



דף יח:

וניחוש שמא מגיס בה

1] Bais Hillel says (Mishna 17b) that one is permitted to begin the process of dyeing wool on *Erev Shabbos*. Beis Hillel permits one to place wool with dye in a boiling cauldron before Shabbos even though the wool will continue to absorb the dye on Shabbos, because the person is not actively performing any *melacha* on Shabbos.

The Gemara qualifies this *halacha*, explaining that Bais Hillel does not permit leaving a boiling cauldron over an open fire on Shabbos because there is a concern that *שמא בגחלים יחתה* - perhaps one may stir the coals - in order to hasten the cooking or dyeing process. [This concern also applies to leaving a pot of food on the fire. As a rule, one may not leave (partially cooked) food cooking over an open fire on Shabbos (Mishna 19b).]

Moreover, says the Gemara, even if the pot is removed from the fire before Shabbos, the wool may not be left in the hot water unless the pot is sealed. If the pot is not sealed there is a concern of *שמא מגיס בה* - one might inadvertently stir the wool (on Shabbos) as is commonly done during the dyeing process. The Gemara in Beitzah 34a says that the act of stirring food (while it is cooking over a fire) is included in the *melacha* of *בישול* (cooking) because stirring expedites the cooking process.

The Rambam,¹ in codifying the *issur* of *הגסה* (stirring), adds that it is even forbidden to insert a spoon to take out some food from a pot

which is cooking on the fire, because the spoon will invariably stir the food and hasten the cooking process.²

The Rambam indicates, however, that after the pot is removed from the fire, one is permitted to insert a spoon and stir the hot food. Indeed, the Ritva writes that it is an accepted practice to stir a boiling hot pot of food once it has been removed from the fire.

The Lechem Mishna, finds difficulty with this ruling in light of our Gemara which states that one may not stir the boiling cauldron of wool even after it is removed from the fire.

The Lechem Mishna answers that our Gemara is not concerned with the *melacha* of *bishul* (cooking) but rather with the *melacha* of *צובע* (dyeing). Although stirring a pot that is off the fire does not aid in the cooking process, it evidently advances the dyeing process. Stirring the dye and wool in hot water helps the dye take hold even when the pot is off the fire (see Tosfos *ד"ה דילמא מגיס*).³

The Rashba also draws a distinction between stirring dye and stirring food. He maintains that stirring a pot of food on the fire is prohibited only if the food is still raw and is less than one-third cooked. [I.e., it is less than *מאכל בן דרוסאי* - it is less cooked than the food of the infamous robber "Ben Drusai", which according to Rashi on 20a means, less than one-third cooked, and according to the Rambam means, less than one-half cooked].⁴ Once food is more than one-third (or one-half) cooked, one is

permitted to stir it, but stirring a pot with dye is prohibited even if the dye is fully cooked.

The Ramban also distinguishes between stirring a pot of food and stirring dye: The Gemara in Beitzah which prohibits stirring food on the fire is referring to the first time the food is stirred. Only the initial act of mixing the food at the onset of the cooking is important to the cooking process and is considered to be an act of *bishul*. In contrast, the dyeing process requires constant stirring and therefore each act of stirring is significant (and is considered to be צובע).

2] Regarding the *halacha*, the Ramoh⁵ cites a stringent view that forbids stirring a hot pot of food on Shabbos even if the food is entirely cooked and the pot is off the fire. The Mishna Berurah⁶ points out that according to this stringent view, when one removes a pot of cholent from the fire on Shabbos he may not remove the cholent from the pot with a spoon because inserting a spoon is considered a form of הגסה - stirring. Rather, the cholent must be poured from the pot into a dish. The Mishna Berurah concludes, however, that the *halacha* does not follow this stringent view and he says it is the accepted practice to insert a spoon into a hot pot once it has been removed from the fire.⁷

3] The Meiri writes that anything which expedites the cooking process, such as covering a pot with a pot-cover, is a violation of the *melacha* of *bishul* min hatorah. The Rav (7:2) also writes that covering a pot of food on the fire is a violation of the *melacha* of *bishul* (and one who violates this issur is subject to a *chattos*).

The Shvisas HaShabbos⁸ rules that just as stirring a pot which is on the fire is prohibited even after the food is fully cooked, so too, covering a pot on the fire is prohibited even if the food is fully cooked.

The Tzitz Eliezer⁹ disagrees and permits covering a pot on the fire once the food inside is fully cooked.¹⁰

דף יט.

אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים

The braysoh states that one may not embark on a sea-journey within three days¹¹ of Shabbos unless he is traveling מצוה - for a mitzvah purpose.¹²

The Baal HaMaor¹³ explains the reason for this prohibition is that the sages were concerned that when sailing the seas (or taking any perilous journey) one is likely to encounter life-threatening situations and he will be compelled to desecrate Shabbos to perform life-saving *melachos*. Now, one who embarks on a trip towards the end of the week (i.e., on Wednesday, Thursday or Friday) is obligated to consider whether his trip will involve *chillul Shabbos* because those three days are associated with the upcoming Shabbos (i.e., they are classified as "קמא שבתא" - "days leading to Shabbos").¹⁴ One who embarks on a trip at the beginning of the week is not obligated to take the eventuality of Shabbos desecration into consideration since those days are not associated with the upcoming Shabbos.¹⁵ [Note: This is one of several explanations of the braysoh. For additional explanations, see Tosfos, Rabbeinu Chananel, Rif, Ran, Rashba, Shulchan Aruch Orach Chaim 148 with commentaries.]¹⁶

The Tashbatz¹⁷ applies this *halacha* to the performance of a *bris milah* on a גר (convert) and a ברית מילה שלא בזמנה - a *bris* which takes place after the eighth day. He argues that such a *bris* should not be performed on Thursday since there is a likelihood that Shabbos will have to be violated on behalf of the circumcised individual (i.e., life-saving *melachos* will have to be performed on his behalf, such as boiling water to sterilize his wound).¹⁸ [This is not a concern with regard to a *bris* performed on the eighth day because such a *bris* may never be postponed and it is performed even on Shabbos.]

The Shach¹⁹ disagrees, pointing out that the braysoh permits embarking on a dangerous trip for the sake of a mitzvah matter. Since performing a *bris* is a mitzvah, the Shach

permits it within three days of Shabbos despite the likelihood that it will lead to *chillul Shabbos*.

The Sheilas Yaavetz²⁰ maintains that engaging in an activity that could result in *chillul Shabbos* (due to a *pikuach nefesh* situation) is permitted for a *דבר מצוה* only if the prospect of a *chillul Shabbos* situation is not certain. He suggests that the Tashbatz prohibits performing a *bris* on a *גר* within three days of Shabbos because the chance that he will require life saving *melachos* on Shabbos is virtually certain.

The Yaavetz also draws a distinction between a *bris* performed on a convert and a *bris* performed on a Jewish baby: He argues that a Jewish baby's *bris* should not be postponed (even if the *bris* is performed *שלא בזמנה* - after the eighth day) because there is an obligation to perform the *bris* on a Jewish baby as soon as possible (after his eighth day) without delay. In contrast, there is no obligation for a non-Jew to convert and circumcise himself and therefore it is logical to postpone his *bris* until after Shabbos to avert *chillul Shabbos*.²¹

• The Ramoh²² cites an opinion that a business trip is classified as a *דבר מצוה* - mitzvah matter - (with regard to this *halacha* of embarking on a trip before Shabbos) since it is a mitzvah for one to sustain his family.²³ Moreover, this opinion even considers a trip taken to visit a friend (or family member) as a *דבר מצוה* because it is a mitzvah to maintain friendships. Accordingly, the only trip that one must avoid (within three days of Shabbos - when there is a concern about having to violate Shabbos) is one taken solely for enjoyment and entertainment purposes.

דף כ:

אין מדליקין לא בזפת ולא בשעווה

• Oils that do not burn well (i.e., are not easily absorbed by the wick), and wicks that do not absorb oil well, may not be used for Shabbos lights because a light kindled with inferior wicks or oil might start flickering on Shabbos

and we are concerned that one might inadvertently tilt the lamp to revive its flame.

One of the disqualified oils/fuels mentioned by the Mishna is *שעווה* - wax.

The Gemara comments that wax is disqualified only as a fuel, but it may be used as a wick for the Shabbos lights. There are several different interpretations of this Gemara, resulting in a halachic dispute as to the validity of wax candles for Shabbos lights.

Rashi and Tosfos explain that the Mishna only prohibits the use of wax when it is used in the same manner as oil (i.e., pieces of wax are placed in a lamp with a protruding wick). However, if wax is fashioned tightly around a wick (i.e., a candle) it is permitted. The Rosh²⁴ explains that although wax is not easily absorbed, when it tightly surrounds the wick as in a candle it burns nicely, because there is no need for it to be drawn through the wick.

The sages of Narbonne (cited by Tosfos) explain that wax is valid only when used together with one of the valid oils, but if used alone it is invalid, even if used in a candle form.²⁵

The T'shuvos HaGaonim, as cited by the Maggid Mishna,²⁶ explain that the Gemara permits the use of wax only when it is used in place of a wick, but not when used as fuel. [According to this interpretation wax candles may not be used for Shabbos lights.]

The Maggid Mishna comments that making lamps with wax wicks is evidently a lost art, because today we only know how to use wax as fuel but not as wicks.

The Radvaz²⁷ writes that the ancient world could not have possibly used wax as wicks because that is a scientific impossibility.

Secondly, he wonders why the Gaonim consider the light of wax candles as inferior and likely to flicker, when in fact wax candles produce clear light and light is preferred by today's nobility.

In answer to both questions, the Radvaz speculates that in Talmudic times the wax contained many impurities whereas today we

use purified wax. Therefore, although we see that wax candles produce clear light, in Talmudic times the light was inferior because wax in those times was not easily absorbed into the wick. It was the presence of the impurities in the wax that made it possible to use wax as a wick. Even though pure wax burns as a fuel and cannot possibly be used as a wick, the flame in those days would hold on to the various non-wax components that were in the wax.

The Radvaz concludes that even though today's wax is purified and burns well, according to the Gaonim it may not be used for Shabbos lights because once wax was originally disqualified by the sages we are no longer empowered to permit it.

The Bach²⁸ disagrees and maintains that the sages never intended to disqualify purified wax and therefore even the Gaonim agree that today's wax candles are valid for Shabbos lights.

[The Shulchan Aruch²⁹ rules in accordance with Rashi and Tosfos that wax candles may be used for Shabbos lights.]

דף כא. כבתה זקוק לה

Rav Huna says that the inferior wicks which the Mishna disqualified for Shabbos lights (as explained above) are also disqualified for Chanukah lights, both during the week and on [Erev] Shabbos.

The Gemara explains that Rav Huna is of the opinion that כבתה זקוק לה - one is obligated to rekindle his Chanukah menorah if the lights go out (during the required half-hour burning time). He is concerned that Chanukah lights which are kindled with inferior oil or wicks might go out prematurely and one might neglect to rekindle them.³⁰ Moreover, there is an additional reason to prohibit using inferior material in one's Chanukah menorah on *Erev Shabbos* because Rav Huna is of the opinion that מותר להשתמש לאורה - one is permitted to make personal use of the menorah's light. Therefore, there is a concern that a person using

the light of the Chanukah menorah on Shabbos might inadvertently tilt the menorah to revive its dimming light.

Tosfos explains that although the first reason given (i.e., כבתה זקוק לה) suffices to explain the prohibition on Shabbos as well as the weekdays, the Gemara inferred from Rav Huna's wording (i.e., from the fact that he stressed that it is prohibited both on Shabbos and during the week) that on Shabbos there is a second reason to prohibit kindling one's Chanukah menorah with inferior oil. Thus, it emerges that there are two reasons to prohibit using inferior oil for Chanukah lights on *Erev Shabbos*:

(a) כבתה זקוק לה. The lights might go out prematurely and one might neglect to rekindle them (or he will not be permitted to rekindle them once Shabbos starts).

(b) מותר להשתמש לאורה, ושמה יטה. One who is using the lights might inadvertently tilt the menorah to revive its flickering light.

The Bais Halevi,³¹ expounding on Tosfos, explains that there is a halachic difference between the first and second reason with regard to one who cannot obtain good oil or wicks. He argues that on a weekday (when only reason A applies), one who cannot obtain dependable oil should kindle his menorah with inferior oil. Even though there is a chance that the menorah lights will go out, it is still better than not lighting the menorah at all.

However, on *Erev Shabbos* one would be prohibited from lighting the menorah with inferior oil even if he has no other oil - due to the concern that he might tilt the menorah on Shabbos (reason B).³²

The Rashash disagrees with the Bais Halevi with regard to using inferior oil during the week in the absence of good oil. He is of the opinion that (according to Rav Huna) one may never light the menorah with inferior oil or wicks, even during the week and even if there is no other oil available. [To strengthen their enactment, the sages decreed that under no circumstance may one use inferior oils or wicks for the menorah.³³]

- The Shulchan Aruch³⁴ rules in accordance with Rav who says *כבתה אין זקוק לה* - if the lights of one's Chanukah menorah go out prematurely he is not obligated to rekindle them.³⁵ Moreover, says the Shulchan Aruch, even if one's Chanukah lights go out on *Erev Shabbos* before sunset, he is not required to rekindle them.

The Taz³⁶ disagrees with the Shulchan Aruch and rules that if one's Chanukah lights go out on *Erev Shabbos* before sunset, he is obligated to rekindle them because one does not fulfill the mitzvah of kindling the menorah if the lights do not last at least until sunset.³⁷

דף כב.

שמואל אמר מדליקין מנר לנר

The Gemara cites a dispute as to whether it is permitted to kindle one Chanukah light from another. Rav says it is prohibited and Shmuel says it is permitted.

Although the *halacha* follows Shmuel who permits kindling one light from another, the authorities impose several limitations to this היתר (permit).

- The Rosh and Ramban rule that kindling one Chanukah light from another is permitted only if it is done directly without the use of a match. Using a mundane, non-mitzvah item (such as a match), to take fire from a Chanukah light is considered disrespectful to the mitzvah (ביזוי מצוה) even if it is for the sake of lighting a menorah (see Gemara איכא בנייהו דקא מדליק ד"ה מאי הוי 22ב, Tosfos, and משרגא לשרגא).

- The Magen Avraham³⁸ rules that one may not use the fire of a Chanukah light to re-kindle another Chanukah light which was prematurely extinguished. Since, as stated above, the *halacha* follows the opinion זקוק להאיןכבתה (there is no obligation to re-kindle a prematurely extinguished Chanukah light), re-kindling such a light is merely optional and one may not use the fire of a Chanukah light to kindle an optional, non-mitzvah, light.

- As stated in the Gemara on 21b, one fulfills the primary obligation by kindling a single light on each of the eight nights of Chanukah. The

additional lights are not obligatory; they are optional for those who wish to embellish the mitzvah (למהדרין).

The Ramoh,³⁹ citing the Mordechai, rules that on the second night of Chanukah when two lights are kindled, one may not kindle the second Chanukah light (which is a non-obligatory light) from the first light, because the first light is more significant than the second since it is obligatory and essential for the primary mitzvah. It would be permitted to take fire from the first light of one's menorah only for the sake of kindling another person's first light - since both lights are for the primary mitzvah.

2] The Divrei Tzvi⁴⁰ maintains that if one requires a fire to kindle the third candle of his menorah (on the third night of Chanukah), the Mordechai permits him to kindle it with the fire of the second candle because both lights are on equal footing since they are both kindled for *hiddur mitzvah* and they are not obligatory.

The Bais Halevi also addresses this issue and he suggests that even Rav [who prohibits using a Chanukah light to kindle another light of equal significance] would agree that one is permitted to kindle the third menorah light with fire from the second. He argues that if one has only two candles on the third night of Chanukah, he should light only one candle, not two. He explains that in order to perform *hiddur mitzvah* one must light the number of candles corresponding to the number of days in Chanukah. Therefore, there is no point in lighting two candles on the third night.⁴¹ Hence he argues that even Rav should permit taking light from the second candle to ignite the third light since the second candle alone without the third is meaningless and does not serve any purpose.

דף כג.

כל השמנים כולן יפין לנר ושמן זית מן המובחר

1] Abaya relates that his rebbi (Rabba bar Nachmeini) initially preferred to light his

Chanukah menorah⁴² with sesame seed oil because it has the favorable quality of משך נהורי טפי - it outlasts other oils (i.e., it burns more slowly, Rashi). However, subsequent to hearing R' Yehoshua ben Levi's assertion that olive oil is the preferred oil, Rabba switched to olive oil because it produces a clearer light than other oils.

The Mahari Brunah⁴³ offers another reason for the preference of olive oil, namely, the original Chanukah miracle occurred with olive oil.⁴⁴

The Ramoh⁴⁵ writes that the minhag in our communities is for a person who lacks olive oil to light with wax candles because the light produced by wax is as clear as the light of olive oil. The Mishna Berurah⁴⁶ comments that even though the light of wax candles is as clear as that of olive oil, olive oil is still preferred over wax for the reason given by Mahari B'runah, i.e., that the Chanukah miracle took place with olive oil.

2] The Shulchan Aruch⁴⁷ rules that one must put enough oil in the menorah to burn for at least a half-hour. If the menorah burns longer than a half-hour it is permitted to extinguish the lights. The Magen Avraham⁴⁸ adds that even if one wishes to conduct himself stringently and to perform *hiddur mitzvah*, there is no point in lighting Chanukah lights which last longer than thirty minutes. *Hiddur mitzvah* can only be achieved by embellishing a mitzvah during the [time of the] mitzvah, not after the mitzvah has been completed, and after one's menorah has burned for half an hour the mitzvah is completed.

The Nezirus Shimshon⁴⁹ finds difficulty with the Magen Avraham's ruling. The Gemara (cited above) relates that Rabba bar Nachmeini would light with sesame seed oil because it had the quality of משך נהורי טפי which means that it burns slower than other oils. If there is no point in having one's Chanukah lights burn beyond the initial half-hour, why did Rabba favor sesame seed oil just because it is consumed more slowly?

In answer, the Mikro'ei Kodesh cites the Sefas Emes who explains that the advantage of using a slow-burning oil is not that it burns for a longer period of time, but that it produces a better quality light. Oil that burns quickly is absorbed quickly into the wick, and a wick containing an overabundance of oil produces a poor light. Sesame oil produces a pleasing light because it does not over-saturate the wick.

דף כד.

מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון

- On Shabbos, Yom Tov, and Rosh Chodesh a special commemorative prayer is inserted in *bircas hamazon* and in *sh'mone esray* (i.e., רצה ויעלה ויבא). If this insertion is omitted from *sh'mone esray*, the prayer must be repeated.
- On Chanukah, "על הנסים" is inserted in *sh'mone esray* in the *bracha* of מודים, and in *bircas hamazon* it is inserted in the second *bracha* (נודה לך). Rashi explains that since the theme of Chanukah is to thank Hashem for the miracle, it is fitting to insert על הנסים in the *berachos* of *modim* and *nodeh lecha*, since they are *berachos* of thanksgiving.

Rava says in the name of Rav Sechorah who says in the name of Rav Huna that since the holiday of Chanukah is only *miderabbanan* (of rabbinic origin) the recitation of על הנסים in *bircas hamazon* is optional and is not obligatory. Rashi and Tosfos explain that everyone agrees that there is an obligation to recite על הנסים in *sh'mone esray* because there is a mitzvah to publicize the miracle of Chanukah (פרסומי ניסא), and *sh'mone esray* is usually recited in public. *Bircas hamazon*, on the other hand, is usually recited in the privacy of one's home where there is no פרסומי ניסא. Therefore, Rav Huna says that reciting על הנסים in *bircas hamazon* is optional. Accordingly, if one omits על הנסים from *bircas hamazon* on Chanukah, he is not obligated to repeat *bircas hamazon*, since על הנסים is merely optional.

Tosfos and the Rosh cite a Tosefta in *berachos* which states that even if one omits על הנסים from *sh'moneh esray*, he need not repeat *sh'moneh esray* since Chanukah is only a rabbinic festival.

The Mordechai cites the novel opinion of the Ravyah who maintains that since everyone today recites על הנסים on Chanukah and they consider it obligatory, על הנסים is now considered compulsory (שויה עליו כחובה). Therefore, he rules that if a typical person today (who considers על הנסים compulsory) mistakenly omits על הנסים from *bircas hamazon*, he is obligated to repeat *bircas hamazon*.⁵⁰

• The Gemara in *Berachos* 49a postulates that if one eats a meal on Yom Tov or Rosh Chodesh and omits *yaaleh v'yovoh* from *bircas hamazon*, he is not obligated to repeat *bircas hamazon* unless the meal (and the ensuing *bircas hamazon*) was compulsory. Thus, if one omits *yaaleh v'yovoh* on Yom Tov he must repeat *bircas hamazon* since there is a mitzvah to eat a meal with bread in honor of Yom Tov. In contrast, if one omits *yaaleh v'yovoh* from *bircas hamazon* on Rosh Chodesh, he does not repeat *bircas hamazon* because there is no obligation to eat a bread-meal on Rosh Chodesh (and thus one does not always have to recite *bircas hamazon* on Rosh Chodesh).

The Mordechai,⁵¹ in light of the above cited Gemara, asserts that even if the recital of על הנסים is mandatory on Chanukah, since one is not obligated to eat a bread-meal on Chanukah, if one omits על הנסים from *bircas hamazon* he should not be required to repeat *bircas hamazon*.

The Bach⁵² is of the novel opinion that there is a mitzvah to eat a bread-meal on Chanukah and accordingly this question is not difficult.

The Maharshah⁵³ maintains that the Ravyah is not referring to Chanukah but to Purim when there is definitely an obligation to eat a feast (Seudas Purim), as derived from the posuk in the Megillah ימי משתה ושמחה.

The Magen Avraham⁵⁴ rejects the ruling of the Ravyah (and the Maharshah), arguing that regardless of whether Purim and Chanukah meals are compulsory, and whether the accepted practice is to always recite על הנסים, if one fails to recite it he is not obligated to repeat *bircas hamazon*, because the festivals of Chanukah and Purim are only *miderabbanan*. He adduces proof from the Tosefta (cited above) which states that even if one omits על הנסים from *sh'moneh esray* he need not repeat it (since Chanukah and Purim are rabbinic festivals) - even though the recital of *sh'moneh esray* is always compulsory.

דף כה:

רחיצת ידים ורגלים בחמין בערב שבת

1] Rava asserts that it is a mitzvah for one to wash his hands and feet in hot water on the eve of Shabbos (i.e., just prior to Shabbos⁵⁵) in honor of Shabbos. Rav Yehuda states in the name of Rav that this was indeed the custom of R' Yehuda bar Il'ai. Every *Erev Shabbos* they would bring him a bucket of hot water with which he washed his face, hands and feet.

The Mordechai proves from several Gemaras that in addition to washing one's face, hands and feet on *Erev Shabbos*, there is also a mitzvah of חפיפת הראש - to scrub one's head with hot water (and soap).⁵⁶

The Tur⁵⁷ writes that actually there is a mitzvah for one to bathe his entire body on *Erev Shabbos*. In the event that this is not possible, one should at least wash his face, hands and feet. [The Mishna Berurah comments that today when people no longer walk barefoot, perhaps washing one's feet is not as essential as in Talmudic times when walking barefoot outdoors was commonplace.]

The Aruch Hashulchan⁵⁸ adds that some people have a custom to immerse in the *mikveh* on *Erev Shabbos*. He praises this custom, explaining that immersion in a *mikveh* helps envelope one with the *kedusha* (holiness) of Shabbos.⁵⁹

The Eliyahu Rabba asks that if it is a mitzvah to wash one's entire body on *Erev Shabbos* as the Tur states, why would Rabba bar Il'ai wash only his face, hands and feet?

In answer, the Raavan⁶⁰ suggests that Rabba bar Il'ai did not have access to a bath (or shower), and therefore had to make do with washing only his face, hands and feet.

Alternatively, the Aruch Hashulchan,⁶¹ citing a Gemara in Nedarim 49b, explains that R' Il'ai suffered from frequent headaches and found the steamy conditions of a bathhouse detrimental to his health (see Berachos 56b, מרחץ קשה לחולה). Thus, it was due to his poor health that R' Il'ai had to forgo a full bath on *Erev Shabbos*.

The Bircai Yosef⁶² writes that he observed several חסידים ואנשי מעשה - meticulous individuals - who would take a bath and immerse in the *mikveh* on *Erev Shabbos* early in the day and then before nightfall they would rewash their face, hands and feet in hot water.

The Megadim Chadashim notes that perhaps the source of this custom is our Gemara which says that one should wash himself on the eve of Shabbos, indicating that there is a mitzvah to wash immediately prior to nightfall.

Accordingly, it is possible that R' Il'ai did indeed bathe on *Erev Shabbos*. However, he would bathe early in the day, and then just prior to Shabbos he would rewash his face, hands and feet.⁶³

2] The Ramoh,⁶⁴ citing the Hagaos Mordechai, writes that one should wash himself on *Erev Shabbos* just before evening (as our Gemara indicates) and immediately after bathing he should don his Shabbos clothing.⁶⁵

The Mateh Moshe⁶⁶ explains that the point of washing towards evening is that the pleasurable feeling that one experiences shortly after bathing should linger on at the beginning of Shabbos.

Alternatively, the Megadim Chadashim suggests that the point of washing close to the onset of Shabbos is to make it readily apparent that one is washing in honor of Shabbos.

The Mishna Berurah⁶⁷ cautions against remaining in the bathhouse too close to Shabbos, especially on the short winter days, lest it result in *chillul Shabbos*. He writes that if the women are too busy to take a bath on a short winter Friday (and they cannot finish bathing before the onset of Shabbos), they should just wash their face, hands and feet.⁶⁸

דף כו.

חדא מפני שהוא עף ועוד גזירה שמא יסתפק ממנו

1] The Gemara (end of 25b) cites R' Shimon ben Elazar's assertion that it is prohibited to use balsam - balsam - as fuel for one's Shabbos lights. Rabba explains that balsam has a very aromatic fragrance and the sages were concerned that one may remove some balsam oil from the lamp on Shabbos for his personal use and thereby violate the *melacha* of מכבה (extinguishing a flame).

Abaya adds, another reason not to use balsam as fuel for Shabbos lights is that balsam is very incendiary and the entire house is liable to ignite. Tosfos explains that Abaya's concern is that if the house ignites, one might be tempted to desecrate Shabbos and extinguish the fire instead of evacuating his house and letting it burn down.

The Rashba and the Ran explain that Abaya is concerned about the danger to lives that could result if one's house catches on fire. They assert that Abaya prohibits lighting a lamp with balsam even during the week because of the danger involved (see Tosfos ד"ה ולימא מר).

The Gemara concludes that Rabba does not disagree with Abaya's concern about the flammable nature of balsam oil. He means to say that in addition to the concern about the house catching fire, there is another reason to disallow the use of balsam for Shabbos fuel - because it has an aromatic fragrance and one might remove some oil on Shabbos.

The Gemara does not explain the practical difference between these two reasons and what

Rabba gained by suggesting a second reason to prohibit balsam oil for Shabbos lights.

The Ritva explains that the danger of igniting the house could be averted by mixing balsam oil with other, less flammable, oils. Rabba means to say that one may not use balsam oil even if he mixes it with other type of oils, thereby avoiding the concern of burning down the house, because we are concerned he might remove some oil from the lamp on Shabbos.

Alternatively, the Sefas Emes explains that Rabba's reason is relevant in a case in which one inadvertently violated this *halacha* and lit his Shabbos lamp with balsam. Once Shabbos has arrived and there is nothing he can do about the dangerous lamp, he might as well enjoy its light.⁶⁹ Rabba teaches that even after the fact, one may not use the light of the fragrant balsam lamp because it could result in *chillul Shabbos*.

2] The Gemara (on this daf) cites the end of the braysoh cited above: R' Yishmael says that one may not use any type of fuel that originates from the wood of a tree (e.g., sap) because it is not easily absorbed by a wick. And as learned above, one may not light Shabbos lights with such fuel out of a concern that they might flicker and one might come to tilt the lamp. R' Shimon ben Elazar says that balsam is the sap of a balsam tree. Since balsam derives from a tree, it is considered a fuel that does not burn well.

In light of this, Tosfos (ד"ה חדא ועוד) questions why Rabba and Abaya had to give additional reasons to prohibit balsam oil. Since the braysoh says that balsam oil does not burn well, that should be sufficient reason to prohibit one from lighting with balsam oil on Shabbos.⁷⁰

The Ohr Somayach⁷¹ answers that the reason given by the braysoh is valid only for Shabbos, but it does not apply to Yom Tov. This is because tilting a lamp, which involves the *melacha* of הבערה (igniting a fire), is permitted on Yom Tov. Rabba and Abaya's reasons apply even to Yom Tov.⁷² [Rabba's concern about the removal of some of the

fragrant balsam oil is relevant even on Tom Tov because removing oil from a lamp involves the *melacha* of מכבה (extinguishing) which is forbidden on Yom Tov.]

דף כז:

וראיתם אותו פרט לכסות לילה

The posuk (Bamidbar 15:39) states regarding *tzitzis*, וראיתם אותו וזכרתם וגו' - and you should see them and remember the mitzvos etc. The braysoh derives from the term וראיתם אותו that one is only obligated to place *tzitzis* on a [four cornered] day garment, but a כסות לילה - garment that is worn at night - when one cannot see, is exempt from *tzitzis*.

There is a fundamental dispute among the authorities as to the meaning of כסות לילה (night garment).

Rashi (ד"ה לכסות) defines כסות לילה as a garment which is מיוחד ללילה - designated for nightwear, such as a robe or pajamas. If one has a four-cornered robe which is generally worn at night, it does not require *tzitzis* even if one wears it during the day on occasion. Conversely a garment that is designated for use during the day requires *tzitzis* even when worn at night. This is also the opinion of the Rosh in Menachos.⁷³

The Rambam⁷⁴ maintains that all garments are exempt from *tzitzis* at night. If one dons his regular *talis* at night, according to the Rambam, he does not recite a *bracha* because one is exempt from the mitzvah of *tzitzis* at night.^{75 76}

The Ramoh⁷⁷ cites an opinion that considers it improper to sleep with a *talis katan* because it is considered a בזיון (degradation) for the mitzvah. However, the Ramoh says that the prevailing custom is to be lenient in this regard and people often sleep or nap while wearing their *talis katan*.

The Magen Avraham⁷⁸ cites the Ari z"l who, based on Kabbalistic sources, recommends sleeping with a *talis katan* (see Al Hadaf to Menachos מג דף). The Eishel Avraham⁷⁹ comments that one who conducts himself in accordance with the Ari z"l (i.e., he wears his *talis katan* to sleep) should wear his regular *talis*

katan that he wears throughout the day, not a specially designated sleeping garment. He argues that if one wears his regular *talis katan* at night he has the privilege of performing the mitzvah of *tzitzis* throughout the night - at least according to the opinion of the Rosh and Rashi - since he is wearing a day garment (בגד מיוחד (ליום). However, if one sleeps with a special *talis katan* designated for sleeping, he definitely does not fulfill a mitzvah since it is a night garment (מיוחד לילה) which he is wearing at night.

The T'shuvos Ne'os Desheh⁸⁰ asserts that *tzitzis* may be assembled (i.e., inserted through the holes at the corners of the garment and knotted) only during the daytime when the *tzitzis* obligation applies.⁸¹ He says that one should not make his *tzitzis* at night since according to the Rambam all garments are exempt from *tzitzis* at night.

The Pri Megadim,⁸² however, writes that *tzitzis* that are assembled at night are valid even according to the Rambam because there is no requirement to make *tzitzis* specifically when the mitzvah is applicable.⁸³

דף כח:

למען תהיה תורת ה' בפיך

The posuk (Shmos 13:9) states that *tefillin* should be a sign on your hand and a remembrance between your eyes, למען תהיה בפיך - so that the Torah of Hashem will be on your lips. The Gemara derives from this posuk that the hides used for *tefillin* parchment and battim must be manufactured מן המותר בפיך - from that which is permitted to be taken into your mouth (i.e., from hides of a kosher animal species).

R' Yosef, citing a braysoh, adds that there is a rule that לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור - only the hides of a kosher animal may be used for the service of Heaven. This rule teaches (as explained by the Gemara in conclusion) that even the straps of the *tefillin* must be taken from hides of a kosher animal.⁸⁴

The Ramoh,⁸⁵ citing the Ran in Rosh Hashana 26b, extends the rule of our Gemara to

shofer also. He says that only the horns of a kosher animal should be used for a *shofer* on Rosh Hashana because a *shofer* must be taken from a kosher animal species - מן המותר בפיך.⁸⁶

The Magen Avraham,⁸⁷ citing the Ran, explains that all mitzvos are derived from *tefillin*. Just as there is a requirement for *tefillin* to be manufactured from kosher materials, the material used for other mitzvos too, must be taken from kosher animals.

The Bais Shlomo,⁸⁸ in light of this Magen Avraham, questions whether one may kindle a Chanukah menorah with fats of a non-kosher animal. In conclusion he permits it because he notes that many opinions⁸⁹ disagree with the Magen Avraham's ruling and they limit the rule of our Gemara to *tefillin* (and perhaps materials of the Mishkan), but they permit using non-kosher material for other mitzvos. Since the mitzvah of kindling Chanukah lights is *miderabbanan*, the Bais Shlomo feels that one may rely on the lenient opinion of those authorities who disagree with the Magen Avraham.

The Bais Yitzchak⁹⁰ argues that even according to the Magen Avraham one is permitted to use non-kosher oil for the Chanukah menorah. Tosfos in Sotah 17b cites the opinion of R' Shimon (from the Yerushalmi in Sotah) who permits writing the *sotah* scroll on parchment of a non-kosher animal since it is ניתנה למחיקה - destined to be erased. [A *sotah* scroll contained the passage from the Torah dealing with a *sotah* - suspected adulteress (Bamidbar 5). The writing of the scroll was erased into a cup of water and given to the *sotah* to drink and it would miraculously determine whether she was guilty or innocent.] Evidently, the prohibition against using non-kosher materials for a Torah scroll or for a mitzvah-item stems from the fact that it is deemed disrespectful for the mitzvah to exist on non-kosher materials. However, if the mitzvah item is not meant to endure, but is meant to be

erased, then it is permitted to use non-kosher materials because that does not reflect any disrespect for the mitzvah item.

The Bais Yitzchak reasons that since the oil in a Chanukah lamp is burned and is not meant to endure, it is comparable to a *sotah* scroll and therefore it may be taken even from non-kosher sources.

דף כט:

לא יקוב אדם שפופרת של ביצה ויתננה על פי הנר

In order to extend the life of a small lamp, a punctured vessel full of oil would be placed above the lamp so that oil would slowly drip into the small lamp and replenish its supply of oil. Alternatively, the vessel full of oil would be placed next to the lamp and the (unlit) end of the wick would be extended from the lamp into the vessel and fuel would be drawn through the wick.

The Tanna Kamma of the Mishna (29b) prohibits making use of such vessels on Shabbos because of a concern that one might not realize that the vessel is supplying the lamp and he might mistakenly remove some oil on Shabbos for other uses.

This concern is based on the premise that it is prohibited for one to remove oil from a vessel that is supplying oil to a lamp on Shabbos. The exact nature of this prohibition is subject to debate among the authorities.

The Rambam⁹¹ writes that since the oil in the large vessel was designated to supply a lamp, that oil is *muktzah* and *muktzah* items may not be handled on Shabbos.

Rashi (ד"ה שתהא מנטפת) says that cutting off a fire's fuel supply (by taking oil designated to supply a lamp) involves the *melacha* of *מכבה* (extinguishing a fire).⁹²

• The Rabbanan (below 120a,b) rule that it is permitted to fill up vessels of water in the path of an approaching fire because they are of the opinion that *גרם כיבוי מותר* - it is permitted to indirectly cause a flame to eventually go out.

The Rosh⁹³ asks, since the *halacha* follows the Rabbanan who permit *גרם כיבוי*, it should be permitted to remove oil from the supply vessel because that seems to be an act of *גרם כיבוי*.⁹⁴

In answer, the Rosh postulates that the Rabbanan only permit performing an act which does not directly affect the fuel or the fire itself. However, they do not permit one to directly tamper with the fire's fuel supply because such an act is classified as actual *מכבה*, not merely *גרם כיבוי*, even though it does not have an immediate effect on the fire.⁹⁵

The Iglei Tal⁹⁶ submits that even though the Rosh says that removing fuel from a lamp (or from a vessel supplying fuel to a lamp) involves the *melacha* of *מכבה*, one who does so is not actually liable for *מכבה* until the fire actually goes out. At the time that the fire goes out, the person who removed the fuel is retroactively liable for his act. If a person removes some oil from a lamp on Shabbos and he leaves enough oil in the lamp for it to continue burning until the end of Shabbos, the Iglei Tal asserts that the person is not liable for *מכבה* since the fire was not extinguished on Shabbos. [Likewise, he says that if one places bread in an oven towards the end of Shabbos, he is not liable for *אופה* (baking) if the bread did not finish baking until after Shabbos.]

The Chelkas Yoav⁹⁷ disagrees and maintains that as soon as one removes the oil he is liable for the act of extinguishing, even if the fire goes out after Shabbos. [Likewise, he asserts that one who places bread in the oven on Shabbos is obligated to bring a *korbon chattos* even if the bread was not fully baked until after Shabbos (unless the bread was removed from the oven before it had a chance to bake - as we learned above on 3b).]

דף ל.

המכבה את הנר בשביל חולה שיש בו סכנה

The Mishna (29b) says that if one extinguishes a lamp in order to darken the room to allow for a sick person to fall asleep, he is *פטור* - exempt (from a *chattos* liability). The Gemara (beginning of 30a) concludes that the Mishna is teaching that it is permitted to extinguish a lamp for the benefit of a *חולה שיש*

כנה - seriously ill person whose life is in danger. [Accordingly, the Mishna does not mean that one who does so is merely פטור (exempt, after the fact) but rather that extinguishing the lamp is מותר לכתחילה - permitted in the first place - (and is even a mitzvah) because *pikuach nefesh* (preservation of human life) takes precedence over the laws of Shabbos.]

The Ralbag (I Shmuel 21:5) wonders why one is permitted to extinguish the lamp, which is a violation of the *melacha d'oraysoh* of מכבה, for the sake of enabling the *choleh* (sick person) to fall asleep, when the same goal could be achieved without violating a *melacha d'oraysoh*. One could darken the room simply by removing the lamp from the room - an act that only involves the rabbinic issur of [handling] *muktzah*.

In answer, the Ralbag postulates that not all issurim are permitted for the sake of *pikuach nefesh*. Only those issurim that are in direct conflict to the *choleh's* well-being are overridden. Since the light is disturbing the sick person's sleep, extinguishing the light is permitted. The Ralbag views the issur of handling *muktzah* as an indirect impediment to the sick person's sleep and consequently he asserts that it is not permitted - despite the fact that it is only an issur *miderabbanan*.⁹⁸

The Mishna LaMelech⁹⁹ strongly disputes the Ralbag's assertion, claiming that *pikuach nefesh* overrides all issurim (except for the three cardinal sins; idolatry, adultery and murder). He says that if the sick person could be helped by having the lamp removed from the room, then certainly one should remove the lamp (which involves the rabbinic *issur* of handling *muktzah*) rather than extinguish it (which involves the *melacha d'oraysoh* of מכבה). He suggests that the Mishna is referring to a case in which the sick person is desperate for immediate darkness and removing the lamp would take too much time.

The Rambam¹⁰⁰ likewise stresses that the Mishna is referring to a urgent situation in which the *choleh* requires immediate darkness.

However, if the situation is not so desperate, one should certainly remove the lamp from the room or bring something to block the light, rather than violate the Torah issur of מכבה.

The Re'ah¹⁰¹ maintains that even if removing the lamp from the room is a viable option, one is, nevertheless, permitted to extinguish the lamp to expedite the process, because when someone's life is at stake it is a mitzvah to do what ever is necessary for the person's comfort without any delay whatsoever.¹⁰²

דף לא.

בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה

Rava says that when a person is taken before the Heavenly tribunal to be judged after his death, they ask him a series of questions. First they ask a person, נשאת ונתת באמונה - "Did you deal faithfully in your business affairs?" Then they ask, קבעת עתים לתורה - "Did you designate time for Torah study?"

Tosfos in Kiddushin 40b notes a contradiction: The Gemara in Kiddushin (ibid.) states, תחלת דינו של אדם על דברי תורה - the first thing a person is judged on in the Hereafter is his lack of Torah study. In contrast, our Gemara indicates that one is initially judged on his business dealings.

Tosfos answers that the Gemara in Kiddushin is not referring to the sequence of the **questioning**, but to the sequence of **punishment**. Thus, although the Heavenly court first interrogates a person about his honesty in business, they first punish a person for his deficiency in Torah study before punishing him for his other sins.

The Maharit (ibid.) explains that a person's lack of integrity in his business dealings correlates with his lack of Torah knowledge. If one would study Torah properly and know monetary law, he would conduct his business honestly. Therefore, a person who failed to deal honestly is first punished for his lack of Torah study.

Alternatively, the B'nai Yissascher¹⁰³ defines the question **באמונה נשאת ונתת** as meaning, "Did you conduct your business with the proper *emunah* - faith in Hashem?" He explains that this question is asked in tandem with the next question, **קבעת עתים לתורה**, - "Did you designate (sufficient) time for Torah study?" One who has sufficient *bitachon* and *emunah* realizes that his income is predestined by Hashem. He is aware of the fact that excessively exerting himself in his business, and diminishing time for Torah study, will not help increase his preordained net income. Thus, a person is asked whether he had sufficient *emunah* when conducting his business, making it feasible for him to designate time for Torah study. Often, a person lacks time for Torah study because he lacks *emunah*.

Accordingly, there is no contradiction between our Gemara and the Gemara in Kiddushin. which says that **תחלת דינו של אדם על דברי תורה** since the first question asked of a person (**נשאת ונתת באמונה**) is related to Torah study.

Alternatively, the Radvaz (cited by the Maharit *ibid.*) defines **נשאת ונתת באמונה** as referring to one's dealings in *divrei Torah*, not to his business dealings. The Heavenly court interrogates one whether his motives when studying and teaching Torah were pure, i.e., for the sake of uncovering the correct *p'shat* and meaning of the Torah. If one indulges in mental acrobatics and *pilpul* merely for the sake of impressing his students or peers he will have to eventually answer to the Heavenly court for not utilizing his mental prowess faithfully in attempting to discover the true meaning of Hashem's Torah.¹⁰⁴

דף לב.

לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה

R' Yanai cautions one against going to a dangerous place thinking that Hashem will guard him from danger because perhaps he will not merit a miracle. [And even in the event that one miraculously emerges from the dangerous situation unscathed it is still to his detriment because in Heaven they deduct from his **זכותים**

(merits) on account of the miracle performed on his behalf.]

The Gemara in Kesubos 30a cites a braysoh which states: **הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים** - everything that occurs to a person is Heavenly predestined except for illness resulting from exposure to cold and heat (which a person could shelter himself from).

Tosfos (*ibid.*) asks why R' Yanai cautions against going to a dangerous place since the braysoh says that all misfortunes, except for sickness resulting from **צינים ופחים** - cold and heat, are Heavenly predestined and are not a result of one's negligence.

Tosfos answers that if one deliberately tries to harm or kill himself he is empowered to do so even if he was not predestined to be harmed. Also, if one is negligent with his health and well-being, he can bring harm upon himself which was not predestined.¹⁰⁵ Tosfos explains that **צינים ופחים** are different from other harmful occurrences in that [under normal circumstances] one has the ability to protect himself against **צינים ופחים**, whereas other harmful incidents are sometimes beyond one's control and occur only because one is predestined to be punished or harmed at that time.¹⁰⁶

The Mesilas Yesharim¹⁰⁷ points out that one who knowingly places himself in a dangerous predicament is in violation of the mitzvah of **ונשמרתם מאד לנפשתיכם** (Devarim 4:15) wherein the Torah bids one to guard his health and well-being. The Mesilas Yesharim thus explains harm could befall one who endangers himself as punishment for violating the mitzvah of **ונשמרתם מאד לנפשתיכם**, even though initially, the individual was not predestined to be harmed.

Alternatively, the Maharam Shiff (*ibid.*) comments that when one is in a dangerous situation he invokes Heavenly judgment upon himself. The Gemara in Berachos (beginning of 55a) indicates that when one is in a dangerous predicament the Heavenly tribunal carefully scrutinizes his deeds to decide whether he is

worthy of emerging unharmed (קיר נטוי מזכירים) (עונותיו של אדם). Thus, R' Yanai advises one not to invoke Heavenly judgment upon himself by going to a dangerous place.

דף לג:

הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם ונשמעו למלכות

The Gemara relates that R' Shimon bar Yochai made some disparaging remarks about the Roman government in the presence of R' Yehuda, R' Yosi, and Yehuda ben Gerim. [Tosfos proves that Yehuda ben Gerim was actually a great Rabbi whose name should be prefaced with the title Rebbi.] [Rebbi] Yehuda ben Gerim recounted R' Shimon's remarks to his students or family members and eventually the government authorities heard about it and condemned R' Shimon to death. R' Shimon then fled and hid in a cave for twelve years.

After R' Shimon emerged from hiding, the Gemara relates that he once encountered Yehuda ben Gerim in the marketplace and intensely gazed at him causing his soul to depart. The Chafetz Chaim¹⁰⁸ explains this punishment was warranted because by repeating R' Shimon's remarks Yehuda ben Gerim violated the laws of *lashon horah* (slander) even though his intent was not malicious. Indeed, the Rambam¹⁰⁹ writes that repeating any information that could cause someone harm, either financial or physical, is considered *lashon horah* (even if it is said without malicious intent). The Kesef Mishna¹¹⁰ cites the incident related in our Gemara regarding Yehuda ben Gerim as a source for the Rambam's assertion, for we find that Yehuda ben Gerim was punished for repeating information that caused harm to R' Shimon bar Yochai even though he had no intent to malign or harm R' Shimon.

The Rambam rules, based on a Gemara in Arachin 16a, that once information was repeated in the presence of three people (באפי תלתא), one is not forbidden to repeat that information to other people. The logic is that once the information is known to three people it is destined to eventually become public knowledge, because we assume that each person

will repeat it to a few friends (חברך תברא אית ליה). Therefore there is no harm in repeating it (as long as it is repeated in casual conversation without any intent to malign or harm someone, see Al Hadaf to Arachin דף טז).

The Rosh Yosef¹¹¹ asks why, according to the Rambam, was Yehuda ben Gerim punished for repeating R' Shimon's remarks. Since R' Shimon stated his remarks in the presence of three people (i.e., Yehuda ben Gerim, R' Yehuda and R' Yosi), repeating those remarks should not have been considered *lashon horah*.

The Chafetz Chaim¹¹² answers that the Rambam's *hetter* (permit) of אפי תלתא does not apply if one (or more) of the three listeners are particularly scrupulous and sincere individuals who never engage gossip and idle chatter, and who never repeat information about others (even when it is halachically permissible to do so). The Chafetz Chaim reasons that in such a case it is forbidden for any of the listeners to spread the information because the information is not necessarily destined to become public knowledge.

Since R' Shimon bar Yochai initially issued his statement in the presence of three individuals of unusual stature and piety (Tannaim), Yehuda ben Gerim was not permitted to repeat it (even in casual conversation) because he had no right to assume that the statement destined to become public knowledge.

דף לד.

ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת

The Mishna says that before Shabbos a person must inquire of his wife and remind her about three things: (a) To separate maaser from the produce, (b) to prepare an *eruv* (which refers to an *erev techumin*, which is necessary for one who wishes to walk more than 2,000 *amos* outside the city limits), and (c) to kindle the Shabbos lights.

The Sefas Emes asks that הדלקת נרות - kindling the Shabbos lights - should be the first

item on the list, since kindling lights after the onset of Shabbos is a violation of a *melacha d'oraysah*, whereas separating *maaser* and preparing an *eruv* on Shabbos is only a rabbinic *issur*. It seems logical for one to remind his wife to kindle Shabbos lights in order to avert a biblical Shabbos violation before reminding her to separate *maaser* and prepare the *eruv*.¹¹³

In answer to this question, the Sefas Emes cites the Mordechai¹¹⁴ who says that the act of kindling the Shabbos lights is construed as an act of *קבלת שבת* (acceptance of Shabbos), after which one may not perform any *melachos* (nor may he separate *maaser* or prepare an *eruv*). Therefore, one must remind his wife to separate *maaser* and prepare the *eruv* before he instructs her to kindle the Shabbos lights.

The Bahag¹¹⁵ agrees with the Mordechai, that the act of *קבלת שבת* constitutes *קבלת שבת*, after which one may not perform any *melacha*. He writes that when Chanukah falls on Erev Shabbos, one must kindle the Chanukah lights before the Shabbos lights because after kindling the Shabbos lights one is bound by all the Shabbos restrictions and he may no longer kindle the Chanukah menorah. [The Bahag indicates that once the woman of the house kindles Shabbos lights, it is considered to be Shabbos for all members of the household.

Therefore, the men of the house would not be permitted to kindle their Chanukah menorah after the Shabbos lights were kindled in the house.]¹¹⁶

The Ramban disagrees and maintains that one should kindle Shabbos lights before Chanukah lights because the mitzvah of Shabbos lights is performed more frequently than Chanukah lights, and the rule is *תדיר קודם* - the more prevalent mitzvah takes precedence (Zevachim 89a). The Ramban is of the opinion that *קבלת שבת* does not constitute *קבלת שבת*. He argues that since the act of kindling is forbidden on Shabbos, the act of kindling Shabbos lights signifies, if anything, that Shabbos has not yet arrived. The Ramoh¹¹⁷ writes that the accepted custom is for women to accept Shabbos upon themselves at the time of the kindling and they must desist from *melacha*, but the other members of the household are permitted to continue performing *melacha*.

The Ramoh¹¹⁸ cites the opinion of some who say that *kabolas Shabbos* takes effect upon a woman when she recites the bracha on the Shabbos lights. According to this opinion, a woman should first kindle the Shabbos lights and then recite the *bracha*, for if she were to recite the *bracha* first, she would no longer be permitted to kindle the lights.¹¹⁹ ■

9 ח"י סימן ט"ו סק"ד וכן משמע בשו"ע הגר"ז סימן רנ"ד סעיף ד', ע"ש. 10 ועי' תשובה מהג"ר ר' משה פיינשטיין ז"ל הנדפס בספר הלכות שבת (לר' שמעון איידער) סימן כ"ב.

דף יט

11 כתב המג"א סימן רמ"ח סק"ב דהג"י ימים הם חוץ משבת ומתחילין מיום ד' ואילך וע"ש בביאור הגר"א. 12 ורבי סבר דצריך לפסוק עמו שישבות אע"פ שאינו שובת, וכן קיי"ל בשו"ע ריש סימן רמ"ח וצ"ב פסיקה זו מה זה עושה, דאי עסקין בהשבתה לו העכו"ם שישבות בשבת אי"כ למה אינו מותר להפליג אף לדבר רשות, ולא העכו"ם לא הסכים לשבות אי"כ מהו התועלת בהפסיקה, (ועוד צ"ע כיון שעסקין במפליג מן הישוב לתוך אמצעותו של ים לכאן הוא הולך במקום שלא יהא שייך לשבות ולחזור ליבשה בשבת) ועי' שפת אמת כאן ובמשנ"ב סימן רמ"ח סק"ג ובשעה"צ (וע"ע בב"ח סי' רמ"ח שמשמע שא"צ לפסוק עם העכו"ם אלא שישבות מלעשות מלאכה לצורך ישראל ולא שיחזור ליבשה). 13 מובא בר"ן כאן. 14 מבוואר במשנ"ב סימן רמ"ח סק"ה דהאי דינא שייך גם ג' ימים קודם יום טוב אף דלא שייך שם כ"כ הענין של "קמא דשבתא" וכן מבוואר בהרבה אחרונים (עי' ספר מנחת אריאל כאן ס"ק כ"א). 15 ומבוואר בברייתא דגם לדבר מצוה מותר ואין צריך לחשוש משום פקוח נפש וחשש חילול שבת שיבא אח"כ, וצ"ע משיטת בעה"מ לקמן בדף קלד': בענין תינוק דאישתפך חמימי דמבוואר דס"ל לבעה"מ דאסור למולו דאסור להכניס עצמו למקום פקוח נפש אף במקום מצות מילה, עי' קובץ הערות סימן כ"ג סק"א דמבאר דחלוק קודם שבת ליום שבת גופא, ועי' קהל"י כאן סימן ט"ו.

דף יח

1 פ"ג מהל' שבת הלכה י"א. 2 באמת מבוואר גם בחי' הרשבי"א וברא"ש (סוף סימן ל"ד) כאן דהכנסת הכף מיקרי הגסה (אלא דבהרמב"ם משמע שאסור אפי' כשנתבשלה כל צרכה משא"כ לדעת הרא"ש והרשבי"א אינו אסור אפי' עדיין לא נתבשלה כמאב"ד, עי' מ"מ שם וברא"ש פ"ג סימן י"א). 3 וכן כתב הרא"ש בפרק ג' סימן י"א דכל זמן שהוא מגיס הצמר ביורה נכנס בו הצבע יותר וה"ל צובע, ועי' רש"י כאן שמשמע דהאיסור הוא משום מבשל וכן הוא לשון המחבר סימן רנ"ב סעיף א' דחייב משום מבשל (וכי' שם הרא"ש דאפי' אם חייב משום מבשל י"ל דשאני סמנין מאוכלין דסמנין צריכין בישול לעולם, וצ"ב) ועי' בחי' הרשבי"א שכי' דסמנין דרכן להגיס תדיר כד' שלא יחרבן ולכן איכא בהוא משום הגסה (אפי' אחר שנתבשלו כמאב"ד) וסברת הרשבי"א צ"ב דכיון דההגסה אינו אלא מניעת החירוף צ"ב למה חשוב כמעשה בישול או צובע). 4 הנה להרבה פוסקים אפי' אם הגסה אסור במבושל כל צרכו (כדמשמע ברמב"ם) אינו אסור אלא מדרבנן, אולם הכל בו (הובא בבית יוסף סימן רנ"ב ובשעה"צ סימן ש"ק קל"ו) ס"ל דהוא איסור מדאורייתא. 5 סימן ש"ק סעיף י"ח. 6 סימן ש"ק קי"ז, וכתב שם דהרוצה להחמיר (בקדרה שעקורה מן האש) יחמיר בהגסה (ולא בהוצאת כף), ובס"ק קי"ג כתב בשם הא"ר דכשהקדרה על האש יש להחמיר שלא להוציא ממנו בכף, ועי' ועי' חזו"א סימן ל"ז סקט"ו שמקיל בזה במקום שא"א בענין אחר. 7 וכן עי' בשו"ע סימן רנ"ד סעיף ד' (אלא דשם איירי בכיסוי שמעל לקדרה ולא בכיסוי הקדרה עצמה) (וצ"ע אי יש לחלק ביניהם עי' בתשו"י הגרמ"פ המובא לקמן). 8 סימן כ"ו.

16) ע' בריי"ף שכי הטעם משום ביטול עונג שבת משום נענוע הספינה, וכתב האדמו"ר מליובאוויטש ז"ל (חב"ד) ב"ספר שערי הלכה ומנהג (ח"א) סימן קכ"ט) לפי"ז שאם אדם צריך איהו ניתוח דלא דחיקא ליה ולית בהמתנה משום סכנה ("elective surgery"), לכתחילה אין לו לסדר הניתוח תוך ג' ימים לשבת כדי שלא יבטל עונג שבת.

17) ח"א סימן כ"א.

18) התשבי"ץ ס"ל דאין סכנה לולד אלא ביום שלישי למילתו דוקא ולא ביום שני, ולכן ס"ל דדחינן הברית מיום ה' ליום ו' וכשמוהלים ביום ו' לא חיישין שיבא לידי חילול שבת, אולם ע' בש"ך המובא להלן שהביא מהרבה פוסקים דלא ס"ל כן, וכתב לפי"ז צריך לדחות הברית מיום ה' ליום א' אחר שבת (ועיי"ש מה' שהקשה ע"ז).

19) יו"ד סימן רס"ו ס"ק י"ח.

20) ח"ב סימן צ"ה (מובא בשמ"ב).

21) ע' בספר גליוני הש"ס (להגרי"י ענגיל) עמ"ס יבמות דף מו: שהק' ע"ז והביא ראי' שיש מצוה על גר להתגייר מהא דגרסינן שם ביבמות בדף מו: - קיבל, מלין אותו מיד, מ"ט שהווי מצוה לא משהינן, ע"כ, וע' ברשב"ץ בספר זר הרקיע עשה מ' להוכיח מגמ' זו שיש מצוה על בית דין לקבל גוי הבא להתגייר, ובאהרת הרי"י אלברצלוני במצות עשה אהבת הגר כי שקבלת גרים בכלל מצוה ואהבתם את הגר, וע' בבאור ר' ירוחם פישל פערלא על ספמ"צ להרס"ג סוף עשה י"ט (ח"א דף קמח). שמצדד שהוא נכלל במצוה ואהבת את ה' אלו קודם כמבואר בספרי (פרי' אתחנן פסיקא ל"ב), ולכאוף מנוסח הברכה אקב"ו למול את הגרים משמע שב"ד מצווה למול את הגרים, וכן כתב תוס' ביבמות בדף קט: ד"ה רעה שיש מצוה עלינו לקבל גר שבא לפנינו ומתאמץ להתגייר, וכן יש להוכיח מגמ' שם ביבמות דף מח: דשייך שהווי מצוה על הגר עצמו, דאיתא שם דגרים נענשינן בעבור ששהו עצמם מלכנס תחת כנפי השכינה (וע' בדברינו בע"פ ב"על הדף" האידך שייך חיוב על הגוי להתגייר), ולכאוף י"ל דאף שיש מצוה לקבל גרים ולמול אותם מ"מ הרי אינם בכלל איסור כרת בכל רגע כמו בן ישראל ולכן איסור לדחות המילא כשיש סיבא חשוב, אולם לכאוף יש מקרא לחקור לאידך גיסא - כיון דעדנין אינו בן ישראל מה"ש שצריך לדאוג בעד חשש חילול שבת שביא אח"כ הרי לא גרע ממפליג ביום א' בשבוע אינו חייב לדאוג בעד חשש חילול שבת כדמבואר במכילתין, וי"ל. (22) סוף סימן רמ"ח, ושיטה זו כתבו המרדכי (סימן רנ"ח) בשם ר"ת.

23) כדאמרין בקדושין דף ל: ראה חיים זה אומנות ובב"ב דף כט: והודעת להם זה הדרך - זה בית חיהם וע"ע גיטין דף סז: גדולה מלאכה וכו' וכן בבדרי"ם דף מט: וכן קדושין דף פב. לעולם ילמד אדם את בנו אומנות (ולכאוף לא עסקינן אלא במי שעוסק במלאכה רק כדי פרנסתו ועושה מלאכתו עראי ותורתו קב). (24) ז"ל הרא"ש (רי"ט סימן א') דלא שייך הכא טעמא דאין נמשך כיון שהוא דבוק לפתילה (ועיי"ש שמצדד דאולי בכה"ג כשר אפי' אם הפתילה פסולה כיון דלא בעינן שימשך השמן בתוך הפתילה אולם לא מסיק כן).

25) ע' מה שתמה עליהם תוד"ה עד כאן, וע' שפת אמת.

26) ספר העתים סימן י"ב, מובא במגיד משנה הל' שבת פ"ה ה"ח.

27) (חלק ה') סימן אלף תר"י.

28) סימן רס"ד.

29) סימן רס"ד סעיף ז'.

דף כא 30) ע' ריטב"א סוף ד"ה אמר רב הונא שכי שפסולי שמנים חוששין רק שלא ימשך יפה ולא שיכבה לגמרי וכי דבאמת לא שייך גבייהו חשש של כבתה ע"ש, וע' בית הלוי ע"ה"ת (לחנוכה, נדפס אחר פרשת ויגש) שמבאר דאפי"ס דלא כבה לגמרי מ"מ כיון דנחשך תו לא מקיים המצוה. (31) שם.

32) ועוד מצדד הבית הלוי דבתוך השבוע לא צריך שמן כשר אלא בשביל נר אחד שמדליק לעיקר המצוה אבל נרות שמוסיפים משום מצות מהדרין לא חיישין כ"כ אם כבתה משא"כ בשבת ודאי צריך להדליק כל הנרות בשמן כשר כדי שלא יטה (אם לא לדעת מג"א סימן רס"ד סק"ד דס"ל דלא חיישין לשמא יטה בדאית ליה נר כשר סמוך לנר פסול, אולם ע' משנ"ב סק"ח דמודה מג"א דלכתחילה אסור להדליק בהני פתילות אף אם יש לו נר כשר).

33) [כך הבנתו דעשו חיזוק לדבריהם כדי שלא יבא לידי כך לעתיד לבא, כמו שלא אמרו (לשיטת רבינו יונה ריש ברכות) שלא לקרות קרי"ו אחר חצות כדי לחזק התקנה וכדי שלא יכשל לעתיד לבא], וכן מצדד החת"ס כאן בחידושים, וכן ע' באבי עזרי קובץ הל' חנוכה שחקר בזה, ועיי"ע ברש"ש שמצדד בדעת רש"י לבאר באופן אחר, וע' פני"י דנקט כבית הלוי דעדיף להדליק בשמן פסול משלא להדליק כלל, וכן נקט התוספות שבת בסימן רס"ד.

34) שו"ע או"ח תרע"ג סעיף ב'.

35) עיין בבית הלוי שמצדד דאפי' לרב דס"ל כבתה אין זקוק לה היינו דוקא מעיקר הדין דנר חנוכה, אבל מ"מ מצוה עליו לכתחילה לחזור ולהדליקה משום חשד שלא יאמר הרואה דלא הדליק נרות דלא גרע ממי שיש לו ב' פתחים (אבל כתב דמסתמת הפוסקים לא משמע כן), וע' משנ"ב שם ס"ק כ"ז בשם אחרונים שכתבו דאפי"ס דקיי"ל כבתה אין

זקוק לה מ"מ מצוה לכתחילה לחזור ולהדליקה (ובפרט בערב שבת אם כבתה קודם שקיה"ח).

36) שם סק"ט.

37) כלומר, השו"ע כתב שם דהטעם שכבתה אין זקוק לה הוא משום הדלקה עושה מצוה וחשוב כאלו כבר דלק כל השיעור, וס"ל להט"ו דלא שייך הדלקה עושה מצוה בעיי"ש כשמדליקין אותו לפני זמן הדלקה.

דף כב 38) סימן תרע"ד.

39) שם סעיף א'.

40) דברי צבי דף ק"ט. (מובא בספר ארחות חיים על או"ח סימן תרע"ד סק"ב).

41) וכן כתב החיי אדם ושו"ת חת"ס או"ח סימן קל"ה דמי שיש לו רק ב' נרות בשל ג' דחנוכה לא ידליק אלא אחד (וכ"ז ניחא אי טעמא דבית הלל הוא מילין דמדליקין כנגד ימים היוצאים, אבל להטעם דמעלין בקודש ואין מורדין אולי יותר טוב להדליק שתיים בליל ג' אם יש לו רק שתיים).

דף כג 42) כך כתב תוד"ה מרש דאנר חנוכה קאי (וראיתי בשו"ת שו"מ תנינא ח"ד סימן קנה שכי דשיטת רש"י דקאי הכא על נרות שבת (ולא מצאתי)).

43) סימן ל"ט (מובא במשנ"ב סימן תרע"ג סק"ד).

44) וע' שו"ע"צ שם סק"ד שהביא המהר"ל דס"ל דשעוה פסול לנר חנוכה דצריכין דוקא שמן וכתב השעה"צ שאין נוהגין כוותיה.

45) סימן תרע"ג סעיף א'.

46) שם סק"ד.

47) סימן תרע"ב סעיף ב'.

48) שם סק"ג.

49) וקושיא הק' גם השאלו (ר' ניסן זיס) בשו"ת שואל ומשיב תנינא ח"ד ס"י קנ"ה, וכן הק' בשו"ת פרי השדה (מובא בשמ"ב).

דף כד 50) ע' תוס' וע' רא"ש סוף סימן שמסופק אם לפסוק כרב סחורה כיון שהברייתא שהביא הגמ' השמיט חנוכה ופורים ולא כתב אלא תענית, אולם הביאו התוספות שכי להדיא דאין מחזירין אותו.

51) סימן רע"ט (אלא שהביא כן בשם הירושלמי).

52) סימן תרפ"ב.

53) ז"ל כיון דנהוג כו"ע להזכיר וגם בירך ע"מ להזכיר שווייה עליו כחובה דיו"ט אפי"ס דמערב רשות הוא (אלא מוכח דאמרין משום דשווייה עליו כחובה).

54) מג"א ס"י תרצ"ה סק"ט, ובמשנ"ב ס"ק ט"ו פסק ספק ברכות להקל.

דף כה 55) לשון הגמ' הוא רחיצת רגלים וידים ערבית ורש"י פ"י ערבית ליל שבת, וע' ח"י חת"ס שנקט דהיינו בליל שבת ממש (וצ"ע שהרי אסור לרחוץ בחמין בשבת), ופירשנו על פי הר"ן שפי' ליל שבת דהיינו ערב שבת, וכ"כ בראש יוסף כאן דליל שבת שכי רש"י הוא לאו דוקא, וכן מבואר בטו"ש"ע סימן ר"ס שמצוה לרחוץ בחמין בערב שבת.

56) ומובא להלכה בשו"ע או"ח סימן ר"ס סעיף א'.

57) או"ח ריש סימן ר"ס.

58) שם.

59) וכבר נזכר מנהג זה בספר "סדר היום" (מאחד הקדמונים מתקופת הבית יוסף) בסדר ערב שבת, וז"ל וכן מצינו בחסידים הראשונים שהיו טובלין עם נשותיהם כדי לייחד את לבם למקום אחד עכ"ל, ולשון זה מובא ביוסף אומץ ס"י תקס"ה.

60) סימן שמ"ג, מובא באלהו רבה סימן ר"ס סק"א.

61) סימן ר"ס סק"ב.

62) שם סק"ג.

63) וכן משמע במשנ"ב סימן רס"ב ס"ק י"ב שכי ע"פ מכילתין שיש לרחוץ עצמו מעט בביתו סמוך לערב.

64) סוף סימן רס"ב.

65) ע' משנ"ב בהל' ראש השנה סימן תקפ"א ס"ק כ"ו שכי בשם הח"א שלא יקדים לטבול עד שעה קודם חצות היום.

66) אות ת"י.

67) סימן ר"ס סק"א.

68) וכי הבי"ח בריש סימן ר"ס בשם דרכי משה הארוך דרחיצה או חפיפת הראש ביום ה' לא מיקרי יקרא דשבתא אפי"ס א"א לו בע"א.

דף כו 69) יש לדון בזה דאת"ל שיש בצרי משום סכנה אולי חייב לצאת מן הבית בכה"ג כדי שלא יסתכן (וגם שלא יבא לכבות האש, ע' מש"כ בפנים בריש הדף בשם תוס' והרשב"א).

70) ע' רש"י להלן שכי ב' פירושים ברי' שמעון בן אלעזר, ולפי פירוש ב' קושית תוס' לק"מ, ועיי"ש בח"י הרשב"א.

71) הלכות שבת פ"ה ה"י, וכ"כ בראש יוסף כאן ובפרמ"ג סימן רס"ד א"א סק"ט (מובא בב"ה"ל ריש סימן רס"ד).

72) (כבידו אינו מותר ביו"ט אלא לצורך אוכל נפש, אבל בלא"ה אסור ע' או"ח סימן תקי"ד, ועיי"ש בשער הצינן ס"ק ט"ו בשם הא"ר) ע' חידושי חת"ס שמבאר דצריכין לטעמא דרבא ואביי להיכא שיש לו נר אחר כשר, שמבואר בשו"ע רס"ד סעיף א' (ועי' מג"א שם סק"ד) דאז מותר להדליק בשמנים פסולים, אבל צרי אסור אפי"ס אם יש לו נרות אחרים משום חששות אלו, וכ"כ הביאור הלכה סימן רס"ד סעיף ג' ד"ה ולא בצרי.

דף כז 73 בהלכות טטות שם סוף הלי ציצית, וכן דעת תוסי' ברכות דף יד: וקידושין דף לד. ור"ת במנחות דף מ: וחולין דף קי:.

74) הלכות ציצית פי"ג הי"ז, וכן דעת הראב"ד בפירושו למס' עדיות פי"ד מ"י, וכן דעת יראים רוקח ואשכול, וכן מבואר ברש"י מנחות מ: ד"ה הי"ג דבגד יום שמלכסה בו בלילה פטור מציצת (ובענין הסתירה בדברי רש"י ע"י שער המלך פי"ג הי"ז מחלה ציצית שר"ל דס"ל לרש"י כשיטת הר"ן לד. דתרת"י בעינין - כסות יום ולבישת יום, וע"י משכנות יעקב א"י"ח ס"כ"ג).

75) ע"י מאירי כאן דמבואר תוך דבריו דפלותא זו מתלי תלוי אי קיי"ל ציצית חובת גברא (דאז תלוי בזמן לבישה) או חובת מאן (דאז תלוי במין בגד אם הוא מיוחד ליום), וכן ר"ל המשכנ"י הני"ל בא"י"ח סימן כ"ג).

76) ע"י מג"א סימן י"ח סק"ד שכי' דזמן ציצית הוא עד צה"כ וע"י במח"ש ובפרמ"ג סק"ד שהבינו בדבריו שמותר לברך עליו עד צה"כ דזמן ציצית לא תלוי בדין י"ום"ם אלא ב"וראיתם אתו"י ועד הלילה הוי עדיין זמן ראיה, אולם המשנ"ב שם סק"ז הביא מחמירי שלא לברך על ציצית אחר שקיה"ח [וע"י צנפת פענח הלי ציצית שם שכי' דאף לשיטת ר"ת (והרא"ש) דס"ל דכסות יום חייב בציצית בלילה מ"מ א"צ לברך עליו בלילה דבליה ליכא קיום מצוה של ציצית אלא שהאיסור ללבוש ד' כנפות בלי ציצית שייך גם בלילה].

77) סימן כ"א סעיף ג'.

78) שם סק"ב.

79) להג' מבוטשאטש ר' סימן כ"א ד"ה כעת (וכנראה שיש שם טעות הדפוס וצ"ל אשר כסות יום שחייב גם בלילה וכו').

80) שו"ת נאות דשה סימן ס"ב (לבעל המחבר לבושי שרד על שו"ע), מובא בתוספות חיים על חיי אדם סימן י"א ס"ק ע'.

81) משום דמברין בו "תעשה ולא העשוי" (וע"י מנח"י סימן תכ"ג שחקר בזה בשם אחרונים).

82) פמ"ג סימן י"ח במש"ז סק"א.

83) ע"ש שמבאר דמדיד אתי ממילא כזמן לית ביה משום תעשה ולא מן העשוי, וע"י בד"מ והנהגות ממרן בעל החו"א פי"ב אות י"א שהתיר החו"א לעשות ציצית בלילה ושכן עשו בעבורו על פיו, וע"ע בספר "ציצית - הלכה פסוקה" סימן י"ח סעיף א' אות י"ג.

דף כח 84 הנה בגמ' אינו מבואר מהיכי גמר ר' יוסף הכלל דלא הוכשרו למלאכת שמים וכו', וע"י תוד"ה תפילין שנקט (בתחלת דיבורו) דדינא דר' יוסף גמר מתורת ה' בפיך (אולם למסקנא לא מבואר בתוסי' מהו המקור) וכן משמע בר"ן ברי"ה דף כו: דר' יוסף יליף שאר מצות מתפילין, וכ"כ המג"א סימן תרפ"ו סק"ג דאיתקיש כל התורה כולה לתפילין (ע"ש במחצ"ש, וע"י נוב"ט סי"ג בד"ה ובוהו), אולם ע"י בח"י הרמב"ן כאן שכי' דהא ר' יוסף יליף דין זה מתחש ע"ש.

85) או"ח סימן תקפ"ו סעיף א'.

86) והנה ע"י בר"ן שם שמבאר דשופר חשיב כמלאכת שמים (כלו' כמלאכת המשכן) משום דאינא שם בדף כו. ידשופר כיון דלזכרון קאתי כלפניו דמ"י, וע"ש בר"ן דמסיק בצ"ע כיון דהגמ' כאן במסקנא שואל "מאי הוי עלה דתת"י א"כ משמע דאפי' למלאכת המשכן מספקא לן אי אמרינן כללא דר' יוסף (אולם הרמ"א הני"ל נקט דשופר של בהמה טמאה פסולה לשופר כמו שכתב הר"ן מעיקרא).

87) שם סק"ג (וע"ש במחצ"ש).

88) או"ח סימן ק"ח (וע"ש שהשואל כתב לו בשם ספר החיים שאוסר להדליק נרות חנוכה בחלב בהמה טמאה), וע"ע שם בסימן ק"ט.

89) העולת שבת (מובא במג"א שם) נקט דלא שייך האי כללא לשאר מצות, וכן נקט הנוב"ט סי"ג שלא כמג"א (והקשה שם לדעת המג"א למה הוי פיל כשר לדופן סוכה כדמבואר בסוכה דף כג, וע"ע בשו"ת חת"י או"ח סימן ל"ט (וב"מנחת אריאל אות י"ז הביא ראייה מהא דמבואר במנחות דף דף לט: דעושי ציצית של משי אע"ג דמשי דבר טמא.

90) יו"ד סימן קמ"ה.

דף כט 91 כך נקט הלח"מ בכוונת הרמב"ם בפי"ה מחלה שבת הי"ב וכ"כ הפמ"י כאן דס"ל להרמב"ם דאינו חייב משום כיבוי ובריש דבריו משמע קצת משמן שברך עצמו (שמחליש כח המש"כ תוסי' בביצה דף כב), אולם ע"י בחזון יחזקאל שהק"י ע"ז ור"ל דמודה הרמב"ם דאסור גם משום כיבוי (וכן ע"י בפ"י המשני' כאן מפרש הטעם משום מכבה כרש"י), וע"י באו"ש שם הלכה י"ג.

92) לשון רש"י צע"ק שכתב "כיון שהוקצה לנר חייב משום מכבה", דבריש דבסוף דבריו מבואר דחייב משום כיבוי ובריש דבריו משמע קצת דאינו אסור אלא משום טיטול מוקצה, ע"י קוב"ש ח"י"ב ס"י ל"ג אות ב' שמבאר דאינו חייב משום מכבה אלא משום דע"י מחשבתו שהקצה לנר חשוב כאילו כל השמן בתוך הנר, וע"ע בפנ"י וחת"י ס"א, וכן באו"ת חלקת יואב ח"א ס"י וח"י"ב ס"ד.

93) מסכת ביצה פרק ב' סימן י"ז.

94) משמע דס"ל להרא"ש דגרם כבוי מותר לכתחילה אפי' שלא במקום פסידה וע"י מש"כ שם הקר"י על הרא"ש אות ס' [וע"י תוסי' ביצה דף כב. ד"ה והמסתפק דס"ל מכן דהמסתפק מן הנר אינו אסור אפי"כ בשעה שמסתפק ממנה מכבה הנר קצת (וע"י תפארת שמואל שם על הרא"ש)].

95) ע"י תפארת שמואל שם שמשמע דגם לדעת הרא"ש אין כאן איסור כיבוי מדאיו וע"י שפ"א כאן.

96) מלאכת זורע ס"ק ח' בהגה"ה

97) סימן י' (מובא שם באגלי טל).

דף ל 98 כתב שם הרלב"ג דאין ראוי שתדחה מפני הסכנה אלא איסורים שהם העצמות סיבת להסיר הסכנה (אולם לא נתבאר היטב בדברי הרלב"ג מהו החילוק בין הוצאת הנר לכבוי הנר).

99) בפרשת דרכים דרוש י"ט (וז"ל שם "ודבר זה ישתקע ולא יאמר..דבר זה לא נתבאר ולא יתבאר").

100) בפ"י המשני' כאן (וכן יש לדייק מתוסי' לעיל ג. ד"ה בר שכי' שם דמלתא דפשיטא הוא דמותר לכבות את הנר בשביל חולה שיש בו סכנה, ואילו לדברי הרלב"ג והרא"ה דמתירין לכבות את הנר אפי' במקום ששייך להוציאו מהחדר בלי כיבוי, לכא"ו אינו מילתא דפשיטא, ודו"ק).

101) מובא כאן בחידושי הר"ן סוף ד"ה איני.

102) דאיתא בשו"ע או"ח סימן קמ"ב דהרי"ז לחלל שבת במקום פקוח נפש הי"ז משו"ב (אולם ע"י מש"כ הרמ"א שם בסעיף י"ב).

דף לא 103 מאמרי חדש ניסן מאמר ד' דרוש ד' (רמז) בד"ה והנה קוב"ה (מובא כאן בספר שערים מצויינים בהלכה).

104) וע"י מהר"ץ חיות כאן בשם הגר"א שמפרש דהשש שאלות ששואלין לאדם אחר מיתתו (נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים וכו') מכוונים נגד הששה סדרי משנה כדריש ר"ל בממירא קודם לזו "אמונה זו סדר זרעים וכו'" [וע"פ דבריו מיושב קושיות תוסי' בקדושינן], (ומצאתי בספר שמ"ב שהבא כעין פ"י הגר"א מספר שפתי צדיקים בדיקושה, וע"ע בחובת הלבבות שער שמעלקי), ובאמת כבר מבואר בפריש"י כאן דכוונת רבא לדרוש הקרא "והיה אמונת עתך וגו", דמרומו אלו שש תיבות להשש שאלות ששואלין לאדם בשעת דינו.

דף לב 105 והנה בענין אם שייך לעשות רעה לאחרים (בלי גזירה מלמעלה) - ע"י אור החיים הק' פרשת וישב (לז-כא, ד"ה ויצילהו מידם) שכי' דאדם בעל בחירה ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה עכ"ל, וע"י רמב"ן עה"ת פ"י לך לך (טו-יד) שמבואר דאין שייך שליסטים יהרוג את האדם אפי"כ נגזר עליו מיתה בראש השנה, וע"ע בחובת הלבבות שער הבטחון פ"ג שכי' שלא יתכן שאדם יזיק לעצמו או לאחר בלי גזרת הבורא יתברך עכ"ל (מבואר שחולק על תוסי' וס"ל דאפי' לעמצו א"א שיגרם רעה בלי גזירה מלמעלה, וע"ע בקובץ הערות בקו' ביאורי אגדות חז"ל סימן ז' אות ד') [והנה לכא"ו תוסי' והאור החיים יודו שא"א לגרם רעה לאחרים ע"י פשיעה (כלו' שלא בכוונה) כדאיתא להלן בעמוד זה "כי יפול הנופל ממנו, ראוי זה ליפול מששת ימי בראשית וכו'" והדברים ארוכים ואכ"מ].

106) רש"י שם ד"ה חוץ מצנינים כתב - שפעמים באין [צנינים ופחים] בפשיעה, ותוסי' כי צנינים ופחים לעולם אין באין על האדם אם רוצה ליהזר, משמע דס"ל דלעולם לא באים על האדם צנינים ופחים אלא על ידי פשיעה, וע"י כעין זה ברמב"ם הלי' דעות פי"ד הי"כ שכי' - כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ממועד שזינקן הרבה...א"כ...תבא מכת דבר או מכת בצורות לעולם, ע"ש.

107) פרק ט' (באור מפסדי הזריזות).

דף לג 108 כך מבואר בהלי' לשון הרע כלל ב' בבאר מים חיים סק"ג וס"ק י"ב דהטעם שהענישו רשבי"י לבן גרים הוא משום שדיבר לשה"ר עליו.

109) הלכות דעות פי"ז הי"ה.

110) שם (ובהרבה דפוסים נדפס בטעות בסוף הלכה ד' שם).

111) כאן ד"ה גמרא הלך יהודה וכו', (וכתב שם דאע"פ שהיה באפי' תלת מ"מ [נענש]).

112) הלי' לשה"ר כלל ב' בבאר מים חיים סק"ג י"ב.

דף לד 113 ולכא"ו י"ל דטעם הזכרת ג' דברים בתוך ביתו אינו משום חשש שהאשה תתירשל בהם ותבא לידי חילול שבת ד"ל דלא חיישין לחילול שבת בידים, אלא חיישין לביטול עונג שבת שאם שתתירשל בהם עד אחר חשיכה אז תהיה אסורה לעשותם ויכנסו לשבת בלי נר ומזון, ולפי"ז י"ל דמקדימים שאלת עשרתם משום דלחם לסעודת שבת קודם לנר שבת (ע"י משנ"ב סימן רס"ג סק"ט), ודו"ק (אולם עדיין צע"ק למה מקדימים שאלת ערבתם).

114) סוף פירוקין.

115) מובא בר"ן כאן בדף לה: (סוף עמוד י. בדפי הרי"ף).

116) כ"כ הערוה"ש סימן רס"ג סק"ג ט"ז שכי' דלשיטת הבה"ג הדלקת נרות דאשה הוי קבלת שבת לכל בני הבית, (וע"י ב"י בשם הכל בו דס"ל לדעת הבה"ג דלא מהני תנאי לאשה עצמה) וכן הוכיח הפרי יצחק ח"י"ב ס"ח מדברי הר"ן דהוי קבלה לכל בני הבית.

117) סימן רס"ג ס"י (ומבאר הערוה"ש דדברי הרמ"א הוי פשרה בין הראשונים, דהמנהג הוא הדלקת הנרות הוי קבלה על האשה לחוד ולא על כל בני הבית, אף דהבה"ג אינו מחלק בין האשה לשאר בני הבית).

118) סימן רס"ג סעיף ה'.

119) ע"י מג"א שם "אמו של הדרישה" (מובא בהקדמת בן הדרישה לטור יו"ד) שמלקת בין שבת ליו"ט ואמרה דביו"ט יכולה אשה לברך קודם הדלקה משום דמותר להדליק נר ביו"ט (וע"י בביה"ל סימן תקכ"ז ס"א ד"ה ספק דמספקא ליה אם אשה מקבלת יו"ט בשעת הדלקת נרות של יו"ט).

דף This Al Hadaf has been made possible by the following daf dedications... יום

יח	לע"נ הרה"צ ר' יצחק בן הגי' הקי' ר' צבי אלימלך שפירא ז"ל מלאנצוט * האדמו"ר מטיסמעניץ - ע"י חתנו ובתו מנחם ויוכבד שמעונוביץ לז"נ ישכר דוב בן אלעזר ז"ל * לעלוי נשמת אבי מורי ר' אברהם ברוך בן יעקב יצחק ז"ל *	יא אייר May 20	F
יט	לז"נ שרה בת ר' משולם פייש הערשפאנג ז"ל * לז"נ ר' יעקב בן ר' פינחס אייזיק קרשנבוים ז"ל *	יב אייר May 21	SH
כ		יג אייר	S
כא	לז"נ אלכסנדר בן פנחס מונדרר שנהרג ע"י קדה"ש פסח שני ת"ש, יהא זכרו ברוך * -הונצח ע"י נכדו	פסח שני	M
כב		טו אייר	T
כג	לז"נ משה בן יצחק גדליה הלוי ז"ל * MOSHE VAYNSHTOK	טז אייר	W
כד	לז"נ ר' אהרן הכהן בן הינדל הי"ד - נפטר כ"א אייר תש"ה *	יז אייר	TH
כה	לז"נ חנניה יו"ט ליפא בן שלום ע"ה *	לג בעומר	F
כו		יט אייר	SH
כז	לז"נ לאה בת ר' אהרן דוב ושיינע מזא"ה - (nee Fine) יארצייט ג' אייר Maternal Grandmother of RABBI AARON DOV MIRSKY	כ אייר May 29	S
כח	לז"נ ר' אהרן הכהן בן הינדל הי"ד - נפטר כ"א אייר תש"ה *	כא אייר	M
לז"נ הר" משה מנחם בן אשר רוזלר ז"ל * - הונצח ע"י חתנו ובתו משה ורבקה שרייבר נ"י		May 30	

* Denotes Yartzeit

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

Note: Most credit charges from March and April were processed after Pesach, so please do not assume you were charged twice when you notice that your account was charged this month.

PERIODICALS
POSTAGE PAID AT SPRING VALLEY
NY & ADTL MAILING OFFICES

AL HADAF (USPS #014068) is published semi-monthly, 24 times a year, for \$40 per year for US subcr. \$54-Canada, \$65-Overseas: by Cong. Al Hadaf Inc., 17 N Rigaud Rd., Spring Valley NY 10977-2533. PERIODICALS postage rates PAID at Spring Valley NY and at additl mailing offices
POSTMASTER: Send address changes to;
Al Hadaf, P.O. Box 791, Monsey NY 10952-0791

(c) 2005 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 info. contact the office at 845-356-9114. E-mail cong_al_hadaf@yahoo.com