



דף יח:

שאני תשעה באב הואיל והוכפלו הצרות

There are several categories of public fast days:

1. Taanis Esther - is the most lenient of all fast days, for fasting on *Taanis Esther* is considered a *minhag* (custom) rather than a *חיוב* - [rabbinic] obligation. The Ramoh¹ rules that since this fast is not a *חיוב*, pregnant women, nursing women, and sick people who find it difficult to fast are permitted to eat. [Healthy people, however, are *required* to fast because it is forbidden to conduct oneself differently than the general community (פורש (מן הציבור)].

2. Yom Kippur - is the most stringent of all fast days because fasting on Yom Kippur is a Torah law. Some of the stringencies include: (a) Starting the fast at sunset on the eve of Yom Kippur, rather than at daybreak. (b) One is subject to five *עינוים* (afflictions) on Yom Kippur. This means that in addition to the obligation to abstain from food and drink, one may not wash himself with water, smear himself with oil, wear shoes or have *תשמיש המטה*. (c) Even weak and sick people are obligated to fast - as long as there is no danger to their lives. (d) Fasting is required even when Yom Kippur falls on Shabbos.

3. A public fast proclaimed [by a *Nasi* in Eretz Yisrael] due to a national crisis (such as lack of rain). These fast days,² like Yom Kippur, begin at sunset and are subject to all five forms of *עינוים* (afflictions).³

4. The *ד' צומות* (four fast days) enumerated in Zechariah 8:19, i.e., *Shiva Asar b'Tamuz*, *Tisha b'Av*, *Tzom Gedaliah*, *Asarah b'Teves*. These fasts are more stringent than *Taanis Esther* for they are not merely a *minhag*, rather they are *מדברי קבלה* ותקנת הנביאים - they were instituted by the prophets (after the destruction of the first *Bais Hamikdash*) and they are mentioned in the scriptures. The Ramban⁴ asserts that the *ד' צומות* have the stringencies of a *Taanis tzibur* and Yom Kippur with regard to starting at sundown and the obligation to abstain from all five forbidden pleasures. (They do not, however, override Shabbos but are shifted to Sunday instead.)^{5,6}

The Gemara, based on Zechariah 8:19, says that the obligation to fast on the *ד' צומות* applies only in a generation in which there is no *שלום* - (lit., no peace, which according to many authorities means no *Bais Hamikdash*⁷) - and also *יש גזירה* - there are anti-Semitic decrees in force at the time. However, for a generation during which there is *שלום* (i.e., during the era of the second *Bais Hamikdash*) and there are also no evil decrees in force, these fast days were observed as holidays instead.

During a generation in which there is no *שלום* (i.e., no *Bais Hamikdash*) but there is general calm, meaning, there are no anti-Semitic decrees in force, then these fast days are not obligatory unless *רצו* - the public willingly accepts the fast upon themselves.

The Gemara says that *Tisha b'Av* is

different from the other צומות ד' in this regard, for *Tisha b'Av*, due to the great tragedies that befell the Jewish nation on that day, is obligatory even in a generation of calm regardless of public acceptance.⁸

2] The Rishonim and the *Shulchan Aruch*⁹ rule that fasting on the צומות ד' is *obligatory* today (and is no longer merely optional as indicated in the Gemara). The Rishonim assert that our forefathers have already accepted these fasts upon themselves, and their acceptance is binding even on their descendants.

The Ramban¹⁰ asks why *Tisha b'Av* is the only one of the rabbinic fast days which begins at sunset and is subject to all five afflictions. He asks why the other צומות are not subject to the same stringencies today, since as stated above, these stringencies were originally instituted with regard to all four צומות.

The Ramban answers that when our forefathers consented to adopt the צומות ד' as obligatory fast days, they restricted their consent to fasting and they did not agree to accept all the stringencies. Our forefathers agreed to fast but they did not agree to start the fasts at sundown or to subject themselves to all five afflictions. The laws of *Tisha b'Av*, however, could not be narrowed by our forefather's limited acceptance because *Tisha b'Av* was not subject to their acceptance in the first place (as our Gemara says). Therefore, the fast of *Tisha b'Av* begins at sunset and is subject to all five pleasures whereas the other fasts are not.

[The Ramoh¹¹ mentions another difference between *Tisha b'Av* and the other צומות. On *Tisha b'Av* even pregnant and nursing women must fast, whereas on the other fast days these women are exempt if they experience substantial discomfort and pain.¹²]

The Shelah¹³ writes that although the *Shulchan Aruch* rules that the other fast days are more lenient than *Tisha b'Av*, a בעל נפש (scrupulous individual) should conduct himself stringently and treat all צומות ד' as stringently as *Tisha b'Av* (with the exception of נעילת הסנדל - removing shoes, because doing so would foster ridicule¹⁴). The Mishna Berurah¹⁵ explains that

Shelah's stringency is based on the assumption that today might be considered a time of גזירה when the צומות ד' are mandatory. The Ramban indicates that during an era of "יש גזירה" (when the צומות ד' are mandatory) the צומות ד' are equivalent to *Tisha b'Av* and are treated with the same stringencies.^{16 17}

דף יט.

שנהרג גדליה בן אחיקם

As mentioned above, the Navi Zechariah prophesied that the צומות ד' will eventually be days of joy (when fasting is forbidden) - when the *Bais Hamikdash* is rebuilt. Thus, for example, the fast of Gedaliah (which is now observed on the third of Tishrei) was observed as a joyous occasion during the times of the second *Bais Hamikdash*.

Rabbeinu Yerucham¹⁸ writes that Gedaliah ben Achikam was actually murdered on Rosh Hashana, but in deference to the festival of Rosh Hashana, the fast of Gedaliah was נדחה - shifted - to the third of Tishrei.¹⁹ [Based on this, the Taz²⁰ wonders whether the leniencies of a תענית נדחה - moved fast - could perhaps be applied to צום גדליה (every year).]

The Yad Ephraim²¹ finds difficulty with Rabbeinu Yerucham's position from our Gemara. If Gedaliah was actually murdered on the first of Tishrei, then the festival in the times of the second *Bais Hamikdash* should have been observed on the actual day of Gedaliah's death (i.e., the first of Tishrei), for there is no need to shift the *festival* of Gedaliah from Rosh Hashana to another day.²² Moreover, he points out that even if they did want to observe this festival on Rosh Hashana, it should have been shifted only one day, to the 2nd of the month (rather than the third) since during the times of the *Bais Hamikdash* only the first day of Tishrei was observed as Rosh Hashana.²³

The Minchas Chinuch²⁴ answers that the prophet Zechariah (who declared the fast/festival of Gedaliah) did not specify which day in Tishrei the fast should be observed, but left it up to the sages. The sages selected the third of Tishrei as an appropriate day (so that it should not conflict with Rosh Hashana). Since

the third of Tishrei was the original day selected for the observance of צום גדליה, that day is considered a fixed date (rather than a נדחה). Therefore, when צום גדליה was transformed into a joyous occasion during the time of the *Bais Hamikdash*, the date still remained fixed on the 3rd of Tishrei.

דף כ:

אם נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה

• The מולד (lit., birth [of the new moon]) occurs each month when the moon moves between the earth and the sun and all three bodies are exactly aligned.²⁵ Although the moon is not visible at the time of the *molad*, the time of the *molad* can be calculated by adding the length of each month (= 29 1/2 days, 44 minutes and 3.3 seconds²⁶) since the time of the world's creation. [The Gemara explains that knowledge of the *molad* and the relevant astronomical calculations was necessary even when the new month was established based on the sighting, in order for *bais din* to discredit false witnesses.]

R' Zeirah, in explanation of a cryptic braysoh, says that if the *molad* occurs before *chatzos* (midday) then the moon could be sighted before sunset.

Rashi explains that the new moon is not visible to the naked eye for at least six hours after the *molad*. Therefore, if according to *bais din*'s calculation the *molad* did not occur until after midday, they knew that it would be impossible for anyone to sight the new moon on that day.

The Baal HaMa'or explains the Gemara differently, and submits the following:

(a) The new moon is not visible until 24 hours after the *molad*.

(b) Even though (because of the earth's rotation) the sun does not set (or rise) at the same time throughout the world (i.e., earlier in the east than the west), the time of the *molad* is fixed throughout the world (because it is defined by the moment that the sun, moon and earth are aligned).²⁷

(c) Even when *bais din* established Rosh Hashana based on calculations (rather than sighting) they were not permitted to establish it on a day in which the moon will not be visible.

(d) However, it need not be visible in Yerushalaim on the day declared as Rosh Hashana. As long as somewhere on earth the moon will be visible on that day, it may be declared Rosh Hashana. Thus, even if the moon will not be visible in Yerushalaim until three o'clock Sunday morning, *bais din* may establish Rosh Hashana on Shabbos since the new moon will be visible on the west coast of the United States (where Rosh Hashana ends ten hours later than it does in Yerushalaim) five o'clock Shabbos afternoon.²⁸

(e) The new day on earth dawns first at locations six hours (=90 degrees) east of Yerushalaim (because that is considered תחילת הישוב - the beginning of the settled part of the world, i.e., approx. where China and Russia begin) and the sun sets last at locations 18 hours west of Yerushalaim.

R' Zeirah is saying, explains the Baal HaMa'or, that if the *molad* (which occurs 24 hours before the moon can be sighted) does not occur before midday Yerushalaim time, then the moon will not be sighted anywhere on earth before sunset on that day. However, if, for example, the *molad* occurs Shabbos morning at 11:00 a.m. Yerushalaim time, then Shabbos could be declared Rosh Hashana. Even though the moon will not be visible in Yerushalaim until eleven o'clock Sunday morning, the second of Tishrei, it will be visible before sunset on Shabbos in a place that is about 18 hours (i.e., 270 degrees) west of Yerushalaim (e.g., Japan).²⁹

דף כא

עוד בענין קו התאריך

Prior to 1867 when Alaska belonged to Russia, the native Indians and Eskimos of Alaska counted the days of the week according to the people of Russia. Thus the new day would dawn in Alaska approximately 11 hours before it dawned in Yerushalaim, and 21 hours before the new day began in San Francisco, California.

Subsequent to the United States's purchase of Alaska, the Alaskans began counting the days of the week in conformance with mainland America. Thus, their day would begin later than everywhere else. The day of

the week that they once called Monday was now called Sunday, and so on. [This practice was upheld in 1884 by the International Meridian Conference when they established the official International Dateline and they placed it east of Alaska.]

Horav Yonason Shteif³⁰ ruled that the halachic dateline is not subject to arbitrary treaties and councils. He asserted that a Jew visiting Alaska should observe Shabbos as it is observed in Russia. He argued that since the natives had traditionally counted their days in accordance with the Eastern lands (i.e., Russia and China), we can assume that their land belongs to the Eastern Hemisphere. Therefore, he ruled that the day should start in Alaska 10-12 hours earlier than in Eretz Yisrael.

The Yaavetz³¹ is of the opinion that one who journeys to a place devoid of Jewish settlement (or one who is on a ship) should continue to observe Shabbos in accordance with his hometown. If a resident of the Yukon Territories in Canada travels westward to Alaska he should begin Shabbos 12-14 hours after Shabbos starts in Eretz Yisrael. And if one journeys from Siberia eastward to Alaska, he should start Shabbos 10-12 hours before Shabbos begins in Eretz Yisrael. [This ruling can result in the curious phenomenon of two travelers coming from opposite directions who stop over in the same place and observe Shabbos on different days of the week.] The Yaavetz concedes that upon entering a place with Jewish inhabitants, a traveler must observe Shabbos on the day it is observed in that place.

The Chazon Ish³² cites the above mentioned Baal HaMa'or as proof that Alaska is west of the halachic dateline, meaning, one should observe Shabbos in Alaska on the day it is observed in the countries of the Western Hemisphere (i.e., 12-14 hours after Eretz Yisrael; this conforms with the established International Dateline). He notes that the Baal HaMa'or clearly indicates that the new day begins 6 hours (= 90 degrees) east of Yerushalaim, for the Baal Hama'or says that any area that is within 18 hours or 270 degrees west of Yerushalaim belongs to the West and

starts Shabbos and Yom Tov later than Yerushalaim.³³

According to the Chazon Ish, Japan, although east of the established International Dateline, is west of the halachic dateline because it is more than 90 degrees east of Yerushalaim. Thus, a visitor or resident of Japan must observe Shabbos on the day the Japanese citizens call Sunday.

Horav Yechiel Michal Tukachinsky³⁴ disagreed with the Chazon Ish and maintained that Yerushalaim is considered the center of the earth (טבור הארץ, Sanhedrin 37a), and thus, any land that is within 12 hours east of Yerushalaim (e.g., Japan and even Hawaii and most of Alaska) belongs to the East and starts Shabbos before the people of Eretz Yisrael.

[Note: This *d'var Torah* is meant as a brief introduction to this complex issue. For practical halachic guidance on this matter, a competent halachic authority must be consulted. Also, for a more in depth explanation and illustrations on this matter see Appendix II to the Shottenstein Edition of Rosh Hashana and the sources cited there.³⁵]

דף כב:

אפילו מספיקא מחללין שבת

The Gemara (22a) derives from a posuk (אשר תקראו אותם במועד - these are the festivals which you shall declare in their proper times, Vayikra 23:4) that one who sights the new moon (on the thirtieth day of the month) may desecrate Shabbos to travel to the Sanhedrin in Yerushalaim to testify - so that Rosh Chodesh should be established on the proper day. [If witnesses do not appear on the thirtieth day, the thirty-first day is declared Rosh Chodesh and a festival that would have fallen on Monday, for example, would fall on Tuesday instead.]

The Gemara says that if the witnesses are too old to walk to Yerushalaim, they should be carried there on a bed (even if it is Shabbos). The Meiri writes that the novelty of this *halacha* is that not only may the witnesses themselves desecrate Shabbos to travel to Yerushalaim, but their assistants may do so as well.

The Mishna (bottom 22a) says that if the individual who sighted the new moon was not known to the Sanhedrin, character witnesses (who were known to the Sanhedrin) would have to accompany him to Yerushalaim to verify his credibility. [The Sanhedrin suspected all unfamiliar witnesses of belonging to a heretical sect which would routinely testify falsely about sighting a new moon.] These character witnesses were also permitted to desecrate Shabbos to travel to Yerushalaim with the individual who sighted the new moon.

The Gemara (22b) says that a character witness was permitted to desecrate Shabbos even when it was doubtful whether his services would be used (e.g., if one doesn't find a second witness in Yerushalaim to pair up with him, his testimony will not be admissible).³⁶

The Mefarsh (printed in the margins of the Rambam, Hilchos *Kiddush Hachodesh*)³⁷ points out that regarding *bris milah* on the eighth day (which by Torah law overrides Shabbos) the Mishna in Shabbos states that an infant may be circumcised on Shabbos only if he is a ודאי, meaning we know for certain he was born on Shabbos (and thus his eighth day is definitely on Shabbos). If an infant was born during *bein hashmoshos* on Erev Shabbos he may not be circumcised on Shabbos because there is a ספק (possibility) that he was born on Friday. In that case Shabbos is his ninth day and only a *bris* on the eighth day overrides Shabbos. Consequently, the Mefarsh questions the Gemara's source for allowing a witness to desecrate Shabbos even in a case in which there is a ספק (doubt) whether his testimony will in fact be needed. He asks, perhaps the mitzvah of offering *kiddush hachodesh* testimony overrides Shabbos only in cases of ודאי (certainty), just as we find regarding *bris milah*.³⁸

The Be'er Yitzchak³⁹ answers by distinguishing between *bris milah* which is a מצוה דיחיד (mitzvah pertaining to a single individual) and *kiddush hachodesh* which is a mitzvah pertaining to the רבים (public). He notes that it is evident in the posuk that a witness for *kiddush hachodesh* may desecrate

Shabbos even in cases of doubt - because in every case of a witness traveling to Yerushalaim there is an element of doubt. After all there is always the possibility other witnesses (who perhaps live closer to Yerushalaim) might have already come to *bais din* and testified about sighting the new moon. The fact that the Torah teaches that witnesses for *kiddush hachodesh* may travel to Yerushalaim on Shabbos, proves that a מצוה ספק such as *kiddush hachodesh* overrides Shabbos even in cases of ספק.⁴⁰

דף כג:

כמה הוי להו תלתין ותרתינן

The Mishna on 22b explains that originally, before the Kusim (a sect of heretics) obstructed the system, the Sanhedrin used to publicize the proper Rosh Chodesh day by signaling with torches. Whenever Rosh Chodesh was established on the thirtieth day, they would light torches atop the Mount of Olives and signal to someone standing on top of another mountain who would in turn relay the signal further to another person waiting on top of another mountain and so on. In total the Mishna enumerates five relay points, which the Gemara (23b) says were distanced at eight *parsaos* (=32 mil, approx. 20 miles) from each other. Hence, the Gemara notes that the total distance from the first mountain in Yerushalaim (Mount of Olives) until the last mountain bordering on the eastern boundary of Eretz Yisrael facing Bavel was thirty-two *parsaos*. In view of the fact the Gemara in Pesachim 93b says that on the average a person can travel (by foot) 10 *parsaos* a day it emerges that it would take a person a little more than three days to travel from Yerushalaim to the eastern border of Eretz Yisrael.

Tosfos (ד"ה כמה) notes a contradiction: The Gemara in Taanis 10a says that the residents of Eretz Yisrael should not pray for rain until two weeks after Succos (i.e., the 7th of Cheshvan) to allow enough time for the עולי רגל (pilgrims) who live near נהר פרת (which is the eastern border of Eretz Yisrael) to arrive home before the rains. Thus the Gemara in

Taanis indicates that it takes two weeks to travel from Yerushalaim to the eastern border of Eretz Yisrael whereas our Gemara indicates that one could make that trip in less than four days.

In answer, Tosfos suggests that the eastern border, for the most part, was only thirty-two *parsaos* from Yerushalaim as our Gemara says. However, in one area there was a long strip of land which jutted out towards Bavel. To allow for those pilgrims living on that strip of land to reach their homes before the rain, it was necessary to delay praying for rain until the seventh of Cheshvan.

Alternatively, Tosfos Horosh suggests that thirty-two *parsaos* from the Mount of Olives to the border was the distance as the crow flies, without taking into consideration the hills and valleys common in Eretz Yisrael. However, for one who travels on the main roads and has to traverse all the hills and valleys, the distance is indeed much greater.⁴¹

The Aruch La'ner answers Tosfos' question by citing the Gemara in Gittin 57a which classifies Eretz Yisrael as ארץ צבי - the land of deer - because the land expands to accommodate as many Jews that settle there. He suggests that our Mishna refers to the period at the end of the second *Bais Hamikdash* when a large portion of the Jewish nation lived in Bavel and therefore the land was relatively small. The Gemara in Taanis which says that it took fifteen days to walk from Yerushalaim to the eastern border refers to a time when Eretz Yisrael was highly populated, and at that time in history the land expanded and was much larger.

דף כד.

דמות צורת לבנה היה לרי"ג בטבלה

1] The Mishna (24a) reports that Rabban Gamliel kept images of the moon on a tablet which he used when interrogating unlearned witnesses who came to testify regarding the new moon. He would show them various shapes and positions of the moon and ask them to describe how the new moon appeared in the sky, in order to determine the veracity of their testimony.

The Gemara questions the permissibility of

making images of the moon, for the braysoh derives from the posuk לא תעשון אתי (Sh'mos 20:2) that it is forbidden to form or sculpt celestial images - even if one's purpose is not for idol worship.

The Gemara answers that R' Gamliel did not make the images himself, but rather he used images formed by a non-Jew.

The Gemara asks that there is a rabbinic issur to maintain such images in one's possession, even those manufactured by a non-Jew, because of חשד (suspicion), lest the owner be suspected of practicing idolatry.

The Gemara answers that since Rabban Gamliel was a *Nasi* (leader) whose house was always full of visitors, there was no concern of חשד (suspicion of idolatry) since many people were always present.

The Rambam⁴² writes that it is only forbidden to manufacture (and maintain) the images mentioned in the Gemara, which include the sun, moon and stars; the four faces that are on the heavenly chariot as described in Yechezkel 1:10 (i.e, man, lion, ox, and eagle); the *mazalos* - signs of the zodiac - and angels. Images of other things, such as animals and trees, are permitted.

The Ramban disagrees and asserts that the concern of חשד applies to all types of images.⁴³ The Ran, while agreeing with the Ramban, limits the concern of חשד to images which non-Jews sometimes worship.

2] The Gemara distinguishes between an image which protrudes (בולט), and an image which is recessed (שוקע). The Rambam⁴⁴ writes that it is prohibited to make or maintain a protruding image of a man, but it is permitted to engrave or paint a recessed picture of a man. However, the Rambam says that this distinction does not apply with regard to the celestial beings or heavenly images. Tosfos (43b, ד"ה והא ר"ג) also indicates it is prohibited to maintain pictures or engravings of the sun and moon - even if they are recessed.⁴⁵ He explains that since the sun and moon always appear to us as two dimensional figures, it is prohibited to paint even a two dimensional picture of them. However, it is

permitted to maintain a two dimensional picture of a human being since its appearance is different from that of an actual human (which is viewed in real life as three dimensional).

The Ramban contends that one is permitted to maintain any type of picture in his home, even one of the sun and moon, as long it is not בולט.

However, the Ramban asserts that the distinction between raised and recessed images pertains only to the rabbinic issur of maintaining images made by others (חשד). However, the biblical issur (לא תעשון אתי) to form celestial images applies to all types of images, even to recessed images.⁴⁶

We see from the above, that producing and maintaining non-protruding pictures or paintings of non-celestial images is permitted according to all opinions.

The Mabit⁴⁷ rules that due to the concern of חשד, it is forbidden to have paintings of celestial beings in a synagogue. Even though the Gemara says that we need not be concerned for חשד in public places, a synagogue is different because one must be particularly careful to avoid appearances of idolatry in our houses of worship.⁴⁸

The *Shulchan Aruch*⁴⁹ writes that even though it is permitted to have paintings of non-celestial images, one should not pray facing a painting because the images will disturb his concentration and devotion. The Magen Avraham comments, accordingly, that it is forbidden to paint pictures (of any type) on the walls of a synagogue unless they are placed higher than the worshippers' direct view.

דף כה.

כשבאו ליבנה קיבלו רבן גמליאל

The Mishna tells of a case of witnesses who testified that they saw the new moon on the night of the 30th day but on the night of the 31st the moon was not visible. R' Dosa ben Horkanuz rejected their testimony claiming that it is impossible for the new moon to disappear after it had already appeared. Rabban Gamliel, however, accepted their testimony and ruled that the 30th day should

be declared Rosh Chodesh (and thus that day became the 1st day of the new month).

The Rambam and Baal Hamaor have different views regarding this case: The Rambam⁵⁰ understands that the witnesses arrived on the 31st day, and at that time they testified that they sighted the new moon on the night of the 30th and that they did not see any moon on the night of the 31st. R' Dosa rejected their testimony, arguing that the 30th day could not have been Rosh Chodesh since by their own admission the moon was not visible on the following night. Rabban Gamliel, however, accepted their testimony because according to his calculations the new moon was scheduled to appear on the 30th night. Consequently, he attributed their failure to see the moon on the 31st night to an obstacle (e.g., a cloud) which must have obscured their vision.

The Rambam⁵¹ advances the novel opinion that Bais Din has the authority to declare Rosh Chodesh retroactively. If witnesses arrive in Bais Din after the 30th day and claim that they sighted the new moon on the 30th night, Bais Din could retroactively declare the 30th day Rosh Chodesh. The Rashba disagrees and maintains that if the witnesses do not arrive on the 30th day, the 31st day is Rosh Chodesh under all circumstances.

The Rashash suggests that our Mishna is the source for the Rambam's position, for the Mishna indicates that R' Gamliel declared the 30th day Rosh Chodesh even though the witnesses did not arrive until the 31st day.

The Baal Hamaor, however, understands the Mishna differently than the Rambam. The witnesses testified in *bais din* on the 30th day that they sighted the new moon on the preceding evening (i.e., the evening of the 30th), and based on their testimony *bais din* declared that day as Rosh Chodesh. On the next evening *bais din* searched for the moon⁵² and was unable to locate it (even though it was a clear night), thus proving that the witnesses must have either lied or erred regarding sighting the new moon. R' Dosa maintained that since Rosh Chodesh was pronounced that month on the 30th day based on erroneous

testimony, the pronouncement is void and Rosh Chodesh should be moved to the 31st day. The Baal Hamaor explains that R' Gamliel's position was that Rosh Chodesh should not be changed once it was established because the posuk (cited by the Gemara at the end of 25a) teaches that the day pronounced as Rosh Chodesh remains Rosh Chodesh even if *bais din* had in fact erred and the new moon was not visible on that day (אתם אפי' שוגגין וכו').⁵³

- The reason the Baal HaMa'or does not attribute the inability to see the moon on the 31st night to an obstacle is that it was not only the witnesses who failed to see the moon, it was also *bais din* (and the entire *Klal Yisrael*). They would have certainly noticed whether there was anything obstructing their view.⁵⁴

דף כו.

כל השופרות כשרים חוץ משל פרה

The Tanna Kamma of the Mishna states that all types of animal horns are valid for the mitzvah of *shofar* on Rosh Hashana except for the horn of a cow. The Gemara explains that a cow's horn is not valid because there is a rule, אין קטיגור נעשה סניגור - a prosecutor cannot become a defender. The cow is considered "a prosecutor" because it is associated with the *eigal* (the Golden Calf) worshiped by b'nai Yisrael at Mount Sinai. The *shofar* is considered "a defender" because its purpose is to achieve atonement for *Klal Yisrael's* sins. Therefore the *shofar* which comes to defend *Klal Yisrael* should not be made from the horn of a cow which is reminiscent of the *eigal* and could implicate *Klal Yisrael*.

Rashi (Bamidbar 19:22), citing a midrash, explains that Hashem commanded b'nai Yisrael to bring a parah adumah (red cow) to atone for the sin of the *eigal* because יבא אם ויקנה צואת בנה - it is fitting for the mother (i.e., the red cow) to come and clean away the filth of her offspring (i.e., to atone for the Golden Calf). The Maharsha consequently asks why the horn of a cow is precluded from serving as a vehicle for atonement. On the contrary, the midrash indicates that it is appropriate to use a cow to atone for the sin of *eigal* because it is

fitting for a mother to clean up after her offspring.

The Aruch La'ner answers that the principle mentioned in the midrash (יבא אם (ויקנה צואת בנה) applies only when trying to gain atonement for the sin of the child, but not when trying to achieve atonement for other sins. While it is fitting to use a cow as an offering to atone for the sin of its offspring (the *eigal*), as it were, it is not fitting to use a cow's horn as a *shofar* to atone of all sins in general.

דף כז:

מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ ושמע קול שופר אם כוון לבו יצא

The Mishna states that if one happened to hear the *shofar* as he was passing a Beis Haknesses on Rosh Hashana, he discharges his obligation (to hear *shofar*) provided that כוון לבו - he intended to fulfill the mitzvah. However, if one heard the *shofar* blasts without consciously thinking about discharging his obligation, he is not יוצא (does not discharge his obligation). [This is the interpretation of the Mishna according to the (halachically accepted) opinion that מצות כוונה (one does not fulfill a mitzvah unless he performs the mitzvah with the intent to discharge his obligation). Rava (28b), however, offers another interpretation of the Mishna, for he is of the opinion מצות אנון - one discharges his obligation even if he performed a mitzvah without proper intent, see next daf.]

The Radvaz⁵⁵ was asked why the Mishna addresses one who hears the *shofar* blasts when passing outside a Beis Haknesses. Why didn't the Mishna simply state that it is essential for everyone hearing the *shofar*, whether inside the *shul* or outside, to have *kavanah* (intent) to be יוצא (for anyone lacking *kavanah* will not fulfill the mitzvah).

In answer, the Radvaz postulates that one who hears the *shofar* when he is in a Beis Haknesses fulfills the mitzvah even if he did not consciously think about discharging his obligation. There is an assumption that one who comes to the Beis Haknesses to pray and

to listen to the *shofar*, does so because he wants to fulfill the mitzvah (and not merely because he enjoys listening to the pleasant sound of the *shofar*).⁵⁶

In a similar vein the Chayai Odam⁵⁷ rules that if one recites *shema* during davening without consciously thinking that he wants to fulfill the biblical mitzvah of reading *shema*, he need not repeat it because it is evident that one who reads *shema* during davening is doing so for the sake of fulfilling the mitzvah (and not merely for the sake of studying Torah). Likewise, one who eats *matzah* at the seder Pesach night does so in an overall atmosphere of *כוונה לצאת* (intent to discharge one's obligation) and he fulfills the mitzvah even if he forgot to have *kavanah* when he was eating the *matzah*.⁵⁸

The Mishna Berurah⁵⁹ comments that in all cases it is preferable for one to consciously think during the performance of a mitzvah that he is performing the act for the sake of fulfilling Hashem's commandment.

דף כח:

אם לא כוון לבו לא יצא כסבור חמור בעלמא הוא

Rava says that if one blew a *shofar* on Rosh Hashana for the sake of listening to a melody, he fulfilled the mitzvah of *shofar* (provided he happened to blow the required number of *shofar* blasts). The Gemara infers that Rava is of the opinion that מצות אֵין צריכות - *כוונה* - one fulfills a mitzvah even when performed without *kavanah* (without the intent to discharge the mitzvah obligation). The Gemara asks according to Rava, what is the meaning of the Mishna on 27b (cited above) which says that one who hears the *shofar* as he was passing a Bais Haknesses is not *יוצא* unless he had *kavanah* at the time?

The Gemara answers that (according to Rava) the Mishna means that the passerby is not *יוצא* unless he is aware that he is hearing the sound of a *shofar*. Even though Rava says that intent to fulfill the mitzvah is not essential, it is essential that one is at least aware of what he is doing. If one hears the *shofar*, but thinks that he is hearing the sound of a braying donkey, even Rava agrees that he is not *יוצא*.

Even though one could fulfill his obligation to recite a *bracha* by listening to his friend or the *chazan* recite the *bracha* for him (based on the principle of *שומע כעונה* - listening is tantamount to reciting), the Rosh discourages this practice when it pertains to lengthy *berachos* (such as *ברכות קר"ש* - the *berachos* recited during davening before and after *shema*). The Rosh maintains that when listening to the *chazan* recite a lengthy *bracha*, one's mind will often wander and he will not be *יוצא*. Even though the assumption is that he came to *shul* and is listening to the *chazan* because he wants to fulfill the mitzvah (as the Radvaz says above), if one's mind wanders and he is not fully conscious of the sounds he is hearing, then even the most basic *kavanah* (awareness of one's actions) is lacking and he is not *yotzai*.

Likewise, the Levushei Sarad⁶⁰ maintains that if one's mind wanders when listening to the *megillah* (or when hearing the *shofar*) and for a few moments the individual is so absorbed in his thoughts that he does not even realize what sound he is listening to, he is not *yotzai* despite the fact that he came to *shul* to fulfill the mitzvah (and he has overall *kavanah* to fulfill the mitzvah). Even if he subconsciously hears the sounds of the *megillah* or *Shofar*, he is not *yotzai* since the most basic *kavanah* (i.e., awareness of one's actions) is lacking.

The Maharsham⁶¹ rules, however, that if one quietly reads from a *megillah* along with the *baal koreh*, he is *yotzai* even if his mind wanders in the middle.⁶²

דף כט.

החרש אין מוציא את הרבים ידי חובתן

The Mishna says that a *חרש* - deaf person - cannot blow the *shofar* on behalf of others because he is not obligated in the mitzvah, and as a rule one who is not obligated in a mitzvah is not capable of performing it on behalf of others.

R' Yehonason MiLunel comments that the Mishna is referring to a deaf person who is also mute. A deaf-mute is exempt from all *mitzvos*. He is not capable of performing

mitzvos on behalf of others because he is halachically considered mentally incompetent. However, a deaf person who has the ability to speak is obligated in all *mitzvos*.

Rabbeinu Yehonason thus indicates that he is of the opinion that a deaf person who can speak may blow the *shofar* on behalf of others even though he personally cannot hear the *shofar* blasts.

The *Shulchan Aruch*⁶³ disagrees and rules that a deaf person cannot blow the *shofar* on behalf of others even if he is capable of speaking. Even though such a deaf person is mentally competent (and is obligated in most *mitzvos*), he is not obligated in hearing-based *mitzvos* such as *shofar* (which demands that one hear the sound of the *shofar*, as implied by the wording of the *bracha*, *קול שופר* - לשמוע קול שופר - [Hashem commanded] to hear the *shofar*). Since a deaf person does not personally fulfill a mitzvah when he blows the *shofar*, his blowing of the *shofar* cannot be effective for others either.⁶⁴

The *Halachos Ketanos*⁶⁵ rules that if a person is hearing impaired but can hear the sound of the *shofar* with the aid of a [non-electronic] hearing tube, he is obligated in the mitzvah of *shofar*.⁶⁶

Horav Yosef Engel⁶⁷ suggests that by the same token one could fulfill the mitzvah by listening to the sound of the *shofar* over a telephone (or by means of an electronic hearing aid).

The *Minchas Elazar*⁶⁸ disagrees based on the Mishna on 27b which teaches that one must hear the undiluted sound of the *shofar* without the accompaniment of other sounds. However, if one blows the *shofar* into a pit and hears *קול הברה* - the *shofar*'s echo - he has not fulfilled the mitzvah (even if he heard the *shofar*'s sound together with the echo). The *Minchas Elazar* argues that one cannot fulfill the mitzvah of *shofar* by hearing it over the telephone, or by means of an electronic hearing aid, because he hears the natural *shofar* sounds blended with artificially reproduced sounds. He argues that such cases are similar to hearing a *shofar* in conjunction with *קול הברה* (an echo).⁶⁹

Horav Shlomo Zalman Auerbach,⁷⁰ as well as many other contemporary authorities⁷¹ explain that hearing the *shofar* over the telephone is worse than hearing an echo of the *shofar* emanating from a pit, because the sound heard over the telephone is not merely a reverberation or amplification of the natural sound of the *shofar*; it is simply an electronic reproduction of the sound. The authorities, therefore, maintain that one cannot be *yotzai* any mitzvah over the telephone because it does not transmit the original sound; it merely replicates it.⁷² [In addition, the authorities point out that use of a telephone on Shabbos and Yom Tov is forbidden.]

- The sefer *Piskei T'shuvos*⁷³ writes that a hearing impaired person who is capable of hearing the *shofar* without the use of his hearing aid, should remove his hearing aid before listening to the *shofar*, so that he hears only the natural, unadulterated sound of the *shofar*.⁷⁴

דף ל.

בירושלים תוקעין אפי' שלא בפני ב"ד

The Mishna (29b) says that during the time of the *Bais Hamikdash*, if Rosh Hashana fell on Shabbos the *shofar* may be blown only in the *Mikdash* (Temple area), but not elsewhere. After the *Bais Hamikdash* was destroyed R' Yochanan ben Zakai enacted that the *shofar* may be blown on Shabbos anywhere that has a *bais din*.

Rabba (29b) explains that blowing *shofar* on Shabbos (outside the *Mikdash*) was forbidden by rabbinic decree because of a concern that one might mistakenly carry his *shofar* in the *reshus horabbim*. Rashi explains that this decree did not apply to the *Mikdash* because as a general rule, *אין שבות במקדש* - rabbinic issurim of Shabbos do not apply in the *Bais Hamikdash*.⁷⁵

- Rashi (ד"ה אבל לא במדינה) indicates that the term "*Mikdash*" refers only to the Temple area, whereas the Rambam⁷⁶ says that it refers to the entire city of Yerushalaim.

- The Mishna says that Yerushalaim was given an advantage over other places of *bais din* since neighboring towns of Yerushalaim

were permitted to blow *shofar* on Shabbos, whereas in other places they were permitted only in the place of *bais din* (and not in neighboring towns).

Tosfos (ד"ה אבל לא במדינה) explains that even though originally, blowing *shofar* on Shabbos was permitted only in the *Mikdash* (as Rashi says), after the destruction of the *Bais Hamikdash*, R' Yochanan ben Zakai permitted blowing *shofar* throughout the entire city of Yerushalaim and its environs.⁷⁷

Tosfos explains that R' Yochanan ben Zakai wanted to continue some form of *shofar* blowing when Rosh Hashana falls on Shabbos because the *shofar* is crucial to *Klal Yisrael's* atonement. [As stated above on טו דף, the horn of a ram reminds Hashem, so to speak, of עקידת יצחק, prompting Hashem to remember *Klal Yisrael* favorably.] Therefore, R' Yochanan ben Zakai instituted that the *shofar* may be blown on Shabbos in the presence of *bais din* (and he relied on the fact that the members of the *bais din* will prevent any inadvertent Shabbos violation⁷⁸).

Interestingly, in 1871 when Rosh Hashana fell on Shabbos, the Aruch La'ner,⁷⁹ in his Shabbos Shuvah sermon, submitted that historically, many years in which Rosh Hashana fell on Shabbos were catastrophic for *Klal Yisrael* because they were lacking the benefits and protection that the *shofar* provides. [He based this on Rav Yitzchak's contention on 16b, that any year in which the *shofar* is not blown on Rosh Hashana is fated to end in misfortune, see Al Hadaf *ibid.*⁸⁰] In fact, he demonstrated that Rosh Hashana fell on Shabbos in the years in which the first and second *Bais Hamikdash* were destroyed! Consequently, he exhorted his constituents to commit themselves to repent wholeheartedly on all their sins, even more so than in an ordinary year.

On the other hand, the Aruch La'ner explained that if *Klal Yisrael* does *teshuva*, and Shabbos is properly observed, than such a year can turn out to be particularly auspicious because the merit of Shabbos protects and defends *Klal Yisrael*.⁸¹ [To this end he demonstrated that the year that the Mishkan

was built, and the year that *Klal Yisrael* achieved atonement for the sin of the *eigal*, were years in which Rosh Hashana fell on Shabbos.]

דף לא המשך בענין הנ"ל

Rashi (29b, ד"ה אלא ביבנה) implies that when R' Yochanan ben Zakai instituted *shofar* blowing on Shabbos in the presence of *bais din*, he was referring to a *bais din* of twenty-three judges (which we no longer have today). The Rif, however, indicates that the *shofar* may be blown in any place in which there is a *bais din* of three judges, even if they lack semicha (an unbroken chain of ordination from rabbi to disciple since Moshe Rabbeinu).⁸²

The Rosh writes that the Rif only permitted blowing the *shofar* on Shabbos in a *bais din* of three judges if it was ב"ד הגדול ומפולג בדורו - the highest and most distinguished court of the land. The Rosh relates that the Rif, being the leader of the generation, followed his own ruling and would have someone blow the *shofar* in his *bais din* in Fez, Morocco, when Rosh Hashana fell on Shabbos.⁸³ However, the Rosh reports the Rif's practice was not continued by any of his talmidim. Indeed, the *Shulchan Aruch*,⁸⁴ in codifying this *halacha*, simply writes that when Rosh Hashana falls on Shabbos the *shofar* is not blown. Presumably, the *Shulchan Aruch* omits mentioning that it may be blown in *bais din* because there are no longer any qualified courts (because the chain of semicha has been broken).⁸⁵

Interestingly, there are scattered reports of *shofar* blowing on Shabbos in a few locations throughout history.⁸⁶

R' Manoach of Narbonne,⁸⁷ citing the Baal HoEizer, tells of a reported *shofar* blowing on Shabbos in Damascus, Syria in Medieval times.

More recently, during the years 1870-1909, Horav Akiva Yosef Schlesinger (author of sefer "Lev Ivri") proposed blowing *shofar* on Shabbos in Yerushalaim and he tirelessly campaigned for support for this idea. He felt that due to the severe persecutions that *Klal Yisrael* were experiencing at the time, it would be propitious to blow *shofar* even on Shabbos (see Aruch La'ner cited above). He argued that

if all the sages of Yerushalaim would gather, Sefardim and Ashkenazim alike, in one location it would be permitted to blow *shofar* on Shabbos in their presence.

He persistently urged all the sages to endorse his proposal and suggested the Beis Haknesses of R' Yochanan ben Zakai in the Old City as an appropriate site for his plan (since that *shul* carried the name of the sage who instituted blowing *shofar* on Shabbos in a *bais din*).

Horav Yechiel Michal Tukachinsky⁸⁸ reports that in 1881, unable to gain unanimous support, R' Akiva Yosef convinced twenty-three sages (reminiscent of a twenty-three-judge *bais din*) to attend his Shabbos *shofar* blowing. In the final hour, however, due to the great opposition to his novel plan, many rabbis withdrew their support and only a handful remained. Nevertheless, R' Akiva Yosef proceeded with his plan and blew the *shofar* that year (and again in 1905) on Shabbos in a secluded place before a small audience. Although he continued seeking support for his position for another few years, the dissenting authorities eventually prevailed on him to discontinue blowing *shofar* on Shabbos.⁸⁹

דף לב: הראשון מקרה את ההלל

The Mishna says that *hallel* on Yom Tov should be recited by the בעל שחרית - the *chazan* who leads the *shacharis* services; it should not be delayed until *musaf*.

• The posuk in Mishlei states, ברוב עם הדרת מלך - the glory of a king is in a multitude of people. The Gemara takes this to mean that as a general rule it is preferable to perform a mitzvah in the presence of a large number of people, for this enhances Hashem's glory.

In light of this rule (referred to as, ברוב עם הדרת מלך), the Gemara asks why *hallel* is not delayed until *musaf* (as is the blowing of *shofar* on Rosh Hashana) in consideration of the fact there are more people present in *shul* during *musaf*.

The Gemara answers that as a rule a mitzvah should be done as early as possible (זריזין מקדימין למצות - the diligent hasten to

perform *mitzvos*). [The Gemara explains that the mitzvah of *shofar* is postponed until *musaf* only because it was necessary to evade an anti-Semitic ban against blowing *shofar*.]

The S'dei Chemed⁹⁰ wonders why it is customary to perform the *pidyon haben* ceremony in the afternoon. He argues that it should be performed early in the morning (on the baby's 31st day) in conformance with the principle זריזין מקדימין למצות.

In defense of the common practice he suggests that people began delaying the *pidyon haben* to the late afternoon to enable more relatives and friends to attend (when they arrive home from work) and as mentioned above - it is preferable to perform a mitzvah in the presence of a large crowd (ברוב עם הדרת מלך).

In conclusion the S'dei Chemed rejects this argument based on the conclusion of our Gemara. He gleans from our Gemara that when there is a conflict between ברוב עם (performing a mitzvah in the presence of a large crowd) and זריזות (performing a mitzvah early), זריזות takes precedence, for the Gemara says that *hallel* is recited during *shacharis* even though there is a larger crowd in attendance during *musaf*.⁹¹ Indeed, he reports that in Izmir, Turkey and its environs the *minhag* is to perform a *pidyon haben* early in the morning - similar to a *bris milah*.⁹²

דף לג.

אין מעכבין את הנשים מלתקוע

• As a rule women are exempt from מצות עשה - time-related *mitzvos* - and therefore they are not obligated to hear *shofar* on Rosh Hashana.

R' Yehuda is of the opinion that women are not merely exempt from *shofar*, they are forbidden to blow *shofar* on Rosh Hashana. Rashi explains that R' Yehuda forbids a woman to blow *shofar* because the Torah forbids one from adding to the *mitzvos* (בל תוסיף).⁹³

Alternatively, Tosfos (Eruvin 96a, ד"ה מיכל) explains that R' Yehuda forbids women from blowing *shofar* on Rosh Hashana because of the rabbinic prohibition against playing

musical instruments on Shabbos and Yom Tov. Even though this issur was lifted on Rosh Hashana for the sake of the mitzvah of *shofar*, the issur remains in effect with respect to women who are exempt from *shofar*.

Moreover, the Ramoh⁹⁴ writes that since it is generally forbidden to play instruments on Yom Tov, men too should refrain from sounding the *shofar* on Rosh Hashana once the mitzvah of *shofar* has been fulfilled. [The Mishna says that sages permitted children to blow the *shofar* all day so that they can practice and become proficient *shofar* blowers.]

The *halacha* follows R' Yosi who disagrees with R' Yehuda and permits women to blow the *shofar*. Even though it is not obligatory for them to hear *shofar*, if they elect to perform the mitzvah, they fulfill a mitzvah. Therefore, there is no grounds for a possible violation of *בל תוסיף* or for a violation of the issur to play instruments, since they do indeed fulfill a mitzvah when they blow *shofar*.

The Rambam⁹⁵ asserts that even though women are permitted to blow the *shofar* (as R' Yosi says), they may not recite a *bracha* because women are not obligated to hear the *shofar* and the wording of the *bracha* implies that the mitzvah is obligatory upon the reciter (i.e., אשר קדשנו. וצונו לשמוע קול שופר - Blessed is...who commanded us to hear the *shofar*).

The Ramoh⁹⁶ rules in accordance with Rabbeinu Tam (תוד"ה הא רבי יהודה) who maintains that even though women are not commanded to perform מצות עשה שהזמן גרמא, they are permitted to recite a *bracha* when they perform the mitzvah. The Ramoh adds that if a man, after hearing *shofar* in *shul*, blows *shofar* on behalf of one or more women, one of the women must recite the *bracha* and not the man (since the man has already fulfilled his mitzvah⁹⁷).

• R' Akiva Eiger writes that today most women have accepted the mitzvah of *shofar* upon themselves, thus making it as though it is compulsory. Therefore a woman is no longer permitted to disregard the mitzvah of *shofar* (without good reason).⁹⁸

The Shagas Aryeh⁹⁹ asserts that even

though women can perform the mitzvah of *shofar*, a man is forbidden to carry a *shofar* through a public domain for the sake of a women's mitzvah. He asserts that carrying in a *reshus horabbim* on Yom Tov is permitted only for the sake of a compulsory mitzvah.

Many authorities disagree¹⁰⁰ and permit a man to carry a *shofar* (or lulav) home from *shul* for the sake of his wife's mitzvah.

דף לד:

ויחיד שלא תקע חבירו תוקע לו

The Gemara says that if a person did not blow the *shofar*, his friend may blow it on his behalf. [This is in contrast to prayer where each individual must pray for himself (if capable).¹⁰¹] The Tur explains that *shofar* is equivalent to other *mitzvos* (such as *kiddush*) which can be discharged through a friend's act.

The P'nei Yehoshua finds difficulty with the analogy of *shofar*, which is a mitzvah performed through action (מצוה שבגוף), to *mitzvos* which are performed through speech, such as *kiddush*. Generally, a mitzvah which requires a physical act, such as taking lulav or donning tefillin, cannot be performed through an agent. Consequently, the P'nei Yehoshua explains the reason each individual need not blow the *shofar* himself is that the Torah requires one to hear the *shofar*, not blow it.

The Rambam,¹⁰² when introducing the mitzvah of *shofar*, writes that there is a mitzvah *min haTorah* to hear the *shofar*, thus indicating as the P'nei Yehoshua says that the principal mitzvah is to hear the *shofar*.

The Rosh,¹⁰³ citing the Bahag, adduces proof to the fact that the Torah requires one to hear the *shofar* from the Mishna on 27b which says that one who blows a *shofar* into a pit does not fulfill the mitzvah because he hears the echo of the *shofar* sound rather than the sound of the *shofar* itself. The Mishna clearly indicates that the mere act of blowing the *shofar* is not sufficient, for the Mishna requires the person blowing the *shofar* to hear the *shofar*'s sound. Therefore, says the Bahag, the text of the blessing on *shofar* is לשמוע קול שופר (Hashem commanded us...to hear the sound of the *shofar*) rather than לתקוע שופר (to blast the

shofar). [This approach is also evident from the *Shulchan Aruch's* ruling (cited above) that a deaf person can not perform the mitzvah of blowing *shofar* even though he is mentally competent, because he cannot hear the *shofar's* sound.]

The Shagas Aryeh,¹⁰⁴ while agreeing that the Torah requires one to hear the *shofar*, proves that there is also a requirement to blow the *shofar* (or have someone blow it on one's behalf). The Mishna on 29a states that one does not fulfill the mitzvah of *shofar* unless he hears it blown by a בר חיובא - an individual who is obligated in the mitzvah, but not if he hears it from a minor or from a deaf person. If the mitzvah is merely to hear the *shofar*, one should be יוצא when hearing the *shofar* blasts, regardless of who is blowing it.

The Emek Bracha¹⁰⁵ cites another proof that hearing is not the entire mitzvah. The Gemara on 28b says that even if one hears the *shofar* blown by a בר חיובא, he is not יוצא unless the blower had in mind to blow on behalf of the listener. This clearly proves that hearing the *shofar* alone is not sufficient; it must be blown on one's behalf (as the Tur says). Consequently, the Shagas Aryeh and Emek Bracha conclude that both factors are essential, hearing the *shofar* sound, and blowing it (or having it blown on one's behalf).¹⁰⁶

דף לה.

לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל

R' Eliezer says that a person must always organize (and review) his prayers prior to praying.

R' Abba says that this *halacha* applies with respect to prayers that one encounters periodically, such as Rosh Hashana and festival prayers. However, one is not obligated to review his daily prayers prior to praying each day since one is accustomed to saying the daily prayers.

The Gemara says that Rav Yehuda [due to his extraordinary involvement in Torah study¹⁰⁷] would pray once in thirty days and therefore he would always arrange and review his prayers prior to praying.

The Rambam¹⁰⁸ rules accordingly that one must review not only the Rosh Hashana and festival prayers prior to praying, but also Rosh Chodesh prayers since Rosh Chodesh prayers are recited at thirty-day intervals.¹⁰⁹

Rabbeinu Mano'ach¹¹⁰ suggests that this requirement to arrange and review prayers applies only to one who prays by heart. However, one who reads his prayers from a prayer book need not review the Yom Tov and Rosh Chodesh prayers beforehand.

The Bais Yosef suggests that even if one uses a prayer book he should still review his festival and Rosh Chodesh prayers beforehand in order to familiar with the words so that he should be able to read them smoothly and proficiently.

The Ramoh rules in accordance with the lenient view of Rabbeinu Mano'ach, exempting one who uses a prayer book from having to review the festival prayers beforehand.

The Taz, however, modifies this leniency arguing that while the use of a *siddur* helps one read properly without mistakes, it does not help one understand the meaning of the prayers. Therefore, even if one uses a prayer book or a *machzor* on Yom Tov, he should still review the meaning of the difficult festival prayers (such as the *piyutim*) so that he is able to pray with the proper devotion.¹¹¹

The Mishna Berurah¹¹² points out that one should always use a prayer book for the first prayer of Rosh Chodesh and Chanukah, because one may not recite the prayers of *yaaleh v'yovoh* and על הנסים by heart (if he did not recite them or review them within the past thirty days).

The Shaarei *Teshuva*¹¹³ cites the T'shuvos HaRashbush who is lenient with respect to short prayers, such as *yaaleh v'yovoh* or על הנסים. If one feels he knows these prayers by heart, he is permitted to recite them without a *siddur* since they are relatively easy to remember. ■

סליק קונטרס "על הדף" על מסכת ראש השנה
(מהדו"ת) בריך רחמנא דסייען

דף יח

29) ומבאר בפעם"מ דתחילת היישוב הוא ו' שעות למזרח ירושלים ושם הוא תחילת היום על הארץ, וירושלים באמצע היישוב (טבור הארץ) וסוף יישובו הוא ו' שעות למערב ירושלים, ובצד השני של כדור הארץ יש יישוב שעות של ים.
30) בחומש למודי השם, בראשית אות קניו' (מובא בספר שמי"ב על קציעו ריש הלכות שבת).
31) במורה קציעה סימן שדי"מ, וע"ע בספר המטפחת ח"ב פ"ח אות י"ג שהעיד היעב"ץ שהספרדים שבא"י פליפו בקצה המזרח חלוקים במנין וקריאת שמות ימי השבוע עם אנשי הולנדיה השוכנים אצלם בהודו משום שהספרים באו לשם דרך ים מצד מערב, והשוכנים אצלם בהודו הגיעו לשם דרך מזרח.
32) בקונטרס י"ח שעות" (נדפס בחזו"א חלק או"ח סוף הל' שבת) בספר "בוצינא קדישא" הביא שכן היה דעת הדברי יואל האדמו"ר מסאטמר זצ"ל.
33) וכן דעת הכוזרי (כבעה"מ) במאמר שני אות י"ט וכ'.

1) סימן תרפ"ו ס"ב.
2) תענית אמצעיות ואחרונות (ע' תענית דף יב:).
3) ע' שו"ע סימן תקע"ה ס"י דתענית ציבור אין לו חומר של צום כפור אלא בא"י בלבד ובבל השמיים, וע"ע במשני"ב ס"ק כ"ה הוסיפו משום דאין להן נשיא שיגזרו עליהם (משא"ש בא"י בפני הגשמים אמרין שלחוחייהו דקמאי קעבדין).
4) בתורת האדם (עמוד רמ"ג בפרס מוסד הר"ק), מובא כאן בר"ן.
5) כדתן במתני' במגילה דף ה. דט"ב מאחרין ליום א' [אולם ע' מנח"ח דמבאר דאין הטעם משום דאין דוחין שבת שהרי עונג שבת אינו אלא מדברי קבלה, ע"ש, וע"ע בבית יוסף סימן תקנ"ג בשם האבודרהם דס"ל דאם היה נופל עשרה בטבת בשבת היה דוחה שבת (שלא כרש"י במגילה דף ה.), וע' גרי"ח על השי"ס שמבאר האבודרהם, וע' "עבודת דוד" כאן].
6) עוד נפ"מ ע"פ משי"כ הערה"ש סימן תקנ"ד ס"ז דחולה שיש בו סכנה שמורת לאכול בטי"ב אי"צ להקפיד לאכול פחות פחות מכשיעור כמו ביה"כ כיון שהוא מדרבנן, וכן ע' באבני"ז או"ח סימן תקנ"מ, וע' שו"ת חת"ס או"ח סימן קנ"ז שכי' דלא הותר לחולה ביום תענית (טי"ב) אלא כדי צרכו וריותו ואם די לא בשתיה לא יאכל כלום, ואם די לו באכילה פ"א לא יאכל ב' פעמים, עכ"ל, (החת"ס לא כתב שם להדיא דחולה בטי"ב צריך לכתחילה לאכול פחות פחות, אבל בשו"ת מהר"ם שיי"ק או"ח סימן רפ"ט כתב בשם רבו החת"ס דחולה בטי"ב שיכול לאכול פחות פחות מחויב לעשות כן.
7) ע' ר"ח שכי' שעת שלום היינו בזמן בהמ"ק וכן כתב הרמב"ן והטור, והרשב"א כתב "בזמן ששראל שריון על אדמתו, ורש"י כתב בזמן שאין יד העכו"ם תקיפה על ישראל (וע' רמב"ם פיהמ"ש וע' שפי"א שכי' דאולי ס"ל כרש"י).

8) וע' הרשב"א במגילה דף ה: והא דמחמירין בטי"ב באב הנהגת הדורות היתה (וע' תוס' שם ד"ה ורחץ), מבואר דט"ב אינו מדברי קבלה ומתקנת הנביאים (אלא בזמן שיש גזירה), וע' מנח"ח סוף מצוה ש"א דנקט דט"ב בזה"ז דליכא גזירה אינו אלא תקנת דרבנן ואין חיוב מדברי קבלה.
9) או"ח ריש סימנים תקמ"ט ותק"נ.
10) בתורת האדם הנ"ל, מובא בר"ן.
11) סימן תקנ"ג ס"א.
12) והוסיף שם הרמ"א שנהגו להחמיר גם בג' צומות, וכתב שם המשני"ב סק"ה דאם הן חלושות נראה דאין להחמיר.
13) מובא במג"א ובא"י סימן תקנ"ג, וע' בב"ח שם דהבין שכן דעת הטור.
14) המשני"ב שם סוף סק"ט כתב בטעם המג"א שלא יחמיר על נגילת הסנדל משום "חוכא וטלולה" וע' בפנים בשל"ה שכי' כתב דאין מחמירין בנגילת הסנדל משום שאין להחמיר על חומרא זו בפהרסיא משום יהורא (ולכא"ו צ"ל דזהו כוונת המג"א "חוכא ואיטלולא").
15) שערי ציון סימן תקנ"ג סק"ט.
16) [ולולי דברי השע"צ אפשר"ל דכוונת השל"ה שבעל נפש יחמיר אפי' שלא בשעת שמד משום דמיעקר הדין ומתקנת הנביאים היה הדי' צומות אסורין בכולן (אלא שהעם לא קבל עליהם כל העינויים), וקצת משמע כן ברמב"ן שם בסוף דבריו, וכן משמע בדברי המג"א סק"ב, וע' בפנים בשל"ה הקדוש ריש מס' תענית שהביא חומרא זו להתחיל מבעוד בשם רש"י (ספר הפרדס) וכתב דיש מקום להחמיר בכולם כמו ט"ב כיון שהיו בגלל החורבן (ולכא"ו לא משמע בדבריו דחומרא שייך להא דנתרבו הצרות בזה"ז), והנה ע' בב"ח על הטור שהבין בדברי הטור סימן תקנ"ג דס"ל דבימי צריך להחמיר מן הדין משום דנתרבו הצרות, וע"ע בהגהות שם על הטור.

17) והנה יש לחקור אם יש מקום לבעל נפש להחמיר להפריש משאר עינויים כגון רחיצה סיכה ותשמיש"מ בדי' צומות בלילה לפני הצום אף למי דאינו מחמיר (משום חלישת הגוף) להפריש מאוכלים ושתייה בלילה, וע"ע שם בשל"ה בהג"ה שם דמבואר דאין ענין להחמיר בשאר עינויים בלילה אפי"כ מתחיל להתענות בלילה (לכא"ו משום דלא שייך קבלת תענית לחצאי על שאר עינוין בלבד)].
18) מובא בבית יוסף סוף סימן תקמ"ט, וכ"כ הרד"ק בירמיה ריש קפיטל מ"א.
19) ראיתי בילקוט המאירי דף יח: בשם "הגהות רש"י" על ירמיה מא-ז שיוצא ע"פ חשבונות שלו דגדלה הנרג ביום ג' תשרי ולא בר"ה, וע' שם בירמיה בנ"ד מקראות גדולות "בילקוט יקרים" (בשפ"א איד"ש) שכי' דנהרג ביום ב' תשרי.
20) שם בסימן תקמ"ט.
21) שם בגליון שו"ע (והספתי קצת נופך ע"פ המנח"ח דלקמיה).
22) [לכא"ו הדין אפרים נקט דסיבת השמחה ביום שנהרג גדליה משום דבשעת הגאולה אגלאי מילתא דהחורבן והצרות היה לטובתנו וממילא קושינו אתי שפיר, אבל לכא"ו אין דהטעם שנהפך הצום ליום שמחה משום דע"י התשובה והתעוררת של יום צום אנו זוכין לישועה ולבנין בבהמ"ק (כמו שמצינו דמי שמתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה) ולפ"ז מיושב שפיר דפוטט שצרכין לנהוג בשמחה ביום שהיו מתענים דהיינו בג' תשרי, ולא ביום שנהרג כיון דסיבת השמחה הוא הצום ולא ההריגה, ודו"ק].
23) [לכא"ו היינו דוקא במקום הוועד (ובירושלים) אבל בשאר א"י נהגו ב' ימים ר"ה שלא ידעו מתי באו העדים].

דף יט
24) מצוה ש"א.
25) כך מבואר בדברי בעל המאור כאן [ושלא כמש"כ התפארת ישראל בשבילי דרקי' (נדפס לפני מס' שבת) סימן א' סק"ב ששעת המולד הוא בעת שיראה קרן אור הראשון של הלבנה].
26) ע' רמב"ם פ"ז מהל' קדוה"ח ה"ז שחשבונו אינו מכוון בכל חדש אלא הוא חשבון ממוצע של כל החודשים (וכן ע' בפ"י המשני לקמן סוף פרק ב' בבאור דברי הגמ' ב"ב כה. פעמים שבא בארבעה ופעמים בא בקצרה).
27) ומעורר הג' ר"י הענקין ב"לוח עזרת תורה" דלפ"ז סוף זמן קידוש לבנה אינו משתנה ממקום למקום, וברגע שהיו סוף זמן קידוש לבנה בירושלים הוא ג"כ סוף זמן קידוש לבנה בעולם [אולם בתפארת ישראל הנ"ל כ' דאין שעת המולד שוה בכל מקום על הארץ, ולכא"ו זהו כנגד מה שכי' בבעל המאור כאן, וצ"ע].
28) בדברי בעל המאור משמע דליכא יתור מוי' שעות למערב ירושלים (וי"ב שעות מירושלים נקרא טבור הים), אולם ע' בערלי"ג בשם הזהר שכבר ידע שיש יישוב גם למטה.

29) ומבאר בפעם"מ דתחילת היישוב הוא ו' שעות למזרח ירושלים ושם הוא תחילת היום על הארץ, וירושלים באמצע היישוב (טבור הארץ) וסוף יישובו הוא ו' שעות למערב ירושלים, ובצד השני של כדור הארץ יש יישוב שעות של ים.
30) בחומש למודי השם, בראשית אות קניו' (מובא בספר שמי"ב על קציעו ריש הלכות שבת).
31) במורה קציעה סימן שדי"מ, וע"ע בספר המטפחת ח"ב פ"ח אות י"ג שהעיד היעב"ץ שהספרדים שבא"י פליפו בקצה המזרח חלוקים במנין וקריאת שמות ימי השבוע עם אנשי הולנדיה השוכנים אצלם בהודו משום שהספרים באו לשם דרך ים מצד מערב, והשוכנים אצלם בהודו הגיעו לשם דרך מזרח.
32) בקונטרס י"ח שעות" (נדפס בחזו"א חלק או"ח סוף הל' שבת) בספר "בוצינא קדישא" הביא שכן היה דעת הדברי יואל האדמו"ר מסאטמר זצ"ל.
33) וכן דעת הכוזרי (כבעה"מ) במאמר שני אות י"ט וכ'.

34) בספרו "היומם בכדור הארץ".
35) וע"ע בספר "עצי השדה" (להרי שמואל דוד סגל, מבלאטימר) מאמר על קו התאריך שמבאר היסטוריה הזו, וכן ע' בספר "ישראל והזמנים" ח"א (להרי ישראל דוד הארפענסע) סימנים ע"ח וע"ט.

דף כ

36) ע' מתני' ריש דף כב. אב ובנו ילכו וכי' וע' תוד"ה ריש דף כב: ד"ה וחד שמבואר דאירי אפי' בשבת, וא"כ כבר מבואר שם דמותר לחלל שבת אף על הספק וכן מבואר בדברי ת"ק בדף כא: דאפי' כנראה בעליל מותר לחלל את השבת אפי"ג דמסתמא יש כבר הרבה עדים בירושלים וא"כ צע"ק הא דקאמר הגמ' בדף כב: מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבת וכי' (וע' ספר "עבודת דוד").
37) פרק ג' מהל' קדוה"ח ח"ג.
38) ע"ש מה שתי הל"מ (בסוף ה"ג) דשאני קידוה"ח דתלוי ביה תקון המעודות משא"כ מילה שיכול לעשותה ביום אחר, ופשוט הוא, עכ"ל (ואני בער ולא אבין פשיטותיה), וע"ע בשפת אמת מה שתיירץ.
39) אבה"ע סימן א' ענף ב' ד"ה שוב מצאתי.
40) ע"ש שמשקיע דהעדיפות דיליה משום דהוי מצוה רבה, ומיניה ילפנן שדוחין את השבת בעד שאר ספק מצוה רבה כגון להציל את הילד אפי' היכא שספק לנו אם ימיר דתו.

דף כא

41) [אולם צ"ב ממה שקאמר הגמ' "והא האידנא טובא הו", אמר אביי אסתותמי אסתותם" וע"ש בתוס' הרא"ש משי"כ בזה].
42) ספ"ג מהל' עכו"ם.
43) השי"ך יו"ד סי' קמ"א ס"ק י"ב כ' שאין להקל נגד הרמב"ן בזה.
44) שם בסוף פ"ג מהל' עכו"ם.
45) ע' מנח"ח מצוה ל"ט שמבאר שיש נפ"מ והרמב"ם בענין צורת מזלות ומשמי מרום דלתוס' מותר בשקועות ולרמב"ם אסור.
46) הוצא מכ"ז דלכל הדעות אסור לצייר צורת חמה ולבנה, אמנם ע' ט"ז שם ביו"ד סימן קמ"א סוס"ק י"ג שכי' דציור יותר קל אפילו ממשוקעים דאין בציור שום ממשות, וע"ע בספר שמי"ב עמ"ס ע"ז דף מג: שמארין בענינים אלו.
47) ח"א ס"ל [וכן בברכ"י יו"ד סימן קמ"א].
48) או"ח סימן צ' סעיף כ"ג.
49) שם ס"ק ל"ז.
50) בפ"י המשני כאן.
51) פ"ג מהל' קדוה"ח הטי"ו.
52) וכ"כ רש"י כאן וז"ל - שהיו מצפין ב"ד והעם שיהא מגולה וכי'.

דף כב

53) בברייתא בגמ' כאן משמע שהאמין להן ר"ג מיום "פעמים בא בקצרה ופעמים בא בארבעה" וממילא שייך במציאות שיראו הלבנה בבוקר במזרח ויברר במערב, אולם הרמב"ם דחה פירושו זו, ע"ש, וגם הבעל המאור כתב לפי פירושו דבריייתא זו ענין חדש ואינו ביאור בהא דקבי"ל ר"ג עדותן.
54) ויש להוסיף שהטעם דלא פי' הבעה"מ כהרמב"ם שבאו העדים ביום ל"א משום דס"ל דאין מקדשין החודש למפרע, וגם ניחא למה לא פירש הרמב"ם כבעה"מ דר"ג סמך על "אתם אפי' שונגין" משום דלשיטת הרמב"ם לא קדשו החודש עד יום ל"א (אחר שכבר אמר העדים שלא היה נראה הלבנה בליל ל"א), ולכך פירש שרי"ג תלה חסרון הלבנה בכיווה הענן, ודו"ק.
55) סימן תתי"ט.
56) רדב"ז זו מובא במג"א סימן תקפ"ט סק"ד (ונסמך שם בטעות סימן אחר ברדב"ז), וז"ל מי שבא לבה"כ לצאת י"ח עם הצבור אפי"ג בבשעה ששמע לא כוון לבו אלא סתמא יצא, ומרסוף שם המג"א - אבל מי שבא לבית הכנסת בסתמא לא יצא, עכ"ל (ונראה ע"פ מה שראיתי ברדב"ז דר"ל מי שבא לבה"כ סתמא היינו מי שלא בא שם כדי להתפלל אלא לדבר עם חברו וכדומה לא יצא אפי"ג כוון לבו, אבל מי שבא לבה"כ להתפלל לא מיקרי סתמא ויוצא ידי חובתו אפי' לא כוון לבו), וע' ביה"ל סוף סימן ס' שכ"כ בשם ירושלמי כאן דמי שמע שופר בבה"כ בסתמא עומד שם לשם מצוה (אולם ע' מג"א בסוף סימן תקפ"ט דפי' הירושלמי באופן אחר קצת, וע"ש).
57) כלל ס"ח ס"ט (מובא במשני"ב בסימן ס' סק"י).
58) החי"א"א משמע שהוא גודר סתמא לשמה דמי שקורא את השמע כסדר התפלה או אוכל מצה בליל פסח תוך הסדר עושה אותה לשם מצוה, וע' משני"ב במבאר דכל היכא שמוכח מתוך הענין דכוונתו לשם מצוה יוצא אפי' אם לא כוון להדיא.
59) שם בסימן ס' סוף סק"י [וכן ראייתו במאירי דלכו"ע מצוה לכתחילה לכוון בעשיית מצוה].
60) או"ח סימן תרי"ב על דברי מג"א שם ס"ק ט"ו.
61) בדעת תורה שם בסימן תרי"ב.

62) כ"כ ע"פ משי"כ בשו"ת הרא"ש כלל ד' סימן י"ט (מובא להלכה בטור סוף סימן נ"ט) דאם אדם קרא בברכות קריש בפיו יצא אפי' אם קרא מקצתה בלא כוונה משא"כ שם מכון לדברי השי"ך, ועי' במש"ב סימן קמ"א וקונטי"א סי"ג דמצדד אם יצא עדיעבד ע"י שמתכחל בחומש אף אם מפנה לבו לדברים אחרים.

דף כט

63) סימן תקפ"ט סי"ב.

64) באמת כן מבואר כמעט להדיא במגילה דף יט: דלחרי המדבר אין יכול להוציא אחרים ידי חובת מגילה (למ"ד דאם לא השמיע לאזניו לא יצא) דמקרי אינו מחויב בדבר כיון דא"י להשמיע לאזנו, ועי' משי"כ בקובץ הערות על יבמות סימן מ"ח ס"ק י"ד (ד"ה וקשה וד"ה אבל בירושלמי) לבאר למה מיקרי אינו בר חיובא, (ודברי ר' יונה צריך ישוב מגמי' במגילה הנ"ל, ואולי ס"ל דעיקר מצות שופר הוא מעשה תקיעה ולא השמיעה, ושלל כמשי"כ הבה"י, מובא ברא"ש פרק ד' סו"ס י', ועי' שו"ת הרמב"ם סימן נ"א דנקט כמושי"כ הרא"ש דאינו אלא דין שמיעה גרידא, ועי' יום תרועה כאן בדף כט. שהוכיח מהא דאין קטן מציא את הגדול מוכח שיש מצוה גם במעשה תקיעה, ועי' אבני' או"ח סימן תל"א משי"כ בזה, ועי' חלקת יואב או"ח סימן ל"ג, ועי' באג"מ ח"ב סימן ע"ב.

65) ח"ב סימן מ"ה, וכתב שם דכמו שמצינו בסוכה דף לו. דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה י"ל דה"ה שמיעה ע"י דב"א שמה שמיעה (ופסקו זו מובא במש"ב בסימן תקפ"ט סי"ג בשם אחרונים).

66) עי' בפסקי הלכות שם בסימן תקפ"ט הערה 61 שכי' דמשניב משמע דה"ה שיכול להוציא אחרים ידי חובתם, והנה יש לדון אם אפשר להוציא אחרים אפי' בשעה שאין עליו הכלי מכשיר ואין יכול אז לשמוע (עי' קובץ הערות הנ"ל בשם ירושלמי דמשמע דאינו יכול להוציא אחרים אלא בשעה שבוטל יכול לשמוע, וכן משמע בשו"ת צמח צדק ליובאוויטש, אב"ה סימן שכ"ג דנקט דמי שאין יכול לשמוע אלא כשזועקין בקול גדול אינו יוצא קריאת מגילה אם קרא בקול בינוני וגם לא יצאו אחרים ששמעו ממנו בקול בינוני), ועי' שם בפסקי הלכות שכי' בשם ספר "קצת המטה" בשם כמה אחרונים שהחמירו בחרש שלא להוציא אחרים אפי' בשעה שיש לו כלי מכשיר שיכול לשמוע ע"י.

67) בליוני השי"ם עמ"ס ברכות דף כה. (ע"ש שמתחילה מצדד דאין יוצא ע"י "טעלפון" משום דשמיעה ע"י דבר אחר לא שמה שמיעה, ואח"כ הביא דברי הלכות קטנות, ומשמע שר"ל דלדברי הלכות קטנות מותר לשמוע שופר ומגילה ע"י טעלפון).

68) ח"ב סימן ע"ב.

69) וע"ש שמתקל בין שופר למגילה, דחייב מגילה הוא חיוב קריאה ויוצא אפי' אם שמע קול הברה יחד עם קול מגילה ומימלאו יוצא אפי' ע"י טעלפון (ומשמע דנקט המחנ"א דקול המדבר עצמו נשמע ע"י טעלפון, ועי' חלקן בשם האחרונים שביאר דהמצאנת אינו כן).

70) בשו"ת מנחת שלמה סימן ט' (ע"ש מאריך לבאר פעולת הטלפון ע"פ מומחין).

71) עי' שו"ת מנחת יצחק ח"א סימן ל"ז וח"ג סוף סימן ל"ח, ושו"ת יחוה דעת ח"ב סימן ס"ח וח"ג סימן נ"ד, שו"ת משנה הלכות ח"ד סימן פ"ה, ושו"ת קנין תורה ח"א סימן ע"ה, וע"ש על קצו"ש סימן קכ"ט ס"ק כ"ה.

72) כלומר, אפי' מצות מגילה דלא שייך גביה פסול קול הברה, מ"מ ע"י טעלפון גרע דלא הוי קול שופר כלל (אוכל' ע"י בשו"ת מנחת שלמה הנ"ל בסימן ט' בחזרה שכי' בשם החזו"א דדעתו היה להקל ולחשוב שמיעה ע"י טלפון כשומע מפי המדבר).

73) סימן תקפ"ט ס"ג.

74) וע"ש בהערה 91 שכי' דכיון דבר שמיעה הוא יכול להוציא אחרים יד"ח אפי' בשעה שיש לו מכשיר השמיעה על אזנו דמ"מ מיקרי בר חיובא (ויש לדון בזה ע"פ משי"כ בקובץ הערות המובא לעיל, דמצדד שם דאפי' אדם השומע שסתם אזניו וקרא המגילה ולא השמיע לאזניו לא יצא השומע ממנו, ודו"ק).

דף לב

75) עי' טורי אבן דאין שבות במקדש לא שייך אלא בדברין הנוגעין למקדש, ע"ש.

76) ה"ל שופר פ"ב ה"ח, וכן כ"י בפי' המשני כאן, וכן פ"י בענין לולב בפי' המשני עמ"ס סוכה דף מא. (ע"ש בערוך לנר).

77) עי' מהרש"א על תוס', ועי' ריטב"א.

78) כ"כ הרמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ט.

79) בדרשה לשבת שובה שנת תרל"ב, מובא ספרו עה"ת ומנחת עניי' פרשת האזינו.

80) וצ"ע ע"ק שהרי כתב תוס' שם בשם הבה"ג דלא איירי ר' יצחק כשאיירע ר"ה בשבת אלא דאיתילד אונסא אחרנא, וע"ש מה שהבאנו בשם המשך חכמה ומשנת ר' אהרן ודומה קצת למשי"כ הנה"ך לנר (ואולי משום דס"ל דתוס' במכילתין חולק על הבה"ג שהרי תוס' כתב כאן דריב"ז לא רצה לבטל תקיעת שופר בשבת משום דשופר בא להעלות זכרונם של ישראל לאביהן שבשמים, וצ"ע בזה).

81) הביא בשם בראשית רבה (פ' י"א) דחשבת סיניגור בעדינו לפי הקב"ה כדכתיב ביני ובין בני ישראל אתה לאלהים.

דף לא

82) כך מדייק הר"ן והרא"ש מהא דהביא הר"ף מימרות אלו בהלכותיו משמע דשייך אפי' בזה"ל אע"ג דליכא סמיכה.

83) הבעל המאור כתב על הר"ף - זהו א' מן המקומות המתמיהים הנמצאין בהלכות, והירושב"א כתב דלא מצינו מי שנהג כמותו בשום מקום מישראל.

84) סימן תקפ"ח.

85) ז"ל הערה"ש סימן תקפ"ח ס"י - עכשיו בעוונותינו הרבים שאין לנו ב"ד סמוכין אין תוקעין בשום מקום אפי' בארץ ישראל ולכשיבא גואל צדק נתקע בירושלים אי"ה, עכ"ל.

86) עי' בזה באריכות במאמר מאת הרב בצלאל לנדוי ז"ל בענין זה, נדפס בקובץ "ישורון" גליון א' כתב תשרי תשנ"ו (יו"ל ע"י מכון ישורון ניו יורק - ירושלים) עמוד תל"ג.

87) רבנו מנוח על הרמב"ם פ"ה מהל' שופר סוף ה"ט.

88) בספר "עיר הקודש והמקדש".

89) והביא שם שהאדר"ת (רבה של ירושלים) אמר קודם פטירתו בשנת תרס"ד "אילו היה ר' עקיבא יוסף עושה מעשה לתקוע בשבת, היית הולך ועומד אחורי הכותל לשמוע קול שופר" שחשש שלא יזכה עוד לשמוע קול שופר דאוי' (אבל לא רצה לעמוד בפנים שלא יאמרו דההוראה היתה על פיו).

דף לב

90) כללים, מערכת הפ"ה כלל ל"ט.

91) ועי' חיי אדם כלל ס"ח ס"ו שפסק עפ"י דראוי להתפלל ערבית מיד ביציאת הכוכבים ולא ימתין לרוב עם דזרזיין מקדימין עדיף כדמוכח להדיא במכילתין, ועי' בשדי חמד שם בסוף ד"ה אך חזרתי שמבאר דאינו דומה להא דקיי"ל בשו"ע או"ח סימן תכ"ו דעדיף להמתין לומר קידוש לבנה עד מוצש"ק כשהוא מבושם (תרוה"ד סימן ל"ה) דמצוה מן המובחר עדיף מזרזות משום דהתם הוי ההידור בגוף המצוה משא"כ ההידור דרוב עם אינו בגוף המצוה.

92) הביא מנהג זה בשם ספר מעשה רוקח על הרמב"ם פ"א מהל' מילה ה"ח, ובשו"ת אמרי יוסף ח"ב סימן קל"ב כתב להצדיק המנהג לאחר עד חצות (ולא יותר) משום דחוששין להשיטות דס"ל דאין לפדות עד שיעבור חש מלא (דהיינו כ"ט יום י"ב שעות ותשצ"ג חלקים) ואם נולד התינוק בסוף היום קודם שקיה"ח בימי הקיץ בארצות הצפונית ביותר שייך שלא ישלים חש מלא ביום ל"א עד קצת לפני חצות (ובנו"ב"ת סימן קפ"ז כתב משום טעם זה נוהגין שלא לפדות בלילה כמו שנהגו במצרים).

דף לג

93) ע"י רש"י עירובין דף צו. שכי' - דהוי "כ"תוספת" על דברי תורה וכו', וכו' תוס' שם (ד"ה מיכל) בשם רש"י דמיחזי כמוסוף.

94) סימן תקצ"ו (וע"ש בטי"ז).

95) כן מוכיח המ"מ (בפ"ב מהל' שופר ה"ב) מהא דכי הרמב"ם בפ"ו מהל' סוכה ה"ג (וכן בהל' יציאת פ"ג ה"ט) דטומטם ואנדורגנס אין מברכין לישב בסוכה (משום דהו ספק אשה), וכן פסק המחבר בשו"ע בסימן תקפ"ט ס"ו דנשים אינן מברכות על שופר.

96) שם בסימן תקפ"ט ס"ו.

97) כל"י וגם לא שייך גביה ערבות כיון שהנשים אינן מחויבות, ואילו תוקע בעד אנשים מותר מעיקר הדין לברך בעדן אע"פ שכבר יצא מצותו משום ערבות (אע"פ שיצא מוציא), מ"מ כתב המשני בסימן תקפ"ה סק"ה בשם אחרונים דטוב יותר שיברכו השומעים בעצמם (אבל המנהג להקל בזה ואין למחות בידו).

98) בפרט אם היא כבר נהג כן דהוי כנדר וצריך התרה, עי' כף החיים סימן תקפ"ט ס"ק ל"ד.

99) סימן ק"ד, מובא בשערי תשובה סימן תקפ"ט סק"א.

100) מצוין בספר "פסקי הלכות" שם בסימן תקפ"ט.

דף לד

101) עי' ר"ן ושו"ע או"ח סימן תקצ"ד ס"א.

102) ברמב"ם משמע דליכא אלא מצות שמיעה לחוד (משא"כ ברא"ש בשם הבה"ג לא מבואר אלא שיש גם מצות שמיעה אבל י"ל דאיכא ביה ג"כ מצות תקיעה).

103) פ"ד סוף סימן י'.

104) סימן ו' ד"ה ואין לחלק.

105) שופר סק"ב.

106) (וכן מוכח בדעת הטור שהרי בסימן תקפ"ה מביא משי"כ הרא"ש בשם הבה"ג) ועי' שו"ת כתב סופר או"ח סימן ק"ד שכי' לפרש מה"ת שיכול אחד להוציא חברו בשופר כיון שהוא מצוה שבגופו (כקושי' פנ"י הנ"ל), ור"ל דדבר זה מרומז בפסוק זכרון תרועה (עי' דף כט: כתוב א' אומר זכרון תרועה וכתוב אחד יום תרועה), דפסוק "יום תרועה" משמע שיש מצוה לכ"א לתקוע לעצמו, ופסוק זכרון תרועה מלמד שאין צריך לעשות מעשה לקיים המצוה אלא בזכרון סגי (והיינו ע"י שמיעה).

דף לה

107) רש"י כתב שהיה מחזור תלמודו כל שלושים יום, ולכאוי' ר"ל שרב יהודה היתה תורתו אומנתו ולכן היה פטור מתפילה, וכך מבואר בריטב"א.

108) פ"ד מהל' תפלה ה"ט.

109) וברא"ש כתב דשל פרקים היינו משלושים יום ואילך, והבין הטור בסימן ק' שחולק הרא"ש על הרמב"ם וס"ל דלא מיקרי של פרקים אלא יונת משלושים יום, ולפ"ז תפלת ר"ח ל"צ סידור כיון שהוא ביום שלושים, ובית יוסף כתב דאינו מוכרח בלשון הרא"ש שדעתו לחלוק על הרמב"ם.

110) מובא בבית יוסף או"ח סימן ק'.

111) ויש לחקור אי צריך סידור מי שמתפלל מתוך מחזור המבואר או המתורגם לע"ז, דדילמא אפי' ככה"ג יש חיוב להסדיר תפלתו משום דמפריע לעיני באמצע תפלתו תוך הפירוש על צדי המחזור (בפרט לפי משי"כ הבי"ש שיש מצוה לסדר תפלתו כדי שתהא שגורא בפיו בזריות, ודו"ק).

112) סימן ק' סק"א בשם שו"ת כה"ג.

113) שם בשם שו"ת הרשב"ש סימן קצ"ג (בשם הרשב"י).

AL HADAF DEDICATION FORM

I am interested in:

___ **Dedicating a Daf..... \$120.**

___ Sponsoring an entire issue \$500.

NOTE: IT IS IMPORTANT TO NOTIFY US SIX WEEKS IN ADVANCE IN ORDER TO RESERVE A SPECIFIC DATE

DATE & TEXT OF DEDICATION:

___ Check is enclosed. Make tax deductible check payable to Al Hadaf.

___ Please charge my MasterCard/Visa/AMEX \$_____.

Card # _____ Exp. date _____

NAME: _____

ADDRESS: _____

PHONE: _____

Notice about back issues & daf dedications:

Back issues from last cycle are available @ \$2.50 each to members (for orders of 10 issues and more), and to non-members (or for orders less than 10 issues) @ \$3.00 each:

[Note: You might want to consider ordering back issues for your son in Yeshiva.]

Mesechtas Berachos 4 issues, Shabbos 9, Eruvin 6, Pesachim 7, Shekalim 1, Yoma 5, Succah 3, Beitzta 2, Rosh Hashana 2, // Megilla 2, Moed Katan 2, Chagiga 2, Yevamos 9, Ksubos 8, Nedarim 6, Nazir 4, Sotah 3, Gittin 6, Kiddushin 5, Bava Kama 7, Bava Metzia 7, Bava Basra 11, Sanhedrin 7 Makos 1 Double issue, Sh'vuos 2 Dbl issues, Avodah Zorah w/Horias 5, Zevachim 7, Menachos 7, Chullin 9, Bechoros 4, Arachin 2, Temura 2, Meilah 2, Nidda 4. Overseas & Canada - additional charge for postage.

LIMITED TIME SPECIAL OFFER - FULL SET APPROX 175 ISSUES FOR ONLY \$350.

- Enclose an additional \$100 to have the set sent in 8 customized binders.

MAIL/FAX FORM TO: Al Hadaf / P.O. Box 791 / Monsey, NY 10952 / (845) 356-9114

Visit AlHaDafYomi.org or email cong_al_hadaf@yahoo.com

יח	לז"נ אליהו יעקב בן מרדכי יוסף ז"ל *	זאת חנוכה	שבת
יט		ג טבת	Sun
כג		ז טבת	Thrs
כד	לז"נ מלכה בת יעקב באומן ע"ה * by her children & grandchildren	ח טבת	Fri
כה		ט טבת	שבת
כו	לע"נ אבי מורי הרה"ח ר' אפרים חיים זצ"ל בהרה"ח ר' אברהם נח הי"ד קליין * נפטר עשרה בטבת תשמ"ט	י טבת	Sun
כז	RABBI IRVING LEVI * ז"ל	יא טבת	Mon
כח	לז"נ פרומא שרה בת ר' עזרא דוד סילווער ז"ל *	יב טבת	Tues
כט		יג טבת	Wed
ל		יד טבת	Thrs
לא	לז"נ אבי מורי חיים שמעון בן שמואל אריה הלוי ז"ל * DR. NEUBERGER לז"נ שמחה אליעזר בן יעקב דוד Sait ז"ל *	טו טבת	Fri
לב		טז טבת	שבת
לג	לז"נ הר"י יצחק ב"ר אהרן זאב הכהן שונקופף ז"ל *	יז טבת	Sun
לד		יח טבת	Mon
לה	לז"נ הרה"ח מוה"ר רפאל צבי מאיר בהרה"ג מוה"ר אברהם בנימין זילבערבערג ז"ל -הונצח ע"י נכדיו משה אפרים ורפאל צבי מאיר זילבערבערג נ"י *	יט טבת	Tues

- denotes *yahrtzeit*

See dedication form inside on page 17

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