#**ערבי פסחים**= סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך (פסחים צט:). פירשו בגמרא (שם קז:) דילמא אתי לאכול מצה אכילה גסה, דאכילה גסה לא שמה אכילה, כדאמרינן בפרק בתרא דיומא (פ:) האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור, דאכילה גסה לאו אכילה היא. והקשו בתוספות (פסחים קז:) מהא דאמרינן בנזיר (כג.) מאי דכתיב (הושע יד, י) "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם", משל לשני בני אדם שאכלו את הפסח, אחד אכלו לשם מצוה, עליו נאמר "וצדיקים ילכו בם", ואחד אכלו לשם אכילה גסה, עליו נאמר "ופושעים יכשלו בם". ופריך, נהי דלא עביד מצוה מן המובחר, רשע קרית ליה. ותירץ רבינו תם, דתרי אכילות גסות הם; אכילה דקץ נפשו לאכול, ועל אותה אכילה פטור ביום הכפורים. ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול, אבל יש בה טעם, ועל אכילה גסה זאת אינו פטור, עד כאן.

#**ואף על גב**= שאין אני כדאי לדקדק על דברי התוספות שהם בשם רבינו תם, מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים. דלפי זה קשה, דמאי מקשה בנזיר "נהי דלא עביד מצוה מן המובחר וכו'", ולמה לא מוקי דאיירי בכהאי גוונא שאכלו אכילה גסה לגמרי, שקץ נפשו לאכול. ועל כרחך צריך לומר דלא קץ לאכול\*, דאם כן היה קשה "אנן חדא דרך קאמרינן שצדיק הולך ופושע נכשל וכאן שני דרכים", כדמקשה התם גם כן. אם כן הכי נמי איך אפשר לפרש שאכל לשם אכילה שאינו מתאוה לאכול, דאם כן קשה שהרי זה שני דרכים הם, שהצדיק אכלו בדין, ופושע לאו בדין, וזהו\* שני דרכים. ואין לומר כלל שדין אכילת פסח שהוא שבע הרבה עד שאינו מתאוה לאכול, שאם כן לא היה מקיים מצוה מן המובחר, שיאכל הפסח והוא לא יתאוה לאכלו, רק שיש בו טעם.

#**ועוד תירצו**= התוספות (פסחים קז:), 'רשע קרית ליה' [בתמיה], כלומר הרי אכילת פסחים לא מעכבת, וכיון שקיים מצות פסח, אף על גב דלא קיים מצות אכילת פסחים, לא נקרא "רשע" אם לא קיים האחרת. וגם על זה יש לדקדק, דזה אין טעם לו, דסוף סוף במצוה השניה רשע הוא.

#**אבל הפירוש**= הנראה בזה, כי "אכלו לשם אכילה גסה" (נזיר כג.) ודאי אינה אכילה גסה הוא\*. וכך פירושו; משל לשני בני אדם שאכלו הפסח על השובע, אחד אכלו לשם מצוה, ואחד אכלו לשם אכילה גסה. לא קאמר "שאוכל אכילה גסה" ממש, רק "אכלו לשם אכילה גסה", שהוא זולל בשר אוכל אכילה גסה, שהוא רעבתן, ואוכל הפסח לשם רעבתנות שלו, ולא עשה המצוה מן המובחר מי שאוכל לשם אכילה גסה. ולא קאמר "שאוכל הפסח להנאתו", דזה מגונה טפי, שהוא רעבתן, אבל הנאה כדרך בני אדם לא נקרא זה פושע כלל. ומקשה, כיון דסוף סוף היה מקיים מצות פסח, "רשע קרית ליה וכו'". וכך מוכח בדברי רש"י ז"ל בנזיר בפרק מי שאמר (נזיר כג.). ולא מצי לאוקמה באכילה גסה גמורה, דאם כן יקשה דהוי זה שני דרכים, שהרי הצדיק אינו אוכלו כך, ואם כן שני דרכים הם.

#**ובגמרא**= (פסחים קז.), איבעיא להו, סמוך למנחה גדולה תנן, או סמוך למנחה קטנה תנן. ופשיט סמוך למנחה קטנה תנן. ומנחה קטנה מן ט' שעות ומחצה, וסמוך למנחה הוא מט' שעות ולמעלה. וטעם חצי שעה שהוסיפו, מפני כי מדינא מנחה גדולה מיד אחר חצות, ומנחה קטנה אחר שעבר חצי חציו האחרון של יום, והוא מט' שעות ולמעלה. אלא כדי שיהיה ניכר בהיכר גמור שנטו צללי ערב, אמרו (ברכות כו:) מנחה גדולה מזמן שש ומחצה. ומנחה קטנה כדי שיהיה ניכר עריבות היום, והוא מן ט' ומחצה. והיינו לחומרא, כדתנן (פסחים נח.) "תמיד נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה", אבל לקולא לא אמרינן כך. ולפיכך לא יאכל אדם מט' שעות ולמעלה, והיינו סמוך למנחה קטנה חצי שעה, כאשר הגיעה שעה ט' נתנו דין מנחה קטנה, ולא יאכל.

#**וענין שתיית יין**= בערב פסח, קאמר בגמרא (פסחים קז:) רבא שתא חמרא כל מעלי יומא דפסחא, כדי דניגרר לבא וניכל מצה טפי. ובפרק כיצד מברכין (ברכות לה:) פריך, וחמרא סעיד, והא רבא שתא חמרא כל מעלי יומא דפסחא. ומשני, פורתא מסעד סעיד, טובא מגרר גריר. ובתוספות (ברכות שם) [כתבו] מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה. ואם רוצה לשתות, ישתה יין הרבה, דטובא מגרר, עד כאן. ואין דעת בעל הטור כן, שפסק (באו"ח) סימן תעא (סעיף א) שיוכל לשתות, הן רב הן מעט. ומורנו הרב רבי יוסף קארו ז"ל (בבית יוסף שם) מן המתמיהים על הטור, דהא התוספות הוכיחו מן הגמרא דיין מועט אסור לשתות.

#**ואני אומר**= כי בעל הטור מפרש בגמרא פירוש נכון. שהוא מפרש\* "יין טובא מגרר גריר, פורתא מסעד סעיד", כלומר שהיין, אף על גב שהוא סועד הלב, מביא לו גרוי לאכול. ודבר זה הוא ביין, סועד את האדם, שמפרנסו ואינו רעב לאכול, וזהו נקרא "סעיד", מכל מקום גורר לו תאות המאכל. כי חלוק יש מי שהוא אוכל לתאות האכילה, או מי שהוא אוכל מחמת רעבון; כי האוכל מחמת רעבון, אוכל אכילות שאינם טובים כדי להשביע נפשו ולפרנסו. ומי שהוא אוכל מחמת תאוה, מתאוה דברים טובים. ולפיכך אמר "יין טובא מגרר גריר, פורתא הוא סועד הלב", כלומר הרבה מביא האדם לידי תאות המאכל, ומעט הוא משביע. והא דלא קאמר בגמרא שהוא גורר טובא וסועד גם כן טובא, דאם היה סועד טובא, היה יוצא שכרו בהפסדו, דודאי האדם כל כך אוכל מחמת רעבון כמו שהוא אוכל מחמת גרר. ולפיכך אילו היה סועד כמו שהוא מגרר האכילה, למה שתה יין כדי דניכול טפי, הרי היין סועד כמו שהוא גורר אותו לאכילה. ולפיכך צריך לומר כי מה שהוא סועד אותו הוא פורתא, ומה שהוא גורר אותו הוא הרבה. לפיכך היה רבא שותה יין, אף על גב דהוא סועד אותו מעט, לא היה חש לו, אחר שהוא גורר את תאות מאכל הרבה. כך הוא פירוש הטור.

#**והוא פירוש**= ראוי לסמוך על הטור, כי הסוגיא דגמרא סועד אותו, דקאמר שם (פסחים קז:), אמר רבא, מנא אמינא לה, דתניא בין ראשון לשני ישתה, ואי אמרת מסעד סעיד וכו'. ולפירוש התוספות, כיון דיין מעט סועד, אכתי קשה למה ישתה בין ראשון לשני, דאין נראה שיהיו שנים או שלשה רביעית יין נקרא טובא. ועוד, דקאמר (ברכות לה:) וחמרא מסעיד סעד כלל, והכתיב (תהלים קד, טו) "ויין ישמח לבב אנוש". מדקאמר "וחמרא סעיד וכו'", משמע שבא להוכיח מן הכתוב דאפילו פורתא לא סעיד, ואיך הוכיח מן המקרא דבר זה, שהרי אפשר לומר דאיירי בחמרא טובא, דלא סעיד לפירוש התוספות. אבל לפירוש אשר אמרנו אתי שפיר, דכל יין בעולם הוא סועד קצת, ומקשה וחמרא מי סועד קצת, והכתיב "ויין ישמח לבב אנוש", אבל לא סעיד. וזה הפירוש הוא נכון לפי סוגיית הגמרא בלי קושיא.

#**ומדברי הרמב"ם**= (הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב) "אבל הוא אוכל מעט פירות או ירקות, ולא ימלא כריסו מהם", עד כאן. ונראה שפירש הרמב"ם כך, מדאמר רבי יוסי (פסחים קז:) "אבל מטבל הוא במיני תרגימא", ולא קאמר 'אבל אוכל מיני תרגימא', משמע דרך טיבול דוקא, כדרך בני אדם שמטבילין קודם הסעודה, כדי שיהיה ממשיך האכילה. וכן פירש הרשב"ם (שם ד"ה בירקא) דברים האלו: "כגון מיני תרגימא וירקות ממשיכין את הלב לאכול". ומשמע כדרך בני אדם העושים כדי שיהיה גורר האכילה, אבל לא ימלא כריסו מהם.

#**והא דאמרינן**= כאן שאסור לאכול משעה ט' (פסחים קז:), היינו שאסור לאכול מצה עשירה, אבל מצה גמורה אסורה מחצות, וכדאמרינן בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) האוכל מצה בי"ד כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו\*, עד כאן. והטעם הוא מפני שמן חצות נאסר בחמץ (פסחים ד:), ועדיין לא הגיע שעת מצות מצה עד הערב (שמות יב, יח), ודמיא לארוסה שנתארסה לאיש אחד, ועדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נשואין. לכך לא אמר היושב בסוכה בערב סוכות דהוה כבועל ארוסתו, דהתם שאני, שהרי אין שם ארוסה, דלא נאסר הבית מלישב שם. אבל בערב פסח דנאסר החמץ, ולא הגיע הזמן למצה, וזה הוי כבועל ארוסתו בבית חמיו. ואומר שם (ירושלמי שם) הבועל ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכות מרדות, והאוכל מצה בערב פסח מכין אותו מכות מרדות.

#**ודוקא**= מצה גמורה אסור לאכול אותה. פירוש, מצה שיוצא בה לערב. אבל מצה עשירה, שאין יוצא בה, אין איסור לאכול. ומט' שעות ולמעלה אסור מצה עשירה. וכך פירש הרא"ש (פסחים פ"י סימן א) והטור (או"ח ר"ס תעא). ועל פי דרכים אלו אנו לומדים שמי שאין לו מצה גמורה כלל, כי אם מצה עשירה, אין מצוה כלל לאכול אותה. שאם היה מצוה לאכול מצה עשירה כשאין מצה אחרת, היה אסור אפילו מצה עשירה לאכול, שהרי ראוי להיות יוצא בה כשאין מצה אחרת.

#**ויש לדקדק**= על זה, כיון דכתיב (שמות יב, יח) "בערב תאכלו מצות", ומצה עשירה מצה היא, שהרי כל המנחות באות מצה (מנחות נב:), והיו נלושות בשמן. ואם כן היכא שאין לו רק מצה עשירה, ולא יכול לקיים מצות (דברים טז, ג) "לחם עוני", למה לא יקיים מצות מצה לכל הפחות. ולפי זה אפילו מצה עשירה אסור לאכול. והא דקתני (פסחים צט:) "לא יאכל מט' שעות ולמעלה", היינו שלא ימלא כריסו משאר מיני תרגימא.

#**ותימה**=, שהביא (הרא"ש פסחים פ"י ה"א) ראיה מדקאמר בפרק ערבי פסחים (פסחים צט:) "לא יאכל מן המנחה ולמעלה", ומשמע דוקא סמוך למנחה הוא דאסור, אבל קודם לזה שרי. ומדקדק הרא"ש השתא במה איירי; אי בחמץ, הא אסור משעה ד'. ואי במצה, אסור לאכול בערב פסח. ואי במיני תרגימא, הא שרי כל היום\*. אלא במצה עשירה איירי, דאסור מן סמוך למנחה, וקודם לזה שרי, עד כאן דברי הרא"ש. ובודאי אין ראיה לדברי הרמב"ם, דלא שריא במיני תרגימא רק מעט, אבל לא ימלא כריסו מהם.

#**ואף**= לדברי הרא"ש דכל מיני תרגימא שרי אפילו אינו אוכל דרך טיבול, אפשר לאוקמה במצה המבושלת ופרוסה קיימת, וקיימא לן כרבי יוסי (ברכות לח:) שאין יוצא במבושל, דבעינן טעם מצה. אף על גב דלענין המוציא בודאי לחם הוא, ומברכין עליו "המוציא" היכא\* שהפרוסה קיימת ויש כאן תואר לחם (ברכות לז.), לענין מצה לא נקרא "מצה", כיון שאין בו טעם מצה שהוא מבושל. ושמא בהאי גוונא שרי בערב פסח, דלאו מצה הוא כלל. אבל מצה עשירה "מצה" היא.

#**ואם**= מיני תרגימא שרי לגמרי, אם כן למה הוצרך בגמרא (פסחים קז:) ד"מטבל במיני תרגימא", הוי ליה למימר דכל מידי דלאו פת שרי לאכול, משום דלא סעיד. אבל בודאי כל מידי אסור לאכול, ולא שרינן רק מאי דמביא תאות המאכל, דהיינו דבר מועט, כגון טבול במיני תרגימא. ועוד, דקאמר (שם) אחר זה "רבי יצחק מטבל בירקא", ושמע מינה דלא כל מידי דאכילה שרי, אלא כגון הטבול וכיוצא בזה, שהוא גורר תאות המאכל.

#**אמנם בודאי**= הא מילתא נראה פשוט, אם אין שום מים במצה, דבכהאי גוונא לאו משום מצה עשירה בלבד אינו יוצא בה, רק משום דלא בא לידי חימוץ. ובודאי במצה שאינה בא לידי חימוץ אינו יוצא בה כלל, אף בשעת הדחק, דהוי כמו אורז ודוחן, דלא הוי מצה כלל, וכהאי גוונא בודאי שרי. ורבינו תם שהיה מתיר, בודאי כהאי גוונא התיר. והא לא הוי טעמא משום מצה עשירה, שזה שייך במצה שיש בה מים ומי פירות ביחד, דזה בא לידי חמוץ, רק דהוי מצה עשירה. אבל אם נלושה במי פירות בלבד, דבר זה לא בא לידי חימוץ, ושרי לגמרי. והא דתנן (פסחים צט:) לא יאכל מן המנחה ולמעלה בערבי פסחים, הטעם משום חיובא\* דמצה, שלא יבא לאכול מצה אכילה גסה (פסחים קז:).

#**ופריך בגמרא**= (פסחים ק.) אהא דקאמר דאף רבי יוסי מודה בערב פסח שלא יאכל מן המנחה ולמעלה, ומקשה מהא דאמר רבי ירמיה אמר רבי אבוה אמר רבי יוחנן, אמר רבי יוסי בר חנינא, הלכה כרבי יהודה בערב פסח, [ו]הלכה כרבי יוסי בערבי שבתות. הלכה כרבי יהודה בערב פסח, מכלל דפליגי אף בערב פסח. ומתרץ, לא, מכלל דפליגי בהפסקה. וקאמר שם "לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי יוסי. ואמר רב יהודה אמר שמואל, אין הלכה לא כרבי יוסי, ולא כרבי יהודה, אלא פורס מפה ומקדש".

#**רב אלפס**= (פסחים יט: בדפי הרי"ף) לא הביא רק דברי שמואל, דפורס מפה ומקדש, ודחה דברי רבי יוחנן ורבי חנינא שפסקו הלכה כרבי יהודה בערב פסח, והלכה כרבי יוסי בערבי שבתות. ומפרש הר"ן (שם) והרמב"ן\* (מלחמות שם) טעם הדבר, דהלכה כשמואל משום דתניא כותיה, דתניא (פסחים ק:) ושוין שאין מביאין את השלחן, ואם הביא, פורס מפה ומקדש. והיינו כשמואל, דהא לרבי יהודה לא סגי בפורס מפה, רק צריך עקירת השלחן לגמרי. ולרבי יוסי לא צריך פריסת מפה, כיון דסובר דאין מפסיקין, אם כן לא צריך כלל\* פריסת מפה. ואם כן כשמואל אתיא. וסיפא דברייתא דקתני "אם הביא כו'", לא הדר ארישא דברייתא דקתני "ושוין וכו'" אליבא דרבי יהודה ורבי יוסי, אלא סיפא דקתני "ואם הביא" תנא קאמר לה, כך פירש הר"ן.

#**אבל קשיא לי**=, מנא לן לומר כך, דשמא אף רבי יהודה מודה דסגי בפריסת מפה. דהא דמצריך אליבא דרבי יהודה הפסקה לגמרי, היינו כשהוא אוכל כבר, ואם לא יפסיק בעקירת שלחן אין נראה שהסעודה באה לכבוד שבת, לכך צריך עקירת שלחן. אבל כאן שלא אכל קודם, סגי בפריסת מפה. אף על גב דרבי יוסי קסבר דאין מפסיקין, היינו משום שאכל כבר, לא הצריכו חכמים להפסיק במידי, אבל כשלא אכל לא סבר כך. דהא על כרחך צריך לומר אליבא דרבי יוסי כך, דהא אף על גב דסבר רבי יוסי אין מפסיקין, קאמר "ושוין שאין מביאין את השלחן עד שיקדש". ועל כרחך היינו טעמא משום דלכתחלה יש לו לקדש תחלה, ולא אמרו "אין מפסיקין" אלא אם כן כבר אכלו. והכי נמי מודה רבי יוסי שצריך פריסת מפה, כיון דלא אכלו תחלה.

#**ויש לפרש**= דרב אלפס סבירא ליה דטעמא דרבי יוסי דלא יקדש באמצע סעודה, ולא יפסיק בעקירת שלחן, רק יקדש כך באמצע סעודה, משום שאין נראה שהסעודה באה לכבוד שבת, כיון שלא הפסיק בעקירת שלחן. לכך סבר רבי יוסי שאוכל עד שתחשך, ומפסיק ומקדש. ואם יקדש בתוך הסעודה, לא היה ניכר שהסעודה באה לכבוד שבת. והשתא הוי שפיר סייעתא, דהא חזינן דפורס מפה ומקדש הוי שפיר היכר, שהרי אם הביא השלחן, פורס מפה ומקדש, ולא אמרינן דלא הוי היכר שהסעודה באה לכבוד שבת. ואם כן בתוך הסעודה נמי פריסת מפה הוי הכי שפיר.

#**ועוד נראה**= טעם רב אלפס שפסק כשמואל, דאי לאו דידע שמואל דחכמים פליגי, לא היה פוסק דלא כרבי יוסי ודלא כרבי יהודה. אבל ידע\* שמואל בקבלה דחכמים חולקים ואמרו דסגי בפריסת מפה ומקדש. והכי איתא בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) דחכמים חולקים על רבי יוסי ועל רבי יהודה, ולפיכך יש לפסוק כשמואל. ולפיכך דחה רב אלפס דברי רבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא. ואף לענין פסח סגי בפריסת מפה ומקדש, דאין לומר כלל דבפסח צריך עקירת שלחן לגמרי, דאין סברא לחלק, דכיון דפריסת מפה הוי סלוק סעודה, אם כן לגבי פסח נמי, דהא לא בעינן בפסח רק שיפסוק\* ויאכל מצה. ורשב"ם (פסחים ק.) פסק כשמואל בשאר ערבי שבתות, ובערב פסח צריך הפסקה בעקירת\* השלחן. ודברי תימה מאוד, דהא חומרא דפסח לא הוי רק משום אכילת מצה, ולהא מלתא סגי בפריסת מפה כמו בשאר ערבי שבתות, דלמה לא סגי בערב פסח גם כן. ודברי רב אלפס הם עיקר.

#**ודקדק הרא"ש**= (פסחים פ"י ס"ב) מהא דתנן (פסחים צט:) "לא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה עד שתחשך", דאשמועינן דגבי פסח אסור לאכול עד שתחשך. אף על גב דבשאר ערבי שבתות מותר להוסיף מחול על הקודש, ויש לאכול קודם הלילה (ברכות כז:), בערב פסח אסור, משום דאיתקש מצה לפסח (פסחים קכ.), ופסח נאכל בלילה (זבחים נו:), אף מצה נאכל בלילה, עד כאן.

#**וצריך עיון**=, דהא סעודת שבת צריך להיות בלילה, דצריך לאכול סעודה אחת בלילה, ואם כן איך יאכל ביום קודם הלילה. ולא דמי לקידוש, אף על גב דצריך לקדש בלילה, מצי לקדש ביום כשמוסיף מחול על הקודש, דהתם הקידוש מוכיח שהוא מוסיף על הלילה, ולכך יכול לקדש ביום, שהקידוש קאי על השבת. ואף על גב שמקדים הקידוש, לענין זה יכול להוסיף מחול על הקודש. אבל לאכול הסעודה שחייב לאכול בלילה, סוף סוף האכילה ביום. ויראה שלא סמכו לעשות סעודת שבת ביום רק בשביל שנמשכת עד הלילה, וכיון שנמשכת עד הלילה, הסעודה היא בשבת גם כן. ואף על גב דלא היתה התחלת סעודה בשבת, כיון שאכל אחר הקידוש, מוכח שפיר שהסעודה היא לכבוד שבת, רק מצות סעודה דצריכה שתהא אחת בלילה, סגי בהא מלתא שהסעודה נמשכת עד הלילה. ולפי זה אותם הממהרים עד שמפסיקים באכילה קודם קידוש היום לא יפה עושין.

#**"ואפילו**= עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" (פסחים צט:). פירוש, שמיסב במטה ושלחן כדרך בני חורין, זכר לחירות (רש"י ורשב"ם שם). ופירוש 'הסבה' מלשון ישיבה, כמו שתרגם (בראשית לז, כה) "וישבו לאכול" 'ואסתחרו', שהוא מלשון סבוב. וכן פירש רב האי גאון. ומפני שאמרו ז"ל (כתובות קיא.) כל ישיבה שאין בה סמיכה, עמידה טובה הימנה, ולפיכך צריך לסמוך, אבל לעולם הסבה מלשון ישיבה. ועוד, שלא היה נראה שיושב כדי לאכול אלא אם כן מסיב, כמו שדרך להסב לאכול על ידי סמיכה. ולכך נקט "עד שיסב", ולא אמר "עד שישב".

#**ומפרש בגמרא**= (פסחים קח.) מצה וארבע כוסות צריכים הסבה, ואם לא אכל כזית מצה בהסבה, לא יצא, וצריך לחזור ולאכול (רא"ש פסחים פ"י סימן כ). וכן אפיקומן צריך גם כן הסבה. אבל מרור אין צריך הסבה, שאינו זכר לחירות.

#**וקאמר בגמרא**= (פסחים קח.) פרקדן לא שמיה הסבה, [הסבת ימין לא שמיה הסבה], ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה\* לוושט. רש"י (שם) פירש "אפרקדן קאי, שמתוך שצוארו שוחה לאחוריו, שיפוע כובע הסותם פי קנה נפתח ומתקפל למעלה, והקנה נפשט למעלה, והמאכל נכנס לתוכו [ונחנק]". ורשב"ם ז"ל (שם) פירש אהסבת ימין קאי, ד"הוושט הוא על דרך ימין, ונפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו כשהוא מטה כלפי ימין", כך פירש הרשב"ם. והשתא לפי פירוש זה, אטר יד ימין מסיב כשאר אדם על צד שמאל, שאם (-ישב-) [יסב] על צד ימין, נפתח הכובע מאליו. ולפירוש רש"י, הסבת ימין הטעם משום דצריך לאכול בימין, לכך הסבת ימין לא הוה הסבה. וכתבו הרא"ש ז"ל (פסחים פ"י סימן כ) והטור (או"ח סימן תעב ס"ג), כי לדברי רש"י ז"ל אם הוא אטר יד ימין, מסב על השמאל. ודחה הרשב"ם פירוש רש"י, דאי הוה קאי על פרקדן, הוי ליה למסמכינן\* על פרקדן, ולא על הסבת ימין. ולפירוש רשב"ם כך יהיה פירושו; הסבת ימין לא שמיה הסבה, משום דצריך לאכול בימינו. ואין לפרש משום ד"שמא יקדים קנה לוושט", דזה אמר אחריו "ולא עוד וכו'". ואם כן לפי טעם הראשון הסבת ימין לא שמה הסבה, ואם הוי אטר יד ימינו, מסיב על שמאל, דהוא ימין לכל אדם. ואחר כך אמר "ולא עוד וכו'", לפירוש זה אטר יד ימינו מסיב על שמאל של כל אדם. ואפשר לישב דהכי פירושו; "הסבת ימין לא שמיה הסבה", שאין דרך בני אדם להסב על ימין, שמא יקדים קנה לוושט. ואם כן לאו מצוה עביד. "ולא עוד", אלא שהוא סכנה לו, "שמא יקדים קנה לוושט".

#**אמנם קשיא לי**=, דלפירוש רשב"ם אטר יד ימינו מסיב כשאר אדם, ואיך אפשר לו לאכול בשמאלו, וכי דרך חירות הוא זה. ואי לאו פירוש רש"י והרשב"ם, הייתי מפרש "הסבת ימין לא שמה הסבה", משום שאין זה דרך חירות, שאין אדם יכול לאכול בשמאלו. "ולא עוד וכו'", וכך פירושו; מתוך שאינו יכול לבלוע שפיר, כי האכילה בכח צד ימין היא, וכשהוא מסיב על ימינו לא יכול לבלוע כראוי, ומתוך דוחק הבליעה יש לחוש שמא יקדים קנה לוושט, כך נראה פשוט וברור. והשתא בודאי לעולם צריך אטר יד ימינו להסיב על שמאלו, שהוא ימין כל אדם.

#**אשה**= לא צריכה הסבה (פסחים קח.). ומפרש בשאלתות (פרשת צו סימן עז) טעמא דמלתא משום דלאו אורחא דאשה למזגא. ובספרים שלנו בגמרא (פסחים קח.) "אשה אצל בעלה לא צריכה הסבה", ומשמע דאשה אחרת צריכה הסבה. ואין גרסא זאת נכונה, דמאי שנא אצל בעלה. אם משום יראת בעלה, לא הוי כל כך כמו יראת אב על בן, ואמרינן שם "בן אצל אב צריך הסבה". ואף על גב דכתיב (ויקרא יט, ג) "איש אמו ואביו תיראו", הך יראה מפרש בקידושין (לא:) איזהו\* יראה; אינו עומד במקומו, ואינו יושב במקומו, ואינו מכריע דבריו, כל הדברים שאם היה עושה אותם נראה כמקל בכבוד אב. אבל להסיב דרך כבוד שרי.

#**אבל בפני רבו**= אין צריך להסיב, דמורא רבך כמורא שמים (פסחים קח.), ואינו נוהג בשררה לפניו, ולפיכך אין צריך להסיב. ומזה נראה שאם הוא אביו ורבו, אין צריך הסיבה, דהא ודאי השתא נמי "מורא רבך כמורא שמים" איכא. אבל הרא"ש (פסחים פ"י סימן כ) והטור (או"ח סימן תעב ס"ה) פסקו דאם אביו הוא רבו צריך הסבה. וראייתם מדקאמר (פסחים קח.) "בן אצל אביו צריך הסיבה", וסתם אב מלמד את בנו תורה, דאמרינן בקדושין (לא.) דהבן ירא מאביו\* יותר מאמו מפני שלמדו תורה. אם כן סתם אב מלמד את בנו תורה, עד כאן.

#**ויש לדקדק**=, דמה בכך שסתם "אב" הכתוב בתורה מלמד את בנו תורה, אבל באב שדברו חכמים אין נראה שסתם אב מלמד את בנו תורה, דלפעמים אביו עם הארץ. דאמרינן בפרק אלו מציאות (ב"מ לג.) אבידת רבו קודם לאבידת אביו, ואם כן מצאנו\* אב שאינו רבו, שאבידת אביו והוא רבו קדמה לאבידת רבו. ועוד, דסוגיא דתלמודא לא משמע הכי, שהרי משמעות הגמרא שבא לומר שבן אצל אביו צריך הסיבה, ולא אמרינן משום מורא האב יהיה פטור מן ההסבה. ולפי פירוש הרא"ש אדרבה, בשביל שהוא אביו גורם לו שהוא חייב בהסבה, שאם לא היה אביו היה פטור משום שהוא רבו, ומשום שהוא אביו צריך הסבה, ואין\* משמעות הסוגיא כך. ועוד, דאם כפירוש הרא"ש, הוי ליה לסמוך "בן אצל אב" אחר "תלמיד אצל רב", והיה שפיר פירושו תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה, ואם הוא בן אצל אביו, אף על גב דהוא רבו, צריך הסיבה. ומדקבעוּ קודם "תלמיד אצל רבו", לא קאי על זה כלל שהבן הוא תלמידו. ונראה שדעת הרא"ש דסתם אב כאילו נתן לו רשות, וסבר שאם רבו נתן לו רשות צריך הסבה, ויתבאר זה בסמוך.

#**והא דקאמרינן**= תלמיד אצל רבו אין צריך הסבה, אפילו רבו שאינו מובהק. וראיה מהא דמייתי (פסחים קח.) "עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד עם רבו". והוצרך לאוקמא בשוליא דנגרי. ומדלא מוקי ליה בתלמיד שאינו מובהק, שמע מינה דאף בתלמיד שאינו מובהק אין צריך הסבה. וקשיא לי, מנא ליה למקשה דבר זה, דלמה לא יהיה חלוק בין רבו מובהק לשאינו מובהק. דהא אשכחן בדוכתי אחריתי לענין קימה (קידושין לג.), דבפני רבו מובהק מלא עיניו, ואילו ברבו שאינו מובהק אין צריך לעמוד רק ארבע אמות. ועוד, דהא קאמרינן טעמא שאין צריך להסיב מפני ש"מורא רבך כמורא שמים", וזה לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא ד"מורא רבך כמורא שמים", שאם היה שייך האי טעמא היה צריך לעמוד מפניו גם כן כמלא עיניו, דהא "מורא רבך כמורא שמים". ואי משום דלא מצי אשכח דמצי למסב רק בתלמיד דהוא שוליא דנגרא, בודאי נוכל לומר משום דסתם "רבו" הוא רבו מובהק, אבל שאינו מובהק "רבו [ש]אינו מובהק" קרי ליה. ולפיכך נראה שהדבר צריך עיון. ולכך יתן לו רבו רשות, ואז צריך הסבה.

#**ואם נתן**= לו\* רבו מובהק רשות, נראה שאין מתחייב בזה בהסבה, שהרי יאמר שהוא לא רצה להסיב מחמת יראה, ואינו מחויב. ומה שפסק הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ח) תלמיד עם רבו אינו מסב, ואם נתן לו רשות מסב, אינו רוצה לומר שצריך להסיב אם נתן לו רבו רשות, אלא שרשות להסב. לאפוקי אם לא נתן לו רבו רשות, אינו יכול להסב. וכן יש להוכיח דקאמר בגמרא (פסחים קח.) תלמיד עם רבו אין צריך הסבה. במה אמרו; אם כשלא נתן לו רשות, הוי ליה למימר 'אינו מסב', שאין לו להסב, ולמה אמר 'אין צריך להסב'. אלא איירי כשנתן לו רשות, ואפילו הכי אינו צריך.

#**ובתרומת הדשן**= (ח"א סימן קלח) כתב שאם הוא סועד אצל תלמיד חכם מופלג בדורו, אין צריך הסבה. וקשיא, מה שאמרו (פסחים קח.) תלמיד אצל רבו, ומפרש הטעם משום "מורא רבך כמורא שמים", ולא שייך הך טעמא כי אם ברבו מובהק. אך\* בודאי אם סועד אצל רב שהוא מנהיג בעיר, כיון שכל העיר נוהג על פיו, זה נקרא רבו, אף על גב שהוא לא למד בפניו, כיון שהוא רב בני העיר, והוא גם כן בעיר.

#**השמש צריך הסבה**=, דאמר רבי יהושע בן לוי, השמש שאכל כזית בהסבה יצא (פסחים קח.). ומדבר זה למד הרא"ש ז"ל (פסחים פ"י סימן כ) מדקאמר "יצא", שמע מינה כל מידי דבעי הסיבה, כגון מצה וארבע כוסות, אם לא הסב לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות. והתוספות (פסחים קח. ד"ה כולהו) מסתפקין בכוס שלישי וכוס רביעי, דכיון שאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי (פסחים קיז:), שלא יהיה נראה כמוסיף על ארבע כוסות אם צריך לשתות כוס אחר בהסבה. אבל להרא"ש פשיטא הא מילתא דלא הוי זה כמוסיף על הכוסות, דכיון שצריך לשתות בהסבה, אם שתה בלא הסבה אין כוס זה ששתה ממנין ארבע כוסות, וצריך לשתות כוס אחר.

#**ואותם שמברכין**= על כל כוס וכוס ברכה ראשונה, אם שותה כוס ראשון בלא הסבה, אם לא היה דעתו לשתות בין ראשון לשני הוי כמו נמלך, וצריך לברך עתה כששותה בהסבה. ואם היה דעתו לשתות בין ראשון לשני, כיון דלא עקר דעתיה מלשתות כששתה כוס ראשון, אף על גב ששתה בלא הסבה, כששותה כוס שני בהסבה אין צריך לברך, שכבר ברך. אבל בין כוס שלישי לכוס רביעי, דלעולם אסור לשתות (פסחים קיז:), בודאי כששתה כוס שלישי עקר דעתיה מלשתות, ומברך כשחוזר\* לשתות כוס שלישי בהסבה, דהא לא הוי דעתיה לשתות, והוי הסח הדעת.

#**ומהא דקאמר**= רבי יהושע בן לוי "השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא", יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד "יצא", שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחלה צריך הסבה. דאף על גב דיוצא בכזית אחד (פסחים מ.), אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת. ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצוה, ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה, שהוא דרך חירות. דאם לא כן, למה נקט "השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא", אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה, ואי אפשר לו להסב. אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה. כי אכילת כזית שאמרו חכמים בכל מקום, היינו לענין זה שיוצא בו, אבל אם אכל יותר, הכל נחשב אכילת מצה של מצוה. ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה, וכן פירש הרמב"ם ז"ל.

#**ואבי העזרי**= פסק דבזמן הזה בארצות אלו, שאין דרך להסב כל השנה, אף בליל פסח אינו צריך, אלא מסב או יושב כדרכו. ודברי תמיה הן, דמה בכך שאין מסב כל השנה, ואין מראה חירות בעצמו, בליל הזה מחויב להראות עצמו כאילו בן חורין, ולפיכך צריך להסב, אף על גב שכל השנה אינו מסב ואינו מראה חירות, בלילה הזה חייב.

#**ולא יפחתו**= לו מארבע כוסות (פסחים צט:). פירוש, שתקנו ארבע כוסות דרך חירות, והטעם יתבאר למה ארבע, לא פחות ולא יותר.

#**ופירשו התוספות**= (פסחים צט:) דמתוך הלשון משמע דאין צריך ארבע כוסות כי אם לבעל הבית, והוא מוציא את כלם. דמאי שנא ד' כוסות מקידוש של כל השנה. ועוד, דאמרינן בגמרא (פסחים קח:) השקה ממנו לבניו ולבני ביתו יצא, והוא דשתה רובא דכסא. משמע דהם יצאו בשמיעה. ויש לדחות, דאיירי שלא הגיעו לחינוך. ומיהא משמע בגמרא שצריך כוס לכל אחד ואחד, דקאמר (פסחים קח:) הכל חייבים בד' כוסות, אחד נשים ואחד אנשים. ויש לדחות דחייבים לשמוע [ברכת] ארבע כוסות קאמר, עד כאן.

#**ולא הבנתי**= דבר זה, דלא שייך שיהיה מוציא את אחרים בד' כוסות, דמאי שנא ממצה ומרור, דכמו שאין יכול האחד להוציא את האחר במצה ובמרור, כך אינו יכול להוציא בד' כוסות, דמצוה דרמיא עליה הוא. ומה שהביא ראיה מן קידוש של כל השנה, התם עיקר מלתא לאו הכוס הוא, אלא עיקר מילתא הוא הקידוש, אלא שאין מקדשין אלא על הכוס. וכיון ששתה בעל הבית, שפיר דמי. אבל הכא עיקר מלתא הוא הכוס, ולא הקידוש, רק שתקנו שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר, ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר.

#**ואמר רבי יהושע**= בן לוי, נשים חייבות בארבע כוסות, שאף הם היו באותו הנס (פסחים קח.-:). פירוש\*, שהיה יציאת מצרים להם גם כן, כמו לאנשים. ואם תאמר, בישיבת סוכה נמי לחייבי\* משום שהיו בנס של סוכה. ואין זה קשיא, דאף על גב שהיו הנשים בנס סוכה, רחמנא פטרה הנשים (סוכה כח.), והמלך יכול לפטור את מי שירצה מן השעבוד. אף על גב דלפי הסברא הכל משועבדים, יכול\* לפטור את [מי] שירצה. אבל מצות דרבנן, דקבלנו אנחנו ארבע כוסות בשביל נס הגאולה, אין חלוק בין נשים ובין אנשים, כיון שהכל היו באותו הנס, ולפיכך המצוה אף על הנשים. שלא נתן השם יתברך מצות סוכה לישראל בשביל שֶׁיָּשְׁבוּ בסוכות כשיצאו ממצרים, אבל עיקר המצוה כמו שאר מצות שנתן השם יתברך לישראל, רק שתלה טעם המצות במה שהושיב את ישראל בסוכות. וחילוק יש בין נתינת המצוה לישראל, וטעם\* המצוה, שהרבה דברים יש להם טעם, ולא רצה השם יתברך לגזור אותם. לכך הטעם הוא דבר בפני עצמו, והמצוה דבר בפני עצמו, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות (קידושין כט.). אבל גבי ארבע כוסות, שלכך תקנו חכמים בשביל הנס, והנס היה שוה לנשים כמו לאנשים.

#**ועוד**=, דלא דמי מצוה דרבנן, דכל מצות דרבנן הם תלוים ב"לא תסור" (דברים יז, יא), וכאשר מקיים מצות ארבע כוסות, מקיים מצות "לא תסור", שזהו עיקר המצוה. ולפיכך בפרק כיצד אשת אחיו (יבמות כ.) קרא השניות, שהם מדברי סופרים, "איסור מצוה", משום ש"מצוה לשמוע אל דברי חכמים". וכל המצות שהם מדבריהם הם בלאו ד"לא תסור", ולא שייך בלאו ד"לא תסור" מצות עשה שהזמן גרמא, דזהו לא תעשה. ויש מפרשים כיון שמצאנו שכל מצות לא תעשה אף הנשים חייבין בהן (קידושין כט.) משום דחמירי, דיש בהן מלקות, אפילו הוי זמן גרמא. ומצינו שמצות דרבנן חמורים מן מצות לא תעשה, כדאמרינן בעירובין (כא:) בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה, שדברי תורה הן עשה ולא תעשה, אבל העובר על דבריהם חייב מיתה. וכיון דלא תעשה שיש בו מלקות האשה חייבת בהן, בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא, מצות של דבריהם\*, שיש בו חיוב מיתה, כל שכן שאין חילוק בין מצות עשה שהזמן גרמא ובין אין הזמן גרמא. ופירוש הראשון פשוט.

#**אמר רב יודא**= אמר שמואל, ארבע כוסות הללו צריכין שיהיה בהן [כדי] מזיגת כוס יפה (פסחים קח:), שהוא כוס של ברכה (רשב"ם שם). ושעור זה הוא רביעית הלוג, וכך יהיה בכל כוס וכוס. ומדת הכלי ארכו ב' אגודלים, וכן רחבו, גבהו כשני אגודלים, וחצי אגודל, וחומש אגודל. ופירשו בתוספות הא דאמרינן (פסחים קח:) צריך שישתה רובו, היינו מלא לוגמא. וראייתם מהא דאמרינן (פסחים קז.) המקדש וטעם מלא לוגמא\* יצא, שמע מינה דסגי בטעימת מלא לוגמא. ואין שאר כל המפרשים מודים בזה. ודאי לא דמי לקידוש, דהתם לא בעינן רק טעימת הכוס, ובטעימת מלא לוגמא נקרא טעימה. אבל כאן צריך שישתה ד' כוסות, ולא הוי כוס אלא אם שותה\* רובא דכסא. לפיכך לא אמר הכא גבי ארבע כוסות "והוא ששתה מלא לוגמא", אלא אמר (פסחים קח:) "והוא ששתה רובא דכסא", דמוכח שגבי ארבע כוסות אין הדין שיוצא בטעימת מלא לוגמא, אלא צריך שישתה רוב הכוס. וגבי קידוש וברכת המזון סגי בטעימת מלא לוגמא.

#**ומכל מקום**= נראה לכתחלה צריך שישתה כל רביעית, דלא אמרינן "רובא ככולא" אלא לענין שיוצא ברובא, אבל לכתחלה צריך כולא, דלא סמכינן ארובא אלא בדיעבד, וכן מוכח בכמה דוכתי, וכך פירשו התוספות.

#**ואם היה**= כוס גדול, יש להסתפק; כיון דצריך לשתות רובא דכסא, לא יצא רק עד שישתה רוב הכוס כמו שהוא. או נימא כיון דשיעור כוס הוא רביעית, סגי ליה ברביעית או ברוב רביעית, ואף על גב שיש בו הרבה יותר מרביעית, נקרא "שתיית כוס" ברביעית. ודעת הרמב"ן ז"ל שאם הכוס מחזיק שנים או שלשה רביעיות, צריך שישתה רובו לפי מה שהוא. והטעם, שצריך לשתות ארבע כוסות, ולפיכך בעינן רובו דכוס. אמנם יש מפרשים דאין צריך שישתה רוב הכוס, אלא אם שתה רוב רביעית יצא. דכיון שאם לא היה נותן בו מתחלה כי אם רביעית, אף על גב שהכוס היה גדול מאוד, יוצא בו, דלא מצינו שצריך שיהיה הכוס מלא, אם כן השתא שהיה הכוס מלא, בשביל זה לא נאמר כלל שיהיה חייב לשתות כל מה שבתוכו, אלא יוצא אף על גב דלא שתה רק רביעית. ויש לחלק, דודאי אם לא היה מתחלה בו רק רביעית, שפיר דמי, דמה שהוא בו הוא הכוס שהוא צריך לשתות. אבל אם הכוס מלא, כל מה שיש בכוס הוא הכוס, וצריך שישתה רוב הכוס. ועוד, דודאי נראה צריך שיהיה הכוס מלא עד רובו לכל הפחות, דאם לא כן לא נקרא "כוס" כלל אם אין רובו מלא.

#**אך יש**= להוכיח דצריך שתיית רוב הכוס, דהא דקאמר (פסחים קח:) "והוא שישתה רובא" על כרחך פירושו שישתה רוב הכוס ממש. שאין לפרש רוב הכוס, היינו רוב רביעית, דשיעור זה לא מצאנו\* בשום מקום 'רוב רביעית'. רק היכא דבעינן רביעית, צריך רביעית שלם, ולא שייך ברביעית רוב. ואם כן מה שייך רוב הכוס אם אין צריך לשתות רק רביעית בכוס גדול. ואין לומר דהא דקאמר "רובא דכסא" היינו היכא שאין שם רק רביעית, אבל אם יש הרבה אין צריך רק רביעית. זה אין נראה כלל, דממה נפשך; אם אזלינן בתר כוס, צריך רובא, אף על גב דאיכא שם הרבה. ואם אזלינן בתר רביעית, צריך רביעית שלם. ולפיכך מי שיש לו כוס גדול, צריך שיהא הכוס מלא עד רובו, וישתה רוב הכוס. ואם הוא מזוג, צריך שיהיה אחר המזיגה עם המים רביעית הלוג.

#**שתאן חי**=, פירוש בלא מזיגה, יוצא (פסחים קח:). ומפרש רבא\* שיצא ידי ד' כוסות, אבל ידי חירות לא יצא, שאין זה דרך חירות לשתות יין חי, הלכך לא יצא ידי חירות. וזה דווקא ביינות שלהם, אבל ביינות שלנו לא בעי מזיגה. וכך יראה שהמזיגה הוא לפי היין, כדמוכח בפרק המוציא יין (שבת עז.) דקאמר והמזוג שני חלקים מים מן היין השרוני. וקאמר יין השרוני דרפי, אבל שאר יינות שלשה חלקים מים ואחד יין. וממילא יינות שלנו, דאינם צריכים מזיגה משום דרפי, אינם צריכים מזיגה כלל.

#**מיהא נראה**= מדברי הגמרא שצריך מעט מים (-ככוס-) [בכוס] של ברכת המזון. דאמר רבי אליעזר בפרק שלשה שאכלו\* (ברכות נ:), הכל מודים בכוס של ברכה דאין מברכין עד שיתן לתוכו מים. ואין הטעם שם משום מזיגה, בשביל שאין ראוי לשתות, דלא קאמר רק "עד שיתן לתוכו מים", ולא קאמר "שימזוג", ואין חלוק בין הרבה למעט. והטעם הוא בעיני פשוט, כי אף על גב שהיין אין צריך מזיגה, כיון שהיין עצמו, והם יינות ארץ ישראל, שהם עיקר יינות, דודאי צריכין מזיגה, אם כן מצאנו ענין היין שצריך אל המים, דיינות ארץ ישראל עיקר, והם צריכים אל המים. לכך אין מברכין על שום יין עד שיתן לתוכו מים, שהרי כשנברא היין צריך הוא אל המים. ואפילו אם לא נתן בו אלא מעט מים, כיון שנמצא שֵׁם מים\* שהוא תקון היין, סגי. ואדרבה, אם הוא מזוג לגמרי לא יברך עליו, דכיון שיצא משם "יין" ונקרא "מזוג", אין ראוי לברך עליו. לכך אמרינן (ברכות נא.) דאחד מי' דברים הנאמרים בכוס של ברכה דצריך שיהיה חי, ופירשו "חי" מזוג ולא מזוג, כדי שלא יצא מתורת יין. אבל מים מעט צריך, כיון שאין היין ראוי לשתות בלא מים, והמים הם תיקון היין, צריך שיהיה בו מים.

#**לכך בכוס**= של ברכה, כיון דהמים הם עלוי ליין, יש ליתן בו מים. אבל בשאר כוסות, אפילו לכוס של קידוש, לא בעי למצוה, כי אם בכוס של ברכת המזון. וכן מוכח בפרק המוכר פירות (ב"ב צז.), דקאמר שם אין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על גבי מזבח. ופריך למעוטי מאי, אילימא למעוטי מזוג וכו', עלויי עליה, דאמר רבי אליעזר, אין מברכין על יין עד שיתן לתוכו מים, עד כאן. משמע דאף בכוס של קידוש אין צריך, דאי בכוס של קידוש נמי אין מקדשין אלא אם כן יתן לתוכו מים, לא הוי להקשות "עלויי עליה", אלא הוי ליה להקשות "הא אין מקדשין אלא במים". אלא דווקא בכוס של ברכה צריך שיהיה בו מים, אבל בקידוש לא, וכן בארבע כוסות. וממילא כיון דצריך שיהיה כוס\* ברכת המזון גופיה אינו מזוג לגמרי, כל שכן דכוס של קידוש וארבע כוסות בפסח אין מקדשין על המזוג לגמרי, דיין המזוג לגמרי לא נקרא בשם "יין" סתמא, אלא "יין מזוג", כך נראה.

#**שתאן בבת אחת**= יצא, רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא (פסחים קח:). פירוש דיצא ידי יין, דנחשב לו ככוס אחד, אבל למספר ארבע כוסות אין עולה לו, שצריך לשתות ארבע כוסות. ופירש רש"י ז"ל (שם) שעירה כל הארבע כוסות בכוס אחד, ושתאן בבת אחת. והקשה רשב"ם ז"ל (שם) דאפילו עירה הרבה בכוס אחד לא נחשב זה רק כוס אחד. ופירש רשב"ם "שתאן בבת אחת" שלא על סדר משנתינו, אלא שתאן רצופים. וכן פירש הרא"ש ז"ל (פסחים פ"י סימן כא) והטור ז"ל (או"ח סימן תעב ס"ח). ולפי הנראה שאין זה קשיא, דרש"י סובר כמו אותם המפרשים באם יש כוס גדול אין צריך לשתות הימנו רק רביעית. והשתא הוצרך לאשמועינן שלא תאמר כיון ששתה ארבע רביעיות יצא. והרשב"ם סובר כדעת הרמב"ן כדלעיל, דאם לא כן, למה הוי כוס אחד, הרי יכול לשתות קצת מן הכוס, ואין צריך לשתות כל הכוס.

#**ותימה לרשב"ם**=, כיון ששתה ארבע כוסות, אף על גב דשתאן רצופים, למה אינו יוצא, דסדר משנתינו לא הוי אלא למצוה. דקאמר בגמרא (פסחים קיז:) אהא דתנן (שם) מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, ומדקדק "שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס". ומתרץ, ארבע כוסות תקנו רבנן, כל חד וחד נעביד ביה מצוה. ואם כן למה יהיה מעכב.

#**ולפי הנראה**= דברי הטור סתרי אהדדי; שהטור (או"ח סימן תעב ס"ז, שם תעה ס"ד, ושם תעט ס"א) פירש שאם שתה בלא הסבה, צריך לשתות פעם אחרת. והשתא הרי כוס שני ששתה אחר כך לא אמר ההגדה עליו, או שלא ברך על מזונו עליו, ואפילו הכי יצא. ודוחק לומר כיון שהפסיק בנתיים בברכת\* המזון, אף על גב דלא אמר ברכת המזון עליו, שפיר דמי, דמנא להו להרא"ש והטור סברא זאת, כיון דבעינן על סדר המשנה, שמא צריך נמי כפי סדר המשנה לומר על כל כוס וכוס, כמו שתקנו חכמים. ומי דחקו לרשב"ם לפרש כך, שהרי נוכל לפרש שהניח שתים או שלשה כוסות בפיו בבת אחת, לא יצא, שאין כאן ראשון ולא שני, וצריך שיהיה ראשון ושני.

#**ולענין יין אדום**=, משמע בגמרא (פסחים קח:) שאין צריך לחזור אחר אדום. דתניא (שם), ארבע כוסות הללו צריך שיהיה בהן כדי רביעית, אחד חי ואחד מזוג, אחד חדש ואחד ישן. רבי יהודה אומר, צריך שיהיה בהם מראה וטעם יין, עד כאן. ומשמע דתנא קמא סבר לא צריך טעם [ומראה] יין, והלכה כתנא קמא. ובגמרא (שם) קאמר, אמר רבא, מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב (משלי כג, לא) "אל תרא יין כי יתאדם". משמע לרבנן לית ליה הך טעמא, ואף על גב דאינו אדום יוצא בו.

#**והא דאמר**= בפרק המוכר פירות (ב"ב צז:), בעי מיניה רב כהנא חמוה דרב משרשיא מרבא, חמרא חיורין מהו. אמר ליה, "אל תרא יין כי יתאדם", כלומר שהיין אדום מובחר לשתות. לכך צריך לקדש עליו, דלקידוש יין לבן פסול. ואם כן קשה, איך יהיה יין לבן כשר לארבע כוסות, שהרי קידוש כוס אחד מארבע כוסות (פסחים קיד.). ויש לומר, דהא דיין לבן כשר היינו לג' כוסות, חוץ מכוס קידוש, דקיימא במילתא, וצריך לו יין אדום. ושפיר יש לחלק בין כוס קידוש ובין ארבע כוסות; דארבע כוסות תקנו לשתות דרך חירות (פסחים קט:, קיז:), וסגי בלבן, אף על גב דלא הוי אדום, דאין אדום דרך חירות יותר. אבל כוס קידוש בעינן יין הראוי לנסך על גבי המזבח (ב"ב צז.), וצריך אדום.

#**אבל הרמב"ן**= (ב"ב צז:) פירש דהלכה כרבי יהודה דבעינן אדום, וכדמוכח בפרק המוכר פירות (שם). והא דאמר בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) מצוה לצאת ביין אדום, אפילו בדיעבד נמי קאמר. דליכא למימר לכתחלה דוקא, דמהיכא תיתי; דאי בעינן קרא כדכתיב, אפילו בדיעבד נמי לא. ואי לא בעינן קרא כדכתיב, אפילו לכתחילה נמי יהא כשר. כך הם דברי הרמב"ן ז"ל.

#**ודוחק**=, דפסק כיחידאי במקום רבים. ומה שהקשה מהא דאמר בירושלמי מצוה לצאת ביין אדום על כרחך אפילו בדיעבד נמי אמר, דמהיכי תיתי לן לחלק. דודאי שפיר יש לחלק, דקרא לא איירי בקידוש כלל, אלא מן הכתוב שאמר "אל תרא יין כי יתאדם" מוכח דיין אדום משובח, ואמרינן למצוה בעינן אדום, ולא בדיעבד. ורשב"ם (ב"ב צז:) פירש הך בעיא דהמוכר פירות לענין נסכים איירי. ואין הסוגיא מוכח כך, דכולה איירי בקידוש, ולא בנסכים.

#**אבל**= רב אלפס ז"ל לא הביא הך בעיא דהמוכר פירות כלל. וכן הרמב"ם ז"ל לא הביא דין זה של יין אדום לענין קדוש. לכך נראה דהכי פירושו, דרבא לא השיב לו רק דרך בדיחותא, שהשואל היה רודף 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 כי יתאדם", והוי ליה לומר "כתיב 'אל תרא יין כי יתאדם'", כמו שאמר בערבי פסחים (פסחים קח:) בטעמיה דרבי יהודה "דכתיב 'אל תרא יין כי יתאדם'". אלא לא רצה להביא ראיה מן המקרא, אלא שהוא לשון רבא, שהשיב לשואל "אל תרא יין כי יתאדם", שאתה רוצה ליקח בשביל זה לקדוש יין אדום. וזה הפירוש הוא פירוש רב אלפס והרמב"ם. וראוי לסמוך על זה הפירוש, ואין צריך יין אדום לארבע כוסות, ולא לקידוש. ובירושלמי (פסחים פ"י ה"א) אמר כי אדום מצוה לד' כוסות. ופירוש הטור (או"ח סימן תעב סי"א) שאם הלבן יותר משובח, מצוה יותר בלבן, וכן נראה נכון.

#**יין מבושל**=, אמר בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) שיוצא בו. והא דקאמר בפרק המוכר פירות (ב"ב צז.) דאין מקדשין רק על יין שראוי לנסך על גבי המזבח, לא בא למעט יין מבושל, דהא יין שיש בו מים, אף על גב שאין ראוי לנסך על גבי המזבח, כשר לקדוש, מטעם דעלוה ליה. והכי נמי עלויי עליה יין מבושל. ויין מבושל דפסול לנסך, לאו משום גריעותא דידיה, אלא דרשינן (בכורות יז.) "זבח ונסכים" (ויקרא כג, לז), מה זבח לא נשתנה, אף יין לא נשתנה. אבל גבי קידוש, מקדשין עליו אף על גב דפסול לגבי מזבח, כמו יין מזוג במים, דעלויי עליה. וכמו יין שיש בו דבש, אף על גב דפסול לגבי מזבח משום דבש, דאסור להקרבת המזבח, וטעם זה לא שייך בקידוש. וכן בארבע כוסות, ומקדשין עליו וכשר לארבע כוסות. והרמב"ם (הלכות שבת פכ"ט הי"ד) פסל\* לקדש על\* יין שנתערב בו דבש, וכבר\* חלקו עליו.

#**לא**=\* יפחתו לו מארבע כוסות, ואפילו עני המתפרנס מן התמחוי (פסחים צט:). פירוש, לא מיבעי עני המתפרנס מן הצדקה, כיון דמפרנסים אותו מן הצדקה, ונותנים לו מעות, בודאי צריכין ליתן לו מעות לארבע כוסות. אבל המתפרנס מן התמחוי, ואין נותנים לו מעות, ואין גובין יין בתמחוי, הוה אמינא שאין ליתן לו ארבע כוסות. אפילו הכי צריכין לגבות יין וליתן לו.

<> בגמרא [פסחים קז:] לא אמרו מלים אלו, אלא רק אמרו "משום מצה דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה". אך מביא כאן דברי התוספות [שם], שכתבו "דילמא אתי למיכל אכילה גסה, ואינה אכילה וכו'". וכן כתב הרשב"ם [שם]. אמנם רש"י והרשב"ם במשנה [פסחים צט:] כתבו: "לא יאכל - כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה", ולא תלו זאת בקיום המצוה, אלא בקיום המצוה בהידור [ראה להלן הערה 14]. אך כאמור הרשב"ם בעצמו ביאר בגמרא [קז:] שאכילה גסה לא שמיה אכילה [יעויין ברש"ש פסחים צט: שעמד על הסתירה בדברי הרשב"ם]. ועוד אמרו [ב"ק קי.] "אכילה גסה לאו כלום היא". וראה להלן הערה 112.

<> לשון הגמרא ביומא [שם] "אמר ריש לקיש, האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור, מאי טעמא, 'אשר לא תענה' כתיב [ויקרא כג, כט], פרט למזיק". ופירש רש"י [שם] "אכילה גסה - שאכל לילי יום הכפורים על השובע, שהיה שבע מסעודה שהפסיק בה, וכל מה שאכל משחשיכה אכילה גסה היתה, ושלא להנאה. פרט למזיק - לזה שאינו מבטל ממנו שום עינוי על ידי אכילה זו, אלא מזיק הוא את האוכלין ואת עצמו". ותוספות ב"ק קי. כתבו "אכילה גסה לאו כלום היא מפיק לה ריש לקיש... האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור".

<> כן כתבו תוספות [פסחים קז:].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן". וראה להלן הערה 19.

<> בתמיה, הרי סוף סוף קיים את מצותו, אע"פ שאכלו באכילה גסה, ומדוע יקרא "רשע". ומוכח משאלת הגמרא שאכילה גסה שמיה אכילה, כי מקיים בזה מצותו. ותוספות [ב"ק קי.] גם כן הקשו כן, וז"ל: "'רשע' קרית ליה, נהי דלא עבד מצוה מן המובחר, מצוה מיהא עביד. משמע דיצא ידי חובה".

<> וכן כתב המשנה ברורה סימן קצז ס"ק כח: "מי שהיה שבע קודם שאכל, ואכל אכילה גסה שלא היה צריך לאותה אכילה, אעפ"כ אם נהנה גרונו מאותה אכילה, מברך עליו לפניו ולאחריו, ומוציא אחרים. ואם נפשו קצה עליו ואינו נהנה גרונו, אינו ראוי לברך לא לפניה ולא לאחריה, לפי שזו אינה חשובה אכילה כלל לכל מצות שבתורה". ושם [סימן רצא סק"ד] כתב: "אכילה גסה אינה חשובה אכילה". ושם סימן תעו סק"ו כתב: "אכילה גסה - דהיינו שאינו מתאוה כלל לאכול שאז אינו עושה מצוה מן המובחר, שאף שאפיקומן הוא זכר לפסח, והפסח נאכל על השובע [פסחים ע.], דהיינו שהוא שבע כבר, ולכן אוכלין האפיקומן אחר גמר הסעודה... מכל מקום צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול, ואם לאו, אין זה מן המובחר. ואם שבע כ"כ עד שנפשו קצה באכילה מרוב שובע, אף שדוחק עצמו לאכול, אינו יוצא ידי חובתו כלל במצוה זו, שאכילה גסה כזו אינה נקראת אכילה כלל". וכן כתב שם [סימן תריב ס"ק טו].

<> מקור הביטוי "אין אני כדאי" הוא בגמרא [ברכות יז.] "עד שלא נוצרתי איני כדאי כו'". וכן הוא בב"ר נ, ד, שם עו, ה, במדב"ר כא, טו, ועוד. ובתפילת החזן לפני מוסף של ימים נוראים נאמר "באתי לעמד ולהתחנן לפניך על עמך ישראל אשר שלחוני, ואף על פי שאיני כדאי והגון לכך".

<> משמע מלשונו שהואיל ודברים אלו נאמרו בשם רבינו תם לכך בפרט "אין אני כדאי לדקדק על דברי התוספות". ואודות רום מדריגת הר"ת, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [רנט:]: "היו בארצות אלו חכמים גדולים, אשר כל העולם שותים מימיהם, ובעלי מעשים, כמו רש"י ורבינו תם ובעלי תוספות, נשמתן תחת כסא הכבוד, ויש להם מהלכים עם חכמי הלב הראשונים, הם התנאים והאמוראים". ובשו"ת הריב"ש [סימן שצד] כתב: "המאור הגדול, רבינו שלמה זצ"ל, גלה עמוקות התלמוד, מני חשך. לא עממוהו כל סתום. ובזולת פירושו, היה כדברי הספר החתום. והמאור השני, רבינו יעקב, איש תם, אשר כמוהו בפלפול לא נהיה מאחר שהתלמוד נחתם, תלמוד ערוך בפיו ושגור, סיני ועוקר הרים וטוחנן זה בזה; מפלפולו, ועומק שכלו, ורחב בינתו... דשאני ר"ת, דרב גובריה, והיה כאחד מהם [הראשונים שהיו לפניו], ואולי יותר מהם, בחריפות ובקיאות, לפי מה שנראה, ממה שחדש בתלמוד. וכל חכמי ישראל הנמצאים היום, כלם כקליפות השום וכגרגיר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים". ובאמת אע"פ שמצינו בהרבה מקומות שהמהר"ל חולק על דברי תוספות [כגון בגו"א בראשית פכ"ד אות ט (שצז.), שם שמות פי"ב אות א (קפה:), שם פי"ח אות מב (מו:), שם פי"ט אות כב (עח.), שם פכ"א אות סו (קפ.), שם פל"ב אות יח (תמ.), שם פל"ה אות ג (תצ.), שם ויקרא פ"א אות נג (מא:), שם פי"ט אות כה (סז:), שם דברים פ"כ אות יא (שכא:), שם פכ"א אות ז (שלז.), שם פכ"ו אות כו (תטז.), נצח ישראל פ"ה (עז.), הקדמה לאור חדש (ז.), ח"א לשבת קיח: (א, נט:), ועוד], אך לא מצאתי שיחלוק על הר"ת מלבד במקום אחד [ח"א לר"ה טז. (א, קד:), שכתב שם: "ותימה, איך עלה על דעתו של רבינו תם וכו'"]. וצרף לכאן, שהמהרש"ל כתב [בהקדמה לים של שלמה ב"ק, באמצע ד"ה אף] בזה"ל: "אבל מצאתי בתשובות הרא"ש [בשו"ת חוות יאיר סימן קצב מסכים לדברי הים של שלמה האלו, אולם הוא מעיר "אף כי לא ראיתיו בשו"ת הרא"ש"] שכתב שהאיש רבי משה בר מיימון גדול היה מאוד בכל החכמות, מ"מ כשהוא חולק עם ר"ת ור"י שלא לשמוע אליו, אלא לילך אחרי בעלי התוספות, כי קבלה בידו שר"ת ור"י הצרפתים היו גדולים בחכמה יותר מן הרמב"ם".

<> מקור הביטוי "תורה היא וללמוד אני צריך" הוא בגמרא [ברכות סב., ומגילה כח.]. ובתפארת ישראל פ"ו [קד.] כתב: "ועם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל [הרמב"ן], מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים". ובנר מצוה [קה:] כתב: "ובודאי אין לנו יד וכח להשיב על דברי הראשונים, שהם הררי אל, אין נמלים כמונו יכולים לפתוח פה נגדם, מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכין".

<> כן הקשה התוספות רא"ש [יומא פ:], וז"ל: "מיהו קשה דא"כ מאי פריך ליה ריש לקיש 'מצוה מיהא קא עביד רשע קרית ליה', ולישני ליה רבי יוחנן דאנא באכילה גסה יותר מדאי קא אמינא". וכן הקשה המהרש"א [פסחים קז:] וז"ל: "וקצת קשה, דאכתי מאי פריך בההיא דנזיר 'רשע קרית ליה נהי כו'', אימא דבהך אכילה גסה שנפשו קצה מלאכול איירי, ושפיר נקרא 'רשע'. ויש ליישב". ונראה שכוונתו לדבריו בהוריות י:, ויובאו בהערה הבאה.

<> פירוש - בהמשך הגמרא בנזיר [כג. (לאחר קושית ריש לקיש)] אמרו "אלא משל לשני בני אדם, זה אשתו ואחותו עמו, וזה אשתו ואחותו עמו. לזה נזדמנה לו אשתו, ולזה נזדמנה לו אחותו. זה שנזדמנה לו אשתו, 'צדיקים ילכו בם'. וזה שנזדמנה לו אחותו, 'ופושעים יכשלו בם'. מי דמי, אנן קאמרינן חדא דרך, הכא שני דרכים". ופירש רש"י [שם] "מי דמי אנן אמרינן דבחד דרך - הולך אחד ונכשל אחד. הכא שני דרכים - אשתו ואחותו, דלזה נזדמנה לו אשתו, ולזה אחותו". לכך רבי יוחנן לא היה יכול להשיב לקושית ריש לקיש ש"פושעים יכשלו בם" איירי באכילה גסה לגמרי ["קץ לאכול"], ו"צדיקים ילכו בם" איירי באכילה לשם מצוה, כי זה היה מעמיד את הפסוק בשתי דרכים שונות לגמרי. @**ואם תאמר**^, הרי בשלב זה בגמרא [בקושית ריש לקיש] עדיין לא ידענו שא"א להעמיד את הפסוק בשני דרכים שונים, כי כך שאלה הגמרא רק בהמשך הסוגיא לאחר האוקימתא הבאה של "אשתו ואחותו עמו". ועצם העובדה שלאחר קושית ריש לקיש הגמרא העמידה את הפסוק באוקימתא של "אשתו ואחותו עמו" מורה באצבע שעדיין לא ידענו שא"א להעמיד את הפסוק בשני דרכים שונים. והדרא קושיא לדוכתא, מדוע רבי יוחנן לא השיב לריש לקיש ש"פושעים יכשלו בם" איירי באכילה גסה לגמרי, כיון שעדיין לא ידענו ששני חלקי הפסוק צריכים לעסוק בדרך אחד. דע, שהמהרש"א [הוריות י:] כתב גם כן כדברי המהר"ל האלו, והוסיף ליישב את ההערה הזאת, וכלשונו: "ואין להקשות, דלוקמה אכילה גסה דהכא בכהאי גוונא דלא שמיה אכילה, ולא תקשי ליה 'פסח מיהא עביד'. דיש לומר, ד'צדיקים ילכו בם ופושעים וגו'' מיירי ודאי אענין אחד, ואכילה גסה דיום הכפורים לא מקרי אכילה, אלא מזיק, כדאמר התם [יומא פ:]. ואף על גב דאכתי לא אסיק דמיירי בדרך אחד, &**הא מסיק אדעתיה שפיר דאיירי בענין אחד**^". ופירושו, שאמנם עדיין לא ידענו ששני חלקי הפסוק צריכים לעסוק &**בדרך**^ אחד, אך בודאי כבר ידענו שהם צריכים לעסוק &**בענין**^ אחד, ומן הנמנע שרישא דקרא תעסוק באכילת מצוה, וסיפא דקרא תעסוק בדבר שאינו נקרא אכילה כלל [ואודות ששני חלקי הפסוק צריכים להיות שייכים זה לזה, כן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א (רלג.), וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי" (הובא למעלה פט"ו הערה 116)]. אמנם אין לומר את ביאור המהרש"א בדברי המהר"ל, כי המהר"ל הולך לבאר שכשם שאין להעמיד סיפא דקרא ["ופושעים יכשלו בם"] באכילה גסה גמורה, כך אין להעמידה באכילה גסה של העדר תאוה. והרי לפי המהרש"א אין מקום להשוואה זו, כי אכילה גסה גמורה היא &**ענין**^ אחר, בעוד שאכילה גסה של העדר תאוה היא &**דרך**^ אחר, אך לא ענין אחר. לכך לפי המהר"ל עדיין יקשה כיצד כבר בשלב זה של הגמרא ידענו ששני חלקי הפסוק צריכים לעסוק בדרך אחד, כאשר לאחר מכן הגמרא תעמיד את הפסוק באוקימתא של "אשתו ואחותו עמו". ויל"ע בזה.

<> בסמוך [לאחר ציון 17] יתבאר מדוע קושיא זו קשה רק לפי רבינו תם, ולא קשה על הגמרא עצמה. וראה להלן הערה 25.

<> פירוש - בגמרא [פסחים ע.] אמרו "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע", ופירש רש"י [שם] "על השובע - שיהו נהנין באכילתו, ותיחשב להן". ומתוך כך בא ליישב את הערתו הקודמת ["איך אפשר לפרש שאכל לשם אכילה שאינו מתאוה לאכול, דאם כן קשה שהרי זה שני דרכים הם"], כי גם אכילת הצדיק חייבת להיות אכילה ללא תאוה, כי זה דינו של קרבן פסח שנאכל על השובע [ורק שהצדיק התכוון לשם מצוה, והרשע נתכוון לשם אכילה גסה], לכך אין להקשות "הכא שני דרכים", כי שניהם אכלו אכילה אחת [ללא תאוה]. וכל זה אין לומר, וכמו שמבאר והולך.

<> כי אכילה ללא תאבון אינה אכילה מן המובחר, וכמו שכתבו רש"י והרשב"ם [משנה פסחים צט:] "לא יאכל - כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה" [הובא למעלה הערה 1]. דוגמה לדבר; בשו"ע או"ח סימן רעא ס"א כתב: "כשיבוא לביתו [בליל שבת מהתפילה] ימהר לאכול מיד". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "ואם אינו תאב לאכול, יכול להמתין מלקדש עד שירעב... ומכל מקום נראה דהיכא דיש בזה משום שלום בית, או שיש לו בביתו משרתים או שאר אורחים, ובפרט אורח עני, לא יאחר בכל גווני, דכיון דהם מוטלים עליו, לא יוכל לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר". ובשער הציון [סימן תע ס"ק יח] כתב: "דאפילו אם לא יאכל אחר כך לתיאבון, מצוה קעביד, אלא שאינו מן המובחר".

<> כן כתבו תוספות [פסחים קז:] כהמשך לדברי רבינו תם, וז"ל: "ואומר רבינו תם, דתרי גווני אכילה גסה; אחת שנפשו קצה מלאכול... ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול, אך יש בה טעם. והא דפסח נאכל על השובע, היינו שמתאוה לאכול קצת". היינו דהוקשה לתוספות [לפי רבינו תם], שאם אכילת הרשע היא "אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול", במה שונה ממנה אכילת הצדיק, דהואיל והפסח נאכל על השובע בהכרח שגם אכילת הצדיק תהיה ללא תאוה לאכול. ועל כך מיישבים תוספות שמ"מ באכילת הצדיק היה "מתאוה לאכול קצת". וכן התוספות רא"ש [הוריות י:] כתב: "אף על פי שדרכו להיות נאכל על השובע... אבל אין לאכול קדשים אחר השובע כל כך שאין נפשם נהנית מהם". והמאירי [פסחים קז:] כתב: "ומה שאמרו בפסח שיהא נאכל על השובע, פירושו שכשיכלה בשר הפסח מפיו יהא שבע, ולשון זה רצה לומר 'נאכל על השובע', והוא ממוצע בין מי שאוכלו רעב למי שאוכלו אחר אכילה מרובה, עד שהוא קץ באכילה זו. ופסח, וכן שאר קדשים, אין ראוי לאכלם דרך רעבתנות, אלא דרך כבוד ואחר אכילה אחרת, כדרך מאכל חשוב שבא לאחר אכילה, ומ"מ לא אחר אכילה מרובה עד שיהא קץ באכילתו, אלא אחר אכילה שכשמצטרפת זו עמה נעשה שבע". והמשנה ברורה [סימן תעו סק"ו] כתב: "לא יאכל אפיקומן אכילה גסה - דהיינו שאינו מתאוה כלל לאכול, שאז אינו עושה מצוה מן המובחר. שאף שאפיקומן הוא זכר לפסח, והפסח נאכל על השובע, דהיינו שהוא שבע כבר, ולכן אוכלין האפיקומן אחר גמר הסעודה כמו שיתבאר בסימן תעז [סעיף א], מ"מ צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול, ואם לאו, אין זה מן המובחר".

<> לשון תוספות [שם]: "ועוד יש לומר, דאין לו לקרותו 'רשע' כיון שקיים מצות פסח, אף על פי שלא קיים מצות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא [פסחים סט:]". וכן כתב הרמב"ן [יבמות מ.]: "ולי נראה דהתם לאו משום דנפיק באכילה גסה, אלא נהי דלא עבד מצוה דאכילת פסח, אבל ידי פסח מיהא יצא, שאין אכילת פסחים מעכבת, ולפיכך לא מיקרי 'פושע'".

<> כן הביא להקשות המנחת חינוך [מצוה ו, אות יב], וז"ל: "הראו לי הלומדים בתוספות פסחים... כתבו דאין לקרותו 'רשע' כיון שקיים מצות פסח, אף שלא קיים מצות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא. ותמהו, נהי דאכילת פסחים לא מעכבא, היינו לענין חיוב פסח שני, אבל בודאי הוא מצות עשה בפני עצמה, כמבואר בר"מ [ספר המצות מ"ע נו, והלכות קרבן פסח פ"ח ה"א] והרב המחבר כאן [חינוך מצוה ו], אם כן הוי בודאי 'רשע' דאינו מקיים מצות עשה". ומה שכתב "אם כן בודאי 'רשע' דאינו מקיים מצות עשה" יוטעם על פי דברי הטורי אבן [ר"ה כט.], שכתב: "והא אף על גב דעביד פסח, אפילו הכי מצות אכילת פסח, שהוא חייב מהתורה, לא קיים... אם כן הא ודאי 'פושע' ו'רשע' מקרי, דאפילו אינו מקיים דברי חכמים מקרי הכי, כדאמר בפ"ב דיבמות [כ.], וספ"ק דנדה [יב.], כל שכן באינו מקיים מצוה של תורה". @**והמנחת חינוך**^ [שם] כתב ליישב בזה"ל: "ואמרתי להם דבעשה שעבר אינו רשע, דהוי בשב ואל תעשה", והביא כמה ראיות לדבר. ומעין כן כתב הפרי חדש [או"ח סימן תריב סק"ו]. ואולי המהר"ל נאיד מזה, כי מלשונו בגו"א במדבר פ"ה אות י [סה.] עולה שהמבטל מצות עשה [בשב ואל תעשה] נקרא "רשע", וכמבואר שם הערה 62. וכן בדר"ח פ"ה מי"ג [שלח:] כתב: "למה לא נקרא 'רשע', שהרי מונע עצמו מן הצדקה", וראה שם הערה 1525. וכן משמע מהגמרא [נזיר כג.] דלא כמנחת חינוך, וכפי שכתב הדבר שמואל [פסחים קז:], וז"ל: "המנחת חינוך תירץ דבמצות עשה לא נקרא 'רשע' כיון שהוא בשב ואל תעשה, עד כאן דבריו. ואינו מובן לעניות דעתי, דאם כן אפילו אם אכילת פסחים מעכבת, ואפילו כשלא הקריב פסחו, גם כן אין לקרותו 'רשע', כיון שהוא בשב ואל תעשה. ולשון הגמרא 'נהי דלא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קעביד', מבואר שאילו לא עשה פסח היה נקרא 'רשע', ודבריו צריכים עיון". וראה למעלה פי"ד הערה 44, פי"ט הערה 26, ופמ"ז הערה 152.

<> פירוש - מה שאמרו בגמרא בנזיר "לשום אכילה גסה" לא מדובר באכילה שהיא גסה [לא אכילה גסה ממש, ולא אכילה ללא תאוה], אלא באכילה רגילה, אך כוונתו אינה לשם מצוה אלא לשם רעבתנות, וכמו שמבאר והולך.

<> יש להבין, מדוע מוסיף מלים אלו [על השובע"], הרי למעלה [לפני ציון 4] כתב: "משל לשני בני אדם שאכלו את הפסח", ולא הוסיף "על השובע". ונהי שזו ההלכה [ראה הערה 13], אך מה ההכרח להזכיר הלכה זו כאן. וראה הערה 21 בישוב הדבר.

<> ככל הדברים האלו כתבו תוספות ב"ק קי. [ד"ה אכילה], וז"ל: "אכילה גסה לאו כלום היא - ואם תאמר, דבפרק מי שאמר הריני נזיר ושמע [נזיר כג.]... אמר ליה ריש לקיש, 'רשע' קרית ליה, נהי דלא עבד מצוה מן המובחר, מצוה מיהא עביד. משמע דיצא ידי חובה. ויש לומר... דהתם לא מיירי באוכלו אכילה גסה ממש, אלא כלומר שאין אוכלו לשם פסח, אלא כדי להיות שבע. תדע, דלא קאמר 'אכילה גסה', אלא 'לשם אכילה גסה'". וקצת פלא שלא הביא כאן דברי התוספות האלו. ודע, שלא כולם גרסו בגמרא "לשם אכילה גסה", אלא גרסו "אכילה גסה" בלבד [תוספות יבמות מ., תוספות רא"ש יומא פ:, שם הוריות י:, ועוד].

<> היה נראה לבאר שאין זו מצוה מן המובחר משום שאינו אוכל לשם מצוה. אך מהמשך דבריו מבואר שאין זו כוונתו, שכתב שאם אוכל לשם הנאתו אין הוא פושע כלל [גם להו"א של הגמרא], אף שגם אז אינו אוכל לשם מצוה. לכך נראה שהרשעות בזה שהואיל והוא אוכל בבולמוס ["זולל בשר", והוא על פי הנאמר (משלי כג, כ) "בזוללי בשר למו". ו"המרבה באכילת בשר יקרא 'זולל'" (לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש זלל)], ו"חובת כל הקרבנות כדקיימא לן [סוטה טו.] 'למשחה' [במדבר יח, ח], לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין" [לשון רש"י פסחים פו.]. וכן הרשב"ם [פסחים קיט:] כתב: "דינו [של פסח] ליאכל בסוף על השובע, וכן כל קרבנות, כדכתיב 'למשחה', לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין". לכך כאשר אוכל לרעבון וזולל בשר, אין זה כדרך שהמלכים אוכלין [ולפי זה מובן מדוע הזכיר כאן שקרבן פסח נאכל על השובע (מה שהוקשה למעלה הערה 19), כי בא להדגיש שקרבן פסח צריך להאכל כדרך שהמלכים אוכלים (שזהו דין "על השובע"), והאוכל לשם רעבון סותר אכילת מלכים]. ומעין כן כתב החינוך [מצוה טז], וז"ל: "שלא לשבור עצם מכל עצמות הפסח, שנאמר [שמות יב, מו] 'ועצם לא תשברו בו'. משרשי המצוה... שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים". ולהלן [לאחר ציון 45] כתב: "כי חלוק יש מי שהוא אוכל לתאות האכילה, או מי שאוכל מחמת רעבון; כי האוכל מחמת רעבון אוכל אכילות שאינם טובים, כדי להשביע נפשו ולפרנסו. ומי שאוכל מחמת תאוה, מתאוה דברים טובים". וראה להלן הערות 46, 47.

<> האוכל לשם רעבתנות.

<> פירוש - האוכל לשם אכילה גסה אוכל בצורה גשמית ובבולמוס ["זולל בשר"], לכך אין זה מצוה מן המובחר. אך האוכל לשם הנאתו כדרך בני אדם, אין זו אכילה גשמית ובבולמוס, לכך אין בזה שום הוה אמינא לכנותו "רשע". ולפי דבריו תתיישב קושית התוספות הרא"ש [הוריות י:] על רש"י, שהקשה: "אם הוא תאב לאכול, ואכל שלא לשם מצוה, לימא 'ואחד אכלו שלא לשם מצוה'". ולפי דבריו יש ליישב דהרשעות [לפי ההו"א] אינה במה שלא כיוון לשם מצוה, אלא במה שזולל בשר. @**ודע**^, שהטורי אבן [ר"ה כט. ד"ה איכווין (צויין בגליון הש"ס לרעק"א בנזיר כג.)] הקשה דריש לקיש גופיה סבר דמצות צריכות כוונה [פסחים קיד:], ולשיטתו אם לא נתכוון לשם מצוה לא קיים את מצותו כלל, ומדוע הקשה שלא יכונה "רשע", הרי לא קיים מצותו. ושאלה זו קשה במיוחד לפי המהר"ל, שמבאר ש"לשם אכילה גסה" פירושה לשם רעבתנות. ועיי"ש בישובו. והערוך לנר [ר"ה כט.] יישב שאלה זו ברווחא, וז"ל: "הטורי אבן הקשה סתירה מריש לקיש אריש לקיש, דבפסחים דייק ממתניתין שם דמצות צריכות כוונה, ובנזיר קאמר על מי שאכל פסח שלא לשם מצוה דפסח מיהא עבד, אלמא דס"ל מצות א"צ כונה. ולעניות דעתי י"ל על פי מה שכתב הר"ן בסתירת פסקי הרמב"ם, שפסק בשופר [הלכות שופר פ"ב ה"ד] שצריך שיתכוין שומע ומשמיע, אלמא דס"ל מצות צריכות כונה. ואף על פי כן פסק [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ג] דכפאוהו ואכל מצה יצא, דדייק מניה דמצות א"צ כונה. ותירץ הר"ן [ר"ה כח. (ז: בדפי הרי"ף)] דס"ל... באכילת מצה שנהנה בזה, א"צ כונה. אבל בתקיעת שופר שלא שייך הנאה בזה, צריך כוונה, עיין שם. וכן יש לומר לריש לקיש, דהתם בפסחים דאיירי לענין אכילת מרור, דלא שייך טעמא דנהנה, שהרי מרור הוא... בזה סבירא ליה לריש לקיש דצריך כונה. אבל באוכל פסח שלא לשם מצוה, שנהנה, בזה יוצא משום דנהנה, אע"פ שאוכל לשם אכילה גסה".

<> שכתב "ואחד אכלו לשם אכילה גסה - מחמת תאוה שאכלו ברעבון" [ראה להלן הערה 46]. ובהגהות מהר"ב רנשבורג שם אות ב כתב: "עיין אורח מישור דכוונת רש"י בזה ליישב קושית התוספות". וזה לשון הספר אורח מישור [נזיר כג.]: "דקשה לרש"י קושית התוספות, הלא אכילה גסה לא שמה אכילה. ותירץ דהאי אכילה גסה פירושו מחמת תאוה, שאוכלו ברעבון. לכך פריך שפיר 'האי רשע קרית ליה'". אמנם רש"י [הוריות י:] כתב: "לשם אכילה גסה - שלא לשום מצוה, אלא נתכוין לאוכלו לשם קנוח סעודה", וזה לכאורה משמע שאוכלו רק להנאתו, ולא לרעבון. אמנם התוספות הרא"ש [הוריות שם] הביא דברי רש"י בשנוי לשון, שכתב: "ואחד אכלו אכילה גסה. פרש"י ז"ל שלא נתכוון לאכלו לשם מצוה, אלא נתכוון לאכול בקנוח סעודה לשם אכילה גסה". וזה עולה כדבריו בנזיר.

<> כמו שכתב למעלה [מציון 10 ואילך]. אך לשיטת המהר"ל לא קשיא, שאיירי שהצדיק והפושע שניהם אכלו אכילה שוה [לתאבון], אלא שחלוקים הם בכוונתם; הצדיק אוכל לשם מצוה, והפושע אוכל לשם רעבון. מה שאין כן לגבי מצה, שם אמרינן שאם יאכל מן המנחה ולמעלה יאכל את המצה אכילה גסה לגמרי, שנפשו תהיה קצה בה, ואין זו אכילה כלל.

<> הגמרא מוסבת על לשון המשנה [פסחים צט:] "ערב פסחים &**סמוך למנחה**^ לא יאכל אדם עד שתחשך", והגמרא מסתפקת בהבנת המלים "סמוך למנחה"; האם הכוונה למנחה גדולה או למנחה קטנה, וכמו שמביא.

<> לשון הרשב"ם [שם]: "מנחה גדולה - משש שעות ומחצה ולמעלה, דהיינו זמן עשיית תמיד הערב כשאתה בא להקדימו, כגון בערב הפסח שחל להיות בערב שבת, שנשחט בשש ומחצה, והפסח אחריו, כדאמרינן בתמיד נשחט [פסחים נח.]".

<> לשון רשב"ם [שם]: "או דלמא סמוך למנחה קטנה - והיינו בגמר ט' שעות, דמתשע שעות ומחצה הוי זמן דהקרבת תמיד של כל השנה כשהוא מאוחר".

<> כך נפסקה ההלכה בשו"ע או"ח סימן תעא ס"א "אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון".

<> לשון הרשב"ם [פסחים צט:]: "ערבי פסחים סמוך למנחה - מנחה קטנה, קודם למנחה מעט, חצי שעה, בתחלת שעה עשירית, דתנן [פסחים נח.] תמיד נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה, נמצאת מנחה קטנה בט' ומחצה, וסמוך לה היינו חצי שעה קודם, בסוף שעה תשיעית, ותחלת שעה עשירית".

<> כן מבואר בגמרא [יומא כח:]. ורש"י [פסחים צג:] כתב: "שעת שחיטה [של קרבן פסח] מחצות היום ואילך, ד'בין הערבים' כתיב ביה [ויקרא כג, ה], כתמיד [שמות כט, לט], ותמיד, אף על פי שנשחט בשש ומחצה [פסחים נח.], זמנו מן התורה מתחלת שבע ואילך, שמתחלת החמה להתעקם כלפי מערב קצת, ומשחרי כותלי, דהכי אמרינן ביומא בפרק שלישי [כח:] צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, והיינו מחצות היום ולהלן. ופרכינן עלה [שם] מהא דתנן תמיד נשחט בשש ומחצה, ומשני שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני רחבם מתחתיהן, ולא משחרי בעיקום פורתא עד חצי שבע. ומיהו זמן שחיטה מתחלת שבע ואילך". וכן רש"י בחומש [שמות יב, ו, ויקרא כג, ה] כתב: "בין הערבים - משש שעות ולמעלה". ובגליון הש"ס לרעק"א [פסחים נח.] העיר שבכמה מקומות רש"י פירש שמדינא זמן שחיטה הוא משש שעות ומחצה. וראה להלן הערה 34.

<> פירוש - לאחר שעבר חצי משש השעות האחרונות של היום, שהחלו מחצות היום [תחילת שעה שביעית], וזהו לאחר שעברו תשע שעות שלימות, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

<> נראה שמקור דבריו ["מנחה קטנה אחר שעבר חצי חציו האחרון של יום"] הוא מדברי רבי יהושע בן לוי [פסחים נח.], שאיתא בגמרא [שם] "מנא הני מילי [שתמיד נשחט בשמונה ומחצה], אמר רבי יהושע בן לוי, דאמר קרא [במדבר כח, ד] 'את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', חלקהו לבין שני ערבים; שתי שעות ומחצה לכאן, שתי שעות ומחצה לכאן, ושעה אחת לעשייתו". ופירש רש"י [שם]: "בין הערבים - משש שעות ולמעלה שהצל נוטה קרינן 'בין הערבים'. והוה ליה למכתב 'בערב', ושני בדבוריה וכתב 'בין הערבים' לדרשה, חלוק הערב לשני חלקים; שתי שעות ומחצה לכאן קודם לעשייתו, ושתי שעות ומחצה לכאן לאחר עשייתו". הרי שיש לחלק את שש השעות האחרונות של היום לשני חלקים שוים. [אך ק"ק, שבגמרא (פסחים נח.) רבא דחה את דברי רבי יהושע בן לוי, והגמרא הסיקה "אלא אמר רבא, מצותו דתמיד משינטו צללי ערב... הלכך בשאר ימות השנה דאיכא נדרים ונדבות... מאחרינן ליה תרתי שעי, ועבדינן ליה בשמונה ומחצה". ומדוע שיבאר כסברת רבי יהושע בן לוי, אשר דבריו נדחו]. @**אך קשה**^, שאף לרבי יהושע בן לוי מתבאר דתשע שעות ומחצה הוא מעיקר הדין, ולא תשע שעות. וכן מוכח מהמשך הגמרא [שם]: "מתיב רבא, 'בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול בין בשבת' [משנה שם]. ואי סלקא דעתך בשמונה ומחצה דאורייתא היכי מקדמינן ליה". הרי שלרבי יהושע בן לוי "בשמונה ומחצה דאורייתא", וממילא הקרבת התמיד בתשע ומחצה היא גם כן דאורייתא [וזמן מנחה קטנה נקבע על פי הקרבת התמיד, בעוד שזמן מנחה גדולה נקבע על פי שחיטת התמיד, וראה להלן הערות 36, 38], וכיצד כתב כאן "ומנחה קטנה אחר שעבר חציו האחרון של יום, הוא מט' שעות ולמעלה", והקדים בחצי שעה את זמן מנחה קטנה. @**ואפשר לומר**^, ש"בין הערבים" מורה שיש לחלק את הערב לשני חלקים שוים; שלש שעות לכאן ושלש שעות לכאן, ולפי זה זמן הקרבת התמיד בעצם הוא מתשע שעות ולמעלה. ומה שנקבע שעה אחת לעשייתו [משמונה ומחצה עד תשע ומחצה], אין זה דין בזמן הקרבן, אלא זה דין במעשה ההקרבה. וכסברה זו כתב בספר הררי קדם, חלק ב, סימן נא, וז"ל: "הנראה פשוט בזה, דסבירא ליה לרבי יהושע בן לוי דבדין של תמיד של בין הערבים תרתי איכא; חדא, עיקר הדין של בין הערבים, אשר הוא הזמן של התמיד... אכן עוד דין נאמר בבין הערבים, דמעשה שחיטה וההקרבה של התמיד צריך לחלקו בין שני ערבים, ודין זה אינו זמן בהקרבן, אלא הוא דין במעשה ההקרבה, דבעינן שעה אחת לעשיתו בין שני ערבים, אבל אין זה שייך לגוף זמן הקרבן כלל". וכן כתב הגאון רבי יחיאל מיכל פיינשטיין זצ"ל [בירחון תורני מוריה כרך קיג, עמוד צג]. ובודאי שזמן מנחה גדולה נקבע לפי זמן הקרבת התמיד, ולא לפי מעשה הקרבת התמיד. לכך שפיר כתב "ומנחה קטנה אחר שעבר חציו האחרון של יום, הוא מט' שעות ולמעלה", כי זהו בעצם זמן הקרבת התמיד.

<> כן כתבו כמה ראשונים [תוספות נדה סג: ד"ה מן, רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג, ופירוש המשניות פסחים פ"ה מ"א] שמהתורה הזמן הוא בתחילת שבע, ומ"מ אנו ממתינים עוד חצי שעה, משום שאין אנו בקיאים לכוין את השעה, אך בשש ומחצה הצל מאריך, ונראה לכל שהאריך. ובביאור משנת "כל ישראל" בתחילת דר"ח [קד.] כתב: "זמן מנחה אחר החצות". @**ויש להעיר**^, שבבאר הגולה באר הששי [קצח:] כתב לא כדבריו כאן [שהמתנת חצי שעה היא "כדי שיהיה ניכר בהיכר גמור שנטו צללי ערב", ולכך "אמרו מנחה גדולה מזמן שש ומחצה"], אלא כתב טעם אחר לכך שמנחה גדולה היא משש שעות ומחצה, וכלשונו: "לענין הקרבת תמיד של בין הערביים אין נחשב שהחמה במערב רק מחצי שביעית [פסחים נח.]. וכן לענין תפילת מנחה, לא נחשב שהחמה היא במערב עד חצי שבע, לא כאשר עברה השעה הששית [ברכות כו:]. ודבר זה על פי החכמה, כי הזמן הוא מדובק, ואין הזמן נחלק, רק מדובק הוא. ולפיכך דבק סוף שש אל תחלת שבע, ואין כאן עדיין השתנות זמן, ואין חלוק בזמן בין סוף שש לתחלת שבע. אבל אין דבוק סוף שש לסוף שבע, כי זה נחשב ריחוק. ולכך אחר חצי שבע, הזמן מתחלק, ולא נחלק תחלת שבע מסוף שש. וזהו טעם דברי חכמים, שאמרו [ברכות כו:] שזמן תפלת המנחה שהוא אחר חצי שבע. ולא יחלק סוף שש להיות חצי היום, מפני שהזמן מדובק. ואמר שזמן שראוי שיהיה מתחלת שבע, הוא אחר חצי שבע, שאז הזמן נחלק... ולא יאמר שהחמה במזרח רק קודם חצי שש, שאין כאן דבוק לומר שדבק תחלת שש אל סוף שש" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 280. וראה למעלה פל"ו הערה 83]. נמצא שדבריו בבאר הגולה הם שיטה חדשה בזמן של בין הערבים; יש שיטת ראשונים הסוברת [הובאה בתחילת הערה זו] שמהתורה הזמן הוא בתחילת שבע, ומ"מ אנו ממתינים עוד חצי שעה, משום שאין אנו בקיאים לכוין את השעה, אך בשש ומחצה הצל מאריך, ונראה לכל שהאריך [ואלו דבריו כאן]. ויש שיטת ראשונים הסוברת [רש"י ברכות כו: ד"ה מנחה, תוספות הרא"ש נדה סג:, ומאירי פסחים נח.] שמן התורה זמן תמיד של בין הערבים הוא משש ומחצה, לפי שמחצי שש עד חצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם, ומחצי שבע ואילך נוטה לצד מערב, ועד שעה זו בכלל חצות הוא. אך למהר"ל בבאר הגולה יש שיטה שלישית; בעצם הזמן מן התורה הוא מתחלת שבע, אך המתנת חצי שעה נוספת אינה מחמת "כדי שיהיה ניכר בהכר גמור שנטו צללי ערב" [לשונו כאן], אלא שהזמן לא השתנה מסוף שש לתחילת שבע, ש"אין כאן עדיין השתנות זמן" [לשונו שם], ורק לאחר חצי שעה נוספת, הזמן מתחלק מהזמן הקודם לו. ובפשטות סברה זו כחה יפה גם מן התורה, ואינה גזירת חכמים. ויש לעיין בזה.

<> לא מצאתי מקורו לומר סברה זו ["שיהיה ניכר עריבות היום, והוא מן ט' ומחצה"], כי בגמרא [יומא כח:] אמרו כן לגבי צללי ערב, שהוא משש שעות, אך לא לגבי תשע שעות. גם לא מצאתי מי שיאמר שמנחה קטנה מעיקר הדין היא מט' שעות [ורק הוסיפו חצי שעה מסבה כלשהיא], אלא כולם כאיש אחד אמרו שמנחה קטנה מתחילה מתשע שעות ומחצה. ואולי מקור מסוים לכך הם דברי האבודרהם [עמוד קלז] שכתב בביאור שם "מנחה" בזה"ל: "מפני שבשעה עשירית מן היום שנברא בו אדם הראשון חטא [סנהדרין לח:], וזהו שכתב [בראשית ג, ח] 'לרוח היום', ומתרגמינן [שם] 'למנח יומא'" [הובא באליהו רבה או"ח סימן רלב סק"א]. הרי ש"שעה עשירית" היא שעת מנחה קטנה, שאז חטא אדם האשון. וראה להלן הערה 38.

<> פירוש - חזינן ממשנה זו שהזמן של "תשעה ומחצה" הוא לחומרא, שאין להקריב תמיד של בין הערבים בשעה תשיעית, אלא חצי שעה מאוחר יותר [וזמן הקרבת התמיד הוא זמן מנחה קטנה, וכמבואר למעלה הערה 33].

<> פירוש - לא אמרינן שזמן מנחה קטנה מתחיל רק מתשע שעות ומחצה, ועד לאותה שעה לא התחיל כלל זמן מנחה קטנה, ולכך יהיה רשאי לאכול בערב פסח עד תשע שעות ומחצה [וזהו "לקולא"], כל זה אין לומר.

<> חזינן מדבריו שאיסור אכילה בערב פסח תולה בזמן התחלת מנחה קטנה. והואיל וזמן מנחה קטנה הוא מתשע שעות [לחומרא], ולא מתשע וחצי שעות, לכך איסור אכילה בער"פ מתחיל מתשע שעות, כי "נתנו דין מנחה קטנה, ולא יאכל". ובודאי הכרחו לומר כן הוא מחמת שהמשנה תלתה איסור אכילה בערב פסח ב"סמוך למנחה", ואם לא היה קשר בעצם בין איסור אכילה לזמן מנחה [אלא זמן מנחה הוזכר כסימן בעלמא לאחת משעות היום], תיקשי לך מדוע המשנה הזכירה כלל זמן מנחה, ולא נקבה בשעה מדויקת של היום [שש ומחצה או תשע ומחצה]. ובעל כרחך שאיסור זה מישך שייכא לזמן מנחה. @**וכמה פעמים**^ למעלה [הקדמה ראשונה הערה 49, פל"א הערה 52, פל"ח הערה 83, ופמ"ז הערה 178] הובאו דברי הרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א], שכתב: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכל דברי הרמב"ם לגבי "ממחרת השבת" של לשון תורה, כחם יפה לגבי "סמוך למנחה" של לשון חכמים. @**אך יש להבין**^, שהגמרא [פסחים קז:] ביארה שהטעם שאין לאכול סמוך למנחה קטנה הוא "משום מצה, דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה". ובפשטות אין לטעם זה שום שייכות לזמן מנחה, אלא כדי "שיכנס לה כשהוא תאוה" [לשון רש"י (פסחים קז:)], כי אם יאכל מאוחר מדי, לא יאכל מצה כדבעי. ומה שייך לכאן קולא וחומרא של זמן מנחה. ונראה לומר שהמיוחד בזמן של מנחה קטנה הוא שהוא סוף היום המתייחס ללילה שיבוא בעקבותיו. וכן כתב הבן יהוידע [ברכות ו:], וז"ל: "ידוע שחצי השני של היום נחלק לשני ערביים; ערב האחד הוא מתחלת שש, וכל משך מנחה גדולה, שהוא עד תשע ומחצה. וערב השני מתחיל מן זמן מנחה קטנה עד הסוף. וידוע שזמנים אלו חלוקין הם בשליטת החיצונים; כי חלק הב', שהוא זמן מנחה קטנה, הואיל והוא קרוב ללילה, שליטת החיצונים גדולה ותקיפא בו ביותר. מה שאין כן חלק הא', שהוא משך מנחה גדולה, אין להם שליטה גדולה בו כזה", ושם מאריך בזה. @**ומצינו במיוחד**^ שהזמן ממנחה קטנה ואילך מתייחס לסעודת לילה דייקא; הנה המחבר [שו"ע או"ח סימן תריא ס"ב] כתב: "התירו [ביוה"כ] לקנב ירק ולפצוע אגוזים מן המנחה ולמעלה כשחל בחול". ובמשנה ברורה [שם סק"ז] כתב: "מן המנחה ולמעלה. רצה לומר מנחה קטנה, שהוא סמוך לערב, והוא שעה שדרך בני אדם לתקן מאכלם בחול, וניכר שלצורך לילה הוא עושה. אבל קודם המנחה אסור, שנראה כמתקן לצורך היום". ובשער הציון שם סק"ט כתב: "ובזה מתורץ גם כן מה שיש לדקדק על היתר דפציעת אגוזים, מאחר שאינו לאכול לאלתר, והלא לעיל בסימן שכא סי"ט בהגה מוכח דאסור. אכן לפי הנ"ל ניחא, דכיון דהוא סמוך לערב, הוי כמו שמכין עצמו לאכול לאלתר". הרי מבואר דחשיב לאלתר וסמוך לסעודת לילה מזמן מנחה קטנה ואילך, אף שיש יותר משעתיים ומחצה עד הלילה. לכך אין לאכול בערב פסח מזמן מנחה קטנה ואילך, כי זמן זה מתייחס לסעודת לילה, ושפיר חיישינן שיאכל מצה בלילה באכילה גסה. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [שבת קיח:] "מצוה להתפלל עם דמדומי חמה... מאי קרא, [תהלים עב, ה] 'ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים'", ופירש רש"י [שבת שם] "דמדומי חמה - כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה, וערבית סמוך לשקיעתה. עם שמש - עם זריחתה. ולפני ירח - קודם אור הירח, בעוד השמש לא שקעה". הרי מנחה קטנה ["ולפני ירח - זו מנחה" (רש"י ברכות כט:)] נלמדת מהמלים "ולפני ירח". וזה מורה באצבע שמהותה של תפילה זו היא סמיכותה ללילה. @**ויש להוסיף לזה**^, שהנה זמן מנחה קטנה נקבע על פי הקרבת התמיד [תשע ומחצה], בעוד שזמן מנחה גדולה נקבע על פי שחיטת התמיד [בערב פסח ובערב שבת, שהיא בשש ומחצה]. ויש להבין פשר חילוק זה. והמאירי [ברכות כו.] עמד על כך, וכתב: "אף על פי שלהתחלת מנחה [קטנה] אנו מונים מט' שעות ומחצה ולמעלה, שהוא זמן הקרבתו, והיה לנו לדון להתחלת מנחה גדולה משעת הקרבה גם כן, והוא ז' ומחצה. הדין נותן לומר כן, כלומר שהמתחיל להקדים בזמנה, אינו מקדים יתר על שחיטה שבערב הפסח. והמאחר לא ישער התחלת זמן יותר משעת הקרבה שבכל יום". הרי שמנחה גדולה יש להקדים כמה שיותר, ומנחה קטנה יש לאחר כמה שיותר. ובשלמא להקדים מנחה גדולה, ניחא, כי זריזין מקדימין למצות [פסחים ד.]. אך מהו הטעם לאחר זמן מנחה קטנה. אלא הביאור הוא כנ"ל, שהואיל ומהותה של מנחה קטנה היא סמיכותה ללילה, לכך יש להסמיכה לקצה האחרון האפשרי של היום, כדי שתהיה סמוכה ונראית ללילה. ובכת"י לדר"ח פ"ב מי"ג [הובא שם בהערה 1419] כתב: "מתפלל עם דמדומי חמה [ברכות כט:], והיינו בזמן &**שאין יכול לאחר עוד**^ התפילה". הרי שיש להתפלל מנחה קטנה בקצה האחרון האפשרי. @**ואם כנים הדברים**^, יש בכך נתינת טעם לדבריו למעלה שכתב "מנחה קטנה כדי שיהיה ניכר עריבות היום, והוא מן ט' ומחצה". ולא נמצא מקור מפורש לסברה זו [ראה למעלה הערה 35]. אך עתה שנתבאר שמהותה של מנחה קטנה היא להורות על חלק היום האחרון הסמוך ללילה, מסתבר מאוד שיש להמתין ל"ניכר עריבות היום", כדי שיהיה מחוור כשמלה שחלק זה של היום מתחבר ומתייחס ללילה שיבוא.

<> תרגום: רבא היה שותה יין כל היום של ערב פסח, כדי לגרור תאות המאכל ללבו שיאכל יותר מצה.

<> פירוש - הגמרא [שם] מקשה על המשמעות העולה מהמשנה [ברכות לה.] שיין סועד את לבו של השותה, וא"כ תיקשי לך כיצד רבא שתה יין בערב פסח, וכמו שמביא והולך.

<> פירוש - שתיה מועטה סועדת את האדם, אך שתיה מרובה גוררת את תאות האכילה [ורבא היה שותה הרבה].

<> לשון הטור [שם]: "יין מותר לשתות, הן רב או מעט, כי הוא גורר תאות המאכל".

<> לשון הבית יוסף [שם]: "ומה שכתב [הטור] ויין מותר לשתות הן רב או מעט וכו'. דברי רבינו מתמיהין, דהא איתא בריש פרק כיצד מברכין [ברכות לה:]... וכתבו התוספות... אלמא דפורתא לא, ואם כן היאך כתב רבינו דבין רב או מעט מותר". וכן בשו"ע [או"ח סימן תעא ס"א] פסק כתוספות, וז"ל: "ויין מעט לא ישתה, משום דמיסעד סעיד. אבל אם רצה לשתות יין הרבה, שותה, מפני שכשהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל". וכתב הביאור הלכה שם: "ויין מעט וכו' - בטור כתב דבין מעט בין הרבה מותר. אלא שהב"י הקשה עליו מסוגיא דברכות [לה:], ולהכי סתם שלא כדבריו, אלא כדעת התוספות".

<> כהקדמה לדבריו כאן, נעתיק את דברי הב"ח [או"ח סימן תעא] שהביא את דברי המהר"ל האלו בבהירות רבה, וז"ל: "נראה מדברי רבינו [הטור] שהוא מפרש דהכי קאמר; היין אע"פ שהוא גורר הרבה, מכל מקום סועד הוא מעט. וזהו 'טובא גריר', כלומר הרבה הוא גורר. 'פורתא סעיד', כלומר מעט הוא סועד. אבל אין חילוק בין רב למעט. ודלא כפירוש התוספות... שמפרשים דהכי קאמר; 'טובא גריר', כלומר כששותה הרבה [הוא] גורר, וכששותה מעט הוא סועד, ומשום הכי אסור לשתות יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה אלא אם כן שותה הרבה, דליתא. וכך פירש הרב מה"ר ליוא מפראג זצ"ל בחיבורו, עיין שם". וכן הט"ז [שם סק"ב] כתב: "דהטור מפרש הגמרא דהכי קאמר, מעט הוא סועד, כלומר מה שהוא סועד הוא מעט. אבל מה שהוא גורר, הוא הרבה. כלומר דב' מדות יש ליין; האחת, שסועד מעט. ב', שגורר הרבה למאכל". ונמצא שלפי התוספות תיבות "טובא" ו"פורתא" ["טובא גריר, פורתא סעיד"] נאמרות על כמות היין [הרבה יין (גריר), ומעט יין (סועד)]. אך לפי הטור תיבות אלו נאמרות על פועלו של היין, שהיין גורר הרבה, וסועד מעט, שאותה כמות יין פועלת שני דברים מתחלפים [גרירה וסיעוד], ולא שמדובר בשתי כמויות יין שונות, וכמו שמבאר והולך.

<> מוסיף תיבת "לב" ללשון "סעיד" שבגמרא, כי כך הוא לשון המקרא [בראשית יח, ה] "ואקחה פת לחם וסעדו לבכם". ורש"י [שם] כתב: "וסעדו לבכם - בתורה בנביאים ובכתובים מצינו דפתא סעדתא דליבא. בתורה 'סעדו לבכם'. בנביאים [שופטים יט, ה] 'סעד לבך פת לחם'. בכתובים [תהלים קד, טו] 'ולחם לבב אנוש יסעד'". ואף על פי ששם מדובר בפת ולא ביין, מ"מ מצינו שתיבת "לב" נאמרת ביחס לסעד המזון.

<> בא ליישב כיצד ניתן לומר בו זמנית שהיין "סעיד" ו"גריר", כי לכאורה זו סתירה מיניה וביה, וזה כמו לומר שהיין "סעיד" ו"לא סעיד". ובשלמא לפי תוספות זה לא קשה, דאדרבה, כאשר יש "סעיד" אין "גריר", וכן להיפך, כי מעט יין סעיד ולא גריר, והרבה יין גריר ולא סעיד. אך לפי הטור קשה, שסובר שכל שתיית יין פועלת שני דברים בו זמנית; גריר וסעיד. ואכן הט"ז [או"ח סימן תעא סק"ב] הקשה כן על פירוש זה, וכלשונו: "אבל לא נראה לעניות דעתי פירוש זה, דהא אי אפשר לומר שתי מדות אלו ביחד, דהא סועד וגורר הם הפכים זה לזה". אך המהר"ל בדבריו כאן בא ליישב שאלה זו, ויבאר ש"סעיד" פועל בתחום אחד [למי שאוכל מחמת רעבונו], ו"גריר" פועל בתחום אחר [למי שאוכל מחמת תאוה], וכמו שמבאר והולך. ומעין כן חילק למעלה [לאחר ציון 19] בין אכילה מחמת רעבון לאכילה מצד הנאה. אך רש"י [נזיר כג.] כתב: "ואחד אכלו לשם אכילה גסה - מחמת תאוה שאכלו ברעבון" [הובא למעלה הערה 24]. הרי שרש"י חיבר תאוה ורעבון להדדי, ואילו המהר"ל כאן מחלק ביניהם.

<> מקור דבריו הוא מאמר חכמים [ב"ק צב:] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי כלבא בכפניה גללי מבלע, דכתיב [משלי כז, ז] 'נפש שבעה תבוס נופת ונפש רעבה כל מר מתוק'". ובח"א שם [ג, יד:] כתב: "פירוש הנאת האכילה אינו תלוי במה שמאכל הוא טוב, רק בשביל שהאכילה משלים נפשו, ובשביל כך נהנה מן המאכל, שהיא השלמתו. ונפקא [מינה], כי האדם אשר הוא לוקח פירות ואוכל וטועם אותם, אם הם טובים, אל יטעום אותם כשהוא רעב, שאז אף המר הוא מתוק". @**וכדברים הללו**^ ממש כתב בחידושי &**הלכות**^ שלו לפסחים ט., שאמרו שם "כל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך, אין צריך בדיקה... בבשר לא משיירא". והתוספות [שם] העירו מהגמרא בב"ק [יט:], ש"חשיב חזיר שאכל בשר אכילה על ידי הדחק" [לשון התוספות שם]. וליישב הערה זו כתב המהר"ל [שם] בזה"ל: "ואף על גב דחזיר לאו אורחיה לאכול בשר, היינו דניחא ליה במידי אחריתי, ומכל מקום החזיר דרכו לאכול תמיד, וכשאין לו לאכול, אוכל הכל. וכמו שאמרו חכמים [שבת קנה:] 'דלית עתיר מחזיר' ["שכל מאכל ראוי לו, ומוצא לאכול" (רש"י שם)], ולפיכך אוכל אף מה שאין דרכו לאכול, דתמיד הוא רעב. ומה שהכלב היה אוכל כשהוא רעב, שאמר 'כלבא בכפניה גללא מבלע בליעי', כך החזיר תמיד הוא רעב, ואוכל דברים שאין דרכו לאכול". @**ויש בזה**^ הד ליסודו שדבר הנעשה מחמת הכרח [כאכילה מחמת רעבון], אינו שייך לפרשה של כבוד וחשיבות [שיאכל רק מאכלים טובים וראויים], כי במקום ההכרח אין הבדלי דרגות של כבוד וחשיבות, ש"ההכרח לא ישובח ולא יגונה" [ספר העקרים (מאמר שלישי פל"ו), שו"ת הרדב"ז (ח"א סימן רצה), והמהרש"א (ב"ב טז.) הביאו בשם "הפילוסוף", ושם (חולין ז.) הביאו בשם "מאמר החכם"]. לכך האוכל מחמת רעבון, אינו מקפיד לאכול רק את הדברים הטובים, אלא יאכל מכל הבא ליד כדי להשקיט רעבונו ולהשביע נפשו. אך האוכל מחמת תאוה, יבחר להתאות רק לדברים טובים ומועילים. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [שמות כח, מ] "ולבני אהרן תעשה כותנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת", ופירש רש"י [שם] "ולבני אהרן תעשה כותנות - ארבעה בגדים הללו, ולא יותר; כתונת, ואבנט, ומגבעות, היא מצנפת, ומכנסים הכתובים למטה בפרשה [שם פסוק מב]". ובגו"א שם אות טז [שנב:] כתב: "ומכנסים כתובים למטה בפרשה. נראה לי מה שלא כלל את המכנסים עם שאר הבגדים, מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים. כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שם פסוק מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם. והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב], לכך נאמר אצל הבגדים 'לכבוד ולתפארת'... ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". ובהמשך שם באות יט [שנה:] כתב: "המכנסים שאינם לכבוד, רק לכסות הערוה, בשניהם שוה באהרן ובבניו". והמשך חכמה [שמות כח, מ] כתב: "הנה כל דבר שיש בו כבוד בהיותו, לא יהיה בחסרונו פחיתות. אבל דבר שבהעדרו יהיה פחיתות, לא יהיה בהיותו שלימות וכבוד. והנה בגדים אלו יהיו בהיותם כבוד, אבל על המכנסים בלבשו אותם אינם בגדי כבוד, אולם בהעדרם הוא פחיתות". @**דוגמה נוספת;**^ בגו"א דברים פ"ח אות ד [קמז.] כתב: "יש חלוק בין [דברים ח, ד] 'שמלתך' ובין [דברים כט, ד] 'נעלך'. כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד... כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני [שם] 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". וראה עוד בגו"א שמות פי"ח אות טו [טז:], ודר"ח פ"א מ"י [שה.], שביאר שוב שדבר של הכרח אינו שייך לכבוד וחשיבות.

<> פירוש - יין מביא את האדם לתאות אכילה ביותר, ומביא את האדם לשביעה חלקית, אך לא לשביעה מלאה.

<> מקשה כן לפי הטור, דמהו הכרח הגמרא לחלק בין גריר לסעיד [שהיין גריר טובא וסעיד פורתא], הרי בכדי לבאר את הנהגתו של רבא בערב פסח [שהיה שותה יין] ניתן לומר שהיין גריר טובא וסעיד טובא גם כן, ומ"מ רבא שתה יין בערב פסח כדי לגרור את תאות האכילה לאכול מצה טפי. ובשלמא לפי התוספות ניחא, שהנהגת רבא תובן רק אם נבאר שהרבה יין גריר, ומעט יין סעיד, ולכך רבא שתה הרבה יין כדי לצאת מסעיד ולעבור לגריר. אך לפי הטור מה ההכרח לומר שהיין סעיד פורתא.

<> פירוש - אם היין היה סעיד טובא, לא היה רבא מרוויח דבר משתיית יין בערב פסח משום שהיה מגיע לאותה תוצאה גם ללא שתיית היין [וגם היה מפסיד את דמי היין ששתה].

<> פירוש - אדם רעב אינו אוכל פחות לתאבון מאדם הגורר תאות האכילה, כי בודאי מחמת רעבונו יאכל לתאבון לא פחות מאדם האוכל לתאותו.

<> פירוש - אם מה שהיין מסלק [הרעב] היה שוה למה שהיין מביא תחתיו [תאות אכילה].

<> פירוש - מדוע רבא שתה יין בערב פסח בכדי להיות "גריר", הרי אם לא היה שותה יין כלל היה רעב, ואז גם כן היה אוכל מצה לתאבון, ומה הרוויח במה שהחליף רעב בגריר, ומעין מה שאמרו חכמים [כתובות קי.] "הפוכי מטרתא למה לי", ופירש רש"י [שם] "הנושא שני מרצופין של עור ומשאן שוה, מה יתרון לו להפוך של ימין לשמאל, ושל שמאל לימין".

<> פירוש - מה שהיין ממעט מהרעבון [סעיד] הוא פחות ממה שהיין מרבה תאות האכילה [גריר].

<> כי רבוי תאות המאכל הוא יותר מסילוק חלקי של הרעב. ואם תאמר, הרי אם רבא לא היה שותה כלל היה רעב לגמרי ללא שום ניכוי, ו"ודאי האדם כל כך אוכל מחמת רעבון כמו שהוא אוכל מחמת גרר" [לשונו למעלה לאחר ציון 50]. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, במה עדיף גריר שלאחר שתיית היין מרעב שלפני שתיית היין. ויש לומר, שללא שתיית היין רבא היה רעב לגמרי לאכילת מצה, אך לא היה גריר כלל, והיה רעב ללא גריר. אך לאחר שתיית היין רבא עדיין קצת רעב, משום שאין היין מסלק את הרעבון לגמרי ["סעיד פורתא"], והוא גם גריר לגמרי לאכול מצה ["גריר טובא"]. לכך לאחר ששתה השתוקקותו למצה מרובה יותר מאילו לא שתה כלל, כי לאחר ששתה הוא גם קצת רעב וגם גריר טובא, ואילו קודם ששתה היה רק רעב, ולא היה גריר כלל.

<> "דחמרא מיגרר גריר" [המשך לשון הגמרא שם].

<> לשון הגמרא שלפנינו הוא "דתנן, בין הכוסות הללו ["בין הראשון לשני בין השני לשלישי" (רשב"ם שם)] אם רצה לשתות, ישתה. בין שלישי לרביעי לא ישתה. ואי אמרת מסעד סעיד, אמאי ישתה, הא קא אכיל למצה אכילה גסה. אלא שמע מינה מגרר גריר".

<> בפשטות כוונתו להקשות מסתימת לשון המשנה ["בין הכוסות אם רצה לשתות, ישתה"], שסתימת לשון זו מורה שמדובר בכל אופני השתיה, גם בשתיה מועטה. וכן הקשה בחידושי הר"ן [פסחים קח.], וז"ל: "ואם תאמר, והיכי תנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, דמשמע בין פורתא בין טובא, דהא נהי דטובא גריר, פורתא סעיד". וכן הקשו רבינו דוד [שם] ומרדכי [שם], ויובאו בהערה הבאה. ובשו"ת חכם צבי [קונטרס תוספות חדשים סימן ח] כתב: "אי כדברי התוספות קשה טובא, והא רבא גופיה מודה דפורתא מיסעד סעיד... אמאי תנן במתניתין סתמא אם רצה לשתות ישתה, הן רב או מעט". ובפרי חדש [או"ח סימן תעא סק"א] כתב: "ואם איתא דפורתא סעיד, היכי קתני סתם 'בין הכוסות הללו אם רצה לשתות, שותה', דמשמע אפילו מעט". אמנם המהר"ל לא הזכיר בלשונו כלום אודות ש"קתני סתם", ומשמע שאינו מקשה מצד סתימת לשון המשנה. וראה להלן הערה 62.

<> דבריו יובנו לפי מה שכתב בחידושי רבינו דוד [פסחים קח.], וז"ל: "ואם תאמר, והא אמרינן בפרק כיצד מברכין [ברכות לה:] טובא גריר, פורתא סעיד. ומנא לן דבין הכוסות טובא שתי, דילמא פורתא שתי, וסעיד ליה לליביה. ואיכא למימר, שאחר שהוא שותה שתי כוסות קודם הסעודה, ואותו שישתה בין הכוסות, טובא הוי, ולא סעיד". וכן כתב המרדכי [פסחים קח:], וז"ל: "דחמרא מיגרר גריר. ודוקא טובא, אבל פורתא מיסעד סעיד, כדאמרינן בברכות [לה:]. ומכל מקום מייתי שפיר ראיה מהא דקאמר 'בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה', דהיינו טובא, דהא שתה כבר כוס ראשון, ומה ששתה בינתים, וכוס שני שישתה אחרי כן, ואם כן הוי טובא". הרי שכל כמות יין שישתה בין הכוסות מצטרפת לחשבון גדול, ונקראת "טובא". וכן המגן אברהם [סימן תעא סק"ד] כתב: "מעט לא ישתה. ואף על גב דמותר לשתות בין הכוסות... היינו משום ששותה שני כוסות, וכל מה ששותה מקרי 'טובא'". וכן כתב המשנה ברורה [סימן תעא סק"ז]: "שתי כוסות של רביעית או רובן, יש לחשוב להרבה, ושרי". ולאפוקי מדעות אלו כתב המהר"ל כאן "דאין נראה שיהיו שנים או שלשה רביעית יין נקרא 'טובא'". וכוונתו שהשיעור לכוס יין הוא רביעית [פסחים קח:], ושתי כוסות והפורתא ששתה ביניהן עולות לג' רביעיות יין, ולדעתו אין זה נקרא "טובא". וכמהר"ל כתב גם בבגדי ישע [המפרש על המרדכי שם] אות קכא. וראה להלן הערה 62.

<> לשון הגמרא [שם] במילואו "וחמרא מי סעיד, והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא, כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי. טובא גריר, פורתא סעיד. ומי סעיד כלל, והכתיב 'ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו'', נהמא הוא דסעיד, חמרא לא סעיד". ופירש רש"י [שם] "והכתיב ויין ישמח לבב אנוש - וסיפא דקרא 'ולחם לבב אנוש יסעד', משמע אבל יין אינו אלא משמח".

<> כי מקשה מפסוק זה על מה שאמרו קודם לכן בגמרא ש"פורתא סעיד", וכמובא בהערה הקודמת. וכן לשון הגמרא הוא "ומי סעיד &**כלל**^".

<> כן הקשה גם האליהו רבה [או"ח סימן תע"א ס"ק ד], וז"ל: "ובאמת נראה לי ראיה לפירוש הטור, דאי לפירוש התוספות קשה קצת, מאי פריך הש"ס שם ומי סעיד כלל, והא כתיב 'ויין ישמח לבב אנוש', נהמא מסעד, חמרא לא מסעד. דילמא קרא בהרבה יין מיירי". אך יש להבין, הרי המקרא נקט בסתמא "יין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד" [ומדוייק מכך שיין אינו סועד], ומהיכי תיתי להעמיד את הפסוק באוקימתא שאיירי בשתיה מרובה, ולא בשתיה מועטה. וכשם שהראשונים הוכיחו למעלה מסתימת לשון המשנה ["בין הכוסות אם רצה לשתות, ישתה"] שמדובר בכל אופני השתיה, גם בשתיה מועטה [ראה למעלה הערה 58], כך ניתן להוכיח מסתימת לשון המקרא. ונראה שהמהר"ל למעלה מעולם לא הוכיח מסתימת לשון המשנה שאיירי בשתיה מועטה, שהרי לא הזכיר בדבריו סתימת לשון זו כלל, אלא שהוכיח שהמשנה איירי בשתיה מועטה משום "דאין נראה שיהיו שנים או שלשה רביעית יין נקרא טובא" [לשונו למעלה לאחר ציון 58]. לאמור שרגלים לדבר שהמשנה איירי בשתיה מועטה, כי בפשטות איירי בכמות קטנה של יין [הנצרכת לשתי כוסות ולשתיה ביניהן]. אך סתימת לשון המשנה מצד עצמה אינה מחייבת לומר שאיירי גם בשתיה מועטה, וניתן להעמיד את המשנה באוקימתא של שתיה מרובה. לכך שפיר הקשה כאן שסתימת לשון המקרא גם כן ניתנת להעמיד באוקימתא של שתיה מרובה.

<> אמנם הפרי חדש [או"ח סימן תעא ס"א] הקשה על דברים אלו [שהובאו בב"ח שם] מלשון הגמרא "טובא גריר, פורתא סעיד", וז"ל: "ואינו מחוור, דאם כן הוה ליה למימר 'גריר טובא, וסעיד פורתא'". ויל"ע בזה. ודע, שב"ביאורים למסכת פסחים" לרבי בצלאל [בנו של המהר"ל], הנדפס בקובץ "אור עולם, א" [עמוד 62], ובמאסף ישורון כרך י [עמוד צד], מועתקים דברים אלו כמעט אות באות כדבריו בגבורות כאן, ובנקודה זו יש הוספה בשם בנו של המהר"ל בזה"ל: "ונראה לבנו בצלאל דדעת הרי"ף נוטה לפירוש אדוני אבי הגאון, מאחר דרי"ף לא הביא בפירושו רק רבא הוי שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכא דגריר ליה לליביה כי היכא דתתהני ליה מצה לאורתא, ולא הביא הא דפריך בכיצד מברכין [ברכות לה:] וחמרא סעיד, והא רבא שתי, ומשני פורתא מסעד סעיד, טובא מגרר גריר. משמע דאין חילוק בין פורתא ובין מרובה. וכן כתב המרדכי, רק יש שוטים שאינם מבינים המרדכי ומגיהין, וטעות הוא בידם, כדפרישית".

<> זהו ענין חדש שלא דן בו עד עתה, והוא אודות אכילת פירות וירקות בערב פסח [אמנם הלשון "ומדברי הרמב"ם" משמע שזהו המשך הענין הקודם].

<> לשון הרמב"ם במילואו [שם]: "אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה. אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות, ולא ימלא כריסו מהן" [ראה להלן הערה 89]. והשו"ע [או"ח סימן תעא ס"א] כתב: "אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתיאבון, אבל אוכל מעט פירות או ירקות, אבל לא ימלא כריסו מהם".

<> "יכול אדם לטבול ולאכול מיני תרגימא, פירות, והאי דנקט 'מטביל', לפי שמאכלם על ידי טיבול" [רש"י שם]. וכן אמרו חכמים [יומא עט:] "מאי 'מיני תרגימא', פירות", ופירש רש"י [שם] "תרגימא - ליפתן". והב"ח או"ח סימן תעא ס"ב האריך לבאר ש"מיני תרגימא" שהוזכרו כאן הם פירות, ולא חמשת המינים. וראה להלן הערות 84, 99.

<> לשון הרמב"ם בפיהמ"ש [פסחים פ"י מ"א]: "וזה שמנענו אותו מן האכילה, אינו אכילת לחם לבדו, כי אין ברשותו לאכול לחם באותו שעה. ואסור לנו לאכול מצה ביום ארבעה עשר עד שיאכלנה בשעת המצוה. אבל מנעוהו לאכול הרבה משאר המאכלים" [הובא בגר"א שו"ע או"ח סימן תעא ס"א]. וראה להלן הערה 70.

<> לשון הב"ח [או"ח סימן תעא ס"ב]: "מה שכתב 'והרמב"ם כתב אבל אוכל הוא מעט וכו''... נראה שטעמו מפני שהוא מפרש מדקאמר 'אבל הוא מטבל', דדוקא דרך טיבול, כדרך בני אדם שמטבילין קודם סעודה מעט, כדי שיהא תאב לאכול, אבל לא ימלא כריסו מהם". הרי שלמד מתיבת "מטבל" שאיירי באכילה לעורר את התאבון, ולכך לא ימלא כריסו מהם, וכמו שמבאר המהר"ל כאן. אך הגר"א [שו"ע או"ח סימן תעא ס"א] למד כן משום שתיבת "מטבל" גופא מורה על דבר מועט, וכלשונו: "אבל לא ימלא. רצה לומר זה שאמר 'מטביל', כלומר דבר מועט, וזה שאמר 'מעט פירות כו''".

<> נוקט שאיסור אכילת מצה הוא מחצות, שאז יש איסור חמץ מהתורה [מבואר בהמשך דבריו]. וכן היא שיטת הרא"ש [פסחים פ"ג סימן ז], בעל המאור [פסחים טו: בדפי הרי"ף], והר"ן [פסחים טז. בדפי הרי"ף]. וכן דעת הריטב"א [פסחים נ.], ויובא בסמוך. אך הרמב"ן במלחמות [פסחים טו: בדפי הרי"ף] חולק וסובר שאסור לאכול מצה כל יום ארבעה עשר. והמגיד משנה [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] הביא את שתי הדעות, והוסיף שמהרמב"ם משמע שהאיסור הוא כל היום [יובא להלן הערה 73]. וכך פסק הרמ"א [או"ח סימן תעא ס"ב].

<> כן כתבו תוספות [פסחים צט:], וז"ל: "לא יאכל אדם - ואם תאמר, ומה לא יאכל; אי מצה, אפילו קודם נמי אסור, כדאמרינן בירושלמי 'כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו'. ואי במיני תרגימא, הא אמר בגמרא [פסחים קז:] אבל מטבל הוא במיני תרגימא. ויש לומר, דאיירי במצה עשירה, דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו, ואוכלה קודם זמנה, אבל מצה עשירה שריא, וכן היה נוהג ר"ת". וכן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן א, ויובא להלן לאחר ציון 85]. אך יש להעיר, שלמעלה הביא את שיטת הרמב"ם שאין לאכול בער"פ [מן המנחה ואילך] פירות וירקות כדי למלא כריסו, וא"כ שוב אין הכרח לומר שאיירי רק במצה עשירה, אלא ניתן להעמיד את המשנה בפירות וירקות. וכן פירש הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש [שם], והובא למעלה הערה 67. וכן כתב בעצמו להלן [לאחר ציון 88] שלפי הרמב"ם אין ראיה שאיירי במצה עשירה. וכן כתב הגר"א [שו"ע או"ח סימן תמד סק"ז, וסימן תעא סק"ה]. וצריך לומר שדבריו כאן הם לפי הרא"ש [כמו שכתב להלן לפני ציון 76]. אך לפי הרמב"ם ראיית הרא"ש נדחית, וכפי שכתב להלן [לאחר ציון 88].

<> שאז היא אסורה על כל העולם [דברים כב, כג-כד], "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש" [קידושין ב:]. והרמב"ם [הלכות אישות פ"א ה"ג] כתב: "כיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת, אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה, הרי היא אשת איש, והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין, ואם רצה לגרש צריכה גט".

<> לשון הרמב"ם [הלכות אישות פ"י ה"א]: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות. ואפילו אם קידשה בביאה, אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו, ויתיחד עמה ויפרישנה לו. וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום". ועל כן מברכים בברכת אירוסין [כתובות ז:] "ואסר לנו את הארוסות", ופירש רש"י [שם]: "ואסר לנו את הארוסות - מדרבנן, שגזרו על הייחוד של פנויה, ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה, כדפרישית [מסכת כלה ר"פ א] כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה". @**הנה הריטב"א**^ [פסחים נ.] כתב: "לא נאמר [איסור אכילת מצה בער"פ] אלא משעת איסור החמץ, דהשתא מתחיל אירוסי המצוה. נמצא &**דעד ארבע שעות**^ מותר אפילו במצה הראויה, ומשם ואילך אסור במצה הראויה". הרי שכתב שאיסור אכילת מצה בער"פ צמוד לאיסור חמץ, והואיל ואיסור חמץ מדרבנן הוא משעה חמישית [פסחים יא:], כך גם איסור אכילת מצה הוא משעה חמישית. וכן משמע מתוספות [פסחים לה:] שכתבו: "ר"ת נהג היתר בדבר, והיה נוהג לאכול בערב הפסח &**אחר ארבע שעות**^ עוגה שנילושה בביצים. והא דקאמרינן בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] האוכל מצה בערב פסח קודם זמנה כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, היינו מצה הראויה לצאת בה ידי חובה, וזו מצה עשירה היא". וכן בחידושי הר"ן [פסחים מט:] כתב: "לדידן דלא מתסר חמץ אלא מחצות ולמעלה מדאורייתא, אי נמי מסוף ארבע מדרבנן, אפשר דמצה נמי לא מיתסרא אלא מהאי זימנא ואילך". אמנם המהר"ל אינו סובר כן, שכתב כאן ש"מצה גמורה אסורה מחצות", וכן "מן חצות נאסר בחמץ". @**ונראה לבאר**^ טעם המהר"ל, שהדמיון של אכילת מצה בער"פ לארוסה אינו רק מחמת איסור חמץ שחל בער"פ [עד שתבוא לדון שהשתא דמדרבנן איסור חמץ מוקדם יותר, לכך גם איסור מצה יוקדם יותר], אלא הדמיון לארוסה הוא שאיסור חמץ נתפס כהתחלת תהליך שבסופו תהיה מצות אכילת מצה, וכמו שהארוסין הם התחלת תהליך שבסופו יהיו נשואין. אך איסור חמץ דרבנן [מחמש שעות ולמעלה] אינו משום שחז"ל מקדימים את התהליך הנ"ל לשעה מוקדמת יותר, אלא שאיסור זה הוא כמו הרבה גזירות דרבנן אחרות, שחששו למכשול ולטעות ["אדם טועה שתי שעות" (פסחים יב.)], ללא שום קשר למצות מצה. לכך, כאשר הנך עוסק באיסור חמץ לכשעצמו, ולא מצד שהוא מוליך למצות מצה, אין באיסור חמץ זה שום דמיון לארוסה, וברי הוא שאיסור אכילת מצה בער"פ לא יוקדם לשעה חמישית. ודו"ק.

<> לשון המגיד משנה [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב]: "יש מי שכתב דדוקא לאחר איסור חמץ, דהיינו אירוסין דמצה. ומדברי רבינו נראה כל היום". ולפי דברי המהר"ל כאן יומתק מאוד לשון המגיד משנה "דהיינו אירוסין דמצה". וכן כתב הב"ח [או"ח סימן תעא סק"ד]: "אכן יראה יותר נכון לפי הטעם דאינו אסור [באכילת חמץ] אלא מחצות, דהא טעמו משום 'בועל ארוסתו וכו'', וזה אין שייך אלא מזמן איסור חמץ, דכיון דנאסר בחמץ, ועדיין זמן מצה לא הגיע, הוה ליה כארוסה דנאסרה לכל, ועדיין זמן נישואי בעלה לא הגיע. אבל קודם זמן איסור חמץ לא דמי לארוסה".

<> לשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פי"ב ה"ו] "ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו".

<> פסחים לה. "אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש, עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש ["דלא נתן בה מים" (רש"י שם)], אין חייבין על חימוצה כרת ["דמי פירות אין מחמיצין" (רש"י שם)]... מאי טעמא דריש לקיש, אמר ליה דאמר קרא [דברים טז, ג] 'לא תאכל עליו חמץ [שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני]', דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, חייבין על חימוצו כרת. והא הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו, דהויא ליה מצה עשירה ["ורחמנא אמר 'לחם עוני'" (רש"י שם)], אין חייבין על חימוצה כרת". וכן המחבר בשו"ע [או"ח סימן תסב ס"א] כתב: "מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל. ומותר לאכול בפסח מצה שנלושה במי פירות, אפילו שהתה כל היום, אבל אין יוצא בה ידי חובתו, מפני שהיא מצה עשירה, וקרא כתיב [דברים טז, ג] 'לחם עוני'". וראה להלן פנ"א הערה 43.

<> לשון הרא"ש [שם]: "הא דקתני סמוך למנחה לא יאכל, הא מקמי הכי אכיל. ומי מצי אכיל, חמץ מו' שעות ולמעלה הא אסור מדאורייתא. מצה נמי לא אכיל, דאמר בירושלמי האוכל מצה בערב הפסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו. ואי מיני תרגימא הא אמרינן לקמן [פסחים קז.] דשרי. וצריך לומר מצה עשירה, דמצי אכיל. דהא דאמרינן דאסור לאכול מצה בערב פסח היינו במצה שראויה לצאת בה ידי חובתו בלילה. וכן נוהג ר"ת בערב הפסח שחל להיות בשבת, שהיה עושה סעודה שלישית במצה עשירה". וראה להלן הערות 88, 96, 108.

<> לשון הטור [שם]: "קודם שעה עשירית יכול לאכול פת. ומהו הפת שיאכל; חמץ אסור מתחלת שעה חמישית ולמעלה. מצה נמי לא, דאיתא בירושלמי האוכל מצה בע"פ כבועל ארוסתו בבית חמיו. הלכך לא משכחת פת שיוכל לאכול אלא מצה עשירה, פירוש שנילושה במי פירות. דבירושלמי לא אסר אלא מצה שיוצאין בה בלילה, אבל מצה שאין יוצאין בה בלילה מותר לאוכלה עד תחלת שעה עשירית". וכן הוא בתוספות בשם ר"ת [פסחים לה:, צט:], וראה למעלה הערות 69, 70, ולהלן הערות 88, 96, 108.

<> בליל חמשה עשר.

<> מחצות יום ארבעה עשר, כמו מצה גמורה.

<> וכן פסק השו"ע [או"ח סימן תעא ס"ב] "קודם שעה עשירית מותר לאכול מצה עשירה", וכתב המשנה ברורה שם [סק"י]: "מצה עשירה. היינו שנילושה במי פירות, ולהכי מותר לאכול, כיון שאין יוצאין בזה ידי מצה בלילה, כמבואר בסימן תסב [ס"א]". ואם תאמר, הרי לכתחילה אינו יוצא ידי חובה במצה עשירה, ורק יוצא בה "כשאין מצה אחרת". ומנין לומר שאף מצה [עשירה] שמהני רק בדיעבד, תיאסר אכילתה מחצות ארבעה עשר. ויש לומר, שאם היו יוצאים ידי חובה במצה עשירה, היה מוכח מכך שהיא נקראת "מצה" [ומה שהיא לא לכתחילה, זהו משום שאינה "לחם עוני" (כמבואר למעלה הערה 75), ויתבאר להלן]. נמצא שגם במצה עשירה היה מעבר מדרגת חמץ בחצות י"ד לדרגת "מצה" בליל ט"ו, וזהו מקביל לחלוטין למעבר שבין ארוסה לנשואה [כמו שנתבאר], ולא היה מקום להתיר אכילת מצה עשירה לאחר חצות י"ד. וצרף לכאן, שכבר השריש בגו"א שמות פל"ד אות יט [תעט:] שאי אפשר "שיהיה קרא בדיעבד". והתוספות [גיטין ג:] כתבו "מדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד". והרמב"ן [ע"ז סז:] כתב: "לא מצינו בתורה שום דבר שאסור לכתחילה ובדיעבד מותר". וכן כתב הריטב"א [סוכה יא:]. והשב שמעתתא [ש"ו ס"פ יח] כתב: "מעולם לא שמענו לחלק בדאורייתא בין לכתחילה ודיעבד". לכך אם מצה עשירה היתה מועילה מהתורה, שוב אין לומר שהיא "מצה" רק בדיעבד, כי אין דיעבד בתורה. אלא בהכרח שאין מצה עשירה בכלל "מצה", ולכך אינה נאסרת באכילה מחצות ארבעה עשר.

<> כמו שנאמר [ויקרא ב, ו] "פתות אותה פיתים ויצקת עליה שמן מנחה היא", ופירש רש"י [שם] "לרבות כל המנחות ליציקה". ובמשנה [מנחות עד:] אמרו "כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלש מתנות שמן; יציקה, ובלילה ומתן שמן בכלי קודם לעשייתן... החלות טעונות בלילה, ורקיקין משיחה". ו"כל המנחות טעונות לוג שמן" [לשונו בגו"א ויקרא פ"ח אות ז (קעד:)], ומקורו מהמשנה [מנחות פ.]. אם כן מוכח שיש שם "מצה" גם כאשר המצה נילושה בשמן, ומדוע שמצה עשירה לא תחשב גם כן ל"מצה". וכן אמרו [פסחים לח:] שאין יוצאים יד"ח מצה בחלת תודה ורקיקי נזיר משום "דהוה ליה מצה עשירה", ופירש רש"י [שם] "לאו מצה ענייה היא, דהא נילושה בשמן".

<> מבואר מדבריו שדין "לחם עוני" אינו שייך לשם "מצה", אלא הוא דין בפני עצמו. לכך, אף שאינו יכול לקיים במצה עשירה זכרון ל"לחם עוני", עדיין יכול לקיים מצות אכילת מצה. וכן החת"ס על התורה [תורת משה דברים טז, ג] הביא בשם מפרשי התורה שטעם "לחם עוני" הוא זכר לעניות ושעבוד, וטעם "מצה" הוא זכר לגאולה וחירות, וכתב: "ונפקא מינה לדינא מי שאין לו אלא מצה עשירה, יאכלנו ויקיים מצות מצה, הגם שאין מקיים מצות לחם עוני". והמגן אברהם [סימן תעא סק"ה] הביא דברי המהר"ל האלו, והקשה עליהם כמה קושיות, ומתוך כך חלק על המהר"ל, והכריע שאין יוצאין יד"ח במצה עשירה, אפילו אם אין לו מצה גמורה. וכן הפרי חדש [שם סק"ב] והחוק יעקב [שם סק"ה] סוברים כמג"א. והמשנה ברורה [סימן תעא סק"י] פסק כמג"א, והביא שכך מבואר בכמה ראשונים. ובמשנת יעבץ [או"ח סימן טז אות א] כתב: "הרי מבואר בדברי המהר"ל דהא דבעינן לחם עוני במצה, זה לא תנאי בשם מצה, דלא הוי תורת מצה אם אין היא לחם עוני, אלא דשתי מצות הן; מצות מצה, ומצות לחם עוני. ואם אין לו אלא מצה עשירה, אע"פ שלא מקיים בה מצות לחם עוני, מ"מ הוא מקיים בה מצות אכילת מצה. והמג"א הנ"ל חולק על המהר"ל, וכתב דאפילו בשעת הדחק שאין לו אלא מצה עשירה, אינו יוצא בה גם בדיעבד. והיינו דסובר דהא דבעינן לחם עוני במצה, אין זה דין נוסף ומצוה בפני עצמה, אלא שהוא תנאי בשם מצה, דלא הוי תורת מצה לצאת בה אם אין היא לחם עוני, ולכן אפילו בדיעבד לא יצא במצה עשירה, שהרי זה כלא אכל כלל מצה". ובמאסף ישורון [כרך יד, עמוד שעט] כתב הגאון רבי מיכל פיינשטין זצ"ל בזה"ל: "הנה נסתפקנו בדינא דלחם עוני, אי הוי רק תנאה בלחם דמצה, או דהוי קיום דין בפני עצמו, דצריך לקיים דינא דלחם עוני. ונפקא מינה לכאורה אי אחר האפיה תבלע יין וכיו"ב, אם חסר בלחם עוני... והבאנו ראיה מוכרחת מדברי המהר"ל מפראג גבורות ה' פמ"ח דכתב דמצה עשירה יוצאין בה מצות מצה, אלא דחסר לחם עוני. הרי דתרי דיני נינהו, ושייך קיום בלא לחם עוני. על כל פנים חזינן דלחם עוני הוי קיום דין בפני עצמו". וראה הערה הבאה, ולהלן פנ"א הערה 43.

<> משש שעות [כמו מצה גמורה]. ודע, שהאליה רבה [סימן תעא סק"ח] הביא את דברי המהר"ל וקושיות המג"א עליו [ראה הערה קודמת], וכתב: "אבל אני אומר אחר עיון בגוף ספר גבורות ה' בעומק הבנתו, דגם הוא מודה דאין יוצאין ידי חובתו, ומ"מ 'מצה' נקרא, כיון דאתא לידי חימוץ ע"י המים. מה שאין כן בנלוש במי פירות לבד, דלא אתא לידי חימוץ, אין נקרא 'מצה', ואם כן אין מקיים בו מצוה כלל, ואין בו תועלת לאכול אף בשעת הדחק, שאין לו מצה כלל. אבל בנילוש במי פירות מעורב במים, מצוה לאכול לו בשעת הדחק כשאין לו מצה כלל, אלא דאין יוצא ידי חובתו כלל ידי מצות 'לחם עוני'. והשתא לא תיקשי כל הקושיות הנ"ל למעיין בש"ס בכל המקומות הנ"ל, ודו"ק כי קצרתי". וכן הב"ח [או"ח סימן תעא סק"ג] כתב: "דהא דתניא בפרק כל שעה [פסחים לו.] רבי עקיבא אומר, מה תלמוד לומר 'לחם עוני', פרט לעיסה שנילושה בשמן ויין ודבש, היינו דוקא בשאין בו מים, דכיון דאינו בא לידי חימוץ אינו יוצא בה ידי חובת מצה. אבל כל שאר מצה עשירה שיש בה ג"כ מים שבא לידי חימוץ, כיון דמצה היא, יוצא ידי חובתו דיעבד. והילכך אסור לאכלו נמי בערב פסח מחצות ולמעלה". וכן כתב האבני נזר [או"ח סימן שעז אות ג] שלמהר"ל יש לחלק בין לש במי פירות בלבד [שאינה נקראת מצה], ללש גם עם מים. ובספר תשובות והנהגות [להגר"מ שטרנבוך שליט"א] ח"ה סימן קלב [עמוד רג] הביא את דעת הגר"א [או"ח סימן תמד סק"א] לאסור מצה עשירה בערב פסח, וביארו לפי שיטת המהר"ל כאן. ובשו"ת כתב סופר [או"ח תשובה צב] הביא את דברי המהר"ל האלו, והאריך לבארם. וראה בספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק עמודים קנ-קנב במה שכתב לבאר את שיטת המהר"ל במצה עשירה. אמנם המשנה ברורה [סימן תסב סק"ח, וסימן תעא סק"י] כתב בשם האחרונים שאין יוצאין ידי חובה במצה עשירה. ובשער הציון [סימן תעא ס"ק יא] כתב שהמקור לדין זה הוא "מגן אברהם ופרי חדש וחוק יעקב ושאר אחרונים, דלא כב"ח". וכן הביא שם שיטות ראשונים לאסור.

<> אך לא מדובר במצה עשירה, כי היא כבר אסורה קודם לכן [מחצות]. ו"מיני תרגימא" הם פירות וירקות, ולכך הם נאסרו רק אם ממלא כריסו מהם [כמבואר למעלה מציון 64 ואילך]. אמנם לשונו "שלא ימלא כריסו &**משאר**^ מיני תרגימא" מורה לכאורה ש"מיני תרגימא" הם חמשת מיני דגן, כי ביחס למצה עשירה הם "שאר מיני תרגימא". אך דוחק שיסתור דבריו מלמעלה [ציון 66] שכתב ש"מיני תרגימא" הם פירות וירקות. ומצינו בזה מחלוקת ראשונים; דעת הרא"ש [פסחים פ"י סימן יט, ובתשובה כלל יד סימן ה] ש"מיני תרגימא" הם חמשת מיני דגן [ראה להלן הערה 91]. אך הרשב"ם [פסחים קז:] התוספות [שם במסקנתם] והרי"ף [שם כג. בדפי הרי"ף] סוברים ש"מיני תרגימא" הם פירות. ונפקא מינה להלכה יש בזה; כי כאן כתב "שלא ימלא כריסו משאר מיני תרגימא", ומדויק מכך שאם אינו ממלא כריסו, שרי. ואמנם בפירות אכן זו ההלכה, שפירות מותרים משעה עשירית ואילך, אך מ"מ לא ימלא כריסו מהם [כמבואר למעלה מציון 64 ואילך]. אך אם מדובר כאן בחמשת מיני דגן, עולה מדבריו שכל עוד שאינו ממלא כריסו מהם יהיה שרי אף מחמשת מיני דגן משעה עשירית ואילך. וזה דלא כב"ח [או"ח סימן תעא ס"ב] שכתב: "הלכך כאן מסתברא דתבשיל העשוי מחמשת המינין דמשביעים, אסור מן המנחה ולמעלה [אף אם אינו ממלא כריסו מהם], שאי אפשר שיאכל אחריהם מצה לתיאבון אם יאכל מהם מתחלת שעה עשירית ואילך. ואם כן צריך לומר דמיני תרגימא דשרינן להו הכא היינו פירות דוקא. ואין פירושו כמיני תרגימא דעלמא, שהוא תבשיל העשוי מחמשת המינין, דמיני תרגימא משתנה פירושו לפי הענין. וכך סתם רבינו [הטור] דבריו כמסקנת התוספות וכרוב המחברים, ולא כדעת הרא"ש אביו". ובשער הציון [סימן תעא ס"ק ד] כתב: "כדעת הרי"ף והרמב"ם ורשב"ם... ד'מיני תרגימא' הוא פירות, ולא הזכירו שום אחד מהם ה' מינים. ודברי חק יעקב [שם ס"ק ב] שכתב דרוב פוסקים מסכימים להרא"ש צריכים עיון". וראה למעלה הערה 66.

<> שמצה עשירה מותרת עד תשע שעות [סמוך למנחה קטנה].

<> מדרבנן [פסחים יא:]. אמנם ברא"ש שלפנינו איתא "חמץ מו' שעות ולמעלה הוא אסור מדאורייתא" [יובא בהערה 88]. אך הטור [או"ח סימן תעא ס"ב] כתב: "קודם שעה עשירית יכול לאכול פת. ומהו הפת שיאכל; חמץ אסור מתחלת שעה חמישית ולמעלה".

<> מחצות. וראה למעלה הערה 69.

<> לשון הרא"ש [שם]: "הא דקתני 'סמוך למנחה לא יאכל', הא מקמי הכי, אכיל. ומי מצי אכיל; חמץ מו' שעות ולמעלה הא אסור מדאורייתא [פסחים ה.]. מצה נמי לא אכיל, דאמר בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] האוכל מצה בערב הפסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו. ואי מיני תרגימא, הא אמרינן לקמן [פסחים קז.] דשרי. וצריך לומר מצה עשירה, דמצי אכיל". וכן כתב בתשובה כלל יד אות ה. וכן הוא בתוספות פסחים צט: [הובא למעלה הערות 70, 76].

<> פירוש - בודאי אין ראיה שהמשנה עוסקת במצה עשירה לפי דברי הרמב"ם, שכתב [בהלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] "אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה. אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות, ולא ימלא כריסו מהן" [הובא למעלה לאחר ציון 63]. וראה הערה הבאה.

<> לכך מה שטען הרא"ש "ואי במיני תרגימא, הא שרי כל היום" [לשונו למעלה (לאחר ציון 87)] אינו לפי הרמב"ם, כי זהו רק עד לסמוך למנחה [שאוכל פירות אפילו למלאות כריסו מהם], אך משם ואילך אינו רשאי לעשות כן, אלא רק לאוכלם מעט. וראה למעלה הערה 70.

<> פירוש - דעת הרא"ש [פסחים פ"י סימן יט, ובתשובה כלל יד סימן ה] ש"מיני תרגימא" הם חמשת מיני דגן, ולא פירות וירקות [הובא למעלה הערה 84]. וממילא אין לומר שמיני תרגימא באים רק כדי למשוך את הלב לאכילה כפי שביאר למעלה לפי הרמב"ם ["משמע דרך טיבול דוקא, כדרך בני אדם שמטבילין קודם הסעודה כדי שיהיה ממשיך האכילה... אבל לא ימלא כריסו מהם" (לשונו למעלה לאחר ציון 66)]. לכך לפי הרא"ש אין לאסור מהמנחה ומעלה אכילת מיני תרגימא אף שממלאת את כריסו, והדרא קושיא לדוכתא, מהו המאכל שנאסר מהמנחה ומעלה שהיה מותר עד אז.

<> הביטוי "פרוסה קיימת" נמצא בגמרא [ברכות לז.], שאמרו שם "הכוסס ["כמות שהיא" (רש"י שם)] את החטה, מברך עליה 'בורא פרי האדמה'. טחנה אפאה ובשלה ["לאחר שאפאה בתנור ועשאה לחם חזר ובשלה במים"], בזמן שהפרוסות קיימות ["שלא נמוחו בבשולן" (רש"י שם)] בתחלה מברך עליה 'המוציא לחם מן הארץ'... אם אין הפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליה 'בורא מיני מזונות'". והכוונה שיש לתבשיל "תואר לחם" [לשונו בסמוך]. ובא לבאר שמצה מבושלת, אף שיש לה תואר לחם, מ"מ אין יוצא במצה כזו, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - אמרו חכמים [ברכות לח:] "יוצא ברקיק השרוי ["במים ידי אכילת מצה של מצוה, וקרינן ביה 'לחם עוני'" (רש"י שם)], ובמבושל שלא נמוח, דברי רבי מאיר. ורבי יוסי אומר, יוצאים ברקיק השרוי, אבל לא במבושל... משום דבעינן טעם מצה, וליכא". והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ו] כתב: "מצה שבשלה אינו יוצא בה ידי חובתו באכילתה, שהרי אין בה טעם הפת". וכן פסק השו"ע או"ח סימן תסא ס"ד. והמשנה ברורה [שם ס"ק כ] כתב: "אפילו אם יש בכל פתיתה כזית, וגם יש עדיין תואר לחם עליה, לפי שאחר הבשול נתבטל ממנה טעם המצה".

<> והובא למעלה הערה 92.

<> עד סמוך למנחה.

<> לשון המשנה ברורה [סימן תעא ס"ק כ] "אם בשלה, וכמו שנוהגין במדינותינו לעשות כדורים ממצה שקורין קניידלעך, או מצה מבושלת... מותר לאכלה קודם שעה עשירית, דזה בודאי לא מיקרי מצה". ובשער הציון שם ס"ק יט כתב: "ואפילו אינן פרורין, רק יש בהם כזית שמברכין עליו 'המוציא', מכל מקום לענין מצה אינו יוצא בה, משום דבעינן טעם מצה. וכן כתבו הגר"ז ובחידושי רבי עקיבא איגר [שם אות ג]". ולשון הרעק"א [שם] הוא: "אין יוצאים ידי מצה בזה, דבעינן טעם מצה, אם כן יש לומר דמותר לאוכלו בערב פסח". ויש להבין לשונו כאן, שכתב "ושמא בהאי גוונא שרי בערב פסח, דלאו מצה הוא כלל", דאם "לאו מצה הוא כלל", מדוע זהו רק "&**שמא**^ בהאי גוונא שרי בערב פסח", ולא בודאי דשרי. והרי הרא"ש [פסחים פ"י סימן א] כתב: "דהא דאמרינן דאסור לאכול מצה בערב פסח היינו במצה שראויה לצאת בה ידי חובתו בלילה" [הובא למעלה הערה 76]. וכן הטור [או"ח סימן תעא] כתב: "בירושלמי לא אסר אלא מצה שיוצאין בה בלילה, אבל מצה שאין יוצאין בה בלילה מותר לאוכלה עד תחלת שעה עשירית" [הובא למעלה הערה 77]. ולמעלה [לאחר ציון 74] כתב: "ודוקא מצה גמורה אסור לאכול אותה. פירוש, מצה שיוצא בה לערב. אבל מצה עשירה שאין יוצא בה, אין איסור לאכול. ומט' שעות ולמעלה אסור". ומדוע עם כל זה כתב כאן לגבי מצה שבישלה "שמא בהאי גוונא שרי בערב פסח", ולא בודאי דשרי. וביותר מזה מצינו שהשער הציון [סימן תמד ס"ק א] כתב שבביאור הגר"א [שם ס"ק ז] צידד שלדעת הרמב"ם אסור לאכול מצה מבושלת בער"פ אפילו קודם שעה עשירית [וכן שמשמע שדעת הגר"א נוטה לשיטה זו]. והרי הרמב"ם פוסק כרבי יוסי שאין יוצא יד"ח במצה מבושלת [הובא למעלה הערה 93]. ומהי הסברה להחמיר במצה מבושלת יותר ממצה עשירה [לשיטות שאין יוצאים יד"ח במצה עשירה]. @**ובספר בית דוד**^ [מסאלוניקי, או"ח סימן רמז] עמד על זה, וז"ל: "לאכול מצה מבושלת בערב פסח נראה דאסור. אף על גב דכתב הרא"ש ז"ל ר"פ ערבי פסחים ורבי יעקב בעל הטורים ז"ל בסימן תעא דבירושלמי לא אסר אלא מצה שיוצאין בה בלילה, אבל מצה שאין יוצאין בה בלילה מותר, ומבושלת כיון שאין יוצאין בה בלילה, יהא מותר. נראה דלא היא, דהא בתחילת הלשון שם כתב הטור, וזה לשונו 'קודם שעה עשירית יכול לאכול פת, ומהו הפת שיאכל; חמץ אסור מתחלת שעה חמישית ולמעלה, מצה נמי לא, דאיתא בירושלמי האוכל מצה בע"פ כבועל ארוסתו בבית חמיו. הלכך לא משכחת פת שיוכל לאכול אלא מצה עשירה... דבירושלמי לא אסר אלא מצה שיוצאין בה בלילה, אבל מצה שאין יוצאין בה בלילה מותר לאוכלה עד תחלת שעה עשירית'. והשתא אי מבושלת שריא, היכי קאמר לא משכחת פת שיוכל לאכול אלא מצה עשירה, הא משכחת לה מצה מבושלת. אלא ודאי כשאמר בירושלמי דאסור לאכול מצה, בין אינה מבושלת בין מבושלת, בכל גוונא. ואף על גב דמבושלת אין יוצאין בה, מ"מ הרי ראויה היא לצאת בה קודם בישול, וכיון דקודם בישול אסורה לו מחמת שהיא ראויה לצאת בה, אף על פי שמבשלה ופוסלה מלצאת בה, לא פקע איסור מינה". ושם הרבה להביא ראיות לזה. נמצא שיש מקום להחמיר במצה מבושלת יותר ממצה עשירה, ולכך יובן מדוע המהר"ל כתב "שמא בהאי גוונא שרי בערב פסח", ולא דודאי שרי.

<> לכך אין להתירה בערב פסח מחצות ואילך, לעומת מצה מבושלת, וכמו שביאר למעלה [מציון 80 ואילך].

<> חוזר בזה לדברי הרא"ש אודות מיני תרגימא, שהרא"ש סובר ש"מיני תרגימא הא שרי כל היום" [לשונו למעלה לאחר ציון 87]. ו"לדברי הרא"ש כל מיני תרגימא שרי, אפילו אינו אוכל דרך טיבול" [לשונו למעלה לאחר ציון 90]. ויחלוק על דברים אלו [ושוב יהיה ניתן להעמיד את המשנה במיני תרגימא, וכרמב"ם].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 63]: "ומדברי הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] 'אבל הוא אוכל מעט פירות או ירקות, ולא ימלא כריסו מהם', עד כאן. ונראה שפירש הרמב"ם כך, מדאמר רבי יוסי 'אבל מטבל הוא במיני תרגימא', ולא קאמר 'אבל אוכל מיני תרגימא', משמע דרך טיבול דוקא, כדרך בני אדם שמטבילין קודם הסעודה, כדי שיהיה ממשיך האכילה. וכן פירש הרשב"ם [שם ד"ה בירקא] דברים האלו: 'כגון מיני תרגימא וירקות ממשיכין את הלב לאכול'. ומשמע כדרך בני אדם העושים כדי שיהיה גורר האכילה, אבל לא ימלא כריסו מהם".

<> כן כתב הפרי חדש [או"ח סימן תעא ס"א], וז"ל: "ומה שכתב [המחבר שם] 'אבל אוכל מעט פירות או ירקות', וכן עיקר, ודלא כהרא"ש שמתיר לאכול מיני תבשיל העשוי מחמשת מינים, דליתא. ואף על פי שגם במילת 'תרגימא' נכלל תבשיל מה' המינים, מכל מקום הרי מצינן בפרק בתרא דיומא [עט:] 'מאי מיני תרגימא, פירי'... וכל שכן דהכי מוכח בגמרא, דמייתי התם רבי יצחק מטביל בירקי... אלמא דדוקא ירק ובשר ודכוותיהו שרינן, אבל מילתא אחריתי לא". וכן המגיד משנה [הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב] הראה שמקור הרמב"ם [שם "אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות"] הוא משני המאמרים האלו "אבל מטביל הוא במיני תרגימא", ו"רבי יצחק מטביל בירק".

<> בא לבאר שאע"פ שנתבאר שיוצאין ידי חובה במצה עשירה, מ"מ זהו רק כאשר המצה עשירה נילושה במי פירות וגם מים. אך אם לא נילושה אלא במי פירות בלבד, ולא במים, אין היא נקראת "מצה", ואין יוצאין בה.

<> אלא רק מי פירות.

<> פירוש - במצה שנילושה רק במי פירות [ולא גם במים], אין חסרונה מחמת מצה עשירה גרידא, אלא חסרונה שאינה באה לידי חימוץ, וחסרון זה מפקיע ממנה שם מצה לגמרי, וכמו שמבאר והולך.

<> פסחים לה. "אורז ודוחן לא, מנהני מילי... אמר קרא [דברים טז, ג] 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', דברים הבאים לידי חימוץ, אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה ["משום מצה, אם עשאן מצה" (רש"י שם)]. יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ, אלא לידי סירחון ["אין עושין חמץ, ואם מחמיצין אותן מסריחין" (רש"י שם)]".

<> לאכול מצה כזו עד סמוך למנחה קטנה. וכמו שאמרו [פסחים לה.] "אמר ריש לקיש, עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש ["דלא נתן בה מים" (רש"י שם)], אין חייבין על חימוצה כרת... היינו טעמא דריש לקיש, דהוו להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין". ובגבורות ה' [הוצאת מהדורת בראכפעלד] באות יג, כתב כאן על דברים אלו בזה"ל: "מה שכתב רבינו שמי פירות כיון שאינו בא לידי חימוץ הוה כאורז ודוחן, לכאורה אינו דבר מוסכם. דדעת הרמב"ם [הלכות חו"מ פ"ו ה"ה] שיוצאים במצה הנילושה עם מי פירות, ורק ביין ושמן ודבש אסור. וראה במגיד משנה [שם] שכתב בדעת הרמב"ם דדוקא כשנתן בתוכו מים, אבל כשלא נתן בו מים... [לא יצא] כיון שאינו מחמיץ לעולם. וביאר החזו"א [או"ח סימן קכא ס"ק ב] דאינו כמו אורז ודוחן דאינו בא לידי חימוץ, ולכן אינו יוצא, 'דהכא בחמשת מיני דגן קיימינן, ובאין לידי חימוץ כשיתן לתוכן מים, ואע"ג דהשתא לית בהו מים, לית לן בה, שהגוף הוא הקמח, והמים אינם מהוים רק צורתו, ולא בעינן רק שהגוף בא לידי חימוץ' [לשון החזו"א שם]. אבל רבינו דמדמהו לאורז ודוחן, נראה דסובר דגם המים הם חלק מגוף המצה, וצריך שיהא בא לידי חימוץ", ויפה העיר.

<> לאכול מצה עשירה בערב פסח עד סמוך למנחה קטנה, וכמובא בתוספות [פסחים לה:, שם צט:].

<> פירוש - מה שר"ת התיר לאכול מצה עשירה בער"פ, זה איירי במצה שנילושה רק במי פירות, ללא שום מים. וכן כתב האבני נזר [או"ח סימן שעז אות ג], וז"ל: "הנה דעת מהר"ל בספר גבורות ה' שאם אין לו ללילה ראשונה רק מצה עשירה, מחויב לאכול לקיים מצוות 'בערב תאכלו מצות', אף שאינו יכול לקיים מצוות 'לחם עוני'. ועל כן אסור לאכול בערב פסח מצה עשירה. ומה שהתיר רבינו תם, היא בלש בלא מים כלל, דכהאי גוונא לא נקרא מצה כלל". וברי הוא שהמהר"ל מעדיף להעמיד את הר"ת כשיטתו שמצה עשירה אסורה בערב פסח, ולא להעמידו כרא"ש והטור שמתירים מצה עשירה בערב פסח [כמבואר למעלה הערות 77, 78].

<> פירוש - אל תבאר שההיתר לאכול מצה שנילושה רק במי פירות הוא מחמת מצה עשירה [לשיטות הרא"ש והטור שהתירו מצה עשירה באכילה בער"פ, וכמבואר למעלה הערות 76, 77].

<> פירוש - מצה עשירה [שנילושה במי פירות ומים] היא באה לידי חימוץ [ולכך נקראת "מצה"], ורק שאינה "לחם עוני".

<> "ושרי לגמרי" בער"פ עד סמוך למנחה, לעומת מצה עשירה שאסורה משעה שהחמץ נאסר.

<> פירוש - מה שנאסר לאכול מצה שנילושה רק במי פירות מן המנחה ולמעלה, אין זה משום שיש איזה שהוא איסור במצה זו, דזה אינו, וכפי שנתבאר. אלא מחמת חיוב מצה של ליל טו אמרו שלא לאכול מצה זו מן המנחה ולמעלה, וכמו שמבאר.

<> כמבואר למעלה בתחילת הפרק.

<> פירוש - במשנה [פסחים צט:] אמרו "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". ובגמרא [שם] "מאי איריא ערבי פסחים, אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי. 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". ומ"מ רב הונא שם ביאר לפי רבי יוסי ד"הני מילי בערבי שבתות וימים טובים, אבל בערב הפסח, משום חיובא דמצה, מודה" [שם].

<> לשון הגמרא שלפנינו הוא "והאמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן, ואיתימא אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי בר רבי חנינא".

<> לשון הגמרא [שם] "הלכה כרבי יהודה בערב פסח, מכלל דפליג רבי יוסי בתרוייהו".

<> לשון הגמרא [שם] "לא, הלכה מכלל דפליגי בהפסקה", ופירש רש"י [שם] "הלכה מכלל דפליגי להפסקה - הא דאמר רבי ירמיה הלכה כרבי יהודה בערב הפסח, דמשמע דפליג נמי רבי יוסי בערב הפסח, להפסקה הוא דפליג, דאם התחיל לאכול, אף בערב הפסח אינו מפסיק. אבל להתחיל, מודה רבי יוסי דאסור. ומתניתין בהתחלה לרבי יוסי איצטריך, דקמשמע לן דמודה רבי יוסי בערב הפסח דאין מתחילין".

<> "דאמר אין מפסיקין כלל" [רש"י שם]. והרשב"ם [שם] כתב: "ולא כרבי יוסי - דאמר אין צריך להפסיק כלל, אלא יגמור סעודתו אפילו משחשיכה, ויברכו ברכת המזון, ואחר כך מביא לו כוס שני לקידוש היום".

<> "דאמר מפסיקין, דמשמע עקירת שולחן" [רש"י שם].

<> "אלא פורס מפה - על השולחן, ומקדש היום, וחוזר ואוכל" [רש"י שם]. והרשב"ם [שם] כתב: "אלא פורס מפה על המאכל כדין כל שבתות השנה, שהביאו לחם על השולחן קודם הקידוש... אי נמי, משום סילוק פתורא, ואחר כך אומר קידוש היום על הכוס, וחוזר ואוכל וגומר סעודתו".

<> פירוש - מתוך שהרי"ף לא הביא את דברי רבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא שפסקו "הלכה כרבי יהודה בערב הפסח, והלכה כרבי יוסי בערב שבתות" מוכח שדוחה דבריהם, ואינו נוקט כמוהם להלכה. וכן הרא"ש [פסחים פ"י סימן ב] כתב: "מדלא הביא רב אלפס דברי רבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא דאמרי הלכה כרבי יהודה בערב הפסח, ואוקימנא לה להפסקה, מכלל דאיהו לא מפליג בהפסקה בין פסח ובין שבתות וימים טובים, ובכולהו פסיק כשמואל, דפורס מפה ומקדש".

<> "ושוין רבי יוסי ורבי יהודה, דפליגי בהפסקה, הכא מודי רבי יוסי דלכתחלה מיהת אין מביאין קודם קידוש, אף על פי שלא אכלו עד לאחר קידוש" [רשב"ם שם].

<> לשון הר"ן [פסחים יט: בדפי הרי"ף]: "אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא פורס מפה ומקדש. ואם תאמר, ושמואל דאמר כמאן. יש לומר, רבנן הכי קאמרי, והיינו ברייתא דקתני פורס מפה ומקדש... וכן אמר בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש". הרי שביאר שהברייתא משמע כשמואל. וכן הרמב"ן במלחמות [שם] ביאר כך, וז"ל: "אמר הכותב, דעתו של רבינו ז"ל, שהרי השמיט זו שאמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה בערב הפסח להפסקה. וכן עיקר, שלא נאמרה זו אלא מקמי דאיתמר פורס מפה ומקדש, ולהוציא מדברי רבי יוסי דאמר גומר סעודתו. הא לדידן בפורס מפה ומקדש סגי".

<> לשון הר"ן [פסחים יט: בדפי הרי"ף]: "ואם הביא פורס מפה ומקדש. הך סיפא דברייתא לאו א'שוין' קא מהדר, דהא רבי יוסי לא מודה בהכי, דאין מפסיקין כלל קאמר. אלא תנא דהך ברייתא הוא דאמר הכי. וכיון דאפילו רבי יוסי מודה דאין מביאין את השולחן משחשיכה אא"כ קדש, אם הביא מבעוד יום, אע"פ שאינו חייב להפסיק לגמרי, פורס מפה ומקדש".

<> שהברייתא אינה יכולה להיות כרבי יהודה ["דהא לרבי יהודה לא סגי בפורס מפה, רק צריך עקירת השלחן לגמרי" (לשונו למעלה)] ולא כרבי יוסי ["ולרבי יוסי לא צריך פריסת מפה, כיון דסובר דאין מפסיקין, אם כן לא צריך פריסת מפה" (לשונו למעלה)]. ויטען שיש הבדל בין אם כבר התחיל לסעוד מבעוד יום [שבזה יש מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי], לבין אם עוד לא התחיל לאכול מבעוד יום, אלא הביאו את השולחן לאכול משקידש היום קודם קידוש [הציור של הברייתא].

<> אודות שעקירת השולחן נועדה לעשות היכר שהסעודה היא מעתה סעודת שבת, כן כתב רש"י [פסחים קה.]: "לא צריכיתו - להפסיק בעקירת שולחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת. שבת היא קבעתה - מעצמה היא חשובה סעודת שבת, ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש". וכן הוא ברשב"ם [שם]. והרא"ש [פסחים פ"י סימן ב] כתב: "לענין הפסקה אין טעם לחלק ביניהם [בין ערבי שבתות וימים טובים לבין ערבי פסחים], דבשלמא לענין התחלה, משום חיובא דמצה ראוי לחלק ביניהם, כדי שיאכל מצה לתיאבון. אבל בהפסקה, שהוא משום כבוד שבת ויום טוב, אין טעם לחלק ביניהם". מבואר מדבריו שההפסקה [וכמו עקירת השולחן] אינה מצד דיני קידוש [דאין לאכול לפני קידוש], אלא מצד כבוד היום, שהואיל והתחיל את הסעודה מבעוד יום, והיא סעודת חול, לכך אין להמשיך סעודת חול לתוך השבת ומשום כבוד השבת נגעו בה. נמצא שעקירת השולחן משמשת כחייץ והבדלה בין סעודת החול שהיתה עד כה, לסעודת שבת שתבוא לאחר ההפסקה.

<> אלא הביאו את השולחן לפני קידוש. ודע, שבעל המאור [פסחים יט: בדפי הרי"ף] הראב"ד [שם בהשגות על המאור], הרמב"ן במלחמות [שם], המאירי [פסחים ק:] ביארו דהבאת השולחן היא התחלת אכילה [וכן משמעות הר"ן (שם), וראה בחידושי הר"ן פסחים ק: (הוצאת מוסד הרב קוק) הערה 27]. ובדבר שמואל [פסחים ק.] ביאר שכך למד הרמב"ם. ולפי זה הברייתא איירי שכבר התחילו לאכול, ולכך אי אפשר להעמיד הברייתא כרבי יהודה, אלא רק כשמואל.

<> הולך לבאר שניתן להעמיד את הברייתא גם כרבי יוסי, וכמו שמבאר. וכאילו כתב "וכן אף על גב וכו'".

<> פירוש - מה שרבי יוסי סובר שלא מפסיקין איירי בהתחיל לאכול בהיתר קודם מנחה מבעוד יום, והיה אוכל והולך עד שתחשך, שאין הוא חייב להפסיק סעודתו. והר"ן [שבת ד. בדפי הרי"ף] כתב: "הלכך נקטינן דבמידי דלא מיחייב ביה אלא מדרבנן, כתפלה, אפילו התחיל לבתר דמטא זמן חיובא, כיון דאיכא שהות בתר הכי, אינו מפסיק. ובמידי דמיחייב ביה מדאורייתא, כק"ש, כל שהתחיל לאכול בתר דמטא זמן חיובא, מפסיק, אע"ג דאיכא שהות בתר הכי... ומיהו הני מילי בדאתחיל בתר דמטא זמן חיובא, או סמוך לה. אבל אתחיל מקמי הכי, אפילו בדאורייתא, כיון דאיכא שהות, לא מפסיק. דהא קדוש היום דאורייתא הוא, ואפילו הכי תנן בפרק ערבי פסחים [פסחים ק.] במי שהתחיל לאכול מבעוד יום, מפסיקין לשבתות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר, אין מפסיקין. כלומר אלא גומר סעודתו, ואחר כך מקדש. והא רבי יוסי לא פליג אמתניתין [שבת ט:] דמפסיקין לקריאת שמע... והתם אמר דאין מפסיקין, משום דאתחיל מקמי דמטיא זמן חיובא". וראה בסמוך הערה 132.

<> נמצא שהציור של הברייתא [שלא התחיל לאכול מבעוד יום, אלא הביאו את השולחן לפני הקידוש] יש בו קולא וחומרא לעומת אם התחיל לאכול מבעוד יום; (א) לקולא, שהואיל ולא התחיל לאכול מבעוד יום, גם רבי יהודה יסכים שסגי בפריסת המפה, ואין צורך לעקור השולחן. ורק "כשהחל לאכול מבעוד יום, כשהוא אוכל כבר, ואם לא יפסיק בעקירת שלחן אין נראה שהסעודה באה לכבוד שבת, לכך צריך עקירת שלחן" [לשונו כאן]. (ב) לחומרא, שרק כשהחל לאכול בהיתר סובר רבי יוסי שאינו צריך להפסיק משתחשך. אך אם לא התחיל לאכול כלל, שוב אין כאן את הקולא הזאת, ויהיה צריך לכל הפחות לפרוס מפה.

<> פירוש - כמו ש"אין מביאין את השולחן" [כשלא אכל] למרות ש"אין מפסיקין" [כשאכל כבר], כך בדיוק "פורס מפה ומקדש" [כשלא אכל] למרות ש"אין מפסיקין" [כשאכל כבר].

<> בא לבאר מדוע הרי"ף הבין שהברייתא ["אין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש"] אינה יכולה להיות לפי רבי יוסי [אע"פ שבברייתא לא התחיל לאכול]. ותורף דבריו הוא שהטעם של רבי יוסי שאינו מצריך קידוש מיד באמצע הסעודה אינו משום שכבר התחיל לאכול בהיתר, שאע"פ שיש בכך למנוע עקירת השולחן [דלמה יפסיק סעודת היתר], אך אין בכך למנוע קידוש באמצע הסעודה. ובעל כרחך הטעם שרבי יוסי אינו מחייב זאת הוא משום שאין בכך די להיכר שהסעודה באה לכבוד שבת. ממילא גם פריסת המפה לא תהיה מספיק היכר, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - רבי יוסי סובר שאין מקדשין באמצע הסעודה, והשאלה היא מדוע לא. דהא תינח שרבי יוסי אינו מזקיק עקירת שולחן כאשר התחיל לאכול בהיתר מבעוד יום [כמבואר למעלה הערה 128], אך מדוע לא חִייב לעשות קידוש באמצע הסעודה כאשר חשך היום, אלא אמר ש"גומר כל הסעודה, ומברך ברכת המזון, ואחר כך מקדש" [לשון תוספות פסחים ק. ד"ה רבי יוסי]. ובגבורות ה' הוצאת "מכון מהר"ל" כתבו כאן [הערה 36]: "דברי רבינו צ"ע, דבתחילה כתב דאליבא דרבי יוסי לא יקדש באמצע הסעודה, ומיד אחר כך כתב 'רק יקדש באמצע סעודה'. וכן צ"ע, דדעת רבי יוסי להדיא בגמרא היא דאין מפסיקין כלל, וממשיך באכילתו, והכא כתב רבינו דצריך להפסיק". ולא קשה מידי, שבתחילה כתב המהר"ל את ההלכה לפי רבי יוסי, והיא שאין מקדשין באמצע הסעודה. ולאחר מכן תמה על כך, דמדוע באמת לא יקדש באמצע הסעודה. והמלים האחרונות "רק יקדש באמצע סעודה" הן בתמיה, ולא קביעת הלכה. ואכן מעתה יבאר מדוע לרבי יוסי אין מקדשין באמצע הסעודה.

<> פירוש - רק עקירת השולחן תפסיק את סעודת החול, ולאחריה תתחיל סעודה לכבוד שבת, אך כל עוד שלא עקר את השולחן, אזי סעודת החול ממשיכה, ואינה מתייחסת לשבת.

<> פירוש - מעתה הברייתא היא ראיה לשמואל, כי אי אפשר להעמידה אליבא דרבי יוסי, וכמו שהולך ומבאר.

<> כפי שאמר שמואל [פסחים ק.] "אין הלכה לא כרבי יהודה ["דאמר מפסיקין, דמשמע עקירת שולחן" (רש"י שם)], ולא כרבי יוסי ["דאמר אין מפסיקין כלל" (רש"י שם)], אלא פורס מפה ["על השולחן" (רש"י שם)] ומקדש ["ומקדש היום וחוזר ואוכל" (רש"י שם)]". ולכאורה צ"ב, הרי בשאלתו תמה מדוע אי אפשר להעמיד את הברייתא גם כרבי יהודה ["דשמא אף רבי יהודה מודה דסגי בפריסת מפה. דהא דמצריך אליבא דרבי יהודה הפסקה לגמרי, היינו כשהוא אוכל כבר, ואם לא יפסיק בעקירת שלחן אין נראה שהסעודה באה לכבוד שבת, לכך צריך עקירת שלחן. אבל כאן שלא אכל קודם, סגי בפריסת מפה" (לשונו למעלה לאחר ציון 124)]. ועל כך לא תירץ דבר. ויל"ע בזה.

<> כן כתבו תוספות [פסחים ק. ד"ה אלא]: "אלא פורס מפה ומקדש - פירש רשב"ם [שם] דאית ליה לשמואל דהלכה כרבי יוסי, אלא שבא להחמיר על דבריו שלא לגמור סעודה קודם קידוש. דאי לא תימא הכי, שמואל דאמר כמאן, דברייתא דקתני 'פורס מפה ומקדש' לא מיירי בהפסקת אכילה, אלא בבא להתחיל לאכול. ובחנם דחק, דשמואל סבר כחכמים, דהכי איתא בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] רב יהודה בשם שמואל זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי, אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש".

<> כי שמואל אזיל כשיטת חכמים. אמנם תוספות [פסחים ק. ד"ה אלא] לא הכריעו בדבר, שלאחר שהביאו את הירושלמי הנ"ל, כתבו: "וצריך לדקדק כמאן הלכה, דאף על גב דאמר רבי יוחנן לעיל הלכה כרבי יוסי, ובמי שהוציאוהו [עירובין מז:] משמע דהלכה כרבי יוחנן לגבי שמואל, איכא חד לישנא דלא אמר רבי יוחנן".

<> פירוש - הואיל ואין הלכה כרבי יוחנן שאמר "הלכה כרבי יהודה בערב הפסח", לכך אף בערב פסח אין צורך בעקירת השולחן, אלא סגי שפורס מפה ומקדש. ומשמע מדבריו שכך סובר גם כן הרי"ף. וכן יכתוב להדיא בסמוך ["ודברי רב אלפס הם עיקר"]. וראה להלן הערה 142. וראה הערה הבאה.

<> כסברה זו כתב בחידושי רבינו דוד [פסחים ק.], וז"ל: "אלא פורש מפה ומקדש - בין בערבי פסחים בין בשאר ערבי ימים טובים קאמר... וכן בדין שאין לנו להחמיר בזה לענין מצה, שכיון שמכל מקום הוא מפסיק סעודתו ואינו אוכל, אי אפשר לו לבא לידי אכילה גסה". וכן הרמב"ן במלחמות ה' [פסחים יט: בדפי הרי"ף] כתב: "שאין הפסק עקירת השלחן מהני לחיובא דמצה יותר מפריסת מפה וקידוש". ופירושו, שהרי הטעם להפסיק בערבי פסחים יותר מערבי שבתות הוא מפני חיוב מצה, אם כן אין הפסק אכילה מועיל בו יותר מפריסת מפה וקידוש, שהואיל וסו"ס הוא מפסיק סעודתו ולא אוכל, ממילא הוא לא יבוא לידי אכילה גסה. וכן פסקו בעל המאור [פסחים יט: בדפי הרי"ף], הרא"ש [פסחים פ"י סימן ב], והר"ן [בחידושיו פסחים ק.]. וכן הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט הי"ב פסק "מי שהיה אוכל בערב שבת וקדש עליו היום, והוא בתוך הסעודה, פורס מפה על השולחן ומקדש וגומר סעודתו, ואחר כך מברך ברכת המזון". ובהלכות חמץ ומצה לא כתב מהו הדין בציור זה בערב פסח. ודייק מכך הקהלת יעקב [לרבי יעקב אלבעלי (על הרמב"ם, בהלכות שבת שם)] בזה"ל: "נראה מדברי רבינו דגם בערב פסח אם קדש עליו היום, פורס מפה ומקדש, מדלא פירש בסוף פ"ו מהלכות חמץ ומצה דמי שאכל עד שקידש היום מה דינו. מוכרח דסמך על מה שכתב כאן בדין ערב שבת, וסבירא ליה דשוין הם ויבואו שניהם, ודי בפריסת מפה". שמשמע שסמך על מה שפסק בערב שבת, שהוא הדין בערב פסח שפורס מפה ומקדש. אך יש ראשונים הסוברים שבערבי פסחים עוקרים את השולחן כשקידש היום, והיינו שהלכה כרבי יהודה. והם; רשב"ם [פסחים ק., ד"ה אמר לו], בעל העיטור [הלכות מצה ומרור סדר ארבע כוסות, קלא.], והראב"ד [פסחים יט: בדפי הרי"ף בהשגות על בעל המאור אות א].

<> פורס מפה ומקדש.

<> לשון הרשב"ם שם [ד"ה אמר לו רשב"ג]: "לענין הפסקה אין הלכה כרבי יוסי בערבי פסחים, אלא כרבי יהודה, שאם התחיל לאכול קודם ט' ונמשך אכילתו עד שחשיכה, צריך לעקור את השולחן מיד כשיחשיך, ולהחזירו לשם פסח. ובשבתות ובימים טובים לא יפסיק, אלא פורס מפה ומקדש, ואחר כך גומר סעודתו".

<> שפסק כשמואל, וכוונתו היא דבין בערבי שבתות ובין בערבי פסחים פורס מפה ומקדש. וזה לשון הרי"ף [פסחים יט. בדפי הרי"ף]: "בערבי שבתות ובערבי ימים טובים היכא דאתחיל ליה מקמי תשע שעות, ואימשיך ליה בסעודתיה עד דקדיש יומא, פריס ליה למפה על השולחן ומקדש, והדר גמירא ליה לסעודתיה". הנה נקט "ערבי שבתות וימים טובים", ואילו "ערבי פסחים" לא הזכיר. מתוך כך, יש שהבינו לדעתו שרק בערבי שבתות וימים טובים די בפריסת מפה, אבל בערבי פסחים מפסיק לגמרי [מאירי פסחים ק., וכן משמע שכך הבין הראב"ד בהשגות שם]. אולם הרמב"ן [במלחמות ה' (שם)] והרא"ש [פסחים פ"י ס"ב] כתבו שאי אפשר לפרש כן בדעת הרי"ף, שהרי הרי"ף לא הביא כלל את דברי רבי יוחנן לחלק בין ערבי שבתות וימים טובים לבין ערבי פסחים, והביא את דברי שמואל בלבד, וממילא משמע שאינו מחלק בין ערבי שבתות וימים טובים לערבי פסחים. ומה שלא הזכיר במפורש בדבריו גם "ערבי פסחים", היינו משום שבכלל ערבי ימים טובים שהזכיר כלולים גם ערבי פסחים [רא"ש שם].

<> וכן כתבו התוספות [פסחים צט: ד"ה עד שתחשך], וז"ל: "עד שתחשך - מקשין, אמאי איצטריך 'עד שתחשך', פשיטא. ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה. ואומר הר"י מקורבי"ל, דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, כדתניא בתוספתא [פסחים פ"ב מט"ו] הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך. וטעמא משום דכתיב [שמות יב, ח] 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ומצה ומרור איתקשו לפסח [פסחים קכ.]. אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפלת השחר [ברכות כז:] מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ואומר קידוש היום מבעוד יום". והובא למעלה פ"ב הערה 6. וכן המחבר [שו"ע או"ח סימן תעב ס"א] כתב: "לא יאמר קידוש [בפסח] עד שתחשך". והמשנה ברורה שם [ס"ק ד] כתב: "אבל לא יאמר קידוש - רצה לומר דלא תימא כיון שמצוה למהר, יתחיל הקידוש וההגדה מבעוד יום, כמו שמצינו בשבת ויו"ט שיכול להוסיף מחול על הקודש, ולקדש ולאכול מבעוד יום... קא משמע לן דלגבי פסח אינו כן, לפי שאכילת מצה הוקשה לפסח... ופסח אינו נאכל אלא בלילה, והקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה. ועוד דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות, וכולהו בתר הגדה ומצה ומרור גרירי".

<> לשון הט"ז [או"ח סימן תעב ס"ק א]: "כתב מהר"ל מפראג בכל ערב שבת ויום טוב שמוסיף מחול על הקודש, על כל פנים צריך שתהיה גמר הסעודה בלילה, דכתיב תלתא 'היום', וחדא בלילה מדאורייתא, וכשמפסיק מאכילתו קודם חשיכה לא יצא, דאכילה צריכה דוקא בלילה". וכוונתו לדברי הגמרא [שבת קיז:] "תנו רבנן, כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, שלש.. 'ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה' [שמות טז, כה]... תלתא 'היום' ["למנין שלש סעודות בא" (רש"י שם)]". ובבאר הגולה באר השני [רב:] כתב: "יש טעם, כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו. ולא יאמר, אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה. ומפני כך ראוי שיהיה מקיים ג' סעודות בשבת, כי אם לא יאכל סעודה בלילה כאשר נכנס שבת, אם כן יש כאן חסרון, שכן דרך האדם שיאכל סעודה בלילה, כאשר יכנס שבת. ואם לא יאכל שני סעודות ביום, גם כן היה זה חסרון, ואין ראוי שיהיה חסרון בשבת. ולפיכך יש לאכול ג' סעודות, דהיינו אחת בלילה, כמו שדרך לאכול בלילה, ושתים ביום, שלא יהיה לאדם חסרון בשבת. שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך".

<> פסחים קו. "'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], זוכרהו על היין בכניסתו", ופירש רש"י שם "לקדשו - משמע משעה שמתקדש היום". ולמעלה פ"ב [קעד:] כתב: "דומה למה שכתוב 'זכור את יום השבת לקדשו', ושם פירושו זכור את היום לקדשו בשבת עצמו, כשהשבת נכנס... דגבי שבת כתיב 'זכור את היום לקדשו', והקידוש הוא בוודאי בלילה של שבת, דאין מקדשין השבת בחול".

<> פירוש - הזמן הכי מוקדם לקבלת שבת הוא מבעוד יום מפלג המנחה ואילך [שו"ע או"ח סימן רסא סעיף ב ברמ"א], שהוא זמן של תוספת שבת. והמשנה ברורה [סימן רסז ס"ק ה] כתב: "דכיון דקבל עליו שבת, והוסיף מחול על הקודש, נחשב כשבת לענין זה דיכול לקדש ולאכול מיד". אך "אם קיבל עליו השבת קודם פלג המנחה, אין בקבלתו כלום" [משנה ברורה סימן רסא ס"ק כה]. ובמנחת שלמה לגרש"ז אויערבאך זצ"ל ח"א סימן ג [ד"ה והנה עיקר] כתב: "ונראה דאף אם נאמר שיוצאים קידוש גם אם שומעים על ידי טלפון... מ"מ אם אחד הנמצא בארה"ב יקדש בחצות היום של ערב שבת עבור מי שנמצא בא"י [בטלפון], שאצלו כבר שבת... ודאי לא יצא, כיון דהקידוש שבארה"ב לא נקרא כלל בשם קידוש, דאף שהמקדש ודאי חייב בערבות גם עבור בני א"י, מ"מ סוף סוף לאו קידוש הוא, כיון שמקדש ממש ביום חול" [הובא למעלה פ"ב הערה 9]. והרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט הי"א] כתב: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת... שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו... בין קודם לשעה זו במעט". @**ויש להעיר**^ על כך, כי שיטת הרמב"ם היא שאין תוספת לשבת, וכפי שכתב המגיד משנה [הלכות שביתת עשור פ"א ה"ו]. ובב"י [או"ח סימן רסא] כתב דלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת אפילו מדרבנן. ועם כל זה הרמב"ם סובר שצריך לקדש מבעוד יום, וכמו שכתב בהלכות שבת פכ"ט הי"א הנ"ל. והחיי אדם [הלכות שבת כלל ו סעיף ג] ביאר זאת דכיון שהקידוש בא מחמת שבת, אף על גב שלא הגיע הזמן, יוצא ידי חובה. גם במנחת חינוך [מצוה לא אות ח] כתב בזה"ל: "הר"מ סובר דתוספת בשבת ליכא כלל... אך הטעם שלו כתב כאן דזכירה זו היא בכניסתו ויציאתו, בין קודם לשעה זו במעט, דעתו דהמצוה כך היא. ומה שכתב 'במעט', היינו מפלג המנחה ואילך". הרי שלדעת הרמב"ם יכולים לקדש מבעוד יום, ולא תלוי כלל בקבלת שבת. וכן הקובץ שיעורים ח"ב סימן ל אות א כתב שלרמב"ם "מצות 'זכור את יום השבת' אינה דוקא בשבת, אלא סמוך לכניסתו". ומכל זה מבואר שלרמב"ם אפשר לקדש את השבת אף ביום חול, ואילו למעלה פ"ב [קעה.] כתב המהר"ל "דאין מקדשין השבת בחול", ושם איירי לפי דעת הרמב"ם. וגם מה שכתב כאן "מצי לקדש ביום כשמוסיף מחול על הקודש" לכאורה אינו מובן לפי דעת הרמב"ם שאין תוספת שבת. @**אמנם במנחת שלמה**^ הנ"ל [ח"א סימן ג (ד"ה אך)] ביאר שגם לרמב"ם הקידוש תלוי בקדושת שבת, וכלשונו: "נראה דמכל מקום נפישי רבוותא דסברי שקידוש תלוי ממש בקדושת שבת, כמו שכתב באור זרוע הלכות ערב שבת סימן י"ד. וגם אף להחולקים נראה... דלאחר שבירך 'מקדש השבת' נעשה אצלו שבת על כרחו... וכיון שכן נראה שצריכים לומר גם בדעת הרמב"ם דמה שכתב 'קודם לשעה זו במעט' כוונתו לאחר תקיעה שלישית, שכבר הזכיר קודם בפרק ה' [בהלכות שבת הלכה יט] שמיד לאחר זה יש דין של 'ושובת'... גם רבנו הגר"א ז"ל שסובר דליכא כלל תוספת שבת, אפילו הכי כתב בסימן רס"א [סעיף ב ד"ה י"א שצריך] 'אבל ודאי מצוה להוסיף, וזהו התקיעות שהיו'. ולכן חושבני דאף להרמב"ם... נראה דמיד כשהוא מקדש ואומר 'מקדש השבת' הרי זה מדרבנן שבת... ואף דמפשטות דברי הרמב"ם יותר נראה דהואיל ואינו סובר כלל תוספת שבת אפילו מדרבנן... מסתבר שסובר דקידוש מבעוד יום לא תלוי כלל בקבלת שבת, אך אף על פי כן מוזר מאד לומר שיהא אפשר להתפלל ערבית של שבת וגם לקדש מבעוד יום, ואפילו הכי יהא מותר אח"כ לעשות כל מלאכת כמו בחול. ולכן צריכים ודאי לומר כמו שכתב הגר"א ז"ל בדעת הרמב"ם, דאע"ג שאינו סובר כלל שום תוספת, אבל ודאי מצוה להוסיף, וזהו התקיעות שהיו". וכדברים אלו יסבור המהר"ל [הובא למעלה פ"ב הערה 9].

<> ולא על הלילה. ולכך אין מניעה מלקדש מבעוד יום, כי הקידוש תלוי בשבת, אך אינו תלוי בלילה. וראה הערה הבאה.

<> כן כתב הב"ח [או"ח סימן תעב ס"א], וז"ל: "התחלת הסעודה בפסח אינה אלא בלילה, אבל גמר הסעודה אף בשאר ערבי שבתות וימים טובים צריך שתהיה בלילה, דהא עיקר החיוב של הסעודה מדרשא דתלתא 'היום', דחדא דאורתא [שבת קיז:]. ואם כן אינו יוצא חיוב סעודה אלא א"כ אכלה בלילה, וכשמפסיק מאכילתו קודם שקדש היום ודאי לא יצא ידי חובתו. ולא דמי לקידוש שיכול להוסיף מחול על הקודש, כדאמר בפרק תפלת השחר [ברכות כז:], דשאני קידוש דקאי על השבת, ויכול להוסיף על קדושתו. מה שאין כן באכילה, דצריך שתהיה בלילה על כל פנים. כן כתב מהר"ל מפראג ז"ל, ודבריו נכונים".

<> צריך ביאור מהי התמיה ד"אף על גב דלא היתה התחלת סעודה בשבת", דמהו החסרון שיש בזה, הרי יש צורך שהסעודה תהיה בלילה [כפי שביאר], ואכן הסעודה נמשכה לתוך הלילה, ומאי אכפת לן שהתחלת הסעודה לא היתה בלילה. וכן תשובתו לתמיה זו ["כיון שאכל אחר הקידוש, מוכח שפיר שהסעודה היא לכבוד שבת"] צריכה ביאור, דמדוע לא יישב שהואיל והסעודה נמשכה לתוך הלילה לכך נתקיים החיוב של סעודה בליל שבת. ואמנם כך הוסיף בהמשך דבריו "רק מצות סעודה דצריכה שתהא אחת בלילה, סגי בהא מלתא שהסעודה נמשכת עד הלילה". וכן כתב לפני ה"אף על גב" ש"כיון שנמשכת עד הלילה, הסעודה היא בשבת גם כן". אך בין לבין הבליע שאלה ותשובה מענין חדש. ובעל כרחך מוכח שיש דין נוסף בסעודת שבת, והוא שמלבד שהסעודה תיערך ביום השבת [ולא לפניו], היא צריכה גם להערך לכבוד השבת. וכן כתב הרי"ף בשבת [א: בדפי הרי"ף], וז"ל: "מציל ממנה מזון שלש סעודות לשבת, ומשום כבוד השבת". ובשו"ת הרשב"א [ח"ה סימן ג] כתב: "לא תיקנו חכמים ג' סעודות בשבת אלא לכבוד שבת ולענגו". ורש"י [שבת כה:] כתב לגבי חובת הדלקת נר שבת "כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא". והואיל והתחלת הסעודה לא היתה בשבת, "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה" [לשונו למעלה פ"ח (תט.)], ו"כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה" [לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ג (תפו:)], לכך כאשר הסעודה התחילה מבעוד יום, היה מקום לומר שחסר כאן בסעודה שהיא לכבוד שבת. ועל כך מיישב "כיון שאכל אחר הקידוש, מוכח שפיר שהסעודה היא לכבוד שבת".

<> הנה לא כתב "קודם שתחשך" אלא "קודם קידוש היום", והוא זמן מוקדם יותר מ"קודם שתחשך"; כי "תחשך" הוא אחר צאת הכוכבים, ו"קידוש היום" הוא בבין השמשות. ורש"י [שבת לד.] כתב: "בין השמשות קונה עירוב - שהוא תחילת קדושת היום". והערוך השולחן [או"ח סימן רעט ס"ב] כתב: "נר שהדליקו בו באותו שבת, אך על פי שכבה, אסור לטלטלו, דכיון דאיתקצאי לבין השמשות, שהיה בסיס לדבר האסור, איתקצאי לכולי יומא. וזהו כלל גדול במוקצה, מפני שבין השמשות, שהוא התחלת השבת, והוא עיקרו של שבת, אם חל עליו אז איסור המוקצה, אמרינן [שבת מג.] 'מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא'". ולכאורה לפי דבריו עד כה היה לו לומר "אותם הממהרים עד שמפסיקים באכילה קודם שתחשך, לא יפה עושין". ואכן בשו"ע הרב [או"ח סימן רסז ס"ג] כתב: "יש מחמירים שימשיך סעודתו בלילה עצמה, שיאכל כזית לפחות אחר צאת הכוכבים, כדי שיקיים ג' סעודות בשבת עצמה. דכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג' פעמים 'היום' אצל אכילת המן בשבת, לפיכך צריך לאכלן בעיצומה של יום, ולא בתוספתו. וטוב לחוש לדבריהם" [ראה הערה הבאה]. ואולי כוונתו היא שאם הסעודה נמשכה מיהת עד בין השמשות, יש מקום להקל בזה, כי בין השמשות הוא ספק לילה [שבת לד:]. אך אם ממהר לגמור סעודתו אף קודם לבין השמשות, אזי בודאי "לא יפה עושין".

<> דע, שהט"ז [או"ח סימן רצא ס"ק ו] פסק דלא כמהר"ל, אלא שיכול לגמור כל הסעודה קודם ללילה, משום שתוספת שבת היא דאורייתא. והמג"א סימן רסז ס"ק א כתב: "כתוב בשל"ה [מסכת שבת פרק נר מצוה ד"ה ראוי בהגה"ה] בשם ספר חסידים [סימן רסט] דמכל מקום צריך לאכול כזית בלילה, כדי לקיים ג' סעודות בשבת. וכן כתב הב"ח סימן תעב בשם מהר"ל מפראג. אבל בתוספות [פסחים צט:] ורא"ש [שם פ"י סימן ב, וברכות פ"ד סימן ו] משמע דיכול לגמור הסעודה מבעוד יום. וכן כתב התרומת הדשן סימן א. וכן משמע ברבינו ירוחם [נתיב יב] חלק א [סימן ג]. וטעמא, דאחר פלג המנחה חשבינן לילה. ומכל מקום טוב להחמיר". וכן כתב במשנה ברורה שם ס"ק ה.

<> לפנינו באונקלוס איתא "ואסחרו למיכל".

<> פירוש - "אסחרו" הוא מלשון סבוב, שהסוחר מסבב בדרכים. ורש"י [בראשית מב, לד] כתב: "כל לשון 'סוחרים' ו'סחורה' על שם שמחזרים וסובבים אחר הפרקמטיא". והערוך [ערך סחר] ביאר שהוא מלשון "סחור סחור" [ע"ז יז.]. והרד"ק בספר השרשים, שורש סחר, כתב: "ומזה הענין נקרא התגר 'סוחר', לפי שהוא סובב את הארצות תמיד הולך ושב". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפו.] כתב: "הסחרנים הם סוחרים ומסבבים את העולם, שעל שם זה נקראים 'סוחרים', מלשון [בראשית מב, לד] 'ואת הארץ תסחרו', והולכים הם בעולם לאורך ורוחב". ובתפארת ישראל פי"ח [רעה.] כתב: "סוחר... הוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה... סובב ומקיף את הארץ". ובנצח ישאל פל"א [תקצח:] כתב: "כל סוחר סובב כל הארץ". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "סוחר... הוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו". וכן הוא בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. נמצא שמהלכם של דברים כך הוא: (א) "וישבו" מתורגם ל"אסחרו". (ב) "אסחרו" הוא לשון סבוב. (ג) סבוב מורה על שמיסב על שמאלו במטה ושולחן, וסומך על שמאלו.

<> הובא ברבינו יונה [ברכות ל: בדפי הרי"ף], וז"ל: "רבינו האי גאון ז"ל פירש 'הסבו' מלשון סיבוב, ורצה לומר כשישבו כולם סביב, שזה מורה על הישיבה של קביעות. דמתרגמינן 'וישבו לאכול לחם' [בראשית לז, כה], 'ואיסתחרו למיכל לחמא'". וכן הרשב"א שם [ברכות מב.] הביא בשם רב האי גאון ש"הסבו - שישבו סביב הלחם". והרא"ש [ברכות פ"ו סימן לג] כתב: "יש מפרשים... 'הסיבו', שישבו סביבות השולחן, כמו 'וישבו לאכול לחם', דמתרגמינן 'ואיסתחרו למיכל לחמא'". ונראה שהמהר"ל מבאר את רב האי גאון באופן אחר, שאין כוונת רב האי גאון לומר ש"הסבו" פירושו סבבו את השולחן או את הלחם, אלא שהסבו על צידם ונסמכו עליו. וכן פירש רש"י [ברכות מב.] "שמוטים על צדיהן שמאלית על המטה, ואוכלין ושותין בהסבה". ושוב כתב רש"י [שבת מג.] "למיזגא - להשען, שכל הסבתן כך היתה, יושב קצת ונשען קצת על שמאלו". והרד"ק בספר השרשים, שורש סבב, כתב: "אמרו רבותינו ז"ל [פסחים צט:] 'לא יאכל עד שיסב'... ובעת אכילתם ושתיתם היו נסמכים אל צד שמאלם דרך חשיבות".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "עמידה נוחה הימנה".

<> פירוש - לעולם "הסבה" פירושה ישיבה, אך הואיל וישיבה גופא מחייבת סמיכה [כי "כל ישיבה שאין בה סמיכה, עמידה טובה הימנה"], לכך תיבת "הסבה" כוללת בתוכה גם סמיכה [שמסובב ונשען על צידו], אך לא שתיבת "הסבה" פירושה סמיכה, אלא פירושה ישיבה כדבעי [לאפוקי עמידה], ו"ישיבה כדבעי" היא על ידי סמיכה. והסמיכה מצטרפת לישיבה, כי אין ישיבה בלי סמיכה, בבחינת "עקירה צורך הנחה היא" [כתובות לא.], כך "סמיכה צורך ישיבה היא", והסמיכה נכללת בישיבה. וכן מוכח מרש"י בחומש [בראשית כז, יט], שכתב "קום נא שבה - לשון מסב על השולחן, לכך מתורגם [שם] 'אסתחר'". הרי ש"אסתחר" מבאר את תיבת "שבה", והם הם הדברים שכתב כאן. ובגבורות ה' [מהדורת בראכפעלד, הערה טז] הביאו ראיה נאה למהר"ל מדברי הירושלמי [פסחים פ"י ה"א], שאמרו שם "אמר רב לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות". הרי שהפך "מעומד" הוא "מסובין", כי "מסובין" מורה על ישיבה. וכן המשנה ברורה [סימן תפ ס"ק א] כתב: "כוס רביעי מתחיל 'לא לנו' בלא ברכה. ואומרים ההלל מיושב, אף שבכל השנה אומרים מעומד, בפסח שאני, מפני שמיושב הוא דרך הסבה וחירות". הרי שהישיבה עצמה היא מורה על הסבה וחירות. ואמרו חכמים [ב"ק פז:] "יכול הרב לומר לעבד 'עשה עמי ואיני זנך', הני מילי בעבד כנעני, דאמר ליה עביד עבידתא כולי יומא, ולאורתא זיל סחר ואכול". ופירש רש"י [שם] "סחר - סבב ואכול". והרש"ש [שם] כתב: "רש"י ד"ה סחר סבב ואכול כו'. נראה לי דלפירוש זה הוא לשון הסבה לסעודה, תרגום [בראשית לז, כה] 'וישבו לאכול לחם', 'ואסחרו למיכל'. ורצה לומר ביום תהיה לי למלאכה, ובלילה תוכל אפילו להסב ולאכול כדרך בני חורין".

<> זהו הסברו השני מדוע הסמיכה היא צורך ישיבה; הסברו הראשון הוא שהואיל ו"ישיבה ללא סמיכה, עמידה טובה הימנה", לכך הסמיכה היא צורך ישיבה. והסברו השני הוא ש"ישיבה" לסעודה צריכה להיות ניכרת שהיא "כדי לאכול", וזה נעשה רק על ידי סמיכה, ולא על ידי ישיבה גרידא. ויש להבין, איזה דין הוא זה שצריך שיהיה "נראה שיושב כדי לאכול" [ומחמת כן בעי הסבה]. ויש לומר, שכך אמרו בירושלמי פסחים פ"י ה"א [הובא בהערה הקודמת] "אמר רב לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין, &**להודיע**^ שיצאו מעבדות לחירות". הרי שיש ענין להודיע שאנו יושבים כבני חורין, ולא כעבדים. ומהאי טעמא בעי הסבה, וכן מהאי טעמא בעי ישיבה שתהיה ניכרת "כדי לאכול", כי ההסבה היא אופן של ישיבה, וכמו שנתבאר.

<> כי יש צורך בישיבה עם סמיכה, ולא ישיבה בעלמא. ויש להעיר, מדוע רק אצל ישיבה בעת אכילה מצינו לשון הסבה, ולא אצל כל ישיבה בעלמא [ומעין כן העיר הרד"ק בספר השרשים, שורש סבב, וז"ל: "ותדע, כי לא קראו לשום סמיכה בעולם 'הסיבה' כי אם בעת האכילה והשתיה"]. ובשלמא להסברו השני ["שלא היה נראה שיושב כדי לאכול אלא אם כן מסיב, כמו שדרך להסב לאכול על ידי סמיכה"] לא קשה, כי הסמיכה שמצטרפת לישיבה היא רק אצל ישיבה בעת האכילה, ולא אצל ישיבה בעלמא. אך להסברו הראשון ["מפני שאמרו ז"ל כל ישיבה שאין בה סמיכה, עמידה טובה הימנה, ולפיכך צריך לסמוך"] הסמיכה מצטרפת לכל ישיבה ["&**כל**^ ישיבה שאין בה סמיכה"], ולאו דוקא אצל ישיבה בעת האכילה. ותיקשי לך, מדוע רק לגבי ישיבה בעת האכילה מצינו "הסבה", ולא בכל ישיבה. ויש לומר, שאמנם כל ישיבה צריכה סמיכה, אך אין כל סמיכה בגדר הסבה, כי יש סמיכה על משענת וכיו"ב שאינה קשורה להסבה וסבוב ["במטות או בקתדראות יש סמיכה, בספסלין וכסאות אין סמיכה" (רש"י כתובות קיא:)]. אך סמיכה בשעת האכילה היא שנוטה על צד שמאלו, ונטיה זו היא היא ההסבה, שמסובב על צידו.

<> נוקט בלשון זו ["ומפרש בגמרא"], כי במשנה [פסחים צט:] אמרו סתם "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", ובגמרא [פסחים קח.] ביארו במה איירי המשנה. נמצא שהגמרא [כדרכה] באה לפרש את סתמיות המשנה.

<> לשון הרא"ש שם: "מצה בעי הסיבה בכזית ראשון, וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא. כדאמר רבי יהושע בן לוי [פסחים קח.] השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא. משמע מיסב אין, לא מיסב לא. ואם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה". והרא"ש מאריך שם האם הוא הדין לארבע כוסות, וחילק בארבע הכוסות, שאם לא שתה כוס שלישית או רביעית בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה, שיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. אבל בשתי הכוסות הראשונות יחזור וישתה בהסיבה. ודברי הרא"ש יובאו להלן [לאחר ציון 232].

<> כן כתבו תוספות [פסחים קח., ד"ה מאי] ורא"ש [הובא בהערה הקודמת], וכך פסק השו"ע [או"ח סימן תעז ס"א]. ובפרי חדש [סימן תעב סוף ס"ק ז, וסימן תעז ס"ק א] דייק מלשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ח] שלא בעינן הסבה באפיקומן. וזה לשונו [סימן תעז סק"א]: "מדברי הרמב"ם לא משמע כן, שלא הזכיר הסבה בכזית של אפיקומן... והכי משמע בירושלמי, דגרסינן התם [פסחים פ"י ה"א] 'רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי אומר, כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב. משמע דכזית של אפיקומן, דכבר יצא, לא. ויש לסמוך על זה בדיעבד". ובמשנה ברורה [שם] ס"ק ד כתב: "ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסבה, אינו צריך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה".

<> משמע מלשונו שאם רצה להסב באכילת מרור, רשאי, שכתב "מרור &**אין צריך**^ הסבה", ולא כתב "לא יסב במרור". וכן כתב להלן פס"ג, וז"ל: "אף על גב דמרור לא צריך הסבה, אי בעי, אכיל ליה בהסבה". וכן הב"י [או"ח סימן תעה ס"א] כתב: "מרור אין צריך הסיבה. ופירש רש"י [פסחים קח.] מפני שהוא זכר לעבדות. ונראה לי שאם רצה לאכלו בהסיבה, רשאי". וכן פסק המשנה ברורה [שם ס"ק יד], וז"ל: "ויאכלנו בלא הסבה - שהוא זכר לעבדות. ומכל מקום אם רוצה לאכול בהסבה, רשאי".

<> פירוש - לפי רש"י המשפט האחרון "ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה" אינו מוסב על הסבת ימין שנזכרה לפניו, אלא על פרקדן שהוזכר לפני פניו. וכן אמרו [תענית ה:] "אין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, ויבא לידי סכנה". ופירש רש"י [שם] "שמא יקדים קנה - כשיוציא הקול נפתח אותו כובע שעל פי הקנה, ונכנס בו המאכל, ומסתכן".

<> "ואם יכנס בו המאכל הרי סכנה, שאין אוכלין ומשקין נכנסין אלא דרך הושט... דאהסיבת ימין קאי, מדסמכיה לדידיה" [המשך לשון הרשב"ם].

<> של הרשב"ם.

<> פירוש - לפי רש"י הגמרא לא ביארה מדוע הסבת ימין אינה נקראת הסבה, כי מה שאמרו בגמרא ["ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט"] אינו מוסב על הסבת ימין, אלא על פרקדן. לכך צריך לבאר מדוע הסבת ימין אינה נקראת הסבה, והוא "שהרי בימינו הוא צריך לאכול" [לשון הרשב"ם שם לפי פירוש רש"י].

<> בטור שם לכאורה נתחלף לו שיטת רש"י ברשב"ם ושיטת רשב"ם ברש"י, וכמבואר שם בב"י ובב"ח.

<> פירוש - בגמרא נאמרו שלשה משפטים; (א) "פרקדן לא שמיה הסיבה". (ב) "הסיבת ימין לא שמה הסיבה". (ג) "ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט, ויבא לידי סכנה". לפי רש"י המשפט השלישי ["יקדים קנה לוושט"] מוסב על המשפט הראשון ["פרקדן לא שמיה הסיבה"]. ועל כך הקשה הרשב"ם "אמאי לא סמכיה להאי, ולא אהסיבת ימין". כי היה צריך להיות שהמשפט השלישי יאמר מיד לאחר המשפט הראשון [פרקדן], אם הוא מוסב עליו, ולא לאחר המשפט השני [הסיבת ימין], כי אנו מוסב עליו.

<> כפי שפירש גם לרש"י.

<> פירוש - אכן לפי הרשב"ם המשפט השלישי ["ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט"] מוסב על המשפט השני שלפניו ["הסיבת ימין לא שמה הסבה"], אך מ"מ הוא נאמר כטעם שני ["ולא עוד"], ובעל כרחך שיש כאן טעם ראשון נסתר שלא נזכר להדיא בגמרא, והוא "משום דצריך לאכול בימינו". דוגמה לדבר; באבות [פ"ו מ"ב] אמרו "רבי מאיר אומר, כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד, אלא שכל העולם כולו כדאי לו; הוא נקרא ריע, אהוב, וכו'". ובדר"ח שם [יד.] כתב: "ואמר ש'זוכה לדברים הרבה'. ואין לפרש שרצה לומר אלו דברים שמספר והולך, שהרי אחר כך אמר 'ולא עוד', והוא מילתא בפני עצמו".

<> משום דצריך לאכול בימינו.

<> מקשה על הרשב"ם, שלפי דבריו עולה שיש מחלוקת להלכה בין שני טעמי הגמרא [בביאור דהסבת ימין לא שמיה הסבה]; לטעם הראשון [הנסתר] זהו משום שצריך לאכול בימינו, ולפי זה אטר יד ימין יסב על ימינו, שצריך לאכול בשמאלו. ולטעם השני [הגלוי] זהו משום שמא יקדים קנה לוושט, ולפי זה אין לחלק ביניהם, אלא אטר יד ימין יסב על שמאלו ככל אדם. ולשון הגמרא אינה מורה שיש מחלוקת בין הטעמים, שהרי הטעם השני פותח במלים "ולא עוד", ומשמע שבא להוסיף על הטעם שלפניו, ולא לחלוק עליו. וב"ביאורים למסכת פסחים" לרבי בצלאל [בנו של המהר"ל], הנדפס בקובץ "אור עולם" [עמוד 63], ובמאסף ישורון כרך י [עמוד צד] מרבה להביא את לשון המהר"ל בגבורות ה', ובנקודה זו כתב: "ולא רצה רש"י לפרש ד'ולא עוד וכו'' קאי על 'הסיבת ימין לאו שמיה הסיבה', דאם כן הוי תרי טעמי דסתרי אהדדי; דלטעם הראשון הסיבת ימין לאו שמיה הסיבה. ואם הוה איטר יד ימינו, מיסב על שמאל, דהוא ימין כל אדם. ואחר כך 'ולא עוד וכו'', ולפי זה אטר יד ימינו מיסב על שמאל כל אדם". וברור שזו כוונת המהר"ל כאן.

<> ולא משום שצריך לאכול בימינו [שאז תבוא לחלק בין אטר יד ימין לשאר אדם], אלא משום הקדמת קנה לוושט [ואין מקום לחלק בין אטר יד ימין לשאר אדם]. ואף שאם לא היתה סכנה בדבר, מ"מ אין זו אכילה נוחה ומענגת. וראה הערה הבאה.

<> נראה שכוונתו היא שאכילה כזו אינה דרך חירות כלל, ולא קיים מצות הסבה, כי יחשוש להקדמת קנה לוושט, ולא יאכל בתענוג. ומעין זה כתב בשו"ת משנת יוסף [חי"ג סימן קנד]: "ולענ"ד לא רק שסכנה להסב על ימין מפני הבליעה, אלא שאין זה דרך חירות... כי דרך חירות הוא לישב בנוחיות ולאכול במנוחה".

<> לכאורה זהו דוחק מבואר, שלפי זה ה"ולא עוד" בא להוסיף רק שיש סכנה בהקדמת קנה לוושט [אך עצם הקדמת קנה לוושט ידענו כבר מקודם], וא"כ היה לו רק לומר "ולא עוד, אלא יבא לידי סכנה", ולא לחזור ולומר "ולא עוד, אלא שמא יקדים קנה לוושט, ויבא לידי סכנה". ויל"ע בזה.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 163] שלפירוש הרשב"ם "אטר יד ימין מסיב כשאר אדם על צד שמאל, שאם ישב על צד ימין, נפתח הכובע מאליו".

<> כוונתו בימינו, שהיא ידו החלשה, וכשמאל של שאר אדם. ואולי יש להגיה "בימינו".

<> כן הקשה גם בשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן אלף יב, וז"ל: "לדעת רשב"ם ז"ל שכתב דהא דאמרינן 'ועוד שמא יקדים קנה לושט' קאי אהסיבת ימין... ולפום האי טעמא [איטר יד ימין] מיסב כשאר כל אדם, שמא יקדים קנה לושט... ואני קשה לי על האי טעמא... הרי תקנו הסיבה זכר לחירות, ואם הוא מסב על ימינו ואוכל בשמאלו, מצטער הוא, ואין זה דרך חירות". וכן האור זרוע בשם רה"ג [הלכות פסחים סימן רנו], כתב: "הסיבת ימין אין זה דרך חירות".

<> לא כמו שפירש הרשב"ם [פסחים קח.] "שהרי בימינו הוא צריך לאכול", אלא שחסר כאן בדרך חירות אם ישתמש בידו החלשה, וכפי שהקשה מקודם "איך אפשר לו לאכול בשמאלו, וכי דרך חירות הוא זה".

<> בגבורות ה' מהדורת בראכפעלד [אות כא] כתבו כאן: "רבינו מפרש באופן מחודש דכח הבליעה הוא מכח צד ימין של פיו, וכיון שמיסב על צד ימינו אין לו הכח מצד ימינו לבלוע, וממילא באין לו כח בליעה יכולה להסתכן. נמצא שאיטר יד, שאצלו הוא ההיפך, וכח הבליעה שלו הוא מצד ימין שלו [שמאל כל אדם], שפיר צריך להסיב על צד שמאל שלו כדי שלא יסתכן [וחידוש שאיטר יד יהא השינוי בגופו חוץ מידו הכהה]". וב"אוצר מפרשי התלמוד" לפסחים [קח., עמוד שצו] הביאו דברי המהר"ל הללו, וכתבו [שם בהערה 108]: "וכן פירש במור וקציעה שם [או"ח סימן תעב]". ואין זה מדוייק, שזה לשון המור וקציעה שם: "גם לעניות דעתי נראה דליכא חששא דסכנתא אלא כשמסב על אותו צד שמשתמש באותה יד שבצד ההוא, שמפני טרדת שמושו ביד שמסב בה, יכול לבא לידי סכנה זו. לפי זה אטר שכל שמושו בשמאל כל אדם, מסתכן בהסבת שמאל". ונמצא שמבאר כמהר"ל שהסכנה משתנית מכל אדם לאטר יד ימין, אך אינו מבאר כלל כמהר"ל שכח הבליעה נמצא בצד ימין של הפה [ולאטר יד ימין בצד שמאל של הפה], אלא ששימוש היד מביא את הסכנה.

<> אמנם הרמ"א [או"ח סימן תעב ס"ג] פסק ש"אין חילוק בין אטר לאחר", ודלא כמהר"ל. והמשנה ברורה שם [ס"ק יא] כתב "ובדיעבד אם הסב על צד ימין יצא, דימין שלו הרי הוא כשמאל כל אדם".

<> והביאו הרשב"ם [פסחים קח.]. ובטור [או"ח סימן תעב] הובאה שיטה זו בשם הבה"ג. והב"י [שם] כתב: "רבינו שכתב בה"ג במקום שאילתות דרב אחאי, לא דק. ואפשר שגם בה"ג כתב כדברי רב אחאי, ולכך כתב כן רבינו בשמו, ולא חשש להזכיר דברי רב אחאי".

<> ופירש הרשב"ם [שם] "מפני אימת בעלה, וכפופה לו". וראה הערה הבאה.

<> לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ]: "אשה לא בעי הסיבה. פירש רשב"ם, מפני אימת בעלה, שכפופה לו. ולפי זה אלמנה וגרושה בעו הסיבה. ובשאילתות דרב אחאי כתב דלאו דרכם דנשי למיזגי, ולפי זה אפילו אלמנה וגרושה נמי".

<> כי זו מצוה מן התורה לירא מן האב [ויקרא יט, ג], ולא מצינו מצוה מן התורה שעל האשה לירא מבעלה. והרמב"ם [הלכות אישות פט"ו ה"כ] כתב: "וכן צוו [חכמים (גירסת המגיד משנה שם)] על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה עליה מורא ממנו... ויהיה בעיניה כמו שר או מלך". ודבריו יוטעמו על פי מה שכתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלח:] בביאור מצות מורא אב, וז"ל: "התולדות מתחייבים מן האבות, וכל דבר המתחייב מאחר מתחייב בכח דין, ולכך אמרה תורה [ויקרא יט, ג] 'איש אמו ואביו תיראו'. ויש לשאול, אחר שהוקש כבודם לכבוד המקום [ב"מ לב.], ולכך הזהיר באב ואם על המורא כמו שנאמר אצל הקב"ה [דברים י, כ] 'את ה' תירא', ואילו על האהבה, לא הזהיר לאהוב אביו ואמו, כמו שהזהיר על הקב"ה [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך'. אבל הדבר הזה, כי התולדות מתחייבין מן האבות בכח דין, ולכך שייך בזה מדת היראה שהוא דין, ולכך אמר 'איש אמו ואביו תיראו', כמי שמכבד אדם גדול ממנו מחמת היראה" [הובא למעלה פ"ח הערה 240]. וברי הוא שסברה זו שייכת רק ביחס של אב ובן ולא ביחס של בעל ואשה. וכן רבינו בחיי [ויקרא יט, ג] כתב: "לפי שהאב והאם סיבת הבן, על כן אמר 'איש אמו ואביו תיראו'". וכן עולה מדבריו בדר"ח פ"ד מי"ג [רמו:] שמורא היא כלפי עלתו וסבתו של האדם [הובא למעלה פ"ל הערה 80, ולהלן הערה 215]. ובודאי שאין הבעל סיבת אשתו, ולכך אין יראת הבעל על האשה כל כך כמו יראת האב על הבן.

<> כן הקשה תלמיד הרשב"א [פסחים קח.], וז"ל: "אשה אינה צריכה הסבה... יש שפירש מפני אימת בעלה... וגם זה צריך לי עיון דהא בן אצל אביו צריך הסבה, אף על פי שהוא חייב לירא מאביו יותר ממורא אשה לבעלה". וכן הקשה הב"ח [או"ח סימן תעב], וז"ל: "[קשה], דאימת בעלה ודאי אינו כל כך כאימת האב על הבן, ואף על פי כן חייב להסב. הלכך נראה עיקר כפירוש השאילתות. ומה שנמצא בגמרא שלנו 'אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה' טעות סופר הוא. והתלמידים הגיהו ככה על פי פירוש רשב"ם. והעיקר דאפילו אלמנה וגרושה לא בעיא הסיבה, כפירוש השאילתות". וכן בדקדוקי סופרים [פסחים קח.] צוין שיש שאינם גורסים התיבות "אצל בעלה". אמנם הרשב"ם יישב הערה זאת, שכתב "בן אצל אביו צריך הסיבה - דלא הוי כפוף כל כך". וכן כתב המחזיק ברכה [או"ח סימן תעב אות ג], וז"ל: "דעת הרשב"ם דהאב לא קפיד על הבן, וקפיד על האשה, והבן אינו כפוף כל כך, וכמו שפירש ז"ל".

<> ולכאורה זהו העדר יראה שבן יסוב בפני אביו.

<> "במקום המיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חביריו בעצה" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו "ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו", ופירש רש"י [שם] "ולא מכריעו אם היה אביו וחכם אחר חלוקין בדבר הלכה, לא יאמר 'נראים דברי פלוני'".

<> לשון הקרבן אהרן [על הספרא ר"פ קדושים אות ג]: "גדר המורא שהוא המניעה מעשות דברים נגד כבודו, שלא ישב במקומו, וכו'". וראה להלן הערה 193.

<> הנה הט"ז [יו"ד סימן רמב ס"ק א] כתב דאין חילוק בין מורא אב למורא רבו, דבשניהם אמרינן "כמורא שמים". והפרישה [שם ס"ק ב] כתב דאצל אב לא אמרינן "כמורא שמים". והמהר"ל כאן שמחלק בין מורא אב [שבן מיסב אצל אביו] למורא רב [שתלמיד אינו מיסב אצל רבו], סובר כדעת הפרישה, ולא כדעת הט"ז. אם לא שנאמר שהאב תמיד מוחל על כך, וכמבואר להלן הערה 193.

<> אודות שההסבה מורה על שררה, כן פירש הרמב"ם בפיהמ"ש [פסחים פ"י מ"א], וז"ל: "וחייבנו לאכול בהסבה כדי שיאכל כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים, עד שיהיה דרך חירות". ובערוך השולחן [או"ח סימן תעב ס"ז] כתב: "תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה, דמורא רבך כמורא שמים, ואין לו להסב בפניו, דזהו כנוטל שררות לעצמו". והאור זרוע [הלכות פסחים סימן רנו] כתב: "אשה אינה צריכה [הסבה], מפני שהיא כפופה לבעלה, ואין לה נכון להראות לפניו שררה וחירות".

<> גם כאן משמע מדבריו שאצל אביו לא נאמר "כמורא שמים", וכמבואר למעלה הערה 191. וכן מבואר מדבריו להלן [ראה הערה 228]. ודברי המהר"ל לכאורה מוכרחים מהגמרא [פסחים קח.], שאמרו שם "בן אצל אביו בעי הסיבה... תלמיד אצל רבו... לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים". ויש להעיר לפי דעת הט"ז שגם אצל מורא אב נאמר "כמורא שמים" [כמבואר למעלה הערה 191], תיקשי לך גמרא זו, המחלקת בין רבו לאביו משום שאצל רבו נאמר "כמורא שמים", לעומת אביו, והרי לשיטתו גם אצל אביו נאמר "כמורא שמים". ויש לומר, שהט"ז יבאר שסתם אב מוחל לבנו, לעומת רב ותלמיד. וכן כתב המאירי [פסחים קח.] להדיא, וז"ל: "בן אצל אביו צריך הסבה, שאף על פי שהוא בעול יראה, מכל מקום אף האב נוח לו בכך, ומוחל על כבודו. אבל תלמיד בפני רבו אין צריך הסבה". והמג"א [סימן תעב סק"ו] הביא כן בשם האבודרהם [עמוד רטז]. וז"ל האבודרהם [שם]: "בן אצל אביו אפילו הוא רבו מובהק צריך הסבה. תלמיד אצל רבו אינו צריך הסבה, אלא אם כן יתן לו רבו רשות... ואם היה אביו רבו מסב לפניו, מפני שדרך האב למחול על כבודו לבנו, והוא גס בו, ואינו צריך ליטול רשות ממנו על זה, מה שאין כן ברבו" [ראה להלן הערה 208]. אך המהר"ל לשיטתו, שסובר שלא נאמר אצל אב "כמורא שמים", ומורא אב אינו מחייב אלא מניעת זלזול בכבוד האב, והסבה אינה בגדר זלזול [כמבואר למעלה הערה 190], ולכך לא הוצרכנו לומר שסתם אב מוחל לבנו. לכך כתב שאם אביו הוא גם רבו לא יסב, משום שאצל מורא רבו נאמר "כמורא שמים" [ראה להלן הערות 204, 207]. ועוד נפק"מ בין המהר"ל והמאירי תהיה בציור שהאב אינו מוחל לבנו שיסב; לפי המהר"ל עדיין הבן מיסב, כי מורא אב אינו שולל הסבה. אך לפי המאירי דמשום מחילה נגעו בה, אם האב אינו מוחל הרי הוא כרבו, ושוב לא יהיה הבן רשאי להסב. וכן כתב בערוך השולחן [או"ח סימן תעב ס"ז]. והחוק יעקב [שם ס"ק ט] נסתפק בזה, דאולי יש לומר דבטלה דעת האב אצל כל אדם. [ובקובץ הערות (יבמות סימן יז אות ב) כתב: "אם (האב) אינו מוחל אסור לבן להסב. וקשה, מאי שנא הסיבה מכל המצות, דאפילו מצוה דרבנן אינה נדחית מפני כיבוד אב". ולפי המהר"ל לא קשיא, שאכן גם אם האב יקפיד ולא ימחול, מ"מ הבן עדיין יסב]. ויש להביא ראיה למהר"ל, דלפי המאירי ודעמיה יש לתמוה, מדוע הגמרא הוצרכה לומר ברבו "מורא רבך כמורא שמים", ולא משום שאין רבו מוחל. אך לפי המהר"ל אתי שפיר, כי החילוק בין אביו לרבו אינו במחילה, אלא ב"כמורא שמים", שאמרו כן ברבו, ולא באביו. וראה להלן הערה 228.

<> ראיה זו הביאו הרא"ש והתוספות [פסחים קח.], אך לא הטור.

<> לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ]: "בן אצל אביו צריך הסיבה, אפילו הוא רבו, דסתם בן אביו מלמדו תורה".

<> ההוכחה מהגמרא מקידושין הביאו התוספות [פסחים קח.], ולא הרא"ש והטור.

<> לשון הגמרא [קידושין לא.]: "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, לפיכך הקדים הקב"ה מורא האם למורא האב" ["איש אמו ואביו תיראו" (ויקרא יט, ג)].

<> "ואפילו הכי קאמר בפני אביו צריך הסיבה" [לשון תוספות פסחים קח.]. וכן פסק המחבר [או"ח סימן תעב ס"ה] "בן אצל אביו צריך הסבה, אפילו הוא רבו מובהק". והמשנה ברורה [שם ס"ק יד] כתב: "ואף דהבן חייב בכבודו ובמוראו, וכל שכן אם הוא רבו, מכל מקום צריך הסבה, דמסתמא אב מחיל לבניה". והמהר"ל חולק על כך, וכמו שכתב למעלה "מזה נראה שאם הוא אביו ורבו, אין צריך הסיבה, דהא ודאי השתא נמי 'מורא רבך כמורא שמים' איכא". ובסמוך ידחה את ראיית הרא"ש והתוספות.

<> שעל כך נאמר [ויקרא יט, ג] "איש אמו ואביו תיראו", שהקדים אמו לאביו, המורה שמורא אב גדול ממורא אם [ולכך הוצרך להקדים את אמו] מפני שאביו מלמדו תורה [כמובא למעלה הערה 197].

<> לשון המשנה [שם] "אבדת אביו ואבדת רבו, של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא".

<> פירוש - כאשר אביו הוא גם רבו אז הדין אכן משתנה, וכמו שאמרו בהמשך המשנה [שם] "ואם אביו חכם, של אביו קודמת". ויש להבין, מדוע סתם אב המוזכר בתורה מלמד את בנו תורה, ואילו סתם אב המוזכר בדברי חכמים אינו מלמד את בנו תורה. ועוד, שנקט בטעם הדבר ש"לפעמים אביו עם הארץ", ובודאי יש הרבה סבות שלפעמים האב לא ילמד תורה לבנו, ומדוע נקט דוקא בטעם של עם הארץ. ויש לומר, דרבנן חששו לעמי הארצות יותר מהתורה, וכמו שמצינו בתקנת דמאי, שגזרו שלא יהיו נאמנים על המעשרות אלא אנשים נאמנים, אבל עמי הארץ פירותיהם ספק, ואינם נאמנים לומר מעושרים הם, וזהו הנקרא "דמאי", והתקינו שהלוקח פירות מעם הארץ מפריש מהם מעשר ראשון ומעשר שני [סוטה מח.]. ואף על פי שרוב עמי הארץ מעשרים הם, חששו כאן למיעוט [תוספות שבת יג.]. הרי שרבנן חששו למיעוט עמי הארצות שאינם מעשרים [ראה קובץ הערות סימן עה אות ו].

<> כי בגמרא בתחילה אמרו [פסחים קח.] "בן אצל אביו בעי הסיבה", ולאחר מכן נסתפקו "איבעיא להו, תלמיד אצל רבו מאי". והמשמעות הפשוטה של ספק הגמרא היא האם תלמיד דומה לבן שאע"פ שיש עליו מורא אביו, מ"מ אינו נפטר מהסבה [וכך יהיה התלמיד ביחס לרבו], או שמא מורא רבו שונה ממורא אביו [וכפי שהכריעו לבסוף שתלמיד לא יסב ד"מורא רבך כמורא שמים"]. אם כן האב הוזכר בגמרא בדרך של "אף על פי"; אף על פי שיש על הבן מורא אב, מ"מ הבן חייב בהסבה.

<> בנוסף להיותו רבו.

<> כי מהגמרא עולה שהאב היה צריך להיות סבה לפטור מהסיבה, ולא סבה לחייב הסיבה. אך אפשר שהרא"ש יענה, שאה"נ בהו"א סברנו שמורא אב הוא סבה שהבן לא יסב, אך לאחר שנתחדש ש"בן אצל אביו בעי הסבה", ולפי הרא"ש זהו משום מחילת האב [כמו שבסמוך יבאר לפי הרא"ש]. מעתה אין האב מורה על המורא, אלא על המחילה, ולכך אף אם האב יהיה רבו, מ"מ המחילה לא זזה ממקומה. לכך, למרות שהתלמיד אינו מיסב לפני רבו, אך התלמיד שהוא בן מיסב בפני אביו שהוא רבו [כמבואר למעלה הערה 193].

<> פירוש - בגמרא בתחילה אמרו [פסחים קח.] ש"בן אצל אביו בעי הסיבה", ולאחר מכן אמרו שתלמיד אצל רבו אינו צריך הסבה. ולפי הרא"ש הגמרא היתה צריכה קודם להביא הדין של תלמיד אצל רבו, ורק לאחר מכן להביא הדין של בן אצל אביו, שאז הדין השני יעלה גם על הדין הראשון, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - מתוך שקבעו הדין של בן אצל אביו לפני הדין של תלמיד אצל רבו.

<> כמבואר למעלה הערות 193, 204.

<> לכך כאשר הרב הוא אביו, וסתם אב מוחל ונותן רשות לבן להסב, לכך זה כמו שהרב נתן לו רשות להסב, ושוב הבן צריך להסב [וכמבואר למעלה הערה 193].

<> בסמוך [לאחר ציון 220], ויחלק בין אם רבו מובהק נותן לו רשות [שאז רשאי להסב], לרבו שאינו מובהק נותן לו רשות [שאז חייב להסב].

<> הגמרא [פסחים קח.] הביאה ברייתא זו כקושיא על מה שאמרו קודם לכן [שתלמיד אצל רבו אינו צריך להסב], שבברייתא זו אמרו להיפך, שאדם מיסב עם כל אדם, ואפילו תלמיד אצל רבו.

<> "תלמידו של נגר המלמדו אומנות" [רש"י ורשב"ם שם].

<> כן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ], וז"ל: "רב יוסף אמר, לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. ואפילו אינו רבו מובהק, מדלא משכח לאוקמי ברייתא ד'אפילו תלמיד בפני רבו' אלא בשוליא דנגרי". וכן כתב התוספות שבמרדכי [פסחים קח:], וז"ל: "ונראה לי אפילו רבו שאינו מובהק, דאי ברבו המובהק דוקא, אם כן כי משני כי תניא ההיא בשוליא דנגרי, הוה ליה לאוקמי הברייתא ברבו שאינו מובהק". וכן פסק הטושו"ע [או"ח סימן תעב ס"ה], וז"ל: "תלמיד לפני רבו אינו צריך הסבה, אפילו אינו רבו מובהק". ומה שכתב כאן "תלמיד שאינו מובהק" כוונתו לרב שאינו מובהק, וכדמוכח מהמשך דבריו.

<> שאף ברבו שאינו מובהק לא צריך להסב. ולכאורה היה צריך לומר "מנא ליה &**לתרצן**^ דבר זה", כי הראיה היא מדברי התרצן שהעמיד את הברייתא בשוליא דנגרי, ולא ברב שאינו מובהק.

<> לשון השו"ע [יו"ד סימן רמד ס"ט] "הרואה חכם עובר, אינו עומד עד שיגיע לתוך ארבע אמותיו, וכיון שעבר מלפניו, יושב. ואם הוא רבו מובהק, עומד מלפניו מלא עיניו, ואינו יושב עד שיתכסה מעיניו, או עד שישב במקומו".

<> כן משמע מתוספות [ב"ק מא:] ש"מורא רבך כמורא שמים" נאמר רק ברבו מובהק, שכתבו "'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים [בגמרא שם]. ואם תאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום' למה לי, תיפוק ליה מהכא. ויש לומר, דהכא ברבו מובהק, כדתנן [אבות פ"ד מי"ג] 'מורא רבך כמורא שמים', או ברב מופלג, דהוי כעין רבו". וכן בדר"ח פ"ד מי"ד [רסא:] כתב: "מה שאמר 'מורא רבך כמורא שמים' לא הוי רק ברבו מובהק שלמדו חכמה, דהיינו תלמוד". אמנם דבר זה שנוי במחלוקת. דהנה התוספות רא"ש [קידושין נז.] הקשה כתוספות הנ"ל, וז"ל: "לרבות תלמידי חכמים. ואם תאמר, 'מפני שיבה תקום' למה לי, תיפוק ליה מהכא. יש לומר, דהכא ברבו דוקא, כדאמרינן 'מורא רבך כמורא שמים', או ברב מופלג, דהוי כעין רבו". הרי שלא כתב כתוספות "דהכא ברבו מובהק", אלא "דהכא ברבו" בלבד. וזהו לשיטתו כאן שאף אצל רבו שאינו מובהק אין להסב. וכן היראים [סימן רלא] אור זרוע [הלכות פסחים סימן רנו], ופרי חדש [או"ח סימן תעב ס"ק ה] כתבו ד"מורא רבך כמורא שמים" הוא אפילו ברבו שאינו מובהק. וכדעת המהר"ל כתב בחידושי רי"ז הלוי [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א], דברבו מובהק מלבד מצות ההידור, יש קימה מטעם כבוד ומורא. וראה להלן הערות 216, 219, 224. @**ויש להבין**^ את לשונו כאן, שכתב "דהא קאמרינן טעמא שאין צריך להסיב מפני ש'מורא רבך כמורא שמים', וזה &**לא שייך**^ רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק &**לא שייך**^ טעמא ד"מורא רבך כמורא שמים". דמדוע "לא שייך" "מורא רבך כמורא שמים" אצל רבו שאינו מובהק. ונראה לבאר, כי בדר"ח פ"ד מי"ג [רמו:] ביאר את המשנה [שם] שאמרו "ומורא רבך כמורא שמים" בזה"ל: "מורא רבך כמורא שמים. כי גם מצד מה הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו. ולפיכך 'מורא רבך כמורא שמים'" [הובא למעלה פ"ל הערה 80. וראה למעלה הערה 185]. והגדרת "רב מובהק" היא ש"רוב חכמתו ממנו" [רש"י ב"מ לג., ושו"ע חו"מ סימן רסד ס"ב]. לכך ברי הוא ש"כמורא שמים" רק שייך כלפי רב מובהק, שאז הרב הוא עלה וסבה לחכמת התלמיד, ולא כלפי רב שאינו מובהק, שאז הרב הוא עלה וסבה חלקית לחכמת התלמיד, ואין עלה וסבה חלקית. ובדר"ח פ"א מ"א [קיט.] כתב שצירוף תלמיד אל הרב הוא רק בקבלת כל התורה מהרב, ולא בקבלה מיוחדת ומסויימת. ושם בהערה 86 נתבאר שאין קבלה חלקית של חיים [הובא למעלה פל"ט הערה 107]. והכסף משנה [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א] כתב: "דלא מקרי [ב"מ לג.] 'הביאו לחיי העולם הבא' כל שלא למד ממנו רוב חכמתו". וכן בפחד יצחק שבועות מאמר כט דייק מסידור דברי הגר"א בשו"ע יו"ד סימן רמה ש"עיקר הדין בזה ["שהתלמידים קרויים 'בנים'" (רש"י דברים ו, ז)] הוא דוקא להעמיד תלמידים מובהקים. דבודאי אין התלמידים קרואים 'בנים' אלא כשהם תלמידים מובהקים". ולהלן [לפני ציון 230] חזר וכתב ד"'מורא רבך כמורא שמים' לא שייך הך טעמא כי אם ברבו מובהק" [ולא בתלמיד חכם מופלג בדורו שלא למד ממנו].

<> מבואר מדבריו שהחיוב לעמוד ארבע אמות בפני רבו שאינו מובהק אינו מחמת "כמורא שמים". וכן כתב בחידושי רי"ז הלוי [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א] בדעת הרמב"ם שהחיוב הוא מפאת הפסוק [ויקרא יט, לב] "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", ועל כך אמרו חכמים [קידושין לב:] "יכול יעמוד מפניו ממקום רחוק, תלמוד לומר 'תקום והדרת', לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור", ופירש רש"י [שם] "אלא במקום שיש לו הידור בעמידתו, דהיינו תוך ד' אמות, דמוכחא מילתא שמפניו הוא עומד". ואילו העמידה כמלוא עיניו ברבו מובהק היא מפאת "כמורא שמים". וכן החזו"א [יורה דעה סימן קנא ס"ק א] כתב "אין הידור [ביותר מד' אמות], אלא שחייב במורא רבו לקום בפניו כמלוא עיניו". ודע, שהר"ן בקידושין שם [יד. בדפי הרי"ף] סלל לו דרך אחרת בביאור ההבדל בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק, וז"ל: "כמלא עיניו. דכיון דרבו מובהק הוא, כי קאים מקמיה כמלא עיניו, קימה שיש בה הדור היא, שהדבר מוכיח שלכבודו הוא עומד". ולפי זה ההבדל בין רבו מובהק לשאינו מובהק אינו ביסוד החיוב, אלא בשניהם מחויב בקימה שיש בה הידור, ורק שאצל רבו שאינו מובהק ההידור הוא רק בד' אמות, וברבו מובהק ההידור הוא כמלוא עיניו, ולעולם יש לומר ש"מורא רבך כמורא שמים" נאמר גם על רבו שאינו מובהק.

<> ולא העמידו את הברייתא ברבו שאינו מובהק [ראה הערה 212].

<> לכך לא העמידו את הברייתא ["ואפילו תלמיד אצל רבו"] ברבו שאינו מובהק, אלא בשוליא דנגרי. ומעין כן כתב הב"ח [או"ח תעב ס"ד], ויובא בהערה 220. וכן הכסף משנה [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א] כתב: "דהא במתניתין סתם 'רבו' אמרו, והיינו ודאי רבו מובהק, דאילו שאינו מובהק אינו נקרא בשם 'רבו' סתם". ודע, שהפרי חדש [או"ח סימן תעב ס"ק ה] האריך להוכיח שסתם "רבו" הוא רבו שאינו מובהק, ובתוך דבריו כתב: "סתם 'רבו' הוי שאינו מובהק [והביא כמה מאמרי חז"ל שאמרו "רבו" והכוונה גם לרבו שאינו מובהק]... והכי מוכח בפרק בתרא דסוטה [מו:], דקתני התם גבי לוייה 'תלמיד לרב אין לו שיעור', וכמה, אמר רב ששת, עד פרסה. ולא אמרן אלא רבו שאינו מובהק וכו'. אלמא דסתם רבו הוי שאינו מובהק... ועוד, כשבאו להיסב לפני רב יוסף [פסחים קח.] אמר להו לא צריכתו, אע"פ שעדיין לא היה רבם מובהק... וכן עיקר, ודלא כהב"ח ומהר"ל מפראג שכתבו שיש להחמיר ברבו שאינו מובהק שיתן לו רבו רשות, ואז חייב בהסיבה מספק, ואינו מחוור". ובדר"ח פ"ו מ"ד [קג:] כתב: "זה [אחיתופל] לא היה רבו מובהק [של דוד], ואפילו הכי קרא [דוד] אותו 'רבו'". וראה בסמוך הערה 224.

<> דבריו יוסברו על פי מה שכתב העמק ברכה [סדר ליל פסח, אות ב (עמוד עה)], וז"ל: "בשו"ע או"ח סימן תעב ס"ה 'תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה, אפילו אינו רבו מובהק'. הא דאין צריך הסיבה, מבואר בפסחים [קח.] משום דמורא רבך כמורא שמים. ודקדק שם הרא"ש מהסוגיא דגם ברבו שאינו מובהק אין צריך הסיבה, דגם עליו מצווה ביראתו כמורא שמים. אך מהרמב"ם בפ"ה מהלכות תלמוד תורה מוכח דמצות מורא ליכא ברבו שאינו מובהק, אלא מצות כיבוד גרידא. שהרי כתב שם בריש הפרק [ה"א] 'כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו'. ובהלכה ט [שם] מסיים דזה דוקא ברבו מובהק. וכן התוספות בב"ק מא: כתבו דהא דמרבינן מ'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג] לרבות תלמידי חכמים [ב"ק מא:], דוקא ברבו מובהק. ואם כן לפי דבריהם ודאי דברבו שאינו מובהק צריך הסיבה, כיון דאינו מצווה ביראתו. ואם כן קשה על פסק השו"ע, למה סתם כדעת הרא"ש, היה לו לפסוק שיטול רשות מרבו משום ספיקא, שמא צריך הסיבה. וצריך עיון". והם הם דברי המהר"ל.

<> וכן פסק ב"ח [או"ח סימן תעב ס"ד], וז"ל: "ומה שכתב אפילו אינו רבו מובהק. כן כתב שם הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ], מדלא אשכח לאוקמי ברייתא ד'אפילו תלמיד בפני רבו בעי הסיבה' אלא בשוליא דנגרי. ומיהו יש לדחות, דדילמא מדקאמר סתמא 'ואפילו תלמיד אצל רבו' משמע אפילו מובהק. ולכך יש להחמיר ברבו שאינו מובהק שיתן לו רבו רשות, ואז חייב בהסיבה מספק, ודו"ק. וכך פסק מהר"ל ז"ל מפראג". הרי כשהרב שאינו מובהק נותן רשות, אז התלמיד מחוייב בהסבה. וראה הערה הבאה.

<> מחלק בין רב מובהק לרב שאינו מובהק, דרק ברב שאינו מובהק [הנותן רשות להסב] אז התלמיד מחוייב להסב, אך ברב מובהק [הנותן רשות להסב] אין התלמיד מתחייב בהסבה. אמנם המחבר לשיטתו שאינו מחלק בהסבה בין רב מובהק לרב שאינו מובהק, לכך גם בנתינת רשות לא יחלק ביניהם, וכלשונו [או"ח סימן תעב ס"ה]: "תלמיד לפני רבו אינו צריך הסבה, אפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן יתן לו רבו רשות", "משמע דבזה צריך" [לשון השער ציון שם (ס"ק כ)]. והמשנה ברורה [שם ס"ק טז] כתב "אלא אם כן וכו' - ואז מחויב להסב". וכן פסק בשו"ע הרב שם סי"א. וראה הערה הבאה, והערה 228.

<> סברה זו כתבו כמה אחרונים [ראה להלן הערה 228]. והערוך השולחן [או"ח סימן תעב ס"ז] כתב כן גם לגבי רבו שאינו מובהק, וכלשונו: "תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה, דמורא רבך כמורא שמים, ואין לו להסב בפניו, דזהו כנוטל שררות לעצמו, ואפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן נותן לו רשות, דאז אם ירצה [התלמיד] יכול להסב. אבל אם אינו רוצה, לא כפינן ליה, שיכול [התלמיד] לומר שאף ברשותו אין לי העזה להסב בפניו". אמנם זהו משום שהערוך השולחן סובר כמו הרא"ש והמחבר ש"מורא רבך כמורא שמים" נאמר גם כלפי רבו שאינו מובהק, כמפורש בדבריו. אך דעת המהר"ל היא ש"כמורא שמים" נאמר רק ברבו מובהק [כמבואר למעלה לאחר ציון 214], לכך הגביל סברה זו ["שהוא לא ירצה להסב מחמת היראה"] רק כלפי רבו מובהק. באופן שכו"ע מודו שכאשר איירי ברב שהוא "כמורא שמים" יש רשות ביד התלמיד לסרב להסב. כי פליגי האם "כמורא שמים" נאמר גם ברב שאינו מובהק, וכמו שנתבאר.

<> לשון הרמב"ם [שם]: "תלמיד בפני רבו אינו מיסב, אלא אם כן נתן לו רבו רשות". וראה בסמוך הערה 227.

<> ואם תאמר, מניין לומר שהרמב"ם איירי ברבו מובהק [דתיקשי לך דנראה שמחייב תלמיד בהסבה באם רבו נתן לו רשות], שמא הרמב"ם איירי ברבו שאינו מובהק, ואז גם למהר"ל חייב להסב באם רבו נתן לו רשות. ויש לומר, שלמעלה [לאחר ציון 217] כתב "סתם רבו הוא רבו מובהק, אבל שאינו מובהק 'רבו שאינו מובהק' קרי ליה" [ראה למעלה הערה 218]. לכך הרמב"ם שנקט ב"רבו" סתם, איירי ברבו מובהק. זאת ועוד, למעלה [הערה 215] הובאו דברי הגרי"ז שלמד בדעת הרמב"ם כדעת המהר"ל שרק ברבו מובהק יש חובת מורא, ולכך בעל כרחך שהרמב"ם איירי ברבו מובהק. אמנם בשם יוסף על הרמב"ם שם [לרבי ישראל חיים יוסף אליקים] כתב: "ומדברי רבינו שכתב בדין זה דתלמיד אצל רבו אינו מיסב, משמע דסבירא ליה נמי אפילו ברבו שאינו מובהק, דאם לא כן היה לו לפרש כמו שפירש בהלכות תלמוד תורה [פ"ה ה"ט]". אך המהר"ל אינו סובר כן, אלא שהרמב"ם איירי ברבו מובהק. ונראה להוכיח כן, דהנה בהלכות תלמוד תורה [פ"ה ה"ו] כתב: "וכן [התלמיד] לא יחלוץ תפיליו לפני רבו, ולא יסב, אלא יושב כיושב לפני המלך". ושם בהלכה ט כתב "במה דברים אמורים ברבו מובהק, שלמד ממנו רוב חכמתו. אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו, הרי זה תלמיד חבר, ואינו חייב בכבודו בכל אלו דברים", לאמור שיכול להסב כל השנה בפני רבו שאינו מובהק. ולפי זה בליל הסדר יהיה חייב בהסבה, דודאי ליל הסדר לא גרע משאר ימות השנה. ולכך בהכרח שדבריו בהלכות חמץ ומצה איירי ברבו מובהק. וראה בירחון תורני מוריה כרך נה, עמוד סט, במה שנכתב שם בביאור שיטת המהר"ל.

<> דברבו מובהק [שנתן רשות להסב] אין התלמיד חייב להסב.

<> לשון הגמרא [פסחים קח.] "תלמיד אצל רבו מאי... כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים".

<> דמשמע שאין בזה איסור. וכן לשון הרמב"ם [הובא בהערה 223] הוא "תלמיד בפני רבו אינו מיסב", ולא כתב "אינו צריך להסב". ואע"פ שהמחבר [או"ח תעב ס"ה] כתב "בן אצל אביו צריך הסבה... תלמיד לפני רבו אינו צריך הסבה", כבר ביאר המשנה ברורה [שם ס"ק טו] ש"משום דברישא אמר 'צריך' נקט הכא 'אינו צריך', אבל באמת איסור נמי איכא להסב בפניו, דמורא רבו כמורא שמים". ובשער הציון [שם ס"ק יט] כתב: "דרכי משה [שם אות ג], וכן מוכח מהרמב"ם, וכן כתבו אחרונים [מהרש"ל בהגהותיו על הטור (הובא בדרישה שם ס"ק ו), חק יעקב שם ס"ק יא, פרי חדש שם ס"ק ה, ואשל אברהם שם ס"ק ו]". וראה הערה הבאה.

<> כן כתב הב"י [או"ח סימן תעב ס"ה]: "כל שנתן לו רבו רשות להסב, רשאי... מדאמר ליה רב יוסף לא צריכתו, ולא אמר ליה אסור לכו למיעבד הכי" [וקצת פלא לפי"ז דהשער הציון שם ס"ק כ דייק מדברי המחבר שכאשר הרב נתן רשות אז התלמיד מחוייב להסב (הובא למעלה הערה 221), ואילו בבית יוסף כתב להדיא שאינו מחוייב, שעל כך אמר רב יוסף "לא צריכתו"]. וכן הב"ח [שם] כתב: "מה שכתב רבינו בתלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה וכו'. לאו דוקא קאמר, אלא תפס לשון הגמרא, דמסיק כי אתינא לגבי דרב יוסף אמר לן לא צריכיתו וכו'. והתם קאמר 'לא צריכיתו'... דבי רבה שנתן להם רשות להסב היו סבורין שמחוייבין להסב, ועל זה קאמר רב יוסף 'לא צריכיתו', דאף ע"פ שנתן לכם רשות, מכל מקום אם אתם רוצים אינכם צריכין להסב, מאחר שיש לכם התנצלות שאינכם רוצים להסב מחמת יראה, דמורא רבך כמורא שמים. אבל אם לא נתן לו רשות, איסורא נמי איכא, ופשוט הוא". וכן כתב בקיצור הט"ז שם [ס"ק ד]. אמנם הפרי חדש [שם ס"ק ה] כתב דאם רבו נתן לו רשות התלמיד מחויב להסב, והוכיח כן מבן אצל אביו, ואביו הוא רבו מובהק, שחייב בהסבה ["בן אצל אביו צריך הסבה אפילו הוא רבו מובהק" (שו"ע או"ח סימן תעב ס"ה)], משום דמסתמא האב נתן לבנו רשות [כמבואר למעלה הערה 193], ומאי שנא תלמיד שרבו להדיא נתן לו רשות. אמנם המהר"ל לשיטתו לא קשה, דבאמת למעלה [לאחר ציון 192] כתב "שאם הוא אביו ורבו [המובהק] אין צריך הסיבה, דהא ודאי השתא נמי 'מורא רבך כמורא שמים' איכא".

<> לשון תרומת הדשן שם: "שאלה: בעל הבית סועד בלילי פסחים אצל ת"ח מופלג בדורו, בעי הסיבה הואיל ולא למד כלום לפניו, או לא. תשובה: יראה דלא בעי הסיבה... דמורא רבך כמורא שמים... ותלמיד חכם מופלג בכלל זה, אפילו לא למד כלום לפניו, דהא מחוייב במורא ד'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג]... וכל שכן אם הת"ח נחשב לגדול הדור... דחשיב כרבו מובהק". והובא בב"י ושו"ע [או"ח סימן תעב ס"ה].

<> אע"פ שהתרומת הדשן כתב להדיא ש"מורא רבך כמורא שמים" שייך בת"ח מופלג בדור [הובא בהערה הקודמת], מ"מ המהר"ל חולק על כך, וסובר ש"מורא רבך כמורא שמים" שייך רק ברבו מובהק שרוב תורתו ממנו. וראה למעלה הערה 215 בביאור הטעם ש"כמורא שמים" שייך רק ברבו שלמד רוב חכמתו ממנו.

<> לשון תשובות הרשב"א [ח"א סימן רנג]: "במקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל, והרי עשו אלו הגדולים כרבם. ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה, ורואה ראיה לאסור מה שהם מתירין, נוהג בו איסור, שאין אלו כרבם ממש, דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו, יקלו בכבוד רבם במקומו". הרי שרב העיר נחשב לרבם של אנשי עירו. והפרי חדש או"ח סימן תצו ס"ק יא הביא את דברי הרשב"א האלו, וז"ל: "כבר כתב הרשב"א שיעשו על פי רבם בין להקל בין להחמיר [ומביא שם כמה מקומות בש"ס שאנשי העיר נהגו על פי רבם]... הרי שלא מיחו בידם חכמים לפי שהן עושין כדברי רבם". וכן בשו"ת הרד"ך [בית יח, חדר יג] כתב שכל בני העיר נחשבים לתלמידיו של רב העיר, שאי אפשר שלא למד ממנו דבר אחד או יותר. ובערוך השולחן [יו"ד סימן רמב סכ"ט] כתב: "כל עיר בוחרת לה רב מובהק להורות ולדון, ונחשב כרב מובהק לכל העיר והסביבה". ובשיירי כנה"ג [יו"ד סימן רמב, בהגהת ב"י אות פ] כתב ד"לכולי עלמא בתלמיד חכם שנתמנה פרנס על הקהל, חייבים בני קהלו לעמוד מפניו מלא עיניו". אמנם הש"ך [יו"ד סימן רמד ס"ק יא] כתב "אף על פי שמקבלים בקהילות ראשי ישיבות ואב בית דין, אין להם אלא דין חכם". ובספר כבוד והידור [לגרי"א אדלר שליט"א] סימן כח אות א אסף דעות הפוסקים אודות השאלה אם רב העיר הוי כרבו, והביא את דברי המהר"ל האלו.

<> לשון הגמרא שלפנינו "איבעיא להו, שמש מאי. תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי, השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא. מיסב אין, לא מיסב, לא, שמע מינה בעי הסיבה, שמע מינה".

<> לשון הרא"ש [שם]: "מצה בעי הסיבה בכזית ראשון, וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר רבי יהושע בן לוי, השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא. משמע מיסב אין, לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה". וראה להלן הערה 373.

<> מלשון זה משמע שתוספות מסתפקין בנוגע לשתי הכוסות האחרונות [שלישי ורביעי], אמנם בתוספות שלפנינו [יובא בהערה 236] איתא שספקן הוא רק בנוגע לכוס שלישי. וראה הערה 236 בישוב הדבר.

<> טעם זה אינו נמצא בתוספות, אלא כך כתב הרא"ש שם [פסחים פ"י סימן כ], ויובא בהערה 237. והר"ן [פסחים כז. בדפי הרי"ף] כתב: "ומאן דצחי [ומי שצמא] לית ליה רשותא למשתי אלא מיא, אבל חמרא לא. זו היא סברת הגאונים והרב אלפסי ז"ל, דסבירא להו דכיון דתנא [פסחים קיח. (לגירסת הרי"ף)] 'חמישי אומר עליו הלל הגדול', אלמא דבלאו הכי אסור ליה למשתי בתר כוס רביעי. ולא משום מצה, שהרי כבר שתי אחריה שתי כוסות... אלא טעם הדבר כדי שלא יהא מוסיף על ארבע כוסות, ונראה כמי שמתחיל בסדר אחר, ורוצה לאכול פסח ומצה ומרור, ואין נמנין על שני פסחים כאחד". וראה הערה הבאה.

<> לשון תוספות שם: "כולהו נמי צריכי הסיבה - וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה. וצ"ע אם שכח ולא היסב, אם יחזור וישתה. וכן אם בכוס שלישי לא היסב, אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה, אף על גב דבין שלישי לרביעי לא ישתה". אמנם המהר"ל מבאר שהספק הוא גם בנוגע לכוס הרביעי, כי להלכה קיימינן ש"אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין" [שו"ע או"ח סימן תפא ס"א], וכמבואר בהערה הקודמת. לכך כשם שאין לשתות לאחר כוס שלישי, כך אין לשתות לאחר כוס רביעי, לכך הספק של תוספות כחו יפה גם לגבי הכוס הרביעי, אע"פ שתוספות עצמם הסתפקו רק לגבי הכוס השלישי, כי לשיטתם אין איסור לשתות לאחר הכוס הרביעי. ועוד הבדל יש בין לשון התוספות ללשון המהר"ל; התוספות נסתפקו "אם בכוס שלישי לא היסב, אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה", ומשמע שהספק הוא אם רצה לחזור ולשתות בהסבה האם רשאי לעשות כן [בעוד שספקו הראשון של התוספות (שהמהר"ל לא הביאו) הוא בכל ארבע הכוסות האם צריך לחזור ולשתות בהסבה]. ואילו המהר"ל מבאר שהספק [בנוגע לכוס שלישי ורביעי] הוא "אם צריך לשתות כוס אחר בהסבה", ולא אם רשאי. ויל"ע בזה.

<> כן כתב הרא"ש בעצמו [פסחים פ"י סימן כ], וז"ל: "אם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה. וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה, יחזור וישתה בהסיבה. אבל בכוס שלישי או רביעי, אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו, הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה, ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה". ומחלוקת התוספות והרא"ש היא מחלוקת המחבר והרמ"א [או"ח סימן תעב ס"ז], וזה לשונם: "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. הגה - ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה, דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. אבל בשני כוסות ראשונות, יחזור וישתה" [ראה להלן הערה 242]. הרי שהמחבר סובר כרא"ש, והרמ"א סובר כספק התוספות. והמשנה ברורה [שם ס"ק כ] כתב לבאר דברי הרמ"א בזה"ל: "רצה לומר דבין כוסות הראשונות דמותר לשתות כמה דבעי, כדמוכח לקמן סימן ת"פ [דבהו לא אמרינן שנראה כמוסיף על הכוסות, "משום דאז חמרא מגרר גרירת תאות האכילה" (לשונו בשער הציון שם ס"ק כח)] צריך לחזור ולשתות אם לא עשה הסיבה, דלו יהא אלא שתיית רשות, נמי שרי. מה שאין כן אם שכח להסב בכוסות אחרונות, אין לחזור ולשתות, שהרי שתיית רשות אסור שם מפני שנראה כמוסיף על הכוסות". וראה להלן הערה 373.

<> כן היא דעת הרי"ף פסחים פ"י [כד. בדפי הרי"ף] בשם רבוותא, רמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"י], ותוספות פסחים קג: [ד"ה רב אשי]. וכן פסק הרמ"א בשו"ע [או"ח תעד ס"א] בשם רוב הגאונים, ושכן מנהג האשכנזים. ולהלן פמ"ט יאריך מאוד בביאור שיטת הרי"ף, ולבסוף יכריע שאין לברך על כוס שני וכוס רביעי "בורא פרי הגפן".

<> סברת "נמלך" הוזכרה בגמרא [פסחים קג:], שאמרו שם "אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה, וקאי עלייהו רב אחא בריה דרבא. אמימר בריך על כל כסא וכסא ["על כל פעם שהיה שותה בתוך המזון" (רשב"ם שם)]... אמר, נמלך אנא ["בכוס שני נמלכתי לשתות, שכבר הוי לי היסח הדעת מששתיתי כוס ראשון, וכל פעם ופעם ששתיתי נמלכתי" (רשב"ם שם)]". ורש"י [ברכות מב:] כתב "על כל כוס וכוס - דהוה כנמלך ומתחיל בשתיה בכל חד וחד".

<> סברת "נמלך" כתבה הר"ן [פסחים כד. בדפי הרי"ף] בביאור השיטה המצריכה ברכה ראשונה לכל כוס וכוס, וכלשונו: "כתב הרב אלפסי ז"ל דכיון דכל חד וחד מצוה באפי נפשיה, לענין ברכה נמי צריך לברוכי בפה"ג אכל כסא וכסא... לא מימשכי אהדדי, והוו כנמלך, הילכך כל אחד קובע ברכה לעצמו".

<> "כוס שני" הוא הכוס שצריך לחזור ולשתות [מחמת שכוס ראשון שתה ללא הסבה], ולא איירי בכוס שני של ארבע כוסות.

<> כן כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן כ] לגבי כוס רביעי, וז"ל: "ואם שתה כוס רביעי בלא הסיבה, צריך לברך 'בורא פרי הגפן' על כוס שישתה אחר כך שיהיה בהסיבה, שהרי כששתה כוס רביעי בלא הסיבה, ולא נזכר להסיב, הסיח דעתו לשתות יותר". אמנם הב"ח [או"ח סימן תעג ס"ב] נסתפק בדבר, וז"ל: "כשחוזר ושותה צריך עיון בברכה, דבין ראשון לשני ודאי אם היתה דעתו לשתות, ושתה כוס ראשון בלא הסיבה, כשחוזר ושותה בהסיבה אין צריך לברך, שכבר בירך. אבל אם לא היתה דעתו לשתות, אפשר דהוי כמו נמלך, וצריך לברך עתה כששותה בהסיבה. ובין שלישי לרביעי דאסור לשתות, אם כן כשחוזר לשתות כוס שלישי בהסיבה הוי נמי כמו נמלך, וצריך לחזור ולברך. ואפשר כיון דחוזר לשתות כדי שיצא ידי חובתו בהסיבה, אינו דומה לנמלך, ואין צריך לחזור ולברך, וצ"ע". והרמ"א [שו"ע או"ח סימן תעב ס"ז] כתב: "נראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה, דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות. אבל בשני כוסות ראשונות, יחזור וישתה בלא ברכה". והמשנה ברורה [שם ס"ק כא] כתב: "כתב מגן אברהם [שם ס"ק ז] דכל זה לעיקר הדין דרשות בידו לשתות כמה כוסות, אבל למנהגנו שאין שותין שום כוס אפילו בין כוסות ראשונות, וכדמבואר בסימן תעג ס"ג, הוי ליה כנמלך, ואם שותה צריך לברך... אם שכח ולא היסב בכוס שני, יחזור וישתה בהסיבה בלי ברכה, דלא הוי כנמלך, שהרי גם בתוך הסעודה אם רוצה לשתות אין צריך לברך, וסומך על ברכת כוס שני".

<> ולא אמר "השמש אוכל מצה בהסבה", שזהו לכתחילה.

<> "למה נקט 'השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא', אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה, ואי אפשר לו להסב. אבל שאר כל אדם, יסב כל זמן שאכל מצה" [לשונו בסמוך].

<> מה שהוסיף דוקא כאן שההסבה "הוא דרך חירות" [וכפי שכתב למעלה לאחר ציון 151], נראה שכוונתו לדברי התוספות [פסחים קח. ד"ה מאי], שעמדו על כך שהגמרא [שם] רצתה לומר שאין צורך בהסבה בשתי כוסות אחרונות משום "מאי דהוה הוה" ["שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה" (תוספות שם)], ועל כך כתבו בזה"ל: "ואף על גב דמצה צריכה הסיבה, ולא אמר 'מאי דהוה הוה'. שאני מצה... שכתובה בתורה זכר לחירות [פסחים קטז:] 'שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו', ואף על גב דהויא לחם עוני, יש לאוכלה דרך חירות". הרי היות המצה זכר לחירות מחייבת שתיאכל בהסבה, כי ההסבה גם כן "כדרך בני חורין במטה ועל השולחן זכר לחירות" [רש"י פסחים צט:]. וכן כתב הרשב"ם [פסחים קח.] "מצה צריכה הסיבה - כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין, שהוא זכר לגאולה". לכך כתב כאן "לפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה, שהוא דרך חירות". וכן להלן פס"ג כתב: "להלל לא היה אוכל בזמן בית המקדש המצה והמרור אלא עם הפסח... וצריך הסבה, אע"ג דאיכא מרור בהדיה, ומרור לא צריך הסבה, אין זה קשיא... [ד]הפסח עיקר, וטפל גביה המצה ומרור... וכיון שהפסח, שהוא זכר לחירות, עיקר, צריך הסבה".

<> והרמ"א [או"ח סימן תעב ס"ז] כתב "ולכתחילה יסב כל הסעודה", וכתב הגר"א שם [אות טז] "ולכתחילה. מדאמרינן שם 'השמש שאכל כזית כו'', משמע דיעבד". הרי שגם הגר"א מדייק לשון הגמרא כפי המהר"ל. אך המהר"ל למד מדיוק זה "יסב כל זמן שאכל מצה", ואילו הרמ"א כתב "יסב כל הסעודה", ולא רק בזמן אכילת מצה. ויל"ע בזה.

<> "אין אכילה פחותה מכזית" [תו"כ ויקרא יז, טו, שם כב, פסוקים י, יג]. ובגמרא [ברכות מא:] אמרו "רוב שיעוריה כזיתים", ופירש רש"י [שם] "אכילת חלב דם נותר ופיגול". ועוד אמרו חכמים [חולין קב.] "אבר מן החי צריך כזית, מאי טעמא, אכילה כתיבה ביה", ופירש רש"י [שם] "דאין אכילה בפחות מכזית". ובגו"א ויקרא פי"ד אות לט [שלג.] כתב: "ודאי כזית 'אכילה' מקרי, אבל אכילה גמורה לא הוי רק בכדי אכילת פרס, דהוא שיעור סעודה [עירובין פב:]. ובכל מקום שאסרה תורה האכילה, אם אכל כזית חייב, דסוף סוף כזית נקרא אכילה, והוא אכל כזית, שהוא נקרא אכילה... [אך] אכילת פרס הוא אכילה גמורה", ושם הערה 242. אמנם כאן כוונתו לאכילת מצוה שהיא בכזית [ולא לאכילת איסור], וכגון, אכילת פסח [רמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ח ה"ג], אכילת קדשים [רש"י קידושין נג. ד"ה הצנועין, ותוספות ישנים יומא לט.], אכילת מרור [פסחים לט.], ברכת המזון [רמב"ם הלכות ברכות פ"א ה"א], וכיו"ב.

<> דע, שחידוש נפלא זה של המהר"ל הוא מפורסם מאוד, והובא בהרבה אחרונים. וכגון, באבני נזר יו"ד סימן שלח אות יג, כתב: "עוד י"ל באופן אחר, דלעולם אין המציצה מחויבת כלל... ומה שהמציצה דוחה שבת, ולא אמרינן שימול סוף היום [וימצוץ לאחר שבת], משום דהטפת דם ברית מצוה [רש"י שבת קלד. "הטפת דם ברית מצוה, כדכתיב (זכריה ט, יא) 'גם את בדם בריתך'"]. אף שכבר יצא דם בחיתוך ופריעה, מ"מ כשמוצץ עוד דם הכל נקרא 'הטפת דם ברית', ומצוה היא. דומה למה שכתב מהר"ל בספר גבורות ה' פרק מח [ומביא דברי המהר"ל]... והכי נמי כל מה שמטיף, הכל מצוה אחת, והכל דוחה שבת, כיון שלא פירש, שתיכף לאחר החיתוך והפריעה הוא מוצץ. דומה לכל זמן שלא פירש חוזר אף על ציצין שאין מעכבין [שבת קלג:], כיון שציצין אלו ג"כ מהערלה. הכי נמי כיון שדם שמוצץ ג"כ הטפת דם ברית, על כן אף שאינו מעכב, דוחה שבת, ואין צריך למול סוף היום". ובדבר שמואל [פסחים קח. (שיד.)] כתב: "כתב בשדה חמד [כרך ח] מערכת חמץ ומצה סימן יד סוף אות י על פי דברי היראים [סימן קיז (ובדפו"א סימן תיט)] דכשמאריך בתקיעה יותר מן השיעור אין בזה חילול יו"ט, והראיה מהא דפרק רבי אליעזר דמילה [שבת קלג:] דכל זמן שעסוק במילה [בשבת], חוזר אפילו על ציצין שאין מעכבין. פירש, אינו חוזר על ציצין שאין מעכבין. א"כ חזינן דכל זמן שעסוק הוי הכל מצוה אחת. ולפי זה בזמן שהפסיק נמצא שאח"כ הוי אכילה אחרת, ואין צריך הסיבה, ודוקא כשאוכל בהמשך אחד. אמנם מלשון המהר"ל אינו נראה כן, שכתב דכל האכילה של המצה אפילו הוא אוכל הרבה, הכל הוא מצוה אחת. ומלשון זה משמע כל אכילה בפני עצמה, גם שהפסיק יותר מכדי אכילת פרס, ודעתו דכל הלילה מצוה לאכול מצה, ולכך צריך הסיבה, ולא כמו שכתב בשדה חמד. [ראה דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל המובאים בהמשך הערה זו]. ובשו"ת הר צבי [או"ח ח"א סימן ב] כתב: "בהאי ענינא נסתפקתי באכילת מצה בליל ראשון של פסח, דשיעורא הוא בכזית, אי אוכל יותר מכשיעור, אי גם התוספת על יותר מכזית נכנס בכלל מצות עשה ד'בערב תאכלו מצות' [שמות יב, יח]. ולפום רהיטא רציתי להוכיח מההיא דפסחים [קז:] רבא הוי שתי חמרא כולא מעלי יומא דפסחא, כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא. ולכאורה תמוה, מה תועלת יוצא מזה שיאכל טפי, מכיון דשיעור אכילת מצה הוא בכזית, ולמה יהדר לאכול מצה טפי. אלא משמע דכשאוכל טפי, גם התוספות על השיעור נכנס בכלל מצות עשה דאכילת מצה... שוב ראיתי בשדי חמד [הנ"ל] שמביא בשם מהר"ל מפראג שבספר גבורות ד' כתב דהגם שמקיים המצוה ד'בערב תאכלו מצות' בכזית, מ"מ אם אוכל יותר מקיים ג"כ מצוה וכו', ע"כ. אלא דא"כ יקשה על דבריו מתוספות קדושין [לח.] שמתרצים קושית הירושלמי [חלה פ"ב ה"א] שהקשו אמאי לא אכלו מצות בליל פסח משום איסור חדש, דהו"ל למימר עשה דוחה ל"ת דחדש. ותירצו, דאסרו משום גזירה כזית ראשון אטו כזית שני. ולפי מה שכתב מהר"ל, הרי כזית שני ג"כ מכלל המצוה, ושוב נאמר עשה דוחה ל"ת [עיין קובץ שיעורים קידושין אות קמד שכתב "ויש לחקור במצות מצה כל שבעה, אם דוחה ל"ת מדאורייתא". וראה דבריו בקובץ הערות סימן יד, אותיות א-ג. והדברי יחזקאל (סימן כח אות א) הוכיח מהרמב"ן שמצוה קיומית נמי דוחה ל"ת]. אבל כד נעיין זה לא קשה, דגזרו על כזית שני שמא יאכלנו בסעודה שניה, ובהפסק מכזית הראשון, שכבר יצא ידי חובתו, שוב אין מצוה באכילה שניה, שאינה מצורפת לאכילת מצוה". וכן כתב במקראי קודש פסח, ח"ב סימן מח [ראה עוד במשנת יעבץ או"ח סימן טז אות א, ומועדים וזמנים ח"ג סימן רנב]. ובספר ברכת אברהם [לרבי אברהם אלברט שליט"א] פסח, סימן ב [עמודים יא-יד] הוכיח כמהר"ל מכמה ראשונים, ובתוך דבריו כתב: "במצות אכילת מצה, כתב הרמב"ם [מצות עשה קנח] 'שצוונו לאכול מצה בליל חמשה עשר מניסן', ולא הזכיר שיעור כזית, כי באמת כזית הוא רק לצאת ידי חובה, וכנ"ל". וכן במנחת אשר על הגדה של פסח, [עמודים קצה-קצט], הביא ראשונים כשיטת המהר"ל. @**ואפשר לצרף**^ לכאן דברי רבינו יונה [ברכות יח: בדפי הרי"ף], שכתב: "והיה אומר ה"ר יעקב מאורלינ"ש ז"ל, שאע"פ שתוספת שבת די בכל שהוא, אפילו הכי אם הוא מוסיף הרבה יותר, בכלל תוספת הוי, וחייב עליו. אע"פ שאפשר לומר שאינו אלא מדרבנן, אפילו הכי אסור לעשות בו שום דבר, כמו תוספת כל שהוא. וכיוצא בזה אמרו לענין תרומה [ע"ז עג:] שאע"פ שחטה אחת פוטרת כל הכרי, אפילו הכי אם תרם הרבה, הכל דיינינן ליה תרומה". @**ויש אחרונים**^ שכתבו חידוש זה מדעתם. וכגון, הנצי"ב [בהעמק שאלה פרשת יתרו סימן נג אות ד, שם פרשת צו סימן עו אות ה, מרומי שדה פסחים לט., וחגיגה ז., ובהקדמתו להגש"פ "אמרי שפר"]. ובשו"ת משיב דבר [ח"ב סימן יא] כתב: "דאף על גב שאין מצוה לכסות אלא מקצת דם, מ"מ אם רוצה לכסות כל הדם הכל בכלל מצוה, וכמו בחגיגה שקרב ביו"ט, ונדרים ונדבות אסור, מכל מקום יכול להקריב עשר חגיגות ביו"ט, כמבואר בחגיגה [ח:]... והולך ודוחה יו"ט עד שיאמר אין עוד בדעתו. ומזה הטעם נהגו הגאונים לתקוע בר"ה מאה קולות, אע"ג דשבות הוא לתקוע יותר מן הצורך, כמו שכתב הרא"ש [ר"ה פ"ד סימן א]. אלא כל זמן שבדעתנו לתקוע, הוי מצוה, ומיקרי הכל דאורייתא. וכלל זה עיקר גדול... ודוקא במקום איסור מהתורה דעשה דוחה ל"ת אינו מותר אלא כפי ההכרח לצאת י"ח, ולא יותר. אבל במקום איסור דרבנן, כל שבכלל מצוה, הרי זה דוחה איסור דרבנן. והכי נמי אע"ג שיוצאין ידי חובת כסוי בטיפה אחת, מכל מקום כל זמן שמכסין יותר הרי זה בכלל מצות כסוי". וכן כתב בקרן אורה [מנחות לח.]. ובשו"ת אבני נזר [או"ח סימן תמח אות ז] כתב: "יש ראיה מהא דפרק ערבי פסחים [פסחים קז:] רבא הוה שתי חמרא כולי יומי דפסחא, כי היכי דניכול מצה טפי לאורתא. ואף דיוצאין בכזית אחד, חשיב מצוה מה שאוכל אחר כך. הכי נמי חשיב מצוה אם תוקע כל היום. ועל כן הותר התקיעה לשם זה, כמו נטילת לולב לאנשי ירושלים [סוכה מא:]. וזה ברור". ועיין ברידב"ז לירושלמי סוכה [פ"ג הי"א ד"ה אף] שכתב שכל כזית וכזית שאוכל בליל פסח יש בו קיום מצות אכילת מצות, ומסתפק שם אם זהו רק כשלא הפסיק מאכילתו הראשונה, או גם כשהפסיק יש קיום מצוה. ומעין זה כתב שם פאה פ"ג סוף הלכה ג. ובקהלות יעקב ברכות סימנים ו-ז "בענין מוסיף על השיעור אי גם זה נמשך ונחשב בכלל קיום המצוה" [הכותרת שם לסימן ו] נשא ונתן טובא בענין זה. וכן הוא בקהלות יעקב קידושין סימן לד. @**ובביאור הטעם**^ לחידוש זה, הנה בירחון תורני מוריה [תשרי תשע"א (שנה ל, י-יב)] איתא שהגרי"ש אלישיב זצ"ל [עמודים עד-עז] ישב על מדוכה זו [אך לא הזכיר את דברי המהר"ל], ומתוך חביבות דבריו נביאם בקצירת האומר, וז"ל: "נראה בזה בהקדם יסוד שכבר הוזכר כמה פעמים, והוא דבכל מצוה שלא נתנה התורה קצבה לשיעורה, ונתנו בו חכמים שיעור, אין הכוונה בשיעור להגדיר את צורת המצוה, אלא כוונתם דכבר בשיעור זה חשוב להקרא קיום מעשה המצוה. אמנם אם יוסיף ויעשה עוד שיעורים כמותו, חשוב נמי מעשה מצוה, אלא שבשיעור הראשון חשיב מצוה חיובית, והאחרים חשיבי מצות רשות. דוגמא לדבר, מצאנו בשיטה הידועה של הגר"א [מעשה רב אות קפה, והובא במשנ"ב סימן תעה ס"ק מה] דאע"פ שחיוב אכילת מצה הוא כזית בלילה ראשון, אעפ"כ בכל ז' ימים שאוכל מצה מקיים מצוה, אלא שזו מצות רשות. וא"כ הוא הדין בלילה הראשון, אע"פ שקיום המצוה דאורייתא החיובית ד'בערב תאכלו מצות' הוא בכזית ראשון שאכל, דכך הוא שיעור אכילה, אם יוסיף ויאכל בערב עוד כזיתים, כל כזית יש בו אכילת מצוה של 'בערב תאכלו מצות', אלא שאלו מצוות רשות". ושם בסוף המאמר [אות י] כתב: "הנה ידועה שיטת הנצי"ב שכל מצוה השיעור שנקבע לה הוא ההכרח לקיים המצוה, אבל אם יהיה בדעתו להמשיך בעשיית המצוה ולהוסיף, כל מה שזה דעתו הראשונה בעת שמקיים המצוה, ולא הפסיק בקיומה, אלא שהמשיך והגדיל עשייתה, הרי היא נכללת במצוה הראשונה, וחשיב גוף המצוה. והרחיב בזה בראיות ובבאורי סוגיות ע"פ הש"ס. ולשיטתו ברגע שהפסיק מקיום המצוה, שוב אין שייך לקיום המצוה יותר. והנה אף שבכמה סוגיות נפגשים הדברים עם יסוד דידן, עכ"פ אין הדרכים שוות, דלדידן גם שיפסוק יש בכל תוספת שמוסיף מצוה, אלא שהיא רשות". והם הם דברי המהר"ל. @**ולכאורה מתוספות**^ ר"ה כח: [ד"ה ומנא] מוכח דלא כמהר"ל, שכתבו "לא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים... וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום, או אכל בפסח כמה זיתים של מצה, אין זה [דברים ד, ב] בל תוסיף". ולכאורה לפי המהר"ל כאן לא שייך כלל "בל תוסיף", דכל הכזיתים שיאכל הם מצוה אחת. והיה נראה לתרץ, ששאר הכזיתים [לאחר כזית ראשונה] הם רשות, ולא חובה, ואם מכוון לשם חובה יש בזה ענין של "בל תוסיף". אך זה אינו, כי בגו"א שמות פי"ב אות לה [רט:] חידש שגם בציור זה אין בל תוסיף, וכלשונו: "והקשה הרא"ם [שמות יב, טו], לא לכתוב קרא [שם] 'שבעת ימים תאכל מצות', והשתא לא צריך קרא גם כן ד'ששת ימים' [דברים טז, ח], ולא צריך לכתוב רק 'בערב תאכלו מצות', כיון דכל ז' רשות הוא... ועוד נראה, דבא ללמד כי כל השבעה הם רשות, ולא תאמר שאם יאכל מצות עובר ב'בל תוסיף', לכך כתב שהוא רשות. ואפילו לרבא דסבירא ליה במסכת ר"ה [כח:] דלעבור בבל תוסיף שלא בזמנו צריך כונה שעושה לשם חובה, אבל שלא בכונה לא עבר שלא בזמנו, והשתא ממה נפשך; אם מכוין למצוה, למה לא יעבור. ואם אינו מכוין לשם מצוה, למה יעבור. דנראה אלי כיון שנקרא 'חג המצות' [שמות כג, טו] אפילו מכוין למצוה אינו עובר, דכיון שהכתוב אומר 'שבעת ימים' הם רשות לאכול בהם מצות, אם אוכל בהם מצות אפילו לשם חובה, אין כאן איסור, כיון שהתורה נתנה רשות לך אם אתה רוצה לאכול אכול, אם הוא אוכל לשם מצוה אינו עובר בבל תוסיף, כך יראה". לכך לכאורה מה שכתבו התוספות שבאוכל כמה כזיתים בפסח אין בל תוסיף משום שאין בעשיית מצוה שתי פעמים משום בל תוסיף, אין זה כמהר"ל. וכן חזינן לכאורה מתוספות [פסחים קטו. ד"ה אלא מברך] שאינו מקיים באכילת כזית שני של מצה מצוה דאורייתא דאכילת מצה, אלא חשיב ליה לגמרי אכילת רשות [פחותה מחיוב דרבנן], עיי"ש. @**וכמה רווח והצלה**^ עומד ליהודים על פי יסודו של המהר"ל. וננקוט בשתי דוגמאות; (א) בספר מגן האלף [לבעל הנתיבות, על שו"ע או"ח סימן תעה אות א] כתב: "מבואר בש"ס [פסחים קטו.] דמרור דרבנן מבטל מצה דאורייתא, לכך צריך לאכולי מצה בפני עצמה... ויש לעיין, דהאוכל שני זיתים מצה, נימא כיון דחד דרשות, נימא שיבטל לאידך. וכן, איך אכל הלל פסח ומצה ומרור ביחד [שם], הא אי אפשר לצמצם, וכשיש מצה יותר מכזית יבטל הרשות את החוב". וברי הוא לפי יסודו של המהר"ל לא קשיא, כי שני הזיתים נחשבים למצוה מהתורה. (ב) בספר גור אריה יהודה [לרבי אריה יהודה ליב תאומים] כרך א סימן פ הקשה לשיטת הרא"ש [פסחים פ"י סימן כה] שמרור ל"צ כזית מהתורה [ורק מדרבנן הזקיקו כזית בשביל הברכה], מהא דאמרו בגמרא [פסחים קטו.] "אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא", ומתוך כך הקשה בזה"ל: "ואי נימא דמרור מדאורייתא בכל שהוא, ואפילו הכי מדרבנן משום ברכה בעי כזית, אם כן אף בזמן המקדש איך היה הלל כורך מצה ומרור, הרי המותר מכל שהוא של המרור אינו אלא מדרבנן, ומצה בעי מדאורייתא כזית, ואתי מרור דרבנן ומבטל ליה למצה דאורייתא. אלא על כרחך דגם להלל בעי מרור מדאורייתא כזית". אמנם לפי יסוד המהר"ל לא קשה, שאף שסגי במרור מהתורה בכל שהוא, ולא בעי כזית, מ"מ מה שאוכל יותר מכל שהוא גם כן מצטרף למצות מרור.

<> שיאכל מצה ללא הסבה.

<> הב"ח [או"ח סימן תעב ס"ו] הביא את דברי המהר"ל הללו, וביאר את ראייתו מדברי הרמב"ם, וז"ל: "השמש צריך הסיבה... וכתב מהר"ל מפראג דמדקאמר בגמרא 'השמש שאכל כזית מצה כשהוא מסב, יצא', דמשמע דיעבד יצא, יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה, ואי אפשר לו להסב, יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה, דלגבי השמש הוי דיעבד. אבל שאר כל אדם יסב לכתחלה כל פעם שאוכל מצה, דכל האכילה של המצה, אפילו אוכל הרבה, הכל הוא מצוה אחת, ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה. וכהאי גוונא כתב הרמב"ם ב[הלכות חמץ ומצה] פרק ז' [ה"ח], וז"ל: 'ואימתי צריך הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ארבע כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתייתו, אם הסב הרי זה משובח, ואם לאו, אינו צריך', עד כאן לשונו". ובדבר שמואל [פסחים קח.] כתב על כך: "צריך עיון, מה ראיית המהר"ל מהרמב"ם, דמלשון הרמב"ם משמע דלאו דוקא מצה, אלא אפילו כשאוכל דברים אחרים ג"כ יש לו להסב, אבל איך נלמוד מדבריו שיהיה מצוה באכילת מצה יותר מכזית. וחכם אחד אמר שההוכחה היא מלשון הרמב"ם בפ"ו ה"א, שכתב: 'מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר וכו', ומשאכל כזית יצא ידי חובתו', עד כאן לשונו. וממה שלא כתב 'מצות עשה לאכול כזית מצה' מבואר כמהר"ל". ובספר ביצחק יקרא [לגאון רבי אביגדור נבנצאל שליט"א] סימן לז [עמוד 151] כתב ששמע דיוק זה מהגאון רבי נחום פרצוביץ זצ"ל, וראה שם הערה 6. וכן ביאר את כוונת המהר"ל בספר להורות נתן עה"ת פרשת בא [שמות יב, יח, אות ב]. אמנם הט"ז [או"ח סימן תעב סוף ס"ק ו] כתב: "ומהר"ל מפראג כתב לחלק בין שמש לאחר, ולא נתיישב לי". ובאור זרוע ח"ב אות שנו [בשם הר"ש מפלייזא] כתב להדיא כמהר"ל, וז"ל: "והשמש שאכל כזית. אע"ג דמצות של מצוה מצוה לאכלם בהסיבה, השמש שצריך לעמוד תמיד מן השולחן, אפילו לא אכל מהם רק כזית בהסיבה, יצא". @**ויש להעיר**^ מדבריו להלן פס"ג [ד"ה ויש מי שמפרש], שכתב: "ויש מי שמפרש שמברך על השלימה 'המוציא', ועל הפרוסה 'אכילת מצה', ואוכל משניהם, כי ראוי לברך על השלימה 'המוציא', דהא לא בעינן פרוסה רק לענין לחם עוני. ואינו כדאי להשיב... [ד]איך יתכן זה, דאם אכל לשלימה תחלה, הרי באותה אכילה יצא ידי מצה, וכיון דבאותה אכילה יוצא ידי מצה, ובעינן לחם עוני, דהיינו פרוסה, והא שלימה הוי". ומכך לכאורה משמע שאין בכזית השני קיום מצוה של אכילת מצה, כיון שכבר יצא ידי חובתו בכזית הראשון, ודלא כדבריו כאן. אך זה לא קשה, שכאן מבאר שהמצוה ממשיכה מעבר לכזית הראשון, ואינה נגמרת בכזית הראשון. אך אם נעשה פגם וחסרון באכילת הכזית הראשון, אין בידי שאר הכזיתים לבטל את מה שכבר נעשה. והואיל ואכל את הכזית הראשון ממצה שלימה, לכך יש באכילה זו הפקעה מלחם עוני, ולא יועיל לזה שהמצוה ממשיכה בשאר הכזיתים, דסוף סוף יצא ידי חובתו באופן פגום בכזית הראשון. ודו"ק.

<> הוא שם הספר שכתב ראבי"ה [רבי אליעזר בן יואל הלוי], וכמבואר בספר "מבוא לראבי"ה" [עמוד 81]. וכן הוא נמצא בפסחים סימן תקכה (כרך ב, עמוד 154)]. והובא בטור או"ח סימן תעב ס"ב, הגהות מיימוניות הלכות חמץ ומצה פ"ז אות ב, ורמ"א או"ח סימן תעב סעיפים ד, ז.

<> במיוחד לפי דברי הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ו] ש"בכל דור ודור חייב אדם &**להראות**^ את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... כאילו אתה בעצמך היית עבד, ויצאת לחירות ונפדית".

<> פירוש - ההבנה של הראבי"ה במה שבני אדם כיום אינם נוהגים להסב היא שכיום ההסבה חדלה להיות סימן לחירות, ומחמת כן גם בליל הסדר אין שום טעם להסב. וכן ביאר הגר"א בשו"ע [או"ח סימן תעב אות ח], וז"ל: "דאין עכשיו דרך חירות, שאין המלכים עכשיו רגילין להסב". אך המהר"ל חולק על כך ומבאר שמה שבני אדם כיום אינם נוהגים להסב אינו משום שההסבה חדלה להיות סימן לחירות, אלא שבני אדם חדלו להראות עצמם שהם בני חורין. לכך בליל הסדר, שמוטל עלינו להראות עצמנו בני חורין, וההסבה מורה על חירות זו, לכך גם כיום חיוב הסבה נשאר על כנו, ומוטל עלינו להסב בליל הסדר.

<> לשון המשנה [שם] "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי". ופירש הרשב"ם [שם] "ולא יפחתו לו גבאי צדקה המפרנסים את העניים... לישנא ד'לא יפחתו' אגבאי צדקה קאי".

<> פסחים קט: "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באנפי נפשה הוא". וכן הוא בהמשך הפרק [פסחים קיז:]. ועוד אמרו [פסחים קח:] "ארבעה כוסות הללו... שתאן חי ["שלא מזגן במים" (רשב"ם שם)]... ידי יין יצא ["ששתה ארבעה כוסות" (רשב"ם שם)], ידי חירות לא יצא ["כלומר אין זו מצוה שלימה" (רשב"ם שם)]".

<> להלן פרק ס [מד"ה אמנם מצות עד סוף הפרק].

<> לשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן כא] "לשון המשנה משמע שאין ארבע כוסות כי אם לו, מדקתני 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות', דמשמע דוקא לו צריך, ולא לבני ביתו לכל אחד ואחד". אמנם תוספות שבמרדכי [פסחים קח:] דחו דיוק זה, וז"ל: "והא דקאמר 'ולא יפחתו לו מד' כוסות', הוא הדין לתינוקות צריך ארבע כוסות, ונקט 'לו' לפי שבעל הבית עיקר, וכל בני ביתו טפילין אצלו". וגם התוספות שלפנינו [פסחים צט:] כתבו "מתוך הלשון משמע &**קצת**^ שאין נותנין לבניו וכו'".

<> לשון התוספות [פסחים צט: ד"ה לא (השני)] "וסברא הוא, דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה, שאחד מוציא את כולם".

<> זהו המשך דברי תוספות.

<> "מכל כוס וכוס, שלא שתה כולו" [רשב"ם שם].

<> "דהא בעינן רובא דכסא" [המשך לשון התוספות]. והרא"ש [פסחים פ"י סימן כא] כתב: "תדע, דהא נמי כששתו לא יצאו אלא בשמיעה, דהא בעינן רובא דכסא, והם לא שתו אלא המיעוט".

<> לשון תוספות [פסחים צט:]: "מיהו יש לדחות... בבניו ובני ביתו קטנים מיירי, שלא הגיעו לחינוך".

<> לשון תוספות [פסחים צט:]: "ומיהו בגמרא משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות, דקתני [פסחים קח:] הכל חייבין בארבע כוסות, אחד נשים ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה, מה תועלת לתינוקות ביין. משמע דלתנא קמא צריך כוס אף לתינוקות".

<> "ומשום חינוך" [המשך לשון התוספות שם]. והתוספות מסיימים דבריהם בזה"ל: "ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד".

<> הנידון בתוספות שבעל הבית יכול להוציא את בני ביתו בחיוב ארבע כוסות, כמו בקידוש.

<> וקיום של האחר אינו נחשב קיום בשבילו. ודבריו יוטעמו על פי דבריו הידועים של הקצה"ח [סימן קפב סק"א], וז"ל: "בכל דבר שלוחו של אדם כמותו - כתב בתוספות רי"ד דקידושין [מב.], ז"ל: יש מקשים, א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח, ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי, הנח תפילין עבורי... והנראה לענ"ד בזה, כיון דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא במידי דעשיה, דאז ה"ל מעשה שלוחו כמותו... ומשום הכי בפסח וקידושין וגירושין הוה ליה מעשה שליח כמותו, וכאילו הוא בעצמו שחט הפסח, וכן בקידושין וגירושין כאילו הבעל עצמו נתן הקידושין או הגירושין... אבל בתפילין כשהשליח מניח התפילין, הנחה זו שהוא עשיה חשוב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו, אלא על ראש שלוחו, דאין גוף השליח כגוף המשלח... ומשום הכי בציצית ותפילין וסוכה, נהי דהוה ליה עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו, לא עשה המעשה בגופו, אלא בגוף שלוחו". וזהו שכתב כאן "אינו יכול להוציא בד' כוסות, דמצוה דרמיא עליה הוא", והוה מצוה שבגופו, וסוף סוף גופו לא עשה את המצוה. ובמיוחד יש לומר כן לפי השיטה הסוברת שדין "שומע כעונה" [סוכה לח:] הוא מתורת שליחות [ר"ן ר"ה ז: בדפי הרי"ף. וכן הוא בב"ח או"ח סימן תלד ס"ז. וראה בפרי מגדים בפתיחה הכוללת לאו"ח (ח"ג אות כח)].

<> שהוא בדברים, וזהו מן התורה. וראה הערה הבאה.

<> לשון הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט הלכה א] "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש". ושם בהלכה ו כתב: "מדברי סופרים לקדש על היין". והמאירי [פסחים קו.] כתב "מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', ועיקר הקידוש בכניסתו בלילה. ומדברי סופרים לזכרו על היין... וכן מצוה מדברי סופרים לקדש על הכוס". וכן תוספות [נזיר ד. ד"ה מאי] כתבו "דקידוש היום דאורייתא, [אך] על היין לאו דאורייתא". והמגן אברהם [סימן רעא ס"ק א] כתב: "כתב הרמב"ם פכ"ט [ה"א וה"ו] קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תקנו על היין... ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי, דקרא כתיב 'זכור את יום השבת', והרי זכר אותו". ועוד אודות שקידוש על היין אינו מהתורה, ראה שאגת אריה סימן ס, שפתח את הסימן בשאלה הבאה: "שאלה. הא דתניא בפרק ערבי פסחים [פסחים קו.] 'זכור את יום השבת לקדשו', זכרהו על היין, וקיימא לן דקידוש היום הוי מן התורה, אי על היין דוקא מן התורה, או לאו דוקא על היין". ובסוף הסימן כתב: "דעל כרחך קידוש והבדלה על היין אינו מהתורה, והא דקאמר [נזיר ג:] 'מאי היא קידושא ואבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני', בתמיה קאמר וכפירוש ר"ת [שם ד. ד"ה מאי]... וממילא שמעת מינה נמי דקידוש על היין אינו מן התורה, כיון דבתמיה קאמר לה. וזה ראיה שאין עליה תשובה, ושמע מינה קידוש על היין לאו דאורייתא, כן נראה לי".

<> פירוש - אע"פ ששתיית בעל הבית אינה נחשבת כאילו שכולם שתו, מ"מ הואיל והכוס אינו נצרך בעצם מצד עצמו, אלא שהקידוש יאמר על הכוס, לזה סגי שתיית בעל הבית, ואין צורך בשתיית כולם.

<> פירוש - על כוס ראשון יאמר קידוש [פסחים קיד.], על כוס שני תאמר הגדה [פסחים קטז.], על כוס שלישי תאמר ברכת המזון [פסחים קיז:], ועל כוס רביעי יאמר הלל [שם]. ולהלן הערה 304 גם חילק כדבריו כאן בין ד' כוסות לכוס של קידוש. וראה להלן הערה 372, פמ"ט הערה 57, ופ"נ הערה 55.

<> כי רק לגבי תפילה וברכות שהם דיבור אמרינן "שומע כעונה" [סוכה לח:], אך לגבי מעשים אין לנו דבר הדומה ל"שומע כעונה", ולכך לא יתכן שבחיוב עשיית מעשה יהיה אחר מוציאו. וכן הביא להקשות בחדושי מרן רי"ז הלוי [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט] על דברי התוספות, וז"ל: "הנה בתוספות ר"פ ערבי פסחים על הא דתנן 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות' כתבו [ומביא דברי התוספות]... וכבר שמעתי מאאמו"ר זצ"ל שתמה על דברי תוספות אלו, דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה, וזהו עיקר הקידוש, ובזה הוי דינא דשומע כעונה. אבל בארבע כוסות, הלא עיקר המצוה היא השתיה של הד' כוסות, ומאי שייך להוציא בזה". וכן המרומי שדה [פסחים צט:] הקשה על תוספות, וז"ל: "אינו מובן מה זה דמיון [לקידוש], התם המצוה היא רק בברכה, ואין מברכין אלא על הכוס, משום הכי אין צריך כוס אלא למברך. אבל מצות ד' כוסות תיקנו לשתות, והיאך אפשר להוציא ידי חובת שתיה". [והנה לשון המהר"ל הוא "עיקר מלתא הוא הכוס... הכוס הוא עיקר", ולא כתב "שתיית הכוס". וראה להלן הערה 317]. @**ובביאור שיטת תוספות**^ כתב המקראי קודש פסח [ח"ב סימן כט] בזה"ל: "לדעת התוספות גדר המצוה של ארבע כוסות דהכוסות הם חלק של המצוות אמירת קידוש, הגדה, ברכת המזון, והלל, שיהיו על הכוס. והיינו שכוס הראשון הוא לאמירת הקידוש שיהא על הכוס, והשני לאמירת הגדה שתהא על הכוס, והשלישי לאמירת ברכת המזון שתהא על הכוס, והרביעי לאמירת ההלל שתהא על הכוס. ונמצא שכל ארבעה הכוסות שוין בזה כמו בקידוש, שעיקר מילתא הוא הקידוש, ההגדה, ברכת המזון, וההלל, אלא שבליל פסח תיקנו אותם על הכוסות. ולכן דינם כמו בקידוש, שבעל הבית מוציא את כל השומעים, ובזה שהוא בעצמו מברך על הכוס כל השומעים יוצאים מדין שומע כעונה, והוי כמקדשים על הכוס, וכאומרים הגדה, ברכת המזון, והלל, דהיוצא מדין שומע כעונה הוא נגרר אחרי המברך לכל הפרטים... שעיקר התקנה שתהא כוס לכל אחת מד' המצות, שאמירתם תהא על הכוס. ולאלו שחולקים על התוספות, הפירוש הוא שבתקנת ד' כוסות יש בה שני דברים; שתיית ד' כוסות דרך חירות, וגם כל חד נעביד ביה מצוה, היינו אמירות על הכוס". ומעין זה כתב הגרי"ז שם. וצרף לכאן דברי תוספות [סוכה לח. ד"ה מי], שכתבו: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא. אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים [פסחים קח.] דמחייבי בד' כוסות, &**ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה**^. שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור". הרי תוספות לשיטתם ביארו שד' הכוסות נתקנו בשביל הדברים שיאמרו עליהם [וכן כתב הקהלות יעקב פסחים סימן סד]. אך דעת המהר"ל היא שד' כוסות הם תקנה לעצמם, כמו מצה ומרור, שחז"ל תיקנו את השתיה בכוס, ולכך לא יתכן שאחד יוציא את זולתו ידי חובה. @**והנפק"מ תהיה**^ באם ישתה ארבעה הכוסות ללא אמירת הגדה והלל, האם קיים בזה את מצוות ד' כוסות [לפי התוספות לא, ולפי המהר"ל כן]. וכן כתב המהר"ל להדיא להלן [לאחר ציון 367], וז"ל: "ותימה לרשב"ם, כיון ששתה ארבע כוסות, אף על גב דשתאן רצופים, למה אינו יוצא". וכן מצינו בזה מחלוקת הב"י והפר"ח; הנה המחבר [שו"ע או"ח סימן תעב ס"ח] פסק "צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר ["פירוש, שיאמר ההגדה בנתיים" (מג"א שם סק"ח)]. ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא". ובביאור הלכה שם [ד"ה שלא כסדר לא יצא] כתב: "שלא כסדר לא יצא - עיין מג"א שכתב דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתים, והוא מדברי הרשב"ם [פסחים קח: ד"ה בבת אחת]. ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתים, אפילו שהה בין כוס לכוס, מיקרי שלא כסדר, ולא יצא. אכן מלשון הש"ס [פסחים קח: "שתאן בבת אחת"] משמע דאיכא קפידא רק כשישתה אותן בבת אחת [ראה להלן הערה 366 שכך דייק גם רבי בצלאל בן המהר"ל], והיינו... בזה אחר זה רצופין. אבל אם שהה בינתים, אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד הכוסות. ומצאתי פלוגתא בזה בין הב"י להפרי חדש, עיין בב"י בסימן תפ"ד לענין ברכת המזון, ודעתו שם דבדיעבד יצא, וכמו שכתבתי [לשון הב"י שם: "ארבע כוסות אפשר לקיימן בלא ברכת המזון, שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד, ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון, מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים, ודאי יצא. וא"כ ברכת המזון אינה ענין לכוס שלישי"]. ובפר"ח [או"ח סוף סימן תפד] חולק שם עליו מהא דכאן דכשלא אמר על הסדר לא יצא. ובאמת אין השגה מזה על הב"י, וכמו שכתבנו [ד"לא יצא" איירי ששתאן רצופין ללא שהיה בין הכוסות, אך יצא אם שהה ביניהם]. ואחר כך מצאתי במאמר מרדכי [ס"ס תפד ד"ה ודע] שגם הוא כתב כדברינו לישב דברי הב"י". וזה לשון המאמר מרדכי [שם]: "ודע שמבואר בדברי מרן ז"ל בב"י סוף סימן זה דכל ששתה ד' כוסות... יצא, אפילו שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ז"ל. ולכאורה יש לדקדק על זה ממה שנתבאר לעיל סימן תעב ס"ח דצריך לשתות ד' כוסות על סדר שנתבאר במשנה, ואם שתאן שלא כסדר, לא יצא... ומדברי מרן ז"ל כאן משמע לכאורה שאין הסדר מעכב. וצריך לומר דעל כרחך לא כתב מרן ז"ל כאן דאם שתאן שלא כסדר שתיקנו חכמים יצא אלא לומר דאף על פי שלא אמר ברכת המזון על כוס יצא ידי ד' כוסות, כיון שלא שתאן זה אחר זה. ולעיל סימן תע"ב לא אמרינן דלא יצא אלא כששתאן זה אחר זה שלא כסדר שתיקנו חכמים &**בהפסקה**^". נמצא שהב"י סובר כמהר"ל [שיש לכוסות חשיבות אף ללא הדברים שיאמרו עליהם], והפר"ח סובר כתוספות [שלא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה]. וראה להלן הערות 366, 372, ופמ"ט הערות 39, 43.

<> "בפסח היו משועבדות לפרעה במצרים" [לשון תוספות מגילה ד. ד"ה שאף]. ולא כמו שפירש הרשב"ם [פסחים קח:] "שאף הן היו באותו הנס - דאמר במסכת סוטה [יא:] בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו".

<> כן הקשו תוספות [פסחים קח: ד"ה היו], וז"ל: "והא דאמרינן [סוכה כח.] דפטורות מסוכה, אף על גב דאף הן היו באותו הנס". והתוספות הרא"ש [פסחים קח:] כתב: "אף על גב דבסוכה כתיב [ויקרא כג, מג] 'הושבתי את בני ישראל', ונשים היו באותו הנס, ואפילו הכי פטורות כדאיתא בפרק הישן [סוכה כח.]". ויש לתמוה, הרי הגמרא [סוכה כח.] ביארה את מקור הפטור של נשים מהסוכה, שאמרו "מנא הני מילי, דתנו רבנן 'אזרח' זה אזרח ["אי הוה כתיב 'אזרח' הוי משמע כל תולדות ישראל, אנשים ונשים" (רש"י שם)], 'האזרח' [ויקרא כג, מב "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות"] להוציא את הנשים ["כתיב 'האזרח' מיומן שבאזרחים, להוציא את הנשים" (רש"י שם)]. והואיל ויש מיעוט מפורש להוציא את הנשים מחיוב סוכה, מה מקום יש לשאול שנשים יתחייבו בסוכה. כבר הקשה כן בתוספות רעק"א למשניות [מגילה פ"ב מ"ד אות יח], וז"ל: "היינו אף דקרא כתיב 'האזרח' למעוטי נשים, דהתינח אם סברא ד'הן היו באותו הנס' הוי דאורייתא, משום הכי בסוכה פטורות, דהתורה פטרתן. אבל כיון דהוי רק סברת דרבנן, אם כן מה בכך דהתורה פטרתן, מכל מקום לחייבינהו דרבנן". ופירושו, כמו שבד' כוסות מצינו שרבנן חייבו את הנשים [מחמת סברת "אף הן היו באותו הנס"], אע"פ שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא [כמבואר בתוספות פסחים קח: ד"ה שאף]. כך בסוכה, רבנן היו צריכים לחייב את הנשים [מחמת סברת "אף הן היו באותו הנס"], אע"פ שהתורה פטרה נשים ממצות סוכה מגזה"כ "האזרח". וראה הערות 277, 283.

<> ש"נס הסוכה" הוא ענני כבוד או סוכות ממש [סוכה יא:]. ובספר קרבן אהרן על הספרא [רלב: אות יא] כתב: "סוכות ממש שהיו עושין מפני החמה בשעת חנייתן. וקשה לי, דאם כן מה נס היה בזה שהצריך הכתוב שנעשה זכר אליו. ונראה לעניות דעתי הנס הוא באומרו [ויקרא כג, מג] 'בהוציאי אותם מארץ מצרים', כי עם אשר יצאו ממצרים באופן שהם יצאו, היה מן הראוי שיפחדו משבת בסוכות. אלא שבהיות השגחת האל יתברך עליהם, היו יושבים בסוכות, ולא בערי מבצר, מבלי פחד כלל. ולזה צוה לעשות זכרון לנס הזה, והוא שהושיבם האל יתברך בהשקט ובבטחה מבלי עיר מבצר, אלא בסוכות שהיו עושים עם היות זה בזמן הוציאי אותם מארץ מצרים". ובספר ליקוטי יהודה [פרשת אמור] כתב: "אא"ז האמרי אמת אמר בשם אביו השפת אמת ז"ל, דלמ"ד סוכות ממש עשו להם, מה היה הנס. ופירש ואמר היינו שירדו להם סוכות ממש בנס, והם הקימו הסוכות האלו".

<> ולחלק בין נשים [הפטורות] לאנשים [החייבים].

<> פירוש - מצות ארבע כוסות התחילה אצל ישראל, ולפני כן לא היתה קיימת כלל ["&**דקבלנו** **אנחנו**^ ארבע כוסות בשביל נס הגאולה"]. ואודות שארבע כוסות הם מדרבנן בשביל גאולת מצרים, כן אמרו חכמים [פסחים קיז:] "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות". וכן יש בארבע כוסות פרסום הנס [מגיד משנה חנוכה פ"ד הי"ב]. וראה להלן פנ"א הערה 6.

<> לכאורה מבאר ששאני מצות סוכה שהיא מהתורה, והקב"ה פטר נשים ממצוה זו, לכך אין בידי רבנן לשוב ולחייב נשים במצוה זו [מחמת ש"אף הן היו באותו הנס"], "כי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשוהו" [קהלת ב, יב], והואיל והקב"ה פטרן מהמצוה [מגזירת הכתוב שטעמה אינו ידוע לנו], אין בידי רבנן לשוב ולחייבן. מה שאין כן במצות ארבע כוסות, שהיא מתחילתה מדרבנן, והקב"ה לא הקדים לפטור נשים ממצוה זו כמובן, לכך ניתן בידי רבנן להחיל חיוב זה על הנשים מחמת הסברה ש"אף הן היו באותו הנס". אך זה א"א לומר, וכפי שכתב הרעק"א [הובא למעלה הערה 273] ד"מה בכך דהתורה פטרתן, מכל מקום לחייבינהו דרבנן". אלא כוונתו מתבארת על פי המשך דבריו כאן, שמחלק בין טעם המצוה לנתינת המצוה. וראה להלן הערה 283.

<> בא ליישב קושיא סמויה; הואיל והקב"ה פטר נשים ממצות סוכה, לכאורה בזה הקב"ה גילה שאין לחייב נשים מחמת "אף הן היו באותו הנס", ואיך רבנן [בארבע כוסות, חנוכה, ומקרא מגילה] יבואו לחייב נשים מחמת סברה זו. ונהי ד"מה בכך דהתורה פטרתן, מכל מקום לחייבינהו דרבנן" [לשון הרעק"א שהובא למעלה הערה 273], זהו נאמר בכלליות, שרבנן יכולים לחייב במקום שהתורה פטרה. אך כיצד רבנן יכולים לחייב נשים מחמת סברה שהתורה פסלה. ועל כך יבאר שמצד הקב"ה המחייב מצות סוכה אינו הנס, ולכך מה שפטר נשים מסוכה אינו מורה שהנס אינו מחייבן.

<> שהן ניתנו לישראל מחמת הסדר השכלי האלקי שיש בהן, הנעלה משכל האדם וטעמיו, ולכך מצות סוכה היא מעבר לטעם של [ויקרא כג, מג] "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 39] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... נבדלת מן החמרי ביותר". ובתפארת ישראל פ"ח [קלו:] כתב: "כל המצות הם שכל אלקי, ולא שכל אדם. ולפיכך האדם אשר יש לו נפש אלקית, והיא עומדת בחומר, על ידי מצות השכליות האלקיות, כאשר הוא דבק בהם ועושה אותם, הוא דבק בו יתברך, ומוציאים את נפשו מן הטבע. ואף שלא ידע טעם המצוה, הלא כאשר הוא עושה המצוה ודבק במצוה שהיא השכל אלקי, נדבק בו יתברך". ושם פ"ט [קמה.] כתב: "הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ואיך לא יקנה מדרגה אלקית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך... ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא פל"ט הערה 38, ופמ"א הערה 41, וש"נ].

<> ויקרא כג, מב-מג "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם". ודברים אלו יוטעמו היטב על פי דבריו הידועים של הבית הלוי [שמות יג, ח], שביאר שאין הפירוש שהואיל ויצאנו ממצרים, ולא הספיק בצקם להחמיץ, לכך נצטוונו על אכילת מצות. אלא ההפך הוא הנכון; הואיל ויש מצות אכילת מצות מאז, לכך ישראל יצאו ממצרים באופן שלא הספיק בצקם להחמיץ. וכלשונו: "גם המצות שאנו יודעין בהם הטעם, וכמו במצה שאמרו בה טעם על 'שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שגאלם' [הגדה של פסח]. וכן מרור שבא לזכר שמררו המצריים חייהם [שם], ופסח על שפסח על בתי אבותינו [שם], מכל מקום בודאי דאין זה עיקר יסודה של המצוה, ולא מטעם זה נתחדשה המצוה. והטעם אינו רק דבשביל זה מוטל עלינו החוב לקיים ולעשות מצוה זו, ולא נהיה כפויי טובה. וכן דקדקו רבותינו ואמרו [שם] 'מצה זו שאנו אוכלין כו' על שום שלא הספיק בצקם כו'', דהוא רק טעם דמשום הכי אנחנו מקיימים מצוה זו. אבל עיקר יסודה של המצוה למה כך היא המצוה איננו בשביל זה מה שהיה במצרים, דהרי התורה קדמה לעולם [נדרים לט:], וגם קודם העולם היתה התורה, והיה כתיב בה מצות מצה. וגם אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה עד שלא ניתנה [יומא כח:], וא"כ הוא בליל ט"ו בניסן אכל אברהם מצה ומרור, אע"ג דאז היה קודם גלות מצרים. ועל כרחך מצות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים, רק הוא להיפוך, דמזכות מצות פסח ומצה ומרור שיש בלילה הזאת, נצמחה גאולתן ממצרים בלילה זו". והשל"ה [מסכת פסחים תורה אור אות יז] כתב: "והנה אקדים חקירה אחת גדולה... והיא זאת; תלה הכתוב הרבה מצות מהתורה ביציאת מצרים. והוא דבר מבהיל הדעת שהתורה היא נצחית ויהיה קיומה תלוי במצרים, כאילו אם לא היה יצ"מ אז היתה התורה ח"ו בלתי מתקיימת". ושם אות כא העתיק לשונו של העבודת הקודש [ח"ד פל"ו] בזה"ל: "הנה עוד זאת ישוטטו הלבבות ורעיוניהם לבקש את דבר ה', כי ישתוממו על זה לאמר, הלא קיים וקיבל ואין לנטות ימין ושמאל, כי זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל ולא אחרת, ומצותיה אשר צונו ולא זולתם, הכל דבר מכוין לעצמו, והוא צורך גבוה, לא צורך הדיוט בלבד לתיקון הכבוד... ואיך אם כן יבאו זכר ליציאת מצרים, ואם לא גלו אם ובניה שם, האם נאמר כי אין מקום וצורך אל זאת התורה ואל מצותיה חלילה. וחולין הוא לנו מלהאמין זה, כי כבר קבלו אבירי הרועים כי התורה קדמה לעולם [נדרים לט:], לגלות ולהודיע כי אינה תלויה בזמן ולא במקום ולא בשום דבר אחר זולתם, כי היא מכוונת לעצמה, ולזה אמרו כי היא שם ה' ממש. ולכן על כל זה חל על המאמינים חובת ההשתדלות לבקש אמת מפי יודעיה ומקבליה, כי מאתם תורה תצא, ועמם חכמה תמצא, כי הם אשר עלו עיר הגבורים, והורידו עוז מבטחה ובשלום". @**וצרף לכאן**^ מה שנכתב בספר מהרי"ל [מנהגים, סדר ההגדה (מהדורת מכון ירושלים, עמוד ק סימן יח)], וז"ל: "הא דלא מברכינן 'שעשה נסים' איציאת מצרים. אמר מהר"י סג"ל משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכין 'שעשה נסים' אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים, דתיקנו (הברכה) [המצוה] משום הנס. [אך] מצות ופסח דאורייתא, גם אם לא הנס". כלומר מועדי רבנן הם מחמת הנס, אך מועדי התורה הם בעצם, ולא מחמת הנס. והם הם דברי המהר"ל.

<> כגון, אמרו חכמים [סנהדרין עו:] "המחזיר אבידה לכותי עליו הכתוב אומר [דברים כט, יח-יט] 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו'". ופירש רש"י [שם] "והמחזיר אבידה לנכרי - השווה וחבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן, שלא נצטווה עליהם". הרי שאע"פ שיש טעם להחזיר אבידה לנכרי, מ"מ אין על כך מצוה בתורה. וכן האופן שביאר את המושג "אסמכתא" בבאר הגולה באר הראשון [לג.-מ:], שהם דברים מושכלים היוצאים ומסתעפים מן התורה, אך מ"מ אינם מצות מן התורה. וכן המסילת ישרים פרקים יח-יט [בביאור מדת החסידות] ביאר שמדת החסידות היא לעשות דברים שהם רצונו יתברך, אע"פ שה' יתברך לא ציוה עליהם במצוה. הרי שמצות התורה הן מעבר לטעם גרידא, שהרי "הרבה דברים יש להם טעם, ולא רצה השם יתברך לגזור אותם".

<> פירוש - מצות סוכה היא מעבר למה שהנס מחייב, ואין היא רק מחמת הנס. לכך רבנן אינם יכולים לחייב נשים בסוכה רק מחמת "אף הן היו באותו הנס", כי חיוב סוכה הוא מעבר לכך. וראה הערה 284.

<> פירוש - הואיל ומצות סוכה אינה מחמת הנס [ולכך אין לחייב נשים בסוכה מחמת "אף הן היו באותו הנס"], ממילא מצות סוכה נידונת כמו כל מצות עשה שהזמן גרמא, דנשים פטורות. ומשמע מדבריו שנשים פטורות ממצות סוכה מחמת שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. ויש להעיר, שהגמרא [סוכה כח.] שללה טעם זה, שאמרו שם "אמר רבה, הלכתא נינהו [שנשים פטורות מסוכה]... הלכתא למה לי, הא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות... אמר אביי, לעולם סוכה הלכתא, ואיצטריך, סלקא דעתך אמינא 'תשבו כעין תדורו', מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו, קא משמע לן. רבא אמר, איצטריך, סלקא דעתך אמינא יליף חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות, אף כאן נשים חייבות, קא משמע לן". הרי שהגמרא ביארה בתרי טעמי שאין לפטור נשים מסוכה מחמת שהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ובעי לשם כך הלכתא מיוחדת, ומדוע כאן מבאר שפטור נשים מסוכה היא מחמת שזו מצות עשה שהזמן גרמא. וכן יש להקשות על רש"י [סוכה כ: ד"ה מעשה] שכתב שפטור עבדים ונשים מהסוכה הוא מחמת שזו מצות עשה שהזמן גרמא. ויש לומר, שההלכתא מגלה לנו שהפטור הוא מחמת מצות עשה שהזמן גרמא, דאמנם ללא ההלכתא לא היינו פוטרים הנשים מחמת זה [כפי שביארו רבה ואביי], אך לאחר שנאמרה ההלכתא, בזה חזרנו לטעם שהוי מצות עשה שהזמן גרמא [כן כתב בספר פני משה (סוכות כ:) על רש"י שם]. ודמות ראיה לכך הם דברי הגמרא [קידושין לג:], שאמרו שם "כל מצות עשה שהזמן גרמא [אנשים חייבין ונשים פטורות] וכו'. תנו רבנן, איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא, סוכה ולולב, שופר וציצית ותפילין". הרי שהגמרא הזכירה פטור נשים מסוכה מחמת שהיא נכללת ב"מצות עשה שהזמן גרמא".

<> נראה שדברי המהר"ל האלו הם ביאור לתשובת תוספות [פסחים קח:], שכתבו: "והא דאמרינן דפטורות מסוכה, אף על גב דאף הן היו באותו הנס [ויקרא כג, מג] 'כי בסוכות הושבתי'. התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים, כיון שהיו באותו הנס". והקשה המגן גבורים [סימן ע סק"א] בזה"ל: "והדבר נפלא, אמאי במ"ע דאורייתא דסוכה לא תיקנו אף מדרבנן בשביל שאף הם היו באותו הנס, ובד' כוסות שעיקרן דרבנן, תיקנו" [וכן הקשה הקובץ שעורים פסחים אות ריג]. והרעק"א [מגילה פ"ב מ"ד אות יח] כתב לבאר את תשובת תוספות בזה"ל: "'התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס' [לשון תוספות]. נראה לי כוונתם, דדוקא במילי דרבנן, כמו בד' כוסות וחנוכה, דעיקרו דרבנן מעיקרא, כי תקנו - תקנו גם לנשים שהיו באותו הנס. אבל במצות דאורייתא לא תקנו חז"ל חיובא ביחוד לנשים". ופירושו, שרבנן לא יעשו תקנה רק לנשים, אלא יעשו תקנה גם לנשים. לכך, בארבע כוסות וחנוכה, רבנן תיקנו לאנשים ונשים כהדדי. אך בסוכה שהיא מהתורה, הרי האנשים כבר מצווים ועומדים, וחז"ל לא יבואו לתקן חיוב שהוא רק לנשים. ועדיין הדברים מחוסרים תבלין. אמנם לפי דברי המהר"ל כאן הדברים מאירים; הואיל ומצות סוכה דאורייתא כוללת יותר מהמתחייב מהנס, וכמו שנתבאר, לכך אי אפשר שחכמים יחייבו נשים לשבת בסוכה רק מפאת הנס, כי זו תהיה סוכה חדשה שאינה קיימת אצל האנשים, וחכמים לא באו להמציא מצות חדשות, אלא "כעין דאורייתא תיקון" [לשון תוספות פסחים ריש קח:]. מה שאין כן מצות ארבע כוסות, שאינה קיימת כלל בתורה, לכך ניתן לתקן אותה על הנס בלבד לאנשים ונשים כאחת [מפי בני האברך המופלג רבי משה יונה שליט"א]. @**ודע**^, שתוספות [מגילה ד.] סוברים שסברת "אף הן היו באותו הנס" מהני גם למצות דאורייתא, שהקשו כן על מצה, וכלשונם: "גבי מצה יש מקשה, למה לי היקשא [דנשים חייבות במצה] ד'כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה' [פסחים מג:], תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו נס". הרי שאף במצוה של תורה [אכילת מצה] הקשו תוספות שנשים יתחייבו מחמת "אף הן היו באותו הנס". וזה דלא כדבריהם בפסחים [קח:], שאמרו שרק במצות דרבנן אמרינן "אף הן היו באותו הנס". ובשו"ת שואל ומשיב [מהדורא תליתא סימן תמג] הביא שאלה זו, וכתב ליישב בזה"ל: "דסברת תוספות [בפסחים] הוא דהטעם שהן היו באותו הנס לא שייך בחיוב מן התורה, דהא לא דרשינן טעמא דקרא. ואם כן כל שהוא מצות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות, לא שייך לחייב מטעם שהן היו באותו הנס, דהא לא דרשינן טעמא דקרא. ולכך דוקא בד' כוסות דרבנן, דתיקנו משום הנס, בזה שייך לומר דתיקנו גם בנשים מטעם שהן היו באותו הנס. אבל סוכה לא נודע הטעם, לא שייך לדרוש טעמא דקרא. ואף דכתיב [ויקרא כג, מג] 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל', מ"מ אינו מבואר הטעם בקרא, ורבי עקיבא ורבי אליעזר נחלקו בזה [סוכות יא:], וזה ברור. ולפי זה במצה דהוא ודאי מבואר בקרא משום הנס של יציאת מצרים [דברים טז, ג "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים וגו'"], בזה שייך לחייב גם הנשים מטעם שהן היו באותו הנס". אך נראה שהמהר"ל לא נחית לזה, אלא סובר שבכל מצות דאורייתא לא שייך לומר "אף הן היו באותו הנס", וכפשטות לשון תוספות בפסחים.

<> יבאר חילוק נוסף בין מצות דרבנן למצות דאורייתא; עד כה ביאר שמצות התורה [כמו סוכה] הן מעבר לטעם מסוים [כגון בשביל הנס], בעוד שמצות דרבנן [כמו ארבע כוסות] הן מחמת טעם מסוים [כגון בשביל הנס]. אך מעתה יבאר שבמצות עשה מן התורה אין בזה אלא מצות עשה, אך במצות עשה דרבנן יש גם איסור לאו של "לא תסור". וראה להלן הערה 296.

<> של ארבע כוסות [שנשים חייבות], למצות סוכה של תורה [שנשים פטורות].

<> כשיטת הרמב"ם [הלכות ממרים פ"א הלכות א-ב], וז"ל: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך', זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן. כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר [שם] 'לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'". וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו], וז"ל: "כל אלו המצות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם, שנאמר [דברים יז, יא] 'לא תסור מן הדבר וכו'', ואינם תוספת על מצות התורה... אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בי"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשוועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים וגו''. ועל דרך זו היא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים, בין עשה ובין לא תעשה". וכן כתב הרמב"ם בספר המצות שורש ראשון, וז"ל: "כל מה שאמרו חכמים לעשותו, וכל מה שהזהירו ממנו, כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שיצונו לקימו. והוא אמרו [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה'. והזהירנו יתברך מעבור בדבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו, ואמר [שם] 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'". והרמב"ן בהשגותיו שם חולק וסובר ש"לא תסור" שייך דוקא בדברים הנדרשים בי"ג מדות או מהלכה למשה מסיני, ולא בכל מה שתיקנו חכמים, וכלשונו: "וראוי לפי זה הדעת להחמיר מאד בדברי סופרים, שכולם תורה הם, אין ביניהם שום הפרש... שכל דבריהם לאו ועשה הם. ורבותינו בכל התלמוד אומרים הפך מזה, שהרי הם דנין כל דברי סופרים להקל, מהם באיסורין, כמו שאמרו [ביצה ג:] 'ספיקא דאורייתא לחומרא, וספיקא דרבנן לקולא'... כללו של דבר, שדברי סופרים חלוקים הם בכל דיניהם מדברי תורה להקל באלו, ולהחמיר באלו. ואם היה העובר על דבריהם, או שאינו מקיים מצות שלהם, עובר על עשה ועל ל"ת מן התורה, היה חומר גדול בהם, ולא היו ראויין לקולות הללו... אבל הדבר הברור המנוקה מכל שבוש הוא שנודיע שאין הלאו הזה 'לא תסור' אלא במה שאמרו בפירושי התורה, כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזירה שוה, או בבנין אב, ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה". ועיין בדבריו הנפלאים של המשך חכמה [דברים יז, יא] בביאור שיטת הרמב"ם. וכן בבאר הגולה באר הראשון [עו.] כתב כדבריו כאן, וז"ל: "מי שאינו מקיים מילי דרבנן יקרא 'רשע' גם כן, כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה 'לא תסור וגו''".

<> "שניות לעריות שגזרו סופרים עליהם" [רש"י שם]. כגון, אם אמו, אם אביו, כלת בנו, כלת בתו, ועוד [יבמות כא.], שגזרו עליהן סופרים כדי להרחיק את האדם מאיסור ערוה שבתורה.

<> "וכל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמא, בין שלא הזמן גרמא, אחד האנשים ואחד הנשים חייבין" [משנה קידושין כט.].

<> לכך נשים חייבות בארבע כוסות, ופטורות מסוכה, כי בארבע כוסות יש לאו של "לא תסור" [ונשים חייבות בכל הלאווין], ובישיבה בסוכה אין לאו, אלא מ"ע שהזמן גרמא [ונשים פטורות]. ודבריו צריכים ביאור, שלפי זה חיוב נשים בארבע כוסות אינו מחמת "שאף הן היו באותו הנס", אלא מחמת שיש בזה איסור לאו. אך הרי רבי יהושע בן לוי אמר להדיא שחיוב נשים בארבע כוסות הוא משום [פסחים קח:] "שאף הן היו באותו הנס", ואיסור "לא תסור" מאן דכר שמיה. אמנם החוות יאיר [סימן י] הקשה כן, וז"ל: "למה ליה לרבי יהושע בן לוי לומר דנשים חייבין במגילה מטעם שאף הם היו באותו הנס [מגילה ד.], לימא משום שהוא בכלל 'לא תסור', והוה ליה לא תעשה, ונשים חייבות בכל לא תעשה". ולהלן [סימן יא] כתב ליישב: "דלא שייך לומר דקים לנשי בלאו ב'לא תסור' אם לא נדע תחלה בבירור חיובא דידהו מגזירות חכמים. לכן לולי 'אף הם היו וכו'' הוה אמינא דמעיקרא לא תקנו לחייב נשים, דמסתמא תקנו ככל מ"ע שהזמן גרמא". וכן בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סימן קב הביא דבריו של החוות יאיר, וכתב: "כי אמנם הקושיא היא שבוש גמור בעיני, כי אף אם בודאי גם נשים איתנהו בלאו ד'לא תסור' במידי דשייכי בגויה... אכן בדבר שצוו לעשותו, ויש מקום לומר שלא כיוונו בו שיכלול גם את הנשים, ממילא לא חייל עלייהו חיובא ד'לא תסור', כגון הכא דסלקא דעתך אמינא לא עדיף מקרא מגילה משאר מצוות עשה דאורייתא שהזמן גרמא, דנשים פטורות. משום הכי אי לא אשמעינן דחייבות במקרא מגילה, מסתמא הוה אמרינן דפטירי, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא [פסחים ל:], להכי ודאי צריך גילוי ורמז לחייבן. ואז קיימי עלה בלאו 'לא תסור'. ובלאו הכי, מהי תיתי לחיובינהו, דליחול עלייהו דין לאו ד'לא תסור'. זה פשוט וברור. יעב"ץ". וככל הדברים האלו יש לבאר בדברי המהר"ל כאן.

<> לא מצאתי מקורו. וחכ"א כתב לי: "אכן, אך כבר ידוע דרש"י ותוס' [ברכות כ:] פליגי אי פטורות בכל מ"ע שהזמ"ג דרבנן. ואם כי שם היה ניתן לדחות כמו שכתב הנצי"ב בהשמטות להעמק שאלה בסוף שמות אות י והגר"ש איגר בשו"ת כתבים סי"ח. אך מציאה רבתי אשכחנא במחזיק ברכה או"ח רצא, שהביא מספר הישר לר"ת גבי ג' סעודות, דאשה חייבת משום דבכל מצ"ע דרבנן אין פטורות בזמ"ג, והקשה שם על כך הקושיא הנ"ל, למה הוצרכו לטעמא דאף הן היו וכו'. ושוב מצאתי שכל זה הובא בשדי חמד כללים מערכת המ אות קלה. ויתכן שיש מי שפירש כך בדברי ר"ת או רש"י. וע"ע מקראי קדש להגרצ"פ חנוכה סימן יג ובהערה שם 11".

<> מה שתולה חיוב נשים במצות לא תעשה במלקות, כך עולה מדברי הגמרא [קידושין לה.], שאמרו שם "וכל מצות לא תעשה [בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא, אחד האנשים ואחד הנשים חייבין]. מנהני מילי... אמר קרא [במדבר ה, ו] 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם', השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה", ופירש רש"י [שם] "לכל עונשין - ולאוין עונשין מלקות הן". הרי שחיוב המלקות שיש במצות לא תעשה הוא סבת חיוב נשים במצות לא תעשה. ואודות שמצות לא תעשה חמורות ממצות עשה מחמת המלקות, כן אמרו בגמרא [יבמות ז.] "לאו לא תעשה חמור מיניה [ממצות עשה]", ופירש רש"י [שם] "לאו לא תעשה חמור מיניה - שהרי לוקין עליו". אך כאן מוסיף לבאר שזו הסבה שנשים חייבות בכל מצות לא תעשה, משום שמצות לא תעשה חמורות יותר ממצות עשה [מחמת המלקות], ולכך אע"פ שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ הן חייבות במצות לא תעשה שהזמן גרמא [ולא מצאתי מקורו לומר סברה זו]. ויש לדון לפי זה, האם נשים יהיו חייבות במצות לא תעשה שהזמן גרמא כשאין בהן מלקות [כגון לאו "בל תאחר", שעובר לאחר ג' רגלים (ר"ה ד.) או נותר לפי אלו שסוברים (פנ"י קידושין לד.) שנחשב לאו שהזמן גרמא "דמיד שהותר שוב אינו עובר" (לשון תיבת גמא ר"פ נשא)]. ובמיוחד יש להסתפק כן לפי דבריו כאן, שהמלקות אינן רק סימן בעלמא, אלא הן הסבה לחיוב הנשים. והאחרונים האריכו בזה גם בלא תעשה שלא הזמן גרמא כשאין בו מלקות [ראה פרי מגדים בפתיחה כוללת לאו"ח חלק שני אות יד, בספרו תיבת גמא ר"פ נשא, מנחת חינוך מצוה ח אות ד, שדי חמד כללים מערכת ה אות קכט (ד"ה השווה), ופאת השדה מערכת ה אות כא].

<> מבאר כאן שחיוב נשים במצות לא תעשה הוא משום חומרתן של מצות לא תעשה [דיש בהן מלקות], לעומת קולתן של מצות עשה. ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בשאר ספריו, שביאר בהם לאידך גיסא; מצות לא תעשה הן פחותות ממצות עשה, ולכך נשים, שהן חומריות יותר, חייבות במצות לא תעשה, אך פטורות ממצות עשה, שאין מדריגת הנשים מגיעה לשם. וכגון, בתפארת ישראל פ"ד [פא.] כתב: "כל מצות לא תעשה מחויבים בהם הנשים גם כן כמו האנשים, אף כי מדריגתם חמרי, כי מצות לא תעשה מצד החומר גם כן... ואלו מצות עשה שהזמן גרמא פטורין מהם הנשים, כי מצות עשה המצוה היא מצד הצורה, כי הצורה היא שלימות האדם, והשלמתו היא מצד מצות עשה". ושם פל"ז [תקנ:] כתב: "ויש לפרש גם כן שתי קדושות שיש לישראל, הם; מצות לא תעשה, ומצות עשה. וקדושת מצות עשה יותר קדושה בהם ממצות לא תעשה, כמו שפירשנו זה במקום אחר, כי לכך כל מצות לא תעשה נשים חייבות, אשר מציאות הנשים יותר נוטה אל החומר. אבל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. ולכך מצות עשה דוחה מצות לא תעשה [שבת קלב:], והם שני קדושות שיש לישראל". ושם פמ"ד [תרפו:] כתב: "מצות עשה שיש להם מעלה יותר, קרובים אל השם יתברך. ומצות לא תעשה קרובים אל המקבל, ודבר זה ידוע. ולכך אף הנשים חייבות במצות לא תעשה, אבל במצות עשה אין הנשים חייבות בכלם, והבן זה". ובח"א למכות כג: [ד, ז.] כתב: "ומעתה תבין כי האשה שהיא חמרית חייבת בכל מצות לא תעשה, ואינה חייבת בכל מצות עשה. כי מדריגת האשה אינה מגיעה עד המעלה העליונה, היא מדריגת מצות עשה, שתהיה האשה בפעל לגמרי, לפי שהיא חמרית... ותבין גם כן למה מצות עשה דוחה לא תעשה, כי הם יותר במעלה מן מצות לא תעשה". וראה בסמוך הערה 296.

<> לשון רש"י [שם] "עשה ולא תעשה - יש בהן שאין בהם חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן, כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'". ובבאר הגולה באר הראשון [סב.] כתב לבאר זאת בשני הסברים: "איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה. אבל דבר זה אין תמיה כלל, כי כבר אמרנו כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה שהם אלקיים, עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם [הבא] הוא אלקי, ואינו קרוב אליו. אף על גב שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש המצוה שהיא בתורה יותר, מכל מקום העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה. וכאשר תדקדק בזה, תמצא שהדבר הזה ברור מאוד. כי מצות התורה בעבור שהם ממדריגה עליונה מאוד, אף כי העונש עליהם חמור וקשה מאוד, מכל מקום לענין זה שהעונש ממהר לבא, בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן, ממהר המיתה לבוא, ונכוה האדם בגזירתם ובגחלתם, לפי שעבר דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא גזירה דרבנן. &**ועוד יש בדבר זה**^ מה שאמר כי העובר על דבריהם חייב מיתה ענין מופלג מאוד. וזה כי כמו שאמרנו כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה, וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא, ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה, כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 44, פכ"ג הערה 178, ופל"ב הערה 28]. וכן כתב בדרוש על התורה [סב.], ונר מצוה [קכז.]. וראה הערה הבאה.

<> לכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בשאר ספריו [הובאו בהערה הקודמת], שביאר בהם שחיוב מיתה המוטל על העובר דברי חכמים הוא רק בעובר על גזירות חכמים וההרחקות מהעבירה, ולא בתקנה כמו ארבע כוסות. וכן בדר"ח פ"ב מ"י [תשמא.] כתב: "גזירת והרחקת של חכמים שגדרו וגזרו, העובר על דבריהם של תלמידי חכמים נכוה בהם, וכדאיתא בפרק קמא דברכות [ד:] העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ואמר עוד [עירובין כא:] בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה, כי דברי תורה עשה ולא תעשה, והעובר על דבריהם חייב מיתה". ובבאר הגולה באר הראשון [לב.] כתב: "וכאשר תחקור על מקומו של הבאר הזה תמצא אותו נחלק לארבעה ראשים; האחד מה שפרשו חכמים המצוה שבתורה, וזה שנקרא 'דברי סופרים'... השני, הם המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראיה ודרש מן התורה, ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם רק קרא אסמכתא בעלמא... השלישי, הם המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה... הרביעי הם המצות שאינם לסייג ולגדר, ובכלל זה המצוה שתקנו בזמן מן הזמנים, כמו נר חנוכה וכיוצא בזה". ולפי דבריו בשאר ספריו חיוב מיתה מוטל על הגדר השלישי ["המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה"], ולא על הגדר הרביעי ["המצות שאינם לסייג ולגדר, ובכלל זה המצוה שתקנו בזמן מן הזמנים, כמו נר חנוכה וכיוצא בזה"]. וראה בבאר הגולה באר שני הערה 419. וצ"ע. וראה הערה הבאה.

<> מבאר שפירושו הראשון יותר פשוט מפירוש זה. ויש להסתפק למה כוונתו ב"פירוש הראשון"; כי עד כה ביאר שלשה פירושים מדוע בארבע כוסות אמרינן "אף הן היו באותו הנס", ולא אמרינן כן בחיוב נשים לשבת בסוכה; (א) פירושו הראשון שכתב למעלה [מציונים 272-284] הוא שיש לחלק בין מצות דרבנן למצות דאורייתא, משום שמצות התורה [כמו סוכה] הן מעבר לטעם מסוים [כגון בשביל הנס], בעוד שמצות דרבנן [כמו ארבע כוסות] הן מחמת טעם מסוים [כגון בשביל הנס]. (ב) פירושו השני שכתב למעלה [מציונים 285-290] הוא שבמצות דרבנן יש לא תעשה "לא תסור", ונשים חייבות במצות לא תעשה אף שהזמן גרמא, לעומת מצות סוכה שאין בה מצות לא תעשה. (ג) פירושו השלישי [מציונים 291-296] הוא שבמצות דרבנן יש חומרא ש"העובר על דברי סופרים חייב מיתה", לכך נשים חייבות בארבע כוסות יותר ממה שחייבות במצוה מהתורה. והנה פירושו השני והשלישי הם בעלי גוון דומה [שיש חומרא בדרבנן יותר מהתורה (לאו דלא תסור, או חיוב מיתה)], ואילו פירושו הראשון הוא מהלך אחר [שמצות מהתורה הן מעבר לטעם מסוים]. ולכך בהיותו בפירושו השלישי ומפנה את המעיין לפירושו הראשון, לא ברור האם כוונתו לראשון קמא או לראשון בתרא. ועל כל פנים מובן היטב מדוע פירושו השלישי אינו כל כך רצוי בעיניו, כי הוא נוגד את שיטתו בתרתי; (א) הטעם שאשה חייבת במצות לא תעשה שהזמן גרמא [מחמת חיוב מלקות] אינו כפי שביאר בשאר ספריו [כמצויין למעלה הערה 293]. (ב) "שכל העובר על דברי סופרים חייב מיתה" יאמר על תקנות חז"ל [כמו ארבע כוסות], בעוד שבשאר ספריו ביאר שזהו נאמר רק על גזירות חז"ל הנועדות להרחיק את האדם מן העבירה [כפי שצויין בהערה הקודמת].

<> לשון המחבר [שו"ע או"ח סימן תעב ס"ט]: "שעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו". וכתב המשנ"ב [שם ס"ק כח]: "לאחר שימזגנו - היינו דלא בעינן רביעית יין חי, אלא רביעית ביחד עם המים שמזוג בו. ובזמניהם שהיו היינות חזקים מאד, היו מוזגין על חד תלת".

<> כך אמרו בגמרא [פסחים קח:] "מאי כדי מזיגת כוס יפה דקאמר, לכל חד וחד". והטור [או"ח סימן תעב ס"ח] כתב: "צריך כל אדם לשתות ארבע כוסות על הסדר שנפרש". וכתב הב"ח שם "ומה שכתב 'צריך כל אדם', היינו לומר דכל אחד צריך שיהיה כוסו לפניו, לאפוקי שלא ישתו שנים מכוס אחד שיש בו שתי רביעיות".

<> לשון הטור [או"ח סימן תעב ס"ט] "ומדת הכלי שיכילנו, ארכו כרוחב ב' גודלים, וכן רחבו, וגבהו כרוחב ב' גודלים, וחצי גודל, וחומש גודל", והב"י הצביע על מקורו בגמרא [פסחים קט.].

<> פסחים קז. ד"ה אם, ושם קח: ד"ה רובא.

<> לשון תוספות [פסחים קז. ד"ה אם]: "אם טעם מלוא לוגמא יצא. וכדמפרש ביומא [פ.] כל שאילו מסלקו לצד אחד יראה כמלוא לוגמיו, והוי פחות מרביעית, כדאמרינן התם". ושם קח: כתבו תוספות [ד"ה רובא]: "רובא דכסא. היינו כמלא לוגמיו כדפירשתי לעיל. ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית".

<> אלא מצריכים רוב כוס, ולא סגי במלא לוגמיו. וזו שיטת הרמב"ן, ויובא להלן [ציון 312].

<> בא לחלק בין ארבע כוסות לבין קידוש, כי תוספות הוכיחו מקידוש שסגי במלא לוגמא, שאמרו [פסחים קז.] "המקדש וטעם מלא לוגמא, יצא".

<> כן כתב הב"ח [או"ח סימן תעב ס"ט]: "הרמב"ן ז"ל מפרש דטעימת מלא לוגמיו לא קתני לה אלא גבי קידוש וברכת המזון, דהתם לא בעינן רק טעימת הכוס, ובטעימת מלא לוגמיו הוי טעימה, אפילו בכוס גדול. והלכך אפילו לכתחלה לא בעי למיטעם רביעית שלם, אלא סגי במלא לוגמיו, דהיינו רוב רביעית. אבל כאן דבעינן שישתה ארבע כוסות, ולא הוה שתיית כוס אלא אם כן שותה רוב הכוס". ובחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט [סד"ה והנראה] כתב: "גבי קידוש שיעור הטעימה הוא מלא לוגמיו, וגבי ד' כוסות בעינן דוקא רובא דכסא. והפשוט בזה... דרק גבי קידוש ושאר כוסות של ברכה, דעיקר מילתייהו הוא הברכה שעל הכוס, אלא דדינא הוא דהמברך צריך שיטעום, בזה הוא דהוי שיעורא כמלא לוגמיו, דבהכי הויא טעימה. אבל גבי ארבע כוסות, דהמצוה היא שתיית הכוס, על כן צריך לשתותו כולו דוקא, ורק דברובא סגי משום דרובו ככולו. אבל שיעורא דמלא לוגמיו לא שייך הכא כלל, דזה הוא שיעור הנאמר בדין טעימה, ולא הכא דבעינן שתיית הכוס. ושוב מצאתי שכן כתב בב"ח סימן תעב". ולמעלה [לאחר ציון 205] המהר"ל גם כן חילק בין כוס קידוש לד' כוסות לענין אם אחד יכול להוציא את חבירו. וזהו אותו החילוק המבואר כאן. וראה להלן הערה 372, ופמ"ט הערה 38.

<> מזכיר גם כוס של ברכת המזון, שלא הזכיר עד כה [והב"ח הזכירו (מובא בהערה הקודמת)]. והביטוי "כוס יפה" שהוזכר בגמרא [פסחים קח:] נאמר על כוס של ברכת המזון [רשב"ם שם], ושיעור שתייתו הוא מלוא לוגמיו [שו"ע או"ח סימן קצ ס"ג]. וכן כתב הב"ח [שם], וז"ל: "ולכך לא קאמר גבי ארבע כוסות 'והוא דשתי מלא לוגמיו', אלא קאמר 'והוא דשתי רובא דכסא', בין כוס קטן של רביעית, בין כוס גדול הרבה". וקצת פלא שהב"ח אינו מזכיר שכך כתב המהר"ל, לעומת הפעמים האחרות בסימן זה שהזכירו.

<> פירוש - אף על פי שנחלקו הראשונים אם סגי במלא לוגמא או בעינן רוב כוס [כפי שהביא כאן], מכל מקום לכתחילה צריך שישתה כל הרביעית, וכמו שמבאר. ומדובר בכוס רגיל, ששיעורו רביעית, ושיעור רביעית הוא כוס שלם, ויותר ממלא לוגמא ומרוב כוס.

<> הוריות ג: "בכל התורה כולה קיימא לן רובו ככולו".

<> לשון הב"ח [או"ח סימן תעב ס"ט] "ברובו יצא, אבל לכתחלה ישתה כולו. וכן מוכח בדבריו לקמן בסימן תפ"ו, שכתב 'וישתה רביעית או רובו בהסיבה'. כלומר רביעית שלם לכתחלה, או רובו דיעבד. והיינו טעמא, דלא אמרינן 'רובו ככולו' אלא לענין שיוצא ברובו דיעבד, אבל לכתחלה ודאי צריך כולו, ופשוט הוא". ובספר משמרת ליל שימורים על ענייני פסח וליל הסדר, סימן יב אותיות ד-ה הראה שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים גדולה, וכלשונו: "לסיכום השיטות; שיטת התוספות [פסחים קח:] והמאירי [שם]... דלכתחילה צריך רביעית, ובדיעבד סגי במלא לוגמיו, דהיינו רוב רביעית... שיטת הרא"ש [הלכות פסחים, נדפס בסוף פסקיו לפסחים] ורבינו ירוחם [נתיב ה ח"א], דאף לכתחילה סגי ברוב רביעית", יעו"ש.

<> כמו שכתב רש"י [חולין כא:] לגבי שחיטת סימן בעוף "כל הסימן הוי מצות שחיטה בעוף לכתחילה". והרמב"ם בהלכות שחיטה [פ"א ה"ט] כתב: "כמה הוא שיעור השחיטה, שני הסימנין, שהן הקנה והושט. השחיטה המעולה שיחתכו שניהן, בין בבהמה בין בעוף, ולזה יתכוין השוחט. ואם שחט רוב אחד מהן בעוף, ורוב השנים בבהמה ובחיה, שחיטתו כשרה". והמחבר [או"ח סימן תרמו ס"ה] כתב: "למצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות, ולעיכובא ברובו". [וראה חולין כז. בלישנא השניה שם "ארובו של אחד כמוהו"]. והסברה לכך מבוארת היטב בבית הלוי ח"ב סימן יא, אות ו, שכתב: "הא דסגי בשוחט רק הרוב [של הסימן (חולין כז.)], אין הטעם דהמיעוט אינו בתורת שחיטה כלל, רק באמת צריך לשחוט כל הסימן, אלא דאם שחט רק הרוב, וסילק ידו ממנו, חשבינן גם המיעוט כאילו הוא נשחט גם כן, וכמו בכל דוכתא דרובו ככולו, והמיעוט נגרר בתר רובו, ומשום הכי אינו מעכב בדיעבד, דחשבינן ליה כאילו נשחט כולו. אבל לכתחילה צריך לשוחטו, דהרי הא דכשר אינו רק משום דחשבינן ליה כאילו הוא שחוט, ומשום הכי כששוחט גם המיעוט, שפיר יש מקום לומר דהכל חדא שחיטה היא... דהרי גם המיעוט צריך להיות נשחט". הרי שמצד עצם ההגדרה הוי דין בדיעבד, וכמו שמורה הלשון "רובו כְּכולו", שכולו עדיף מרובו. וראה בברכת אברהם פסחים קח: "בענין רוב כוס" שהאריך בזה.

<> פסחים קח. ד"ה רובא דכסא, וז"ל: "ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית". ורהיטת לשונו מורה שבדיעבד אפשר לומר "רובו ככולו" לגבי רביעית. אמנם להלן [לפני ציון 320] כתב: "לא מצאנו בשום מקום רוב רביעית, רק היכא דבעינן רביעית צריך רביעית שלם, ולא שייך ברביעית רוב". ויש ליישב שכוונתו כאן לכוס שלם, וכמבואר להלן הערה 322.

<> שיש בו הרבה רביעיות.

<> הב"י סימן תעב הביא שכך כתב הארחות חיים בשם הרמב"ן. וראה הערה הבאה.

<> לשון הב"י [שם]: "וזה לשון ארחות חיים [סדר ליל הפסח סימן ו], אם היה כוס גדול שיש בו שתי רביעיות... הרמב"ן כתב שצריך לשתות רוב מכל כוס אפילו מחזיק כמה רביעיות". וראה להלן [לאחר ציון 366] שביאר שהרשב"ם [פסחים קח:] סובר כדעת הרמב"ן.

<> דעת הכל בו [סימן נ], והדעה הראשונה בארחות חיים [שם], והובאו בב"י שם. וכן היא דעת הר"ן [פסחים כג. בדפי הרי"ף], מאירי [פסחים קח:], ראב"ן סימן תטו [עד:], ראבי"ה [מסכת פסחים סימן תקכה (עמוד 169)], פסקי הרי"ד [פסחים קח:], ורבינו מנוח הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט. ולהלן [לפני ציון 365] מבאר שרש"י [פסחים קח:] סובר כשיטה זו.

<> וסגי רק ברביעית. ומלשונו מבואר שאף אם הרביעית היא מיעוטו של כוס גדול מאוד, מ"מ יצא. ועל זה גופא יעורר בהמשך [ראה הערה 319].

<> המחבר [או"ח סימן תעב ס"ט] הביא את שתי הדעות: "ואם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם, כמנין רביעיות שבו. ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות".

<> סברה זו מקבלת תוספת הארה על פי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 269] שבתקנת ארבע כוסות "עיקר מלתא הוא הכוס, ולא הקידוש, רק שתקנו שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר, ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר". הרי שכתב שעיקר התקנה הוא הכוס [ולא "שתיית הכוס", והשווה ללשונות האחרונים שהובאו למעלה הערה 271]. לכך מאוד מסתבר שאם העיקר הוא הכוס, אזי צריך לשתות רוב כוס, אפילו שיש בכוס כמה רביעיות יין. אך אם עיקר התקנה היה שתיית הכוס, בזה היה יותר מקום לומר שניזל בתר הכמות של רביעית, ולא אכפת לן מגודל הכוס.

<> בא לבאר פירכא שניה על מה שכתב למעלה לצד הראשון [לאחר ציון 314] אודות האפשרות לתת בכוס גדול מאוד רק רביעית ["דכיון שאם לא היה נותן בו מתחלה כי אם רביעית, אף על גב שהכוס היה גדול מאוד, יוצא בו, דלא מצינו שצריך שיהיה הכוס מלא, אם כן השתא שהיה הכוס מלא, בשביל זה לא נאמר כלל שיהיה חייב לשתות כל מה שבתוכו"], ויבאר שאי אפשר לתת בכוס גדול מאוד רק רביעית.

<> אך אם רובו מלא מהני, שזה נחשב ל"כוס". ואין זה מצד רובו ככולו, שכבר השריש החת"ס [או"ח סימן קמ] ד"רובו ככולו" לא מהני אלא כשיש רובו מתוך כולו. וכגון כאשר יש עשרה אנשים לפניך, ושבעה מהם עדיין לא התפללו, דבזה אמרינן ששבעה הוי רוב. אך אם יש רק שבעה לפניך, בזה לא אמרינן רובו ככולו [ראה הערה הבאה]. אלא כוונת המהר"ל היא שכאשר יש רוב כוס אזי הוא נקרא "כוס". וראה במועדים וזמנים [ח"ג סימן רנה עמוד קלג] שג"כ ביאר שדין "רובו ככולו" בארבע כוסות אינו כמו "רובו ככולו" בכל התורה כולה. @**ודע**^, שדעת המהר"ל היא דעת יחיד בזה; דעת רבינו דוד [פסחים קח:] היא דאפילו לכתחילה לא בעי שהכוס יהיה מלא עד רובו, וכלשונו: "אפשר לנו לומר שאם היה הכוס גדול כל כך שיהיה במיעוטו שיעור רביעית, שיוצא בו מי ששתאו, [ד]כל כוס שיש בו רביעית ככוס אחר הוא נחשב, ואע"פ שאינו מחזיק אלא מיעוטו של כוס, שאין צריך שיהיה מלא אלא להדור מצוה, כמו שאמרו לענין ברכת המזון [ברכות נא.]. ואף על פי שהוא פגום, אין בכך כלום, שאין הפגם פוסל אלא לברכה". ודעת הב"ח [או"ח סימן תעב ס"ט] היא שרק לכתחילה בעי שהכוס יהיה מלא עד רובו, וכלשונו: "מכל מקום נראה דאפילו לכתחלה אין למלאות כל הכוס ממש, אלא ימלאנו עד רובו, דזה נקרא נמי כוס של יין". וזהו לכתחילה, אך בדיעבד משמע אינו מעכב. וכן כתב הפרי מגדים [אשל אברהם סוף סימן תעב] בדעת הב"ח. אך המהר"ל מחדש שאף בדיעבד בד' כוסות אם אין הכוס מלא רובו, אין זה נקרא כוס כלל, ומשמע שאפילו בדיעבד מעכב. ובאבני חושן [על ענייני כוס של ברכה], בפתיחה פ"ד [עמוד לג בהערה 11] עמד על כך, וז"ל: "הפרי מגדים באו"ח סוף סימן תע"ב כתב דד' כוסות של ליל פסח דומה לכל כוסות של ברכה דסגי בדיעבד כשממלא הכוס ברביעית יין אף שהכוס מחזיק כמה רביעיות. אבל המהר"ל בספר גבורות ה' כתב 'ועוד דודאי נראה צריך שיהיה הכוס מלא עד רובו לכל הפחות, דאם לא כן לא נקרא כוס כלל אם אין רובו מלא'. ובביאור המחלוקת נראה דהנה באו"ח סימן תע"ב ס"ט הביא המחבר מחלוקת הראשונים אם הכוס מחזיק כמה רביעיות אם צריך שישתה כל הכוס, ובדיעבד סגי ברוב כוס, או דאין צריך לשתות יותר מרביעית. דדעת הרמב"ן דבליל פסח צריך לשתות כל הכוס, ובדיעבד סגי ברובו. דסבירא ליה להרמב"ן דכיון דיש דין של שתיית ד' כוסות, יש להקפיד לשתות כמה שהכוס מחזיק. והחולקים סוברים דכיון דשיעור רביעית היא מה שצריכין בכל כוסות של ברכה, לכן גם שיעור רביעית היא בגדר כוס... ודעת המהר"ל שם לפסוק כשיטת הרמב"ן, דצריכין לשתות כל הכוס, אף שיש לו הרבה רביעיות. ולכן פסק הפרמ"ג כשיטת רוב הפוסקים דאין צריך לשתות יותר מרביעית, והיינו דשיעור רביעית יש לו החשיבות של כוס, ולכן א"צ למלא בכוס שמחזיק כמה רביעיות אלא שיעור רביעית. מה שא"כ המהר"ל שפסק כשיטת הרמב"ן דאם הכוס מחזיק כמה רביעיות לא סגי במה ששותה רביעית, דהמודד כאן אינו רביעית, אלא הכוס כמות שהוא. ולכן גם לענין למלא הכוס לא סגי במה שממלא אותו ברביעית, דהא רביעית אינו נותן שם מלא על כוס זה".

<> כי אין רוב בשיעורים, דזה עצמו ענין השיעור, שבפחות מזה לא נחשב. וכן כתבו הרבה אחרונים. וכגון, הערוך לנר [סוכה ז.] כתב: "ודאי בכל הדברים שנתנה התורה שיעור, לא אמרינן רובו ככולו, דאל"כ יצא באכל רוב כזית מצה, או יתחייב באכל רוב כזית מחמץ וחלב ודם. אלא על כרחך היכי דנמסר שיעור, בעינן שיעור שלם". ובשו"ת הלכות קטנות [ח"ב סימן נג] כתב שלא שייך רובו ככולו בשיעורים, שהרי מקוה שהיא ארבעים סאה טובל בה, אך כשחסרה קורטוב אחד אינו יכול לטבול בה [ר"ה יג.], ולא אמרינן שרוב ארבעים סאה לפניך. ובשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כג [אות ד] כתב: "איך יש הוה אמינא שיהיה שייך רובו ככולו בכהאי גוונא [בשיעורים], הרי לפי זה נפסלו כל מדות ושיעורים אם נאמר בהם רובו ככולו". ונראה לבאר עוד מצד הסברה, דבשלמא כאשר איירי בדברים שהם במציאות, וכגון בשחיטת הסימן של העוף, הרי הסימן היה קיים בעולם מאז, ועל כך ניתן לומר שרוב הסימן הוא כמו כל הסימן. אך בשיעורים לא היה כאן דבר לפני שנקבע השיעור, ואם לא בעי כזית, אלא רוב כזית, אם כן "רוב כזית" הוא מעתה השיעור הראוי, ומה שייך לומר על כך "רובו ככולו", הרי רובו הוא הוא כולו [מצאתי מעין סברה זו בשו"ת בית שערים חלק או"ח תשובה קסד ד"ה ואמנם].

<> ש"רובא דכסא" אינו מוסב על הרביעית, אלא על הכוס עצמו.

<> פירוש - נעמיד את הגמרא בציור מאוד מסוים, והוא שאיירי בכוס רביעית, ועל כך אמרו שסגי ברוב כוס [שהוא רוב רביעית]. ומה שהוקשה מקודם שלא מצאנו בשום מקום "רוב רביעית" [כי אין רוב בשיעורים, וכמו שביאר], ניישב זאת שהרוב מתייחס לכוס, ולא לרביעית [שרוב רביעית הוא רוב כוס], וגבי הכוס ניתן לומר "רובו ככולו". וראה למעלה הערה 310 במה שהוקשה שם. וצריך לומר שכוונתו שם לכוס שלם, וכמו שנתבאר כאן.

<> פירוש - זהו הציור שנחלקו בו הרמב"ן והיש מפרשים [ראה למעלה ציון 314], והגמרא לא עסקה בציור זה כלל. לכך ניתן לומר שבציור זה [כוס גדול עם הרבה רביעיות יין] סגי ברביעית, שעל כך מעולם לא אמרו בגמרא "רובא דכסא", כי הגמרא לא עסקה בציור זה.

<> פירוש - שני הדינים שיעלו לפי זה מהגמרא [(א) בכוס רביעית די ברוב כוס (שהוא רוב רביעית). (ב) בכוס גדול מאוד רביעית אחת תספיק] יהיו סותרים זה לזה, וכמו שמבאר.

<> בציור שבו עסקה הגמרא [כוס רביעית].

<> גם בכוס גדול מאוד.

<> בציור שבו עסקה הגמרא [ונבאר שאין זה דין בכוס, אלא דין ברביעית].

<> כי אין רוב בשיעורים, וכמו שנתבאר. לכך מסיק כאן המהר"ל כרמב"ן, שהאופן היחידי להעמיד את דברי הגמרא ב"רובא דכסא" הוא בציור של כוס גדול שיש בו הרבה רביעיות, ועל כך אמרו שבעי רוב כוס.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 318] "דודאי נראה צריך שיהיה הכוס מלא עד רובו לכל הפחות, דאם לא כן לא נקרא כוס כלל אם אין רובו מלא".

<> נמצא שמכריע כרמב"ן. וראה להלן הערה 368 במה שהוקשה משם על הכרעה זו. והמשנ"ב סימן תעב ס"ק לג כתב: "ולדינא קיימא לן כדעה הראשונה ["אם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם, כמנין רביעיות שבו", ודלא כרמב"ן]. ומכל מקום אם אין בדעתו לשתות הרבה, לא יקח כוס גדול, רק כוס שמחזיק רביעית, כדי לחוש לדעה זו [של הרמב"ן]".

<> רשב"ם [פסחים קח:] "מזיגת כוס יפה של ברכה שיעורו רובע רביעית לוג, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית לוג, דכל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא, הכי מפרשינן לה במסכת שבת בהמוציא יין [עז.]". ומשפט זה אינו שייך לדבריו עד כה, אלא לדברים שיביא בהמשך אודות שתאן חי בלא מזיגה. ומצוי הוא בספרי המהר"ל שסוף דבריו בקטע אחד הוא הקדמה לדבריו בקטע שלאחריו, וכמצויין למעלה [פ"ח הערה 213, ופמ"ד הערה 50].

<> לשון הרשב"ם [שם]: "שתאן חי - שלא מזגן במים, יצא. וכגון שיש בו רביעית לוג, דבבציר מרביעית לאו כלום הוא, דכי היכי דמזוג בעינן רביעית בין הכל, הכי נמי חי בעינן רביעית".

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רבא, ידי יין יצא וכו'". אך גירסתו היא כגירסת הרי"ף [פסחים כג. בדפי הרי"ף] והרא"ש [שם סימן כא], שגרסו "שתאן חי יצא ידי ד' כוסות, ולא יצא ידי חירות". וכן לשון הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט.

<> הרשב"ם [שם] כתב "ידי חירות לא יצא - כלומר אין זו מצוה שלימה, שאין חשיבות אלא ביין מזוג". ורבינו דוד [שם] כתב: "ומה שאמרו ידי חירות לא יצא... שאינם דרך חירות אלא כשיש בהן מים". ובפסקי הרי"ד [שם] כתב: "שלא שתה כדרך בני חורין, אלא כדרך שכרות". והמאירי [שם] כתב: "אבל לא יצא ידי חירות, שאין זו שתיה מהודרה". והמהר"ם חלאווה [שם] כתב: "לא יצא ידי חירות, דאין דרך שתיה בכך".

<> לשון הרשב"ם [פסחים קח: ד"ה ידי חירות] "הני מילי ביינות שלהן, דדרו על חד מתלת מיא, אבל יינות שלנו לא בעי מזיגה". וכן כתב בב"ב צז: [ד"ה עד שיתן]. ותוספות [שם סד"ה שתאן] כתבו: "ונראה דדוקא ביינות שלהם, שהיו חזקים, צריך מזיגה, אבל בשלנו לא". והטור [או"ח סימן תעב ס"ט] כתב: "ויין שלנו לכתחילה אינו צריך מזיגה". והב"י [שם] כתב: "ומה שכתב ויין שלנו לכתחלה אינו צריך מזיגה, כן כתב המרדכי [הכוונה לתוספות במרדכי] בפרק ערבי פסחים [שם]... דוקא ביין שלהם שהיה חזק ביותר, כדאמרינן בכמה דוכתי [שבת עז. וש"נ], אבל יין שלנו שאינו חזק כל כך, טוב לשתותו חי. וכן כתב הגהות מיימוניות [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט אות ו] בשם רשב"ם דיינות שלנו אין צריכין מזיגה". וכן הוא בשו"ע [או"ח סימן קפג ס"ב ובהגהת הרמ"א, ובסימן רד ס"ה, ובסימן רעב ס"ה ובהגהת הרמ"א]. וראה להלן הערה 357.

<> הולך להוכיח מדברי הגמרא שיינות שלנו לא יצטרכו מזיגה כלל, כי המזיגה היא בהתאם לחוזק היין, וכמו שמבאר והולך.

<> "מזוג שאמרתי לך בשני חלקי מים ואחד יין. מן היין השרוני - שגדל בשרון, שם מדינה הוא" [רש"י שם].

<> "רך" [רש"י שם].

<> מוכיח מיין השירוני ליינות שלנו. וכן הגר"א [או"ח סימן רד אות טז] הוכיח כן מיין השירוני. והשיטה מקובצת [ב"ב צז., ד"ה כתבו התוס', בשם רבינו יהודה] כתב שאין יין שלנו גרוע מיין השרוני, ששיעור מזיגתו הוא שני חלקים מים ואחד יין.

<> הלשון "כוס של ברכה" נזכר בגמרא על הכוס שמברכים עליה את ברכת המזון [ברכות נא:, פסחים קיט:, ועוד]. ורש"י [ברכות נא.] כתב: "כוס של ברכה - ברכת המזון". וכן כתב רש"י בעוד מקומות [שבת עו:, פסחים קז., ונזיר סו:]. וראה להלן ציון 349.

<> לשון הגמרא שלפנינו "תנו רבנן, יין עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, אלא בורא פרי העץ ["לפי שהיה יינם חזק מאד ואין ראוי לשתיה בלא מים, הלכך אכתי לא אשתני למעליותא, ולא זז מברכתו הראשונה, והרי הוא כענבים, וברכתו בורא פרי העץ" (רש"י שם)], ונוטלין ממנו לידים ["דשם מים עליו, דמי פירות בעלמא מקרי" (רש"י שם)]. משנתן לתוכו מים, מברכין עליו בורא פרי הגפן, ואין נוטלין ממנו לידים ["משנתן לתוכו מים שם יין עליו, ואין נוטלין אלא במים" (רש"י שם)], דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, בין כך ובין כך מברכין עליו בורא פרי הגפן, ואין נוטלין הימנו לידים... אמר רבי יוסי ברבי חנינא, מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים". הרי שהמימרא נאמרה על ידי רבי יוסי ברבי חנינא [ולא רבי אליעזר]. וכן בסמוך [ציון 354] יביא את המאמר הזה מב"ב [צז.] באותו שנוי לשון. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלג.] הביא את הגמרא כפי שהיא לפנינו.

<> ואפילו מעט מים מספיק [מבואר בהמשך דבריו]. ומביא זאת כדי להורות שלא מדובר במים שבאו למזג את היין [שאז מעט מים לא יספיקו], אלא שצריך מים בעצם, וכמו שמבאר והולך. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג.], ויובא להלן [ציון 348]. וכן ר"ת [מובא בתוספות פסחים קח: ד"ה שתאן] סובר שיש להוסיף מעט מים, ויובא להלן [ציון 347]. וכן משמע מהרמב"ם [הלכות ברכות פ"ז הט"ו] שכתב: "כיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים כדי שיהא ערב לשתיה". הרי שאינו מוזגה, אלא מוסיף לה מעט מים.

<> מה שמדבר על יינות ארץ ישראל, הוא שהטור [או"ח סימן קפג ס"ב] כתב: "תנן [ברכות נ:], מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. ופירש רב אלפס [ברכות לח. בדפי הרי"ף] שמניחו חי עד ברכת הארץ, ואז מוזגן להודיע שבח הארץ, שיינותיה חזקים, וצריך לערב בהם מים רבים... ויין שלנו אין צריך מזיגה" [וכן כתבו הריטב"א (ב"ב צז:), ותלמידי רבינו יונה (ברכות לז: בדפי הרי"ף), וראה להלן הערה 351]. והב"י [או"ח סימן קפג ס"ב] כתב: "כלומר דהא דאמרינן [ברכות נא.] דכוס של ברכה צריך שיהיה חי, קשה מדאמר רבי יוסי בר חנינא [ברכות נ:] מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים. ולפיכך פירש הרי"ף דהא דאמרינן שיהא חי היינו דוקא עד ברכת הארץ, והא דמודים חכמים דאין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים היינו מברכת הארץ ואילך, וכדאמרינן בגמרא [ברכות נא.] חי, אמר רב ששת עד ברכת הארץ... ומה שכתב רבינו 'ויין שלנו אין צריך מזיגה', כלומר אע"פ שמודים חכמים בכוס של ברכה שאין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים, הני מילי ביינות שלהם שהיו חזקים, ולא היה השבח ניכר בהם עד שיתן לתוכן מים. אבל ביינות דידן מברכין עליהן בלא מזיגה". הרי שהיין של ארץ ישראל הוא חזק במיוחד, ומחמתו יש צורך ליתן בתוכו מים. וכן בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג:] כתב: "כי עיקר הברכה של [בראשית כז, כח] 'ותירוש' הוא שהיין יש לו כח גדול, כאשר הוא יין של ארץ ישראל". חוזק היין של א"י גורם שינוי דין בנזקי שכנים; היה לאחד אוצר יין בארץ ישראל, יכול בעל החנות שתחתיו לעשות כל מלאכת אש שירצה, שאין החום מפסיד [שו"ע חו"מ סימן קנה ס"ב], לפי שיין של ארץ ישראל הוא חזק, מה שאין כן של שאר ארצות [סמ"ע שם ס"ק ז].

<> כן כתב הב"י [או"ח סימן קפג ס"ב], וז"ל: "ביינות דידן מברכין עליהן בלא מזיגה, ומיהו בברכת הארץ נותן לתוכו מים... כך נראה לפרש דברי רבינו על פי מה שנהגו העולם למזוג כוס של ברכה במים בברכת הארץ, אע"פ שמפשט דברי הגמרא לא משמע שצריך למזגו במים אלא ביין שלהם, שהיה חזק ביותר... ומיהו מצוה מן המובחר ביינות שהם חזקים לתת לתוכו מים, אבל ביינות דידן שאינם חזקים, נראה שאין צריך. מכל מקום נהגו העולם להצריך למזגו בברכת הארץ, בין ביין חזק, בין ביין שאינו חזק... לא ראו לחלק בין יין ליין. ובמדרש רות הנעלם [זהר חדש מז:] סוד נרמז בנתינת המים ביין בברכת הארץ, ולפי דבריו אין לחלק בין יין ליין. ואפשר שעל פיו נהגו העולם למזוג כוס של ברכה אפילו יין שאינו חזק". וראה הערה הבאה. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג.], ויובא בהערה 348.

<> נראה שכוונתו לומר שכאשר נברא היין במעשה בראשית שתייתו הצריכה מים, כי אדה"ר נברא בארץ ישראל [רש"י בראשית ב, ז], ונקבר במערת המכפלה [עירובין נג.], הרי שהיה חי בארץ ישראל. וכן כתב הכוזרי [מאמר ב, אות יד]: "בארץ הזאת [א"י] נוצר אדם הראשון, ובה מת". לכך היין בעת בריאתו היה צריך למים כדי לשתותו, כי היה יין של ארץ ישראל. ותחילתו של דבר מורה על מהות הדבר ועיקרו, וכפי שנתבאר בספר זה הרבה פעמים [ראה למעלה פמ"ז הערה 197 שהובאו שם מקומות רבים שיסוד זה הובא בספר זה]. לכך האופן שהיה היין בתחילתו הוא האופן המורה על מהותו.

<> פירוש - יין מזוג יותר מדי, יצא מכלל יין. ולהלן [לאחר ציון 359] כתב: "יין המזוג לגמרי לא נקרא בשם 'יין' סתמא, אלא 'יין מזוג'". ובשיעור המזיגה המבטלת שם יין, נחלקו הפוסקים: הרמ"א [או"ח סימן רד ס"ה] כתב שיין המזוג בששה חלקי מים, אין מברכים עליו בורא פרי הגפן, וכשיש בו פחות מששה חלקים מים, הולכים, לענין ברכה, אחר הטעם. ויש שכתבו שהיום אין נוהגים למזוג יינות רפויים במים, וצדדו לומר שאם נתערב בו מים, אפילו רובו יין, אין מברכים עליו בורא פרי הגפן [עולת תמיד או"ח שם, והובא בא"ר שם ס"ק יא]. והפמ"ג [שם א"א ס"ק טז] כתב כן כשיש בו רוב מים. ויש ראשונים שכתבו [משמרת הבית לרשב"א ב"ה ש"ג, רא"ה וריטב"א ע"ז (ל.)] שאף יין המזוג ביותר משלשה חלקי מים, יצא מכלל יין לענין ברכה. והרשב"ם [ב"ב צו: ד"ה פש להו] כתב שבחמישה חלקי מים לאו כלום הוא. והרשב"א [בשו"ת המיוחסות סימן קנא] מצדד לומר שכשיש בו יותר משלשה חלקי מים, אף על פי שלדעתו אינו ראוי לקידוש ולכוס של ברכה, מברכים עליו בורא פרי הגפן. וראה להלן הערה 358.

<> כן פירש הר"ת [תוספות פסחים קח: ד"ה שתאן]. וז"ל התוספות שם: "שתאן חי יצא - משמע דלכתחלה בעי מזיגה. וכן בפרק שלשה שאכלו [ברכות נ:] אמרינן הכל מודים בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. וקשה, דבפרק שלשה שאכלו [שם נא.] אמר י' דברים נאמרו בכוס של ברכה, וצריך חי... ור"ת פירש ד'חי' דהתם היינו מזיג ולא מזיג, כדאמר בבן סורר [סנהדרין ע.] אינו נעשה בן סורר עד שישתה יין חי, ומוקי לה במזיג ולא מזיג". אמנם המהר"ל מוסיף שר"ת אמר כן [ולא אמר שמזוג לגמרי] "כדי שלא יצא מתורת יין". ולכאורה ר"ת בלא"ה הוצרך להעמיד ב"מזיג ולא מזיג", שאם היה מזוג לגמרי לא היה נקרא "חי", ולא משום "שלא יצא מתורת יין". וכן כתבו תוספות שבת עו: [ד"ה כדי שימזגנו] להדיא, וז"ל: "ור"ת מפרש ד'חי' דקאמר היינו מזיג ולא מזיג, &**דמקרי 'חי'**^ כדאמרינן בפרק בן סורר [סנהדרין ע.] עד שיאכל תרטימר בשר וישתה יין חי, ומוקי לה התם במזיג ולא מזיג". וכן כתב בעצמו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג., ויובא בהערה הבאה]. ויש לומר, שבא לבאר מדוע הגמרא עצמה הצריכה יין חי, ועל כך מבאר שאם היין מזוג לגמרי אינו נקרא "יין". וכן כתב בהמשך דבריו בנתיב העבודה שם [א, קלג:], וז"ל: "'חי' [ברכות נא.], כנגד 'ותירוש' [בראשית כז, יח]. כי חי הוא שהיין הוא בכחו ואינו מזוג, כי כאשר היין הוא חי הוא מורה על הברכה שנתברכו בתירוש, ואם אין היין חי, רק מזוג במים, אין זה ברכה של תירוש, כי מזוג אינו תירוש כמו שאמרנו. ולפיכך צריך שיהיה היין חי".

<> הנה הזכיר כאן פעמיים שמעט מים הוא תיקון ליין, אך לא ביאר מהו התיקון הזה. אמנם בנתיב העבודה פי"ח [א, קלג.] ביאר כוונתו, וכלשונו: "נראה כי אין חילוק בין יין של ארץ ישראל לשאר יינות שבמדינות אלו, וצריך שיתן לתוכו מים. כי מאחר שהיין של ארץ ישראל הוא עיקר היין, אם כן טבע היין שאין ראוי לברכה בלא מים, ולכך יש ליתן בתוכו מים. ומכל מקום אין צריך שיתן לתוכו מים עד שיהיה מזוג לגמרי, דהרי משמע כל שהוא נותן לתוכו מים, הן הרבה הן מעט. דלא אמר רק שצריך שיתן לתוכו מים, ולא אמרו שיהיה מזוג. ועוד, אדרבא, הרי צריך שיהיה חי, והוא אחד מעשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה [ברכות נא.]. אלא בודאי צריך שיהיה חי, ולא יהיה מזוג. ואין צריך רק שיתן בו מים, כי המים מתקן היין, ודי אם יתן בתוכו מעט מים, אבל שיהיה מזוג, אדרבא, דבר זה אינו, כי מזוג אין עליו שם יין גמור. רק כיון שהמים הם תקון היין, והוא נותן בו מים, די בזה. ועוד נראה כי דבר זה מופלג בחכמה מה שצריך שיתן לשם מים, כי היין כאשר הוא בלבד אין זה מצוה מן המובחר, שהרי היין הביא יללה לעולם [יומא עו:]. וכמה דברים שאמרו על היין שהוא הפך הברכה. ואמרו י"ג ווי"ן כתובין בנח אצל היין, כדאיתא בפרק בן סורר ומורה [סנהדרין ע.]. ולפיכך אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים, ואז הוא ראוי לברכה. כי כאשר מחבר היין אל המים, אין היין מוכן עוד אל היללה, כאשר יש לו חבור אל המים, והוא ראוי לברכה. וכך יש לנהוג ולא בענין אחר". והאליה רבה [או"ח סימן קפג ס"ב] כתב: "והב"י כתב שנוהגין כן במדינתו אף שאין היינות חזקים, כי יש בזה סוד הקבלה, ועוד טעמים אחרים [הובא למעלה הערה 344]. ועוד מצאתי לגאון מוהר"ר ליווא בספר נתיבות עולם דאף במדינות אלו צריך שיתן מים לתוך כוס יין מעט מים, משום שיין הביא יללה לעולם. וכאשר מחבר היין למים אין היין מוכן עוד לילול, אלא לברכה. וכך יש לנהוג", והובא בפמ"ג [שם א"א סק"ב].

<> הוא כוס של ברכת המזון, וכמבואר למעלה הערה 340.

<> פירוש - בגמרא [ברכות נ:] אמרו "בכוס של ברכה אין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. מאי טעמא, אמר רבי אושעיא, בעינן מצוה מן המובחר". ולעומת זאת כתב כאן שבשאר כוסות "לא בעי למצוה", כי ביין שלנו אין צורך למזגם, ואין ענין בעצם לחבר את היין למים. וראה הערה הבאה.

<> כך היא שיטת הרבה ראשונים, שדוקא בברכת המזון אין מברכים אלא על יין מזוג [כדי להודיע את שבחה של ארץ ישראל, שיינותיה חזקים עד שאי אפשר לשתותם בלא מזיגה (כמבואר למעלה הערה 343). וכן הוא בהגהות לטור או"ח סימן רעב, אות ט, בשם המהרל"ח], אבל מקדשים אף על יין חי, אפילו הוא חזק עד שראוי למזגו בשלושה חלקים מים [כד הקמח שלחן של ארבע שער ראשון (עמוד תפה), והלכות ברכות לריטב"א פ"ח ה"א. ועיין טור או"ח סימן רעב בשם בה"ג לפירוש חידושי הגהות שם]. אמנם יש סוברים [ראבי"ה סימן תקיד (עמוד 143), ורבי יצחק גיאות הלכות קידוש (שערי שמחה עמוד ו)] שכל כוס של ברכה יש למזגה במים, שכל מצוה יש לעשותה מן המובחר. וכן בב"י או"ח שם ואליהו רבה שם ס"ק י מפרשים דברי הבה"ג שכך יש לנהוג בכל כוס של ברכה. וכן בספר מעבר יבוק [שפת אמת פכ"ח] כתב: "לכן הנהגתי בביתי בקידוש והבדלה, ובכל מין ברכה שהיא על היין, ליצוק בתוכו בג' פעמים לפחות ג' טיפין מים". ובירושלמי [ברכות פ"ז ה"ה (סוף מט:)] אמרו "נהיגין רבנן בההן כסא דקידושא", וכתב הפני משה [שם] "נהיגין רבנן כן גם בההן כסא דקידושא לתת לתוכו מים כלשהוא".

<> לשון הרשב"ם שם: "וביין הראוי לברך עליו בפה"ג קאמר, דאע"ג דמברכין עליו בפה"ג, לקידוש היום מיהא לא חשיב. ולקמיה בא לפרש איזה יין בא למעט".

<> "לקידוש" [רשב"ם שם].

<> בגמרא שלפנינו מימרא זו נאמרה על ידי רבי יוסי ברבי חנינא, וכן הביאו את מאמרו מברכות ["מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים"]. וראה למעלה הערה 341.

<> ליתן לתוכו מים.

<> פירוש - אם ניתן להוכיח ממימרא זו שבעינן יין ממוזג לקידוש, מדוע רק הוכיחו ממנה שמזוג מעולה יותר, ולא שבעינן מזוג. ובהכרח שהמימרא הזאת עוסקת רק בברכת המזון, ולא בקידוש, וכמו שמבאר והולך. וכן הוכיח הב"ח [או"ח סימן רעב ס"ד], וז"ל: "יין חי אפילו הוא חזק דדרי על חד תלתא מיא, מקדשין עליו. נראה שלמדו מדאיתא בפרק המוכר פירות, אהך מימרא דרב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, למעוטי מאי. אילימא למעוטי מזוג דפסול לנסכים ופסול נמי לקידוש, אמאי פסול לקידוש, עילויי עלוייה לקידוש, דאמר רבי יוסי בר חנינא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים... אם כן שמעינן דלקידוש כשר אפילו הוא חזק דדרי על חד תלתא מיא, דאי איתא דפסול, אמאי קאמר 'אי למעוטי מזוג עילויי עלוייה, דאמר רבי יוסי בר חנינא וכו'', הוה ליה למיפרך איפכא; אי למעוטי מזוג, אדרבה, מזוג הוא דכשר, אבל חי פסול הוא לקדש עליו, דאינו ראוי לשתותו חי. אלא ודאי דחי ממש, דהיינו דדרי על חד תלתא מיא, כשר חי אף לקידוש. אלא כיון דמצוה מן המובחר הוא לענין ברכת המזון שיהא מזוג, כדאמר רבי יוסי בר חנינא, פריך בגמרא דמסתמא הוא הדין לקידוש דעילויי עלוייה". וכן הגר"א [או"ח סימן רעב אות ח] הוכיח מגמרא זו שאפשר לקדש על יין חי לכתחילה, ורק בשביל ארבע כוסות לכתחילה יש למזוג משום ידי חירות.

<> לא צריך ליתן בתוכם מים [ביין שלנו שהוא חלש], וכמבואר למעלה הערה 335.

<> שאם הוא מזוג לגמרי אין הוא נקרא "יין", אלא "מזוג", וכפי שכתב למעלה [ציון 346], וישוב לכתוב כן בסמוך.

<> כי כוס של ברכת המזון צריך ליתן בו מעט מים, ועם כל זה מזוג לגמרי פסול, כל שכן כוס של קידוש וארבע כוסות שאין צריך ליתן בהם מעט מים, שאם יהיו מזוגים לגמרי יפסלו.

<> מבואר מדבריו שיין מזוג אינו נקרא "יין" סתם. וכן למעלה [לפני ציון 346] כתב: "מזוג לגמרי... יצא משם 'יין', ונקרא 'מזוג'". ויש להעיר שבספרי [במדבר ו, ג] אמרו "רבי אליעזר הקפר אומר, 'יין' זה מזוג, 'שכר' זה חי. או אינו אלא 'יין' זה חי, ו'שכר' זה מזוג, תלמוד לומר [במדבר כח, ז] 'ונסכו יין רביעית ההין לכבש האחד בקודש הסך נסך שכר לה'', חי אתה מנסך, ואין אתה מנסך מזוג. הא אין עליך לומר כלשון האחרון, אלא כלשון הראשון; 'יין' זה מזוג, 'שכר' זה חי". הרי שיין מזוג נקרא "יין" סתם, ויין חי נקרא "שכר". וצ"ע.

<> "עירה ארבעתן בתוך כוס אחת" [רש"י שם]. אך הרשב"ם שם חולק, ומבאר "בבת אחת שלא על סדר משנתינו, אלא שתאן רצופין", וכמו שמיד יביא דברים אלו.

<> מבאר את הגמרא באופן מחודש; הרשב"ם [שם] ביאר "ידי יין יצא - משום שמחת יום טוב". וכן ביארו תוספות שם, והוסיפו: "דסלקא דעתך הואיל ותיקנו ד' כוסות, לא נפיק מידי שמחת יום טוב אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות". וכן פירש רבינו דוד [שם]. אך המהר"ל מבאר "ידי יין יצא" ששתיה זו עולה לכוס אחד, ולא לארבע כוסות. ולא מצאתי חבר למהר"ל. ויש להעיר על דבריו, דמדוע שינה רב בלשונו, דאמר "ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא", הוה ליה למימר "ידי כוס אחד יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא". ותו, מהו החידוש שזה יחשב לכוס אחד, דמדוע גרע מסתם כוס אחד. ויל"ע בזה.

<> שלש המלים האחרונות ["ושתאן בבת אחת"] לא נזכרו ברש"י, כי רש"י רק כתב "בבת אחת - עירה ארבעתן לתוך כוס אחד". אך לפי מה שיבאר את דברי רש"י בסמוך, תובן היטב הוספה זו [ראה בסמוך הערה 366].

<> לשון הרשב"ם [שם]: "בבת אחת - עירה ארבעתן בתוך כוס אחד, כך פירש רבינו שלמה. ולא נהירא, דאפילו שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד, דהאי רביעית אינו אלא למעוטי פחות מרביעית, אבל טפי מרביעית בכוס אחד חשוב כוס אחד". ותמצית שאלתו היא דמהו החידוש ש"ידי ארבעה כוסות לא יצא", פשיטא דלא יצא, שאין כאן אלא כוס אחד גדול, ומאי קא משמע לן. וכן כתב הר"ן [פסחים כג. בדפי הרי"ף], וז"ל: "שתאן בבת אחת. לאו בחדא כסא, דהא לא צריכה למימר, שהרי הכוסות הללו אע"פ שיש מהם שיעור למטה, אין להם שיעור למעלה, ואפילו גדול כמה אינו נידון אלא ככוס אחד. אלא הכי קאמר, שאם שתאן סמוכין בזה אחר זה שלא על הסדר שסדרו אותן חכמים בארבע כוסות, לא יצא, וצריך לחזור ולשתותן כסדרן".

<> שיטת מפרשים זו הביאה למעלה לאחר ציון 314.

<> קמ"ל שלא יצא, כי שתאן בבת אחת. ומעתה מובן היטב מדוע למעלה [לפני ציון 363] הוסיף את שלש המלים "ושתאן בבת אחת", כי רק בזה עסקינן, ואם שתה בארבע פעמים ולא בבת אחת, יצא ידי חובת ד' כוסות. וכן מבואר להדיא ב"ביאורים למסכת פסחים" לרבי בצלאל [בנו של המהר"ל], הנדפס בקובץ "אור עולם, א" [עמוד 63], ובמאסף ישורון כרך י [עמוד צד], וז"ל: "שתאן בבת אחת יצא וכו'. מדאמר 'שתאן בבת אחת' אינו יוצא ידי ד' כוסות, משמע הא אם לא שתה בבת אחת, אלא שתה הכוס בד' פעמים [מבלי שיאמר את ההגדה], יצא ידי ד' כוסות. וכן משמע בהדיא מפירוש רש"י [כדבריו כאן]. אמנם ר"ן [הובא למעלה הערה 364] מפרש דהכי קאמר; דאם שתאן סמוכין בזה אחר זה שלא על הסדר שסדרו חכמים בד' כוסות, לא יצא, וצריך לחזור ולשתותן כסדרן. אבל ליכא למימר דבחדא כסא קאמר, דהא לא צריכא למימר וכו', יעויין שם. ואדוני אבי הגאון פירש הכי פירושו; שתאן בבת אחת, כלומר שתה ב' או ג' כוסות בבת אחת, דכולה נתן בתוך הפה... לא יצא ידי חובת ד' כוסות, שצריכין הפסקה בין כוס לחברו". וכן כתב הביאור הלכה בסימן תעב ס"ח [ד"ה שלא כסדר לא יצא], וז"ל: "שלא כסדר לא יצא - עיין מג"א שכתב דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתים, והוא מדברי הרשב"ם. ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתים, אפילו שהה בין כוס לכוס, מיקרי שלא כסדר, ולא יצא. אכן מלשון הש"ס [פסחים קח: "שתאן בבת אחת"] משמע דאיכא קפידא רק כשישתה אותן בבת אחת, והיינו... בזה אחר זה רצופין. אבל אם שהה בינתים, אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד הכוסות" [הובא למעלה הערה 271]. ודבריו קרובים מאוד לדברי המהר"ל ובנו. אמנם עדיין תהיה נפקא מינה בין המהר"ל ולביאור הלכה; אם שתה ד' כוסות רצופין ללא שום שהות ביניהם, או ששתה מכוס אחד גדול ארבע פעמים רצופין ללא שום שהות ביניהם [לפי היש מפרשים של"צ רוב כוס גדול]; לפי המהר"ל יצא, דסו"ס שתה ד' פעמים. אך לפי הביאור הלכה לא יצא, משום שלא שהה כלל בין הכוסות.

<> למעלה ציון 312, והמהר"ל הסיק כשיטה זו [מציון 319 ואילך].

<> יש להקשות, שתולה כאן מחלוקת רש"י ורשב"ם [בשתאן בבת אחת] במחלוקת רמב"ן ושאר ראשונים [אם בכוס גדול צריך לשתות רוב כוס], דלמעלה [הערה 330] הכריע כרמב"ן שצריך שתיית רוב הכוס, ואילו כאן מבאר את הגמרא ["שתאן בבת אחת"] כרש"י [שעירה כל ד' הכוסות בכוס אחד, וידחה בסמוך את פירוש הרשב"ם]. והרי רש"י חייב לסבור כמו היש מפרשים, וכמו שנתבאר [שרק לשיטתם יש כאן הו"א שיצא ידי ד' כוסות, כיון ששתה ד' רביעיות]. וכיצד אפשר להכריע כרמב"ן, ועם כל זה לבאר את הסוגיא כרש"י, שחייב לחלוק על הרמב"ן. וכן על המחבר קשה אותה קושיא רק בכיוון ההפוך; באו"ח סימן רעב ס"ח ביאר את סוגייתנו כרשב"ם ["צריך לשתות ד' כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר, לא יצא"], והרשב"ם חייב לסבור כרמב"ן ["הרשב"ם סובר כדעת הרמב"ן כדלעיל, דאם לא כן, למה הוי כוס אחד, הרי יכול לשתות קצת מן הכוס, ואין צריך לשתות כל הכוס" (לשונו כאן)]. ובסעיף שלאחריו הביא המחבר כדעה ראשונה את היש מפרשים החולקים על הרמב"ן ["אם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו"]. ויל"ע בזה.

<> כן הקשה רבינו דוד [פסחים קח:] על הרשב"ם, וז"ל: "מה שכתב [הרשב"ם] בפירוש 'שתאן בבת אחת' שלא שתאן על סדר משנתנו, אינו מחוור, שאם לא ידע לעשותן כסדר משנתנו לעשות מצוה בכל אחד ואחד, היאך אפשר שנאמר לו שלא יצא ידי ארבע כוסות שתקנו לו לשתות דרך חירות, ודאי צריכין אנו לומר שהוא יוצא, מידי דהוה אנשים ועמי הארץ". והמגיה שם הערה 9 ציין לדברי המהר"ל הללו.

<> ויש בכך קושי, וכמו שכתב הרשב"ם שם: "שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס - דהא במסכת ברכות [נב.] לא מתניתין בהדיא דטעונה כוס, אלא מדיוקא שמעינן ליה, דאמר בריש פירקא... ולימא נמי דממתניתין שמעינן ליה".

<> "כלומר שראוי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס, שאף כאן אין הכוס בא בשביל המזון" [לשון הרשב"ם שם].

<> כבר נתבאר למעלה [הערות 271, 304] ששיטת המהר"ל היא שתקנת ד' כוסות היא על הכוס, והמצות הקשורות לכוסות אלו [קידוש, הגדה, ברכת המזון, והלל] הן בנוסף לעצם התקנה של ד' כוסות. אך מתוספות [פסחים צט: ד"ה לא] מוכח שתקנת ד' כוסות דומה לקידוש, שעיקר התקנה הוא בשביל הדיבורים הנאמרים על הכוס, וכפי שביארו האחרונים את דעת תוספות [למעלה הערה 271]. ולכך המהר"ל כאן לשיטתו מקשה מדוע דילוג המצות שנקשרו לד' כוסות ימנעו מהשותה לצאת ידי חובת ד' כוסות. אך הרשב"ם כנראה סובר בנקודה זו כמו תוספות, ולכך דילוג המצות מעכב בד' כוסות. וכן פירש החזון יחזקאל [פסחים צט:], וז"ל: "פירוש רשב"ם ששתאן רצופים, ולא כמו שפירש רש"י שעירה ארבעתן בתוך כוס אחד... אולי יש לומר דבהכי פליגי; רש"י סובר שעיקר ארבע כוסות הוא שתייתם... ואילו היה שותה ארבע כוסות רצופות, ולא היה מגיד את הברכות הסדורות עליהן, היה יוצא ידי ארבע כוסות, רק כיון ששתאן ארבעתן מתוך כוס אחת לא יצא. ורשב"ם סובר שהעיקר הוא הברכות הנאמרות על כל כוס, וכיון ששתאן רצופות מבלי הגדת הברכות הסדורות עליהן, לא יצא". אמנם יקשה על הרשב"ם מהגמרא שהביא כאן המהר"ל. וראה להלן פמ"ט הערה 39.

<> כמבואר למעלה מציון 232 ואילך.

<> פירוש - כאשר חזר לשתות את הכוס השני בפעם שניה בהסבה [מחמת שבפעם הראשונה שתה ללא הסבה], לא מצינו בשום מקום שצריך לשוב ולומר את ההגדה על הכוס השני, אלא שותה בלבד. והסברה בזה פשוטה, שכבר קיים מצות הגדה כדבעי, שאין דין שההגדה תהיה בהסבה. ואדרבה, ההגדה צריכה להאמר בדוקא ללא הסבה, רק באימה ויראה [משנ"ב סימן תעג ס"ק עא בשם השל"ה].

<> פירוש - כאשר חוזר לשתות את הכוס שלישי בפעם השניה בהסבה [מחמת שבפעם הראשונה שתה ללא הסבה, וכפי שהכריע הרא"ש שעושים כן גם בכוס שלישי, והובא למעלה הערה 237], לא מצינו בשום מקום שצריך לשוב ולומר ברכת המזון על הכוס השלישי, אלא שותה בלבד. והסברה פשוטה, שכבר קיים מצות ברכת המזון כדבעי, ומדוע שיחוייב לשוב ולברך.

<> ונמצא שדברי הטור סותרין להדדי; מחד גיסא פירש "שתאן בבת אחת" כמו הרשב"ם, ששתה את הכוסות שלא על סדר משנתינו, ועל כך נפסקה ההלכה "ידי ארבעה כוסות לא יצא", כי סדר המשנה מעכב. ומאידך גיסא פסק שכאשר שתה את הכוסות ללא הסבה שחוזר ושותה ללא אמירת סדר משנתינו, הרי שסדר המשנה אינו מעכב.

<> פירוש - יש צד לומר כיון שהפסיק בין כוס שני לכוס שלישי כסדר המשנה [שאמר ברכת המזון, או בין כוס ראשון לכוס שני שאמר ההגדה] שפיר דמי, אף על פי שלא עשה הסדר על כוס זה.

<> כאן מוסיף את הרא"ש, שגם אצלו נמצאת סתירה זו; בפסחים פ"י סימן כ פסק שאם לא הסב צריך לחזור ולשתות [הובא משמו למעלה לאחר ציון 232], ושם סימן כא ביאר "שתאן בבת אחת" כרשב"ם [הובא משמו למעלה לאחר ציון 364].

<> זהו המשך שאלתו, שהקשה מקודם "מנא להו להרא"ש והטור סברא זאת", ואולי על כך נשיב שהואיל והוכרחו לבאר "שתאן בבת אחת" כרשב"ם, ממילא מסתעף מכך שסגי בהפסקות שבין הכוסות. ועל כך מעיר המהר"ל "ומי דחקו לרשב"ם לפרש כך", וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - ששתה בלגימה אחת כמה כוסות.

<> כי ארבעה הכוסות נתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה [ירושלמי פסחים פ"י ה"א], ועוד כמה טעמים [כפי שהביאם להלן פ"ס (מד"ה ובמדרש אמרו ארבע כוסות, עד סוף הפרק)]. וכן כל כוס הוא מצוה בפני עצמו [פסחים קט:-קי.], לכך "צריך שיהיה ראשון ושני".

<> "כלומר בכל אחד ואחד כדי רביעית לוג" [רשב"ם שם].

<> "אחד חי - צריך רביעית, דבציר מרביעית לא חשיבא שתייה. ואחד מזוג - שהיה בו רובע רביעית יין, ושלשה רבעין מים, דהוי בין כולהו רביעית" [רשב"ם שם].

<> "ואחד ישן - שאין בו טעם יין כל כך, שנעשה חלש. אי נמי, חדש אין בו טעם יין" [רשב"ם שם].

<> "שיהא אדום" [רשב"ם שם].

<> "צריך שיהא בו טעם יין - למעוטי חדש וישן" [רשב"ם שם]. וראה הערה הבאה.

<> כן מבואר ברשב"ם [הובא בהערה הקודמת] שרבי יהודה פליג אתנא קמא. וכן כתב רבינו דוד [פסחים קח:] בתירוצו הראשון, ורמב"ן [ב"ב צז:] בתירוצו השני. אך התשב"ץ [ח"א סימן פה], ורבינו דוד [שם] בתירוצו השני, ורמב"ן [שם] בתירוצו הראשון סוברים שאין רבי יהודה חולק על ת"ק. ולהלן יביא את דברי הרמב"ן.

<> כי רבי יהודה הוא יחידאי במקום רבים [כמו שכתב להלן (הערה 402)]. וכן כתב רבי יצחק גיאות בשערי שמחה ח"ב הלכות פסחים [עמוד צח] שיש מחלוקת בין ת"ק ורבי יהודה, והלכה כתנא קמא, וז"ל: "רבי יהודא אומר עד שיהא בו טעם ומראה. פירוש, החדש והישן עומד פעמים שלא נמצא בהם טעם ומראה; חדש, שעדיין לא הגיע לכלל יין. ישן, שנתיישן הרבה... והלכתא כת"ק, דהא אמרינן [ב"ב צז:] סוחט אשכול של ענבים וכו'". וראה בסמוך הערה 395.

<> "אל תרא יין - אל תחמוד להיות רגיל בו כי יתאדם, מכלל דיין נמי מראה בעי, וטעמא נמי בעי כדמזהר עליה שלא להשתכר בו" [רשב"ם שם].

<> כי רבא אמר "מאי טעמא דרבי יהודה", משמע שאין זה טעמם של רבנן. ורבינו דוד [פסחים קח:] הביא ראיה מכך שהלכה כרבי יהודה, וכלשונו: "אל תרא כי יתאדם. משמע דקיימא לן כרבי יהודה, מדפירש ליה רבא לטעמיה".

<> לשון השו"ע [או"ח סימן רעב ס"ד] "מקדשין על יין לבן. והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד... ומנהג העולם כסברא ראשונה". והגר"א שם אות ו כתב: "מקדשין על יין לבן... ראיה פסחים קח: פלוגתא דתנא קמא ורבי יהודה, וסבר התנא קמא דאין צריך טעם ומראה יין, והלכה כתנא קמא".

<> "חמר חיוריין - נראה בעיני שהיינו יין בורק" [רשב"ם שם]. ובתחילת העמוד [שם] כתב הרשב"ם: "בורק - לבן ורע הוא, כמו [יומא כח.] ברק ברקאי".

<> ויין לבן פסול לשתות [כפי שמבאר והולך].

<> רבינו דוד [פסחים קח:] כתב: "השאלה [בב"ב צז:] היתה לענין קידוש, כמו שמוכחת הסוגיא של שם". וכן ביאר יד רמה [ב"ב שם]. והנמוקי יוסף [ב"ב מז: בדפי הרי"ף] כתב: "גדולי האחרונים כתבו דבין לקידוש בין לנסכים קא מיבעיא ליה, דאם לא כן הו"ל לפרושי להדיא 'לנסכים מהו'. ואמר ליה 'אל תרא יין כי יתאדם', כלומר אינו נקרא יין אלא האדום, וכרבי יהודה דאמר בערבי פסחים דחזותא בעינן. ולפי דבריהם אין מקדשין ביין לבן, וגם לנסכים פסול". וכן כתב הר"ן [פסחים כב: בדפי הרי"ף], ויובא בהערה 405. אמנם רשב"ם [ב"ב צז:] ביאר שספק הגמרא הוא רק לגבי נסכים [המהר"ל יביאו בסמוך (לאחר ציון 403), וידחה את דבריו]. וכן הריטב"א [שם] ביאר שהספק הוא רק לגבי נסכים, ולשאר דברים דינו כיין. וכן ביאר הנמוק"י [ב"ב מז: בדפי הרי"ף] בשם "גדולי הקדמונים". והמהר"ל לומד כרבינו דוד ודעמיה, ששאלת הגמרא בב"ב היתה רק לגבי קידוש [ראה להלן הערה 405].

<> כי להלכה קיימא לן כת"ק, וכמו שביאר [למעלה הערה 388].

<> לכאורה היה צריך לשאול יותר, שהסוגיות [בב"ב ופסחים] סותרות זו לזו; בפסחים ההלכה היא כת"ק שיין לבן כשר, ובב"ב ביארו שיין לבן פסול. [ומעין כן שאלו הראשונים; רבינו דוד (פסחים קח:), רמב"ן (ב"ב צז:), ור"ן (שם וכאן)]. ויש לומר, שהמהר"ל מעיקרא מחלק בין הסוגיות, ומר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי; הסוגיא בפסחים איירי לגבי ד' כוסות, והסוגיא בב"ב איירי לגבי קידוש. לגבי ד' כוסות יין לבן כשר, ולגבי קידוש יין לבן פסול. לכך רק הוקשה לו מהכוס הראשון של ד' כוסות, שהוא כוס של קידוש, שבזה תימצא סתירה בין הסוגיות, וכמו שמקשה.

<> פירוש - בכך מדובר בב"ב, וכמו שכתב בסמוך "הסוגיא... כולה איירי בקידוש, ולא בנסכים".

<> פירוש - לכתחילה צריך יין אדום לנסכים [מנחות פז.].

<> לשון הרמב"ן [שם]: "וקשה לי, מאי קא מיבעיא ליה, הא תניא בפרק ערבי פסחים לענין ארבע כוסות, רבי יהודה אומר עד שיהא בהן טעם יין ומראה יין. ואמר רבא, מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב 'אל תרא יין כי יתאדם'. ואיכא למימר לא פליגי רבנן עליה... ולאו פלוגתא היא, והכא מדרבי יהודה פשיט ליה, וטעמיה פריש ליה... ואיכא לפרושי, דהלכה כמאן בעא מיניה, ופשיט ליה כרבי יהודה". ומביא כאן את תשובתו השניה של הרמב"ן.

<> בטוי זה לקוח מהגמרא [סנהדרין מה:], ונחלקו בזה בגמרא; האם דורשין את הקרא כפי שנכתב בפשוטו, וכל פרטי הכתוב הם לעיכובא, או "לא בעי קרא כדכתיב, דלאו דוקא איכתוב, אלא למצוה בעלמא" [רש"י שם], ו"לא בעינן קרא כדכתיב לעכב" [יד רמה שם]. דוגמה לדבר; אמרו [שם] "אמר שמואל, נקטעה יד העדים פטור, מאי טעמא, דבעינא [דברים יז, ז] 'יד העדים תהיה בו בראשונה', וליכא... בעינן קרא כדכתיב". דוגמה שניה; אמרו במשנה [סנהדרין עא.] "היה אחד מהם [מהוריו של בן סורר ומורה] גידם ["ידו קטועה" (רש"י שם)]... אינו נעשה בן סורר ומורה, שנאמר [דברים כא, יט] 'ותפשו בו אביו ואמו', ולא גדמין". ובגמרא [שם] אמרו "שמעת מינה בעינן קרא כדכתיב", ופירש רש"י [שם] "וסייעתא דשמואל בפרק נגמר הדין". וגבי יין הנדון הוא האם דורשין את המקרא "אל תירא יין כי יתאדם" לעיכובא, או לא.

<> לשון הרמב"ן [שם]: "לענין קדוש בעינן אדום. ושם מצאתי בירושלמי, אמר רבי ירמיה, מצוה לצאת ביין אדום, מאי טעמא, 'אל תרא יין כי יתאדם'. ומשמע דאפילו בדיעבד לא יצא... דגמרא דילן לאו לכתחלה בלחוד היא, דהא מנא תיתי; אי בעי קרא כעין דכתיב לענין קדוש, אפילו דיעבד נמי. ואי לא, לכתחלה נמי כשר, דהא ראוי וחשוב הוא, ועולה על שלחן מלכים".

<> וקיי"ל [ברכות ט.] "יחיד ורבים, הלכה כרבים". ו"תנא קמא" הם רבים, וכמו שכתבו תוספות [ב"ק סוף עח:]: "תנא קמא עדיף, דהוי רבים לגבי יחיד". וכן כתבו תוספות בביצה [ריש ב:]. וכן כתב הרמב"ן עצמו [שמות כ, ג]. וכן כתבו בשו"ת הר"י מיגאש [סימן פא], ואור זרוע [הלכות מילה סימן צו ס"ק א], ועוד. וראה להלן פמ"ט הערה 8.

<> "אל תרא יין - אל תתן עינך ביין אשר יתאדם במראיתו, והוא נחמד ומשובח" [מצודת דוד משלי כג, לא].

<> הב"י [או"ח סימן רעב ס"ד] כתב כן בשם הריטב"א לב"ב [לפנינו בחידושי הריטב"א לב"ב לא נמצא], וז"ל: "הריטב"א כתב בפרק המוכר פירות, ולענין הא דאמרינן הכא דיין לבן אין מקדשין עליו, יש לומר דאפילו דיעבד נמי קאמר. אבל בירושלמי משמע דדוקא לכתחלה, אבל בדיעבד יצא. דגרסינן התם 'אמר רבי ירמיה, מצוה לצאת ביין אדום וכו''. ומשמע דוקא מצוה, דהיינו מצוה מן המובחר, אבל דיעבד, או אפילו לכתחלה היכא שאין לו יין אחר, מותר, וכן נראה".

<> לשון הרשב"ם [שם] כתב: "חמר חיוריין מהו - לנסכים. ויש מפרשים לקידוש, ולא נהירא". ומביא את הרשב"ם כדי ליישב באופן נוסף את הקושיא מבב"ב ["אם כן קשה איך יהיה יין לבן כשר לארבע כוסות, שהרי קידוש כוס אחד מארבע כוסות" (לשונו למעלה לאחר ציון 394)]. ולדברי הרשב"ם ניישב שהגמרא בב"ב עוסקת בנסכים, ולא בקידוש, ולכך לא יקשה ממנה לכוס ראשון של ארבע כוסות.

<> כמו שכתב רבינו דוד [פסחים קח:]: "השאלה היתה לענין קידוש, כמו שמוכחת הסוגיא של שם". והרמב"ן [ב"ב צז:] כתב: "לענין קידוש בעי, דעליה קיימינן". אמנם הרמב"ן [שם] המשיך וכתב: "אי נמי בין לקידוש בין לנסכים, דאי לנסכים דוקא הוה ליה למימר 'מהו לנסכים'". וכן הר"ן [פסחים כב: בדפי הרי"ף] כתב: "לענין קידוש קא מבעי ליה. אי נמי לקידוש ולנסכים. אבל ליכא למימר דלנסכים בלחוד קאמר ליה, דאם כן הוה ליה לפרושי. וכיון דפשיט ליה מ'אל תרא יין כי יתאדם' שמע מינה דחמר חווריאן פסול לקידוש". וראה למעלה הערה 394. לכך האופן היחידי ליישב את הקושי מהגמרא בב"ב הוא לחלק בין כוס ראשון לשאר כוסות, וכמו שביאר.

<> לשון הב"י [או"ח סימן רעב ס"ד]: "הרי"ף והרא"ש השמיטו בעיא זו, ולא כתבוה לא בפרק ערבי פסחים, ולא בפרק המוכר פירות. וגם הרמב"ם לא כתבה בסוף הלכות שבת לענין קידוש, משמע דסבירא להו דלנסכים בלחוד קאמר". וראה הערה הבאה. והמהר"ל יבאר טעם אחר מדוע ראשונים אלו השמיטו את ספק הגמרא.

<> פירוש - רבא דורש את הפסוק בדרך צחות; ההבנה הפשוטה של הפסוק היא שאל תלך אחר אדמומיות היין [וזה מורה שהיין הוא אדום]. אך רבא קורא את הפסוק באופן הבא; אל תראה את היין שהוא רק אדום, אלא הוא גם לבן. ונמצא שרבא בא להמעיט מחשיבות יין אדום, ולהכשיר גם יין לבן. ומעין זה כתב הב"י [או"ח סימן רעב ס"ד]: "ויש לתמוה על הרמב"ם שלא הזכיר יין חיוריין לפסול לנסכים בפ"ו מהלכות איסורי מזבח. ואפשר שהוא ז"ל מפרש דלהכשיר פשט ליה, דמדקאמר 'אל תרא יין כי יתאדם', משמע דאף שאינו אדום 'יין' מיקרי".

<> ושני המאמרים האלו נאמרו על ידי רבא, ועם כל זה בב"ב שינה מלשונו ולא אמר "דכתיב". וכן במקום אחר [מנחות פז.] איתא "אמר רבא, היינו טעמא דרבי &**דכתיב**^ 'אל תרא יין כי יתאדם'". ורק בב"ב השמיט רבא את תיבת "דכתיב".

<> לשון הריטב"א [ב"ב צז:]: "ובירושלמי אמרו כי לענין ארבעה כוסות מצוה מן המובחר ביין אדום, זכר לדם שונאינו שנשפך. ומשום דכתיב על כוס של פורענות של אומות של עתיד 'כי כוס ביד ה' ויין חמר מלא מסך' [תהלים עה, ט]. וכיון שכן ראוי לחוש לדבר לכתחילה".

<> לשון הטור [שם]: "איתא בירושלמי שמצוה לחזר אחר יין אדום. ויראה שאם הלבן משובח מהאדום, שהוא קודם". ובשו"ע [שם] כתב: "מצוה לחזור אחר יין אדום", ובהגהה שם הוסיף "אם אין הלבן משובח ממנו". והב"י [או"ח סימן רעב ס"ד] כתב: "דעת רבינו [הטור] גם כן להכשיר ביין לבן לקידוש אפילו לכתחלה. שכתב אצל ד' כוסות בסימן תע"ב 'ואיתא בירושלמי שמצוה לחזר אחר יין אדום. ויראה שאם הלבן משובח מהאדום שהוא קודם', עד כאן. והרי אחד מד' כוסות הוא כוס של קידוש, וקאמר שאם הלבן משובח מן האדום הוא קודם".

<> לשון הירושלמי [שם] "מהו לצאת ביין מבושל. רבי יונה אמר, יוצאין ביין מבושל".

<> ויין מבושל פסול לנסכים, כמו שאמרו במשנה [מנחות פו:] "אין מביאין לא מתוק ולא מעושן ולא מבושל, ואם הביא פסול". וכן פסק הרמב"ם [הלכות איסורי מזבח פ"ו ה"ט].

<> פירוש - בגמרא [ב"ב צז.] אמרו "אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. למעוטי מאי... אי למעוטי מזוג ["מזוג אינו בכלל שכר, ובספרי דריש הכי (במדבר כח, ז) 'ונסכו רביעית ההין וגו' הסך נסך שכר לה'', חי אתה מנסך, ולא המזוג" (רשב"ם שם)], עלויי עלייה ["לקידוש" (רשב"ם שם)], דאמר רבי יוסי ברבי חנינא, מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים ["דלא חשיב לשתיה חי, אלא מזוג" (רשב"ם)]".

<> לשון הרמב"ן [ב"ב צז:]: "איכא למידק, אמאי לא אמר למעוטי מבושל, שפסול לנסכים, כדתנן במסכת מנחות [פו:] אין מביאין יין מבושל... ויש שפירשו שאע"פ שפסול לנסכים, מקדשין עליו, דעלויי עליה... לדברי הכל שבח הוא ליין שיתבשל, הילכך מקדשין עליו קידוש היום". והרשב"א [ב"ב צז:] כתב: "יין מבושל, יש מי שאומר שהוא פסול לקידוש, הואיל ופסול על גבי המזבח... וליתא, דמבושל נמי עלויי עלייה לרוב בני אדם... ובהדיא אמרו שם בירושלמי בפרק ערבי פסחים [ה"א] יוצאין ביין מבושל, והנה כוס ראשון מקדשין עליו קדוש היום". והשו"ע [או"ח סימן רעב ס"ח] כתב: "מקדשין על יין מבושל... וי"א שאין מקדשין עליהם: הגה - והמנהג לקדש עליו אפילו יש לו יין אחר רק שאינו טוב כמו המבושל". והגר"א שם אות יג הביא את דברי הראשונים האלו. וראה הערה הבאה.

<> לשון הרא"ש [ב"ב פ"ו סימן י]: "כתב רב צמח גאון ז"ל ואמר, דמשום הכי לא קאמר הכא [ב"ב צז:] דלמעוטי מבושל אתא, לפי שאף 'בורא פרי הגפן' אין מברכין עליו. וליתא, דאיכא למימר דסבר דמקדשין עליו משום דאישתני למעליותא. ואע"ג דתנן במנחות [פו:] יין מבושל לא יביא, ואם הביא פסול, הא מסקינן הכא דלא נאמר כלל זה אלא ביין דמאיס מפני ריחו, או שנתגלה, או דאישתני טעמיה לגריעותא, אבל יין מבושל אשתני למעליותא. ומה שאין מנסכין ממנו, משום שנשתנה מברייתו, ובבכורות [יז.] קאמר דגפן שגדלה על גבי תאנה פסול לנסכים לפי שנשתנה, דבעינן דומיא דכבש, שלא נשתנה בו כבש מעולם". וכן כתב הרמב"ן [ב"ב צז:].

<> שנאמר [ויקרא ב, יא] "כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'". והרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ה ה"א כתב: "שאור ודבש אסורין לגבי המזבח, ואיסורן בכל שהן, שנאמר 'כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וגו''".

<> לשון השו"ע [או"ח סימן רעב ס"ח] "מקדשין על יין... שיש בו דבש". והב"י שם הביא חבל ראשונים שמתירים לקדש ביין שיש בו דבש.

<> לשון המחבר [או"ח סימן תעב סי"ב] "יוצאין ביין מבושל ובקונדיטון".

<> לשון הרמב"ם [שם]: "אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח. לפיכך אם נתערב בו דבש, או שאור, אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה, אין מקדשין עליו. כך אנו מורין בכל המערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו, ואומר לא נאמר היין הראוי לנסך על גבי המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל, שאין מקדשין על אחד מהן".

<> הראב"ד שם, שכתב: "ויש מי שמתיר וכו' להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן. אמר אברהם, ואמת הוא זה, וכן מפורש בירושלמי [פסחים פ"י ה"א] שמקדשין ביין קונדיטון". והרמב"ן [ב"ב צז:] כתב: "ויש שכתב חבית שנפל לתוכה מעט דבש, כיון שאינו ראוי לנסך על גבי המזבח, אין אומרין עליו קדוש היום. ואחרים הכשירו, שלא אמרו יין הראוי לנסך אלא למעוטי מגולה. וכן הוא עיקר, דאי לאו הכי, הוה לן לאיתויי הכא למעוטי שנתערב בו דבש. וטעמא דמלתא דלא ממעטינן הכא אלא יין הפסול מחמת עצמו, אבל יין שנתערב בו דבש, הדבש הוא שאוסרו מפני שפסלו הכתוב מעל גבי המזבח, ולא פסלו לקידוש... ועוד מצינו מפורש במסכת פסחים [ירושלמי פ"י ה"א] מהו לצאת ביין קונדיטון, מן מה דתני בר קפרא קונדיטון ביין, הדה אמרה יוצאין בקונדיטון. אלמא יין קונדיטון מברכין עליו קידוש היום, והקונדיטון יש בו יין דבש ופלפלין". וכן פסק הרמ"א [או"ח סימן רעב ס"ח].

<> בדפוס ראשון איתא "לא יפחתו", ואילו בדפוס לונדון איתא "וְלא יפחתו" [כמצוין במדור שנויי נוסחאות]. ונראה שדפוס ראשון מובן יותר, שהמהר"ל יבאר שמלים אלו קאי על גבאי צדקה, ולא על העני עצמו, ובזה המהר"ל הוא כרשב"ם [מובא בהערה הבאה]. ותוספות [פסחים צט: ד"ה לא יפחתו לו] ביארו שלפי הרשב"ם אין לגרוס "וְלא יפחתו" אלא "לא יפחתו", וביאר הב"ח בהגהותיו שם [אות ד] בזה"ל: "פירוש, השתא דרישא קאי על עצמו, שלא יאכל עד שתחשך ועד שיסב, וסיפא קאי אגבאי צדקה, לא גרסינן 'וְלא יפחתו', אלא 'לא' בלא וי"ו". וכדבריו יבאר המהר"ל.

<> יבוא לבאר מהי הרבותא בעני המתפרנס מן התמחוי. והרשב"ם [פסחים צט:] כתב: "ואפילו - הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה, דהיינו עני שבעניים... אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה, ימכור את מלבושו, או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות". נמצא שלרשב"ם הרבותא היא על העני, שאפילו עני שבעניים ימכור מלבושו לקנות יין לארבע כוסות. ואולי המהר"ל נאיד מזה, משום שלפי זה אין הרבותא בתמחוי דייקא, אלא הרבותא שאיירי בעני שבעניים, והתמחוי הוא רק היכי תמצא להורות שאיירי בעני שבעניים. לכך יבאר שהרבותא היא בנוגע לתמחוי גופא [בנוגע לגבאי צדקה האוספים את התמחוי], וכמו שמבאר. ובאמת הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז] כתב: "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות", ולא הזכיר התמחוי.

<> לשון הרמב"ם [הלכות מתנות עניים פ"ט ה"א] "כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה... והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת... וזו היא הנקרא קופה".

<> אלא מזון [פאה פ"ח מ"ז].

<> לשון הרמב"ם [הלכות מתנות עניים פ"ט ה"ב] "וכן מעמידין גבאין שלוקחין בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה, ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים, ונותנין לכל עני ממנו פרנסת יומו, וזהו הנקרא 'תמחוי'". הרי שלא גובין יין בתמחוי, אלא "פת ומיני מאכל, או פירות או מעות". אמנם היד רמה [ב"ב ח:] כתב: "איזה הוא תמחוי, ואיזה הוא קופה; תמחוי, שכל אחד ואחד נותן בו מתבשילו בכל יום, והוא מתחלק לעניי עולם. ומסתברא דכי היכי דגאבו מתבשיליהם, הכי נמי גאבו פיתא וחמרא, וכולהו מיקרו תמחוי. אבל קופה לא גאבו בה אלא זוזי". הרי שכתב שלתמחוי גובים יין. ויל"ע בזה.

<> כי הגבאים לא גובים יין, והם נותנים לעני ממה שגבו, ואם לא גבו יין, מהיכן יתנו לענים יין לד' כוסות.

<> הנה בגמרא [פסחים קיב.] איתא "ואפילו מן התמחוי וכו'. פשיטא, לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא, דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא מודה". ובדבר שמואל [פסחים צט:] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "וקשה, דאיך יפרנס קושית הגמרא 'פשיטא', כיון דזה גופא אשמעינן מתניתין דגובין יין לתמחוי, וצריך עיון". @**ועוד יש להקשות**^ קושיא אחרת על המהר"ל, שאם המשנה איירי בגבאים, ולא בעניים [וכשיטת רבינו יחיאל המובאת בתוספות במרדכי ר"פ ערבי פסחים], תיקשי לך קושית הרב רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל בספר הזכרון להגר"ב סורוצקין זצ"ל [עמוד רטו], וז"ל: "מה משני הגמרא 'לא נצרכה אלא לרבי עקיבא', והרי דינא דר"ע שייך רק ביחס לעני עצמו, ולא ביחס לגבאים, דעליהם ודאי להדר ולהשתדל לתת לכל עני ועני כפי הצורך לסעודתו לשבת ויו"ט עם בשר דגים ומעדנים, ורק העני ממידת החסידות שימנע עצמו מלהצטרך לבריות, ויעשה שבתו חול". ואכן כן הקשה על רבינו יחיאל בספר פתח עינים לחיד"א [פסחים צט:], ובספר נר דוד [פסחים קיב.]. וז"ל הנר דוד: "לפירוש... דקאי אגבאי דצריך לתת לו, לא אתי שפיר האי דקאמר 'לא נצרכה אלא אפילו לרבי עקביא'. ושמא יש לומר דהכי קאמר; מהו דתימא כיון דהעני מיפטר לרבי עקיבא אם שבתו חול, אם כן הוה אמינא דאנן נמי לא צריך למיהב ליה, קא משמע לן, וקל להבין". וכך נענה גם לפי המהר"ל.

גבורות ה', פרק מח עמוד PAGE סו

PAGE קצט

PAGE סו GH51