

שול"ת

קונטרס

דפידשנו

על סדר הדף היומי

קובץ ביאורים והערות על סדר הדף היומי שנתלכנו
בלימוד בצוותא על ידי

הר"ד זלמן חיים הומינר הי"ו
והבה"ח יוסף יצחק גולדשטיין הי"ו

יוצא לאור ע"י
ארגון שיעורי תורה שע"י קהילת קרעטשניף

גליון יז פרשת ויקרא חודש ניסן שנת ה'תשפ"א לפ"ק
פסחים קיא.קיו:

קוראים המעוניינים להצטרף לרשימת תפוצה
במייל ניתן לפנות לכתובת המייל

sh0533132203@gmail.com

לתרומות ולהנצחות וכן בכל ענייני הגיליון ניתן
לפנות

להר"ר זלמן חיים הומינר בפל'

053-3132203

בברכה מערכת דפירשנו

נ.ב. הביאורים והערות נכתבו תוך כדי לימוד ואפשר ונפלו טעויות ולכן
נבקש מכל מי שיש לו הערות או הארות אם יוכל לשלוח בכתב לכתובת מייל

sh0533132203@gmail.com

דף קיא ע"א

של. בגמ' אמר רב פפא לא אמרין אלא חמימי לגו קרירי וקרירי לגו חמימי אבל חמימי לגו חמימי וקרירי לגו קרירי לא. צריך ביאור, דלמה משום שחיממו המים או שקיררוהו ישתנה מהותם ליקרות מזוג זה בזה, הרי הם אותו מים ממש רק שחיממו אותם עכשיו, ובמאי נעשו מזוג בזה. ואולי יש לומר דלא מיירי באותו מים ממש, דא"כ לא נשתנה דינם מחמימי לגו חמימי, אלא דהמים הקרים הם מי באר והחמים מי נהר או להיפך, וכמו שמצינו לעיל (צד): דבימות החמה מעיינות צוננין ובימות הגשמים מעיינות רותחים, וקרירי וחמימי דאמרו היינו דבמקורם הם קרים ובמקורם הם חמים, ולכך הוי מזוג.

שלא. בגמ' והעובר בין שני דקלים. נראה מה דמשמע דבין הדקלים אפי' יש מרחק גדול ביניהם יש סכנה לעבור שם, ודלא כבין דקל לכותל, הוא משום דשם הוא עיקר הילוכם, ורק בין הדקל

לכותל כיון שאין הוא עיקר הילוכם, לכך רק אם אין להם די מקום לעבור שם, אז הם מזיקים וסכנה יש לעובר שם.

שלב. בגמ' לא אמרין אלא דשיילינהו קטן אבל גדול לית לן בה. צריך ביאור למה רק בקטן השואל הוא דחיישינן, וכי אפשר לומר דהשדים חוששים להזיק בגדול, הרי גם בגדול אמרו דלא ילך יחידי משום חשש שיזיקוהו השדים, ולמה כאן נשתנה דינו מן הקטן. ובאמת צריך ביאור כלל למה דווקא במים שאולים הם מזיקים, דהרי אם לשתות הם צריכים, יכולים הם להזיק גם בכל מים. ואולי יש לומר דלכך בשאולים הם מזיקים ודווקא בקטן השואל, דהם מחפשים לתפוש דבר שאין לו בעלים יותר מבסתם מים, דהרי לכתחילה אינם מזיקים בסתם, וכמו דאמרו דבעיר אינם מזיקים, והוא משום שיש להם אפשרות שלא להזיק, ולכך מים ששואל קטן כיון דכשהגדול נותן לו הם יוצאים מרשותו, והקטן השואל אינו קונה המים לרשותו,

דלכאורה בשליחות אביו הוא שואל, ואין לו כוח לקנות המים לאביו, דהרי אין הקטן יכול להקנות דבר לאחר, וכמו שמצינו בלולב שצריך ליזהר שלא להקנותו לקטן, דאח"כ לא יוכל להקנותו לאביו, וממילא באותו זמן אין בעלים על המים, ולכך נתפשים בו המזיקים, אבל בגדול שיש לו בעלים הרי הוא כסתם מים, ולכך אין בהם סכנה.

שלג. בגמ' הני ביה תרי דמצעא לחו אשה נדה וכו' מאי תקנתיה נפתח באל ונפסיק באל. צריך ביאור למה נקטו לשון 'תקנתיה' דהיינו בלשון יחיד, הרי בעינן תקנה לב' האנשים שעברה האשה ביניהם. וא"א לומר דכיון דהורגת רק אחד מהם לכך די בתקנה לאחד מהם, והיינו שכל אחד לעצמו צריך לפתוח בקל ונסיים בקל, מחשש שאותו תהרוג, דהא בסוף נדתה לשניהם היא מזיקה דמריבה יהא בין שניהם, וא"כ כן בעינן תקנה לשניהם. ואולי לשון תקנתיה היינו תקנה על המעשה שעברה האשה ביניהם,

וממילא הוא מתקן את ב' האנשים.

שלג. בגמ' ובצל דקל יחידי לא אמרין אלא דלא נפיל טולא דחבריה עילויה אבל נפל טולא דחבריה עילויה לית לן בה. קשה דהא דקל יחידי פירש רשב"ם דהוא דקל שאין דקל אחר סמוך לו, וא"כ איך שייך שיפול עליו טולא דחבריה. ואולי זה בא לומר דרק אם הוא רחוק כ"כ מדקל אחר שאין נופל טולא דחבריה, הוא הוי דקל יחידי וכו' אמרו לא אירא רע, אבל בנופל עליו טולא דחבריה אפי' ברחוק הרבה אין זה דקל יחידי ועדיין סכנה יש בה, וכמו דמשמע לעיל דבין שני דקלים גם ברחוק הרבה סכנה יש לעבור ביניהם.

דף קיב ע"א

שלג. בגמ' ואי לא נימא הכי לול שפן אניגרין וכו'. צריך ביאור מה כוונת הגמ' ב'אי לא', דא"א לומר דפירושו דאינו יכול לומר הראשון ולכן יאמר השני, דהא פשוט יותר לומר קול ה' וכו' מלומר הלחש שהביאו עכשיו, וגם א"א לומר דפירושו דאם

אינו מועיל הראשון יאמר השני וכן כולם, דהא א"א לומר דהמקרקש בחצבא הוא מועיל יותר מאילו איכא איניש אחרנא בהדיא, דהרי במקרקש הוא עושה כן רק שיחשבו שיש עוד מישהו עמו, וודאי דעדיף ביש עמו מישהו ממש, וע"כ שם ודאי אין לפרש דהוא מועיל יותר, וא"כ בכולם לא שייך לפרש כן, ואם הכוונה שיש עוד אפשרות וכמו אי נמי, א"כ היה לו לומר בהדיא אי נמי, ולמה אמר אי לא, וצ"ע.

שלו. בגמ' והשתא דאמר וכו' כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך אפי' למיזבן מיניה ולזבוני ליה שפיר דמי. קשה דכי משום דבאיוב נאמר ברכה על כל מעשה ידיו, דהיינו אפי' למי שקיבל ממנו, לכן יהא כן בכל אדם שהשעה משחקת לו, הרי עדיין שייך לומר דבסתם אדם שהשעה משחקת לו, אם אתה קונה ממנו הוא יהא מורווח, אבל אתה יכול לצאת מופסד מכך, דהא בו לא נאמר ברכה כבאיוב, וצ"ע.

שלו. בגמ' אמר לו ומי בסכנה והלא עגל בסכנה. צריך ביאור דהא על שניהם יש כאן סכנה, דהא על כולם אסרו ללמוד תורה. ואפשר דר"ע כיון דכבר תפסוהו בבית האסורים כבר אין לו עוד ממה לחשוש, ורק לר"ש שעדיין לא תפסוהו יש חשש סכנה, ולכך אמר לו דמה לך בכך, הרי עלי הסכנה ולא עליך.

שלו. בגמ' מאי ניהו גרושה בחיי בעלה דאמר מר גרוש וכו' ואיבעית אימא אפי' באלמנה לפי שאין כל אצבעות שוות. קשה למה בתחילה נקט גרושה ורק אח"כ אפי' אלמנה, לכאורה איפכא היה צריך לומר, דהא גרושה אינו רוצה עוד להיזכר בבעלה הראשון, דהרי גירשה, ומשא"כ אלמנה היה טוב לה עם בעלה הראשון, רק שהוא מת, ולכך יותר נראה לומר דבאלמנה תיתן דעתה על בעלה הראשון, ועל זה היה לו לחוסף, דאפי' בגרושה שייך לומר כן בדברים מסויימים שבה היה טוב לה עמו יותר מעכשיו. וא"א לומר דבגרושה שייך יותר דתיתן דעתה על הראשון, כיון

דהוא חי עדיין וביכולתה לחזור אליו, ומשא"כ באלמנה שאינה יכולה לחזור אפי' אם היא רוצה, ולכך פחות נותנת דעתה על הראשון. דהרי גרושה שנישאה לאחר אסורה לחזור לראשון, וא"כ אין בה יכולת לחזור לראשון יותר מלאלמנה, ועדיין הקושיא במקומה עומדת, למה נקט גרושה קודם. ועיין בבן יהוידע דביאר דבאלמנה פחות שייך שתיתן דעתה על הראשון, דהא גזירה על המת שמשכתח מן הלב, וממילא לכך בגרושה הוא שייך יותר, ומ"מ למסקנת הגמ' שייך קצת מחשבה כזו, וכמו שאומרת הגמ' דאין כל האצבעות שוות.

דף קיב ע"ב

שלט. בגמ' דג שיבוטא ביומי ניסן.
צריך ביאור מה הטעם דרק ביומי ניסן חיישינן לדבר אחר כשאוכל השיבוטא, וצ"ע.
שמו. בגמ' ואל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים. עיין ברשב"ם שביאר דאם ישראל מוכר סחורה ולך אין דמים לקנותו ממנו, אל תעמוד

להתמקח על דמיו, דבזה אתה מפסידו שיצטרך להוריד דמיו גם בשביל קונה אחר שבא לקנותו ממנו. אבל לדבריו צריך לחלק בין מוכר ישראל לנכרי, ולא מצינו כן בגמ' להדיא. ואי לאו דברי הרשב"ם היה נראה לבאר דבמוכר מיירי, דבאם אין לו דמים וצריך הוא להם, לא יעמוד על המקח למוכרו ביוקר, דאז יפסיד ולא יהיו לו הדמים שהוא נצרך להם.

שמו. בגמ' אמרה ליה במטותא מינך שווק לי רווחא פורתא שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות וכו' פגעה ביה באבוי וכו'.
היינו דאבוי כן גזר עליה לגמרי שלא תעבור ביישוב לעולם. וצריך ביאור למה ר' חנינא כן נתן לה רווחא פורתא, ומשא"כ אבוי לא נתן לה, דמאי סבר אבוי דלא סבר כן ר' חנינא. ואולי ר' חנינא היה לו הו"א בזמנים אלו ממילא לא יוכלו להזיק לבני אדם, דאין בני אדם מהלכים בזמנים אלו בחוץ, אבל אבוי שאחר מעשה של ר' חנינא מיירי, וראה שכן הצליחו להזיק גם בזמנים אלו, והראיה שפגעו

בו באב"י, משמע דבזמנים אלו
הלך בחוץ, ולכן גזר עליה
לגמרי.

דף ק"ג ע"א

ש"מ. בגמ' א"ר יוחנן משום אנשי
ירושלים כשאתה יוצא למלחמה
אל תצא בראשונה אלא תצא
באחרונה. צריך ביאור דא"כ
כולם כך יעשו, ומי יהא ראשון
במלחמה, דהרי לכולם אמרו
עצה זו, ואיך שייך לתת עצה
כזו, דא"א לעשות כן במציאות.
ועיין במהרש"א דגם הקשה כן
ונשאר בצ"ע.

ש"מ. בתוד"ה אמר רב פפא בסו"ד
י"ל הא והא גרמא ליה. נראה
כוונת התוס' כך, דהמזל שיהא
עשיר נגרם לו מכך דנסיב
כהנתא, היינו דלכך גזרו משמים
שיהא לו מזל להתעשר, אבל
השיכר הוא היה המעשה
במציאות שעל זה חל מזלו,
והוא היה הכלי לקבל השפעת
העשירות.

ש"מ. בתוד"ה דמשיר מקדושא
בא"ד ומפרש מורי הר"י
דקידוש יום קרי כיבוד יום.
צריך ביאור דהא לעיל (קה:)

כתיב בהדיא מפני שקידוש היום
קודם לכבוד יום, וא"כ משמע
דשני דברים נפרדים הם, ואיך
אמר כאן ר"י דדבר אחד הוא,
וצ"ע.

דף ק"ג ע"ב

ש"מ. בגמ' אמר ליה אין דכתיב לא
יקום עד אחד באיש ואת לחודך
אסדת ביה שם רע בעלמא קא
מפקת ביה. צריך ביאור למה
יהא איסור על המעיד יחידי,
בשלמא שלא מתקבלת עדותו
ניחא, דלעדות בעינן שנים, אבל
למה גם איסור יהא עליו בכך,
הרי סיפר מה שבאמת ראה,
וגם אם לעדות לא יחשב, מ"מ
אין זה סתם הוצאת שם רע,
אלא סיפור דברים כהוייתם.
ואולי יש לומר דבאמת גם על
המעיד בשנים היה איסור
לחוציא שם רע אי לאו דהתורה
חידשה שצריך לבוא ולהעיד,
דאפי' דמעשה אמת יש כאן,
מ"מ אין עליך מוטל לספרו
ולבזותו, ולכך היכן שחידשה
תורה דצריך להעיד מותר לומר,
אבל היכן שלא חידשה נשאר
איסור הוצאת שם רע כבסתם.

שמו. בגמ' והיושבת על דם טוהר
וכו'. צריך ביאור מה עניין דין
 זה לכאן, הלא לא מיירי מדינים
 אלו כלל, ולמה הביאו אותו כאן.
 ואולי כיון שאמרו דיש לו אשה
 ואין לו בנים הוה כמנוחה
 לשמים, לכך אמר כאן דמ"מ
 היושבת על דם טוהר אסורה
 לשמש, ואפי' דהוא מתבטל
 מפריה ורביה.

דף קיד ע"א

שמו. בגמ' מאי ד"א וכי תימא התם
תרתי והכא חדא הכא נמי
תרתי נינהו. בפשיטות כוונת
הגמ' היא דלא תאמר דלב"ש
יש ב' טעמים ומשא"כ לב"ה רק
טעם אחד, וא"כ היה צריך לומר
הלכה כב"ש, אלא קמ"ל דגם
לב"ה יש ב' טעמים, וא"כ הלכה
כב"ה כבכל מקום. אבל נראה
לחוסף עוד נופח בתירוץ הגמ',
דלא תאמר דלב"ש יש ב'
טענות לומר דהיום קודם, וגם
אם תרצת מה דאמרו ב"ש
שהיום גורם ליין שיבוא, דהיין
הוא הגורם לקידוש שתאמר,
מ"מ יקשה מה תתירין על
הטענה חב' של ב"ש דכבר

קידש היום ועדיין יין לא בא,
 ולכך באו ב"ה ותירצו גם טענה
 זו, דבאמת היין הוא התדיר ובא
 עוד קודם שקידש היום, רק
 שמברכים עליו אח"כ.

שמה. ברש"י ד"ה עד שמגיע, קודם
שיגיע לאותה חזרת שהוא
אוכל אחר המצה שהוא מברך
עליה על אכילת מרור. היינו
דעל המרור השני שאוכל עליה
מברך על אכילת מרור. וקשה
דחא לקמן בע"כ פליגי בזה רב
הונא ורב חסדא, ולרב חסדא
מברכים הברכה על המרור
הראשון, והלכה כרב חסדא,
וא"כ למה נקט רש"י כאן כרב
הונא בעוד ההלכה כרב חסדא,
וצ"ע.

שמט. ברשב"ם ד"ה מטביל בחזרת
בא"ד והאי טיבול לאו בחרוסת
היא כדקתני לקמן הביאו לפניו
מצה וחזרת וחרוסת מכלל
דעדיין לא הביאו. לכאורה
מכאן קשה לרש"י דכן פירש
דמטביל החזרת בחרוסת, דהרי
הוכיח עכשיו הרשב"ם דעדיין
לא הביאו החרוסת. ועיין ברי"ף
שבאמת לא גרם במשנה
'חרוסת', אלא רק מצה וחזרת,

מה שהיה עליו קודם, ולפי זה ניהא יותר למה היו צריכים להביא עוד פעם החזרת והחרוסת, דבאמת לא הביאו עוד, אלא רק החזירו את השולחן.

שנ. **ברשב"ם** ד"ה **מצה וחזרת וב' תבשילין**. צריך ביאור דהא כאן בד"ה לא גרס רשב"ם ו'וחרוסת', ומשא"כ לעיל בד"ה מטבל בחזרת כתב בהדיא דכן גרסינן 'וחרוסת', וממנו הביא ראייה דרך עכשיו הביאו חרוסת לשולחן, והוא סותר זה את זה, וצ"ע.

שנא. בתוד"ה **דאמר אין משגיחים**, וא"ת מאי שנא דקי"ל **כבת קול** דב"ה ולא קי"ל **כבת קול דר"א**. היינו דהקשה למה במציאות פוסקים כאן כב"ה וכמו חבת קול, ומשא"כ בר"א במציאות פוסקים דלא כהב"ק. אבל באמת קשה מאי קושייתו כלל, דהא בהדיא עכשיו אמרו דלא משום הב"ק הוא דפוסקים כב"ה, ולכן היו צריכים לומר דהלכה כב"ה, דמהב"ק לא גמרינן כן, אלא דודאי דמה דכן פוסקים כב"ה

ולפי גירסתו לא קשה מידי לרש"י. אבל באמת יש לתרץ פי' רש"י גם לגירסא שכן גורסים חרוסת, דבאמת כן גם קודם הביאו חרוסת לשולחן, וכמו דכתב בתוס' דמה דכתיב הביאו אח"כ חרוסת אינו סותר שגם קודם היה על השולחן חרוסת, דהרי חזרת אין חולק שכבר היה על השולחן קודם, דהא כתיב בהדיא מטבל בחזרת, וא"כ למה באמת הביאו אח"כ עוד פעם חזרת, אלא מה תאמר, דכנראה כבר לא היה די חזרת על השולחן ולכן הביאו עוד עכשיו כדי לקיים מצוות אכילת מרור, וא"כ גם על החרוסת יש לומר כן דלא היה די וכן הביאו עכשיו עוד, ובאמת גם קודם מיירי בטיבל החזרת בחרוסת. ועיין בתוד"ה הביאו לפניו, דביאר דמה שהביאו לפניו לא שהביאו דברים שלא היה קודם על השולחן, אלא משום דעקרו השולחן בשביל היכירא דתינוקות, לכן כשהחזירו השולחן אמרו דהביאו לפניו, והיינו דהביאו השולחן עם כל

הוא לא משום הב"ק, וא"כ מה קשה לתוס', וצ"ע.

שנב. שם בא"ד וי"ל דהכא ב"ה הו' רובא אלא דב"ש מחדדי טפי אבל התם דב"ק היה כנגד רבים לא קי"ל הכי. היינו דעכשיו הבנת התוס' הוא, דבאמת כאן כן משגיחים בב"ק, דרק כשהוא נוגד כל הכללים אין משגיחים בו, אבל כאן דהיה לנו ב' צדדים אם לפסוק ברבים או כמחודדים, לכך כן יכול להכריע ב"ק לפסוק כאחד מן הצדדים. ולכך הקשה מיד תוס' דא"כ מניין לנו דר' יהושע היא, דהא גם לר"י יש לומר דהוא מחלק בין הב"ק דב"ה לדר"א.

שנג. בתוד"ה הביאו לפניו, לפי שעקרו השולחן לפני מי שאומר ההגדה ועושה הסדר קתני הביאו לפניו מצה. היינו דלא הביאו עכשיו את כל הדברים אלא רק החזירו את השולחן. אבל א"כ צריך ביאור למה מנה התנא כל הדברים ולא אמר בחדיא החזירו השולחן לפניו, וכי תנא מונה כרוכלא כולם, וצ"ע.

שנד. בתוד"ה אע"פ, וא"ת אמאי לא אתי חרוסת דרשות ומבטל חזרת דמצוה. ביאור קושייתו נראה דכך הוא, דהיות והחרוסת אינו מצוה, והיינו דהמצוה הוא לאכול המרור לבדו, א"כ מה שמוסיף עכשיו החרוסת ומבטל חריפותו קצת, הרי הוא מבטל מצוותו, ואינו מקיימו כראוי. וזה תירץ תוס' דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול חרוסת, ממילא אין זה מבטל המצוה.

דף קיד ע"ב

שנה. בגמ' אמר ר"ל זאת אומרת מצוות צריכות כוונה כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה. קשה דמניין לו לר"ל מכאן דמצוות צריכות כוונה, הרי אפשר דמשום דלא בעידן חיובא דמרור אכיל, לכן אינו יוצא ידי חובה, ובאמת אם בזמנו אכיל ואפי' בלא כוונה יצא. ואולי אם משום הזמן, לא מסתבר שלא יצא בשביל כך ידי חובה, דהא אין מצוה מיוחדת מתי לאכול, ובאמת אם לא בעינן כוונה היה יוצא ידי חובתו

בחו ידי חובתו וכו'. היינו ד'אפילו' שאמרו הוא על אם יכול לצאת בו ידי חובתו, ולא על היתר לאכול כן, והיות ואפשר לצאת ידי חובתו בלא לכורכן יחד, ממילא איסור יש בלכורכן יחד דבזה הוא מבטל טעמן.

שנז. בגמ' השתא דלא איתמר חילכתא לא כהלל ולא כרבנן וכו' והדר אכיל מצה ומרור בחדו הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. צריך ביאור למאי לנו לנהוג כן זכר למקדש כהלל, דהרי אמרנו לעיל דאפי' למ"ד מצוות אין מבטלות זו את זו והיינו הלל, גם מודה דאין לכרוך מצה ומרור בזמן הזה, דהא המרור מבטל טעם המצה, וא"כ אפי' דיש לומר דהלכה כהלל בזמן שביהמ"ק קיים דבעינן לכורכן יחד, מ"מ עכשיו בזמן הזה הרי גם להלל אין לכורכן יחד, דהא הוא מבטל טעם המצה, וא"כ למה לנו לנהוג בזמן הזה מחמת הספק זכר למקדש כהלל, בזמן שלהלל עצמו אין לנהוג כן. ונראה לתרץ דמה שאמרו כאן לאכול

גם באכיל שלא בזמנו, אלא דרק משום דצריכות כוונה ולא כיון לכך לא יצא.

שנז. בגמ' אמר רב אשי ש"מ מדרב הונא לית דחייש להא דר' יוחנן בן נורי. היינו דהרי אין חיוב דווקא בב' תבשילין אלו, דהא אפשר גם אחרים, וכמו שעשו אמוראים אחרים, ומכך דרב הונא נקט דווקא ב' אלו, משמע דאין אפי' אחד שחושש לשיטת ר' יוחנן, דאל"כ מה דחקו לעשות דווקא להיפך מר' יוחנן.

שנז. בגמ' פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך וכו' היכא דליכא אלא הסא מאי. היינו דזה פשוט דברכת בפה"א עושה על החזרת הראשונה, ולא הסתפקו בה כלל, רק דהאיבעיא הוא על ברכת על אכילת מרור מתי הוא עושה, בראשון או בשני, ועל זה אמר רב הונא דעושים על השני דהוא אכילת מצוותו של מרור, וכמו בשאר ירקות.

דף קטו ע"א

שנח. בגמ' אלא אמר רב אשי האי תנא הכי קתני יכול לא יצא

המצה לעצמו קודם הכריכה, זה ודאי סבירא ליה להלל דבעינן לכורכן יחד אח"כ, והוא כדי לקיים מה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, דבכך מקיים שניהם, גם הטעם דמצה וגם הכריכה, ולכן אנן עבדינן כוותיה דבזה אין חולק דאפשר לעשות כן. רק דא"כ קשה למה דווקא השתה דלא איתמר הלכתא וכו' הוא דעבדינן כן, דהרי גם אם איתמר הילכתא כהלל יש לנהוג כן אפי' להלל עצמו וכנ"ל. ועיין בתוד"ה אלא מברך דשם חילק תוס' דאם ההלכה היה ממש כהלל, היה לנו לאכול המצה בפני עצמו, אבל אח"כ המרור היה יכול לאכול עם המצה יחד, ולא היו צריכים לאכול גם המרור לבדו, דהא המרור דרבנן הוא וגם הכריכה בזמן הזה דרבנן הוא, ואין מבטלות זו את זו, ועכשיו שלא פסקו בהדיא כהלל, לכך בעינן גם לאכול קודם המרור בפני עצמו, ולפי דבריו ניהא קושייתנו למה נקטו דווקא השתא דלא איתמר הלכתא,

דנפק"מ יש בכך אם בעינן לאכול המרור לבדו קודם או לא. **שם.** בתוד"ה וחדר אכיל בא"ד אע"ג דהגדה הוי הפסק בדפרישית לעיל ולא מיפטר בברכה של טיבול ראשון. היינו דתוס' מבאר כאן דברי רב חסדא ע"פ מה שכתב לעיל דהגדה הוי הפסק. אבל קשה דא"כ איך שייד לרב חסדא שיברך על אכילת מרור קודם טיבול ראשון, ובה הוא יוצא לדעתו על טיבול שני שהיא עיקר מצוות אכילת מרור, והרי הגדה הוי הפסק, וא"כ קשה על תוס' איך שייד לבאר דברי רב חסדא שיהא סובר דהגדה הוי הפסק, ובאמת מכאן לכאורה מוכח דלרב חסדא הוא לא הפסק, ולכן אין צריך לברך בפה"א על טיבול שני, ואין צריך לטעם הפטור מכך דהיא פרפרת הפת, וצ"ע.

דף קטז ע"ב

שם. בגמ' אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא בעלמא איתמר וכו'. היינו דרבנן סברו דרק בעלמא איתמר דבעינן ב' פעמים ליטול ידיו, והוא משום דבעלמא אין

מנהג להטביל ב' פעמים, ולכן אם יצא לו שהטביל ב' פעמים לא ידע מכך מתחילה, וא"כ יש חשש שהסיח דעתו ונגע במקומות המכוסים, אבל כאן ידע מתחילה שמתביל ב' פעמים לא יסיח דעתו, ודי בנטל ידיו פעם אחת. אבל רב פפא אמר דאדרבא, בעלמא כיון דאין אדם נוהג להטביל ב' פעמים, אין צריך לומר כן כלל, אלא מוכרח דכאן בפסח אמרו כן, וזה משום דעדיין יש חשש שיסיח דעתו כיון דבעי לומר הגדתא והלילה.

שם. בגמ' אמר רבא בלע מצה יצא.

ביאר רשב"ם דיצא כיון דבערב תאכלו מצות קיים, אבל לכתחילה בעינן טעם מצה. אבל קשה דהא לעיל בע"ב אמרו דאסור לכרוך המצה עם המרור יחד בזמן הזה, ואפי' למ"ד מצוות אין מבטלות זו את זו, והוא משום דבעינן טעם מצה וליכא, ולא מצינו בזה שיחלוק רבא שכן מותר, וא"כ קשה איך כאן אמר רבא דיצא ואפי' דליכא טעם מצה. ולא נראה לומר דשם מיירי בלכתחילה

דלא יכרוך אבל באמת אם כרך יצא וכרבא כאן, וכמו שפירש רשב"ם דרך בדיעבד יצא. דהא כתיב שם דהמרור מבטל המצה, ומשמע אפי' אם כבר עשה כן, מ"מ ביטל המרור את המצה ולא יצא. וראיתי לתרין בזה, דיש חילוק בין המרור שמבטל המצה לבולע, דבמרור הוא מבטל את המצה עצמה מטעמה, וממילא כשאוכלה לא אכל כלל מצה, ולכן לא יצא ידי חובת בערב תאכלו מצות, אבל כאן בבולע, אפי' דהוא לא הרגיש בטעם המצה, מ"מ המצה טעם היה בה, ולכן יצא בזה ידי חובת בערב תאכלו מצות. אבל באמת לא נראה דחילוק זה ע"פ האמת היא, דהא לקמן אמר רבא כרכן בסיב אף ידי מצה לא יצא, וביאר רשב"ם דהוא משום דכלל לא היו בפיו ואין זה אכילה, ואם יש לחלק כדלעיל, למה נקט רבא כרכן בסיב, הרי די בכך שכרכן הם עצמם לבד, דגם ידי מצה לא יצא, דהרי המרור ביטל טעם המצה ואין זה מצה, וממילא אינו יוצא ידי חובת

לפרש כדפירש רש"י ורשב"ם
על הכורכן בסיב, דכיון דלא נגע
בגרונו הוי כלא היו בפיו כלל,
ולכן לא יצא, דכך גם כאן
במרור שבלע עם המצה, כיון
דהיה כרוך סביבו המצה, ממילא
לא נגע המרור בגרונו כלל, ולכן
לא יצא, ומשא"כ בבלע המרור
לבד, הוא כן נוגע בגרונו וא"א
שלא טעם המרור.

דף קמ"ז ע"א

שם. בגמ' מה דרכו של עני הוא
מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי
הוא מסיק ואשתו אופה. היינו
דאין זה דומה בעיסה עצמה,
דהרי גם העני מתפיה עיסתו
ומחמיצה, ודלא כמצה, רק שהם
דומים במעשה האפיה עצמה,
דמיד שהוא מסיק התנור אשתו
אופה, ובעני הטעם הוא משום
דחושש שלא ישאר לו עצים,
וכאן בפסח הטעם למחר האפיה
הוא שלא תחמיץ העיסה.

שם. בגמ' נימא הכי קפא קפא
דכירנא לך ולשב בנתך ולתמני
כלתך. לכאורה מלשון לחש זה
משמע דקפא היינו תולעת
דשייכי בה בנות וכדומה, אבל

בערב תאכלו מצות, אלא
דמוכרח דלרבא גם בליכא טעם
מצה גם במצה עצמה כן יוצא
בה ידי חובת אכילה, וא"כ
חוזרת הקושיא למקומה למה
שם לא חלק רבא בזה. ואולי יש
באמת לדחוק כמו שכתבנו
למעלה דשם מייירי בלכתחילה
וכאן בדיעבד, ולכך נקט כאן
רבא כרכן בסיב דבזה גם
בדיעבד אינו יוצא דלא היו בפיו
כלל. ומה דאמר שם בע"כ
דמבטל המצה, אין פירושו
שמבטל המצה של מצה ואפי'
בדיעבד, אלא רק טעם המצה
מבטל, ובאמת בדיעבד כן יוצא
בה.

שם. ברש"י ד"ה בלע מרור יצא,
א"א שלא טעם טעם מרור, בלע
מצה ומרור וכו' אבל ידי מרור
לא יצא הואיל ולא לעסו ואוכל
מצה עמו. לכאורה דברי רש"י
נראים כסותרים זה את זה,
דבתחילה גרס דבלע מרור יצא,
ואח"כ בבלע מצה ומרור יחד
הדין הוא דלא יצא ידי מרור,
ולכאורה מאי שנא, הרי שם
בלע וכאן בלע, ולמה שם יצא
ובשניהם יחד לא יצא. ונראה

כאן קושיות כלל. ואולי יש לומר דמה דבכלל נתקן לומר מה נשתנה הוא כדי שנבוא להכרח להודות להקב"ה על שהוציאנו ממצרים, וממילא כאן דכבר הגיע להכרח זה, ממילא כבר אין צורך עוד בקושיות, ולכך מיד פתח ואמר עבדים היינו.

שפה. ברשב"ם ד"ה משום קפא, שרף החזרת קשה הוא והרי הוא כארס. היינו דמבאר כאן כרש"י דקפא היינו ארס. אבל קשה דהא לעיל (קטז:) בד"ה צריך לשקועיה כתב רשב"ם דהעיקר כפירוש ר"ח דקפא היינו תולעת. וצריך לומר דמחמת ההכרח דא"א לפרש כאן הגמ' ע"פ פי' ר"ח לכך חזר בו, דהא לא שייך לומר דמי שאכל תולעת יאכל צנוק, דבמה יועיל לו בכך, ולמאי הוא נצרך לו כלל. וא"כ באמת קשה על ר"ח דפירש דבתולעת מיירי, דא"א לפרש הגמ' כאן לדבריו, וצ"ע.

שסז. ברשב"ם ד"ה פתח ואמר, לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו. קשה, דאם לאחר שאילת הבן אמר כן, למה אמר פטרתן מלומר מה נשתנה, הרי

לפי מה שביאר רש"י דהיינו ארס, אינו מובן מה שייכי כלל בנות וכלות בארס, ואפי' דלחש בעלמא הוא, מ"מ מה עניין בנות וכלות לארס. אבל עיין לקמן ברשב"ם דהוא מודה כרש"י דבארס מיירי ולא בתולעת, דא"א לפרש הגמ' שיחא משמעותה תולעת.

שסז. בגמ' אמר אבוי הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה לקהוייה זכר לתפוח. צריך ביאור למה מעשה הקהוייה הוא זכר לתפוח, דבמאי יש זכר בכך לתפוח. ועיין מהרש"א דביאר דבזה בא לרמז דכשם שגברה הגלות עלינו כך גברה השגחתו עלינו, דכמו במצרים שהיו יולדות תחת עץ התפוח והיה הקב"ה מקיים הוולדות בדרך פלא, כך מרמז מה דמחמיצים התפוח, לומר דגם בתוך החומץ יש תפוח דהוא מתוק וערב.

שסז. בגמ' מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה. צריך ביאור למה במה דאמר דבעינן לשבוחי בכך יפטור מלומר מה נשתנה, הרי לא היה

כן נצרך לומר. ועיין בתוס' לעיל (קטו: בד"ה כדי שיכיר) דגם שם ביאר בהא דאביי דמיירי ששאל גם השאלות של מה נשתנה, והביאור שם יש לומר דבזה דאביי הקשה כבר ממילא 'הוא' אינו צריך לחזור על כך, וכך גם יש לומר כאן, דבמה דשאל הבן ממילא הוא אינו צריך לחזור על כך, דאם הבן שואל ממילא כבר פטור האב מלשאל, וכמו שאמרו במשנה דרק אם אין לו מי שישאל צריך הוא לשאל בעצמו. אבל כאן עדיין קשה לומר כן, דבשלמא שם דלא כתיב פתח ואמר עבדים היינו, יש לבאר כמו שאמרנו, אבל כאן משמע דלא המתין כלל עוד, דכבר נפטר בכך לגמרי. ועיין בהערה לעיל מה שפירשנו דכאן אין צריך כלל לשאל קושיות דכבר הגיע להכרה דבעינן להודות להקב"ה על שהוציאנו ממצרים, וא"כ באמת לתוס' יש לומר דכאן אין צריך כלל לשאל ודלא כבהא דאביי, ורק לרשב"ם דכתב דכן בעינן לשאל גם כאן צ"ע.

דף קטז ע"ב

שע. במשנה חייב אדם לראות את עצמו וכו', לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וכו'. צריך ביאור מהי לפיכך, וכי רק משום דחייב לראות את עצמו לכך הוא דבעינן להודות, ואם לא היה חייב לראות את עצמו היה פטור מלהודות, והרי אבות אבותינו ודאי יצאו ממצרים וגם על כך חייבים אנו להודות. ועיין בחידושי הגר"ז דביאר דהיות ויש שני טעמים לומר הלל, או כבכל יו"ט דהוא שבח להקב"ה לכבוד היו"ט, או משום שירה על גאולתם מן הצרה שהיה להם, וההלל שאומרים כליל פסח הוא משום שירה, וכמו דהביאו לעיל (צה:): מן הא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, והיות דבפסח ההלל הוא שירה, ממילא אין לכל אדם לומר שירה אלא רק למי שהיה לו עצמו הנם, ולכך אמרו כאן דרק משום דחייב אדם לראות את עצמו, לכך חייבים להודות ולומר שירה.

שעא. בגמ' כתיב הכא בעבור זה וכתוב התם בננו זה מה לחלן

דף קיז ע"א

שעב. בגמ' א"ר הסדא א"ר יוחנן הללויה וכסיה וידידיה אחת הן. היינו דכל אחד מהם היא תיבה אחת ואינן מחולקות לב'. והנפק"מ בכך דאחת הן, היא דאין לסוף התיבה דין של שם קודש ומותר למוחקו.

שעג. בגמ' ופליגא ידידיה אדידיה דאמר ריב"ל וכו' גדול מכולן הללויה שהוא כולל שם ושבח בבת אחת. היינו דלעיל אמר דהוא מלשון הילולים הרבה, ועכשיו אמר דהוא כולל שם ושבח בבת אחת. אבל לכאורה קשה דהא אין הוא סותר ממש על מה שאמר לעיל, דגם עכשיו הוא מודה דתיבה אחת הן, דהא אל"כ יקשה מהו דכתב בבת אחת, דאם זה ב' תיבות מחולקות אין זה בבת אחת. וכך ביאר באמת בצמח צדק דהוא סותר דבריו רק בפירוש התיבה אבל לא לגבי אם יש לחלקם לב' או לא, וממילא נראה דאין בסתירת דבריו חילוק לדינא. אבל באמת נראה לי לומר דהוא כן סותר בדינא, וממילא יהא ניהא טפי מה דאמרו דפליגא

פרט לסומא וכו'. היינו דכאן אין ללמוד מן משמעות הכתוב פרט לסומין, דהא גם הסומא יכול לומר בעבור זה, דהיינו בעבור שחוציאנו ממצרים, דהרי אין כאן דבר שצריך לראות ולהצביע עליו כבבן סורר, אלא דהלימוד הוא כעין גז"ש מבננו זה דגם כאן יש לומר פרט לסומא. אבל קשה דאם בגז"ש למידים כן, למה רב יוסף ורב ששת נחלקו לקמן על רב אחא מכך דא"א שלא לכתוב בעבור זה, דלכאורה אם מגז"ש הוא מה הנפק"מ מה היו יכולים לכתוב, די בכך דבמציאות כתיב 'זה' כדי ללמוד גז"ש מבננו 'זה', ובשלמא דהלימוד היה מ'זה' עצמו וכבבן סורר, ניהא למה יש נפק"מ במה שהיו יכולים לכתוב, אבל עכשיו דמגז"ש למידים קשה מה הנפק"מ בכך. ואולי יש לומר דאם ה'זה' אינו מיותר או שלא היו יכולים לכתוב בלשון אחר, אין זה גז"ש מופנה ולכך אין ללמוד ממנו, ודווקא בננו זה שהיו יכולים לכתוב 'הוא' בכך הוא מופנה ויש ללמוד ממנו.

דידיה אדידיה. דהא אם הפי' דיש בה שבה ושם יחד, א"כ הוי דינו שכולו קודש ואסור למוחקו, דהא אם חלק מן התיבה קודש הוא, א"א לחלק בקדושתו בין תחילת התיבה לסוף התיבה, ואדרבא הוא מחמיר על אלו שאמרו דב' תיבות הם, דהא לשיטתם רק התיבה הב' קודש הוא ואין למוחקו, אבל התיבה הראשונה הוא חול, אבל עכשיו דביאר דבבת אחת יש גם שבה ושם, ממילא כולו קודש ואסור למוחקו כלל, והוא דעה שלישית בסוגייתינו.

שערי. בגמ' תקנו להן לישראל שיהיו אומרים אותה על כל פרק ופרק וכו' ולכשנגאלין אומרים אותה על גאולתן. בפשיטות לישנא דגמרא צריך ביאור, דמתי בעינן לומר אותה על כל פרק, או רק לכשנגאלין. והביאור הוא, כמו שהבאנו לעיל דיש ב' אמירות הלל, או על כל פרק דהיינו בכל יו"ט ויו"ט, או כשאדם נגאל מן הצרה שהיה לו, ולכן כתיב אומרים ב' פעמים, דב' אמירות נינהו.

שעה. בגמ' כל התושבחות האמורות בספר תהילים כלן דוד אמרן וכו' הלל זה מי אמרו. צריך ביאור דלכאורה יש כאן סתירה, דבתחילה אמרו דכל התושבחות דוד אמרן, ומיד אח"כ מקשים הלל זה מי אמרו, הרי גם הלל הוא שבה להקב"ה ואמרנו דדוד אמרן, ומאי מקשה מי אמרו. ועיין רש"י דביאר דדווקא על תפילות הוא דאמרו דדוד אמרן, וכגון תפילה לעני ותפילה למשה וכדומה, דמשמע מדבריו דלא כל השבחים שנאמרו בתהילים דוד אמרן, וממילא ניחא למה הקשו הלל מי אמרו.

שערי. ברשב"ם ד"ה יהושע וכל ישראל אמרוהו, כלומר אף ישראל ויהושע אמרוהו וכך פירש רבינו ולא נהירא וכו'. היינו דרשב"ם הבין בדברי רש"י דאמורא זו אינו חולק על הא דמשה תיקן ההלל, אלא הוסיף דגם יהושע וישראל אמרו כן, ולכך הקשה דא"כ בכולם יש לפרש כן דבאים רק להוסיף על קודם, ועוד הקשה דא"כ במאי נחלקו אותם אמוראים על חכמים שאמרו דנביאים

הפסוקים הראשונים הם פרק בפני עצמם, וזה אמר תוס' דלא יתכן שיהיו ב' פסוקים מזמור לעצמם, ועוד דא"כ הוא מוסיף על מניין הפרקים בתהילים, והא אמרינן במדרש דקמ"ז מזמורים יש בתהילים, ולכן אמר תוס' דפסוקים אלו הם המשך על פרק קל"ד.

שעה. שם בסו"ד רב אחא בר יעקב דמתחיל הלל הגדול מכי יעקב בחר לו וכו' דבע"א לא יתכן שהיה מתחיל הלל מאמצע המזמור. עיין במהרש"א וביעב"ץ שכבר הקשו דהא כי יעקב בחר לו הוא לא תחילת המזמור אפי' לתוס', דהא הוא מתחיל בפסוק שלפניו, וא"כ עדיין קשה איך היה מתחיל באמצע הפרק. ואולי יש לתרץ דהיות ותחילת הפרק בהללויה הוא מתחיל ולא נדע באיזה הללויה מיירי, לכך נקטו שם כי יעקב דהוא הפסוק השני וכבר נדע באיזה פרק הוא מתחיל, אבל אי לאו פי' התוס' דמפסוק ג' מתחיל הפרק כן היה קשה, דאם הללויה הללו עבדי ה' בו מתחיל הפרק, למה ליה לנקוט

שביניהם תיקנו לומר על כל צרה, דהרי א"כ כך היו עושים בכל צרה וכחכמים, ומה הוסיפו אמוראים אלו על שיטה זו. והיה נראה לומר דגם רש"י עצמו לא פירש כמו שהבין בדבריו הרשב"ם, דהגרסא ברש"י הוא, כלומר אף יהושע וכל ישראל אמרוהו, ויש לפרש דבריו, דלכך כתיב יהושע וישראל, דהיינו דלא רק יהושע אמרו אלא כל ישראל אמרוהו עמו, וא"כ באמת כן חולק על האמורא דלעיל דמשה וישראל לא אמרוהו. אבל א"א לומר כן, דהא א"כ היה לו לרש"י לבאר כן כבר בדברי ר"א, על הא דמשה וישראל אמרוהו, ומכך דלא אמר שם כן, מוכרח כמו שהבין הרשב"ם, וממילא קשה על דברי רש"י כנ"ל.

שעז. בתוד"ה שעומדים בבית ה' בא"ד ולפי זה אנו צריכים לומר וכו' אינו תחילת מזמור דלא יתכן שיהיה המזמור ב' פסוקים וכו'. היינו דלפי גירסת התוס' עולה דבפרק קל"ה בתהילים בפסוק ג' מתחיל פרק חדש, וא"כ לכאורה יוצא שב'

בפסוק הד' של הפרק, ואם שם
היה מתחיל זה לא יתכן לומר,
דהא באמצע הפרק הוא.

דף קיז ע"ב

**שעט. בגמ' ומאן דאמר אם הבנים
שמחה עד ועד בכלל. היינו
דבזה נחלקו ב' הבריות אם
עד ועד בכלל הוא או שאינו
בכלל, דלמ"ד אם הבנים שמחה
סבר דבכלל הוא, ולכך מוכרח
הוא לנקוט אם הבנים ולא
בצאת ישראל, דא"כ הו"א דגם
הפרק השני בעינן לומר, דהא
בצאת ישראל בכלל הוא, ומ"ד
בצאת ישראל סבר דלא בכלל
הוא, ולכך מוכרח לומר בצאת
ישראל דאל"כ יהא הו"א דאם
הבנים אין צריך לומר.**

**שפ. בגמ' אמר רבה בר שילא
דצלותא מצמיח קרן ישועה.
היינו דבעינן בקשת רחמים.**

אבל קשה דהא לשון זה אינו
משמע בקשת רחמים, אלא
משמע דהמציאות הוא דהקב"ה
מצמיח קרן ישועה, ואם בקשת
רחמים בעינן לומר, היו צריכים
לומר תצמיח קרן ישועה דהיינו
בקשה שיצמיח. ולמה נקטו
בצלותא מצמיח, וצ"ע.

**שפא. בגמ' טעמא ידי צלותא
דברבים איתא מקדש ישראל.
צריך ביאור, דהא גם אם בעינן
לכבד הרבים ולומר מקדש
ישראל, למה ימעט קידוש הזמן
בשבת על שבת וביו"ט על
הזמנים, שיאמר מקדש ישראל
והשבת, או מקדש ישראל
והזמנים, דלמה בעינן לגרוע
קידוש השבת או הזמנים, וצ"ע.**