



### דף ב.

#### באחד בניסן ראש השנה למלכים

1] The Mishna says that the first of Nissan is ראש השנה למלכים - the New Year for kings. The Gemara explains that this is relevant to the writing of שטרות - legal documents - which were dated according to the year of the king's reign. For example, a person writing a שטר during the first year of a new king's reign would date the שטר, "Year One of King So-and-So." The Mishna teaches that the year changes on the first of Nissan. Rashi explains that even if the king ascended his throne during Shevat or Adar (i.e., one or two months before Nissan), the second year starts in Nissan and all documents must be dated "Year two" after the first of Nissan.

The P'nei Yehoshua finds Rashi's example of a king who ascends the throne during Shevat curious, for the braysoh (2a) states that even if a king came into power on the last day of the year (i.e., the 29th of Adar), the year changes to Year Two on Rosh Chodesh Nissan, one day later. Why then, does Rashi give an example of a king who takes office during Shevat, a full month before the end of the year?

In answer, the P'nei Yehoshua cites a dispute recorded by the Gemara on 10a. All agree that the term פר (bull) used by the Torah with respect to *korbonos* refers to a three-year old bull. R' Elazar maintains that a bull which is two years plus thirty days old is old enough to be classified as a פר, for the extra thirty days counts as the third year. R' Meir maintains that it only needs to be two years plus one day old because יום אחת בשנה חשוב שנה - a single day in

a year counts as a full year.

The P'nei Yehoshua explains that the braysoh on 2a which states that the year changes on Rosh Chodesh Nissan to "Year two" even if it is just one day after the king takes office follows the opinion of R' Meir that יום אחת בשנה חשוב שנה. Rashi, however, wanting to illustrate a case that is accurate even according to R' Elazar, gives the example of a king that ascended his throne during Shevat, a full thirty days before Nissan. According to R' Elazar if a king ascended the throne in Adar, the year would not change until the following Nissan (thirteen months later).

The Ritva asserts, contrary to this p'shat, that the dispute between R' Elazar and R' Meir (regarding counting one day as a year) bears only on biblical laws. However, dating documents according to the year of the king's reign is a rabbinic law and the rabbis agreed that the year should always change on the first of Nissan regardless of when the king ascended the throne.

The Turei Even supports the Ritva's approach, arguing that much confusion would result according to the P'nei Yehoshua who says a year could span thirteen months (according to R' Elazar), starting with Adar of one year and ending thirteen months later after Adar the next year. If a king takes office in Adar and after a period of time a document dated "Adar of Year One of King So-and-So" would appear before the court, there would be no way of ascertaining whether the document was written in Adar immediately after the king took office or in Adar of the next year. It is obvious that the

sages avoided this problem by decreeing that regardless of when the king takes office the year changes on the first of Nissan.<sup>1</sup>

2] Rashi, citing a Gemara in Gittin 80a, explains the reason the sages wanted people to date their documents according to the king's reign is to promote שלום מלכות - peaceful relations with the monarchy. There was concern that dating the documents according to a different system would offend the king (see Tosfos and P'nei Yehoshua).

In a homiletic vein, the Sifsei Chachamim explains why this *mesechta* begins saying that the first of Tishrei is "Rosh Hashana for kings" instead of stressing that it marks the first day of man's creation and it is a day of judgment [see Mishna 16a, כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרום, and also Gemara 10b, (בתשרי נברא העולם)]. The Mishna is hinting that just as one must be careful not to offend a mortal king (by dating documents contrary to his liking), certainly, one must be careful not to offend Hashem (so to speak), the King of Kings. This valuable lesson should motivate one to repent and prepare properly for the יום הדין - day of judgment.

#### דף ג.

#### וישמע הכנעני מלך ערד

The posuk (Bamidbar 21:1) relates that after the Canaanite king of Arad heard about Aharon HaKohen's passing (and that *B'nai Yisrael* were no longer protected by the ענני כבוד - clouds of glory), he attacked *B'nai Yisrael*. The Gemara cites a braysoh which teaches that this Canaanite king of Arad was Sichon the King of the Emorites who is mentioned several times in the Torah.

The Gemara proves from this posuk that Moshe's conquest of Sichon (as related in Bamidbar 21:21) did not occur while his brother Aharon was alive. Since we find that Sichon waged a war after Aharon's death, evidently, he was not conquered until some time later. [See Gemara for the relevance of this deduction.]

Tosfos (ד"ה וישמע) cites a *Midrash* which posits that the king who attacked *B'nai Yisrael* was actually the king of Amalek; the posuk

refers to him as a Canaanite because he and his troops disguised themselves as Canaanites. The Amaleikim spoke the Canaanite language and dressed as Canaanites to deceive the Israelites into believing that they were indeed Canaanites. They conjectured that if the *B'nai Yisrael* would pray for deliverance from Canaanites, when in fact they were being attacked by Amaleikim, the prayers of *B'nai Yisrael* would go unheeded. Tosfos, consequently, asks how this incident could be used to prove that Sichon/Arad (the Canaanite king) was still alive at the time of Aharon's death, since the nation that attacked *B'nai Yisrael* was in reality Amalek, not Canaan?

Tosfos answers that the fact that Amalek disguised themselves as Sichon/Arad proves that they still existed at the time of Aharon's death, because Amalek would not have disguised themselves as a nation that was already vanquished.

The Maharsha notes that the *Midrash* cited by Tosfos is quoted by Rashi on the Torah, but with one slight variation. Rashi says that the Amaleikim changed only their language but they kept their Amaleiki clothing (and hence *B'nai Yisrael* were confused as to their identity).

The Be'er Yitzchak explains why the Amaleikim did not change their clothing as well as their language if they really wanted to conceal their identity.

He answers that clothing is so significant that it defines one's identity. Had they donned Canaanite clothing they would have assumed a Canaanite identity and *B'nai Yisrael's* prayers for deliverance from Canaanites would have been heeded.

On the topic of the influence of clothing ("clothes make a man"), the Chasam Sofer<sup>2</sup> explains the episode related in Bereishis 27 in which Yaakov Avinu deceived his father Yitzchak into blessing him. Initially, Yaakov Avinu, the paradigm of truth and integrity (תתן אמת ליעקב), could not bring himself to heed his mother's advice to pass himself off as Eisav in order to receive the *berachos* intended for Eisav. Therefore, Rivka dressed Yaakov in

Eisav's clothing (ibid., verse 15, ותקח רבקה את, בגדי עשו..החמודות..ותלבש את יעקב), knowing that the clothing of the wicked Eisav would impact Yaakov's character,<sup>3</sup> providing him with the duplicity necessary to deceive his father.<sup>4</sup>

#### דף ד.

**האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הר"ז צדיק גמור**

The Gemara says that even though King Daryavesh of Persia supplied the Jewish people with provisions for the Bais Hamikdash, it is not an indication that he was righteous because the posuk said that he did so with ulterior motives, i.e., so that they pray for his welfare.

The Gemara asks that giving *tzedakah* is a righteous act even if done with ulterior motives for the braysoh states that one who gives charity as a merit on behalf of his sick son's recovery is a righteous person.

In answer, the Gemara distinguishes between a Yisrael and a non-Jew. Daryavesh's charity was conditioned on whether it would provide him the health he requested. If it did not, he would have regretted his donation and wanted a refund. A person who gives charity in such a manner is not considered righteous. In contrast, a Yisrael typically does not attach conditions to his donation but merely requests that it serve as a merit for himself or his family. Even if, for example, the Yisrael's son does not recover, Heaven forbid, he does not regret his donation (see Rashi) and therefore the donor is deemed a righteous person even though he gave charity as a merit for his son's recovery.

Tosfos finds difficulty with the braysoh labeling a person who gives charity with ulterior motives as a *צדיק גמור* - a completely righteous man - for the Mishna in Avos (1:3) exhorts one not to serve Hashem *כעבדים* - as servants who serve their master for the sake of a reward.

Tosfos answers that the Mishna in Avos is referring to one who performs a *mitzvah* with the ulterior motives similar to those common to a non-Jew, i.e., he performs the *mitzvah* on the condition that he obtains some benefit.<sup>5</sup> The Mishna, however, does not mean to discourage one from requesting the *mitzvah* serve as a

merit in his behalf. [The Yalkut HaMeiri adds, based on an inference from the words of Rashi, that one who gives *tzedakah* for his son's recovery is considered a *tzadik* only if he frequently gives *tzedakah* even when his family is well and is in no need of salvation (see Rashi, "ד"ה הר"ז צדיק גמור - "אם רגיל בכך").]

Alternatively, the Chidushei HoRan (Pesachim 8a) explains that even though the braysoh cited by our Gemara labels such a person a *tzadik*, the Mishna in Avos teaches that one should aspire to even greater heights than a *tzadik*, namely a *חסיד* (scrupulous individual). A chasid gives charity purely for the sake of the *mitzvah*, with no ulterior motives at all.

The Vilna Gaon<sup>6</sup> cites another answer to Tosfos' question: The Gemara in Taanis 9a says that when giving *ma'aser*, as opposed to all other *mitzvos*, one is permitted to test or challenge Hashem to see whether he becomes rich as promised (עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר) - give *ma'aser* for the sake of becoming rich), for the posuk states regarding *ma'aser* *בחנוני נא* - test me through this (Malachi 3:10). Apparently, just as one is permitted to tithe his produce or give charity for the sake of obtaining riches, one is likewise permitted to give charity for the sake of his son's recovery.<sup>7 8</sup> The Mishna in Avos which discourages performing *mitzvos* with ulterior motives is referring to all other *mitzvos*.<sup>9 10</sup>

#### דף ה:

**תנו רבנן כי תדור נדר וכו' ה' אלוקיך, אלו צדקות מעשרות ובכור**

The posuk (Devarim 23:22) states *כי תדור נדר לה' אלוקיך לא תאחר לשלמו כי דרוש ידרשנו ה' אלוקיך מעמד והיה בך חטא* - If you make a vow to Hashem, you shall not delay paying it, for Hashem will surely seek it from you, and you will have sinned. This posuk teaches that when a person vows to bring a *korbon*, it is forbidden for him to delay fulfillment of his vow (and if he delays fulfillment of his vow until after three festivals have passed, he is in violation of *בל תאחר* - do not delay).

The Gemara (5b) cites a braysoh that deduces from the seemingly redundant term *כי*

דרוש ידרשנו, that the *issur* בל תאחר applies not only to a *korbon neder* (voluntary vow offering), but also to a *korbon chattos*, *asham*, *olah* and *shelamim*. Rashi (דייה ועולות ושלמים) comments that this posuk teaches that the *issur* בל תאחר also pertains to mandatory *korbonos* including *bechor*. [A *bechor* is the firstborn male bull, sheep or goat, which a Yisrael must give to a *Kohen*. The *Kohen* offers it as a *korbon* and is entitled to eat its meat. If it develops a blemish rendering it unfit for a *korbon*, the *Kohen* is entitled to slaughter it outside the Bais Hamikdash and he eats from it (as though it was ordinary meat).]

The braysoh continues: The words ה' include *zedakah*, *ma'aser* and *bechor*. If one postpones payment of a charity pledge, or delays giving tithes or his *bechor* to a *Kohen*, he is in violation of בל תאחר.

The commentators question the braysoh's repetition of *bechor*. Since Rashi says that *bechor*, being a mandatory *korbon*, is included in the first phrase (כי דרוש ידרשנו), it need not be mentioned again in the subsequent portion of the braysoh (regarding the phrase ה' אלוּקִיד; see Maharsha).<sup>11</sup>

The Kehillos Yaakov<sup>12</sup> suggests that there are two aspects of a *bechor* which are subject to a בל תאחר violation:

(a) If the *Kohen* postpones bringing the *bechor* to the Bais Hamikdash as a *korbon* he violates בל תאחר, just as one who postpones offering his *korbon* chattos. This *halacha* is derived from the phrase כי דרוש ידרשנו which connotes mandatory *korbonos*. This includes a *bechor* because a *korbon bechor* is similar to other mandatory *korbonos*.<sup>13</sup>

(b) If the original owner of the *bechor* (i.e., the Yisrael) delays giving his *bechor* to a *Kohen* he violates בל תאחר, just as one who postpones giving his charity pledge to a poor person (or the tithes of his produce to a *Kohen*<sup>14</sup>). This aspect of בל תאחר, suggests the Kehillos Yaakov, applies even to a blemished *bechor*. Although the *Kohen* who receives a blemished *bechor* cannot be subject to בל תאחר because such a *bechor* is eaten outside the Bais Hamikdash and is not offered as a *korbon*, the

original owner (the Yisrael) can indeed be subject to בל תאחר if he delays giving the blemished *bechor* to a *Kohen*.<sup>15</sup>

דף נ.

אמר רבא צדקה מיחייב עלה לאלתר

1] Rava says that in contrast to postponing a *korbon* where one does not violate בל תאחר until three festivals elapse, postponing a charity-pledge is subject to a בל תאחר violation immediately.<sup>16</sup>

The Ran<sup>17</sup> explains that a *zedakah* pledge must be fulfilled immediately only if there are poor people on hand to whom to give the charity. If not, there is no violation of בל תאחר even if the charity money is held for several years until an appropriate opportunity presents itself. [The Ran, citing the Rambam,<sup>18</sup> adds, however, that even if there are no poor people on hand to whom to give the charity, the pledged money must at least be set aside immediately - to be used as necessary.<sup>19</sup>]

Tosfos (4a, דייה צדקות), while agreeing with the Ran that an immediate בל תאחר violation depends on the availability of poor people, maintains that the three-festival deadline applies in such cases. According to Tosfos, if there are no poor people on hand, the donor is obligated, under the law of בל תאחר, to seek out poor people and fulfill his pledge before three festivals elapse.

• Rabbeinu Tam<sup>20</sup> asserts that one who pledges money to a charity fund during an appeal in the synagogue is subject to the *issur* of בל תאחר as soon as the *gabai* (supervisor or administrator) of the fund requests the money. If the *gabai* [although aware of one's pledge] waits to collect the money, there is no בל תאחר violation.

2] Rabbeinu Tam (4a, דייה והחרמין) describes two cases (of charity-pledges) which are exempt from a בל תאחר deadline:

(a) A *gabai* who delays distribution of the charity funds under his charge is not subject to the *issur* בל תאחר.

(b) A person who stipulates at the time of his pledge that he wishes to distribute the funds as he sees fit, is not subject to בל תאחר.

The Ran explains that the second exemption

is a corollary of the first. When a person stipulates that he wants to distribute his charity according to his own wishes, he is essentially appointing himself as a *gabai* to administer his own charity funds. And, as stated in exemption A - a *gabai* is not subject to **בל תאחר**.<sup>21</sup>

The Kehillos Yaakov,<sup>22</sup> however, questions this correlation. The Gemara on 6b concludes that an heir is not subject to **בל תאחר** for postponing a *korbon* he inherited, thus indicating that **בל תאחר** pertains only to the one who personally vowed to bring the *korbon*. The Kehillos Yaakov suggests that a *gabai* is exempt from **בל תאחר** for the same reason - because he never personally pledged the funds, he merely collected the money from others.

As an alternate explanation, the Kehillos Yaakov cites the Chasam Sofer<sup>23</sup> who explains that the deadline for **בל תאחר** is reckoned from the time that the pledge takes effect (which is not always the time that the pledge is made). By stipulating, "I want to pledge some money to poor people when I see fit to do so," the donor defers the time of the pledge, causing it not to take effect until a later date - at the time he decides to distribute the money. Therefore, even if he waits several years before deciding to whom to give the charity, he is not in violation of **בל תאחר** because the "**בל תאחר** clock," as it were, did not start ticking until that point.

#### דף ז.

**החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לחדשי השנה**

1] The braysoh states that, among other things, the first of Nissan is **ראש השנה לחדשים** - the New Year for months. This is derived from the fact that the Torah (Sh'mos 12:2), in referring to Nissan, states, **החדש הזה לכם ראש חדשים** - "This month shall be for you the first of the months." Even though years are counted from Tishrei (i.e., the number of the year changes on the first of Tishrei), months are counted from Nissan. Therefore, when the Torah refers to a month by number, such as, **בחדש השביעי** - in the seventh month - it means the seventh month from Nissan (i.e., Tishrei). [In the Torah the months are always referred to by number. Tosfos, citing the Yerushalmi, says that the names of

the Jewish months used today (e.g., Nissan, Iyar, Sivan) came into use during the Babylonian exile (and are mentioned in *Nevi'im* and *K'suvim*).]

The Ramban (Sh'mos 12:2) explains that one reason for counting months from Nissan, rather than from Tishrei, is that *yetzias Mitzraim* (the exodus from Egypt) and the redemption of *Klal Yisrael* occurred during Nissan. By counting months from Nissan one is constantly reminded of the significance of Nissan and of the miracles that Hashem performed for us during *yetzias Mitzraim* (because when one, for example, mentions the second or third month he means the second or third month from Nissan).

In addition, the Ramban states that the posuk **החדש הזה לכם ראש חדשים** teaches that it is a mitzvah to count months in this manner (from Nissan).

The Ramban concludes that upon emigrating from Bavel to Eretz Yisrael at the start of the second commonwealth, the months were called by their Babylonian names (i.e., Nissan, Iyar, Sivan) to remind us of our exodus from Bavel. The basis for this change is the posuk in Yirmiyah (23:8) where the *Navi* prophesied that the great miracles of *yetzias Mitzraim* will be overshadowed by future redemptions ( **ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את (בניי מארץ מצרים כי אם...מארץ צפון**).

Similarly, the Ramban,<sup>24</sup> citing the Mechilta (Sh'mos 20:8), says that there is a mitzvah to refer to the days of the week by number, e.g., **יום אחד בשבת** - the first day of the week. Doing so is a fulfillment of the mitzvah **זכור את יום השבת לקדשו**, because it reminds one of the significance and holiness of Shabbos. [Note: One fulfills this mitzvah daily at the end of morning prayers when saying, prior to the **שיר** (daily psalm), **היום יום אחד בשבת**, (daily psalm), **של יום** - Today is the first day of the week.<sup>25</sup>]

2] The Chasam Sofer,<sup>26</sup> based on this Ramban, advocates using Jewish dates in one's correspondence, because by dating one's letter in this manner, e.g., **יום ראשון בשבת, ויום שני** (the first day of the week, the second

day of the second month), one fulfills two *mitzvos*, **זכור את יום השבת** and **החדש הזה לכם**. ראש חדשים [In addition, he objects to those who mention the commonly-used non-Jewish year (which represents the start of the Christian religion) rather than the Jewish year which represents **בריאת העולם** (creation of the world), and serves as a reminder that the world was created by Hashem.<sup>27]</sup>

The late Satmar Rov (the Divrei Yoel),<sup>28</sup> when asked why he did not date his responsa with the day of the week (e.g., **היום ראשון** (בשבת..יום ב' לחודש השני וכו' and the mitzvah of **זכור את יום השבת** and the mitzvah of **החדש הזה לכם**, answered as follows:

(a) Although the Chasam Sofer says that one fulfills this mitzvah by writing the date, many authorities do not consider **כתיבה כדיבור** (writing to be equivalent to speaking) regarding matters of *halacha*, especially where the Torah uses the term **זכור**.<sup>29</sup> Accordingly, one fulfills these *mitzvos* only through speech not through writing.

(b) The Ramban and Chasam Sofer did not say that one is obligated to date all correspondence. They only said that if and when one mentions (or writes) the date, there is a mitzvah to date it in the above manner.<sup>30</sup>

(c) The Ramban concludes that the mitzvah to count months from Nissan was discontinued during the Babylonian exile when they started using proper names (Nissan, Iyar and Sivan). In fact, the Satmar Rav notes that the Chasam Sofer himself, when dating his responsa, did not refer to the months by number, but rather by name.

(d) The Satmar Rav testified that he observed countless great rabbis referring to the days of the week by name (i.e., Sunday, Monday, Tuesday) and not by number (**יום ראשון בשבת**). Apparently, the mitzvah mentioned by Ramban (and Mechilta) is not the accepted *halacha* (for the above mentioned *p'sukim* are used to teach other *halachos*).<sup>31</sup>

**דף ח:**

**מראש השנה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים  
לבתייהם ולא משתעבדין לאדוניהם**

The Torah (Vayikra 25:10) states that every

fiftieth year (*yovel*), all Jewish slaves are automatically liberated and each man returns to his ancestral land. The Mishna (2a) says that the first of Tishrei is **ראש השנה ליובלות** - a New Year regarding *yovel*, meaning that [Jewish] slaves go free and land reverts its original owner on the first of Tishrei during the *yovel* year.

R' Yishmael the son of R' Yochanan ben Berokah infers from the *p'sukim* in the passage regarding *yovel*, that although the *yovel* year commences (and is sanctified) on the first of Tishrei, its laws do not fully take effect until the tenth of the month (Yom Kippur) when *bais din* sounds the *shofar* (ibid. v. 9). He explains that [Jewish] slaves stop working for their masters on the first of Tishrei, but they are not free to return home until Yom Kippur when the *shofar* is sounded.

The *Halachos Ketanos*<sup>32</sup> considers the status of these quasi-freed Jewish slaves during the period between Rosh Hashana and Yom Kippur with regard to cohabitation with a **שפחה כנענית** (a gentile maid-servant belonging to a Jew).

[Although ordinary Jewish men are prohibited from marrying a **שפחה כנענית**, the Torah (Sh'mos 21:4) allows for a master to compel his **עבד עברי** (Jewish slave) to marry a **שפחה** for the sake of propagating additional slaves (and any children born from such a union belong to the master and they must serve him as **עבדים כנענים**).]

The *Halachos Ketanos* concludes that since Jewish slaves are released from their obligation to serve their masters on Rosh Hashana, the master no longer is empowered to compel the slave to cohabit with a **שפחה**. However, since the Jewish slave is not entirely free until Yom Kippur, he is permitted to cohabit with a **שפחה** if he so wishes.

This ruling of the *Halachos Ketanos* is linked to the following dispute:

The Ritva<sup>33</sup> indicates that even if the master has no interest in acquiring more slaves and did not order his **עבד עברי** to marry a **שפחה**, a Jewish slave is permitted to voluntarily marry a **שפחה** if he so wishes.

The Maharshal,<sup>34</sup> however, asserts that the

Torah permits a Jewish slave to marry a שפחה only when the master wants his *shifcha* to beget slaves for him. However, a Jewish slave is forbidden to cohabit with a *shifcha* which is not given to him by his master.<sup>35</sup> [Furthermore, he says that a master may not order his slave to marry a שפחה who is sterile and unable to bear children since he will not acquire new slaves from such a union, see Al Hadaf, Kiddushin דף ט"ו.]<sup>36</sup>

According to the Ritva it is indeed possible that an עבד עברי is permitted to cohabit with a שפחה during the period between Rosh Hashana and Yom Kippur on a *yovel* year (as the *Halachos Ketanos* suggests) even though he does so on his own volition.

On the other hand, according to the Maharshal it is certainly forbidden for a Jewish slave to elect to marry a *shifcha* during this interim period (considering the fact that his master can no longer compel him to marry a *shifcha*) since a slave is never permitted to voluntarily marry a *shifcha*.

#### דף ט.

#### כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי

1] The posuk in Vayikra 23:32 states וענייתם את - you shall afflict yourselves (by fasting) on the ninth of the month [of Tishrei] in the evening. The wording of the posuk implies that one must begin fasting on the ninth of Tishrei.<sup>37</sup>

Chiya bar Rav explains that the posuk means that there is a mitzvah to eat on Erev Yom Kippur; the posuk uses the term "fasting" to teach that if one eats on the ninth [and fasts on the tenth] the Torah considers it as though he fasted on the ninth and tenth of Tishrei.<sup>38</sup>

Rashi (Yoma 81b) explains that according to Chiya bar Rav the posuk is interpreted as follows: On the ninth of Tishrei you shall prepare for the [Yom Kippur] fast, and thus we deduce that there is a mitzvah to eat on Erev Yom Kippur.<sup>39</sup>

The Rosh<sup>40</sup> explains that Hashem, in His boundless mercy, commanded us to eat on Erev Yom Kippur, so that we should have enough

strength to fast on Yom Kippur, and He promised to reward us for the fulfillment of this mitzvah as though we actually fasted.<sup>41</sup>

The Minchas Chinuch<sup>42</sup> considers the minimum amount of food one must eat on Erev Yom Kippur to fulfill this mitzvah. He concludes that even though a *k'zayis* is the standard amount required for most *mitzvos*, it is not sufficient for this mitzvah. Since the Torah expresses the mitzvah to eat on Erev Yom Kippur in terms of עינוי (affliction/fasting), one must eat enough food to remove the pain of fasting, which is a ככותבת הגסה. He adds that one need not eat bread, but may discharge this mitzvah with any type of food.<sup>43</sup>

The S'dei Chemed<sup>44</sup> argues that if the point of the mitzvah is to ease one's fast on Yom Kippur (as Rashi and the Rosh say), then logic dictates that one must eat bread and other filling foods so that he should have strength to withstand the Yom Kippur fast.<sup>45</sup>

2] The She'lah<sup>46</sup> maintains that it is forbidden to observe a half-day fast on Erev Yom Kippur, whereas the Magen Avraham<sup>47</sup> maintains that it is permitted. The Magen Avraham argues that as long as one eats one meal he fulfills the mitzvah of eating on Erev Yom Kippur.

The Arugas Habosem<sup>48</sup> supports the She'lah's position with proof from the words of Rashi on our Gemara. Rashi writes, כיון דאכילתו עינוי חשיבה כל דמפיש באכילה ושתייה טפי - "Since the Torah terms eating on Erev Yom Kippur as affliction, the more one eats and drinks the better." The Arugas Habosem explains that just as the mitzvah to fast on Yom Kippur encompasses the entire day (for refraining from food for only a portion of the day is not considered fasting), so too, the mitzvah to eat on Erev Yom Kippur encompasses the entire day. Therefore, observing a fast on Erev Yom Kippur, even for just a portion of the day, is forbidden.<sup>49</sup> (Cf., Al Hadaf Yoma פ"א דף פ"א).

#### דף י.

#### פר האמור בתורה בן כ"ד חדשים ויום אחד

R' Meir says that when the Torah uses the

term פר (bull) with respect to *korbonos*, it refers to a three-year old bull. Nevertheless, a bull that is only אחד ויום חדשים ויום אחד - two years plus one day old is valid - because יום אחת בשנה - a single day in a year counts as a full year - and thus it is considered as a three year old bull.

Tosfos (ד"ה בן כ"ד חדש) notes that sometimes we find a similar term (ויום אחד) with a different meaning, such as in the Mishna in Niddah 45b where the age of legal majority is referred to as י"ג שנים ויום אחד - thirteen years and one day. In our Gemara the added day after two years counts for an extra year, making it possible to consider the bull three years old. However, in the case of adulthood (Bar Mitzvah) one must be only thirteen years, not fourteen, and the reason the Mishna attaches "יום אחד" is to indicate one does not become a גדול until he completes thirteen years מעת לעת (exactly, to the moment).

The meaning of Tosfos is subject to dispute:

(a) The Aruch Laner assumes (initially) that Tosfos is of the opinion that, for example, a boy who was born at 3:00 p.m. on the first of Elul, becomes bar mitzvah exactly thirteen years later at the hour of his birth, i.e., 1 Elul, 3:00 p.m.. Indeed, Tosfos in Arachin 31a (ד"ה מיום) cites such an opinion.

The Moadim U'Zmanim<sup>50</sup> comments that according to this view, this boy, on the day of his Bar Mitzvah, should don his tefillin (again) at 3:00 p.m. because that is when he becomes a גדול - adult.<sup>51</sup>

(b) The Divrei Chamudos<sup>52</sup> understands Tosfos as saying that one does not become a גדול until he is thirteen years plus one full day as the term אחד י"ג שנים ויום implies. He explains that although the years should be reckoned מעת לעת - exactly to the hour (as above), for the sake of uniformity the sages decreed that one is not deemed bar mitzvah until the end of the day (i.e., the eve of the second of Elul), since in many cases the exact hour of birth is not known.<sup>53</sup>

(c) Alternatively, the Aruch Laner suggests that the term אחד י"ג שנים ויום only means that the thirteen years of childhood must be a full

thirteen years and not twelve years and a day (in contrast to the three years of a bull whereby two years and a day suffices). However, there is no need to wait to the exact hour of birth. Thus, a boy born on the first of Elul at 3:00 p.m. attains legal majority on the eve of the first of Elul and he need not wait until 3:00 p.m..<sup>54</sup> [The Meiri (Niddah ibid.) explains the reason one need not wait until the exact hour of birth is that מקצת היום ככולו - regarding many halachic matters, a portion of the day is reckoned as an entire day.]

The Ramoh<sup>55</sup> rules in accordance with this latter view and considers a boy a גדול immediately at nightfall on his thirteenth birthday. The Noda B'Yehuda<sup>56</sup> writes that this is the accepted custom among Ashkenazic communities. The S'dei Chemed<sup>57</sup> writes that this is the accepted practice among the Sefardim as well.

דף יא:

ר' אליעזר אומר בתשרי עתידין ליגאל  
ור' יהושע אומר בניסן עתידין ליגאל

R' Eliezer asserts that the final redemption (i.e., the coming of Mashiach) will take place in the month of Tishrei. He derives this from a גזירה שוה (scriptural comparison) from the fact that the same term שופר is used regarding Rosh Hashana (תקעו בחדש שופר - blast the *shofar*, Tehillim 84:4) as well as regarding the future redemption (ביום ההוא יתקע בשופר גדול - on that day a great *shofar* will be sounded, Yeshaya 27:13).

R' Yehoshua disagrees and maintains that just as *B'nai Yisrael's* redemption from Mitzraim occurred during the month of Nissan so too, our future redemption will occur during Nissan.

The Turei Even cites a Gemara in Eruvin 43a which clearly indicates that it is possible for Mashiach to come at any time throughout the year (except on Shabbos and Yom Tov). Consequently, he asks how it is possible for R' Eliezer and R' Yehoshua to limit the time of redemption to a single month.

In answer, the Turei Even cites a Gemara in Sanhedrin 98a which describes two types of redemptions: One posuk, in referring to the redemption, uses the term בעתה - in its



appointed time - indicating that the exact time of the redemption is preordained from the outset. In contrast, another posuk, in referring to the redemption, uses the term אחישנה (I will hasten the redemption), implying that the redemption can occur at any time, which means the time of redemption is not preordained. R' Yehoshua ben *Levi* explains that if there is a righteous and deserving generation, Mashiach will come without delay as soon as the redemption is merited (as implied by the term אחישנה).

However, if throughout the exile none of the generations merit redemption, then Hashem will redeem us בעתה - in its appointed time.

The Turei Even suggests that R' Yehoshua and R' Eliezer are arguing about which month is designated as the appointed time for redemption (בעתה). However, this does not restrain Mashiach from coming during the rest of the year in the event that the generation is righteous and merits the redemption of אחישנה.<sup>58</sup>

Alternatively, the Sefas Emes distinguishes between the גאולה - redemption - and ביאת המשיח - the coming of Mashiach. Mashiach can arrive all year round, as the Gemara in Eruvin says. However, the final redemption with the in-gathering of all the exiles will not necessarily occur on the day of Mashiach's arrival. It is possible, for example, for Mashiach to appear in Iyar and begin preparing us for the redemption, but the actual redemption will not take place until Tishrei/Nissan.<sup>59</sup>

#### דף יב.

#### ת"ר מונין לתקופה כר' יהושע

1] The Gemara on 10b cites a dispute as to when the world was created. R' Eliezer says the world was created in Tishrei, whereas R' Yehoshua asserts the world was created in Nissan. [The *Rishonim*, citing a *Midrash*, explain that this dispute relates to the creation of man (i.e., Adam), the ultimate purpose of creation, which occurred on the sixth day of creation. Creation of the world itself began six days earlier than Adam's creation i.e., on the twenty-fifth day of Elul/Adar.<sup>60</sup>]

The Gemara on 8a states that a difference

which emerges from this dispute is the time of the תקופות - four annual seasons. According to R' Eliezer the starting time of the תקופות is calculated from the world's creation in Tishrei, whereas according to R' Yehoshua the תקופות are calculated from Nissan. (See Eruvin 56a and Al Hadaf ibid.)<sup>61</sup>

The Gemara (12a) states that the sages calculated the seasons from Nissan, in accordance with R' Yehoshua who says that the world was created in Nissan. [This ruling has halachic relevance with regard to the correct time to insert ותן טל ומטר in *sh'moneh esray*, and also with regard to calculating the מולד (birth on the new moon) which affects the earliest and latest time for reciting *kiddush levanah*, see Tosfos on 8a, ד"ה לתקופות.]

As stated in the Mishna on 16a, Rosh Hashana (i.e., the first of Tishrei) is יום הדין - the day of judgment - when Hashem examines the deeds of all men and decides their fate for the coming year. The Ran (on the Mishna ibid.) points out that according to R' Eliezer it is quite understandable why Hashem judges mankind on the first of Tishrei. Firstly, man was created on the first of Tishrei, and secondly the *Midrash* relates that on that day Adam sinned and was judged and therefore it was declared as a day of judgment for all generations. The Ran asks, however, according to R' Yehoshua who maintains that the world was created in Nissan, why was the first of Tishrei selected as the day of judgment?

The Ran answers that the first of Tishrei was selected as the day of judgment because Yom Kippur, the day of atonement, was established on the tenth of Tishrei (for that is the day that Hashem forgave *Klal Yisrael* for the sin of eigel). Hashem, in His mercy, gave עשרת ימי תשובה - the ten days of repentance between Rosh Hashana and Yom Kippur - as a grace period in which people (בינונים) could still repent for their sins before He passes final judgment on them.

2] Tosfos on 27a (ד"ה כמאן) notes an inconsistency: R' Elazar HaKalir, in the *piyut* composed for Shemini Atzeres indicates that the

world was created in Tishrei, whereas in the *piyut* recited on Pesach he writes that the world was created in Nissan. Rabbeinu Tam reconciles these two contradictory *piyutim*, suggesting that there were two stages in the world's creation (אלו ואלו דברי אלוקים חיים).<sup>62</sup> The world was actually created in Nissan (as R' Yehoshua says) but the idea was conceived by Hashem six months earlier in Tishrei (בתשרי) (עלה במחשבה לבראות, ולא נברא עד ניסן).

- Rashi at the beginning of Bereishis, citing a *midrash*, states that Hashem originally intended to create the world *הדין* - with the attribute of uncompromising judgment and strictness - but in the end decided to incorporate *מדת הרחמים* (the attribute of mercy) with *מדת הדין* in the world's creation, because it was apparent that the world would not be able to exist without *מדת הרחמים*.

The Aruch Laner<sup>63</sup> suggests a connection between the *מחשבה* mentioned by Rashi and that mentioned by Rabbeinu Tam. "In Tishrei Hashem thought of creating the world," means that Hashem wanted to create it with only *מדת הדין*. "The actual world was created in Nissan," means that in Nissan He incorporated *מדת הרחמים* with the *מדת הדין* and created the world.

Accordingly, suggests the Aruch Laner, Rosh Hashana is an appropriate time for the *יום הדין* even according to R' Yehoshua, because that is the day on which Hashem decided to create the world with *מדת הדין*.<sup>64</sup>

#### דף יג.

#### דאקריבו עומר והדר אכיל

- The Torah prohibits eating *chodosh* - new grain products - until after the *korbon omer* is offered on the 16<sup>th</sup> of Nissan.

The Gemara, citing a posuk in Yehoshua 5:11, relates that when *Klal Yisrael* entered Eretz Yisrael, shortly before Pesach, they refrained from eating the new crop of grain growing in Eretz Yisrael until they offered the *korbon omer* (on the sixteenth of Nissan). [The Gemara in Kiddushin 38a explains that until the omer was offered, *Klal Yisrael* subsisted on leftover *מן* - manna.<sup>65</sup>]

The Yerushalmi (Challah 2:1, cited by Tosfos דאקריבו) questions how *Klal Yisrael* fulfilled the mitzvah of *אכילת מצה* (eating *matzah*) on the first night of Pesach when all the grain growing in Eretz Yisrael was forbidden to them due to the *issur* of *chodosh*.

The Yerushalmi offers two answers: One opinion states that they were permitted to eat *matzah* made from the new crop of grain (*chodosh*) based on the rule *עשה דוחה לא תעשה* - a positive mitzvah (*matzah*) overrides an *issur* (*chodosh*). Another opinion suggests that they bought grain from non-Jewish merchants who sold foreign grain (which was not subject to the *issur* of *chodosh*).<sup>66</sup>

The Minchas Chinuch<sup>67</sup> notes that even if we were to apply the rule of *עשה דוחה לא תעשה*, one would be limited to exactly one *k'zayis* of matzoh. Eating anything in excess of a *k'zayis* (of matzoh made from *chodosh* grain) would be prohibited because there is no mitzvah to eat more than one *k'zayis* (and therefore the *issur* of *chodosh* remains in place). Eating less than a *k'zayis* is also prohibited because by doing so one transgresses the *issur* of *chodosh* without fulfilling the mitzvah of matzoh.

The Minchas Chinuch asks that it is not humanly possible to eat exactly a *k'zayis*, for there is a rule *אי אפשר לצמצם* - it is humanly impossible to be precise (*Bechoros* 18a). Consequently, he asks how the Yerushalmi can permit one to eat a *k'zayis* of *matzah* of *chodosh* [based on the rule of *עשה דוחה לא תעשה*] since it is not humanly possible to eat exactly a *k'zayis*.<sup>68</sup>

The Kehillos Yaakov<sup>69</sup> answers that the rule of *עשה דוחה לא תעשה* not only permits the violation of an *issur* during the performance of the actual mitzvah, but also during any act which is essential to the preparation of the mitzvah (*הכשר מצוה*). The Kehillos Yaakov submits that since it is impossible to eat exactly a *k'zayis*, a person must always eat a little more than the required amount - until the point that he is confident that he ate at least the required amount. Since one cannot properly fulfill the mitzvah without eating a little extra *matzah*, the extra *matzah* qualifies as *הכשר מצוה* (an

essential preparatory act) and is empowered to override the *issur* of *chodosh*.

דף יד:

העושה מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל  
עליו הכתוב אומר והכסיל בחשך הולך

- *Ma'aser rishon* (the first tithe) must be separated from one's produce during each of the first six years of the *shmitah* cycle and given to a *Levi*. [During the seventh year (*shmitah*), the fields are left fallow and ownerless, and the produce that grows is exempt from *ma'aser*.]

- During the first, second, fourth, and fifth year of the *shmitah* cycle one must separate *ma'aser sheni* (the second tithe) in addition to *ma'aser rishon*. The *ma'aser sheni* is taken to Yerushalaim and eaten there by its owner.
- During the third and sixth year of the cycle one must separate מעשר עני instead of *ma'aser sheni* and give it to poor people.
- Bais Hillel (Mishna 2a) says that the fifteenth of Shevat is the New Year for trees, whereas Bais Shammai asserts that the first of Shevat is the New Year for trees.

The Gemara (end of 14a) relates that R' Akiva once harvested the fruit of an esrog tree on the first of Shevat during the second year of the *shmitah* cycle. Since he was in doubt as to when the New Year for trees begins, he did not know if his harvest was considered fruit of the second year (and is subject to *ma'aser sheni*) or fruit of the third year (in which case it would be subject to *ma'aser ani*). Because of this doubt he conducted himself stringently and separated two tithes (in addition to *ma'aser rishon*), one as *ma'aser sheni*, and one as *ma'aser ani*.<sup>70</sup>

The Gemara questions R' Akiva's conduct, for the braysoh states that one should follow the position of one side of a dispute and not adopt both sides. One who adopts the leniencies of both sides of a dispute is termed a *rasha*, and one who conducts himself according to the stringencies of both sides of a dispute is termed a *כסיל בחושך הולך* - a fool who walks in darkness. Why then did R' Akiva adopt the stringencies of Bais Hillel and Bais Shammai and separate two tithes? [Rashi, citing the Gemara in Eruvin 7a, explains that one is

considered a fool only if he adopts contradictory stringencies, such as in our case where R' Akiva treated the first of Shevat as part of the second year of the *shmitah* cycle (with regard to giving *ma'aser sheni*) and also as the beginning of the third year (with regard to *ma'aser ani*). However, following stringent positions in two unrelated disputes is not considered foolish.]

The Gemara answers that R' Akiva was not trying to follow the stringencies of Bais Hillel and Bais Shammai. Rather, R' Akiva was unclear as to whether Bais Hillel said that the first of Shevat is the New Year for trees or perhaps he said the fifteenth. Therefore, he had no choice but to conduct himself stringently and separate an extra tithe.

Tosfos<sup>71</sup> explains that the Gemara initially thought that R' Akiva separated *ma'aser ani* on the first of Shevat even though he knew that the *halacha* follows Bais Hillel (who considers the first of shevat as part of the second year), because he wanted to accept upon himself Bais Shammai's stringency. The Gemara deemed it foolish to adopt Bais Shammai's stringency where it clashes with Bais Hillel's stringency. However, if one is in doubt as to the *halacha*, or as to the correct textual reading of the Mishna, he has no choice but to accept both stringencies in order not to risk violating the *halacha*.<sup>72</sup>

Rashi states that one who adopts contradictory stringencies is considered a fool because "he does not know whom to rely on." Rashi thus indicates that one who adopts contradictory stringencies is considered a fool even if he does so because of halachic uncertainty.

The Aruch Laner asks, according to Rashi how did the Gemara resolve R' Akiva's conduct. Why wasn't he considered a fool for adopting contradictory stringencies?

In answer, the Aruch Laner cites the Ritva who asserts that one who adopts contradictory stringencies due to halachic uncertainty is considered a fool only if his uncertainty is a result of his ignorance and unfamiliarity with the subject matter. Such a person is deemed a fool because, although he has no choice but to act stringently, he is faulted for not studying

and learning the correct *halacha*. However, if one is in doubt because of an uncertainty in the גירסא (textual reading) and he has no way to ascertain the correct גירסא, he is not labeled a fool for acting stringently since he has no other choice.<sup>73</sup>

#### דף טו: נהגו העם כר' נחמיה

There is much discussion and debate in the Gemara as to whether the year of the *shmitah* cycle for fruits and vegetables depends on the time of חנטה (budding) or on the time of לקיטה (harvest).

The Chachamim in the braysoh on 15b assert that fruit are tithed based on the year that they began budding, not the year of their harvest. R' Nechemia disagrees and maintains that the tithing year (for fruits whose entire crop generally ripens at the same time, such as dates, olives and carobs) is based on the time of harvest. If, for example, a carob tree sprouts before the fifteenth of Shevat during the second year of the *shmitah* cycle and is harvested after the fifteenth of Shevat, that year's carob crop is considered as a third-year crop. It is therefore subject to *ma'aser ani* and not to *ma'aser sheni*.

R' Yochanan said, "The masses customarily follow the view of R' Nechemia regarding tithing of carobs."

Resh Lakish, assuming that R' Yochanan accepted R' Nechemia's view as the *halacha*, challenged him from a Mishna which implies that the *halacha* does not follow R' Nechemia.

R' Abba Yosi the *Kohen* explains that Resh Lakish assumed that R' Yochanan would not have reported the custom of the masses if he felt that it was inconsistent with the *halacha*. [Tosfos, citing a Gemara in Taanis 26b, explains that when the Gemara or an authority reports "נהגו העם" - the custom of the masses etc. - it indicates approval of their *minhag* (at least to the extent that one need not voice an objection). Thus, if the *minhag* to tithe carobs based on the year of their harvest was erroneous, R' Yochanan should not have reported it.

The Ramoh<sup>74</sup> cites the custom of banging

when Haman's name is mentioned during the megillah reading on Purim. While some authorities<sup>75</sup> object to this *minhag* on grounds that it causes too much commotion and disturbs people's attentiveness to the words of the megillah, the Ramoh writes שום מנהג אין לבטל - no *minhag* should ever be abolished or ridiculed because every *minhag* presumably was established for a good reason.

The Magen Avraham,<sup>76</sup> citing the Maharik, explains that this rule applies only to *minhagim* which can be substantiated by *halacha*, even if only by a minority view. However, *minhagim* which are clearly counter to *halacha* should be abolished. In addition, the Magen Avraham, citing the Mordechai, says that the Ramoh's rule (about not abolishing a *minhag*) applies to ancient *minhagim* which were originally established by great sages, not to *minhagim* that of more recent origin.

The Tashbatz<sup>77</sup> states that a *minhag* should be followed even if it has no basis in the Gemara, as long as it does not conflict with the *halacha*.

The Shvus Yaakov<sup>78</sup> writes that although the Yerushalmi (Bava Metzia 7:1) states that מנהג עוקר הלכה - a *minhag* dislodges the *halacha* (and takes precedence) - this statement refers only to an ancient *minhag* which predated the halachic ruling. However, a *minhag* that came into practice after the *halacha* was established does not take precedence over the established *halacha*.

#### דף טז:

#### כל שנה שאין תוקעין בתחלתה מריעין בסופה

1] R' Yitzchak states, a year in which the *shofar* is not sounded on Rosh Hashana will end in misfortune.<sup>79</sup> [The Tur<sup>80</sup> notes that the acronym of the words אין שיטן ויאין פיגע (there is no Satan or bad misfortune, Melachim I:5:18) is שופר. Hence, this posuk is basis for R' Yitzchak's assertion that the *shofar* provides protection against misfortune.]

Tosfos, citing the Bahag, says that this foreboding prediction applies even in the event that the *shofar* was not blown due to אונס - an unavoidable accident.<sup>81</sup>

The Taz<sup>82</sup> explains that even though

according to Torah law one is not responsible for **אונסים**, R' Yitzchak maintains that if one missed the mitzvah of *shofar* on Rosh Hashana it is a sign from Hashem that his teshuva is deficient and that his prayers were not accepted. The purpose of this ominous sign is to motivate one to repent with a full heart, and if he indeed fully repents, no harm will befall him.<sup>83</sup>

Alternatively, The Meshech Chachma<sup>84</sup> explains that even though one is not penalized for missing *tekias shofar באונס* (due to an unavoidable accident), he will be lacking of special protection and benefits that the *shofar* provides.<sup>85</sup> [The Gemara (16a) says that through the sounding of the *shofar*, Hashem remembers a person favorably. In addition blowing a ram's horn evokes Hashem's memory, so to speak, of our forefather's sacrifice at עקידת יצחק, leading Hashem to say, "I will consider it as though you had bound yourself before me." Moreover, the Gemara (16b) says that the repeated blowing of the *shofar* serves to confuse Satan and to prevent him, so to speak, from prosecuting us.] R' Yitzchak is predicting that one who is missing the protection and benefits of the *shofar*, is fated to be beset by misfortune (in retribution of his other sins).

2] The Gemara says on 29b that the sages decreed not to blow *shofar* when Rosh Hashana falls on Shabbos because of a concern that one might violate Shabbos by carrying his *shofar* in the *reshus horabbim*.

The Bahag states that even though the cancellation of *shofar* is a bad premonition - even if cancelled due to **אונס**, when *shofar* is cancelled due to the fact that Rosh Hoshana falls on Shabbos, it is not construed as a bad premonition.

R' Aharon Kotler<sup>86</sup> seeks to understand the difference: Why weren't the sages concerned that cancellation of the mitzvah of *shofar* would deprive *Klal Yisrael* of all the benefits and protection the *shofar* provides? Why weren't they concerned about all types of misfortunes that could befall us, G-d forbid, as a result of not blowing *shofar*.<sup>87</sup>

In answer, R' Aharon cites Rashi (די"ה כ"ד)

(לערבב) who explains the reason Satan is baffled when hearing the repeated *shofar* blasts is that he sees how meticulous the Jewish Nation is with their performance of *mitzvos* (as they blow an extra set of *shofar* blasts). The Satan concludes that Hashem will probably not pay attention to his incriminating arguments against *Klal Yisrael* since they are so meticulous in performing *mitzvos*.

R' Aharon explains that the sages' cancellation of *shofar* on Shabbos has the same effect on Satan as does the sounding of extra *shofar* blasts, for it proves *Klal Yisrael's* love for *mitzvos*. It demonstrates that they are so concerned about observing Shabbos properly, that they are willing to forgo the mitzvah of *shofar*, with all its benefits, merely because of a remote possibility that one might inadvertently carry his *shofar* in the *reshus horabbim*.<sup>88</sup>

דף י"ז:

אני הוא קודם שיחטא

The Gemara expounds on Hashem's י"ג מדות - thirteen attributes of mercy - which are enumerated in Sh'mos 34:6, beginning with - Hashem, Hashem (which is the name of Hashem that connotes mercy). The Gemara explains that the first name of Hashem is reference to the fact that Hashem has mercy on a sinner prior to the perpetration of his sin, and the second name of Hashem refers to Hashem's mercy after one's sins (for He accepts a sinner's repentance).

The Rosh asks why Hashem's mercy is necessary even before one commits a sin.

(a) The Rosh answers that even though Hashem, Who knows the future, is aware of a person's future sins, He only judges an individual according to his current state, and He does not take one's future sins into consideration.

(b) Alternatively, the Rosh suggests that this attribute is relevant with regard to the sin of *avodah zarah* (idolatry). The Gemara in Kiddushin 29b says that one is punished even for his sinful מחשבה - intent - with respect to *avodah zarah* (as opposed to other sins for which one is punished only for his sinful act but not for his sinful intent). The Rosh explains

that, nevertheless, Hashem does not mete out punishment for one's מחשבה to worship *avodah zorah* until after he actually commits the sin (at which point one incurs punishment for his act as well as for his intent). However, if one retracts from his original sinful intent, and in the end decides not to sin, Hashem has mercy and does not punish him for his sinful intent.<sup>89</sup>

(c) The Orchas Chaim<sup>90</sup> explains that Hashem's mercy on a person prior to sinning manifests

itself in the fact that Hashem provides a person with a natural tendency to follow the path of *mitzvos* and virtue rather than sin.

(d) The Ohr Hachaim<sup>91</sup> explains that Hashem's mercy before one sins is required with respect to an individual who lacks *mitzvos*. Hashem has mercy on such a person and allows him to exist even though he lacks *z'chusim* (merits).<sup>92</sup>

- לא מיחייב אלא עד שיעבור ג' רגלים (כדמשמע שם בברייתא), ורובא לא איירי אלא לענין העשה דמוצא שפתיך תשמור.
- (17) כאן על הרייף (עמוד א': ד"ה וצדקה) וכן בחידושי הר"ן לעיל דף ע"א.
- (18) ריש פרק ח' מהל' מתנות עניים.
- (19) משמע דס"ל דאע"ג דליכא חיוב בל תאחר על הנתינה (אי לא קיימי עניים) מ"מ יש איסור בל תאחר לאלתר על מעשה הפרשה (כמו דמצינו כאן הגמ' ב' זינים בבל תאחר דקרבן, הפרשה והקרבן), וע' מנח"י מוצא תקיעה (אות י"ב ד"ה והרי"ם) שתמה ע"ז למה צריך הפרשה לאלתר, וע' קה"ל סוף סי' ט"ב שהביא בזה.
- (20) ע' לעיל דף ד'. תוד"ה והחרמין וכוונת אריכות במרדכי סימן תשי"ב, ובר"ן כאן (ומובא להלכה ברמ"א יו"ד סימן רנ"ז ס"ג).
- (21) ופשיטא ליה לבעל קה"ל סימן ב' דלא שייך טעמא "הוי"ל כנבא"י אלא לפוטרו על הא דמאחר נתינה לעניים אבל לא על מעשה הפרשה (ולפי דעת הר"ן והרמב"ם דלעיל בהערה 81 שיש דין בל תאחר גם בהפרשה ודאי מחויב להפרישו מיד אפי' ככה"ג), ומעורר שם הקה"ל מהא דמבאר בדברי הרמב"ם רפ"ח דה"ל מתייע דבכה"ג שהתנה שלא יתן עד שימצא עני אין צריך להפריש, וכ' דע"כ צ"ל בדעת הרמב"ם כדביאר החתם סופר דלהלן.
- (22) סימן ב'.
- (23) בהגהות על הגמ' בריש דף ד'. (הנדפס בסוף המסכתא בדפוס וילנא דף ה.), וז"ל - כמו כשארצה דנורי בנדרים דף ג' ע"כ.
- ד"ה 24** שם בשמות יב-ב ובשמות כ-ח ד"ה לקדשו, (מובא גם בחרדים).
- (25) המנהג לומר "היום יום פלוני בשבת וכו'", מובא בשם כתבי האר"י ז"ל ונפוץ בכל תפוצות ישראל, ובסידור "אוצר התפלות" אצל שיר של יום הביא דברי הרמב"ן.
- (26) תורת משה שם פרשת בא ד"ה החדש (א), וכן ע' בדרשות חת"ס ח"א דף גג. וח"ב דף שט"ו ריש טור ב'.
- (27) וכ' בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן קע"ה ד"ה והנה כתב הדסופרים למספר אוה"ע שהוא למספר הנוצרי עוברים בזה על לאו דאוי' "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" ועוד איסורים כגון ובחוקותיהם לא תלכו, ע"ש.
- (28) שו"ת דברי יואל ח"א סימן ט"ו.
- (29) מציען שם דברי הרמב"ן בפרשת כי תצא (דברים כה-ז) מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך, ושאתג אריה סימן י"ג, וע"ע שו"ת רע"א קמא סימן כט-לב.
- (30) ע"ש בתורת משה (פרשת בא על הפסוק "החודש הזה" הראשון שכתב - וזה תזכור מוסר שנכתב במכתבים וכדומה) "יום ראשון בשבת חודש ראשון" להניח על בריית העולם ויצאת מצרים לא ח"ו במספרם של אוה"ע, עכ"ל, וכן ע' בדרשות עשתיים "ולא חדשים מקרוב שמונים למי לידת משה"ם של נוצרים, והלא יבושו בית ישראל על תמורה זו, עכ"ל, ויש לפרש כמוש"כ הדברי יואל דעיקר קפידא שלא ישתמש בשמות ימי השבוע ושמות החדשים של הנוצרים, ויש לעיין במקום שצריך לכתוב תאריך של אוה"ע האם יש נפ"מ אם כתבים מספר החודש של ע"פ מנין העכו"ם דהיינו חודש הראשון ושני או דילמא יותר טוב לכתוב שם החודש כגון "יאניוערי", פעינערי" וכדומה, דיש מקום לומר דע"י שקורין "יאניוערי" חודש הראשון (במקום חודש ניסן) עוברין בזה בקום ועשה על מצות "החודש הזה לכם ראש חדשים", ואף את"ל ד"יחדשי" אוה"ע באמת לא הוי חדשים בכלל דאין חדשים אלו שייכות בכלל לסיבוב הלבנה (ולשון חודש שמשמששים בו העכו"ם אינו אלא לשון מושאל) וממילא ליכא איסור של "החודש הזה לכם וגו'", מ"מ י"ל דאין למנות חדשי העכו"ם ע"פ מספר שלהם דע"י שקורין לייאניוערי" חודש הראשון זהו נתינת כבוד וחשיבות למשיח שקר שלהם כיון שמונים השנים וחדשים מומן לידתו, וכן משמע בדברי החת"ס, ודו"ק.
- (31) ומעורר דמצינו זו אינו מובא במוני המצוות, אולם ע' בפרמ"ג בהקדמה לספר נוטריקון שכי' דאין לומר שמות לימים "זונטאג מונטאג" כמו שאומרים הגוים אלא צריך למנות ימי השבוע משבת כמוש"כ הרמב"ן, וכן ע' בסידור "אוצר התפילות" שהביא קודם שיר של יום בשם ספר זכרון ציון שלא יאמר "זונטאג מונטאג".
- ד"ה 32** סימן רמ"ה.
- (33) עמ"ס קידושין סוף דף י"ד .
- (34) ביש"ש עמ"ס קידושין סי' כ"ב.
- (35) לכאז' צ"ע גמ' תמורה דף ל' דמשמע דמותר גם בשפחה של אדון אחר - אע"פ שאין הוולדות להאדון, ע"ש בנר הקדש.
- (36) מבואר שם דאילו מסר לו שפחה כשהיתה ראויה לילד ואח"כ הזקינה א"צ לפרוש המנהג, וע' הביאור בזה בדברות משה עמ"ס קידושין סימן מ"ז, אולם י"ל שם דמותר ליתן לו לכתחילה שפחה שאינה ראויה לילד דיש בזה טובת האדון שרוצה לעשות לה קורת רוח.

- ד"ה 1** (המנחת חינוך מוצא ש"א אות ב' הביא דברי טו"א וכתב עליו "דברי פי חכם חו"ן" וע' שפת אמת ד"ה במשנה בא' בניסן שמישיב הערה זו ב' אופנים).
- ד"ה 2** חתם סופר עה"ת (ע"י יוסף נפתלי שטרן הי"ו, ה' חלקים) פרשת תולדות ד"ה הלא אצלת לי ברכה (תנינא, סוף עמוד קכה. מהדורת מכון להוצאת ספרים על שם החתם סופר), ומרומנו גם בתורת משה (עמוד ק"ה ד"ה אנכי, מהדורת מכון חת"ס ה' חלקים).
- (3) ע"ש שהביא דכן משמע בירושלמי ריש פרק אלו מגלחין דבמלבושיו של אדם נאצלים מקדושתו על הלושב, וע"פ"ו כתב החת"ס דה"ה להיפך והלושב אותן אחריו יאצל עליו מאותו הרוח בין לטוב ובין למוטב, בסוד "אשר ילבשם תחתיו מבניו".
- (4) ע"ש ששמאר ע"פ"ו טענת עשיו "הלא אצלת לי ברכה" שע"י שילבש הבגדים החמודים שלו שהיה על יקב בשעת הברכה יקבל השפעת הברכות מהבגדים, והשיב לו יצחק דמאחר שברך את יעקב "וישתחו לך בני אמך" ועשאוהו אדון לעשו תו לא שייך שיקבל שום ברכה מיעקב דמה שקנה עבד קנה רבו.
- ד"ה 5** ז"ל תוס' - היינו באומות העולם, וע' תוס' יו"ט עמ"ס אבות א-ג שמבאר דודאי א"א לומר דמתני' באבות אינו נוגע אלא לכריסם אלא כוונת תוס' לנקוט אומות העולם לדוגמא בעלמא, ובאמת כן מבואר במהרש"א כאן גרס בתוס' היינו בעצן אומות העולם, ודו"ק.
- (6) ביאור הגר"א על דברי הימים (ב' ט"ו) הביא תירוץ זה בשם מרש"א (כך ראיתי בספר "פירות תאנה" כאן), ות"י זה מובא גם בספר שמי"ב עמ"ס פסחים דף ח. בשם "יוש מי שכתב".
- (7) וכ"כ הרמ"א יו"ד סימן רמ"ז סעיף ד', וע"ש ברמ"א שהביא י"א (בשם בית יוסף) דס"ל דאינו מותר לנסות את ה' אלא לענין מעשר ולא לענין צדקה (דדוקא לגביה מעשר כתיב ובחוננו נא בואת, וכתב שם הפ"ת סק"ב בשם שאילת יעב"ץ דדוקא מעשר פירות ולא מעשר כספים) וע' מרומי שדה כאן שהביא ראי' ממכילתין דליכא הבטחה לעשירות ע"י סתם צדקה מהא דלא תני בברייתא כאן "האומר טעל זו לצדקה ע"מ שאתעשר", וע"ש שמבאר למה לא נאמר ברכה של עשירות אלא לגבי מעשר פירות, ומסיק שם שגם מי שמחזיק ת"ח שייך לגביה ברכה של עשירות, ע"ש.
- (8) וכעין זה הביא בית הלוי בדרשות דרוש א' וז"ל "מה דכתבו רבותינו האחרונים דמצות צדקה מהני גם שלא לשמה יותר מבכל שארי מצות וכו'" (ע"ש שמאר"ך לפרש כוונתו), אולם ע' בפ"ת בסיומן הג"ל סק"א בשם ספר משנת חכמים ה' יסודות דף י"ז שכ' להיפך - דאסור לנסות ה' במעשר אלא לענין עשירות ולא בשביל טובה אחרת כגון ע"מ שיחיה בנו.
- (9) וע"ש בביאור הגר"א שהק' ע"ז ממכילתין דאם כדבריו האיד הק' הגמ' מכורש דאירי שם לענין קרבנות ולא לענין צדקה, ולכאז' גם צ"ב שהי' שם בפסחים דף ח. מבואר דילפינן מברייתא זו (נותן טעל לצדקה וכו') דגם בשאר מצוות כגון מי שבדק חמץ במפולת ע"מ למצוא מחטו שאבד דמ"מ הוי מצוה ושייך לגביה הכלל שלוחי מצוה אינן ניווקין, ע"ש, [וכן צ"ב על הא דהבאנו לעיל מבית הלוי בשם אחרונים (דצדקה שאני משאר מצוות) דא"כ האיד מדמינן צדקה ע"מ שיחיה בני לבדיקת חמץ שלא לשמה].
- (10) וע"ש באהבת ציון (יו"ד) בשם הגו"ב לחלק בן צדקה ומצות הדומות לה שיש בעשיתן תועלת המצוה אפי' בלי קיום המצוה ובין שאר מצוות דאין להם תועלת בלי קיום מצוה, וכעין זה ב"פרשת דרכים" דרוש ג' בשם המהר"י"ט (סוף פ"י קדשים).
- ד"ה 11** המהרש"א כתב דרש"י לא גרס בכור בסיפא דברייתא, וכן כתב הטורי אבן ד"ה צדקות (ורצה להוכיח שם דגירסת רש"י עיקר), ודברי הקה"ל לא נאמר אלא לולי דברי המהרש"א.
- (12) עמ"ס ר"ה סימן ה'.
- (13) וע' תוד"ה ומעשרות שחולק על רש"י וס"ל דלא נתרבה בכור ומעשר מכי דרוש דרשנו דאין צומץ לחיובא דחטאות ואשמות דאי לית ליה בכור ומעשר לא מיחייב בהו.
- (14) כמו שכתב תוס' דף ד'. ד"ה ומעשרות דעובר בבל תאחר על תרומות ומעשרות אחר שהורמו.
- (15) אולם הקה"ל הביא מתוס' לקמן ריש דף ז'. ד"ה הא בעי"מ דנראה שנסתפק בזה אי יש בל תאחר בישראל שמאחר נתינת בעי"מ לכהן, ועוד הביא משו"ת חכ"צ סימן י"ב דנקט (להיפך) דבל תאחר לא שייך אלא אצל ישראל המאחר נתינתו לכהן ולא אצל כהן המאחר הקרבתו, ע"ש.
- ד"ה 16** זהו דעת תוס' והר"ן והרמב"ם רפ"ח מהל' מתנות עניים דרבה מיחייב אבל תאחר מיד (היכא דקיימי עניים), אולם דעת הרשב"א לעיל בדף ד'. דאבל תאחר

**דף ט 37** ע' תוסי ברכות דף ח: ד"ה כאילו דמבאר מה"ת שלא לפרש הקרא כפשוטו שצריך להתחיל להתענות בתשעתי עבר דהיינו בהתחלת ליל יוה"כ (כמו "בארבעה עשר יום לחיש בערב ואתלו מצות" דהיינו תחילת ליל ט"ו), ע"ש.

38 יש מפרשים דאכילת ט' לחוד חשוב תענית ב' ימים - ע' מחזור המפורש ליוה"כ בהקדמה מה שהביא בענין זו אם נחשבת כאילו התענה ב' ימים חוץ ממה שמתענה ביוה"כ עצמו, וע' מטה אפרים ה"ל עיוה"כ בענין מי שהתענה תענית חלום בעיוה"כ ד"ה שצריך להתענות "שני ימים לתעניתו כיון דאכילה בעיוה"כ חשוב "כב' ימים".

39 נחלקו המפרשים אם מצוה זו מדאו' והו' דרשה גמורה או אינו אלא מדרבנן והו' אסמכתא, ע' כס"מ פ"ג דנדרים ה"ט וע' מ"מ פ"א מהל' שביתת עשור ה"ו, וע"ש בלח"מ שהק' למה הרמב"ם בהל' שביתת עשור השמיט מצוה זו, וע' מה שתירץ בערוה"ש סימן תר"ד ס"ק ו-ח.

40 יומא סימן כ"ב (מובא בטור סימן תר"ד).

41 [לכאוי ר"ל דהוציא הכתוב החיוב בלשון עינוי דוקא משום שיש יותר שחר על מצות עינוי מעל מצות אכילה דלפום צערא אגרא, כדמבאר המהר"ש"א בח"א בפסחים ע"פ ס' ח: וע' במאירי כאן שכי דמחויב לאכול בתשעתי לפום עינוי מצוה ש"י].

43 כ' שם דלא בעינן פת דוקא משום דלא מצונו בשום מקום רק מצוה לאכול, עכ"ל, ולכאוי יש להוסיף דכיון דיסוד מצות אכילה בעיוה"כ (לדעת המנח"ת) הו' השרת העינוי ממילא פשוט דיוצא בכל מיני מאכל שהרי חיוב ביוה"כ על כל מיני מאכל.

44 מערכת יוה"כ סימן א' סוף אות ג'.

45 וגם אולי מחויב לאכול יותר מכתובת הגסה.

46 מובא בבאר היטב סימן תר"ד ס"ק ב'.

47 שם תר"ד ס"ק א' בשם המהר"ל (ואיירי במי שרצה להתענות משום תענות חלום דמותר לנפשו), וכן פסק המשגיב שם.

48 ע"ה"ת ח"ג, פרשת אמרו דף צ"ב ד"ה"ה שבת שבתון.

49 [ועי' לשון המחבר שם בסימן תר"ד - מצוה לאכול בעיוה"כ ולהרבות בסעודה עכ"ל, משמע שיש מצוה ברביעי סעודה, דו"ק].

**דף ט 50** ח"ד סימן רפ"ח בהגה"ה, והביא שם עובדא בשם גדול א' שהחמיר בזה.

51 ע"ש עוד נפ"מ.

52 על הרא"ש במסכת נדה בפרק יוצא דופן שם ס"ק ה'.

53 וכך סבר המהר"י ברונא מובא בבאר היטב או"ח סימן נ"ג ס"ק י"ג, וע' בהעמק שאלה להנצי"ב פ"ר בחוקותי שכי שכן דעת השאלות שם סוף בחוקותי.

54 וכ"כ תוסי בערכין שם בדף לא. בפשט ראשון, וכ"כ תוסי בנדה דף מד: ד"ה שלשים דקים להו לרבנן דדוקא בקדשים בעינן מעת לעת ולא בשאר דברים.

55 או"ח סימן נ"ג סעיף י' ע"ש מ"ב ומבוגיא ס"ק י"ג, וכ"כ המשגיב שם ובסימן נ"ה ס"ק מ"ב, וכ"כ המשגיב פ"ב מהל' אישות ועוד הרבה פוסקים מובא בשדי חמד כללים מ' כלל ק"ד אות א', וגם הדברי חמודות מצדד שם בדברי תוסי' כאן כפשוטו שני דערוך לר, והביא שכן פסק הסמ"ע בחו"מ ריש סימן ל"ה דיום אחד לאו דוקא וכן מרגלא בפומייהו דאינשי (דמיקרי גדול מיד אחר י"ג שנים שלמות ולא צריך עוד יום אחד) לכך לא אכריע בכל דברי למעשה או"ח שיהיו נראין הדברים גם לשאר חכמי הדור, עכ"ל.

56 תנינא או"ח ס"ו.

57 כללים מ' כלל ק"ד אות א'.

**דף יא 58** וע"ש שר"ל לפי"ז בגאולת אחישה שייך שיבא משיח אפי' בער"ש ווי"ט ואפי' קודם ביאת אליהו (אלא דצריך ליישב הסוגיא בעירובין לפי"ז דא"כ למה מותר ביום שבת ווי"ט), וע' כרתי ופלתי בסוף סימן ק"י בקונטרס בית הספק בסופו, דנקט דבגאולת אחישה שייך שיבא משיח בן דוד קודם ביאת אליהו הנביא לבשר וגם קודם משיח בן יוסף (ומיישב בזה דעת הרמב"ם למה אינו מותר ביום ביום א', ועי' בשו"ת כתי"ס או"ח סימן נ"ג מה שמפלפל בדברי טורי אבן.

59 ע' ספר "בן יהוידע שג"כ תירץ כהשפת אמת דר"א ור"י בשמעתין פליגי בענין קבוץ גלויות וזה יהיה אחר זמן ביאת המשיח, ועי' ערוך לר כאן בד"ה בניסן שמצדד להפך דקבוץ גלויות יהיה קודם ביאת המשיח והביא ראיות לכאן ולכאן ומסיים דענין זה אינו מבורר לנו האין תהיה הגאולה ועליו נאמר "הלא הוא כמוס עמדי", עכ"ל.

**דף יב 60** ע' תוסי לעיל דף ח. ד"ה ולתקופות, וע' ר"ן לקמן בדף טו. (דף ג. בדפי הרי"ף ד"ה בראש).

61 אע"ג דמכילתין משמע דקיי"ל כר"י דבניסן נברא העולם כיון דמנינן לתקופה מניסן כתב הרי"ן בדף טו. שם דיש לדחות הראיה ע"ש שהרי גרסינן בגמ' לקמן בדף כז. כמאן מצלינן האידנא "זה היום תחלת מעשיך כר' אלעזר" משמע דקיי"ל כר"א, וכן משמע דנקט הרמב"ן ע"ה"ת ח-ה, אולם ע' תוסי' שם בדף כז. שמשמע דקיי"ל כר"י ומבאר שיש לדחות הראיה מלשון התפילה, ובכתבי הארז"ל מובאר (ע' פרי עץ חיים שער כ"ו פ"ה) דלשון היום הר"ת עולם דמצלינן האידנא הוא מלשון הריון כלו' שזא היה התחלת הבריאה דהיינו המחשבה, אבל מעשה הבריאה היה בניסן (ולכאוי היינו כר"א כמשי"כ ר"ת המובא לקמן) ועי' בפרי עץ חיים שער כ"ד פ"ד שכי' דתשרי בבחינת מחשבה ונקרא עיבור וניסן בחינת מעשה (ועי' בספר "בני יששכר" מאמרי חדשי כסלו טבת מאמר ד' אות ק"א).

62 (ע' בפרי עץ חיים המובא לעיל שער כ"ו פ"ה דנקט כן הארז"ל ומארך בזה).

63 לעיל בריש דף י"א ע"א.

64 נראה שר"ל הדעולם שעלה במחשבה היה עולם של מדת הדין ועדיין נמצא רשום של עולם זה, ע' פחד יצחק (להג' ר' יצחק הוטנר ז"ל) חלק "ראש השנה" מאמר ד' פרק ג' שכוון לזה ומרחיב הדברים כדרכו, וכן מובא בשם הגר"א (וגם בשם הארז"ל) דצדקים נידונים במדת הדין והיינו דאמר הקב"ה למשה כשתמה על ענין פטירת ר"ע - שתוק שכך עלה במחשבה (מנחות ט:), ע' בפחד יצחק הני"ל, והדברים עמוקים.

**דף יג 65** (ע"ש בספר יהושע ה-ב, וע' בתוסי' כאן ובירושלמי בחלה המובא להלן), וע' רטבי"א ע"ש קדושין דף לח. שכי' דא"י לומר דיצאו ידי חובת מצוה ע"י אכילת הפך כיון שהמין אינו מחמשת המינים.

66 ע' תוסי' קדושין ר' לח. דמצדד דלא סמכו על עדלית משום דגורו כזית ראשון אטו כזית שני, וע' משי"כ בזה בשאגת אריה סימן צ"ו, (וע' במראה הפנים על

הירושלמי שם שמואך בענין שיטת הבי"ח דמיקל בענין תבואת עכו"ם שגדל בחו"ל (ועי' שם בירוש' דמ"ד אחד ס"ל דאיסור חדש עדיין לא התחיל באותו זמן).

67 מצוה ק"ט (ועי' בשג"א קונטרס אחרון סימן צ"ו שהביא כעין קושא זו בשם מהר"ר יונתן, וע"ש מה שתירץ).

68 ע"ש שתי' המנח"ת דשיעורי תורה הם לפי ראות עיני אדם (דלא ניתנה תורה למלאכי שרת), וממילא מותר לו לאכול מה שנראה שיעור מצומצם לפי ראות עיניו דזה מיקרי כזית מצומצם.

69 ע"ש ב"מ כבורות סו"ס י"ז.

**דף יד 70** ע' רש"י דמשמע שהפריש ב' עישורים, וע' תוסי' בשם ירושלמי, וע' ערוך לר.

71 ד"ה הכסיל (ולשונו קצת מגומגם, ע' מצפה איתן, וע' ילקוט המאירי שכי' דל"ג "אפילו" בריש דברי תוסי').

72 וכן מובאר בתוסי' נדה דף לו. ד"ה הלכתא דהיכא דפסק כשניהם לחומרא משום ספקא דנינא לא מיקרי כסיל, וכן כתב הגמ"א סוף סימן תצ"ג, וע"ש בפרמ"ג שהעיר דברש"י כאן לא משמע כן, וכדהלך.

73 ראיתי בספר "ילקוט המאירי" בשם שער המלך שהק' לשיטת הראשונים דס"ל מעשר פירות מדרבנן (חוץ מתירוש ויצהר) למה לא אזיל ר"ע לקולא ככל ספק דרבנן, ות"י שם ע"פ שיטת הבי"ח אוי' סימן ג' ושות חת"ס אהע"ז ח"ב סוף סימן ז' ועוד אחרונים דהיכא דאיכא ספק משום חילופי נוחחאות לא אזלינן לקולא (ולכאוי עדיין צ"ע ה"א הגמ"א), ועי' ע"כ מש"כ השב שמעתנא בכללי השי"ש שער ז' סימן ט"ו (מובא ב"שפתי חכמים" ריש דף יד: על הגמרא).

**דף טו 74** או"ח סימן תר"י סעיף י"ז.

75 ע' פרמ"ג שם בא"א ס"ק כ"א שכי' על מנהג זה דינא שכרם בהפסדס מפני שמבלבלין הרבה.

76 שם ס"ק כ"ב, הביא דברי מהר"י"ק שורש קמ"ד (ועוד הביא שם דברי מהר"י"ק בשרוש ט' שכי' דאפי' אם יש במנהג צד איסור אין לבטלו דמנהג עוקר הלכה כדאיתא בירושלמי בבא מציעא פ"ז ה"א), והפרי"ח בהל' יו"ט סימן תצ"ו אות ב' חולק עליו בזה בראיות.

77 ח"א סימן קנ"ג.

78 ח"ב סימן ו' (כך ראיתי מובא בספר ש"מ"ב על קצור ש"ע סימן קכ"ט ס"ק ב, ע"ש).

**דף טז 79** המהר"ש"ל בביאורו על הטור מפרש "מריעין" לו בסופו מלשון "רע", ובריטב"א מפרש מריעין מלשון מתריעין בשופרות, שעל ידי הצרות יגזרו תענות וביום התענית צריך לתקוע בשופר (וכוון לזה הרש"ש כאן), ולכאוי ר' יצחק הבין דאם לא יתקעו בשופר לא יקבל עונש מדה כנגד מדה ולבסוף יחא צריכין לתקוע בשופר של צער ותענית ומזה לא שייך אלא אם לא תקע שופר במזיד או ע"י פשיעה דאז שייך עונש וזהו כדעת הריטב"א ולא כבה"ג, ע' לקמן).

80 סוף סימן תקפ"ה (וע' מה שביאור בזה הטי"ז שם), ומבואר בב"י דכוונתו להביא מקור למימרא דר' יצחק.

81 והריטב"א והרשב"א חולקין על הבה"ג וס"ל דלא איירי ר' יצחק אלא במקום שפשעו (וכן הביא הטי"ז סו"ס תקפ"ה בשם המהר"ל דלא שייך "כל שנה וכו", אלא כשהם מוידקין).

82 שם בסימן תקפ"ה ס"ק ז'.

83 ועי' בשבות יעקב ח"ב ס"י שמתרץ דהב"ג לא איירי אלא בענין אונס דשכיחא דהוי"ל לאסוקי אדעת'.

84 פרשת אמרו כ-כד, וכ"כ משנת רבי אהרן (מאמרים ושחת מוסר) ח"ב ראש השנה, שבתון זכרון תרועה (עמוד ר').

85 לכאוי כן משמע פטות לשון הגמ' כאן שמוסי' ר' יצחק - "מ"ט משום דלא איערבב שטין" וע"ש במשנת ר' אהרן שמבאר דאע"ג דנקטין בברכות דף ו'. דחשב לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, סוף סוף חסרה סגולת המצוה (וצב"ק), וע' משך חכמה הני"ל מה שהביא בשם השי"ח חו"מ סימן כ"א ד"ה ה"ז דלא אמרין "אונס רחמנא חייבא".

86 במשנת ר' אהרן הני"ל, וכן ע' במשך חכמה הני"ל שמבאר על דרך זה באופן אחר קצת, דסגולת השופר שמעלה לפני הקב"ה זכרון מסירת נפש של עקדת יצחק, וע"י ביטול מצות שופר בשבת ג"כ יש ענין של מסירת נפש למען קיום התורה (שלא יעבור על איסור הוצאה בשבת), ע"ש.

87 לפי הטי"ז לק"מ משום דשחל ר"ה בשבת ודאי ליכא בזה שום סימן מן השמים, וכ"כ הטי"ז שם להדיא, ע"ש, והנה ע' דבר חדש בספר "מנחת עני" ע"ה"ת בלעז ערוך לר על פרשת האזינו שכתב על הא דאמר תוסי' בשם הבה"ג לאו דמיקלע בשבת אבל דמתילד אונסא, בודאי לא מייירי אלא במי ששומר שבת בכל אופניו ובפרט בטלול, דלמי שלא שומר איסור הוצאה הלא עוברו גם לא חל טעם הגזירה וא"כ הו' סתירה וצריך לירא שאחרי שלא תוקיע בתחילת השנה מריעין לו בסופו, עכ"ל (ובע"ה נבוא עוד מדברי "מנחת עני" לקמן בדף ל' מש"כ דברים נפלאים בענין שנה שחל ראש השנה בשבת).

88 והנה ע' תוסי' לקמן דף כט: ד"ה אבל שכתב "אבל שופר שהוא להעלות זכרוניהם של ישראל לאביהן שבשמים לא רצו לבטל לגמרי (כמו לולב), עכ"ל, משמע לכאוי דבאמת צריכין אנו לזכות השופר (ולעירובו השטן) גם כשחל בשבת אלא דסגי לן בהא דתוקיעין במקום המקדש או במקום ב"ד (ויש לחקור אי שייך להשוות דברי תוסי' אלו לדברי הבה"ג שהביא במכילתין, ואכמ"ל).

**דף יז 89** ע' מה שהק' הקרבן נתנאל על הרא"ש (אות א') מגמ' קדושין דף לט: דמבואר ששייך עונש על הירחור ע"ז אפי' קודם שחטא (וכן מובאר ברא"ש פ"ב דקדושין סימן י"ד בענין מקדש ע"מ שאני בשע' דמקודשת שמוה הרבה ע"ז בלבו - אף שלא עשה מעשה), וע"ש מה שתירץ, ועי' שם בקדושין דף מ. וברש"י שם ד"ה מצרפה דמבואר דגם בשאר עבירות נפרעין מן האדם גם בהחשבה היכי שהמחשבה עושה פרי (כל' שבא ליד מעשה), ע' שדי חמד מערכת מ' י"ח, וע' ח"י תת"ס בקדושין שם, וע' ערוך לר כאן.

90 לרא"ה מלוניל בחל' שני וחמישי (מובא בספר "שערי רחמים" על י"ג מדות של רחמים, מאת הר' יעקב יהושע המבורגער שליט"א, בפירוש הארוך).

91 שמות ל-ד, וע"ש מה שהק' על ב' תירצים של הרא"ש.

92 ענין זה פ"ה ר"ח כאן, שכי' אני ה' קודם שחטא שכתב בו בספר חיים.

**דף      This Al Hadaf was made possible by the following daf dedications...      יום**

ב		טז כסלו	Thrs
ג	לז"נ ר' נתן אהרן בן משה צבי הלוי ז"ל	יז כסלו	Fri
ד		חי כסלו	שבת
ה		יט כסלו	Sun
ו		כ כסלו	Mon
ז	* In memory of DAVID KAHN 1/30/1909 - 11/28/1991	כא כסלו	Tues
ח		כב כסלו	Wed
ט		כג כסלו	Thrs
י	* In memory of GRACE SASSON - אשת חיל; by Samuel Sasson	כד כסלו	Fri
יא	לז"נ אליהו בן ר' שמשון אפרים זינגער ז"ל *	א חנוכה	שבת
יב		כו כסלו	Sun
יג		כז כסלו	Mon
יד	לכבוד יום הולדת של הבחור החשוב ישראל בן יצחק זאב נ"י	כח כסלו	Tues
טו		כט כסלו	Wed
טז		ל כסלו	Thrs
יז	לז"נ אמי מורתני אסתר בת יהודה ז"ל * (מאת בנה לייב הופמן)	א טבת	Fri

\* Denotes Yartzeit

Cong. Al Hadaf  
P.O. Box 791  
Monsey, NY 10952  
Ph. & Fx. 845-356-9114  
[cong\\_al\\_hadaf@yahoo.com](mailto: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](http://www.alhadafyomi.org)