



# תוספתו מרובה על העיקר

מסכת פסחים - פרק עשירי

פרק ערבי פסחים

דף צט עמוד ב - דף קכא עמוד ב

הדגמת דרך לימוד התוספות

"ה"א"ך", וביאור העומק

משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית  
תמוז תשפ"ו, פתח תקוה





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ אפ <ספריה> ספרים להורדה <ספרי הרב שגיב הלוי עמית> תוספתו מרובה על העיקר

#### סדר נזיקין

**מסכת בבא קמא:** פרק א-ארבע אבות; פרק ב-כיצד הרגל, פרק ו-הכונס; פרק ז-מרובה 1, 2; פרק ט-הגזול עצים 1, 2; פרק י-הגזול ומאכיל.

**מסכת בבא מציעא:** פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק י-הבית והעליה.

**מסכת בבא בתרא:** פרק חזקת

הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין.

**מסכת מכות:** פרק א, פרק ב, פרק ג.

#### סדר נשים

**מסכת כתובות:** פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.

**מסכת גיטין:** פרק א1,2; פרק השולח 1.

**מסכת קידושין:** פרק א1,3-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

#### סדר זרעים

**מסכת ברכות:** פרקים א-ב; ג-ד-ה; ז-ח-ט.

#### סדר מועד

**מסכת שבת:** פרק יב-הבונה.

**מסכת פסחים:** פרק א1. פרק י-ערבי פסחים.

**מסכת תענית:**

**מסכת מגילה:**

**מסכת מועד קטן:** פרק א-משקין בית

השלחין, פרק ב-מי שהפך, פרק ג-ואלו מגלחין.

**מסכת סוכה:** פרק ד-לולב וערבה, ה-החליל.

## תוספתו מרובה על העיקר מסכת פסחים - פרק י - ערבי פסחים

### דף צט עמוד ב - דף קכא עמוד ב

הקדמה

שק תשובות מול דרך למידה



### שק תשובות מול דרך למידה

הגעת בעצמך לשאול את השאלה המתבקשת. ואכן בעל התניא עצמו בצעירותו שאל מעצמו את שאלות התוס', ואף מעצמו תירצן.

#### הראייה של האיך היא בעצם הבסיס לקבל דרך למידה, ולא תשובות

מעניין, כי המעיין בדיוק מילות המפתח של התוספות, ולראות לא מה כתבו התוס' אלא איך. נחשף בכל תוספות מחדש לעוד כלי נפלא בדרך הלמידה. שהוא בעצמו יוכל להשתמש בו בצורה עצמאית. ככל שהינך מתבונן בדרך, הינך עומד משתומם, כמה כלים וצורות חשיבה אנו מקבלים על לימוד הגמרא.

ונמצא, כי התוספות מעניקים לנו לא רק סל תירוצים לקשיים שהועלו, אלא ממש סללו בפנינו דוגמא

לראות כיצד ראוי ללמוד. אם יש פרשן אשר סלל והקנה את דרך הלמידה בכל כך הרבה נושאים, הרי זה התוספות. כל פעם מחדש הנני עומד נדהם לראות עוד הדגשה לא רק מצד התוכן, אלא מכיוון האיך ללמוד.

#### הכותרת ההיתולית באה להדגיש עד כמה אנו טועים בדרך הלימוד

עולה השאלה, מאחר ורבים כן רואים שהתוספות עונים על ריבוי שאלות. מדוע הם לומדים כך ומדוע

אנחנו לא בוחרים בדרך זו. אלא בדיוק כמו שהתניא מדגים שהוא מלמד בדרך ארוכה וקצרה. אנשים

מחפשים את קיצור הדרך, מה כעת אני צריך לקבל סיוע לקושי. וזו היא דרך קצרה, אבל בסופו של דבר היא הארוכה. הדרך שנראית כארוכה, והיא לימוד דרך הלימוד וקניית דרך למידה, אמנם היא ממש ארוכה ומתישה. אך בסופו של דבר היא באמת הדרך הקצרה, והאמיתית. דברים הללו הינם יסודיים ביותר לכל מי שלומד תוספות. ומונע ממנו לימוד שטחי, ולפחות הוא חייב להבין מה נדרש ממנו כלומר.

#### רגילים אנחנו לבוא עם שאלה ולבקש תשובה, אך דווקא לכך אין תועלת

הקדמה זו על התוס' נולדה מביטוי ייחודי, אשר בעל התניא מציין בהקדמת המלקט לספר התניא.

לכאורה, ממבט ראשון זו הקדמה שהיא ממש נגד ההגיון. כאשר בעל התניא מסביר למה לא ניתן להבין מספרים בכלל, ואפילו ספרי יראה, וכל שכן ספר העוסק בעניינים הקשורים לנפש, מאחר וכל אחד מהקוראים שונה מן הקצה אל הקצה מחבירו, ויכולת הבנתו. אפילו שבעל התניא מספר כי הוא יודע במי מדובר, ויש בו את כל התשובות לכל השאלות, הרי ברור שלא כך נראה הספר.

אלא שכאן מחדש בעל התניא כי ילכו לזקנים והם יבוננוהו. ובשתי מילים אלו מתהפכת ההקדמה מלא מובנת לחלוטין, למציאת פתרון ברור, כלומר, עם היות וגם הם בכלל לא יסבירו לו תשובות על הקושי שיש לו, אלא בעצם יתנו לו את הכלים כיצד ראוי הוא להתבונן. ונמצא כי לכתחילה, מטרתם היא לא להעניק תשובות, אלא שהם פועלים על האדם, ומעניקים לו את יכולות השגת הדברים.

#### דרך למידה, בבחינת והם יבוננוהו - זה מה שהתלמיד צריך להוציא בגמרא כל תוספות

גם מי שמסתכל על התוספות, כסל של קושיות ותשובות, טועה הוא בגדול בכל לימוד התוספות. התוס' בעצם פועלים על הלומד לבונן אותו. ללמד אותו כיצד ראוי ללמוד. שאלת ה"ואם תאמר", אינה סתם עוד שאלה מתוך סל שאלות, אלא שבעצם הלומד נדרש להבין, כיצד הוא בעצמו לא שאל שאלה זו. אם נדרש ללמד תוספות כראוי, הרי מורה טוב יכול ללמד את הגמרות מהם מביאים התוס' או קושי או סיוע, ולהראות כיצד יוצרים חילוק, וכיצד מנתחים גם כאן את הסוגיה בכל שלב ובכל כלי. כלומר, מטרת התוס' לדעתי, היא לפעול עלינו והם יבוננוהו. הם לא רק עונים על קשיים, אלא מלמדים אותנו להיחשף לקשיים, ולראות כיצד ראוי ללמוד. ואכן הפירוש האמיתי למילות המפתח "ואם תאמר", משמען שאם

## תוספתו מרובה על העיקר - מסכת פסחים - פרק י - פרק ערבי פסחים

[דף צט עמוד ב]

**דלא אסור בירושלמי,  
אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו,  
ואוכלה קודם זמנה,  
אבל מצה עשירה - שריא,  
וכן היה נוהג ר"ת.**

### ערב פסחים -

**אי גרסינן ערבי - נחא,  
ואי גרסינן ערב,  
ה"ק,**

ערב ששוחטין בו הרבה פסחים,  
א"נ ערב פסח ראשון ושני.

### המשנה מבארת מה מתרחש בליל הסדר

"ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך."  
והגמרא שואלת בסגנון "מאי איריא ערבי פסחים? אפילו ערבי  
שבתות וימים טובים נמי?" חל אותו הדין, ומתריצים, מכיוון  
שכאן יש חיוב המצה - יש הבדל. ועוד עונה הגמרא "אבל  
בערב הפסח, אפילו סמוך למנחה - נמי אסור."

### התוס' נעמדים על הסגנון הלשוני

בסגנון הלשוני יש קושי, כי ערב הוא לשון יחיד, ופסחים  
- הוא לשון רבים. וכפי שראינו בגמרא, יש עוד שתי  
התייחסויות לשוניות שונות. ומאחר ונאמר פסחים, הרי מובן  
שגם המילה ערב נאמרה בלשון רבים. אלא מאחר והגירסא  
שלנו הינה ערב, והיא גם גירסא אפשרית, מדייקים התוס',  
כיצד מערב יחיד יש ריבוי פסחים. ועונים בשני אופנים, הערב  
הוא יחיד, אלא שמאחר וכלל ישראל שוחטים פסחים - יש  
לנו ריבוי קורבנות פסח. או שהכפל הוא על שיש שני פסחים  
ראשון ושני.

### לא יאכל אדם -

פירוש,

**אפילו התפלל ומשום מצה,**

**כדאמרינן בגמרא,**

**דבלא התפלל תפלת מנחה,**

**אפילו בשאר ימות השנה - אסור,**

כדתנן בפ"ק דשבת (ט:).

וא"ת,

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 (ק:),

**אבל מטבל הוא במיני תרגימא.**

וי"ל,

דאירי במצה עשירה,

**איסור אכילה בערב הפסח סמוך למנחה ועד שתחשך**  
הגמרא משווה שיש איסור לא רק בערבי פסחים לא לאכול  
סמוך למנחה, אלא גם בערבי שבתות, ומביאה בברייתא את  
דעת רבי יהודה "כדי שיכנס לשבת כשהוא תאווה, דברי רבי  
יהודה."

מדגישים התוס', כי מצד האכילה לפני תפילת המנחה, אין  
זה קשור לשבתות או לפסח, שהרי גם לגבי יום חול קיים  
איסור אכילה לפני תפילת המנחה. כנאמר במסכת שבת  
"דאמר רבי יהושע בן לוי: כיון שהגיע זמן תפלת המנחה -  
אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה!  
וביארנו לפי סוג המנחה וסוג הסעודה. כי אין לו לאכול עד  
שיתפלל מנחה. ומכאן מבארים התוס' שכאן זה לא נושא  
הדיון, אלא הנקודה היא בעיית אכילת מצה. ובמילים אחרות  
כאן מדובר שכבר התפלל מנחה.

**מקשים התוס' שאלה של ממה נפשך, בה כמה צדדים  
ההגיוניים קשה על כולם, ומקשים מהירושלמי שברור  
לנו שאסור לו לאכול מצה בערב הפסח**

נביא את תוס' הרא"ש שמוסיף גורם נוסף, ולכן מעלה את  
דרגת השאלה לתימה. תימה, מאי מצי למיכל? (הצעה  
הראשונה) חמץ - (ודוחים) אפילו משש שעות ולמעלה אסור.  
(הצעה שנייה) מצה - (וגם כאן דוחים) - נמי לא מצי למיכל,  
כדאמרינן בירושלמי, האוכל מצה בערב הפסח כאלו בא על  
ארוסתו בבית חמיו. (הצעה שלישית) ואי במיני תרגמה  
(ודוחים) הא אמרינן לקמן דשרי.

וי"ל דמיירי במצה עשירה, דהא דאמרי' דאסור לאכול מצה  
בערב הפסח (מה שמובא איסור בירושלמי, יש לצמצם ולומר)  
היינו במצה הראויה לצאת בה ידי חובתו בלילה, וכן היה  
ר"ת נוהג בערב הפסח שחל להיות בשבת, שהיה עושה סעודה  
ג' במצה עשירה.

### סמוך למנחה לא יאכל -

ואם תאמר,

והא אמר בכל שעה (לעיל מ.),

בציקות של נכרים - ממלא אדם כריסו מהם,

**ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה,**

**והכא - אסור לאכול אפילו מבעוד יום.**

וי"ל,

**דבאותה הסעודה,**

**אדם נזהר, ואינו אוכל כל שובעו,**

**הנהגת רבא בשתיית היין להגביר התיאבון, וההפסק כאן**

הגמרא בהמשך (קז, ב) מספרת, כיצד רבא הוזה שתי חמרא כל מעלי יומא ופסחא, כי היכי דניגריריה לליביה. ומייתי ראייה דחמרא גריר, מדתנן בין הכוסות הללו, אם רצה לשתות - ישתה, אלמא מגרר גריר. דאי לא גריר - אתי למיכל מצה אכילה גסה, והיכי מייתי ראייה, דילמא באותה סעודה שאני? וי"ל כיון דאיכא אגדתא והלילא שמפסיק בנתיים - כסעודה אחרת דמיא. וכן מתרצים התוס', שמין קשה לו להיזהר. ובתוס' הרא"ש לא הביא תירוץ זה, מאחר ויש לו היתר לשתות יין, הרי לא יצטרך לחשוש שישתה כדי שובעו. וכל הדיון הוא רק בהנהגת טבע האדם, ולא זהירותו, שלאחר הפסקת סעודה כבר נגמר לו התיאבון.

**עד שתחשך -**

מקשינן,

**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,

הפסח ומצה ומרור - מצותן משתחשך,

וטעמא משום דכתיב (שמות יב),

**ואכלו את הבשר בלילה הזה,**ומצה ומרור - **איתקשו לפסח,**

אבל סעודת שבת וימים טובים,

**מצי אכיל להו מבעוד יום,**

כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:),

מתפלל אדם של שבת בערב שבת,

**ואומר קידוש היום מבעוד יום.**

ואומר מורי ה"ר יחיאל,

דכי פריך בגמרא מאי איריא ערבי פסחים כו',

**לא מצי לשנויי דנקט ערבי פסחים,****משום דבעי למיתני עד שתחשך,****דכבר אשמעינן באיזהו מקומן (זבחים נו:),**

דקתני הפסח - אינו נאכל אלא בלילה,

**והכא - אגב אורחיה תנייה בקוצר.**

ורבינו יהודה תירץ,

אפילו אי בעינן,

גבי שבתות וימים טובים עד שתחשך,

הכא איצטריך למיתני,

**דאתא לאשמועינן,****דאע"ג דשחיטת פסחים מבעוד יום,****אינו נאכל מבעוד יום כשאר קדשים,****כדי שיאכל מצה לתיאבון,****אבל מבעוד יום - אין אדם נזהר,**

ואוכל כל שובעו,

**וסבר שעד הלילה יתאוה,****ואדרבה יהיה שבע יותר,****כי יתברך המאכל במעיו.**

והא דדייק רבא לקמן (קז:),

דחמרא גריר,

דאי אמרת מיסעד סעיד בין הכוסות הללו,

אמאי ישתה,

**אף על גב דבאותה סעודה נזהר מלאכול שובעו,****בשתיה - אי אפשר להזהר.**

א"נ,

**מבין ראשון לשני, דאיכא אגדתא והלל - דייק,**

דדמי לסעודה אחרת.

**הגמרא מקשה על אכילה המביאה לידי חוסר תיאבון****ואי אכילת מצה, שבמקום אחר התייר**

התוס' מביאים סתירה לכאורה. באשר הגמרא בפרק כל שעה מבארת, כי ניתן לאכול בצקות של נוכרים בסעודת החג, ואין חשש שלא יאכל מצה לתיאבון, בעוד שכאן מנעו ממנו לאכול עוד מבעוד יום.

ונביא את הגמרא מפרק כל שעה. דאמר רב הונא: בצקות של נכרים [שנילושו על ידי נכרים, ואפאן הישראל], אדם ממלא כריסן מהן בליל פסח! ולא חיישינן בהם שמא החמיצו. לפי שאפשר להכיר על פי סימנים, שלא באו לידי חימוץ. שאם לא הכסיפו, ואין בהם קרני חגבים, בידוע שלא החמיצו. ובלבד שיאכל כזית מצה שנשתמרה לשם מצוה באחרונה! שאף על פי שאין בבציקות הנכרים משום חשש חמץ, אין יוצאין בהם ידי חובת מצה. שהרי לא נעשו לשם מצוה. ואותו כזית מצה השמורה לשמה, יאכל באחרונה. לפי שעיקר חובת אכילת המצה היא עם קרבן הפסח. כדכתיב "על מצות ומרורים יאכלהו". והפסח נאכל על השובע. כדתנן: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן! שצריך לאוכלו בסוף הסעודה, ואין לאכול אחריו שום דבר.

**התוס' מתרצים, כי האיסור הוא רק מבעוד יום, אבל****בלילה מותר**

דוקא דעוד יום אסור לאכול אבל בלילה כבר עצמו מותר כדאמרין לעיל (מ. א) בציקות של נכרי ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. והטעם הוא שבאותה סעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון אבל מבעוד יום - אינו נזהר, ואוכל כל שובעו, שסבור שעד הלילה יתאוה, ואדרבה, יהיה שבע יותר כי יתברך המאכל במעיו. וכעין זה כתב בתוס' הרשב"א דכשילק אדם סעודתו והוא שבע - אינו יכול לחזור ולישב לאכול, והולכת תאותו. אבל כל זמן שהם עוסקין באותה סעודה - אינו הולך תאותו כל כך, ואוכל עדיין מצה לתיאבון.

ובתוס' הרא"ש ביאר "אפילו עני שבישראל, שאינו רגיל בהיסיבה כל השנה, וגם נמי עשיר, שהוא מיסב על גבי כרים וכסתות - הוי דרך חירות, אבל עני דאינו מיסב, אלא על גבי ספסל, דסלקא דעתך אמינא - לא הוי דרך חירות, ולא צריך היסבה, קא משמע לן. (שבכל מקרה החיוב לא בטל ממנו, אף שאינו רגיל בהסבה כל השנה)."

ותירוצ' נוסף מחדשים התוס', כי החידוש אינו על ההסבה אלא על הזמן. ואף שעני זה הוא רעב ביותר, ולא אכל כמה ימים, ליל הסדר חייב להתחיל דווקא לאחר שתחשך.

### לא יפחתו לו -

פירש רשב"ם,

גבאי צדקה,

וגרס לא יפחתו.

וכן נראה,

מדלא קתני, לא יפחות ל' יחיד,

ולכא למימר, דיפחתו - אד' כוסות קאי,

דאם כן הוה ליה למיתני,

ארבע כוסות בלא מ"ם,

והא דקאמר מן התמחוי,

לא ימנע מלקבל כדי לקיים ארבע כוסות.

וארבע כוסות - פירש רשב"ם,

כנגד ארבעה לשוני גאולה, וכן יש בירושלמי.

### המשנה שדנה על נתינת הארבע כוסות - דנה בגבאים

ביאר הב"ח, כי המשנה מחולקת לשניים, ולכן אין לצרף את החלק השני העומד בפני עצמו בואו החיבור. "השתא, דרישא - קאי על עצמו, שלא יאכל עד שתחשך ועד שיסב. והסיפא - קאי אגבאי צדקה - לא גרסינן ולא יפחתו, אלא לא בלא וי"ו."

ואכן התוס' שאמרו שהלשון אינה לא יפחות, שאז זה היה ממשיך עליו. ולכן קושר עד הסוף שהארבע כוסות מחוייבות אף שזה בא מן התמחוי, כלומר דרך גבאי הצדקה.

וכך פירש הרשב"ם. "גבאי צדקה המפרנסין את העניים כדתנן (פאה פ"ח מ"ז) אין פוחתין לעני העובר ממקום כו' אלמא לישנא דלא יפחתו - אגבאי צדקה קאי והוא הדין נמי, אם לא יתנו לו, שצריך שיחזר בכל כחו אחריו, אלא אורחא דמילתא נקט, שרגילין ליתן לו ארבע כוסות וסדרן מפורש לפנינו."

### הטעם לכמות של ארבע כוסות הוא רמזו בלשונות

#### הגאולה בפסוקים

מבאר הרשב"ם "ומצינו בב"ר (פ' פח) רב הונא בשם רבי אבא אמר כנגד ארבע לשוני גאולה האמורין בגלות מצרים והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי בפרשת וארא. מוסיפים התוס' שטעם זה הובא בירושלמי, ולא סתם כי אם כטעם ראשון. "מניין לארבעה כוסות רמז מהתורה מניין? רבי יוחנן אמר בשם ר' ר' בנניה כנגד ארבע גאולות (שמות ו) לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם וגומר והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי."

**וכן יש בירושלמי בריש פירקין,**  
תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה,  
**לא יטעום כלום עד שתחשך.**

### הטעם מה שינוי בערבי פסחים, ומה בא להשמיענו עד שתחשך

המשנה ממקדת את הדין רק בערב הפסח - "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך." ומקשים התוס' בכפליים, ראשית, והרי פשוט הדבר. ועוד דבברייתא שהובאה בגמרא לגבי שבת ויו"ט לא תני "עד שתחשך". ותירצו, משמו של הר"י מקורביל, שיש הבדל בין מצה לסעודת שבת ויו"ט, דבשבת ויו"ט - יכול לקדש ולאכול מבעוד יום, כל שקיבל עליו תוספת שבת ויו"ט, כמובא בברכות "דאמר רב נחמן אמר שמואל: מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. והלכתא כוותיה." אבל מצה - אי אפשר לאכול אלא בלילה משום דאיתקש מצה לפסח, דכתיב ביה "ואכלו את הבשר בלילה הזה".

התוס' מבארים, כי גם דין זה של חובת האכילה דווקא לאחר שתחשך ידוע. ומובא במשנה בזבחים "הפסח אינו נאכל אלא בלילה", וכאן רק הביאוהו אגב אורחא ובקיצור. וכן בא לחדש לנו, שעם היות ומעשה השחיטה הוא ביום, הרי בניגוד לשאר קדשים, אינו נאכל מבעוד יום, אלא אינו טועם כלום.

האחרונים ביארו החילוק, דתוספת שבת ויו"ט - אינה מהפכת את היום ללילה, אלא ממשיכה את קדושת השבת ויו"ט ליום שלפניו, ולכן דוקא בקידוש, שאינו תלוי דוקא בלילה אלא ביום השבת בכלל, שהרי הדין הוא שמי לא קידש בלילה - הולך ומקדש עד מוצאי שבת, הלכך יכול לקדש גם בתוספת שבת, אף שהוא עדיין יום, מה שאין כן פסח ומצה, שמצותם רק בלילה. וכן שעדיין לא נקרא חמישה עשר.

### ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב -

דסלקא דעתך,

דהסיבת עני - לא חשיבא הסיבה,

דאין לו על מה להסב, ואין זה דרך חירות.

ויש מפרשים,

דאדלעיל קאי עד שתחשך,

ואפילו עני שבישראל,

פירוש,

אפילו עני שלא אכל כמה ימים,

לא יאכל עד שתחשך.

### מה החידוש לגבי העני?

אומרת המשנה, כי הזמן לאכילה בערבי פסחים הינה עד שתחשך. "ערב פסחים סמוך למנחה - לא יאכל אדם עד שתחשך." אלא שאז מוסיפה המשנה חידוש, ולכן נזקקת לומר "אפילו". "אפילו עני שבישראל - לא יאכל עד שיסב." ומבארים התוס', כי מאחר ולעני אין על מה להסב, הרי כאילו לא הסב, ולכן היה מקום לא להתייחס אליו כמו כולם. כי אם אינו מסב, הרי העיקר חסר מן הספר, שבליילה זה נדרשים אנו להסב דרך חירות.



**יש לראות מהלך שונה בתוס' הרא"ש**

"לא יפחתו לו - פי' רשב"ם, אפי' עני המתפרנס מן התמחוי - לא יפחתו לו גבאי צדקה. ולא נהירא לה"ר יחיאל מפריש, דמילתא דפשיטא היא דאפי' הוא עני שבעניים - חייב במצות כמו עשיר.

ועוד, דלישנא דגמ' לא משמע כפירושו, דפריך בגמ' פשיטא, לא נצרכה אלא לר"ע, דאמ' עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ולא שייך לפרושי האי מילתא אי לא יפחתו לו אגבאי צדקה קאי, שהרי כבר נצרך לבריות.

ופי' ה"ר יחיאל, דהאי לא יפחתו לו אעני קאי, וה"ק לא יפחתו לו מד' כוסות, אפי' אין לו אלא מזון שתי סעודות - ימכרם ויקח מהם ד' כוסות. ואע"פ שיצטרך אח"כ ליקח מן התמחוי, והשתא ניחא דאמ' בגמרא, לא נצרכה אלא לר"ע, דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. והכא נמי ס"ד שלא יקנה ד' כוסות, כדי שלא יצטרך לבריות - קמ"ל."

**לא יפחתו לו מארבע כוסות -**

**מתוך הלשון משמע קצת,**

**שאין נותנין לבניו ולבני ביתו,**

**כי אם לעצמו, והוא מוציא את כולם בשלו,**

**וסברא הוא,**

**דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה,**

**שאחד מוציא את כולם.**

ומיהו,

גם בקידוש **שנא היה לכל אחד כוס,**

כדמשמע לקמן (דף קו.),

גבי חזיה להווא סבא **דגחין ושתי.**

**אבל** בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:),

גבי זמן,

**משמע קצת שלא היה לכל אחד כוס.**

ועוד,

דאמר בגמרא (לקמן דף קח:),

השקה מהן לבניו ולבני ביתו - יצא,

והוא דשתה רובא דכסא,

**משמע דהם יצאו בשמיעה,**

**דהא בעינן רובא דכסא.**

ועוד,

**דמשמע דלכתחלה - אין רגילות להשקותם,**

**מיהו יש לדחות,**

בשיש להם **כוס לעצמם,**

אי נמי,

**בבניו ובני ביתו קטנים מיירי,**

**שלא הגיעו לחינוך,** ואין אשתו בכלל.

ומיהו בגמרא משמע,

שצריך כל אחד ארבע כוסות,

דקתני (שם) **הכל חייבין בארבע כוסות,**

**אחד נשים ואחד תינוקות,**

אמר רבי יהודה - מה תועלת לתינוקות ביין?

**משמע דלתנא קמא, צריך כוס אף לתינוקות.**

ויש לדחות,

**דחייבין לשמוע ברכת ארבע כוסות קאמר,**

**ומשום חינוך.**

ונראה להחמיר,

ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד,

והמחמיר צריך לזוהר שלא יהא כוסם פגום,

דאמר בגמרא (לקמן קה:) טעמו פגמו.

**המשנה מציינת כי גם לעני בישראל לא פוחתים**

**מארבע כוסות יין בליל הסדר**

מדייקים התוס' מלשון המשנה "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין", שנותנים לו בלבד, ויש הגיון בדבר, שהרי גם בשאר הקידושים תמיד יש כוס אחד למקדש ובו הוא מוציא את כולם.

אלא שהם מקשים מהמשך הגמרא בה מבואר כיצד רב אשי הגיע לעיר מחוזא, ואמרו לו לקדש בשבת בבוקר, ונתנו לו כוס לקדש עליה קידושא רבה, ומאחר ולא ידע מה כוונתם, פתח ואצר רק בורא פרי הגפן, והאריך בה להתבונן, ומיד ראה כי אותו סבא שהתכוּפף מיד לאחר הברכה ושתה, והבין כי קידושא רבה משמעותו רק ברכת בורא פרי הגפן, שהוא ראש לכל הקידושים. אלא שהתוס' מוכיחים מכאן שגם לאחרים היה כוס, ולכן היה יכול לשתות מהכוס שהיתה לפני אותו זקן. וזה בניגוד למה שסברו שרק האחד מוציא את כולם.

בעירובין היתה שאלה כיצד לנהוג באמירת ברכת זמן שהחינו בערב ראש השנה, ורב ייבא הגיע לראות כיצד נוהג רב חסדא, אייתו ליה - לרב חסדא - כסא דחמרא [כוס של יין]. קדיש, ואמר זמן! ומאחר והביאו רק לרב חסדא כוס, משמע כי הקידוש נאמר על ידי יחיד המוציא את הרבים. ורק מאחר וזה חובה, יבין מהנהגתו לגבי אמירת זמן, אבל הלימוד הוא מהכוס שהובאה רק לו.

**התוס' מקשים מכך שנתן לשאר רק פחות מרוב כוס,**

**שיצאו בשמיעה**

התוס' מדייקים מהמשך הגמרא השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא - אמר רב נחמן: והוא דאשתי הוא בעצמו רובא דכסא. ומשמע מכאן שהם יצאו בחיוב של שמיעת הקידוש, אלא אינן נדרשים שיהיה שיעור כוס לכל אחד ואחד.

אלא שעל כך דנים התוס', שמאחר וזה נאמר בלשון של דיעבד, סימן שמלכתחילה היו נוהגים אחרת. שלא היתה רגילות להשקותם, ואת זה הם פותחים לשני כיוונים, או שבאמת יש מלכתחילה כוס לכל אחד ואחד, או שמדובר בקטנים, שאינם מחוייבים. אלא שמעירים שלא ניתן לתרץ באופן השני, שהרי הגמרא אומרת מופרשות כי גם תינוק נדרש ליין.

ומכאן התוס' פותחים בשני אופנים, או שאכן מדובר שבחינוך הדין הוא רק על שמיעה, או שאכן יש להחמיר, ושלכל אחד כולל התינוקות יהיה יין, אלא שעל חומרה זו

התוס' מביאים דוגמא נוספת של טעות אפשרית, וכאן האיסור של אי עשיית המלאכה, לאחר חצות, שוב אינה רק בגלל הקרבן, אלא גם לשאר זמנים. ולכן חייבים לבאר שלא כך הם הדברים.

### מן המנחה ולמעלה -

**השתא סלקא דעתא דלאו דוקא, אלא הוא הדין סמוך למנחה.**

#### הגמרא מבררת בדיוק על השעה שיש בה איסור

המשנה שדנה על ערבי פסחים, מביאה את האיסור לאכול סמוך למנחה. על כך הקשתה הגמרא שדין התיאבון אינו קשור רק לפסח, אלא גם בערבי שבתות וימים טובים, קיים דין חיובי להיכנס שיהיה לו תיאבון. וכאן הלשון הוא מן המנחה ולמעלה.

ומעירים התוס', שבשלב זה עוד לפני דברי רב פפא, הזמן של מן המנחה ולמעלה לא היה מדויק, אלא גם סמוך למנחה. כי רק כאן מחדש רב פפא "אפילו תימא רבי יהודה, התם - בערבי שבתות וימים טובים - מן המנחה ולמעלה הוא דאסיר, סמוך למנחה - שרי. אבל בערב הפסח, אפילו סמוך למנחה - נמי אסור."

[דף ק עמוד א]

### דילמא משבשתא היא -

וברייתא קמייתא, **דקתני מן המנחה ולמעלה - היא עיקר, משום דלדידיה - אתיא מתניתין ככולי עלמא.**

#### מאחר ונשנו פעמיים ברייתות יש לראות מה הברייתא הנכונה

הברייתא הראשונה דתניא: לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאווה, שמתאוה לאכול ויהיו חביבין עליו הקידוש וסעודת שבת, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך. ועל כך תירץ רב פפא, וכלל בדבריו בין לרבי יוסי ובין לרבי יהודה. אלא שהקשו עליו מברייתא שניה. והתניא: לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאווה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך.

הרי שלרבי יהודה אפילו בערבי שבתות וימים טובים נמי אסור סמוך למנחה. וקשיא לרב פפא.

אלא שעל הברייתא השניה הקשה מר זוטרא, ואולי היא משובשת, והברייתא הראשונה היא הנכונה.

#### מבארים התוס' את עוצמת קושיית מר זוטרא

מאחר ומדובר בשתייהם על ברייתות, הברייתא הראשונה - עדיפה, כי היא לשיטת כולם. ובנוסף תוס' הרא"ש גם הוא מצא חיזוק לדברי מר זוטרא, אלא מדיוק בלשון המשנה. "דילמא משבשתא היא - דהך ברייתא דלעיל עיקר, משום דמתניתין מוכחא כוותיה, מדנקט ערבי פסחים לא יאכל סמוך

מעירים התוס', שאם מחמירים, הרי חייבים לתת לכל אחד כוס גם עם שיעור, וגם שלא יהיה פגום. שנאמר בהמשך בגמרא "שמע מינה: המברך - צריך שיטעום, ושמע מינה: טעמו - פגמו."

### מאי איריא ערבי פסחים -

ואם תאמר,

**אמאי לא משני, דתנא - בפסח קאי? כדמשני בפרק כל שעה (לעיל לז.), גבי פת עבה.**

ויש לומר,

משום דבפסח קאי,

**אין לו להניח ערבי שבתות, דתדירי בכל שבוע.**

אי נמי,

**הכא דאיכא למיטעי,**

ולמימר **דדוקא נקט ערב פסח,**

**משום חיובא דמצה,**

לא הוה ליה למיתני ערב פסח,

וכן בריש מקום שנהגו (לעיל נ:),

**איכא למיטעי,**

**דדוקא בערב הפסח - אסור לעשות מלאכה, משום קרבן.**

#### הגמרא שאלה על המשנה, מדוע בחרו לציין ולמעט דווקא ערבי פסחים

המשנה מציינת "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך." הגמרא מקשה על כך, מדוע לא הרחיבו את הדברים, שהרי ברייתא מפורשת נאמרה על כך. "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 תאווה, דברי רבי יהודה."

#### בתוס' הרא"ש ביארו יותר, מה ההבדל בין תירוץ הגמרא בפרק כל שעה

"הא דלא משני תנא בפסח קאי, כדמשני לעיל, בפרק כל שעה, גבי אין אופין פת עבה בפסח. דהתם - דאיירי באפייה דנוהגת רק בימים טובים, ניחא דנקט פסח, משום דקאי בפסח. אבל מידי דנוהג אפילו בערבי שבתות - לא הוה ליה למיתני פסח, משום דקאי בפסח." כלומר, כאשר הבחירה היא מצומצמת בין שאר הימים טובים, יש לייקר את מעלת הפסח שעליו הוא מדבר. אבל כשמשקל הנגד הם כל שאר השבתות, לא היה צריך להתמקד דווקא בפסח, ואפילו כעת הוא דן על כך.

#### התוס' מבארים כי יש חשש למניעת טעות

אם היה משמיט את ערבי שבתות, היה לנו מקום לטעות בדין, ולומר שרק בערבי פסח יש בהו תכונה ייחודית מחשש אכילת המצה לתיאבון. ולכן אפילו שהוא מדבר בפסח, יש מקום לשאלה, כי בכך שמציין דווקא פסח, עלול הוא להביא את הלומד לטעות בשאר שבתות.



באופן שהתחיל לאכול בזמן שהיה מותר [בין בערב שבת וי"ט בין בערב פסח], ונמשכה סעודתו עד הערב, האם צריך אז להפסיק.

### התוס' מעירים כי לא ניתן לומר שיש כאן הוכחה מברייטא

הברייטא דנה רק על שבת, וממנה רצו לחלץ את הדין לגבי ערבי פסחים. ולכן התוס' מגיחים, כי ראוי שהיה נכתב וכדתניא. כי ההוכחה היא שמאחר ועל ערבי שבתות ברור לנו שחלקו, ידוע לנו, ולא מהברייטא, שמחלוקתם היתה בעניין הפסקה אף לגבי ערבי פסחים.

### שיטת רבינו יחיאל שניתן ללמוד ישירות מברייטא זו גם לגבי פסח

התרצן אמר ד'תניא', כי לדעתו המעשה שעליו מסופר בהמשך הברייטא, אמנם עוסק בליל שבת, אבל הרישא שבה אומר רבי יוסי 'לא מפסיקין' עוסקת בליל פסח. התרצן דייק מזה שרבי יוסי לא אמר 'מתחילין ואין מפסיקין', אלא 'אין מפסיקין' בלבד, היינו אפילו ביום שאין מתחילים, אם התחיל בהיתר, אין מפסיקים, ומצב זה קיים רק בערב פסח, כי לפי רבי יוסי מותר בערב שבת להתחיל לכתחילה.

הוכחה נוספת מביאים התוס' מברייטא בהמשך, שנאמר בה מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי, ומאחר ונאמר בה באופן כללי, הרי לא ניתן לצמצם שהיא רק על שבת. לכאורה, תמוה, אם כן הוזה ליה לאתויי ההיא ברייתא. ויתכן לומר, דלא רצה גמ' לאתויי ההיא ברייתא, משום שיש בה אריכות דברים (מה סדר הכוסות) ולפי ידיעין דפליגי גם בערב פסח מההיא ברייתא, גרס דתניא, אף דברייטא זו לא פליגי בערב פסח.

### מפסיקין לשבתות -

פירוש,  
בעקירת שולחן,  
כדמוכח בסמוך,  
והיינו שמברך ברכת המזון,  
כדתניא לקמן (שם:),  
ראשון - אומר עליו ברכת המזון,  
והיו רגילין לסלק השולחן לפני ברכת המזון,  
כדאמר בפרק [כיצד מברכין] (ברכות דף מב.),  
**סילק - אסור מלאכול,**  
ולכך קאמר בסמוך,  
דבעי לר' יהודה עקירת שולחן.

ולספרים דגרסי לקמן,  
ראשון - אומר עליו קידוש היום,  
ושני - ברכת המזון,  
**היו עוקרין את השולחן לפני קידוש כדי להפסיק,**  
אלא שהקידוש עושה קודם,  
לפי שאסור לשתות,  
כוס של ברכת המזון בלא קידוש,  
**דע"כ עקירת שולחן,**

למנחה, מכלל דבערבי שבתות וימים טובים - שרי סמוך למנחה."

### ה"ג והאמר ר' ירמיה א"ר יוחנן ואיתימא רבי אבהו א"ר יוסי בר ר' חנינא -

**ולא גרס רבי יוחנן א"ר אבהו,**  
**דרבי אבהו - תלמידיה דר' יוחנן הוה.**

### יש לדייק כיצד היתה הגירסא

בגמרא שלנו מופיע "והאמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן, ואיתימא אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי בר רבי חנינא." ומתקנים התוס' שלא ניתן לומר, כגירסא המשובשת, שאין בה את המילה ואיתימא, ואז יוצא שרבי יוחנן יאמר משמו של רבי אבהו, מכיוון שרבי אבהו היה תלמידו.

וראיתי מי שהקשה שאם כן יכולנו להפך ולומר שרבי אבהו יאמר משמו של רבי יוחנן. אלא הם מדייקים, שהתוס' מצאו שתי גירסאות אלו, וקיימו אחת מהן, מכח קושיא זו, אבל לא רצו לעשות גירסא מחודשת.

### מכלל דפליגי בהפסקה כדתניא -

**לא גרס דתניא,**  
**דהא בברייטא לא פליגי בהפסקה דפסח,**  
אלא כדתניא גרס,  
ומייתי,  
כי היכי דפליגי בהפסקה דשבת,  
**הכי קים ליה דפליגי נמי בהפסקה דפסח.**

ומורי רבינו יחיאל אמר,  
דגרס דתניא,  
ודייק מדקאמר ר' יוסי אין מפסיקין,  
**והיינו אפילו בערב הפסח,**  
דאין מתחילין דבע"ש,  
שרי רבי יוסי אפילו להתחיל.

עוד נראה,  
דאמר לקמן (קב.),  
בני חבורה שהיו מסובין וקדש כו',  
וקתני פלוגתא דר' יהודה ורבי יוסי,  
והתם - **סתמא קתני וקידש,**  
**בין שבת בין פסח.**

### שני הדינים לגבי היתר האכילה, והחילוק לגבי ערבי פסחים

דין אחד הוא - האם בכלל מותר להתחיל לאכול קודם שתחשך. וכפי שהגמרא לעיל הביאה על כך ברייתא "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." דין שני - הוא הפסקה. וגם כאן יש ברייתא נוספת "דתניא: מפסיקין לשבתות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אין מפסיקין."

**ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת,**  
כדמוכח בתוספתא,  
דקתני במילתיה דרבי יוסי,  
**ומזכיר של שבת בברכת המזון.**

ומיהו קשה לר' יוסי,  
**איך יעשו ד' כוסות?**  
כיון שלא יקדשו אלא אחר ברכת המזון,  
ולא יעשו סעודה אחרת.

וי"ל,  
**דיעשו ד' כוסות,**  
**שלא כסדר, הרגילין לעשות,**  
אלא כוס ברכת המזון תחלה,  
ואחריו כוס של קידוש וירקות,  
ואחריו כוס שלישי למה נשתנה,  
ואחריו מרור ועל כוס רביעי הלל.

**הגמרא הביאה את מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי לעניין**  
**סעודת שבת**

דתניא שהם חולקים גם לענין הפסקה: מפסיקין לשבתות,  
שאם התחיל לאכול בהיתר בערב שבת קודם המנחה והמשיך  
לאכול עד שהחשיך, מפסיק סעודתו, דברי רבי יהודה. רבי  
יוסי אומר: אין מפסיקין, אלא מותר לו להמשיך בסעודתו  
אפילו אחר שהחשיך. ולאחר שיגמור סעודתו יקדש על הכוס.

**התוס' מדייקים שמאחר ולרבי יוסי לא מפסיקים, הרי**  
**ההמשך הוא חלק מסעודת השבת**

התוס' נשענו על הברייתא המובאת בהמשך (קב, א) על  
מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, על מנת להדגיש כי  
לשיטת רבי יוסי, המשך הסעודה היא נהפכת לסעודת שבת.  
"תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום - מביאין  
לו כוס של יין, ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו  
ברכת המזון, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך  
עד שתחשיך."

הקשו התוס', דהא על כרחך אינו צריך לעשות עוד סעודה  
לשם שבת, דא"כ למה לו להמשיך? יפסיק מיד, ויתחיל  
בסעודה השניה. וא"כ קשה, איך יעשו קידוש בלא סעודה?  
והלא אין קידוש אלא במקום סעודה. ותירצו, שכיון שמיד  
אחר הסעודה עושה קידוש, גם זה נחשב לקידוש במקום  
סעודה, וחלק הסעודה שאוכל בשבת - עולה לו לסעודת שבת,  
ולכן יכול לומר רצה בברכת המזון.

אך הקשו כיצד יעשה בליל פסח ארבע כוסות, כיון שאינו  
מקדש אלא אחר ברכת המזון ולא יעשה סעודה אחרת?  
ותירצו, שיעשה ארבע כוסות שלא לפי הסדר הרגיל. אלא  
כוס ראשון יהיה של ברכת המזון והשני של קידוש, ויאכל  
את הירקות של הטיבול הראשון, ואח"כ יאמר הגדה על כוס  
שלישי, ויאכל אחריו מרור, ולבסוף יאמר הלל על כוס רביעי.

**אין מפסיקין -**

**בהתחילו בהיתר איירי,**  
**דבהתחילו באיסור - מודה ר' יוסי דמפסיקין,**

**אינו בין קידוש לברכת המזון,**  
מדקאמר פורס מפה ומקדש,  
ופריסת המפה - היא במקום עקירת שולחן לרבי  
יהודה.

**שיטת רבי יהודה שנדרש להפסיק בשעה שמגיע הזמן**  
**של קידוש היום, בסעודת ערב שבת**

הגמרא בהמשך (קב, א) דנה על כך בהרחבה את שתי  
השיטות. תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין בערב שבת וקדש  
עליהן היום - חייבים להפסיק את סעודת יום החול. ומביאין  
לו כוס של יין, ואומר עליו קדושת היום, שעושה קידוש עתה,  
לאחר שפסקו מלאכול את הסעודה של יום החול. ומיד מביאין  
לו כוס שני ואומר עליו ברכת המזון, היות וחייב להפסיק את  
סעודת החול - כשיטת רבי יהודה לעיל [ק א] שמפסיקין  
לשבתות [ומכל מקום, כיון שהגיע שעת קידוש צריך לקדש  
תחילה], דברי רבי יהודה.

רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשיך [ואף לאחר מכן,  
עד שיגמור סעודתו. ר"ן]. ורבי יוסי לשיטתו שם דאין מפסיקין  
כלל לשבתות. וכשגמרו סעודתו, מביאין לו שתי כוסות. כוס  
ראשון מברך עליו ברכת המזון. והשני אומר עליו קדושת  
היום. שאין עושים מצוות חבילות חבילות.

**התוס' בגירסא הראשונה מפרשים כי מפסיקין לשבתות**  
**משמעו עקירת השולחן**

מאחר ובכוס הראשונה לרבי יהודה הוא ברכת המזון, הרי  
משמעות הסילוק הוא עקירת השולחן המסמל את גמר  
הסעודה, והיכולת לברך ברכת המזון הסוגרת את הסעודה.

**התוס' מבארים את הגירסא שתחילה אומר קידוש**  
**היום, ורק לאחר מכן ברכת המזון**

גם כאן מדייקים התוס', שעקירת השולחן היא על מנת  
לסיים את הסעודה, ולא לפתוח במשהו חדש. כי אז זאת  
היתה פריסת מפה, על מנת להמשיך בקידוש. וכאן הקידוש  
הוא אינו לפתוח בהמשך הסעודה, אלא על מנת שיוכל לבצע  
את הפסקת הסעודה על ידי קידוש, וכל הקידוש הוא רק על  
מנת שיהא רשאי לברך על כוס של ברכת המזון.

**רבי יוסי אומר אין מפסיקין -**

**וגומר כל הסעודה, ומברך ברכת המזון ואח"כ**  
**מקדש,**

כדמוכח בברייתא, דלקמן (דף קב.).  
משמע,

דאין צריך לעשות סעודה לשם שבת,  
**דאי צריך, מה לו להמתין? - יפסיק מיד.**

וא"ת,

ואיך יעשו קידוש בלא סעודה,  
הלא אין קידוש אלא במקום סעודה?

וי"ל,

דחשיב קידוש במקום סעודה,  
**כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש,**

התוס' מדייקים משמו של רבינו יחיאל, וכן מהבה"ג שההלכה כרבי יוסי היא רק באין מפסיקין, אלא שאין להתחיל מלכתחילה לאכול מאוחר.

### שהיו מסובין -

והתחילו בהיתר, שהרי רבי יהודה היה שם, ה"ג בתוספתא, אמר לו א"כ לא נפסיק, וה"פ, א"כ כיון שמחית - לא נפסיק, שמא יראו התלמידים, ויקבעו הלכה לדורות, אבל קודם שמיחה, לא היה ירא שמא יראו התלמידים.

### בתחילה הגמרא מביאה את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, ולאחר מכן מביאה מעשה בפועל

הגמרא בתחילה מביאה מדברי רבי ירמיה, מסקנה שהם חלקו גם בעצם ההפסקה לענין סעודת שבת. דתניא שהם חולקים גם לענין הפסקה: מפסיקין לשבתות, שאם התחיל לאכול בהיתר בערב שבת קודם המנחה והמשיך לאכול עד שהחשיך, מפסיק סעודתו, דברי רבי יהודה.

רבי יוסי אומר: אין מפסיקין, אלא מותר לו להמשיך בסעודתו אפילו אחר שהחשיך. ולאחר שיגמור סעודתו יקדש על הכוס.

ומעשה ברבי שמעון בן גמליאל [ורבי יהודה] ורבי יוסי שהיו מסובין בעכו בערב שבת, וקדש עליהם היום, שהחשיך. אמר לו רשב"ג לרבי יוסי ברבי [כינוי לגדול הדור]: האם רצונך שנפסיק בסעודה, וניחוש לדברי יהודה חבירנו, (כתב בעל המאור דלא גרסין "וניחוש לדברי יהודה", שלא לדבריו ביקש רשב"ג לחשוש אלא לכבודו בלבד, וגרסין "וניחוש ליהודה". לפי שהפסיק רבי יהודה את אכילתו כשיטתו, ורצה לברך ברכת המזון, חשש רשב"ג לכבודו שלא יהיו הם אוכלים והוא מפסיק. ואמר ליה רבי יוסי שאין לך להפסיק כי הרואים יטעו ויחשבו שאתה מפסיק מצד הדין ויקבעו הלכה כדברי רבי יהודה.) הסובר שצריך להפסיק כשתחשך?

אמר לו רבי יוסי: בכל יום אתה מחבב דבריי לפני רבי יהודה, ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה בפני? "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית"? כלומר, אתה מביישני בפני. אמר לו רשב"ג: אם כן, מאחר שמחית - לא נפסיק! כי שמא יראו התלמידים שאנו מפסיקין ויקבעו הלכה לדורות שצריך להפסיק כרבי יהודה. אמרו: לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי יוסי, שאין צריך להפסיק.

### התוס' מדייקים מהתוספתא מהי המשמעות של אם כן

כי מאחר וכל מה שרצה רבן שמעון בן גמליאל היה רק לא להשאיר את יהודה בודד, שהם ימשיכו לאכול והוא יפסיק, היה דין בכבוד. אלא מרגע שהעלה רבי יוסי את החשש שמא יפסקו הלכה כן לא רק בפסח, אלא גם בשבת המלכה, הרי זה נכנס לדיון הלכתי, וכאן כבר לא היה יכול רשב"ג להפסיק, כי מדיון של כבוד, זה כבר עבר לגדר הכרעה

**ולרבי יהודה נמי דמפסיקין,**

**היינו כשכבר קידש היום,**

כדמוכח בעובדא דמייתי,

דקתני וקידש עליהן היום,

**אבל הגיע שעת מנחה - אין מפסיקין.**

והלכה כרבי יוסי,

**ובערבי שבתות וי"ט,**

**אפילו להתחיל - שרי, כר' יוסי,**

דרבי יהודה ור' יוסי - הלכה כר' יוסי,

כדמוכח בעירובין (דף מו:),

**ובערבי פסחים - אסור להתחיל,**

**ואם התחיל,**

**אפילו בהיתר - מפסיקין בברכת המזון,**

דבהא - פסקין כרבי יהודה.

ומורי רבינו יחיאל אומר,

**מדפסיק כרבי יוסי בהפסקה** בההוא עובדא,

**מכלל דלכתחלה - לא קי"ל כוותיה.**

ועוד כתב בה"ג,

דבע"ש - אין להתחיל לאכול מן המנחה ולמעלה,

דאפילו ר' יוסי,

לא קאמר, אלא דלא יפסיק,

אבל לאתחולי - לא,

וע"כ ה"פ,

**דלא קי"ל כרבי יוסי אלא להפסקה,**

**אבל לא להתחיל.**

### התוס' מסדרים את גדרי ההפסקות לשתי הלוקות, החילוק בין שבת ויום טוב לעומת הפסח, והתחלה באיסור או בהיתר

מצמצמים התוס', שכל דברי רבי יוסי שאין מפסיקין, הוא רק אם התחילו בהיתר. ואפילו לשון הסוגיה מדויקת שקדש עליהם היום. כלומר, כשהתחיל בערבי שבת משחשיכה, שכבר חלה חובת קידוש. או כשהתחיל בערבי פסחים מתשע שעות ולמעלה, שאסור להתחיל אף לדעת רבי יוסי, שאם התחיל חייב להפסיק. אמנם התוס' הולכים לצד השני, שאפילו לרבי יהודה אם רק מצויים הם במנחה, אין הם נדרשים להפסיק.

התוס' מחלקים בין ערבי פסחים בה פוסקים כרבי יהודה, ולבין ערבי שבת בה פוסקין כרבי יוסי, שתמיד הלכה כמותו מול רבי יהודה, שהרי נימוקו עימו.

הרשב"ם הוכיח, שהלכה כרבי יוסי מסתם משנתינו, שנקטה ערבי פסחים, וכדברי רב הונא שדוקא ערבי פסחים לא יאכל, אבל ערבי שבתות וימים טובים אוכל, וכדברי רבי יוסי. והטעם שלא הביאו תוספות את הראיה מן המשנה, מפני שאפשר לפרש את המשנה גם כדברי רב פפא, שנקטה המשנה ערבי פסחים משום שסמוך למנחה - אינו אסור אלא בערבי פסחים, ומשנתינו לדברי הכל.

## התוס' חולקים על הרשב"ם ותומכים יתדותם מהירושלמי

התוס' בכלל סוברים ששמואל כלל אינו סובר כרבי יוסי, אלא כחכמים, וכמובא בירושלמי. "ר' יהודה אמר בשם שמואל זו דברי ר' יהודה ור' יוסה, אבל דברי חכמים - פורש מפה ומקדש מפסיק לאכול ומקדש באמצע הסעודה."

### התוס' נחלקו כיצד יש לפסוק כאן

מצד אחד, יש פסק של רבי יוחנן כנגד רבי יוסי, ורבי יוחנן לעומת שמואל, הלכה כרבי יוחנן. אבל מצד שני לא ברור האם רבי יוחנן מכריע כאשר רב ושמואל יחדיו. ובפרט שלא ברור מה בדיוק גירסת רבי יוחנן. ומאחר ורב גובר על רבי יוחנן, וכאשר התלבטו כשסעודת ערב שבת נכנסה לתוך שבת האם לברך ברכת מזון ולסיים, ענה להם כי שבת קובעת בפני עצמה, ומונעת את המשך האכילה, אלא שניתן להסתפק רק בפריסת מפה ואמירת קידוש, ואז יוכלו להמשיך בסעודה. וכמו כן ההכרעה כאן שלא יודעים כמה סוברים לכל צד, וגם אין כאן גדר של להקל בדברי סופרים, כי אין זה דין תורה.

[דף ק עמוד ב]

## כך מפסיקין להבדלה -

### רב דאית ליה לקמן,

דלהבדלה אינה קובעת,

ואם התחילו - אין מפסיקין להבדלה,

בהבדלה - פליג אשמואל.

### דברי שמואל לגבי פורס מפה ומקדש וכן להבדלה

הגמרא מביאה את דעת שמואל. רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל: כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה! שאם היו סועדים סעודת שבת סמוך למוצאי שבת והגיע הלילה צריכים להפסיק ולהבדיל. ומבאר הגמרא: מאי "מפסיקין"? לאו, האם לא לעקירת שולחן! שצריכים להפסיק לגמרי ולברך ברכת המזון. וקשיא לרב יהודה דאמר משמיה דשמואל דסגי בפריסת מפה. ומתריצין: לא! אלא "מפסיקין" היינו לפרוס מפה ולקדש, וכן להבדיל, ואח"כ ממשיך בסעודתו.

### התוס' מבארים את דעת רב

מאחר והגמרא עסוקה בדעת שמואל, באים התוס' ומבארים, כי רב מקבל את זה שהוא פורס מפה ומקדש, וממשיך בסעודת החול לתוך שבת, אלא מאחר ומקדש - הרי זו סעודת שבת. אלא שרב חלוק לגבי ההבדלה. שמואל סבר, כי בהגיע הזמן, מאחר והוא ממשיך באכילתו, הרי הוא רק פורס מפה ומבדיל. אבל רב סבר, כי הבדלה בהיותה הפרדה, אינו מוסיפה על קדושת השבת, ולכן זה ממש כמו עקירת השולחן וביטול הסעודה, ולכן אינו מפסיק להבדלה. כי כבוד השבת שהסעודה תימשך למוצאי שבת. ולכן מוצאי שבת אינו גורם להפסקת הסעודה וממילא אינו מחוייב בפריסת מפה ולהבדיל. רק שמואל סובר, שאף שהוא ימשיך, כבוד השבת הוא - לומר הבדלה.

הלכתית. כי התלמידים יטעו בהנהגתם, ולכן אף לא זו משם עד שקבעו זאת להלכה.

## אלא פורס מפה ומקדש -

פירש רשב"ם,

דאית ליה לשמואל דהלכה כר' יוסי,

אלא שבא להחמיר על דבריו,

שלא לגמור סעודה קודם קידוש,

דאי לא תימא הכי,

שמואל דאמר כמאן?

דברייטא דקתני פורס מפה ומקדש,

לא מיירי בהפסקת אכילה,

אלא בבא להתחיל לאכול.

ובחנם דחק,

דשמואל סבר כחכמים,

דהכי איתא בירושלמי,

רב יהודה בשם שמואל,

זו דברי ר' יהודה ור' יוסי,

אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש.

### וצריך לדקדק כמאן הלכה,

דאע"ג דאמר ר' יוחנן לעיל הלכה כר' יוסי,

ובמי שהוציאוהו (שם ד' מז:),

משמע דהלכה כר' יוחנן לגבי שמואל,

איכא חד לישנא דלא א"ר יוחנן,

ורב נמי סבר לקמן (ד' קה.) כשמואל,

וקאמר שבת - קבעה נפשה,

ואף על גב דבשל סופרים - הלך אחר המיקל,

היינו דוקא בשוין,

כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ג (ד' ז.).

### הגדר של פורס מפה ומקדש

לאחר שהביאה הגמרא את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי מובא. אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הלכה כרבי יהודה דאמר מפסיקין ב"עקירת שולחן", דהיינו שמברכין ברכת המזון מיד משחשיכה. ולא כרבי יוסי דאמר שאין מפסיקין כלל אלא ממשיכין בסעודה עד שיגמרו. ולאחר ברכת המזון יביאו כוס לקידוש. אלא, פורס מפה על הפת שעל השולחן, ומקדש על הכוס קידוש היום, וממשיך בסעודתו.

### התוס' פתחו בהבאת פירוש הרשב"ם בדעת שמואל

וזה לשון הרשב"ם: "ונראה בעיני, דסבירא ליה לשמואל, דהלכה כרבי יוסי, כדקתני בברייטא שקבעו הלכה כמותו. אלא שבא להחמיר על עצמו קצת, שלא יגמור סעודתו ויקדש אחר כך, אלא יקדש תחלה, ואח"כ יגמור סעודתו. דאם לא תימדה הכי, שמואל דאמר כמאן? דהא ברייתא דקתני פורס מפה ומקדש, לא קאי אהפסקת אכילה כלל, אלא בבא לקדש עתה, ולאכול בשבת לכתחלה מיירי:"

**לאו לעקירת שלחן -**

היינו ברכת המזון כדפרישית לעיל,  
**שהיו רגילין לסלק,**  
**שהיו להם שולחנות קטנים,**  
**שכל אחד אוכל על שולחנו,**  
**והיו מסלקין מלפני כולם,**  
 ולא מלפני המברך,

**ואנו שאנו אוכלים בשלחן אחד - אין נכון לסלק.**

**הגמרא הביאה דעת שמואל מה מתרחש בהבדלה**

"רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל: כשם שמפסיקין לקידוש - כך מפסיקין להבדלה. מאי מפסיקין? לאו לעקירת שולחן? - לא, למפה." מבארים התוס' שעקירת השולחן הוא מאחר והיה להם שולחן אישי וקטן, וכשהוא עוקר את שולחנו, משמעות הדבר הוא ברכת המזון. ומכאן צמח המושג של עקירת השולחן, אלא שהיה זה מטעמי נוחות ולא מסיבה הלכתית.

**התוס' מחלקים דין זה כפי שהיה אז והיום, מכיוון שהמציאות של אופן האכילה השתנה**

ואילו אצלינו המנהג הוא שונה, כי לנו אין שולחן לכל אחד. ולכן לא מסלקים את האוכל, כי יש לשמור על הלחם. ואדרבא יש סיבה הלכתית הפוכה לא לסלק. ומביאים את הטעם לכך, ואנו שאנו אוכלים בשולחן אחד - אין נכון לסלק, כפי שמבואר במסכת סנהדרין (צב), משמו של רבי אלעזר, שכל שאינו משייר פת על שולחנו - אינו רואה סימן ברכה לעולם.

**איקלע פירס מפה וקידוש -**

**בהתחלת סעודה איירי, כדפירש רשב"ם.**

**הגמרא מספרת הנהגה של מעשה רב, בתחילת סעודת שבת**

רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא. אייתו תכא קמיה, הביאו שולחן לפניו לאחר שחזר מבית הכנסת בליל שבת. פרס מפה על הפת וקידש. כי לכתחילה, אין להביא כלל את הפת, אלא רק לאחר קידוש כדלקמן. והטעם, כדי שיראה לכל שהסעודה באה לכבוד שבת. ואם הביאו קודם את הפת צריך לכסותו, והרי הוא כאילו אינו נמצא.

**פירוש התוס' הלוק מרש"י**

לפי רש"י סדר המאורעות היה שכבר היו אוכלים, ומאחר והיו מסובין על השולחן ערב שבת, כעת קידש עליהם היום, ונאלצו לפרוס מפה, להראות שמפסיקים לכבוד הקידוש, מקדשים ואז אוכלים. אבל התוס' הלכו לפי הרשב"ם שהמציאות היתה שונה. הגיע התלמיד חכם רבה בר חנה לביתו של ראש הגלות לאחר התפילה. ואם מביאים את הפת בשעה שמקדשים הרי מביישים את הפת, ולכן מכסים אותה כאילו היא אינה, ויש בכיסוי גם בחינה של כעין עקירת השולחן, שהוא לבטל את הימצאות הלחם על השולחן, ואז מאחר וכיסה את הפת ואין רואים אותה, נחשב הדבר כאילו אין כאן לחם, ואז הוא מקדש.

**ושוין -**

**אי גרסינן ושוין,**  
**קאי ארבי יהודה ורבי יוסי,**  
 כדפירש רשב"ם.

**יש לבאר לגבי מה ההתייחסות של ושווין**

הגמרא הביאה תני חדא: שוין רבי יהודה ורבי יוסי, שנחלקו בין לענין התחלת סעודה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, ובין לענין הפסקה כשקידש היום, שוין הם שאין מתחילין לאכול סמוך למנחה.

**דעת התוס' להכריע כפירוש הראשון של רשב"ם**

כוונת תוספות לשלול את הפירוש האחר שברשב"ם, שהכוונה למחלוקת בית שמאי ובית הלל בדין קדימת נטילת ידים למזיגת הכוס, מפני שלדעת ר"ת לא נחלקו אלא בחול.

**שאין מביאין את השלחן אא"כ קידוש -**

והא דאמר בכל כתבי (שבת דף קיט:),  
**מצא שלחן ערוך - מלאך טוב** אומר כו',  
 לא קשה,

**דערוך הוא במקום אחר,**  
**אך אין מביאין אותו למקום סעודה,**  
**עד אחר קידוש.**

ועכשיו שלחנות שלנו,  
**שהם גדולים יותר מדאי,**  
**וקשה להביאם אחר קידוש,**  
**שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה,**  
**אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש.**

והטעם מפורש בשאילתות,  
 כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא.

ויש מפרש,  
**זכר למן שלא היה יורד בשבתות וי"ט,**  
 והיה של מלמעלה ומלמטה והמן בינתים.

**הקידוש קודם להבאת השולחן**

לומדת הגמרא בברייתא, תניא נמי הכי: אעפ"י שנחלק רבי יוסי על רבי יהודה שאם התחיל בסעודה קודם השבת - אין צריך להפסיק עם כניסת השבת, מכל מקום מודה הוא, שלכתחילה אין מביאין את השולחן, אלא אם כן קידש. ואעפ"י שאין מתכוונים לאכול אלא רק אחר הקידוש. ואם הביא, פורס מפה ומקדש.

**התוס' עונים על סתירה, לכאורה, ממסכת שבת**

הגמרא במסכת שבת לומדת, כי כשמגיע הביתה ומלווים אותו שני מלאכים, אם מוצא את השולחן ערוך - הרי המלאך הטוב מברך אותו, כלומר, שכך נדרש להיות. ואילו כאן אנו אומרים שאין מביאים את השולחן. ומתרחצים התוס', שהשולחן הוא ערוך, אלא שהוא במקום אחר, ושני הדברים



**נראה דמודה שמואל,**

אם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא,

**דחשיב קידוש במקום סעודה.**

וכן מוכח בירושלמי,

דקאמר רבי יעקב בשם שמואל,

קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר,

**צריך לקדש,**

ר' אחא בשם ר' אושעיא אמר רב,

מי שסוכתו עריבה עליו,

מקדש ליל י"ש האחרון בביתו,

ועולה ואוכל בסוכתו,

א"ר בון ולא פליגי,

מאי דאמר רב,

בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש,

**ומאי דאמר שמואל,**

בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש,

והא דקאמר ולא פליגי,

היינו ממקום למקום בחד בית,

ולאו דוקא נקט בירושלמי,

קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר,

ויתיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו.

כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות,

מקדשין בבית הכנסת ונותן לתוך עיניו לרפואה,

כדאמר (ברכות מג:),

פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו,

ואימת מהדרא ליה בקידושא דבי שימשי.

ומיהו באבי העזרי כתוב,

דהאי רפואה - מצי למיעבד בקידוש שבביתו.

**מחלוקת רב ושמואל לגבי המקדשים בבית הכנסת**

מבאר עתה הגמרא את המנהג לקדש בבית הכנסת. אותם בני אדם שקידשו בבית כנסת, שהיו נוהגין שהשליח ציבור היה מקדש בבית כנסת בליל שבת ויו"ט: אמר רב: ידי ברכת היין לא יצאו, ואם רוצים לשתות יין אח"כ בביתם צריכים לברך שוב בורא פרי הגפן, לפי שאינם יוצאים בברכת היין שבבית הכנסת, שהרי עקרו ממקומן, והוי ליה היסח הדעת. אבל ידי קידוש יצאו אעפ"י שהם אינם אוכלים בבית כנסת. היות ואין צורך שהקידוש יהא במקום סעודה. ושמואל אמר: אף ידי קידוש - לא יצאו, כדמפרש לקמן, שאין קידוש אלא במקום סעודה.

**התוס' מכריעים כי הלכה כשמואל, ואף שלא שתו האורחים**

העיקר אינו מצד האורחים שצריכים לשתות, אלא די לנו בכך ששתה המברך או משהו אחר. וכפי שביאר רש"י בעירובין. שאין צריך שיטעום המברך דווקא, שהוא הדין כי שתי אחרת - שפיר דמי. דטעמא שצריך טעימה משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא

יכולים להיות, כי על זה שהוא ערוך ראוי הוא לברכה, ומצד שני בשעה שמקדש אינו מצוי השולחן לפניו.

אולם מאחר וכיום השולחנות שלנו הינם גדולים ואינם נוחים להעברה, הרי מצליחים להשיג את התוצאה הכפולה שאין כאן שולחן בשעה שמקדש, על ידי שמכסים את הלחם שהוא העיקר במפה, ובו זמנית השוחן גם מוכן.

**יש שלושה טעמים מדוע ראוי לכסות את הפת**

טעם אחד הובא בשאלות משובם כבוד השבת. כי כשיסיר את המפה, ויראה כי כעת מתחילה הסעודה, הרי זה כן כבוד לפת. ויש הלומדים שיש שתי מפות, המפה התחתונה של השולחן והמפה מעל החלות. ויש טעם נוסף שהכיסוי הכפול, הוא זכר למן שהיה מכוסה בטל למטה ובטל מעליו. והתוס' נקטו את שני הטעמים החיובים, ויש מי שלמד, שהכיסוי יש בו טעם שלילי, שלא יראה הפת ויתבייש, מכיוון שמקדשים על היין ולא עליו, אך לתוס' ניתן לומר כי ממילא אומרים שירה רק על היין, ולכן הפת לא יתבייש.

**ידי קידוש יצאו -**

אף על פי שלא שתו,

רק שיטעום המברך או אפילו אחד מהם,

כדמוכח בסוף בכל מערבין (עירובין דף מ:),

ולכתחלה - צריך שיטעמו כולם.

ונראה דהלכה כשמואל,

דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה,

ואף על גב דבעלמא הלכה כרב באיסורי,

וגם ר' יוחנן סבר לקמן כרב,

הכא הלכה כשמואל,

דרב הונא ורבה ואב"י כולהו סברי בסמוך,

אין קידוש אלא במקום סעודה,

וכן פסק במגילת סתרים.

**והמקדש שדעתו לאכול במקום אחר,**

**יכול להוציא את האוכלים שם,**

**לדידהו - הוי מקום סעודה,**

וכן משמע,

דמסתמא אחד מבני העיר,

היה מקדש בבהכ"נ ומוציא האורחים.

**והיכא דליכא אורחים סמוך לבהכ"נ,**

**אין לקדש דהויא ברכה לבטלה,**

דקי"ל כשמואל,

ואין לומר,

במקדש כאן על דעת שרוצה לאכול במקום אחר,

מודה שמואל דיש קידוש,

והא דפליגי בסתמא,

מדפריך ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא.

**ומיהו ממקום למקום בבית אחד,**

כגון מאיגרא לארעא,



אך יש להביא ראיה מכיצד מברכין (שם מב.),  
 דתנן, **בירך על היין שלפני המזון,**  
**פוסט את היין שלאחר המזון,**  
 פירוש,

שהיו רגילין לשתות אחר הסעודה לפני ברהמ"ז,  
 משמע דכ"ש שפוסט היין שבתוך המזון,  
 שלא בא אלא לשרות אכילה שבמעיו,  
 ואפילו למאן דאמר התם בגמרא,  
 יין שבתוך המזון - לא פטר יין שלאחר המזון,  
 היינו משום דאין יין שבא לשרות,  
 פוסט את היין הבא לשתות,

**אבל יין שלפני המזון, שבא לשתות דעדיף טפי,**  
**כ"ע מודו, דפוסט את היין שבתוך המזון.**

ועוד,

אם צריך לברך בתוך המזון,  
 מאי קאמר יין שלפני המזון,  
 פוסט את שלאחר המזון,  
 תיפוק ליה דפסרו יין שבתוך המזון,  
 למ"ד התם דפוסט,  
 ודוחק לומר, בשלא שתו יין תוך הסעודה.

ואף על גב דהתם מוקי לה בשבתות וי"ט,  
 ובשעת הקזת דם,  
 שאדם קובע סעודתו על היין,

**ה"ה בחול נמי,**  
**אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה,**  
**אלא נקט שבתות וי"ט,**  
**דאז רגילות לקבוע סעודתו על היין.**

ותדע,

דבי"ט אם נמלך,  
**ואין בדעתו לשתות יין - לא פטר,**  
**משמע דהכל תלוי בדעתו,**  
**הלכך אם בירך על היין לפני המזון,**  
**ודעתו לשתות בתוך המזון,**  
**א"צ לברך אחריו על הגפן,**  
 ולא תוך המזון בפה"ג,  
**אבל אם נמלך - אינו פוסט,**  
**וגם צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש.**

הגמרא מביאה מחלוקת רב ושמואל לגבי יין -  
 והמשמעות של ידי יין לא יצאו

"אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין -  
 לא יצאו, ידי קידוש - יצאו. ושמואל אמר: אף ידי קידוש -  
 לא יצאו." מבארים התוס' מה המשמעות שלא יצאו ידי יין,  
 ואם רוצים לשתות יין אח"כ בביתם צריכים לברך שוב בורא  
 פרי הגפן, לפי שאינם יוצאים בברכת היין שבבית הכנסת,  
 שהרי עקרו ממקומן, והוי ליה היסח הדעת. ומדייקים התוס',

ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך. אמנם מסכמים  
 התוס', שאכן לכתחילה כן ראוי שיטעמו כלל האורחים.

**ביכולת המקדש להוציאם ידי חובה אף שדעתו לאכול  
 במקום אחר**

מבארים התוס' שההלכה היא כשמואל למרות שהלכה  
 היא כמו רב באיסורי. כי טעמו של שמואל לפסיקה זו היא,  
 שאין קידוש אלא במקום סעודה, ורבים סוברים כמותו, ואף  
 במגילת סתרים נאמר כך. יתירה מזו, בכוחו של המקדש  
 לרבים להוציא את האוכלים שם, אף שדעתו לאכול במקום  
 אחר. אולם כל זה שיש כן אנשים אורחים בבית הכנסת, אלא  
 שאם אין אורחים בבית הכנסת, וכל בני העיר אוכלים בביתם,  
 גם שמואל יודה, שאין צורך לקדש, שהרי אין צורך להוציאם  
 בקידוש.

אמנם אם יש בית דו מפלסי, מאחר והאכילה היא באותו  
 הבית, אף שהוא בחדר אחר, נחשב הדבר עבורו כמקום  
 סעודה.

**התוס' מוכיחים כך מהירושלמי**

בירושלמי יש מספר כללים. כלל אחד, הוא שאם קידש על  
 מנת לאכול בבית אחר - אינו יוצא ידי חובה. וכך אפילו אם  
 נמלך, נדרש הוא לקדש מחדש. כלל שני, שהמקדש במקום  
 אחד בבית על מנת לאכול במקום אחר בו - יוצא. ובזה אין  
 חלוקים רב ושמואל. כלל שלישי הוא על מנת שהבבלי לא  
 יחלוק על הירושלמי הוא שרק אם רוצה לאכול בבית אחר  
 - אז הקידוש אינו נחשב.

**דברי רב נטרונאי - אינם הוכחה לעצם חיוב הקידוש**

מובא בכתב"ס סופר "כתבו תוס' בשם ר' נטרונאי, דאותם  
 שבביה"כ נותנים על העין לרפואה. נ"ל דלא אמרו שמשום  
 זה מקדשין, אלא משום דבביה"כ שכיחי אורחים, ושכיח  
 בהולכי ארחות פסיעה גסה, על כן יזהרו האורחים טפי בנתינת  
 יין על העין." שהרי יש סגולה בנתינת היין לעין לגבי פסיעה  
 גסה. ואין זה קשור לקידוש בבית הכנסת, כי הרי מובא באבי  
 העזרי שיכול לעשות כן עם היין בביתו.

**ידי יין לא יצאו -**

**וחייבין לברך בביתם בפה"ג משום שינוי מקום,**  
 אבל משמע,

**אם קידש בביתו על שולחנו,**  
**שוב א"צ לברך על היין תוך הסעודה.**

אף על גב דסבר,  
 יש קידוש שלא במקום סעודה,  
 ולא שייך קידוש לסעודה,  
**א"כ אם הבדיל על שולחנו,**

**פסור מלברך על היין שבתוך הסעודה,**

אף על גב דיש הבדלה שלא במקום סעודה לכ"ע.

והכא יש לדחות,  
 דאיכא למימר,

דלא פטר, אא"כ רוצה לשתות לפני המזון,  
 אבל תוך המזון - לא פטר.

## המנהג לקדש בבית הכנסת ומחלוקת רב ושמואל

מבאר עתה הגמרא את המנהג לקדש בבית הכנסת. אותם בני אדם שקידשו בבית כנסת, שהיו נוהגין שהשליח ציבור היה מקדש בבית כנסת בליל שבת ויו"ט:

אמר רב: ידי ברכת היין - לא יצאו, ואם רוצים לשתות יין אח"כ בביתם צריכים לברך שוב בורא פרי הגפן, לפי שאינם יוצאים בברכת היין שבבית הכנסת, שהרי עקרו ממקומן, והוי ליה היסח הדעת. אבל ידי קידוש - יצאו, אעפ"י שהם אינם אוכלים בבית כנסת. היות ואין צורך שהקידוש יהא במקום סעודה.

ושמואל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו, כדמפרש לקמן, שאין קידוש אלא במקום סעודה. והטעם לזה משום דכתיב "וקראת לשבת עונג" במקום שאתה קורא. כלומר, קרייה דקידוש שם תהא עונג. אי נמי סברא הוא, מדאיבע קידוש על היין מסתמא על היין שבסעודה הוקבע. רשב"ם. יש מהראשונים שכתב דהרשב"ם הוצרך לטעם השני כדי לומר שהוא מדאורייתא שהרי "וקראת לשבת עונג" הוא מדברי קבלה, ודברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. תוס' חכמי אנגליה.

## ולשמואל למה לי לקדושי בני כנישתא -

לרב - צריך לקדושי בני כנישתא, להוציא כל אותם שאין להם בני בית, שלא יצטרכו לקדש בביתם.

## הגמרא הביאה את מחלוקתם של רב ושמואל ביחס לקידוש בבית הכנסת

דעת רב היא שלא יצאו ידי ברכת יין, כי ממילא יצטרכו לברכה מחדש במקום אחר, שהרי הם עוקרים ממקומם. ואפילו שחובת קידוש כן יצאו, מאחר ואינו מחוייב לעדות את הקידוש דווקא צמוד לסעודה כשיטת שמואל.

## התוס' שואלים לשיטת רב על הצורך החיובי בקידוש בבית הכנסת

אם כי הגמרא שאלה לגבי שמואל למה לי לשליח ציבור לקדושי בני כנישתא, בבית הכנסת, מאחר שאינו יוצא בזה ידי קידוש, לפי שאינו אוכל שם? ותירצה: כדי להוציא את האורחים ידי חובתן. שלגביהם זה כן נחשב קידוש במקום סעודה, משום שכל שלושת הדברים הנדרשים קוראים אצלם בבית הכנסת, הם אוכלים שותים ולנים. ונמצא כי אכן בעבורו אין צורך, אבל הוא עושה זאת לזכות את האחרים, האורחים. אולם התוס' לאחר שהגמרא דנה בשאלה זו על שמואל, מחזירה את השאלה גם לרב, כי אכן המנהג היה קיים, ומבחינתו אין לו צורך. ועונים על כך, שהיה צריך לקדש בבית הכנסת, כדי להוציא כל אותם שאין להם בני בית, שלא יצטרכו לקדש בביתם.

ונמצא, כי עם היות והגמרא שאלה על רב שאלה הפוכה, מה טעם שליח ציבור ממשיך ומקדש לבני ביתו, שהרי הוא יצא בבית הכנסת ידי חובה ועל כך ענו שזה כדי להוציא בניו ובני ביתו, וביאר על כך בתוס' הרא"ש, "אע"פ שכבר יצא - יכול להוציאם, כדאמרין במסכת ראש השנה, כל הברכות כולן אע"פ שיצא - מוציא, אע"ג דקאמר התם חוץ מברכת

שבניגוד לכך אם היו מקדשים בביתם, לא היה נצרך לברך שוב באמצע הסעודה.

## על פי אותו יסוד יש לבאר גדר היין וההבדלה

מאחר והקידוש אינו חלק מהסעודה גדר זה הינו דומה להבדלה. ובלשון תוס' הרא"ש. "והה"נ [=והוא הדין נמי], אם הבדיל על הכוס במקום סעודה, בין אם הבדיל קודם שנטל ידיו, בין שהבדיל לאחר שנטל ידיו - אין צריך לברך על היין שבתוך המזון, דהא רב סבירא ליה דיש קידוש שלא במקום סעודה, וא"כ אין חילוק בין קידוש להבדלה."

## מביאים התוס' ראיה לכך ממסכת ברכות על החילוק בין יין שבתוך הסעודה ליין שלפני הסעודה

וראיה מהא דתנן בפ' כיצד מברכין, בירך על היין שלפני המזון - פוטר את היין שלאחר המזון. פירוש, שלאחר סעודתם לפני ברכת המזון, היו רגילים לקבוע עצמם לשתות יין, וכל שכן שפוטר את היין שבתוך המזון. דאפילו למאן דאמר התם, דיין שבתוך המזון - אינו פוטר את היין שלאחר המזון, היינו משום שייך שותך המזון, בא לשרות ואינו חשוב כיון שלאחר המזון שבא לשתות. אבל יין שלפני המזון שבא לשתות דעדיף מלשרות, פשיטא שפוטר יין שבתוך המזון, שבא לשרות.

ועוד, דאם צריך לברך על יין שבתוך המזון, היכא שבירך על יין שלפני המזון, מאי קאמר התם יין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון? תיפוק לי, שייך שבתוך המזון פוטר, למ"ד התם יין שבתוך המזון פוטר יין שלאחר המזון.

ודוחק לומר בדלא שתה יין בתוך המזון, אלא ע"כ יין שלפני המזון - פוטר יין שבתוך המזון אע"ג דהתם מוקי לה בשבתות וי"ט והקזת דם שאדם קובע סעודתו על היין, הה"נ [=הוא הדין נמי] בחול אם היה יין לפניו ודעתו לשתות בתוך המזון, ולא נקט שבתות וי"ט אלא דרגילות הוא לקבוע סעודתו על היין.

## מביאים התוס' הוכחה לכך, שהכל תלוי בדעתו אם לא נמלך, וכל עוד לא נמלך - הרי זה כרצף אחד, והיין בתחילה פוטר

תדע דבי"ט נמי אם נמלך עליו, ולא היה בדעתו לשתות לאחר המזון, ובכל זאת נמלך ושתה - לא פטר ליה יין שלפני המזון, כדמוכח התם. הילכך הכל תלוי בדעתו. ואפי' את"ל דדוקא נקט שבתות וי"ט - היינו דוקא לפטור יין שלאחר המזון, לפי שאינו רגילות כ"כ לקבוע לשתות יין לאחר המזון, אבל בתוך המזון שכל אדם רגיל לשתות, פשיטא דאפי' בשאר ימות החול פטר ליה יין שלפני המזון, הילכך נראה דיין דקידוש והבדלה שעל שולחנו, או בשאר פעמים כשמברך על היין לפני המזון באקראי בעלמא, אפי' בחול ודעתו לשתות יין בתוך הסעודה - אין צריך לברך על היין שבתוך הסעודה, וגם אין צריך לברך ברכה אחרונה על ששתה.

[דף קא עמוד א]

## אף ידי קידוש לא יצאו -

דאין קידוש אלא במקום סעודה, משום דכתיב וקראת לשבת עונג, כלומר במקום קריאת קידוש - שם תהא עונג.

בעיא צלותא. אלא הכא מיירי בחדרים של בית הכנסת, רוצה לומר אצלו. ואידי דשייכאן לבי כנישתא - קרי להו בי כנישתא. כדאמרינן בפ"ק דיומא, בית הכנסת שיש בה בית דירה לחזן, ושם היו אוכלים האורחים ושומעין הקידוש שמקדשין בבית הכנסת. כלומר, התוס' אכן ביצעו חילוק, שעם היות לשיטה שאין אוכלים בבית הכנסת, ואפילו אכילת מצווה, הרי ניתן לומר, שבית הכנסת יש בו שני חלקים, המקום בהו אין אוכלים, וחדרו של החזן שכן רשאי לאכול בו, שקדושתו נמוכה יותר, ושם היו מנצלים זאת לאורחים עבור ליל הסדר. ועוד שאפילו לשיטה שכן אוכלים למצווה, הרי שינה נאסרה.

ועוד קושי שמאחר ובבבל הם כה קדושים, שאפילו להיכנס לצורך עצמו מצד גשם וחום, לא היו נכנסים, אלא רק כדי ששמועתו ולימודו בבית הכנסת יהיה מוצלח יותר.

התוס' מתייחסים בתירוץ זה, שזה גם עונה על שאלה אחרת, שהרי הקידוש לא היה בחדר בו היו ישנים, ולכן אמרו, כי שינוי בתוך אותו הבית, אין בעיה שעקר ממקומו, ולכן לא יצא ידי חובת הקידוש. אלא מאחר ומלכתחילה מכון הוא לאכול בפינה אחרת בבית, רשאי הוא לקדש, וזה כן נקרא במקום סעודה, שאנו מרחיבים את גדר מקום הסעודה, ולא רק במקום המצומצם בו הוא ממש מקדש, אלא בשעה שמכוון לצאת ולאכול בכל מקומות הבית - הרי הוא רשאי.

### **אבל ממקום למקום בחד ביתא -**

פירוש,

מחדר לבית או מבית לעליה כמו מאיגרא לארעא;

**אבל מפינה לפינה - יש קידוש,**

**כי היכי דלא חשוב שינוי מקום בסמוך,**

ולקמן גבי שינוי מקום,

**דקאמר לא שנו אלא מבית לבית,**

**שני מקומות בחד בית,**

**קרי ליה מבית לבית.**

ומיהו,

**יש ספרים דגרסינן הכא,**

**מפינה לפינה כו'.**

### **הגמרא דנה בשיטת שמואל מה המשמעות של במקום סעודה, המצומצם או המורחב**

הגמרא מביאה בתחילה את סברת בני הישיבה, שהיא הגישה המרחיבה. כי כל עוד שזה באותו הבית - יוצא הוא ידי חובת קידוש, אפילו מפינה אחת לפינה שניה. אלא שהגמרא הביאה כמה מקרים בו ראינו כי לא ניתן לומר כך. רב ענן בר תחליפאי מספר כיצד שמואל שהיה יורד מהעליה שבביתו לבית, היה מקדש פעם נוספת, מאחר ולשיטתו אלו שני מקומות שונים. וגם הביאו הוכחה מדברי רב הונא, שפעם כבה לו נר לפני הסעודה, והוליקו את כליו למקום חופת בנו בגינה, שם היה נר, והחשיב זאת כעקירה ממקומו הראשון בו קידש, וקידש פעם נוספת, מאחר ונדרש להיות במקום סעודה. ועוד הביאו מקרה שלישי מרבה, ואביי תלמידו מספר, שהכריח אותם לאכול טעימה בשעה שקידש בביתו, על מנת שייחשב לכם הקידוש, כי כשתגיעו לחדר אכסנייתכם זה

היין, כיון דבורא פרי הגפן דהכא הוא חובה לקידוש - כקידוש דמי, ויכול להוציאם אע"פ שכבר יצא. אלא שהתוס' כפי שאמרנו באו להשלים את השאלה שלא נשאלה בגמרא לשיטת רב.

### **דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא -**

וא"ת,

**והא אמרינן בפרק בני העיר (מגילה דף כח.),**

**בתי כנסיות - אין אוכלין בהן ואין שותין בהן,**

אף על גב דאכילה ושתיה של מצוה - מותר,

כדאמרינן בירושלמי,

שהיו אוכלים שם בקידוש החדש,

וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה וברית מילה,

**מ"מ שאינה של מצוה ושינה - אסור.**

ואפילו בשל בבל - אין אוכלין בהן,

דקאמר התם רבינא ורב אדא בר אהבה,

**שלא היו רוצים ליכנס בבית הכנסת מפני הגשמים,**

**אי לא משום דשמעתא בעיא צלותא,**

והא דקאמר התם בתי כנסיות של בבל,

על תנאי עשוין,

היינו לאחר שיחרבו, שאין נוהגין בהן קדושה.

וי"ל,

דלאו דוקא בבי כנישתא,

**אלא חדרים שהיו סמוכין לבית הכנסת,**

**קרי בי כנישתא,**

ומשם היו שומעים הקידוש,

ולפי מה שפירשתי,

**דממקום למקום בחד בית,**

**כשדעתו לאכול במקום אחר - יש קידוש כו',**

**אתי שפיר.**

### **התוס' מקשים על תירוץ הגמרא לשמואל, שהרי זה סותר גמרא במסכת מגילה**

הגמרא למדה לדעת שמואל, שעם היות ואין קידוש אלא במקום סעודה, בכל זאת השליח ציבור כן קידש בבית הכנסת, למראות שהוא עצמו אינו אוכל, וממילא לא יצא ידי חובת קידוש לעצמו. שהרי מטרתו איננה עבורו, אלא לטובת האחרים, והם האורחים האוכלים שותים ולנים בבית הכנסת.

אלא שכעת התוס' מקשים מגמרא במגילה, שבכלל אין מציאות כזאת שיאכלו ושתו, וכל שכן ישנו בבית הכנסת.

ונתן בלשון תוס' הרא"ש "דאכלי ושתו בבי כנישתא - לאו דוקא בבי כנישתא, דהא אמרינן במגילה בפרק בני העיר, בתי כנסיות - אין אוכלים ואין שותים בהם, ואין נאותים בהם ואין נכנסין בחמה בתוכן מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים, ואין לומר דהכא בבתי כנסיות של בבל עסקינן, דקתני התם על תנאי עשוים, דהני מילי בחורבנם, אבל ביישובם - לא. דאמרינן התם דרבינא ורב אדא לא היו רוצים ליכנס בבית הכנסת מפני הגשמים, אי לאו משום דשמעתא

היינו משום **שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות, או שמא יוכלו לאכול, במקום שיש שם נר ואין יין.**

### הלימוד מהוראת רבה לתלמידיו

הגמרא מביאה לימוד ממעשה של רבה עם תלמידיו לעניין ארוחת שבת. ואף רבה סבר: אין קידוש אלא במקום סעודה! דאמר אביי: כי הוינא בי מר, כשלמדתי אצל רבה, כי הוה מקדש, אמר לן: טעימו מידי כאן בביתי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא עד שתגיעו לאכסנייתכם מתעקרא לכו שרגא, יכבה שם הנר, ולא מקדש לכו בבית אכילה, לא תוכלו לעשות שם קידוש ולא לאכול. ובקידושא דהכא לא נפקיתו - דאין קידוש אלא במקום סעודה. ולכן, תאכלו פה, כדי שיהא הקידוש ששמעתם ממני במקום סעודה, ותוכלו לצאת בו ידי חובת קידוש.

**התוס' מתעכבים על מה שרבה לא הקפיד על כך שלא יאכלו כלל סעודת שבת**

לומדים התוס', כי מה שרבה לא היה מקפיד על עצם הסעודה שלא יאכלו, ואפילו אתם הולכים לישון בלא אכילה, משום שיוכלו להשלים אותה למחר שיאכלו שלש סעודות ביום. או שמא יוכלו לאכול במקום אחר שיש שם נר ואין שם יין.

דעת התוספות בשבת ועוד ראשונים, שיש חובה לסעוד במקום הנר משום עונג. ויש שכתב, דאין זה הפירוש בתוספות כאן, דהיינו דאסור לאכול ולקדש בלא נר שבת, דזה אינו מוכח מפירוש הקונטרס, אלא אפשר לפרש כוונתם, שבלי נר - מעצמם לא ירצו לאכול, אבל אם היו רוצים לאכול בלי נר - היו יכולים לקדש ולאכול.

תירוץ התוס', שאם הם יכולים לאכול למחרת, הרי זה מסלק את הפסד הסעודה בלילה. ובתירוץ אחר יש חילוק, שגוף הסעודה בלילה יהיה בה שיכפול. את הקידוש ישמעו אצל רבה, ויוכלו למצוא מקום אחר בו יהיה אור, אף שלא יהיה בו יין.

### מתירין מבגד לבגד -

ואף על גב דשמואל, אית ליה בפרק התכלת (מנחות דף מא.), כלי קופסא - חייבין בציצית, מודה,

**אם אין ציצית לכל בגדיו,**

**שיתיר ציצית מבגד שמצניעו,**

**ליתן בבגד שרוצה ללבוש, ותהא המצוה עליו.**

**אחד מהדינים בהם רבה נהג כשמואל ולא כרב - קשור מהתרת ציצית מבגד לבגד אחר**

הדין הראשון שהובא שרבה נהג כשמואל. מתירין ציצית מבגד ישן כדי לקשרה לבגד חדש [ורב אסר משום שאין לבטל מצות ציצית מהבגד הראשון].

**הגמרא במנחות בה שמואל מחייב אף כלי קופסא**

התוס' מחדשים, שעם היות ונאמר לגבי שמואל שאפילו על טלית שלא בשימוש הוא מחוייב ליתן ציצית, הרי זה אינו

יחשב עקירה, כי שם הנר יכבה, ולא תצאו בקידוש שלי אם לא אכלתם בסמוך.

מעירים התוס' כי יש כמה סוגי שינויים

השינוי הקטן ביותר הוא מפינה אחת לפינה שנייה. וכאן הקידוש מועיל, כי כל הסיפורים שהובאו היו כמו מהבית לעליה, שהוא שינוי גדול. ויש שינוי בינוני מבית לחדר. ולשיטה זו ששני מקומות באותו הבית - כן נחשבים עקירה. ויש את השינוי הקטן של פינה לפינה. ולשיטת הרי"ף רבינו נסים במגילת סתרים, רבינו חננאל ובעל הלכות גדולות, אפילו זה כן נחשב שינוי של עקירה.

ולכן בנוסחאות מביא תוס' הרא"ש שבני הישיבה דייקו ואמרו מבית לבית, אבל ממקום למקום לא. כי שמואל עצמו מודה שמפינה לפינה לא נחשב כשינוי מקום. והרא"ש בתשובותיו מדקדק שאפילו בטרקלין גדול בבית מפינה לפינה אין צורך לברך מחדש. ומתעכבים, כי מה שנאמר בהמשך מבית לבית יש להרחיב כי אפילו שינוי בינוני ממקום למקום בבית אחד - נקרא הדבר שינוי מקום.

### טעימו מידי -

**נראה דהיינו טעימת לחם,**

**כדאמרינן בפ"ג דשבועות (דף כב:),**

**כדאמרי אינשי ניטעום מידי,**

**ואזלי ואכלי ושתו,**

**ואם מועיל מיני תרגימא,**

**להשלים ג' סעודות שבת כמו בסוכה,**

**היינו דוקא בסעודה שלישית,**

**אבל לא בסעודת ערבית ושחרית,**

**שהם עיקר כבוד שבת.**

**התוס' מתעכבים על בקשת רבה לתלמידיו שיטעמו משהו בשעה שקידש להם בביתו**

אביי מספר כיצד בשעה שלמד אצל רבה רבו, אמר להם טעימו מידי הכוונה בביתו. כי מאחר ושבת היתה, ועלול הנר באכסנייתם לכבות, רק אם יאכלו יוכלו לצאת חובת סעודה. ואף שנהג רבה לעשות בשיטת רב, כאן נקט כשמואל, כי רק בחומרות הלך אחר רב.

אלא שהתוס' מצמצמים שטעימה, אינו כמו טעימה לפני סעודת שבת, שהוא משהו קטן, אלא מאחר ומדובר באחת משתי הסעודות העיקריות של כבוד השבת, חייבת היתה להיות אכילת לחם ממש. ומביאים על כך ראייה מגמרא בשבועות, של הרחבת לשון טעימה, שמתייחס אף לאכילת לחם. וכפי שהיבא על כך הוכחה בתוס' רי"ד "דהאי טעימו מידי - משמע סעודה ממש, כדאמרינן בפרק ג' דשבועות, כדאמרי אינשי טעימו מידו, ואזלו ואכלו ושתי. ואמרינן בתעניות ליטעום מר מידי? בתעניתא יתיבנא, ומשמע דלסעודה היו מזמנין אותו." ולגבי עיקר הדין של אכילת מיני תרגימא, הרי עם היות וזה נקרא אוכל, אבל הוא מועיל רק להשלמת סעודה שלישית.

**ובקידושא דהכא לא נפקיתו -**

**ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת,**

**שלא לאכול בלא נר כדפירש בקונטרס,**



יוחנן פסק כמו המשנה ההיא. בשבת פא ב מובא והאמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה, ותנן (נזיר מב, א) נזיר (שאסור להסתפר) חופף (מחתך בידיו את שערותיו) ומפספס (וחוכך בצפרניו על שער) אבל לא סורק, מכאן שרבי יוחנן סובר כרבי שמעון שידבר שאינו מתכוון - מותר לכתחילה, וכאמור אולי משום כך פסק רבה כרבי שמעון, ולא משום שהסתמך על שמואל.

**דוחים התוס', שאין להשוות בין שני המקרים, ואפילו שרבי יוחנן מקבל דברי רבי שמעון בדבר שאינו מתכוון, גדר הגרירה הוא שונה**

הסיכוי שחפיפה או פספוס יגרמו לתלישת שיער - קטן מהסיכוי שגרירת כסא תגרום לחריץ באדמה. ולשון התוס' שהדבר קרוב לוודאי, ואז הדבר גורם שנכנסים לגדר שונה בשבת של פסיק רישא". ואביי סבר שאם רבי יוחנן פסק כר"ש בענין נזיר - עדיין אין להסיק מזה שהוא פוסק כר"ש גם בגרירה. ולכן אם רבה פוסק כר"ש - זה בודאי משום שהסתמך על הפסק של שמואל.

**ורבי יוחנן אמר אף ידי יין יצאו -**

ומיירי ששתו בבית הכנסת,  
אף על גב דלענין קידוש - יצאו בשמיעה,  
כדפירישית לעיל,

**לענין יין - לא פטר, אא"כ שתה, דהוי הפסק,  
כדאמרין בפרק כיצד מברכין (ברכות דף מ.),  
גבי המוציא,**

שאם הפסיק - שצריך לחזור ולברך.

**דעת רבי יוחנן כי בשעה ששותה היין בבית הכנסת  
אין צריך לחזור ולברך בביתו**

מביאה הגמרא ורבי יוחנן אמר: אותם אנשים המקדשים בבית כנסת אף ידי יין נמי יצאו, ואין צריכים לברך בורא פרי הגפן על היין ששותים בביתם, כיון שלא הסיחו דעתם משעה שבירכו בבית כנסת על היין, שהרי דעתם לאכול ולשתות בביתם.

**התוס' מצמצמים את הדין שדווקא שתו מהיין**

מבארים התוס', שעם היות ועל מנת לצאת מהקידוש - הרי שומע כעונה. אבל אם לא ישתה בבית הכנסת, ומסתמא ידבר שיחה קלה, ואז אפילו בשיחה בעלמא יהיה הפסק עד שיגיע לביתו, ולכן יאלץ לברך פעם נוספת. ובחינה זו קיימת אף בברכת המוציא, שההפסק מחייב אותו לחזור ולברך.

**שינוי יין א"צ לברך -**

**מיהו הטוב והמטיב צריך לברך,**

כדאמרין בהרואה (שם דף נט:),

**ופידש רשב"ם,**

**דווקא היכא דמשובח מן הראשון,**

וכן בהלכות גדולות,

וכן משמע בירושלמי דסוף כיצד מברכין,

דקאמר אבא בר רב הונא אמר,

שולל את יכולתו ליקח מאותו הבגד שאינו בשימוש להוריד ממנו ולהעביר לבגד שיש בו שימוש. וכך מובא במנחות אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: כלי קופסא, דהיינו טליתות הראויות לציצית, אף על פי שמקופלות ומונחות בקופסא, מכל מקום כיון שהן עומדות להתכסות בהן נחשבות ככסותך "אשר תכסה בה", וחייבין הן בציצית.

**בהתנגשות בין שיהיה לכל בגדיו ציצית, ולצורך ללבוש כעת את הציצית - גוברת מצוות חובת הגברא**

כלומר התוס' הביאו שאלת אף על גב, שמלכתחילה למרות הקושי ידוע כי יהיה תירוץ. וכאן מאחר והוא עוד שם ציצית אף על מה שאינו לובש ב"פועל", וודאי שעדיף לו ליקח למה שהוא לובש בפועל. ואף שיחסר לו לציצית שהיא בכלי הקופסא.

ואין לומר, כי מאחר ושמואל סובר כי יש חובת חפצא, ולכן אף בקופסא הוא מחוייב. אלא יש לומר, שהעיקר הוא חובת גברא, וגם מה שבקופסא, הרי ב"כוח" ראוי הוא ללבושם. וכפי שהגמרא מבארת על אותו זמן שהניח בקופסא טלית לתכריכים, שכל עוד הוא חי, ראוי לשים עליה ציצית, אבל אם נפטר, ויותר לא ילבש כמצוותה, הרי חובה להוריד מטעם של לועג לרש. ולכן העיקר אצל שמואל הוא מה שכעת יש עליו חובת גברא בעת הלבשה. ואין בכוח מה שהוא שומר למנוע ממנו כעת את הלבשה, עם היות ולאחר מכן וודאי שירצה להשלים גם שם את הציצית.

**והלכה כר"ש בגרירה -**

קשה,

**תיפוק ליה משום דרבי יוחנן סבר כר"ש,**

דפריך בכמה דוכתי (שבת דף פא:),

והא א"ר יוחנן הלכה כסתם משנה,

ותנן נזיר חופף ומפספס כו',

**אלמא ס"ל, דדבר שאין מתכוין - מותר.**

י"ל,

שמא רבי יוחנן לא סבר לה כוותיה בגרירה,

**לפי שקרוב לעשות חריץ, ודמי לפסיק רישית.**

**הגמרא מספרת כיצד רבה נהג כמו רב פרט לשלושה**

**מקרים, בהם נהג כשמואל**

המקרה השלישי הוא גרירה. הלכה כרבי שמעון בגרירה. דתניא: רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל על הקרקע בשבת, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ [שהוא תולדה של מלאכת חורש בשדה, או תולדה של מלאכת בונה בבית]. דסבר רבי שמעון דבר שאין מתכוין מותר [ורב פסק כרבי יהודה, שנחלק על רבי שמעון, ואוסר דבר שאינו מתכוין].

**מקשים התוס' מרבי יוחנן, האם חלוק הוא על רבי**

**שמעון לגבי דבר שאינו מתכוין או רק בפרט זה**

לכאורה היה ניתן לומר כי רבה לא פסק כאן כשמואל כנגד רב, אלא יש לנו כלל שרבי יוחנן ורב, הלכה כרבי יוחנן. בסוגיות מסוימות מצטטים את רבי יוחנן שהלכה כסתם משנה, ואח"כ מצטטים סתם משנה מסוימת, להוכיח שרבי



## התוס' מחדשים מספר עקרונות לגבי ברכת הטוב והמטיב

עיקרון אחד, שעם היות ואינו צריך לברך פעם נוספת על היין השני שמגיע, אבל נדרש לברך הטוב והמטיב. עיקרון שני, שיש שתי הסתכלויות, הסתכלות אחת שהברכה של הטוב והמטיב היא דווקא אם היה כאן שיפור ביין החדש שהובא, שהוא משובח יותר. הסתכלות שנייה, היא על עצם ריבוי סוגי היין, ואפילו היין החדש פחות טוב, אלא שבכל זאת אינו גרוע כל כך. הסתכלות שלישית, שיכול לברך הטוב והמטיב רק אם לא היה יודע שהשני גרוע ממנו. וכל גדר הטוב והמטיב הוא לא כשהוא שותה לבדו, אלא עם אחרים, ואז מתקיים הטוב לעצמו והמטיב לאחרים. ולכן זו ברכה עבור כולם. וברכת הטוב והמטיב תיקנוה רק על יין, שהוא גם סועד את לבבו וגם משמח, או מאחר וניתקנה על הרוגי ביתר, שלא הסריחו וניתנו לקבורה, ולפי שבצרו כרמם שבע שנים, והקיפו הכרם מהרוגיהם, תקנו לומר על היין, שהוא כמו דם.

## התוס' במסכת ברכות מביאים את העקרונות

שיטת הרשב"ם בפסחים, "דדוקא כשהאחרון משובח מברכים הטוב והמטיב אבל בכיוצא בו - לא". שיטת הירושלמי "משמע דוקא כשהאחרון ישן דעדיף טפי". שיטת רבינו תם "דאפי' אין האחרון חשיב, רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי".

[דף קא עמוד ב]

## אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן -

פירש רשב"ם,

כגון מים ופירות,

שאינן צריכין אחריהם ברכה חשובה מעין שלש,

ומה"ט א"צ לברך במקומן,

הלכך, עמידתו - זו היא גמר סעודתו,

והך סעודה אחריתי היא, וצריך לברך בתחלה,

אבל דברים השעונין ברכה לאחריהם במקומן,

כגון יין וכל ז' מינין,

לקיבעא קמא הדר,

והא דתנן ברכות (דף נא.),

מי שאכל ושכח ולא בירך,

לכתחלה צריך לברך במקומו, בכל ז' מינים מיירי.

וברייתא דמייתי בסמוך,

לא גרסינן לשתות יין,

מדמדקדק הגמ',

דאיירי בדברים השעונים ברכה לאחריהם במקומן,

מדקתני עקרו,

ולא דייק מדקתני יין שהוא מז' מינין,

אבל בברייתא, דתניא כוותיה דרב חסדא - גרסינן יין.

יין חדש וישן - צריך לברך,  
שינוי יין - אין צריך לברך,  
שינוי מקום - צריך לברך,  
היסח הדעת כמו שהוא שינוי מקום,  
**משמע, שרוצה לומר דיין חדש וישן צריך לברך,**  
**לפי שהישן טוב מן החדש,**  
**אבל שינוי יין סתם - אין צריך לברך,**  
**כיון שאין ידוע שהשני משובח,**  
מיהו עובדא דבתר הכי פליג עליה,  
דקאמר דעל כל חבית וחבית מברך,  
מה היה מברך?  
**ואמר רבי יצחק בשם רבי ברוך,**  
**הטוב והמטיב,**  
**משמע בכל ענין אפילו מטבא לבישא.**

מיהו יש לדחות,

שהיה מברך לפי שלא היה מכירו,

אבל אם ידוע שהשני גרוע - לא,

ונראה דאפילו השני גרוע מברך,

**דעל ריבוי יינות הוא מברך,**

**ובלבד שלא יהיה האחרון רע יותר מדאי,**

**שאינן יכולין לשתותו אלא מדוחק,**

וצריך לברך הטוב והמטיב,

בין בשעת סעודה בין שלא בשעת סעודה,

ויחיד אין צריך לברך אי ליכא אחרינא בהדיה,

כדמוכח בהרואה (שם),

**ודוקא ביין מברכין,**

**לפי שזיבלו כרמיהן בדמיהן של ישראל,**

**והטוב שלא הסריחו,**

**והמטיב שניתנו לקבורה,**

[ועיין תוספות ברכות נט: ד"ה הטוב].

הגמרא מביאה דעת רבי יוחנן לגבי שינוי, ומקשה עליו

לומדת הגמרא בדעת רבי יוחנן. ורבי יוחנן אמר: אותם אנשים המקדשים בבית כנסת אף ידי יין נמי יצאו, ואין צריכים לברך בורא פרי הגפן על היין ששותים בביתם, כיון שלא הסיחו דעתם משעה שבירכו בבית כנסת על היין, שהרי דעתם לאכול ולשתות בביתם.

ואזדא רבי יוחנן לטעמיה. שמצינו שהוא סובר ששינוי מקום בלבד אינו מצריך ברכה חדשה. דאמר רב חנין בר אבבי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: אחד שינוי יין מי ששותה יין ובאמצע שתייתו הביאו לו יין מחבית אחרת, וטעמו שונה מהקודם, בין אם הוא משובח ממנו או גרוע ממנו, ואחד שינוי מקום, אם הלך באמצע שתייתו לבית אחר ולא הסיח דעתו מהשתייה, והביאו לו שם יין [וכן בכל דבר הנאכל], אין צריך לברך שנית על היין. מיתבי מהא דתניא: שינוי מקום - צריך לברך. שינוי יין - אין צריך לברך.

תיובתא דרבי יוחנן דאמר דאף בשינוי מקום אין צריך לברך? ומסקינן: תיובתא!

ומיהו קשה,

דאי הוה יין,

בכלל דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן,

א"כ אמאי איתותב רבי יוחנן לעיל,

דרבי יוחנן איירי ביין,

דאמאי דקאמר ר' יוחנן אף ידי יין נמי יצאו קאמר,

ואזדא ר' יוחנן לטעמיה, דאמר שינוי מקום - א"צ

לברך,

וברייתא איירי,

בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן.

ועוד,

דא"כ פליג רב חסדא ארב ושמואל,

דאמרי לעיל ידי יין לא יצאו,

ולכאורה משמע דלא פליג אלא עם רב ששת.

עוד קשה,

דאמר בירושלמי ס"פ כיצד מברכין,

היה אוכל במזרחא של תאנה,

**ובא לו במערבה - צריך לברך,**

**אלמא בז' מינין - נמי שינוי מקום צריך לברך.**

ודוחק לומר,

דאתיא כרב ששת, שאין הלכה כמותו.

לכך נראה,

דיין וכל ז' מינין,

לא הוו בכלל דברים, הטעונים ברכה לאחריהם

במקומן,

אלא פת וכל מיני פת, שמברכין עליו המוציא.

או שמא כל מיני מזונות,

**שיש בהם מה' מינין,**

**הוו בכלל דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן.**

ולהאי פירוש,

נמי לא גרסינן בברייתא דבסמוך לשתות יין,

ולא בדתניא כוותיה דרב חסדא,

דבפת או בה' מינין מיירי, מדקתני עקרו.

**וכן הלכה בכל דבר,**

**חוץ מפת ומיני מזונות שהם מחמשת מינין,**

**א"צ ברכה אחריהם במקומן.**

ושינוי מקום צריך לברך בהם,

ושינוי מקום - היינו אפילו בחד בית,

כמו מאיגרא לארעא או מחדר לבית,

אבל מפינה לפינה - לא.

ולכל הפירושים,

**אם הלך באמצע סעודה למקום אחר,**

**יכול לשתות יין או מים בלא ברכה,**

**דכיון שהוא בתוך הסעודה, לקיבעיה קמא הדר.**

### מתי שינוי מקום יוצר חיוב ברכה

לומדת הגמרא שיש מחלוקת אמוראים לגבי האופן בו נדרש לברך בשל שינוי מקום ותלוי הדבר מה אכל. ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה: הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך, לא אמרן אלא בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהן במקומן, כגון מים או פירות, שמברכין אחריהם רק בורא נפשות, שאינה ברכה חשובה, ולכן אין צריך לברך אותה דוקא במקום שאכל.

הלכך, מיד שעמד והלך למקום אחר, עמידתו זו היא גמר סעודתו [שהרי אינו צריך לחזור למקומו כדי לברך ברכה אחרונה]. ומה שאוכל עתה במקום אחר הוי סעודה אחרת, וצריך לברך שוב.

אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן, כגון שבעת המינים, שמברכין אחריהם ברכת מעין שלש [וכל שכן פת], שברכה חשובה היא, וצריך לברך אותה דוקא במקום שאכל - אין צריך לברך עוד פעם אם שינה מקומו והלך למקום אחר וממשיך שם אכילתו.

מאי טעמא? כי לקיבעא קמא הדר! כי מאחר שאם לא היה אוכל כאן היה צריך לחזור למקומו הראשון ולברך שם ברכה אחרונה, הרי על דעת קביעות סעודה הראשונה הוא אוכל, שנתכוין לסיים כאן סעודתו ולברך ברכה אחת על שתייהם. ולפיכך אינו צריך לברך ברכה ראשונה על אכילתו כאן.

ורב ששת אמר: אחד זה ואחד זה, בין אותם שטעונים ברכה לאחריהם במקומן, בין אותם שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן - צריך לברך שוב כששינה מקומו באמצע אכילתו.

### התוס' הקשו על פירוש הרשב"ם

הקשה הרשב"ם, א"כ מדוע הקשתה הגמ' לעיל לרבי יוחנן מהברייתא דשינוי מקום צריך לברך? הלא יש לתרץ דהברייתא סוברת כרב חסדא, ומיירי דוקא דאינן טעונים ברכה לאחריהן במקומן, ורבי יוחנן מיירי בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן. ויתר, דרבי יוחנן סתמא קאמר שינוי מקום אי"צ לברך, משמע שבכל דבר הנאכל קאמר, מדלא פירש דבריו. שהרי האמורא צריך לפרש דבריו יותר מהברייתא. ועוד תירץ, שהאמוראים שהקשו לרבי יוחנן מהברייתא, ידעו שכן דעת רבי יוחנן שבכל דבר אי"צ לברך בשינוי מקום. והתוס' גם הקשו כן, וביותר, שהרי רבי יוחנן מיירי ביין דוקא כדאמר אף ידי יין יצאו וע"ז קאמר דרבי יוחנן לטעמיה בשינוי אי"צ לברך, וא"כ מאי קשיא מהברייתא דמיירי בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהן. ומכח קושיא זו [ועוד קושיות] חלקו על הרשב"ם, דכל שבעת המינים טעונים ברכה במקומם, אלא דוקא פת ומיני מזונות מחמשת המינים - טעונים ברכה במקומם.

### לשון תוס' הרא"ש המבאר ומרחיב הדברים

"פירש רבי" שמואל (הרשב"ם), כגון מים או פירות - אין צריכין ברכה חשובה, דהיינו ברכה מעין שלש לאחריה, אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם כגון ז' המינים.

ותדע,  
 דאם לעולם טעונין ברכה למפרע,  
 אמאי איצטריך לאשמעינן,  
 כשהן חוזרין דמברכין ברכה,  
 לכתחלה פשיטא, כיון דלעולם מברכין למפרע,  
 והא דאמר בשמעתין,  
 שינוי מקום צריך [דף קב עמוד א] לברך,  
 היינו לפניו ולא למפרע.

וכן פירש רשב"ם ור"ח לקמן (ד' קג:),  
 איתסר לנו למישתי,  
 עד דברכיתו בפה"ג.  
 ואף על פי שלא היה יודע,  
 אם רוצים לשתות בלא ברכה,  
 מ"מ היה מורה להם שלא ישתו בלא ברכה,  
 וכן נראה עיקר,  
 דהא בפי' כל הבשר (חולין דף קז:),  
**אמר השמש מברך על כל פרוסה ופרוסה,**  
**לפי שמסיח דעתו,**  
**ולא משמע,**  
**שיצטרך בכל פעם לברך ברכת המזון.**

ועוד,  
 דלקמן גבי חד בריך אכסא קמא,  
 ואכסא דברכתא בפה"ג,  
 ומייתי ראיה מהב וניבריך,  
 דאסור למישתי עד שיברך,  
 ואי בפה"ג מייתי שפיר,  
 אבל אי אסור למישתי עד שיברך ברהמ"ז,  
 מנא ליה,  
 דאחר ברכת המזון יצטרך לברך בפה"ג.  
 אף על פי שיש לדחות,  
 דמוכח שפיר,  
 דאי אחר ברהמ"ז,  
 אין מברך בפה"ג,  
 דלא הוי הפסק בהב וניבריך,  
 אמאי אתסר למישתי,  
 אבל לא משמע הכי,  
 מדלא פי' עד דברכיתו ברכת המזון ובפה"ג.

וסברא הוא,  
 כיון דהב וניבריך הוי הפסק,  
 כאילו כבר בירכו,  
 סגי בברכת בפה"ג כמו אחר ברהמ"ז.

והא דתניא בתוספתא דברכות,  
 בעל הבית שהיה מיסב ואוכל,  
 קראו חבירו לדבר עמו אין צריך לברך כו',

והקשה רבי' שמואל (הרשב"ם עצמו) אמאי איתותב לעיל ר' יוחנן? לישני דמיירי בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. ותיריך דר' יוחנן אמורא הוה, והוה ליה לפרש דבריו. ומדלא פירש, משמע דמיירי בכל ענין אף בדברים שאין טעונים.

ולא נהירא, דהא פי' בדבריו יין. וע"ק דא"כ פליג רב חסדא ארב ושמואל, דאמרי לעיל ידי יין לא יצאו, ומשמע דלא פליג אלא על רב ששת, דהוה בר פלוגתיה. ועוד קשה, דאמי' בירושלמי בסוף פ' כיצד מברכים, היה אוכל במזרחא של תאנה ובא לו למערבה צריך לברך, אלמא דבז' המינין נמי אמרי' שינוי מקום צריך לברך.

הילכך נראה, דכל ז' המינין לא הוו בכלל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אלא דוקא פת כפשט המשנה, דמי שאכל ושכח ולא בירך, דמשמע דמיירי בברכת המזון. והאי דנקט דברים בלשון רבים, משום דאיכא בענין פת לחם גמור, ופת הבאה בכיסנין, היכא דקבע סעודתיה עילויה, דצריך לברך המוציא, או שמא כל מיני מזונות שיש בהן מה' המינין, הוו בכלל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם."

## כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע כו' -

משמע, **היכא דאיכא היסח הדעת,**  
**לא סגי שיברך ברכת המוציא,**  
**אלא צריך שיברך ברכת המזון,**  
 וא"כ הא דאמר לקמן (דף קג:),  
**כיון דאמר הב וניבריך,**  
**איתסר לנו למישתי,**  
 היינו עד שיברך ברהמ"ז.

וכן משמע בכיצד מברכין (ברכות דף מב),  
 דקאמר רבה ורבי זירא הוו אכלי,  
 סליקו תכא מקמייהו,  
 אייתי להו ריסתנא,  
 רבה - אכל, ורבי זירא - לא אכל,  
**א"ל לא סבר לה מר, סילק - אסור מלאכול?**  
 א"ל, אנא - אתכא דריש גלותא סמיכנא,  
**והשתא אם לא היה צריך לברך ברהמ"ז,**  
**למה לא אכל?**

ויש לדחות,  
**דאותו מאכל היה מעורב בו לחם,**  
**והיה לו טורח ליטול ידיו ולברך המוציא.**

והא דקאמר הכא, **טעונין ברכה למפרע,**  
**היינו משום שמא ישהו מלחזור עד שירעבו,**  
**ואז לא יוכלו לברך ברהמ"ז,**  
 כדאמר באלו דברים (שם דף נא:).

ומיהו,  
 אם יצאו ולא בירכו למפרע,  
**כשיחזרו - לא יברכו רק ברכת המוציא.**

### ניתן לסכם את התוס' שיש כאן שלושה עקרונות

עיקרון א - הסיח דעתו באמצע 'אכילת דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו', ורוצה להמשיך ולאכול קודם שנעשה רעב - סומך על ברכתו הראשונה.

עיקרון ב - הסיח דעתו באמצע אכילת 'דבר שאינו טעון ברכה לאחריו במקומו', ורוצה להמשיך לאכול - חייב לברך ברכה ראשונה, אבל לא ברהמ"ז מאחר ש'היסח הדעת' אינו 'סילוק הסעודה'. וזאת בניגוד לדעת רש"י ורשב"ם, לקמן קג, ב בענין רב ייבא סבא שיהב לן וניברך' - הוי היסח הדעת המחייב ברכת המזון ואחר כך ברכה ראשונה.

עקרון ג - מי שנאלץ לצאת מהבית באמצע סעודתו, עצה טובה היא לומר ברהמ"ז, שמא לא יחזור עד שיתחיל להיות רעב, ויפסיד אמירת ברהמ"ז על אכילתו הראשונה.

### ועקרו רגליהם לילך לבהכ"נ נו' -

מכאן משמע,

שאם שכח להתפלל,

**ונזכר באמצע סעודה והתפלל,**

**שא"צ ברכה אפילו לכתחלה.**

ומה שהביא ה"ר יום טוב ראייה,

מפרק כסוי הדם (חולין פז.),

דאמר מישתא וברוכי בהדי הדדי,

לא אפשר שצריך לברך ברהמ"ז וליטול ידיו,

**אינה ראייה,**

**דדוקא גבי ברהמ"ז אמרינן הכי,**

**דהוי הפסק וגמר סעודה,**

אבל תפלה,

אף על גב דמיכל וצלווי בהדי הדדי - לא אפשר,

**אין בכך כלום.**

### הגמרא מביאה בברייתא מחלוקת רבי יוהדה וחכמים

מביאה הגמרא את שתי השיטות: דתניא שנחלקו בזה רבי יוהדה וחכמים: חברים [תלמידי חכמים, רשב"ם] שהיו מסובין, ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש - כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחילה. אמר רבי יוהדה: במה דברים אמורים בזמן שהניחו שם מקצת חברים שנשארו במקומו ולא הלכו לבית הכנסת. אבל לא הניחו שם מקצת חברים, הרי כשהן יוצאין - טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין - טעונין ברכה לכתחילה.

ואילו חכמים - לא חילקו בדבר, וסברי שאפילו כשלא הניחו מקצת חברים - אין צריכין לברך לא למפרע ולא לכתחילה, הואיל ואכלו דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן.

### שיטת התוס' לגבי תפילה באמצע ארוחה

כתבו התוס', דמכאן מוכח, שאם שכח להתפלל ונזכר באמצע סעודתו והתפלל - לא הוי הפסק, ואינו דומה להא דאמרינן בחולין [פז.] [א] שכיון שאמרו "הב לן ונברך" - אסור לשנות עוד בלא לברך שוב. משום שאי אפשר לשנות ולברך ברכת המזון בבת אחת, והכא נמי לכאורה, אי אפשר להתפלל

הפליג - צריך ברכה למפרע,

וכשהוא חוזר - צריך ברכה לכתחלה,

**לאו כשחזר טעון ברכה למפרע,**

**אלא כשרוצה לצאת,**

**ומיירי שקראו להפליג ומברך, שמא ישהה כדפרי'.**

ותדע,

דאמר בפ"ג דיומא (ד' ל.),

דיבר עם חבירו והפליג - טעון נטילת ידים,

ומשמע דה"ה ברכת המוציא,

**אבל ברהמ"ז - לא קאמר דצריך,**

**ומיירי שלא ידע מתחלה שיפליג.**

ואין הלכה כאותן ברייתות,

אלא אפילו ברכה לכתחלה - לא צריך,

דקי"ל כרב חסדא,

דאמר לקיבעיה קמא הדר,

והנהו ברייתות וההיא דתוספתא - אתו כרבי יהודה.

### הגמרא הקשתה על רב חסדא כי במקום בו יש עקירה יש חייב בברכת המזון

מיתיבי מהא דתניא: בני חבורה שהיו מסובין לשתות, ועקרו רגליהם לצאת לקראת חתן או לקראת כלה. כשהן יוצאין - אין טעונין ברכה למפרע! כלומר שאין צריכין לברך קודם צאתם ברכה אחרונה, על מה ששתו, שהרי הם עתידים לחזור ולהמשיך לשתות. כשהן חוזרין - אין טעונין ברכה לכתחילה על המשך שתייתן. במה דברים אמורים: כשהניחו שם זקן או חולה, שלא יצא אתם לקראת החתן. אבל אם לא הניחו שם לא זקן ולא חולה הרי כשהן יוצאין - טעונין ברכה למפרע, לברך תחילה ברכה אחרונה על מה ששתו. וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה, לברך שוב על המשך שתייתם.

### יש לבאר את התוס' עפ"י תוס' הרא"ש

"משמע הכא, דהיכא דאיכא היסח הדעת - צריך ברכה למפרע, על מה שאכל, ואח"כ המוציא. וקשיא מהא דאמרינן בפרק כל הבשר (חולין קז, ב) השמש מברך על כל פרוסה ופרוסה. ואי איתא שצריך ברכה למפרע, היכא דאיכא היסח הדעת, א"כ ה"ל למימר השמש מברך אחר כל פרוסה ופרוסה, דמיד כשאוכל - צריך לברך ברכת המזון, וממילא ידענא דצריך לברך המוציא, אם יאכל פרוסה אחרת, אלא ש"מ דמשום היסח הדעת - אינו צריך לברך, כי אם המוציא על כל מה שיאכל, ואין צריך לברך למפרע על מה שאכל.

והא דאמרו בכולה שמעתין שינוי מקום צריך לברך, היינו מכאן ולהבא. והא דאמ' הכא, כשלא הניחו זקן או חולה כשהן יוצאין, טעונין ברכה למפרע - עצה טובה קמ"ל, שיברכו קודם שיצאו, שמא ישהו לחזור, עד שירעבו מחמת אותה סעודה, עד שלא יעלה להם ברכת המזון על מה שאכלו, כדאיתא בפרק אלו דברים (ברכות נא).

ומיהו אם לא ברכו למפרע, כשהם חוזרים מברכים ברכת המוציא, ואינם טעונין לברך למפרע, ותדע דאי טעונין לברך למפרע כשיוצאים, אמאי איצטריך למיתני, כשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחלה, פשיטא דאם ברכו למפרע, כשרוצים לאכול צריכים לברך תחלה."

שתייהם. ולפיכך, אינו צריך לברך ברכה ראשונה על אכילתו כאן.

### הבאת הברייתא כאן לשיטת רב חסדא

תניא כוותיה דרב חסדא: חברים שהיו מסובין לשתות יין, ועקרו רגליהן, וחזרו - אין צריכין לברך! משום שיש הוא מהדברים שטעונין ברכה לאחריהן במקומן. והיינו כרב חסדא.

### התוס' מבארים מדוע לא ניתן להביא ראיה מדרבנן החלוקים על רבי יהודה

התוס' מביאים את הרשב"ם המבאר מדוע לא הביאו בראיה מהברייתא מתנא קמא החלוק על רבי יהודה " דתניא: חברים שהיו מסובין, ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש, כשהן יוצאין - אין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין - אין טעונין ברכה לכתחלה. ומתרצים כי בברייתא זו כלל לא הובא יין, בניגוד לברייתא שהובאה כראיה.

### יש לדייק מהפתיחה של דברי רבי יהודה

המשך הברייתא מביאה את דברי רבי יהודה, אלא שיש מחלוקת האם הוא בא לחלוק עלהדעה הראשונה או רק לפרשה. שהרי נאמר כאן " אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים - בזמן שהניחו שם מקצת חברים, אבל לא הניחו שם מקצת חברים, כשהן יוצאין - טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין - טעונין ברכה לכתחלה. ומאחר ונחלקו מהי המשמעות של במה דברים אמורים, שהוא בא לחלוק, הרי אם הוא רק בא לפרש, וודאי שלא ניתן להביא ראיה על כך. במסכת סנהדרין שנינו מחלוקת אמוראים "רבי יהושע בן לוי: כל מקום שאמר רבי יהודה אימתי ובמה - אינו אלא לפרש דברי חכמים. רבי יוחנן אמר: אימתי - לפרש, ובמה - לחלוק."

### התוס' מדייקים שניתן לדייק מכאן אף שכאן מדובר על חזרו

ואף דברייתא זו מיירי בחזרו למקומם, שלא היה כדברי רב חסדא, מ"מ הוי ראיה לרב חסדא אפילו בלא חזרו למקומם, דטעמא דשינוי מקום דצריך לברך, משום שעמידתו ממקומו - היא גמר אכילתו, ואם כן, אין הבדל בין חזרו ללא חזרו.

[דף קב עמוד ב]

### ה"ג ראשון אומר עליו ברכת המזון -

#### להפסיק,

**והשני אומר עליו קידוש היום סמוך לסעודת שבת, ולגירסא זו - אתי שפיר,**

הא דמשמע לעיל (ד' ק: ושם),

דמפסיק לר' יהודה בעקירת שלחן קודם קידוש, לפי שהיו רגילין לעקור שלחן לפני ברכת המזון,

**אבל ספרים דגרסי,**

**ראשון - אומר עליו קידוש היום,**

וטעמא שאינו יכול לטעום מכוס ברהמ"ז בלא קידוש,

**קשה,**

**מנא ליה לעיל,**

**דמפסיקין לרבי יהודה בעקירת שלחן קודם קידוש.**

ולאכול בבת אחת. דהתם - דוקא בברכת המזון אמרינן כן, משום דהוי הפסק וגמר סעודה, אבל תפילה - לא הוי גמר סעודה. והראיה דאטו אם יברך ברכת הרעם באמצע סעודתו - יצטרך לברך שוב משום דאי אפשר לברך ולאכול בבת אחת? תוד"ה ועקרו ובחולין שם ד"ה משתא. ועוד כותבים שם התוס' "ובהדיא אמרינן בערבי פסחים (דף קב.) דאם הניחו מקצת חברים ועקרו רגליהן לילך לבהכ"נ כשהם חוזרין אין טעונין ברכה לא למפרע ולא לכתחלה אף על פי שהתפללו בנתיים."

אולם התוס' הביאו דעת ה"ר יום טוב שגם תפילה הוי הפסק. אלא ששם בתוס' דחו סברא זו "ואין נראה דלא דמי כלל משום דהכא הב ונברך הוי גמר דבר והוי הפסק." וגם כאן כתבו התוס' בחריפות "אין בכך כלום." והמאירי כתב דאין ראיה מגמ' דידן, דיש לומר דמיירי שהלכו לבית כנסת לשמוע קדיש או קדושה ולא לתפילה. ונמצא שהוא עקף את הבעיה מכיוון צדדי.

### תניא כוותיה דרב חסדא -

פירש רשב"ם,

הא דלא מייתי כרב חסדא מרבנן דר' יהודה,

**משום דבההיא - לא קתני בהדיא יין,**

**וזה פירש לפי שיטתו, דגרסינן הכא יין.**

וי"ל,

משום הכי לא מייתי סייעתא מינה,

**משום דאיכא דאמרי** בסנהדרין (כה.),

**דבמה - נמי לפרש.**

ואף על גב דחזרו,

**מייתי ראיה** לרב חסדא,

**דטעמא דשינוי מקום דצריך לברך,**

**משום שעמידתו ממקומו - היא גמר אכילתו,**

**וה"ה נמי חזרו.**

### שיטת רב חסדא - מתי נדרש לברך אחר שינוי מקום

שנינו בעמוד הקודם ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה: הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך, לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן, כגון מים או פירות, שמברכין אחריהם רק בורא נפשות, שאינה ברכה חשובה, ולכן אין צריך לברך אותה דוקא במקום שאכל. הלכך, מיד שעמד והלך למקום אחר, עמידתו זו היא גמר סעודתו [שהרי אינו צריך לחזור למקומו כדי לברך ברכה אחרונה]. ומה שאוכל עתה במקום אחר הוי סעודה אחרת, וצריך לברך שוב. אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן, כגון שבעת המינים, שמברכין אחריהם ברכת מעין שלש [וכל שכן פת], שברכה חשובה היא, וצריך לברך אותה דוקא במקום שאכל - אין צריך לברך עוד פעם אם שינה מקומו והלך למקום אחר וממשיך שם אכילתו.

מאי טעמא? כי לקיבעא קמא הדר! כי מאחר שאם לא היה אוכל כאן - היה צריך לחזור למקומו הראשון ולברך שם ברכה אחרונה, הרי על דעת קביעות סעודה הראשונה הוא אוכל, שנתכוין לסיים כאן סעודתו, ולברך ברכה אחת על



## הגמרא הקשתה מדוע את ברכת המזון וקדושת היום הוא עושה על שתי כוסות

[בשלמא לרבי יהודה - לא קשיא, כיון שהווא מפסיק בעקירת שולחן בין הקידוש לברכת המזון, צריך שתי כוסות].  
כן כתב הרשב"ם. והתוס' ביארו, שרק לרבי יוסי קשיא, אלא מטעם אחר. מפני שלשיטתו גם ברכת המזון וגם הקידוש - באים על סעודת שבת, שהרי לדידיה המשך הסעודה שבתוך השבת - היא במקום סעודת שבת, ולפיכך הקשו שיאמר שניהם על כוס אחת. אבל לרבי יהודה - לא קשיא, שלשיטתו, ברכת המזון - היא על סעודת חול, ואילו הקידוש - הוא על סעודת שבת, לפיכך אין אומרים אותם על כוס אחת.

## שאלו אומרים שתי קדושות על כוס אחד -

**ויש נוהגין בחופה מטעם זה,  
שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון,**

אלא מביאין כוס אחר,  
ואין מברכין על השני בפה"ג,  
כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון,  
**כי אין נכון לברך פעמים.**

אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד,  
**דלא דמי** לברכת המזון וקידוש,  
**דתרי מילי נינהו**, כדאמרינן בסמוך,  
**אבל הכא** - חדא מלתא היא,  
**דברכת המזון גורם לברכת נישואין.**

וברכת אירוסין ונישואין,  
נהגו לומר על שתי כוסות,  
ושעמא **דרגילים זה בלא זה**,  
כדאמר בכתובות (ז:),  
מברכין ברכת האירוסין **בבית אירוסין**,  
וברכת חתנים **בבית חתנים**.

ועוד,  
דנהגו לקרות **כתובה בינתים, והוי הפסק**,  
ולכך מתכוונים,  
ולכך צריך ב' כוסות.

**הכלל שלא מברכים עם כוס אחת על שני עניינים, האם  
הוא תמיד?**

הגמרא ביארה, כי המברך מפריד כוס אחד לברכת המזון, וכוס שניה לקידוש. ומתוך כך הובא הכלל שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, וטעמו שלא עושים מצוות חבילות חבילות. ומאחר וכבר יש לנו את הכלל הביאו התוס' התייחסות לכך בנישואין, ואת החילוק.

## לשון תוס' הרא"ש

ונביא את לשון תוס' הרא"ש שהוסיף מספר פרטים חשובים. "ומטעם זה נוהגים בחופה, שאין אומרים ז' ברכות על כוס של ברכת המזון, אלא מביאים כוס אחר, ואומרים עליו שש ברכות, ואח"כ מחזירין כוס של ברכת המזון, ואומרים עליו בורא פרי הגפן. ואל תתמה, שמביאים כוס לז'

והא דקתני בתוספתא דברכות,  
אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית,  
וקדש עליהן היום,  
עקרו עם חשיכה לבית המדרש,  
חזרו ומזגו להם את הכוס,  
אומר עליו קידוש דברי רבי יהודה,  
**וברכת המזון, לא מזכיר כלל,**  
**היינו משום דמתחלה עשו ברהמ"ז,**  
**קודם יציאתם לעשות הפסק,**  
**בין סעודת חול לסעודת שבת,**  
**ולכן נמי עשו עקירה לבית המדרש.**

הגמרא מביאה בברייתא את מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי

תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין בערב שבת וקדש עליהן היום - חייבים להפסיק את סעודת יום החול. ומביאין לו כוס של יין, ואומר עליו קדושת היום, שעושה קידוש עתה, לאחר שפסקו מלאכול את הסעודה של יום החול. ומיד מביאין לו כוס שני ואומר עליו ברכת המזון, היות וחייב להפסיק את סעודת החול - כשיטת רבי יהודה לעיל [ק א] שמפסיקין לשבתות [ומכל מקום, כיון שהגיע שעת קידוש צריך לקדש תחילה] - דברי רבי יהודה.

רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך [ואף לאחר מכן, עד שיגמור סעודתו. ר"ן]. ורבי יוסי לשיטתו שם דאין מפסיקין כלל לשבתות. וכשגמרו סעודתו, מביאין לו שתי כוסות. כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון. והשני אומר עליו קדושת היום.

## הקישור בין עקירת השולחן לדברי רבי יהודה

מקור הגמ' לומר בדעת רבי יהודה, שעוקרין שולחן קודם קידוש, הוא בתוספתא דברכות, שמביא תוספות להלן. שמה שאמרו שם שעקרו עם חשיכה לבית המדרש, הוא לצורך עקירה מלפני השולחן קודם קידוש, ועקירה זו אפשר לקיים, גם בעקירת השולחן מלפניו.

## החובה לבצע את העקירה לבית המדרש

כלומר, עשו עקירה לבית המדרש, משום שאם היו מפסיקין בברכת המזון לבד, היה נראה שמברכים ברכה שאינה צריכה, במה שמפסיקין באמצע סעודה, ולפיכך עשו עקירה לבית המדרש בינתיים.

## ונימריננו לתרווייהו אחד כסא -

### לרבי יוסי פריך,

### כיון דתרווייהו אסעודת שבת קאתו,

כדפרישית לעיל (ק.),

### דהך סעודה - עולה לו לסעודת שבת,

הוה ליה למימר תרווייהו אחד כסא,

אבל לרבי יהודה - לא פריך,

### כיון דברכת המזון - אסעודת חול,

### וקידוש - על סעודה הבאה,

אין לומר שניהם על כוס אחד.

ומדייק במנחת שלמה "אף שהלשון מיתיבי, משמע שכך שאלו בני הישיבה, יתכן דבישיבה שאלו באמת מתרויחו, אלא שמסדרי הש"ס קבעו הקושיא רק מהברייתא, כדי ליישב בפשיטות, וממילא מוקמינן גם מתניתין."

## מניחו לאחר המזון -

**הקשה ה"ר נסים,**

**איך יאכל קודם הבדלה?**

**הא אמרינן לקמן,**

**אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיבדיל,**

ואמימר נמי - בת שוות,

כדאמר לקמן (קז.).

ותירץ,

דהכא מיירי כשאכל מבעו"י עד שחשיכה לו.

ואף על גב דמפסיקין להבדלה לשמואל,

וכ"ש לר' יהודה דמחמיר טפי,

והך ברייתא,

מוקי לה בסמוך כב"ש ואלביא דרבי יהודה,

**הא דקאמר מניחו לאחר המזון,**

**לא שמואל לאכול,**

**אלא כלומר,**

**כשיפסיק סעודתו בברהמ"ז אז יבדיל.**

וקשה,

**דלשון הנכנס לביתו,**

**משמע שלא התחיל לאכול מבעו"י.**

ועוד הקשה מורי ה"ר יחיאל,

דלקמן (קה:),

אמרינן על הך ברייתא,

**ש"מ, טעם - מבדיל,**

**ולפירוש רבינו נסים דמיירי באכל מבעוד יום,**

**אין להוכיח כלום.**

אלא י"ל,

**דודאי בחנם - אין לו לאכול קודם הבדלה,**

**אבל כשאין לו אלא כוס אחד,**

**מותר לאכול קודם הבדלה,**

**כדי לעשות על הכוס ברכת המזון.**

**בתוס' הרא"ש האריך בביאור שיטת רבינו נסים**

"הקשה רבי' נסים, היכי מצי למיכל מקמי הבדלה? והא אמר לקמן, אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיבדיל, וכן קשה מתני' מאלו דברים דמייתי לקמן, בש"א נר ומזון בשמים והבדלה, דמשמע שמבדיל אחר סעודתו. ותירץ, דהכא מיירי באוכל בשבת מבעוד יום, ומשכה לו סעודתו עד מוצאי שבת, וסברה מתני', דשבת אינה קובעת להבדלה. ואפי' את"ל דסבר שבת קובעת, מיירי שגמר סעודתו קודם שהחשיך, והביא ראיה מירוש' פ' אלו דברים, דמוקי' פלוגת' בכה"ג, גרס' התם, וקשה על ב"ה במוצאי שבת היכי עביד? ומשני, היה יושב וחשכה

ברכות, ואין אומרים עליו בורא פרי הגפן, דכהאי גוונא אמר לקמן. רב אסי בריך אכסא קמא, ותו לא.

וברכת אירוסין ונישואין הנהיג רבינו משולם, לעשות בכוס א', ולא דאמי להא דאמרינן לקמן ברכת המזון וקידוש - תרי מילי נינהו, דהתם - זה בא לאחר הסעודה, וזה - בא קודם הסעודה. (ואצלנו התוס' הביאו ראייה אחרת שברכת המזון גורם לברכת הנישואין). ור"ת אומר שצריך ב' כוסות, לפי' שאמר ברכת אירוסין בבית האירוסין, וגם פעמים מקדש אדם אשה, ונושאה לאחר זמן מרובה. (מה שבתוס' אצלנו ציינו שרגילים זה בלא זה. ועוד הוסיפו בתוס' שמאחר וקוראים כתובה באמצע - הרי זה הפסק, ולכן מבצעים ברכה עם ב' כוסות.)

## מיתיבי הנכנס לביתו כו' -

**הוה מצי למיפרך,**

**ממתניתין דאלו דברים (ברכות נא:) דמייתי בסמוך,**

**ב"ש אומר נר ומזון ובשמים והבדלה כו',**

**אלא פריך מברייתא,**

**משום דבעי לשנוי, אין לו - שאני,**

**כדקתני בברייתא,**

**אין לו אלא כוס אחד כו',**

**ודרך הש"ס להקשות,**

**ממקום שמוצא לתרץ בפשיטות.**

## ביצוע ההבדלה והקידוש על כוס אחת

הגמרא מביאה אמר רב הונא אמר רב ששת: אין אומרים שתי קדושות [שתי מצוות] על כוס אחד! ומבררת הגמרא: מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאין עושין מצוות "חבילות חבילות", שנראה כאילו הם משא עליו, שממנה לפרוק משאו, ונראות המצוות כחבילות משא שפורק מכתפו. אלא שכעת מקשה הגמרא מברייתא. והא תניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת - מברך על היין תחילה, כשעושה הבדלה [לפי שברכת היין תדירה יותר משאר הברכות של הבדלה, ותדיר ושאני תדיר - תדיר קודם]. ואחר כך מברך על המאור בורא מאורי האש. ואחר כך מברך על הבשמים [ברייתא זו כבית שמאי, ובית הלל סברי שברכת הבשמים היא לפני המאור, כמנהגנו]. ואחר כך אומר הבדלה על הכוס, לפי שהיא ברכה ארוכה והשאר ברכות קצרות הלכך אומרה לבסוף. ואם אין לו אלא כוס אחד ולא ישאר לו יין לכוס של ברכת המזון אחר סעודתו במוצאי שבת - מניחו לאחר המזון, ומשלשלן [מלשון שלשלת], שמחברן כולן - לאחריו! שאומר את כל הברכות אחר ברכת המזון, על אותו הכוס. הרי שאומרים שתי ברכות על כוס אחד, דהיינו הבדלה וברכת המזון?! ומתריצין: אין לו - שאני! אם אין לו אלא כוס אחת מותר לומר שתי קדושות על כוס אחת, ומה שאמרנו שאין לומר שתי קדושות על כוס אחת הוא כשיש לו יין לשתי כוסות.

## התוס' מבארים מדוע בחזו להקשות מהברייתא ולא

### מהמשנה

לשון תוס' הרא"ש "מיתיבי הנכנס לביתו במוצאי שבת - הכי נמי הוה מצי למיפרך ממתניתין דמייתי בסמוך, בש"א נר ומזון בשמים והבדלה. אלא אורחא דתלמודא, לאקשווי ממדי דמצי למידחי, כדדחי אין לו - שאני."

## דברי התוס' שדווחים סברת הרשב"ם, התבארו בתוס' הרא"ש

התוס' מקשים מספר קושיות על הרשב"ם, ומתוך כל הקשיים הללו סוללים הבנה מחודשת. "פרשב"ם דב"ט ראשון של פסח מיירי, דאית ליה כוסות יין טובא, כדנניא לא יפחתו לו וכו'. וקשה, דד' כוסות צריכי כל חד וחד למילתיה. ועוד קשה, הא דפריך בסמוך מיקנה"ז, מדהזכיר זמן אלמא איירי ב"ט ראשון, (לוט') [לימא] דבשמיני עצרת איירי. הילכך נראה לפרש, דהכי פריך דכל י"ט ראשון אית ליה יין הרבה, כדאמרי' חייב לשמח את ביתו ברגל, ובמה משמח? אנשים ביין. ובשמיני עצרת נמי רגילים להרבות מנות, כדתנן בד' פרקים בשנה משחיטין את הטבח בעל כרחו, וחשיב שמיני עצרת חד מינייהו.

## רב אמר יקנ"ה -

**ומה שאין מזכיר בשמים, פירש רשב"ם,**

דטעם בשמים - משום איבוד נשמה יתירה, וביום טוב - נמי איכא נשמה יתירה.

וקשה,

דאם כן במוצאי יום טוב, אמאי לא תקינו בשמים?

לכך נראה,

**דביום טוב - ליכא נשמה יתירה,**

והכא - אין מזכיר בשמים,

**משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה,**

**מועיל כמו בשמים,**

ויש טעמים לא נכונים, וזה הטעם נכון ועיקר.

## סדר הברכות שליל יו"ט ראשון של פסח הוא לאחר שבת, לשיטת רב

בשעה שהגמרא דנה על ליל יום טוב ראשון של פסח שחל להיות אחר השבת, סדר הברכות שרב אמר הם יין קידוש נר הבדלה. שסימנן הוא יקנ"ה.

## התוס' הקשו על שיטת הרשב"ם שביו"ט גם יש נשמה יתירה

התוס' נעמדו על כך שאין בשמים, אף שמדובר במוצאי שבת. הביאו את פירוש הרשב"ם, שכל הבשמים הוא על איבוד נשמה יתירה שהיתה בשבת, ואילו ביום טוב יש גם נשמה יתירה, ולכן ביציאה משבת ליום טוב אין צורך בבשמים. אלא שעל זה גופא עולה השאלה וכפי שמקשים התוס', מדוע במוצאי יום טוב לא מברכים בהבדלה על בשמים? שהרי לא תיקנו כן. ומתוך כך מגיעים התוס' למסקנה כי אכן אין נשמה יתירה ביום טוב, ובכך אמנם סילקו את הקושי, לאי תקנת בשמים, אבל מה שלא אומרים בשמים, ששמחת יום טוב עם האכילה והשתיה היא עם תועלת בדוגמת הבשמים.

ובהרחבות יש שחילקו, שביום טוב אין לו נפש יתירה כל כך בדוגמת השבת.

לו למוצאי שבת, ואין לו אלא כוס א', אמרי' יניח עד לאחר ברכת המזון ומשלשלן כולן עליו וכו'.

## אלא יש להקשות על שיטת רבינו נסים

"וקצת קשה לפירושו, מהך בריתא, דהנכנס לביתו במוצאי שבת, משמע שעתה מתחיל סעודתו. ולקמן נמי מדקדק מכאן, שמבדיל בתפלה שצריך שיבדיל על הכוס, וכיון שהבדיל בתפלה, אלמא לא היה יושב ואוכל?"

## התוס' תירצו כיצד יכול לאכול קודם הבדלה

מובא בלשון תוס' הרא"ש "ועוד נראה לתרץ, דודאי אם אין לו שום כוס, ומצפה למצא כוס למחר - לא יאכל הלילה אלא ימתין עד למחר, שיבדיל על הכוס. אבל אם יש לו כוס, ואינו מצפה שימצא יותר יין, מוטב שיאכל קודם שיבדיל, ויברך על אותו הכוס, ממה שיבדיל על כוס, ויברך ברכת המזון בלא מידיו."

## דאית ליה ואמר רב יקנ"ה -

פירש רשב"ם,

**דס"ד דביו"ט ראשון של פסח מיירי,**

**דאית ליה כוסות טובא,**

כדתנן (לעיל ד' צט:) לא יפחתו לו מד' כוסות.

וקשה,

דהא כל ד' כוסות - צריכי כל חד למילתיה.

ועוד,

**דבסמוך דפריך מיקנה"ז,**

**לימא דבשמיני של חג מיירי,**

דאיכא זמן ואכיל ושתה כל מה דהוה ליה.

ועוד,

דאכיל כל מה דהוה ליה,

**לשון אכילה - לא היה לו להזכיר אכוסות.**

לכך נראה לפרש,

**דביום טוב ראשון - מסתמא אדם מכין הרבה,**

ובשמיני של חג,

**נמי שהוא רגל בפני עצמו - רגילין להכין הרבה,**

כדתנן (חולין ד' פג.),

ד' פרקים בשנה,

צריך הטבח להודיע אמה מכרתי לשחוט,

**וחשיב יום טוב האחרון של חג.**

## הגמרא מקשה כי אף שיש לו יין, הסדר יקנ"ה, ומכאן יש אפשרות לומר שתי ברכות על כוס

והא ליל יום טוב ראשון של פסח שחל להיות אחר השבת, דאית ליה יין, לפי שכל אדם מישראל יש לו מספיק יין, שהרי אפילו עני בישראל נותנים לו יין לארבעה כוסות, ואמר רב: יקנ"ה שסדר הברכות הוא יין, קידוש, נר, הבדלה [שראשי תיבות שלהם יקנ"ה]. וקסלקא דעתין שבליל יום טוב ראשון של פסח שחל במוצ"ש הוא מדבר. הרי, שאף שיש לו יין מותר לומר שתי ברכות דהיינו קידוש והבדלה על כוס אחד?

**מדויקים התוס' מדוע לא הקדימו ברכת יין תחילה**

אם היה מברך ברכת היין תחלה, ברכת המזון היה מפסיק בין ברכת היין לשתייתו, אע"פ שהכוס בידו דברכת המזון חשיב סילוק והיסח הדעת, על כל מה שלפניו, כדאמ' לקמן, שצריך לברך אכסא קמא, ואכסא דברכתא, אע"פ שהכוס בידו ויודע שישתה.

[דף קג עמוד א]

**רבה אמר יהנ"ק ולוי אמר קני"ה -****רשב"ם מהפך הגירסא,**

משום דרב ושמואל ולוי חברים היו,

ואין צריך להפך משום זה,

דגמרא נקט כל אותם שאומרים יין תחלה,

יקנ"ה ינה"ק יהנ"ק,

ואח"כ אותם שאומרים קידוש ברישא,

קני"ה קינ"ה,

ואח"כ נר תחלה נקי"ה ניה"ק.

ומיהו,

בירושלמי משמע כפירוש רשב"ם.

**ביאור הרשב"ם על הגירסאות**

לשון הרשב"ם "בברכות ירושלמי יום טוב שחל להיות במוצ"ש - רבי יוחנן אמר יקנ"ה, ר' חנינא אמר ינה"ק, ולוי אמר יהנ"ק. מסתברא דלוי דאמר מעין שניהן. ונראה לי, דהכא גרסינן [נמי], ולוי אמר יהנ"ק, רבה אמר קני"ה, שכן דרך האמוראין רב ולוי ושמואל חברים הם, ורבה אחריהן."

**התוס' מעידים לפי איזה סדר ראוי לסדר**

אחת משיטות הסידור הטבעיות הוא זמן. ולכן בתחילה סבר רשב"ם כי יש לסדר בתחילה את כל החברים, ואפילו במחיר בו הוא מחליף גירסאות. אולם מעירים התוס', שהתלמוד נקט סדר אחר לחלוטין, והוא סדר ההגיון. בתחילה לפי יין בהתחלה, לאחר מכן אלו שפתחו בקידוש ולבסוף לפי אלו שפתחו בנר. אמנם מעירים התוס', שהירושלמי נוקט כשיטתו.

כי העיקרון של הירושלמי שלוי אמר שם יהנ"ק ולכן זו הוכחה שראוי גם להפך ולהרוויח סדר של שלושתם. אלא שמאחר ויש גם עוד דעות ורואים כי העיקר הוא הסידור שנקטו התוס', למרות שבפרט מסוים כן סובר לוי אחרת.

**קני"ה -**

פירש רשב"ם,

דרוצה לסמוך יין להבדלה,

משום דמקדשין על הפת, ואין מבדילין על הפת.

ולפי מה שפירש ר"ת לקמן,

(קו: בד"ה מקדש),

דאין מקדשין על הפת,

יש לפרש,

שאם היה מרחיק יין מן הבדלה,

או שכוונת הרשב"ם היא ליום טוב שחל אחר השבת בלבד, וביאור הדברים הוא על פי מה שהגדירו ראשונים נשמה יתירה, שהיא רוחב הלב למנוחה ושמחה. ולפי הגדרה זו - הרחת הבשמים במוצאי שבת היא על הפסד רוחב הלב המנוחה והשמחה. וכשמוצאי שבת הוא בליל יום טוב - הרי עדיין יש לו את רוחב הלב והמנוחה, ואין שום כאב לנפש מיציאת השבת, וכאילו הנשמה היתירה של השבת במקומה עדיין, ולפיכך אין צורך בבשמים.

**יקנ"ה -**

יין ברישא.

וא"ת,

אמאי לא תקיננו נמי בברכת המזון יין ברישא,

כמו בכל מקום?

ולכא למימר,

דפטר ליה יין שבתוך הסעודה,

דכיון דאמר הב ונברך, איתסר למישתי.

ויש לומר,

דברכת המזון - בא לשם גמר סעודה,

ומפסיק לכל מה שלפניו,

כדאמר לקמן (קג:),

דברכת המזון - עקר דעתיה ממשתיא,

צריך לברך אכסא דברכתא,

אף על גב דבירך אכסא קמא,

והשתא הכוס בידו ודעתו לשותות אח"כ,

אפילו הכי - הוה הפסק,

לכך תיקנו לברך איין, אחר ברכת המזון,

שאם יברך קודם - יצטרך לברך שנית.

**הסיבה להקדים את היין תחילה**

בטעם קדימת ברכת היין לקידוש כשיטת בית הלל, אמרו במסכת ברכות, שהיין גורם לקדושה שתאמר, שאם אין יין - לא מקדשין. דבר אחר, ברכת היין - תדירה, וברכת היום - אינה תדירה. תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם.

ויש ראשונים, שביארו לפי זה את החילוק, שבין ברכת המזון לבין קידוש והבדלה. שבברכת המזון - אינו מקדים ברכת היין, לפי שאין היין גורם לברכת המזון שתאמר, שאף על פי שמצוה לחזור אחר יין, מכל מקום חייב הוא לברך, גם כשאין לו יין. או שלפי שברכת המזון תדירה יותר מברכת היין, שלפעמים היין אינו מצוי כמו הלחם.

וצריך ביאור, מדוע מכל מקום הקשו התוספות? ויש מהאחרונים, שנקט לדעת התוספות, שברכת היין תדירה מברכת המזון, שכן דרכו לבוא לפני הסעודה תדיר, וגם שותים יין בלא סעודה, ולפיכך הקשו, מדוע לא תיקנו לברך על היין בתחילה?

ויש ראשונים שנתנו טעם אחר להקדמת ברכת המזון, לבורא פרי הגפן. שברכת המזון היא על ההנאה שעברה, וברכת בורא פרי הגפן היא על ההנאה העתידה. לפיכך ראוי להקדים ולברך ברכת המזון על ההנאה שעברה, קודם שמברך על ההנאה העתידה.



בין רבא לאביי כבר יש לנו כלל נקוט, שפרט לשש מקומות פוסקים כרבא לעומת אביי. ולכן מה שהגמרא חידשה את ההכרעה, היא ביחס למחלוקת הראשונה.

### ואמר רבי יוחנן נהגו העם כבית הלל -

והשתא חולק רבי יוחנן אסתם משנה. ואיכא למימר שבלשון יחיד היה שונה אותה, והיה שונה בה דברי רבי מאיר בהדיא.

### והאי נהגו - לא הוי כהאי נהגו,

דבפרק בתרא דתענית (כו:),

דמפרש,

דאורויי - לא מורין,

ואי עבדי - לא מחינן בדיהן.

### במסכת ברכות תיארנו מהי מחלוקת בית שמאי ובית הלל - ומבארת הגמרא כיצד נהג רבי יוחנן

דתנן במסכת ברכות: בית שמאי אומרים: מי שאכל סעודה שלישית בשבת והמשיך בסעודתו עד מוצאי שבת, ואין לו אלא יין אלא כוס אחד בלבד, שהדין הוא שמבדיל על הכוס של ברכת המזון, סדר הברכות הוא כך: נר, ומזון [ברכת המזון], בשמים והבדלה. ובית הלל אומרים: נר, ובשמים, מזון והבדלה. שלדברי שניהם הנר הוא תחילה לפי שנהנה ממנו מיד עם הבאתו, והבדלה בסוף כדי לאחר מה שיותר את יציאת השבת.

עני רבא בתריה השיב לו רבא, ואמר: זו - דברי רבי מאיר היא! שסתם משנה כוותיה, והוא סובר שבכך נחלקו בית שמאי ובית הלל. אבל רבי יהודה אומר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המזון שהוא בתחילה, כיון שבגמר סעודתו מיד הוא מתחייב בברכת המזון, ואין מעבירין על המצוות. ועל הבדלה שהיא בסוף. על מה נחלקו? על המאור ועל הבשמים - איזה מהם קודם. בית שמאי אומרים: מאור, ואחר כך בשמים. ובית הלל אומרים: בשמים, ואחר כך מאור. ואמר רבי יוחנן: נהגו העם כבית הלל ואליבא דרבי יהודה, שבשמים קודם למאור, ואף אני נוהג כן.

### התוס' מקשים, שרבי יוחנן חלוק על כלל אחר שאמר

והשתא חולק ר' יוחנן אסתם משנה. בתוס' רבינו פרץ מובאת קושיית התוס' ביתר פירוט. דהא ר' יוחנן עצמו אמר בשבת (מו, א) דהלכה כסתם משנה. ואם כן היכי קאמר הכא דנהגו העם כב"ה אליבא דר' יהודה, שלא כסתם משנה? שהרי סתם משנה הינה כרבי מאיר. ועונים על כך התוס', פירוש, וכיון שהיה שונה בה בהדיא, שזה לדעת רבי יהודה - תו אין זו סתם משנה, אשר ההלכה צריכה להיות כמותה.

### התוס' מבהירים כי המילה נהגו כאן, שונה מההגדרה המצויה במסכת תענית

הגמרא במסכת תענית מדייקת בלשונות, ושם המסקנה שנהגו הוא דבר כה חלש, שרק לא מוחים כנגדו, אבל כאן הנהגו משמעו שהדבר הוא כך בפשיטות. וכמו הדעה השניה בתענית שמנהג כשר הוא.

וזה לשון הגמרא בתענית. אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי מאיר. שנושאים כפים בכל תפילות יום התענית. ורבי

יאמרו שאינו בא אלא בשביל קידוש, שהוא לכבוד יום טוב.

### דעת לוי ביום טוב שחל להיות אחר השבת שסדר הברכות הוא קני"ה

דסבירא ליה כרב, דקידוש קודם להבדלה. אלא שאין ראוי לומר ברכת היין בתחילה, כיון שתהיה ברכת היין רחוקה מההבדלה, ואז אין ניכר שמבדיל על היין. והרי עיקר ההבדלה לא ניתקנה אלא על היין, ואילו קידוש אפשר לעשות גם על הפת. הלכך, אומר תחילה קידוש, ואחר"כ נר, יין והבדלה לבסוף - ככל מוצאי שבת.

[ואעפ"י שתמיד בהבדלה אומרים יין לפני נר. כאן, שיש גם קידוש, אם יעשה כן עלולים לטעות שהיין בא רק לצורך הקידוש הסמוך ולא להבדלה, ולכן צריך לסומכו להבדלה. מה שאין כן בשאר הבדלה, שאין עמה קידוש].

### התוס' מדייקים לפי הכלל שלא ניתן לקדש על פת

מאחר ופירש בהמשך רבינו תם, כי על הפת אינו יכול לבצע קידוש, הרי ככל שירחק את היין מההבדלה, יאמרו שמטרתו אינה ההבדלה אלא לכבוד יום טוב, ולכן יש להצמיד את היין דווקא להבדלה. כי אם לא יעשה כן יחשדו כי היין נועד לקידוש.

### והלכתא כרבא -

### משום [אינן] אמוראין, אצטריך לפסוק כרבא,

ולא משום אביי,

דקני"ל (ב"ק עג.) בכולי גמרא,

כרבא לגבי אביי בר מיע"ל קג"ם.

### אופן הפסיקה בשתי המחלוקות

היה כאן דיון אחד על סדר הברכות ללא זמן בו ראינו מחלוקת של מספר רב של אמוראים. (רב למד יקנ"ה, שסדר הברכות הוא יין, קידוש, נר, הבדלה [שראשי תיבות שלהם יקנ"ה]. שמואל ינה"ק, רבה יהנ"ק, לוי קני"ה, ורבנן קני"ה, ומר בריה דרבינא, נקי"ה, מרתא אמר משמיה דרבי יהושע: ניה"ק). כלומר יש כאן שבע אפשרויות.

ובנוסף היה דיון נוסף בין אביי ורבא, ששיניהם פסקו כרב, שהכריע יקנה, אבל נחלקו בברכת הזמן, היכן יש לשבצה. מאי הוי עלה מהי ההלכה במחלוקות דלעיל? אביי אמר: יקנ"ה. רבא אמר: יקנה"ז.

ששניהם סוברים כרב, שאומר יקנ"ה, ולא נחלקו אלא כשיש גם ברכת זמן. אביי סבר ברכת שהחיינו אומרה מיד אחר קידוש לפני הבדלה, לפי שהקידוש גורם לשהחיינו, שאם לא היה הקידוש לא היה שהחיינו. אבל הבדלה אינה שייכת לשהחיינו, שהרי גם כשאין הבדלה אומרים זמן. ורבא סובר שכמו שברכת שהחיינו היא תמיד אחר הקידוש כך היא גם אחר הבדלה. וטעם הדבר, לפי שברכת שהחיינו עיקרה לא נתקנה דוקא על הכוס, אלא יכול לאומרה גם בשוק, הלכך אומרה לבסוף. ומסקינן: והלכתא כרבא! הן ביחס למחלוקתו עם אביי, והן לגבי המחלוקות דלעיל.

מבארים התוס' כי הכרעת הגמרא היא על שאר המחלוקות לעיל, בו רבא ואביי סברו יחדיו כרב. ומבארים כי על הפסיקה



כאן שלושה זמנים. הברכה הראשונה על היין שלפני המזון. והוא פוטר את היין ששותים אותו לאחר גמר הסעודה, אך קודם ברכת המזון. ומאחר והיו רגילים בכך, הרי על יין זה אין היסח דעת, והוא מחובר לברכה הראשונה. ומה שהתוס' מדברים הוא על מועד שלישי מאוחר יותר, שהוא הכוס בברכת המזון עצמה.

## לא הוי ידעיתו אי משקו -

פירש רשב"ם,

**כי ברכתו אכסא קמא,**

**לא ידעיתו** אי יהבו לכו כסא אחרינא,

והוה כל חד כתחלת סעודה.

ולפירושו משמע,

שהיו מברכין נמי תוך הסעודה.

וקשה,

דהא משמע, **שהיו עושים בי ריש גלותא כרבא,**

**דברין אכסא קמא ואכסא דברכתא,**

**ולא על כל כסא,**

וזהו דוחק לומר,

שלא היו שותים בבי ריש גלותא,

יין באמצע הסעודה.

לכך נראה לפרש,

**שלא היו מברכין תוך הסעודה,**

**כי היו יודעים שיתנו להם יין כל צרכן,**

אבל בבהמ"ז - לא היה כוס כי אם למברך,

והיו מסתפקים, אם יגיע להם לשתות ממנו.

## כיצד ראוי לנהוג בסעודה לעניין הברכות על הכוס

הגמרא מספרת כי רבי יעקב בר אבא איקלע לבי רבא בסעודת שבת. חזייה, ראהו, דברין בורא פרי הגפן אכסא קמא, על הכוס הראשונה ששותה בתוך סעודתו, והדר ברין אכסא דברכתא, ושוב ברין על כוס של ברכת המזון, לאחר ברכת המזון, כמו שאנו נוהגין, ואישתי.

אמר ליה רבי יעקב בר אבא: למא לך כולי האי לברך שוב על כוס של ברכת המזון? הא ברין לך מר חדא זימנא?! אמר ליה רבא: כי הוינן בי ריש גלותא - הכי עבדינן!

אמר ליה רבי יעקב בר אידי: תינח בי ריש גלותא, דהכי עבדינן, משום דספק מייתי לך, ספק לא מייתי לך, אין המסובין יודעין אם יביאו להם יין נוסף לשתות ולא נתכוונו בשעת ברכה על הכוס הבא, ולכן הם צריכים לברך על כל כוס שיביאו לפניהם, לפי שכל כוס נוסף הוא כתחילת סעודתו. אבל הכא, הא מנח כסא קמן, ודעתן עילויה. שאנו מתכוונים לשתותו אחר ברכת המזון, ולמה לך לברך עליו שוב?

## התוס' מקשים על פירוש הרשב"ם, כי בוודאי שהיו

**סומכים שיתנו להם עוד יין בסעודה ללא הגבלה**

מדדיקים התוס' מסברא, שלא יתכן שלא היו אצל בית ראש הגלות שותים יין בתוך הסעודה. והיו מגבילים את השתיה.

יוחנן אמר בלשון זו: נהגו העם כרבי מאיר. ורבא אמר בלשון זו: מנהג כרבי מאיר. ועתה מבארת הגמרא מה החילוק למעשה בין לשונות אלו שנקטו האמוראים.

מאן דאמר [מי שאמר] בלשון זו: "הלכה כרבי מאיר", סובר שדרשינן לה בפירקא [סובר שדורשין ומכריזין דבר זה לפני הציבור], כדי שיעשו כולם כך.

מאן דאמר: "מנהג כרבי מאיר", סובר שאין הדבר פשוט כל כך שהלכה כרבי מאיר. ולכן מידרש לא דרשינן [אין דורשין דבר זה בציבור], אבל אורויי מורינן [אם בא אדם לשאול כיצד לנהוג, מורין לו לישא כפיו]. שמשמעות "מנהג" היא, שתורת מנהג יש בדבר, ומנהג כשר הוא.

ומאן דאמר: "נהגו העם כרבי מאיר", סובר שאף אם בא אדם לשאול כיצד לנהוג, אורויי לא מורינן [אין מורין לו לישא כפיו]. ואי עביד - עביד [ואם נשא כפיו מדעתו, עשה], ולא מהדרינן ליה [ואין מחזירין אותו]. כלומר, אין אומרים לו שלא לעשות כן. שמשמעות "נהגו" היא, שנהגו כך מדעתם, אבל מנהג זה - אינו עיקר.

## ברין אכסא קמא -

**של קידוש,**

**ואכסא דברכתא של בהמ"ז.**

והא דתנן בכיצד מברכין (ברכות דף מב.),

**בירך על היין שלפני המזון,**

**פטר יין שלאחר המזון,**

**היינו לאחר הסעודה, וקודם ברכת המזון,**

**שהיו רגילים לשתות יין,**

**אחר הסעודה קודם ברכת המזון.**

## הגמרא מספרת על הקושי בהנהגת רבא בברכות הגפן

מספרת הגמרא, "רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא, חזייה דברין בורא פרי הגפן אכסא קמא, והדר ברין אכסא דברכתא, ואישתי. אמר ליה: למא לך כולי האי? הא ברין לך מר חדא זימנא!"

אמר ליה רבא: כי הוינן בי ריש גלותא - הכי עבדינן!

אמר ליה רבי יעקב בר אידי: תינח בי ריש גלותא, דהכי עביד משום דספק מייתי לך ספק לא מייתי לך, אין המסובין יודעין אם יביאו להם יין נוסף לשתות ולא נתכוונו בשעת ברכה על הכוס הבא ולכן הם צריכים לברך על כל כוס שיביאו לפניהם, לפי שכל כוס נוסף הוא כתחילת סעודתו. אבל הכא, הא מנח כסא קמן, ודעתן עילויה. שאנו מתכוונים לשתותו אחר ברכת המזון, ולמה לך לברך עליו שוב?

## התוס' מפרשים מהם שתי המוסות עליהם רבא בריך

הכוס הראשונה היתה הקידוש, והכוס האחרונה היתה על ברכת המזון. והטעם לכך שאמירת הב לך ונברך הינה הסכת הדעת משתיית היין, ולכן על היין של ברכת המזון היא קובעת ברכה. וכפי שרבא עצמו ביאר בהמשך.

מתייחסים התוס', על מה שנאמר במשנה במסכת ברכות כי בברכה הראשונה שלפני המזון הרי הוא פוטר את היין שלאחר המזון, ומבארים כי אין כאן כל קושי. כי בעצם יש

אלא וודאי שהסיבה שדיעה זו פעלה עליהם שלא יצטרכו לברך על כל כוס וכוס במהלך הסעודה. ומתוך כך מחדשים, כי חוסר הידיעה שלהם היה, רק אם יגיע אליהם הכוס של ברכה, כי שמא ישתוהו כולו, קודם שיגיע לידם. מאחר שהיה ברור להם שנהוג ליתן לברך כוס ברכת המזון רק לאחד. ומאחר והיה שם רוב עם, הסתפקו שמא יגמר קודם שיגיע אליהם.

## אנא דעבדי כתלמידי דרב -

פירש רשב"ם,  
אף על גב דשמעינן מהכא,  
דברכת המזון - אפסוקי סעודתא הוא,  
מכל מקום לא בעי לברוכי,  
אחר יין שבסעודה מקמי דליברך ברכת המזון,  
לפי שברכת המזון פוטרנו,  
דהשתא בברכה אחת מעין שלש - סגי,  
כל שכן בשלש ברכות,  
והכי איתא בה"ג.

ומיהו אין זה ק"ו,  
דהא פסקינן בברכות (דף מא:),  
דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה,  
פירוש,  
וקודם ברכת המזון,  
טעונין ברכה לפנייהם ולאחריהם,  
וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב ששת,  
ולא מיפסרו בג' ברכות דבהמ"ז.

ורש"י פירש בתשובה,  
דצריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב ששת.

ואין נראה,  
דהא מסקינן התם,  
אמר רב פפא, הלכתא,  
דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה,  
טעונין ברכה לפנייהם ולא לאחריהם,  
לאחר הסעודה,  
טעונין בין לפנייהם בין לאחריהם,  
והיינו דלא כרב ששת.

ואף על גב דרש"י,  
פירש התם לאחר הסעודה,  
כלומר [דף קג עמוד ב].

**דברים הרגילים לבא אחר הסעודה,  
כגון תאנים וענבים,**

אפילו באים בתוך הסעודה,  
צריכין ברכה לפנייהם ולאחריהם,  
אין נראה פירוש זה, כדמפרש שם.

ועוד,  
דלא דמי לתאנים וענבים,  
**דיין - חשיב בא מחמת הסעודה,  
ולא צריך לברך אחריו לכולי עלמא.**

ואף על גב דאמר התם,  
שאלו את בן זומא,  
מפני מה אמרו,  
דברים הבאין מחמת הסעודה בתוך הסעודה,  
**אין טעון ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם,  
מפני שפת פוטרנו,  
אי הכי יין - נמי נפטריה פת,**  
פירוש,  
ואנן תנן הביאו להם יין תוך המזון,  
כל אחד מברך לעצמו,  
ומשני,  
שאני יין הואיל וקובע ברכה לעצמו,  
התם - לא מיירי אלא בברכה שלפניו,  
אבל לענין ברכה שלאחריו - לא אשכחן דחשיב,  
ואין מנהג לברך אחר היין בתוך הסעודה.

ואפילו יין דלאחר הסעודה,  
נראה שאין צריך לברך אחריו,  
דלעולם חשוב מחמת הסעודה,  
והא דקאמר דברים הבאים אחר הסעודה,  
צריכין ברכה לפנייהם ואחריהם,  
היינו חוץ מיין.

ומיהו,  
אנו אין אנו מסלקין ידינו מפת עד ברכת המזון,  
והכל קרוי תוך הסעודה,  
ואין שום דבר טעון ברכה אחריו,  
דברכת המזון - פוסר,  
ובימי החכמים - היו מסיחין מן הפת,  
בעקירת שלחן קודם ברכת המזון,  
ואז היו רגילין לשתות יין ולאכול פירות.

## כיצד ראוי לנהוג בברכות לגבי היין

רבא נהג לברך על הכוס הראשונה של היין ועל הכוס של ברכת המזון. ועם היות ועתידיים לשתותה לאחר ברכת המזון, ומלכתחילה הוא יודע שהוא אמור לשתותה, אינו יוצא במה שברך תחילה, וכמו שברכת המזון היא הברכה לא רק על הפת, אלא גם על היין, ואפילו שעל היין נדרשת ברכה נוספת ואין המוציא מחליף את הברכה עבור היין. וכמו שיש ברכה מעין שלוש הנאמרת לאחר שתיית היין, כל שכן שברכת המזון פוטרת לאחריו.

התוס' מבארים כי מה שמגיע שלא מחמת הסעודה - אין לפסוק כרב ששת, אלא ההלכה כרב פפא. ואם הם באים בתוך הסעודה, אלא שלא מחמת הסעודה כגון תאנים וענבים, הרי הם קובעים ברכה רק לפנייהם, וברכת המזון היא כמו

ואסורים אתם לשתות עד לאחר ברכת המזון. הרי שברכת המזון נחשבת להיסח הדעת, ולפיכך ברכתי שוב על היין שלאחר ברכת המזון.

### מקשים התוס' ממעשה שהיה עם ינאי המלך ואשתו

הגמרא בברכות מספרת כיצד אכלו ינאי המלך ואשתו סעודה, ומאחר והרג את כל החכמים לא היה מי שיברך להם. ומבקש ינאי המלך מאשתו, מאן יהיב לן גברא דמברך לן?, ואשתו הביאה את אחיה שהחביאה מפני בעלה ינאי המלך, לאחר שקיבלה הבטחה שלא יפגע במי שתביא. ואז כשהביאו לו כוס יין לברך, לא הסכים לברך, אלא רק לאחר ששתה את כוס היין, ובכך הצטרף אליהם לזימון, עם כוס יין נוספת. וכאן מקשים התוס', שמה שאמר ינאי המלך לחפש להם מישהו שיברך, לכאורה, אין לך הסחת דעת גדולה מכך. וכיצד בכלל הצטרף אליהם שמעון בן שטח? וקושייתם היא ממה שנאמר באותו הפרק בברכות, כי מאחר וסיימו לאכול לא ניתן כלל לצרף מישהו נוסף.

עונים על כך התוס' שבכלל הקושיא לא מתחילה כי הגמרא בברכות מבארת כי הנהגת שמעון בן שטח היתה לגרמיה, כלומר על דעת עצמו, וחכמים לא הודו לו. וממילא מאחר וכל מקרה זה מבוסס על טעות, כלל לא ניתן להקשות ממנו. וכפי שמוכיחה שם הגמרא את הדברים. דהכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם המזמן אינו מוציא את הרבים ידי חובתן בברכת המזון, עד שיאכל כזית פת העשויה מדגן, ויתחייב בברכת המזון, כי בברכת המזון - אינו יכול להוציא את חברו אלא אם הוא מחויב בה. ואילו שמעון בן שטח לא אכל כזית דגן. וממילא לא יכל להוציאם ידי חובה בזימון. שהרי על מנת להצטרף הוא גם נדרש לאכול איתם ביחד.

### ברוך אכל כסא וכסא -

אחריו - לא היה מברך, דברכת המזון פוסרת.

והא דשינוי מקום - צריך לברך,  
היינו דוקא לפניו ולא לאחריו,  
כדפירשתי לעיל.

### הגמרא מספרת על הנהגה שונה של כל אחד מהאמוראים לגבי ברכה על הכוס

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה, וקאי עליהו רב אחא בריה דרבא. הראשו שבהם אמימר - בריך על כל כסא וכסא, בכל פעם שהיה שותה בתוך הסעודה בריך בורא פרי הגפן. וביאר את שיטתו. אמימר אמר: אנא "נמלך" אנא! בכל כוס שאני שותה בדעתי שלא לשתות יותר, ורק אחר כך אני נמלך ושותה עוד כוס, והוי היסח הדעת, ולכן הייתי צריך לברך על כל כוס וכוס, מאחר שהיה לי היסח הדעת ביניהם. אבל היסח הדעת אינו מצריך ברכה אחרונה.

מדייקים התוס' כי הברכה היא רק לפני השתייה, כי בשעה שמיים באה ברכת המזון. ושינוי מקום יש לו גדר של נמלך, ולכן יברך לפני ולא אחריו. כי לענין ברכה אחרונה - פוסקים כרב פפא שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה - טעונין ברכה לפנייהם ולא לאחריהם.

לאחריהם. ועם היו שאם באו לאחר הסעודה, הרי אז נדרש ברכה הן לפנייהם והן לאחריהם.

אלא שכאן עולים טעונים כבדי משקל לגבי היין. כי בהיותו חשוב, הרי תמיד הוא בא מחמת, הסעודה, ולכן לא צריך לברך אחריו. וכל מה שהוא קובע ברכה הוא לפניו מחמת חשיבותו. יתירה מזו, שאף אם בפועל שותים אותו לאחר הסעודה - הרי הוא נחשב כחלק מהסעודה, ולכן אין לברך אחריו. ואז אנו מבודדים את האמירה על הכלל שדברים הבאים אחר הסעודה צריכים ברכה לפנייהם ולאחריהם, יש לבודד שזה פרט ליין.

### התוס' מסיימים בחילוק בין זמנם ובין זמננו

ברור לנו כי ההלכה קשורה במציאות. ועל כן לאחר כל מה שביארו התוס', הם מחלקים להנהגה בימינו ולעומת ההנהגה בעבר. כי בימינו ברכת המזון נועלת את הכל כולל הפת. ואז היא הנועלת את כל הברכות כחותם. אבל בימיהם ההנהגה היתה שונה. והיו שתי הפסקות שונות, עקירת השולחן שהיא הפסקה לפת בלבד, וברכת המזון שהיא הפסקה להכל, ועל כן בין סיום אכילת הפת היתה מציאות של שתיית יין ואכילת פירות.

### כיון דאמר הב וניברך איתסר למישתי -

וא"ת,  
בפרק ג' שאכלו (ברכות דף מ"ח.),  
גבי ינאי מלכא כו',  
דקאמר מאן יהיב לן גברא דמברך לן,  
דהוי הב וניברך,  
היכי נצטרף תו עמהן ר"ש בן שטח,  
הא אמרינן לעיל בההוא פרקין (דף מז.),  
דרב ושמואל הוו יתבי בסעודתא,  
על ואתא רב שימי בר חייא,  
הוה קמסרהב ואכיל,  
אמרו ליה מאי דעתך לאצטרופי בהדן? אנן אכלינן,  
אלמא כיון דגמרו מלאכול - תו לא מצטרפי.

וי"ל,  
בלאו הכי אמרינן התם, דר"ש הוא דעבד לגרמיה,  
שהוציאם אף על פי שלא אכל כזית דגן.

### משמעות אמירת הב וניברך - יש לה גדר הלכתי

הגמרא מביאה מעשה המוכיח, שהאמירה בואו נברך אוסרת עליהם להמשיך ולשתות. דרב ברונא ורב חננאל, תלמידי דרב, הוו יתבי בסעודתא. קאי עלייהו עמד עליהם, והיה משמש לפנייהם, רב ייבא סבא. אמרו ליה: הב לן כוס יין, וניברך עליו ברכת המזון!

לסוף, לאחר מכן, נמלכו ואמרו ליה: הב לן כוס יין ונישתי תחילה, קודם שנברך. אמר להו רב ייבא סבא: כיון דאמריתו "הב לן וניברך" - איתסרא לכו למישתי עד לאחר ברכת המזון. מאי טעמא? משום דאסחיחו דעתיכו. שעל ידי שאמרתם "הב לן וניברך" הסחתם דעתכם משתיית היין,

הביאו טעם אחר, שמכיוון שהתחיל אשר גאלנו אז כן נאסר לשתות, הרי זה כן כמו ברכת המזון]. ואע"ג דבין ראשון לשני אם רוצה לשתות ישתה מ"מ אין רגילות לשתות ומיהו לענין קידוש חשבינן ליה שפיר מקום סעודה ולא הוי אגדתא הפסק.

### ברכת בורא נפשות אחר ירקות

דלרשב"ם ברכת בורא פרי הגפן של טיבול ראשון פוטרת את המרור, ולתוספות אין המרור נפטר בברכת טיבול ראשון, שההגדה מפסקת ביניהם, אלא ברכת המוציא פותרת, דהוי כדברים הבאים מחמת סעודה. ודברי תוספות כאן שמצריכים לברך בורא נפשות אחר טיבול ראשון, הם לשיטתם דכיון שסוברים שהגדה הוי הפסק - אין הירקות נפטרות בברכת המזון, שהרי הפסיק ביניהן לסעודה.

### ההפסק בין אירוסין לנישואין

ביאור דבריהם, דמה שמפסיקים בין אירוסין לנישואין בקריאת הכתובה - נחשב הפסק כמו הלל והגדה.

### וקאמר רב יקנ"ה -

פירש בקונטרס,  
**דדייק מדלא מצריך לברך תרי זימני בפה"ג,**  
חד אקידוש וחד אהבדלה,  
אלמא לא הוי קידוש הפסק,  
והוא הדין נמי ברכת המזון.

וקשה,

**דאיך יברך פעמים בפה"ג על כוס א',**  
וזה לא מצינו?

ונראה,

**דדייק מדלא תיקנו יין לבסוף,**  
ש"מ דלא הוי הפסק,  
הוא הדין נמי ברכת המזון.

**פסיקת רב ביום טוב לאחר השבת כיצד לנהוג - יקנ"ה**  
רש"י ורשב"ם פירשו שראיית רב אשי היתה, מדלא צריך לברך בורא פרי הגפן שתי פעמים, אחת לקידוש ואחת להבדלה. ואם כן הוא הדין לשתי כוסות של קידוש היום וברכת המזון.

והקשו תוספות, איך יברך פעמיים בורא פרי הגפן על כוס אחד? כלומר, הראיה של רב אשי לא יכלה לבוא מזה שלא תיקנו לומר 'בורא פרי הגפן' שנית, כי אז יכלו להשיב שאכן ברהמ"ז מהווה הפסק המחייב עוד אמירה של בפה"ג, אבל כאן לא יכלו חז"ל לתקן שתי אמירות של בפה"ג על כוס אחת.

ותירצו אחרונים, שראיית רב אשי היתה מדלא הצריך רב שתי כוסות אחת לקידוש ואחת להבדלה, ויברך ברכת היין על שתיהן, אבל התוספות דחו מתוך קושיא זו את פירוש הרשב"ם, ופירשו שהראיה היתה מדלא תיקנו ברכת יין בסוף.

ביאור הדברים, במקום להתחיל בברכת בורא פרי הגפן (י - יין בתחילה) - יקנ"ה, יכלו חז"ל לתקנה בסוף (קנה"י) ומשלא עשו כך, משמע שקידוש אינו הפסק בברכת בורא פרי הגפן.

### רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך -

אף על גב דברכת המזון **טעונה כוס, לא היה מברך.**

ובירושלמי נמי קאמר,  
דאם התחיל לסעוד בערב שבת מבעוד יום,  
אין צריך בקידוש לברך בפה"ג,  
משמע, **דכל דבר מצוה הטעון כוס,**  
**א"צ לברך בפה"ג, היכא דלא הוי הפסק.**

וא"ת,

א"כ אמאי מברכין בכוס שני שאחר הגדה בפה"ג?  
אפילו תהא הגדה טעונה כוס,  
**אין צריך לברך,**  
**דלא הוי הפסק כדאמר הכא.**

וי"ל,

**דהגדה והלילא - נמי הוי הפסק,**

ואף על גב דבין ראשון לשני,  
אם רצה לשתות ישתה,  
**מכיון דהתחיל אשר גאלנו,**  
**אסור לשתות, והוי כמו ברכת המזון,**  
דמסקינן הכא דצריך לברך,  
ומ"מ **חשיב קידוש במקום סעודה,**  
**דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק.**

ולמאי דפרישית דהויא הגדה הפסק,

**צריך לברך אחר ירקות בורא נפשות,**  
**וגם נראה לברך אחר כל ארבע כוסות על הגפן,**  
**חוץ מכוס שני הסמוך לסעודה.**

וגם אחר ב' כוסות של אירוסין ונשואין,  
**נראה דצריך לברך אחר כל אחד על הגפן.**

**הנהגת רב אשי ודיוק התוס' שניתן שיהיה כוס אך ללא ברכת הגפן, והביא ראיה כעין זה מירושלמי**

רב אשי לא נהג לברך על הכוס בברכת המזון. ונמצא שיש כאן שני גורמים נפרדים. אכן קיים חיוב שתיית כוס בברכת המזון, אלא שאנו רואים כי חכמים תיקנו זאת אף ללא ברכה. התוס' מביאים מהירושלמי מקרה דומה, שאע"פ שהוא טעון כוס, עדיין אין חובת ברכה על כוס זה. והדוגמא הינה שהוא החל לסעוד ערב שבת מבעוד יום. אלא שהקידוש אינו הפסק, אבל עם היות ויש חובת כוס בקידוש, אבל כאן כבר אין צורך בברכה כי לא היה הפסק.

**מקשים התוס', לכאורה על פי יסוד זה לא היה צורך לברך פרי הגפן על ההגדה**

את השאלה ופתרונה נביא בלשון תוס' הרא"ש [מאחר] שמצינו שתקנו חכמים כוס בלא ברכה [הרי ממילא עולה השאלה] וא"כ אמאי מברכין בפ"ה בכוס שני שלאחר הגדה? הא כבר בירך בכוס ראשון שלפני הגדה, ואע"פ שתקנו כוס על ההגדה - ישתה בלא ברכה. וי"ל דהגדה - הוי הפסק כיון שהסיח דעתו מלשתות [יותר] עד לאחר ההגדה. [ובתוס']

## ולא היא כו' -

והכי מסקינן, דמברכין אכסא דברכתא.

וקשה,

דאמרינן בכיסוי הדם (חולין דף פז.),

דכוס של ברכה אתה שותה,

או מ' זהובים אתה נוטל,

והשתא האיכא נ' זהובים,

בשביל ברכת בורא פרי הגפן.

וי"ל,

דהתם לא נקט נ',

משום רב אשי דלא בריך אכסא דברכתא.

ועוד,

פעמים מברכין ברכת המזון בלא כוס.

## האופן שישלושת האמוראים התייחסו לברכת פרי הגפן לכוסות

גמרא מספרת כיצד שלושתם ישבו בסעודה וכל אחד מהם נהג אחרת. האמורא הראשון - אמימר בריך על כל כסא וכסא, בכל פעם שהיה שותה בתוך הסעודה בריך בורא פרי הגפן. ומבאר את הנהגתו. "נמלך" אנא! בכל כוס שאני שותה בדעתי שלא לשתות יותר, ורק אחר כך אני נמלך ושותה עוד כוס, והוי היסח הדעת, ולכן הייתי צריך לברך על כל כוס וכוס, מאחר שהיה לי היסח הדעת ביניהם.

האמורא השני - מר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא. רק על הכוס הראשון שבתוך הסעודה ועל כוס של ברכת המזון [ששותהו לאחר ברכת המזון], ומבאר את שיטתו - אנא - דעבדי כתלמידי דרב. שלא הייתי נמלך, ולכן ברכתי רק על כוס הראשון. וגם על הכוס של ברכת המזון ברכתי לפי שברכת המזון הוי היסח הדעת, כדייקינן לעיל מתלמידי דרב.

האמורא השלישי - רב אשי בריך אכסא קמא, ותו לא בריך אפילו על כוס של ברכת המזון. לית הלכתא מתלמידי דרב! וברכת המזון לא הוי היסח הדעת, ואין צריך לברך אפילו על כוס של ברכת המזון. והוא מנסה להביא ראיה. לדבריו ביום טוב שחל אחר השבת. שלשית רב הוא אומר יקנ"ה, כחומר אין הוא מברך גם על הקידוש לחוד וגם על ההבדלה. דוחה הגמרא את ראיית רב אשי. באמירת הב לן ונברך ממש עקר את העבר, ויותר אינו מתכוון לשתות. אבל כאן מאחר ולא החל עדיין לשתות לכן מברך הוא לשניהם.

## התוס' מביאים זאת להכרעה להלכה

מסיקים התוס' בעקבות דחיית דברי רב אשי, שאכן כן יש להלכה לברך על ברכת המזון בכוס. אלא שמקשים התוס' על מסקנת ביניים זו, מהגמרא בחולין. שם יש דיון על ערך התשלום על גניבת מצווה. וכאן אם נצרף את הברכה על גפן בנוסף לארבעת הברכות שבברכת המזון היה צריך רבן גמליאל לחייבו לא רק ארבעים כי אם חמישים. וכך היה הסיפור. מעשה באחד ששחט, וקדם חבירו וכסה את הדם, וחייבו רבן גמליאל ליתן לו, לשחט, עשרה זהובים עבור ההפסד שגרם לו בכך ששחט ממנו את המצווה. איבעיא להו: עשרה זהובים אלו האם הם עבור שכר המצווה שנטל ממנו,

או עבור שכר הברכה שמברכין על הכסוי, שגם את הברכה הוא נטל ממנו? למאי נפקא מינה? לברכת המזון! מי שחטף מחבירו ברכת המזון כמה ישלם? אי אמרת שהתשלום הוא עבור שכר מצווה, הרי מצווה אחת היא שנטל ממנו וחייב לו רק עשרה זהובים. ואי אמרת שהתשלום הוא עבור שכר ברכה - הרי בברכת המזון יש ארבע ברכות, ואם כן הויין ארבעים זהובים.

## מתרצים התוס' בשיני כיוונים

התוס' אומרים, כי אכן רב אשי לא שותה, ולכן הקביעה שתמיד שותים אינה בהכרח. ובתירוצן שני, שיש פעמים שאין מברכים ברכת המזון עם כוס. ונמצא כי ארבע ברכות זה תמיד, והחמישית אין בה חיוב. וכן מבא בתוס' במסכת חולין "וא"ת או נ' זהובים ה"ל למימר דהא איכא ברכת בפה"ג שלאחר בהמ"ז וי"ל דסבר כמ"ד בערבי פסחים (דף קג: ושם ד"ה לאו) דאין צריך לברך אכסא דברכתא אלא אכסא קמא ותו לא." כלומר שם מביאים התוס' את התירוצן הראשון שכאן.

[דף קד עמוד א]

## ומר לא תלת אמר ולא שבע אמר -

ומסתמא או ג' או ז' תיקנו כנגד שום דבר,

שלא לפחות או להוסיף,

כדאמר בהתכלת (מנחות דף לט.),

לא יפחות מז' - כנגד ז' רקיעים,

והמוסיף לא יוסיף על י"ג,

כנגד ז' רקיעים וששה אוירים.

## מחלוקת רבא ורבי יעקב בר אבא על אופן ההבדלה

בנוסח ההבדלה מצינו מחלוקת אמוראים. פתח רבא ואמר: ברוך המבדיל בין קודש לחול, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה. ברוך המבדיל בין קודש לחול. אמר ליה רב יעקב בר אבא: למה לך כולי האי להאריך כל כך

והאמר רב יהודה אמר רב: ברוך המבדיל בין קודש לחול - זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא, ולא אמר יותר? אמר ליה רבא: אנא, כהא סבירא לי - דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הפוחת [בעניני הבדלה] לא יפחות משלש מיני הבדלות. והמוסיף לא יוסיף על שבע!

אמר ליה רב יעקב בר אבא: והא מר, לא תלתא אמר, ולא שבע אמר. שהרי ארבע אמרת. וממה נפשך: אם באת לתפוס את המועט, דייך בשלש. ואם רצית לרבות, היה לך לומר את כל השבע? אמר ליה רבא: איברא באמת "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" אינו מן המניין, ולא בא אלא משום שמעין חתימה היא. שהחתימה, דהיינו סוף הברכה, היא "ברוך המבדיל בין קודש לחול". ו"בין יום השביעי לששת ימי המעשה" דומה לה, שהרי היא נמי הבדלה בין קודש לחול.

## התוס' מתמקדים בשאלת רבי יעקב בר אבא על רבא

השאלה היא שאפילו לשיטתך, שלא אומרים הבדלה באחת כרבי יהודה הנשיא, אבל מה שנאמר לא לפחות משלוש ולא



**כדי לומר פעם אחת מעין ז' הבדלות,**

בין קודש לחול אחד,  
 בין אור לחשך ב',  
 בין ישראל לעמים ג',  
 בין יום השביעי לששת ימי המעשה ד',  
 בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת,  
 פירוש,  
 שביום טוב - שרי מידי דאוכל נפש,  
 ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת,  
 היינו חולו של מועד,  
 דשרי דבר האבוד ובשבת אסור,  
 זה חלוק שבת מ"ט,  
 והיא הבדלה אחת - הרי ה',  
 הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך,  
 שתי הבדלות,  
 בין כהנים ליום וישראלים ז',  
**והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש.**

**שאלת רבינו אפרים ותשובת רבינו תם**

לאחר שהגמרא שאלה האם לומר כעין הפתיחה או כעין החתימה, הקשה רבינו אפרים שחש לנו נוסחה בהבדלה שאינה כאף שיטה. וענה רבינו תם שני עניינים. העניין האחד, כי מאחר והמירב של ההבדלות הם שבע, הרי מנה לו בפרוטרוט את כל השבע הבדלות. ומאחר ויש הבדל בין שבת ליום טוב, הרי גם חול המועד נכלל בהשוואה זו. והעניין השני, מאחר וסיים בהבדל בין כהנים ליום וישראל, הרי יש כאן כעין החתימה של הבדלה מקודש לקודש.

**מיתיבי אומרים הבדלות נו' -**

**הנה מצי לאתויי** מרבי יהודה הנשיא דלעיל,  
**אלא דניחא ליה למיפרך מברייתא.**

**כיצד ראוי לנהוג בהבדלה מבחינת הכמות של הברכות**

הגמרא לעיל מביאה את הויכוח בין רבא לרבי יעקב בר אבא. פתח רבא ואמר: ברוך המבדיל בין קודש לחול, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה. ברוך המבדיל בין קודש לחול.

אמר ליה רב יעקב בר אבא: למה לך כולי האי להאריך כל כך? והאמר רב יהודה אמר רב: ברוך המבדיל בין קודש לחול - זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא, ולא אמר יותר? אמר ליה רבא: אנא, כהא סבירא לי - דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הפוחת [בעניני הבדלה] לא יפחות משלש מיני הבדלות. והמוסיף לא יוסיף על שבע! ומבאר כי אמר שלוש הבדלות ובין יום השביעי לששת ימי המעשה הוא רק כעין החתימה.

**הגמרא חוזרת בהמשך ודנה בדברי רבי אושעיא**

גופא: אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הפוחת, לא יפחות משלש. והמוסיף לא יוסיף על שבע.

מיתיבי מהא דתניא: אומר הבדלות, צריך להבדיל במוצאי שבתות, ובמוצאי ימים טובים, ובמוצאי יום הכפורים, ובמוצאי

להוסיף על שבע, הרי אין הכוונה שיכול לומר כמות ביניים, אלא שהשלש הוא בדיוקא והשבע הוא בדיוקא. ומביאים על כך ראיה ממסכת מנחות לגבי כמות החוליות שיש לעשות. ומציינים מעלה במספר התחתון ובמספר העליון, בדיוקא.

תאנא: הפוחת בעשיית החוליות, לא יפחות משבע חוליות. והמוסיף, לא יוסיף על שלש עשרה חוליות.

ומבארים: הפוחת לא יפחות משבע - כנגד שבעה רקיעים, שהרי תכלית מצות התכלת היא לזכור את הקדוש ברוך הוא [על ידי שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע]. והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה, כנגד שבעה רקיעים וששה אורין שביניהם.

**מאי בינייהו -**

דרוב הברכות,

**הפתיחה והחתימה - מענין אחד.****מחלוקת על אופן הברכות הארוכות במבדיל**

הגמרא מביאה מחלוקת בהבדלה, מה נדרש לחזור ולומר כעין הפתיחה או כעין החתימה. ואמר רב יהודה אמר שמואל: המבדיל צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו! [וכן בכל הברכות הארוכות].

ופומבדיתאי אמרי: צריך שיאמר מעין פתיחתן. שיחזור ויאמר מעין תחילת הברכה סמוך לחתימתן!

מקשה על כך הגמרא, מאי בינייהו? והכוונה וכפי שמעירים התוס' אינה לשאול מה ההבדל, אלא מאחר שברוב הברכות הפתיחה והחתימה דנות באותו העניין, ואם כן לא יהיה שינוי בדבר? שהרי בהבדלה הפתיחה והחתימה שוין הם [המבדיל בין קודש לחול] וכן ברוב הברכות.

ולכן תירוץ הגמרא הוא רק כאשר מוסיפים גורם נוסף שההבדלה אינה רק בין קודש לחול, אלא יש גם יום טוב, שהוא לאחר השבת. בא הדבר לידי ביטוי. איכא בינייהו יום טוב שחל להיות אחר השבת, דחתמינן בהבדלה משבת אל היום טוב, ברוך המבדיל בין קודש לקודש. מאן דאמר "מעין פתיחתן סמוך לחתימתן" - לא בעי למימר סמוך לחתימה "בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת". אלא אומר שם כרגיל "בין יום השביעי לששת ימי המעשה", שהוא מעין הפתיחה "המבדיל בין קודש לחול".

ומאן דאמר "מעין חתימתן סמוך לחתימתן" - בעי למימר סמוך לחתימה "בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת". שהוא מעין החתימה של "בין קודש לקודש". ואז החתימה היא עיקר הדבר, ולכן מזכירים בה את שני הגורמים.

**בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום****טוב הבדלת -**

שאל רבינו אפרים את ר"ת,  
 למה נהגו העולם להוסיף ולומר,  
 ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת,  
 הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך,  
**דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה?**

והשיב לו ר"ת,

**משום חיבת היום האריכו,**

ובמסכת עבודה זרה תירצו דשמא בצורתא דזוזא שרגיל לראותה תמיד לא שייך הפנאה. שם נא ד"ה ה"ג.

**הגמרא במועד קטן משיבת את רבי מנחם ברבי סימאי**  
הגמרא בסוף מועד קטן מספרת כל המקרים המיוחדים שהתרחשו שהעולם השתנה בפטירת רשימת צדיקים. ושיכלו הספדים לדבר בשבחם. וכשהיא מגיעה לרבי מנחם ברבי סימאי - אישתעו נימוחו פרצופם של צלמנייא הצלמים, והיו למחלצייא, מעוכות, וגם הדמויות הטבועות במטבעות הכסף נעשו שטוחות.

ומתרגמים התוס' שאלה סמויה, מדוע קוראו בנם של קדושים, והרי הוא עצמו היה קדוש, אלא מתרגמים שכל קדושתו באה מאביו שהוא עצמו היה גם קדוש, ובאופן של טופח על מנת להטפח להוציא בן קדוש כדוגמתו.

## **בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא -**

ה"נ הוה מצי למיפרך,  
הא לא כתיבא,  
והא דלא קתני לה לבסוף,  
פירש רשב"ם, **דשנאה אחר ג' הבדלות,**  
**דכשאינו אומר רק ג' הבדלות - הוא סמוך לחתימה.**

ואם תאמר,  
לר' יוסי ברבי יהודה ולרב דחתמי מקדש ישראל,  
**היכי הוא מעין חתימה?**  
אדרבה, כהנים ולוים וישראלים - הוי טפי מעין חתימה.

ויש לומר,  
דבין יום השביעי לששת ימי המעשה,  
**הוי שפיר מעין חתימה,**  
**שקדשנו הקדוש ברוך הוא במצותיו,**  
**ונתן לנו את השבת,**  
**אבל כהנים ולוים וישראלים לא הזכיר ישראל,**  
**אלא להקל שקלים בקדושתן מכהנים ולוים,**  
**ולא הוי מעין חתימה.**

### **פרטי ההבדלות הנאמרות**

הגמרא מביאה את ההבדלות הנאמרות, ומדייקת שהן הבדלות הנכתבות בתורה. "אמר רבי יהושע בן לוי: המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה." ומתחילה ההרייתא במניית שבע ההבדלות א. המבדיל בין קודש לחול. ב. בין אור לחושך. ג. בין ישראל לעמים. ובין יום השביעי לששת ימי המעשה. אלא שבהמשך מקשה הגמרא על כך ואומרת שאין למנות אותה, מאחר והיא סיום הברכה ומעין חתימה.

### **מדייקים תוס' שני עניינים לגבי בין יום השביעי לששת ימי המעשה**

עניין אחד, שעד שמקשה הגמרא שהיא מעין חתימה, יכלה הגמרא גם להקשות שאינה שייכת למניין השבע מאחר ואין

שבת ליום טוב כלומר שחל בו יום טוב, ובמוצאי יום טוב לחולו של מועד. אבל לא במוצאי יום טוב לשבת. שאין דרך ללוות האפרוכוס כשהמלך נכנס, אלא הכל נמשכין אחר המלך. הרגיל מי שבקי ויודע לומר עניני הבדלה, אומר הרבה הבדלות, ושאינו רגיל אומר אחת.

וקשיא לרבי אלעזר דאמר שלא יפחות משלש?

### **התוס' מתעכבים מדוע בחרו להקשות מברייטא ולא מדברי רבי יהודה הנשיא לעיל**

התוס' מדייקים, שלכאורה כבר היה יכול להקשות מדברי רבי, ומה טעם הביא את הברייטא? ולכאורה י"ל, מייתי הך ברייתא דנקט הרגיל אומר הרבה ושאינו רגיל אומר אחת רמזה קשה בתרת. א) דמשמע יכול לומר רק אחת ב) ועוד קשה, דמוכח מלשון הרבה כל מה שירצה או פחות משבע או יותר ואת אמרת רק שבע ותו לא.

ולפי מ"ש רשב"ם לעיל, דרבי יהודה הנשיא היה אומר המבדיל בין קודש לחול ובין אור לחושך והיה חותם בה וכדכתיבנא לעיל, נחא דלא פריך מינה אלא מברייטא, דקתני אחת, אבל ר"י הנשיא היה אומר תרתי מיהא, ונחא ליה לש"ס לאקשווי מאחת דהויא הקושיא אלימא טפי.

### **דלא מסתכל בצורתא דזוזא -**

**ארבי מנחם קאי,**  
דאמר במועד קטן בפרק בתרא (דף כה:),  
**כי קא ניחא נפשיה דר' מנחם בר רבי סימאי,**  
**אישתנו כל צילמניא והווי למיחצליא,**  
פירוש,  
חלקים בלא צורה,  
ותולה קדושתו באביו,  
**שגם אביו היה קדוש.**

### **הגמרא מביאה מחלוקת כיצד יש לומר הבדלה**

הרגיל מי שבקי ויודע לומר עניני הבדלה, אומר הרבה הבדלות, ושאינו רגיל אומר אחת.

וקשיא לרבי אלעזר דאמר שלא יפחות משלש? אלא מתרצת הגמרא שהיא במחלוקת: תנאי היא! דאמר רבי יוחנן: "בנן של קדושים" היה אומר הבדלה אחת [ו"בנן של קדושים" הוא תנא, כדלקמן].

ונהגו העם על פי תנאים אחרים שהיו בדורו, שנחלקו עליו, לומר שלש. הרי שנחלקו תנאים בכך. ויש תנא הסובר כרבי אלעזר אמר רבי אושעיא שאפשר לומר רק אחת. ומבארינן: מאן נינהו בנן של קדושים? רבי מנחם בר סימאי. ואמאי קרו ליה בנן של קדושים? משום דלא איסתכל בצורתא דזוזא. בדיוקן האיש שחקק על המטבע.

### **הרחבה על עניין הסתכלות בדיוקנאות מתוס' במסכתות אחרות**

הקשו התוס' דמה חסידות יש בזה? הא אמרינן במסכת שבת [קמט א] שאסור להסתכל בדיוקנא משום "אל תפנו אל האלילים". ותירצו שהאיסור להסתכל אינו אלא בעשויה לשם עבודה זרה אבל כשעשויה לנוי מותר. תוס' שם ד"ה ודיוקנו.

## כל הברכות פותח בברוך וחותם בברוך -

ותימה,

ברכה דאלהי נשמה - אמאי לא פותחת בברוך?

דהא מעיקרא לא הוות סמוכה לחבירתה,

כדאמרינן בברכות (דף ס:),

כי מתער - אומר אלהי נשמה.

וכן קשה,

מאתה הוא עד שלא נברא העולם,

ותפלת הדרך, שחותם ואינו פותח בברוך.

וי"ל,

לפי שאינן ברכות, אלא שבח ותפלה בעלמא.

וברכה שאחר מגילה,

נראה דחתמינן,

בא"י האל הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם,

האל המושיע,

שהיא ארוכה,

ולא דמיא לברכת פירות ומצות שהן קצרות,

וכן יש בירושלמי דמגילה,

ובגמרא דידן (דף כא:), בספרים ישנים,

דחותם בה בברוך האל הנפרע כו',

וברכה דבורא נפשות רבות,

חותם בירושלמי בא"י חי העולמים.

### מדוע יש ברכות שאינן פותחות וחותמות בברוך

מאחר ושנינו בברייתא "כל הברכות כולן, פותח בברוך, וחותם בהן בברוך". ואפילו שמנו כמה ברכות שאינן עומדות בכלל זה, הרי זה מאחר שהן ברכת המצוות או שהיא סמוכה לחבירתה. התוס' מקשים קושיית תימהון, משלוש ברכות, שלא מתקיים בהן הכלל של כל הברכות פותחות בברוך ומסיימות בברוך. הראשונה היא בברכות השחר, אלהי נשמה שנתת בי, שהוא אומרה מיד ששקם משנתו, ועל כך הוא בעצם מודה, ואומרה לאחר הקדמת מודה אני, וממילא אינה סמוכה לאף ברכה. ואף שחותם בה בברוך, מדוע אינו פותח בה. וזה לשון הגמרא בברכות. "כי מתער, אומר: אלהי, נשמה שנתת בי טהורה, אתה יצרתה בי, אתה נפתחת בי, ואתה משמרה בקרבי, ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא, כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות, ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים."

וכן מונה אתה הוא שנברא העולם, ותפילת הדרך שבכולם אינו פותח בברוך.

### האריך על כך בתוס' הרא"ש - וחידש מדוע בכלל

חותמים בהן

"ותימה, אלהי נשמה - אמאי אינה פותחת בברוך? הא אינה סמוכה לברכה אחרת, דאמרינן בברכות כי מיתער איניש משינתיה - אומר אלהי נשמה. וי"ל דאינה תפלה אלא שבח והודאה בעלמא, ולכך אינה פותחת בברוך. ומן הדין לא היה

בה לשון ויבדל, וכפי שהגמרא משמיטה את בין הים לחרבה, שיש למוחקק מהברייתא מאותה סיבה.

עניין שני, מאחר והיא חתימה, מדוע היא נשנתה רביעית. ומביאים התוס' את פירוש הרשב"ם, כי מאחר ויש האומרים רק את שלושת ההבדלות הראשונות, הרי היא כסמוכה לחתימה.

### מקשים התוס' והרי יש מי שחותם שונה

מאחר והן רבי יוסי ברבי יהודה והן רב חותמים מקדש ישראל, הרי עולה מאליה השאלה, במה היא מעין החתימה, ובקושייתם מחזקים התוס', ומציעים חתימה אחרת של כהנים לויים וישראלים, שהוא יותר קדוש לחתימה של קדושה.

ומתרצים על כך התוס', שני עניינים. האחד בצד החיובי, שאכן יש בה כן כעין החתימה, שהקב"ה קדשנו במצוותיו ונתן לנו את השבת, והתירוץ השני הוא סילוק הקושיא מהצד השלילי מדוע אין לומר את ההצעה של כהנים לויים וישראל. באשר כאן שמזכיר ישראל הרי אדרבא, קלים הם מכהנים ולויים, ולא שבא לקדשם, אלא הוא מקדש דווקא את הכהנים והלויים לגביהם. ובוודאי שאינו מעין החתימה.

[דף קד עמוד ב]

### ולית הלכתא כוותיה -

וטעמא, לפי שאין חותמין בשתיים.

וברייתא סברה (כר'),

[כמאן] דאמר בפרק ג' שאכלו (ברכות מט.),

חותמין בשתיים.

ופירש רשב"ם,

דהלכה כשמואל,

דחתים בין קודש לחול,

מדחתמינן במוצאי שבת לי"ט,

בין קודש לקודש,

סוף פ"ק דחולין (דף כו:),

ש"מ במוצאי שבת דחול - חותמין בין קודש לחול.

### מדוע ההכרעה אינה כרבי יהושע בן חנניה

דנה הגמרא כיצד לחתום בהבדלה, והובאה מחלוקת אמוראים בין רב ושמואל. אלא שהתקיפו את שיטת רב, וכעת דחו את נסיון הפשרה של רבי יהושע בן חנניה, לומר את שניהם. הגמרא מסכמת כי אין הלכה כמותו, ומובא במסכת ברכת הטעם לכך, שאין חותמים בשנים. "וטעמא מאי אין חותמין בשתיים? - לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות." והברייתא שהביאה אותו סוברת כדעה שהובאה בברכות שכן ניתן לחתום בשנים.

### הכרעת ההלכה היא כשמואל

התוס' מביאים את הרשב"ם, ומכריעים כמותו שיש לקבל את שיטת שמואל. שהסיק מסברא, שאם החתימה בהבדלה של שבת הצמוד ליום טוב לאחריו היא המבדיל בין קודש לקודש, סימן שבשאר הימים הרגילים, יש לומר בחתימה המבדיל בין קודש לחול, וכמסקנת שמואל.

## חוץ מברכה הסמוכה לחבירתה -

פירוש,

**לפי שחתם בראשונה,**

**אין צריך לפתוח השניה בברוך.**

וברכה שלאחר הפטרה,

דצור כל העולמים עד שכל דבריו האמת וצדק,

ויש הפסק במחזורים,

ומתחיל נאמן אתה הוא,

ואין שם ברכה,

לא בחתימת הראשונה ולא בפתיחת השניה,

**ונראה דכולה ברכה אחת היא,**

**דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום,**

ומה שיש הפסק במחזורים,

**לפי שהיו רגילים כל הציבור להפסיק שם, ולומר**

**שבח,**

כדאמר במסכת סופרים (פרק יג הלכה י').

וכן משמע התם,

**דברכה אחת היא,**

דקאמר דמפטיר מברך ז' ברכות כנגד ז' קרואים,

פירוש,

בקריאת התורה בתחלה וסוף,

ואחת לפני הפטרה **וד' אחריה** - הרי ז'.

**ושבע ברכות של נישואין,**

שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם,

ואשר יצר את האדם כו',

**שפותחין בברוך,**

פירש רש"י בכתובות (דף ח.),

**דשהכל ברא לכבודו - נתקנה לאסיפת העם,**

**והיה ראוי לאומרה משעת אסיפה,**

**והיא ברכה בפני עצמה.**

**וכן יוצר האדם** - לא היתה צריכה,

שהרי יאמר אשר יצר אחריה,

אלא להזכיר שתי יצירות,

**תיקנוה והקדימוה לאשר יצר,**

**והרי היא כמו לעצמה.**

ואשר ברא שפותחת בברוך,

**לפי שאומר אותה לבדה, כשאין פנים חדשות.**

ור"ת אומר,

דשהכל ברא לכבודו ויוצר האדם,

לכך פותח בברוך בלא חתימה,

**שהם קצרות כמו ברכת פירות ומצות,**

**ופתיחתן - זו היא חתימתן,**

ובאשר יצר את האדם - צריך לפתוח בברוך,

לה אפילו לחתום בברוך, אלא משום שיש בה אריכות דברים - חתמינן בה בברוך, לשבח ולהודות לשמו על החסד שעושה עמנו בכל עת.

וכן אתה הוא עד שלא נברא העולם - אינה אלא ייחוד לייחד שם הב"ה, שהוא אחד מראש ועד סוף ובכל העולמות, ומתוך שיש בה אריכות דברים - חותמין בה בברוך. וכן תפלת הדרך אינה פותחת בברוך, משום שאינה אלא תפלה בעלמא, שמתפלל שהש"י יוליכנו לשלום, ואינה לא כברכת הנהנין ולא כברכה שתקנו ע"ש המאורע, אלא כאדם שמבקש רחמים לפני המקום, שישמרהו בדרך שהולך בה. ומתוך שיש בה אריכות דברים - חותמין בה בברוך.

## התוס' מוציאים אותם מהגדרת ברכות

מאחר וצינו שכל הברכות יש להן כלל, הרי מאחר ולא מתקיים בהם כלל זה, מתרצים התוס' באופן שמלכתחילה לא תחול הקושיא, כאן לא מדובר על ברכות אלא זה שבח ותפילה בעלמא. וממילא כאן לא נכנסים לסדר הכללים. ויש המגיהים שהן שבח ותהילה.

## התוס' דנים בשתי ברכות שיש סיוע מירושלמי לחתום בהן

מוכח בדבריהם דהם לא סברי כרש"י ורשב"ם, דסברי דכשכולה הודאה - חשיב מטבע קצר, אלא סברי, דאע"פ שכולה הודאה - חותם בה בברוך אם ארוכה היא.

אמנם גם לדעתם, אין הכוונה רק לריבוי המילים, אלא ריבוי הענינים, שהרי כך מוכח מהגמ' לקמן קה א, דאמרו דבכולה הודאה הוי מטבע קצר, דמשמע דבזה תליא מילתא, ולא באריכות גרידא, וכמו שכתבו התוס' לקמן ד"ה הטוב והמטיב דאין ברכת הטוב והמטיב חשובה ארוכה, ולא כתבו טעם הרשב"ם שאין האריכות מגוף הברכה, אלא שמזכיר שם שמים בהרבה לשונות - הרי שחשובה קצרה, משום שענינה אחד, ואין בה ריבוי ענינים שונים זה מזה. ומ"מ משמע מלשון התוס' כאן, דתלוי גם באורך הברכה. וי"ל דסברו שבהודאה אחת ממש - לעולם חשובה קצרה, אבל כשהם ב' ענינים - תלוי באורך הברכה.

ולפי זה יש לפרש כוונתם, דברכה שאחר מגילה, כיון שיש בה כמה הודאות - הרב את ריבנו והדן את דיננו וכו', וכל ענין נחשב הודאה אחרת, לכך היא נחשבת ארוכה. וכן מובן בזה ברכת בורא נפשות דמבואר בטור סי' רז ע"פ דברי התוס' והרא"ש בברכות, דיש בה שתי הודאות, אחת - על הנפשות וחסרון היינו הודאה על מה שהכרחי כדי לחיות, ועוד הודאה דעל כל מה שבראת להחיות בהן נפש כל חי, שבזה מודה על כל העינוגים שיש בעולם הזה אף על אלו שאינם הכרחיים, וכיון שיש בה יותר מהודאה אחת, לכך החשיבה התוס' ברכה ארוכה.

אך משמע, דהא דחותמין בבורא נפשות ובהרב את ריבנו - אין זה מוחלט, שבהכרח יש לחתום, ממה שכתבו לענין הרב את ריבנו, שכן דעתם, ומשמע שמודים התוס' שלא הכל סברו כך. וכן לענין בורא נפשות, משמע דהביאו כן רק מהירושלמי, ואין הדבר מוסכם, והיינו משום דאין זה כ"כ מוכרע דחשיב ב' הודאות.

שאם לא היה פותח,  
היה נראה הכל ברכה אחת.

וברכת לעסוק בדברי תורה והערב נא,  
**אומר שהיא ברכה אחת,**  
**כיון שאין פותח הערב נא בברוך.**

והבדלה - נמי שפותחת בברוך,  
אף על פי שסמוכה לברכת מאור,  
**משום שלא תראה ברכה אחת.**

ומיהו בירושלמי פריך,  
והרי הבדלה?  
ומשני,  
**רבי הוה מפזרן.**

וא"ת,  
יהללך שאחר הלל ויראו עינינו וישתבח,  
למה אין פותח בהן בברוך?

וי"ל,  
דיהללך - הוא סמוכה לברכה דלקרוא את ההלל,  
ויראו עינינו - להשכיבנו,  
וישתבח - לברוך שאמר,  
**ולא הוו הפסוקים הפסק,**  
**כמו ברכה אחרונה שבקריאת שמע,**  
דלא הוי קריאת שמע הפסק.

ואם כן נראה,  
**שאינן להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח.**

ומיהו קשה,  
מיהללך דלילי פסח,  
דאין מברכין לקרוא את ההלל.

לכך נראה,  
**דברכה שאחר פסוקים,**  
**אין צריך פתיחה,**  
**שבלא פתיחה ניכרת התחלה.**

ובירושלמי (דברכות פ"א),  
פריך, והרי גאולה?  
פירוש,

אשר גאלנו, דסמוכה לברכה דקריאת הלל,  
ומשני, שנייא היא הלל, **אם שמע בבהכ"נ - יצא.**  
פירוש, שהיו קורין הלל בלילי פסח בבית הכנסת,  
כדאיתא במסכת סופרים (פ"כ הלכה ט').

התיב רבי אלעזר בר רבי יוסי,  
והרי סופה,  
פירש רבינו שמואל בר ר' שמעי',  
סופה - סוף ברכה דאשר גאלנו שחותם בברוך,

והיא כולה הודאה,  
ומשני, **שתים הן, אחת להבא ואחת לשעבר,**  
**פירוש, שתי גאולות,**  
**אשר גאלנו גאולה דלשעבר,**  
**וגאולה להבא שמחים בבנין עירך,**  
**ולכך חותם בברוך,**  
**דאין כולה הודאה,**  
**דיש בה הפסק ותפלה שיגאל אותנו,**  
ופריך מהבדלה כדפרישית לעיל.

ופריך,  
**והרי נברך,**  
**פירוש, ברוך הוא שאכלנו משלו כו',**  
**דהויא ברכה בפני עצמה,**  
כדאמרין בפרק ג' שאכלו (ברכות ד' מו.),  
**ומתחיל ברכת הזן בברוך,**  
**אף על פי שסמוכה לנברך,**  
ומשני, שנייא היא,  
**שאם היו שנים אוכלים - אין אומר נברך.**

ופריך,  
**והרי הזן,**  
**פירוש, שאומר אחריו נודך ואין פותח בברוך,**  
**אף על פי שפעמים אינה סמוכה לברכת הזן,**  
**כשרצו השנים לזמן,**  
**והשלישי מפסיק לרב ששת עד הזן,**  
צריך לשמוע והלכה כרב ששת באיסורי,  
**וכשיגמור סעודתו קאמר התם בסוף שמעתא,**  
דרבנן אמרי יחזור למקום שפסק, קשיא.

ועוד פריך,  
**והרי הטוב והמטיב,**  
**פירוש,**  
**בברכת המזון דסמוכה לחברתה, ופותחת בברוך,**  
שנייא, ביבנה תיקנוה.

ופריך,  
**והרי קידוש,**  
**פירוש,**  
**דסמוכה לבורא פרי הגפן ופותחין בברוך,**  
שנייא היא,  
**שאם היה אוכל מבעוד יום עד שיקדש היום,**  
אינו מברך בורא פרי הגפן.

ופריך,  
**והרי סופה של קידוש שחותמת בברוך,**  
**וסלקא דעתך דכולה הודאה היא,**  
**והויא כברכת פירות ומצות,**  
א"ר יונה,



מה שמייחד את אשר ברא, שאומר אותה לבדה כשאין פנים חדרות, ונמצא כי גם היא כיחידה בפני עצמה.

שיטת רבינו תם, יש כאן גדר של ברכות קצרות. משום שהתוס' סוברים, שבברכה קצרה פתיחתה זו היא חתימתה, והיו כאילו חתם בראשונה ושפיר פוטרת את השניה. ולכן גם על מנת להבדיל את אשר יצר, נדרש לפתוח בברוך.

### ברכות התורה

דבריהם מתבארים על פי מה שכתבו ראשונים אחרים, שהוקשה לר"ת על ברכת הערב נא, מדוע אינה פותחת בברוך? כיון שברכת לעסוק בדברי תורה שלפניה קצרה היא. ותירץ, שאינם שתי ברכות אלא ברכה אחת, וגרס והערב נא בוי"ו, כיון שהכל המשך אחד, אבל יש ראשונים שכתבו שהערב נא היא ברכה בפני עצמה, וצ"ל שהם חולקים על יסודו של ר"ת.

### ברכת ההבדלה, והקשיה המיוחדת

והבדלה נמי שפותחת בברוך אע"פ שסמוכה לברכת מאור, משום שלא תראה כברכה אחת, היינו נמי המשך לשיטת ר"ת, שאמר דהא דפותחת ברכה ראשונה דנישואין בברוך, אע"פ שסמוכה לחברתה, היינו כדי דלא ליטעו, לומר דברכה אחת היא.

פירוש, שתוספות מביאים ראייה נגד שיטת ר"ת, שהירושלמי מקשה על מה שאמרו שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, מברכת הבדלה, שפותחת בברוך אע"פ שהיא סמוכה לברכת המאור, והירושלמי מתרץ, ששאני ברכת הבדלה, שרבי היה מפוזר, כלומר שלא היה אומן יחד על הכוס, אלא כל אחת לבדה. ומשמע, שלולא טעם זה, לא היתה פותחת בברוך, אע"פ שאינה סמוכה אלא לברכה קצרה, ודלא כשיטת ר"ת.

### ברכות הלל, וההבדל באמירתם בסדר הפסח

פירוש, אמאי אין פותח בהן בברוך, ככל הברכות, דאמרין דפותח בברוך וחותם בברוך? (ברכת יראו עינינו נאמרת בערבית בחו"ל קודם שמונה עשרה). התוס' מחדשים כי אמירת פסוקים באמצע אינם מהווים הפסק, ובכך מתרצים רצף של שלוש ברכות. יהללוך - סמוכה לברכה לקרוא את ההלל. ויראו עינינו להשכיבנו, ומה שאנו אומרים בפסוקי דזמרא - הכל הוא מיקשה אחת, הפותחת בברוך שאמר ומסתיימת בישתבח, ואין הפסוקים באמצע מהווים הפסק. ומאחר וכך היא המצאות אין להפסיק בינתיים בדיבור. וזאת על מנת שלא יצטרך לפתוח את ישתבח בברוך, ומה שאין אנו אומרים בה ברוך, הוא בהיותה חלק מברכת ברוך שאמר. אלא שהם מוציאים מהכלל של ברכה הפותחת בברוך שאינה קשורה במידה ויש באמצע פסוקים.

הירושלמי מקשה, שהרי החלק הראשון של ההלל הוא פותח בברכה, ומה שממשיכים ואומרים את שני הפרקים הראשונים, של הללו עבדי ה' וכן בצאת ישראל, לא צריכים להיות הפסק, ואם כן מדוע יצטרך לפתוח בברוך בהמשך אשר גאלנו? ומתרצים שמנהגם היה לאומרם בבית הכנסת. וממילא כבר יצא חובת אמירת הלל, ושוב אינו מחוייב, ולכן מה שנאמר תחילה התנתק הקשר. ומאחר ונתנו לאנשים את היכולת לצאת בבית הכנסת, הרי ברכת גאלנו פותחת עניין חדש וממילא פותחת בברוך.

### טופס ברכה - כך היא,

דאמר ר' יודן,

מטבע קצר - פותח בברוך ואינו חותם בברוך,

**מטבע ארוך - פותח בברוך וחותם בברוך,**

פירוש,

**וקידוש - הוא מטבע ארוך,**

**ויש הפסק,**

**שאומר כי הוא יום תחלה למקראי קודש,**

**ולכן חותם בברוך.**

### הגמרא מביאה שיטת עולא בהבדלה ומקשה עליו מכלל ידוע

קשיא לעולא שלא חתם בהבדלה. והרי שנינו שכל הברכות צריך לפתוח ולחתום בברוך! שהרי שנינו בברייתא "מיתיבי: כל הברכות כולן פותח בברוך וחותם בהן בברוך, חוץ מברכת מצות, וברכת הפירות, וברכה הסמוכה לחברתה."

### הטעם מדוע אין צורך לפתוח בברוך בברכה הסמוכה לחברתה

ופי' רשב"ם שהרי פוטרתה הראשונה, שנפתחה בברוך. אבל תוס' כתבו דא"צ לפתוח בשניה, לפי שחתם בראשונה.

### ברכות ההפטרה - מדוע הברכות ביניים לא פותחות בברוך

קושיית התוספות היא לשיטתם, שהם פירשו שחתימת הראשונה היא שפוטרת את השניה, ואם כן כאן שאין לראשונה חתימה - אין היא פוטרת את השניה. ולכן ביארו כי הכל הינה ברכה אחת ארוכה בנושא אחד. למרות ההפסק בין הקטעים שמופיע בסידורים - הם מהווים ברכה אחת בעלת תוכן אחד. בסידורים מופיע הפסק בתוך הברכה הבאה לציין שכאן אומרים דברי שבח להקב"ה, 'נאמן אתה ה' א-לקינו נאמנים דבריך, נאמן חי וקיים, שמך וזכרך תמיד, ומלוך עלינו לעולם ועד'.

הוכחה נוספת שאלו הן הברכות. חז"ל תיקנו שבע ברכות למפטיר כנגד שבעת הקרואים שקדמו לו בקריאת התורה. ואם נאמר ש'צור כל העולמים' ו'נאמן אתה' - הן שתי ברכות, נמצא שהמפטיר אומר שמונה ברכות. והשבע ברכות שאומר המפטיר הן 'אשר בחר בנו' - קודם הקריאה, 'אשר נתן לנו תורת אמת' אחר הקריאה, 'אשר בחר בנביאים טובים' קודם ההפטרה, ארבע ברכות שלאחר ההפטרה - 'צור כל העולמים', 'רחם על ציון', 'שמחנו', 'על התורה'.

### הלימוד משבע ברכות נישואין

מאחר וכל שבע הברכות מסודרות בשרשרת עולה השאלה מדוע חלקן פותחות בברוך למרות שסמוכות הן לברכה הקודמת? ושבע ברכות של נישואין שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם וכו' שפותחין בברוך, ר"ל כיון דכולן הוו ברכה הסמוכה לחברתה, למה פותחין כולן בברוך? ולזה כתב, דשהכל ברא - הוי ברכה בפ"ע, מש"ה פותחת יוצר האדם בברוך, וכן יוצר האדם הוי כמו בפ"ע, ולא הביאו שהכל ברא רק משום לפרש אח"כ שנתקנה לאסיפת העם, והוי ברכה בפ"ע. וגם הכפל של שתי הברכות העוסקות ביצירה הן כעומדות בפני עצמן. ואילו

**גדר ברכת הטוב והמטיב**

הטוב והמטיב, שהיא הברכה הרביעית בברכת המזון, אעפ"י שהיא סמוכה לחבירתה, לברכה הראשונה של ברכת המזון, שפותחת בברוך, מכל מקום גם היא פותח בברוך, כיון שהיא ברכה בפני עצמה, שניתקנה כהודאה על הרוגי ביתר [שאומר בה "הטוב" על כך שניתנו לקבורה, "והמטיב" שלא הסריחו]. ואינו חותם בה בברוך, אעפ"י שאנו מאריכין בה קצת. כי מכל מקום, כולה הודאה אחת היא, והרי היא כברכת המצות והפירות.

הקשו התוס', והרי היא לכאורה ברכה ארוכה, ועוד שאמרו שיש לומר בה ג' גמולות, ג' הטבות וג' מלכויות. ואעפ"כ התוס' אמרו שאין זה נחשב כאריכות, מאחר שרק מזכיר שם שמם בריבוי לשונות שונים. ולכן לא כמות המילים היא הקובעת, אלא שיש בה ריבוי עניינים.

[דף קה עמוד א]

**קשיא לעולא -**

לפירוש הקונטרס,  
דפירש לעיל,  
דלא אמר,

אלא המבדיל בין קודש לחול ותו לא,  
קשה,

**מאי ס"ד דמקשה,****הא פשיטא דלברכת הפירות דמיא,****דאין לך קצרה יותר מזו.**

ועוד,

**לימא דסבר עולא כר' יהודה הנשיא,****דמשמע נמי דלא הוי חתים.**

ונראה,

דעולא אמר נמי כל שאר הבדלות,

ואישתיק בלא חתימה,

**וס"ד דמקשה כיון דארוכה היא קצת,****הוה ליה למיחתם בברוך,****מידי דהוה אקידוש שחותמין בה,****אף על גב דהודאה היא,****כיון שיש בה אריכות קצת,**

ומשני,

דדמיא שפיר לברכת פירות.

וכן משמע,

**דבר יהודה לא היה שואל,****אלא לידע אם יחתום,****או כרב או כשמואל.**

**מהי שיטת עולא בברכת המבדיל, והקושיא מברייתא עליה**

הגמרא מספרת כיצד שלח רב יהודה את בנו לראות כיצד מבדיל עולא. אלא שבנו שלח את אביו. ראה אביו את עולא

גם הקשו על סוף ברכת הלל בסוף הסעודה, שהרי הסעודה הפסיקה. ומתוך כך תירצו התוס' בהכפלה. אין זה רק הלל אחד בפסח, אלא שיש כאן שני הלל שונים במהות. ומה שיש צורך לפתוח בברוך הוא רק בשעה שהוא תחילת דבר. וכאן גאולה אחת היא על העבר, אשר גאלנו, והגאולה השנייה היא על העתיד, בבחינת שמחים בבניין עירך. אלא שתירץ לו לפי סברת המקשן שברכת גאולה אינה ברכה אחת, אלא שתי ברכות המעורבות זו בזו, הראשונה לשעבר ו- פותחת ואינה חותמת, והשנייה להבא - וחותמת ולא פותחת.

**ברכת הזימון**

יש להתייחס לברכת הזימון רבותי נברך כגדר ברכה. אלא שהתירוצ' הוא שאם היו שניים לא היו צריכים לזמן, ולכן מלכתחילה תיקנו תמיד בברכת המזון שתפתח בברוך, שללא הזימון תחילה אין לה על מה להישען אחורה. ומכאן שתמיד תפתח. אלא שהקושי הוא על ברכת המזון שציור הייחודי ששניים רוצים לזמן והשלישי מפסיק סעודתו רק לשמוע להם עד הזן. וכשיגמור סעודתו הוא ממשיך מהמקום בו היה ומשם הקושיא. ואין להקשות לגבי הטוב והמטיב שהיא שסמוכה, ומדוע פותחת בברוך. אלא שיש לתרץ שביבנה תיקנוה, משניתנו הרוגי ביתר לקבורה, ואז כאשר תיקנו היה זה מלכתחילה עם ברכה בראשה.

וגם הקידוש עם היות וסמוך הוא לברכת בורא פרי הגפן, אלא שכאן ניתן היה לבדיל ולברך על היין מבעוד יום, ואז זה יחזור לפתוח, וממילא תוצדק הברכה. כי אז כבר לא יודק בברך תחילה בורא פרי הגפן. וגבי סיומו אין להקשות ולסבור שהיא ברכת המצוות ולא היתה צריכה לחתום בברוך. ומתריצים על כך שהיא ברכה ארוכה וזה הטופס, המבנה שלה. בהיות שיש בה אריכות דברים.

**הטוב והמטיב פותח ואינו חותם בברוך -**

וא"ת,

**והלא ארוכה היא?**

ועוד,

דר"ת פירש,

**שצריך לומר,****ג' גמולות ג' הטבות כמו ג' מלכויות,**

דאמר בברכות (מט.),

צריכה ב' מלכויות לבד מדידה.

וי"ל,

**שאין זה אריכות,****אלא שמזכיר שם שמם בהרבה לשונות,**

מלכנו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב רוענו כו',

**ואין ראוי לחתום בברוך.****הכללים בחתימת ברכות**

שנינו בברייתא כל הברכות כולן, פותח בברוך, וחותם בהן בברוך, אלא שיש חריגים, כמו ברכת המצוות, ברכת הפירות, וברכה הסמוכה לחבירתה. כי בברכה הסמוכה לחברתה, נשענים על הברכה הקודמת, שלכן היא לא נדרשת לפתוח בברוך מצד עצמה.

בעמוד הקודם שאלה הגמרא מחתם מאי חתים? מהי ההלכה לגבי החתימה של ההבדלה? והביאה מחלוקת אמוראים. רב אמר: מקדש ישראל. ושמאל אמר: המבדיל בין קודש לחול [סבר כתנא דמתניתין במסכת חולין] [כו ב] שביום טוב שחל להיות במוצאי שבת חותם המבדיל בין קדש לקדש. ומזה למד שמאל שבמוצאי שבת רגיל - חותם המבדיל בין קדש לחול].

לייט עלה [בלשון קללה] אביי, ואיתימא רב יוסף - אהא דרב. שאין הלכה כמותו אלא כשמאל.

תנא משמיה דרבי יהושע בן חנניא: כל החותם מקדש ישראל והמבדיל בין קודש לחול - מאריכין לו ימיו ושנותיו. אלא שמסיקה הגמרא: ולית הלכתא כוותיה! לפי שאין חותמין בשתיים.

## כך קובעת לקידוש -

**שאסור לאכול בלא קידוש,  
אפילו התחיל לאכול מבעוד יום,**  
וה"נ קובעת למעשר,

**אפילו התחיל לאכול עראי מבעוד יום,**  
כדאמרינן בסוף המביא כדי יין (ביצה לה),  
**היה אוכל באשכול וחשכה לו שבת,**  
רבי אליעזר אומר - יגמור,  
**רבי יהושע אומר - לא יגמור.**

**גדרה של שבת בהיותה מיוחדת חלים עליה דינים,  
שאינו יכול לאכול ללא קידוש**

מביאה הגמרא, דאמר רב: כשם שהשבת "קובעת" למעשר. שאפילו אכילת ארעי בשבת - נחשבת לאכילת קבע, לענין פירות טבל שעדיין לא נגמרה מלאכתן. ולמרות שבימות החול - מותר לאוכלם אכילת עראי קודם שנגמרה מלאכתם, בשבת, הואיל והאכילה - הוי עונג שבת, הרי אפילו סעודה כל שהיא - חשובה קבע, ואסור לאכול אלא אם כן עישר מערב שבת. כך שבת "קובעת" לקידוש, שאסור לטעום אפילו משהו קודם קידוש. ומכיון שהאכילה בשבת יש לה חשיבות מיוחדת, הרי שעם כניסת השבת נחשבת הסעודה מעצמה לסעודת שבת.

**כוחה של שבת לקבוע לקידוש גובר על כוחות אחרים**  
מדדיקים התוס' שני גדרי אפילו, הגדר הראשון, שעם היות והחל לאכול קודם השבת מבעוד יום, הרי אין לו את כוח הרצף, אלא הוא חייב להפסיק ולקדש. והגדר השני, שאפילו זו רק אכילת עראי וגם מבעוד יום, חייב הוא להפסיק. כתב המג"א שאף שבכל המצוות שהגיע זמן לא אסרו טעימה אלא רק קביעות סעודה, מ"מ בקידוש והבדלה החמירו לאסור גם טעימה לפי שעיקר מצותן - היא בתחילת זמן בכניסת השבת ויציאתה.

**התוס' מביאים על כך ראיה ממסכת ביצה**

אם היה אוכל באשכול בערב שבת, וחשכה בלילי שבת. הרי לשיטת רבי יהושע אומר: לא יגמור, שהשבת קובעתו ואף שלא נגמרה מלאכתו. ואפילו מה שאמר רבי אליעזר יגמור, מבארת הגמרא בביצה כי הכוונה שאינו יכול לאוכלו בשבת, אלא, ממתין הוא באכילתו למוצאי שבת, ורק אז

אשר בירך רק ברוך המבדיל בין קודש לחול אמר, והדגיש רש"י, ותו לא. אלא שהקשו עליו מברייתא, כל הברכות כולן, פותח בברוך, וחותם בהן בברוך, שיש בהם פתיחה וחתמה. חוץ מברכת המצות כגון להתעטף בציצית ועל נטילת לולב, וברכת הפירות, וברכה הסמוכה לחבירתה, כגון ברכות של שמונה עשרה, וברכה אחרונה שבקריית שמע. קשיא לעולא שלא חתם בהבדלה. והרי שנינו שכל הברכות צריך לפתוח ולחתום בברוך!

## מתרצת הגמרא מדוע אין קושי ונרחיב הדברים

אמר לך עולא: הא הבדלה נמי - כברכת המצות דמיא, שאין בה חתימה! כי ברכת המצות מאי טעמא לא חותם בה - משום דהודאה היא. שיש בה רק הודאה. [ואינה כקידוש, שצריך בנוסף להודאה גם לספר בו בשבח השבת. או כברכת יוצר אור, שיש בה גם דברי תחינה, כגון ברחמיך הרבים רחם עלינו. או כברכה ראשונה של שמונה עשרה שיש בה גם דברי ריצוי. ולכן צריך לפתוח ולסיים בהן בשבחו של מקום]. הא נמי, ברכת הבדלה רק הודאה היא, ולכן אין צריך לחתום בה.

## התוס' מתקשים והרי ניתן לדמותה אף לברכת הפירות

התוס' סוללים הבנה מחודשת מה היתהה קושיא על עולא. ומתוך כך הם באים לומר שונה מפירוש רש"י. ולכן לאחר שמביאים את דעת רש"י שאמר ותו לא, מבארים מה בכלל היה מקום לשאלה. שהרי לכאורה, יש לתמוה ביותר, דאין אפשר כלל לחתום? כי מה טעם יש לכפול אותן תיבות לפתיחה ולחתמה בלא שום אמירה בינתיים?

## מה קושי על עולא, שמא הלך כפי רבי יהודה הנשיא

הגמרא לעיל מביאה אמר רב יהודה אמר רב המבדיל בין קודש לחול, זו הבדלתו של רבי יהודה הנשיא. כלומר, מה קושי היה לרש"י על שיטת עולא, שלא רק שיש לו על מי לסמוך, אלא שבכוחו של רבי לחלוק על הברייתא.

## התוס' לאחר כל הקושי מפרשים מהלך חדש

מבארים התוס', שעולא לא רק אמר בקצרה כפי שביאר לו אביי, אלא אכן אמר גם לאחר המבדיל בין קודש לחול את כל שאר ההבדלות, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים וכו' אבל לא חתם בא"י המבדיל בין קודש לחול. ועל כך מבארים התוס' מה הקושי של המקשן, שמאחר ויש כאן אריכות כלשהי, הרי עם היות והיא הודאה, סבר שיש לחתום בה בדוגמת קידוש שכל כולו הודאה, אלא מפאת אריכותו חותמים בו.

## מעירים התוס' שהמטרה היתה לברר על אופן החתימה, בשל הדין הקודם

הסוגיא לעיל נשארה ללא הכרעה, שהרי לאחר שהובאו דעת רב ושמאל כיצד לחתום, והתקיפו את רב, דחתה הגמרא נסיון לחבר ולומר את שניהם. ומתוך כך שלח רב יהודה, שהיה תלמידו של רב, את בנו על מנת שיראה הנהגה בפועל של עולא. ואף יעץ לו כיצד לעשות זאת בצורה נבונה, שביא לו כלכלת פירות, וכאילו אין מטרתו לברר מהי ההלכה, אלא יוכל לראות כיצד הוא מבדיל כצופה מן הצד. אלא שבנו של רב יהודה, שלח את אביי כשליח לא זכה שתיאמר ההלכה משמו. ואף קיבל על כך נזיפה מאביו.

## אבל לשתייה מפסיקין -

פירוש,

**שתייה בלא סעודה,**

**דאין בה קביעות,** ולכן מפסיקין.

### משמעות יציאת השבת לגבי קידוש או הבדלה

לפי דברי רב, שבת "קובעת" לקידוש, שאסור לטעום אפילו משהו קודם קידוש. ומכיון שהאכילה בשבת יש לה חשיבות מיוחדת, הרי שעם כניסת השבת נחשבת הסעודה מעצמה לסעודת שבת. וחשבו בני הישיבה, כי כך ההנהגה שיציאת השבת קובעת להבדלה, אלא שדחו זאת, שאדרבה, זהו כבוד השבת שיגמור סעודתו שהתחיל בה מבעוד יום, ורק לאחר מכן יבדיל.

אלא שצמצמה הגמרא שאכן לא מפסיקים בסעודה. וגופא בסעודה עצמה יש חילוק. כי רק כאשר היו באמצע סעודה של אכילה, אין יציאת השבת גורמת להפסקה, אבל אם רק שתו, הרי אין בכך קביעות, כי כל כוס הוא כמעשה נפרד, בניגוד למנות הסעודה. ולכן שם כן ראוי להפסיק, כי אין מה שיצטרף עם מה ששתו קודם. וכעת כשזה יום חדש, הוא נדרש להוציא את השבת תחילה בהבדלה.

החידוש שבתוס' הוא הטעם, כי בעוד שרש"י וכן הרשב"ם דיברו על חוסר חשיבות, באים התוס' מטעם שאין כאן קביעות.

## לא קפדי אמיא -

וברייתא דכל הטועם - מיתתו באסכרה,

**לא מוקמי אמיא.**

ומיתתו באסכרה,

מדה כנגד מדה הוא,

**משביע גרונו - יחנק,**

ואסכרה - במקום חנק,

כדאמרינן (כתובות ל:),

**מי שנתחייב חנק,**

או טובע בנהר או מת בסרונכי,

והיינו **אסכרה.**

### ההתייחסות השונה לסוג השתייה ולאכילה

ראינו, כי מי שהחל את סעודתו בשבת, הרי יציאת השבת אינה גורמת לו חיוב לסיים ולהפסיק את הסעודה. אבל כל זה הוא רק בסעודה ממשית. אבל לשתות הוא נאסר. אלא שיש דעה המצמצמת, שהאיסור לשתות הוא רק לגבי יין ושיכר, אבל במים, מותר אפילו להתחיל לשתות מים קודם הבדלה.

הגמרא מביאה על כך דעות סותרות. ופליגא דרב הונא. דרב הונא חזייה לההוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה. אמר ליה: לא מיסתפי מר, וכי אינך חושש מאסכרה?! דתנא משמיה דרבי עקיבא: כל הטועם כלום קודם שיבדיל - מיתתו באסכרה. רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא. שהיו שותין מים קודם הבדלה. [אבל לפני קידוש - אסור לשתות אפילו מים, מפני כבוד השבת. רשב"ם].

יגמור. שאז אין זו אכילת שבת ואף לא היתה מיוחדת לאכילת שבת שתקבענו, ולפיכך למוצאי שבת מותר לאוכלו.

## והנ"מ דאכלו ושתו מעיקרא -

**משמע,**

**שהיו אוכלים בשבת סמוך לחשיכה.**

ותימה,

**שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב,**

וגם ר"ת כעס על רבינו משולם,

**שהנהיג לאכול בין מנחה למעריב,**

**דאמר במדרש השותה מים בשבת בין השמשות,**

**גוזל את קרוביו המתים,**

וכתב שפעם אחת אירע מעשה בלותר,

ובא לידי סכנה.

ובקושי התירו ערב יום הכפורים לאכול אחר וידוי,

משום שכרות,

וגם תשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה,

**התירו בקושי.**

ויש לדחות,

דמייירי הכא, **שהתחילו בהיתר,**

ובאמצע סעודה התפללו מנחה,

**והיכא דהתחילו בהיתר - מותר להשלים.**

**הגמרא מבארת, כי מה שהשבת אינה קובעת להבדלה,**

**הוא מכיוון שאכלו קודם**

סבור מינה [בני הישיבה סברין] כי היכי דכניסת השבת קבעה לקידוש - כך יציאת השבת קבעה להבדלה. שאם היו יושבים בסעודה בשבת לפנות ערב, ויצאה השבת, אסורים לאכול עד שיבדילו, לפי שיציאת השבת אסרת באכילה. אמר להו רב עמרם: הכי אמר רב: לקידוש קובעת, ולא להבדלה קובעת! שאדרבה, זהו כבוד השבת שיגמור סעודתו שהתחיל בה מבעוד יום, ורק לאחר מכן יבדיל.

והני מילי דהבדלה אינה קובעת, הוא לענין מיפסק - דלא מפסיקין באמצע הסעודה. אבל אתחולי בסעודה - לא מתחילנן לאחר צאת השבת קודם הבדלה. ומיפסק נמי, לא אמרן דלא מפסיק אלא כשהיו עוסקין באכילה. אבל אם היו עוסקין רק בשתייה לא אמרן. אלא מפסיק ומבדיל, הואיל ושתייה אינה דבר חשוב.

### ההיתר לסיים את הסעודה, הוא מכיוון שהחלו אכילתם

מכאן מסיקים התוס' שאכילתם היתה בין מנחה לערבית. אלא שהתוס' חלוקים על כך, ולומדים כשיטה שנהגו שלא לאכול בזמן זה, ואף הביאו על סכנה שיש בכך. אלא שמתרצים התוס', שהם החלו לאכול בזמן היתר, ובאמצע הסעודה התפללו מנחה, ובאופן בו החלו בהיתר - רשאים הם להמשיך. אם כי מנהגם זה של התוס' אינו השיטה היחידה, ויש רבים שאוכלים סעודה שלישית לאחר המנחה.



**שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על****הכוס -**

וא"ת,

בפרק אין עומדין (ברכות דף לג:),  
דאמר ליה רבינא לרבא - הלכתא מאי?

**א"ל כקידושא,**

**מה קידושא בתפלה ועל הכוס אף הבדלה,**

**אמאי לא פשיט ליה מברייטא דהכא?**

וי"ל,

**משום דאיכא ברייתא התם,**

**שסוברת שא"צ להבדיל בשניהם,**

דקתני המבדיל בזו ובזו,

ינוחו לו ברכות על ראשו.

והכא,

**דמשמע ליה דודאי הבדיל בתפלה,**

אף על גב דאיכא דלא מבדיל,

מדאמר המבדיל בזה ובזה כו',

**משום דרוב בני אדם מבדילים בתפלה.**

**מהיכן למדים כי המבדיל בתפילה נזקק לכוס?**

התוס' מעלים קושיא. שהרי הגמרא בברכות מדייקת, כי הן בקידוש בערב והן בהבדלה, אין בכוח התפילה לפטור אותו מקידוש או הבדלה ודווקא על הכוס. ומאחר ורבא לומד שם כהשוואה של דין ההבדלה מהקידוש, מדוע אינו פושט את הבעיה מהברייטא כאן?

ומתרצים התוס', כי מאחר ויש בברכות ברייתא האומרת שאינו מחוייב להבדיל גם בתפילה וגם על היין. אלא מי שמבדיל בשניהם רק ברכות יחולו לו על ראשו. כלומר חיוב אין כאן.

**כאן מדובר על מקרה אחר בו הבדיל כבר בתפילה**

לכאורה עולה קושיא סמויה, ואולי אם לא היה מחוייב שמא מדובר שלא הבדיל. ועל כך מבארים התוס', כי כאן מתייחסים, שכפי הנראה עשה כדרך כולם, שאכן הבדיל בתפילה, ועם היות ואינו מחוייב, הרי אנו הולכים כאן לפי הנהגת רוב העולם, שאכן הבדילו.

**שמע מינה ברכה טעונה כוס -**

קצת משמע, **דאפילו ביחיד - טעונה כוס,**

**דהנכנס - משמע שהוא יחידי.**

וכן משמע לקמן (דף קיז:),

**דתנן שלישי - אומר עליו ברכת המזון,**

וקאמר בגמרא, שמע מינה - בהמ"ז טעונה כוס,

**וארבעה כוסות - תיקנו אפילו ביחיד.**

מיהו יש לדחות,

**משום דבהמ"ז טעונה כוס בג',**

**תיקנו בפסח, אפילו ביחיד כוס לברכת המזון,**

**מדדייקים התוס' מהי שיטת המתירים לשתות מים**

המתירים שתיית מים לפני הבדלה, לא מתייחסים שמיתתו באסכרה שייך למים. ויש הגיון בדבר, כי כל מיתת האסכרה היא חנק, והיא בבחינת מידה כנגד מידה על אכילה. וכפי שהובא במסכת כתובות שדין ארבע מיתות לא בטלו, כי משמים מענישים אותו בעונש שקרוב לכך, וכנגד מיתת חנק מובאת שם אסכרה. ומי שנתחייב חנק. סופו שהוא - או טובע בנהר, ומיתתו באה על ידי חנק. או מת בסרוכני [מחלת האסכרה] שהיא חונקתו בגרון מבפנים. כלומר, התוס' לא רק שמבארים שאינו שייך לגבי מים, אלא ממש נותנים טעם חיובי המבאר מתי כן ראויה האסכרה לבוא, וממילא ברור למה אינו שייך במים.

[דף קה עמוד ב]

**שמע מינה תמני -**

תימה,

**דהוה מצי למימר תשע,**

**שמע מינה, שמותר לאכול קודם הבדלה,**

כשאין לו אלא כוס אחד.

ולפירוש רבינו ניסים,

**דמיירי כשהתחיל לאכול מבעוד יום - ניחא.**

**אך קשה על פירוש, כדפי' לעיל.**

**הגמרא מציינת כי יש ללמוד מהברייטא שמונה הלכות**

הגמרא שנתה לנו ברייתא, "הנכנס לביתו במוצאי שבת - מברך על היין, ועל המאור, ועל הבשמים, ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחד - מניחו עד לאחר המזון, ומשלשן כולן לאחריו." אלא שפירקה אותה לשמונה הלכות. ובכולם מקדימה הגמרא ואומרת בפתחה - שמע מינה. "שמע מינה מיהא מתניתא תמני; שמע מינה: המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס ושמע מינה: ברכה טעונה כוס, ושמע מינה: כוס של ברכה צריך שיעור. ושמע מינה: המברך צריך שיטעום, ושמע מינה: טעמו פגמו, ושמע מינה: טעם מבדיל, ושמע מינה: אומר שתי קדושות על כוס אחד, ושמע מינה: בית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה. רב אשי אמר: טעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור - חדא מילתא היא."

**התוס' מקשים שלכאורה יש דין נוסף**

הקשו התוס' דהוה מצי למימר תשע, דש"מ שמותר לאכול קודם הבדלה כשאין לו אלא כוס אחד. ובתוס' רי"ד תירץ, דלא שייך לומר על זה לישנא ד"שמע מינה", שהרי זה עיקר הברייטא, דתני מניחו לאחר המזון ומשלשן כולן לאחריו. כלומר הקושי שאנו אומרים מספר, הרי לא ניתן למצוא הלכה נוספת לדייק. אלא שהתוס' מביאים, כי אם נלך בשיטת רבינו נסים, האכילה היתה מבעוד יום, אלא שמאחר ופתחנו בלשון הנכנס לביתו, מציינים מי שכעת נכנס לביתו. ולא מי שממשיך בסעודה שהחלה מבעוד יום.



## למרות הנסיון להביא ראיה מהמדרש - אין כאן ממש חיוב

לכאורה ראוי להחמיר גם ביחיד עם כוס, והאחרונים מביאים מדברי ה"ה"ק והאריז"ל, שדעתם שאין חיוב ביחיד. ולע"ד נראה דהצריכו כוס, כשחשוב שבברכת המזון שלו רבים יוצאין, משא"כ בזה"ז שאין המזמן מוציא כולם, לכ"ע אינו חיוב מדינא, רק מצוה מן המובחר לבד, כיון שכל אחד מברך לעצמו.

### רבינו יחיאל מוכיח דרך השלילה

שאם יהיה החיוב רק על שלושה, היה יכול להבדיל תחילה, ואז כל אחד היה אוכל בפני עצמו, על מנת שלא יתחייבו לא בזימון ולא בכוס. אלא מאחר ואינם יכולים לעשות כן, מכאן הוכחה שברכת המזון טעונה אף ביחיד כוס.

### ההתייחסות לשיטת רבן גמליאל המצריך כוס על כל ז' מינים

הקשו התוס' דלרבן גמליאל דסבר במסכת ברכות [מד א] דכל שבעת המינים - טעונים ברכת המזון, אם נאמר דברהמ"ז טעונה כוס, הרי יצטרך לשתות שוב יין, ולברך ברהמ"ז ולא יפטר לעולם. ותירצו דלא תיקנו כוס אלא אחר סעודת לחם ולא בכל ברהמ"ז.

לסיכום, ברכת המזון - טעונה כוס בשלושה. ובסועד יחיד - חולקים בעלי התוס' אם טעונה כוס. העולם נוהג, שיחיד - מברך בלא כוס.

### וש"מ כוס של ברכה צריך שיעור -

פירוש,

**מדאינו מחלקו לב' כוסות.**

ותימה,

דהא מדקתני אין אלא כוס א',

**משמע דאין לו כלי אחר,**

דהכי אמרינן בברכות באלו דברים (ג"ז שם), דקאמר התם,

**וסברי בית שמאי ברכת המזון טעונה כוס?**

**והתנן בא להם יין אחר המזון,**

**ואין לו אלא כוס אחד,**

**מברך על היין ואח"כ מברך על המזון,**

מאי לאו דמברך עליה ושתי ליה מיד,

**לא, דמברך ומנח ליה ולא שתי,**

**ומניחו לבהמ"ז,**

והאמר מר המברך צריך שיטעום,

דטעים ליה בידיה, שיניח מעט מן היין בידו,

וישתה ולא יפגום,

**ומיירי,**

**שאין שם רביעית בצמצום,**

**משמע מדמוקי לה בטעים ליה בידיה,**

**ולא קאמר שיניח היתר מרביעית בכלי אחר,**

משום דקתני אין לו אלא כוס אחד,

**היינו אין לו אלא כלי אחד.**

דאי בשום פעם אינה צריכה,

מה ענין כוס בבהמ"ז?

היה להם לתקן שיר לכוס שלישי.

והעולם - **אין נוהגין לברך** בהמ"ז על הכוס, **אלא בג'.**

ורבינו שלמה בן רבינו מאיר אומר,

**ורש"י היה נוהג, להטעין כוס אפילו ביחיד,**

**וכן מוכח במדרש שוחר טוב,**

על קרא דשני רשעים שברת.

ועוד מוכיח מורי הר"ר יחיאל,

דטעונה כוס אפילו ביחיד,

**דאי אינה טעונה כוס,**

**למה מניחו אחר המזון,**

**יבדיל לפני המזון,**

ויאכל כל אחד בעצמו,

**ואז לא תהא טעונה כוס.**

וא"ת,

לר"ג דאמר בכיצד מברכין (ברכות דף מד.),

דכל ז' מינין טעונין ג' ברכות,

דהיינו בהמ"ז,

ואם יצטרך כוס,

גם אותו כוס יצטרך כוס אחר,

א"כ לא יפטר לעולם.

וי"ל,

**דלא תקנו כוס אלא אחר סעודת לחם,**

ולה"ג שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז,

אתי נמי שפיר,

**ונראה דכן הלכה,**

**דבהמ"ז טעונה כוס,**

ובאלו דברים (שם דף נב.),

**דאיכא ברייתא דסברה אינה טעונה,**

**מוקי לה התם כתנאי אליבא דב"ש.**

### התוס' רוצים להוכיח כי ברכת המזון טעונה כוס

הרמב"ם שיטה אחרת עימו, והוא סובר שברכת המזון טעונה כוס, היינו רק למצוה מן המובחר. אולם התוס' מנסים להוכיח מכאן שברכת המזון טעונה כוס. טענה ראשונה, כי הלשון של נכנס הוא ביחיד. טענה שניה, שמאחר וסמכו את ארבעת הכוסות לסדר ההגדה. והכוס השלישי היא עבור ברכת המזון, הרי הגדה יכולה להיאמר אף ביחיד.

אומרים התוס' שאין להוכיח מכאן. כי התקנה העיקרית היתה על פסח, ומתוך כך גם שהוא ביחיד הרי עליו לברך עם כוס שלישי בברכת המזון. ובכלל יכלו לתקנו לא על ברכת המזון אלא על השיר. אלא מחמת וברוב הסדרים יש שלושה, אז תיקנו כי הכוס השלישי תהיה על ברכת המזון, ולא מצד שאף יחיד מחוייב בה.

וגם אחר השפיכה נשאר בכוס יין כשיעור הנצרך. מקשה הגמרא על הנחה זו: והא אין שם אלא אותו כוס קתני במשנה, ומשמע שלא היה לו יין יותר מהנצרך להבדלה. מתרצת הגמרא: יין כשיעור תרי כוסות לא הוי, ואולם מחד נפיש ויש בו כדי רוב רביעית נוסף. ויש לראות את ביאור הרשב"א שבית הלל נחלקו רק לאסור לשנות מהיין המיועד לבהמ"ז, משום שצריך שהכוס תהיה מלאה ככל האפשר, אך ודאי שאינו נחשב פגום ע"י שפיכה מהכוס לידו או לכלי אחר. כלומר, החלקה אינה קשורה לכמות אלא לכוס אחרת.

**התוס' יורדים להבין את המציאות מדוע בברכות מדובר על שיש לו כלי יחיד וכאן יש לו יותר מכלי בודד**

בתשובתם, התוס' מדייקים כמה דיוקים. אם היו לו יותר משיעור רביעית, הרי לכמות הנדרשת לברכה אין שיעור, שהרי אפילו על משהו יש חובת ברכה, שלא יהנה מהעולם ללא ברכה. ואז היה יכול לברך ולשתות רק את המעט שהוא עודף על רביעית. ואז היתה נשארת לו הרביעית לברכת המזון. וכל הבעיה שאין לו להעביר זאת לכלי אחר. ומאחר ומדובר בבא להם יין על השולחן - אכן קיימת מציאות שעל השולחן יש רק כוס אחת. בניגוד לכך, הסוגיא בפסחים מדברת שמי שנכנס לביתו במוצאי שבת. ומאחר והגיע לבית וודאי שיש בביתו כוס נוספת, שהרי לא ניתן לומר שאנו מדברים על אדם כה אומלל, וחסר כל, שכל מה שיש לו בביתו הוא רק כוס אחת ויחידה.

### ש"מ טעם מבדיל -

**ולא ימתין עד למחר קודם אכילה.**

**אחד הלימודים מהברייתא הוא שאף שטעם הרי הוא מבדיל**

אומרת הגמרא אחת משמונה מסקנות מהברייתא שהובאה. ושמע מינה: טעם - מבדיל! מי שאכל קודם הבדלה - יכול עדיין להבדיל בערב, ואינו צריך להמתין עד למחר, ולהבדיל קודם האכילה [שיש מאן דאמר שסובר כן, לקמן קו ב.]. שהרי כאן הוא אוכל סעודתו קודם, ולאחר מכן הוא מבדיל.

**עיקר הדיוק שלא קנסוהו לא להבדיל במוצאי שבת, עד שיאכל למחרת**

המהרש"א דייק שלדעת תוס' עיקר החידוש בשמע מינה, הוא שלא קנסוהו שלא להבדיל בכל מוצאי השבת, וחייבוהו לחכות עד למחרת קודם שיבא לאכול. ואין החידוש בשמע מינה עצם מה שחייב להבדיל, אפילו שאכל קודם הבדלה. דהא מלתא דפשיטא היא, שחייב להבדיל, ושמעין לה שפיר מהא דקתני דמבדיל והולך כל השבוע שלאחריו. ופשיטא דמיירי באכל בינתיים, ועל כורחך שהחידוש הוא רק דלא בעי להמתין עד שירצה לאכול למחר, וכדמצינו בקידוש. דאיכא לס"ד דאם טעם בלילה קודם קידוש - ימתין בקידוש עד למחרת כשירצה לאכול.

### שמע מינה טעמו פגמו -

**נראה דס"ד דאיכא טפי מרביעית, ומשום דליכא שתי רביעיות - קרי ליה כוס אחד, והשתא מוכח שפיר דטעמו פגמו,**

וי"ל,

דהתם - כיון דמיירי דאיכא טפי מרביעית,  
**א"כ אין לו אלא כוס אחד,**  
**היינו על כרחך כלי אחד,**  
דאי לענין דליכא שני רביעית קאמר,  
**הלא א"צ שיעור לברך על היין לשתות,**  
**דאפילו אמשהו מברך שלא יהנה בלא ברכה,**  
והרי יכול לברך ולשתות העודף על הרביעית,  
**ורביעית הנשאר יניח לברכת המזון,**  
**אלא אין לו אלא כלי אחד קאמר,**  
אבל הכא - אין לו אלא כוס אחד,  
**אין נראה דכלי אחד קאמר,**  
**דהא הנכנס לביתו קתני שלא התחיל לאכול,**  
**ואי אפשר שלא ימצא כלי אחר,**  
**דמסתמא לא מיירי בגברא ערסילאי,**  
הלכך,  
על כורחך, לענין דאין לו שני שיעורין קאמר,  
ובברכות,  
דמיירי בבא להם יין על השולחן,  
**אפשר שאין לו על השולחן אלא כלי אחד.**

**מה למד רב נחמן בר יצחק מהברייתא, שכוס של ברכה צריך שיעור**

הברייתא התייחסה גם למקרה בו ש לו רק כוס אחת, ולכן הוא נוהג בשונה, ואומר את הדברים יחדיו על אותה הכוס. "תניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת - מברך על היין, ועל המאור, ועל הבשמים, ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחד - מניחו עד לאחר המזון, ומשלשן כולן לאחריו. ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה!" וענה לו כי הסיבה שהוא כלל מספר דברים על אותה הכוס, כי עם היות והבדיל בתפלה, חייב להבדיל גם על הכוס. מצד שני היה צריך גם את הכוס לברכת המזון. ומצד שלישי, מאחר וכוס של ברכה צריך בה שיהיה לפחות רביעית, לכן לא היה יכול לחלק את היין שיש לו. כי עם היות ויש לו שני חיובים לומר, הרי מאחר וכוס של ברכה צריך שיעור לכן לא היה יכול לחלק את היין לשתי כוסות. ועוד היה מרוויח ויוכל להבדיל בזמן, וגם יישאר לו יין לכוס נוספת לברך עליה לאחר מכן ברכת המזון.

כך גם פתחו תוס' שהלימוד של הצורך בשיעור הוא לא ממה שהוא עושה, אלא ממה שאינו עושה, שברור לנו שאינו יכול לחלק את היין.

**מקשים התוס' שלכאורה יש כאן בעיה אחרת, לא הכמות אלא הכלי**

הוכחת התוס', מהגמרא בברות, כאשר יש לו שיעור מעט יותר מרביעית, והוא דטעים ליה על ידי שפיכת מעט יין בידה, ואין פגימה אלא כשטועם בפיו מהכוס עצמה. ועדיין מקשה הגמרא: והאמר מר [שם], כוס של ברכה צריך שיהיה בה יין כשיעור [רביעית לוג], והא על ידי שפיכת היין מהכוס קא פחית ליה משיעוריה? מתרצת הגמרא: אין המשנה עוסקת בכוס בעלת שיעור מצומצם, אלא דנפיש ליה טפי משיעוריה,

שיעור" - חדא מילתא היא! כלומר, שאין ראייה מהברייתא לדין טעמו פגמו, אלא לכך שכוס של ברכה צריך שיעור. לפי שרב אשי סובר ד"אין לו אלא כוס אחד" הוא כפשוטו, שיש לו רק רביעית מצומצמת של יין. ואם יטעם ממנה - לא ישאר לו לכוס של ברכה שלאחר מכן שיעור רביעית.

והכי קאמר: מאי טעמא "טעמו פגמו" - משום דכוס של ברכה צריך שיעור! אבל אילו היה נשאר לו שיעור לאחר טעימתו, היה יכול לטעום ממנו, ולא היה נפגם.

### התוס' מביאים רעיון אחר לשותות בלא פגימה

התוס' המשיכו להקשות, למה לא טעם מהכוס ע"י ששפך ממנו לידו או לכוס אחר באופן שהכוס לא נפגם. ותירצו דבכוס של חובה כגון הבדלה וברהמ"ז צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית.

והאחרונים הקשו שעדיין יש עיצה לשפוך לכוס אחר ולהשאיר רביעית בכוס הראשון, וישתה ממנו ואח"כ יתקן את הפגימה ע"י שיחזיר את היין מכוס השני לראשון. ותירצו, שהגמרא סברה עתה שאין מועיל תיקון של הוספת יין לכוס פגום, והכי קאמר: שמע מינה טעמו - פגמו, ולא מועיל שום תיקון. ורב אשי דחה ואמר, שהטעם משום שאין בו שיעור, ולדבריו יש לומר, דמהני תיקון, וכפי שאכן נפסק להלכה.

[דף קו עמוד א]

### ושמע מינה אומר שתי קדושות על כוס

אחד-

ובשאין לו,

כדאמר לעיל (קב:).

הגמרא בעמוד הקודם הביאה ברייתא ולמדה ממנה שמונה הלכות. תניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת ומבדיל על הכוס - מברך על היין תחילה ברכת בורא פרי הגפן, לפי שברכת היין תדירה יותר משאר הברכות. ואחר כך מברך על המאור, ועל הבשמים [כדברי בית שמאי. ובית הלל סברי בשמים לפני מאור, כמנהגנו]. ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. לפי שהיא ברכה ארוכה והשאר הן ברכות קצרות, לפיכך אומרה לבסוף. ואם אין לו אלא כוס אחד ולא ישאר לו יין לכוס של ברכת המזון אחר סעודתו במוצאי שבת - מניחו לכוס עד לאחר המזון, ומשלשן מחברן כולן את כל הברכות לאחריו, שאומר את כולן לאחר ברכת המזון על אותו הכוס. ואחת משמונה המסקנות הנלמדות מברייתא זו, שאם טעמו - פגמו.

אחד הדברים שנלמדו הוא ושמע מינה: אומר ב' קדושות על כוס אחד. שיותר לומר שתי מצוות על כוס אחת, ואכן מדייקים התוס' על פי מה שנאמר לעיל, כגון הכא שאומר ברכת המזון והבדלה על אותה הכוס [לעיל קב ב] אומרת הגמרא שבדרך כלל אין לעשות כן, ורק כאן התירו משום שאין לו אלא כוס אחת.

### משום דכוס של ברכה צריך שיעור -

רב אשי לא פליג אאמוראי דבסמוך,

ואית ליה שפיר טעמו פגמו,

אלא דמהא,

ליכא למישמע מינה קאמר.

אף על גב דכוס של ברכה צריך שיעור,

דנהי דצריך שיעור,

יסעום מלא לוגמיו היתר על הרביעית,

והרביעית יניח לבהמ"ז.

ורב אשי דחי,

דמיידי דליכא שיעור טעימה יתיר מרביעית,

דאם טעמו - חסר שיעורו.

ומיהו קשה,

היכי מוכח טעמו פגמו מדלא טעם העודף,

אכתי תיקשי ליה,

אמאי לא טעים ליה בידיה או בכלי אחר,

כדאמר באלו דברים.

וי"ל,

בכוס חובה כגון הבדלה ובהמ"ז וקידוש,

צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית,

הלכך לא אפשר למיטעם בידיה או בכלי אחר,

אבל בברכות דלא מיירי בכוס חובה,

אפשר לתקן ע"י דטעים ליה בידיה.

ראינו מהברייתא הנהגתו כאשר יש לו רק כוס אחת גם

לברכת המזון וגם להבדלה

תניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת ומבדיל על הכוס - מברך על היין תחילה ברכת בורא פרי הגפן, לפי שברכת היין תדירה יותר משאר הברכות. ואחר כך מברך על המאור, ועל הבשמים [כדברי בית שמאי. ובית הלל סברי בשמים לפני מאור, כמנהגנו]. ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. לפי שהיא ברכה ארוכה והשאר הן ברכות קצרות, לפיכך אומרה לבסוף. ואם אין לו אלא כוס אחד ולא ישאר לו יין לכוס של ברכת המזון אחר סעודתו במוצאי שבת - מניחו לכוס עד לאחר המזון, ומשלשן מחברן כולן את כל הברכות לאחריו, שאומר את כולן לאחר ברכת המזון על אותו הכוס. ואחת משמונה המסקנות הנלמדות מברייתא זו, שאם טעמו - פגמו.

התוס' נעמדים לבאר מהי המציאות, ומה חשבנו שיכול

לעשות

בתחילה הסלקא דעתך היא שמה שאומרים שיש לו כוס אחת אין הכוונה שיש לו רק כוס עם רביעית מצומצמת, אלא מאחר ואין כאן שתי רביעיות, לא הגענו לכלל של שתי כוסות, ולכן עם היות שיש לו יותר מרביעית - הרי זה נקרא כוס אחת. ואז היתה יכולה להיות עצה כיצד לנהוג אחרת. אפילו שלכוס של ברכה יש צורך ברביעית. הרי היה יכול לטעום מלוא לוגמיו היתר על הרביעית, ואת הרביעית שנתרה ישאיר לברכת המזון. וכאן מגיע החידוש, שמאחר ואינו יכול לעשות כן, סימן שאותה טעימה פוגמת.

רב אשי דוחה מאחר והוא סובר כי המציאות שונה,

ונמצא כי הוא כן מקבל את עצם הרעיון שהוצא אם זו

היתה מציאות

הגמרא מביאה את דברי רב אשי שדוחה את המסקנות מהברייתא. רב אשי אמר: "טעמו פגמו" ו"כוס של ברכה צריך

## יש חילוק מה הדין ומה סוברת הברייתא - ולפי זה יש להבין את דברי רב אשי

מעירים התוס', שרב אשי שאמר "טעמו פגמו" ו"כוס של ברכה צריך שיעור" - חדא מילתא היא! אינו חלוק בעיקר הדין של טעמו פגמו. וכפי שאכן בנו בהמשך גם אומר שאסור שתהיה פגימה. אלא כפי שהראינו בתוס' בעמוד הקודם, יש שתי אפשרויות לבאר מה כוונה שיש לו רביעית אחת. וכל מה שרב אשי אומר, הוא לא כנגד גוף הדין, ולחלוק על שאר האמוראים שאומרים כן, אלא רק הוא אומר שמהברייתא אין הוכחה, כי הוא סובר שזה רק כוס רביעית מצומצמת. ואמנם אם היה מעט יותר מרביעית - אכן במציאות כזו כן היה יכול לטעום בלא שהיה נפגם.

## קפיד אכסא פגימא -

פירש רשב"ם,

**דקפיד - לכתחלה דוקא,**

**ואם אין לו אלא פגום - יקדש עליו.**

ותימה,

**א"כ איך התירו לאכול קודם הבדלה,**

משום קפידא דפגימה?

מיהו,

ראוי רשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק.

## הגמרא מביאה שלוש דעות לגבי הקפדה על פגימה

רבי יעקב בר אידי הוה קפיד אחצבא פגימא, שהכד שמוזגין ממנו לכוס של ברכה [קידוש והבדלה וברכת המזון, וכל הברכות שניתקנו על היין] לא יהא פגום אלא שלם, שיהיה כד יין שלא טעמו ממנו. רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא, שהכוס עצמו לא יהא פגום. ואילו מר בר רב אשי קפיד אפילו אחביתא פגימא, שהחבית לא תהיה פגומה.

## התוס' דנים על הקפדת הכוס, מביאים דעת הרשב"ם, מקשים עליו ומקבלים דבריו בשעת הדחק

כתב הרשב"ם, דאם אין לו אלא יין פגום - מקדש עליו, דקפיד - משמע רק לכתחילה. והקשו עליו תוס', אם כן איך התירו בברייתא לעיל לאכול קודם הבדלה, כדי שלא יצטרך לברך ברהמ"ז על כוס פגום? וברא"ש תירץ, שאמנם לפי ההוה אמינא שבגמרא, דאמרינן שמע מינה טעמו פגמו - כוס פגום פסול אפילו בדיעבד, אך לפי הדיחוי של רב אשי, שהברייתא מיירי כשיש לו רביעית מצומצם, יש לקיים דברי הרשב"ם, שרק לכתחילה יש להקפיד על כוס שאינו פגום. קרבן נתנאל על הרא"ש סי' יד אות פ.

והתוס' הביאו כי ראוי הוא רשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק. וכאן הרעיון של שעת הדחק, הוא קרוב לכלל של לכתחילה ובדיעבד. כלומר, מצב שיש לו רק פגום אין לך שעת דחק גדולה מזו.

## זכרהו על היין -

## זכירה כתיב על היין,

זכרו כיין לבנון (הושע יד),

נזכרה דודך מיין (שיר א),

**והאי זכירה היינו קידוש,**

**דויכולו לא מצינו על הכוס אלא בתפלה,**

כדאמר בשבת (קט:),

ולא ניתקן על הכוס,

אלא להוציא בניו ובני ביתו.

**ומה שרגילין לומר ויכולו אחר התפלה בקול רם,**

היינו משום י"ט שחל להיות בשבת,

שמתפללין אתה בחרתנו ואין אומר ויכולו בתפלה,

**ותקנו נמי לומר בכל שבתות,**

**שלא לחלק בין שבת לשבת.**

ונראה,

**דקידוש על היין אסמכתא היא,**

והא דאמר במי שמתו (ברכות כ:),

נשים - חייבות בקידוש היום דבר תורה,

היינו דוקא קידוש היום,

אבל על היין - לא הויה אלא מדרבנן,

כדמשמע בריש נזיר (ד' ג:),

דקאמר מיין ושכר יזיר,

לאסור יין מצוה כיון הרשות,

ופריך מאי ניהו קידושא והבדלה,

מושבע ועומד מהר סיני הוא,

דאיצטריך קרא למיסר,

**אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה,**

**וחזר ואמר הריני נזיר איצטריך קרא,**

**דנזירות חל עליו,**

**אף על פי שמושבע ועומד הוא.**

ועוד מצינו למימר,

דקידוש על היין - דבר תורה,

אבל הא דאמר המבדל צריך שיטעום,

**זהו מדרבנן.**

## הגמרא לומדת בברייתא שיש לקדש על היין

תנו רבנן: "זכור את יום השבת לקדשו". ודרשינן: זכרהו על היין! שיאמר קידוש היום על היין. מביאים התוס' ראיות לזכירה דווקא על ידי יין מפסוקים. בהושע (יד, ח) נאמר וְשָׁבוּ יִשְׂרָאֵל בְּצֵלוֹ יִחְיֶה דָגָן וְיִפְרְחוּ כִגְפֵן וְכָרוּ כִיִּין לְבָנוֹן. וכמבואר במצודת דוד "זכרון שמו יהיה כיין הגדל בלבנון המוזכר לשבח". וכן בתחילת שיר השירים "נִפְיָרָה דְדִיךְ מִיָּיִן".

## יש לחלק בין זכירה על היין בקידוש ולבין אמירת ויכולו

מבארים התוס' כי הזכירה היא במעשה, שהוא הקידוש, כי אמירת ויכולו היא בתפילה. וכמובא במסכת שבת "אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי: אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו. דאמר רב המנונא: כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו - מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, שנאמר ויכולו, אל תקרי



ויכולו אלא ויכולו. ומבארים התוס' כי מה שתיקנו ויכולו אף על הכוס, הוא על מנת שגם בני ביתו יצאו בכך.

### הטעם לאמירת ויכולו לאחר התפילה

מדייקים התוס' שלמען האמת לא היה כלל צורך לאומרה לאחר התפילה, אלא שזה בגלל מצב קיצון בו לא יכלו לאומרה בתפילה, ולכן תיקנו כדרכן של תקנות להיות אחידות, לומר זאת בכל שבת. וזה לשון התוס' "ומה שרגילין לומר ויכולו אחר התפלה בקול רם היינו משום י"ט שחל להיות בשבת שמתפללין אתה בחרתנו ואין אומר ויכולו בתפלה, ותקנו נמי לומר בכל שבתות, שלא לחלק בין שבת לשבת."

### מצוות הקידוש אינה אלא מדרבנן

מדייקים התוס', כי היות ונשים אינן מחויבות אלא בקידוש היום, וזה דבר תורה, סימן שאין חיוב קידוש בלילה. אבל על היין עצמו אין חיוב מהתורה, ולכן אינו נקרא יין מצווה, אלא רק במצב בו ממש נשבע לשתות ביוזמתו, ולאחר מכן נזר, ולכן היה נדרש לפסוק בנזיר מיין ושיכר יזיר, שאפילו יין שהוא מצווה לשתותו, הרי אינו יכול לשתותו בגלל שהוא נזיר.

אולם התוס' בתירוץ שני כן מוכנים לקבל שהקידוש על היין הוא דבר תורה, ומשאירים כי מדרבנן הוא רק החיוב שיש על המברך לטעום ממנו.

### הוא גחין ושתי -

וא"ת, דבפרק שלשה שאכלו (ברכות ד' מז.) אמרינן, אין המסובין רשאים לטעום, עד שיטעום המברך.

וי"ל,

### דהיינו דוקא בהמוציא, שצריך לאכול,

כדאמרינן בפרק ראווה ב"ד (ר"ה ד' כט:), לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין, אא"כ אוכל עמהו,

הלכך צריך להמתין עד שיטעום המברך, אבל קידוש, שאין חובה לשתות להמברך, א"צ להמתין.

ומיהו בירושלמי דברכות,

א"ר אבא בשם רב,

מסובין - אסורין לטעום עד שיטעום המברך,

ר' יהושע בן לוי אומר,

שותין אף על פי שלא שתה,

ולא פליגי,

מה דא"ר אבא - כשהיו כולן זקוקין לכוס אחד,

מה דאמר ר' יהושע - כשיש לכל אחד כוסו בידו,

ומשמע נמי, אם אין כוסו בידו,

אפילו שפך מכוס ברכה לכוסות אחרים,

אין להם לטעום עד שיטעום המברך,

אבל כשיש לכל אחד כוס,

א"צ להמתין, ולכך הוה גחין ושתי.

### ומכאן יש להוכיח,

שא"צ לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות,

ומיהו היכא דפגימי,

צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות,

כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום,

אף על גב דשתיה לא מעכבא,

כדאמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:).

וגם בהמוציא יש להוכיח מירושלמי,

אם יש לכל אחד ככרו א"צ להמתין,

ואוכל כל אחד משלו,

והא דאמר שול ברוך (ברכות דף מ.),

ואמרינן נמי (שם דף מ.),

בעל הבית בוצע, כדי שיבצע בעין יפה,

דמשמע שאין אוכלין אלא מה שמחלק להם,

מיירי בשאין ככר לפני כל אחד,

א"נ בשבת,

וכגון שאין להם לחם משנה,

דאז צריכין לאכול מבציעתו.

### המעשה של הזקן שגחן ושתה, ומה למד ממנו רב אשי

מספרת הגמרא, כי רב אשי איקלע למחוזא [שם עיר]. אמרו ליה בשבת בבקר: ליקדש לן מר קידושא רבה! יהבו ליה נתנו לו כוס שיקדש עליו. סבר תמה רב אשי מאי ניהו "קידושא רבה"? שלא ידע לאיזה קידוש הם מתכוונים.

אמר בלבו: מכדי, הרי כל הברכות כולן שאומרים על היין [כגון קידוש והבדלה] - "בורא פרי הגפן" אמרי ברישא. בתחלה מברכין בורא פרי הגפן, ואח"כ אומרים את הברכה עצמה. לכן, אמר רב אשי תחילה ברכת "בורא פרי הגפן", ואגיד ביה, האריך בה כדי להתבונן, שאם יתחיל מישוהו מיד לשתות - הרי זה הוא הקידוש. ואם לאו, יאמר את כל נוסח הקידוש, כמו בלילה. שכנראה כך הם נוהגים. חזייה רב אשי לההוא סבא דגחין התכופף מיד לאחר ברכת בורא פרי הגפן ושתי. והבין מכך שהקידוש אינו אלא בורא פרי הגפן [וקראוהו "קידושא רבה" משום שאומרים ברכה זו בכל הקידושים]. קרי רב אשי אנפשיה "החכם - עיניו בראשו"!

### התוס' מקשים כיצד אותו זקן שתה לפני רב אשי?, ומחלקים בין אכילה לשתיה

במסכת ברכות נאמר "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: אין המסובין רשאים לאכול כלום, עד שיטעום הבוצע." ולכאורה מעשהו של אותו זקן לא היה ראוי, וכיצד למד ממנו?

עונים התוס' שיש חילוק בין פת ליין. כי מי שנותן לאחרים פרוסה, חייב לאכול עימם, ולכן הוא הפותח. אבל ביין מאחר והוא יכול לקדש עבורם ומבלי לשתות בעצמו. שכל החובה שיהיה מישוהו שיטעם, יכולים הם להקדימו. ואינם נדרשים להמתין.

אמנם יש גם תירוץ נוסף שעוקר את הקושיא מאליה. שמאחר ורב אשי האריך, הזקן רק פשט את ידו אל הכוס,



**והיינו דרב.****משמע דרב נמי איירי בלא שכיחי מיא,**

כדקאמר כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא,  
וקאמר והיינו דרב.

וה"ר אלחנן מפרש,

הנוטל ידיו - לא יקדש,

**משום דמיחזי כנוטל ידיו לפירות,**

**דהרי זה מגסי הרוח.**

**הנוטל ידיו - לא יקדש אלא ישמע הקידוש מאחר**

הגמרא הביאה משמו של רב אמר רב ברונא אמר רב:  
הנוטל ידיו בליל שבת קודם הסעודה, שוב לא יקדש בעצמו,  
אלא ישמע קידוש מאחר. כי הקידוש הוא הפסק בין הנטילה  
לסעודה, דהוי כהיסח הדעת, ויצטרך ליטול ידיו שוב. (ורב  
לטעמיה דאמר [לעיל ק, ב] יש קידוש שלא במקום סעודה,  
ולא שייך הקידוש לסעודה, הלכך - הוא הפסק. אבל לשמואל,  
דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה - הוא קידוש אתחלתא  
דסעודה, ולא הוא הפסק. רא"ש סי' ט"ז).

אלא, ישמע קידוש מאדם אחר, וישתה, דזה לא הוא היסח  
הדעת, הואיל ואינו מברך בעצמו [ואף אם ירצה ליטול ידיו  
שוב, אין לו לקדש, שהרי הברכה הראשונה שברך על נטילת  
ידים תהא לבטלה]. ועל כן יש לנהוג לכתחילה שקודם יקדש,  
ואח"כ יטול ידיו.

**התוס' מביאים את תמצית טעם דברי הרשב"ם, שהוא  
מהיסח הדעת**

וראו להביא את דברי הרשב"ם במילואם. "אלא אחר  
יקדש, והוא יצא ידי חובתו בשמיעה ושתיה, דאין כאן היסח  
הדעת, מאחר שהוא עצמו אינו מברך, אבל הוא עצמו - לא  
יקדש אם נטל ידיו כדי שיאכל על סמך נטילה דלפני קידוש,  
דקידוש מפסיק בין נטילה לאכילה, והוי כהיסח הדעת, ובעי  
נטילה אחריתי בתר קידושא, דתכף לנטילת ידים סעודה.

ובשביל קידוש - לא בעי נטילה, דהנוטל ידיו לפירות - הרי  
זה מגסי הרוח. והא קמ"ל, דנטילה שלפני קידוש - אינה עולה  
לו, לפיכך יקדש תחלה, ואח"כ נוטל ידיו. וכ"ש דהנוטל ידיו  
- לא יבדיל, דהא אפילו קידוש דבמקום סעודה הוא, ואיכא  
למימר דליכא היסח הדעת, אפ"ה אין יכול לסמוך על נטילה  
דלפני קידוש. והא דקאמר נטל לא יקדש, ולא אמר מקדש  
וחזור ונוטל ידיו, היינו משום דלא בעינן נטילת ידים תרי  
זימני, דחודא מינייהו - ברכה לבטלה. הלכך, לא יקדש הוא,  
אבל חבירו - יקדש לו."

**התוס' מקשים שהרי רב התיר ליטול ידיים בבוקר ואין  
בזה הפסק**

[קושיית התוס' היא חזקה, ולכן מוגדרת כקשה,  
מאחר ורב עצמו הוא זה שאמר במסכת חולין, לכאורה  
אחרת. ואכן מילות המפתח "גופיה קאמר" מופיעות  
בתוס' קרוב לשלושים פעמים. אמר רב: נוטל אדם את  
שתי ידיו שחרית, ומתנה עליהן שהנטילה תועיל לכל  
היום כולו, ובלבד שיזהר מלטנפם ולטמאם. ויכול הוא  
לאכול כל היום בלי נטילה, על סמך הנטילה הראשונה  
שנטל.]

להכין את עצמו לשתות, מיד כשיסיים רב אשי, אבל אכן לא  
שתה ממש לפניו.

**שיטת הירושלמי שאם יש לכל אחד כוס נפרד -  
רשאי לשתות תחילה**

רבי אבא אמר בשם רב, מסופין המסובים בסעודה אסורין  
לטעום כלום עד שיטעום המברך. ריב"ל אמר שותין אף על  
פי שלא שתה. ושואל מה פליג? האם רבי יהושע בן לוי חולק  
על רב? ועונה אינם חולקים, כי מה דמר רב אסורין לטעום  
כלום עד שיטעום המברך, מדובר בשהיה כולן זקוקין לכתב  
אחד לאכול מכבר אחד. מה דמר ריב"ל, בשהיה כל אחד  
ואחד כוסו בידו, לכן אין צריכים להמתין עד שהמברך ישתה.  
ומהירושלמי מובן, כי אותו זקן היתה לו כוס נפרדת בידו,  
ולפיכך לא היתה לו חובה להמתין לרב אשי.

**התוס' מוכיחים, שהמקדש אינו נדרש למזוג לאחרים**

התוס' מביאים כי עם היות ויש הנוהגים לשפוך מכוס של  
ברכה לכל הכוסות, הרי כאן אנו רואים שאינו מחוייב, שהרי  
אותו סבא שתה אע"פ שלא שפך מתוך הכוס של ברכה לזוכו.  
אלא שצריך לומר, שאותם הכוסות לא היו פגומים, כי נדרש  
שישתו מכוס שאינו פגום כשמתחיל לקדש. ואע"פ שאין  
צריכים כולם לטעום לכתחילה, אלא שיש מצווה לשתות. וכן  
בשבת אם רוצה כל אחד לאכול מכבר, צריך שיהיו לפניו ב'  
ככרות של לחם משנה. וביום חול אם לא היה ככר, לכן  
אוכלים מהכיכר של כולם.

[דף קו עמוד ב]

**הנוטל ידיו לא יקדש -**

פירש רשב"ם ובסדר דרב עמרם,  
משום היסח הדעת.

וקשה,

**דהא רב גופיה קאמר,**

בפרק כל הבשר (חולין דף קו:),

נוטל אדם ידיו שחרית,

**ומתנה עליהם כל היום.**

וי"ל,

**דתנאי לא מהני,**

**אלא היכא דלא שכיחי מיא,**

**כגון שאין לו מים בסמוך,**

או יש לו וצריך לדברים אחרים,

אבל היכא דשכיחי מיא ויש לו בסמוך,

לא יועיל תנאי,

**כדמשמע התם,**

**דקאמר אמר להו רבא, להנהו בני פקתא דערבות,**

**כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא,**

**משו ידיכו מצפרא, ואתנו עלייהו כולי יומא,**

איכא דאמרי בשעת הדחק,

ופליגא דרב,

ואיכא דאמרי אף שלא בשעת הדחק,

## על מנת להבין את תירוץ התוס' יש להביא את המשך דברי הגמרא בחולין

לאחר שהביאה הגמרא את כללו של רב שרשאי אדם ליטול ידיו בשחרית ולהתנות לכל היום כולו, הרי זה אימרה חזקה ביותר. ולכן הגמרא מצמצמת זאת בשתי אפשרויות. אמר להו רבי אבינא לבני פקתא דערבות [הבקעה של המדינה ששמה ערבות], שהמים לא היו מצויים שם באותה מדינה.

כגון אתון, אתם, דלא שכיחי לכו מיא, שאין לכם מספיק מים, משו ידיכו טלו את ידיכם מצפרא, מהבקר, ואתנו עליהו לכולא יומא ותתנו שהנטילה של הבוקר תועיל לכם לכל היום, כך שלא תצטרכו ליטול ידיכם במשך היום.

איכא דאמרי: דוקא בשעת הדחק - אין, מותר להתנות. אבל שלא בשעת הדחק וכגון במקום שמצויים מים לא מועיל תנאי. ופליגא רבי אבינא חולק על דרב, שהתיר בכל אופן להתנות, ואפילו שלא בשעת הדחק. ואיכא דאמרי: אפילו שלא בשעת הדחק נמי התיר רבי אבינא להתנות, והיינו דרב. וזה שאמר רבי אבינא את דבריו לבני פקתא דערבות עצה טובה הוא השמיע להם, כיון שהמים לא היו מצויים אצלם.

כעת התוס' מדייקים, שבעצם יש שני סוגי היתר, שעת הדחק שהוא עבור הפרט, ושאר המים מצויים, שהוא כעין הדחק של הרבים. ומדייקים כי מה שאמר לאותם אלו שנמצאים בערה, הוא ממש דוגמא על דברי רב. ואילו שעת הדחק מוגדרת כחולק על רב. ומכאן משמע כי רב כן מקבל את ההיתר של המים לא שכיחים. אבל וודאי שאם היו המים קיימים ובשפע, ולא שהיה זקוק להם למשהו אחר - וודאי שאז אינו יכול לנצל כלל זה.

התוס' מביאים את דברי הרב אלחנן, שיש בעיה שאם כעת הוא נוטל לפני הקידוש, הרי זה כאילו הוא נוטל עבור הפירות שיש בו בעיה, שהנוטל לפירות הרי הוא מגסי הרוח, וכפי שהובא עניין זה בדברי הרשב"ם.

## זימנין סגינאין הוה קאימנא קמיה דרב כו' -

השתא מסיק,

**דקידוש - לא הוי היסח הדעת.**

וא"ת,

דבפרק אלו דברים (ברכות דף נא.),

אמרי ב"ה מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים,

ומפרש טעמא,

משום דתכף לנטילת ידים סעודה,

**וכי מזיגת הכוס - הוי שפי היסח הדעת מקידוש?**

וי"ל,

דשאני מזיגה, שהיא בחמין,

**וצריך דקדוק שלא יחסר ושלא יותיר,**

**והוי שפי היסח [הדעת] מקידוש.**

ור"ת פירש,

**דהתם - איירי בחול,**

**ויש לחוש, שאם ישול קודם מזיגה,**

**שיעסוק בשאר דברים, ולא יאכל לאלתר ולא**

## אדעתיה,

**אבל בשבת - אין לחוש** שיפליג לדבר אחר, שהשלחן ערוך **ויאכל מיד.**

## הגמרא מבארת הנהגת רב, שבשעה שקידש על הפת, הנטילה אינה הפסק

מבארת הגמרא את הנהגת רב, כפי שראו זאת התלמידים. אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא: אכתי עדיין לא נח נפשיה דרב, וכבר שכחנינהו לשמעתתיה! דהא זימנין סגינאין פעמים רבות הוה קאימנא קמיה דרב. זימנין דחביבא עליה ריפתא, כשהיה רעב והיתה חביבה עליו הפת - הוה מקדש אריפתא. זימנין דחביבא ליה חמרא, שהיה צמא והיה חביב עליו אז היין - הוה מקדש אחמרא. וכשהיה מקדש על הפת, הרי בודאי נטל ידיו לפני הקידוש, ובכל זאת לא הוי הקידוש הפסק בין הנטילה לאכילה, ולא כפי שאמר רב ברונא בשם רב שהקידוש - הוי הפסק.

## מדייקים התוס' שמאחר ויכול לעשות כרב, הרי אין הקידוש מהווה הפסק בין הנטילה לאכילה

וכן הלכה, שמי שנטל ידיו קודם הקידוש - אין צריך לחזור וליטול אחר קידוש. ומכל מקום לבתחילה צריך ליטול ידיו קודם קידוש, שהרי שנינו במסכת ברכות [נא, ב] בית הלל אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. רשב"ם. והקשה ע"ז הר"ן, שהרי בגמ' אמרו שרב נהג כן לבתחילה, שנטל ידיו קודם קידוש כשקידש על הפת, ואין לומר דקידוש על הפת שאני, שהרי הרשב"ם הוכיח מהגמ' שאין חילוק בין קידוש על הפת לקידוש על היין. ותירץ, שמשום חביבות הפת היה עושה כן, אף על פי שלא מקיים מצות נטילה מן המובחר, ומ"מ למדו מזה בגמ' שגם המקדש על היין, עכ"פ לא הוי היסח הדעת בדיעבד.

והתוס' כתבו, שמותר אף לבתחילה ליטול ידיו קודם קידוש. לא ניתן להשוות כי פעולת הקידוש ופעולת המזיגה דורשות מאמץ שונה מבחינתו. ומזיגה שאני, שעושין אותה במים חמים וצריכה דקדוק שלא יוסיף ולא יגרע, והוי היסח הדעת יותר מקידוש. ור"ת מחלק, דהתם במזיגה - איירי בחול, ויש לחוש שאם יטול קודם מזיגה - יבוא לעסוק בדברים אחרים, ולא יאכל לאלתר. אבל בשבת - אין לחוש שיפליג לדבר אחר, שהרי השלחן ערוך לאכול מיד. כלומר, שהמזיגה אינה פעולה המכריחה אותו לאכול לאחריה, ולכן חשש שיסחף לעשות עוד פעולות, ואז יוצר הפסק.

## מקדש אריפתא -

פירש רשב"ם,

**שהיה מקדש על הפת במקום יין,**

**ואם כן היה נוטל תחלה,**

ולא הוי קידוש הפסק.

וקשה לר"ת,

**דקידוש על הפת - ודאי לא הוי הפסק,**

**שהקידוש הוא לאחר המוציא,**

**והוי כמו גביל לתורי,**

**דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה,**

וכ"ש דלענין נטילה - לא הוי הפסק,  
**אבל במקדש על היין, שהוא קודם המוציא,  
 יהיה הפסק בין נטילה לאכילה.**

ומיהו יש ליישב פירושו,  
 דפעמים היה דעתו לקדש אריפתא,  
 והיה נוטל,  
**ואח"כ לפעמים היה נמלק,  
 והוה מקדש אחמרא,  
 והיה סומך על אותה נטילה.**

ואין להקשות לרשב"ם,  
**דהא משמע לקמן,  
 דאין מבדילין על הפת,**  
 מדאמימר בת טוות,  
 וא"כ כל שכן דאין מקדשין על הפת,  
**דקידוש חמור מהבדלה,**  
 כדאמרינן לעיל (דף קה.),  
 דקובעת לקידוש ולא להבדלה,  
 ולקמן אמרינן,  
 סבור מינה, קידושי - הוא דלא מקדשין,  
 הא אבדולי - מבדלינן,  
**דאינה קשיא,  
 דאיכא טעמא דכיון שמצוה לסעוד סעודת שבת,  
 שייך קידוש על הפת,  
 אבל הבדלה - אין ענינה אצל פת,  
 אלא דוקא על היין,  
 דשייך בכל דבר הודאה ושירה.**

מ"מ נראה לר"ת,  
 דאין מקדשין על הפת כלל,  
 והכא ה"פ,  
 הנוטל ידיו - לא יקדש,  
 משום דס"ל לרב, יש קידוש שלא במקום סעודה,  
**וחיישין שמא יפליג וילך לחוץ,**  
 א"ל רב יצחק כו',  
 זימנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא,  
 כלומר, הוה מקדש אחמרא,  
**על דעת לאכול מיד ריפתא,**  
**והיה נוטל מיד ידיו קודם קידוש,**  
 ולא דמי למזיגת הכוס כדפרישית לעיל,  
 וזימנין דחביבא ליה חמרא,  
**הוה מקדש אחמרא שלא במקום ריפתא,  
 דהיינו סעודה,  
 דסבירא ליה דיש קידוש שלא במקום סעודה,  
 ומאן דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה,  
 כ"ש דנוטל ידיו ומקדש,  
 דלא הוי היסח הדעת.**

ובירושלמי דברכות, גבי פלוגתא דב"ש וב"ה,  
 מברך על היום ואחר כך מברך על היין,  
 משמע כפר"ת,  
 דאין מקדשין על הפת,  
 דא"ר זעירא מדברי שניהם נלמד,  
 מבדילין בלא יין, **ואין מקדשין בלא יין,**  
 אמר רבי יוסי ב"ר בון,  
 נהיגין תמן **מקום שאין יין,**  
**שליח צבור יורד לפני התיבה,**  
**ואומר ברכה אחת מעין שבע,**  
 וחותרם במקדש ישראל ויום השבת,  
 משמע, **שאין מקדשין על הפת.**

וצ"ע אם מקדשין על השכר,  
 היכא דהוי חמר מדינה כמו שמבדילין,  
**וכולה שמעתין דאסרה לקדושי אשיכרא,  
 איכא לאוקמי בשאינו חמר מדינה,**  
 ותדע,  
 מדקאמר רב **כשם** שאין מקדשין,  
**כך** אין מבדילין,  
**ובחמר מדינה - פשיטא דמבדילין,**  
 ולקמן נמי דאמר אין מקדשין בלא יין.

וכן ההיא דירושלמי שהבאתי,  
**איכא לאוקמא דלא אתי למעוטי,  
 אלא כשאינו חמר מדינה,**  
 ואי מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה,  
**אתי שפיר ביום טוב שאחר השבת,  
 שיעשו יקנה"ז על השכר,**  
 אבל אי אין - מקדשין על השכר.

**ולרשב"ם שאומר לקדש על הפת,  
 תימה איך יעשו חצי יקנה"ז על הפת,  
 וחצי על השכר.**

ומיהו,  
 בסדר דרב עמרם יש,  
 אף על גב דאין מבדילין על הפת,  
**ביום טוב שחל במוצאי שבת מבדילין,  
 כיון דקידוש עיקר,**  
 כדפסקינן יקנה"ז,  
 ומקדשין על הפת נעשה הבדלה טפילה לה,  
 ומבדיל על הפת עם הקידוש.

**וכוס ברכת המזון,  
 נראה דמברכין על השכר, היכא דהוי חמר מדינה,**  
 דהא אפילו הבדלה,  
 דסעונה כוס לכולי עלמא - מבדילין,  
 כל שכן ברכת המזון,

דאיכא ברייתא באלו דברים (ברכות נב.),  
שסוברת דאינה שעונה כוס.

ועוד,

דאמרינן בשמעתין ,

אין אומרים הבא כוס של ברכה,

פירוש לברך ברכת המזון,

אלא על היין,

והני מילי דלא קבע סעודתיה עילויה,

אבל קבע סעודתיה עילויה לית לן בה,

**משמע, דאם קבע סעודתו עליו,**

**שמברכין עליו ברכת המזון,**

**וכל שכן אם הוא חמר מדינה,**

מיהו רשב"ם מוחקו מן הספרים.

**מסקנא דמילתא,**

**מבדילין על השכר אם הוא חמר מדינה,**

**ולא על הפת.**

ולר"ת - אין מקדשין נמי על הפת,

אך יש להסתפק אם מקדשין על השכר.

### **הנהגת רב בקידוש, שלעתיים קידש על הלחם ולעתיים קידש על הפת**

אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא: אכתי עדיין לא  
נח נפשיה דרב, וכבר שכחנינו לשמעתיה!

דהא זימנין סגיאינן פעמים רבות הוה קאימנא קמיה דרב.  
זימנין דחביבא עליה ריפתא, כשהיה רעב והיתה חביבה עליו  
הפת הוה מקדש אריפתא. זימנין דחביבא ליה חמרא, שהיה  
צמא והיה חביב עליו אז היין, הוה מקדש אחמרא. וכשהיה  
מקדש על הפת, הרי בודאי נטל ידיו לפני הקידוש, ובכל זאת  
לא הוי הקידוש הפסק בין הנטילה לאכילה, ולא כפי שאמר  
רב ברונא בשם רב שהקידוש הוי הפסק.

### **התוס' מביאים תחילה מהרשב"ם, ומבארים מי הקידוש על הפת הוא במקום היין**

נביא את דברי הרשב"ם "שהיה רעב - מקדש אריפתא.  
אלמא לא בעי נטילה אחריתי, אלא מעיקרא משי ידיה ואכיל  
נהמא דקידוש. אלמא קידוש שלאחר נטילה - לא חשיב היסח  
הדעת. וכן הילכתא, דמי שנטל ידיו קודם קידוש - א"צ לחזור  
ולנטלן אחר קידוש. ולא אפליגו רבנן בין מקדש אריפתא  
למקדש אחמרא, מדלא קא מהדר ליה לרב יצחק בר שמואל  
מידי."

### **רבינו תם מחלק לשני מצבים ומתוך כך מקשה**

רבינו תם מחלק בין קידוש על הפת, ולבין קידוש על היין.  
כי אם הוא נטל ידיו ומברך המוציא, הרי הקידוש הוא חלק  
מצורך אכילת הפת, ולכן אינו הפסק בין הברכה לאכילה. כי  
הרי זכותו לפני שהוא אוכל ליתן לחם לבהמתו, ולקיים את  
הכלל ונתתי עשב בשדה לבהמתך ורק לאחר מכן נכתב ואכלת  
ושבעת. והוראת נתינה זו אינה מהווה הפסק, כי הוא חלק  
מהצורך שלו לאכול. ואינו נחשב הפסק בין הנטילה לאכילה.  
לעומת זאת בשעה שהוא נטל ולאחר מכן מקדש על היין  
הרי הוא מסיח את דעתו מהפת.

### **מבארים התוס' שעם היות ובתחילה נטל, עדיין לא החליט עבור מה הוא נטל**

ונביא זאת בלשון המאירי "שכשהיה מתחיל לישב בשולחן,  
עדיין היה פוסח על איזה מהם יקדש, וודאי אחר שכן כבר  
נטל, שמא יקדש על הפת, ואעפ"כ הי' נמלך לפעמים לקדש  
על היין. ולשיטה זו י"מ זימנין דחביבא ליה ריפתא וכו', שהיה  
בודק בפת אם תקונו יפה, ומריח ביין אם הוא חשוב בעיניו,  
וכל שהיה רואה בו חשיבות יותר - היה מקדש עליו." הבנה  
זו מבארת מדוע עדיין יש שאלה, שהרי לא ברור עבור מה  
נטל. ויש המבארים כי רב יצחק לא מצד כוח סברא, שהרי  
כפי שראינו ניתן לדחותה, אלא הוא רק סיפר כיצד הוא היה  
עד למה שראה אצל רב. ולא שהעמיסו זאת בלשון הרשב"ם,  
אלא שכך פירשו לדרכו.

### **אין לחלק בין קידוש שהוא חמור מהבדלה, אלא יש לראות שפת שייכת רק לקידוש ולא להבדלה**

התוס' דוחים ניסיון לבאר ולומר, שאם לא מבדילים על  
פת, כל שכן שלא מקדשים עליה. והטעם שלא אומרים כך,  
מכיוון שכל אחד קשור לעניינו. "דכיון שמצוה לסעוד סעודת  
שבת - שייך קידוש על הפת. אבל הבדלה - אין ענינה אצל  
פת, אלא דוקא על היין, דשייך בכל דבר הודאה ושירה."

### **לשיטת רבינו תם - כלל אין מקדשים על פת**

מאחר והנחת היסוד של רבינו תם שכלל אין מקדשים על  
פת, נדרש הוא לבאר את מהלך הסוגיה. הסיבה שהנטל ידיו  
לא יקדש, הינה מאחר ורב סובר שיכול להיות קידוש העומד  
בפני עצמו ונפרד מהסעודה, ולכן החשש שיבצע רק את  
הקידוש ויצא מבלי שתהיה גם אכילת פת.

התוס' על פי פירוש זה, ממשיכים ומבארים את דברי רב  
יצחק, שמה שהוא אומר שלפעמים חביב לו לחם הוא לא  
על מנת לקדש על לחם, אלא שהוא מקדש על דעת לאכול  
לחם מייד ובסמוך לקידוש היין. וכאשר חביב לו יין, הרי הוא  
מקדש רק על יין בנפרד, כי לדעתו הוא יכול להפריד בין  
הקידוש לסעודה, ואפילו לסובר שזה ביחודוודאי שאין כל בעיה  
ליטול ידיו ולקדש, שהרי אין לו היסח הדעת.

### **התוס' מוכיחים מהירושלמי שזה כשיטת רבינו תם**

הוכחת התוס' היא מציור בו אין יין, ומה שמציעים הוא  
ששליח הציבור יאמרו ברכה מעין שבע. ואם היה יכול לקדש  
על הפת, היה לכאורה לעשות כן, וכל הצעה זו טובה רק  
מאחר ואינו יכול לקדש על הפת וכשיטת רבינו תם.

### **מאחר ואין מקדשין על פת לשיטת ר"ת, נשאלת השאלה האם ניתן לקדש על שיכר?**

התוס' מבארים, כי עם היות ויש דעה שלא ניתן לקדש על  
שיכר, ניתן לצמצם ולהעמיד אותה, רק במקומות שהשיכר  
אינו נחשב חמר מדינה. שהרי ברור לנו כי ניתן להבדיל בחמר  
מדינה, ואילו הסוגיא תולה את שניהם ביחד.

### **התוס' מקשים על שיטת רשב"ם מה יעשה במוצאי שבת כשיש יום טוב לאחריו**

כאשר אין יין, אבל יש שיכר, ניתן לבצע את היקנה"ז של  
הקידוש עם השיכר במקום שהוא חמר מדינה. אלא שהשאלה  
היא על הרשב"ם, שלשיטתו כן ניתן לקדש על פת, ויוצא כי



וכוונת התוספות כאן, להקשות שלפי מה שנאמר בגמ' כאן, טעם אינו מקדש - קשה, שכיון ששתה בבית הכנסת היאך יקדש שוב בביתו? וכתבו אחרונים, שאין קושיית התוספות אלא על דברי שמואל דאילו לשיטת רב ורבי יוחנן, שיצאו בקידוש שבבית הכנסת - שפיר יכולים לקדש שוב, להוציא בני ביתם, שהרי לא טעמו באיסור. וקשה, מניין לתוספות דלשמואל שתה המקדש בבית הכנסת, הלא יש לומר שאחד מן האורחים שתה, ולא המקדש. ויש שכתבו שכיון דלר' יוחנן מיירי בששתה המקדש בבית הכנסת, דאם לא כן היאך יצא ידי יין? לשמואל נמי מיירי אפילו בשתה המקדש בבית הכנסת. ואחרים כתבו, שתוספות דייקו לשון שמואל "אף ידי קידוש לא יצאו", דמשמע שבא להשמיענו גם כן דכל שכן שלא יצא ידי יין, ואי כשלא שתה - פשיטא.

והקשה מהרש"א מה קושיית התוספות? אימא דבאמת לשמואל לא יקדש בלילה כיון שטעם. ותירצו, אחרונים, דמדפריך בגמ' שם לרב למה ליה לקדושי בביתיה, משמע דלשמואל שפיר מקדש בביתו. ואחרים תירצו, על פי מה שמבואר לעיל, שלשון שמואל משמע, שבא להשמיענו נמי, שלא יצא ידי יין, שאם לא יקדש בלילה - הרי לא יוכל לאכול ולשתות כלום, ומאי נפקא מינה אם לא יצא ידי יין. ויש שהעירו שמוכח דלשמואל יכול לקדש בלילה, כי האי גוונא, מדאמר בגמ' לעיל דשמואל נחית מאיגרא לארעא והדר מקדש, ומיירי כשקידש ושתה באיגרא, ואפילו הכי חזר וקידש בארעא.

### **מתרצים התוס', שאף ששתה, הרי בדיעבד אינו נקרא שטעם, שלא היה זה אלא רק מכוס של ברכה**

לגבי תירוצם, וי"ל דלא מיקרי טעם, כיון שלא טעמו אלא מכוס של ברכה, יש שכתב שלשיטת תוספות מותר לטעום אפילו לכתחילה. וכן דעת השר מקוצי, שמותר למקדש לשתות, אפילו כשאינו יוצא ידי קידוש, אבל יש שכתב שעל כרחק תוספות לא סבירא להו כשר מקוצי, דאם כן לא הקשו כלום, דהא טעם בהיתר, אלא סבירא להו לתוספות, שאסור לטעום, ומכל מקום בדיעבד - לא מקרי טעם, כיון שלא טעם אלא מכוס של ברכה.

### **אישתלי וטעים מידי -**

מה שמקשים,  
השתא בהמתן של צדיקים,  
אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה.

וי"ל,

דהכא - שהמאכל מותר,  
אלא שהשעה אסורה,  
אין שיין להקשות,  
ובמקום אחר מפורש (גישין ז.).

### **כיצד קרתה התקלה והאמורא יכל לשכוח שטרם הבדיל ואכל**

מספרת הגמרא, כי רב ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי. אישתלי שכח רב ירמיה וטעים מידי קודם הבדלה. ובכל זאת הבו ליה כסא, ואבדיל. נתן לו רב אסי כוס והבדיל עליו. וכפי

ליין ולקידוש יקח פת, בעוד שההבדלה תהיה על מין שני שהוא שיכר.

אלא שאז הם שולפים חידוש מסדר רב עמרם, שעם היות ואין מבדילין על הפת, הרי ביום טוב שחל במוצאי שבת כן ניתן להבדיל. כי בעצם הקידוש הוא העיקר. ומאחר ומקדשים על הפת, הרי ההבדלה הינה טפילה לה, ויכול להבדיל עם הפת יחד עם הקידוש.

### **שימוש בשיכר כמס לברכת המזון**

התוס' מוכיחים כי יש להשוות את ההבדלה לברכת המזון. ההבדלה עדיפה מצד שהיא מחוייבת כוס, ואילו ברכת המזון אינה מחוייבת לכל הדעות בכוס. ומאחר וניתן להבדיל עם חמר מדינה, וכאשר השיכר הוא חמר מדינה, הרי ברור שכל שכן שיהיה ניתן אף ליקח שיכר בברכת המזון.

והוכחה נוספת היא שאם קבע עליו סעודה, אף כשאינו חמר מדינה יכול הוא לברך, וכל שכן אם מצטרפת אליו מעלה נוספת, של חמר מדינה.

### **התוס' מסכמים את הדברים**

[התוס' משתמשים במילות המפתח "מסקנא דמילתא" מעל עשר פעמים. מסקנא ראשונה לגבי שיכר בהיותו חמר מדינה וודאי שניתן להבדיל עליו, בניגוד לפת שאינה חייבת להיאמר בסמוך לסעודה, ולכן לא ניתן להבדיל על פת. לשיטת ר"ת אף לא ניתן לקדש על פת, אבל קידוש על שיכר הוא כבר בספק.]

### **טעם אינו מקדש -**

פירוש,  
עד למחר קודם אכילה.

ואם תאמר,  
למאי דפירשנו לעיל,  
אף ידי יין יצאו כששתה בבית הכנסת,  
א"כ אין יקדש שוב בביתו?

וי"ל,

דלא מיקרי טעם,  
כיון שלא טעמו אלא מכוס של ברכה.

### **קושיית התוס' כיצד יכול לחזור ולקדש בביתו**

בגמ' לעיל נחלקו אמוראים באותם שקידשו בבית הכנסת. דרב אמר, ידי יין - לא יצאו (כלומר, שצריכים לברך על היין ששותים בביתם, משום שינוי מקום) ידי קידוש - יצאו (דסבירא ליה, דיש קידוש שלא במקום סעודה), ושמואל אמר, אף ידי קידוש - לא יצאו (דסבירא ליה, אין קידוש אלא במקום סעודה), ור' יוחנן אמר, אף ידי יין - נמי יצאו (דסבירא ליה, שינוי מקום אין צריך לברך). והגמ' מקשה לרב, כיון שיצא בקידוש בבית הכנסת, למה ליה לקדושי בביתיה? ומתרצת, כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושוב מקשה הגמרא לשמואל, כיון שאינו יוצא בקידוש שבבית הכנסת, מדוע מקדש שם? ומתרצת הגמ', להוציא אורחים ידי חובתם.



לו בעלה רב אסי כוס על מנת שיבדיל, אף שאין זה כשיטתו. וענה לה רב אסי, שבקיה, כרביה סבירא ליה. ובעוד שרש"י מבאר כי מאחר ורב הונא אמר שטעם מבדיל משמו של רב, הרי רבו הכוונה רב.

אלא שהתוס' מקשים על כך, והרי גם רב אסי היה תלמידו של רב. ולכן מבארים כרביה, ולא שהוא רבו גם של רב אסי. ומתוך כך מפרשים כרב הונא. והראייה לכך שבקידושין נאמר על מחלוקת בין רב הונא ורב ירמיה בר אבא, נראין דברי תלמיד, כלומר שרב הונא היה רבו. והתוס' מבארים שרב ירמיה בר אבא היה בו זמנית לגבי רב תלמיד חבר, שהרי אינו קוראו מר, לשון חשיבות. והרי גם רב הונא למד מרב, ויתכן שהיה מאחרוני תלמידי רב. ועוד שיש חילוק בגרסאות מתי נאמר לשון רבי ירמיה, ומתי לשון רב ירמיה. ולכן אין להקשות ממסכת ברכות.

[דף קז עמוד א]

## אמר רבא הילכתא טעם מקדש -

וכן הלכה.

### מי שטעם לפני קידוש בלילה ולפני הבדלה האם רשאים לקדש?

הגמרא דנה על שני נושאים של אנשים שטעמו קודם הזמן. אמר רב הונא אמר רב: טעם, מי שאכל בליל שבת לפני קידוש - שוב אינו מקדש בלילה, אלא ימתין עד למחר, ויקדש לפני הסעודה. בעא מיניה רב חנא בר חיננא מרב הונא: טעם קודם הבדלה - מהו שיבדיל? האם יכול עדיין להבדיל הערב או שמא הוא צריך להמתין עד למחר, ויבדיל קודם האכילה? אמר ליה רב הונא: אני אומר: טעם - מבדיל! שאעפ"י שלגבי קידוש אני אומר: "טעם - אינו מקדש", אבל בהבדלה אין להחמיר כל כך.

ורב אסי אמר: טעם - אינו מבדיל!

רב ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי. אישתלי שכח רב ירמיה וטעים מידי קודם הבדלה. (8) ובכל זאת הבו ליה כסא, ואבדיל. נתן לו רב אסי כוס והבדיל עליו. אמרה לי דביתהו, אשתו של רב אסי, לרב אסי: והא מר - לא עביד הכי! שהרי אתה סובר שהטעם אינו מבדיל! אמר לה רב אסי: שבקיה, הניחו לרב ירמיה בר אבא, שהוא כרביה סבירא ליה! כרב, שהוא רבו, הסובר "טעם מבדיל". שהרי רב הונא, שאמר לעיל "טעם מבדיל" משמיה דרב אמר כן.

אמר רב יוסף אמר שמואל: טעם - אינו מקדש. טעם - אינו מבדיל. ורבה אמר רב נחמן אמר שמואל: טעם - מקדש. וטעם - מבדיל. אמר רבא: הילכתא: טעם - מקדש. וטעם - מבדיל.

### התוס' מביאים כי ההלכה היא כדברי רבא

עולה שאלה סמויה, מה צורך היה לתוספות לומר כך. והחידוש שאמרו התוס' הלכה אף על פי שרבא אמר בפירוש הילכתא, מכל מקום הוצרכו תוספות לכתוב וכן הלכה, משום דהוה אמינא שהלכה כרב באיסורי. וכן כרב יוסף נגד רב נחמן בדברי שמואל.

שביאר וענה לאשתו שאף שהוא אינו נוהג כך, הרי הוא יכול לעשות כמנהג רבו רב.

### אלא שהתוס' מקשים שאפילו שזה היה בשוגג הרי לכאורה זו תקלה

אלא שמדייקים התוס', שאין להקשות ממה שאמרו "השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן", שיש הבדל בין אם המאכל בעצמו אסור לכאן, שהמאכל בעצמו מותר אלא שהשעה אסורה. ובאחרונים ביארו כוונת התוספות, שבאופן שהמאכל בעצמו מותר, אין זה איסור חפצא, אלא איסור גברא.

### הסוגיא בגיטין וביאור התוס' שם

הגמרא בגיטין אכן מבארת שהיה מדובר על איסור ממשי של איבר מן החי. אלא שמשמים דאגו שלא יאכל אוכל שאינו כשר. "א"ר אבהו: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול, ומנו? ר' חנינא בן גמליאל. האכילוהו ס"ד? השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כ"ש! אלא בקשו להאכילו דבר גדול, ומאי ניהו? אבר מן החי." ואגב יש איסור חמור במיוחד על אכילת דבר שאינו טהור, ואפילו מותר לאדם למסור את נפשו על כך. אלא כאן הוא כדבר שיש לו מתירין, שהוא עצמו אינו אסור, אלא רק האיסור הוא הזמן, שכעת אינך יכול לאוכלו. וכפי שביאר ר"ת בתוס' בגיטין "אמר ר"ת דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור ולהכי לא פריך גבי ר' ישמעאל שקרא והטה בפרק קמא דשבת."

### שבקיה כרביה ס"ל -

#### פירש בקונטרס,

רב,

דרב הונא משמיה דרב, הוה אמר שמעתתיה.

ותימה,

דרב אסי - נמי תלמידו של רב,

והלשון משמע כרביה ולא רביה.

אלא נראה כרביה, כרב הונא,

[כדאמר] בפ"ב דקדושין (דף מו.),

דרב ירמיה - תלמידו של רב הונא,

דקאמר נראין דברי תלמיד.

ואף על גב דרב ירמיה בר אבא,

תלמיד חבר דרב הוה,

בפרק תפלת השחר (ברכות כז:),

כדקאמר ליה מי בדלת, ולא קאמר ליה מר,

בברכות - גרסינן ברוב ספרים רב ירמיה,

ובקדושין - רבי ירמיה.

### התוס' נעמדים לזהות על מי הסוגיה מדברת

מאחר ורב אסי אמר שמי שטעם אינו יכול להבדיל, התפללה אשתו שאפילו שרב ירמיה בר אבא שכח וטעם, נתן

שמבדיל כל היום, נקט כל השבת כולו, משום שכך היא ההלכה. כלומר, מה שחילצה הגמרא הוא על מנת לרמוז לנו מה ההלכות הנלמדות, ולמרות שהלכה זו אינה נלמדת באופן זה, הרי כעין זה היא נלמדת בעיקרון, והעדיפו לנקוט את המסקנה למעשה, יותר מהדיוק בגוף הסיפור. כי הרי המטרה היא השמע מינה. ושמע מינה: מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך כל השבת השבוע כולו. שהרי אמימר הבדיל למחר.

## אדור ברבים כו' -

דקסבר דברבים אין לו הפרה,

ואין הלכה כן,

אלא דוקא על דעת רבים אין לו הפרה,

ובמקום אחר מפורש (גישין דף לו).

## הצער שהיה לרבי על משקה השיכר שהבדיל עימו

הכינו לרבי שיכר חזק ביותר, באופן ששמו מים על תמרים על מנת שישפגו את טעם התמרים, וכך עשו תליסר פעמים, ועל כן שיכר היה כה זק, שרבי נהנה ממנו ביותר בתחילה, ואמר שראוי לקדש עליו ולומר עליו את כל השירות והתשבות בעולם. אלא שבליילה השיכר גרם לו שלשול. ויש דיון בין הפרשנים, האם רבי חזר בו או מאחר ובאותו זמן הוא מעולה, הרי ניתן היה להבדיל עימו.

מספרת הגמרא כיצד רב יוסף רצה להימנע משתיית שיכר. אמר רב יוסף: אדור נדר ברבים כדי שלא אוכל להתיר אותו [שהדין הוא שנדר שנדרו אותו ברבים אין לו הפרה], דלא אישתי שיכרא!

ומדייקים התוס', שלא הנדירה ברבים היא הגורמת לנדר שלא יהיה לו הפרה, אלא שהוא מוסרו לרבים, על דעת הרבים. וכך לעולם לא יכול להפר מה שאחרים סברו. ומדייקים התוס', שכך היה סבור רב יוסף, אבל אין הלכה, אלא דוקא נדר שהודר על דעת רבים - אין לו הפרה. כמובא בגיטין "דאמר אמימר, הלכתא: אפילו למאן דאמר נדר שהודר ברבים - יש לו הפרה, על דעת רבים - אין לו הפרה." שיאמרו לו הרבים שנודר בפניהם: הרי אנו מדירים אותך על דעתנו! ונדר זה, לכולי עלמא אי אפשר לו להתירו. כי הוא לא יוכל לדעת מה הם סברו והיאך יתיר אותו?

## אם טעם מלא לוגמא יצא -

וכדמפרש ביומא (דף פ.),

כל שאילו מסלקו לצד אחד - יראה כמלא לוגמיו,

והוי פחות מרביעית כדאמרינן התם,

אבל מלא לוגמיו אמרינן התם,

דהוי יותר מרביעית,

ונראה שהוא רוב רביעית,

דאמרינן לקמן,

והוא דשתה רובא דכסא,

ודוקא לאדם בינוני,

אבל לעוג מלך הבשן בעי טפי,

כדאמרינן התם.

## אמימר מתני לה כו' -

בסוף מילתיה גרסינן מבדיל והולך כל היום כולו,

דאי לאו הכי - היינו לישנא קמא.

## והלכה כלישנא קמא,

דמבדיל עד רביעי בשבת, כדאמר רבי חייא לעיל.

## ובתשעה באב שחל להיות במוצ"ש,

נמי רגילין להבדיל אחר התענית,

וכן בסדר דרב עמרם.

## המעשה של אמימר מלמדנו שלושה דברים

זימנא חזא פעם אחת איקלע אמימר לאתריין, לעירנו, ורצה להבדיל במוצאי שבת, ולא הוה לן חמרא.

איייתנא ליה הבאנו לו שיכרא שכר ולא אבדיל. לא רצה להבדיל עליו, ובת טוות, הלך לישון מבלי לאכול כלום, כי לא רצה לאכול לפני הבדלה. למחר, טרחנא ואיייתנא ליה חמרא, ואז אבדיל הבדיל, וטעים מידי לאחר הבדלה. והגמרא דייקה שלושה דברים שנלמדים מכך. שעם היות והבדיל בתפילה היה נדרש להבדיל גם על הכוס. ועוד שאסור לו לאכול, ועוד שיכול הוא להבדיל כל השבוע כולו.

## אמימר נקט לפני הסיפור לשון של כל היום כולו, ולא כל השבוע

אמר רבא: הילכתא: טעם - מקדש. וטעם - מבדיל. ומי שלא קידש בערב שבת - מקדש והולך כל היום כולו, עד מוצאי שבת. מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך כל השבת כולו. אמימר פתח לה להא שמעתא דרבא בהאי לישנא - אמר רבא: הילכתא: טעם מקדש. טעם מבדיל. מי שלא קידש בערב שבת, מקדש והולך כל היום כולו. מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל היום כולו של יום ראשון [ולא עד יום רביעי כלישנא קמא].

## ההלכה היא שיכול להבדיל עד אמצע השבוע

כתבו התוס', דהלכה כלישנא קמא, דמבדיל עד רביעי בשבת. ולכן נוהגין בתשעה באב שחל בשבת (וצמים במוצאי שבת) להבדיל ביום ראשון בערב אחר התענית. על פי עיקרון זה. כי יש כאן מעבר ליום אחד למחרתו, אלא כבר זה יום שני.

## ושמע מינה מבדיל כל השבת כולה -

לא שמעינן מינה,

אלא כל היום,

אלא נקט הכי, משום דהלכה כן.

## התוס' מתייחסים שאין מהמעשה של אמימר הוכחה לכך

הגמרא הוציאה ממעשהו של אמימר שלוש מסקנות. והמסקנה האחרונה ושמע מינה: מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך כל השבת השבוע כולו. שהרי אמימר הבדיל למחר. ומדייקים התוס', אף שאין ראיה מאמימר, אלא

סמוך למנחה קטנה תנן, שהוא בסוף שעה תשיעית, שזמן מנחה קטנה הוא בתשע ומחצה [שאו הוא זמן הקרבת התמיד כל השנה?]

הגמרא בתחילה מציגה את שני צדדי הבעיה, ולאחר מכן פושטת את חקירתה על זמן איסור אכילה ערב פסח ממעלתו של אגריפס המלך.

### התוס' נעמדים מדוע בגלל לקוראה מנחה?

הקשו התוס', למה נקראת תפילה זו בשם "מנחה"? דאי משום שהיו מקריבין מנחה בין הערביים - הרי גם בבקר היו מקריבין מנחת חביתין ומנחת התמיד? ותירצו שאמנם כן, אלא שבשחרית יש שם אחר ונפרד שאינך יכול לקוראו כעת מנחה על עצם הקרבת המנחות הללו, והוא "תפילת שחרית".

ומדייק על כך החת"ם סופר "שחרית - רוצה לומר על שם הזמן שחר שהוא בוקר, שאדם מבקר ושוחר ומוצא הגוונים ומבחין בין תכלת לכרתי, מה שאין כן בתפלה זו אם תקרא על שם הזמן תפלת ערב תתחלף לנו בערבית.

ועוד, לפי שאמרו היו זהיר בתפילת המנחה, שאף אליהו לא נענה אלא בתפילת מנחה, וכאן באים התוס' ואומרים כי כפי הנראה מאחר זמן ההקרבה היא זמן הרצון המיוחד, ולכן נענה אליהו הנביא מול נביאי הבעל דווקא בזמן זה, עד שכל התפילה נקראה על שם זה. שהרי כל הויכוח היה על שירדה אש מן השמים, אף שהציפו את קורבנו במים, וכן את העצים, ולכן מה שהתוספות אומרים שמא בשעת הקרבת המנחה נענה, הוא לא בבחינת אולי, אלא יותר קרוב לוודאי, עד שניתן לקשור את כל זמן זה, שעיקרו הוא הקרבת הקורבן, ולכן היא נקראת תפילת מנחה, שאז היה שעת רצון. וכמובא במסכת ברכות. "ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה, שנאמר: ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו'. ענני ה' ענני; ענני - שתרד אש מן השמים, וענני - שלא יאמרו מעשה כשפים הם." ועם היות ואליהו הנביא הקריב פר, הרי הוא כיוון לזמן הקרבת המנחה בירושלים.

[דף קז עמוד ב]

### ואתי לאימנועי מפסח -

**ואפילו אחר שיעשה פסח - אסור,  
כדי שלא ימהר לאכול,  
ויעשה פסח שלא כראוי.**

### החקירה על איסור האכילה בערב פסח

שנינו במשנה: ערבי פסחים סמוך למנחה - לא יאכל אדם עד שתחשך. ומביאה הגמרא חקירה על איזה מנחה מדובר. ואפילו סמוך למנחה גדולה, ואז שמא ימשך בסעודה, וימנע מלבצע קרבן פסח, ועל צד חקירה זו, הביאור שיש למונעו כבר משעה ששית המוקדמת.

### האיסור אינו רק על עצם המניע המקורבן הפסח, אלא גם על איכות הקרבת קרבן הפסח

מדייקים התוס', שלא כפי שחשבת בתחילה שהמניעה משמעותה שלא יאכל כלל את קרבן הפסח. אלא אפילו אחר

### מה השיעור של שתיית יין לקידוש

מטעימת יין, היינו, מה שאמרו שהמברך צריך שיטעום, די בכל שהוא. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: צריך לשתות מלא לוגמא [והוא רוב רביעית]. אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרש ממקום ששמו נרש: המקדש וטעם מלא לוגמא - יצא. ואם לאו - לא יצא.

אמר רב נחמן בר יצחק: אנא תנינא לה לאותה ברייתא משמיה דרב גידל ולא נזכר בה לא גידול בר מנשיא, ולא גידול בר מניומי. אלא גידול סתמא. ומבארינן: למאי נפקא מינה? למירמא אדידיה. שלא נוכל להקשות מדברי רב גידול על ברייתא זו, כי שמא הוא רב גידול אחר.

### ההשוואה לכלל האנשים ולעוד מלך הבשן

התוס' כתבו, שמשערים כמלא לוגמיו לכל אדם בשלו, ובאדם בינוני - הוי רוב רביעית ולעוג מלך הבשן צריך יותר מכן. וכתב הר"ן דעכ"פ אי"צ לשתות יותר מרביעית אף לעוג מלך הבשן, ואינו דומה ליוה"כ שמשערין לעוג מלך הבשן במלא לוגמא ידידיה ממש, אף שהוא יותר מרביעית, ששם הטעם משום יתובי דעתיה, וכל אחד מיתבא דעתיה דמלא לוגמא שלו, אבל בקידוש שכל הכוס אינו אלא רביעית, אי אפשר שיצטרך לטעום יותר מרביעית, אלא צריך לשתות הפחות משני אלו, או מלא לוגמיו או רביעית.

במסגרת השיעורים יש שתי רמות ניתוח, וכפי שמאריך הרגוצ'ובי. שיעור עצמי, וליישב את הדעת מספיקה כמות קטנה ביותר, והיא אחידה לכולם ויש בה בחינת איכות ועצם. אבל לגבי הכמות, כאן כבר כל אחד על פי ממדיו.

### סמוך למנחה -

תימה,

### אמאי קרי ליה מנחה?

דאי משום דמנחה היתה קריבה בין הערבים,  
**הלא גם בשחר קריבה מנחת חביתין ומנחת תמיד.**

וי"ל,

**בשחר - יש שם אחר - תפלת שחרית.**

ועוד,

דאמרינן בפרק קמא דברכות (דף ו:),

### הוי זהיר בתפלת מנחה,

שאף אליהו לא נענה אלא בתפלת מנחה,

ושמא בשעת הקרבת מנחה נענה,

**ולכן - קרי ליה תפלת מנחה,**

שאו היה שעת רצון.

### חקירת הגמרא מה הכוונה במשנה סמוך למנחה לא

#### יאכל אדם עד שיחשך

שנינו במשנה: ערבי פסחים סמוך למנחה - לא יאכל אדם עד שתחשך. ומביאה הגמרא חקירה לשני צדדים. איבעיא להו: האם סמוך למנחה גדולה תנן, דהיינו מסוף שעה ששית, שזמן מנחה גדולה הוא בשש ומחצה [שאו הוא זמן הקרבת תמיד של בין הערביים המוקדם ביותר בשנה, כשחל ערב פסח בערב שבת], וחצי שעה קודם לה אסור לאכול. או דלמא

## החשש באכילה סמוך למנחה קטנה אף לאחר הקרבת הפסח

הגמרא חקרה לגבי מה שנאמר במשנה, שלא יאכל אדם בערבי פסחים סמוך למנחה עד שתחשך. והחשש הוא אפילו סמוך למנחה קטנה, ואף שכבר הקריב את הפסח, ואין את החשש שמא מחמת סעודתו לא יקריב את הפסח, ולכן מוצאת הגמרא חשש אחר. והוא משום קיום מצוות מצה בליל הסדר. שאם הוא אוכל הרבה לפני הסעודה - כבר בטנו מלאה, ואין בכוחו לאכול את המצה, ולא יוכל לקיים את מצוות היום.

## התוס' מביאים את דברי ריש לקיש הקודא לאכילה גסה גדר מזיק, ולא גדר אכילה

מדייקים התוס', אף שהוא מכניס לפיו את המצה, הרי זה נקרא אכילה גסה. שלא יצא בה ידי חובת מצה, לפי שאינה אכילה כלל, דבקדשים - חשבינן ליה כמזיק, וביום הכיפורים - פטור על אכילה כזו. וכפי שהובא במסכת יומא, "אמר ריש לקיש: האוכל בליל יום הכיפורים "אכילה גסה" שאין בה הנאה, בהיותו שבע מהסעודה המפסקת לפני כניסת יום הכיפורים - פטור עליה. ומבררת הגמרא את הסיבה לכך, שהרי רואים שהוא אוכל וכיצד יפטור? מאי טעמא? [ויקרא כג] "אשר לא תענה" כתיב, פרט למזיק את עצמו ואת אכילתו הקודמת, כאשר הוא ממשיך ואוכל אכילה גסה, ואינו מבטל בכך את העינוי."

## מקשים התוס' מנזיר, שאנו רואים כי עדיין האוכל אכילה גסה מקיים מצווה

בתחילת הויכוח בין רבי יוחנן וריש לקיש, דוחה ריש לקיש את סברת רבי יוחנן שאכילה גסה בפסח הינה אכילת רשע, שהרי הוא יוצא בה ידי חובת הפסח. "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: כי ישרים דרכי ה', צדיקים ילכו בהם, ופושעים - יכשלו בהם? משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה - וצדיקים ילכו בהם, וזה שאכלו לשום אכילה גסה - ופושעים יכשלו בהם. אמר ליה ריש לקיש: האי רשע קרית ליה? נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח - מיהא קא עביד!" וממילא לפי המבואר במסכת יומא - אין כאן גדר אכילה כלל, ואילו במסכת נזיר אנו רואים שזה רק בבחינת שאינו מקיים מצווה מן המובחר.

## רבינו תם מתרץ בחילוק, שני סוגי אכילה גסה

כתבו התוס' שיש תרי מיני אכילה גסה. יש שנפשו קצה מלאכול. הוא אמנם מכניס אוכל לפיו, אבל זה ממש סבל נוראי עבורו, ועל אותה הכנסת אוכל לפיו - פטור ביה"כ. שאינה אכילה כלל, ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול, אך עדיין בכל זאת מרגיש הוא טעם באכילה. ועל זה קאמרה הגמרא בנזיר שאינה מצוה מן המובחר. והא דפסח נאכל על השובע - אינה אכילה גסה כלל, שהוא עדיין בכל זאת מתאוה לאכול קצת. ויש ראשונים שפירשו בסוגיין דאכילה גסה היינו שלא בתיאבון, ואין הכוונה לאכילה גסה ממש.

## הנהגת רב ששת בערב הפסח

רב ששת נמנע מלאכול כל ערב הפסח. והגמרא חקרה, כי בהיותו איסטניס, פשוט החמיר על עצמו. כי מעט אכילה עבורו, מונעת ממנו לאכול מצה לתיאבון בליל הסדר. התוס'

שהקריב את קרבן הפסח נאסר באכילה. ומבארים התוס' את הטעם. שאם המטרה היא לאכול, הרי הוא יעשה את קרבן הפסח בזריזות מופרזת, רק על מנת להיפטר מהמצווה. ואילו חכמים אסרו את האכילה כליל, על מנת שידע שיש לו לאכול רק מהקרבן, ויעשהו כראוי. ולא שרצונו לאכול ימנע ממנו לעשות את הפסח שלא כראוי.

## דילמא אתי למיכל אכילה גסה -

### ואינה אכילה.

כדאמרינן בפרק בתרא דיומא (דף פ:), האוכל אכילה גסה ביום הכפורים - פטור.

וקשה,

דאמרינן בנזיר (דף כג.),

גבי פסח זה שאכלו אכילה גסה,

ופושעים יכשלו בהם,

ופריך רשע קרית ליה,

**נהי דלא עביד מצוה מן המובחר,**

**פסח - מיהא קא עביד.**

ואומר ר"ת,

**דתרי גווי אכילה גסה,**

**אחת - שנפשו קצה מלאכול,**

ועל אותה פטור ביה"כ,

**ויש אכילה גסה,**

**שאינו מתאוה לאכול,**

**אך יש בה טעם,**

והא דפסח נאכל על השבע,

**היינו שמתאוה לאכול קצת.**

ועוד י"ל,

דאין לו לקרותו רשע,

כיון שקיים מצות פסח,

**אף על פי שלא קיים מצות אכילה,**

**דאכילת פסחים - לא מעכבא.**

ומה שפירש רשב"ם,

דנקט מצה,

משום דשייכא אפילו בזמן הזה דליכא פסח,

לא נהירא,

**דאפילו הוי טעמא משום פסח,**

**אסור בזמן הזה כדמוכח בסמוך,**

**גבי רב ששת,**

**דהוה יתיב כולי יומא בתעניתא.**

ופירוש אחר עיקר,

שפירש דנקט מצה,

**דבאכילה מועטת - הוי אכילה גסה.**



## התוס' מביאים את פירושי הרשב"ם על הגדרת מעמדו של אגריפס המלך, ומקשה עליו

בדקדוקי סופרים הגיה כי הרשב"ם כתב עליו ממלכי בית חשמונאי, ומוסיפים כי היה מלך כשר, ואם כך ראוי ללמוד מהנהגתו. אלא שהתוס' מבארים כי לא ניתן לומר כך, שהרי במסכת סוטה מבואר כי כלל לא היה יהודי, ואילו בית חשמונאי היו משבט לוי. מבואר במשנה בסוטה על אופן קריאת פרשת המלך. וכיצד החניפו חכמים לאגריפס, שלא היה יהודי. "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבוהו חכמים, וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות, אמרו לו: אל תתירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה." לפי שהמקרא הזה פוסלו מלהיות מלך, שהרי היה מזרע הורדוס האדומי שהיה עבד. וניחמוהו, שהרי אמך מישראל היא, ולפיכך כשר אתה למלכות. על כל פנים שושלת מלוכה היא דרך האב, ובוודאי שלא היה מבני חשמונאי.

## שהיה רגיל לאכול בתשע שעות -

י"מ,

**לפי שדרך מלכים לעמוד בג' שעות, והיה מתנהג כתלמיד חכם, לאכול בשעה ששית אחרי קומו.**

ואין נראה,

**דא"כ הוה ליה למימר ט' שעות לאגריפס, כשש שעות לת"ח.**

## נסיון לבאר את הנהגת זמן אכילתו של אגריפס המלך

אגריפס המלך היה רגיל שזמן אכילתו בתשע שעות. והתוס' מביאים כי היה היה מי שניסה לצרף שני נתונים, כיצד הגיע להנהגה מזוהה זו. יש שני כללים, כלל ראשון שהמלכים אינם קמים בהשכמה, מאחר והם מפונקים, אלא עומדים בשעה רביעית, כלומר לאחר שלוש שעות. כלל שני הוא לגבי תלמיד חכם, שהוא אוכל רק בשעה הששית. והם ניסו לצרף את שני הכללים יחדיו וכך קיבלו תשע שעות.

## דוחים התוס' ממה שהקשתה הגמרא על הראייה לגבי אגריפס

הגמרא הקשתה כי אפילו אם האיסור הכללי הוא לאכול מסמוך למנחה קטנה, סוף סוף עדיין יקשה לך: מאי רבותיה דאגריפס? והא מטיא יגיע ליה זמן איסורא באמצע סעודתו, ובודאי שאסור לו להתחיל אפילו קודם האיסור. ועל כך עונה הגמרא, מהו דתימא תשע שעות לאגריפס כארבע שעות לדידן דמי. כי מאחר שהוא רגיל לאכול בתשע שעות הרי שגם בערב יאכל מצה לתיאבון, כשם שהאכילה שלנו בארבע שעות אינה מונעת מאתנו לאכול בערב מצה לתיאבון. ולכן יהא מותר לו להתחיל קודם זמן האיסור למרות שאכילתו תימשך תוך זמן האיסור.

אלא שהתוס' מדייקים מכך שהשוו אותו לדידן עם אכילה של ארבע שעות ולא לתלמיד חכם, שלא ניתן לקיים את הפירוש.

סוברים כי גדר האיסור הוא הזמן, ולא על האיסור להפקיע את המצווה. ומה שהוכיחו התוס' מרב ששת הנה ברב ששת פשוט דאין גדר האיסור להמנע מהפקעת מצוה, שהרי אדרבא לכתחילה אסור להקריב קודם חצות, ולכן גדר האיסור הוא הזמן. ויש שלמדו כי מה שאנו דנים גם לגבי לחם, כי בקלות ניתן לאבד את התיאבון למצה ליותר מקורבן. ועם היות ואכילה אינה מעכבת את המצווה ואינו נקרא רשע, שלא קיים את המצווה, הרי כל אכילתו באה על מנת לבצע מעשה חיובי ונכון, ולא שבכלל תהיה שאלה, האם אכילה זו היא בדיעבד לכל היותר. כלומר, במלים אחרות, המטרה אינה למנוע את הגדר השלילי שלא ביצע עבירה, כמו שאכל באופן המזיק לו, אלא שיהיה כאן ממש גדר חיובי, אכילה שיש לו בה תיאבון ונהנה הוא מעצם קיום המצווה שהיא אכילת מצה. ואם אכילה מועטת של רב ששת היתה מונעת ממנו את היכולת ליהנות מקיום המצווה של אכילת מצה, לכן העדיף לצום כל ערב הפסח.

## אפי' אגריפס המלך -

פירש רשב"ם,

**מלך כשר, ומבני חשמונאי היה.**

ולא דק,

דבסוטה (דף מא.) אמרינן,

**כשהגיע למקרב אחיך תשים עליך מלך, זלגו עיניו דמעות.**

## חקירה לגבי זמן האיסור של אכילה לאיזה מנחה מדובר

שנינו במשנה: ערבי פסחים סמוך למנחה - לא יאכל אדם עד שתחשך. וחקרה הגמרא, וכדרכה של חקירה שיש בה שני צדדים. איבעיא להו: האם סמוך למנחה גדולה תנן, דהיינו מסוף שעה ששית, שזמן מנחה גדולה הוא בשש ומחצה [שאז הוא זמן הקרבת תמיד של בין הערביים המוקדם ביותר בשנה, כשחל ערב פסח בערב שבת], וחצי שעה קודם לה אסור לאכול. או דלמא סמוך למנחה קטנה תנן, שהוא בסוף שעה תשיעית, שזמן מנחה קטנה הוא בתשע ומחצה [שאז הוא זמן הקרבת התמיד כל השנה]?

וצדדי האיבעיא הם: האם סמוך למנחה גדולה תנן, כי הטעם שאסרו לאכול בערב פסח הוא משום קרבן פסח, מהחשש דילמא אתי למימשך בסעודה, ואתי לאימנועי מלמיעבד קרבן פסחא, ולכן האיסור הוא כבר משעה ששית.

או דלמא סמוך למנחה קטנה תנן, שאז כבר נשחט הפסח [שזמן שחיטתו הוא בשמונה ומחצה], ואם יאכל בסוף שעה תשיעית אין כאן חשש שימנע מלהקריב את קרבן הפסח. אלא החשש הוא משום מצה, דילמא על ידי שהוא אוכל עתה אתי למיכלה למצה בערב אכילה גסה?

## הגמרא מנסה לפשוט את החקירה מהנהגת אגריפס המלך

תא שמע מהא דתניא: אפילו אגריפס המלך, שהוא היה רגיל לאכול בתשע שעות, בתחילת השעה התשיעית - אותו היום לא יאכל עד שתחשך! וממשיכה הגמרא ומנתחת את המקרה שלו.



**מיני תרגימא -**

פירש רשב"ם,

**פירות ובשר בלא לחם.**

ולא נהירא,

דאמרינן בתוספתא דכיצד מברכין,

הביאו לפניו **מיני תרגימא - מברך בורא מיני מזונות,****ואין מברכין בורא מיני מזונות,****אלא על חמשת מינים.**

ומיהו,

בפרק בתרא דיומא (דף עט:),

**איכא חד שינויא דמשני,**

ואיבעית אימא,

**מאי מיני תרגימא?****פרי.****ראינו כי אין לאכול סעודה בזמן האיסור**

אפילו לרבי יוסי דסבר לעיל [ק א] שהמתחיל בהיתר אין לו להפסיק, כאן יודה שאסור לו להתחיל. שהרי מעיקרא לדעת כן הוא מתחיל, כדי להמשיך בתוך זמן האיסור, וכאילו הוא מתחיל באיסור דמי.

אלא שאותו רבי יוסי מאפשר לו להטביל במיני תרגימא, ורבי יצחק היה מטביל בירק, מכיוון שאינו משביע.

**התוס' מביאים את פירוש הרשב"ם לגבי גדר מיני תרגימא ודנים בדבריו**

הרשב"ם מבאר כי מיני תרגימא הם פירות ובשר בלא לחם [ולשון "מטביל" משום שכל אכילתם היתה על ידי טיבול המאכל בחומץ או במי מלח, וכדומה]. אלא מאחר ובתוספתא במסכת ברכות, בפרק כיצד מברכין, נאמר שאם הביאו לפני מיני תרגימא, הברכה היא בורא מיני מזונות, ונמצא כי חייב שיהיה כאן חמשת מיני דגן.

**יש לכאורה גם סיוע לדבריו, ובתוס' הרא"ש חלוק על כך**

ובתוס' הרא"ש מוסיף "ועוד אמרינן בפ' בתרא דיומא, דפירי - לא בעו סוכה לימא מסייע ליה אם השלים במיני תרגימא - יצא, ואי ס"ד פירי בעי סוכה, ישלים בפירות. משמע, דמיני תרגימא - לאו פירי ניהו". וכתב בתוס' הרא"ש ביומא "והאי דמשני נמי מאי מיני תרגימא - פירי, היינו לדחויי סיעתא דרבא. ואנן - קיימא לן כרבא, דפירי - לא בעו סוכה, וא"כ מיני תרגימא - נמי לא הוו פירי, ודלא כפרשב"ם דפירש בערבי פסחים בשר ומיני פירות."

**נירו לכם ניר -**

פירש רשב"ם,

**דעל ידי החרישה מקבלת הזריעה,****ה"נ ע"י אכילת תרגימא - יאכל מצה.**

מיהו,

**חרישה וזריעה - תרי מילי ניהו,****ולא דמי לשתי אכילות.**

ונראה,

**שזה הפסוק משל הוא כענין זה,**

דכתיב (ירמיה ד) אם תשוב ישראל נאם ה',

אלי תשוב אם תסיר שקוציך וגו',

פירוש,

לאחר שתסירו שקוצים - אז תשובו אלי,

וכל זמן ששקוצים עמכם ונתייאשתם ממני,

לא תוכלו לשוב,

כי כה אמר ה' נירו לכם ניר,

ואל תזרעו אל קוצים,

**כל זמן שהקוצים בתוכה,****אינה מועלת זריעתה כלום,**וה"נ מייתי **זכר לדבר,**

כשאכל קצת - לבו נמשך יותר,

**אבל כשלא אכל כלל ונתיאש,****אין לבו נמשך אחר אכילה,****והוי כזורק אבן לחמת.****הגמרא ביארה כיצד לא ראוי לטרוח בדבר שאין לו בו תועלת**

הגמרא רוצה להוכיח שהעוסק בדבר ואינו נהנה ממנו הוא מצטער, ועם היות ואינה מצליחה להביאה ראייה, אולם לפחות רמז היא כן מצליחה להביא. "אמר רבי [רבי אסי]: אבל מטביל הוא במיני תרגימא. רבי יצחק מטביל בירק. תניא נמי הכי: השמש מטביל בבני מעיין ונותנן לפני האורחים, ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים."

התוס' מביאים את פירוש הרשב"ם, ומאחר וקשה עליו, סוללים דרך מחודשת

הרשב"ם מפרש, שחורשין את הקרקע כדי שתקבל את הזריעה ואם אינה חרושה אינה מקבלת את הזריעה, וכמו כן אדם האוכל דברים שאינם משביעין הם פותחין את הבני מעיים ומרחיבין אותם ויקבל המאכל של סעודה אח"כ לתיאבון. ובתוס' הקשו, דהא חרישה וזריעה - שני דברים הם, ואינו דומה לשתי אכילות.

ולכן הם מפרשים שהכתוב אומר "ואל תזרעו אל קוצים" שכל זמן שהקוצים נמצאים - לא מועילה הזריעה כלום. וכמו כן כשהאדם אוכל קצת לבו נמשך יותר. אבל כשלא אכל כלל ונתיאש - אין לבו נמשך אחר אכילה, והוי כזורק אבן לחמת.

**הפסוק הינו משל להסרת הרשעים הנקראים בבחינת קוצים**

ונראה שזה הפסוק משל הוא, כענין זה דכתיב ירמיה ד א אם תשוב ישראל נאם ה', אלי תשוב, אם תסיר שקוציך וגו'. פירוש, לאחר שתסירו שקוצים - אז תשובו אלי. וכל זמן ששקוצים עמכם ונתייאשתם ממני - לא תוכלו לשוב, כי כה

אלא: חמרא אית ביה תרתי - סעיד ומשמח, נהמא - מסעד סעיד, שמוחי לא משמח.

## רב ששת הוה יתיב בתעניתא -

לאו דוקא,

אלא שומר עצמו מלאכול.

אי נמי,

היה מקבל עליו ממש תענית,

כדי שיהא נזכר ונזהר מלאכול.

והבכורות נהגו להתענות ערב פסח,

דקתני במסכת סופרים (פרק כא הלכה ג),

שאין מתענין בניסן,

אלא הבכורות בערב הפסח.

[דף קח עמוד א]

## אלא אי אמרת מסעד סעיד -

והא דאמרינן בפרק כיצד מברכין (ברכות דף לה:),

דחמרא - סעיד ומשמח,

מפרש התם,

דטובא - גריר,

פורתא - סעיד.

## מהי תכונת היין ומה ההלכות הנלמדות מכך

הגמרא לעיל (קז, ב) מספרת כיצד רבא היה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסח, כל היום של ערב הפסח. ועשה זאת כי היכי דנגרריה לליביה, שהיין מושך את הלב לאכילה, דניכול מצה טפי לאורתא שיאכל בערב הרבה מצה. אמר רבא: מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר?

דתנן: בין הכוסות הללו, בין כוס הראשון לשני, או בין השני לשלישי, ששותין בליל הסדר: אם רצה לשתות יין - ישתה. כדי שהיין יגרור התאווה לאכילה. אבל בין כוס השלישי לרביעי - לא ישתה. לפי שהכוס השלישי שותין לאחר ברכת המזון ואז כבר אין תועלת בגרירת היין. ולכן עדיף שלא ישתה כדי שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות. ואי אמרת שהיין מסעד סעיד מזין ומשביע - אמאי ישתה בין הכוסות הראשונות? הא קא אכיל למצה אכילה גסה! אלא שמע מינה שהיין אינו משביע. אלא אדרבה, מגרר גריר את תאות האכילה.

## התוס' מקשים ממסכת ברכות שאנו רואים כי היין כן

סועד ומשמח

המסקנה מהנהגתו של רבא, שהיין אינו משביע, ואז יהיה חשש לאכילה גסה של המצה, אלא אדרבא מגרר גריר, כלומר פותח את התיאבון. ומתרצים את הסתירה בחילוק. שזה נוגע לכמות היין ששותה, וכאשר שותה הרבה, וכפי שכאן מתואר עם רבא, אכן הוא מגביר את התיאבון, אבל מעט, הרי הוא משביע. הגמרא בברכות עצמה מקשה מסוגייתנו. "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! -

## מה שרב ששת היה יושב בתענית ערב פסח

הגמרא לא רק מספרת שרב ששת ישב בתענית, אלא מוציאה מכך שלוש מסקנות. המסקנה הראשונה - שהיה זה ממנחה גדולה, כך הוא סבר ללמוד. המסקנה השנייה - שכפי הנראה חשש שמא אם יאכל ימשך באכילתו, ויבוא להימנע מקרבן פסח. המסקנה השלישית - מאחר שיש דעה משמו של רבי יהודה בן בתירא שאם שחטו פסח בבוקר הרי הוא כשר, הרי ב"כוח" כבר מהבוקר הוא זמן פסח, שהרי לשיטתו ניתן להקריב בכל היום.

## התוס' מתרצים את הנהגתו בשני אופנים

בתירוץ הראשון העמידו התוס' שלא היתה זו תענית ממש. באשר קשה לתוספות, כיון דלאו משום עינוי לא היה אוכל - לא הוה ליה למיקרי תעניתא, דמשמע דקיבל עליו תענית. ויש שכתב, שהוקשה להם מדוע התענה? יאכל אכילת ארעי. לזה כתבו, דלאו דוקא, רק ממעט היה ממנהגו.

בתירוץ השני, הוא אכן התענה ממש, אלא שעולה על כך שאלה, שיום זה הוא יום שמחה, האסור במספר ותענית. ובפרט לפי הסברא שכל היום כשר לתענית, הרי הקרבן בא לבטל את התענית.

ומשום כך תירצו בכמה אופנים. מאחר ורב ששת התענה רק מצד שלא יפגע בקרבן, לא ניתן להשוות זאת לתעניות אחרות. ויש שתירצו, שמאחר והשמחה היא לא בעת הקרבת הקרבן כמו שאר הקורבנות אלא בלילה, לפי זמן האכילה, הרי התענית ביום יכולה להיות.

## הנהגת הבכורות המתענים בערב פסח, וכמו כן הצנועים

במסכת סופרים מובא, אין מתענין עד שיעבור ניסן, אלא הבכורות שמתענין בערב הפסח, והצנועים בשביל המצות כדי שיכנסו לפסח בתאווה. כלומר, אנו רואים כי ניתן להכניס את מנהגו של רב ששת כמו הצנועים.

## נימא קא סבר רב ששת משום פסח -

ואף על גב דהשתא ליכא פסח,

מכל מקום,

האיסור שהיה בזמן הבית - לא בטל,

כסי בתראי בשתי כוסות האחרונים. בשתיים מהכוסות צריך הסיבה ובשתיים האחרים אין צריך הסיבה.

ונחלקו בני הישיבה בכך - אמרי לה להאי גיסא. ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי בעו הסיבה. דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, שאומר עלהן הגדה וברכת גאל ישראל.

אבל תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה. דמאי דהוה הוה. שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה. ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה! תרי כסי בתראי בעו הסיבה, שהרי ההיא שעתא דקא הויא חירות, כבר נגאלו שאמרו כבר גאולה. אבל תרי כסי קמאי - לא בעו הסיבה. דאכתי "עבדים היינו" קאמר! ומסקינן: השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי - אידי ואידי בעו הסיבה! צריך להיסב בכל ארבעה הכוסות מספק.

### **התוס' מתעכבים על הדעה שבשתי כוסות האחרונות אין צורך בהסיבה**

לדעה שלא צריכים להסב בשתי הכוסות האחרונות, כי כבר יצאו חובה בהסיבה, וכבר יש כאן גאולה. ומעירים התוס', שלכאורה עולה מאליה השאלה, ומדוע כעת שאינו מסב על היין והוא כן מיסב באכילת המצה. וזו רק שאלת אף על גב, שמלכתחילה ידעו שיש תשובה על כך. שעם היות ואינו מסב על הכוס, הרי בסעודה יש צורך בהסיבה למצה. ושם אין אנו אומרים טעם זה. ומבארים התוס' שיש כאן שלוש תשובות בדבר. התשובה הראשונה, שיש כאן חילוק, כי המצה היא עיקר הסעודה. ולכן דווקא בה יש להראות דרך חירות. ועוד שביין בכך שהסב בתחילה בשתי הכוסות, הרי זה נקרא שאכן הסב גם עם היין. אבל אין בכך לפטור את ההסיבה במצה. והתשובה השלישית, שיש לנו לזכור כי הגאולה היתה בעיקר במצה, שלא הספיק בצקם להחמיץ בשעה שנגאלו, ולכן יש להדגיש בה את דרך החירות. שהוא אפיית המצה ואכילתה. ועם היותה לחם עוני. ולמעשה בכך שמראים שההסיבה היא רק על קיום מצוות המצה באכילתה כמצווה ובאפיקומן, אך לא במהלך כלל הסעודה. הרי גם במצה יש בחינה שהיא לא בהסיבה, שהוא על עצם מהלך הסעודה. ומבחינה זו הרי זה גם דומה ליין שאינו בהסבה בכל הכוסות. אלא רק מספק.

### **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.**

הגמרא מביאה שתי גירסאות איזה כוסות צריכים הסיבה מכריעה הגמרא, שמאחר ונאמרו שתי הלשונות צריך להסב בכל הכוסות מספק. התוס' מדייקים, כי ההסיבה אינה בשעת ברכה, אלא דווקא בשעת שתייה. ויש שלמדו שהתוס' באים למעט שההסבה אינה על מה שהכוסות אומרים בהם, אלא רק בעת שתייתם.

ואף על גב דרבי יהודה בן בתירא,

**לא מכשר אלא בדיעבד,**

**אבל לכתחלה - אסור,**

משום לא תשחש על חמץ,

**לא תשחש הפסח,**

**ועדיין חמץ קיים עד ו' שעות,**

**ולא אשכחן תנא דפליג,**

מכל מקום כיון דדיעבד כשר,

**סבידא ליה להחמיר שלא לאכול מן הבקר.**

### **התוס' דנים על סברותיו של רב ששת להתענות בערב פסח**

מאחר ורב ששת היה בזמן האמוראים הרבה לאחר החורבן, מה מקום יש לחומרתו להתענות בערב הפסח, והרי בפועל אין קרבן פסח? אלא שב"כוח" כן קיים האיסור, והוא לא בטל על ידי החורבן. כי רק בית דין הגדול מקודמו יכול לבטל גזירה.

ועוד, הרי למרות שדעתו של רבי יהודה בן בתירא להכשיר קרבן פסח כבר מהבוקר, הרי גם שלכתחילה זה אסור, וגם אף תנא לא מקבל את שיטתו. כי אצל כולם זמן איסור חמץ הוא משש שעות. ואינו יכול להקריב בשעה שיש חמץ. אבל מדייקים התוס', שמאחר ובדיעבד כשר, כן מצא רב ששת את האפשרות להחמיר על עצמו לא לאכול מהבוקר, כי ב"כוח" אם היה מקריב - זה כן היה תופס לשיטה זו.

### **מאי דהוה הוה -**

**שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה.**

ואף על גב דמצה צריכה הסיבה,

**ולא אמר,**

**מאי דהוה הוה.**

שאני מצה, שהיא עיקר סעודה יותר מין.

ועוד,

ביין - **היסב כבר** בשני כוסות הראשונים.

ועוד,

שכתובה בתורה **זכר לחירות,**

**שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו.**

ואף על גב דהויא לחם עוני,

**יש לאוכלה דרך חירות.**

ומה שצריך הסיבה במצה,

היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן.

### **גדר הסיבה ביין, והחילוק בין הכוסות הראשונות לאחרונות**

הגמרא הביאה מחלוקת לגבי הסיבה ביין של ארבעה כוסות: איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסיבה.

ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסיבה. ולא פליגי! הא - בתרתי כסי קמאי בשתי כוסות הראשונים. הא - בתרתי

## הדיון האם יכול לחזור ולתקן

וכן הסתפק התוס' שבמרדכי, אבל הא מיבעיא לן, אם שתה בלא הסיבה - מהו? לכאורה, נראה דביעבד יצא מדקאמר כולוהו צריכי הסיבה, משמע דדוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא היסב - יצא, דהיאך יתקן המעוות? דבשלמא כשאכל מצה בלא הסיבה - היה יכול לתקן שיחזור ויאכל ויסב. אבל כששתה יין בלא הסיבה, אם יחזור וישתה ויסב - יהיה נראה כמוסיף על ד' כוסות, או שמא כיון שלא היסב כששתה - הוי כאילו לא שתה מעולם.

והרא"ש הכריע בדבר, וז"ל ומצה - בעי הסיבה וכו', ואם אכל בלא הסיבה - לא יצא, כדאמר ריב"ל השמש וכו'. ואם 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.

## פרקדן -

פניו למעלה.

**ולא כמפרש פניו למטה,**

**דאין דרך לאכול בענין זה.**

**וכן משמע** בהמוכר את הספינה (ב"ב עד.),

**במתי מדבר** דגנו אפרקיד,

**ואזיל פרשא תותי כרעיה,**

כדנקיש רומחא בידיה.

## גדר של הפרקדן שאינו נחשב כהסבה

מביאה הגמרא עוד הלכות בעניני הסיבה בפסח - פרקדן, שוכב על גבו ופניו כלפי מעלה - לא שמיה הסיבה! ברשב"ם הובא פניו ובטנו כלפי מעלה. התוס' שוללים פירוש אחר, שפניו הם כלפי מטה. שהרי מתוך העניין שכעת הוא אוכל, ורק חסרה לו ההסבה, לא ניתן לומר כי פניו הינם כלפי מטה.

## הוכחה מהלשון המתארת את אופן שכיבת מתי מדבר

הגמרא במסכת בבא בתרא מתארת את אופן שכיבת מתי מדבר. וגנו אפרקיד, שוכבים היו כישנים ופניהם כלפי מעלה. והוה זקיפא ברכיה דחד מינייהו, ועייל טייעא תותי ברכיה כי רכיב גמלא וזקיפא רומחיה, ולא נגע ביה. [אחד מ"מתי מדבר" היה שוכב כשברכו זקופה, נכנס תחת ברכיו סוחר ישמעאלי, שהיה רוכב גמל (ובתוס' כאן נקרא פרש) ורומחו זקוף בידו, ולא נגע הרומח בברכו של אותו המת].

והתוס' שם מביאים "מכאן אומר ר"ת דאפרקיד - פניו למעלה, ולא כמו שפירש ר"ח בנדה (דף יד. ושם ד"ה אפרקיד) ובברכות (דף יג.): פניו למטה. דאם כן - לא היה יכול טייעא לרכוב תותי ברכיה."

## בפני רבו אין צריך הסיבה -

**נראה דאביו והוא רבו,**

**נמי אין צריך,**

דלא גרע מרבו אחר,

## מיהו סתם אב מלמד לבנו תורה,

כדאמרינן בפ"ק דקידושין (דף לא.),

שהבן ירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה,

**ואפילו הכי קאמר,**

**בפני אביו צריך הסיבה.**

## בגדר פטור וחיוב הסבה בבן וברבו, שמלמדו תורה

כלל ראשון לומדת הגמרא "בן אצל אביו בעי הסיבה!" והטעם הוא שאינו כפוף כל כך לאביו. המשיכה הגמרא ושאלה לגבי תלמיד אצל רבו. והביאה ראיה, שאביי סיפר כיצד בשעה שהיה אצל רבה רבו, היו כל אחד נשען על ברכי חבריו, לקיים הסיבה. אלא שבשעה שהיה אצל רב יוסף, שמלך אחרי רבה, אמר לן: לא צריכתו להסב, שהרי מורא רבך כמורא שמים! ואין זה דרך ארץ להסב בפני רבו.

אלא שהקשו על כך מבריייתא מיתיבי: תניא: עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד אצל רבו. ואם כן, קשיא לרב יוסף שפוטרי תלמיד אצל רבו מהסיבה? ומשנינן: כי תניא ההיא דצריך הסיבה, לא בתלמיד שלומד תורה מפי רבו, אלא בשוליא דנגרי, תלמידו של הנגר, שמלמדו אומנות.

## התוס' ממשיכים בדיון של אביו והוא רבו, להתייחס לצד לימוד התורה

בתחילה הם מביאים שמאחר והוא רבו אינו צריך, וכי במה הוא שונה משאר רבנים. אלא שהם מביאים צד שני, שכל אב מלמד את בנו תורה, ואעפ"כ מאחר והוא אביו, הרי הוא כן צריך הסיבה, שאמנם יש בו יראה לאב יותר מאמו, אבל זה עדיין נשאר גדר של אב.

## מדייקים בתוס' הרא"ש שיש כעין ג' רמות ברבו

הדרגה הגבוהה היא רבו המובהק. אלא מאחר והגמרא הביאה את הדרגה הנמוכה, של שוליא דנגרי, תלמיד הלומד רק מקצוע פשוט כמו נגרות, הרי הכוונה גם ברבו של תורה, שאינו רבו המובהק.

## דיוק במהלך הסוגיא, והרעית ההלכה בעניין

ונראה לנו לפרש הדברים בדרך זו, זה שנפסק בטוש"ע יור"ד שם שלא יסב לפני רבו, אלא כיושב לפני המלך - היינו שיש איסור בדבר מדין מורא. וכמו כן בכל הדינים הנזכרים שם - איסור יש בדבר אם לא ינהג כן, והיינו דוקא ברבו מובהק. ונראה, שמי שירצה לנהוג בכל אותן הלכות מורא אף ברבו שאינו מובהק - מצוה הוא מקיים, ואינו בגדר 'הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט'.

יש להעיר על מה שהזכיר אביי, 'כי הוינן בי מר זגין אבירכי דהדדי' והיינו שלא היו מסיבים על כרים וכסתות בדרך היסבה, אלא בדוחק היו מסיבים. ויש לשאול, מה ראה אביי להזכיר פרט זה בדבריו. ונראה, שהתכוון לומר, שלא היו מסיבים בשופי, אם מצד דוחק המקום או שהסתפקו אם חייבים להסיב, ולפיכך הסיבו שלא כרגיל. ומסתברא כצד השני, כי באמת לא היה דרכם להסיב לפני הרב ואע"פ שאינו מובהק.

ולעניין הלכה מובא בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' תע"ב סעיף יא "בן האוכל אצל אביו - צריך הסיבה, אפילו אם אביו הוא רבו מובהק, לפי שמן הסתם האב מוחל על כבודו לבנו.

## חייב הנשים בד' כוסות, והחילוק לגבי עניינים נוספים שהיו בהם

ונביא את לשון תוס' הרא"ש. "פירש רשב"ם, שעל ידן נגאלו, כדאמרינן, בזכות נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו. וכן במגלה ע"י אסתר, וחנוכה ע"י יהודית. ובירושלמי לא משמע כן, דאמרינן, שאף הן היו בספק להרוג ולאבד. אע"ג דבסוכה כתיב הושבתי את בני ישראל, ונשים היו באותו הנס, ואפ"ה פטורות, כדאיתא בפרק הישן. י"ל דבסוכה שהיא דאורייתא - לא נתחייבו נשים מטעם שאף הן היו באותו הנס. אבל מצות דרבנן נראה להם לתקן גם לנשים, כיון שאף הן היו באותו הנס."

להלכה הכריע בשולחם ערוך אדמו"ר הזקן סי' תע"ב סעיף כה "אין חילוק בין אנשים לנשים. שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא, בין של תורה בין של דברי סופרים, אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה, לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים."

## שתאן חי יצא -

משמע,

### דלכתחלה - בעי מזיגה,

וכן בפרק שלשה שאכלו (ברכות נ:), אמרינן,

הכל מודים בכוס של ברכה,

שאינ מברכין עליו, עד שיתן לתוכו מים.

וקשה,

דבפרק שלשה שאכלו (שם נא.),

אמר י' דברים נאמרו בכוס של ברכה,

וצריך חי.

ורש"י פירש שם,

דהא דקאמרינן דצריך חי,

היינו שיתנוהו חי בכוס ברכת המזון,

לאפוקי, שלא ימזגנו בכוס זה,

וישפוך בכוס אחר ויברך.

ור"ת פירש,

דחי דהתם - היינו מזיג ולא מזיג,

כדאמר בבן סורר (סנהדרין ע.),

אינו נעשה בן סורר עד שישתה יין חי,

ומוקי לה במזיג ולא מזיג,

והא דמשמע בהמוציא יין (שבת עו:),

שמוזגו כראוי,

דקאמרינן כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית,

היינו בברכת הארץ,

דאמר בפרק שלשה שאכלו (ברכות נא.),

ומוסיף בברכת הארץ.

ואומר ר"ת,

דמוסיף מים,

ולא כפרש"י דמוסיף יין, וכן מפרש בערוך.

אבל תלמיד האוכל לפני רבו, אפילו אינו רבו מובהק - אינו רשאי להסב בפניו, משום מורא וכבוד הרב, אלא אם כן נתן לו הרב רשות להסב בפניו, שאז חייב הוא להסב. ואין חיוב על הרב ליתן רשות לתלמידו להסב בפניו, אלא אם רוצה למחול על כבודו, וליתן לו רשות להסב - הרשות בידו."

[דף קח עמוד ב]

## שאף הן היו באותו הנס -

ואי לאו האי טעמא,

לא היו חייבות,

משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא,

אף ע"ג דארבעה כוסות דרבנן,

כעין דאורייתא תיקון.

## חובת הנשים בארבע כוסות של ליל הסדר

אומרת הגמרא ואמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בארבעה כוסות הללו של ליל הסדר, משום שאף הן היו באותו הנס. שהרי בזכות נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו ממצרים.

## מדדיקים התוס', שאלמלא טעם זה היו הנשים פטורות

יש כאן שני כוחות מנוגדים. מצד אחד, מאחר ומדובר במצוות עשה שהזמן גרמא - היה על הנשים להיות פטורות. ואף שזו רק תקנת דרבנן. אולם מצד שני, תיקנו חכמים לשתות ד' כוסות דרך חירות. ואז עצם היותן גורם מרכזי בגאולה, הכניסה אותן לחיוב. ועם היות שד' כוסות זה רק תקנת חכמים, הרי כל מה שתיקנו חכמים עשו זאת כעין התורה. ולכן אלמלא טעם זה אכן היו הנשים פטורות. ולכן לא רק ד' כוסות אלא גם נר חנוכה ומקרא מגילה חיובן מגיע מטעם זה.

## היו באותו הנס -

פירש רשב"ם,

שעל ידם נגאלו,

וכן במגילה ע"י אסתר, ובחנוכה ע"י יהודית.

וקשה,

דאף - משמע שאינן עיקר.

ועוד,

דבירושלמי גריס,

שאף הן היו באותו ספק,

משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד.

והא דאמרינן דפטורות מסוכה,

אף על גב דאף הן היו באותו הנס,

כי בסוכות הושבתי;

התם - בעשה דאורייתא,

אבל בארבעה כוסות דרבנן,

תיקנו גם לנשים, כיון שהיו באותו הנס.



ד - בברכת המזון מתחיל ביין מוזג ולא מוזג, ובברכת הארץ מוסיף מים עד לרביעית. ה - יינות בימינו אינם חייבים במזיגה. כי רק אז שהיינות היו חזקים - היה צורך במזיגה.

### בבת אחת -

**נראה** כפירוש רשב"ם,  
**ששתאן רצופין**,  
**ולא** כפירש"י,  
שעירה ארבעתן **לתוך כוס אחד**,  
**דשתאן - משמע הרבה כוסות**.

### שתיית ארבעת הכוסות בבת אחת

אומרת הגמרא - שתאן בבת אחת - רב אמר: ידי מצות שמחת יום טוב בשתיית יין יצא. שהרי מאחר ויש בו אכילת קרבן, יש כאן גדר שמחה. אבל ידי מצות שתיית ארבעה כוסות - לא יצא. שכולן נחשבים לכוס אחד בלבד, וצריך לשותות עוד שלש כוסות.

### התוס' ביארו מדוע יש לומר כרשב"ם ולא כרש"י

עם היות ומדובר שלא יצא ידי חובת ארבע כוסות, יש להבין מהי המציאות של שתאן בבת אחת. שיטת רש"י, שהיו לו אכן ארבע כוסות, אלא שהוא שפך אותן תחילה לתוך כוס אחת, וכך שתה את כל הכמות. והרשב"ם מפרש "ידי יין - יצא. משום שמחת יום טוב, כדנציא לקמן (דף קט א) ושמחת בחגך, במה משמחו? - ביין. אבל ידי ארבעה כוסות - לא יצא. וכולן חשובין כוס ראשון ולא יותר, וצריך להביא עוד שלשה כוסות על הסדר." והרשב"ם מתייחס תחילה לפירוש רש"י, ומבהיר מה הבעיה בפירושו. "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. ונ"ל דהכי פירושו בבת אחת, שלא על סדר משנתנו, אלא שתאן רצופין."

מבארים התוס' שיש לסבור כרשב"ם, ומוסיפים שהלשון שתאן, משמעו שתה אותן, לשון רבים, ואם עירה את הכל בכוס אחת, היה צריך לומר שתאן בלשון יחיד. ומאחר והוא שותה אותם ברציפות, אפילו כל כוס נפרדת, אינו מקיים בכך את סדר ההגדה, כי הכוסות ניתקנו על יסוד סדר ההגדה. והתוס' מסכימים בכך למשמעות הרשב"ם, אלא שמוסיפים נימוק נוסף, על הדקדוק הלשוני.

### ידי יין יצא -

פירוש,  
ידי שמחת יום טוב,  
**דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות**,  
**לא נפיק מידי שמחת יום טוב**,  
אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות.

### שתיית הכוסות בבת אחת

לומדת הגמרא "שתאן בבת אחת, רב אמר: ידי יין - יצא, ידי ארבעה כוסות - לא יצא." בתוס' הקודם התבאר, כי הוא שתה את הכמות הראויה של ארבע כוסות, מאחר ושתה

### ובני נרבונ"א מפרשי,

### דחי - קאי אכוס, שיהא שלם ולא שבור,

כדאמרינן בפרק בתרא דמכות (טז.),  
ריסק תשע נמלים וא' חיה, **והיינו שלם**,  
דאפילו מת - נמי חשיב בריה,  
כדאמרינן בסוף גיד הנשה (חולין קב:),  
גבי צפור שמאה בין בחייה בין במיתתה בכל שהו,  
ואמרינן נמי (ב"ק נד.),  
**שבירתן - זו היא מיתתן**,  
ואתי שפיר,  
**דכולהו עשרה דברים אכוס קיימי.**

ונראה,

**דדוקא ביינות שלהם, שהיו חזקים - צריך מזיגה**,  
אבל בשלנו - לא.

### הבחינה של שתיית יין חי, שנחשב שהוא יצא

מביאה הגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל: ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן יין כדי מזיגת כוס יפה. דהיינו, כוס של ברכת המזון [שנקרא כוס יפה לפי שהצריכו חכמים ליפותו שטעון עיטור ועיטוף הדחה וכדומה, כדאיתא במסכת ברכות נא א].

ושיעור כוס של ברכה הוא רביעית הלוג. ומתוך שהיין שלהם היה חריף היו נוהגין למזוג אותו. דהיינו, להוסיף עליו מים ביחס של שלשה חלקים מים לחלק אחד יין. ונמצא שכמות היין בכוס של רביעית הוא רבע מרביעית. וקא סלקא דעתין דשמואל קאמר שכל ארבעה כוסות יחד יכילו שיעור זה של רבע רביעית יין [וביחד עם המים, רביעית שלם].

שתאן חי - שלא מזגן במים, אלא היין לבד היה שיעור רביעית, יצא.

ובהמשך מביאה הגמרא את הסתייגותו של רבא. שתאן חי יצא - אמר רבא: ידי יין יצא. שיצא מצות ארבעה כוסות. אבל ידי חירות - לא יצא. אין זו מצוה שלימה, לפי שאין חשיבות אלא ביין מזוג.

### התוס' מותחים במסקנת ביניים ומקשים עליה

התוס' מסיקים שיש חובת מזיגה, ומביאים ראיה לדבר, שבברכות נאמר שכוס של ברכה חייבים ליתן מים תחילה ורק לאחר מכן ניתן לברך.

אלא שהתוס' מקשים, שנאמר שבכוס של ברכה נדרשים עשרה דברים וביניהם שיהיה חי. ולשיטת רש"י קשה, שאומר שלא ימזגו בו. ומבארים בהמשך, שכל המזיגה שנאמרת היא רק לברכת הארץ. ובכלל מביאים את שיטת רבינו תם שמוסיף מים ולא יין. ודבריו נתמכים בערוך. ומביאים התוס', כי בני נרבונא בכלל מפרשים את החי על הכוס ותומכים התוס' בכך.

### התוס' מסיקים מספר מסקנות

לסיכום יש מספר פסקים. א - יין של ארבע כוסות לא מזוג יוצאים בו בדיעבד. ב - יש למזוג את היין כשנמצא בכוס שעומד לברך עליה. ג - הכוס חייבת להיות שלימה. (וגם סביר לומר כבני נרבונא, כי כל שאר העניינים במסכת ברכות עוסקים בכוס ולא ביין, ויש להניח שגם חי מתייחסת לכוס).

ומיהו,

### **לכתחילה צריך לשתות רביעית.**

### **הגמרא מבררת כיצד יכול להעניק מהכוס שלו לבני ביתו**

לומדת הגמרא השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא - אלא שהגמרא מצמצמת דין זה. אמר רב נחמן: והוא דאשתי הוא בעצמו רובא דכסא. וכאן בסוגייתנו המשמעות הינה לשתית כוס גדולה, שיש בה הרבה יותר מרביעית, שיכול בעל הבית לחלקה לבני ביתו כדי שישתו ממנה ביחד רוב כוס, לאחר ששתה ממנה רביעית, ולאחר שהם יצאו כבר בשתית הכוס שלהם. כי כל הדין של רוב, נלמד מרובו ככולו והוא בדיעבד, ולכן לכתחילה ראוי לשתות רביעית. כי בקידוש יש רק דין טעימה, ואילו בד' כוסות יש דין שתיה. ולעיל ציינו התוס', שמלוא לוגמיו באדם בינוני הוא רוב רביעית.

### **ואת אמרת כדי מזיגת כוס יפה -**

אית ספרים דגרסי,  
מאי כדי מזיגת כוס יפה **לכל אחד ואחד,**  
**ולפי זה ס"ד דמקשה,**  
דמזיגת כוס יפה דקאמר שמואל,  
**בין כולם קאמר,**  
**דהיינו רובע רביעית הלוג,**  
**וברייתא** קתני רביעית הלוג יין חי בין כולן,  
**רובע רביעית לכל אחד,**  
והא דקתני אחד מזוג,  
לא שדי ברביעית מזוג,  
אלא כלומר, אחד יכול לשתותו מזוג,  
אבל מ"מ ברייתא לא מיירי,  
אלא בחי דסגי רביעית לכל ד'.

אך קשה,  
איך היה סבור המקשה,  
דסגי לכולהו במזיגת כוס יפה,  
**והא איכא בהני ארבעה כוסות,**  
**כוס של ברכה שהוא כוס יפה,**  
ורשב"ם **נמי הקשה,**  
הלא ברייתא סתמא קתני.

לכך נראה,  
כספרים דגרסי, אידי ואידי חד שיעורא הוא,  
דכדי מזיגת כוס יפה,  
זהו רובע רביעית הלוג יין חי לכל אחד,  
כדי שיהא רביעית עם המזיגה,  
וה"נ מיירי ברייתא דמצרכא רביעית עם המזיגה,  
**ומתחילה היה סבור,**  
**דמצרכין יין חי הרביעית הלוג לכל אחד ואחד,**  
ומזוג - אשתייה קאי, ולא ארביעית דברייתא,  
**אבל לבתר דשני - קאי שפיר ארביעית.**

ארבע פעמים, וכל החיסרון היה שהכוסות ששתה לא הוצמדו למקומות הראויים בתקנת הד' כוסות. מדויקים התוס' כאן, כי מאחר ולא זכה לקיים את תקנת ארבע כוסות, היה לנו מקום לסבור, שאף ידי שמחת יום טוב לא יצא. אבל כאן התוס' מלמדים אותנו שיש כאן שני גדרים שאינם תלויים אחד בשני. ולא עקרו חכמים את שמחת יום טוב אם לא קיים את האופן הנכון בד' כוסות. והתקנה לא היתה באופן השולל.

דרבנן חידשו דין שמחה חדש בליל הסדר, שבכלל החירות הוי השמחה, וע"ז ודאי שכמו שבכל כוס בעי דרך חירות, א"כ בעי נמי שמחה, שהא בלא הא לא שלם. ולכך אם מקיים מצות ארבע כוסות, מקיים בזה מצות שמחה. וה"א דתקנו בכל כוס בפני עצמו מצות שמחה, וקמ"ל דאינו כן, אפילו שתאן בבת אחת, כלומר לא בזמן הראוי לתקנה, כבר קיים מצות שמחה של החירות. שהשמחה בפני עצמה עומדת. ואף שחסר בגדר התקנה, עדיין את השמחה כן הצליח לקיים.

### **אחד חדש ואחד ישן -**

**פירוש שפירש רשב"ם, דיין עדיף - הוא עיקר,**  
כדאמרינן (מגילה ד' טז:),  
ולאביו שלח כזאת וגו',  
יין ישן, **שרוח זקנים נוחה הימנו,**  
ואמרינן (ב"ב ד' צא:), **כל מילי עתיקא מעלו,**  
והא דנקט **שאינו פשוט קודם,**  
**פירשו לעיל** בכיצד צולין (ד' פה). גבי אחד עצם כו'.

### **האופן של ארבעת הכוסות**

הגמרא מביאה את הלשון אחד יישן ואחד חדש. והרשב"ם ביאר לגבי הישן שני פירושים, או שנחלש ואיבד את הטעם "שאינו בו טעם יין כל כך, שנעשה חלש", או הפירוש ההפוך "חדש - אין בו טעם יין".

### **התוס' מכריעים בין פירושי הרשב"ם**

התוס' מכריעים כי דווקא הישן הוא העדיף, ומביאים לכך תימוכין ממסכת מגילה, שנאמר שבח על היין הישן, שרוח זקנים נוחה הימנו, ולכן יוסף שלח לאביו דווקא יין זה. "ולאביו שלח כזאת עשרה חמרים נשאים משוב מצרים. מאי משוב מצרים? אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: שלח לו יין [ישן]. שדעת זקנים נוחה הימנו." וכן בבבא בתרא, שכל העתיק הוא מעולה. "אמר רב פפא: כל מילי עתיקא מעליא."

### **עולה שאלה מדוע אם הפירוש השני הוא הנכון, מדוע פתח בתירוץ הפחות טוב**

מאחר והתוס' פירשו שרשב"ם ביאר שני פירושים. לפי זה נמצא שהתנא שאמר אחד חדש ואחד ישן נקט את שאינו פשוט קודם. וכתבו התוספות על זה והא דנקט שאינו פשוט קודם, פירשו לעיל בכיצד צולין. ושם ביארו שרק היכא דאיכא פלוגתא או דקאי אקרא, אז הדרך להזכיר את הפשוט קודם, אבל בלא זה - מזכיר שאינו פשוט קודם.

### **רובא דכסא -**

היינו כמלא לוגמיו כדפרישית לעיל.

יין חדש שאין בו עדיין טעם יין, ואחד יין ישן שכבר נחלש טעם היין.

רבי יהודה אומר: צריך שיהא בו טעם יין, ולא חדש ולא ישן שאין בהם טעם יין, וגם צריך שיהיה בו מראה יין, שיהא אדום. וקשיא לרב יהודה אמר שמואל. שהרי קתני מיהת בברייתא שצריך שיהא בארבעה הכוסות יחד כדי רביעית יין חי. ואילו את אמרת דסגי לכולן בכדי מזיגת כוס יפה. דהיינו רבע רביעית יין חי? ומתריצין: אמרי: אידי ואידי חד שיעורא הוא. כי מאי "כדי מזיגת כוס יפה" דקאמר רב יהודה אמר שמואל - לכל חד וחד מהכוסות! דהוי להו כולהו ביחד רביעית שלם של יין חי, וכדקתני בברייתא.

### בתחילה התוס' הולכים בניסוח אחד, ומבארים

התוס' מבארים כי יש שתי נוסחאות האם האמירה היא כוס יפה הולכת על צירוף כולם כאחד, או דנים לכל אחד ואחד בנפרד, ואז כמות היין היא רק אחד חלקי שש עשרה. רוצה לומר, דודאי לא סגי כדי רביעית מזוג לכל ארבע כוסות, וכל רצון הברייתא לתת עיצה, שאין צריך לשתות דוקא חי, אלא אפילו ע"י מזיגה, אבל השיעור של היין חי - לא משתנה, דבעינן רובע רביעית לכל כוס. ואם תרצה להוסיף מים - רשאי. ולכן שפיר מקשה הגמ' לשמואל, דסבר דסגי ברובע רביעית לכל הארבע כוסות.

אך קשה איך היה סבור המקשה בדעת שמואל הכי? הא א' מהכוסות - הוא כוס של ברכה, ושמואל צריך להודות דבעי כדי כוס יפה, ולא שייך לומר דבכל הארבע כוסות - בעינן רק רובע רביעית.

וקושיא זו היא בנוסף לקושי שרשב"ם העלה על גירסה זו שאין בלשון הברייתא רמז שמדובר בכל כוס. וייתכן שהברייתא ושמואל מתכוונים לדבר אחד, שלכל כוס די ברבע רביעית יין חי, שהיא רביעית יין מזוג בסך הכל.

### מתוך הקשיים הללו בוחרים התוס' בנוסח הראשון ברשב"ם

הנוסח הראשון ברשב"ם מוכיח כיצד יש לבאר לאחר שהשוונו בין דברי שמואל לברייתא ומה השיעור. "תירוצא היא לומר שלשון שמואל ולשון הברייתא אחד הן וכדי מזיגת כוס יפה דקאמר שמואל היינו רובע רביעית יין כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית כדאמר בהמוציא יין (שבת עו ב) כך נראית שיטה בעיני ועיקר."

### הסוגיא בשבת של ההתחייבות לשיעור של הוצאת יין

בתחילת פרק המוציא יין מובא במשנה "המוציא יין - כדי מזיגת הכוס". ומיד הגמרא מבארת "תנא: כדי מזיגת כוס יפה. ומאי כוס יפה - כוס של ברכה. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: כוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית. אמר רבא: אף אנן נמי תנינא המוציא יין כדי מזיגת כוס, ותני עלה כדי מזיגת כוס יפה. וקתני סיפא: ושאר כל המשקין ברביעית. ורבא לטעמיה, דאמר רבא: כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא - לאו חמרא הוא."

### רבא שם גם מתרץ את שתי קושיותיו של אביי

מה שאביי הביא כי די בשיעור מזיגה של שנים על אחד, מדובר רק ביין מסויים (השירוני) שהוא חלש יותר. ואם אנו

והך סוגיא כרב נחמן וכרבא,

דריש המוציא (שבת ד' עו:),

**דסברי כוס של ברכה,**

**צריך שיהא בו רובע רביעית הלוג יין חי,**

**כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית הלוג,**

**ושיעור הוצאת יין תנן התם,**

דהוי כמזיגת הכוס יפה,

**דהיינו רובע רביעית,**

**וע"י מזיגה יעמוד על רביעית כשיעור כל המשקין,**

דקתני סיפא, ושאר כל המשקין - ברביעית,

דאביי פריך עלה התם.

חדא,

דתנן ובמזוג שני חלקי מים,

ועוד,

מים בכד ומצטרפין.

ונראה לפרש,

**דלאביי - צריך רביעית שלימה להוצאת שבת,**

וכן משמע התם,

בההיא שמעתא דקאמר אביי,

עד כאן לא קאמר רבי נתן הכא,

דכזית בעי רביעית כו',

ופרש"י דהתם לא נהירא,

כמו שמפורש שם,

וסבר דכוס של ברכה בעי רביעית יין,

בין חי בין מזוג,

**אבל מים בכד - לא מצטרפים.**

### יש לברר מהו גדר מזיגת כוס יפה

הגמרא מביאה אמר רב יהודה אמר שמואל: ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן יין כדי מזיגת כוס יפה. דהיינו, כוס של ברכת המזון [שנקרא כוס יפה לפי שהצריכו חכמים ליפותו שטעון עיטור ועיטוף הדחה וכדומה, כדאיתא במסכת ברכות נא א].

ושיעור כוס של ברכה הוא רביעית הלוג. ומתוך שהיין שלהם היה חריף היו נוהגין למזוג אותו. דהיינו, להוסיף עליו מים ביחס של שלשה חלקים מים לחלק אחד יין. ונמצא שכמות היין בכוס של רביעית הוא רבע מרביעית. וקא סלקא דעתין, דשמואל קאמר שכל ארבעה כוסות יחד - יכילו שיעור זה של רבע רביעית יין [וביחד עם המים, רביעית שלם].

### אלא שכעת הגמרא מקשה על שיטת שמואל

מיתבי לשמואל דאמר שצריך שיהיה בכל ארבעת הכוסות יחד רק רובע רביעית יין מהא דתניא:

ארבעה כוסות הללו - צריך שיהא בהן כדי רביעית יין חי לכל ארבעת הכוסות. והיינו, שמוסיף על היין שלש רביעיות מים, וביחד הוא ארבע רביעיות. דהיינו, רביעית יין מזוג לכל כוס מארבעת הכוסות.

ויכול לשתות, אחד חי [ויהיה ביין לבד ארבע רביעיות], ואחד מזוג במים [ויחד עם המים יהיו ארבע רביעיות]. אחד

וטעם שני שפירש,  
שמה יעכבו עד שיחשך הרבה,  
**אם כן לא היו צריכין לעמוד ביום,  
כי אם בלילה.**

לכך נראה **דגריס לילי פסחים,**  
**והיו רגילין בבית המדרש לילי י"ט,**  
כדאמרין (ביצה דף כא.),  
מעשה בשמעון התימני,  
**שלא בא בלילי י"ט לבית המדרש,**  
**למחר מצאו רבי יהודה בן בבא.**

### הנהגת רבי עקיבא לגבי ערבי פסחים וערב יום הכיפורים

מובא בגמרא על שקדנותו החריגה של רבי עקיבא, שמעולם לא אמר שיש להפסיק ללמוד פרט לשני מועדים. תניא: אמרו עליו על רבי עקיבא, שמימיו לא אמר: הגיע העת לעמוד בבית המדרש להפסיק מלימוד תורה, חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים. בערבי פסחים: בשביל תינוקות היה אומר, שילכו הכל לביתם ביום להרדים התינוקות, כדי שלא ישנו בלילה בשעת הגדה. ערב יום הכפורים: כדי שיאכילו את בניהם.

### התוס' מביאים את שני פירושי רשב"ם ודוחים אותם

הביא בתוס' הרא"ש "רשב"ם גריס חוץ מערבי פסחים, כדי שישנו התינוקות מבעוד יום, וקשה וכי היו התינוקות לומדים לפני ר"ע שהיה אומר הגיע עת לעמוד בשבילם? ושמה, למלמדי תינוקות היה אומר לעמוד."

אלא שהתוס' מקשים, והרי על מנת לישון, מה צורך באבותם, וכי התינוקות לא יצליחו לישון בלא אביהם? וכי ראוי בשל כך לרוקן את בית המדרש? והקושי על הטעם השני שפירש, שמה יעכבו עד שתחשך, גם הוא אינו מובן, שאז היה להם לעצור בלילה ולא ביום. כי ערב פסחים משמעו ביום י"ד בצהריים, ועדיין יכלו לצאת לפנות ערב.

ומחמת קושי זה משנים התוס' את הגירסא. כפי שאכן מובא בספרים ישנים, שמדובר בלילי פסחים. לפי שבימיהן היו רגילין לדרו באגדה בכל הלילות של יו"ט. וכמבואר במסכת יום טוב (ביצה), גבי שמעון התימני, שלא בא לבית המדרש בלילי פסחים ולמחרת מצאו רבי יהודה בן בבא. ושם במסכת ביצה מובא המשך הדיון מה שמוכיח כי היה זה בליל פסחים. "אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש? אמר לו: בלשת גדודי נכרים באה לעירנו, ובקשה לחטוף את כל העיר על עסקי ממון, ושחטנו להם עגל והאכלנום, ופטרנום לשלום. אמר לו: תמה אני אם לא יצא שכרם בהפסדכם? שהרי אמרה תורה "לכם" ולא לנכרים. ואמאי? הא חזי גם לישראל למיכל מיניה! אמר רב יוסף: עגל טרפה הוא." אלא שמוכן שהיתה להם רגילות ללמוד בליל יו"ט.

### שנאמר ושמחת אתה וביתך -

תימה,  
דהאי קרא גבי מעשר שני כתיב בפרשת ראה,

באים לקבל את צבע הדם לנידה, על מזיגה חזקה יותר היא לא תהיה טמאה. וגם מאחר וניתן להפוך אותו לזין, זה יוצר את חשיבותו וכדוגמת היין הקרוש, שבכלל מודדים אותו בכזית, כי כשהוא מתקרב הוא מכיל רביעית יין. ונמצא כי ההוצאה אינה על הכמות הנוכחית, אלא על מה שניתן להוציא ממנו. בעוד שלשיטת אביו נדרשת הוצאה בפועל של רביעית. וזאת קושייתו, וכי מים מונחין בכד מבלי שיוציאם, ובכל זאת הם מצטרפין לשיעור היין כדי לחייבו על הוצאת היין? והרי כשהוציא את היין עדיין לא היו בו המים, וכיצד יתחייב על הוצאתם? ולכן המים שבכד אינם מצטרפים. ואילו רבא מסתכל שמאחר ועתידיים להופכו לזין, הרי כבר כעת ב"כוח" יש לו חשיבות של יין. והא דקאמרת להקשות: וכי מים בכד, ומצטרפין לחייב משום הוצאה? יש לומר, לענין שבת - מידי דחשיב בעינן. והא נמי, יין בשיעור שאפשר למזוג בו שלשה חלקי מים, הא חשיב! דכיון שהיין עומד לכך שיוסיפו עליו מים ולהעמידו על רביעית, הרי כבר מעתה יש בו חשיבות של רביעית. ולעולם ביין נמי שיעורו לענין הוצאה הוא ברביעית.

### אל תרא יין כי יתאדם -

**הכא - מייתי האי קרא לחשיבות יין אדום,**  
**ובהמוכר פירות (ב"ב צז:),**  
פירש רשב"ם התם,

**דמייתי לה לגריעותא, ושם מפורש.**

### גדרו של היין האדום

אומרת הגמרא מעשה המשבח שהיין הוא אדום. שנינו בברייתא: רבי יהודה אומר: צריך שיהא בו טעם ומראה יין. אמר רבא: מאי טעמא דרבי יהודה? דכתיב "אל תרא יין [אל תחמוד להיות רגיל בן] כי יתאדם". הרי שיין צריך שיהא בו מראה. ומוזה שהכתוב מזהיר שלא להשתכר בו, משמע שאין נקרא יין אלא כשיש בו טעם יין.

### מקשים התוס' ממסכת בבא בתרא, ששים נאמר כי אדם הוא גרוע יותר, ומתריצים

בגמרא שם איתא בעא מיניה רב כהנא חמוה דרב משרשיא מרבא, חמר חורייין מהו? אמר ליה אל תרא יין כי יתאדם. ופירש רשב"ם, אל תרא יין לשותו כי יתאדם שמשכר יותר מדאי, אלמא יין אדום קודם לנסכים דשכר, כתיב בהו. ויש שביאר בדעתו שיין אדום יש בו גריעותא, לענין יין הרשות, משום שמשכר, ולכך הזהיר עליו הכתוב, אולם לענין נסכים - הוי חשיבותא, משום דכתיב בהם שכר, וגם לענין ארבע כוסות - הוי חשיבות, משום שנאמר בהם יין. ויין - צריך מראה וטעם, ובאדום - יש מראה וטעם.

[דף קט עמוד א]

### חוץ מערבי פסחים -

ה"ג רבינו שמואל.

**ולא נהירא,**  
**דאטו לא יוכלו לישון בלא אביהם?**



**השמחה בחג המשתנית בזמן שבית המקדש היה קיים**  
מובא בגמרא בברייתא "תנו רבנן: חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל שנאמר "ושמחת בחגך".

במה משמח? ביין. ולאחר מכן מובאת ברייתא נוספת תניא: רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים. שנאמר "וזבחת שלמים, ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך". ועכשיו, שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין. שנאמר "ויין ישמח לבב אנוש". והתוס' ביארו כי מזה שנאמר ביין, הוא רק בזמן הזה, וגם הוא מחוסר ברירה, כי כשהיה בית המקדש השמחה היתה רק בבשר. שהרי הלשון אלא באה למעט שרק זה ולא אחר.

### **וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת -**

תימה,

**דהאי קרא בהר עיבל כתיב,**

**ולא מייתי קרא דושמחת בחגך,**

**דדרשין מיניה בחגיגה (דף ח.),**

לרבות כל מיני שמחות לשמחה,

מכאן אמרו, ישראל יוצאין ידי חובתן **בנדרים ונדבות.**

וי"ל,

משום דהכא - **בהדיא כתיב, וזבחת שלמים ושמחת.**

**הגמרא דנה לגבי שמחה ברגל, האם לגברים השמחה**

**הינה יין או בשר**

הברייתא אומרת בחיוב של אדם לשמח את בני ביתו ברגל, שיש לשמחם ביין. אלא שמובאות עוד שתי דעות. רבי יהודה מצמצם שהיין הוא רק לגברים, בעוד לנשים זה מלבושים. ואילו בברייתא אחרת מובאת דעתו של רבי יהודה בן בתירא, בזמן שבית המקדש קיים - אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך. ועכשיו שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש.

**התוס' התקשו על הפסוק שמביא רבי יהודה בן בתירא**

התוס' מקשים, מאחר ודנים אנו על שמחת החג, מדוע מביאים פסוק הקשור להר עיבל (כי תבוא כז, ז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך: ולא פסוק של המועדים. והשאלה מועצמת מכך שפסוק זה עצמו נדרש במסכת חגיגה, לענייני אכילת בשר הקרבנות במועד.

שינו במשנה: ישראל יוצאין ידי חובתן במצות שמחה באכילת בשר נדרים ונדבות: תנו רבנן: כתיב: "ושמחת בחגך" - לרבות כל מיני שמחות לשמחה! ומשמע שלא נצטיינו אלא בשמחה, שיהיה לנו בשר לאכול, ולא בהקרבת קרבן מיוחד לשמחה. ולכן אפשר לצאת ידי חובת שמחה גם בבשר נדרים ונדבות. מכאן אמרו חכמים: ישראל יוצאין ידי חובתן במצוות שמחה בחג, בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה. ודווקא מדייקת הגמרא בהמשך למעט עופות ומנחות, שאין חגיגה באה מהם.

**מתרצים התוס', שהעדרה היתה מה שמופיע ישירות**

**בפסוק, ולא מלימוד על ידי דרשה**

עונים התוס', שעם היות וגם מהפסוק של הרגלים ניתן לדייק ולהגיע שמדובר בבשר, אבל הוא העדיף פסוק מפורש הקושר שמחה לאכילת שלמים.

**ולא מייתי קרא דכתיב בפרשת ראה,**

**גבי רגל ושמחת אתה ובנך ובתך.**

וי"ל,

**דיליף ממעשר, דכתיב ביתו בהדיא.**

### **החובה לשמח את אשתו בחג**

הגמרא מביאה ברייתא כיצד ראוי לשמח כל אחד לפי עניינו ברגל. "תנו רבנן: חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם - ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם - ביין, ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מגוהצין."

### **התוס' מקשים על הפסוק שהובא**

הפסוק ושמחת אתה ובייתך" הוא (ראה יד, כו), לגבי מעשר שני, וכאן מופיעה האשה, שהיא ביתו של אדם וכתובה מפורשות. והפסוק המבוא בגמרא שלנו, לגבי חג הסוכות, האשה כלל אינה מוזכרת. (ראה טז, יד) ושמחת בחגך אתה ויבנך ויבתך ועבדך ואמתך וכללי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך:

נראה דהתוס' היה להם מקרא אחר לפנייהם בגמרא. אבל לפנינו מובא המקרא דנאמר גבי חג הסוכות. ובעצם אפשר לומר, דגירסת התוס' יותר נכונה, דהא רבי יהודה אומר בברייתא מפורשות, ונשים בראוי להם, ולכאורה ממקרא דחג הסוכות - אינו מוזכר כלל שמחת האשה. ולהכי צריך לומר, דילפינן ממקרא דמעשר שני.

### **בא"י בכלי פשתן המגוהצין -**

**אבל בבבל - לא היו בקיאים לגהץ,**

כדאמר (תענית כט:),

**גיהוץ שלנו - ככיבוס שלהם.**

### **המצווה לשמח ברגל לבני ביתו בראוי להם**

מובאת ברייתא בגמרא "תנו רבנן: חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל שנאמר "ושמחת בחגך".

במה משמח? ביין. רבי יהודה אומר: אנשים מבני ביתו משמח בראוי להם. ונשים משמח בראוי להן. ומבארים: אנשים בראוי להם, היינו ביין. ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל: בבגדי צבעונין. בארץ ישראל: בבגדי פשתן מגוהצים.

**מבארים התוס' את החילוק מדוע בבבל לא הביאו כלי**

**פשתן מגוהצים**

ומביאים על פי סוף מסכת תענית, כי אין אנו מגהצים כראוי, אלא זה כמו הכיבוס שלהם. ויש אריכות האם ההבדל הוא מצד שהמים בבבל עכורים יותר, או מחמת שהסמנים שלהם טובים יותר. ולכן בחרו בבבל לתת בגדי צבעונים, ולא בגדי פשתן מגוהצים.

### **במה משמחו ביין -**

היינו בזמן הזה,

**אבל בזמן בית המקדש,**

**אין שמחה אלא בבשר.**



**תמניתא -**

פירש רשב"ם,  
**דהיינו תומן ועוכלא.**

ולא נהירא,  
דבהמוכר את הספינה (ב"ב דף פט:),  
חשיב לוג ורביעית הלוג תומן ועוכלא,  
**וכל מדה ומדה פוחתת והולכת,**  
**וכאן משמע שהיא יותר מרביעית.**

**מאחר והמצווה היא לשמח ביין, ביארה הגמרא כיצד  
יש לשער רביעית הלוג עבור המוסות של פסח**

הגמרא מביאה כמה אפשרויות. אמר רבי יצחק: קסתא  
דמוריסא מדה שמוכרין בה את המורייס [מאכל עשוי משומן  
דגים וקמח קלוי ומים] דהוה בציפורי, היא הות כמין לוגא  
דמקדשא היתה בגודל הלוג שהיה במקדש. ובה משערין  
רביעית הלוג של ארבעה כוסות של פסח, שהיו ממלאין אותה  
ומחלקין אותה לארבעה.

אמר רבי יוחנן: תמנייתא שם מדה קדמייתא קדומה דהוה  
בטבריא, והיא הות יתירה על דא היתה גדולה מתמנייתא של  
היום, ריבעא ברביעית. ובה משערין רביעית של פסח. שהיו  
שופכין את המדה הישנה לתוך החדשה, והנשאר בישנה הוא  
רביעית.

**התוס' מביאים את פירוש הרשב"ם ומקשים עליו  
מגמרא אחרת**

מבאר הרשב"ם ד"ה תמניתא - "מדה והיינו תומן ועוכלא  
דמסכת סוטה (דף ח ב.)." מקשים התוס', כי במסכת בבא בתרא  
אנו רואים כי מונים מספר מידות וכל אחת פחותה מהשניה.  
אלא ששם יוצא שתומן היא פחות מלוג, וכאן יוצא להיפך.

בגמרא בבבא בתרא דורשת הברייתא את הפסוק (ויקרא  
יט, לה) "לא־תֵעָשׂוּ עֹל בַּמִּשְׁפָּט בַּמִּדָּה בַּמִּשְׁקָל וּבַמְשׁוּרָה" הן  
במידת שטח קרקע והן במשקל ובמשורה, אפילו לא במידה  
קטנה של לח. למשל כשמוכר כמות קטנה של נזול, לא ישפכנו  
מגובה כדי ליצור קצף המגדיל את נפחו באופן מלאכותי.  
והברייתא דורשת, ומה משורה שהיא אחד משלשים וששה  
מלוג הקפידה עליו התורה, אף שכמות הקצף קטנה מאד -  
קל וחומר להין שיעור גדול וחצי הין ושלישית ההין ורביעית  
ההין ולוג וחצי לוג ורביעית ותומן וחצי תומן. מכאן שתומן  
תמניתא הוא פחות מרביעית שלא כרשב"ם.

**רביעית של תורה אצבעים -**

מכאן קשה,  
על פירוש רבותיו של רבינו שלמה,  
**שפירש דרביעית בכל מקום - היינו רובע הקב,**  
**כי לפי זה החשבון - הוא רביעית הלוג.**

פירש ר"ת,  
**רום המקוה ע"ב אצבעות,**  
השלך רביעית ישאר נ"ד,  
קח מכל עשרים אחד,  
**יעלה אצבעים וחצי אצבע וחומש.**

וכן תקח ברוחב אחד מ"ב וכן באורך,  
הרי אצבעים על אצבעים ברום אצבעים,  
וחצי אצבע וחומש אצבע.

**וכן תעשה במים,  
ויעלה רביעית הלוג,**

כיצד, רביעית הנמצא השלך החוצה,  
ומן הנותרים קח אחד מעשרים,  
ופעמיים יוסר חלק שנים עשר.

או תקח אחד מכ"ד והם ג' אצבעות,  
חלק על חומשין והשלך העשירית,  
ישארו שלשה עשר חומשין וחצי,  
והם אצבעים וחצי וחומש אצבע.

או קח רביעית והם י"ח אצבעים,  
והשלך הרביעי ישארו י"ג אצבעות וחצי,  
וטול החמישית, וכן תעשה במים,  
קח הרובע וככה תשלך, וחלק החמישי קח ולך.

או השלך עשירית המים,  
ישארו ל"ו יעלה ב' סאין לכל טפח,  
ולג' אצבעות סאה וחצי השלך מג' אצבעות העשירית,  
כאשר השלכנו מן המים. מהר"י.  
**ולפי תלמוד שלנו החשבון מכוון.**

אבל על גירסת ירושלמי,  
דקאמר אצבעים על אצבעים,  
ברום אצבע ומחצה ושליש אצבע,  
**וכן עשה הפייט,**  
ועל גובה חסר שתות מאצבעים והכל א',  
**קשה,**  
**כי לפי שיעור המקוה אינו מכוון.**

וי"ל,  
**דבירושלמי - איירי באצבעות צפוריית,**  
**והכא - במדברייית,**

ואצבעים וחצי וחומש הם י"ו שתותים וחומש שתות,  
באו לירושלים נכנס הכל בי"ג שתותים וחצי,  
באו לצפורי נכנס הכל בי"א שתותים ורביע שתות,  
שהם אצבעים חסר שתות,  
ונשאר רביע שתות בתלמוד שלנו יתר.

**וכמו כן צריך למעט מרוחב,**  
**כי בתלמוד שלנו מיידי במרובעות,**  
**וירושלמי בעגולות,**  
כמו שיסד הפייט,  
הכוס סובב אצבעים על אצבעים,  
סובב משמע עגול.

מתחילה מעצמו, ולא מים שאובין, ששאבן אדם עתה. "את כל בשרו", משמע שיש לטבול את כל בשרו כאחד. ללמד, שיטבול במים שכל גופו עולה [נכנס] בהן, שכולו מכוסה בהן. וכמה הן? - אמה על אמה, ברום שלש אמות, שזה שיעור גוף האדם.

ושיערו חכמים שיעור מי מקוה לפי החשבון הזה, שהם ארבעים סאה. ולפי אותו יחס, אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעים, וחצי אצבע, וחומש אצבע, מכילים רביעית הלוג.

### התוס' בתחילה מראים לפי ארבעה אופנים כיצד לחשב

בחרנו לקצר ולא להביא את כל החשבון הארוך. מביאים התוס' שיש להקשות על שיטת רש"י, שמגיע כי הכוונה הוא רבע הקב, ומביאים את פירוש רבינו תם. הוא מחשב בארבעה אופנים על מנת לבצע מצד אחד את החישוב לפי השטח ולקבל אצבעיים על אצבעיים בגובה אצבעיים וחצי אצבע וחמישית אצבע, שהוא 2.7 ומצד שני עושים את אותן הפעולות על הנפח ומקבלים רבע לוג.

### התוס' מקשים על שיטת הירושלמי שיש לו חשבון שונה

בירושלמי [שבת פ"ח ה"א] מובא שיעור אחר. כִּמָּה הוא שיעורו של כוס? אחר שראינו ששיעור כוס הוא רביעית, שואל מזה הוא שיעור רביעית. ר' יוסה אמר בְּשֵׁם רַבִּי יוֹדָה בְּר פִּי, רַבִּי יוֹסִי בִּי רַבִּי בּוֹן אמר בְּשֵׁם שְׁמוּאֵל נֶפֶח של אֶצְבָּעִים על אֶצְבָּעִים על רום אֶצְבָּע וּמִחֻצָּה וּשְׁלִישׁ אֶצְבָּע. וכמו כן הפייטן רבי אליעזר ברבי קליר ביוצרות לשבת שקלים המתחיל 'או ראיתי וספרתי'. ונמצא שזה שיעור שונה.

וכאן יש שלוש עקרונות לפיהם אנו מתרצים זאת. עיקרון אחד שהמידות השתנו פעמיים לעומת המידות במדבר, הן בירושלים והן בציפורי. עיקרון שני, שכאשר הטעות היא מזערית, ניתן לציין שהכוונה אינה מדויקת אלא קירוב משמעותי. העיקרון השלישי, הוא ששליש אחד ניתן לבאר מהמעבר בין ריבוע למעגל.

ונמצא שיעור רביעית בירושלמי שכת פרק ח הלכה א והפייטן יוצרות של שבת שקלים הוא 1.83 אצבעות שהוא 0.03 האצבע גדול מהשיעור המדויק של אצבעות. יש מפרשים שהירושלמי והפייטן מתכוונים לכוס עגולה הנכנסת לריבוע של על אצבעות אחר שהוגדלו בציפורי בשליש יותר מהשיעורים המדבריים, ויש מפרשים שכוונתם לכוס עגולה, שלתוכה ניתן להכניס ריבוע של 2 על 2 אצבעות מדבריות.

אם אכן הפייטן צמוד לירושלמי יש להקשות ביעוד מפרש' אמרנו, שהירושלמי עוסק בעיגול שבתוכו ניתן לצייר ריבוע של אצבעיים על אצבעיים, ואילו הפייטן כותב 'לריבוע כוס ישועות', שמשמעותו ריבוע ולא עיגול. וי"ל שהפייטן לא התכוון למידות הכוס, אלא ליעודה, היינו מוכן לארבע - ריבוע כוסות של גאולה וישועה, שמשמעו ארבע כוסות.

### אמה על אמה -

אדם מחזיק עם בגדיו אמה באמה,  
כדאמרינן בעירובין מקומו של אדם אמה,  
ובשמעתא דכוכין (ב"ב דף קא.) משמע,  
דכוכ - מחזיק אמה עם דופני הארון,

ואצבעים על אצבעים עגולות,  
עולה לאצבעים על [אצבע] וחצי,  
דמרובע יתר על העיגול רביע.

ואצבעים על אצבעים מרובעות מדבריות,  
נכנסות באצבעים על אצבעים עגולות צפוריות,  
ויש בעגולות יותר ד' שתותי שתות שהוא אחד מתשעה,  
הסר ממנו רביע שתות [דף קט עמוד ב] הנשאר בגובה,  
שהוא אחד מכ"ד,

### ישאר שיעור הירושלמי יתר בדבר מועט, ולחומרא - לא דק.

ועוד מפרש,  
דבירושלמי איירי בעגולות,  
שיוכל לרבע אצבעים על אצבעים מתוכם,  
דהוי תילתא ספי,

### כדאמר ריבועא מגו עיגולא פלגא,

פירוש פלגא של ריבוע הפנימי,  
וכשתסיר שליש מגובה שהם י"ג חומשין וחצי,  
ישארו ט' חומשין שהם אצבעים חסר חומש.

### והתם נקט חסר שתות,

### נקט כפי הירושלמי,

### והירושלמי - לא דק לחומרא.

והא דיסד הפייט (שם) לריבוע כוס ישועות,  
לא שהוא מרובע,  
אלא קאמר שאותו רביעית,  
מוכן לד' כוסות של פסח,  
שניתקנו כנגד גאולה וישועה.

### החשבון של רביעית של פסח

הגמרא מבארת כמה דרכים לחישוב רביעית. אמר רבי יצחק: קסתא דמוריסא מדה שמוכרין בה את המוריס [מאכל עשוי משומן דגים וקמח קלוי ומים] דהוה בציפורי, היא הות כמין לוגא דמקדשא היתה בגודל הלוג שהיה במקדש. ובה משערין רביעית הלוג של ארבעה כוסות של פסח, שהיו ממלאין אותה ומחלקין אותה לארבעה.

אמר רבי יוחנן: תמנייתא - שם מדה קדמייתא קדומה דהוה בטבריא, והיא הות יתירה על דא היתה גדולה מתמנייתא של היום, ריבעא ברביעית. ובה משערין רביעית של פסח. שהיו שופכין את המדה הישנה לתוך החדשה, והנשאר בישנה הוא רביעית.

אמר רב חסדא: רביעית של תורה [מדתה] [בכלי רבוע] אצבעים על אצבעים, ברום בגובה אצבעים, וחצי אצבע, וחומש אצבע. ולמדנו זאת משיעור מקוה. כדתניא: כתיב "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע, ורחץ במים את כל בשרו". ודרשין: "במים - בשרו", מלמד שלא יהא בשעת טבילה דבר חוצץ בין בשרו למים. "במים" נקוד בפת"ח, שהוא במקום ה"א הידיעה, ומשמע מים המיוחדים, דהיינו במי מקוה, שנקו

## התוס' מקשים שהרי גובהו של אדם הוא שלוש אמות ללא הראש

התוס' פותחים בשאלת אף על גב, שזה קושי קטן שעתיד להיפתר. בתחילה חששנו כי המקווה הוא עבור שהאדם יכנס בתוכו, וחשבנו כי שלוש אמות זה כנגד גובהו. אולם ידוע לנו כי קומת האדם היא שלוש אמות בלא הראש, ועוד ראייה מהכוכים לקבורה, שנזקקים לאורך ארבע אמות עבור האורך כולל הראש, ועוד מעט עבור דפנות הארון.

### מתרצים התוס', כי החישוב במקווה הוא שונה

הטובל נכנס למים בכיפוף, והמים גם עולים. והמקווה הוא לא בגובה מדויקדק על מנת שיהיה למים להיכנס לעלות. והראייה לכך, היא הוכחה על דרך השלילה. שאם לא היה כך, הרי המים היו נעלמים, ולא היה שיעור ארבעים אמה לתפילה.

### אין קושי מכך שתלו את בני המן בעמודים בגובה שלוש אמות בלבד

על מנת להיתלות על עמוד, הרי זה מגוחך אם הינך גבוה יותר מהעמוד. כי כשתולים אתה באוויר. ואם גובה האדם כארבע אמות - איך תלו אותם בגובה כה נמוך? אלא מתרצים התוס', כי הם היו קטועי ראש, ולכן הגובה שלהם על גבי העמוד אכן היה רק שלוש אמות.

### אמתא באמתא היכי יתיב -

וא"ת,

אפילו אי אמתא באמתא יתיב,

**תיקשי ליה - היאך יכול להטביל השלחן?**  
אמתים ארכו ואמה וחצי קומתו במקוה,  
דהוי אמה על אמה.

וי"ל,

שעם הרגלים היתה קומתו אמה וחצי,  
**והרגלים לא היו מחוברים עם השלחן,**  
וכן פירש רש"י בפרשת תרומה.

### האופן שהטבילו את השולחן

אמר רב אשי: אמר לי רבין בר חנינא: שולחן של מקדש שעשה משה - של פרקים הוה. שהיה השולחן מתפרק לשנים באורך. דאי סלקא דעתך הדוקי הוה מיהדק, שאינו מתפרק, הרי מדות השולחן הם: אמתיים ארכו, ואמה רחבו, ואמה וחצי קומתו. ואם כן, כאשר נטמא השולחן האיך היו מטבילים אותו?

שהרי המקוה שהיתה בעזרה היתה אמה על אמה בריבוע. ואם כן, אמתא של רוחב השולחן באמתא של רוחב המקוה היכי מטבילה? שאי אפשר לדחוק אחד בתוך השני. אלא ודאי השולחן היה מתפרק לאורכו לשנים, וכל חלק היה רחב רק חצי אמה. נגם הרגלים היו מתפרקות מהשולחן. והיו מטבילים את דף השולחן בנפרד, וגובה המקוה היה יותר מאורך השולחן.

## אלמא גוף האדם - אין מחזיק אמה,

ובמקוה - דבעינן אמה,

**כדי שיכנס בריוח עם זרועותיו,**

**דאין נדבקינ לגופו.**

## אדם צריך לטבול כל גופו בבת אחת, וזה שיעור של מקווה

אמר רב חסדא: רביעית של תורה [מדתה] [בכלי רבוע] אצבעים על אצבעים, ברום בגובה אצבעים, וחצי אצבע, וחומש אצבע. ולמדנו זאת משיעור מקוה. כדנניא: כתיב "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע, ורחץ במים את כל בשרו". ודרשינן: "במים - בשרו", מלמד שלא יהא בשעת טבילה דבר חוצץ בין בשרו למים. "במים" נקוד בפת"ח, שהוא במקום ה"א הידיעה, ומשמע מים המיוחדים, דהיינו במי מקוה, שנקוו מתחילה מעצמו, ולא מים שאובין, ששאבן אדם עתה. "את כל בשרו", משמע שיש לטבול את כל בשרו כאחד. ללמד, שיטבול במים שכל גופו עולה [נכנס] בהן, שכולו מכוסה בהן.

וכמה הן? - אמה על אמה, ברום שלש אמות, שזה שיעור גוף האדם. ושיעור חכמים שיעור מי מקוה לפי החשבון הזה, שהם ארבעים סאה.

### התוס' מבארים שיש כאן שלושה שיעורים

השיעור הראשון הוא של האדם עצמו, הוא עם בגדיו אמה באמה. ושיעור זה הובא בעירובין. שיעור שני הוא כוך, ומבאר את הגמרא במסכת בבא בתרא, כי הכוך שקוברים בו היה מקום לארון עם הדפנות אמה. ומכאן חישבו התוס', שגוף האדם קטן מאמה. ואז הגיעו לשיעור השלישי של המקווה, שעם היות ודרשנו אמה, יש לדייק מכאן שזה נועד על מנת ליתן מירווח לזרועותיו שלא ידבקו לגופו, כי הוא עצמו קצת פחות מאמה, וכפי שראו מהכרך.

### ברום שלש אמות -

ואף על גב דקומת אדם,

**שלש אמות בלא הראש,**

**ולכך מצריך בכוכין ארבע אמות, בשביל הראש,**  
ועובי הדפין.

**במקוה - סגי בשלש אמות,**

**דכשטובל עולין המים למעלה,**

ומיירי כשהכלי גבוה משלש אמות,  
דאם לא כן,

כשיכנס יפלו המים למטה ויחסר השיעור,

**ובתרגום (שני פ"ט) דמגילה,**

**דחשיב שלש אמות לכל א',**

**קטועי ראש היו.**

### השיעור של הטבילה במקווה

לומדת הברייתא לדייק ממה שנאמר את כל בשרו - שיהיה זה מים שכל גופו עולה בהם בבת אחת. ומבארים הגודל של המקוה. אמה על אמה ברום שלש אמות.

וצריך שיבואו שם מים בשפע,  
והביא ראיה מתוספתא.

### האופן בו טבלו את השולחן במקדש

הגמרא מביאה כי לא לפי השלב הראשון בו חשבנו כי השולחן היה מתפרק על מנת שיתבלו אותו, אלא שטבלו אותו בים של שלמה, שהוא בגודל ענק. אמר רב אשי: אמר לי רבין בר חנינא: שולחן של מקדש שעשה משה - של פרקים הוה. שהיה השולחן מתפרק לשנים באורך. דאי סלקא דעתך הדוקי הוה מיהדק, שאינו מתפרק, הרי מדות השולחן הם: אמתיים ארכו, ואמה רחבו, ואמה וחצי קומתו. ואם כן, כאשר נטמא השולחן האריך היו מטבילים אותו? שהרי המקוה שהיתה בעזרה היתה אמה על אמה בריבוע. ואם כן, אמתא של רוחב השולחן באמתא של רוחב המקוה היכי מטביליה? שאי אפשר לדחוק אחד בתוך השני. אלא ודאי השולחן היה מתפרק לאורכו לשנים, וכל חלק היה רחב רק חצי אמה. [וגם הרגלים היו מתפרקות מהשולחן. והיו מטבילין את דף השולחן בנפרד, וגובה המקוה היה יותר מאורך השולחן].

ודחינן: מאי קושיא? דילמא בים, מקוה גדולה שעשה שלמה במקדש לצורך טבילת הכהנים, הוה מטביל ליה לשולחן. ולעולם לא היה מתפרק. דתני רבי חייא: ים שעשה שלמה היה מחזיק מכיל מים בשיעור מאה וחמשים מקוה טהרה, שהיה בו מים בשיעור מאה וחמשים מקואות, כאשר שיעור המים בכל מקוה הוא ארבעים סאה.

### הירושלמי דן שהים שעשה שלמה לכאורה המים שבו הינם שאובים

הירושלמי (יומא פ"ג ה"ח) אכן שואל לגבי הים של שלמה, שלכאורה הוא כלי. ר"ש בר כרסנא אמר ב"שם ר' אֶחָא, הֵיִם שעשה שלמה בֵּית טְבִילָה לְכֹהֲנִים הוא היה כשר לטבילה שנאמר (דברי הימים ב, ד) וְהָיָה לְרִחְצָה לְכֹהֲנִים בּוֹ. ושואל וְלֹא כָּלִי הוּא? והרי המים שבו שאובים! ועונה אֶמֶת הַמַּיִם מוֹשְׁכֶת לוֹ מַעֲיָטם דרך רגליו וְהָיוּ רַגְלָיו שֶׁבְּדָרוֹם פְּחוּתִים כְּרִמּוֹנִים ובטלו מתורת כלי.

### שני הגורמים שהפכו שהים של שלמה יש בו בעיה של כלי, והמים שבו עלולים להיות שאובים

כל השאלה מתחילה מאחר והמקוה שהוא בידי אדם חייב להתמלא ישירות ממקור מים חיים כמו מי גשמים או מהמעין ולא על ידי כלי. בעיה שניה שכל ההיתר ששק מטמא, מקישים ממנו שלשק יש תכונה שהוא מיטלטל על ידי אדם אחד, ונתנו שיעור על כך. ואילו היה כלי עץ כבד - אינו מטמא. אבל האפשרות שלא יטמא הוא רק בכלי עץ, ומאחר והים של שלמה היה עשוי נחושת, כלומר מתכת - הרי הוא נטמא.

### הסיבה שכאן לא היתה בעיה

מקור המים היה מעין עיטם, הנמשכה על ידי אמת המים, ולא היו אלה מים שאובים. והים עמד על רגלי שוורים מנחושת שהיו חלולים, ובקוטר של רימון, ובכך שיעור זה ביטל את היותו כלי. וגודל זה נועד להראות שהמים באים מהמעין. ולא שרגלי השוורים הם בצורת כלי. אלא הכמות הגדולה בשפע נועדה להראות לעיני כל, שהמים מגיעים מהמעין.

### התוס' מקשים שאלה משמעותית נוספת, והרי גם הגובה אינו יכול להיכנס למקוה

בהטבלת השולחן באם היה נטמא היו שני קשיים, דף השולחן, וכן גובהו. שמאחר ודף השולחן אורכו שתי אמות, וודאי שהיה מתפרק לשנים. והחידוש הוא שגם את הרגלים היה ניתן לפרק. ומתרגים התוס', שהגובה וודאי היה עם הרגלים אמה וחצי והרגלים אכן התפרקו, ומביאים על כך את דברי רש"י.

### ההתייחסות לכך שאין לשולחן דין כלי

והמפרשים פירשו שאם מפרק כלי תשמיש - אינו יכול לטבולו, שאינו כלי תשמיש, וכאן שלחן בלי רגלים היאך מטביל? והלוא אינו ראוי לתשמישו לאדם. ומיהו, כיון שאין צריך לחברו אומן - מועיל גם כשמפורק, ואני שפיר.

### בים שעשה שלמה -

#### ובירושלמי פריך,

#### והלא שאובין הן?

ואף על גב דכלי שמחזיק מ' סאה בלח,

שהן כורים ביבש,

#### אינו מקבל טומאה,

#### דאין מיטלטל מלא וריקון,

#### לענין שאיבה - כלי הוא,

כדאמר בי"ח דבר (שבת דף טז:),

גבי המניח כלים תחת הצינור כו'.

ועוד,

#### ים שעשה שלמה - היה של נחושת ומקבל טומאה,

#### אף על גב דאין מיטלטל מלא וריקון,

#### דדוקא כלי עץ איתקש לשק,

ומשני,

#### תיפתר בשהיו רגלי השוורים שהיה עומד עליו,

#### נקובים כמוציא רמון,

#### והיו מחוברין למעין שתחתיהן.

והא דנקט כמוציא רמון,

#### היינו לבטל השוורים מתורת כלי,

שלא יקבל טומאה.

#### אבל להכשיר המים שבים,

#### סגי כשפופרת הנוד,

כדתנן בפ"ו דמקואות (משנה ה),

ומטבילין בשידה תיבה ומגדל,

שהן נקובין כשפופרת הנוד.

ומורי הר"ר יחיאל פירש,

#### דצריך כאן כמוציא רמון,

#### לפי שהשוורים מפסיקין בין הים למעין,

#### והוה ליה כהורק מכלי אל כלי,

כיון דמרחקי טובא,

**ארבעה כוסות -**

ירושלמי תמן תנינן,  
 אין מבשלים יין של תרומה, מפני שהוא ממעיטו,  
 ר' יהודה מתיר מפני שמשביחו,  
 א"ר יוחנן מיחלפא שיטתיה,  
 דרבי יהודה,  
 פירוש,  
 דקתני תורמין יין שאינו מבושל על המבושל,  
 אבל לא מן המבושל על שאינו מבושל,  
 ולכך מחליף ותני,  
**אין מבשלין יין של תרומה - מפני שממעיטו,**  
**דברי רבי יהודה,**  
**וחכמים - מתירין מפני שמשביחו,**  
 ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף,  
**והלכה כרבי יוחנן וכרבנן,**  
**ואם כן, יוצאין ארבע כוסות במבושל,**  
**ומקדשין עליו ומברכין עליו בפה"ג.**

**ההתייחסות ליין מבושל עבור ארבע הכוסות בליל הסדר**

נביא את לשון תוס' רבינו פרץ [בירושלמי (תרומות פי"א ה"א) אין מבשלין יין של תרומה] מפני שממעטו - דברי רבי יהודה, וחכמים מתירים מפני שמשביחו, והלכה כרבנן. ואס כן יוצאים מארבע כוסות ביין מבושל ומקדשים ומברכין עליו בורא פרי הגפן. וכאן השאלה היא על מה שממעטו הוא בכמות או באיכות. ומאחר ויש הסוברים כי הבישול מגרע ממנו, ואפילו אינו רשאי לברך עליו, לכן הכריעו התוס' גם שניתן לצאת בו, שאדרבא הבישול משביחו, וגם שברכתו פרי הגפן.

ויש שביארו שיש כאן שני דברים. ונראה שמבושל - טעמו טוב יותר, אבל בחזק היין, שזהו עיקר יין שמשכר - לא דומה לו, וכ"ש דלא עדיף. ואם כן לענין תרומה כיון שלא עדיף כיון הנאמר בפסוק מענבים שלא נשתנו - לא עדיף כמוהו. אבל לענין ברכה, דתלוי בהנאה - מבושל עדיף.

**רבא אמר כוס של ברכה אין מצטרף לרעה -**

אף על גב דרבא גופיה קאמר לקמן,  
 וישמרך - לרעה לא מצטרף,  
 וד' - אין בהם משום זוגות.

תירץ רשב"ם,

**דהיינו דוקא ממזיקין,**

**אבל לכשפים - איכא למיחש.**

**ארבעה כוסות וסכנה**

הגמרא ביארה מספר תירוצים כיצד תיקנו ארבע כוסות מצד שיש בו סכנה, שכל דבר שהוא "זוג" יש בו משום סכנה. והתניא: לא יאכל אדם תרי שנים מסוג מאכל אחד, והוא הדין ארבעה או כל מספר זוגי אחר. ולא ישתה תרי, ולא יקנה תרי פעמיים, ולא יעשה צרכיו תשמיש תרי.

ומתרצת הגמרא מספר תירוצים: אמר רב נחמן: אמר קרא בליל פסח "ליל שמורים". ודרשינן: ליל המשומר ובא מן המזיקין! הלכך אין לחשוש באותו לילה לזוגות.

רבא אמר: כוס של ברכה של ברכת המזון שהוא כוס שלישי מצטרף לטובה. כגון אם שתה שתי כוסות מלבדו, הוא מצטרף לבטל את הזוגות. ואינו מצטרף לרעה להשלים לזוגות. כגון הכא, שמלבדו יש רק שלש, הוא אינו מצטרף שיחשב על ידו לזוגות.

רבינא אמר: ארבעה כסי תקינו רבנן משום דרך חירות. כל חד וחד - מצוה באפי נפשיה הוא, ואין מצטרפין זה עם זה ליחשב לזוגות.

**התוס' מקשים, לכאורה, מה הטעם שרבא צריך לנפול דבריו**

שהרי בעמוד הבא מובא משיטת רבא, שלא מצטרפים לרעה. אביי ורבא, דאמרי תרוייהו: אפילו ארבעה אין בהם משום זוגות, שהרי "וישמרך" היא תיבה שלישית בפסוק ראשון של ברכת כהנים, ועל כן רק לטובה מצטרף, לרעה - לא מצטרף.

מתרצים התוס', משמו של רשב"ם שיש שני סוגי היזק כשפים שאכן יש לחוש ממנו, והיזק, ועליו אמר שאינו מזיק.

[דף קי עמוד א]

**עשרה אין בהם משום זוגות -**

**ולית ליה דרבא,**

דאמר לעיל,

כוס של ברכה - אין מצטרף לרעה,

**שבאותן עשרה כוסות - איכא ברכת המזון.**

**שיטת עולא מבוססת על תקנת עשר כוסות בבית האבל**

לעיל נאמרה ברייתא תנו רבנן: השותה כפלים זוגות - דמו בראשו! עון מיתתו מוטל על ראשו, לפי שהוא גרם לכך. ובהמשך אנו רואים כיצד מבטלים זאת. אמר עולא: עשרה כוסות, וכל שכן יותר מעשרה - אין בהם משום זוגות! עולא לטעמיה. דאמר עולא, ואמרי לה במתניתא תנא: עשרה כוסות תיקנו לשתות בבית האבל [והטעם מבואר במסכת כתובות ח ב]. ואי סלקא דעתך עשרה כוסות יש בהם משום זוגות, היכי קיימי רבנן ותקנו מילתא דאתי בה לידי סכנה? אלא ודאי, עשר כוסות אין בהם משום זוגות.

תוס' מביאים כי חייבים לומר שהוא חלוק על רבא, שאמר שכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה. ושם דיבר על ליל הסדר, שהכוס השלישית עליה נאמרת הברכה גורעת ממניין ארבע כוסות. והרי בתוך התקנה בבית האבל מצויה גם כוס של ברכת המזון. ונמצא כי היא לבדה כבר היתה מבטלת את הבעיה

**ומלכא לא מקרי מזיק -**

והא דתניא לא יאכל תרי,

**היינו משום כשפים.**



ורשב"ם פירש,

**דפעמים מזיק.**

בבבא מציעא פד, א, ושם רבי יוחנן רוצה שגם ילדיהן ידעו תורה כמותו.

### מתרצים התוס' בשלושה אופנים

האופן הראשון, שהנזק הוא בשעה שממש רואה אותה ערומה עולה מהמים של הנהר, ולכן רבי יוחנן ישב מחוץ בשער, ולא היתה לו סכנה זו.

האופן השני - פגיעה הינה לשון מקרה והפתעה, ולכן עלול יצרו להתעורר בבת אחת. ואילו הוא ישב והיה מוכן להתגונן. וגם באופן השלישי שאמר את הפסוק להגנה.

והריטב"א ביאר אופן רביעי, שאדם כמו רבי יוחנן שנראות לו כאווזות לבנות, אין בו חשש פגיעה.

[דף קיא עמוד א]

### נפתח באל -

פירש רשב"ם,

**אל מוציאם ממצרים,**

ונפתח בלא - לא איש אל ויכזב.

**ואף על גב דאסור להתרפאות בדברי תורה, להגן - שרי.**

והא דאמרין בפרק במה אשה (שבת דף סז.),  
**לאישתא צמירתא לישקול סכינא וכו',**  
**ולימא - ויאמר משה אסורה נא ואראה וגו',**  
**משום סכנה - שרי.**

ור"ח פירש,

נפתח באל לימא הכי,

אל אלהים ה' הצילנו מכל רע,

ומכל נזק אשר בידך כח וגבורה,

כי אתה אל,

ונפתח בלא,

לא תטשני אלהי ולא תעזבני,

שמרני כאישון בת עין,

שרם אקרא תענני, ואל תאמר לא.

### הגמרא מבארת מה התקנה אם עברה אשה ביניהם

אם עבר אחד משלושה שאסור לו לעבור בין שני אנשים - מאי תקנתיה? אמר רב פפא: נפתח ב"אל" ונפסיק ב"אל". יאמר פסוק מברכות בלעם שמתחיל ומסיים ב"אל": "אל מוציאם ממצרים - כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל". אי נמי: נפתח ב"לא" ונפסיק ב"לא". שיאמר הפסוק "לא איש אל ויכזב - ודבר ולא יקימנה". וכך פירש הרשב"ם והתוס' הביאוהו. ומחמת קשייתם על האיסור להתרפא בדברי תורה, רבינו חננאל קבע תפילה לכך, ולא פסוקים.

### התוס' מתייחסים לקושי להתרפא על ידי דברי תורה

ואע"ג דאסור להתרפאות בדברי תורה, להגן - שאני. וכמבואר בשבועות טו.: ושם מבואר דרך אם כבר איכא מכה - אסור להתרפאות. וא"כ אף אם כבר התמצע, ורוצה לסלק

### האם יש לחוש מהזוגות?

אומרת הגמרא אמר רב יוסף: אמר לי יוסף שידא שד: אשמדאי, שהוא מלכא דשידי, מלך השדים - ממונה הוא אכולהו זוגי. ומלכא - לא איקרי "מזיק". מלך אינו רגיל להזיק לפי שגנאי הוא לו להקרא "מזיק", ולכן אין לחשוש לזוגות, שהוא מילתא דלא שכיחא שיזיקנו. ורק לפעמים הוא מזיק. ולכן, רק הרוצה להחמיר ולעשות שמירה יתירה יתרחק מהזוגות.

מתוך כך התוס' מבארים, כי מה שלא יאכל דבר כפול - אינו מגדרי היזק, אלא מצד כשפים. ומביאים כי הרשב"ם שפירש שלעתים מזיק, סימן שההיזק אינו קבוע וברור.

### האי מאן דפגע באיתתא כו' -

והא דאמר במי שמתו (ברכות דף כ.),

**רבי יוחנן הוה קאזיל ויתיב אשערי טבילה,****כי היכי דילדן זרעא כוותיה.**

הכא - דפגע בעת שעולה מן המים,

ורבי יוחנן - אשערי טבילה יתיב.

אי נמי,

התם - יתיב,

הכא - פגע.

אי נמי,

רבי יוחנן היה אומר שופך בוז על וגו'.

### מפגש עם אשה שטובלת סכנה או דבר ראוי

הגמרא בדף קיא, א מספרת כיצד אדם עלול להינזק מפגישה מאשה העולה מטבילה, ומה עליו לעשות. האי מאן דפגע באיתתא בעידנא דסלקא כשהיא באה מטבילת מצוה. אי איהו קדים ומשמש, אם הוא משמש קודם - אחדא לה לדידיה נכנסת בו רוח זנונים. אי איהי קדמה ומשמשה אם היא משמשת קודם - אחדא לה לדידה רוח זנונים. מאי תקנתיה? לימא הכי: "שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך".

### מקשים התוס' מכך שרבי יוחנן בחר מלכתחילה לישב שם

מהסיפור שלנו בפסחים משמע שזו סכנה ועל האדם להרחיק מכך. ואם כן אינו מובן כיצד רבי יוחנן בחר בדווקא לישב בשערי טבילה. ולא זו בלבד, אלא גם לגבי רב גידל וגם לגבי רבי יוחנן מובא שהיו רגילים בכך, מה שמגדיל את הקושי.

ועם היות שאצל רב גידל נראו כאווזות לבנות, כלומר לא חשש מהן. הרי אצל רבי יוחנן שהניה יפה בצורה מעל הטבע, רצה שיראו אותו על מנת שילדיהם יהיו יפים כמותו. והוא לא חשש, מכיוון שהוא כדוגמת יוסף הצדיק, שמאחר והוא נמנע מאשת פוטיפר, נאמר עליו ש"עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו - אין עין הרע שולטת בו." וגם הסיפור מופיע

את ההיזק שעלול לבוא - על ידי זה שרי, כיון דעדיין ליכא היזק בפועל.

### דרגה חמורה יותר מהגנה היא ממש להתרפא בשעת סכנה

הגמרא במסכת שבת מביאה משמו של רבי יוחנן, כי הסובל מחום גבוה שיחתוך ענף מסנה ויאמר פסוקים הנוגעים למראה הסנה הבוער בספר שמות. ועם היות וזה מיועד לרפאות ולא רק להגן - משום סכנה שרי. כאשר חום גבוה מאד משמש סימן של מחלה מסוכנת, ובמצב זה מותר להתרפאות אף בדברי תורה.

### אם תחלת נדה היא הורגת -

יש מפרש,

**אם עושה להן כישוף.**

### הביריתא על הסכנה לעבור בין שתי נשים

תנו רבנן: שלשה אין ממצעין. לא יעברו בין שני אנשים, ולא מתמצעין, לא יעבור איש אחד בין שנים מהם. ואלו הן: הכלב, והדקל, והאשה. ויש אומרים: אף החזיר. ויש אומרים: אף הנחש.

ואי ממצעין, אם עבר אחד מהם בין שני אנשים - מאי תקנתיה? אמר רב פפא: נפתח ב"אל" ונפסיק ב"אל". יאמר פסוק מברכות בלעם שמתחיל ומסיים ב"אל": "אל מוציאם ממצרים - כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל". אי נמי: נפתח ב"לא" ונפסיק ב"לא". שיאמר הפסוק "לא איש אל ויכזב - ודבר ולא יקימנה".

הני בי תרי דמצעא להו, שעברה ביניהם אשה נדה. אם תחלת נדתה היא - הורגת אחד מהן! כלומר, שגורמת לכך, על ידי שעברה ביניהם. (בספר קול אליהו אות קמב כתב שיתכן שאסתר המלכה, שהיתה נידה בשעה שהזמינה את אחשורוש והמן למשתה, התכונה בכך להרוג את המן או את אחשורוש לכשתעבור ביניהם.) אם סוף נדתה היא - מריבה עושה ביניהן. מאי תקנתיה? נפתח באל ונפסיק באל.

התוס' מביאים פירוש המצמצם את הסכנה, שדווקא אם עושה להן כישוף. מאחר ואנו רואים כי בפועל קורה שעוברים, ואינם מתים.

### מאחר ופירוש זה הינו כה ייחודי ראוי להביא על כך דבר מרתק.

דאיתא במגלה עמוקות פרשת בלק שבלעם' הוא גימטריא קמ"ב, והוא אחד עשר יתירים במספר סמא"ל, והם אחד עשר קליפות, שהם נגד אחד עשר ימים שבין נדה לנדה. (נדה עב). אם כן, לזה כיוונו לומר, אם בתחילת נדתה היא מתמצעת - אז אם היא עושה כשפים, הורגת אחד מהן, כי בתחילת נדתה היא במדרגת אחד עשר קליפות, שהם כח בלעם שהוא מלא כשפים, על כן יכולת בידה על ידי אותן כשפים להרוג אחד מהן, משום שיש לה לספור עדיין אחד עשר ימים, וכחה קשה כבלעם. ולזה אמר אם בסוף נדתה, ואז אין לה כח גדול לפעול בכשפים להרוג אחד מהן, מכל מקום פועלת שמריבה ביניהן, וכמו שבלעם פעל ועשה מריבה ביניהן, שהקריבו את המדינית לפני משה, כמו כן היא עושה מריבה ביניהן.

[דף קיא עמוד ב]

### ואזיל רב פפא מימיניה -

#### מצדד איצודי הוה,

דאמר בפרק הממונה (יומא דף לו.),

**המהלך לימין רבו - הרי זה בור.**

### ביאור אופן הליכת הרב ותלמידיו ביחס לסכנת השד

אביי הוה שקיל ואזיל היה מהלך בדרך. ואזיל רב פפא מימיניה, רב פפא היה מהלך לימינו, ורב הונא בריה דרב יהושע משמאליה. חזייה ראה אביי להווא קטב מרירי דקא אתי לאפיה דשמאליה שבא לקראתו משמאלו. אהדריה לרב פפא לשמאליה, אמר לרב פפא שילך לשמאלו, ולרב הונא בריה דרב יהושע אמר שילך לימיניה כדי שלא יהא מול השד. אמר ליה רב פפא לאביי: אנא, מאי שנא דלא חשש ליה? למה אינך חושש לי שאהיה מול השד. אמר ליה אביי: את - שעתא קיימת לך! עשיר אתה, ויש לך מזל, ולא תינזק.

### התוס' נעמדו על תחילת הליכתם, כיצד רב פפא היה מימין אביי רבו

הליכת רב פפא מימינו של אביי היא לכאורה סתירה להנהגה הנדרשת. כמובא במסכת יומא, אמר רב יהודה: תלמיד המהלך לימין רבו - הרי זה בור, אינו בקי בדרך ארץ [שראו שתלמיד ילך משמאל לרבו, כדי שימינו תהיה פנויה לשמש את רבו. מאירי]. אלא שמקשים על כך מהמשנה הסגן היה בימינו של הכהן הגדול, וראש בית אב היה בשמאלו. והרי ראוי לכבד את הכהן הגדול כשם שמכבדים את הרב. ואם כן, איך הסגן עמד מימין לכהן הגדול? ועוד תניא שנו בביריתא: שלשה שהיו מהלכין בדרך כך ראוי להם ללכת: הרב באמצע, התלמיד הגדול בימינו. והתלמיד הקטן משמאלו, ולא ילכו בשורה זה אחרי זה. ועוד ממשיכה הגמרא ביומא.

תרגומא פירש רב שמואל בר פפא קמיה [בפניו] דרב אדא: מה ששנינו במשנתנו ובביריתא "מימינו", אין הכוונה שילך לידו בצד ימין, אלא מאחוריו כדי שיתכסה בו רבו שאם ילך אדם מאחורי רבו, לא יראה את הרב [שיכסוהו שני תלמידיו מאחור, אחד מימינו ואחד משמאלו].

ומקשים על פירוש זה: והתניא והרי שנו בביריתא: המהלך כנגד רבו לצידו - הרי זה בור(19). אחורי רבו - הרי זה מגסי הרוח!. ומפרשין: מה שאמר רב שמואל בר פפא - "כדי שיתכסה בו רבו" אין הכוונה שהלכו מאחורי רבם ממש. אלא דמצדד אצדודי. שצידדו [הפנו] עצמם מעט לאחור, וכיסו מקצת בצד רבם [באלכסון].

נמצא, כי כאן התוס' ישר נקטו את תירוץ הגמרא ביומא.

### יש להביא את דברי תוס' הרא"ש ביומא

"אמר רב יהודה המהלך לימין רבו הרי זה בור תנן הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו ועוד תניא שלשה שהיו מהלכים בדרך גדול מימינו וקטן משמאלו - תמיה לך, מאי פריך, דילמא רב יהודה לא קאמר אלא באחד ההולך עם רבו, דהתם ודאי יש לו לילך לשמאל רבו, כדי שיהא רבו לימינו אבל כשהם שלשה, הרב יש לו לילך באמצע והגדול לימינו והקטן לשמאלו, וכן מצינו בסדר המשנה (עירובין נ"ד ב')"

מוצא - היו מניחין אותו. ועכשיו גורם זה המלוה ודוחקתו המלכות, ולימים בא המלוה וטורף ביתו ושדותיו ומפסיד." "ועני זוזי לעללתא - לא שכיח, אם היה רוצה לקנות תבואה להאכילו לביתו - אין ממציאין לו מעות, לתליתא כמו תליה זובין (ב"ב דף מז:): כשדוחקין אותו למכור משלו לתלותו, כדי שיפדה עצמו - ממציאין לו מעות."

[דף קיב עמוד א]

## צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו -

**פירש רשב"ם,**

**דהוא ר' יהושע בן קרחה דר"ע קרח היה,**

כדאמרינן [בבכורות] (דף נח.),

**שהיה בן עזאי אומר,**

כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום,

**חוץ מן הקרח הזה.**

ואין נראה,

שיהיה הגמרא קורא אותו בן קרחה דרך גנאי,

שהרי נענשו הנערים,

שקראו לאלישע עלה קרח (מלכים ב ב),

**ובן עזאי - קראו בן דרך בדיחותא.**

## התוס' חלוק על פירושו של הרשב"ם שרבי יהושע בן

**קרחה היה בנו של רבי עקיבא**

הגמרא שאמרה שרבי עקיבא לימד את בנו יהושע, והאם יש מקום לומר שמדובר ברבי יהושע בן קרחה. הגמרא בבכורות מביאה בבירור בן עזאי אומר: כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום, חוץ מן הקרח הזה [הוא רבי עקיבא]! כלומר, רבי עקיבא היה קרח. והרשב"ם חיבר את שני הנתונים יחדיו. עובדה אחת המופיעה בפסחים "תנן רבנן: שבעה דברים צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו." עם העובדה השניה שהיה קרח.

התוס' דוחים זאת, כי בן קרחה הוא תואר גנאי, ואדרבא אנו רואים מדברי הנביאים, עד כמה נענשו הנערים שקראו לאלישע הנביא באופן של גנאי, עלה עלה קרח. (מלכים ב ב, כג) וַיַּעַל מִשֶּׁם בֵּית־אֵל וְהָיָא עֲלָה בְּדֶרֶךְ וַנַּעֲרִים קִטְנִים יִצְאֻ מִן־הָעִיר וַיִּתְּקֻלְסוּ־בָּו וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲלָה קֶרַח עֲלָה קֶרַח: (כד) וַיִּפֹּן אַחֲרָיו וַיִּרְאֶם וַיִּקְלָלם בְּשֵׁם ה' וַתִּצְאָנָה שְׁתֵּים דָּבִים מִן־הָעִיר וַתִּבְקַעַנָה מֵהֶם אֲרֻבָּעִים וּשְׁנַי יְלָדִים:

אלא שכאן התוס' נצרכים לתרץ קושיה סמויה שעולה, היאך קראו בן עזאי כך? ועל זה הם אומרים שזה היה בבדיחותא. ויש ראייה לכך, שהרי גם לכל חכמי ישראל אינו מחשיבם אלא כקליפת השום שאין בה כלל תועלת. אלא הכל נאמר בסגנון של בדיחותא. בתוס' בבכורות מוסבר באריכות מדוע זה לא יכול להיות רבי יהושע, כי זה אינו מסתדר עם השנים. שבירכו לזמן קצר ביותר.

## שבשתא דעל על -

תימה,

**דרבא גופא,**

כששנה משה לאהרן פרקו היה אהרן יושב לשמאל משה, כששנה אחר כך לנדב ואביהוא, נסתלק אהרן וישב לימין משה, ונדב ואביהוא ישבו לשמאל, ואיפשר לומר, דאמורא יש לו לפרש דבריו, ואם איתא דמפליג בין אחד לשנים - הוה ליה לפרושי."

## תליא בביתא קשי לעניותא -

מכאן קשה לרש"י,

דפירש בפרק קמא דחגיגה (דף ה.),

היינו דאמרי אינשי,

זוזי לתליתא - שכיחא, לעללא - לא שכיח,

**ופירש,**

לתליתא - לקנות פת לצורך היום, שתולין בסל.

**ואין דרך לתלותו בסל,**

**דהא אמרינן הכא - דקשי לעניותא.**

ור"ת מפרש שם,

לתליתא - כשדוחקין אותו לפרוע - מוצא לוין,

**אבל לקנות תבואה לאכול - אינו מוצא לוין.**

## הסימן הלא טוב לתלות סל עם פת בתוכו

הגמרא כאן מביאה הנהגה שיש להתרחק ממנה. תליא בביתא - התולה פתו באויר, בתוך סל - קשי לעניותא, גורם לעניות. כדאמרי אינשי: תלא סילתא התולה את סלו כשפתו בתוכו - כאילו תלא מזוניה תלה מזונותיו! ולא אמרן אלא כשיש בסל ריפתא, לחם. אבל אם יש בו בישרא וכוזרי בשר ודגים - לית לן בה, שהרי אורחיה היא לתלות את הסל הזה.

## התוס' מקשים על דברי רש"י במסכת חגיגה

הגמרא בחגיגה מביאה כיצד רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בקהלת, היה בוכה: "כי את כל מעשה, האלהים יביא במשפט, על כל נעלם, אם טוב ואם רע." ובסוף העמוד ביארו מקרה המשולב בטוב ורע. "ושמאל אמר: זה הממציא לו מעות לעני בשעת דוחקו. (והכוונה שיש לו רגילות לתת רק בשעת דוחקו). אמר רבא: היינו דאמרי אינשי זוזא לעללא - לא שכיחא, לתליתא - שכיח." ופירש שם רש"י. "לעללא - לקנות התבואה, דמתרגם ועללת ארעא (ויקרא כג.)." שאין לעני כסף לקנות את התבואה בזול, אלא נצרך הוא להוציאו על הפת היקרה. ורש"י ביאר "לתליתא - להפסד ולאיבוד, כך שמעתי, ולי נראה: לקנות בשעת הדחק מזון, שהוא תולה בסלו, כדאמר מר (פסחים קיא, ב): תלא סילתא - תלא מזוני, תלאי בביתא קשה לעניותא." ומה שהקשו התוס' כיצד הוא מוציא את כספו על דבר שמלכתחילה אין בו ברכה.

## התוס' בחגיגה וכן בסנהדרין האריכו בכל המהלך

לאחר שסולל רבינו תם מספר קושיות, כולל מה שהבאנו. הרי הוא סולל דרך שונה בתכלית. "ומפרש ר"ת, צרות רבות ורעות - זהו הממציא מעות לעני בשעת דוחקו, כגון שתפסו המושל, ובא זה ואמר לו שילוח לו מעות על קרקעותיו. ואם לא היה זה בא - המושל היה מיקל בפדיונו, לפי שהוא דחוק." (וביאר זה בתוס' בסנהדרין עו, ב ד"ה והמלוה "כשהמלכות דוחקת לגבות ממנו מס וגולגוליות וארנוניות, ואם לא היה

ולא תימא: כהנא אנא! וגברא רבא אנא! וסניא בי מילתא ואינו לכבודי.

### התוס' לעיל ביארו שלא היה באמת כהן

וזה לשונם "לא בשביל שהיה כהן אלא שכך היה שמו". ובסוגיות אחרות ביארו שעם היות ונטל סודר בפדיון הבן, היה זה בשביל אשתו.

### אמר רב פפא אי לאו דרמאי שיכרא לא איעתרי -

ובשילחי אלו עוברין (פסחים מט.) קאמר רב פפא, אי לאו דנסיבי כהנתא - לא איעתרי.

י"ל,

**דהא והא גרמא ליה.**

הגמרא מספרת סיבת עושרו של רב פפא

הגמרא מספרת כיצד רב פפא מעיד שהתעשר. אמר רב פפא: אי לא דרמאי שכרא, אם לא הייתי עוסק בעשיית שיכר, לא איעתרי - לא הייתי מתעשר!

### מקשים התוס' שהיתה סיבה אחרת לעושרו

ומובא בפסחים לעיל סיבה שונה להתעשרותו של רב פפא. "אמר רב פפא: אי לא נסיבנא כהנתא - לא איעתרי [לא הייתי מתעשר]. שהרי תלמיד חכם שדבק בזרעו של אהרן מתעשר, כאמור לעיל מדברי רבי יוחנן הרוצה שיתעשר, ידבק בזרעו של אהרן, והגמרא העמידה דווקא בתלמיד חכם.

### מתרצים התוס', ששניהם אמת

כלומר כאשר יש שתי סיבות לעושר, אין הכוונה שהטעם האחד בא לשלול את השני, אלא אדרבא הם שניהם יכולים להיות מכונים, ואפילו משלימים, כגון שבזכות אשתו הכהנת זכה לברכה, אשר התקיימה דרך עשיית השיכר.

### עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות -

והא דאמרינן בפ"ב דביצה (דף טז.),

**דבהוצאת שבתות וימים טובים,**

**אם פוחת - פוחתין לו,**

**היינו בשלו, אם יש לו.**

### האם רשאי לפחות בהוצאות שבת?

הגמרא כאן מביאה מדברי רבי יוחנן ששמע משום אנשי ירושלים, ועשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות. התוס' מקשים, שהרי שנינו במסכת ביצה, שאם יפחת מכיבוד השבת יפחיתו לו. ונמצא כי אם הוא עושה את שבתו חול, הרי מפחיתים לו. ועונים התוס' בחילוק, שכאן מדובר שעדיף לא להודק לבריות, ואפילו אם יאלץ לעשותו חול. אבל במסכת ביצה, מדובר שיש בכוחו לעשות שבת כראוי, ואז הוא בוחר להפחית עליה את ההוצאות לעניין אחר. ואז משמיים מפחיתים עבורו את סך הכנסותיו. " כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד ראש השנה, חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יום טוב, והוצאת בניו לתלמוד תורה. שאם פחת - פוחתין לו, ואם הוסיף - מוסיפין לו. וזה אפילו גובר

**אית ליה בלא יחפור (ב"ב דף כא.),**  
**שבשתא - ממילא נפקא.**

ויש לומר,

**דהיינו כשלומד קמי דגריס ולא דייק,**

**שיכול להבין מעצמו כשיגדל,**

**אבל כאן - דאיירי בספר שאינו מוגה,**

**סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו.**

### רבי עקיבא לימד את רשב"י שילמד בספר מדוייק

הגמרא מספרת, כיצד רשב"י ביקש מרבי עקיבא שלימדו בשעה שרבי עקיבא היה בבית האסורים. והדבר השני שלימדו היה וכשאתה מלמד את בנך, למדהו בספר מוגה. ומבארת הגמרא: מאי היא? אמר רבא, ואיתימא רב משרשיא: בחדתא, כשהתינוק מתחיל ללמוד, שאז צריך להקפיד ביותר שלא ילמד בספר שאינו מוגה, כי שבשתא, כיון דעל, על! שקשה להוציא מהתינוק טעות שהשתרשה בו.

### מקשים התוס', שהרי רבא עצמו בדיון האם שיבוש

**יוצא מעצמו או נשאר, סבר שהוא אינו נשאר**

הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה מחלוקת אמוראים בכך. ואמר רבא: הני תרי מקרי דרדקי, חד גריס ולא דייק וחד דייק ולא גריס - מותבין ההוא דגריס ולא דייק, שבשתא ממילא נפקא. רב דימי מנהרדעא אמר: מותבין דדייק ולא גריס, שבשתא כיון דעל - על; דכתיב: כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום, כי אתא לקמיה דדוד, אמר ליה: שלימדו אותו זכר, כלומר רק בגברים, ולכן לא השמיד את כל עמלק. והגמרא מסתפקת האם הרג את רבו.

על כל פנים הקושיא היא על רבא עצמו, שהוא אינו חושש לטעות שתישאר נצחית.

### התוס' מתרצים שיש חילוק על אופן שלב הלימוד

הדיון במסכת בבא בתרא היה על מלמד שלימדו לא מדוייק, ולכן בשעה שיגדל, יצליח מעצמו להבין כי היה כאן טעות. ובפרט באירוע שהמלמד לימדו זכר בקמץ, הרי הוא עתיד לעבור על פרשת עמלק פעמים רבות ולשמוע שזה זכר בצירה וסגול. ואילו בפסחים ההוראה של רבי עקיבא לרשב"י היתה על ספר, שכאן הוא מסתמך על ספרו, ואכן רק כאן הטעות אינה יוצאת.

[דף קיג עמוד א]

### ולא תימא כהנא אנא -

**פירשתי באלו עוברין (לעיל דף מט:).**

### אסור לאדם לומר שבגלל שהוא כהן עבודה מסויימת

**אינה ראויה עבורו**

אומרת הגמרא אמר ליה רב לרב כהנא: הפוך בנבילתא ולא תיפוך במילי! עדיף שתעסוק בנבילה מאשר לעסוק הרבה בדיבורים שמביאין לידי ניבול פה. פשוט נבילתא בשוקא עסוק בהפשטת עורות מבהמות מתות ושקיל אגרא, ותשתכר מזה,



אוהב לפרוק ושונא לטעון,  
מצוה בשונא, כדי לכוף את יצרו,  
**והשתא מה כפיית יצר שיין,**  
**כיון דמצוה לשנאתו.**

וי"ל,

כיון שהוא שונא - **גם חבירו שונא אותו,**  
דכתיב (משלי כז),  
כמים הפנים לפנים - כן לב האדם לאדם,  
**ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה,**  
**ושיין כפיית יצר.**

**אף שרואה דבר ערווה בחבירו - אינו יכול להעיד יחידי**

הגמרא מביאה כי אחד מאלו שהקב"ה שונאן הוא הרואה דבר ערוה בחבירו, ומעיד בו יחידי. ומביאה על זה מקרה משעשע, כי הא דטוביה חטא בדבר ערוה, ואתא זיגוד [שם אדם] לחודיה, לבדו, ואסהיד ביה, העיד עליו קמיה דרב פפא. נגדיה, הלכה רב פפא לזיגוד. אמר ליה זיגוד לרב פפא: וכי טוביה חטא, וזיגוד מנגיד? הכיצד יתכן שטוביה עבר עבירה, ואילו אני, זיגוד, לוקה?!

אמר ליה רב פפא: אין, אכן כך הוא, משום דכתיב "לא יקום עד אחד באיש". ואת לחודך אסהדת ביה. ומאחר שאין עדותך מתקבלת כי אתה עד אחד, הרי אין עליך מצוה להעיד. אלא, אדרבה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה, ועברת על "לא תלך רכיל בעמיך", ולכן לקית.

**אמנם הגמרא מאפשרת לשנוא אותו, ואף מצווה יש בכך**

אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב: אף על פי שאינו רשאי להעיד עליו, בכל זאת, מותר לו לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע. כי כל גדר של שונא קשור למצוות טעינה ופריקה ומדובר בישראל. ואף שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך, הרי הוא מאחר וראה אותו, מותר לו לשנוא אותו. יתירה מזו אומרת הגמרא. רב נחמן בר יצחק אמר: לא רק שמותר לשנאתו כשראה בו הוא לבדו שעבר עבירה, אלא אף מצוה לשנאתו. שנאמר "יראת ה', שנאת רע".

מקשים התוס', שאם מצווה לשנאותו מדוע נאמר בפרק אלו מציאות, שהמצווה לטעון קודם עם השונא על מנת לכפות יצרו? והרי אנו רואים שיש מצווה לשנוא אותו, ומה שייכות יש לכפיית היצר?

**מתרצים התוס' שהמניעה היא משנאה גמורה על מנת שחבירו לא ישנא אותו**

יחס של שינאה אינו חד צדדי, אלא השני מרגיש בכך. וכאן נזקקים אנו לדברי התניא בפרק לב, שראשית עליו להוכיח את השני על המעשה, אך לא לשנוא את האדם, אלא אדרבא לאוהבו, כי יש בו נשמה אלוקית, שהיא כעת בגלות. ומאחר ואנו רגילים לא להתבונן על הצער שחברו עשה מעשה זה, אלא נהנים לדבר בגנותו ובאים לפסול את השני מכל וכל, לא רק על מעשה זה, הרי השני מתעורר והשנאה תיגדל. כי הוא מבין שעשה עבירה, אבל מכאן ועד לשלול אותו

על הכלל שאם ילווה משמיים יפרעו לו. כי מן הראוי שהוא יצמצם לגברים אחרים ויכבד את השבת, ולא יכנס להוצאות מיותרות, שלאחר מכן לא ידע מהיכן לפורעם.

**דמשייר מקדושא לאבדלתא -**

**שמונע שתייתו בשביל הבדלה.**

ותימה,

דהא דוקא קידוש לילה קודם לכיבוד יום,  
**אבל הבדלה - אינה קודמת.**

ומפרש מורי הר"י,

**דקידוש יום - קרי כיבוד יום,**

והכי איתא בירושלמי פרק שלשה שאכלו,  
רבי יוסי בשם רבי יעקב ב"ר אדא,  
איזהו כיבוד יום? בורא פרי הגפן.

**הגמרא מביאה את מאמר רבי יוחנן על המבדיל על היין במוצאי שבת**

הגמרא מצטטת אמר רבי יוחנן: שלשה מנוחלי העולם הבא הן. הדבר השלישי והמבדיל על היין במוצאי שבת. מתפלאת הגמרא, מה חידוש יש כאן עד שזוכה הוא לשכר כה עצום? מאי היא? מה טורח יש בכך שמבדיל על היין? ועונה דמשייר מקידושא לאבדלתא. כשיש לו רק מעט יין, מה שנשאר לו מיין הקידוש מניחו להבדלה, ואינו שותהו בסעודתו.

**התוס' תמהים על סדר חשיבות הדברים**

מקשים התוס', סדר העדיפות כאשר יש לו יין בצמצום הוא קידוש הלילה, אבל כיבוד היום, כלומר שתיה בסעודה, וודאי שההבדלה אינה קודמת לכך. ומתרצים התוס', שכיבוד היום משמעו קידוש היום. וכאן השאלה האם ראוי שיעשה על פת ובכך יימנע מקידוש על היין, ואת היין ישמור להבדלה, כי אינו יכול לעשות הבדלה על הפת. וכך תיקנו חכמים לעשות הבדלה על היין, וכך סובר הטור. ואילו המגן אברהם סובר שלדעת התוס', קידוש קודם להבדלה.

**הרחבת שיטת התוס'**

תוספות סבירא להו דקידוש דהוי דאורייתא - ודאי קודם להבדלה, ולזה הקשו, דמדאיצטריך לעיל למימר דקידוש לילה קודם לכיבוד היום, משמע דהבדלה אינה קודמת לכבוד היום, שאם הבדלה קודמת לכבוד היום, קל וחומר דקידוש קודם, ולא היה צורך להשמיענו זאת.

ולזה תירצו, דכבוד היום דלעיל משמעו קידוש היום, דקידוש לילה קודם לקידוש היום, ובזה ודאי דקידוש קודם להבדלה, לא כן כבוד היום ממש, שהוא שתייתו בסעודה - אין צורך להשמיענו דקידוש קודם לו, מאחר שגם הבדלה קודמת לו, כדמשמע בסוגיין.

[דף קיג עמוד ב]

**שראה בו דבר ערוה -**

ואם תאמר,

דבאלו מציאות (ב"מ דף לב: ושם) אמרינן,



## שלשה חייהן אינם חיים הרתחנין כו' -

תימה,  
דבפרק המביא (ביצה דף לב:),  
תניא ג' חייהן אינם חיים,  
המצפה לשלחן חבירו,  
ומי שאשתו מושלת עליו,  
ומי שייסורין מושלין בגופו,  
**ואמאי לא מני לכולהו הכא?**

ויש לומר,  
**דהכא - לא מיירי,**  
**אלא בהנך דהוו תולדת האדם,**  
משום דלעיל נמי איירי דדמי להנך שלשה,  
הקדוש ברוך הוא אוהבן, מי שאינו כועס.

**הגמרא מביאה את רשימת אלו שחייהם אינם חיים**  
הגמרא הביאה רשימה של שלשות בעניינים שונים. וכעת  
אומרת הברייתא תנו רבנן: שלשה, חייהן אינם חיים. א.  
הרחמנין (יותר מדאי). ב. והרתחנין. ג. ואניני הדעת, (מפונקים).  
ושלשה אלו תדירים הם בכל שעה, ולכן מי שטבעו בכך אין  
לו מנוחה, וחיייו אינם חיים. ואמר רב יוסף: כולוהו איתנהו  
בי! יש בי כל שלשת התכונות הללו.

**התוס' הקשו ממקום אחר בש"ס בו הרשימה של אותו**  
**נושא היא שונה**

התוס' כפרשן השוואתי מיד מצאו רשימה נוספת ואף היא  
בריייתא, ממסכת ביצה, ואף היא רק של שלושה שחייהם  
אינם חיים. מאחר וקיימת רשימה נוספת זו של עוד שלושה  
שחייהם אינם חיים, הרי מתעוררות שתי שאלות. ראשית,  
מדוע אינו מביא את כל השש תכונות יחדיו? שנית, מה  
התייחדו התכונות הללו, שבחר למנות אותן כאן?

**נביא תחילה את דברי הגמרא בביצה כולל ההקדמה**  
**להם**

לפני שנתייחס לשאלות שהיצגנו נביא תחילה את דברי  
הגמרא בביצה. ואמר עוד רב נתן בר אבא אמר רב: כל  
המצפה על שלחן אחרים מי שאין לו אוכל משלו, וצריך  
שיתנו לו אחרים מזונות, הרי העולם כאילו חשך בעדו [כנגדו],  
כלומר: חושך פרוס לפניו, שהכל עליו כחושך. שנאמר בספר  
איוב [טו כג]: "כאשר אדם נודד הוא ללחם, למצוא איה הוא,  
אז ידע כי נכון בידו, מזומן לפניו, יום חושך". רב חסדא אמר:  
אף חיייו אינם חיים. ואז מביאה הגמרא את הברייתא בנושא  
זה. תנו רבנן: שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן: א. המצפה  
לשלחן חבירו. ב. ומי שאשתו מושלת עליו. ג. ומי שייסורין  
מושלין בגופו.

וראיתי מי שכתב, נראה לתרץ על פי מה שכתב המהרש"א  
ז"ל, דמיירי ביותר מדאי, ולכך חייהם אינם חיים דמדת  
הרחמנות והרתחנות ואניני הדעת הם ממדות הטובות, אלא  
ביותר מדאי דוקא ע"ש, ואילו הנך דקחשיב הכא - הם ממדות  
הרעות ואפילו במקצת - חייהן אינם חיים ולכך לא שייך  
למחשביניהו בהדדי הדדי.

לחלוטין המרחק רב. ולכן הוא מתיר לעצמו לשנוא את  
השונא.

## ואין לו בנים -

נראה,  
**דוקא על ידי פשיעתו,**  
**שאינו מתעסק בפריה ורביה,**  
דומיא דאחריני.

ומי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו,  
מיירי בשיש לו **ואינו מניחן.**

אי נמי,  
**אפילו אין לו,**  
**יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב,**  
כדאשכחן (סוטה דף יד.) במשה,  
**שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל,**  
**כדי לקיים מצות שבה.**

והא דאמרינו (שבת דף מט.),  
**תפילין צריכין גוף נקי כאלישע,**  
**היינו כדמפרש שלא יפיח בהן ולא יישן בהן,**  
ובשעת ק"ש, כדי לקבל עליו מלכות שמים שלימה,  
**בקל יכול ליהדר.**

**הגמרא מביאה, כי אחד מהמנוגדים לשמים הוא מי**  
**שאיין לו בנים**

הגמרא מביאה שבעה מקרים ויש ללמוד האחד מן השני  
את העקרונות. והעיקרון שעליו לטרוח בכל כוחו על מנת  
שיגיע לתוצאה זו. "שבעה מנודין לשמים, אלו הן: יהודי שאין  
לו אשה, ושיש לו אשה ואין לו בנים, ומי שיש לו בנים ואין  
מגדלן לתלמוד תורה, ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין  
בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, והמונע מנעלים מרגליו.  
ויש אומרים: אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה." ולכן מה  
שהעמידו שאין לו בנים, אינו בבחינת מכת מדינה, וכגון שלא  
זכה לבנים, אלא שהדבר תלוי בו. או מצד שאינו מתעסק  
בפריה ורביה, או מצד שהוא משמש שלא כדרכה, ומחפש רק  
את ההנאה ולא את התוצאה. או שהיא אפילו עקרה, שישא  
אשה אחרת, על מנת שיהיו לו בנים. כי בכל המקרים האחרים  
אם אין לו דבר כה פשוט כמנעלים, וודאי שזאת פשיעתו.

**התוס' מתייחסים גם להעדר הנחת התפילין**

לגבי החסרת שאר המצוות החשובות מציעים התוס' מספר  
התייחסויות משלימות. אפשרות אחת, שהוא מנודה לשמים  
רק מאחר והוא בוחר לא להניחם למרות שיש לו. האפשרות  
השנייה, שאפילו אין לו, היה לו להילחם על כך. ומדמים זאת  
עד כמה משה רבינו השתוקק להיכנס לארץ מאחר והמצוות  
הקשורות בארץ היו כה חשובות לו.

התוס' דוחים חשש שאינו מניחם בשל צידקות יתר, שרוצה  
לשמור על גוף נקי בהנחתם, מאחר ובקל יכול הוא להיזהר  
מבעיה זו, לפחות לזמן קצר של קריאת שמע עם התפילין.

## החובה לכבד משהו היודע יותר ממנו

אומרת הגמרא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל שלשה דברים .. והשני: ומניין היודע בחבירו שהוא גדול ממנו, אפילו בדבר אחד, שחייב לנהוג בו כבוד? שנאמר בדניאל, שזכה להיות מנצח ומתגבר על כל השרים "כל קבל כל זאת, בגלל: די רוח יתירא ביה. שהיתה בו מעלה אחת עליהם. ומלכא עשית [חשב] להקמותיה [למנות] על כל מלכותא".

## התוס' מוסיפים גורם נוסף לכבדו

התוס' מבארים, כי עצם זה שחבירו גדול ממנו, אף שאין ביניהם יחס שהוא לומד מחבירו מדובר. כי אם היה לומד ממנו - זה עצמו היה יוצר סיבה לכבוד ועוד משמעותי. ומביאים על כך ראייה המובאת במסכת אבות, מדוד שאף שאחיתופל לא לימדו אלא שני דברים הרי כיבדו בצורה משמעותית בכך שקראו רבו ואלופו.

## דאמר אין משגיחים בבת קול -

וא"ת,

מאי שנא דקי"ל כבת קול דב"ה,  
ולא קי"ל כבת קול דרבי אליעזר?

וי"ל,

דהכא - בית הלל הוו רובא,

אלא דב"ש מחדדי טפי,

אבל התם - דבת קול היה כנגד רבים,

לא קי"ל הכי,

ובת קול לא יצתה אלא לכבודו,

כדקאמרינן התם מן השמים יוכיחו.

וא"ת,

א"כ היכי קאמר רבי יהושע היא?

הא רבי יהושע - קאי אבת קול דר"א.

וי"ל,

מדקאמר אין משגיחין בבת קול,

משום דלא בשמים היא,

משמע דבכל דוכתא,

לית לן למיזל בתר בת קול.

## המשנה מציגה את מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי סדרי הברכות

מזגו לו לבעל הבית כוס ראשון, בית שמאי אומרים: מברך על היום תחילה ברכת קידוש היום, ואחר כך מברך על היין בורא פרי הגפן. ובית הלל אומרים: מברך תחלה על היין, ואחר כך מברך על היום.

מחלוקתם זו היא לגבי כל קידוש של לילי שבת ויום טוב כמבואר בגמרא, וכן נחלקו גם במי שמקדש על הפת, האם ברכת המוציא קודמת או ברכת היום.

בגמרא הוסיפו בית הלל והביאו טעם נוסף. דבר אחר: ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה. וכלל הוא: תדיר

ועוד כתבו בכיוון הפוך, שכולם הוא כעניין אחד. יש לומר, דכל הששה - הם שלשה. כי אניני דעת - לאו כלום הוא. כשאדם זוכה לשולתנו - אוכל כרצונו, ומרגיל עצמו במה שנפשו חשקה, ואינה קצה - אם כן לאו רעה היא מדת אנינות, אלא אם כן מצפה לשולחן חבירו. גם מדת רחמנות - גם כן אינו מזיק, כי יוכל לרחם ולחון את אשר יוחן. אך מי שאשתו מושלת עליו - זהו רעה, כי עינה צרה באורחין. ויסורין מושלין בגופו - היינו הרתחנות והכעס, דכל ימיו מכאובים, ושנאוי בין הבריות ועסקיו תמיד במריבות, ואם כובש כעסו - יסורין באין על גופו מחמת רתיתת דם שבגופו, ואינו יוצא לפועל, אבל איש שאינו כעסן - כל ימיו השקט ובטחה.

## תירצו התוספות, שכאן מדובר על תולדות האדם

דהכא - לא מייירי אלא בהנך דהוו תולדות האדם, רוצה לומר, שהוא בטבע האדם ויכול לשנות טבעו ע"י הרגל, משא"כ הנך דחשיב - אין הדבר מסור בידו להסירם ממנו, ומיושב קושיית המהרש"א בזה.

[דף קיד עמוד א]

## ואין מיסב בסעודת מצוה -

### היינו סעודת מילה,

דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם,

וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן.

### ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין,

כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין דף כג.),

נקיי הדעת שבירושלים, לא היו מסובין בסעודה,

אלא כן יודעין מי מיסב עמהם.

## אי השתתפות בסעודת מצווה גורם לו להיות מנודה לשמים

הגמרא מביאה רשימה של המנודים לשמיים, ומוסיפה בשם יש אומרים, אף מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה. התוס' ביארו שמדובר בסעודת ברית מילה, שהמדרש אומר שניצול מדינה של גיהנם. וכן הביאו סעודת בת תלמיד חכם לתלמיד חכם. התוס' מיעטו שדווקא שבוודאות יודע הוא שיש בני אדם מהוגנים. כהנהגת נקיי הדעת בירושלים. ונמצא שאפילו על הספק אין לו לילך. ואולי במקום בו ליד שולחנו יכולים לישוב בני אדם מהוגנים בוודאות - הוא בהחלט יכול לילך. ואולי הדרשה על נקיי הדעת הוא תיקון לקמצא ובר קמצא, שהיה בירושלים. ושלא יצא מסעודת מצווה תקלה כה גדולה.

## צריך לנהוג בו כבוד -

בשלא למד ממנו;

דבלמד ממנו אמרינן (אבות פ"ו),

בדוד - [קראו] רבו אלופו,

אף על פי שלא למד,

אלא שני דברים מאחיתופל.

רבינו חננאל שמה שהביאו הוא את השולחן, כי הוא קידש בלא השולחן. אלא שמאחר ועל השולחן מצויה הקערה, הרי ממילא יש בה את החזרת.

### מטבל בחזרת -

כלומר, אוכל החזרת בטיבול, כמו השמש מטבל בבני מעים, וכן מטבל בירקות.

ובקרא נמי משתעי הכי,  
כי תקרעי בפוך עיניך (ירמיה ד),  
**שמנחת הפוך בעינים.**

ופי' רשב"ם,  
דהאי טיבול - לאו בחרוסת,  
**דהא אכתי לא בא,**  
כדקתני סיפא הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת,  
**ואין זה ראיה,**  
**דהא קתני הכא חזרת** ותניא נמי בסיפא.

ועוד,  
דחזרת **צריך להטביל** בחרוסת **משום קפא.**

ומיהו היכא שהטיבול ראשון **הוי בשאר ירקות,**  
**אין צריך לטבול בחרוסת,**  
**אלא או בחומץ או במים ומלח,**  
כמו שהיה נוהג ר"ת,  
דהא אמר בגמרא דחרוסת משום קפא,  
**וליכא קפא אלא במרור.**

וכ"ש לר"א בר צדוק,  
**דקאמר מצוה זכר לטיט,**  
**דלא שייך אלא במרור,**  
**לזכר דוימררו את חייהם בחומר** (שמות א).

ועוד,  
דלא שייך מצוה,  
**שטיבול ראשון - אינו אלא להיכירא.**

ודלא כה"ר יוסף,  
שעשה בסדרו ויטבול בחרוסת,  
וכן רבינו שלמה בסידרו וה"ר שמעיה.

### אכילת הירק ואופן טיבולו לרשב"ם ולתוס'

אומרת המשנה הביאו לפניו ירקות, אחר שקידש על היין [והוא ה"כרפס" שאנו נוהגין להביא], וטובל אותם במי מלח כדי שיתעוררו התינוקות לשאול מדוע מביאים ירקות קודם הסעודה, שאין הדרך בכך [והיא השאלה "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת"]. ואם אין לו ירק אחר, מטבל בחזרת, אוכל החזרת על ידי טיבולה [בחרוסת, לפי התוס'. במי מלח, לפי הרשב"ם].

לא נמצא לשון מטבל בירקות בש"ס, ונראה כוונתם וכן מטבל בירקות דהכא, פירושו אוכל, כמו השמש מטבל בבני מעים, שפירושו אוכל בני מעים.

ושאינו תדיר, תדיר קודם! אלא שהגמרא שאלה מה צורך בטעם נוסף? וענו כי מאחר וגם בית שמאי הוסיפו טעם. אלא שהקשתה הגמרא על מה שהביאה הברייתא והלכה כבית הלל. והקושי הוא שהרי יצאה בת קול ואמרה כי הלכה כבית הלל בכל מקום. ועונים על כך בשני אופנים, או שהברייתא נאמרה קודם הבת קול, ולכן היה צורך לפסוק זאת באופן פרטי על הלכה זו. או שאפילו לאחר שיצאה הבת קול, והרי רבי יהושע בתנורו של עכנאי אמר שאין משגיחין בבית קול. משמע שאין פוסקים מכוח הבת קול.

### סתירה בפסיקתנו על הבת קול

מקשים התוס' מאחר ופעמיים יצאה הבת קול, מדוע פעם אנו מקבלים אותה ופעם לא? שהרי את הכלל של הלכה כבית הלל בכל מקום - אנו כן מקבלים. ואילו בתנורו של עכנאי, אף שיצאה הבת קול לטובת רבי אליעזר - אין אנו פוסקים כמותו, אלא אדרבא, אומרים אנו בתוקף לא בשמים היא.

מתרצים התוס' שאנו הולכים אחר הרוב

ממילא לבית הלל שהם הרוב אנו פוסקים כך, ואפילו שבית שמאי חריפים יותר. ואילו מול רבי אליעזר הרוב היה שם נגדו. ואז התוס' מחלישים את הבת קול שם, שלא יצאה אלא לכבודו, ולא בגדר פסק הלכה, שהוא כרבים בכל מקום.

מקשים התוס' כיצד כאן אומרת הגמרא שהברייתא בשיטת רבי יהושע, שהרי כל התייחסותו לא היה אלא על הבת קול של רבי אליעזר? ומתרצים כי מאחר ורבי יהושע לא בא לפסוק שם מצד כוח הרבים, אלא רק לשלול את כל הפסיקה על ידי בת קול מטעם לא בשמים היא, והרי הכריע שהבת קול בכל מקום, אף שהרבים מסייעים לה - אין לה תוקף כלל. כי עם היות ולבית שמאי היתה את מעלת האיכות, וזה דומה לבחינת רוב, הרי לשיטת רבי יהושע, לא ניתן לפסוק רק על פי כמות בסיוע הבת קול, ולכן עדיף להכריע, שבכל מקרה אין להשגיח בה.

### הביאו לפניו -

פירש רשב"ם,  
ירקות.

ואין נראה,  
**מדלא קתני בהדיא הביאו לפניו חזרת,**  
**כדקתני בסמוך הביאו לפניו מצה.**

ונראה כפירוש רבינו חננאל,  
**הביאו לפניו שלחן,**

**שהרי אין מביאין השלחן עד אחר קידוש,**  
ועל השלחן מונח החזרת.

### המשנה מבארת שלאחר הקידוש הביאו לפניו

לשון המשנה הוא "הביאו לפניו - מטבל בחזרת". המשנה אינה מבארת מה הביאו לפניו. מביאים התוס' בתחילה את פירוש הרשב"ם שמדובר בירקות, שאכן איתם הוא מטבל בחזרת. מה שאצלנו נקרא הכרפס. אלא שהתוס' אינם מקבלים פירוש זה ומציגים קושי, שהרי בהמשך המשנה מצויין שהביאו לפניו מצה. ומתוך קושי זה הם מעדיפים את פירוש

**ראוי להביא נוסח תוס' הרא"ש**

בנוסח זה הדברים שבתוס' מתבארים יותר. "הביאו לפניו מטבל בחזרת - טיבול זה לא היה בחרוסת, מדלא הזכיר חרוסת עד טיבול שני, וכן ר"ת לא היה מטבל בחרוסת בטיבול ראשון, דהא קי"ל כר' אליעזר בר' צדוק, דאמ' חרוסת מצוה זכר לטיט או זכר לתפוח, א"כ בשעת טיבול המרור, שהוא טיבול של מצוה וזכר למרור - ראוי לטבל בו בראשונה, שלאחר שמלא כריסו ממנו, (ישאנו) [יביאנו] למצוה. תימה, תינח היכא דאית ליה שאר ירקי, אלא למתני' דלית ליה שאר ירקי, ות"ק ס"ל חרוסת משום קפא, א"כ אמאי לא אייתי חרוסת בהם בהדי חזרת קמא מפני הסכנה? ותירץ ה"ר יונה משום שטיבול הראשון - אינו לחיוב אלא להיכירא בעלמא, ורגילים כל השנה שאוכלים חזרת בלא חרוסת, ואינם חוששים לקפא, גם עתה לא חשו חכמים אם ירצה לאכלו בלא חרוסת כמו בשאר ימות השנה, אבל טיבול שני שהוא של מצוה - הזהירו חכמים, שלא יהא בו שום חשש לסכנה."

**עד שמגיע לפרפרת הפת -**

פרפרת - קרי המרור שאוכל אחר המצה,  
ופרפרת - כלומר, ממשכת המאכל,  
כמו פרפראות לחכמה (אבות פ"ג מי"ח),  
שהירקות ממשכות הלב למאכל,  
ומדקרי למרור פרפרת הפת,  
**רמז במשנה, דמצה - קודמת למרור,**  
כדאמר בגמרא.

**סדר האכילה בליל הסדר המובא במשנה**

לשון המשנה "הביאו לפניו מטבל בחזרת, עד שמגיע לפרפרת הפת." והמשמעות היא שיש שתי אכילות חזרת. הביאו לפניו ירקות, אחר שקידש על היין [והוא ה"כרפס" שאנו נוהגין להביאו], וטובל אותם במי מלח כדי שיתעוררו התינוקות לשאול מדוע מביאים ירקות קודם הסעודה, שאין הדרך בכך [והיא השאלה "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת"]. ואם אין לו ירק אחר, מטבל בחזרת, אוכל החזרת על ידי טיבולה. שאכילת החזרת המטובלת בחרוסת או במי מלח היא קודם שיגיע לחזרת הנאכלת אחר אכילת מצה, לשם מצות מרור, ואכילה זו נקראת "פרפרת הפת", מפני שמושכת ומביאה את האכילה.

כתבו תוס' דמדקרי למרור פרפרת הפת, רמז במשנה שמצה קודמת למרור, ומוסיף המהרש"א ומבאר דהוכחת תוס' היא מדקרי תנא למרור פרפרת הפת ולא מרור כשמו, משמע שכונת התנא ללמדנו, שהמרור - בא אחרי הפת לפתוח התיאבון,

**הביאו לפניו מצה -**

לפי שעקרו השלחן,  
**לפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר,**  
קתני הביאו לפניו מצה,  
ועקירת שלחן - היא כדי שישאל הבן;  
**ואביו עונה לו,**  
עדיין יביאו שלחן לעשות טיבול שני,  
**והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים,**

**ומיד כשעוקרין - מחזירין לפניו,****והמצה והמרור עליו,****שהרי צריך לומר בהגדה - מצה זו מרור זה,**

וכדאמר (לעיל לו. ולקמן דף קטו:),  
לחם עוני - שעונין עליו דברים הרבה.

**סדר הבאת ועקירת השולחן**

מיד לאחר הקידוש כבר הביאו לו את השולחן עם המצה, ולכן השאלה היא מדוע כפלו זאת? ועונים על כך, שאכן זו הבאה שניה. כי היתה באמצע עקירה על מנת שהבן ישאל. וכעת הביאו את השולחן על מנת שיעשה טיבול שני. וגם זה נועד על מנת לגרום לבן לשאול. ולקיים בכך את ההוראה כי ישאלך בנך.

התוס' התכוונו ליישב בזה, דשואלין מה נשתנה קודם טיבול שני, ואם כן מניין לבן שמטבילין שתי פעמים? וזה שכתבו שכשיעקרו את השלחן יענה אביו על תמיהתו, שיחזירו את השלחן לעשות טיבול שני, ושפיר שואל הבן מה נשתנה? ויש שני טעמים בהחזרת השולחן, הראשון שיוכל לומר על המצה המונחת לפניו מצה זו, והטעם השני היא אמירת ההגדה, שעונים עליו דברים הרבה.

**אף על פי שאין חרוסת מצוה -**

ואם תאמר,  
אמאי לא אתי חרוסת דרשות,  
**ומבטל חזרת דמצוה?**

וי"ל,

דכיון דכל עיקר מרור,  
**לא ניתקן רק בטיבול בחרוסת משום קפא,**  
**לא מקרי ביטול בכך.**

**המשנה מבארת את מטרת הבאת החרוסת**

אלא שיש מחלוקת מה גדרה של החרוסת. לאחר מכן הביאו לפניו מצה, וחזרת, וחרוסת, ושני תבשילין, אחד זכר לקרבן פסח, ואחד זכר לקרבן חגיגה. ומה שהביאו חרוסת, עשו זאת אף על פי שאין חרוסת מצוה, שאינה באה אלא כדי להפיג בה חריפות המרור. ודעת התנא החולק - רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: החרוסת, מצוה היא, כי הוא זכר לטיט שעבדו בו ישראל במצרים.

**התוס' מתרצים לשיטת רבנן**

מקשים התוס' על התנא קמא, מדוע לא נאמר, שטעם החרוסת מבטל טעם החזרת מרור הנאכלת לשם מצוה? ועונים התוס', מאחר שמן הדין מרור אינו נאכל בלא חרוסת - הוי טעם המרור המעורב בחרוסת, הטעם הרצוי, ואין ביטול אלא בחומר שאינו חלק מהמצוה. ונמצא כי החרוסת הוא רק טיבול בעלמא.

[דף קיד עמוד ב]

**זאת אומרת מצות צריכות כוונה -**

ריש לקיש סבר,  
דמתניתין סתמא קתני,

ולכן בטיבול הראשון של החזרת, כיון: . דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה, שהרי עיקר מצות מרור הוא רק לאחר אכילת מצה [ככתוב "על מצות ומרורים יאכלהו"]. ב. וגם לא בדרך עליו "על אכילת מרור", אלא ב"בורא פרי האדמה" הוא דאכיל ליה כשאר ירקות לשם אכילה בלבד.

וכיון שיש לנו לומר דילמא [ודאי, תוס'] לא איכוון באכילה הראשונה לשם מצות אכילת מרור, הלכך, בעי למיהדר לאטבולי לחזור ולטבול, ולאכול שוב חזרת לשם מרור. דאי סלקא דעתך "מצוה לא בעיא כוונה", ואפילו לא נתכוין שהוא עושה לשם מצוה - גם כן יצא ידי חובתו. אם כן, למה לך תרי טיבולי. והא טביל לה כבר חדא זימנא באכילת ה"כרפס" ויצא בה ידי מצות אכילת מרור! ואף שאכל המרור לפני המצה, יצא בדיעבד.

### מהלך הגמרא בדחייתו, כל הנאכל פעמיים הוא רק מצד להתמיהה התינוקות אך לא בשל חובת הכוונה

ודחינן: ממאי? דילמא לעולם מצות אין צריכות כוונה, ובאמת יצא ידי חובת מרור באכילת החזרת בטיבול הראשון. ודקאמרת: תרי טיבולי למה לי? אמינא לך, כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות שיתעוררו לשאול. ואף שיש כבר היכר בטיבול ראשון, מכל מקום, עושים עוד טיבול, כדי שיהא ההיכר חזק יותר.

וכי תימא, אם כן לישמעין שעושה טיבול ראשון בשאר ירקות ורק טיבול שני במרור. שהרי גם כן יש היכר לתינוקות שעושה שני טיבולים, ולמה נקט ששניהם בחזרת? [ובשלמא אם מצות צריכות כוונה נחא שאמר כך, כדי להשמיענו שאינו יוצא בטיבול הראשון ידי מצות מרור, הואיל ולא נתכוין לשם מצוה. רשב"ם].

הא לא קשיא. כי אי אשמעין שאר ירקות, הוה אמינא דוקא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי. אבל כשיש לו חזרת לחודא, לא בעי תרי טיבולי, כי אז יוצא שהוא מקדים מצות אכילת מרור קודם זמנה [שהוא אחר אכילת מצה], ולא כדאי לעשות כן אף בשביל היכר לתינוקות. קמשמע לן, דאפילו כשיש לו רק חזרת בכל זאת בעינן תרי טיבולי, כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות.

### בתוס' הרא"ש ביאר את ההווה אמינא ומה תירצה הגמרא

ד"ה א"כ (לא אשמעי') [לישמעי'] בשאר ירקי - "כלומר, אם לא להשמיע, כי אם משום היכירא - ישנה הטיבול הראשון בשאר ירקי, ואמאי ש(י)נה טיבול הראשון בחזרת? אלא להשמיענו היכא שעשה טיבול הראשון בחזרת - לא יצא חובת מרור, דמצות צריכות כוונה. ושני ליה, האי דנקט חזרת להשמיענו אפי' היכא דלית ליה אלא חזרת, שיצא ידי חובתו בטיבול ראשון. וגם נמי איכא היכירא לתינוקות, אפ"ה לא רצה לשנות הסדר, וצריך לעשות שני טיבולי".

### אכלן דמאי יצא -

אבל ודאי - לא יצא,

אף על גב דמעשר ירק דרבנן,

כדאמרינן גבי מצה בכל שעה (לעיל דף לה:),

אבל לא בטבל,

ומוקי לה בטבל טבול מדרבנן, ואיתקש מרור למצה.

ומיירי אפילו יכול למצוא שאר ירקות,  
**אין לו לטרוח אחר שאר ירקות,  
אלא עושה שני טיבולי במרור,  
והיינו משום דמצות צריכות כוונה.**

וכיון דלא בעידן כו',

ובבורא פרי האדמה הוא דאכיל ליה,  
כלומר, **שלא בדרך על אכילת מרור,  
ודילמא לא איכוון.**

ודילמא - לאו דוקא,

כלומר, **ודאי לא איכוון למרור,**

**דאין מצוה אלא עד טיבול שני אחר מצה,  
הלכך בעי למהדר ואטבולי,  
פירוש, ולברך על אכילת מרור.**

ולא נקט וברוכי,

משום דרב חסדא אית ליה בשמעתין,

דמברך על אכילת מרור בטיבול ראשון,

והא דקאמר ובבורא פרי האדמה אכיל ליה,

היינו כלומר, **שאינו אוכל לשם אכילת מרור,**

**אלא אכלו לצאת בבורא פרי האדמה,**

דאי סלקא דעתך לא בעי כוונה,

**אם כן יצא חובת מרור בטיבול ראשון,**

**אף על גב דאכלו לפני מצה,**

וכתיב על מצות ומרורים,

לא הויא עיכובא,

אמאי צריך תרי טיבולי במרור,

**הוה ליה לאהדורי אשאר ירקות,**

משום היכירא בטיבול ראשון,

ואחר מצה בטיבול שני **יאכל מרור.**

והגמרא דחי,

**דלעולם אין צריכות כוונה,**

**ומהדרין אשאר ירקי משום היכירא,**

וכדי לאכול מרור אחר המצה,

ומתניתין קמ"ל היכא דליכא שאר ירקי,

דאפי' במרור **בעינן תרי טיבולי,**

**כדי לאכול מרור כמצוותו,**

**ומשום היכירא,**

ולא אמרינן שלא יאכל מרור עד לבסוף,

ולא נחוש להיכירא.

**לימודו של ריש לקיש כי מצוות צריכות כוונה, ואופן האכילה בטיבול הראשון והשני**

מביאה הגמרא את שיטת ריש לקיש, שמצוות צריכות כוונה, ולפי הבנה זו הוא מפרש את מהלך ליל הסדר. אמר ריש לקיש: זה שכתוב במשנה שאוכלים פעמיים חזרת, זאת אומרת: מצות צריכות כוונה! שצריך להתכוון בעשיית המצוה שהוא עושה את המעשה לשם מצוה, ואם לא - לא יצא.



## וכיון דאיכא תנא דסבר כריש לקיש, דייק שפיר ריש לקיש ממתניתין,

דצריכות כוונה,  
כי מסתמא איירי בכל ענין,  
אפילו איכא שאר ירקות.

### שיטת ריש לקיש - מצוות צריכות כוונה

ריש לקיש מדייק מכך שבמשנה יש צורך לאכול פעמיים חזרת, שיש לכוון בעשיית המצווה, ואם לא הוא לא יצא. ולכן בטיבול הראשון שלא היה זמן של חיוב מרור, כי עיקר זמנו הוא חייב להיות רק לאחר אכילת מצה. וגם מה שהוא לא בירך על אכילת מרור אלא פרי האדמה, כשאר ירקות לשם אכילה בלבד. ולכן מאחר ולא כיוון באכילה הראשונה לשם מצוות מרור, ולכן הצריכו אותו לחזור ולטבול פעם נוספת.

### דיוק התוס' על הקושי על הוכחת ריש לקיש

אלא שהגמרא מקשה על ריש לקיש, מברייתא שנאמר בה אכלן בלא מתכוין, שלא התכוון לצאת ידי חובתו, יצא. ולכאורה זו הוכחה שמצוות אינן צריכות כוונה. ריש לקיש רק דייק מהמשנה, ויתכן שהמשנה אינה מדברת בכל המקרים. המקשה ישיב שהדיוק של ריש לקיש מהמשנה אינו מוכרח, כי ייתכן שגם המשנה סוברת 'מצוות אינן צריכות כוונה' ואינו רצוי לקחת חזרת לטיבול ראשון ולצאת ידי מרור שלא במקומו, אלא יקח שאר ירקות, והחזרת ידחה לאחר אכילת מצה. אלא אם כן שאר ירקות אינן מצויות, כלומר משניתן לדייק מהמשנה ש'מצוות צריכות כוונה' וכן 'מצוות אינן צריכות כוונה', ויש ברייתא מפורשת ש'מצוות אינן צריכות כוונה' - יש להסיק שהדיוק של ריש לקיש אינו נכון.

### התוס' מוכיחים כי כן יכול ריש לקיש להוכיח מהמשנה

התוצרץ ישיב, אילו מצינו רק ברייתא אחת האומרת 'מצוות אינן צריכות כוונה' היית צודק, אבל מצינו תנא שסובר 'מצוות צריכות כוונה', ועל כן יש יסוד לדייק מהמשנה ש'מצוות צריכות כוונה'.

### סילקא וארוזא -

וכל שכן שני מיני בשר.

### המשנה מתארת את אופן אכילתו בסדר

בתחילה מקדש על היין, לאחר מכן את הירק על מנת לטבל ואם לא מטבל בחזרת, ולאחר מכן מצה חזרת חרוסת ושני תבשילים, אחד זכר לקרבן הפסח ואחד זכר לקרבן החגיגה, ויש מחלוקת במשנה האם החרוסת אינה מצווה אלא רק באה להפיג הטעם של המרור, או מצד שהיא זכר לטיט שעברו במצרים. אלא שבמקדש בזמן שהיה קיים הביאו לו את גופו של הפסח, קרבן הפסח הצלוי.

### הברייתא דנה על שני התבשילים

הגמרא שואלת שאלת בירור מהם אותם התבשילים. ועונה אמר רב הונא: סילקא, תבשיל מתרד, וארוזא, ותבשיל מאורז. כלומר, אפילו תבשילים שכאלו, וכל שכן תבשילים ממיני בשר.

ובדמאי - יצא נמי במצה,

משום דאי בעי - מפקיר נכסיה, וחזי ליה.

ושעמא דהחמירו בודאי דרבנן,

מפיק התם (לעיל דף לה:),

דטבל דאורייתא מלא תאכל עליו חמץ,

יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל,

ואיתקש מצה לחמץ.

### עצם יכולתו לאכול את המרור דמאי

ועוד קשיא לריש לקיש, שאמר מצות צריכות כונה, הא תנאי: אכלן את המרור כשהוא דמאי, יצא. כיון שדמאי מותר לעניים הרי הוא ראוי לו, שהרי יכול להפקיר נכסיו ויהיה עני.

### התוס' דנים לגבי טבל וודאי

מדייקים התוס' שאם יש טבל וודאי לא יצא. ושלא תאמר והרי מעשר ירק הוא רק מדרבנן. ומביאים מה שנאמר לגבי שאינו יוצא במצה של טבל, שמדובר שם בטבל שהוא טבול רק מדרבנן. וכגון שזרעו בעציץ שאינו נקוב. שאינו חייב במעשר מן התורה, לפי שאינו מחובר לקרקע. קא משמע לן, דאפילו הכי אין יוצאין בו. ומאחר ויש היקש ממצה למרור, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. אסור גם במרור. ומבארים כי זה בגלל שיטת רבי שמעון. אמר רב ששת: הא מני רבי שמעון היא, דאמר: אין איסור חל על איסור! וכיון שכבר קדם איסור טבל על תבואה זו, שוב אין חל עליה איסור חמץ. ויש שלמדו זאת מטעם של מצוה הבאה בעבירה, ועם היות והחייב לעשר הוא רק מדרבנן, הרי יש כוח בידי חכמים, למנוע חלות מצווה מהתורה, שהיא אכילת המרור, בשל מצווה הבאה בעבירה.

### התוס' לוקחים את ההיקש גם לצד של הקולא

מאחר ובדמאי יוצא הוא במרור, שיש לו את המיגו שיכול הוא להפקיר את נכסיו, וליהפך לעני שמותר בדמאי, כך הוא יכול להפקיר את נכסיו על מנת לאכול מצת דמאי.

מדייקים התוס', כי מאחר ומעורב בו כבר איסור אחר, הרי טבל וודאי נאסר, ולא יוצאים במצה זו, כי יש לנו את הכלל שיש בו כבר איסור. ולכן לא יחול בו לא תאכל עליו חמץ, שהרי הוא כבר נאסר קודם, ואין איסור חל על איסור. ולכן החמירו חז"ל אף במצת טבל מדרבנן. וכעת מאחר והחמירו בטבל וודאי במצה, מצד ההיקש מחמירים עליו גם במרור, שאינו יוצא בחזרת טבל, אף שכל החיוב של הפרשה בירקות הוא מדרבנן.

### אכלו בלא מתכוין יצא -

קשיא לריש לקיש,

ואף על גב דריש לקיש דייק ממתניתין,

ע"כ מתניתין לא איירי בכל ענין,

אלא בדליכא שאר ירקות.

וקא משני,

תנאי היא,

ולא נהירא,  
דקיימא לן כבן תימא (לעיל דף ע.),  
**דאין חגיגה נאכלת אלא צלי,**  
דמתניתין אתיא כוותיה.

לכך נראה,  
**דתרווייהו מבושלין,**  
**וכן משמע לשון תבשילין.**

### בירור שני סוגי התבשילים

הגמרא ביררה. מאי "שני תבשילין" האמורים במשנתנו ובברייתא דלעיל. איזה תבשילים הם? הובאו מספר שעות אמוראים ובין השאר נאמר רב יוסף אמר: צריך שני מיני בשר: אחד זכר לקרבן פסח, ואחד זכר לקרבן חגיגה, שהיו מביאים בערב פסח יחד עם הקרבן פסח, כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע.

**מהם שני המינים בבשר - שיטת רבינו חננאל וקושיית התוס' עליו**

מדקדוק לשון שני מיני, משמע צלי ומבושל - שני שמות להם ושני מינים נקראים. ועל זה כתבו תוס' ולא נהירא, דקיימא לן כבן תימא, דאין חגיגה נאכלת אלא צלי. דאם כן אסור מבושל, כדי שאם יבנה בית המקדש, לא יטעו ויאמרו אשתקד אכלנו מבושל זכר לחגיגה.

וזאת משמעות הגמרא בדעת בן תימא "איבעיא להו: לבן תימא, נאכלת צלי או אין נאכלת צלי? כי אקשיה רחמנא לפסח - ללינה, אבל לצלי - לא. או דילמא לא שנא? - תא שמע: הלילה הזה כולו צלי. ואמר רב חסדא: זו דברי בן תימא. שמע מינה."

### בקושייתם מסיקים התוס' ששני הבשרים הינם מבושלים

אף שלבן תימא לכאורה היה צריך לומר ששניהם צלויין, אפשר דאין לחוש לצלותן, כיון דאינן באין חובה, אלא לזכר בעלמא. ולשון תבשילין - הכי משמע להו, דלא בעי לצלותן.

### אחד זכר לפסח ואחד לחגיגה -

**כשחל י"ד להיות בשבת,**  
**אין צריך - רק בישול אחד,**  
דחגיגת י"ד - אינה דוחה את השבת.

ומיהו אומר ר"י,  
**דמ"מ - אין לחלק,**  
**דדמי לחובה,**  
אם היינו מניחים מלעשות שני תבשילין.

**וגם יש לחוש,**  
**שמא לא יעשו בשאר פסחים.**

ואין שום חשש, אם אנו עושין,  
אף על גב דלא צריך,  
דליכא למיחש,

רבא הוה מיהדר היה מחזר דוקא אסילקא וארוזא, אף על פי שיכול גם לצאת בשאר מיני תבשילים, הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא! ובשביל חיבתו לרב הונא עושה כן, כדי להראות שהלכה כמותו, שאפשר גם בסילקא וארוזא.

### התוס' מבארים כי אין לצמצם דיוקא בסלק ואורז, אלא וודאי שעדיף תבשילי בשר

החידוש שבאו התוס' לומר, שלא נסבור, כי אף שיש שני טעמים שונים, הרי יש להם שם אחד של תבשיל של בשר. אלא כל הדוגמא מסלק ואורז באה לחדש לנו, שמדובר משני אוכלים שיש להם שמות נפרדים. ויש בזה גם חידוש דין, שלא נאמר שעל מנת להתרחק ממצב בו ייראה שאוכלים קדשים, הרי כן ראוי לאכול גם תבשיל בשרי. ומאחר ואין בו את החיסרון של אכילת קדשים בחוץ, הרי יש בו יתרון שזה יותר מזכיר כן את היותם כסמל לקורבנות הפסח והחגיגה.

### לית דחש לה לדר' יוחנן בן נורי -

וטעמא,  
דאינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון,  
בפרק כל שעה (לעיל דף לה.).

### הגמרא דנה על שני התבשילים שהובאה במשנה, ודייקה שאורז אינו חמץ

ביררה הגמרא: מאי "שני תבשילין" האמורים במשנתנו ובברייתא דלעיל. איזה תבשילים הם? אמר רב הונא: סילקא, תבשיל מתרד, וארוזא, ותבשיל מאורז. כלומר, אפילו תבשילים שכאלו, וכל שכן תבשילים ממיני בשר.

רבא הוה מיהדר היה מחזר דוקא אסילקא וארוזא, אף על פי שיכול גם לצאת בשאר מיני תבשילים, הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא! ובשביל חיבתו לרב הונא עושה כן, כדי להראות שהלכה כמותו, שאפשר גם בסילקא וארוזא. אמר רב אשי: שמע מינה מדבר הונא שאמר מבשלים אורז בפסח ואין בזה חשש חמץ: לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי, דלהלן. דתניא: רבי יוחנן בן נורי אומר: אורז, מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו, אם נתחמץ ואכלו בפסח, הוא חייב עליו כרת. ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, שאם עשה מהאורז מצה, ואכלה בלילה הראשון, יצא ידי חובת מצה.

### התוס' שולחים לגמרא לעיל המבארת כי האורז מסריח ואינו מתחמץ

התוס' מבארים את הטעם שאין אנו חוששים לדברי רבי יוחנן בן נורי, הסובר שניתן לעשות מאורז מצה. באשר הגמרא בפרק שעה מדייקת, כי באורז לא יוצאים ידי חובת מצה. "אורז ודוחן - לא. מנהני מילי? אמר רבי שמעון בן לקיש, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב: אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ - אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ, אלא לידי סירחון."

### שני מיני בשר -

פירוש ר"ח,  
צלי - זכר לפסח,  
ומבושל - זכר לחגיגה.

**אמר רב הונא מברך כו' -**

**רב הונא סבר כריש לקיש דבעי כוונה,**  
ואפילו אית ליה שאר ירקות,  
**עביד במרור שני טיבולי.**

**הגמרא דנה במידה ויש לו רק חסא לשני הטיבולים**

דנה הגמרא בדין הברכה באכילת מרור. זה פשיטא, היכא דאיכא שאר ירקות שלוקחם לטיבול ראשון, מברך אשאר ירקות - "בורא פרי האדמה", שהרי אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, ואכיל, ומתכוין לפטור בברכה זו, גם את המרור שלאחר מכן. והדר, מברך "על אכילת מרור" על החזרת שאוכל אחר המצה לשם מצות מרור ואכיל.

אבל היכא דליכא אלא חסא, ואוכלה גם לטיבול ראשון וגם לטיבול שני, מאי? אימתי יברך "על אכילת מרור". אמר רב הונא: מברך מעיקרא אמרור בטיבול הראשון [שאינו אלא לשם היכר לתינוקות] "בורא פרי האדמה", ואכיל. ולבסוף, כשהוא אוכל את החסא לשם מצות מרור, מברך עליה "על אכילת מרור", ואכיל.

**גם אם יש לו שאר ירקות - רשאי לרב הונא להשתמש במרור לטיבול הראשון**

רב הונא סובר, שאפילו במקום שמצויים בו שאר ירקות - אין חיוב ליטול דוקא אותן לטיבול ראשון, אלא מותר ליטול חזרת הן לטיבול ראשון והן לשני. ומאחר שרב הונא אומר שמברך על טיבול שני "על אכילת מרור", נמצא שלדעתו אינו יוצא ידי מרור בטיבול ראשון של חזרת, שא"כ תהיה הברכה "על אכילת מרור" בטיבול שני - לבטלה.

**ביאור הסוגיה שיש צורך בכוונה**

לעיל ביארה הגמרא. שמצינו תנא אחד הסובר שמצות צריכות כוונה וריש לקיש סובר כמותו. דתניא: רבי יוסי אומר: אף על פי שטיבל בחזרת בטיבול ראשון, כי לא היו לו שאר ירקות מצוה להביא לפניו עוד פעם חזרת, וחרוסת, ושני תבשילין, כדי לקיים מצות מרור, לפי שלא יצא באכילה הראשונה, שהרי לא נתכוין לשם מצוה, ומצות צריכות כוונה.

ודייקה הגמרא בה: ואכתי, ממאי שרבי יוסי סבר מצות צריכות כוונה? דילמא קסבר רבי יוסי מצות אין צריכות כוונה. והאי דבעינן תרי טיבולי - כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות, כמו שאמרנו במתניתין, ומה עדיף רבי יוסי ממתניתין?!

ומתרצת הגמרא: אם כן, שהוא רק מדרבנן, ובשביל היכר לתינוקות מאי "מצוה"? והיה לו לרבי יוסי לומר "מביאין לפניו". ומזה שאמר "מצוה" משמע שהוא מצוה מן התורה לקיים מצות מרור. שמע מינה שרבי יוסי סובר מצות צריכות כוונה.

[דף קטו עמוד א]

**מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו כו' -**

**רב חסדא נמי נראה דסבר כו' דבעי כוונה,**  
אעפ"כ סבר דאין נכון לברך בטיבול שני,

שמא יבנה בית המקדש,

**ויאמרו אשתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת,****והשתא נמי נקריבה בשבת,**

דהקרבה - מסורה לזריזין,

וכשיבנה - משה ואהרן יהא עמנו, **וליכא למיסעי.**

**אך הבא להניח מלעשות שני תבשילין,**  
**אין מזהירין אותו.**

**שיטת אכילת שני תבשילין**

הגמרא ביררה מהם שני התבשילין וענתה והביאה גם את שיטת רב יוסף אמר: צריך שני מיני בשר: אחד זכר לקרבן פסח, ואחד זכר לקרבן חגיגה, שהיו מביאים בערב פסח יחד עם הקרבן פסח, כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע.

**ההתייחסות כיצד אנו פוסקים כבן תימא, ובאיזה עניין**

התוס' כתבו בדיבור הקודם דקיימא לן כבן תימא, ולעיל כתבו דלבן תימא חגיגת ארבעה עשר דוחה שבת, כבר נתבאר לעיל, דמה דקיימא לן כבן תימא, הוא רק לענין דחגיגה בעי צלי, ולא לענין אחר. ויש שפירש, שמה שכתבו דקיימא לן כבן תימא - זהו לבאר את שיטת המשנה שהיא כוותיה, ולכן פירשו בדיבור הקודם גם את משנתנו כבן תימא, אבל אנן - לא קיימא לן להלכה כבן תימא, ולכן חגיגת י"ד - אינה דוחה שבת. עוד יש לפרש, שמה שכתבו דאינה דוחה שבת - זה לשיטת הרשב"א שהביאו לעיל שפירש כן בדברי בן תימא.

**הסיבה שבכל מקרה אנו כן עושים שני תבשילים**

ז"ל תוס' שבמרדכי, ומ"מ עתה יש לעשות שני תבשילין, אפילו כשחל י"ד להיות בשבת, דהא התבשיל השני שעושים - אינו חגיגה, אלא זכר לחגיגה. ואדרבא, אם לא יעשה התבשיל שני כשחל י"ד להיות בשבת - יהא נראה דבשאר פעמים שאין הי"ד בשבת, דהתבשיל השני שאנו עושים בשאר פעמים הוא חגיגה ממש, וזה אינו טוב, דאם כן הוי כמו קדשים בחוץ. ועוד יהיה חשש, יאמרו אשתקד לא שמנו זכר לחגיגה, אז גם השנה - אין חיוב להניח. וסתם בני אדם לא יזכרו שאשתקד חל סדר פסח במוצאי שבת.

**אין לחשוש שיטעו בכך שיאמרו שיש להקריב חגיגה בשבת**

התוס' מביאים אפשרות לטעות אפשרית אך דוחים אותה. כי עמי הארץ עלולים להסיק, שאם אשתקד שמו זכר לחגיגה במוצאי שבת, הרי שמקריבים חגיגה בשבת, ואז יביאו חגיגות לבית המקדש לכשיבנה. אבל אין לחשוש לטעות כזאת, דהקרבה מסורה לזריזין, הכהנים המופקדים על הקרבנות, בודאי ידעו שלא מקריבים שלמי חגיגה בשבת, ואפילו אם יזניחו את לימוד סדר קדשים ולא יזכרו שאין מקריבים שלמי חגיגה בשבת, כאשר יבנה המקדש ותהיה תחיית המתים, משה ואהרן ושאר גדולי ישראל יידעו שלא מקריבים שלמי חגיגה בשבת.

בכל מקרה מסיימים התוס'. אולם מי שאינו רוצה להניח זכר לשלמי חגיגה במוצאי שבת - אין למחות בידו, כי אין בזה עבירה על דיני חז"ל.

פרי האדמה, מכיוון שכל אכילתו היא רק להיכר התינוקות ורק בפעם השניה מברך על אכילת מרור.

מתקין לה רב חסדא: וכי לאחר שמילא כריסו הימנו מהמרור בטיבול ראשון, חוזר ומברך עליה? והרי כבר יצא ידי מצות אכילת מרור באכילה הראשונה! אלא, אמר רב חסדא: מעיקרא, מברך עליה "בורא פרי האדמה" ו"על אכילת מרור", ואכיל. ולבסוף, אכיל אכילת חסא בלא ברכה, שאינה אלא בשביל היכר לתינוקות.

התוס' מבארים כי למרות שרב חסדא אינו מקבל את דברי רב הונא, אין זה מאחר ובהכרח חלוק הוא על ריש לקיש. אכן הוא סובר כי האכילה השניה היא רק לאחר שמילא כריסו באכילה הראשונה, ולכן אין ראוי לברך דווקא בה. אלא מוכיחים התוס' דרך השלילה. שאם היה חלוק על רבי יוחנן וסובר כי מצוות אינן צריכות כוונה, היה לו לומר את דבריו אחרת. כי אם כבר היה יוצא לגמרי באכילה הראשונה היה לו לשלול מפורשות את הברכה באכילה השניה, ולומר, כי יצא כבר באכילתו הראשונה. וכל ההתקפה שלו על רב הונא היתה צריכה להיות שונה. ולומר מפורשות היאך הוא בכלל מברך בטיבול השני, והרי זו ברכה לבטלה, ואן אינו חולק שהוא נדרש לשנות את התפריט באכילה הראשונה והשניה. וכל בעייתו היא על מיקום הברכה, מאחר ולא נועדה לבצעה באופן הלא ראוי, לאחר שכבר מילא את כריסו.

### אופן הברכות לשיטת רב חסדא דומה לעיקרון שיש בשופר

על מנת לבאר טוב יותר את התוס' נלך בכיוון ההפוך. נלמד מהדוגמא שהוא מביא אל המקרה שלנו. תקיעת שופר יש בה שני שלבים, מצד הזמן, תחילה מיושב ולאחר מכן מעומד. אולם מפאת החשיבות, דווקא תקיעות העמידה חשובות יותר. והנה בכל זאת גם התקיעות הראשונות יש בהם גדר מצווה, ולכן התירו לו לברך כבר על תקיעות מיושב, ולא לחכות עם הברכה לחלק השניעם היו והוא חשוב יותר.

כעת נחזור לראות כיצד רב חסדא נוהג במרור. ברור שאצלו החלק המאוחר בזמן הטיבול השני הוא חשוב יותר. אולם מאחר וכבר בטיבול הראשון אכל מרור, הרי ראוי הוא לברכת המרור כבר בטיבול הראשון.

### התוס' נעמדים על כך שפסקו רב חסדא, שלכן מצוות כן צריכות כוונה

לאחר המחלוקת מביאה הגמרא הכרעה. "בסורא - עבדי כרב הונא. ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא. והלכתא - כוותיה דרב חסדא." מכאן התוס' מכריעים כי חובה לומר שיש כוונה במצוות, כי למעשה הכל סוברים שלמצוות יש צורך כוונה. ושוב מביאים הוכחה על דרך השלילה, שההלכה אינה כאביו של שמואל, שמביא במסכת ראש השנה, "כפאו ואכל מצה - יצא." והעמיד זאת רב אשי שמדובר שכפאוהו פרסיים, ואכן משם לומד רבא שמצוות אינן צריכות כוונה.

ועוד מבארים התוס' שבאכילה אינה נדרשת כל כך כוונה חיובית, אלא די שאין כוונה שלילית שמתכוון הפוך. (ויש באחרונים האומרים שעצם אכילתו היא עצמה קובעת, ואפילו אין בכוח כוונה שלילית לבטלה). בניגוד לתפילה או לתקיעת שופר, שם נדרשת כוונה חיובית. והיות והוא אכל, וכל מטרות

כיון שכבר מילא כריסו,

**דאי סבר אין צריכות כוונה,**

**ה"ל למימר בהדיא, דנפיק בטיבול ראשון,**

**ואם יברך בטיבול שני - הויא ברכה לבטלה,**

ולא צריך לרב חסדא לאהדורי אשאר ירקי.

**ומברך לרב חסדא בטיבול ראשון על אכילת מרור,**

אף על גב דעיקר מצות מרור,

**לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה,**

**מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני,**

**מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון,**

מידי דהוה אברכת שופר,

**דמברך אתקיעות דשיבה,**

**ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה, שהם עיקר,**

ונעשית על סדר ברכות.

**והשתא כל אלו אמוראי סברי דבעי כוונה,**

**וסתמא דמסדר הש"ס סבר הכי,**

**מדאיצטריך לפסוק כרב חסדא,**

ואי - אין צריכות כוונה,

**פשיטא דלא יברך בטיבול שני,**

**דאפילו לא בירך בטיבול ראשון נפק ביה,**

**ואי יברך בטיבול שני - הויא ברכה לבטלה,**

**ולית הלכתא כוותיה,**

**דאבוה דשמואל,**

דאית ליה בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה דף כח.),

אין צריכות כוונה,

**דקאמר בכפאו ואכל מצה - יצא,**

**ומוקי לה בכפאוהו פרסיים.**

והתם לא מייתי מאכלו בלא מתכוין,

**משום דלגבי אכילה,**

**לא בעינן כוונה כולי האי כמו בתפלה ותקיעה,**

ומש"ה נמי לא מייתי הכא ברייתות דהתם,

דבעו כוונה,

**דגבי תפלה ותקיעה - בעי כוונה טפי, כדפרישית.**

### האם שיטת ריש לקיש היא בניגוד לרב חסדא?

בעמוד הקודם ראינו, כי ריש לקיש ביאר כי מה שאוכלים פעמיים חזרת במשנה, מורה כי מצוות צריכות כוונה. ובטיבול הראשון של החזרת לא יצא ידי חובה, כיוון שלא היה זה בזמן חיוב המרור, ומאחר ולא בירך אלא בורא פרי האדמה, אנו אומרים שכלל לא התכוון לשם מרור, שאם לא כן לשיטתו אינו מובן מה צורך בטיבול שני.

על כך ענו לא, אין מכך ראיה, אלא האכילה הראשונה נועדה רק להתמיה את התינוקות, ואף שכבר היה מקום לשאול בטיבול הראשון כופלים את הטיבול על מנת שהיכר יהיה חזק יותר. ומבארת הגמרא לשיטת רב הונא, שהברכה היא אפילו אוכל פעמיים חסה, שבפעם הראשונה מברך בורא



המצווה היא האכילה, הרי המעשה הוא המכריע. ומאחר ונהנה באכילתו זה הקובע, ויש שהעמיד שמי שסובר שלא יצא כאשר כפאוהו, שחשב שהוא אוכל איסור, ונפשו קצה בזה, ולגביו אינו נחשב אכילה.

## והדר אכיל חסא בלא ברכה -

ונראה דאין צריך לברך בפה"א, אף על גב דהגדה הוי הפסק כדפרישית לעיל, ולא מיפטר בברכה של טיבול ראשון, מ"מ **ברכת המוציא פוטרות**, **דהוה להו דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה**, **שהרי ירקות גורדין הלב**, **וקרי ליה נמי למרור פרפרת הפת**.

וכן אמר בכיצד מברכין (ברכות ד' מב.), בירך על הפת - פטר את הפרפרת, פרפרת - היינו דברים הממשיכים האכילה, כגון דגים קטנים ותמרים וירקות, **והיו רגילים לאוכלם בתוך הסעודה בין מאכל למאכל**,

**ולכן פטר את הפרפרת**, **לפי שבא לצורך, שעל ידי כך אוכל יותר**.

ואין לומר, דפרפרת היינו דבר שבא ללפת בו את הפת, דהא הוי בכלל הא דקתני התם, דמברך על העיקר ופוטר את השפילה, וקאמר נמי רבי חייא, פת פוטרת כל מיני מאכל, ורב פפא נמי פסיק התם, הלכתא דברים הבאים תוך הסעודה מחמת הסעודה, והיינו הפרפרת כדפי', אין טעונו ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, **שלא מחמת הסעודה תוך הסעודה**, **כגון תאנים וענבים**, **שאינן באין להמשיך המאכל ולא ללפת, אלא לתענוג**, **צריכין ברכה לפניהם ולא לאחריהם**, אחר הסעודה, אפילו פרפרת טעונו ברכה בין לפניהם בין לאחריהם.

וה"ר יוסף טוב עלם כתב בסדרו, **למה שאר ירקות באין תחלה**, **לפטור חזרת מברכה ראויה לה**, **וליתא**,

דהא משום היכירא באין, **ולא שייך כאן חבילות**, אלא בתרי מילי,

ועוד, **דרב חסדא מברך שתיהן אחזרת**.

ועוד, דמשמע דלא פטר ליה פת, **ושמא אינו מחשיבו פרפרת הפת**, **כיון שאינו אוכל ממנו אלא כזית**.

## הגמרא מביאה מחלוקת רב הונא ורב חסדא לגבי הברכה על שתי אמילות המרור

אמר רב הונא: מברך מעיקרא אמרור בטיבול הראשון [שאינו אלא לשם היכר לתינוקות] "בורא פרי האדמה", ואכיל. ולבסוף, כשהוא אוכל את החסא לשם מצות מרור, מברך עליה "על אכילת מרור", ואכיל.

מתקיף לה רב חסדא: וכי לאחר שמילא כריסו הימנו מהמרור בטיבול ראשון, חוזר ומברך עליה? והרי כבר יצא ידי מצות אכילת מרור באכילה הראשונה?! אלא, אמר רב חסדא: מעיקרא, מברך עליה "בורא פרי האדמה" ו"על אכילת מרור", ואכיל. ולבסוף, אכיל אכילת חסא בלא ברכה, שאינה אלא בשביל היכר לתינוקות.

## התוס' מבארים מדוע לשיטת רב חסדא באכילה השניה אין צורך בברכה

נביא זאת בלשון הרא"ש "ומה שאין מברכין בפה"א על המרור היינו משום דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וחובה הוא להביא מרור אחר מצה הלכך הוה כדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה שאין טעונו ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. תדע לך דהא קרי ליה במתני' פרפרת הפת דקתני במתני' עד שמגיע לפרפרת הפת והיינו חזרת שמביא אחר הפת. ותנא בכיצד מברכין (דף מב א) בירך על הפת - פטר את הפרפרת."

## ועוד יש לבאר מדוע ההלל וקריאת ההגדה אינם מהווים הפסק והסחת הדעת

התוס' החלו בשאלת אף על גב, שמציג קושי שידוע שיתורץ בהמשך. ונביא את ההכרעה בלשון הרא"ש שהרי אין כאן נמלך משלוש סיבות. החזרת לפניו, כוונתו לאכול ממנו, ולא עקר ממקומו. וממשיך הרא"ש "דנהי דאגדתא והלילא - הוי היסח הדעת לענין נטילה, היינו משום דילמא אסח דעתיה, ונגע במקום הטנופת, ידידים עסקניות הן. אבל לענין אכילה, כיון שבירך בורא פרי האדמה על הירקות וחזרת לפניו, ודעתו לאכול ממנו - לאו נמלך הוא ואין כאן לא היסח הדעת ולא שינוי מקום שיהא צריך לברך שהרי חברים שעקרו רגלם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש (לעיל דף קב א) אף על פי שהתפללו ושינו מקומם אם הניחו שם מקצת חבריהם - לא הוי היסח הדעת, כל שכן הכא שיושב במקומו אף על פי שקורא ההגדה לא הוי היסח הדעת."

## החילוק של חלק מהסעודה, כפרפרת, משמיט את הצורך לברכה בפני עצמם

ועוד יש לומר, שמרור נחשב בא מחמת הסעודה, כיון שהפסוק קבעו חובה על הפת, כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. ויש שכתבו שנחשב בא מחמת סעודה, משום שאוכל



שיטעום טעם מצה. רשב"ם]. אבל אם בלע מרור, לא יצא! שבמרור הטעם המר הוא חלק מהמצוה שהאוכל צריך שיחוש בטעם המר בפיו, זכר ל"וימררו את חייהם". ואם בלע מצה ומרור ביחד, ידי מצה - יצא, שהרי במצה אין צריך טעם. אך ידי מרור - לא יצא, לפי שלא טעם טעם מרור. כרכן לשניהם יחד בסיב, הגדל סביב הדקל, ובלען, אף ידי מצה - נמי לא יצא. שהרי לא היה ממש בפיו, לא מזה ולא מזה.

### **התוס' מבארים מדוע מצה מתובלת אין בכוח הבשמים של הטיבול לקלקל את המצה**

הגמרא במנחות מבארת כי מאחר והמצה היא הרוב ואין בכוח התבלין לבטל. ואדרבא שמה היא מצה מתובלת, מה שמוכיח שהרוב הוא מצה. ומה שכתבו כאן התוס' שאין מן הבשמים אלא דבר מועט, כי כך היא המציאות בטיבול. ואין להחמיר אף בשאר ימי הפסח שהתבלין מחמם את העיסה, ועלול להחמיץ, כי הוא ניתן אכן בכמות קטנה. וכל מה שמוסיפים הוא כטעם קלוש.

### **אלא אמר רב אשי -**

**אין נראה כפירוש הקונטרס,**  
**דמשבש רב אשי מילתיה דרבי יוחנן,**  
שהרי טוב להגיה הברייתא,  
אפילו לחסר כמו שאנו מגיין כמה ברייתות,  
מלשבש דברי ר' יוחנן,

**אלא רב אשי מתקיף אבני ישיבה,**  
**דמפרשי דחולקין רבנן ואסרי לכרוך,**  
**דא"כ מאי אפילו,**  
אלא רבנן סברי, **דבכל ענין מצותן,**  
**בין ע"י כריכה בין כל אחד לבדו,**  
**ופליגי אהלל דמצריך לכרוך,**  
ונקטי רבנן אפילו, משום הלל.

וא"ת,  
מנא לן דסבר הלל דאין מבטלות,  
**דילמא שאני הכא דגלי קרא?**

ועוד,  
הא לרבנן - נמי אין מבטלות,  
**דהא אם כרכן - נמי יצא.**

וי"ל,  
מדסבר, דלכתחלה - יש לו לכרוך,  
ובדיעבד - נפיק כי לא כריך,  
אם כן בעלמא - אין מבטלות,  
**דאי מבטלות,**  
**א"כ איצטריך קרא הכא להתייר כריכה,**  
ולומר, דהכא - לא מבטלי,  
**והלכך, לרבנן דמוקי קרא בדיעבד,**  
**שמעינן, דבעלמא - מבטלות,**  
**ושאני הכא - דגלי קרא.**

ממנו עם הפת בכריכה וכו' למקדש. ויש לדייק לגבי אכילת תאנים ורימונים, אינם חלק מהסעודה, שלא מתקיים בהם אכילה להגברת התיאבון או שיאכל לאכול את הפת עימם. ולכן לאחריהם ברכת המזון תפטור, אבל לפנייהם בהיותם בחינה בפני עצמה נדרשת ברכה.

### **התוס' מביאים דברי יוסף עלם טוב ודוחים אותם**

ביאור דבריו, שאין לברך שתי ברכות בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור על אכילה אחת, משום שאין ענשין מצות חבילות חבילות, ולכן באים שאר ירקות תחילה, לפטור המרור מברכת בורא פרי האדמה. ואין לברך מעיקרא בורא פרי האדמה על מרור עצמו, דאחר שמילא כריסו ממנו - היאך יברך על אכילת מרור? ועל זה מקשים התוספות ארבעה דברים. הקושי הראשון. אמרו כי הטעם שעושים שני טיבולים משום היכרא לתינוקות ולא לפטור המרור. קושי שני, דלא שייך כאן לומר שאין עושים מצות חבילות חבילות, שאין כאן אלא מצוה אחת, ושתי הברכות שייכות כאחת. הקושי השלישי דרב חסדא כאן אמר שמברך בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור יחד על טיבול ראשון. ולכן מאחר ואומר את שתיהם, סימן שלא בא לפטור הדבר השני. הקושי הקביעי, שמלכתחילה אין כאן מציאות של פרפרת הפת, בשעה שאוכל רק כזית.

### **אתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא -**

וכל שכן,  
דאי לא הוי מרור אפילו מדרבנן,  
**דמבטל להמצה כדמשמע לקמן.**  
והא דשרי בהקומץ (מנחות דף כג:),  
**מצה מתובלת,**  
**לא אתו בשמים ומבטלו למצה,**  
**דאין מן הבשמים, כי אם דבר מועט,**  
ודלא כאותן שאסרו מצה מתובלת בשם רש"י,  
אף בימים אחרונים משום דמחמעי לה.

### **הבעיה באכילת מרור ומצה יחדיו, שהמרור מבטל את מצוות המצה**

אמר רבינא: אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן: הכי אמר הלל משמיה דגמרא: לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי ביחד וניכול. משום דסבירא לן: מצה בזמן הזה חיובה הוא מדאורייתא. ואילו מרור חיובו הוא רק מדרבנן בזמן הזה [כמבואר הטעם להלן קכ א]. ואתי מרור דרבנן, ומבטיל ליה למצה דאורייתא! שבכל לעיסה מעורבים בפיו יחד מצה ומרור, ולפעמים המרור הוא הרוב, ואז הוא "מבטל" את המצה ולא נשאר מהמצה כזית שלם באכילתו.

### **הבעיה שאם המרור דרבנן כיצד מבטל**

הגמרא בעמוד הבא לומדת כי אם בלע מצה ומרור, אם כרכם בסיב - אף לא יוצא ידי חובת מצה. אמר רבא: בלע מצה ולא לעסה, יצא ידי מצות אכילת מצה. ואף על פי שלא טעם טעם מצה, נחשב לו אכילתו לאכילת מצה, וקיים "בערב תאכלו מצות" [אך רק בדיעבד יצא. כי לכתחילה צריך

מצה דאורייתא [שזה החשש הראשון המובא בתוס'], מברך אמצה לחודיה ואכיל, ומברך אמרור לחודיה ואכיל, והדר אכיל מצה ומרור בהדי הדדי בלא ברכה [כי אז היה מקום לחשש השני המובא בתוס'], שזו כבר מצה של רשות, והיא של רבנן, והיתה מבטלת את המרור שהוא דרבנן בימינו, וזכר למקדש כהלל, וכריכה זו יש לעשות בחרוסת, דהלל לא היה מטביל בחרוסת כי אם בטיבול זה.

ואי איתא הלכתא כהלל, הוה מברך אמצה ברישא ואכיל לה, והדר מברך אמרור ואכיל ליה בהדי מצה והויא מרור דרבנן וכריכה דרבנן ולא מבטלי אהדדי. אבל משום דמספקא לן אי הלכתא כהלל בעי למיכל מרור בלחודיה, משום דכריכה שהיא רשות - מבטלת מרור שהוא דרבנן, כי היכי דמרור שהוא דרבנן מבטל מצה שהיא דאורייתא, דכל הפחות מחבירו מבטלו. [וזה מה שבסוף הציעו תוס'], שיש לחלק מצה לחוד בשלב ראשון, ומרור לחוד בשלב שני, ומצה עם מרור ביחד בשלב השלישי, ואז אין את החשש על המצה, שאכלה בעצמה, והן על המרור שאכלו בפני עצמו, ולא יתבטל לאחר מכן מאכילת הכורך שהוא רק מנהג מדרבנן.]

## כל שטיבולו במשקה צריך נטילה -

פירש בקונטרס,  
**אף על גב דקי"ל (חולין דף קו.)**,  
**הנוטל ידיו לפירות - הרי זה מגסי הרוח**,  
כיון דאיכא משקין,  
וקי"ל (פרה פ"ח משנה ז),  
כל הפוסל את התרומה,  
משמא משקין להיות תחלה,  
**הוה להו הנך פירות - כמו נהמא,**  
**וצריך ליטול כמו בנהמא.**

ואין נראה לפרש כן,  
דאם כן,  
כי פריך,  
למה לי נטילת ידים, הא לא נגע,  
ומאי נפקא מיניה,  
**אפילו אי לא נגע,**  
**כיון דסוף סוף אכיל משקה המשובל,**  
**לא גרע מאוכל מחמת מאכיל,**  
**דבעי נטילת ידים.**  
ועוד,  
וכי לא ידע המקשה,  
**דאיכא למיחש דילמא נגע,** כדאמר רב פפא.

ונראה,  
דנטילה דהכא,  
לא משום קדושה ונקיות כמו בנהמא,  
**אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחלה,**  
**ויהא אסור לשתות ולפסול את גופו,**  
כדתנן בפ"ב דחולין (דף לג.),  
השוחט ולא יצא מהן דם כו',

## שיטת לימודו של הלל שהוא מצריך שיכרוך את המצה עם המרור

דברי הלל נאמרו בגמרא "מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו - הלל היא. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים יאכלהו." נמצא כי לכתחילה הוא מצריך כריכה, אלא שבדיעבד הוא יכול לאוכלם אחד אחר השני בלא כריכה.

ומבארים התוס', כי בני הישיבה חלוקים על דברי רבי יוחנן, וסוברים כי רבנן חלוקים על הלל וסוברים שממש אסור לכרוך. ואילו רב אשי סובר בשיטת רבנן, שתלוי הדבר ברצונו, אם רוצה יאכלם בכריכה, ואם רוצה יאכלם כל אחד בפני עצמו.

## התוס' דנים מה כאן קובע הכלל של מצוות אין מבטלות או הפסוק, והאם יש הבדל בין הלל לרבנן?

מקשים התוס', מה שהלל מאפשר לאוכלם יחדיו, הרי הוא נלמד מפסוק. "מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו - הלל היא. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים יאכלהו." אלא מי אומר שעיקר דבריו של הלל הוא הכלל, שהמצוות אינן מבטלות זו את זו ולכן יכול לכרוך ביחד, אולי זה רק מחמת הפסוק שנתן כאן הוראה חד פעמית לעניין זה.

התוס' מחזקים את קושיתם, שמאחר ולשיטת רבנן כן ניתן לכורכן, ניתן לומר שגם רבנן מקבלים את הכלל שהמצוות אינן מבטלות.

עונים על כך התוס', שעלינו להסתכל לא רק על הדיעבד, אלא מה היתה הכוונה מלכתחילה. ועצם זה שהלל רצה שכן יכרכו זן הוכחה שהמצוות אינן מבטלות אחת את השניה. כי אם היו מבטלות היינו חייבים רק בגלל הפסוק להתיר זאת. וכך אכן לומדים רבנן. באמת המצוות כן מבטלות אחת את השניה. ורק כאן שגילה הפסוק, התירו גם אם כרך אותן יחדיו.

## אלא מברך אמצה ואכיל ומברך אמרור כו' -

אם היה כורך שניהם יחד תחלה,  
**הוה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה,**  
ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחלה,  
כשהיה כורכן אחר כך,  
**אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן.**

ומיהו,  
אי הוה קיימא לן כהלל,  
הוה עבדינן הכי מצה לחודא,  
והדר מצה ומרור בכריכה,  
**כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל,**  
**הוה דרבנן ודרבנן.**

## מיצד יש לקיים כיום את הנהגת הלל

מאחר ונחלקו האם יש לנהוג כהלל, או שממש הלכה כהלל, ניתן לחלק זאת לשניים. ונביא את לשון הרא"ש.

הרא"ש מבאר "והשתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן, ואנן בעינן למעבד זכר למקדש, ובעינן דליכול כל חד וחד בפני עצמו, כי היכא דלא ניתי מרור דרבנן וליבטל

## התוס' מבארים, כי כאן אותה הסיבה שגרמה לנטילת ידיים עבור לחם מצויה במקרה זה

מצד אחד, עצם נטילת ידיים על פירות היא דבר תמוה, שמחמיר על עצמו יתר מהצורך, כי כל הנטילה ניתקנה עבור לחם דווקא. ואפילו שההלכה לגבי הפירות כך היא. הרי כאן המצב שונה, כי כשטובל את הירקות, מן הסתם ידיו נוגעות במים, והכלל הוא שכל הפוסל את התרומה, ובמקרה שלנו ידיו של אדם דינן 'שני לטומאה' העושה תרומה לשלישי, מטמא משקים להיות 'תחילה' (ראשון לטומאה) והולכים המים ומטמאים את הירקות להיות 'שני'. ואם יגעו הירקות בתרומה יפסלו אותה (שני עושה שלישי), ולאור אפשרות זו דאגו חז"ל שלא ייווצר מצב שהירקות יהיו 'שני', ותקנו, שהטובל - יטול את ידיו כדי להוריד מהן את מעמדם של 'שניות', כך שנגיעה במים לא תעשה אותם 'תחילה', והירקות לא יהיו 'שני לטומאה'. תקנה זו דומה לתקנה המקורית בקשר לנטילה לפני לחם, ששתייה מיועדות להגן על הכהנים, שלא יאכלו תרומה פסולה.

## מקשים התוס' על דברי רב פפא בהמשך, כי כשטובל את החסא בחרוסת, אם לא השקיעה אותה מאחר ולא נגע בידי פטור הוא מנטילת ידיים

התוס' מתמיהים, על קושיית הגמרא בהמשך, מדוע יש לי צורך בנטילת ידיים, והרי לא נגע במים? ועל כך נעמדים התוס' ומקשים, שאפילו לא נגע - עדיין יהיה לו חיוב נטילה, מאחר ואוכל הוא משקה המטובל, ומביאים על כך ראייה שאם האוכל מבצע את הבאת האוכל לא בעצמו, ואין לו בעיה של מגע, עדיין מחוייב הוא בנטילת ידיים. כאשר הדין הוא, כי ראובן שמאכיל לחם לשמעון, חייב שמעון ליטול את ידיו, כי כך גזרו חז"ל, על כל מי שאוכל לחם, מחשש שמא יגע בו בידים מזוהמות, שהרי הרוב כן אוכלים רגיל. והרי גם כאן אם נסביר את דינו של רב אושעיא משום 'סרך תרומה', איך חשב רב פפא שאינו צריך ליטול ידים אם אינו משקיע את הירק במשקה, אלא רק נוגע בחלקו העליון? הרי אפילו אם אינו משקיעו - חייב ליטול, שמא יגע במשקה שעל גבי קצה הירק.

מביאים התוס' קושי נוסף, שהתקנה לנטילת ידיים, אינה רק על המציאות, אלא על מה שעלול להיות, שמא ידו תיגע במשקה, בשעה שישקיע את החסא כולה בחרוסת.

## התוס' סוללים טעם חדש, בניגוד למה שחשבנו בתחילה כי זה מטעם קדושה ונקיות כמו בלחם

כאן החשש הוא שמא יגע במשקה בידי שהן 'שניות' וייעשו 'תחילה', ואם ישתה את המשקה - ייפסל מלאכול קדשים. מביאים התוס' ראייה על כך ממסכת ברכות. שם מסופר, שלפני שנכנסו לסעודות גדולות, היו מכבדים את המוזמנים לארוחה קלה של יין ומיני פרפרות, וכל אחד היה נוטל יד אחת. מכאן שאין זו התקנה של 'סרך תרומה' וקדושה המחייבת נטילת שתי ידיים, אלא כאמור יש טעם נוסף לנטילה, שלא יגע ביין ויעשהו 'תחילה', ואז בשתייתו ייפסל גופו מלאכל קדשים (או חולין שנעשו על טהרת הקודש).

ואל תתמה מזה ששם די בנטילת יד אחת, ואילו כאן חייב ליטול שתי ידיים, כי הדין מתייחס למציאות. שם נוהגים להחזיק בגביע ביד אחת, וכאן מחזיקים את החזרת בשתי

הא יצא מהן דם - אין נאכלין בידים מסואבות, ואמר נמי בסדר הסיבה (ברכות דף מג.), הביאו להן יין,

**כל אחד נוטל ידו אחת, פירוש,**

**שלא יטמא היין ויפסול גופו, והתם - סגי ביד אחת,**

[דף קטו עמוד ב]

**אבל במרור - נוגע בב' ידיו,**

דקאמר הסיבו - מביאין להם מים,

אף על פי שכל אחד כבר נטל ידו אחת,

**חוזר ונוטל ב' ידיו,**

אף על גב דאמרין (ידים פ"ב מ"א),

נטל ידו אחת משטיפה אחת - טהורה,

צריך ליטול שתיהן,

**ולפי שנטילה ראשונה - לא היתה לשם קדושה,**

**לכך סבר המקשה,**

**דבהך נטילה - ליכא למיגזר שמא יגע.**

ולפי זה נראה,

**דאין לברך על אותה נטילה,**

**כיון דליכא הכא מצוה,**

לשמוע דברי ר"א בן ערך (חולין דף קו.),

וכ"ש אנן שאין אנו נוהרין מלשמאות עצמנו,

ומלאכול אוכלין שמאין,

ואין אנו צריכין לאותה נטילה,

**והמברך - הרי זה מברך ברכה לבטלה,**

ובכל סדרים כתיב שצריך על הנטילה לברך,

ואין נראה כדפרישית.

## דבר שטיבולו במשקה מצריך נטילה

מביאה הגמרא, אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא: כל דבר שטיבולו במשקה, שטבלו במשקה, כגון ירק שטבלו בחומץ, צריך נטילת ידיים. כי ידים שאינם נטולות יש עליהן טומאה מדרבנן בדרגה של "שני לטומאה", וכאשר הן נוגעות במשקה, נטמא המשקה ונהיה ראשון לטומאה, לפי הכלל ש"כל דבר הפוסל את התרומה, דהיינו, שני לטומאה, מטמא את המשקין [ואפילו חולין] להיות ראשון לטומאה".

סוגיה משמו נאמרה בחולין. אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: לא אמרו שצריך נטילת ידיים לפירות, אלא משום נקיות. סבור מינה, חובה ליטול ידיים לפירות הוא דליכא, הא מצוה, מדרבנן, איכא. אמר להו רבא: לא חובה היא, ולא מצוה היא, אלא רשות היא. ודברי רבא פליגא על דרב נחמן דאמר רב נחמן: הנוטל ידיו לפירות - אינו אלא מגסי הרוח! ואסור לנהוג בגסות רוח, מפני שנראה הדבר כדרך גאווה שמחמיר יותר משאר האנשים. ורק היכן שיודע שאין ידיו נקיות - צריך הוא ליטול ידיו. [רבינו יונה בברכות].

## ההתנהגות עם החסא על מנת להפיג החריפות

אומרת הגמרא, אמר רב פפא: שמע מינה: האי חסא כשנטלו לטיבול ראשון [כשאין לו ירק אחר], צריך לשקועיה בחרוסת. שלא די שיטבילנה בחרוסת, אלא צריך להשקיעה כולה בחרוסת משום קפא, כדי לבטל את הארס שבחזרת, כי השרף שבחזרת יש בו ארס כמו בצל. וכאשר הוא משקיעה כולה בחרוסת, בהכרח נוגע בידו במשקה שבחרוסת, ולכן הוא צריך נטילת ידים לפני הטיבול הראשון, כדין דבר שטיבולו במשקה. דאי סלקא דעתך לא צריך לשקועיה, נטילת ידים למה לי, הא לא נגע בידו במשקה!

ודחינן: ודילמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה, וקפא מריחא מיית, הריח של החרוסת בלבד כבר "ממית" [מבטל] את הארס של החסא גם מבלי שישקענה כולה. אלא למה לי נטילת ידים? דילמא משקעו ליה, שתיקנו חכמים שמא ישקיענה כולה, ואז ידו נוגעת במשקה.

## הקדמה לגבי השרצים האסורים באמילה

שלשה מיני שרצים אסורים באכילה מדאורייתא, שרץ העוף כמו זבובים ויתושים, כפי שכתוב דברים יד יט 'וכל שרץ העוף - טמא הוא לכם לא יאכלו'. שרץ המים כמו בריה שאין לה סנפיר וקשקשות כפי שכתוב ויקרא יא י-יא 'וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים, ושקץ יהיו לכם, מבשרם - לא תאכלו'. שרץ הארץ כמו תולעים כפי שכתוב ויקרא יא מא 'וכל השרץ השרץ על הארץ - שקץ הוא, לא יאכלו'.

יש בכלל 'שרץ הארץ' מיני תולעים שהתהוו בתוך פירות תלושים מן העץ במשקים או בבשר וגבינה רקובים, שטרם דרכו על הארץ. ההלכה היא שכל עוד לא פרשו ממקום התהוותם ודרכו על הארץ - מותר לאכלם, ומשדרכו על הארץ - נקראים 'שרץ הארץ', ואסורים באכילה. אולם אלו שהתהוו בפירות שעדיין מחוברים לקרקע - אסורים, אף שלא פרשו מתוך הפרי, מכיון שהפרי מחובר לעץ המחובר לקרקע, והתולעת שנעה בתוך הפרי, נחשב כשורץ על הארץ, ובכלל 'שרץ השרץ על הארץ'. ויש לדייק מהגמרא חולין סז א אמר שמואל קישות מין ירק שהתלעה באביה (התהוו בו תולעים בעודו מחובר לקרקע) - אסורים משום 'השרץ השרץ על הארץ', (ע"י החיבור לקרקע נחשבת התולעת שבירק כנעה על גבי קרקע. אבל התלעה אחר שנתלש מן הקרקע - מותרת). לימא מסייע ליה לשמואל מברייתא, דתני חדא 'על הארץ' להוציא להתיר את הזיוין שבעדשים ואת היתושים שבכליפים ותולעת שבתמרים ושבגרוגרות, ותניא אידך (בברייתא אחרת) 'כל השרץ השרץ על הארץ' לרבות לאסור 'תולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים' מאי לאו יש לישב את הסתירה בין הברייתות כלהלן, אידי ואידי בפירא והא באביה. הברייתא שאוסרת את התולעים בפירות משום שמדובר בפירות מחוברים עדיין לקרקע, והא - שלא באביה. והברייתא הראשונה שמתירה תולעים עוסקת בפירות שנתלעו רק אחר שנתלשו מהקרקע, והרי ראייה לשמואל. דוחה הגמרא, לא, אין זו ראייה, כי ניתן ליישב את הברייתות באופן אחר. אידי ואידי באביה, ואין בעובדה זו כשלעצמה כדי לאסור תולעים כפי ששמואל אומר, אלא לא קשיא, הא בפירא. הברייתא שמתירה עוסקת בתולעים שהתהוו בפירות וטרם יצאו מהם בין בפירות תלושים, ובין מחוברים. הא באילנא -

ידים. ובהמשך נאמר שכאשר ניגשים לסעודה העיקרית נוטלים שתי ידים, אף שנטל אחת לשתיית יין, ושטיפת יד אחת נחשבת כנטילה טובה, אעפ"כ נוטל ללחם. מכאן ראייה לדברינו, שהנטילה הראשונה היתה למנוע פסילת גופו עקב שתיית יין טמא, ולא משום 'סרך תרומה' וקדושה. וכעת מובנת למה רב פפא אמר כאן, שאם מרטיב קצה החזרת בלבד, אבל לא משקיע אותה לגמרי - אין חיוב לטול. כי החשש שמא יגע משמעותי רק במקום ששייך 'סרך תרומה' או קדושה לחם, אבל לא בירקות, שהנטילה אינה אלא כדי שלא יאכל דבר שידיה מטמאות.

## מבארים התוס' את החילוק בין הנטילות וממילא שזה לא חל עלינו

חז"ל תיקנו נט"י קודם אכילת לחם משום 'סרך תרומה' ומשום קדושה ונקיות. והברכה היא 'על נטילת ידים'. ומה עוד שרבי אליעזר בן ערך מצא אסמכתא לנטילה זו בתורה. משא"כ בירקות שסיבת הנטילה אינה ענין לתקנה המקורית, אלא כדי שלא נאכל נטמא, והמברך אמר ברכה לבטלה. ובודאי אנו, שלא מקפידים לאכול רק דברים טהורים, עבורנו נטילה לירקות אינה משמעותית - אסורים לברך עליהם 'על נטילת ידים'.

## קפא -

פירש ר"ח - **תולעת**, כדתניא, **התולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים, והקפא שבירק**, והיבחושין שביין וחומץ - הרי אלו מותרים.

וא"ת, תיקשי מינה לשמואל, דאמר בסוף אלו טריפות (חולין דף סז.), קישות שהתלע באביה, אסור משום שרץ השורץ על הארץ.

ומיהו, שמואל סבר, כאידך ברייתא דמייתי התם.

ומיהו ק"ק, דמ"מ אמאי לא מייתי הך ברייתא התם.

ועוד, שמואל היכי אכיל מרור בפסח? וכי תימא, דבדיק להו שלא יהא שם קפא, א"כ אמאי צריך חרוסת? כיון דליכא קפא.

ושמא, ברוב ירקות - אין בהם קפא, וסמך שמואל ארובא, **ומשום סכנה דקפא**, **חיישינן למיעוטה וצריך חרוסת**.



## מדייקים התוס' על הלשון טיבול שני

נביא תחילה את דברי הרא"ש שמסכם את הגמרא להלכה. "אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש נטל ידיו לטיבול ראשון - צריך ליטול ידיו בטיבול שני, ושיילינן ולמה ליה, והא משא ידיה חדא זימנא? ומהדרין, כיון דבעי למימר אנגדתא והלילה, דילמא אסח דעתיה ונגע במידי דמיטנף". יש שתי פעולות שונות, נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, אינה אלא שלא יטמא המשקין, ואינה מועילה לפת. כי הנטילה עבור הפת היא לצורך היתר אכילה. ולכן היה נדרש רב חסדא להדגיש שמטרת הטיבול השני הוא להתגבר על חשש היסח הדעת. ואילו היה אומר ליטול למצה, לא היינו יודעים לפרש דבריו. ואמנם בעצם נטילת הידים אף שהוא למצה, הוא גם מרוויח לעניין הטיבול.

## אסוחי מסח דעתיה ונגע -

תימה,

מה צריך להאי טעמא?

תיפוק ליה,

**דנטילה ראשונה - לא היתה לשם קדושה,**

אלא שלא יטמא את המשקין.

וי"ל,

**דס"ד, דכיון שנשל - יועיל אפילו לנהמא,**

דחולין - לא בעי כוונה,

לכך צריך להאי טעמא.

## הטעם לנטילת ידיים פעמיים הן לטיבול ראשון והן לשני

יש לשאול, למה לי נטילת ידיים תרי זימני? הא משא ליה ידיה חדא זימנא! כבר נטל ידיו לטיבול ראשון, ואין הוא מסיח דעתו מהנטילה עד הטיבול השני. אמר להו רב פפא: אדרבה, הכא איתמר!

דאי סלקא דעתך בעלמא איתמר, למה לי תרי טיבולין? שהרי בכל השנה אין הדרך לטבול פעמיים בסעודה. ומה ששאלתם אלא מאי, אם הכא איתמר, נטילת ידיים תרי זימני - למה לי? הא משא ליה ידיה חדא זימנא,

אמרי, אשיב לכם: כיון דבעי למימר בין שני הטיבולים אנגדתא והלילה, הגדה והלל [חציו הראשון], דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה, ונגע בבשרו או בשאר דבר טינוף, הלכך, צריך ליטול ידיו שנית.

## מקשים התוס' ולכאורה יד טעם אחר

מקשים התוס' על טעם זה, והם מציעים טעם אחר. שהרי אין אלו שתי נטילות שוות. באשר, כל מטרת הנטילה הראשונה לא היתה על מנת להתקדש, כפעולה חיובית, שהיא הנצרכת לקראת אכילה. אלא רק סילוק, כעין פעולה שלילית, שלא יטמא את המשקין.

## עונים התוס', אפילו הוא רק בא לסלק חשש טומאה, ממילא יועיל

מאחר והוא כבר מבצע נטילה, אפילו שכוונתו היא לעניין אחר, הרי מאחר ועבור חולי לא חשובה הכוונה אלא התוצאה, והרי ידיו נטולות כבר, ולכן נזקקו לטעם אחר.

והאוסרת עוסקת בתולעים שהתהוו בתוך גזע העץ, ודינם כשרץ שמתהלך על הקרקע.

## רבינו חננאל דן על אותם תולעים

הוא מתיר את התולעים מאחר וטרם פרשו ממקום התהוותם. כי אם חייבים להשקיע את הירק לגמרע לתוך החרוסת, שאם לא כן יזיקו התולעים לגוף. אלא שאז יש להקשות על שיטת שמואל, שאוסר לאכול את התולעים הללו, כיוון שהחזרת היתה עדיין מחוברת לקרקע. אלא שאז ניתן לענות כי שמואל יסבור לפי הברייתא האוסרת קפא, שהוא מעמיד בגלל החיבור לקרקע - נחשבת התולעת כמהלכת על הקרקע.

## התוס' מבארים שיש שני יסודות שונים, הקשור לאכילת שמואל

לשיטת התוס' יקשה כיצד אכל שמואל, והרי יש בהם את הארס. ועונים כי הוא בדק שלא יהיה. ומצד שני, אם אין בעייה של הארס, מדוע בכלל יש צורך בחרוסת. וכאן התוס' עונים בחילוק. אכן ברוב הירקות אין את הבעיה, ואנו יכולים לסבור כפי הרוב, לגבי איסור תולעים, וזה מפאת דיני התורה. אבל סכנת הארס, אף שהחרוסת מבטלת, אנו חוששים אפילו למיעוט, שהרי בסכנה אפילו מעט רעל זה מסוכן. ואולי ניתן לומר כי הארס בא מהחזרת ולא מהתולעים, ולכן כאן יש בכוח החרוסת לבטל.

## צריך שיטול בטיבול שני -

**לאו דוקא נקט בטיבול שני,**

דהא עביד ליה בתר המוציא דבעי נטילת ידיים,

**אלא אגב טיבול ראשון - נקט טיבול שני,**

והנטילה - נמי גם לצורך טיבול באה.

## הצורך לשתי הנטילות

רב חסדא למד שאף על פי שנטל ידיו בטיבול ראשון של שאר ירקות, בכל זאת נוטל ידיו בטיבול שני של המרור. אמרוה רבנן קמיה דרב פפא: הא מימרא זו של רב חסדא, בעלמא איתמר, בטיבולים של שאר ימות השנה שאינן קבע, ולכן אף שנטל ידיו לטיבול ראשון צריך ליטול שוב לטיבול שני, כי בנטילה הראשונה לא היה יודע שיטבול שנית והסיח דעתו מהנטילה.

דאי סלקא דעתך, הכא [בטיבולים של ליל הסדר] איתמר, למה לי נטילת ידיים תרי זימני? הא משא ליה ידיה חדא זימנא! כבר נטל ידיו לטיבול ראשון, ואין הוא מסיח דעתו מהנטילה עד הטיבול השני.

אמר להו רב פפא: אדרבה, הכא איתמר!

דאי סלקא דעתך בעלמא איתמר, למה לי תרי טיבולין? שהרי בכל השנה אין הדרך לטבול פעמיים בסעודה. ומה ששאלתם אלא מאי, אם הכא איתמר, נטילת ידיים תרי זימני - למה לי? הא משא ליה ידיה חדא זימנא,

אמרי, אשיב לכם: כיון דבעי למימר בין שני הטיבולים אנגדתא והלילה, הגדה והלל [חציו הראשון], דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה, ונגע בבשרו או בשאר דבר טינוף, הלכך צריך ליטול ידיו שנית.



הוא הטעם, הרי גם ריבוי הכמות אינה מבטלת אותו. ודומה הדבר לביטול של איכות וטעם שהוא אכן נדרש להיות דווקא בששים כלומר כמות עצומה נגדית.

### **הדין הוא על המקרה השני בו בולע את שניהם, אך לא חש בטעם המרור**

התוספות נקטו את האמת, שאין במרור זה אפילו מצוה מדרבנן, שהרי אינו יוצא בו ידי חובתו, מיהו אי נמי דהוה מצוה דרבנן במרור הזה, תקשי ליבטיל מרור דרבנן מצה דאורייתא אפילו בזמן הזה לרבא. ואכן הר"ן שהקשה כקושי התוספות כתב: אע"ג דלעיל אמרין דאתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, וכל שכן רשות גמורה, והכא כיון דלא יצא ידי מרור רשות גמור הוא, ואפ"ה לא מבטל למצה.

### **מצה לפני כל אחד ואחד מרור כו' -**

נראה דטעמא,  
**כדי שיטעום תיכף לברכה מיד,**  
**כיון שזאת הברכה היא לשם חובה,**  
**אבל בשאר ימות השנה,**  
דאין הברכה חובה,  
**אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד.**

### **נחלקו אמוראים כיצד יש לארגן את קערת הסדר, לכל אחד בנפרד או לעורך הסדר**

על הצורך שהמצה והמרור תהיינה לכל אחד לידו או רק ליד עורך הסדר נחלקו אמוראים. הגמרא מביאה דעה ראשונה. אמר רב שימי בר אשי: מצה, צריך להניח לפני כל אחד. שהיה מנהגם להסב על המטות ולפני כל אחד היה שולחן קטן, ולכן צריך להניח לכל אחד מצה על שולחנו. [אבל אנחנו, שמסיבים ליד שולחן אחד, אין צריך להניח אלא לפני עורך הסדר, והוא יחלק מצה ומרור לכל אחד]. וכן מרור - צריך להניח לפני כל אחד ואחד. וכן חרוסת - צריך להניח לפני כל אחד ואחד.

ואין עוקרין את השולחן [שמצוה לסלק את השולחן כשמתחילים את ההגדה כדלהלן], אלא לפני מי שאומר הגדה הגדול שבהם, שמוציא את כולם ידי חובה.

ואילו הדעה השניה הינה רב הונא אומר: כולו, מצה ומרור וחרוסת, נמי אין מניחים אלא לפני מי שאומר הגדה. והלכתא כרב הונא! ומה שנוהגים להניח לכל אחד את הקערת ליל הסדר לידו, הרי בגוף הקערה יש את המצה המרור והחרוסת.

### **התוס' מבארים את טעם השיטה להניח ליד כל אחד ואחד מצה ומרור**

התוס' מחלקים בליל הסדר לשאר ימות השנה, כי מאחר והברכה עצמה היא חובה, אנחנו עושים את כל מה שתלוי בנו על מנת שלא יהיה הפסק בין הברכה לאכילה, ומיד לאחר שברך יוכל לאכול וללא המתנה. כי עם היות כי ברכת הנהנין הינה חובה, אלא שכאן מתווספת ברכת המצות. שהיא עצמה כבר חלק מהמצוה, ולכן יש לחברה יותר למצוה, בבחינת עובר לעשייתו. והתוס' באים לשלול טעם אחר, שלא נאמר כי צריך לשמוע את ההגדה בשעה שמונחים לפניו מצה ומרור.

### **הנטילה הראשונה ממילא היתה מועילה אף למצה, לפי הביאור הרגיל**

נטילה לאכילת פת - נתקנה משום 'סרך תרומה' ומשום קדושה ונקיות, שלא כנטילה קודם טיבול ראשון (לשיטת תוס'). שבאה כדי שלא נטמא את הירקות ולאכלם בטומאה. וקשה, למה הגמרא צריכה להסביר את הצורך בנטילה שניה, מחשש שמא נגע בדברים מטונפים, הלא בלאו הכי חייב ליטול, משום שנטילה ראשונה לא היתה לשם 'סרך תרומה' וקדושה הדרושה לנטילה למצה,

עונים התוס', שאילו הטעם של 'היסח דעת' היתה נטילה א' מועילה גם למצה, היות שלענין מצה (או לחם) של חולין - לא צריך כוונה, אלא רק מעשה הנטילה, לפיכך חייבת הגמרא להסביר נטילה ב' משום 'היסח הדעת'.

### **ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא -**

וא"ת,  
כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן,  
**ליבטיל מרור להאי מצה דבהדיה.**  
וי"ל,  
דלא שייך ביטול, **אלא כשלועסן יחד,**  
**דאז מבטל טעם אחד את חבירו,**  
אבל כשהם שלמים, **אפילו יהיה יותר מחבירו,**  
**לא מבטל ליה.**

### **החוב השונה של אכילת מצה ואכילת המרור קובעת לנו דין מיוחד**

אמר רבא: בלע מצה ולא לעסה, יצא ידי מצות אכילת מצה. ואף על פי שלא טעם טעם מצה, נחשב לו אכילתו לאכילת מצוה, וקיים "בערב תאכלו מצות" [אך רק בדיעבד יצא. כי לכתחילה צריך שיטעום טעם מצה. רשב"ם]. וכעת הגמרא מבארת שלושה מצבים, ודינם על פי עיקרון זה. מקרה ראשון - בליעת המרור, והחסרת מהות המרור שהוא טעימת טעמו. אבל אם בלע מרור, לא יצא! שבמרור הטעם המר הוא חלק מהמצוה, שהאוכלו צריך שיחוש בטעם המר בפיו, וזכר ל"ומררו את חייהם". מקרה שני, שהבליעה היא משותפת, הרי אף שעם שניהם נהג באותה צורת אכילה - לכל אחד מהם יש הגדרה שונה לצאת ידי חובת מצוה. ואם בלע מצה ומרור ביחד, ידי מצה יצא, שהרי במצה אין צריך טעם. אך ידי מרור לא יצא, לפי שלא טעם טעם מרור. מקרה שלישי - הוספת הסיב על שניהם, גורמת שאף את המצה אינו חש בה גדר אכילה, ולא יצא אף בה. כרכן לשניהם יחד בסיב, הגדל סביב הדקל, ובלען, אף ידי מצה נמי לא יצא. שהרי לא היה ממש בפיו, לא מזה ולא מזה.

התוס' מקשים שיש חיוב שונה בימינו על המרור שהוא רק מדרבנן. ולכאורה היה מקום לומר, שאם העיקר שהוא המצוה מהתורה של המצה יצא, הרי שהמרור ייגרר אחריה.

ומתרצים בעיקרון חדש אחר, של אופן הביטול על ידי אכילה, הוא לא באכילה אלא בטעימה, שאז הטעם האחד מבטל את טעמו של השני. ונמצא כי ביטול זה הוא בבחינת איכות, אבל כמות אינה מבטלת, שאפילו האחד בכמות גדולה יותר, עדיין הוא חש בטעמו של השני, ומאחר ומה שקובע

וההיא דאביי,

לא פירשא הגמרא, **אלא תחלת שאילתו.**

### הטעם לעקירת השולחן והסיפור שהיה עם אביי ורבה

מבררת הגמרא למה עוקרין את השולחן? ועונה על כך, אמרי דבי רבי ינאי: כדי שיכירו תינוקות, וישאלו למה מסלקים את השולחן לפני האכילה. [ומיד מחזירים אותו. תוד"ה הביאו, קיד א.]. ומביאה הגמרא סיפור על כך. אביי כשהיה ילד הוזה יתיב קמיה דרבה. חזא ראה דקא מדלי תכא מקמיה, שעוקרים את השולחן מלפניו. אמר להו: עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן? ולמה כבר מסלקים את השולחן מלפניו. אמר ליה רבה: פטרותן מלומר "מה נשתנה", שהרי בכלל דבריך יש כבר את השאלה "מה נשתנה הלילה הזה, שעוקרים את השולחן", ואין אנו צריכים אלא להשיב "עבדים היינו", ולפיכך אנו עושים את כל הדברים הללו.

### התוס' לומדים באופן אחר

המטרה היא לא על השאלה הממוקדת מדוע מזיזים את השולחן, כי זה עצמו לא מכניס את התינוק לשינוי הגדול של כל פרטי הסדר. ומתוך הבנה זו, מבארים התוס' את הסיפור עם אביי שהוא חסר. כי על שאלה זו בלבד לא היה ראוי להיפטר ממה נשתנה. ולכן מבארים כי באמת אביי שאל לא רק את השאלה המובאת בגמרא, אלא יותר, והגמרא רק רמזה והביאה את תחילת שאלתו. ובוודאי ששאל את כל שאלות המה נשתנה המובאות במשנה. ואפילו לא ישאל את נוסח השאלות המדויק, לפחות הוא חייב לשאול לגבי המשמעות. ואז מה שעונה לו רבה, שמאחר והתחלת לשאול, סיים את כל השאלות. שהרי אפילו לנו יש חובה לשאול את עצמנו.

[דף קטז עמוד א]

### מה דרכו של עני בפרוסה -

**נראה, דגם המוציא - צריך לברך על הפרוסה,**

וכן משמע בפרק כיצד מברכין (ברכות דף לט:),

דקאמר הכל מודים לענין פסח,

שמניח פרוסה בתוך השלימות ובוצע,

פירוש,

אפילו למ"ד,

מברך על השלימה ופוסט את הפתיתין,

**מודה לענין פסח,**

**דאינו מברך על השלימה אלא על הפרוסה,**

**משום מה דרכו של עני כו',**

**ומניחה בתוך השלימה,**

**כדי שיהא נראה שבצע על השלימה,**

ומשמע דלענין המוציא קמיירי.

וקאמר בתר הכי,

א"ר חייא בר אבא,

**בשבת - חייב לבצוע על שני ככרות,**

**שנאמר לקטו לחם משנה,**

ומסיבה זו לא הזכיר כרפס שיש בו רק גדר של ברכת הנהנין. בניגוד לכך בשאר ימות השנה, כמו בשבת בו בעל הבית בוצע על החלות ומחלק לכולם, לא מפריעה ההמתנה על כך. ועם היות והיה מי שניסה לחדש שאפילו אם סח אינו הפסק, מאחר ויוצא בברכת המברך וטעימתו, אלא שלא כל אחד קיבל זאת, אלא הכוונה שמאחר ולא סח, אין זה הפסק כלפי האוכל.

### למה עוקרין את השולחן -

**דוקא שלהן שהן קטנים,**

אבל שלנו שהן גדולים, **איכא טורח גדול בעקירתו,**

**נהגו לסלק הקערה לצד אחד,**

דליהוי כעקירת שלחן.

**ומה שנוהגין לסלק שני תבשילין בשעת הגבחה,**

כדי שלא יהא נראה כמקדיש קדשים בחוץ,

וכן יסד ה"ר יוסף בסדרו,

**מושך מהקערה שני תבשילין,**

**ומגביה קערה, ולימא הא לחמא עניא כו'.**

**ולא יתכן,**

דהא דאמר בשר אינו צריך להגביה,

**היינו בשעה שאומר פסח זה,**

**דאז ודאי נראה כאוכל קדשים.**

### האופן שמסלקים את השולחן

מטרת עקירת השולחן הינה להתמיה את התינוקות. מה כאן קורה, כל הסעודה שלנו אינה ראויה? הרי באנו לאכול, ומדוע לוקחים מאיתנו את השולחן וממילא לא נקבל אוכל?

**התוס' מעירים, כי אצלנו עיקרון עקירת השולחן נשמר,**

**אלא שהוא מתבצע באופן אחר**

עקירה הוא ממש סילוק של כל השולחן כולו. ומאחר ואז השולחן היה קטן, זה היה מעשי לעקור את כולו. אלא שכיום שאצלנו השולחן הוא גדול, הרי זה לא מעשי לבצע טורח גדול בכך. ומאחר וכל עניינו הוא ליצור את השינוי והשאלה, אנו מבצעים זאת על ידי סילוק קערת ליל הסדר, ואפילו את זה ניתן להניחה על הצד, ואז זה יהיה בדוגמת עקירת השולחן.

### התוס' יוצאים כנגד המנהג של סילוק התבשילים

גם עם הארץ לא יגיע לכלל טעות, ויסבור שזה כמקדיש קדשים בחוץ. ובפרט בשעה שאומר פסח זה שהיו אבותינו אוכלים. ומה שיש שני תבשילים זה למי שנוהג לשים שני בשרים אחד זכר לפסח והשני זכר לחגיגה. ולכן לא צריך לסלק את הבשר מן הקערה בשעה שמסלק אותה.

### כדי שיכיר התינוק וישאל -

כלומר,

ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים,

**אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן,**

**לא יפטר ממה נשתנה,**

## התוס' מדייקים מדוע הביאו את ההלכה לבצוע על שתי ככרות לאחר הדברים על פסח

מדייקים התוס' שיש כאן שני עניינים משלימים. מצד דין השבת לבצוע על שתי ככרות, ומצד דין הפסח לבצוע על הפרוסה, וזו הסיבה שאנו לוקחים שלוש מצות. על מנת שישאר לנו לחם משנה, והרי גם ביום טוב ירד המן שמצריך את שתי הככרות.

### התוס' מביאים שני הנהגות שונות באכילה

שיטה ראשונה, וכך נהגו מנחם מיוני והרב יום טוב, כי הכל מתבצע על הפרוסה. גם הבציעה וגם הברה של המוציא. ושיטה שניה, שר"י נהג, שנותנת מקום לכל אחת משלוש המצות. לברך המוציא על השלימה, לברך על אכילת מצה על הפרוסה, ובוצע על שתיהן ולכן הצורך במצה השלישית כריכה, ונמצא, כי לכל מצה תהיה ברכה אחרת.

### צריך לסמוכיה וצריך לקהוייה -

ובירושלמי אמר,  
אית דעבדי **זכר לדם**,  
ומשום הכי קרי ליה - **טיבולו במשקה**,  
וכן עמא דבר לסמוכי,  
ובשעת אכילה - **מקלשין אותו בין וחומץ**.

**ובתשובת הגאונים מפרש,**  
לעשות חרוסת בפירות,  
שנדמה **לכנסת ישראל בשיר השירים**,  
**תחת התפוח עוררתיך כפלח הרמון**,  
**התאנה חנטה אמרתי אעלה בתמר**,  
אגוז אל גנת אגוז,  
ושקדים,  
על שם ששקד הקדוש ברוך הוא על הקץ.

### גדרה של החרוסת - שיש בה שני מרכיבים שונים, שבאים כנגד שני עניינים שיש בה

שנינו במשנה: רבי אליעזר ברבי צדוק אומר החרוסת מצוה. ודנה על כך הגמרא ומבררת: מאי מצוה? איזה מצוה יש בחרוסת.

עונה על כך הגמרא משני כיוונים: רבי לוי אומר: זכר לתפוח, שהיו הנשים הישראליות במצרים יוצאות לשדה ויולדות שם תחת עץ התפוח בלי צער, כדי שלא יבחינו בהם המצריים. [כמו שנאמר בשיר השירים "תחת התפוח עוררתיך"]. ורבי יוחנן אומר: זכר לטיט שעבדו בו בני ישראל במצרים. אמר אביי: הלכך, צריך לקהוייה - להכניס בו תפוחים ויין שיש בהם חמיצות, וצריך לסמוכיה - לעשותו סמך על ידי שיכתוש בו הרבה ירקות. לקהוייה - זכר לתפוח. וצריך לסמוכיה, זכר לטיט שהוא עב וסמך.

תניא כוותיה דרבי יוחנן שהחרוסת היא זכר לטיט: דתניא: תבלין, ירקות ששמים בחרוסת, זכר לתבן שעבדו בו ישראל במצרים. חרוסת, מה שכותשין את החרוסת דק דק משום זכר לטיט. אמר רבי אליעזר ברבי צדוק: כך היו אומרים תגרי חרך שבירושלים, חנונים היושבים אצל חלונותיהם ומוכרים [חרך]

ועיקר מילתיה דר' חייא בר אבא, בפרק כל כתבי (שבת קיז:), אלא להכי **מייתי התם אחר פסח, לומר שצריך שם מצה שלישית, משום לחם משנה**, וחייב לבצוע על שתי ככרות בין בשבת בין ב"ט, דאי לאו הכי, למה הביא שם מילתיה דר' חייא.

וכן פסק רב אלפס,

### דצריך לבצוע על שתי ככרות ביום טוב, והטעם,

לפי שהיה לחם משנה יורד בערבי ימים טובים.

וקשה,  
שאנו מתפללים באתה קדשת,  
וברכתו מכל הימים **וקדשתו מכל הזמנים**,  
ואמר (במכילתא פרשת בשלח),  
**במן ברכו במן קדשו,**  
**משמע ב"ט היה מן יורד.**

וכן היה נוהג ה"ר מנחם מיוני,  
וה"ר יום טוב,  
שהיו מברכין הכל על הפרוסה,  
**אך ר"י היה מברך המוציא על השלימה,**  
**והדר על אכילת מצה על הפרוסה,**  
**ובוצע משתיהן יחד,**  
**וכן עמא דבר,**  
**ולכן עושין על השלישית כריכה,**  
**כדי לקיים מצוה בשלשתן.**

### הדברים שנלמדים מלחם עוני

מביאה הגמרא, אמר שמואל: "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני" כתיב, היינו לחם שעונין עליו דברים הרבה, שאומרים עליו הגדה והלל. תניא נמי הכי: "לחם עוני", לחם שעונין עליו דברים הרבה.

דבר אחר לחם עוני, עני כתיב בלי וי", ודרשינן: מה עני שדרכו בפרוסה, אף כאן בפרוסה. שמברך "על אכילת מצה" על מצה שאינה שלימה. [וחוץ מזה מביא עוד שתי שלימות בשביל לחם משנה, כמו בכל יום טוב, ומברך עליהן "המוציא" ובוצע אחת מהם].

### הגמרא בברכות מביאה כיצד ראוי לנהוג בפסח

הגמרא בברכות מביאה, אמר רב פפא: הכל מודים בליל פסח שמניח מצה פרוסה בתוך [מתחת] מצה שלמה, ובוצע את השלמה. מאי טעמא - "לחם עוני" כתיב [דברים טז ג] ודרכו של עני לאכול פרוסה לפיכך צריך שירָאָה כאילו בוצע גם מן הפרוסה. אלא שהתוס' מדייקים כי בפסח הוא אומר גם המוציא על הפרוסה, בגלל הטעם של העני.

## הנוסח בקושיות של הלילה הזה מרור בנוסח מה נשתנה

המשנה מבארת את שאלות המה נשתנה שהבן שואל ומציינת את הנוסח שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור?

### מדייקים התוס' מדוע נאמר מרור ולא כולו מרור

התוס' מקשים ומתרצים לגבי נוסח השאלה, מה טעם לא נאמר כולו מרור, ומבארים כי בטיבול הראשון יש לא רק מרור, אלא שאר ירקות. אלא שלכאורה דברים פשוטים הם, ולא ניתנו ליכתב, אלא כיון שבמשנתנו שנה בטיבול ראשון חזרת, שאין לו שאר ירקות, הוה אמינא דאז שייך לומר כולו מרור. ולזה ביארו התוספות, שכיון שיכול לאכול שאר ירקות - לא שייך לומר כולו מרור. כי אנו הולכים אחר ה"ב"כוח" מה שרשאי לאכול גם שאר ירקות, ולא על ה"פועל", במקרה החריג הוא לא אכל שאר ירקות אלא רק מרור, מתוך אילוץ של חוסר, הרי הבעיה היא אצלו ולא על הלילה ששייך לכולם.

### כולו צלי -

רב חסדא,  
מוקי לה באלו דברים (לעיל דף ע.) כבן תימא,  
דאמר חגיגה הבאה עם הפסח,  
אינה נאכלת אלא צלי,  
ואף על גב דקאמר התם, ואמר רב חסדא,  
ובפרקין - ליתיה,  
דרך הגמרא כן.

### שאלה נוספת שהיו שואלים רק בזמן שבית המקדש קיים שהלילה הזה כולו צלי

מביאה המשנה שאלה הקשורה בצלי. שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק [מבושל הרבה] ומבושל, הלילה הזה כולו צלי [שאלה זו שואלין רק בזמן שבית המקדש קיים], שקרבן הפסח נאכל צלי.

מביאים התוס', כי לא רק קרבן הפסח הוא נאכל צלי, אלא גם קרבן החגיגה הבא עימו. וכשיטת בן תימא. אלא שיש להתבונן בניסוח התוס'. ואע"ג דקאמר התם ואמר רב חסדא, ובפרקין - ליתא, היינו דלשון זה ואמר, משמע שאמרו בסוגיא העיקרית של זה, והיינו כפרקין, ולא נמצא כאן. מתרץ תוס' דאמרו בעל פה, ודרך הגמרא לומר כן, אפילו שלא נכתב.

### וראוי להביא את הסוגיה לעיל, שרב חסדא מבאר מי אכילת כולו צלי כולל החגיגה היא שיטת בן תימא

מביאה הגמרא לעיל (ע, א). דיוק וניתוח על מה ששנינו במשנה: ונאכלת החגיגה לשני ימים ולילה אחד. ומדייקים על משנה זו, מתניתין, האומרת שחגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים, היא - דלא כבן תימא. דתניא, בן תימא אומר: חגיגה הבאה עם הפסח ביום ארבעה עשר בניסן - הרי היא כפסח, ואינה נאכלת לשני ימים ולילה אחד כמו כל דין קרבן שלמים, אלא רק ליום ולילה. וחגיגת חמשה עשר, שהיא חובה בכל אחד משלשת הרגלים - נאכלת לשני ימים ולילה אחד.

מלשון מציץ מן החרכים]: בואו וטלו לכם תבלין למצוה של חרוסת.

### התוס' מביאים הוכחה מהירושלמי

מובא בירושלמי בנוסף אית תניי תני צבירה יש תנאים האומרים צוברה ביין כדי שפתיא רבא. מילתיה אמר כלומר, שמענו דבר הסבר לזה זכר לדם. והתוס' מבארים כי ניתן לבצע זאת בשני שלבים, בשלב הראשון סמיכה, ובעת האכילה להוסיף יין וחומץ.

משיר השירים נלמד "אין לשים בחרוסת אלא תפוחים ואגוזים ותאנים שנאמרו על גאולת מצרים, ויש מהראשונים שכתבו הטעם לעשותו משקדים ואגוזים, לפי שמלבנים את החרוסת זכר לטיט שעושים מטיט לבן. ולכן דייקו זאת מכל פרי ומה שהוא מעורר לטובה.

### תגרי חרך שבירושלים -

#### משמע דהלכה כר' אלעזר בר' צדוק,

וגם בספרים כתב ר' יוסי ונימוקו עמו,  
וכן עשה ה"ר יוסף בסדרו,  
חרוסת זכר לטיט.

### הנהגת עשיית החרוסת

נביאה הגמרא הוכחה לטעמו של רבי יוחנן שהחרוסת הינה זכר לטיט. תניא כוותיה דרבי יוחנן שהחרוסת היא זכר לטיט: דתניא: תבלין, ירקות ששמים בחרוסת, זכר לתבן שעבדו בו ישראל במצרים. חרוסת, מה שכותשין את החרוסת דק דק משום זכר לטיט.

אמר רבי אליעזר ברבי צדוק: כך היו אומרים תגרי חרך שבירושלים, חנונים היושבים אצל חלונותיהם ומוכרים ["חרך" מלשון מציץ מן החרכים]: בואו וטלו לכם תבלין למצוה של חרוסת.

### התוס' ממריעים שכך ההלכה ומביאים על כך שלוש ראיות

ראייה אחת היא שמביאים על כך מעשה, וקיימא לן שמעשה רב הוא הלכה. ראייה שניה, שהיה להם נוסחא אחרת שבבירייתא מובא במקום רבי אליעזר בר צדוק שזה היה רבי יוסי, ועצם זה הוא כבר ראייה, שהרי ידוע שהלכה כמותו, מאחר ונימוקו עימו. ראייה שלישית מהפיוט של היוצרות רבי יוסף טוב עלם כתב ולמה טבולו בחרוסת זכר לטיט שאשה ובעלה דחסת ולמה תבלין בתוכו מוגבליו כמו מלבן זכר לנפוצ עם לקושש קש לתבן. והמהרש"א כתב שזה סותר למה שכתב הוא עצמו שגם את הכרפס מטבילין בחרוסת. כי אם החרוסת נעשית עבה כמו טיט, לא ניתן לטבול בה. והיו שדחקו ותירצו.

### הלילה הזה מרור -

#### הא דלא אמר כולו מרור,

משום דאכלינן שאר ירקות בטיבול ראשון.



## התוס' מביאים כי יש להגביל לשבע הודאות כנגד ז' רקיעים, ויש שיטות שונות

איכא למידק, הא לפי גירסת הספרים לפנינו איכא תשע הודאות, וראיתי בהרא"ש דמנה שמונה הודאות דהשמיט שבח דלהדר. ובהרי"ף גרס רק חמש הודאות, להודות להלל לשבח לפאר ולברך, ואפשר דלפני התוס' היה הגירסא רק שבע הודאות, ואפשר דלהרא"ש הם כנגד שבעה רקיעים והארץ, ולגירסת הגמרא לפנינו - כנגד תשע מכות שהביא הקב"ה על המצריים, ולא הביא עלינו מלבד מכת חושך, שגם בני ישראל קיבלו אותה, שצריך לשבח על ההצלה מאותן המכות למרות שגם בני"י עבדו ע"ז. ולגי' הרי"ף כנגד חמשה חומשי תורה, שעתידים לקבל בני"י בהר סיני, שבזה הבדילנו מכל האומות, ונהיינו לעם סגולה או כנגד מה שמוזכר במתני' בסמוך, הוציאנו לחרות ולשמחה וליו"ט ולאור גדול ולגאולה.

כלומר, הרעיון הוא, שמאחר ומדובר ברשימה כה ארוכה של סוגי הודאה, מנסים למצוא הגיון בכמות השבחים.

[דף קטז עמוד ב]

## וחותם בגאולה -

ת"ק לא פירש כיצד, ופליגי במילתיה ר"ט ור"ע,  
**ר' טרפון** אינו חותם בברוך,  
 שלא היה מאריך בדברי בקשה,  
**ולא היה אומר אלא הודאה,**  
**ור"ע** סבר,  
**דחותם בה בברוך,**  
**לפי שמאריך בדברי בקשה,**  
 ואומר כן ה' אלהינו יגיענו כו'.

וקי"ל (עירובין דף מו:),  
**הלכה כרבי עקיבא מחבירו,**  
 וכן מצינו בסנהדרין (דף כא.),  
 גבי לא ירבה לו נשים,  
 ובריש חזקת הבתים (ב"ב דף כח.),  
**דפליגי תנאי במילתיה דתנא קמא.**

## נחלקו בברכת הגאולה מה נוסחה

המשנה מבארת וחותם, מסיים את ההגדה בברכת הגאולה. ונחלקו תנאים בנוסח ברכה זו, וכפי שהתוס' מציינים כי מאחר ותנא קמא לא ביאר דבריו. רבי טרפון אומר: מברך "ברוך אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים". ולא היה חותם בסופה ב"ברוך" לפי שהיא ברכה קצרה, שאין בה אלא הודאה בלבד, ודומה לברכת הפירות והמצוות שאינה מסתיימת בברוך. רבי עקיבא אומר: צריך להוסיף בה דברי ריצוי ובקשה, והרי זו ברכה ארוכה. ולכן צריך גם לחתום בה. וזה נוסח התוספת: כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו, יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנים עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם [מן הפסחים ומן הזבחים] כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל.

ובהמשך מביאה הגמרא חקירה האם בן תימא השווה רק על זמן אכילת החגיגה שמתקצר כמו קרבן הפסח או גם על אופן האכילה כצלי, כדוגמת קרבן הפסח. ופושטת מכאן שרוב חסדא מבאר שקושייה זו היא בשיטת בן תימא. תא שמע מהמשנה להלן בפרק האחרון [קטז א], שנאמר בה כי אחת השאלות ששואל הבן את אביו בליל הסדר, היא השאלה: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי. ואמר על כך רב חסדא: זו דברי בן תימא. שמע מינה, שלבן תימא ההיקש של הפסוק הוא גם לאכילתו צלי.

## ואמרתם זבח פסח הוא -

פירוש, **באמירה,**  
**שצריך לומר פסח זה** שאנו אוכלין,  
 ואיתקש מצה ומרור לפסח,  
 וצריך **לומר נמי מצה זו, מרור זה.**

## דברי רבן גמליאל בהדגשת שלושה הדברים החשובים בפסח

אומרת המשנה "רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור." הגמרא לומדת כיצד נדרשת לעניין הפסח לא רק האכילה, אלא גם אמירה. וכך הוא חייב לומר: פסח, על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים [שנאמר "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים"].

## התוס' מרחיבים בהיקש, כי גם לעניין המצה והמרור נדרשת אמירה

הלימוד בפסוק הוא אמירה רק לגבי פסח. אלא מאחר ונאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, מקשים זאת גם את דין האמירה, שהרי זו הגדה, שעניינה לומר גם על אלו. ובאומרו מצה זו, הרי הוא מתייחס אליה ואומר עליה את הדברים. כלומר, ההשוואה אינה רק מה הם הדברים החשובים בפסח, אלא שיש כאן חידוש שנדרשת הגדה עליהם בצורה ברורה ומפורשת.

## לפיכך אנחנו כו' -

י"א,  
**שבע הודאות** ולא יותר,  
**כנגד ז' רקיעים.**

## השבחים שאדם אומר בליל הסדר

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. שנאמר "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". ומשמע, לי עצמי, ולא רק לאבותינו.

ואומר: לפיכך, אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלט למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו: הוציאנו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה. ונאמר לפניו הללויה! היינו, את ההלל המתחיל ב"הללויה".



### ההוכחה מהפיוטים

וכן יסד רבי שמעון בר יצחק בפיוטו המתחיל 'אי פתרוס' שאומרים בשחרית אחר קריאת שמע בסוף הקטע, 'ואין לנו עוד א-לקים זולתך סלה', מזכיר תשעה מאורעות שבהם שרו ישראל, ואומר 'והעשירית - עוד נשמע מכנף הארץ', ומסיים שירות אלה לשון שירה נקבה מיוסדים, כי תשועתם כיולדה לבוא צרות ומפסדים, תוקף שיר אחרון 'זכרים'.

### מה סדר האמילה

בליל הסדר בכל הימים מקדימים שלמי חגיגה ולאחריו הפסחים, מאחר והפסח נאכל על השובע. ולכן הברכה הינה על הזבחים ועל הפסחים, אולם במוצאי שבת בה אכלו רק פסח תחילה והחגיגה נדחתה למחרת, לכן הנוסח מתהפך מן הפסחים ולאחריו מן הזבחים

[דף קיז עמוד א]

### ה"ג שעומדים בבית ה' בחצרות בית אלהינו הללויה דבתריה ריש פירקא -

ולא גרסינן העומדים בבית ה' בלילות,  
**דאם כן ה"ל למינקס יברכך ה' מציון,**  
**שזהו פסוק למעלה מהללויה,**  
 ולא ה"ל למינקס שלשה פסוקים למעלה.

לכך נראה דגרסינן כדפרישית,  
**ולפי זה אנו צריכין לומר בו הללויה,**  
**הללו את שם ה',**  
**הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' וגו',**  
 שלמעלה מזה אינו תחלת המזמור,  
 דלא יתכן שיהיה המזמור שני פסוקים.

ועוד,

### דאמרינן במדרש, קמ"ז מזמורים יש בספר תהלים, כנגד שנות יעקב,

אלא הוא סופו של שיר המעלות הנה ברכו וגו'.

ואתי שפיר דקאמר לקמן,  
 רב אחא בר יעקב דמתחיל הלל הגדול,  
 מכי יעקב בחר לו יה,  
**דהוי תחלת המזמור,**  
**דבע"א - לא יתכן,**  
**שהיה מתחיל הלל מאמצע המזמור.**

### מחלוקת אמוראים לגדר של הללויה בתהלים

אמר רב חסדא: כל "הללויה" שבתהלים שבין פרק לפרק סוף פירקא - סוף הפרק שעבר הוא. רבה בר רב הונא אמר: "הללויה" ריש פירקא, תחילת הפרק הבא הוא. [והמחלוקת היא כשיש רק הללויה אחד בין שני הפרקים. אבל כשיש שני הללויה, לכל הדעות, אחד מהם שייך לעיל, והשני שייך לפרק הבא. רשב"ם].

אמר רב חסדא: חזינא להו לתילי ספר תהלים דבי רב חנין בר רב דכתיב בהו "הללויה" באמצע פירקא, בין פרק לפרק.

### ביצד ראוי לפסוק הלכה

התוס' מכריעים, כי ההלכה היא כרבי עקיבא. הגמרא בעירובין מוכיחה, שיש לפסוק כרבי עקיבא "רבי יעקב ורבי זריקא אמרו: הלכה כרבי עקיבא מחבירו." וזה אם אומרים אנו שרבי טרפון היה חבירו ולא רבו, ולכן יש להכריע כמותו. וכן מאחר ויש רק שתי דעות כי אחרת ההלכה להכריע לפי רבי עקיבא רק כאשר הוא מול דעה אחת נוספת, ולא מול רבים. התוס' מביאים עוד מקרים בהם התנאים חלוקים בדברי תנא קמא, כמו בלא ירבה המלך נשים, בסנהדרין, וכן בבבא בתרא לגבי חזקת ג' שנים. ולכן התוס' באו לומר שיש רק שתי דעות במשנה, ואינם מונים את תנא קמא כדעה נפרדת, אלא מאחר ולא היתה ברורה נותרו רק שתי דעות.

### ה"ג ונאמר לפנינו שירה חדשה ובסוף גרסינן נודה לך שיר חדש על גאולתנו -

דהכי תניא במכילתא,

**כל השירות - לשון נקבה,**  
**חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר,**  
 כלומר שהנקבה - יש לה צער לידה,  
**אף כל הנסים - יש אחריהם צער,**  
**חוץ מלעתיד - שאין אחריה צער,**  
**וכן יסד הפייט,**  
 בזולת אי פתרוס,  
 שירות אלה - לשון נקבה מיוסדים,  
 כי תשועתם כיולדה וגו',  
 תוקף שיר אחרון כזכרים,  
 לא יולדים שירו לה' שיר חדש כו'.

וגרסינן שם מן הזבחים ומן הפסחים,  
**שחגיגת ארבעה עשר - נאכלת קודם לפסח,**  
**לפי שהפסח נאכל על השובע.**

### הבנת דברי התוס'

יש שביאר, שהוקשה לתוספות על הגירסה, ונאמר לפנינו הללויה, שאינה מקושרת עם מה שלמעלה הימנה. שהרי פתח במה שעבר, שהוציאנו ממצרים, וסיים בונאמר לפנינו הללויה - המדבר בעתיד, ולכן כתבו שיש לגרוס ונאמר לפנינו שירה חדשה, דקאי על העבר על שירת הים, שהיא נקראת שירה בלשון נקבה, ותיבת הללויה שבמשנה אינה המשך הנוסח, ונאמר לפנינו שירה חדשה אלא סימן בעלמא לתחילת ההלל.

### ראייה נוספת לדברי התוס' מהמדרש

וכן איתא במדרש שיר השירים (פרשה א' אות ל"ז), שירו לד' שיר חדש (תהלים צ"ו א'), שירה חרשה אין כתיב כאן אלא שיר חדש. למה נמשלו ישראל כנקבה? מה נקבה זו טוענת ופורקת, טוענת ופורקת, וחוזרת ופורקת, ושוב אינה טוענת, כך ישראל משתעבדין ונגאלין, משתעבדין ונגאלין, וחוזרין ונגאלין ושוב אין משתעבדין לעולם בעולם הזה, על ידי שצרת צרת נקבה יולדת - הן אומרים שירה בלשון נקבה, אבל לעולם הבא ע"י שצרת אין צרת יולדת - הן אומרים שירה בלשון זכר הה"ד ישעיה כ"ז א' ביום ההוא יושר השיר הזה.

שילפינן מגזירה שוה, ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו ובסיני נאמרה.

וביאר שהוקשה לתוספות, שאם משום הגזירה שוה, היה צריך לתקן לומר ענין יציאת מצרים כמו שאומרים באמת ואמונה, ולא רק ג' תיבות בלבד זכר ליציאת מצרים. ועוד הוקשה להם שהשבת אינה זכר ליציאת מצרים אלא זכר למעשה בראשית, וזהו שכתבו לכך קבעו זכר ליציאת מצרים, כלומר ולא ענין יציאת מצרים. וגם דהשבת אינה זכר ליציאת מצרים, והטעם דשמעתי מהר"מ שיש במדרש וכו', ולכך קבעו זכר ליציאת מצרים כי מאז נצטוינו על שמירת שבת על שהצילנו מתחת יד מצרים מלעשות בהם מלאכה.

## רביעי אומר עליו הלל הגדול -

**רביעי גרסינן, ולא גרסינן חמישי,**

ולא"ר יוסף טוב עלם שכתב בסדרו,

קימעה לשתות מים יכנס,

אם חולה הוא או איסטניס,

ואי בעי משתיא חמרא משום אונס,

לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס.

**תימה,**

**כיון שאוסר לשתות,**

**איך תיקנו כוס חמישי,**

**הא ארבע כוסות תיקנו ולא חמישי?**

**וכן מה שאוסר לשתות אפילו מים,**

**הא לא מבטלי טעם מצה,**

דאפילו אחר הפסח,

לא אסר לקמן רק מיני מיכלא,

**אבל מיני מישתיא - אפילו יין לא מצינן לאסור?**

והא דאמר **בין שלישי לרביעי - לא ישתה,**

**מפרש בירושלמי שלא ישתכר,**

**ושלא יוכל לומר הלל,**

וכן פסק רבינו שמואל לקמן,

דכל שתיה מותרת.

**ואפילו לפי המפרשים,**

**בין שלישי לרביעי - לא ישתה,**

**שלא יבטל טעם מצה,**

מ"מ במים לא מיירי אלא ביין,

דומיא בין ראשון לשני ישתה,

דמיירי ביין כי היכי דניגרריה לליביה,

כדאמר' לעיל [דף קח].

**ומיהו רוב עמא דבר לשתות.**

**וגם רב אלפט,**

**התיר מים ולא אסר רק יין.**

## התוס' דנים בפיוט של יוצרות

ביוצרות של שבת הגדול מיד לפני הקטע המתחיל 'חסל סדור פסח כהלכתו' נאמר: 'קמעה לשתות מים - יכנס', אחר אכילת האפיקומן מותר לשתות רק מעט מים. אבל 'אם חולה

אלמא, מוכח כי מספקא ליה להיכן הוא שייך. ובהמשך מביאים לגבי המזמור הבא עליו ידונו התוס'. וכן הכל מודים ב"שעומדים בבית ה'" [שם קלה], הללויה דבתריה הוא ריש פירקא.

## התוס' מעלים שינוי גירסאות

לגבי מזמור קל"ה, הנוסח שהם מעלים מעט שונה מהנוסח שלנו, היאך להתחיל אותו והיכן לסיים את מזמור קל"ד. ועל הטענה שאין מזמור של שני פסוקים, העלו קושי ממזמור קי"ז. ועל הטענה שיש קמ"ז מזמורים העלו את הטענה שלפנינו יש קי"ג, ואפילו אם נצרף בתחילה שני מזמורים כמופיע בברכות, עדיין ישארו לנו קמ"ט מזמורים. ורק לפי דבריהם יובן שלפתוח בפסוק הרביעי כי יעקב בחר לו י-ה את הלל הגדול קשה, כי זה בכלל אצלנו פסוק רביעי. אבל אם הם אומרים, כי ההלל שלפנינו הוא תחילת הפרק - הרי זה יותר הגיוני לפרש את דבריו.

והרעיון שהם מצרפים את שני הפסוקים הראשונים בפרק קל"ה למזמור הקודם. (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנְחָה בְּרָכוֹ אֶת־ה' בְּלַעֲבָדֵי ה' הַעֲמִידִים בְּבֵית־ה' בְּלִילֹת: (ב) שְׁאוּרֵיכֶם קִדְשׁ וּבְרָכוֹ אֶת־ה': (ג) וּבְרָכָה ה' מִצִּיּוֹן עֲשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ: (א) הֲלֹלוּ יְהוָה הֲלֹלוּ אֶת־שֵׁם ה' הֲלֹלוּ עַבְדֵי ה': (ב) שְׁעֵמֲדִים בְּבֵית ה' בְּחִצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: ואז מתחיל המזמור קל"ה במה שאצלנו הוא פסוק שלישי. (ג) הֲלֹלוּ יְהוָה בְּיָטוֹב ה' זַמְרוּ לְשִׁמּוֹ כִּי נָעִים: (ד) כִּי־יַעֲקֹב בָּחַר לֹי יְהוָה יִשְׂרָאֵל לְסִגְלָתוֹ:

[דף קיז עמוד ב]

## למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים -

לכך קבעו זכר ליציאת מצרים,

ושמעתי מהר"מ שיש במדרש,

**לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך,**

ופר"ך בא"ת ב"ש וג"ל,

שהם מלאכות ארבעים חסר אחת,

**וכשנאלו ממצרים הזהירים על השבת,**

**לשבות מאותן ל"ט מלאכות.**

## הלימוד של חובת הזכרת ירושלים בקידוש

אומרת הגמרא אמר רב אחא בר יעקב: וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, בין בקידוש שעל הכוס בשבת ויום טוב, בין בברכת קדושת היום שבתפלת שבת יום טוב.

כתיב הכא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", וכתוב התם "זכור את יום השבת לקדשו".

וילפינן גזירה שוה "זכירה", "זכירה" שבת מפסח. שגם בשבת צריך להזכיר יציאת מצרים. וכל המועדים לומדים "במה מצינו" מפסח [רשב"ם].

## התוס' מוסיפים לימוד גם מצד הרמז

הרמז המופיע במדרש משתמש בלימוד של אותיות את ב"ש, ואז כנגד בפרך מקבלים גימטריא ל"ט. ומאחר וכל דבר אינו מקרי - יש ללמוד מכך. אלא שעדיין יש שהקשה, מה חידשו תוספות בזה שאמרו לכך קבעו וכו', הלא אלו דברי רב אחא בר יעקב? ועוד, מדוע צריך להביא המדרש מאחר

## רבי יוחנן אמר נשמת כל חי -

נראה ה"פ,

**אף נשמת כל חי אחר יהללך,**

דאי לא תימא הכי,

אנן כמאן עבדינן?

וקורא נשמת כל חי ברכת השיר,

**לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה.**

ורבינו חיים כהן,

**לא היה חותם ביהללך,**

**כי אם בנשמת לבדו,**

משום דלישנא דברכת השיר, **משמע חדא ברכה.**

**שיטת רבי יוחנן בברכת השיר, הנאמרת על כוס רביעי**

המשנה ביארה כי על הכוס הרביעי גומר את ההלל ואומר עליו ברכת השיר. ומבאר שהכוונה לנשמת כל חי.

**התוס' מבארים שיטת רבי יוחנן**

יש שביאר דבריהם שאינם סוברים כרשב"ם, שהברכה היא עצמה ברכה של שיר ושבח, אלא סבירא להו דלשון ברכת השיר - משמעו ברכה על דבר אחר שהוא שיר, כגון קריאת ההלל. ולכן לאחר שכתבו שאומרים גם יהללך וגם נשמת כל חי, הוקשה להם, דכיון שנאמרה כבר ברכת השיר ביהללך שאחר ההלל, מדוע קורין אף לנשמת כל חי ברכת השיר? לזה כתבו שנקראת ברכת השיר משום שנאמרת אחרי פסוקי דזמרה.

**שיטת רבינו חיים הכהן**

מובא ברא"ש כי "רשב"ם פירש דעבדינן כתרומתו וחיתמין בהלל ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות. ואומר הלל הגדול ונשמת וחיתמין שנית ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות. וה"ר חיים כהן לא היה חותם ביהללך ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות, כיון דבעי למיחתם בסוף ישתבח. דשתי חתימות בחד גוונא למה לי?

ודעת התוס', דאפילו שכבר חתם בברכת הלל כתחילה, הרי סוף סוף גם הברכה השניה בשביל ההלל היא באה, ולכן גם בה משנה מחתימת ישתבח, וחיתמין מלך מהולל בתשבחות כבהלל.

**מהודו עד על נהרות בבל -**

**וכן אנו עושים,**

ורננו צדיקים בה' אינו מן המזמור.

**אמירת הלל הגדול על כוס רביעי**

הגמרא מבארת לשיטת רבי טרפון, מה אומר בכוס רביעי בליל הסדר, שזה הלל הגדול, ועל כן שואלת מהיכן הלל הגדול? והראשון שמתרץ זאת רבי יהודה, אומר מ"הודו לה' כי טוב" עד "נהרות בבל" [תהלים קלז].

הוא או אסטניס ובעי למשתי חמרא משום אנס' נאלץ לשתות יין על פי הרופאים, 'לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס' - ישתה כוס רביעי משום אונסו, ואת הלל הגדול יתחזק לומר על כוס חמישי.

אלא שהקשו עליו. שתי קושיות. הקושי הראשון, איך כותב הפייטן שיאמר הלל הגדול על כוס חמישית? והרי אסור להוסיף על הכוסות. ואם הוא אנוס לשתות יין, שיכוון את צרכיו האישיים לאותן ארבע כוסות שחז"ל תיקנו. הקושי השני, וכן מה לאסור למה הגביל הפייטן את כמות המים שמותר לשתות אחר האפיקומן ל'קימעה', הרי אפילו יין שמשאיר טעם, מותר בשתייה אחרי גמר הסדר.

התוס' מעירים, כי גם מי שאומר לא לשתות לאחר אכילת המצה, על מנת לא לבטל את הטעם שלה, הרי יש להעמיד את דבריהם דווקא ביין, אבל המים אינם מבטלים את טעם המצה.

[דף קיח עמוד א]

## מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך -

וקמ"ל,

**דאפילו במקום שלא נהגו לברך אחריו,**

**בלילי פסח צריך לברך,**

דאי נהגו - פשיטא.

א"נ,

**דאפילו במקום שנהגו,**

ה"א דוקא בימים,

**אבל בלילה - אין צריך לברך, קא משמע לן.**

**הגמרא מביאה כי את ברכת השיר יש לאומרה על כוס רביעי**

שנינו במשנה: רביעי, גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר. ומצינו מחלוקת אמוראים מהי ברכת השיר. רב יהודה אמר: "יהללך ה' אלהינו" שאומרים תמיד אחר הלל, וחיתמין ב"מלך מהולל בתשבחות", וברכת השיר היינו ברכת השבח. ורבי יוחנן אמר: "נשמת כל חי" זו היא ברכת השיר המוזכרת במשנה. ולא "יהללך", שהרי אומרים את "יהללך" בכל פעם שאומרים הלל, ומה באה המשנה להשמיענו. אלא ודאי שצריך להוסיף עוד ברכה, מלבד "יהללך".

**התוס' מנתח את החידוש בשיטת רבי יהודה הן למקום שנהגו והן למקום שלא נהגו**

החידוש שאם לא נהגו לברך, בשאר ימים בהם אומרים את ההלל. עדיין יש בליל פסח חיוב, כי אם ממילא נהגו, לא היה צורך להשמיע לנו. ויש גם לומר טעם חיובי לאמירה, הן מצד שהיא עיקר קריאתו של ההלל, והן מצד שיהיה מה לאמר על הכוס הרביעי. ולצד השני שנהגו, קיים חידוש שכל מה שנהגו זה בימים, והחידוש שכאן יש חובה לאומרה אף בלילה. כי עם היות ועיקר נס הוא באופן שכל העולם רואה כדוגמת אור היום, הרי כאן יש חובה לסיים את ההלל ביהללך בליל הסדר.

## מעירים התוס' כיצד מנהגנו

מאחר ויש כמה דעות הכריעו התוס' בש ני דברים, האחד שכך אנו נוהגים, וכן שבאו לשלול רננו צדיקים בה'. ועל העניין השני מבאר המהרש"א, כיצד נכנס עניין זה שממש אינו צמוד לו בתהילים. "ודאי דזה המקרא אינו מן המזמור זה בספר תהילים, אלא שהוא תחילת מזמור ל"ג בספר תהילים. ואולי משום דבברכות שאומרים בשבת, נסדר זה המזמור רננו צדיקים בה' וגו' אחר הלל הגדול, וטועה האומר שזה הפסוק רננו צדיקים וגו' שייך אדלעיל להלל הגדול, ויסברו שתחילת המזמור שנסדר אחר הלל הגדול מתחיל הודו לה' בכנור, ע"כ אמרו אל תטעה בכך, לומר כן בסדר של פסח, דלא קאמרי הכא, אלא עד על נהרות בבל."

[דף קיח עמוד ב]

## מן שמים נלחמו הכוכבים ממסילותם -

**במקומן היו עומדים, וראשן מגיע עד לארץ,**  
וכן פירש רש"י בנימוקי מקרא.

ותימה,

למ"ד בפרק מי שהיה (לעיל דף צד.),

**כל העולם כולו תחת כוכב א' עומד,**

**האיך ירדו הכוכבים?**

הלא מאחד נתמלא העולם.

י"ל,

**דלא איירי,**

**אלא בכוכבים של גלגל,** שהן מזלות קבועים,

**אבל שאר כוכבים - קטנים הם.**

## האופן בו הכוכבים סייעו במלחמה מול סיסרא

בשעה שהיה צריך הקב"ה להחזיר את העונש על מה שהים פלט את חיל פרעה בקריעת ים סוף, הבטיח שהים יקבל בחזרה על כל אחד שיפלוט אחד ומחצה. ומבארת הגמרא כי אתא סיסרא, [אתא עליהו בדקרי דפרזלא לוחמים לבושי שריון ברזל. הוציא הקדוש ברוך הוא עליהם כוכבים ממסילותם דכתיב] "מן שמים נלחמו הכוכבים".

כיון דנחיתו כוכבי שמים עליהו, מיד שירדו עליהם כוכבי השמים, אקדירו הני דקרי דפרזלא חממו אותם, נחיתו לאקרורי למיסחי נפשיהו, ירדו להתקרר ולהתרחץ בנחל קישון. אמר לו הקדוש ברוך הוא לנחל קישון: לך והשלם ערבונך שערבת לשר של ים. מיד גרפם נחל קישון והשליכן לים. שנאמר "נחל קישון גרפם, נחל קדומים". מאי נחל קדומים? נחל שנעשה ערב מקדם!

## התוס' מבארים את אופן המלחמה

מצד אחד הכוכב היה במקומו, אלא שבו זמנית עם ראשו הגיע עד לארץ. ומבאר היעב"ץ "ניצוצין ושרביטין", כמו כוכב שביט. ורש"י ביאר בשופטים, את אותו העיקרון רק בכיוון ההפוך "ממסלותם - ראש הכוכב בשמים וסופו בארץ".

## מקשים התוס' על מציאות זו שזה סותר מה שנאמר לעיל

הגמרא לעיל הביאה את דעת רבי נתן "רבי נתן אומר: כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב. תדע, שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד, הולך למזרח - עומד כנגדו, לארבע רוחות העולם - עומד כנגדו. מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב!" ואם הכוכבים כה גדולים, כיצד יכלו לירד מטה. ומתריצים התוס', שהכוכבים הגדולים הם רק הכוכבי הלכת, של הגלגל, ושאר הנכוכבים קטנים יותר. ומאחר וביארו התוס' כי אין זה הכוכב עצמו אלא רק חלק ממנו - ממילא אין קושי בכך.

[דף קיט עמוד א]

## כמצודה שאין בה דגן -

**דרך צידי עופות להשים דגן במצודה,**

**ודריש וינצלו וינצדו,**

**כי למ"ד מתחלפת בדל"ת במקומות הרבה.**

## הלימוד כיצד הוציאו ממצרים כל דגן שיש בה

לומדת הגמרא "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים, שנאמר וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא. אין לי אלא שבארץ מצרים ושבארץ כנען, בשאר ארצות מנין - תלמוד לומר וכל הארץ באו מצרימה. וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמיהו, שנאמר וינצלו את מצרים."

רב אסי אמר: עשאוה בני ישראל למצרים, כמצודה זו, רשת שפורסין ללכידת עופות, שאין בה דגן כפתיון, ואין שום עוף פונה אליה. כך רוקנו ["וינצלו" תרגומו "ורוקינו"] ישראל את המצריים מכל ממונם. רבי שמעון בן לקיש אמר: עשאוה כמצולה עומק הים שאין בה דגים, שהם מצויים רק על שפת הים, שיש שם מזון.

## מדייקים התוס' על הלימוד של המצודה שאין בה דגן

מדייקים התוס' כי מצודה הוא לשון צייד, ושם יש רגילות לתת פתיון של דגן. אלא מאחר והלשון בפסוק הוא מצולה, הבהירו כי יש אותיות היוצאות מאותו שורש בפה, שהן אותיות הלשון דטלנת. ולכן בקלות יש שיבוש בהם, ומאחר והן מתחלפות, הרי מצולה ומצודה הן מילים קרובות בהגייתן.

[דף קיט עמוד ב]

## אבל לפניו מצוה לברך -

לפי מה שפירש לעיל,

**דהפסוקים לא הוו הפסק,**

**וברכה אחרונה היא חתימת הראשונה,**

לא יתכן כאן,

**דאיך יברך לפניו ולא יחתום אחריו?**

מהר"י.

**הגמרא מדייקת שיש חובת ברכה לפני**

אמר אביי: לא שנו שברכת ההלל תלויה במנהג, אלא בברכה שלאחריו. אבל ברכה שלפניו, [מצוה] לברך. דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות מברך עליהן עובר קודם לעשייתן. ומביאה הגמרא כמה הוכחות שעובר הוא לשון של הקדמה.

לעיל ביארו התוס' (קד, ב ד"ה חוץ) דמה שיהללך שאחר ההלל אינה פותחת בברוך, לפי שסמוכה היא לברכת לקרוא את ההלל, ולא הו' הפסוקים של ההלל הפסק. והרעיון שלא ניתן לומר חתימת ברכה ללא פתיחה. אבל מצד שני כן ניתן לומר פתיחה וללא חתימה לאחריה. אך מסקנת התוס' לעיל דברכה לאחר פסוקים אינה צריכה לפתוח בברכה. ועל פי זה אין ראיה דהוה סמוכה לחברתה כלל. כי ברכה הסמוכה לחברתה בעניינים מסויימים - הרי היא כברכה אחת.

**אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה -**

רב מוקי למתניתין כדר' יהודה,  
**דסבר דאין הפסח נאכל בשני מקומות,**  
והכי אוקימנא סתמא פרק כיצד צולין (לעיל פו.),  
שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד,  
אלו הופכין פניהם ואוכלין, ואלו הופכין פניהם ואוכלין,  
והשמש באמצע,  
פירוש,  
משום היכרא,

**וכשהשמש עומד למזוג,**  
**קופץ את פיו עד שמגיע אצל חבורתו,**  
**ומוקי לה בגמרא כרבי יהודה.**

והיינו דוקא בפסח,  
**אבל מצה - לא אשכחן בשום דוכתא,**  
**דליתסר בשתי מקומות,**  
**ואי משום דאתקש לפסח,**  
**להא - על כרחיך לא איתקש,**  
דאי לא תימא הכי,  
ליפרך ממתניתין לרב,  
דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן,  
הא אחר מצה - מפטירין,  
**ולא מצי לשנויי כדמשני לשמואל,**  
**דלגבי שני מקומות,**  
**לא הוי רבותא פסח ספי ממצה,**  
**אלא ודאי, רב לא אידי - אלא בפסח.**

והא דקאמרינן לקמן,  
אביי הוה יתיב קמיה דרבה,  
והוה קא מנמנם,  
פירש הקונטרס לקמן,  
**אף על גב דלא הוי בזמן הפסח,**  
**הא איתקש מצה לפסח.**

ולא נהירא.

**ובירושלמי - מפרש לה גבי תענית,**  
דאמרינן פ"ק דתענית, **ישן - אסור לאכול,**  
**ולא שנו אלא ישן ממש, אבל מתנמנם - לא,**  
ורבה - הוה מתנמנם,  
ובעי למיסר בתר הכי,  
**וקמייתי ראיה מפסח,**  
**דכי היכי דפסח,**  
**לא חשיב נמנום בעלמא כשינה מעליא,**  
**לענין שני מקומות,**  
**ה"נ לא חשיב נמנום לענין תענית דלמחר,**  
לאיתסורי באכילה בתר הכי.

**שיטת רב שאין מפטירין אחר האפיקומן בכך שנאסרו לעבור לחבורה אחרת**

שנינו במשנה אין מפטירין [מלשון "הנפטר מחבירו"] אין מסיימים את הסעודה, אחר אכילת קרבן הפסח [שהוא נאכל בסוף על השובע] באכילת אפיקומן. וביררה הגמרא מהו אפיקומן? וענה על כך רב. שלא יעקרו מחבורה לחבורה, לאחר שיסיימו בני החבורה לאכול קרבן פסח שלהם לא ילכו לחבורה אחרת לאכול שם לא פת ולא שום דבר, גזירה שמא יבואו לאכול את קרבן הפסח עצמו בשני מקומות, שזה אסור. אבל במקומם הראשון - מותר להם לאכול כל דבר. ו"אפיקומן" פירושו "אפיקו מנייכו" דהיינו שאסור לומר הוציאו כליכם מכאן, ונלך ונאכל במקום אחר.

**המשנה בפרק כיצד צולין אוסרת לשיטת רבי יהודה לאכול פסח בשני מקומות**

הגמרא מבארת, כי המשנה המאפשרת לאכול בבית אחד שתי חבורות של פסח היא בשיטת רבי יהודה. ביארה המשנה כי שתי חבורות של מנויי פסח אחד שהיו אוכלין בבית אחד, וקבעה כל אחת את מקומה לעצמה ביחוד [מאירי]. הרי אלו אינם חייבים להיראות כחבורה אחת. אלא, אלו הופכין את פניהם הילך [לצד אחד] ואוכלין. ואלו הופכין את פניהם אילך ואוכלין. ואף שאכילה בדרך זו כמדה כאכילת הפסח בשתי חבורות, אין בכך כלום, שהרי לדעת התנא דמשנתנו, אפילו אכילה בשתי חבורות - מותרת היא. והמשנה ביארה כיצד נדרש השמש שיכול למזוג יין לשתי החבורות צריך לנהוג. כשהשמש עומד מחבורה אחת שהתחיל לאכול עמה כדי למזוג יין לחבורה האחרת והמאכל לתוך פיו [מאירי]. הרי השמש קופץ את פיו שלא יראה כאוכל כלל. ותיכף לאחר שמוג [מאירי] מחזיר הוא את פניו כלפי חבורתו בקמיצת פיו שלא יחשדוהו בני חבורתו כי אוכל הוא, ועומד בקמיצתו עד שמגיע אצל חבורתו [מאירי].

**מדייקים התוס' כי רב אמר את דבריו בשיטת רבי יהודה**

מאחר וראינו כי רק רבי יהודה הוא האוסר לאכול בשני מקומות, בניגוד לרבי שמעון. לכן חייבים לומר כי כל מה שרב אסר, הוא בשיטת רבי יהודה.

אולם, התוס' מצמצמים כי כל הבעיה היא רק לגבי קרבן הפסח אך לא לגבי מצה. שהרי כאן במשנתנו מובאת שיטת



אוכלים בשני מקומות, שזה אסור. ומכאן מדייקים כי הדיון הוא לגבי קרבן הפסח ולא לגבי אכילת מצה, שאין זה משנה לנו כי יאכל בשני מקומות. ועם כי יש שחילקו כי אכילת האפיקומן עם היות ומדובר רק במצה, הרי יש לו דין של זכר לפסח.

[דף קב עמוד א]

## באחרונה אין בראשונה לא -

פירוש,

בראשונה בלא אחרונה - לא,

**כגון דלית ליה אלא כזית מצה ותו לא,**

**דטוב לאוכלו על השובע,**

**ולהיות טעם מצה בפיו,**

אבל,

**ודאי אי אית ליה מצה לכל סעודתו,**

**טוב לו לאכול מצה בתחלה לתיאבון ולברך עליה,**

**ואח"כ בגמר סעודתו יאכל כזית מצה,**

**ויהיה טעם מצה בפיו,**

**ועיקר מצוה על הראשונה שהיא באה לתיאבון,**

וגם יהא לבסוף טעם מצה בפיו,

באותו כזית אחרון.

ואפילו אם עיקר מצוה באחרונה,

אין זה תימה, אם אנו מברכין על הראשונה,

כדי לפטור המצה של אחרונה,

שהרי אין לברך על האחרונה,

משום שלאחר שמילא כריסו הוא,

**אבל יכול הוא לברך על הראשונה,**

**ותיפטר האחרונה שהיא עיקר המצוה,**

כדפרישית לעיל,

לרב חסדא גבי תרי טיבולי דמרור.

וכן צ"ל להלל,

**שהיה כורך מצה ופסח בסוף הסעודה,**

**והכי הוי אכיל מצה דאורייתא,**

אם כן בתחלת סעודה היה מברך על המצה ואוכל,

**דמועלת אותה ברכה לברכת מצה עם הפסח שבסוף.**

ומיהו לההיא פירושא דלעיל,

**דלרב חסדא,**

בעי לחזר על שאר ירקות לטיבול ראשון,

**כדי שיברך על המרור בטיבול שני,**

אם כן הכי נמי,

**יחזר כמו כן על הסופגנין,**

**לאכול בתחלה, כדי שיברך על אכילת מצה לבסוף.**

מיהו לפירוש אחר,

**שגם לרב חסדא,**

שמואל, הסובר לא רק שאסור לעקור לחבורה אחרת, אלא אפילו בחבורה שלו אסור לאכול כלום ואפילו לא מיני מתיקה אחר הפסח כדי שישאר טעם הברש של קרבן הפסח בפיו, [שהוא נאכל בסוף על השובע]. ו"אפיקומן" פירושו "אפיקו - מן", דהיינו הוציאו והביאו מיני מתיקה לקינוח סעודה, כגון אורדילאי כמדין ופטירות לי, שאני רגיל לאוכלם לקינוח סעודתי. וגזילאי גזולות לאבא, לרב, שהיה רגיל לאכול גזולות לקינוח סעודתו. ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן אמרו: כגון תמרים קליות ואגוזים. שהם היו רגילים באלו לקנח סעודתם. תניא כוותיה דרבי יוחנן: אין מפטירין אחר הפסח כגון תמרים קליות ואגוזים. ומתוך כך מדייקים ע"ז מה ששנינו במתניתין: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. הרי יש לדייק ולצמצם: אחר הפסח הוא דלא, רק לאחריו אסור לאכול כלום. אבל לאחר מצה בזמן הזה שאוכלין בסוף רק מצה, מפטירין! וקשה מזה לרב יהודה אמר שמואל שאוסר לאכול אף לאחר מצה בזמן הזה?

מדייקים התוס', כי מאחר ובמצה אין כל בעיה לאכול בשני מקומות, לכן לא הקשו על רב במצה. כי אכן ניתן לאכול את המצה ביותר ממקום אחד.

## סוגיית הנמנום האם היה זה בפסח או בסתם תענית

המשנה בהמשך (דף קב) מביאה את הכלל "ישנו מקצתן - יאכלו, כולן - לא יאכלו". ומביאים שיטת רבי יוסי, "רבי יוסי אומר: נתנמנמו - יאכלו, נרדמו - לא יאכלו". שהוא מחמיר שאם נרדמו ממש, אפילו חלקם, לא ניתן לחסור ולאכול. ומספרת הגמרא מה ההבדל בין שניהם. אמר רב אשי: נים ולא נים, ישן ואינו ישן, תיר ולא תיר, ער ואינו ער. כגון: דקרי ליה, ועני. קוראים לו והוא עונה. אבל, ולא ידע לאהדורי סברא. דבר הצריך סברא ועיון אינו יודע להשיב. כגון ששואלים אותו היכן הנחת כלי זה.

וכי מדכרו ליה כשמוכירים לו ואומרים האם הנחת במקום פלוני מדכר, נזכר ואומר כן או לא.

אביי הוה יתיב קמיה דרבה בשעת הסדר. חזא ראה דקא נמנם. שרבה מתנמנם לאחר שהתחיל לאכול מהאפיקומן. אמר ליה אביי לרבה: מינם קא נאים מר! נרדם אתה ואסור לך להמשיך ולאכול מהאפיקומן, וכדעת רבי יוסי, שאפילו ישנו מקצתם לא יאכלו. אמר ליה רבה: מינומי קא נמנמם, אני רק מתנמנם. ותנן, שאפילו לרבי יוסי נתנמנמו - יאכלו. ורק אם נרדמו - לא יאכלו.

התוס' מבארים כי אין לפרש את הסוגיה שם כרש"י הסובר שהיה זה בפסח. אלא הם דוחים זאת ואומרים שהיה זה באחת התעניות שמותר לאכול בה עד עלות השחר, וכל עוד לא ישן ממש - רשאי הוא לאכול. ולא רק שכך מפרש הירושלמי (אם כי אינו מופיע אצלינו), אלא שיסוד זה של נימנום מול שינה, מובא בבבלי לגבי תענית.

ומבארים התוס' כי עם היות והדיון היה לגבי תענית, הרי ראייתו של רבה היה מפסח, וכך אכן יש לפרק את המשנה. ישנו מקצתן של בני החבורה באמצע אכילת קרבן הפסח, יאכלו לאחר שנתעוררו. ומותר להם להמשיך ולאכול ממנו, שהואיל ויתר בני החבורה לא ישנו, אין זה הפסק אפילו לגבי אלו שישנו.

ישנו כולן, לא יאכלו עוד לאחר שנתעוררו. לפי שהסיחו דעתן מן הפסח ונחשב הפסק. והמשך אכילתן נראה, כאילו

"לחם" ואי אפשר לצאת בהם ידי חובת מצה שהרי כתוב בה "לחם עוני". ואז הוא לא יוצא ידי חובת מצה בתחילה אלא רק בסוף. אמנם אם נאמר שרב חסדא לא היה צריך לחזור אחר שאר ירקות, נמצא שדאף שברך בתחילה יכל להוציא את הטיבול השני. ואותו דבר במצה, הוא אוכל מצה בתחילה ועליה מברך, ומוציא את המצה שהיא האפיקומן, שהיא המצה שלבסוף.

גם לגבי הלל במצוות הכורך, מעירים התוס' שהברכה בתחילת הסעודה - היתה פוטרת את המצה עם הפסח בסוף.

### **מפטירין אחר מצה אפיקומן -**

וא"ת,

**אחר הפסח - מאי טעמא אין מפטירין,**  
הא נפיש טעמיה טפי ממצה?

יש לומר,

**כדמפרש בירושלמי,**

דמשום הכי נאכל על השובע,

**שלא יבא לידי שבירת עצם,**

וכתיב (שמות יב) ועצם לא תשברו בו,

ומש"ה אין אוכלין שום דבר.

וא"ת,

הא במנחה נמי אמרינן בתמורה (דף כג.),

ובמנחות (דף כא:),

**דנאכלת על השובע,**

**וליכא למימר האי טעמא.**

י"ל,

דהתם - ה"ש שלא יצא משלחן רבו רעב,

**אבל במצה - לא שייך האי טעמא,**

**דלאו משלחן רבו הוא כולי האי.**

וחגיגה הבאה עם הפסח,

אף על גב דאיכא למ"ד,

דאית בה משום שבירת עצם,

ואפ"ה אינה נאכלת על השובע,

**היינו משום דפסח בן שנתו הוא ורכיך,**

**וחיישינן לשבירת עצם, אבל חגיגה - לא.**

ומאן דאמר **אין מפטירין אחר מצה ופסח,**

אם כן לא ס"ל כטעם הירושלמי,

**אלא סבר,**

**דבעינן שיהא טעם מצה ופסח בפיו.**

### **סדר האמילה של האפיקומן, ומתי הוא יכול להיאכל**

לעיל למדנו, תנן במתניתין: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ודייקינן: אחר הפסח הוא דלא, רק לאחריו אסור לאכול כלום. אבל לאחר מצה בזמן הזה שאוכלין בסוף רק מצה, מפטירין! וקשה מזה לרב יהודה אמר שמואל שאוסר לאכול אף לאחר מצה בזמן הזה? ומתרצינן: לעולם אף אחר המצה אין מפטירין. ומתניתין, "לא מיבעיא" קאמר!

**אין צריך לחזור על שאר ירקות,  
אלא מברך על המרור בטיבול ראשון,  
ובאותה ברכה יצא בטיבול שני,  
הכי נמי, יברך על מצה דמתחלה,  
ויצא בשל מצות מצה שלבסוף.**

### **ההבדל בין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן למצב כיום שאין קרבן פסח אלא מצה**

אומרת המשנה אין מפטירין [מלשון "הנפטר מחבירו"] אין מסיימים את הסעודה, אחר אכילת קרבן הפסח [שהוא נאכל בסוף על השובע] באכילת אפיקומן. הגמרא בהמשך מדייקת: אחר הפסח הוא דלא, רק לאחריו אסור לאכול כלום. אבל לאחר מצה בזמן הזה שאוכלין בסוף רק מצה, מפטירין! וקשה מזה לרב יהודה אמר שמואל, שאוסר לאכול אף לאחר מצה בזמן הזה? מתרצת הגמרא, שאין לדייק כך. אלא משנתנו נשנית בסגנון של לא רק המצה, אלא אפילו שיש חידוש בפסח - הרי אף לאחריו אסור. לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו, שאין טעמה חזק, ודאי שאסור לאכול אחריה, כדי שלא ישכח טעמה. אבל לאחר הפסח, דנפיש טעמיה, ולא מצי עבוריה האכילה שאחריו אין בכחה להעביר את טעמו של הפסח ולכן הייתי אומר שלית לן בה, ויהיה מותר לאכול אחר הפסח.

קמשמע לן שאסור.

מדייקת הגמרא כי באחרונה, יש עליו חיוב אכילת מצה. שצריך לאכול את הכזית מצה דוקא בסוף סעודתו. אבל בראשונה, לא! שלא יאכל את המצה של אפיקומן בתחילת סעודתו, כי אסור לאכול כלום לאחר מצת חובה.

### **התוס' מבארים שני מצבים - יש לו רק מצה אחת, מתי יאכלה, ושיש לו ריבוי מצות**

מבארים התוס', שיש לחלק לשני מצבים. כי אם יש לו רק כזית מצה, לא יאכל בתחילה כי הדבר המשמעותי יותר הוא שעדיף לאוכלו על השובע באחרונה, כלומר בסוף, על מנת שישאר טעם המצה בפיו.

בניגוד לכך, אם יש לו מספיק מצות הרי הוא יכול להרוויח משני העולמות. ועל כן ראוי שבתחילה לתיאבון יאכל מצה, ועליה יברך, וגם בסוף הסעודה יאכל מצה על מנת שיהיה טעם מצה בפיו, באותו הזית האחרון.

### **הימולת לברך בראשונה ולפטור את האחרונה**

עם היות ואפילו נאמר כי האחרונה היא עיקר המצווה, הרי וודאי שיש חיסרון לברך רק לאעחר שמילא כריסו, אבל הוא כן יכול לברך על הראשונה כדי לפטור את האחרונה. ומביאים התוס' ראייה על כך משני טיבולים של המרור.

וגם כאן לפי ההבנה של שיטת רב חסדא, יגרור הדבר הנהגה שונה לגבי אכילת המצה. אפשרות ראשונה הוא להבין כי רב חסדא בחר לחלק את המרור, ומאחר והתייחס לסוף (כלומר הטיבול השני) שהוא המשמעותי, לכן אפילו בחר לא לאכול מרור בטיבול הראשון אלא לחזור אחר שאר ירקות. הבנה כזאת גוררת גם התייחסות דומה למצה. הוא אוכל בתחילת הארוחה סופגנין, שאין להם תורת לחם. בהיותם ריקים, שעשויים כספוג, ומתוך שעיסתן רכה אין עליהם שם

דהא ודאי חייב לאכול,  
דהא חייב בכל המצות, אלא שאינו רוצה.

ונראה לפרש,  
**דמיירי בישראל מומר בשעת שחיטה,  
וחזר ועשה תשובה,**

וקאמר אף על גב דישאל מעליא הוא,  
כיון שלא נמנה עליו בשעת שחיטה,  
שוב אינו אוכל בו,  
אבל אוכל הוא במצה ובמרור.

**וערל,  
היינו שמתו אחיו מחמת מילה,  
וחייב בכל המצות ומקיים כולן,**  
אלא שאינו בפסח.

ובפרק מי שהיה טמא (לעיל דף צו.),  
גרס תרומה,  
כל ערל לא יאכל בו,  
כל בן נכר לא יאכל בו למה לי?  
ומשני צריכי,  
**דאי אתמר ערל - משום דמאיס כו',  
לכאורה משמע דאיצטריך גופיה דקרא.**

ולא נהירא,  
דלמה לי צריכותא,  
אפילו דמו להדדי לגמרי,  
וכי מזהירין מן הדין,  
פשיטא דתרווייהו צריכי למכתב,  
**אלא אדיוקא דקראי קאי,  
דדייקין בו הוא דאינו אוכל,  
אבל אוכל הוא במצה ובמרור,  
קיימא הך צריכותא,**  
והכי מיפרשא התם,  
צריכא דאי אשמעינן,  
כלומר תרווייהו צריכי לדיוקא דקרא,  
אבל אוכל הוא במצה ובמרור,  
**דאי אשמעינן ערל - משום דלבו לשמים,  
אבל בן נכר - אימא לא,**  
ואי אשמעינן בן נכר, **משום דלא מאיס,  
אבל ערל - אימא לא.**

ואף על גב דגמרא לא קאמר הכי,  
ליכא למיחש,  
**שלא בא להשמיענו,  
אלא שחלוקים זה מזה,  
והוי כאילו צריכי לגופייהו,**  
ודכוותה אשכחן בפ"ק דב"ק (דף ג.),  
גבי ושלח דמשמע שן ומשמע רגל כו'.

לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו, שאין טעמה  
חזק, ודאי שאסור לאכול אחריה, כדי שלא ישכח טעמה. אבל  
לאחר הפסח, דנפיש טעמיה, ולא מצי עבירה - האכילה  
שאחריו אין בכחה להעביר את טעמו של הפסח, ולכן הייתי  
אומר שלית לן בה, ויהיה מותר לאכול אחר הפסח.  
קמשמע לן שאסור.

**התוס' מציגים זאת כאן כשאלה**  
קשה, אם לשמואל מותר לאכול אחר האפיקומן, למרות  
שטעם המצה ייחלש, למה פוסקת המשנה קיט ב 'אין מפטירין  
אחר הפסח אפיקומן'?

שמואל מנמק את המשנה על פי הירושלמי, שחז"ל חיפשו  
דרך למעט את כמות בשר הפסח הנאכל, כדי להקטין את  
הסיכוי של עבירה על הלאו 'ועצם לא תשברו בו'. ותיקנו  
שתי תקנות. הראשונה - הפסח יאכל על השובע. השנייה -  
אסור לאכול אחר אכילת הפסח. תקנות אלו מבטיחים שאדם  
יהיה שבע כשיבוא לאכול מן הפסח ויסתפק בכזית.

ראוי להביא את דברי הירושלמי [פסחים פ"ו ה"ד] תני  
חגיגה הבאה עם הפסח היתה נאכלת תחילה כדי שיאכל  
הפסח לשבע ושואל מדוע אתה קובע הלכה שיאכל את  
החגיגה תחילה. ולא יאכל הפסח לשבע וכי מה אכפת לי אם  
לא יאכל את הפסח על השובע? ועונה רבי יוסי רבי בון  
אמר בשם רבי יעקב בר דסיי שלא יבא לידי שבירת עצם אם  
יאכל את הפסח כשהוא רעב, יבא לידי שבירת עצם שלא  
קיבל מנה גדולה ויאכל הבשר סביב לעצם ויכול לשבור אותה.

**מקשים התוס' שעל מנת שיהיה שבע ניתן לאכול עוד  
דברים**

במנחות ובתרומה נאמר "שיאכלו עמה חולין ותרומה -  
כדי שתהא נאכלת על השובע". ומבארים התוס' שיש חילוק  
מהותי. ויש כאן שני טעמים חיובי ושליילי. הטעם החיובי הוא  
שיהיה שבע, ולשם כך עליו לאכול תוספות, למנוע ממנו מצב  
של חוסר שביעה. אולם, יש גם טעם שליילי, הסכנה שלא  
יגיע לכלל איסור. ואם ניתן לו תחילה לאכול מהפסח - עלול  
הוא מרוב רעבונו, לנצל כל פיסת בשר ולשבור עצם. והחשש  
גדול במיוחד לגבי הפסח שהוא קרבן צעיר בן שנתו, ובקלות  
יתירה עלולה להישבר עצם.

**הטעם שיהיה טעם המצה והקורבן בפיו הוא טעם חיובי  
ושונה מהחשש של שבירת העצם**

מתוך כך סוללים התוס' טעם מחודש, שכאן יש טעם חיובי,  
שיסיים עם הטעם של המצה, ולכן לא ניתן להביא אפיקומן  
לאחר אכילת הפסח והמצה.

יש מהמפרשים שכתב שהנפקא מינה בין הטעם  
שבירושלמי משום שבירת עצם ובין הטעם כדי שיהיה טעם  
מצה בפיו, אם אכל על השובע ונעשה רעב אחר כך. דלטעמא  
דשבירת עצם - מותר לו לאכול. אבל לטעם מצה בפיו, הואיל  
ונאמר בפסוק ואכלו את הבשר בלילה הזה, אם כן יש לומר  
דבעינן שכל הלילה יהא טעם מצה בפיו.

**כל בן נכר לא יאכל בו בו אינו אוכל -**

**אין לפרש בו,  
אינו חייב לאכול,**

## רב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה מדרבנן -

צ"ע בההיא סוגיא,  
דפרק כל שעה (לעיל דף כח:),  
**דמשמע בין לר' יהודה בין לר"ש,**  
**סבירא להו דהוי דאורייתא,**  
**מר - נפקא לן מעליו,**  
מדכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות,  
דעליו מיותר,  
לומר דעליו של פסח הוא חייב לאכול מצות,  
**ומר - נפקא לן מבערב תאכלו מצות כדבא.**

וצ"ל דההיא פלוגתא אליבא דרבא,  
ולא כרב אחא בר יעקב.

ומ"מ תימה,  
**דרבי יהודה מצריך קרא,**  
**לסמא ושהיה בדרך רחוקה וערל וכן נכר,**  
כסברת רב אחא בר יעקב,  
**דלית הילכתא כוותיה,**  
**ואנן קיימא לן כרבי יהודה לגבי רבי שמעון.**

## מחלוקת רבא החולק על שיטת רב אחא בר יעקב שכיום כל החיובים הן מצה והן מרור הינם מדרבנן

אמר רבא: מצה בזמן הזה שאין קרבן פסח - חיובה בלילה הראשון של פסח מדאורייתא. ומרור חיובו רק מדרבנן. אלא שהגמרא פלפלה בדבריו: ומאי שנא מרור שאמרת שהוא רק מדרבנן, משום דכתיב בקרבן פסח "על מצות ומרורים יאכלוהו", ודרשין: בזמן דאיכא פסח - יש מרור, ובזמן דליכא פסח - ליכא מרור. אם כן, מצה נמי, הא כתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו". ונדרוש גם כן שבזמן אין פסח אין מצות מצה? ומתריצים: מצה, מיהדר הדור ביה קרא, התורה חזרה וכתבה "בערב תאכלו מצות". לומר לך, שאין חיובה תלוי בפסח אלא גם בזמן שאין פסח חייב במצה.

ורב אחא בר יעקב אמר: אחד זה ואחד זה אין חיובם בזמן הזה אלא מדרבנן. שאנו דורשים "על מצות ומרורים יאכלוהו" בין לגבי מצה בין לגבי מרור.

## הגמרא מתחילה בדו שיח בין שתי השיטות

ומקשים על רב אחא בר יעקב: אלא הכתיב "בערב תאכלו מצות". ולמה חזר הכתוב ושנה, אם לא ללמד שמצה אף בזמן הזה מדאורייתא? ומבארים כי הוא יעמיד זאת לגבי טמא ודרך רחוקה. ההיא קרא מיבעי ליה לטמא, ושהיה בדרך רחוקה בזמן המקדש, שאינם יכולים להקריב קרבן פסח. דסלקא דעתך אמינא כיון דפסח לא אכלי. מצה ומרור נמי לא ניכול כלומר, שאינם חייבים באכילתם, קמשמע לן שהם חייבים בכל זאת במצה ומרור. אבל בזמן הזה, אפילו מצה אינה אלא מדרבנן.

רבא ידחה את תשובתו של רב אחא בר יעקב. ורבא אמר לך: טמא, ושהיה בדרך רחוקה, לא צריך קרא שהם חייבים במצה ובמרור. דלא גרעי מערל וכן נכר [משומד] שחייבים

## גדרו של הערל באכילת מצה בפסח

רבא אמר לך: טמא, ושהיה בדרך רחוקה, לא צריך קרא שהם חייבים במצה ובמרור. דלא גרעי מערל וכן נכר [משומד] שחייבים במצה ומרור למרות שאינם יכולים לאכול קרבן פסח. דתניא: נאמר בקרבן פסח "כל ערל לא יאכל בו". ודרשין: דוקא בו, בקרבן פסח, אינו אוכל. אבל הוא אוכל במצה ובמרור.

ועל כרחק שהכתוב "בערב תאכלו מצות" בא לחייב מצה בזמן הזה מדאורייתא.

## התוס' דוחים הבנה שלא יאכל משמעותו שאינו חייב לאכול

רצונם לומר דבשלמא איסור פסח שייך בבן נכר, שאסור להאכילו. אבל אכילת מצה ומרור - להתיר לא צריך, דאטו קדושה יש בהן? ועל כרחק לחייב. כי הכוונה של בן נכר הוא על יהודי מומר שאינו רוצה לקיים את המצוות. ונמצא כי מה שבפועל אינו אוכל אינו בגדר חובה, שהרי מה שמתנכר אין בכוחו לסלק מעליו את חיובו, אלא רק בגלל חוסר רצונו.

## התוס' מעמידים בהעמדה מיוחדת, שיש חילוק מתי חזר בתשובה, שזה לאחר השחיטה

וכאן הכיוון הוא הפוך. חיוב יש עליו וגם יש לו רצון. אלא מאחר והוא איבד את שעת הכושר להיות מנוי על הפסח, לכן אינו יכול לאוכלו. וממילא ברור כי נדרש הוא לאכול מצה ומרור.

ממילא מובן כי הערל הוא באופן דומה, המניעה אינה רצונו, אלא מאחר ואחיו מתו מחמת מילה היה אסור למולו. ורק מאחר ונאמר על קרבן פסח שערל לא יאכל בו, מנוע הוא מלאוכלו, ומובן שאין לו כלל מניעה לגבי מצה ומרור.

## התוס' מבארים מדוע לא ניתן ללמוד אחד מהשני לגבי בן נכר וערל

הגמרא לעיל דנה על הצורך למנוע אכילת פסח בשניהם. ואיצטריך למיכתב ערל שפסול מלאכול בפסח, ואיצטריך למיכתב בן נכר שפסול מלאכול בפסח. ואי אפשר ללמוד זה מזה. דאי כתב רחמנא ערל בלבד, הייתי אומר שערל פסול משום דמאיס, אבל בן נכר שאין ערלה בגופו לא מאיס וכשר לאכול את הפסח. לכן צריכא צריך לכתוב בן נכר. ואי אשמעינן בן נכר בלבד, הייתי אומר שכן נכר פסול משום דאין לבו לשמים. אבל ערל דלבו לשמים, אימא לא פסול מלאכול בפסח. לכן צריכא צריך לכתוב ערל.

## התוס' מקשים על הלימוד מגמרא קודמת

התוס' מקשים כי אין עונשים על פי קל וחומר, בבחינת מן הדין. ומתוך כך מחדשים כי הדיק הוא על הלימוד בפסוקים. כי מסברא הערל הוא כעין אנוס, באשר ליבו לשמיים, והוא מעוניין ורוצה להשתתף בקרבן, ואילו הבן נכר, אין בו בעייה מצד היות גופו מאוס עם עורלה. ומסכמים התוס', כי כל הביאור היה רק להדגים במה חלוקים בו נכר מערל, אבל לעניין חיובם באכילת מצה ומרור הרי הם שווים. והוזכרו שניהם, על מנת להוכיח שמכל צד קיים החיוב במצה ומרור, ואין באף אחד מהם צד להיפטר.



מצרים". ולומדים בגזירה שוה של "הלילה הזה". מה להלן עד חצות, שהרי בחצות היתה מכת בכורות. אף כאן, אכילת קרבן פסח, עד חצות. ומה שנאמר "לא תותירו ממנו עד בקר", היינו שרק בבקר חייבים לשורפו. אבל זמן אכילתו הוא רק עד חצות, ואז הוא כבר נעשה נותר.

בניגוד לכך דורש רבי עקיבא מהמילה הזה, שבניגוד לשאר שלמים הנאכלים ב' ימים וליה אחד, הרי כאן מאחר והתחילו בלילה הייתי סובר שיהא נאכל ב' לילות, ובאה הזה למעט שכאן הוא נאכל לילה אחד. ואומרת על כך הגמרא שרבי אלעזר בן עזריה יענה על כך. אמר לך: מ"לא תותירו ממנו עד בקר" נפקא הא. שמשמע בקר שלמחרת שחיטת הפסח.

### מקשים התוס' והרי לימוד זה כבר תפוס

אומרים התוס' שלכאורה יכולה להישאל שאלה, שהרי למדנו שפסוק זה יש לו שימוש. כמובא במסכת פסחים לעיל: אמר חזקיה, וכן תני דבי חזקיה [כן הובאה גם ברייתא בבית מדרשו של חזקיה]:

כיון דאמר קרא: לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו "עד בוקר" באש תשרופו, שאין תלמוד לומר "עד בוקר", שהרי היה לו לומר "והנותר ממנו באש תשרופו" כיון שכבר אמר בתחילת הפסוק "עד בוקר". ומה תלמוד לומר "עד בוקר"? אלא: ל"באש תשרופו" הוא שייך, וללמדך: ליתן לו בוקר שני לשריפתו, והכי קאמר קרא: והנותר ממנו בזמן שאסרתי לך דהיינו בוקר ראשון, הרי כשיבוא בוקר שני שהוא חול המועד תשרפנו, אבל ביום טוב, לא [רש"י שבת קלג א].

אלא שמתרצים התוס' שמלכתחילה אין כלל מקום לשאלה, כי יש אפשרות ללמוד את הדין של איסור שריפה ביום טוב באופן אחר. כמובא במסכת שבת. אביי אמר: מהכא דרשין לה, דאמר קרא "עולת שבת בשבתו". רק עולת שבת שהיא חובת היום, קריבה בשבת. ובא למעט: ולא עולת חול, כגון איברי תמיד של ערב יום טוב שלא הוקטרו מבעוד יום, שאין מקטירין אותם ביום טוב.

### אמר רבא אכל מצה בזמן הזה כו' -

יש מפרשים,

דכן הלכה,

דהא סתם מתניתין - כוותיה.

ואין זה ראיה,

דהא פרק ב' דמגילה (דף כ:),

אשכחן סתמא אחרינא דלא כוותיה,

דתנן, זה הכלל,

כל דבר שמצותו בלילה,

כשר כל הלילה לאתויי אכילת פסחים,

ודלא כר"א בן עזריה,

דאמר אכילת פסחים עד חצות,

והיינו - ודאי מדאורייתא,

ובתר הכי - פסול למיכל.

אבל הא דאמרין,

הקטר חלבים ואימורים - עד חצות,

כדאמרין בריש ברכות (דף ב.),

במצה ומרור למרות שאינם יכולים לאכול קרבן פסח. דתניא: נאמר בקרבן פסח "כל ערל לא יאכל בו". ודרשין: דוקא בו, בקרבן פסח, אינו אוכל. אבל הוא אוכל במצה ובמרור. ועל כרחק שהכתוב "בערב תאכלו מצות", בא לחייב מצה בזמן הזה מדאורייתא.

והגמרא ממשיכה ומביאה ראיות לכל אחד מהם.

### התוספות מקשים מפרק כל שעה שהן רבי יהודה והן רבי שמעון סוברים כי אכילת מצה הוא מהתורה

בפרק כל שעה מובא כי רבי יהודה סובר כי יש חיוב אכילת מצה. "אמר מר: ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה - שנאמר לא תאכל עליו חמץ, דברי רבי יהודה. .. ורבי יהודה אמר לך: ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא." וממשיכה הגמרא שגם רבי שמעון סובר שאכילת מצה היא מהתורה. "ורבי שמעון לקובעו חובה מנא ליה? - נפקא ליה מבערב תאכלו."

עונים התוס' כי יש לומר כי הסוגיה בפרק כל שעה הוא רק לשיטת רבא.

### התוס' נשארין בשאלה מהמשך הסוגיה בדעת רבי יהודה בפרק כל שעה

התוס' נשארים בתמיהה, כי רבי יהודה כן סובר כרב אחא בר יעקב לגבי טמא ובדרך רחוקה. "ורבי יהודה? - מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. סלקא דעתך אמינא: הואיל ובפסח לא יאכל - מצה ומרור נמי לא ניכול, קא משמע לן. - ורבי שמעון: טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא, דלא גרע מערל ובן נכר. דכתיב וכל ערל לא יאכל בו - בו הוא אינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ובמרור."

והקושיא היא שאם העמדנו כי הסוגיה הינה כרבא שהלכה כמותו, ואילו כאן רבי יהודה סובר כסברת רב אחא בר יעקב שאין הלכה כמותו, ומצד שני ההלכה היא כרבי יהודה לעומת רבי שמעון.

אמנם קיים קושי מסויים בדרשתו של רבי יהודה. דקרא משמע לא תאכל חמץ שבעת ימים, ואי לפני זמנו אסור - הרי שמונה הם.

[דף קכ עמוד ב]

### מלא תותירו עד בקר נפקא -

אף על גב דדרשין מיניה (לעיל דף פג:),

ליתן לו בקר שני לשריפתו,

דנפקא לן מהתם, דאין שורפין קדשים ב"ט.

אית מאן דמפיק ליה,

בפ"ב דשבת (דף כד:), ובמכילתין,

מדוכתא אחרינא.

### הגזירה השווה שלומד רבי אלעזר בן עזריה על זמן אכילת הפסח

מביאה הגמרא - רבי אלעזר בן עזריה אומר: נאמר כאן, באכילת קרבן פסח "בלילה הזה". ונאמר להלן, ביציאת מצרים "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ"



### התוס' דוחים מסתם משנה במגילה

המשנה במגילה לא נאמרה כאחת השיטות, ומסיימת "זה הכלל: דבר שמצותו ביום - כשר כל היום. דבר שמצותו בלילה - כשר כל הלילה." כלומר, מאחר ואוכלים את הפסח בלילה - הרי זה לכל הלילה, ולא כרבי אלעזר בן עזריה, שהחייב של הפסח מהתורה לשיטתו הוא רק עד חצות.

### התוס' מבארים שאין להקשות מהמשנה הראשונה בברכות

מזה שנאמר לגבי הקטר חלבים ואימורים שהוא עד חצות, הוא רק מטעם חכמים להרחיק את האדם מן העבירה, וממילא לא חייבו כאן חכמים לשורפם כדיו קדשים שנשרפו.

### הזמן של חצות הוא גמיש ולא קבוע במסמרות

מדברי רבי יוחנן בזבחים, אנו רואים כי רק נדרש היה לסיים לפני הבוקר, ולא דווקא בחצות. וחכמים הזינו את הזמן לפי המצב. מה שמוכיח כי זמן חצות אינו מהתורה. "אמר רבי יוחנן: ממשמע שנאמר כל הלילה, איני יודע שעד הבקר? מה תלמוד לומר עד בקר? תן בקר לבקרו של לילה, הלכך כל יומא מקרות הגבר סגי, ביום הכיפורים משום חולשא דכהן גדול - מחצות, ברגלים דנפיש קרבנות דקדמי אתו ישראל - מאשמורת הראשונה, כדקתני סיפא: לא היתה קריית הגבר מגעת עד שהיתה עזרה מלאה מישראל."

### גם מפרק איזהו מקומן לא ניתן להוכיח

התוס' מדייקים שלא ניתן לומר שהאכילה עד חצות הינה לשיטת רבי עקיבא וכל המיגבלה היא רק מדרבנן. ומתריצים שאם בעל המשנה היה ר"ע והמיגבלה עד חצות, מדרבנן, המשנה לא היתה מחליפה את סגנונה מלשון חיובית ללשון שלילית, לאמור במשניות קודמות בפרק, הדנות באכילת בשר קרבנות, נאמר אצל קרבנות תודה וחטאת בלשון חיובית 'ונאכלים עד חצות', ואילו כאן נאמר 'ואינו נאכל אלא עד חצות', ומשמעות השינוי הוא, שאם עבר חצות - אסור לאכול את הפסח. אבל תודה וחטאת - מותרים באכילה, מכאן שהפסח 'ואינו נאכל אלא עד חצות' נאמר לשיטת רב"ע.

### ממסכת ברכות ומבניו של רבן גמליאל אנו רואים שההמלצה עד חצות הינה המלצה

רבן גמליאל מכריח את בניו לקרוא שמע, שהרי לא עלה עמוד השחר, ועדיין ניתן לאומרה. ואף שהיה זה לאחר חצות. אלא שהבעיה היא רק שעבר על הסייג שחכמים קבעו.

מסיימת הגמרא בזבחים את ההוכחה שמדובר שם כרבי אלעזר בר עזריה

ולמסקנה הלשון אלא מוכיחה שזה בדווקא. אם כן, אם נאמר דמדרבנן היא, מאי האי דקתני במתניתין "אלא עד חצות", ולא קתני "ונאכל עד חצות" כדתני בכל הקדשים? אלא בהכרח, לומר לך: כי התם, שנה התנא בלשון "אלא" כמו ששנה לגבי דין "לילה", ו"מנויו", ו"צלי". מה התם דין דאורייתא הוא, אף כאן, דין דאורייתא הוא!

### לסיכום אין הוכחה להלכה כרבי אלעזר בן עזריה, אלא שראוי להחמיר

לסיכום, אין ראיה שהלכה כר"א בן עזריה, אבל יש להחמיר כמוהו לכתחילה ולאכול מצת מצוה קודם חצות

לא הוי אלא מדרבנן אפילו לראב"ע, משום הכי, אם עיכב להקטיר עד חצות, לא נפסל בכך,

**דהא מן התורה היו כשירים עד הבקר, וחכמים לא עשו סייג לדבר, להביאם לבית הפסול קודם הזמן.**

ובפרק המזבח מקדש (זבחים פו:), נמי מוכח,

**הא דחצות עושה (פיגול) [עיכול] - מדרבנן.**

וההוא דבפרק איזהו מקומן (שם נז:), דקאמר דמתני' דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ר"א בן עזריה היא,

ופריך, ממאי דאורייתא דלמא מדרבנן ור"ע היא?

**ומשני, א"כ מאי אלא,**

**פירוש, אי הוה מדרבנן,**

**לא ה"ל למיתני אלא,**

דהא לעיל גבי תודה וחטאת תנא עד חצות, ולא תנא אלא,

**דאפילו אירע דעבר על דברי חכמים,**

**ולא אכל קודם חצות,**

**לא נפסל ואוכלו לאחר חצות,**

כדמשמע פ"ק דברכות (דף ט.) גבי ק"ש,

בההוא מעשה דבאו בניו של ר"ג מבית המשתה,

**ומ"מ איכא סייג,**

**דעבר על דברי חכמים,**

**אם לא אכל קודם חצות.**

וה"ג התם,

**א"כ מאי אלא,**

**ותו כי הנך מה הנך דאורייתא,**

**כלומר מה הנהו דאינו נאכל אלא למנויו,**

וצלי היינו דאורייתא,

**אף הנך נמי, דעד חצות - דאורייתא,**

ורבי אלעזר בן עזריה היא,

[עי' תוס' זבחים נז: ד"ה ואב"א,

ותוס' מגילה כא. ד"ה לאתווי].

### שיטת רבא לגבי איסור אכילת מצה לאחר חצות לשיטת רבי אלעזר בן עזריה

אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה, שסובר שזמן אכילת פסח הוא רק עד חצות, הוא הדין שבמצה לא יצא ידי חובתו.

### התוס' מביאים שיש המפרשים שכך היא ההלכה

התוס' מביאים תחילה שיש המפרשים שזה להלכה, לפני שיקשו על כך. משנתנו פוסקת 'הפסח אחר חצות - מטמא את הידים', והרי מצה מוקשת לפסח. ואם עבר חצות וטרם יצא ידי חובת מצה - הפסיד את המצוה, כי אחר חצות אסור לאכול מצה.

הלילה, אבל אם איחר - מותר לאכלה גם אחר חצות. שהרי בכל מקום שחז"ל החמירו 'עד חצות' אם עבר חצות - יש להמשיך בעשיית המצוה.

[דף קבא עמוד א]

## **כשתמצא לומר לדברי ר' ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה לדברי ר' עקיבא כו' -**

אם כן מוכח מכאן,

**דלר' ישמעאל,**

**הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה - יצא,**

וכן מוכיח נמי כאן,

דס"ל דפסח בשפיכה הוא.

והכי נמי מוכח בפסחים,

בפרק האשה (דף פט.),

דפריך, דאילו פסח בשפיכה ושלמים בזריקה,

ומשני, מאי נפקא מינה,

והתניא מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה שיצא כו',

**אלמא אית ליה תרתי,**

**פסח בשפיכה וזריקה בכלל שפיכה,**

**זריקה עומד מרחוק וזורק את הדם ליסוד,**

**ושפיכה עומד על היסוד ושופך.**

וקשה,

דבזבחים פרק בית שמאי (דף לז.),

**משמע מאן דאית ליה פסח בשפיכה,**

**לא מצי סבר נזרקין שנתנן בשפיכה - יצא,**

**וכן איפכא,**

**מאן דאית ליה נזרקין שנתנן בשפיכה - יצא,**

**לית ליה פסח בשפיכה,**

דקאמר ודם זבחיך ישפך,

והא מיבעי ליה, לכדתניא,

מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה - יצא,

ת"ל ודם זבחיך ישפך,

ומשני,

סבר לה כרבי עקיבא,

דאמר לא זריקה בכלל שפיכה וכו',

פירוש,

וההיא דרשא מנין לניתנין בזריקה לר' ישמעאל היא,

ופריך ואכתי מיבעיא ליה,

לכדתניא ר' ישמעאל אומר,

מתוך שנאמר אך בכור שור או בכור כשב וגו',

את דמם תזרוק,

למדנו לבכור שטעון מתן דמים למזבח,

מעשר ופסח מנין,

ת"ל ודם זבחיך ישפך,

ומשני,

סבר לה כריה"ג,

דאמר פסח נמי בזריקה,

והדר פריך ליה,

[ור' ישמעאל] האי קרא מפיק ליה הכי,

ומפיק ליה הכי,

וקאמר תרי תנאי אליבא דר' ישמעאל,

**אלמא ההוא תנא דר' ישמעאל דלעיל,**

**דנזרקין שנתנן בשפיכה - יצא,**

ויליף מדם זבחיך ישפך,

**לית ליה להאי תנא דרבי ישמעאל,**

**דיליף מההוא קרא פסח בשפיכה.**

וי"ל,

**דודאי ר' ישמעאל אית ליה תרתי,**

**וניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה - יצא,**

**נפיק ליה מסברא,**

**דמה לי זריקה מרחוק, ומה לי שפיכה בקרוב,**

קרא כי אתא [לפסח] בשפיכה הוא דאתא,

והאי דלא משני ליה הכי כדפריך ליה,

ור' ישמעאל האי קרא היכי מפיק ליה הכי וכו',

משום דדרשא של רבי יוסי הגלילי,

פשוט ליה טפי.

והתם פירש הקונטרס,

ורבי ישמעאל, **האי קרא דודם זבחיך ישפך,**

**מפיק ליה להכי,**

**לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה - יצא,**

**וע"כ ההיא דניתנין - לא אתיא כרבי עקיבא,**

דאי אתיא,

אמאי קאמר רבי עקיבא,

**אין ברכת פסח פוסרת של זבח,**

**והלא שלמים בכלל פסח, והכל בשפיכה,**

מההיא דניתנין?

ואי נמי הוה ס"ל לרבי עקיבא,

**פסח בזריקה כרבי יוסי הגלילי,**

**כל שכן דשניהם פוסרין זה את זה,**

ואכתי קדריש ליה [תו] לההוא קרא לפסח בשפיכה,

ומשני,

תרי תנאי וכו',

**האי תנא דר' ישמעאל,**

**דיליף מודם זבחיך ישפך פסח בשפיכה,**

**לית ליה פסח פוסר את הזבח,**

ובהא לא פליג רבי ישמעאל אדרבי עקיבא,

דהא כיון דדריש מיניה פסח בשפיכה,

תו לית ליה למילף מיניה דניתנין בזריקה,

שנתן בשפיכה יצא,

**והאי תנא דר' ישמעאל,**

הפסח פוטר את אף את הזבח. אבל אם קדם וברך תחילה את של זבח, לא פטר את של פסח בברכתו, אלא צריך לחזור ולברך על הפסח, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: לא זו פוטר את זו. ולא זו פוטר את זו.

### **מאחר ויש חילוק נוסף באופן נתינת הדם, יש להקיש ממחלוקתם גם לגבי החילוק הנוסף בקורבנות**

יש להקדים דיון נוסף על אופן מתן הדמים. במסכת זבחים [לז א] מבואר שקרבן פסח שונה משאר הקרבנות, בכך שבשאר הקרבנות נתינת דם על המזבח נעשית על ידי זריקה, שהכהן עומד מרחוק וזורק את הדם מהמזרק על קיר המזבח, ואילו בקרבן פסח נתינת הדם היא על ידי שפיכה, שהכהן עומד קרוב למזבח ושופך את הדם בנחת על קיר המזבח [במקום שיש תחתיו יסוד].

ועכשיו, שלמדנו במשנתנו מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בנוגע לברכות הפסח והזבח, הרי כשתמצא לומר [אמור מעתה], שבכך הם חולקים:

לדברי רבי ישמעאל, זריקה בכלל שפיכה. הקרבנות שנאמר בהן דין זריקה מרחוק, לכתחילה, אם לא זרק אלא שפך את הדם מקרוב, יצא ידי חובה, בדיעבד. ולכן מתן דם החגיגה, שהיא קרבן שלמים, שדמו בזריקה, הינו בכלל מתן דם הפסח שדינו בשפיכה. ומשום כך כשבירך על הפסח, פטר את של זבח, לפי שהזבח בכלל פסח, וכמו שמצינו בדין נתינת הדם. ולא שפיכה בכלל זריקה. שאם זרק מרחוק את דם הפסח, לא יצא אפילו בדיעבד. ולכן אם בירך על הזבח, לא פטר את הפסח, שהרי אין הפסח בכלל שלמים.

ואילו לדברי רבי עקיבא, לא שפיכה בכלל זריקה, ולא זריקה בכלל שפיכה. שאף שלמים שעשה בהם שפיכה במקום זריקה לא יצא ידי חובתו, ולכן אין ברכה על אחד מהם פוטר את ברכת השני, שהרי חלוקים הם לגמרי במתן דם.

### **התוס' עושים תחשיב ביניים בשיטת רבי ישמעאל, שמה שראוי להינתן בזריקה יכול להינתן אף בשפיכה**

מאחר והפסח הוא בשפיכה, והוא יכול להוציא את החגיגה, סימן שאפילו שקרבן החגיגה הוא בזריקה, הרי מה שניתן הפסח בשפיכה אינו מקלקל לחגיגה. ולכן הניתנים בזריקה (החגיגה) שניתנו בשפיכה - יצא (בדיעבד).

### **התוס' מדייקים שאם הביא שתי קורבנות לפסח, הרי השני הוא מותר הפסח**

מטעם אחר אי אפשר להביא קרבן אחד ולהתנות עליו בפסח ובמותר הפסח: משום דאילו פסח נותנים את דמו על המזבח בשפיכה בנחת, שמקריב את המזרק לקיר המזבח, ושופך עליו כנגד היסוד. ואילו שלמים בזריקה. שזורק את הדם ממרחק, מן המזרק אל המזבח. וכן הדין במותר הפסח שהוא כשלמים. אולם התוס' מחלצים מכאן שאכן הפסח הוא בשפיכה. וכלל נוסף שיש לו כאן שזריקה בכלל שפיכה.

### **מקשים התוס' שלא ניתן לומר בדעת רבי ישמעאל את שני הדינים**

ממה שנאלצה הגמרא להכפיל, ולומר כי יש כאן שנים שלמדו את דברי רבי ישמעאל, מוכח שאלמלא כן היה זה דבר והיפוכו. תרי תנאי שנו את אלו אליבא דרבי ישמעאל.

### **דיליף מיניה, דניתנין בזריקה שנתן בשפיכה - יצא,**

**לית ליה פסח בשפיכה, אלא בזריקה כשלמים,**

מיהו הא סברא דידה,

דפליג ארבי עקיבא דפסח עיקר זבח טפל,

**ע"כ פסח פוטר את הזבח,**

**ולא ברכת זבח את הפסח,**

ובפסחים דירושלמי אמר האי טעמא עכ"ל.

וקשה,

**לדעיל הוכחנו מהנהו דפסחים,**

**דאית להו תרוייהו,**

**וכדכתבינן לעיל.**

ורשב"ם פירש הכי,

כשתמצא לומר לדברי ר' ישמעאל,

זריקה בכלל כו',

מתוך דבריו למדנו,

דקאמר בירך על הפסח וכו',

**א"כ ס"ל דפסח בזריקה,**

**ומעתה אייתר ליה ודם זבחיך ישפך,**

לומר דזריקה בכלל שפיכה,

וכל הנזרקין אם נתנו בשפיכה - יצא,

**ול"ג ושפיכה בכלל זריקה,**

**דהא אין שום קרבן דמצותו לכתחלה בשפיכה,**

**וקשה ההיא דפרק האשה.**

ור' חיים כהן פי',

כשתמצא לומר לדברי ר' ישמעאל,

זריקה בכלל שפיכה ושפיכה בכלל זריקה,

כך היא גירסא בספרים ישנים,

**כלומר,**

**כל הקרבנות בזריקה ובשפיכה ואין להקפיד,**

**וברכת פסחים על עיקר לפטור את הטפל,**

**ולא הטפל את העיקר.**

[וקשה],

והלא אית ליה נמי,

**דפסחים מצותו בשפיכה דוקא,**

**אם כן אין זה זריקה.**

(וע"ע תוס' זבחים לז. ד"ה תרי תנאי וכו').

### **מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא במשנה, האם יש אפשרות לקורבן הפסח לפטור את החגיגה**

כפי שנתבאר במסכתין לעיל היו מביאים עם הקרבן פסח קרבן חגיגה שנקרא "חגיגת ארבעה עשר", כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע. ועל אכילת הפסח היו מברכים "אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת פסחים", ועל החגיגה היו מברכים "על אכילת שלמים".

בירך על הפסח ברכת הפסח, פטר בברכה זו את של זבח, את חגיגת ארבעה עשר, שאינו צריך לברך עליה, כי ברכת

"ונראה דרבי ישמעאל (דפסחים) קסבר, דפסח בשפיכה מקרא אחרינא, ולא מדם זבחיך. וכי פריך הכא, האי מיבעי ליה לכדתניא רבי ישמעאל אומר, מתוך הוה מצי למימר דקסבר פסח בשפיכה מקרא אחרינא, ולא מדם זבחיך, אלא משום דאשכח ברייתא דרבי יוסי הגלילי נקטה."

### **התוס' חלוקים על שיטת הקונטרס במסכת זבחים, וכן על פירוש הרשב"ם שהובא בתוס' בזבחים**

התוס' מביאים את חשבון הקונטרס, ומבארים כי הם חלוקים עליו, וכפי שהתבאר לעיל כי לרבי ישמעאל יש את שני הכללים.

וכמו כן חלוקים הם על פירוש הרשב"ם, ממה שביארו את החשבון ממסכת פסחים. שסתם גמרא סוברת כשתי השיטות. ולפי דבריו אף אחד מהתנאים אינו סובר כך.

כמו כן חלוקים התוס' על שיטת ר' חיים כהן, כי פסח מלכתחילה צריך להיות בשפיכה דווקא.

והיינו, התנא שלמד בדעת רבי ישמעאל לדרוש מפסוק זה שדם הפסח ניתן בשפיכה, סובר שברכת הפסח אינה פוטרת את הזבח, ולא חלק רבי ישמעאל על רבי עקיבא בדיון זה, כיון שהניתנין בשפיכה שנתנם בזריקה - לא יצא. כי מאחר ודרש ב"ודם זבחיך ישפך" על נתינת דם הפסח בשפיכה, הרי שלא ניתן ללמוד ממנו להכשיר זריקה בדם הטעון שפיכה.

ואילו התנא שלמד בדעת רבי ישמעאל שברכת הפסח פוטרת את של זבח, אינו סובר שדם הפסח ניתן בשפיכה, אלא דינו בזריקה, והטעם בזה שברכת הפסח פוטרת, הוא משום שקרבן פסח הוא עיקר, והזבח טפל לו. ובזה מסיימים התוס' שהמצב הוא בשאלה, שלא ניתן לומר את שתח הדעות הללו בדעת רבי ישמעאל כפי שסברנו לעיל.

מתרצים התוס' שאכן רבי ישמעאל יכול ללמוד דין זה מסברא פשוטה, וכי מה כל ההבדל בין זריקה לשפיכה. ולכן אינו נדרש לבזבז על כך פסוק ללמוד זאת, אלא יצטרך את הפסוק לעניין אחר. וכעין זה כתבו בתוס' בזבחים לו, א

