

## שיעור שלישי

### מצות הסיבה

במשנה בריש פרקין (צט ע"ב) "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". בשיעור זה נדון בגדרי מצות הסיבה.

בגמ' להלן (קח ע"א):

איתמר: מצה – צריך הסיבה, מרור – אין צריך הסיבה. יין, איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסיבה. ולא פליגי, הא – בתרתי כסי קמאי, הא – בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי – בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה – מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה, תרי כסי בתראי בעו הסיבה – ההיא שעתא דקא הויא חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה – דאכתי עבדים היינו קאמר. השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי – אידי ואידי בעו הסיבה.

איזה כזית מצה צריך הסיבה? התוס' שם (ד"ה מאי דהוה) כתבו: "ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין 'על אכילת מצה' ובאפיקומן". וכ"כ הרא"ש (סי' כ) ובמרדכי (רמז תריא, ד"ה ואמרי לה איפכא). וכ"כ בהגמ"י (פ"ז מהל' חו"מ אות ז), שצריך להסב גם בכזית ראשון וגם בשל אפיקומן.

מאידך, הרמב"ם (פ"ז ה"ח) הביא דינא דמתני' שלא יאכל עד שיסב, וכתב שצריך להסב בד' כוסות ובמצה, ובשאר אכילתו ושתייתו אין חובה. ומבואר בדבריו שחובת ההסיבה רק בכזית ראשון ולא באפיקומן. וכן דייק הפר"ח (סי' תעז).

וצ"ב בשורש מחלוקת הראשונים אם אפיקומן בעי הסיבה או לא.

לכאורה היה ניתן לומר, שיסוד המחלוקת נעוץ בטעמי אכילת אפיקומן. לקמן (ק"ט ע"ב) כתב רש"י (ד"ה אין מפטירין) שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח. וכן פירש שם רשב"ם (ד"ה הנ"ל), והוסיף: "וזו היא מצה הבצועה" וכו'. לפי דבריהם, יש דין באכילת קרבן פסח שייאכל עם מצה ומרור, ובזה"ז שחרכ ביהמ"ק ואין לנו קרבן, עושים זכר לאותה מצה שהייתה נאכלת עם קרבן הפסח. ועוד כתב רשב"ם: "ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה אף על פי שאינה לשם חובה כדאמר רב חסדא לעיל (קטו ע"א) גבי מרור, דלאחר שמילא כריסו ממנו היאך חוזר ומברך עליו? הלכך מברך אתרוייהו ברישא, והדר

אכיל מצה באחרונה, ואחר אותה מצה אין נפטרין ממנה באכילת דבר אחר שלא לשכח טעמה. ובמצה בזמן הזה מיירי דליכא פסח בהדה". והיינו, שעיקר חיוב המצה הוא בזו האחרונה, אך תקנו לברך על הראשונה לפי שלא ייתכן שימלא כריסו ממנה ואח"כ יברך, אבל באמת הברכה קאי על אכילת האפיקומן.

אך הרא"ש (סי' לד) הביא פירוש רשב"ם והקשה עליו<sup>1</sup>, ולכן כתב, שאפיקומן אינו זכר למצה הנאכלת עם הפסח, אלא זכר לפסח עצמו, וכך אנו אומרים באכילתו "זכר לקרבן פסח הנאכל על השבע". וז"ל הרא"ש: "הלכך נראה לי, דאותה מצה אינה לשם חובה, אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה, ולפי שהוא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה". וכן משמע בטור (סי' תעז-תעח). אם כן, לשיטת הרא"ש והטור יש לשאול, האם הפסח עצמו בעי הסיבה או לא, וכך נדע אם אפיקומן צריך הסיבה.

מדברי הרמב"ם (שם) משמע, שהפסח אינו צריך הסיבה, שהרי כתב שמעיקר הדין רק ד' כוסות וכזית מצה בעו הסיבה, ולא בקרבן פסח, וכן דייק בדעתו בפמ"ג (ר"ס תעז). ולפ"ז, אליבא דהרא"ש והטור, שהאפיקומן כנגד קרבן פסח – גם מצת האפיקומן א"צ הסיבה, שהרי אינה טובה יותר מן הפסח עצמו שא"צ הסיבה. ואכן הרמב"ם (פ"ח ה"ט) כתב להדיא כדעת הרא"ש בטעם אכילת האפיקומן: "ואחר כך נמשך בסעודה... ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסח סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה". ומוכח מפשט דבריו שהאפיקומן הוא זכר לקרבן פסח הנאכל על השבע, כדעת הטור והרא"ש, וא"כ אין צורך להסב בו, כשם שאין מסבים בקרבן הפסח עצמו.

ועפ"ז לכאורה זהו יסוד המחלוקת אם צריך להסב באכילת האפיקומן.

אלא שא"א לומר כן, שהרי הרא"ש והטור עצמם כתבו שאפיקומן הוא זכר לפסח, כנ"ל, ובכל אופן סבירא להו שצריך הסיבה.

אא"כ נאמר שלדעת הרא"ש והטור קרבן הפסח גופיה צריך הסיבה, כמ"ש הב"ח (סי' תעז) משום שבא דרך חירות, ואם נאמר כך יוצא שהמחלוקת היא בדין זה גופא, האם קרבן הפסח צריך הסיבה – לרמב"ם לא, ולכן גם אפיקומן א"צ, ולרא"ש והטור כן, וה"ה באפיקומן.

<sup>1</sup> וזו קושייתו: "אמנם תמיהני, למה עושין כריכה בתחילה? יספיק בכריכה אחרונה זכר למקדש!"

ומעתה, השאלה עולה מאליה – במאי קמיפלגי גבי קרבן פסח, האם צריך הסיבה או לא.

נראה לבאר זאת ע"פ דבריו המפורסמים של הגרי"ז.

בפרק ז' מהל' חמץ ומצה (ה"ו-ה"ז) כתב הרמב"ם:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר "ואותנו הוציא משם" וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה "וזכרת כי עבד היית", כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית.

לפיכך, כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות...

הגרי"ז מבריסק (על הרמב"ם שם) חוקר, מהו יסוד הגדר של מצות הסיבה: האם זהו דין המוטל על הגברא, שצריך להראות עצמו בן-חורין במהלך ליל הסדר, או שיש כאן פרט ותנאי בדיני אכילת מצה ושתיית ד' כוסות. ובדעת הרמב"ם נראה שזוהי מצוה כללית על הגברא, לפי מה שכתב "חייב אדם להראות עצמו" וכו', וסמיך ליה "לפיכך כשסועד וכו' צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" – משמע שיש כאן דין כללי של הסיבה, ושייך בכל הסעודה כולה, וא"כ בכל רגע שיסב ויראה עצמו בן חורין במהלך ליל הסדר – מקיים מצוה זו של "וזכרת". ולכן כתב הרמב"ם לקמיה (ה"ח) "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח".

אך לדעת הרא"ש, דייק הגרי"ז, דין הסיבה הוא מדיני ופרטי המצוה, שכתב (סי' כ) שאם אכל או שתה ולא היסב – יחזור ויאכל או ישתה בהסיבה (וכ"פ השו"ע סי' תעב סע"ז). ואי נימא שיש כאן דין כללי, הרי כבר יצא ידי קיום אכילת המצה או שתיית הכוסות באופן מושלם ללא שום גריעותא, ואם לא היסב לא עכב, כי דין ההסיבה הוא נפרד ונבדל ממצוות האכילה והשתייה, ולא יועיל לחזור ולקיימם שוב, שכבר יצא ידי חובתו בהם. אע"כ דס"ל להרא"ש שזהו דין פרטי בקיום המצוות, ואם לא היסב בהם הוי לעיכובא ומשו"ה חוזר.

אולם, ע"פ ביאור זה בדעת הרמב"ם, צריך להבין מדוע כתב שחובת ההסיבה חלה רק באכילת מצה ושתיית הכוסות, ובשאר אכילתו ושתייתו "הרי זה משובח" ואין חיוב, והרי יש כאן דין כללי החופף על כל מצוות הלילה, ומה פשר החילוק?

אפשר לומר בצורה פשוטה, דהנה ישנן מצוות שניתן לקיימן בפרקי זמן ארוכים, למשל תפילין, שאם הניחם זמן רב הרי זה משובח ומקיים מצוה בכל רגע, אך מעיקר הדין אם הניחם זמן קצר יצא ידי חובתו, וא"כ ה"נ י"ל בדעת הרמב"ם, שכאשר תקנו

את אותה מצוה כללית שיראה עצמו בן חורין, אמרו חכמים שיסב לכל הפחות בזמן אכילת המצה ושתיית ד' כוסות, ובוזה די כדי להראות דרך חירות, אע"פ שאין כאן דין פרטי בקיום המצוה.

עתה כבר יוברר לנו מדוע לדעת הרמב"ם קרבן הפסח אינו צריך הסיבה, משום שנאכל על השבע בסוף הסעודה, ואין חיוב להסב בו, היות ומעשה החירות כבר התבטא באכילת המצה ושתיית הכוסות. ומ"מ אם היסב הרי זה משובח.

אך הטור והרא"ש סברו שכיון שיש דין פרטי בקיום – א"כ כל מצה שמהותה היא זכר לגאולה והחירות – צריך להסב בשעת קיומה, ולכאורה כמ"ש הב"ח שצריך להסב אף באכילת קרבן הפסח (ולקמן יבואר אחרת).

יש לסייע שיטת הרמב"ם שיש עניין כללי, ממ"ש בביאור הגר"א (סי' תעב סע"ז, ד"ה ולכתחלה), דמלשון המשנה "לא יאכל עד שיסב" משמע, שיש דין כללי של הסיבה באכילה במשך כל אכילתו ושתייתו.

ראיה נוספת ניתן להביא מדברי הירושלמי (פ"י ה"א): "אמר רב לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב". ובפני משה על אתר (ד"ה אמר ר' לוי) כתב, שנחלקו רב לוי ור' סימון האם כל הסעודה טעונה הסיבה (דעת רב לוי) או רק כזית (דעת ר' סימון בשם ריב"ל). אך אפשר לומר, שהרמב"ם למד שאין מחלוקת ביניהם, אלא יש גדר של חיוב כללי להסב בכמה מצוות שהגדירו חכמים, ויש מצוה מן המובחר להסב בשאר הסעודה וה"ז משובח. בעל פני משה הבין שכוונת ר' סימון לאכילת קרבן פסח, אך לפמשנ"ת הרמב"ם יבאר שהכוונה לכזית ראשון שאוכל בפסח, וכך משמע יותר מלשון הירושלמי "אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח"<sup>2</sup>.

אלא שיש להקשות על ביאור הגר"א כמה קושיות:

א. לפי ביאור זה בדעת הרמב"ם, מדוע ד' כוסות צריכים הסיבה, ולא היה די בכזית ראשון של מצה, שמראה דרך חירות באכילתו?

לכאורה אפשר ליישב קושי זה בתרי אנפי: א. חז"ל רצו להביא את הרגשת החירות לידי ביטוי גם באכילה וגם בשתייה. אך יש להקשות על כך, למה לא הסתפקו בכוס אחת (כמו שבמצה הסתפקו לעיקר הדין בכזית אחד). ב. בשתיית הכוסות מודה הרמב"ם

<sup>2</sup> בקרבן העדה שם כתב בדעת ריב"ל: "אותו כזית – פסח ומצה".

שיש חיוב פרטי כחלק מדיני המצוה, מעבר לחיוב הכללי. אך דבר זה צ"ע, מהיכתי תיתי לחלק כך. כללו של דבר, הקושיא עומדת בעינה.

ב. בגמ' (קח ע"א) למדנו ש"מרור אין צריך הסיבה", ובשלמא לדעת הטור והרא"ש שהסיבה היא תנאי בקיום כל מצוה ומצוה – החידוש כאן הוא שדווקא במצוות שהן זכר לחירות צריך הסיבה, ולא במרור שהוא זכר לשעבוד (שהיה הו"א שכל מצוה צריכה הסיבה ואף במרור). אך אליבא דהרמב"ם לפי ביאורו של הגרי"ז, שיש חיוב כללי בהסיבה, הרי כבר יצא ידי חובתו בכזית מצה, וא"כ מהיכא דתיתי שמרור צריך הסיבה? ואפשר שכוונת הגמ' לעיכובא, דהיינו שאם היסב באכילת המרור לא יצא, אך לפ"ז היה צריך לומר "צריך לא להסב" ולא "אין צריך הסיבה". ועוד, שבב"י (סי' תעג) כתב להדיא, שאם היסב באכילת המרור יצא י"ח, וכן הרמב"ם גופיה, כאשר מנה אימתי צריך הסיבה לא התייחס לאכילת המרור, ומשמע שאם היסב יצא, דאל"ה היה לו לכתוב כן. וא"כ הדק"ל, מדוע צריך לכתוב שמרור א"צ הסיבה – פשיטא?!

ג. ועוד צ"ע, בין לרמב"ם בין לרא"ש והטור, איך לא נזכר בגמ' דינו של קרבן פסח, אי בעי הסיבה אם לאו.

אשר על כן נראה לומר, בדרכו של הגרי"ז, שאין הכוונה כמשנ"ת בדעת הרמב"ם, שאכילת מצה ושתיית הכוסות הם השיעור שתקנו חכמים כדי לבטא את הדין הכללי של החירות, אלא הביאור הוא כך: באמת ישנו חיוב כללי להראות עצמו בן-חורין, אך חכמינו תקנו שזמן קיום מצות ההסיבה הוא באכילת מצה ובשתיית ד' כוסות. הרא"ש והטור הבינו שמצות הסיבה היא פרט ותנאי בדיני המצוה והכוסות, אך הרמב"ם הבין להיפך, שההסיבה היא דין כללי, וזמנה ועיקר חיובה הוא באכילת המצה ושתיית הכוסות, ובכל יתר הסעודה הרי זה משובח. ודווקא במצוות אלו תקנו שחייב להסב, כי יש בהן עניין של חירות.

ולפ"ז יוצא, שא"צ לומר שלרמב"ם יש שני גדרים של הסיבה, אלא יש רק גדר אחד כללי, אך הדבר תלוי בזמנים מסוימים שבהם יש חיוב. ולפ"ז אומר הגרי"ז, שלדעת הרמב"ם אם לא אכל אין טעם שיחזור, דהוי מעוות לא יוכל לתקון, כי את קיום אכילת מצה ושתיית הכוסות קיים, ואזדא לה מצוה הסיבה לגמרי (ולהלן נבאר בצורה שונה).

עפ"ז ביאר הגרי"ז מה ששנינו בגמ' (שם) "תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי: השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב – יצא. מיסב – אין, לא מיסב – לא". מה כוונת הברייתא שאם לא היסב לא יצא? לדעת הרמב"ם הכוונה היא שלא יצא ידי מצות

הסיבה, אך קיים מצות אכילת מצה, ואילו לרא"ש לא יצא ידי חובת מצה.

ובאמת שהביאור בגמ' זו אליבא דהרמב"ם הוא דוחק, דבשלמא לרא"ש יש כאן רבותא, שאם לא היסב לא יצא אף ידי מצות מצה, אך לרמב"ם פשיטא שאם לא היסב לא יצא ידי הסיבה, ומאי קמ"ל? ועוד, שהלשון "לא יצא" משמעותה שיש אפשרות לתקן, והרי לרמב"ם א"א לתקן? וצ"ע.

עכ"פ, אם זו המחלוקת בין הראשונים, אפשר לומר כך: לעיל הבאנו דברי הב"ח, שקרבן הפסח בעי הסיבה מאחר שבא דרך חירות. והנה בשבלי הלקט (סדר פסח, סי' ריה) לא משמע כן, שכתב שם בזה"ל: "ואוכלין ושותין לשובע נפשם ולאחר שאכלו ושתו כל צרכן נוטלין חצי המצה הנקראת אפיקומן שהיא נאכלת במקום פסח זכר למצה הנאכלת עם הפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ואוכלין אותה בהסיבה שהרי היא במקום פסח והפסח הוא לשם חירות", ומבואר, שאת האפיקומן אוכלים בהסיבה, אך על הפסח עצמו לא כתב שהיו אוכלים אותו בהסיבה, אלא שהוא "לשם חירות", ומלשונו משמע שהפסח עצמו א"צ הסיבה, דלא כהב"ח. וטעם החילוק פשוט, שחז"ל קבעו שצריך הסיבה כדי שיראה דרך חירות, ועניין זה נצרך רק היכא שעצם האכילה עצמה אינה מביעה ומבטאת דרך חירות, אבל אם עצם האכילה לכשעצמה מבטאת דרך חירות – א"צ הסיבה, ולכן היות והפסח עצמו בא "לשם חירות", א"צ לתת נופך משלו כדי להביע את חירותו. אבל בזה"ז שאנו אוכלים מצת אפיקומן זכר לפסח, אין באכילה עצמה הרגשת חירות (דאדרבה, הרי זה לחם עוני), ומפני כך תקנו שצריך להסב (לדעת בעל שבלי הלקט).

וממילא מובן מדוע הושמט מהגמ' דין קרבן פסח, לפי שברור לכו"ע דא"צ הסיבה, שעצם אכילתו מסמלת את החירות והגאולה.

השתא דאתינא להכי, נקודת הוויכוח בין הראשונים אינה בדין קרבן פסח, אלא רק לגבי מצת האפיקומן: הרמב"ם אכן הבין שמצות ההסיבה היא מצוה כללית, וכמ"ש שצריך להראות עצמו בן חורין וכדברי הגרי"ז, ובזמן הבית שהיו מקריבים קרבן פסח חיפשו חכמים היכן יש ליישם עניין זה של חירות; בקרבן פסח אין בזה צורך, כמו שביארנו, וכן במרור לא שייך, משום שמסמל את השעבוד, ולא נותר לתקן אלא באכילת מצה ושתיית הכוסות. מצות ההסיבה אליבא דהרמב"ם היא מן התורה, כלשונו "ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה" וכו', כלומר, שהתחייבנו מה"ת להראות דרך חירות, וחכמים קבעו שהדבר יתבטא באמצעות ההסיבה באותם זמנים שהוזכרו. ואחר שחרב הבית אמרו שיאכלו מצה באחרונה זכר לפסח, אך שוב לא ראו

צורך להטיל מצות הסיבה באכילת מצה זו, כי קודם לכן לא היסבו באכילת הקרבן.

אבל לרא"ש והטור, כיון שמצות הסיבה היא דין פרטי בכל מצוה ומצוה, א"כ אמנם בפסח לא תקנו, היות והוא עצמו לשם חירות ואין צורך להסב בו, אך כיון שבזוה"ז אוכלים את האפיקומן, ובזה לא ניכרת החירות – צריך להסב באכילתו, לפי שבכל מצוה בפני עצמה יש דין פרטי הנוסף על עצם האכילה או השתייה.

מפורסמת שיטת ראבי"ה (ח"ב, פסחים ריש סי' תקכה), שדוקא בימיהם שהיו נוהגים לישב על המטות ולשכב ולהסב בהסבת שמאל דרך תענוג היו חייבים לאכול בהסיבה, אבל בזמן הזה, שאין רגילות בני חורין להסב, יוצאים אנו כדרך הסבתנו, היינו שישב כדרכו, וא"צ לנטות ימין ושמאל. לפי שיטה זו, הישיבה בלא הסיבה נחשבת דרך חירות ודי בכך.

והנה, בשו"ע פסק ע"פ דינא דגמרא (קח ע"א), שנשים א"צ הסיבה א"כ הן חשובות, וכתב הרמ"א (סי' תעב סע"ד) וז"ל: "וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות, אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב". ודבריו לכאורה תמוהים, דממה נפשך: אם הנשים חשובות – הרי הן כגברים, ואם אנו סומכים על דעת ראבי"ה – מדוע סומכים על שיטתו רק עבור הנשים ולא גם לגברים?

עוד כתב הרמ"א שם (סע"ז) בשם אגודה (בפרקין), שאם לא היסב לא יחזור, דכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה (והרמ"א עצמו כותב שרק בכוס שלישית ורביעית לא יחזור). ובב"ח כתב, שמעיקר הדין נהגינן כראבי"ה, ולכן בדיעבד יצא אפילו בלא הסיבה כל עיקר, אלא שלכתחילה מחמירים אנו כשאר הראשונים. לפ"ז, ההבנה בדברי ראבי"ה היא שאין חיוב להסב, אך מודה שאם רוצה יכול להסב, ואין כוונתו שאם היסב אינו יוצא (כלומר, שלדעתו ישיבה היא ודאי דרך חירות, והסיבה היא גם דרך חולים, אך אם היסב יצא), וכן פירש מהר"ל מפראג בגבורות ה' (פרק מח) בדעת ראבי"ה.

אמנם מהר"ל עצמו סובר שבזוה"ז לא יסב (בדוקא), וכן משמע מדברי זקנו של ראבי"ה, הלא הוא ראב"ן (פסחים, ד"ה ואינו יוצא), וז"ל: "והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו כדרך הסיבתנו ואין לנטות ימין ושמאל". וכן הובא בהגהות מכת"י על הרא"ש בפרקין (סי' כ) דבזוה"ז אם מיסב גנאי הוא ודרך עצב וחולה, ע"ש. מכל אלו משמע שצריך לשבת דווקא ולא להסב.

עכ"פ, גם לשיטת הב"ח, שראבי"ה מודה שאפשר להסב, אכתי אינו מובן מדוע רק

לנשים יש להקל ולא לגברים, וכ"ש אם נאמר כדעת מהר"ל (וראב"ן) שצריך דוקא שלא להסב, תגדל התימה, דלפ"ז יוצא שאם אנו תופסים דעת ראבי"ה לדינא – אם אנו "מחמירים" להסב אין זו חומרא אלא קולא!

מה גם שכתב בהגמ"י (פ"ז מחו"מ ה"ז) שדעת ראבי"ה היא דעה יחידאה, וכן הביא בב"י (סי' תעב) שכל הפוסקים לא סבירא להו כוותיה – "שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה", ולכן השמיט את דעתו בשו"ע. ועוד, שגם הרמ"א עצמו כתב להלן שרק בדיעבד אם לא היסב – אינו חוזר וסומכים על ראבי"ה, וא"כ מדוע לנשים יש להקל לכתחילה?

ובמנחת אשר (סי' טו) כתב ליישב דעת הרמ"א שהקל רק לנשים, לפי שעדיין לא ברור כ"כ שנשים מקרי חשובות, ולכן הקל. ע"ש. אך נראה שזה דוחק, שהרי מלשון הרמ"א משמע שדבר זה מוחלט בעיניו, ש"כל הנשים מיקרי חשובות".

השו"ע כתב (סי' תעב סע"ז), שכל מי שצריך הסיבה ואכל או שתה בלא הסיבה – חוזר ומקיים המצוה. לעיל נתבאר, שהרמב"ם סובר שהסיבה היא דין כללי ולכן אם לא היסב אינו חוזר, מפני שסו"ס קיים את מצות האכילה או השתייה, ואילו הטור והרא"ש סוברים שזהו דין פרטי בפרטי המצוה, ולכן לא יצא אם לא היסב, כי בעצם לא קיים מאומה. אם כן משמע, שהשו"ע סובר כהטור והרא"ש, שכתב שיחזור. והרמ"א כתב שבדיעבד ניתן לסמוך על ראבי"ה, ומשמע שמודה לשו"ע בעיקר הדין שהלכה כרא"ש והטור, אלא שהוסיף הרמ"א שלכתחילה יסב כל הסעודה. ואינו מובן, שאם הלכה כהרא"ש והטור שיש דין פרטי בקיום המצוה – אין זה שייך לכלל הסעודה אלא רק למצות אכילת מצה ומצות שתיית ד' כוסות. לכאורה הרמ"א מזכה שטרא לבי תרי.

ועוד, בעיקר דברי הרמ"א, ממ"ש "לכתחילה" אין משמע שזהו "הידור", אלא ממש דין לכתחילה, והרי לא ראינו בד"כ למי שמסב כל הסעודה!

בגמ' (קח ע"א) אשה אינה צריכה הסיבה. והרשב"ם הביא מהשאלות (פרשת צו, שאלתא עז) שאין דרכן של נשים להסב ("לאו דירכא דנשי למזגא"). וא"כ מאי שנא נשים דידן מהנשים בזמן חז"ל?

ובאמת הגר"א כתב (סי' תעב), שמקורו של ראבי"ה שבזה"ז אין להסב, הוא משום שכיום אין דרך המלכים בכך, ועוד, ממ"ש בשאלות שאין דרכן של נשים להסב. וא"כ יש לברר מה סוברים החולקים על ראבי"ה, שחייבים להסב אף בזה"ז – מאי שנא נשים דהיום מדאז?



לכאורה היה ניתן לומר שבזה גופא נחלקו, במהות חובת ההסיבה. אם זהו פרט שתוקן בגוף המצוות – א"א לשנות ולהחסיר פרט זה אע"פ שאין דרכנו בכך, כי כך תיקנו, וצריך מנין אחר להתירו. אך אם זוהי מצוה כללית ומהותה שכל אדם יראה עצמו בן-חורין – מסתבר שהמצוה שייכת אך ורק כאשר באמת מראה עצמו בן-חורין וצורת אכילתו מבטאת את החירות, כדברי הרמב"ם "וזכרת כי עבד היית" וכו'. אך אם אין כאן שום ביטוי של חירות, וזוהי דרך חולים – אין טעם להסב. וא"כ ניתן לומר, שהרמ"א סבר שבגברים ייסוד התקנה היה בפרטי המצוה ולכן חובה להסב, אך בנשים כבר בייסוד התקנה חילקו בין "דרכן בכך" כמו חשובות, לבין נשים רגילות שאין דרכן בכך, כדמשמע בשאלות הנ"ל. וכיוון שזו מהות התקנה בנשים, א"כ בזה"ז כיון שכל הנשים אין דרכן בכך, אף שכולן חשובות – פטורות מהסיבה, וא"צ מניין אחר להתירו.

וכן מבואר לגבי גילוי משקין, שכותב הרמב"א (סי' תסח סק"א), שחז"ל תיקנו תקנה זו רק היות והיו נחשים מצויים, ולכן כיום שאין נחשים מצויים – א"צ מניין אחר להתירו: "ואף על גב דהשתא ליכא פסח מ"מ הוי דבר שבמנין שהי' אסור בכל מקומות וצריך מנין אחר להתירו, משא"כ בגילוי שמתחלה לא נאסר בכל המקומות רק במקומות שיש נחשים וכן כל כיוצא בזה". ע"ש.

אלא, שיש להקשות על ביאור זה מדעת הרמב"ם, שהרי הוא עצמו סובר שכל מהותה של מצות הסיבה היא מצוה כללית, ובכל אופן סובר שיש דין הסיבה בזה"ז, ולהנ"ל כיון שאין דרכנו בכך לא היה צורך להסב כלל, אף לגברים.

ועוד קשה לאידך גיסא, שמדברי ראב"ן הנ"ל משמע, שמצות הסיבה היא פרטית בגוף המצוה, שכתב "ואינו יוצא ידי מצה אלא באוכלה בהסיבה", דלא כרמב"ם שיש מצוה כללית כאמור, ובכל זאת כתב ראב"ן שבזה"ז א"צ להסב כלל, כדעת ראב"ן. ולפי הנ"ל קשה, שאם המצוה פרטית – היה צורך להסב גם היום, כי א"א להתיר תקנה זו.

נראה לומר, שאין כוונתם של ראב"ן וראב"ן שמצות הסיבה נתבטלה לגמרי, אלא שאנו יוצאים ידי חובת הסיבה בזה"ז אף שאיננו מסבים הסבת שמאל הכתובה בגמ'. כלומר, שהם מודים שחובה להסב, אך ההסבה בזה"ז תהיה כדרך שאנו אוכלים. וכן מדויק בדברי ראב"ן להדיא, ונביא את דבריו בשנית:

והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו כדרך הסיבתנו, ואין לנטות ימין ושמאל.

נמצא לפ"ז, שגם ראשונים אלו מודים שיש חובת הסבה אף בזה"ז, כי התקנה היא בפרטי המצוה, אלא דס"ל שצריך לאכול מצה בדרך של חירות ולא תקנה על מעשה פרטי של הסיבת שמאל דווקא, וא"כ בזה"ז יש להסב כדרך שנוהגים לאכול ואין לנטות ימין ושמאל. אך החולקים עליהם סוברים שהתקנה הייתה לא רק בפרטי המצוה, אלא אף אופן ההסיבה.

וממילא מובן מדוע אף אחד אינו מחמיר בזה"ז להסב כל הסעודה, מפני שאף בזה סומכים על ראבי"ה וראב"ן, שאין דרך חירות בכך ולכן אין מסבים.

אבל הרמ"א עצמו אולי סבר כמהר"ל שאין כוונת ראבי"ה לשלול הסיבה לגמרי אלא שאפשר אף לשבת בלי לנטות, אך מודה שיוצא י"ח אף אם מסב על צד שמאל. ולכן כתב שלכתחילה יש להסב כל הסעודה. אבל לא נהגו כן בשאר הסעודה, כי דייקו בדברי ראב"ן שצריך דווקא לשבת ישר ולא להסב.

אמנם לגבי צורת קיום המצוה קיי"ל כרוב הראשונים ולכן יש להסב באכילת המצוה ובשתיית הכוסות, אך בשאר הסעודה סומכים על ראבי"ה.

ולגבי נשים ניתן לומר, שכיון שחילקו בהן בין חשובות לשאינן חשובות, משום שבנשים רגילות אין דרכן בכך, א"כ כל החיוב שלהן היה הגדר הכללי להראות עצמן בני חורין וכנ"ל, וא"כ נמצא שגדר ההסיבה בנשים במצוה ובד' כוסות הוא כמו הגדר של הסיבת הגברים בשאר הסעודה. דהיינו שנשים חשובות שנהגו להסב בזמנם, יסבו, כי בכך מראות דרך חירות. ולכן בזה"ז שאף החשובות לא נהגו להסב – אינן מיסבות כלל.

עתה נותר לבאר דעת הרמב"ם. הרמב"ם (פ"ז ה"ו-ה"ז) כתב: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" – הרמב"ם מקדים דין כללי, בטרם מפרט את סוגי המצוות שישנן בלילה זה. ואח"כ כתב: "וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית".

ובהלכה ח' הוסיף: "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, אשה אינה צריכה הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, ובן אצל אביו והשמש בפני רבו צריכין הסיבה, אבל תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות, והסיבת ימין אינה הסיבה, וכן המיסב על ערפו או על פניו אין זו הסיבה". ורק בסוף ההלכה כתב:

”ואימתי צריכין הסיבה? בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך”.

ובאמת מהר”ל מפראג (גבורות ה' פמ"ח) הביין בדברי הרמב"ם, שאם יש דרך חירות – אין מקום לחלק בין כזית ראשון לשאר האכילות. ואכן בתחילה הרמב"ם כתב בסתמא שכאשר סועד צריך להסב, ורק בסוף ה"ח כתב שההסיבה רק בכזית וד' כוסות. והדבר צ"ב.

ועוד קשה, מה שתמהנו לעיל, אם מהות ההסיבה להראות עצמו בן-חורין, ואם לא הסב קיים את המצוה אלא שלא יצא י"ח הסיבה, דאין זה פוגע בעצם אכילת המצה ושתיית הכוסות – דברי הגמ' "אם לא היסב לא יצא" אינם מובנים, דפשיטא שלא יצא ידי הסיבה?

נראה שהרמב"ם סבור ששני הדינים של הסיבה קיימים: יש דין כללי להראות עצמו בן-חורין, ודין זה מתקיים לכתחילה בכל הסעודה, כפי שסתם הרמב"ם בהלכה ו' ולא חילק. ובדין זה ישנו שיעור מסוים שקבעו שיש להסב בזמנים מסוימים כפי שנתבאר לעיל. אך יש דין נוסף בפרטי המצוה – בכזית ראשון ובד' כוסות, כפי שכתב בהלכה ח'. גם הרמב"ם מודה שיש דין פרטי בקיום המצוה, ולכן "אם לא הסב לא יצא", שהרמב"ם מודה שאם לא הסב בכזית ראשון ובכוסות – לא יצא אף ידי קיום המצוות הללו (דלא כהגר"ז).

וא"כ דברי הרמ"א אינם סותרים (מה שהקשינו שלכאורה סבור כהרא"ש ומדוע הביא דעת הרמב"ם שלכתחילה יסב כל הסעודה), שבאמת גם הרמב"ם מודה שיש דין בקיום המצוה בנוסף לדין הכללי.

והטעם שהוצרך הרמב"ם לכתוב שאם היסב בכל הסעודה "הרי זה משובח", היות ומצווה נוספת יש בליל הסדר, היא מצות הסעודה – "שלחן עורך", וא"כ הייתה הו"א שכיון שיש דין בקיום המצוות – את כל המצוות חייב לקיים בהסיבה, כולל את הסעודה. ולכן כתב הרמב"ם שזה רק משובח ולא לעיכובא.

\*\*\*

### הסיבת אשה בפני בעלה ותלמיד בפני רבו

בגמ' להלן (קח ע"א):

אשה אצל בעלה – לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא – צריכה הסיבה. בן אצל אביו – בעי הסיבה. איבעיא להו: תלמיד אצל רבו מאי? תא שמע, דאמר

אביי: כי הוינן בי מר זגיןן אבירכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף, אמר לן: לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים (אבות פ"ד מ"ב).

דברי רב יוסף "לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים" – טעונים ביאור: א. אם יש כאן דין של מורא רבו, היה לו לומר שאסור להם להסב, ולא ש"אינם צריכים". ב. הביטוי "מורא רבך כמורא שמים" בהקשר זה אינו ברור. היה לו לומר שיש כאן מצות מורא ולא זה המקום לאלפס מוסר ש"כמורא שמים".

לגבי אשה אצל בעלה, כתב רשב"ם (ד"ה אשה) שני פירושים: "מפני אימת בעלה וכפופה לו. ומפרש בשאלתות דרב אחאי (שאלתא זז) לאו דרכייהו דנשי למיזגא". ובשלטי הגיבורים (כג ע"א מדפי הר"ף) כתב, שיש נפקא מינה באלמנה או גרושה: לפי הפירוש הראשון – צריכה להסב, שאין כאן אימת בעלה. ואילו לפי הטעם המבואר בשאלתות – א"צ להסב, דסו"ס אין דרכה בכך.

ובאמת לשון הגמ' מורה כפירוש רשב"ם, שכתוב "אשה אצל בעלה", ומשמע שאלמנה וגרושה צריכה להסב.

הב"ח (סי' תעב) הקשה על פירוש רשב"ם "מפני אימת בעלה וכפופה לו". פשט דבריו הוא, שמצווה בכבוד בעלה, כמבואר בקידושין (לא ע"א) ונפסק להלכה (רמב"ם פט"ז מהל' אישות ה"כ). אך לא גרע מכבוד בן לאביו, וקיי"ל שבן אצל אביו צריך הסיבה, וא"כ מדוע אשה א"צ הסיבה מטעם זה? ועוד, לפירוש, מדוע אשה חשובה צריכה הסיבה – וכי אינה חייבת בכבוד בעלה?

לכן מסיק הב"ח כפירוש השאלתות, שאין דרכה של אשה רגילה להסב. ולכן גם אלמנה וגרושה א"צ להסב. וכותב דמ"ש "אצל בעלה" הוא ט"ס, והתלמידים הגיהו כך ע"פ פירוש רשב"ם.

היה מקום ליישב את קושיית הב"ח על פירוש רשב"ם בצורה פשוטה, שכוונתו למה שכתבו הראשונים (ספר הרוקה, כלבו, אבודרהם ועוד, הובאו בנו"כ סי' תעב), שהטעם שבן אצל אביו צריך הסיבה משום שהאב מוחל על כבודו, ואין הכוונה שמצות ההסיבה דוחה את מצות מורא האב, אלא שבמקום שמוחל על כבודו – אין כאן כלל פגיעה בכבוד אביו. אבל באשה אצל בעלה – אם אינה חשובה הבעל מקפיד על כבודו (ובפרט שבזמננו היו הפרשים משמעותיים בגילאים), ולכן א"צ הסיבה, אך באשה חשובה הבעל אינו מקפיד על כך.

אמנם מלשון הרשב"ם לא משמע כן, שכתב בבן אצל אביו "דלא הוי כפוף כל כך", ומשמע שהעניין הוא מצד הבן, שאינו מרגיש כפוף כ"כ לאביו ולכן יכול להסב, דאם

איתא שההיתור להסב הוא מצד מחילת האב – היה לרשב"ם לכתוב כן.

על כן דבר ברור הוא, שאין כוונת רשב"ם כהנחתו של הב"ח, שהטעם שאשה אצל בעלה א"צ להסב הוא מצד שחייבת בכבודו, אלא כל הדיון בגמ' הוא האם יש בכך דרך חירות או לא. הגמ' מבררת האם ההסיבה מהווה מעשה של חירות במקרים שונים, והיה ברור לה שאשה א"צ הסיבה מפני שהסיבה זו אינה מוגדרת כדרך חירות, ולא משום שמורא בעלה עליה. ולכן, אם היה בכך מעשה חירות – הייתה צריכה להסב, ולא היינו מתייחסים למורא בעלה, וכך אכן ההלכה באשה חשובה, שאע"פ שמחויבת בכבוד בעלה, מ"מ כיון שההסיבה אצלה היא בדרך חירות – צריכה הסיבה. ואותו עניין שייך גם בן אצל אביו, מכריעה הגמ' שההסיבה נחשבת דרך חירות, והטעם לכך הוא משום שאינו כפוף לאביו כ"כ. וגבי תלמיד אצל רבו, כתבו הראשונים דאירי ברבו מובהק, ולכן א"צ הסיבה, וגם כאן הוא מאותו טעם, שאינו מרגיש הרגשת חירות כאשר מסב בפני רבו.

רבינו מנוח (פ"ז מהל' חו"מ ה"ח) כתב שאשה א"צ להסב היות וכפופה לבעלה ואין דרכה להסב. ובהשקפה ראשונה נראה שחיבר את שני הטעמים. אך לפי הנ"ל כוונתו לבאר את טעמו של רשב"ם, שאשה אצל בעלה כיוון שכפופה לו אין בהסיבתה דרך חירות ולכן פטורה.

לפ"ז נוכל ליישב דברי רב יוסף "לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים" – שהטעם שתלמיד אצל רבו א"צ להסב הוא משום שאין בכך דרך חירות, וא"כ אומר רב יוסף שגם אם ייתן להם רשות – לא יהיה להם בכך דרך חירות, שהרי ידוע שרב יוסף היה קפדן (עי' לקמן קיז, סוכה כד, חולין עד), ולכן בכל מקרה אינם צריכים להסב, אף כאשר לא יהיה בכך איסור.

אמנם הרמב"ם (פ"ז ה"ח) כתב: "אבל תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות", וכן נפסק בטוש"ע (סי' תעב). ומשמע שהרב מקפיד על תלמידו ולא שמצד התלמיד אין בכך דרך חירות.

אך לפי הראשונים הנ"ל יש לחלק, שבבן אצל אביו ההנחה הייתה שהאב אינו מקפיד, ואילו בתלמיד אצל רבו הרב מקפיד, ומשו"ה א"צ להסב, ובאמת שם העניין הוא קפידתו של הרב.

בשאלתו (שם) ניסח את שאלת הגמ' לגבי תלמיד אצל רבו בהאי לישנא: "תלמיד לפני רבו מאי, מי אמרינן הסיבה מצוה ויקרא דרביה מצוה הידא מינייהו עדיפא".

והקשה הנצי"ב בהעמק שאלה דלפ"ז לא מובן מה האיבעיא בגמ' האם תלמיד צריך להסב בפני רבו, הא פשיטא דיקרא דרביה עדיפא ממצות הסיבה, שמצות מורא רבו היא דאורייתא ! ?

אך גם זה יש ליישב כנ"ל. הנצי"ב הביין כהב"ח שהדיון בסוגיא על פגיעה במורא בעלה, אביו ורבו, ולכן הקשה. אך לפי המבואר הנדון הוא מצד דרך חירות – האם יש דרך חירות כשמסב בפני רבו, ואם היינו מכריעים שיש בכך דרך חירות – לא היה בכך פגיעה בכבוד רבו. הספק כאן אינו מה נדחה מפני מה, כהבנת הנצי"ב, אלא השאלה היא האם חכמים ראו כאן שיש דרך חירות ויפקיעו ממנו מצות מורא רבו בכה"ג, או לא.

עפ"ז נוכל ליישב קושיית הגר"א וסרמן בקובץ הערות (סי' יז אות ב). בגמרא מבואר שהטעם שבן אצל אביו חייב בהסיבה ותלמיד אצל רבו אינו חייב לפי שסתם אב מחיל ליקריה גבי בנו. ומשמע שאם אינו מוחל אסור לבן להסב. וקשה, מאי שנא הסיבה מכל המצות, הא אפילו מצוה דרבנן אינה נדחית מפני כיבוד אב, וא"צ את מחילת האב משום דמצווה לשמוע בקול דברי חכמים, כמבואר בדברי הרמב"ם בהל' ממרים (פ"ו הי"ב): "מי שאמר לו אביו לעבור על דברי תורה בין שאמר לו לעבור על מצות לא תעשה או לבטל מצות עשה אפילו של דבריהם – הרי זה לא ישמע לו שנאמר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבין בכבודי".

ואין לתרץ שכאשר הבן מסב בפני אביו יש ביזיון וקלון לאביו, וזה לא הותר בשביל מצוה, ולכן הוצרכו לומר שהאב מוחל על כבודו – זה אינו, שהרי לגבי בזיון לא מהניא מחילת האב, כמ"ש בשו"ת הריב"ש (סי' רכ) בשם הראב"ד, דדוקא כיבוד אב ניתן למחילה ולא בזיונו (ועי' רמב"ם פ"ז מהל' ת"ת הי"ג גבי ת"ח, שאסור לו למחול על בזיונו).

אך לפי הנ"ל לק"מ, שהדיון בגמ' אינו מה נדחה מפני מה, אלא על מהות התקנה – את מי חכמים חייבו במצות הסיבה, ולכן אומרת הגמ' שכיון דמסתמא האב מוחל על כבודו – הבן חייב בהסיבה.

וגדולה מזו, דמעשה אפילו אם האב יקפיד – כיון שתקנו שהבן צריך הסיבה ע"פ רוב העולם – לא ישמע לאביו ויסב, כיון שנכנס בגדרי המצוה והוי מצווה ועומד ע"פ דברי חכמים, ושוב אין כאן בזיון ופגיעה, דאזלינן בתר רובא שאינם מקפידים. וכן בחק יעקב (סי' תעב סק"ט) דן האם מותר לבן להסב היכא שהאב מקפיד. ובתחילה רצה לומר שיהיה אסור לבנו להסב, אך אח"כ כתב דשמה בטלה דעתו אצל כל אדם, וסיים

בצ"ע.

ובהעמק שאלה הנ"ל כתב דזה גופא החילוק בין תלמיד אצל רבו לבן אצל אביו. בבן אצל אביו כיון שאינו רגיל להקפיד – מעשה ההסיבה אינו מתפרש כפגיעה אלא לא יותר מ"אי-כבוד", אך בתלמיד אצל רבו, כיון שרגיל להקפיד – א"כ אם יסב הוי ממש פגיעה ובזיון.

וראיה לדבר, שבשו"ע כתב שתלמיד שנתן לו רבו רשות – צריך להסב. ולכאורה צ"ע מדוע לא כתב לאידך גיסא, שאם האב לא נתן לבנו רשות אסור לו להסב? אלא, שסבר כנ"ל, שלאחר שהוטלה על בן מצות הסיבה – צריך להסב אף אם אביו אינו נותן לו רשות.

עפ"ז נבין דבר נוסף. מקור הדין שכאשר נתן לו רבו רשות צריך להסב – כתב בב"י (סי' תעב):

נראה דהיינו מדאיתא בגמרא אמר אביי כי הוינן בי מר זגיןן אבירכי דהדדי כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכיתו מורא רבך כמורא שמים. אלמא דכל שנתן לו רבו רשות להסב רשאי דאם לא כן היכי הוה שביק להו רבה למיעבד איסורא אלא ודאי על ידי נתינת רשות שרי, וכיון שהוא היה רואה ושותק הוי כנתינת רשות. ועוד, מדאמר ליה רב יוסף לא צריכיתו ולא אמר ליה אס: ור לכו למיעבד הכי.

מלשונו משמע שאם הרב נותן רשות מותר להסב, אך אין חובה בכך. וכ"כ הב"ח (שם) להדיא:

והתם קאמר לא צריכיתו לאפוקי ממה שהיו נוהגין בבי מר אי נמי דבי רבה שנתן להם רשות להסב היו סבורין שמחוייבין להסב ועל זה קאמר רב יוסף לא צריכיתו דאף ע"פ שנתן לכם רשות מכל מקום אם אתם רוצים אינכם צריכין להסב מאחר שיש לכם התנצלות שאינכם רוצים להסב מחמת יראה דמורא רבך כמורא שמים אבל אם לא נתן לו רשות איסורא נמי איכא ופשוט הוא.

וכ"כ בא"ר (שם) ומהר"ל בגבורות ה' (פמ"ח), שאם נתן להם רשות – רשאים להסב, אך אינם מחויבים.

אך בפר"ח הקשה על דברי הב"י, מדוע בכך אצל אביו מחויב להסב, דמסתמא האב מוחל על כבודו, ואילו בתלמיד אצל רבו שנתן לו רבו רשות – אינו מחויב אלא רק רשאי?

אמנם לפמשנ"ת ניחא, שבבן אצל אביו עצם התקנה הייתה שמחויב להסב, כי דרך העולם שאין האב מקפיד, ולכן נכנס לגדרי החיוב. אך תלמיד אצל רבו שבד"כ אסור לו להסב, א"כ בד"כ מופקע מקיום המצוה, ולכן אף אם נותן לו רבו רשות – א"א לחייבו, ולכן נקטו בלשון "מותר".

אבל יש להקשות ע"ז, דהא קיי"ל (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ט ועוד) הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, ואי נימא דתלמיד אצל רבו מופקע מעצם מצות ההסיבה – הוי פטור מדבר ועושהו? וי"ל.

דרך נוספת בביאור הא דרשאים להסב, ניתן לחלק בין מחילה לבין נתינת רשות. בן אצל אביו צריך הסיבה משום דמסתמא האב מוחל על כבודו, והמחילה מבטאת שאין כאן כל פגיעה בכבודו של האב, ולכן מחויב בהסיבה. אבל בתלמיד אצל רבו – אף אם נותן לו רשות, אין בכך מחילה גמורה, אלא שהרב נותן לשיקולו של התלמיד אם להסב או לא, ובעצם אומר לו שהרשות בידו אם לכבדו ולא להסב, אך מודיע לו שאם יסב – ימחל לו על כבודו. וכיון שאין רבו מוחל לו מיד, אלא רק "נותן לו רשות" – לא אמרו חכמים שחייב להסב אלא שרשאי לעשות כן.

ולפי דרך זו, הא דאמר להם רב יוסף "לא צריכתו" היינו שגם אם ייתן להם רשות להסב – אינם מחויבים להסב, אלא רשאים.

אבל הפר"ח סבר שאם רבו נותן לו רשות – חייב להסב. וכ"כ רי"ץ גיאות: "אף על גב דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף, וממילא כיון דהרב מחל לו איכא מצוה דהסיבה". וכן הבין במ"ב (סקט"ז) ובשעה"צ (אות כ) מדברי השו"ע שא"צ להסב א"כ רבו נתן לו רשות, ומשמע שאם נתן לו – חייב. ולפי שיטתם צ"ב הלשון "לא צריכתו".

והביאור בזה, שדין מורא וכיבוד אב שונה מדין מורא וכבוד רבו. כיבוד אב נובע ממצוות שבין אדם לחבירו, כמ"ש בספר החינוך (מצוה לג). אך מצות כבוד רבו נובעת מכבוד התורה, והיינו בין אדם למקום. והנה איתא בגמ' (יבמות ו ע"א), שאם אביו ואמו אמרו לו לעשות עבירה לא ישמע להם, דכולכם חייבים בכבודי. וא"כ בנדון דידן היה ספק מה יש להעדיף.

ולכן, לגבי בן אצל אביו אמרו דמסתמא האב מוחל, ולכן יש להעדיף מצות הסיבה, שהיא בין אדם למקום (הודאה להשי"ת שהוציאנו מעבדות לחירות). אבל בתלמיד אצל רבו אמרו שא"צ להסב, שעל ידי כך מתקיים כאן גם כבוד שמים כאשר אינו מסב ומכבד את רבו, וכבוד שמים עדיף ממצות ההסיבה שאין בה "כבוד שמים" אלא רק בין אדם



למקום.

ועתה מובן שפיר מדוע אמר להם רב יוסף "לא צריכתו", דהיינו, שכאשר ביקשו להסב אמר להם שיותר טוב שיקפיד על כבודו ולא ייתן להם רשות להסב, וכך יעדיפו את מורא רבם על-פני מצות הסיבה, היות ובמורא הרב יש גם כבוד שמים, וכנ"ל, והרי הוא כמבואר מדוע הוסיף רב יוסף "מורא רבך כמורא שמים".