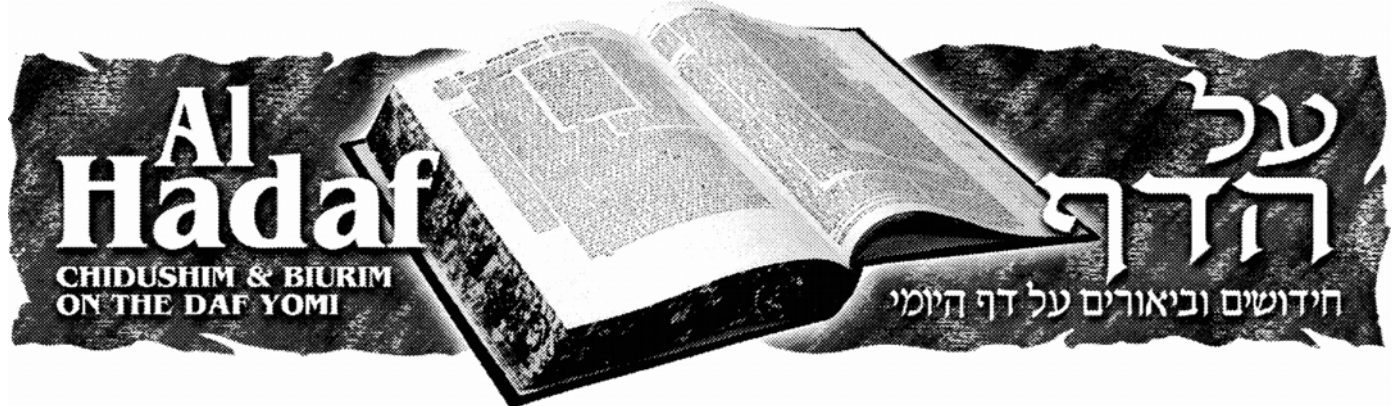


This issue has been dedicated...

לז"י משה בן יעקב צבי ז"ל (יא"צ ט"ז אדר) ולז"י חנה בת מרדכי ז"ל (יא"צ ח"י תמוז)



Pesachim 4/ No.23/ March 12 '06

• Edited by Rabbi Zev Dickstein •

פסחים דף נז-ע/יב אדר תשס"ו

דף נד:

תשעה באב בין השמשות שלו אסור

- There is a halachic doubt as to whether *bein hashmoshos* (the twilight period between sunset and nightfall) is considered as daytime or nighttime.

Rava and R' Yochanan assert that the fast of *Tisha b'Av* begins at *bein hashmoshos*. [This means that one must stop eating before sunset on *Eruv Tisha b'Av* because of the possibility that *Tisha b'Av* begins at sunset.]

The Maggid Mishna¹ asks, since the fast of *Tisha b'Av* is not *min haTorah* why don't we apply the general rule of *ספק דרבנן לקולא*? One should be permitted to conduct himself leniently and continue to eat until it is definitely nighttime.

In answer, the *Gevuras Ari* (*Taanis* 12b), based on the words of the *Ran* (*Pesachim* 108a), postulates that we cannot apply the rule of *ספק דרבנן לקולא* in cases where contradictory leniencies will emerge (*תרי קולי דסתרי אהדדי*). He reasons that if we were to permit one to eat on *Erev Tisha b'Av* during *bein hashmoshos* due to the uncertain status of that time period, by the same token we would have to permit one to break his fast and eat during *bein hashmoshos* following *Tisha b'Av* - because the same doubt applies equally to both of these periods (*האי (מינייהו מפקת*). Now, if one were to eat during both of these *bein hashmoshos* periods, he would certainly be eating on *Tisha b'Av* because

"ממה נפשך" - either way (you look at it) - one of these two periods is definitely part of *Tisha b'Av*. If *bein hashmoshos* is classified as night, then it would be forbidden to eat during *bein hashmoshos* on the eve of *Tisha b'Av*, and on the other hand, if we say that *bein hashmoshos* is considered as day, then one may not break his fast after *Tisha b'Av* until nightfall. In such a case, the sages have no choice but to rule stringently and forbid eating during both *bein hashmoshos* periods. [It is considered illogical to arbitrarily rule one period of *bein hashmoshos* permitted while ruling the other forbidden because we say, "האי מינייהו מפקת" - (lit., "which one should we exclude", meaning, there is no inherent reason for one period of *bein hashmoshos* to be more permitted than the other).]²

מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בתשעה באב

1] The Mishna states that a person may not perform work on *Tisha b'Av* in a place where the custom is to abstain from work on *Tisha b'Av*. [The *Ramoh* says that the custom is to abstain from work which involves physical labor, but light household work is permitted.]

• The Mishna in *Taanis* 12b says that during the second series of fast days (called *תענית ציבור*) which were declared because of a lack of rain in *Eretz Yisrael*, the people were obligated to start fasting from the evening preceding the fast (as we do on *Yom Kippur* and *Tisha b'Av*), and

they were also forbidden to perform melacha on these fast days.

The Gemara (ibid., 13a) explains that in contrast to fasting which begins in the evening, the prohibition to perform melacha on a תענית ציבור does not begin until daybreak.

Rava and R' Yochanan (Pesachim 54b) assert that the laws of *Tisha b'Av* apply even during *bein hashmoshos* (the twilight period), even though there is halachic doubt whether that time period is classified as daytime or nighttime. Rashi comments that during *bein hashmoshos* one must refrain from eating and performing melacha (in places where there is a custom to abstain from working on *Tisha b'Av*).

The Magen Avraham³ remarks that the words of Rashi indicate that the issur melacha (ban on working) on *Tisha b'Av* begins on the eve of *Tisha b'Av*. This is in contrast to the issur melacha on a taanis *tzibur* which does not begin until the morning as the Gemara says in Taanis (13a, cited above).

The Magen Avraham⁴ explains why there is a difference between the issur melacha on *Tisha b'Av* and the issur melacha on a taanis *tzibur*: The Gemara in Taanis 12b indicates that working on a taanis *tzibur* was banned so that the masses should gather to pray. Since the prayer gathering was held during the daytime, there was no reason to ban melacha during the night. On the other hand, the issur melacha on *Tisha b'Av* (in the places that it was practiced) was instituted so that one should not get distracted from אבלות (mourning over the destruction of the Bais Hamikdash). Therefore, it stands to reason that the issur melacha on *Tisha b'Av* begins in the evening at the same time as the other laws of *Tisha b'Av*.

2] An apparent contradiction:

Rashi (54b, cited above) indicates that the issur melacha on *Tisha b'Av* (in places where the custom is to abstain from working on *Tisha b'Av*) begins in the evening, for Rashi says that during *bein hashmoshos* one must refrain from eating and performing melacha. On the other

hand, Rashi in Taanis (13a, כשאמרו) remarks that the issur melacha on *Tisha b'Av* does not begin until daybreak (similar to the law concerning melacha on a taanis *tzibur*).

In answer, the Sefas Emes suggests that Rashi here in Pesachim is referring only to the *bein hashmoshos* period following the fast of *Tisha b'Av*. Rashi is not saying that one must begin to fast and abstain from melacha during *bein hashmoshos* preceding the fast. Rather, he is saying that at the end of the day on *Tisha b'Av* one may not break his fast and perform melacha until it is definitely nighttime (i.e., after *bein hashmoshos*).⁵ Thus, these words of Rashi do not contradict the words of Rashi in Taanis where he says that the issur melacha on *Tisha b'Av* does not begin until daybreak.⁶

דף נה.

הכא לא מיחזי כיוהרא

1] The Mishna (54b, cited above) says that even in places where the custom is to work on *Tisha b'Av*, talmidei chachamim behave stringently and abstain from work on *Tisha b'Av*.

Rabban Shimon b' Gamliel says that if a layman wishes to act stringently and conduct himself as a talmid chacham by refraining from melacha on *Tisha b'Av*, he is permitted to do so.

The Gemara (55a) cites the dissenting view of the Rabbanan who forbid a layman from conducting himself stringently in public by refraining from work (when everyone else is working) because it has the appearance of יוהרא (*ga'avoh* - conceit).

The Gemara explains that Rabban Shimon ben Gamliel, though agreeing to the concept of יוהרא, is of the opinion that abstention from work on *Tisha b'Av* will not necessarily be viewed as stemming from conceit because observers can attribute his idleness to a lack of available work.

A similar argument is mentioned above on 51b with regard to the custom of abstaining from work on Erev Pesach. The Mishna (50b) says that a person should conform to the local minhag so as to avoid machlokes - conflict.

Rava, however, explains that a visitor is permitted to follow the custom of his hometown and abstain from work on Erev Pesach in a town where the custom is to work because הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו - observers will attribute his idleness to a lack of available work - and it will not cause any machlokes.⁷

The D'var Shmuel notes that the halacha stated by Rava on 51b seems to be universally accepted (by all Tannaim). He questions why it is not disputed by the Rabbanan who seem to reject the argument of הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו with regard to a layman who wishes to abstain from work on *Tisha b'Av*. Since the Rabbanan are concerned that a layman's idleness on *Tisha b'Av* might be noticed and will be envisaged as יוהרא, they should forbid one from abstaining from work in a town where the custom is to work on Erev Pesach because his idleness might cause machlokes.

The Bircas Avraham says that יוהרא is not merely a concern that one might appear to others as though he is conceited. Rather, it is inappropriate to behave more piously than befitting one's true spiritual standing - even if his behavior goes unnoticed by others. Even though one's abstention from work often goes unnoticed by the local populace and does not result in machlokes, the Rabbanan, nevertheless, forbid a layman from behaving like a talmid chacham and abstaining from work on *Tisha b'Av* because it smacks of conceit.⁸

In contrast to Erev *Tisha b'Av*, on Erev Pesach there is no concern of יוהרא in the case of one who abstains from work on Erev Pesach (in conformance with the custom of his hometown) because in that case the person's abstention from work is due to the minhag of his town and not because of a personal stringency that he decided to adopt.

2] The Meiri explains the reason talmidei chachamim conduct themselves more stringently than others with regard to issur melacha on *Tisha b'Av* is not merely because they have a tendency to adopt various chumros

(halachic stringencies), but because talmidei chachamim are able to properly appreciate the loss of the Bais Hamikdash. The reason for the custom to abstain from work on *Tisha b'Av* is that work distracts one from mourning. A talmid chacham keenly understands the value of *korbonos* and of *avodah* in the Bais Hamikdash and therefore it is appropriate for him to refrain from work so he can properly mourn the *churban Bais Hamikdash*. A simple person who does not appreciate the loss of the Bais Hamikdash is not expected to refrain from work since he is in any case not capable of properly mourning the *churban*.⁹

דף נ"ו.

חזקיה המלך גזר ספר רפואות

1] In ancient time there was a ספר רפואות - book of remedies (containing instructions for healing all types of diseases) which King Chizkiya hid and removed from circulation. The Gemara relates that the sages sanctioned this deed of Chizkiya Hamelech.

The Ramban¹⁰ and Rashba¹¹ state that the ספר רפואות was written by Shlomo Hamelech, the wisest of all men, who knew the secrets of creation and the innate powers of all plants and herbs.

The Seder HaDoros,¹² citing the Tashbatz, credits the authorship of the *Sefer Refuos* to one of Noach's children. He relates that when Noach and his family were in the teivah (ark) they were beset by various afflictions. At that time a *malach* (angel) transported one of Noach's sons to Gan Eden where he was taught the secrets of the *Sefer Refuos*.

Rashi explains that Chizkiya hid the ספר רפואות because sick people in his times would rely solely on its remedies and would fail to repent and *daven* to Hashem for salvation. The Ramban, Vayikra 26:11, explains that the righteous people of previous generations understood that their illnesses were a direct result of their sins. In fact, when Chizkiya Hamelech himself got sick, he consulted a *navi* (prophet), rather than a doctor, to determine

which sin lay at the root of his illness. [The Ramban explains that since most people lack this level of faith and rely on conventional remedies, Hashem, in turn, leaves us to the caprices of nature and He permitted doctors to treat the sick through natural methods (ניתן רשות) (לרופא לרפאות).]

2] The Rambam in his commentary on the Mishna takes issue with Rashi and maintains that the *Sefer Refuos* was hidden by Chizkiya because it was a sacrilegious compilation of unnatural remedies which were based on forbidden methods of divination (מנחש).

Alternatively, he suggests that the book contained a list of deadly poisons with their respective antidotes. Chizkiya concealed the book because there were wicked individuals who used the book to produce poisons with which to harm and kill people, rather than to formulate antidotes for healing.

The Rambam argues if indeed there existed a book containing orthodox healing methods, as Rashi says, the sages would never sanction concealing it. Of course a person must understand that Hashem is the true source of his cure, just as a person is expected to understand that Hashem is the source of his food. However, just as the sages would not deprive a starving man of his food, so too, they would not deprive people of a natural cure for their illnesses and expect them to depend on the supernatural.

The Chazon Ish,¹³ in defense of Rashi, distinguishes between eating food and using medicine. The Torah often indicates that illness befalls a person because of his sins. In fact, because of this it was necessary for the Torah to teach that sick people are permitted to go to a doctor. Therefore, when the *Sefer Refuos* was misused and people no longer remembered the real cause of their illness, Chizkiya felt that it should be concealed.¹⁴

On the other hand, a person's hunger for food is not a punishment for his sins. [I.e., It was not necessary for the Torah to teach us that

a hungry person is permitted to eat.] Rather, if done in the proper manner, and with the proper intentions, eating is a means of avodas Hashem (service to Hashem) and is compared to the offering of *korbonos* on the mizbeach (see Avos 3:3).] Therefore, concealing food from hungry people is different from concealing the *Sefer Refuos* from sick people.¹⁵

דף נז.

יששכר איש כפר ברקאי כריך ידיה בשיראי

The Gemara relates that there was a Kohen Gadol named Yissachar from K'far Barkai who would wrap his hand with silk when performing the *avodah* (service) in the Bais Hamikdash. The Gemara says that this was considered a terrible disgrace to the *avodah*, and he eventually received a dreadful punishment for his deed.

Rashi explains that the Torah requires a Kohen performing *avodah* to hold the *kli shareis* - sacred vessel - directly with his hands. By wearing the silk gloves on his hand, Yissachar invalidated the *avodah* because the gloves constituted a *chatzitzah* (separation) between his hands and the vessel.

Moreover, Rashi explains that Yissachar wore gloves to protect his hands from getting bloodied from the *korbonos* (see Rashi Kreisos 28b). This was considered a disgrace to the *avodah* because a Kohen should be proud to have blood from the *avodah* on his hands. [See Gemara below on 65b, שבח הוא לבני אהרן שילכו - it is considered a honor for the Kohanim to walk through blood of *korbonos* up to their knees.]

The Panim Meiros¹⁶ suggests that wearing gloves invalidates the *avodah* for another reason, namely יתור בגדים - donning extra vestments. The Gemara says that if a Kohen performs the *avodah* while wearing more garments (or fewer) than required by the Torah, the *avodah* is *posul*.

The Bach,¹⁷ writes that one may not wear gloves during *davening* because it is disrespectful.

The T'shuvos Neta Sorek¹⁸ attributes this halacha to our Gemara, explaining that tefillah (*davening*) is compared to *avodah* because it corresponds to the offering of *korbonos*. Just as it was considered disrespectful for a Kohen to wear gloves when performing *avodah* in the Bais Hamikdash, it is considered disrespectful for one standing before Hashem in prayer to don gloves, for he thereby demonstrates that he is occupied with his personal glory while *davening* to Hashem.

He speculates, however, that perhaps only elegant gloves which are worn for aesthetic purposes are forbidden, because wearing them demonstrates a preoccupation with one's personal glory. Perhaps, however, one who is very cold is permitted to wear heavy fur-lined gloves during *davening* since they are not ostentatious and it is obvious that he is wearing gloves because of the cold.¹⁹

In a similar vein, the Chashukei Chemed²⁰ permits a mohel to wear gloves during the circumcision if he is doing so to prevent infection (whether to protect himself or the baby). However, a mohel would be forbidden to don gloves if his purpose is to prevent his hands from getting soiled with blood, for that would demonstrate a lack of respect for the mitzvah.

**דף נח.
תמיד נשחט בשמונה ומחצה
וקרב בתשעה ומחצה**

The Mishna says that normally, the afternoon *korbon tamid* was slaughtered eight-and-a-half hours into the day (i.e., 8 1/2 hours after daybreak, which is approx. 2:30 p.m.) and was burned on the mizbeach at 9 1/2 hours into the day. [On (an ordinary) Erev Pesach the *korbon tamid* was advanced one hour, to 7 1/2 hours in the day in order to leave time for the *korbon pesach* which, the posuk teaches, must be offered following the *tamid*.]

When Erev Pesach fell on Erev Shabbos, the *tamid* was advanced even more and was slaughtered 6 1/2 hours into the day (12:30 p.m.).

Rava explains that the time for offering the afternoon *tamid* starts at the beginning of the afternoon when the sun begins to cast its shadow eastward (i.e., 6 1/2 hours into the day). [Rashi explains that during the middle hour of the day (11:30 a.m. - 12:30 p.m.) the sun is directly overhead and its shadow is not noticeable.²¹] Rava explains that the slaughtering of the *tamid* on an ordinary day is delayed until 8 1/2 hours of the day in order to allow enough time for offering all of the personal *korbonos* brought to the Bais Hamikdash that day (which must precede the *tamid*).

When Erev Pesach falls on Erev Shabbos, the time for slaughtering the *tamid* is advanced to 6 1/2 hours in the day to provide enough time afterwards to be able to offer the *korbon pesach* and roast it prior to Shabbos.

The Gemara in Berachos 26b says that tefillas shacharis corresponds to the morning *korbon tamid* and tefillas mincha corresponds to the afternoon *tamid*. The Rambam²² rules that one should *daven* mincha 9 1/2 hours into the day (3:30 p.m.) because that is when the *tamid* was offered [on the mizbeach]²³ as stated in our Mishna. [The second part of the afternoon, from 3:30 to 6:00, is called מנחה קטנה, whereas the earlier part of the afternoon is called מנחה גדולה, Berachos 26b] The Rambam writes that if one davened mincha during the early part of the afternoon, he is יוצא בדיעבד (fulfilled his obligation after the fact) because we find that the *tamid* is offered at that time when Erev Pesach falls on Erev Shabbos; however, one should preferably avoid *davening* מנחה גדולה.²⁴

The Rosh²⁵ disagrees and maintains that there is no difference during which part of the afternoon one davens mincha because the entire afternoon is valid for the *tamid* offering. The fact that they delayed the *tamid* on an ordinary afternoon to allow time for other *korbonos* does not indicate that 9 1/2 hours into the day is the preferred time for *davening*.²⁶

There are some Rishonim,²⁷ in fact, who maintain that מנחה גדולה is preferable to mincha k'tana.

The Shulchan Aruch²⁸ rules in accordance with the Rambam that mincha k'tana is the preferred time to daven.

The Aruch Hashulchan²⁹ contends that mincha k'tana is preferred only if one davens during the earlier part of mincha k'tana (e.g., between 3:30 and 4:45 p.m.), because that is when the daily *tamid* was actually offered. He argues that if one has a choice of *davening* mincha either at 12:30 p.m. or at 5:30 p.m. there is no advantage in *davening* at 5:30 because the *tamid* was in any case not offered at that time.

דף נט.

אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה

The Gemara (end of 58b) derives from a posuk (Vayikra 6:5, והקטיר עליה חלבי השלמים,) (עליה השלם כל הקרבנות כולן) that the afternoon *tamid* must be the final *korbon* of the day. The Gemara (beginning of 59a) cites a scriptural source which teaches that the *korbon pesach* is an exception to this rule and is offered after the *tamid* (as stated in the Mishna on 58a).

The braysoh (59a) says that the *korbonos* of a מחוסר כפורים are another exception. [A מחוסר כפורים is a *tamei* person, such as a *metzora* or *zav*, who must bring *korbonos* on the eighth day (after he became *tamei*) to finalize his taharah (purification). The offering of these *korbonos* allows him to eat kodashim - sanctified meat of *korbonos*.] If a מחוסר כפורים failed to bring his required *korbonos* prior to the *tamid* on Erev Pesach, he may bring them after the *tamid* since these *korbonos* are essential in order to permit him to partake of the *korbon pesach* that evening. The mitzvah of *korbon pesach*, being a kares-bearing mitzvah, overrides the issur of offering *korbonos* after the afternoon *tamid*.

R' Yishmael the son of R' Yochanan ben Brokah adds that not only is it possible for a מחוסר כפורים to offer his *korbonos* after the *tamid* on Erev Pesach, but he may do so throughout the entire year. Rashi explains that

in the event that a מחוסר כפורים happened to donate a *korbon shelamim* [on his eighth day] and he failed to offer his purification *korbonos* prior to the *tamid*, he may offer them later. Rashi explains that eating the meat of a *korbon* is a mitzvah. In order to enable the מחוסר כפורים to fulfill this mitzvah and partake of his *korbon shelamim*, R' Yishmael permits him to offer his purification *korbonos* after the *tamid* (in the event that he failed to offer them earlier in the day). [See Gemara for discussion as to why the mitzvah to eat his *korbon* takes precedence over the mitzvah to offer the *tamid* as the final *korbon* of the day.]

The Rambam³⁰ contends that the mitzvah to eat the meat of *korbonos* pertains only to Kohanim, in that the Kohanim's act of eating provides atonement for the owner of the *korbon* (הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין, Gemara 59b). However, the owner's act of eating his *korbon* is not a mitzvah act.

The Ramban³¹ finds difficulty with the position of the Rambam in light of the fact that R' Yishmael permits a מחוסר כפורים to offer his purification *korbonos* after the *tamid* to enable him to eat the meat of his donated shelamim. This clearly indicates that there is a mitzvah for the owner to eat the meat of his *korbon* (as Rashi says).³²

In answer, the Chafetz Chaim³³ suggests a new interpretation of the Gemara. According to the Rambam, R' Yishmael is not referring to the mitzvah to eat the meat of his *korbon shelamim*, as Rashi and the Ramban say, but rather to the mitzvah to purify oneself of *tumah*. R' Yishmael permits a מחוסר כפורים to offer his purification *korbonos* after the *tamid* to enable him to fulfill the mitzvah of purifying himself from *tumah*.³⁴

דף ס.

קאי בשחיטה וקחשיב בזריקה

There are four avodos performed with the blood of a *korbon*: שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה - slaughtering, receiving the blood, carrying the blood to the mizbeach, and throwing it on the

mizbeach. The Mishna (59b) says that when offering a *korbon pesach* it is essential to perform these four avodos לשמה - for the sake of a *korbon pesach*. If a lamb was designated for a *korbon pesach* and then it was slaughtered שלא לשמה - with the intent that it be another *korbon* (such as a shelamim), the *korbon* is *posul* - invalid.

The Gemara, observing a redundancy in the wording of the Mishna, deduces that the defective intent of *shelo lishmah* takes effect even from one *avodah* to another. If during the *shechitah* of a *korbon pesach* one has the intent to perform the *zerikah shelo lishmah* (for the sake of another *korbon*), the *korbon* is *posul*.

Rashi explains that in such a case the *korbon* is immediately invalidated (at the time of *shechitah*) - even if the person subsequently changes his mind and performs the *zerikah* with the proper intent. Rashi thus indicates that even though his intent was to perform *zerikah shelo lishmah*, it is the *shechitah* that is invalidated. Since the *shelo lishmah* intent took place during the *shechitah*, it is deemed as though the *shechitah* was performed *shelo lishmah*.

The Yerushalmi (Pesachim 5:2)³⁵ says that thinking during the *shechitah* of a *korbon* about performing the haktoras eimurim (burning of its fats) *shelo lishmah* does not render the *korbon posul* - because the *shelo lishmah* invalidation is limited to the four blood avodos; thinking *shelo lishmah* during the burning of the eimurim on the mizbeach does not invalidate a *korbon*.

This Yerushalmi requires an explanation. Since thinking during the *shechitah* about performing a subsequent *avodah shelo lishmah* is considered as though one performed the *shechitah shelo lishmah*, the *korbon* should also be invalid if one had a *shelo lishmah* intent (during *shechitah*) regarding haktoras eimurim.³⁶

The Rambam,³⁷ in codifying the halacha of our Gemara, writes that if one thinks during the *shechitah* that he will perform the *zerikah shelo lishmah* the *korbon* is *posul* because it is considered as though he performed the *zerikah*

shelo lishmah (even if he subsequently retracted and performed the *zerikah* with the proper intent).

According to this Rambam the Yerushalmi is understood, for the Rambam reveals that thinking during the *shechitah* to perform the *zerikah shelo lishmah* is considered as though the *zerikah* was performed *shelo lishmah* (not the *shechitah*, as Rashi indicates). Thinking during the *shechitah* to burn the eimurim *shelo lishmah* does not invalidate the *korbon* because if one performs haktoras eimurim with a *shelo lishmah* intent the *korbon* is still valid.

The D'var Shmuel, citing the Mikdash Dovid,³⁸ suggests that Rashi agrees with the Rambam that the intent (during the act of *shechitah*) to throw the blood *shelo lishmah* invalidates the subsequent *zerikah*, not the *shechitah*. Nevertheless, the *korbon immediately* becomes *posul*, even before the *zerikah* is performed, because it is considered as a *korbon* whose blood has been spilled. Since the *korbon* will inevitably become *posul* during the subsequent *zerikah* (because the *shelo lishmah* intent will take effect then), there is no point in performing the *zerikah*. Since it is impossible to perform a valid *zerikah*, the *korbon* is viewed as though its blood has been spilled and the *korbon* is declared *posul* immediately (even according to Rashi).³⁹

דף סא.

שחטו קודם לתמיד, יהא אחר ממרט בדמו

1] As stated above, the Gemara (59a) derives from a *posuk* that the *korbon pesach* should be slaughtered after the afternoon *tamid*. The Mishna (61a) says that if the *korbon pesach* was mistakenly slaughtered before the *tamid*, it is still valid. However, the *zerikah* of the *pesach* blood should be delayed until after the *zerikah* of the *tamid* blood. It is evident from the Mishna that not only is there a mitzvah for the *shechitah* of the *tamid* to precede the *shechitah* of the *pesach*, but there is also a mitzvah to ensure that its *zerikah* precede that of the *tamid*.

The Sha'agas Aryeh,⁴⁰ based on the Ramban, maintains that the *posuk* cited by the

Gemara on 59a (ערב, ובין הערביים) only teaches that the *shechitah* of the *tamid* should precede that of the *pesach*. He explains the reason the Mishna requires the *zerikah* of the *tamid* to precede that of the *pesach* is due to the general rule of תדיר קודם - preference [in the performance of mitzvos] is given to the more frequent mitzvah (Zevachim 89a).⁴¹

2] When Rosh Chodesh falls on Shabbos two prayers are inserted in bircas hamazon: the prayer of רצה which commemorates Shabbos, and יעלה ויבא which commemorates Rosh Chodesh. Based on the rule of תדיר קודם, the רצה prayer precedes יעלה ויבא since רצה is recited more frequently than יעלה ויבא throughout the year.

The Sha'agas Aryeh⁴² was asked about one who mistakenly began reciting יעלה ויבא prior to רצה: Should he interrupt יעלה ויבא and begin reciting רצה, or perhaps he should continue יעלה ויבא and recite רצה afterwards.

The Sha'agas Aryeh ruled, based on our Mishna, that even if one has already started reciting יעלה ויבא he should interrupt יעלה ויבא and begin reciting the more frequent prayer, רצה. He adduces proof to this ruling from the fact that our Mishna says that one who mistakenly began offering his *pesach* before the *tamid* should stop in the middle and wait for the *tamid* to be slaughtered and processed since the *tamid* is more frequent.

[Note: The Gemara in Zevachim 91a qualifies the halacha of our Mishna, explaining that our Mishna is referring to a case in which one mistakenly slaughtered the *pesach* before the *tamid*, and then before performing the *zerikah*, slaughtered the *tamid* as well. Only in such a case does the Mishna give precedence to the blood of the *tamid*, based on its frequency. However, if the *tamid* has not yet been slaughtered, the owner of the *korbon pesach* is instructed to proceed with the *zerikah* of the blood of his *korbon pesach*, and not wait until the *tamid* is slaughtered and processed, even

though the *tamid* is תדיר and normally takes precedence.^{43]44}

דף סב.
האי ערל בר חיובא הוא
הואיל דאי בעי מתקן נפשיה

• In addition to the requirement to perform the four avodos of a *korbon* for the sake of the proper *korbon* (i.e., *lishmah*), the avodos must also be performed לשם בעלים - for the sake of the owner (i.e., the person for whom the *korbon* provides atonement). If Reuven's *chattos* or *pesach* is slaughtered for the sake of Shimon, the *korbon* is *posul*.⁴⁵

Rava (Zevachim 7a) qualifies this halacha, stating that this disqualification (i.e., שלא לשם בעלים - not for the sake of the proper owner) applies only if the *avodah* was performed for the sake of a person who is כמותו כפרה - is subject to the same atonement as the owner of the *korbon*. However, if Reuven's *korbon chattos*, for example, was slaughtered for the sake of a person who did not sin and is not subject to a *chattos*, the disqualifying intent does not take effect and the *korbon* remains valid.

Based on Rava's qualification, Rabba says (62a, as explained by Rav Ashi) that if Reuven's *korbon pesach* is slaughtered for the sake of Shimon who is an ערל (uncircumcised), the *korbon* is still valid because Shimon is viewed as one who is not כמותו כפרה (subject to a *korbon pesach*) since an uncircumcised person may not offer a *korbon pesach*.

• The Torah, Sh'mos 12:48, states that an ערל may not partake of the *korbon pesach*. [This disqualification applies even to a person who is unable to circumcise himself due to no fault of his own, such as due to a dangerous medical condition.⁴⁶]

Rav Chisdah disagrees and maintains that slaughtering a *pesach* for the sake of an ערל will disqualify the *korbon pesach*. Rav Chisdah argues even a person who is uncircumcised is considered as one who is כמותו כפרה (subject to a *korbon pesach*) since it is within

his power to correct his disqualification by having himself circumcised.

The Kehillos Yaakov⁴⁷ discusses whether Rav Chisdah's argument is valid even if Shimon cannot be circumcised due to a dangerous medical condition. Since circumcision is forbidden in such a case, Rav Chisdah should agree with Rabba that Shimon is considered **אינו מחויב כפרה כמותו**.

R' Akiva Eiger⁴⁸ discusses another point. He wonders whether Rav Chisdah would agree with Rabba when Erev Pesach falls on Shabbos since one may not be circumcised on Shabbos (except for an infant on his eighth day). In such a case perhaps Shimon should be considered **אינו מחויב כפרה כמותו** since he is unable to circumcise himself in time for *pesach* (although he is at fault for failing to circumcise himself earlier).⁴⁹

דף סג.

השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו

The Mishna says that if a person is in possession of *chametz* when he slaughters the *korbon pesach*, he violates the issur of **לא תשחט על חמץ** (you shall not slaughter over *chametz*, Sh'mos 34:25) and he is subject to *malkus*.

The commentators wonder how it is possible to establish guilt for this sin and subject a transgressor to *malkus*. How can the witnesses (who observed him slaughtering the *pesach* while in possession of *chametz*) establish that the slaughterer did not silently nullify his *chametz* prior to the *shechitah*? [As mentioned numerous times above (see דף ב, ד, ו, ג), *min haTorah* one can avoid transgressing **בל יראה** by performing *bitul* (nullification of one's *chametz*) without physically destroying the *chametz*.]

Several possible solutions:

(a) The P'nei Yehoshua⁵⁰ cites the Rambam's opinion⁵¹ that *bitul* is effective only for unknown *chametz*, but *chametz* whose whereabouts are known must be physically destroyed. [Note: There are different versions of the text of the Rambam, and there is much

debate as to his view on this matter.⁵²] Accordingly, Bais Din can establish the slaughterer's guilt through testimony that he had visible *chametz* in his possession at the time.

(b) The Pri Megadim⁵³ explains that there is an assumption that if indeed the slaughterer performed *bitul* he certainly would have informed the witnesses of this fact before *shechitah*. In order to incur *malkus*, a transgressor must be warned that the act which he is about to commit carries the penalty of *malkus*, and the sinner must indicate that he fully understands the warning by responding **אף על פי כן** - even so [I will continue with my transgression]. The slaughterer's failure to explain to the witnesses that he nullified his *chametz* is sufficient proof that he is guilty of owning *chametz* which was never nullified.

(c) The Sha'agas Aryeh⁵⁴ cites the Gemara above on 5b which says that a *shomer* (custodian) who keeps other people's *chametz* in his home violates **בל יראה** (if he accepted legal responsibility for the *chametz*). The Sha'agas Aryeh argues that *bitul* is not a viable option for a *shomer* because one is not empowered to nullify his friend's *chametz*; his only choice is to return the *chametz* to its owner before Pesach or to destroy it.

The Sha'agas Aryeh suggests that perhaps *malkus* can be meted out only to a slaughterer who was guarding his friend's *chametz* in his home. In such a case it is possible for witnesses to establish for certain that the slaughterer is in violation of **לא תשחט על חמץ** since *bitul* is not a viable option for such an individual.

(d) Alternatively, the Sha'agas Aryeh suggests that *malkus* can be meted out to one who buys or makes *chametz* after midday on Erev Pesach, for after the sixth hour on Erev Pesach it is no longer possible to perform *bitul* (as stated above).⁵⁵

דף סד.

שחט ישראל וקבל הכהן

The Mishna, in describing the procedure for offering the *korbon pesach*, states that a

Yisrael (non-Kohen) would perform the *shechitah* and a Kohen would receive the blood (קבלה).

This is based on the halacha that מקבלה - a Kohen is required [only] from the *avodah* of קבלה and onward, but *shechitah* may be performed by a non-Kohen (Zevachim 32a).

Tosfos in Kiddushin 76b (סוד"ה אין בודקין) states that although a *korbon* slaughtered by a Yisrael is valid, *l'chatchilah* - preferably - a Kohen should perform the *shechitah*.⁵⁶

The Shaar Hamelech⁵⁷ and the Rashash (Yevamos 33b) suggest a fascinating chiddush (novelty). They infer from the words of Rashi in Yevamos 33b (ד"ה שחיטה בזר) that although *shechitah* performed by a Yisrael is valid, such a *shechitah* is not significant enough to override Shabbos.⁵⁸ Rashi indicates that if a Yisrael slaughters the *korbon tamid* on Shabbos, he is subject to a penalty for violating Shabbos (even though the *korbon tamid* overrides Shabbos).

The Rashash points out that our Mishna indicates to the contrary. The Mishna concludes, כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת - the procedure [for the *korbon pesach* when Erev Pesach falls] on Shabbos is the same as during the week. This clearly indicates that even on Shabbos a Yisrael may perform the *shechitah* (for the Mishna says that a Yisrael slaughters the *pesach*).

In answer, the Rashash distinguishes between a *korbon tzibur* (communal offering, such as the *tamid*), and a *korbon yachid* (personal offering). He cites Rashi above on 7b (ד"ה פסח וקדשים) who says that there is a special mitzvah for the owner of a *korbon pesach* (as well the owner of other personal *korbonos*) to slaughter his own *korbon*.⁵⁹ Consequently, it is possible that the above-cited Tosfos in Kiddushin (who says that it is preferable for Kohanim to perform the *shechitah*) is referring only to a *korbon tzibur*, but not to a *korbon yachid* which should preferably be slaughtered by its owner.

The Rashash accordingly suggests that Rashi (in Yevamos) only precludes a Yisrael from slaughtering a *korbon tzibur* on Shabbos, but a *korbon pesach* may be slaughtered by a Yisrael even on Shabbos. [Note: In essence the *korbon pesach* is a *korbon yachid* because each *korbon* is privately owned (by one or several private individuals); it is not a communal *korbon* offered on behalf of the entire community (Yoma 51a). Nevertheless, since the entire klal Yisrael must offer their *pesachim* simultaneously, a *korbon pesach* assumes aspects of a *korbon tzibur*, see Rashi bottom of 66b (ד"ה פסח איקרי).]⁶⁰

- The Cheshek Shlomo (Menachos 19b) cites the Zohar⁶¹ which appears to say that a Yisrael should perform *shechitah*, not a Kohen. The Cheshek Shlomo suggests that the Zohar is referring to *korbonos yachid* in that there is a mitzvah for the owner to slaughter his own *korbon* (as above). However, a *korbon tzibur* should be slaughtered by a kohen (as Tosfos says in Kiddushin).

The Bais Yitzchak,⁶² in explanation of the Zohar, suggests that it was preferable to have Yisraelim perform *shechitah* so that the Kohanim would avoid staining their bigdei kehunah - priestly garments. [The Gemara on 65b says that if a Kohen performs an *avodah* while wearing soiled garments, the *avodah* is *posul* - invalid.]⁶³

- The Minchas Chinuch⁶⁴ cites the Gemara in Kiddushin 42b which indicates that if one does not slaughter his own *korbon pesach* he must appoint the shochet to act as his shaliach (agent). He deduces from this Gemara that there is a mitzvah for one to slaughter his own *korbon* (or to at least appoint a shaliach to do it on his behalf).

דף טה:

שבח לבני אהרן שיהלכו עד ארכבותיהם בדם

1] The Gemara relates that on erev Pesach it was customary to plug up the drain in the azarah and the blood of all the *pesachim* would

accumulate and reach the knees of the Kohanim. The Gemara explains that (according to the Chachamim) this was done because it was admirable for the Kohanim serving in the Bais Hamikdash to walk in blood because it signified how beloved the *avodah* was to them.

The Mishna in Zevachim 15b teaches that the Kohanim must stand directly on the floor of the azarah while performing the *avodah* without any *chatzitzah* (separation) between their feet and the azarah. The Gemara thus questions why the blood did not constitute a *chatzitzah* between the Kohanim's feet and the floor of the azarah. The Gemara answers that only dried out and hardened blood constitutes a *chatzitzah*, but not wet blood.

When a *tamei* person immerses in a *mikveh* he may not have foreign matter attached to his body (for this would constitute a *chatzitzah*). The Gemara in Eruvin 4b says, however, that if the attached object is of no concern to the individual (i.e., אינו מקפיד) it is not considered a *chatzitzah*.

The Ramoh⁶⁵ rules regarding the laws of *tevilah* in a *mikveh* that dry blood is not considered a *chatzitzah* if attached to a person whose profession brings him into constant contact with blood, such as a butcher, because such a person doesn't have a *קפידה* (objection) to blood on his body. [Note: The Rabbanan, however, instituted that all foreign objects should be removed before *tevilah* - even something such as blood on a butcher's hand.⁶⁶]

The Shvus Yaakov⁶⁷ finds difficulty with the Ramoh's ruling because our Gemara indicates that dry blood on a Kohen is considered a *chatzitzah* even though a Kohen, just as a butcher, is constantly involved with the slaughter of animals.

The Bais Yitzchak,⁶⁸ in answer to this question, points out that even a Yisrael is permitted to slaughter a *korbon*. Moreover, he cites the Zohar (mentioned above) that in general the Kohanim refrained from performing *shechitah* [in order not to soil their *bigdei kehunah*, see above]. Kohanim, therefore, are

not in the same category as butchers who are constantly slaughtering animals.⁶⁹

2] The Halachos Ketanos⁷⁰ rules that dry blood on the hands of a mohel is not considered a *chatzitzah* and he permits a mohel to wash his hands for bread (*netilas yodayim*) even when there is some dry blood on his hand. He argues that just as the Gemara considers it admirable for the Kohanim to tread in the blood of *korbonos*, it is also admirable for a mohel to have blood on his hands for that signifies his passion for *bris milah*. Consequently, the Halachos Ketanos reasons that a mohel is not מקפיד about blood on his hands and it therefore does not constitute a *chatzitzah*.

The Shvus Yaakov⁷¹ disagrees with the Halachos Ketanos and points out an inherent flaw in his proof. Our Gemara indicates that although it is admirable for Kohanim to walk in blood, it is considered a *chatzitzah* after it dries. This proves, contrary to the Halachos Ketanos, that despite the fact that blood on a mohel is an admirable mark, it is still considered a *chatzitzah* when it dries.

דף סו.

כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת
אינה זוחה את השבת

The Gemara (66a) derives from a posuk that when Erev Pesach falls on Shabbos, the offering of the *korbon pesach* overrides Shabbos. R' Akiva (Mishna 65b) asserts that only those melachos which cannot be performed before Shabbos, such as the slaughtering of the *pesach* (which must be performed on Erev Pesach), override Shabbos. However, מכשירין שאפשר לעשותן מאתמול - preparations [for the *korbon pesach*] which could have been taken care of before Shabbos - do not override Shabbos. For example, if one forgot to remove a disqualifying wart from his *korbon pesach* before Shabbos, according to R' Akiva the wart may not be removed on Shabbos (and thus the *korbon* may not be offered).

Moreover, R' Akiva asserts that even preparations which involve only an *issur*

miderabbanan may not be performed on Shabbos, since they could have been taken care of before Shabbos.

The following is an example of an *issur miderabbanan* which R' Akiva forbids even for the sake of the mitzvah of *korbon pesach*:

- The purification of a *טמא מת* (person who came in contact with a corpse) involves sprinkling him on the third and seventh day (of his *tumah*) with *מי חטאת* (water containing the ashes of the *parah adumah*). On the seventh day after the sprinkling he immerses in a *mikveh* and after sunset he is permitted to eat *terumah* and *kodashim* (meat of *korbonos*). Sprinkling a *טמא מת* with *mei chattos* is rabbinically forbidden on Shabbos. [Rashi explains that since it renders a *tamei* person fit to eat *kodashim* it resembles an act of *מתקן* - fixing or completing an object.]⁷²

R' Akiva maintains that a *טמא מת* whose seventh day falls on Erev Pesach may not be sprinkled with *mei chattos* when Erev Pesach falls on Shabbos, because the mitzvah of *korbon pesach* does not override the *issur* of sprinkling with *mei chattos* on Shabbos.⁷³ [Consequently, he cannot bring his *korbon pesach* since he will not be able to purify himself before Pesach.]

Now, this *halacha* requires clarification. Since the *mei chattos* must be sprinkled on the seventh day and not on the sixth, the *טמא מת* did not have the option of having the *mei chattos* sprinkled before Shabbos (since his seventh day fell on Shabbos). Since the sprinkling could not have been performed before Shabbos, an explanation is required as to why R' Akiva does not permit it for the sake of the *korbon pesach* - just as he permits other *issurim*, which could not be performed before Shabbos - even *issurim min haTorah*, such as the *shechitah* of the *korbon pesach*.

The commentators offer two solutions:

(a) Rashi (*די"ה הבא לי מועד*) explains that since the sprinkling of a *טמא מת* is only indirectly associated with the *korbon pesach*, it does not override Shabbos, even if it could not have been performed prior to Shabbos/Erev Pesach.

(b) Alternatively, the Yerushalmi (6:3) explains that the Torah permits on Shabbos only those *melachos* which must always be performed on Erev Pesach, such as *shechitah*. Other preparatory acts which generally can be performed before Erev Pesach are classified as *מכשירי* and do not have the power to override Shabbos, even if in a particular situation an unavoidable accident occurred which delayed the preparation until Erev Pesach/Shabbos. Since, the purification of a *טמא מת* generally need not be performed on Erev Pesach, such an act is classified as *מכשירי* and does not have the power to override Shabbos - even in a situation where the *tamei meis* was unable to purify himself earlier.

There is a practical difference between these two opinions with regard to an animal that developed a wart on Erev Pesach/Shabbos. According to Rashi, since it was not possible to remove the wart prior to Shabbos, its removal should override Shabbos (since, unlike the sprinkling of a *tamei meis*, it directly relates to the offering of the *korbon pesach*).

On the other hand, according to the Yerushalmi the removal of the wart is classified as *מכשירי*, even though the wart developed on Shabbos - since the act of wart-removal is an act that can generally be performed prior to Erev Pesach.⁷⁴ [Note: See related discussion in Al Hadaf, Shabbos קלב דף.⁷⁵]

דף סז.

מצורע שנכנס לפניו ממחיצתו בארבעים

The Torah, Bamidbar 5:2, states that a *metzora* (person who has *tzoraas* - a type of skin affliction described in Vayikra 13 and 14), as well as people with other types of *tumah*, must be sent out of the camp. The Torah strengthens this requirement by adding, *ולא יטמאו את מחניהם* - and they shall not contaminate their camps.

The Gemara explains that there are three camps: (a) *מחנה שכינה* - the Divine camp - which is the innermost camp, referring to the courtyard of the Bais Hamikdash. (b) *מחנה לוי*

- the Levite camp, which refers to the Temple Mount, and (c) מחנה ישראל - the Israelite camp, which is the outermost camp, referring to the city of Yerushalaim.

The Torah (Vayikra 13:46) states בַּדָּד יֵשֵׁב - [a *metzora*] must sit alone [outside the camp]. The Gemara derives from this posuk that a *metzora* is isolated from people with other types of *tumah*. Whereas the others are expelled from either the first or second camp and are permitted to remain in Yerushalaim, a *metzora* is expelled from all three camps. The Mishna in Keilim 1:7 adds that a *metzora* is not only expelled from Yerushalaim but also from any walled city in Eretz Yisrael.⁷⁶ The Rambam⁷⁷ explains that even though these walled cities are not considered as מחנה ישראל, the posuk בַּדָּד יֵשֵׁב (he must sit alone) teaches that a *metzora* may not remain inside a walled city.⁷⁸

The Gemara cites a braysoh which states that if a *metzora* goes beyond his permitted boundary (i.e., he enters Yerushalaim), he is subject to *malkus* for transgressing the לא תעשה (negative commandment) of ולא יטמאו את מחניהם - they shall not contaminate their camps.

Rashi (ד"ה לפנים) indicates that a *metzora* who enters any walled city in Eretz Yisrael is subject to *malkus*.⁷⁹

The Rambam,⁸⁰ however, draws a distinction between Yerushalaim and other walled cities, for he is of the opinion that walled cities do not qualify as מחנה ישראל (in that they do not have the same measure of sanctity as Yerushalaim⁸¹). Therefore, he says that the לא תעשה of מחניהם ולא יטמאו את ישראל מחנה is classified as מחנה. A *metzora* who enters another walled city is in violation of the מצות עשה (positive commandment) of בַּדָּד יֵשֵׁב but he is not in violation of the לא תעשה (and there is no penalty of *malkus* for the violation of a מצות עשה).

The Sifri⁸² states that Yehoshua upon conquering Eretz Yisrael consecrated all walled cities and conferred upon them the sanctity of מחנה ישראל. The Sifri thus indicates that a

metzora who enters any walled city is subject to *malkus* (as Rashi says) because all walled cities are classified as מחנה ישראל.⁸³

דף סח:

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם
מאי טעמא, יום שניתנה בו תורה הוא

The Gemara discusses the obligation of *Simchas Yom Tov* - rejoicing on the festivals. R' Yehoshua says one must spend a portion of the day in spiritual pursuits (i.e., prayer and Torah study) and a portion of the day rejoicing with food and drink. R' Eliezer asserts that if a person wishes, he may spend the entire day in prayer and Torah study.

The Gemara concludes, however, that R' Yehoshua agrees that on the festival of Shavuos one may not study all day. Rather, one is obligated to rejoice part of the day on Shavuos with food and drink because "it is the day on which the Torah was given."

Question: Why is the commemoration of Mattan Torah a reason to rejoice with food and drink?

(a) Rashi explains that we are obligated to demonstrate through eating and drinking that we are pleased with the Torah and we do not consider the Torah as a difficult burden (see Rabbeinu Dovid).

(b) The Bais HaLevi⁸⁴ explains this Gemara in light of the Midrash which says that the Malachim (angels) on high originally did not let Moshe take the Torah until he proved to them that the Torah was suited more for mortal beings than for angels. Moshe argued that there are many mitzvos of the Torah which involve physical acts and thus can be observed only by physical beings.

Therefore, on Shavuos it is important to eat and drink [in observance of *Simchas Yom Tov*] to demonstrate that we are deserving of the Torah [because we fulfill mitzvos with physical acts].

The Bais HaLevi adds that this is a possible reason for the custom to eat dairy on Shavuos. We want to demonstrate that we are careful to fulfill the complicated laws of bosor b'chalav

(not mixing milk and meat), since these are laws which involves eating and thus pertain only to humans.

The Mo'adim U'Zmanim^{84a} adds that the custom of eating dairy on Shavuot is particularly appropriate based on the Midrash which relates that when Moshe wanted to take the Torah from on high the Malachim wanted to harm him. Hashem then changed Moshe Rabbeinu's countenance so that he appeared as Avraham Avinu. Moshe then told the Malachim, "aren't you ashamed that when you visited Avraham you ate milk and meat together even though every young Jewish child knows that this is forbidden by the Torah!"^{84b} Since Moshe prevailed over the angels based on the fact that they violated the laws of *בשר בחלב*, we eat a meal consisting of milk and [then] meat while meticulously keeping everything separate - in observance the law of *בשר בחלב*.

דף סט.

ערל שלא מל ענוש כרת דרמי חיובא עליה

- The Torah says that a person who fails to offer a *korbon pesach* is subject to kares (Bamidbar 9:13). If, however, one was *tamei* on Erev Pesach or was *בדרך רחוקה* - at a distance from the Bais Hamikdash, he is exempt from kares. [Note: One who fails to bring a *korbon pesach* can exempt himself of kares by offering a *pesach sheni* on the fourteenth of Iyar.]
- The Torah forbids an *ערל* (uncircumcised person) from offering a *korbon pesach* and from partaking of its meat (Sh'mos 12:48).

The Gemara says that if an *ערל* neglects to have himself circumcised on Erev Pesach and consequently is unable to offer a *korbon pesach*, he is subject to kares for his failure to offer the *pesach*. The Gemara explains that this is considered a deliberate violation of his *korbon pesach* obligation even though he is halachically unfit to offer a *korbon pesach* in his uncircumcised state, because he could have corrected the situation on Erev Pesach while there was still time to offer the *korbon*.

Rashi notes that a person who fails to offer the *korbon pesach* due to being *בדרך רחוקה* (far away from the Bais Hamikdash) on Erev Pesach is exempt from kares even though he too, was negligent for not leaving his house in time to arrive in Yerushalaim by Erev Pesach. Rashi explains that such a person is not subject to kares because his negligence occurred at a time that *עדיין לא רמיא חיובא עליה* - the *pesach* obligation was not yet upon him (i.e., it was several days or weeks before Pesach). Since, when the time for offering the *korbon pesach* arrived (i.e., Erev Pesach in the afternoon) he was unable to correct the situation (because he was too far away), he is exempt from kares.

In contrast, an *ערל* who neglects to circumcise himself on Erev Pesach is subject to kares because he failed to correct the situation on Erev Pesach when *רמיא חיובא עליה* - the *pesach* obligation was already upon him.⁸⁵

The Minchas Chinuch⁸⁶ remarks that it appears from the words of Rashi that a person is not under obligation to plan and prepare for a mitzvah until the time for the mitzvah arrives. However, he strongly rejects this notion, for it would follow that a person need not build a Succah or purchase a *lulav* before Succos arrives, even though once Succos arrives it is obviously too late to build a Succah and to purchase a *lulav*. The Minchas Chinuch asserts that certainly the Torah required a person to make all necessary preparations prior to the time of a mitzvah to ensure the fulfillment of the mitzvah.

He explains that Rashi's distinction between negligence during the time of the mitzvah and prior to the time of the mitzvah pertains only with respect to kares culpability, but Rashi agrees that one is under obligation to prepare for a mitzvah in advance.⁸⁷

דף ע.

כדי שהיא פסח נאכל על השובע

1] The Mishna (69b) says that a large *korbon pesach* group with many participants would offer a *korbon chagigah* in accompaniment of their *korbon pesach*. The Gemara (70a)

explains that the purpose of this *korbon chagigah* is to ensure that the *korbon pesach* is eaten על השובע - on a full stomach. Since each participant of a large group receives only a small portion of the *korbon pesach* meat, each one must first fill himself with the meat of the *chagigah* because one must eat the *korbon pesach* on a full stomach. [This *korbon chagigah* is called חגיגת י"ד - the *chagigah* offered on the 14th on Nissan.]

Tosfos, citing the Yerushalmi, explains that if one eats the *korbon pesach* in a hungry state he might eat it very quickly and mistakenly crack a bone. Since the Torah forbids breaking a bone of the *pesach* (ועצם לא תשברו בו, Sh'mos 12:46), the sages instituted that the *korbon pesach* be eaten on a full stomach.

The Hafloah explains that the mitzvah of eating the *korbon pesach* על השובע is based on the adage רווחא לבסימא שכיח (cited by the Gemara in Megillah 7b) - [even if one is satiated] one finds room for sweet and delicious foods. If one is already satiated from eating other foods and, nevertheless, eats the *korbon pesach* with zest, as if it were a delectable desert, he thereby demonstrates how dear the mitzvah is to him.

The Kesef Mishna,⁸⁸ citing the Mechilta, says that the requirement of על השובע is derived from a posuk, thus indicating contrary to Tosfos - that this mitzvah is a Torah requirement.

The Rambam⁸⁹ indicates that the Torah does not require one to eat the *korbon* on a full stomach, but rather that one complete his meal with, and become satiated from, the *korbon pesach*.⁹⁰ This seems to be the opinion of Rashi as well (see Rashi על השובע די"ה).

2] The Rambam⁹¹ rules, based on a Gemara in Temurah 23a, that all *korbonos* must be eaten על השובע.⁹²

Accordingly, our Gemara requires clarification for what point is there in bringing a *chagigah* with the *korbon pesach* if the *korbon chagigah* itself must be eaten על השובע?

R' Chaim Brisker,⁹³ in answer to this question, suggests that the mitzvah to eat *korbonos* על השובע applies only to the Kohanim's portion of the *korbonos*, but not to the owner's portion. He bases this on the words of the Rambam⁹⁴ (cited above on נט דף) which imply that the mitzvah to eat the meat of *korbon* pertains only to the Kohanim's portion, but not to the owner's portion.⁹⁵

The *korbon pesach*, however, is an exception because there is a mitzvah incumbent on each person to eat from the *korbon pesach*, and it is not a mitzvah reserved just for Kohanim. Consequently, it follows that everyone is obligated to eat the *korbon pesach* על השובע.⁹⁶ Thus, it is understandable why the Mishna recommends eating a *korbon chagigah* before the *korbon pesach*, because Yisraelim are obligated to eat the *pesach* על השובע but not the *chagigah*.⁹⁷

Moving???

Please notify us at least 4 weeks in advance to ensure you do not miss any issues.

Bulk mail is not always forwarded. It is often returned to us at our expense. Thank You!



- 1) ז"ל המגיד משנה פ"ה מהל' תענית ה"ז - אע"ג דספק דרבנן הוא בכי האי ספק אזלינן לחומרא, עכ"ל (ע' מנח"ח מצוה שייג אות ט')
 - 2) [צ"ל דסברא זו כפולתא תלי שהרי שמואל ס"ל תשי"ב ביהשמי"ש שלו מותר] והנה יש לעיין לפי"ז לענין שבת למה מותרין שבות ביהשמי"ש כדמבואר באו"ח ריש סימן רס"א וכן בסימן ש"ב. והרי הוא תרתי דסתרי להתיר ביהשמי"ש בין בתחלת השבת ובין בסוף (וי"ל דלא חיישנן לתרתי דסתרי אא"כ הנהגת ב' בדרח"ה הסותרים מוכרח, כגון ביטול ד' כוסות, או עכ"פ שכיח ביותר כגון אכילה ביהשמי" ביום תענית לפי הצד דביהשמי" מותר, ודו"ק), ועי' מג"א סימן ש"ב דמצדד לאסור ביהשמי" דסוף היום במוצאי שבת דחמי אפוקי יומא מעויל יומא דמספיקא לא פקע קדושה, ולפי"ז לכאוי הדיון במכילתין אינו אלא אביהשמי" דערב תשי"ב אבל פשיטא ר"ן דביהשמי" דמוצאי תשי"ב אסורה וא"כ תו לא שייך סברת הגבוי"א משום דלא מצדדו להתיר אלא ביהשמי" דערב תשי"ב, ובאמת כן מיי"ל בריש הלכות תענית ס"י תקס"ב לענין שאר ד' צומות דצריך להשלים עד צאה"כ (אע"ג דמשמע במכילתין דלא אסרין ביהשמי" אלא בתשי"ב או בתענית ציבור על הנשמים שמתחיל מערב ולא בה"י צומות), ועיי' שם בבית יוסף בשם תוס' ובשעה"צ סק"י בשם הגי' מיימי הטעם משום דאפוקי יומא חמיר טפי "דלא נפיק היום מחזקתו" (וצ"ע ר"ן שם) וזו למה לא קיי"ל דכל ספק ביהשמי" דינו כיום גם לקולא כגון לענין תפלת מנחה, ולכאוי יש עוד סברא להקל יותר לענין ביהשמי" בתפלת היום להחשיבו כאילו עדיין יום הוא ולהחמיר בסוף היום משום דקיי"ל עד צאה"כ יממא הוא (ע' ר"ן פסחים דף ב. ומגילה דף כ. כ:), והא דחשיבנן ביהשמי" כספק יום כתב תוס' (שם) משום דאנן לא בקיאינן בצאה"כ, ולפי"ז לכאוי יש מקום גדול להחמיר בסוף היום כיון דלפי ראות עינינו עדיין לא יצא הכוכבים ממילא צריך לנהוג בו כאילו עדיין רואי יום הוא, ודו"ק.
 - 3) ומסיים שרש"י דאין מפרסמין הדבר.
 - 4) או"ח סימן תקנ"ד ס"ק כ"ג.
 - 5) אולם כבר העיר השפ"א דרש"י לקמן ד"ה לא למלאכה משמע דאסור במלאכה בביהשמי" לפני תשי"ב, וכן ע' פניי שדחה פט"ז ז', ועי' שיעורי ר' שמואל רוזבסקי.
 - 6) לפי סברת גבוי"א המובא לעיל, יש לעיין למה לא מקילין כה"ג באיסור מלאכה בסוף תשי"ב.
- דף נה**
- 7) עי' מג"א סימן תצ"ג סק"ו שמאריך בענין לא תתגודדו וכי' דסברא זו של הרואה אומר וכי' לא קאי למסקנא.
 - 8) [תירוץ זה על פי הברכת אברהם כאן (ואולי זהו כוונת הדבר שמואל, עיי"ש) ומי"מ לא כתבנו ממש כדבריו, דהברכ"א מחלק בין הו"א הגמ' דאמרין חיישנן ליוהרא (ר"ל ישש בזה משום יוהרא בעצם אפי' בלי חשש הרואים) ולמסקנא אמרין מיחזי כיוהרא (דמשמע דוקא משום חשש הרואים) משא"כ לדבריו אמרין אף למסקנא שאסור להחמיר משום חשש יוהרא אף כשליכא רואים (כגון אם הרואים אומרים דמליכא הוא דאין לו), והנה אף לדבריו מסתברא דלא שייך יוהרא אלא ברבים דמתפרא בזה שהונו נוהג תת"ח, ועי' ביח' או"ח סימן א' ש"י דלעולם טוב יותר לעשות מצוה בצינעה ושלא להתפאר בעשיית מצוה לפי גדולים, והענין עדיין צב"ק מי"מ עיקר שבכוונת הלב תלי מילתא, והי' יראה אל לב].
 - 9) פעם שנענית על דרך זה לבאר לשון המחבר ריש או"ח סעיף ג' - ראוי לכל ירא שמים להיות מיצר רודאד על החורבן (עיי"ש דברי הרא"ש ריש מס' ברכות ס"ב), דיש מקשה למה הדגיש י"רא שמים' שהיה לו לכתום שראוי להיות מיצר וכי' וכל מי שרוצה להחמיר עיי' יבא ויחמיר, וי"ל עיי' המארי דדוקא ירא שמים ות"ח שייך לאבלות על החורבן, אבל סתם בן אדם אין שום ענין שיחא מיצר על החורבן בכל יום שהרי אינו מבין החורבן כראוי.
- דף נו**
- 10) בהקדמתו לפירושו על התורה.
 - 11) שו"ת הרשב"א ח"א סוף סימן תי"ג.
 - 12) אף תרנ"ז.
 - 13) באמונה ובטחון פרק ה' סק"ה.
 - 14) וכי' שם עוד דחזיקה גנו הספר משום שדורו היה על דרגה גדולה של בטחון (כדמצינו בסנהדרין דף זד. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ) וממילא היו ראוי לעמוד בדרגה זו של אמונה שלא להשתמש ברופאים כלל כמש"כ הרמב"ן בחוקותי - "מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'" (וכפשוטו רש"י והרשב"א על משמע כן, וי"ל הרשב"א שם "החכם (שלמה המלך) בחמתו עשה ספר...עד שהיו העולם סומכים עליהם בחללים ולא היו דורשים את השם וכי'.
 - 15) גני' ב"ר תולדות פרשה ס"ה דחזיקה חידש חולה שיתרפא, משמע דעד זמן חזיקה לא היה אדם נופל לחולי אלא עד סמוך לזמן מיתתו ושוב לא עמד מחלו עד שבא חזקה והתפלל שיהא אדם חולה ויתרפה על ידי תפלה קודם לכן (כדי שישוּב אל ה'), וצ"ע קצת לפי"ז מה היה התכלית של ספר הרפואות קודם זמן חזיקה, (ועיי' בסנהדרין דף קז. יעד' אלישע לא היה חולה מתרפא), ועי' בספר ילקוט המארי כאן].
- דף נז**
- 16) ח"כ סימן ג"ח, וכ"כ הבאר שבע בסוף כריתות (ומבאר הפני"מ דהיינו לפי שיטת רבא דס"ל דבגד ג' על ג' מיקרי יתור בגדים אפי' שלא במקום בגדים).
 - 17) או"ח ריש סימן צ"א (וכי' יוקראתו אינו עליהם ויד רשעים אל תנידינן), מובא במג"א שם ובמשנ"ב שם סק"י י"ב.
 - 18) או"ח סימן ו' (להר' שרגא צבי טענענבוים ז"ל אבי"ד סענדרא ומעזא-טשאטה במדינת אוגארה).
 - 19) (ומסיים על זה "כולי האי ואולי") והנה הנטע שורק נקט דהאיסור לבישת בתי ידים משום דהרואה אומר דעושה כן מחמת גיאות וכבוד עצמו וממילא איכא בזיון לשמים, אולם בהב"ח מבואר דהחסרון בלבישת בתי ידים משום דאין עומדים מי לפני השררה וממילא נגאי הוא לעמוד בפני ה' בשעת תפלה, לפי"ז לכאוי ליכא היתר ללבושן מפני הקור (אם לא במקומות שנוהגין לעמוד כן לפני השררה), ועוד לפי"ז יתכן דמותר ללבוש בתי ידים החשובין שלובשים הנשים ליופי' ובלבד שנוהגין לעמוד כן בפני השררה, וכן משמע במג"א ש"י אין ללבוש בתי ידים כדרך עוברי דרכים, ודו"ק.
 - 20) ספר 'יחשוקי חמד' הנדפס מחודש מאת הגי' ר' יצחק זילבערשטיין שליט"א (חתן של ר' שלום יוסף אלישע שליט"א

21) הנה רש"י כאן משמע קצת דהא אין מקריבין תמיד עד שש ומחצה הוא מן התורה ולא רק משום גזירה דאין אנו בקיאינן כ"כ בזמן חצות, אולם הפר"ח או"ח סימן רל"ג פסק דבדיעבד אם התפלל מנחה מיד אחר חצות יצא דנקט דמעיקר הדיון זמן תמיד בחצות וכן פסק הערוה"ש שם ס"ק י"ג (וכן מבואר לעיל בדף ה. ובתוס' שם לא תשטח, דבדיעבד אם שחט התמיד מיד אחר חצות יצא), אולם המג"א בריש סימן רל"ג פסק דאע"ג דמעיקר הדיון זמנה בחצות מי"מ אם התפלל קודם ו' ומחצה לא יצא כיון דאין אנו בקיאינן בזה (ועיי' בערוך לנר נדה דף סג. ד"ה מן, ובדבר שמואל כאן).

22) פ"ג מהל' תפלה ה"ב.
 23) כלו', אע"ג דהתמיד נחשט בשמונה ומחצה אזלינן בתר זמן הקרבתו ע"ג המזבח (ועי' מעדני יו"ט על הרא"ש פ"ד סימן ח' אות ת' שהביא רא"י לדברי הרמב"ם מהירושלמי שהביא שם הרא"ש דמשמע דמנחה קטנה הוי עיקר זמן מנחה, ועי' מג"א ריש סימן רל"ב דמשמע דנתקנה מנחה בתשע ומחצה משום דזא הוי זמן הקרבת המנחה (נסכים) הבאים עם התמיד, ולכן קרו ליה תפילת "מנחה" [והחילוק בין מנחה גדולה לקטנה על דרך סוד ע' זוהר פרשת כי תשא (אות ס"א) משנ' בענין ערב וב שיהו מכשפין גדולים והיו עושין כישופים בזמן מנחה גדולה, והמכשפים קטנים היו עושין כישוף בזמן מנחה קטנה, ועיי' בספר למודים בנסים ומתלמידי הבשע"ש שער ה' (הגדה של פסח) ד"ה כרפס].

24) וראיתי בשם הר"ן בן ציון אבא שאול ז"ל שחורה ליוצאי ספרד עיי' הרמב"ם (והמחבר) דמוטב להתפלל מנחה קטנה ביחיד מלהתפלל מנחה גדולה בציבור (אבני ישפה עמי מ"ח, מובא ב"תפילה כהלכתה" פרק ג' סעיף מ"א), והמשנ"ב סימן רל"ג סק"י אף פסק דאין רוצה לאכול או לצאת לדרך ואינו יכול אז להתפלל עם הצבור לכו"ע מותר להתפלל לכתחילה מנחה גדולה, ודע דגם לדעת המחבר מנחה גדולה מיקרי זמן מנחה דפסק בסימן רל"ב ס"ב דאסור לאכול מעודה משהגיע זמן מנחה גדולה, וגם פסק בסימן רפ"ו ס"ד דמשהגיע זמן מנחה גדולה צריך להקדים תפלה מנחה לתפלת מוסף, ועיי' במג"א סק"ג ומחצה"ש ושו"ע הגר"ז שם בקו"א סק"א.

25) מובא בבית יוסף שם בריש סימן רל"ג, וכן פסק הטור.
 26) ז"ל בית יוסף - מדברי רבינו (הטור) נראה דזמן מנחה לכתחילה הוא מו' שעות ומחצה וכי' והבנתו שר"ל דאף לכתחילה יכול להתפלל מנחה גדולה, אבל אין בו שום עדיפות יותר ממנחה קטנה, וכן מבואר במשנ"ב שם סק"א שכי' דיש מהראשונים שמקילין לכתחילה משש שעות ומחצה וכי', ודו"ק, אולם ראיתי בערוה"ש סימן רל"ג ס"ק י"ב שהביא בשם הב"י דלדעת הרא"ש והטור מנחה גדול עדיף (ע' באבות הבאה) ובבבאור הגר"א ריש סימן רל"ג משמע שיטה שלישית דעת הטור והרא"ש שכי' דאע"ג דס"ל דמותר אפי' לכתחילה להתפלל מנחה גדולה מי"מ מודין דעיקר זמן מנחה מזמן מנחה קטנה (ונר' שהוציא דבר זה מדברי הרא"ש שהבאנו לעיל פ"ד ברכות סימן ח' שכי' בשם הירושלמי דמנחה קטנה עיקר זמן מנחה, אולם יש לדון בדבריו אי תלמודא דידן ס"ל כהירושלמי בזה, עיי' במעדני יו"ט אות ת', ועי' שו"ע הגר"ז סימן רפ"ו סק"א בקונטרס אחרון.
 27) כן משמע ברש"י ברכות דף כח. ד"ה מתפלל (עיי' בצ"ח), ובעיני למשפט עמי"ס ברכות דף כו. הביא בשם סידור ר' שעדיא גאון שכי' שכל מה שהיא קרובה יותר לשעה השביעית ה"ז עדיף (אולם חפשיית ולא מצאתי שם), והערוה"ש הביא בשם הר"ש פרחון העיד שבספרד המנהג היה להתפלל מנחה גדולה וכתב דבארץ אדום מצוי עניות מפני שאינם מתפללים מנחה גדולה.!

28) סימן רל"ג ס"א.
 29) סימן רל"ג סוף ס"ק י"ב.

דף נט

30) פניי מהל' מעשה הקרבנות ה"א וכן בספר המצות עשין פ"ט.
 31) על ספח"מ להרמב"ם מצות עשה א' כי דעת הרמב"ן (בסוף ספח"מ להרמב"ם) וכן מבואר כאן ברש"י ובתוס' זבחים דף צז. ד"ה ניתי.

32) עי' בקונטרס אחרון להשאגת ארי' סימן ל"ג שר"ל דעת הרמב"ם דבאמת גם בהעלם ספקים מצוה באכילתם, אלא דאכילתו אינו מעכבת הכפרה ולכן לא מנה הרמב"ם אותו לעשה (ועי' כעין זה בכס"מ פ"י הלי' מעה"ק ה"א ובספח"מ מצוה פ"ט).

33) בלקוטי הלכות כאן (בזבח תודה).
 34) ועיי' מש"כ המני"ח בסוף הספר על מצות עשה שמנה הרמב"ן מצוה א', ועיי' בפנים במצוה ק"ב.

דף ס

35) וכן נקט המל"מ לפשיטות פט"ו מהלכות פסולי המקדשים סוף ה"א, עי' או"ש שם.

36) אע"ג דהקטרת אימורים אינו מעבודת הדם, מי"מ הרי מצינו בזבחים ריש דף י. דאם שוחט בהמה ע"מ להקטיר חלבה לעבודת כוכבים ר' יוחנן אמר אסורה דמחשבין מעבודה לעבודה, (ודו"ק)

37) פט"ו פסוה"מ ה"י.
 38) קונטרס מעניני קדשים סימן ד' אות ג'.

39) ועי' תוס' לקמן דף סא. ד"ה שחטו שכי' ד' חסדא ס"ל דנורק לשם ערלים כשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה ומי"מ ס"ל דחטי עיי"מ לזרוק לשם ערלים פסול, ועי' קה"ל עמי"ס זבחים סימן ח' שרצה להוכיח מתוס' זו דהפסלות הוא במעשה שחיתה (ועיי' עוד שהק' מגמי' הנייל' בענין שחיתה לשם עיי' דמשמע שהפסול הוא במעשה השחיתה), ועיי' מקדש דוד הנייל' ובחי' ר' חיים ר' הלי' קי"פ ד"ה אכן, ועי' ספר מחשבת הקודש ח"א ס"ב, ועי' דבר שמואל כאן.

דף סא

40) סוף סימן י"ז (על פי הרמב"ן עה"ת פרשת בא יב-ב שמפרש דהא דאמרין שצריך לעשות הפסח בין הערביים היינו דוקא תחילת עשייתו דהיינו השחיתה).

41) הוכיח כן משובא דפסחים דף צא. שרצה הגמ' להוכיח ממשנתיו לענין מי שקדים ושחט קרבן שאינו תדיר לפני התדיר שימרו א' בדמיו עד שיקריב התדיר, משמע דדינה דמתני' משום דין תדיר ולא משום דין חדש של יוקדם דבר שנאמר בו בין הערביים וכי'.

42) סימן כ'.
 43) ומדייק הגמ' כן מלשינא דמתני' דתנן שיהא א' ממ' זרס בדמו עד שירוק התמיד, ולא תנן עד שישחוט וירוק, והבין השג"א דמכח דיוק אז נפשח הבעיא דגמי' שם, וכן נקט הלח"מ הלי' תמו"מ פ"ט ה"ה.

44) ומבאר השג"א דאין הטעם משום דאין מפסיקין באמצע מאחר שהתחיל (דלפ"ז) הדין נותן דאם התחיל יעלה ויבא שצריך להפסיק) אלא הטעם משום דעד שלא נשחט עדיין לא הגיע מצות הקרבת התמיד לפנינו (דהיינו מצות זריקה שהוא עיקר ומתירו בקרי"ב), אבל היכא ששניהם לפנינו אז התדיר קודם, ולכן לענין ברהמי"א כיון שהשני מצות באין לפנינו כאחת לעולם התדיר קודם (אפי"ה אם כבר התחיל יעלה ויבא), ועי' בדברי מלכאל ח"א סימן ט' אות י' וסימן י' אות י' וי"א שחולק על השג"א וס"ל ד"אין מעבירין ע"ד פתח דמזבח ומאחר שתחיל שוב לא יפסיק, ועי"ע מה שמהעיר בהגהות ר' דוד מצגר על השג"א (הוצאת מכון "שער המשפט" ירושלים תשנ"ז) שם בסימן כ' אות ג' והי'.

דף טב

45) [והיינו שחיטת בשעת אחד מד' עבודות לזרוק דמה שלא לשם בעלים, דשינוי בעלים בכפרה תליא מילתא כדמבאר בזבחים דף י. ובתוס' שם ריש דף ב.].
46) עי"ש ברש"י עה"ת שמות נב-מח א-ב ועי' וכל ערל שכי' דבא הכתוב לרבות ערל שמתו אחיו מחמת מילה דאסור באכילת פסח, אולם ר"ת בתוס' זבחים דף כב: ד"ה ערל חולק על רש"י וס"ל דערל שא"י למול מחמת סכנה מותר באכילת פסח, ועי"ע במנחת"ח מצוה י"ז

47) סימן מ"ב ד"ה ועכ"פ, ונקט בדמקום שאסור לו למול מחמת סכנה לא שייך סברת רב חסדא דמקי"ה מחויב כפרה כמותו "הואיל" אי בעי מתקן נפשיה.

48) מ"ק סימן קע"ד.

49) עי"ש שמסיק דלא מסתברא לומר דמודה רב חסדא לרבה בער"פ שחל בשבת, וממילא מוכח דלא אמרינן כאן אי עביד לא מהני ואם עבר ומל בשבת המילה כשרה ומתירו בקרי"ב, אולם צ"ע דכיון דאסור לו למול עצמו בשבת לכאוי' לא שייך לומר הואיל אי בעי מתקן נפשי' (כמשי"כ הקה"ל), ועי' דבר שמואל שעמד על זה.

דף טז

50) שו"ת פני"ח ח"א סימן י"ג (מצוין בגליון הש"ס כאן).

51) פ"ב מהל' חמץ ומצה הי"ב.

52) ועי"ש בכס"מ ולח"מ, ועי' קהל"י ס"ב.

53) פתיחה כללית דהל' פסח ח"א א-ד (ועי"ש שהק' על זה דעדיין קשה היכא שהיה לאחד מבני חבורה חמץ איך יתחייב השוחט מלקות).

54) סימן ע"ז.

55) וכי ע"ז דהניח לרבנן דס"ל דחמץ אחר חצות אסור בהנאה ותו לא שייך לבטלה אבל לר' שמעון דס"ל דעדיין מותר בהנאה מא"ל דלכאוי' עדיין אפשר לבטלו עד הערב, ועי' בדבר שמואל.

דף טז

56) עי' תוס' כתובות כד: סוף ד"ה חד שכי' דאע"פ דשחיטה והפשת כשרין בזר הכהנים לא היו מניחין לעשותן אלא המיוחסים (משמע דזר כשר אפי' לכתילה אלא שכן נהגו הכהנים ע"פ עצמן) ועי' רש"י ביומא דף לא: ד"ה ומירק אחר דמבואר דהשוחט דקרנן תמיד ביוה"כ היה כהן.

57) פ"ו מהל' ביאת מקדש הי"י (סוף ד"ה והתוס' ז"ל פ"ב דכתובות).

58) [רש"י הגי' מסנהדרין דף נ"א דמשמע דלא אישירי' שבת אלא לגבי כהנים (אולם לפ"ז קשה לחלוק בין קרנות ציבור ליחיד)].

59) ומבאר הרש"ש דהא דמבואר שם במנחות דף יט: דלא בעינן שחיטה בבעלים היינו ששחיטת בעלים אינו מעכב אבל מ"מ מצוה מיהא איכא, ועי"ע בחשק שלמה במנחות יט: שכי' דזהו הקמ"ל במתני' שחט ישראל, דבא להשמיענו דמצוה דוקא בבעלים, אולם רש"י כאן לא פירש כן.

60) ועי"ע צ"ח ברכות דף לא: ד"ה אמר להן על.

61) פרשת נשא דף קכד ע"א - ושחט את בן הבקר, ושחט אחרא ולא כהנא, עכ"ל.

62) ועי"ש בחשק שלמה בשם אחיו (הבעל מראה כהן) שפרש הזהר באופן חידוד.

63) יו"ד ח"ב סימן קע"א סק"י.

64) מצוה ה'.

דף טז

65) יו"ד ס"י קצ"ח סעיף י"ז, והוא בב"י שם בשם ר' ירוחם.

66) רמ"א שם סעיף א'.

67) ח"א סימן ס"ט.

68) יו"ד ח"ב סימן קע"א סק"י.

69) עי"ע שם בענין חציצת דם בשופר בנוגע למשי"כ הטי"ז או"ח ס"י תקפ"ד סק"ב שרי' פייווש מקראקא היה מל ברי"ה ולא קנח פיו אחר המילה, עי"ש בשע"ת ובמט"א.

70) סימן כ'.

71) שם סוף סימן ס"ט.

דף טז
72) עי' אור חדש וצ"ח שחקשו מגמ' לקמן סט. דמבואר דחז"ל אסרו הזהה בשבת משום טעם אחר, כדי שלא יבא להעבירנו ד' אמות בשבת, עי"ש מה שתיירו ועי"ע בצ"ח לקמן סוף סט.

73) כך מבואר ברש"י דעסקין בטמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח, ואם מותר להזות עליו אז מחויב להביא פסחו כיון שמתור לאכלו בלילה, אולם עי' רמב"ם פ"ו מהל' קרי"פ הי"ז שכי' דעסקין בטמא מת שחל שביעי שלו ביו"ג, ועי"ש ובהלכה ב' שמחלק בין טמא מת שנטמא בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן ובין טומאות שאין הנזיר מגלח עליהם, עי"ש בכס"מ ובלח"מ, ועי"ע שם בהלכה ו' דכי הרמב"ם לשיטתו דהוא דהוא אינו דוחה שבת הוא משום דבי"ג עדיין לא הגיע זמן הפסח ועי' משי"כ בזה קהל"י סימן נ"ג (ובדפוס ישן הוא סימן מ"ז), [ועי"ע בחי' ר' חיים הלוי].

74) כך מבואר להדיא בירושלמי, ועי' בצ"ח כאן שחקר בזה.

75) הבאנו שם כעין שאלה זו לענין מכשירי מילה כגון אם נאבד הסכין עי"י אונס דמדייק ר' אלחנן בקובץ הערות על יבמות סימן י"ג אות ה-ט מתוס' שם ו: דבכה"ג דוחה את השבת (ועי' רש"י כאן דג"כ מציינן תוס' זו) וכי' דאע"פ דבירושלמי מבואר להיפך אולי הבבלי חולק על הירוש' בזה, והבאנו שם דמג"א ובשפת אמת מדויק דנקטו כדברי הירושלמי

דף טז

76) הר"ש כתב שם במסכת כלים דמסתברא דעסקין בעיירות שמקופות חומה מימות יהושע בן נון (וכ"כ הקרית ספר).

77) על פי הרמב"ם פ"ג מהל' ביאת מקדש הי"ח

78) עי' שמי"ב שמבאר דהמצורע אינו מחויב לישב מרוחק מכל אדם, אדרבה מותר לו לישב עם שאר מצורעים ואפי' עם הטהורים דלא דרשינן מבדד אלא ששילוח מצורע חמור ששילוח שאר טמאים והן אינן משתלחין חוץ מג' מחנות כמותו ועי"ש מה שהביא בשם המלבי"ם ויקרא יג-מו.

79) דהביא שם רש"י דמצורע אסור ליכנס לפניו מחומת כל ערי ישראל, והגם דאיירי בדברי רב חסדא, מ"מ משמע דהברייתא דחולק וס"ל דלוקין איירי ג"כ בכה"ג, ועוד הרי משמע ברש"י דכל עיירות הרי הן בכלל מחנה ישראל וממילא שוב אין לחלק בין ירושלים לשאר עיירות כמו שמחלק הרמב"ם (עי' בשיעורי ר' שמואל רוזבסקי כאן).

80) פ"ג מהל' ביאת מקדש הי"ח.

81) וכך מדויק בכלים שם משנה ח' - לפניו מן החומה מקודש מהן (מערי חומה) וכי' (אולם הקרית ספר פ"ז מהל' בית הבחירה מדחה דיוק זו).

82) פרשת נשא, מובא בר"ש שם בכלים (ולכאוי' מדויק כן בגמ' זבחים דף נה - ואת חוזה התנופה תאכלו במקום טהור...טהור מטומאת מצורע ואיזה זה מחנה ישראל, ודו"ק)

83) ועי' בקרית ספר להמב"ט פ"ז מהל' בית הבחירה שכי' דכיון דמדאו' הוו עיירות המוקפות חומה מחנה ישראל באמת היה מותר לאכול שם קדק"ל אלא דא"א משום דאיכא הפסק בין ירושלים להן ונפסלין ביוצא [וכתב הר' מנחם זעמבא בשו"ת זרע אברהם סימן א' סק"ג דיש נפ"מ בולד שלמים בן פקועה דכלו לו חדשיו דכל זמן שהוא בחיים אין נפסל ביוצא, וא"כ לפי הקר"ס שייך להביאו לעיר מוקף חומה ולאכלו שם, ועי"ע שם בסימן ב' ס"ק מ"ב שכי' עוד נפ"מ אם יוספר על ירושלים עד עיר מוקף חומה, ושם בסי"ק מ"ג ד"ה והנראה כתב עוד נפ"מ לר' יוחנן דס"ל (לעיל בדף סג:) בענין לחמי תודה דלא בעינן על בסמוך שפיר שייך שיתקדש הלחם בעיר מוקף"ח בשעת שחיטת הזבח (וכן מטין הדברים בבי מדרשא בשם הגרי"ז) ועי"ש מה שמפסל בזה, ועי"ע מה שמפסל מחבר הגי"ל בקונטרס "אוצר הספרי" הנדפס בריש "ספרי זוטא עם אמבוהא דספרי" בסימן "קדושת עיירות המוקפות חומה", ומחכם א' שמעתי עוד נפ"מ בענין מחשבת חוץ למקומו דלפי הקר"ס אם חושב בשעת שחיטת קדק"ל לאכלו בעיר מוקף"ח לא נפסל הקרבן כיון דאינו אלא משום מניעה צדדית דא"א להביא הבשר שם, ועי"ע בשיעורי הגרי"ש רוזבסקי כאן]

דף טז

84) בית הלוי עה"ת פרשת יתרו.

84a) ח"ד סימן שיי"ט, עי"ש בשם מדרש שוחר טוב ח', ועי"ע שם בשם מדרש לקח טוב על פרשת יורא דמבואר להיפך שלא עברו המאלכים על איסור בשר בחלב בבית אברהם אבינו, שאכלו החמאה קודם הבורח.

85b) עי"ע בישועות יעקב סוף חלק או"ח סו"ס תצ"ז שמבאר המנהג אכילת חלב בחג שבועות עי"פ הפסוק "מי יתן טהור מטמא" דמבואר בנדה דף ט' דהיינו דם נדה שנעקר ונעשה חלב, וממילא אכילת חלב מרמז לנו שהתורה מוליד באדם רוח טהרה, ועי"ע בשו"ע הגרי"ז סימן תצד ס"י"ח דאסור להתענות תענית חלום בשבועות דהוי יותר חמיר משבת ושאר יו"ט עי"פ מכי"ד לת"ן.

דף טז

85) ולפ"ז היכא שחל ער"פ בשבת פטור מכתת אע"פ שהיה למול מאתמול כיון דאז עדיין לא רמי חיוב עליה, אולם האו"ש פ"א מהל' קרי"פ הי"ח לא כתב כן, ועי' בדבר שמואל כאן שכבר העיר בזה.
86) מצוה ה' (אות יג בדפוס חדש).

87) עי"ש שמציינן הצ"ח על תוס' דף ג: ד"ה מאליה דמשמע דאינו מצווה להתקרב לירושלים להתחייב בקרבן פסח, ועי"ע בשמי"ב דף ע: ועי"ע בחשוקי חמד כאן (בשם לקח טוב כלל ג') ודן שם אי חייב אדם לשלם עד חומש מנכסים קודם זמן המצוה להיניצל עצמו שלא יהא במצב אונס בשעת חובת המצוה, עי"ש.

דף ע

88) הלכות קרי"פ פ"ח ה"ג.

89) שם.

90) לכאוי' כן משמע מהא דפסח שבא במרובה א"צ להביא עמה חגיגה, ולפי טעם הירושלמי. צ"ע למה אין חוששין בפסח הבא במרובה שיבא לידי שבירת עצם.

91) פ"י מהל' מעה"ק הי"א.

92) עי' רש"י לקמן ריש דף פו. (ד"ה אין מפטירין) שכי' שחיוב לאכול קדשים על השוגב הוא מדיון למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, וכעין זה כתב התוס' לקמן בדף קכ. ד"ה מפטירין שמבאר טעמא דחייב אכילת מנחה על השוגב ע"ה "כדי שלא יצא משלחן רבו רעב".

93) ח"י הגרי"ח על הש"ס בענין אכילת פסח על השוגב (עמוד קטו, ובדפוסים אחרים הוא בסוף עמוד יא), והכי איתא גם בכתבי הגרי"ח על מנחות דף כא: (מהד"ת עמוד קמ).

94) כן מדויק בפ"י מעה"ק הי"א.

95) עי' לעיל בדף נ"ט שהבאנו שיטת הרמב"ן ורש"י דס"ל דס"ל שאפי' הבעלים מייקמין מצות עשה באכילת קדשים, ועי' מרדכי סוף פסחים (עמוד לח). שמבואר שיש מצוה על השוגב אפי' בחלק הבעלים של קרבן חגיגה (ועי' תוס' פסחים קכ. שמשמע דליכא חיוב על השוגב אלא במנחות ולא בשאר קרבנות).

96) ועוד הרי במכילתא (פרשת בא) ילפינן מקרא מיוחד שיש חיוב אכילת קרי"פ על השוגב (ועי' על מצות ומרורים יאכלוהו").

97) עי"ע בספר ד' בנימין עמי"ס תמורה שם שהביא עוד תירוץ בשם המרדכי שם עי"פ הירושלמי הגי"ל דיש טעם מיוחד לאכילת קרי"פ על השוגב משום שלא יבא לשבירת העצם, ועי"ש שמבאר התי" של המרדכי בטוב טעם על פי דרכו.

| דף | This Al Hadaf was made possible by the following daf dedications... | יום | |
|----|--|-----------|------|
| נד | לע"נ אמי מורתי דבורה בת צבי הירש (סייטלר) ע"ה * | יב אדר | Sun |
| | by his grandson Aaron Mirsky | יג אדר | Mon |
| נו | לז"נ ר' יצחק אייזק חיים יחזקאל בן גדליהו הכהן מוזא"ה * | פורים | Tue |
| | by the Rozenek & Elefant families | שני פורים | Wed |
| נח | לז"נ אמי מורתי חנה בת ר' אריה ז"ל (יום היארצייט ז' אדר) - הונצח ע"י בנימן ורחל דזייקאבס נ"י * | טז אדר | Thrs |
| נט | לז"נ ר' מרדכי בן הרב החסיד ר' יעקב אייזענבאך ז"ל * | יז אדר | Fri |
| | by the Gelbtuch family | | |
| ס | לז"נ חיים צבי בן שלמה וויינבערגער ז"ל * | יח אדר | שבת |
| | לע"נ אמנו מורתנו נחמה בת חיים שמואל ע"ה ז"ע * | | |
| | by her sons Jance, Avy and Jesse J Weberman and their respective families | | |
| סא | לז"נ מו"ר הרה"ק ר' יצחק בן הרה"ק ר' יוסף זצ"ל, האדמו"ר מאמשינאוו * | יט אדר | Sun |
| | by Rabbi & Mrs. Ronnie Greenwald | | |
| | לז"נ אמנו מורתנו האשה הצדקנית מעכא ניימאן ע"ה בת הרה"צ מוה"ר יוסף יצחק פרנס זצ"ל * | | |
| סב | לע"נ בלימא רייזל בת ר' יחיאל הכהן ז"ל * | כ אדר | Mon |
| | To commemorate the sixth yahrtzeit of BETTY RETTER | | |
| | לז"נ הרה"ג ר' ישעי' זצ"ל ב"ר דוב מאיר הי"ד שמעונוביץ * - מגדולי עולם הישיבות בליטא מחבר ספר עמודי שיש על השי"ס - ע"י בנו וכלתו מנחם ויוכבד שמעונוביץ | | |
| סג | In memory of AARON LAUB z"l; by Feigenbaum, Laub and Shmutter families | כא אדר | Tue |
| סד | לז"נ שלמה בן משה Simpser ז"ל * | כב אדר | Wed |
| | Dedicated by Avraham Meir & family | | |
| | לז"נ ישראל ב"ר מאיר ז"ל * | | |
| סה | לז"נ רחל בת נח ווייזנסקי ע"ה * | כג אדר | Thur |
| סו | לז"נ משה זעליג בן צבי ז"ל * | כד אדר | Fri |
| סז | לז"נ ר' אריה בן ר' משה מנחם פאטאשניק זצ"ל * | כה אדר | שבת |
| סט | לז"נ הרב דוד בן שלום ביטון ז"ל * | כו אדר | Mon |
| | In loving memory of RACHEL MEIRA WEISMAN | | |
| ע | לז"נ מוה"ר זישא ב"ר משה Neuman ז"ל * | כז אדר | Tue |
| | לז"נ ר' אליהו בן ר' יחזקאל לעהרער ז"ל * | | |

* Denotes Yartzeit

Cong. Al Hadaf
P.O. Box 791
Monsey, NY 10952
Ph. & Fx. 845-356-9114
cong_al_hadaf@yahoo.com

(c) 2006 Not to be reproduced in any form whatsoever without permission from publisher. Published by; Cong. Al Hadaf/ P.O. Box 791/ Monsey, NY 10952. Rabbi Zev Dickstein - Editor. For subscription, dedication, or advertising information, contact the office at 845-356-9114, Email:cong_al_hadaf@yahoo.com, or go to www.alhadafyomi.org