זכר לפסח בזמן שבית המקדש היה קיים, ויש עליה דיני הפסח. הרשב"ם מוכיח כך מן הסוגיה המביאה את המקרה שאביי ישב לפני רבה, ולפי הסברו של הרשב"ם הדבר אירע בליל הפסח, ורבה התנמנם אחרי אכילת מצה ודנו אם מותר לו לחזור ולאכול, והביאו ראיה ממשנתנו, מוכח מזה אם כן שדין המשנה נוהג גם במצה ובזמן הזה, שהרי רבא ואביי היו אחרי החורבן.
כך כותבים גם רש"י, הראב"ן, הראבי"ה (עמ' 168), המרדכי (לח, ד בדפי הרי"ף), רבינו דוד, רבינו מנוח (ח, יד), הרא"ש, הטור, רבינו ירוחם (דף מג, ד), המהרי"ל (עמ' 16), נמוקי יוסף ור"ע מברטנורה.
הרי"ף מביא את המשנה כלשונה, והר"ן מדייק מזה שאף הוא סבור שדין זה נוהג גם בזמננו, וכן כותב הב"ח בד"ה ואם לאחר בדעתו של הרי"ף.
בניגוד לשיטה זו כותבים התוספות (קיט, ב ד"ה אמר) שדין המשנה נוהג רק בקרבן פסח, ולא לגבי המצה בזמן הזה. זו גם דעת בעל המאור (כו, ב בדפי הרי"ף ד"ה נכתב), בעל העיטור (מצה ומרור קטו, א), הראב"ד (בהשגותיו על המאור ועל הרמב"ם) והרי"ד בפסקיו.
המהר"ם חלאווה מסביר כי מאחר שכל הדין הזה של הפסק שינה הוא חומרה, שנראה כאוכל בשני מקומות ובשתי חבורות, לכן לא מסתבר שהחמירו במצה כפי שהחמירו בפסח. בעל המאור כותב שזו גם דעת הרי"ף וראיתו מכך שלא הביא בפסקיו את מעשה אביי ורבה, מכאן שאין דין זה נוהג במצה, (ועיין לקמן בהסבר מעשה אביי ורבה).
התוספות דוחים את ההוכחה ממעשה אביי ורבה וסוברים שמעשה זה לא היה בפסח, אלא שהם דנו לענין תענית, והשוו דין זה לדין הפסקת שינה בקרבן פסח. הראב"ד מפרש שטעם הדין שאסור לאכול את הפסח אחרי שינה, הוא משום הסח הדעת הפוסל באכילת קדשים ואין דין זה במצה. לדעתו, מעשה אביי ורבה היה בסעודה של שאר ימות השנה, ודנו האם נמנום הוא גורם להסח הדעת לענין הסעודה וחייב לברך אחריו שנית המוציא, כשם שמהוה הפסק לענין קרבן פסח.
בעל מרכבת המשנה מבאר שהראב"ד הולך בזה לשיטתו בהשגותיו (בהלכות ברכות ד, ז) שנמנום מהוה הפסק בסעודה. גם בארחות חיים (ליל פסח, לא) ובספר כל בו (הלכות פסח יג, ד) מובא הדין היוצא ממשנתנו לענין הפסק בסעודה. בדרך דומה מבארים גם בעל ספר העיטור (קלו, א) והרי"ד בפסקיו את מעשה אביי ורבה.

ב. דינו של רבי יוסי – על הרישא או על הסיפא. במשנה אמר רבי יוסי שדווקא אם נרדמו יש לפנינו הפסק, אבל אם רק נתנמנמו אין זה הפסק, ויש לברר האם רבי יוסי אומר את דבריו על הרישא של המשנה או על הסיפא. הרשב"ם

סובר שרב יוסי חולק על הרישא ובא להחמיר על מה ששנינו שישנו מקצתם יאכלו, דהיינו רק אם נתנמנמו, אבל אם נרדמו אפילו מקצתן לא יאכלו. כמוהו מפרשים גם הרא״ש ור״ע מברטנורה.

הרשב״ם והרא״ש מביאים ראיה להסבר זה מהמעשה של אביי ורבה, הרי רק רבה נתנמנם ונחשב בזה כישנו מקצתם, ומתוך כך שרבה הוכיח לאביי מדינו של רבי יוסי שמותר לו להמשיך לאכול, משמע שרבי יוסי עוסק בדין מקצתם. כמ כן מוכח ממעשה זה שהלכה כרבי יוסי שהרי רבא הביא ראיה מדבריו, וכן פוסק ר״ע מברטנורה כרבי יוסי.

כשיטה זו פוסקים הראב״ן, הראבי״ה (עמ׳ 168), הטור והמהרי״ל, ולפיה בדין של הסיפא שאם ישנו כולם לא יאכלו, הדין הוא שגם אם נתנמנמו לא יאכלו, וכך הם כותבים במפורש.

המהר״ם חלאווה מבאר בשיטת הרשב״ם, שלפי רבי יוסי המבדיל בין נתנמנמו מקצתם לישנו מקצתם הרי אם ישנו מקצתם ׳לא יאכלו אפילו האחרים׳. אמנם מפשטות לשון הרשב״ם בד״ה נתנמנמו, נראה שרבי יוסי מחמיר רק בזה שאותם שישנו לא יאכלו. כך מפורש בפירוש הר״י מלוניל בהביאו את דעת הרשב״ם, וכן כותב בעל שלטי הגבורים (אות א) בדעת הרא״ש, וכך מפורש בטור, במהרי״ל ובדברי ר״ע מברטנורה.

אחרת היא שיטת הר״י מלוניל, הרי״ד בפסקיו, רבינו דוד, המהר״ם חלאווה ונמוקי יוסף, שלדעתם רבי יוסי חולק על הסיפא ובא להקל, על מה ששנינו: ׳ישנו כולם לא יאכלו׳, דהיינו רק אם נרדמו ממש, אבל אם נתנמנמו כולם, יאכלו. הראב״ד אף הוא מבאר שדברי רבי יוסי עולים על הסיפא ופוסק כמותו, שכן מהמעשה של אביי ורבה מוכח שהלכה כרבי יוסי, וכך פוסקים גם המאירי, רבינו ירוחם ובעל ארחות חיים.

רבינו דוד דוחה את הראיה לשיטת הרשב״ם ממעשה אביי ורבה. הוא מבאר שיתכן כי אביי לא היה משתתף בסעודה, אלא היה יושב לפני רבו לכבוד עד שיהיה גומר סעודתו, ולכן הם דנו שם מצד הדין של ישנו כולם. המאירי מבאר שאביי שאל את רבה האם הוא ישן ורצה ללמוד מזה שבכגון זה אם כולם ישנו אסור לחזור ולאכול, השיב לו רבה שרק היה מתנמנם ובכגון זה מותר לחזור ולאכול.

ג. מתי השינה הפסק למצה? כמבואר לעיל, יש מן הראשונים כאלו הסוברים שדין המשנה נוהג בזמן הזה לגבי מצה, ומתוך דברי הרשב״ם הכותב: ׳והוא הדין נמי במצה בזמן הזה לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה באחרונה וישן, הפסק אכילה הוא ושוב לא יאכל׳, מדייק הגר״א שדווקא אם התחיל לאכול אפיקומן וישן אינו חוזר לאכול. אבל אם ישן בתוך הסעודה מותר לו להמשיך ולאכול אחר שיתעורר. כך יוצא גם מדברי ראשונים נוספים כמו רבינו מנוח, המרדכי (לח, ד בדפי הרי״ף), הטור ורבינו ירוחם. נראה שסברתם היא, שכיון שהדין בזמננו הוא כזכר לפסח, לכן נוהג רק באפיקומן שהוא זכר לפסח.

בניגוד לשיטה זו כותב בעל הרוקח ׳אם ישן בתוך הסעודה לא יאכל יותר׳, וכן היא דעת המהרי״ל, המסביר כי ׳עיקר אכילה של זאת הלילה כקרבן פסח, וחשוב הכל אכילה של הקרבן וסעודה אחת היא, ואם ישן בה הרי הוא בשתי חבורות׳.

ד. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק שדין המשנה נוהג גם בזמן הזה וכשיטת הרשב״ם והסוברים כמותו. הרמב״ם מבחין בדין של ישנו כולם בין אם נתנמנמו לבין אם נרדמו. הלחם משנה והב״ח (ד״ה ואם) מבארים שהרמב״ם סובר שרבי יוסי חולק על הדין של הסיפא ופוסק כמותו. הלחם משנה מוסיף, שהרמב״ם מבאר שאביי לא אכל עם רבה בסעודת הפסח, וכן כתבו בעל מעשה רוקח (ח, יד) והגר״א (סימן תעח). על פי פרוש זה מבאר בעל הפרי חדש את מה שכותב הרמב״ם בתחילת דבריו על היחיד שישן בתוך הסעודה והקיץ שאינו חוזר ואוכל, שמקורו מן המעשה הזה.

עוד כותב הרמב״ם: ׳מי שישן בתוך הסעודה׳, ורבינו ירוחם מדייק מכיוון שדעת הרמב״ם היא ששינה באמצע הסעודה נחשבת להפסק בלא קשר לאכילת האפיקומן, וכך כותבים בעל מעשה רקח והפרי חדש בדעת הרמב״ם. המגיד משנה מבאר שכוונת הרמב״ם היא כי מי שאכל מצה לבסוף ונרדם סילק סעודתו, ואינו רשאי אחר כך לאכול דברים אחרים ולחזור ולאכול לבסוף מצה. בעל הפרי חדש מדייק מלשון המגיד משנה, שאם אחרי שניעור רוצה לאכול רק מצה הרשות בידו, והשינה אינה הפסק לענין זה, אך הוא מעיר שפשטות הלשון שאינו חוזר ואוכל מוכיחה שאינו רשאי לאכול אפילו מצה.

מרן המחבר בשו״ע כותב כלשון הרמב״ם, ובעל הלבוש (תעח, ב) מביא בדעה ראשונה את שיטת הרשב״ם והסוברים כמותו שרבי יוסי חולק על הדין של הרישא ומחמיר, ובשם יש אומרים מביא את דעת הרמב״ם והמחבר. בעל חק יעקב (סק״ג) כותב שהעיקר הוא כדעת הרשב״ם, ולהחמיר. אך בעל שלחן ערוך הרב (סעיף ד) ובעל ערוך השלחן (סעיף ב) פוסקים כמחבר. בעל המשנה ברורה, בבאור הלכה בד״ה נתנמנמו, מבאר את הכרעתם בכך שכיון שרבים מהראשונים סוברים שדין הפסק שינה אינו נוהג בזמן הזה לגבי מצה, לכן דיינו שנחמיר כמחבר, ואין לחוש לדעת החק יעקב המחמיר עוד יותר.

הרמ״א בהגהתו כותב כדעת הרשב״ם והטור ששינה היא הפסק בסעודה רק אחרי אכילת אפיקומן, אבל קודם אכילת אפיקומן אין היא הפסק. הפרי חדש כותב שלפי זה גם המחבר הכותב את הדין על הישן בתוך הסעודה כוונתו לזמן אכילת אפיקומן. כך פוסקים גם בעל שלחן ערוך הרב (סעיף ב), בעל ערוך השלחן ובעל חזון עובדיה (חלק ב עמ׳ קעט).

בעל הפרי חדש בהסתמכו על דברי המגיד משנה המובאים לעיל בביאור הרמב״ם כותב שמסתבר שמי שנרדם ועדיין לא אכל כזית אפיקומן, חוזר ואוכל כזית אפיקומן. אמנם מפשטות לשון הרמב״ם והמחבר, נראה כי הנרדם באכילת אפיקומן, אף אם עדיין לא אכל כזית, אינו חוזר ואוכל, וכך כותב במפורש בעל שלחן ערוך הרב.

דף קכ: **משנה. הפסח אחר חצות – מטמא את הידים, הפגול והנותר מטמאין את הידים.**

גמרא. הפסח אחר חצות מטמא את הידים וכו׳. אלמא מחצות הוה ליה נותר. מאן תנא? אמר רב יוסף רבי אלעזר בן עזריה הוא, דתניא: ואכלו את הבשר בלילה הזה, רב אלעזר בן עזריה אומר: נאמר כאן ׳בלילה הזה׳, ונאמר להלן ׳ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה׳, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. אמר לו רבי עקיבא: והלא נאמר חפזון עד שעת חפזון?... אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו.

סוף זמן אכילת הפסח והמצה

א. מתי נעשה הפסח נותר לרבי אלעזר בן עזריה? במשנה שנינו שהפסח מטמא את הידים אחר חצות, ובגמרא מדייקים שהפסח אחר חצות נעשה נותר, כדברי רבי אלעזר בן עזריה. אך לדעת רבי עקיבא שהפסח נאכל מהתורה עד עלות השחר, אין הפסח נעשה נותר מחצות ואינו מטמא ידים.

בפשטות עולה מסוגייתנו שלרבי אלעזר בן עזריה יש לפסח אחר חצות כל דיני הנותר מדאורייתא, ולכן מטמא את הידים, וכך מבאר המרדכי (דף לח, ד בדפי הרי״ף). אך במסכת ברכות (ט, א) מסביר רש״י (בד״ה שם תזבח) בדעת רבי אליעזר שרק בבוקר נעשה הפסח נותר, אף על פי שנאכל רק עד חצות מהתורה. לפי זה יוצא שדין נותר אינו תלוי בדין סוף זמן אכילת הפסח, וכך כותב בעל השיטה לר״א אלשבילי (ברכות, שם). כאמור, מסוגייתנו משמע שלדעת רבי אלעזר בן עזריה הפסח נחשב לאחר חצות כנותר גמור ומטמא את הידים. בעל קרן אורה לזבחים (נו, א) מסביר שלדעת רש״י אכן גם לרבי אלעזר בן עזריה, אין הפסח נעשה נותר להתחייב כרת עד הבוקר, אך כיון שקיים איסור אכילה מהתורה מחצות, גזרו בו רבנן טומאת ידים. לפי דבריו יש לפרש את מה שכתוב ׳הפסח לאחר חצות מטמא את הידים, אלמא מחצות הוה ליה נותר׳, שאין הכוונה לנותר על כל דיניו, אלא כיון שאסור באכילה מהתורה נתנו לו דין נותר גמור מדרבנן.

ב. ההלכה במחלוקת התנאים. התוספות, במגילה (כא, א בד״ה לאתויי), ובזבחים (דף נז, ב בד״ה ואב״א) פוסקים שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה ויש להיזהר לאכול מצה לפני חצות. לדעתם ישנן שלוש משניות הסותמות כמותו, משנתנו בפסחים, המשנה בתחילת ברכות כמבואר שם (ט, א) (ברם רבינו שמחה המובא בהגהות מימוניות, חמץ ומצה ח, ט, גורס אחרת בסוגיה שם ולדבריו המשנה בברכות כרבי עקיבא) והמשנה בזבחים (נו, ב) על פי סוגית הגמרא שם. התוספות במגילה והסמ״ג (עשין מ) מוסיפים שמכח שלש משניות אלו יש לפסוק כרבי אלעזר בן עזריה, אף שכנגדן יש סתם משנה במגילה (כ, ב) שבסוגיה שם הועמדה כרבי עקיבא.

הרשב״א בברכות, בעל ההשלמה והר״ן בסוגייתנו (כז, ב בדפי הרי״ף, ד״ה גרסינן) מקשים ממסכת יבמות (קא, ב) שם למדנו: ׳מה לי חדא סתמא, מה לי תרי סתמי׳ - כלומר אם יש כמה משניות הסותמות כשתי דעות חלוקות, אין להכריע להלכה כדעה אשר יותר משניות סותמות כמותה. בעל האור זרוע (הלכות פסחים, רלא) מפרש שיש לפסוק כרבי אלעזר בן עזריה, לא משום ריבוי המשניות הסותמות כמותו, אלא משום שהמשנה בזבחים עוסקת בזמני אכילת קדשים, והמשנה בסוגייתנו עוסקת בהלכות הפסח ויש ללמוד מהן את עיקר הדין. בעל אור זרוע מביא ראיה להסברו ממסכת סנהדרין (לד, ב) בה הסוגיה מסתפקת כאיזה סתם משנה לפסוק, ופושטת לפסוק כאחת מהן, משום שכתובה ׳גבי הילכתא דדינא׳. האור זרוע מוסיף שמשום כך יש לפסוק כרבי אלעזר בן עזריה, אף כנגד הכלל שהלכה כרבי עקיבא, ואף שרבי יהושע שהלכה כמותו סובר במסכת ברכות כרבי עקיבא.

כדברי רבי אלעזר בן עזריה פוסקים גם רבינו חננאל, הראב״ן, הראבי״ה (עמ׳ 168), המרדכי (לח, ד בדפי הרי״ף), הריא״ז בפסקיו (ג, כ), הר״י מקורביל (מובא בארחות חיים הלכות ליל פסח ל), ר׳ יצחק מובא בכל בו (הל׳ פסח יג, ד), רבינו ירוחם (נתיב ד, חלק ה, דף מג, ד) והרשב״ץ (יבין שמועה דף לו, ד).

יש מהראשונים שאינם מכריעים כמי ההלכה במחלוקת, אבל נוטים להחמיר הלכה למעשה כרבי אלעזר בן עזריה. אלו הם בעל היראים (סי׳ צ, עמ׳ 64), הרשב״א בחידושיו לברכות, הרא״ש כאן ובברכות והר״ן (כאן ובמגילה ז, א בדפי הרי״ף, בד״ה זה הכלל).

בעל המאורות, הארחות חיים ובעל ספר כל בו פוסקים כרבי עקיבא, אך כיון שיש ראשונים הפוסקים כרבי אלעזר בן עזריה הם כותבים שהמחמיר לאכול מצה עד חצות תבוא עליו ברכה.

מאידך גיסא כותב הרי״ץ גיאת (דף צז) שיש לפסוק כרבי עקיבא משום שסתם משנה במגילה המסיעתו מכרעת יותר, שהרי כתובה גבי הלכות פסוקות, כדברי הגמרא בבבא קמא (קב, א) הפוסקת בדין חזרה של פועל כמשנה אחת משום שכתובה גבי הלכות פסוקות, וכך גם במשנה במגילה מנויות הלכות רבות שאינן קשורות להלכות מגילה. אמנם הרא״ש בברכות דוחה ראיה זו וכותב שאין לדמות את המשנה במגילה למסכת בבא קמא, משום שההלכות הכתובות במשנה במגילה זמנן כל הלילה, ולכן נכתבו יחד ולא כדי לפסוק הלכה כמותן. מה שאין כן במסכת בבא קמא, שם אין שום קשר בין ההלכות, אלא בזה בלבד שההלכה כמותן. הר״ן בסוגייתנו מביא ראיה נוספת לפסוק כרבי עקיבא מדברי רבא האומר ׳אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו׳, משמע, שאומר הוא את הדין רק לדעת רבי אלעזר בן עזריה ואין הלכה כמותו. כך כותבים גם רבינו שמחה (מובאים דבריו בהגהות מימוניות, חמץ ומצה ח אות י), בעל העיטור (הל׳ מצה ומרור, קלה, א), הר״י מקורביל (מובאים דבריו באור זרוע) ורבינו מנוח (חמץ ומצה ו, א). בעל האור זרוע דוחה ראיה זו וכותב ששנינו במסכת בבא קמא (ק, א) שרבי אלעזר אמר דין בשם רבי מאיר ומכל מקום הוא סובר כמותו, אם כן הוא הדין בסוגייתנו שרבא אומר את הדברים לדעת רבי אלעזר בן עזריה וסובר כמותו.

הסוברים כרבי עקיבא מוסיפים טעם על פי הכלל שהלכה כרבי עקיבא מחבירו. עוד ראיה מכללי הפסיקה במחלוקות תנאים מובאת בתוספות ר״י החסיד לברכות, מהמובא שם שרבי יהושע סובר כרבי עקיבא ורבי אלעזר כרבי אלעזר בן עזריה, וידוע שהלכה כרבי יהושע במחלוקתו עם רבי אליעזר.

כרבי עקיבא פוסקים גם בעל הלכות גדולות ברכות ומהרי״ל (עמ׳ 16), וכך מוכיחים גם בעל שלטי הגבורים (כז, ב אות ב) והפרי חדש (תעז, א) בדעת הרי״ף, ממה שאינו מביא את דינו של רבא אליבא דרבי אלעזר בן עזריה.

ג. דין אחר חצות לרבי עקיבא. הרשב״ם, בד״ה ר״א בן עזריה, כותב שגם לדעת רבי עקיבא אסור לאכול את הפסח מדרבנן אחר חצות כדין שאר קדשים שעשו בהם הרחקה. כן דעת רש״י לעיל, דף צג, ב (ד״ה בשעת), התוספות בסוגייתנו, ארחות חיים, ספר כל בו, המאירי והמרדכי.

בעל האור זרוע מוכיח כן ממסכת זבחים שם מנסים להעמיד את המשנה שהפסח נאכל עד חצות כרבי עקיבא, ומדרבנן. התוספות בסוגייתנו כותבים שלדעת רבי עקיבא, אם בדיעבד לא אכל קודם חצות, לא נפסל ואוכלו אחרי חצות. הם משוים את הדין של אכילת פסחים לדין קריאת שמע, וממסכת ברכות משמע שחכמים אומרים שקריאת שמע עד חצות לכתחילה. אבל בדיעבד מודים גם חכמים שאם לא קרא קריאת שמע עד חצות מותר לו לקרוא עד עלות השחר.

אמנם, מדברי הרשב״ם והמרדכי הכותבים שלרבי עקיבא הפסח נפסל אחר חצות לאכילה מדרבנן והוי נותר, מדייק בעל עינים למשפט (ברכות ט, א ציון ב) שלדעתם, אם לא אכל עד חצות אין לאוכלו אחרי חצות שהרי נותר מדרבנן. כך כותב גם בעל המנחת חינוך (מצוה ו דף יג, ב) מדעתו, ומבאר שחכמים עקרו כמה פעמים מצות עשה בשב ואל תעשה מפני סייג.

בניגוד לשיטה זו כותב בעל הלכות גדולות ׳ואכילת פסחים מצוותן עד שיעלה עמוד השחר, וכך מוכיח הרשב״א בחידושיו לברכות, מהסוגיה שם המעמידה את הברייתא כרבי עקיבא, ובברייתא שנינו שזמן אכילת פסחים עד עמוד השחר ומשמע שהוא דין לכתחילה, שהרי אינה אומרת שחכמים עשו הרחקה. אמנם הרשב״א מקשה על כך ממסכת זבחים, שם מנסים להעמיד את המשנה כרבי עקיבא ושם למדנו שהפסח נאכל עד חצות, מוכח שגם לרבי עקיבא הפסח נאכל מדרבנן עד חצות. הרשב״א מתרץ שדברי הסוגיה בזבחים אינם למסקנה, שהרי נדחתה שם האפשרות להעמיד את המשנה כרבי עקיבא. לכן העיקר כמו שמשמע בברייתא בברכות ממנה עולה שלדעת רבי עקיבא מותר לאכול לכתחילה עד עמוד השחר.

ד. סוף זמן אכילת מצה לדעת רבי עקיבא. לפי הפוסקים כרבי אלעזר בן עזריה שהפסח נאכל עד חצות מהתורה, פשוט שהוא הדין במצה וכדברי רבא. כמו כן לפי הפוסקים בדעת רבי עקיבא שהפסח נאכל עד הבוקר, פשוט שהוא הדין של אכילת מצה. אך לפי הראשונים הסוברים שרבי עקיבא מודה שמדרבנן הפסח נאכל עד חצות, יש לברר מהו הדין של אכילת מצה.

בעל האור זרוע כותב שאין טעם לגזור גזירה זו לגבי מצה ולכן מצות אכילתה היא עד עלות השחר. כך כותבים גם תוספות ר״י החסיד בברכות והמאירי, וכך מובא בספר ארחות חיים ובספר כל בו בשם החכם הגדול ר׳ שמואל שקלי.

הרי״ץ גיאת, בעל המאורות, בעל ההשלמה ורבינו ירוחם, כותבים שלדעת רבי עקיבא מותר לאכול את המצה עד הבוקר, וכן משמע מדברי בעל היראים והר״ן, אך לא מבוארת דעתם האם לגבי פסח רבי עקיבא מחמיר מדרבנן לאכלו רק עד חצות.

מאידך גיסא, המהרי״ל כותב שלדעת רבי עקיבא גם במצה חלה הגזירה, ולכתחילה צריך לאוכלה עד חצות, ורק בדיעבד אפשר עד שיעלה עמוד השחר, וכך כותב בעל הגהות מימוניות (ו, ח).

ה. שיטת ההלכה. הרמב״ם פוסק כרבי עקיבא, שקרבן פסח נאכל מהתורה עד עלות השחר ומדרבנן עד חצות. בעל בית הלוי (שו״ת חלק א, לד, אות ג) מדייק מלשונו שגם בדיעבד אסור לו לאכול אחר חצות משום גזירת חכמים, וכך כותב גם הנצי״ב (זבחים נז, ב) בדעת הרמב״ם. ברם בעל מעשה רקח (קרבן פסח ח, יד) סובר שלדעת הרמב״ם אם לא אכל עד חצות יאכל בדיעבד גם אחר כך. לדעתו, הרמב״ם מדגיש שאיסור האכילה עד חצות הוא סייג להרחיק מהעבירה ומהתורה זמנו עד הבוקר, כד ללמדנו שבדיעבד ינהג כדין תורה, וכך כותב גם בעל ערוך השלחן העתיד (קצב, יח).

לגבי אכילת מצה כותב הרמב״ם שמצוותה כל הלילה ואינו מזכיר שצריך לכתחילה לאוכלה עד חצות, משמע שגם לכתחילה ניתן לאוכלה עד עלות השחר. רבינו מנוח בפירושו לרמב״ם מבאר, שבמצה אין טעם לגזור כשם שגזרו בפסח, משום שבאכילת פסח יש חשש שאם יעבור זמנו ויאכל לאחריו יתחייב כרת, מה שאין כן במצה.

בעל הפרי חדש כותב לדעת הרמב״ם, שיש לאכול מצה קודם חצות מדרבנן, ולדעתו כך יש לומר מהשוואת דין מצה לקרבן פסח, שהרי לגבי קרבן פסח כותב הרמב״ם במפורש שצריך מדרבנן לאוכלו קודם חצות.

הטור כותב: ׳ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות׳, והבית יוסף מעיר שהטור מסופק כמי ההלכה, וכיון שאפשר שגם רבי עקיבא מודה שיש לעשות מדרבנן הרחקה ולאכול את המצה עד חצות לכן פוסק שיעשה כן. מוסיף עליו בעל שלטי הגבורים (כז, ב אות ב) וכותב שהטור פוסק כרבי אלעזר בן עזריה.

המחבר בשו״ע כותב כלשון הטור, ובעל באר הגולה (אות ג) מציין שהמחבר פוסק כך, כיוון שסובר שיש להחמיר ולחוש לדעת רבי אלעזר בן עזריה, וכדברי הרא״ש. אמנם מביאור הגר״א נראה שמבין הוא שהמחבר בשו״ע פוסק כרבי עקיבא, אלא שסובר שגם לרבי עקיבא גזרו חכמים גם במצה שלא לאוכלה לאחר חצות.

בעל דגול מרבבה (תעז, א), בעל הפרי מגדים (משבצות זהב תעז, א) ובעל משנה ברורה (תעז, א) כותבים שמי שלא אכל עד חצות יאכל מצה לאחר חצות, אך ללא ברכה, שיש לחוש לפוסקים כרבי אלעזר בן עזריה בדין ברכה.

דף קכא.

משנה. בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר: לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו.

גמרא. כשתמצא לומר, לדברי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה, ולא שפיכה בכלל זריקה. לדברי רבי עקיבא, לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה.

ברכת הזבח וברכת הפסח

א. ביאור מחלוקת התנאים. הר״י מלוניל מפרש שכוונת הדברים בסוגיה שבירך על הזבח היינו שאכל את החגיגה וברך עליה ברכתה הראויה לה, ולא פטר בברכה זו את קרבן פסח הנאכל אחריו. אבל אם ברך על הפסח את ברכתו הראויה לו, נחלקו התנאים במשנה אם כשיאכל את הזבח צריך לחזור ולברך עליו. בדרך זו מפרשים גם בעל האור זרוע (הלכות ק״ש, כה), הארחות חיים (ליל פסח, כה), הכל בו (הלכות פסח יג, ג), המאירי ומהר״ם חלאווה (קיט, ב).

על פירוש זה קשה מהמשנה לעיל (קיט, ב) בה שנינו שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן שאסור לאכול אחר הפסח כלום, וכן למדנו לעיל (ע, א) שהחגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיאכל את הפסח על השובע, ואם כן איך יתכן שהפסח נאכל לפני הזבח, שעל זה דנים אם ברכת הפסח פוטרת את הזבח.

בעל אור זרוע מישב על פי שיטתו, שבכל ברכות המצות אם לא בירך לפני עשית המצוה, אפשר לברך אחר עשיתה, והדיון בסוגייתנו הוא על מי ששכח לברך על הזבח לפני אכילתו שמברך עליו אחר אכילתו, ונחלקו במשנה אם ברכת הפסח הנאמרת על הפסח הנאכל אחרי הזבח, פוטרת את הזבח, או שצריך לחזור ולברך ברכת הזבח.

שיטת הרמב״ם ושאר הראשונים היא שאין לברך ברכת המצות אחר עשיתן, ולדעתם חוזרת הקושיה בהבנת המשנה.

הר״י מלוניל כותב שמדובר כאן בכגון שברך על הפסח תחילה והשאיר ממנו לאכול אחרי הזבח. נראה שכוונתו היא כפי שמבאר בעל הצל״ח על פי שיטת הרמב״ם (ח, ז) שדין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, הוא שאחרי כזית אחרון של פסח אסור לאכול כלום, אך אין הכרח לאכול את כל הפסח בסוף הסעודה. אמנם שיטת הרמב״ם (שם) היא שגם בתחילת הסעודה אוכלים קודם מבשר החגיגה ואחר כך מהפסח, אך זה רק מצד הדין של תדיר ושאינו תדיר, שתדיר קודם, ואין זה לעיכובא. בענין זה נאמר שאם בתחילת הסעודה הקדים ואכל מהפסח נחלקו במשנתנו האם ברכת הפסח פוטרת את של זבח.

הנצי״ב (העמק שאלה, קנד, עמ׳ רמ) כותב באותו ענין כי אף שהסדר הרגיל הוא שהחגיגה קודמת לפסח גם בתחילת הסעודה, מכל מקום אם היתה חבורה שלא היה להם חגיגה בתחילה, ואחר כך הביאו לפניהם בשר חגיגה, בזה נחלקו האם ברכת הפסח פוטרת את של הזבח.

בעל ארחות חיים, הכל בו ומהר״ם חלאווה, לומדים ממשנתנו שסדר האכילה בליל פסח הוא, שבתחילת הסעודה אוכלים מבשר הפסח ולאחריו מבשר החגיגה, ובסוף הסעודה חוזרים ואוכלים אפיקומן מהפסח. אלא שלשיטתם קשה לאידך גיסא, למה נתכוונו שאם ברך ברכת הזבח לא פטר את של פסח, והרי הפסח נאכל בתחילה, ושמא אם יש חבורה גדולה שלכל אחד ניתן רק כזית מבשר הפסח אז קודמת אכילת הזבח לאכילת הפסח.

רבינו מנוח, מבאר אחרת את משנתנו, ולדעתו כוונת המשנה היא שהקדים ואכל את הזבח, אלא שטעה ובירך עליו ברכת הפסח, ובזה נחלקו אם יצא בדיעבד. אך בטעה וברך על הפסח ברכת הזבח, לדעת כולם לא יצא.

מהר״ם חלאווה חולק על פרוש זה, כי כיצד יתכן שתהא דעה שאם ברך על הזבח לאכול את הפסח יצא, הרי אינו אוכל פסח, ואכן החת״ם סופר (יו״ד, רמט בד״ה וראיתי) כותב בפשטות שמי שאכל את הזבח ובירך עליו בטעות ברכת הפסח, ודאי שלא יצא ידי חובה.

ב. שיטת ההלכה. המאירי והרמב״ם פוסקים כרבי עקיבא שברכת הפסח אינה פוטרת את הזבח, ולפי זה פוסק המאירי שקרבנות שמתן דמיהם הוא בזריקה אינם ניתנים בשפיכה, וכל שכן אלו שדינם בשפיכה שאינם ניתנים בזריקה. פסק זה הוא כפשטות הסוגיה המקשרת את מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, בשאלה האם זריקה בכלל שפיכה, וכמו שלמדנו במסכת זבחים (לז, א) שלפי רבי עקיבא אין זריקה בכלל שפיכה, ולא שפיכה בכלל זריקה.

הלחם משנה מקשה על הרמב״ם שלעומת מה שפוסק הוא כאן כרבי עקיבא הרי בהלכות פסולי המוקדשין (ב, ב) פוסק הוא שזריקה בכלל שפיכה מהפסוק ׳ודם זבחיך ישפך׳, וזה לכאורה כרבי ישמעאל. הלחם משנה בהלכות הקרבנות (ה, יז) מתרץ שהרמב״ם פוסק כרבי עקיבא בסוגייתנו משום שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, אבל פוסק שזריקה בכלל שפיכה, שכן לעיל (פט, א) מובאת ברייתא בסתמא שזריקה בכלל שפיכה. אמנם גם רבי עקיבא מודה שזריקה בכלל שפיכה, ואף על פי כן אין ברכת הפסח פוטרת את של הזבח משום שלכתחילה הפסח בשפיכה והזבח בזריקה, ואין ראוי לפטור ברכה של זו בשל זו. כוונת סוגייתנו ׳לא זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה׳ היא שאין העבודות דומות לכתחילה, אמנם הסוגיה במסכת זבחים הסוברת כי לרבי עקיבא אין זריקה בכלל שפיכה, חולקת על סוגייתנו וסוברת שלדעת רבי עקיבא גם בדיעבד הניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה לא יצא. אך הרמב״ם פוסק כסוגייתנו משום שעל פיה דברי הברייתא שזריקה בכלל שפיכה חלים גם לדעת רבי עקיבא. בעל החזון איש (זבחים סימן טז, ו) כותב שסוגייתנו הסוברת שלרבי עקיבא אין זריקה בכלל שפיכה, נדחית, שכן לעיל (פח, א) מובא בפשטות שזריקה בכלל שפיכה ואין הסוגיה מציינת שרבי עקיבא חולק. מכאן שגם רבי עקיבא מודה שזריקה בכלל שפיכה. לדעתו, מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל במשנתנו מתפרשת בדרך אחרת, רבי ישמעאל סובר שהפסח עיקר והזבח טפל לו ולכן ברכה על העיקר פוטרת את הטפל. טעם זה בדברי רבי ישמעאל מובא בירושלמי (פסחים י, ז) ומביאו רש״י בזבחים בד״ה תרי תנאי. רבי עקיבא חולק וסובר שהפסח והזבח שתי מצוות נפרדות הם ואין כאן עיקר וטפל, ולכן אין ברכה של זו פוטרת את זו. יתכן שזו היא גם כוונת המאירי המביא בשם יש פוסקים, שזריקה בכלל שפיכה, ומבארים שאף שבסוגייתנו רבי עקיבא חולק וסובר שזריקה אינה בכלל שפיכה, ׳הם אומרים שסוגיא זו לא נשנית אלא דרך דיוק בעלמא׳.

רשימת פרסומי המכון

נכון לטבת תשפ"א

תלמוד בבלי עם הלכה ברורה ובירור הלכה:

מסכת ביצה	ירושלים תשל"א ד"צ ממהד' תש"א	מהדורה שניה ירושלים תשנ"ב מהדורה שלישית ירושלים תשע"ה
מסכת סוכה	ירושלים תשל"ד	מהדורה שניה ירושלים תשנ"ד מהדורה שלישית ירושלים תשס"ו מהדורה רביעית ירושלים תשע"ו
מסכת פסחים	שני כרכים, ירושלים תשל"ז-תשל"ט	מהדורה שניה בכרך אחד ירושלים תשמ"ז מהדורה שלישית ירושלים תשס"ה
מסכת מכות	ירושלים תשמ"א	מהדורה שניה ירושלים תשנ"ח מהדורה שלישית ירושלים תשס"ו מהדורה רביעית ירושלים תשע"ז
מסכת סנהדרין	ירושלים תשמ"ה	מהדורה שניה ירושלים תשנ"ה מהדורה שלישית ירושלים תשע"ב
מסכת קידושין	ירושלים תשנ"א	מהדורה שניה ירושלים תשס"ח
מסכת בבא קמא	ירושלים תשנ"ב	מהדורה שניה ירושלים תשס"ט מהדורה שלישית ירושלים תשע"ט
מסכת גיטין	ירושלים תשנ"ג	מהדורה שניה ירושלים תש"ע
מסכת מגילה	ירושלים תשנ"ה	
מסכת בבא בתרא	ירושלים תשנ"ו	(בירור הלכה על שלשה פרקים)
מסכת תענית	ירושלים תשנ"ח	מהדורה שניה ירושלים תשע"ח
מסכת ברכות	ירושלים תשנ"ט	
מסכת שביעית	ירושלים תש"ס	מהדורה שניה ירושלים תשס"ז מהדורה שלישית ירושלים תשע"ה
מסכת בבא מציעא	ירושלים תש"ס	מהדורה שניה ירושלים תשס"ח
מסכת שבת	שני כרכים ירושלים תשס"ב	מהדורה שניה בכרך אחד ירושלים תשס"ח מהדורה שלישית בכרך אחד ירושלים תשע"ו
מסכת ראש השנה	ירושלים תשס"ג	מהדורה שניה ירושלים תשס"ז
מסכת שבועות	ירושלים תשס"ד	
מסכת מועד קטן	ירושלים תשס"ה	
מסכת חגיגה	ירושלים תשס"ה	
מסכת כתובות	ירושלים תשס"ז	מהדורה שניה ירושלים תשע"ו
מסכת סוטה	ירושלים תשס"ח	מהדורה שניה ירושלים תש"פ
מסכת עבודה זרה	ירושלים תשס"ט	מהדורה שניה ירושלים תשע"ט
מסכת נדרים	ירושלים תשע"א	מהדורה שניה ירושלים תש"פ
מסכת יומא	ירושלים תשע"ב	
מסכת הוריות, עדיות, אבות	ירושלים תשע"ג	
מסכת יבמות	ירושלים תשע"ד	
מסכת חולין - חלק ראשון	ירושלים תשע"ח	
מסכת חולין - חלק שני	ירושלים תשע"ט	

מאגר תורני ממוחשב של "הלכה ברורה ובירור הלכה" על עשרים ושתיים מסכתות

ספרים אחרים:

מפתח לפירושים על משנה תורה לרמב"ם	ירושלים תשנ"ב	מהדורה שניה בשני כרכים ירושלים תשנ"ה מהדורה מעודכנת באתר המכון

חוברות עזר להוראה על פי שיטת "הלכה ברורה ובירור הלכה" למסכתות סנהדרין, בבא בתרא, סוכה, בבא קמא ובבא מציעא
פרקי הדרכה בלימוד הגמרא ע"פ שיטת מרן הרב זצ"ל