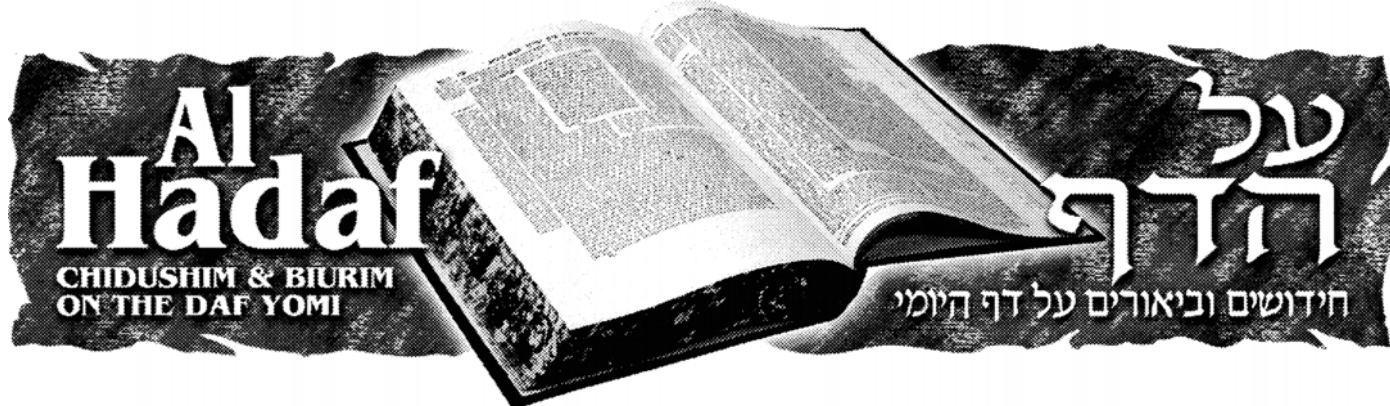


This issue has been dedicated...

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



Megillah 2/ No.43/ Feb. 24 '07

• Edited by Rabbi Zev Dickstein •

מגילה דף יז-לב / ו אדר תשס"ז

דף יז.

הקורא את המגילה למפרע לא יצא

The Mishna says that one who reads the *megillah* out of sequence has not fulfilled the mitzvah. The Gemara cites the source for this *halacha* and says that *shema*, *sh'moneh esray* and *hallel* also must be recited in their proper sequence.

The Rambam¹ in codifying this *halacha* writes that if one reverses the order of the *p'sukim* when reciting *shema* he has not fulfilled the mitzvah (and he must repeat *shema*). However, if one reverses the order of the paragraphs (e.g., he recites the passage of the paragraphs (e.g., he recites the passage of שמע ישראל before אהיה אם שמוע) he has fulfilled the mitzvah בדיעבד (after the fact) and he need not repeat *shema*. Although the Mishna in *Berachos* 13a gives a reason as to why the three paragraphs of *shema* should be recited in the established order, since the paragraphs are not written next to each other in the Torah, reciting the paragraphs in their proper sequence is not מעכב - essential to the fulfillment of the mitzvah.²

The Pri Megadim³ remarks accordingly, if one reads the paragraphs of the *megillah* or of *hallel* out of sequence he has not fulfilled the mitzvah. In contrast to the three paragraphs of *shema*, the paragraphs of *hallel* and the *megillah* follow one another in the Torah, and, therefore, it is essential to recite them in order.

The Ritva writes that it is essential to read the entire *megillah* in order because it is one

continuous story and the entire *megillah* is considered as one long paragraph.

The Iturie *megillah* remarks that according to the Ritva's reasoning, perhaps if one recites the paragraphs of *hallel* out of sequence he need not repeat *hallel* since the paragraphs of *hallel*, in contrast to *megillah*, stand independently and do not contain one connected chain of ideas.

The Pri Chadash,⁴ however, writes that there is logic to the order of paragraphs in *hallel*, for they correspond in chronological order of the various redemptions and exiles experienced by Klal Yisrael. [First it speaks of the redemption from Mitzraim (בצאת ישראל ממצרים), then of the exile after the *churban* Bais Hamikdash (לא לנו). Next, of the times of Mashiach (אהבתי ה'), and finally, of the tribulations of Gog and about the Hereafter (cf., Yerushalmi Megillah 2:1).] Therefore, says the Pri Chadash, it is essential to recite the paragraphs of *hallel* in order [even according to the Ritva's reasoning].⁵

דף יח:

דמנחה מגילה קמיה וקרי לה מינה
פסוקא פסוקא וכתב לה

The Mishna (17a) states that a sofer - scribe - who writes a *megillah* on Purim discharges his obligation of קריאת המגילה (reading the *megillah*) provided he has *kavonah* (intent) to be *yotzai* - to fulfill his obligation. The Gemara (18b) explains that the Mishna is referring to a case of a sofer who has a valid *megillah* open before him as he writes a new *megillah*. To

ensure accuracy, he reads each posuk from the whole *megillah* before writing it in the new *megillah*. The Mishna teaches that the sofer discharges his obligation of קריאת המגילה by reading from the valid *megillah* - provided he does so with the intent to be *yotzai*.

The Chavos Yair⁶ (cited in Al Hadaf to Beitzah 13b) is of the opinion that writing an oath has the same halachic force as taking an oath verbally because there is a rule that כתיבה - writing has the same halachic force as speaking. [R' Akiva Eiger⁷ remarks that according to the Chavos Yair one should be able to fulfill the mitzvah of *sefiras ha'omer* through writing the day of omer - since writing is tantamount to speaking.]⁸

The Shev Yaakov⁹ cites our Gemara as proof that כתיבה לאו כדיבור - writing is not halachically recognized as speaking - contrary to the view of the Chavos Yair, since the Gemara indicates that the sofer is not *yotzai* unless he pronounces the *p'sukim* as he copies them from the completed *megillah*. The Shev Yaakov argues that if writing is tantamount to speaking, the sofer who copies the *megillah* text from a completed *megillah* should fulfill his obligation of קריאת מגילה with the act of writing the *megillah*, even if he does not enunciate the words.

R' Akiva Eiger,¹⁰ in defense of the Chavos Yair, resolves the difficulty from our Gemara. He explains that there are two reasons why the sofer must pronounce the *p'sukim* as he copies them despite the fact that כתיבה כדיבור.

(a) The Mishna (17a) states קראה על פה לא יצא - one who reads the *megillah* by heart has not fulfilled the mitzvah. R' Akiva Eiger maintains that if one does not pronounce the *p'sukim* while looking into a valid *megillah*, but rather he writes or pronounces them from memory after looking away from the *megillah*, it is considered as though he recited the *megillah* by heart. Even if writing the *megillah* is tantamount to reading it, he cannot be *yotzai*, for he is reading from an invalid *megillah* in that the new *megillah* he is now writing is incomplete at the time of the writing. Therefore, the Gemara says that the sofer must

pronounce the *p'sukim* as he looks into the valid *megillah*.

(b) The Gemara below on 19b indicates that the *megillah* must be read loud enough for a person to hear the words; it cannot be inaudibly whispered.¹¹ Therefore, even if writing the *megillah* is tantamount to reading or pronouncing it (כתיבה כדיבור), it is not tantamount to reading out loud. Therefore, one cannot be *yotzai* the mitzvah of *megillah* by writing it, for the condition of השמיע לאזנו (audibility) is lacking.¹²

דף יט.

מנלן שתהא על הספר בדיו

כתיבה הכא ותכתב אסתר המלכה וכו'

The Mishna on 17a states that a *megillah* is not valid unless it is written on parchment, and is written with דיו (permanent black ink). The Gemara derives this *halacha* by means of a *gezeira shavah*: In Esther (9:29) the posuk states, ותכתב אסתר המלכה - and Queen Esther wrote [the *megillah*] etc., and in Yirmiyah 36:18 the posuk states ואני כתב על הספר בדיו - and I was writing on parchment with ink. Since the posuk in Yirmiyah uses the term כתיבה in connection with writing on parchment with ink, the term כתיבה stated with regard to the *megillah* ('ותכתב אסתר וגו') also refers to writing on parchment with ink.¹³

The Rambam¹⁴ in codifying this *halacha* adds that a *megillah*, like a *sefer Torah*, must be written by a Yisrael, not by a non-Jew.

The Bircai Yosef¹⁵ deliberates whether a *megillah* may be written by a woman.

• Tosfos (Gittin 45b) states that a *sefer Torah*, *tefillin* or *mezuzah* written by a woman is invalid because the posuk regarding *tefillin* indicates that only those who are obligated in the mitzvah of *tefillin* are qualified to write them (וקשרתם וכתבתם). Since women are exempt from donning *tefillin* they are disqualified from writing *tefillin*.

The Bircai Yosef¹⁶ wonders if the exclusion of women stated with regard to writing a *sefer Torah* and *tefillin* applies to *megillah* as well, or perhaps the *halacha* is more lenient with regard to *megillah* in this respect.

The Pri Megadim¹⁷ maintains that even if all the laws pertaining to writing a *sefer Torah* are applied to *megillah*, women are qualified to write a *megillah* because they are obligated in the mitzvah of hearing the *megillah* (see above דף ד), and whoever is obligated in the mitzvah of *megillah* is qualified to write a *megillah*.

The Keses HaSofer¹⁸ adduces proof to the position of the Pri Megadim from our Gemara. Our Gemara derives the requirements of a *megillah* from the posuk ותכתב אסתר המלכה את - and Queen Esther wrote the *megillah* etc. The Gemara clearly indicates that the *megillah* written by Queen Esther was valid for the mitzvah, for the Gemara uses the posuk regarding Esther's *megillah* as a source for the *megillah* requirements (i.e., the law that a *megillah* must be written on parchment with ink is derived from that posuk).

The Mikro'ei Kodesh,¹⁹ based on a Gemara in Avodah Zorah, refutes this proof. The Gemara (Avodah Zorah 27a) attempts to prove that women are qualified to perform bris milah from the posuk in Sh'mos 4:25 which states that Moshe's wife Tziporah circumcised her son on the way to Mitzraim (ותקח צפורה צרור ותכרות) (את ערלת בנה). The Gemara there refutes this proof, suggesting that the posuk does not mean that Tziporah actually performed the circumcision herself; it means perhaps that she asked someone to perform it for her. Since it was done at her behest and under her aegis, the posuk considers it as though Tziporah performed the act herself. The Mikro'ei Kodesh argues that the posuk ותכתב אסתר המלכה וגו' could be interpreted in the same manner, namely, that a *megillah* was written at Esther's behest and under her supervision, but it written by a male scribe.

דף כ.

השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיו

R' Yehuda, in the name of R' Elazar ben Azaryah, derives from the posuk שמע ישראל - Hear Yisrael - that one must recite the passage of *shema* loud enough so that he can hear it. The Mishna in *Berachos* (cited on 19b) cites a dispute regarding the extent of this requirement.

The Tanna Kamma (i.e., R' Yehuda²⁰) maintains that if one recited *shema* quietly and did not hear it, he is *yotzai bedi'aved* (after the fact) and he need not repeat *shema*. R' Yosi disagrees and maintains that if one was unable to hear himself read the *shema*, he is not *yotzai* and he must repeat it. The *halacha* follows R' Yehuda (i.e., the Tanna Kamma) that although it is a mitzvah to recite *shema* loud enough to be heard, if one recited it quietly and did not hear it, he is *yotzai* after the fact.

The Mishna (19b) states that a deaf person (even if he is able to speak) is not qualified to read the *megillah* for others (even though a deaf person who can speak is legally competent and is obligated and qualified to perform mitzvos). The Gemara suggests two possible explanations for this *halacha*: (a) The Tanna of the Mishna is R' Yosi who holds that one does not fulfill the mitzvah of *shema* unless he hears what he is reading. Likewise, one does not fulfill the mitzvah of reading the *megillah* unless he hears the words of the *megillah* as he reads them. Therefore, a deaf person cannot fulfill the mitzvah of *megillah*, even if he is capable of speech, since he cannot hear what he is reading. (b) The Tanna of the Mishna is R' Yehuda, and the Mishna means that לכתחילה (preferably), a deaf person should not read the *megillah*. However, if he did read the *megillah*, he, and those who heard him read it, are *yotzai*.

The Rambam's position requires clarification, for although with regard to *shema* he rules that if one reads it quietly he is *yotzai bedi'aved*, with regard to *megillah* he rules²¹ that if one hears the *megillah* from a deaf person, he is not *yotzai*.²²

The Bais Yosef²³ explains that the *halacha* is more stringent with regard to *megillah* because there is a requirement of פרסומי ניסא (publicizing the miracle of Purim) and when the reader does not hear *megillah*, the element of פרסומי ניסא is lacking.²⁴

Alternatively, the Bach²⁵ suggests that there is a difference between one who is capable of hearing but nonetheless reads the *shema* (or the *megillah*) quietly, and a deaf person who is incapable of hearing. A deaf person is deemed

a **לאו בר חיובא** (an individual who is not subject to the mitzvah) since he is not capable of hearing. As a rule, a person who is not subject to a mitzvah is not capable of performing that mitzvah on behalf of others. Therefore, one who hears the *megillah* from a deaf person is not *yotzai* since he heard it from one is not capable of performing the mitzvah properly. In contrast, if one is capable of hearing and he reads the *megillah* (or *shema*) quietly, he fulfills the mitzvah *bedi'eved* since he is a **בר חיובא** (one who is subject to the mitzvah).²⁶

The Bach accordingly submits that if one stuffed his ears with cotton making it difficult to hear, and he reads the *megillah* for others, the congregation is *yotzai*. Since the reader is capable of hearing, he is a **בר חיובא** and his reading is valid (*bedi'eved*).²⁷ Likewise, the Shvus Yaakov²⁸ rules that if the *baal koreh* is hard of hearing and he reads the *megillah* in a low voice so that the congregation is able to hear it, they are *yotzai*, even though the *baal koreh* was not able to hear his own voice. Since, the *baal koreh* is capable of hearing when he reads in a loud voice, he is considered a **בר חיובא** and those who hear him read are *yotzai* even if he reads it in voice too low for himself to hear.

The Tzemach Tzedek²⁹ disagrees and rules that even if the *baal koreh* is not deaf, if he does not hear himself read, for whatever reason, he is not *yotzai*.³⁰

דף כא:
במגילה אפילו עשרה קורין
כיון דחביבה יהבי דעתיהו ושמעו

It emerges from the braysoh that one does not fulfill the mitzvah of *kriyas haTorah* if he listens to two people read the Torah simultaneously because a person cannot hear or concentrate on two voices (תרי קלי לא משתמעו). The *halacha* with respect to *hallel* and *megillah* is different. Since these mitzvos are especially cherished [due to their infrequency³¹], the assumption is that one makes an effort to concentrate and listen to their recital even if several people are reading at once.³²

The same concept is stated with regard to

the mitzvah of *shofar*:

The Mishna in Rosh Hashana 26b says that on Rosh Hashana in the Bais Hamikdash the *shofar* blower was flanked by two trumpet blowers. The Gemara there on 27a explains that we are not concerned that people might find difficulty listening to simultaneous sounds (תרי קלי לא משתמעו) because the mitzvah of *shofar* is cherished due to its infrequency, and we assume therefore that people could concentrate on the sound of the *shofar* despite the accompanying trumpet sounds.³³

Min haTorah one is required to hear nine *shofar* blasts on Rosh Hashana (Mishna, Rosh Hashana 33b). [Today, we are required to hear at least thirty blasts due to a halachic doubt concerning the proper types of blasts, Gemara *ibid.*, 34a.]

The Gemara states in Rosh Hashana 34b that if one hears nine *shofar* blasts from nine different blowers at once (i.e., one blast per blower), he is not *yotzai*. Rashi asks why is he not *yotzai* since the Gemara on 27a states that it is possible to hear the *shofar* sounds even when accompanied by other sounds. Tosfos answers that *shofar* blasts must be blown in sets of three, i.e., תקיעה-תרועה-תקיעה (long blast, short blast, and long blast), because there must be one *tekiah* (long blast) preceding and following each *teruah* - short blast. One who listens to all nine blasts at once is not *yotzai* since he did not hear the blasts in their proper sequence.

The words of this Tosfos indicate that if one hears three people simultaneously each blowing a set of תקיעה-תרועה-תקיעה, he is *yotzai* since the blasts were blown in sets of three and each *teruah* was surrounded by the required two *tekios*.³⁴

The Ritva,³⁵ however, disagrees and maintains that a person cannot concentrate on two sounds at once even if they are dear to him; one can only focus his attention on one of the two sounds. The Gemara does not say that one can concentrate on the *shofar* and trumpet sounds together, but rather that one is able to focus on the cherished *shofar* sound and disregard the accompanying trumpet sounds so that they do not disturb his concentration.

The Biur *Halacha*³⁶ asserts that according to the Ritva, if one hears three people blowing *shofar* at once and tries to concentrate on all three, he does not even fulfill the first segment of the mitzvah (i.e., the first three blasts). Rather, he must repeat all nine blasts. Since according to the Ritva one cannot listen to two sounds simultaneously, one who hears three *shofar* blowers at once must focus his mind on one of them while making an effort not to listen to the others. Likewise, if two people are reading the *megillah* at once, one should direct his concentration to only one of the readers.

- The Rambam³⁷ says that it is permitted for a minor to read the *megillah* along with the *baal koreh*. The Lechem Mishna explains that we are not concerned that the voice of the minor might disturb the concentration of the listeners because the mitzvah of *megillah* is cherished and people are able to concentrate on the *baal koreh's* voice and block out the voice of the minor.

The Shulchan Aruch,³⁸ however, writes that one listening to the *megillah* in *shul* should not read along with the *baal koreh* from a chumash or non-valid *megillah* open before them, because someone might pay attention to this individual's non-valid reading and fail to hear the *baal koreh's* reading.³⁹

Horav Boruch Frankel-Teumim in his glosses to the Shulchan Aruch remarks that no one should read out loud along with the *baal koreh* in *shul*, even those who have their own valid *megillah* - unless they have specific *kavonah* (intent) to be מוציא others (to read it on behalf of others who might be paying attention to their reading). He points out that if someone hears the *megillah* from an individual reading from his own private *megillah*, he will not be *yotzai* - unless that reader intended to be מוציא anyone who overhears him.

דף כב:
ושאין בו ביטול מלאכה לעם
כגון ראשי חדשים קורין ארבעה

The Mishna on 21a says that on Monday and Thursday three people are called to the Torah (for an *aliyah*), whereas on Rosh Chodesh four people are called to the Torah.

The Gemara on 22a deliberates as to whether three or four *aliyos* are given on a public fast day. In resolution, the Gemara on 22b cites a braysoh which postulates that the number of *aliyos* on Monday and Thursday is limited to three because the sages did not want to extend the Torah reading to more than three readers on a work day, causing people to lose work. Since (most) public fast days are workdays there are only three *aliyos*. On Rosh Chodesh, however, four people are called to the Torah because it is not a regular workday. Rashi explains that Rosh Chodesh is not considered a regular workday because women abstain from work on Rosh Chodesh for the reason stated below.⁴⁰

The posuk in Sh'mos 32:3, states that the people removed their golden earrings and donated it for the purpose of making the golden calf ("*eigal*"). The Midrash⁴¹ infers from the fact that the posuk does not state that the women removed their earrings (as stated in the previous posuk, אשר באזני נשיכם) that the women refused to contribute to this sinful cause. [The Daas Zekainim⁴² explains that the men, in their desire to make the *eigal*, contributed their wives' earrings against their will.]⁴³

Rashi, citing his teacher, explains that Rosh Chodesh was given as a Yom Tov specifically to women as a reward for refusing to contribute jewelry towards the *eigal*. Therefore, only women observe Rosh Chodesh as a Yom Tov and abstain from (certain types of) work on Rosh Chodesh.

Rabbeinu Bachya (Sh'mos 35:20) points out that women have a natural penchant for jewelry and thus it would seem natural for them to refuse to part with their jewelry. Hence, the fact that they refused to donate their jewelry for the *eigal* does not conclusively demonstrate their virtue. However, their piety was verified at the time that materials were collected for the construction of the *Mishkan*. He infers from the posuk על הנשים ויבאו האנשים על [donations] in addition to those brought by the women (Sh'mos 35:22) - that the women's

enthusiasm for donating towards the building of the *Mishkan* exceeded that of the men, as they were the first to contribute. This certainly proved their righteousness, for they overcame their natural desire for jewelry and donated it for the *Mishkan*.

This explains why the women were given the mitzvah of Rosh Chodesh as a reward for their eagerness to contribute towards the *Mishkan* - because the *Mishkan* was inaugurated on Rosh Chodesh Nissan.⁴⁴

- The Shulchan Aruch⁴⁵ remarks that some women have a custom not to perform *melacha* (labor) on Rosh Chodesh and he comments that it is a good custom.⁴⁶ The Ramoh notes that in some places the women refrain from performing only certain *melachos* on Rosh Chodesh, and he writes that one should follow the prevailing custom.

דף כג.

הכל עולין למנין שבעה אפי' קטן ואפי' אשה

1] The Gemara 23a says that even a קטן (minor) and a woman may be called [for one of the seven *aliyos*] to read from the Torah on Shabbos. However, the sages said a woman should not read the Torah for the congregation because it is considered an indignity to the congregation⁴⁷ to have a woman read the Torah for the

- In Talmudic times each person who was honored with an *aliyah* would read a portion from the Torah; they did appoint a *baal koreh* to read for everyone.

The Hagaos Yaavetz asserts that when there are only six men in the *shul* capable of reading from the Torah, the seventh *aliyah* should be given to a woman who knows how to read the Torah.⁴⁸

The Magen Avraham,⁴⁹ however, indicates that women are disqualified from reading from the Torah in all instances, even if the men in *shul* are unable to read from the Torah.⁵⁰

2] The Magen Avraham⁵¹ deduces from this Gemara that women are obligated to hear *kriyas haTorah*. He argues that if women are exempt from *kriyas haTorah*, it would be obvious that they cannot read the Torah for the congregation

because (as stated above on כ' דף) the rule is that an individual exempt from a mitzvah cannot perform that mitzvah on behalf of others. The fact that the Gemara invokes the concept of כבוד הציבור as the reason women are excluded from serving as a *baal koreh*, indicates that they are subject to the mitzvah to hear *kriyas haTorah*.

The Bircai Yosef⁵² adduces proof to the Magen Avraham's position from the Gemara on 22b (cited above) which states that on Rosh Chodesh people have extra time to listen to additional Torah reading (i.e., a fourth *aliyah*) due to the fact women do not work on Rosh Chodesh. The Bircai Yosef argues that a woman's respite from work on Rosh Chodesh would not bear on the laws of *kriyas haTorah* if women are exempt from the mitzvah.

The Magen Avraham concedes, however, that women customarily do not listen to *kriyas haTorah*. In fact, he observes that many women attending *shul* often leave the *shul* during *kriyas haTorah*.⁵³

דף כד.

קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו עובר לפני התיבה

1] The Mishna says that a minor may not serve as the *chazan* to lead the congregation in prayer, but he may read the Torah for them. Likewise, the Gemara on 23a states that on Shabbos a minor may be given one of the seven *aliyos*. This means that the minor was permitted to read from the Torah, for as mentioned above, in Talmudic times each person called to the Torah would read a portion.

The Ran maintains that it is forbidden to give more than three of the seven *aliyos* to minors. Since the primary obligation of *kriyas haTorah* is for adults, he reasons that the majority of *aliyos* (i.e., at least four of the seven *aliyos*) must be reserved for adults.

Kaddish, *kedusha*, and *kriyas haTorah* may not be recited without the presence of a *minyan* (ten adult males). The Tashbatz⁵⁴ maintains that since a minor may be called to the Torah for an *aliyah*, he may be counted towards the required *minyan* (even though he may not be counted as part of the *minyan* with regard to *kedusha* and *kaddish*). The Mishna Berurah⁵⁵ rules,

however, that there must be a *minyan* of ten adults present in order to perform the mitzvah of *kriyas haTorah*.

2] The Magen Avraham⁵⁶ maintains that although a minor may be honored with an *aliyah*, he is not qualified to serve as the *baal koreh* and read the Torah for the congregation. He may only recite the *berachos*.

The Pri Megadim,⁵⁷ however, points out that in Talmudic times the one who was called for the *aliyah* would read from the Torah. Hence, since the Gemara permits calling a minor to the Torah it appears that a minor may serve even as the *baal koreh* and read the Torah for the congregation.⁵⁸

The Igros Moshe⁵⁹ rules that in extenuating circumstances we may rely on the Pri Megadim and have a minor serve as the *baal koreh*. He discusses, for example, a case in which a bar mitzvah boy mistakenly practiced the parsha that falls on the week preceding his thirteenth birthday. He rules that in such a case we may rely on the Pri Megadim and allow the boy to read from the Torah on the Shabbos before his thirteenth birthday since preventing him from reading the parsha which he prepared with great effort would cause him and his family a lot of distress.

- The Mishna Berurah,⁶⁰ citing the latter day authorities, writes that today the custom is to give a minor only *maftir* (the final aliya, the one given after the seven mandatory *aliyos*, when the last portion of the parsha is repeated), and not any other *aliyah*.

דף כה:

מאן דשפיר שומעניה שרי לשבוחיה

Rav Ashi concludes the perek stating that blessings should rest on the head of one who heaps praises on a virtuous person who has an honorable reputation.

The Maharsha⁶¹ notes that Rav Ashi seems to contradict R' Dimi, cited in Bava Basra 164b, who asserts one should not relate his friend's positive qualities since this often results in *lashon horah* (gossip) because someone is bound to respond to the praise by divulging some of the friend's faults. Indeed, the Gemara

there relates that when R' Shimon complimented Yehuda Chayata on a beautiful sefer Tehillim that he wrote, Rabbi disapproved of the compliment.

In answer, the Maharsha suggests that R' Dimi only prohibited excessive praise, because when people hear undeserved praise about someone, they often feel an urge to temper the exaggerated praise by divulging some *lashon horah* about the individual. [Indeed, Rashi in Arachin 16a and the Rashbam in Bava Basra ibid. indicate that R' Dimi only forbade excessive praise.] It is permitted, however, to tell of one's good qualities in moderation, as we find in Avos 2:5, R' Yochanan ben Zakai listing the praises and qualities of his students (cf., Gittin 67a).

The Magen Avraham,⁶² finds difficulty with this approach for the Gemara in Bava Basra relates that, based on R' Dimi's rule, Rabbi disapproved of R' Shimon's praise of Yehuda Chayata's beautiful sefer Tehillim, and such praise hardly seems excessive.⁶³

The Rambam⁶⁴ postulates that R' Dimi only prohibited praising someone in the presence of an enemy or rival. He is concerned that such a person will be irritated by the compliments about his adversary and will counter with disparaging remarks.⁶⁵

Our Gemara and the Mishna of Avos approves of praising someone - provided it is not done in the presence of the individual's enemies.

Rabbeinu Yona⁶⁶ also says it is permitted (and admirable) to praise an honorable person - provided we make certain that he has no enemies present in the audience. Rabbeinu Yona adds, however, that if the person receiving the praise is a renowned *tzaddik* then we are not concerned if his enemy is present because no one will pay attention to the *lashon horah* of a disgruntled person attempting to belittle a known *tzaddik*.

The Chasam Sofer,⁶⁷ in answer to the Maharsha's question, draws a distinction between different types of qualities. He says that R' Dimi only disapproved of praising mundane and physical talents, such as a nice

handwriting as was the case in the Gemara there, but praising one's good character traits or spiritual achievements is permitted (and perhaps even a mitzvah).

[The Iyun Yaakov (ibid.) suggests that Rabbi disapproved of the compliment regarding Yehuda Chayata's beautiful Tehillim only because he felt that it contained derogatory connotations. Since writing a Tehillim does not require the same extreme precision as writing a Sefer Torah, spending an inordinate amount of time in writing a beautiful sefer Tehillim could be construed as *bitul Torah* - wasting time which could have been better spent in Torah study.]

דף כו:

לא ליסתור אינש בי כנישתא

1] The Mishna and Gemara discuss under what conditions a *shul* (and other sacred property) may be sold and what should be done with the proceeds.

The Gemara on 26b discusses whether demolishing a *shul* is permitted for the sake of constructing a new *shul*. The Mordechai⁶⁸ comments that generally, demolishing a *shul* is forbidden because a *shul* is considered a *מקדש* (a minor Bais Hamikdash) and certain laws pertaining to the Bais Hamikdash also pertain to a *shul*. Just as the Torah forbids destroying any part of the Bais Hamikdash, it is also forbidden to destroy or demolish a *shul*, in whole or in part (even if the *shul* is not in use). However, destroying a *shul* for the sake of rebuilding is permitted (because such an act is permitted even with regard to the Bais Hamikdash, for it is considered an act of construction rather than destruction⁶⁹).

Rav Chisda states that demolishing an old *shul*, even if for the sake of building a new *shul*, is forbidden. Rather the new *shul* must be built before demolishing the old *shul*⁷⁰ because the sages were concerned that something might delay or prevent the construction of the new *shul*.⁷¹ [The Gemara in Bava Basra 3b says that if the old *shul* shows signs of structural damage and poses a safety hazard, then this restriction is lifted and it is permitted to demolish the old

shul immediately. According to some opinions if a *shul* is too small to accommodate all the congregants who wish to pray there, it is compared to a *shul* with structural damage and it may be demolished for the purpose of building a larger *shul*.⁷²]

The Magen Avraham⁷³ rules that even if there is another *shul* in town where everyone could *daven* until the new *shul* is completed, it is still prohibited to demolish the old *shul* before the new *shul* is completed because of a concern that the new *shul*'s construction might be delayed and suspended indefinitely.⁷⁴

The Taz⁷⁵ disagrees and maintains that the Gemara prohibits destroying a *shul* (to build a new *shul*) only in a case in which the congregants merely have a temporary makeshift place to *daven* in the interim. However, in a town in which there is another *shul* that could accommodate all the displaced members of the razed *shul*, it is permitted to demolish the old *shul* even before construction of the new *shul* is completed.

2] Rav Ashi (ibid.) asserts that the old *shul* may not be destroyed even if the funds for the new *shul* were already collected, or the building materials were already amassed. He is concerned that the need to redeem a captive (*פדיון שבויים*) might present itself, and the community might re-appropriate the building funds (or the materials) for redeeming the captive, causing a long delay in completing the construction of the *shul*. However, once the new *shul* is completed and ready for occupancy, the old *shul* may be razed, and Rav Ashi is not concerned that the new *shul* might have to be sold for the purpose of *פדיון שבויים* because *דירתיה דאינשי לא מזבני* - people [generally] do not sell their homes [even for urgent matters].

Rabbeinu Yona explains that even after the *shul* is completed, it is still permitted to sell it for *פדיון שבויים*.⁷⁶ Rav Ashi just means to say that it is highly unlikely that the community would resort to selling their *shul* after it is completely built - just as people generally would not sell their own homes. It is presumed that rather than sell their *shul*, the community

would seek other means of raising the necessary funds to redeem the captives.

The Rambam,⁷⁷ however, indicates that once the *shul* is completed, it is forbidden to sell it - even for the sake of redeeming captives. The Taz⁷⁸ explains that Rav Ashi means to say that since people generally avoid selling their homes - even in the face of the most compelling reasons - it is forbidden to sell a *shul* - even for the sake of פדיון שבויים, because a *shul*, which is the Shechinah's dwelling, should not be treated with less regard than one's home.⁷⁹

דף כז.

אין מוכרין ספ"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה

In the Mishna (25b, 26a) we learn that when a sanctified item, such as a *shul* or *aron kodesh* is sold, its proceeds must be used to purchase an item of greater, not lesser, sanctity. The item of greatest sanctity listed in the Mishna is a *sefer Torah*. Thus, a *sefer Torah* may be purchased with the proceeds of a *shul* or *aron kodesh*, but a *shul* or *aron kodesh* may not be purchased with the proceeds acquired from the sale of a *sefer Torah*.

The braysoh states that one may not sell his *sefer Torah* even he has more than one. Moreover, even if one doesn't have [much] food to eat, he may not sell his *sefer Torah*. R' Yochanan says in the name of R' Meir that there are two reasons for which one may sell his *sefer Torah*: (a) To study Torah, i.e., to support oneself with the proceeds so that he can spend his time studying Torah (Rashi). (b) To enable one to marry. The Gemara explains that these mitzvos take precedence over maintaining a *sefer Torah* because they are especially important: Learning Torah is essential for the proper fulfillment of the Torah laws,⁸⁰ and getting married is a fulfillment of the purpose of creation because the posuk states that the world was created in order to be populated (לא תהו) בראה לשבת יצרה, Yeshaya 45:18).

The T'shuvos Horosh⁸¹ extrapolates from this Gemara that if a community collected funds for building a new *shul*, the administrator of the fund, or the trustees, may re-appropriate the funds for Torah study instead (e.g., he may

donate it to a Yeshiva or Kollel). The Rosh reasons that since Torah study is deemed more significant than maintaining a *sefer Torah*, it follows that Torah study is also more significant than building a *shul* because our Mishna states that a *sefer Torah* has more sanctity than a *shul* (cf., Al Hadaf to Shekalim טו דף).⁸²

The Igros Moshe⁸³ extends the permit of R' Meir (i.e., selling a *sefer Torah* to facilitate Torah study or marriage) to include building a *mikveh*. He argues that facilitating the construction of a *mikveh* is as important as the mitzvah of taking a wife, since the lack of a community *mikveh* invariably restricts procreation.⁸⁴

[The Maharsham⁸⁵ asserts that as long as a *mikveh* is functional, the community may not temporarily close it for renovations, or demolish it for the sake of building a superior *mikveh*,⁸⁶ unless there is another *mikveh* that can be used in the interim, for he likens a *mikveh* to a *shul* in this regard (see above כו דף).]

דף כח:

אין נכנסין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים

1] As mentioned above, a *shul* is considered a מטקדש מעט and it must be treated with reverence, similar to the Bais Hamikdash. Hence there are many activities (mentioned in the Mishna and Gemara 27a,b) which are deemed improper for a *shul*.⁸⁷ The forbidden activities include: Eating, drinking, joking around, idle talk, performing mundane labor, delivering a private eulogy, making business calculations, using it for a shortcut, or entering it during inclement weather for shelter. Taking a stroll in a *shul*, or aimlessly wandering about without a purpose, is also forbidden. In short, a *shul* may be used only for sacred purposes such as prayer and Torah study. [Note: Some of these restrictions are relaxed if a *shul* is built with a תנאי - precondition - designating it from the outset for certain non-sacred uses. The extent of this dispensation, however, is subject to much dispute.⁸⁸]

The Gemara relates of two rabbis who were engaged in a Torah discussion outside in the street when it started to rain, prompting them to

enter a *shul* for protection. The Gemara explains that this was permitted because these Torah scholars would not be able to concentrate properly outside in the rain (שמעתא בעי צילותא - Torah study requires clarity of mind). Thus, their use of the *shul* was not merely for their own protection, but for the sake of Torah study.

Rav Ashi says that if a person enters a *shul* to call his friend, he must study a Torah passage or read a posuk upon entering the *shul* so that it should not appear as though he entered the *shul* [only] for a personal matter.

The Aruch Hashulchan⁸⁹ rules if one wishes to enter a *shul* for shelter, he may employ this same method, meaning that one may enter a *shul* for protection from the elements - provided he recites a posuk there.

The Mishna Berurah,⁹⁰ however, disagrees and asserts that this method may be employed only for the purpose of calling a friend since there is no other option. However, one who is caught outside in the rain is not permitted to enter a *shul* even if he recites a posuk there, because he has the option of taking shelter in another building.⁹¹

The Mishna Berurah⁹² adduces proof to his position from the fact that the Gemara permitted the rabbis to enter the *shul* for shelter only because they could not concentrate properly on their Torah discussion outside. This Gemara indicates that, barring the issue of concentration, the Torah scholars would have been forbidden to seek shelter inside the *shul* even though they were engaged in a Torah discussion (which they continued inside the *shul*).

The Emek Bracha,⁹³ in defense of the Aruch Hashulchan, explains that ordinarily, one may seek shelter in a *shul* if he recites a posuk, because the recital of a posuk upon entering gives the impression that the individual entered the *shul* primarily for a sacred purpose.⁹⁴ However, in the case of the rabbis who were engaged in a Torah conversation before entering the *shul*, it would have been obvious to onlookers that their motive for entering the *shul* was to obtain shelter from the elements (and not because they wanted to study Torah there),

since they were studying Torah even before entering. Therefore, if not for the fact that the rain disturbed their concentration, they would have been forbidden to seek protection in the *shul* (even though they planned to continue their Torah discussion there).

דף כט.

אין עושין אותו קפנדריא

As mentioned above, the Mishna (27a) forbids using a *shul* as a shortcut. This means that one may not shorten his way by entering a *shul* on one side and exiting it on the opposite side, but rather he must go around the *shul* from the outside.

Rav Nachman bar Yitzchak qualifies this *halacha*. He says that if one did not initially enter the *shul* to shorten his way, but for other reasons (such as to pray), he is permitted to subsequently exit from the opposite side to shorten his way.

The Mishna Berurah⁹⁵ maintains that just as one may enter a *shul* to call his friend as long as he recites a posuk, so too, one may use a *shul* as a shortcut as long as he recites a posuk in the *shul* before continuing on his way.⁹⁶

The Ohr Somayach,⁹⁷ based on an inference from the wording of the Rambam, maintains that Rav Nachman bar Yitzchak's dispensation applies only if one entered the *shul* for a sacred purpose, such as to pray or study Torah, but not if he entered to call his friend. Even if he entered the *shul* to call his friend in a halachically legitimate manner, i.e., he recited a posuk upon entering (as above), the Ohr Somayach maintains that he is still forbidden to exit from the opposite door to shorten his way.

It emerges from the words of the Ohr Somayach that he disagrees with the Mishna Berurah and holds that one may not make a *shul* into a shortcut by reciting a posuk.⁹⁸ The Oz Nidbaru⁹⁹ explains that there are two types of forbidden activities in a *shul*. (a) Those which are disrespectful, and (b) those which do not lack respect but are of a non-sacred nature. He explains that entering a *shul* to call a friend does not show disrespect, but is forbidden because a *shul* is designated only for sacred use. Such an

act (i.e., type b) is permitted if a posuk is recited because that imbues the act with the necessary measure of sanctity. However, making a shortcut through a *shul* is considered disrespectful (because it is something that people avoid even in their homes, see *Berachos* 63a, (מה ביתו אקפנדריא קפיד וכי, and reciting a posuk does not permit one to act disrespectful in a *shul*.

דף ל עוד בענין הנ"ל

The Tzitz Eliezer¹⁰⁰ was asked whether it is permitted to rent an office which adjoins a *shul* if the only way to access the office is through the *shul*.

Initially, he suggested that since there is no other way to access the office perhaps it is not considered disrespectful to cut through the *shul*. Proper reverence for a *shul* demands that if one wants to get to the other side he should not be lazy and cut through the *shul*, but rather he should go around it (as he would at home). However, if one must pass through a *shul* to access his office and he has no alternate route, it is not considered disrespectful since he is not doing so out of laziness or lack of reverence.

In conclusion, however, the Tzitz Eliezer cites the Rambam¹⁰¹ who explains that one may not use a *shul* as a shortcut (not [only] because of disrespect, but) because it is forbidden to enter a *shul* without a sacred purpose (see "b" above). Accordingly, even if there is no alternate route to access the office it is still forbidden to go through the *shul*. Even though cutting through the *shul* to access his office doesn't show disrespect, it is still forbidden because one may not enter a *shul* without a sacred purpose.

We learned above on דף כח that it is permitted to enter a *shul* to call a friend provided one recites a posuk there because by doing so it is considered as though he entered the *shul* for a sacred purpose (i.e., to recite a posuk). However, reciting a posuk in a *shul* does not permit one to perform a disrespectful act (type a).

In the case of an office adjoining a *shul* we learned that accessing it through the *shul* is not

considered disrespectful, but is forbidden because one may not enter a *shul* without a sacred purpose (as the Rambam says). Accordingly, it should be permitted to recite a posuk to permit accessing the office through the *shul*.¹⁰²

The Tzitz Eliezer, however, asserts that reciting a posuk is effective only when used on a temporary basis. He explains that if one constantly accesses his office through a *shul*, his motive for entering the *shul* would be obvious. In such a case, pretending that the purpose is to recite a posuk would be a blatant facade.

דף לא:

כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ומוחל אני על כל עונותיהם

1] The Gemara relates that Avraham Avinu expressed concern at the ברית בין הבתרים (covenant between the parts, Bereishis 15) that his descendants will not be able to exist in exile because they will not be able to achieve atonement for their sins without the Bais Hamikdash and the *korbonos*. Hashem, however, explained to Avraham that even after the destruction of the Bais Hamikdash, klal Yisrael could expiate their sins because, "Whenever they will read about the *korbonos* I will consider it as though they are offering a *korbon* and I will forgive all their sins."

Tosfos (30b) explains that it is based on this Gemara that we take out a second *sefer Torah* on Yom Tov and read from parshas Pinchas about the Yom Tov *korbonos*, so that it should be considered as though we actually are offering the *korbonos*.

The Shulchan Aruch¹⁰³ writes that on an ordinary weekday and on Shabbos when we do not read from the Torah about the daily *tamid* and Shabbos musaf offerings (see Tosfos 23a, (ד"ה וכיון), each person should recite the related passages before *davening* ("*korbonos*", as printed in the *siddur*).¹⁰⁴

Since the recital of *korbonos* is in lieu of an actual *korbon* there are several parallels drawn: (a) The Shulchan Aruch¹⁰⁵ writes that these passages should not be recited before daybreak since a *korbon* offered before daybreak is not valid.

(b) The Magen Avraham¹⁰⁶ adds that the *korbon* passages should be recited only while one is standing, because the Kohanim are obligated to stand while performing the avodah in the Bais Hamikdash.

(c) The Derech Chachma¹⁰⁷ asserts that the *tamid* passages should be recited only with the *tzibur* (general public, i.e., in *shul*) because the *tamid* is a communal *korbon*.

The Shulchan Aruch writes that one should recite the passages pertaining to other *korbonos* as well, such as *olah* and *shelamim*, and afterwards one should recite a prayer beseeching Hashem to accept his prayer as though he actually offered the *korbonos* in the Bais Hamikdash (i.e., יהי רצון שיהא חשוב כאילו הקרבתי עולה וכי).

The Tur¹⁰⁸ writes that this prayer should not be recited in connection with the passages pertaining to a *korbon chattos* - unless one is certain that he actually committed a *chattos*-bearing sin. This is because, unlike an *olah* or *shelamim* which may be offered at any time as a *nedavah* (voluntary donation), a *chattos* may not be offered unless one is actually subject to a *chattos* (for inadvertently committing a *kares*-bearing sin, such as *chillul Shabbos* or eating *chelev*).¹⁰⁹

2] The She'lah¹¹⁰ writes that if one committed a *chattos*-bearing sin and wishes to achieve atonement through the recital of the *chattos* passages, he must first do *teshuva* and recite viduy (verbally confess his sin) for the Gemara in Zevachim 7b states that a *korbon* does not atone unless one confesses and does *teshuva* prior to offering the *korbon*.

In a somewhat similar vein, the Meiri writes that the purpose of reading the *korbonos* is to inspire one to contemplate his deeds and do *teshuva*. However, a mere cursory reading of the words is insufficient to atone for one's sins.

The Chafetz Chaim¹¹¹ submits that merely reading about the *korbonos* without understanding the meaning of the *p'sukim* is not sufficient.¹¹² Furthermore, he suggests that in order for it to be considered akin to offering a *korbon* one must study all the relevant laws

from the Mishnayos and Gemara as well the final halachic outcome as codified by the Rambam.

The Chikrei Lev¹¹³ discusses whether one who sins and recites the portion of *korbonos* will be exempt from offering a *korbon* when the Bais Hamikdash is eventually rebuilt.

He concludes based on a Gemara in Shabbos that the recital of *korbonos* functions only as an interim atonement - until Mashiach comes. The Gemara in Shabbos 12b relates that R' Yishmael b' Elisha once inadvertently transgressed a Shabbos violation and he recorded in his ledger a pledge to offer a *korbon chattos* when the Bais Hamikdash is rebuilt. The Chikrei Lev reasons that if R' Yishmael had the option of gaining atonement through the recital and study of the portion of *korbon chattos* he would not have delayed his atonement until Mashiach comes. This proves that reciting the portion of *korbonos* is only an interim atonement and that a *korbon* must eventually be offered when the Bais Hamikdash is rebuilt במהרה בימינו אמן.

דף לב.

הלכה פותח ורואה ומברך וקורא

The Gemara says that when a person is called to the Torah for an *aliyah*, he must open the Torah [and look at the place where the reading will begin] prior to reciting the *bracha* on the Torah.

Two reasons are given for this *halacha*: (a) The Ran explains that finding the place prior to the *bracha* is required in order prevent an unnecessary delay between the *bracha* and the reading. Once the *bracha* is recited, the *mitzvah* (the reading) should begin without interruption (and without having to search for the place).

(b) The Maharshal explains that the Torah must be open (to the place it will be read) while the *bracha* is being recited over it (just as one should not make a blessing over food unless the food is in his presence).

R' Meir asserts that after opening the Torah and looking at the place of reading, the *oleh* (the one called to the Torah) should close the Torah while reciting the *bracha*, R' Meir is concerned

that if one were to recite the *bracha* while looking into the Torah, onlookers might think that the person is reading the *berachos* from the Torah (and it is forbidden to write the *berachos* in a *sefer Torah*¹¹⁴).

R' Yehuda disagrees and maintains that there are no grounds for such a concern, for everyone understands the *berachos* are not written in the Torah. The Gemara rules in accordance with R' Yehuda that the *oleh* he does not [have to] close the Torah while reciting the *bracha* on the Torah.

The Bach¹¹⁵ (based on his understanding of Tosfos' rule) rules that although R' Yehuda doesn't obligate the *oleh* to close the Torah during the *bracha*, it is still preferable to do so, to avoid any possibility of misunderstanding or suspicion (about possibly reading the *berachos* from the Torah).

Many authorities,¹¹⁶ however, rule that since the *halacha* follows R' Yehuda, the *oleh* should

preferably leave the Torah open, and not close it, while reciting the *bracha*, because closing the Torah will cause an unnecessary delay between the *bracha* and the reading. Some explain the reason the Torah should remain open during the *bracha* is that the *bracha* is being recited on the Torah portion that will be read (and the object the *bracha* is recited over should be in one's presence during the *bracha*).

Some authorities suggest leaving the Torah open during the *bracha* but looking to the side, or closing one's eyes, to avoid suspicion that the *berachos* are being read from the Torah.

The Bach agrees that the *oleh* should close the *sefer Torah* after the Torah reading, prior to reciting the *bracha acharonah* (the final *bracha* recited after reading the Torah).¹¹⁷ ■

סליק קונטרס "על הזף" על מסכת מגילה (מהדו"ת)

דף יז

- 1) הלי קריאת שמע הלי י"א.
- 2) וכן קיי"ל בשו"ע סימן ס"ד ס"א (ועיי'ש בניאור הגר"א על סעיף ב' שהביא מתוספתא דמשמע שלא כהרמב"ם).
- 3) סימן תכ"ב סק"י (מובא במשנ"ב שם ס"ק כ"ו).
- 4) סימן תכ"ב סק"י (בשם י"ש מן הגדולים שכתבו).
- 5) (הפרי חדש לא הביא דברי הריטב"א להדיא אבל כן משמעות כונתו, וכן כתב בספר "יתהלל ליונה"), ועי' משנ"ב בסימן תר"צ ס"ק כ"א בשם אחרונים שכי' לענין מגילה דאפי' סדר פרשיות מעכב כמשי"כ הריטב"א, ולענין הלל המשני"ב בסי' תכ"ב ס"ק כ"ו נקט מתחילה דדומה לקרי"ש ואם הקדים פרשה לחבירתה יצא (משמע דס"ל דשפיר יש לחלק בין הלל למגילה), ואח"כ כתב בשם הפרמ"ג והפרי"ח ועוד אחרונים דאפי' בהלל לא יצא.

דף יח

- 6) סימן ט"ז (דבריו מובא בשו"ת רע"א מ"ק סימן כ"ט).
- 7) עיי' בסימן כ"ט עד סימן ל"ב באריכות.
- 8) [ועוד בענין כתיבה כדבור עיי' בתרומת הדשן סימן קצ"ד ועי' משי"כ ב"על הזף" עמ"ס גיטין דף ע"א, ועי' בסמ"ע ושי"ך חו"מ סי' ע"ג סק"י"ח (בשם תרוה"ד סי' שני), ובנו"ב קמא יו"ד סי' ס"ח וח"מ ס"ל, ובפת"ת יו"ד ריש סימן רל"ו, ושו"ת דברי חיים יו"ד סימן י"ז, ועיי' בקונטרס "באר בנימוק" על הלי נדרים (להגרבי"ש שליט"א מעיר דיטריוט, ומלפנים ממאנסי ולייקוד) סי' קכ"א סעי' ט' שמציין כמה מראה מקומות בזה, ועי' משנ"ב כאן].
- 9) או"ח סי' מ"ח (מובא ברע"א הנ"ל בסי' כ"ט), והוכחה זו כתב גם שו"ת רדב"ז ח"א סי' אלף ל"א, וכן בשו"ת שאילת יעבי"ץ ח"ב סי' ק"מ.
- 10) סימן ל'.
- 11) לדעת ר' יוסי קרא ולא השמיע לאזנו מעכב בדיעבד (בין לגבי קרי"ש ובין לגבי ברכהמ"ז ושאר ברכות ומגילה), ולדעת ר' יהודה משום ר"א בן עזריה בענין שישמע לאזנו עכ"פ לכתיחה וכן קיי"ל בשו"ע או"ח סימן ס"ב ס"ג, וסימן קפ"ה ס"ב.
- 12) עכ"פ לכתיחה (כנ"ל), ועי' סימן תרפ"ט ס"ב ובמשנ"ב סק"ה ושעה"צ סק"י דיש אומרין דלענין קריאת המגילה קרא ולא השמיע לאזנו לא יצא.
- 13) דף י"ט שם בקרא כתיב ותכתב אסתר... את כל תוקף לקיים אגרת הזאת, ועיי' ברש"י ואינו מבוואר אם כתבה המגילה או רק עיקר הנס וראשי פרקים, ומשמע במכילתין דכתבה כל מגילה, וכן משמע שם בתרגום יונתן.
- 14) פ"ב מהלי מגילה ה"ט, וכן קיי"ל בשו"ע סימן תרצ"א ס"ב.
- 15) סימן תרצ"א אות ו' (מובא בשע"ת שם סק"ב).

16) שם בסימן תרצ"א.

17) שם במ"ז סק"ב.

18) סימן כ"ח סק"ג.

19) (להרב צבי פסח פרנק ז"ל) על חנוכה ופורים סימן ל"ג.

דף כ

20) כך מסקינן כאן - אפי' תימא רבי יהודה כרביה ס"ל וכו'.

21) הלכות מגילה פ"א ה"ב (אלא שיש חילוקי גרסאות בהרמב"ם עיי' בב"י בסוף דבריו, וברמב"ם שלנו לא כתוב שם אלא הקורא "קטן או שוטה" ולא כתיב שם "חרש", והטור שם כ' דברא"ש כאן משמע ג"כ שדעתו לפסוק [לגבי מגילה] כתיב [דאפי' בדיעבד לא יצא] כיון שהביא מתני' כצורתה, וכי' הבי"ד דכן נראה דעת הרי"ף, וכן סתם הבי"ד בשו"ע שם בסעיף ב', והמג"א שם הביא בשם הבי"ח דחולק וס"ל דיצא בדיעבד בפשטות הגמ' וכן הביא המשנ"ב שם סק"ז בשם כמה אחרונים שחולקין על פסק השו"ע (כיון דקיי"ל כר' יהודה לענין שמע דקרא ולא השמע לאזנו יצא בדיעבד).

22) ולענין השומע עיי' מכשיר שמיעה אי מקרי שמיעת המגילה או דילמא הוי כחרש לענין מגילה (ושופר) וא"א לצאת או להוציא אחרים, עי' בספר "פסקי תשובות" בהל' שופר סימן תקפ"ט סק"ג.

23) סימן תרפ"ט.

24) עיי' בב"י שמודה דאין זה כמו פשטות הסוגיא כאן, עיי'.

25) שם בסימן תרפ"ט.

26) ודבריו צ"ב, דבסוגיא משמע דחרש נתמעט רק משום דצריך להשמיע לאזנו, וכיון שהשמעת אוזן אינו מעכב לר' יהודה צ"ב למה מיקרי חרש אינו בר חיובא, ועי' בט"ז שם סק"א שמבאר דכדי לצאת בדיעבד צריך להיות עכ"פ ראוי לבילה, ומבאר שם המשך הסוגיא בטוב טעם, עיי', וכעין זה בשג"א סימן ז' באריכות).

27) כלומר, לא רק שמוציא אחרים ששומעין קריאתו אלא אפי' הוא עצמו יצא משום דשמיעה אינו מעכב בדיעבד, וכן נקט שערי תשובה שם סק"ב.

28) ח"ב סימן ל"ג, ונקט השבו"י כהט"ז שהבאנו לעיל דכיון דחרש אינו ראוי לבילה לכך לא יצא בדיעבד, אבל מי שראוי לבילה יוצא בדיעבד.

29) (מלויבאוויטש) חלק אה"ע סימן שכ"ג סק"ב.

30) וחולק שם על סברת השבו"י כיון דלא מצינו בסוגיא דתלוי בראוי לבילה, ולכאוי הפסק שלו א"ש לפי דעת הבי"ד דהדק נותן דאינו יוצא כה"ג כיון דבמצבאות לא שמע, וכן כתב להדיא השעה"צ שם בסימן תרפ"ט סק"ז דלדעת בי"ד אם קרא המגילה ולא השמע לאזנו אף בדיעבד לא יצא, אולם יש לחקור אפי' לדעת בי"ד אולי כה"ג יכול להוציא אחרים דאולי לא שייך גביה "כל שאינו מחויב בדבר וכי"ו דכיון שהוא יכול לשמוע מיקרי מחויב בדבר ויכול להוציא אחרים עיי' ערבנות, (ועי' שו"ת רע"א מ"ק סימן ז', ועי' שו"ת אבני"ז או"ח סימן תל"ט, ועי' אבי עזרי"ב פ"ב מהל' שופר, ועי' קובץ הערות סימן מ"ח סק"י י"ד, ועי' בניאור הלכה שם בסימן תרפ"ט).

דף כא

31) כן פיי רשיי בר"ה דף כז. דטעם החביבות משום דחדשה היא לו, והנמוי כאן כתב דמגילה חביב משום חיוב הנס.
32) ע' אג"מ או"ח ח"א סימן ק"ב בענין ב' נערים שנעשים בר מצוה בשבת אחת, דאולי יש להתיר לקרות המפטיר וההפטורה כאחת משום דמסתמא כל המתפללים בביהכ"נ רוצין לשמוע את שניהם וחביב להו וממילא אולי אמרין תרי קלי משמעו בכה"ג, (ע"ש שמסיק דאין לסמוך ע"ז).

33) ע' שם בריטבי"א דמבואר דאע"ג דתקיעת חצוצרות במקדש הוי מצוה מ"מ כיון דעיקר מצות היום בשופר לא אכפ"ל אם לא שמע קול החצוצרות היטב, וע"ש בטו"א שמפרש דכיון דחביב אמרין דשייך ליכוין לשני הקולות ב"א ויוצא ידי שניהם (ע' לקמן).

34) מבואר בדעת רשיי ותוסי' דבמצוה דחביבה ליה אפשר לצאת ידי חובתו בשמיעת ב' קולות כאחד, וכן מבואר בר"ן כאן (יב) דיהיב דעתיה ומשמעת תרויהו (וקצת משמע בר"ן דלא בעינן אלא שמיעה בעלמא בלי שימת לב וממילא הכריח הר"ן דצ"ל ששומע תרויהו, ע"ש היטב, ועדיין צ"ב בכונת הר"ן).

35) עמ"ס ר"ה דף ל: בשם י"א, ומסיים שכן ראוי להחמיר (דבדאיכא תרי קלי מצוה דחביבה ליה לא יצא אלא ידי אחת מהן).

36) סימן תקפ"ח סעיף ג' ד"ה ואם שנים.

37) פ"ב מהלי מגילה ה"ז.

38) סימן תר"צ סעיף ד' בשם שו"ת הרשב"א סימן תס"ז ושבלי הלקט.

39) אע"ג דמבואר בר"ה ששייך לכוון לקול השופר אע"פ שיש עמה קול חצוצרות מ"מ כאן חיישנן לדילמא יהיב דעתיה לקול פסול (אבל אה"נ אם יהיב דעתיה לקול הבעל קורא ודאי יצא ידי חובתו, וע' מאירי כאן שנקט כדעת הר"ן דבדבר חביב אמרין שנשמעין ב' קולות וממילא חולק על דינא דשו"ע וס"ל דלא פקעה שמיעת קולו של שליח צבור ע"י קול לקריאת הפסולים (וצ"ב למה לא חייש המאירי לדילמא יהיב דעתיה רק לקריאה פסולה, וצ"ל דס"ל דאפי' אי יהיב דעתיה לקריאה פסולה מ"מ כיון שבמציות שמע גם הקריאה כשרה יצא ידי חובתו אע"פ שלא שם לב לקריאה זו, כמו שכתבנו לעיל בהבנת הר"ן, וצ"ע).

40) ע' טו"א שהקי' מה לנו אם אין ביטול מלאכה לנשים הרי אין הנשים חייבות בקריאתה, אולם ע' להלן שהבאנו בשם המג"א סימן רפ"ב סק"ו שמצדד דנשים חייבות בקריאתה והברכ"י שם הביא ראיה לזה ממכילתין, וע' תהלה ליונה כאן.

41) נתחומא כי תשא י"ט, ופרקי דר"א פרק מ"ה.

42) שמות לה-כב [ונפרדר"א משמע דהאנשים פרקו הנומים שהיו באזניהם ומבאר דבאותו הזמן היה מנהגן ללבוש נזמים גם באזני אנשים כמעשה המצריים והערביים, ומבאר הרד"ל שם אות כ"ג - שקבלו בני"י מנהג זה מן המצריים כשהיו במצרים, וכ"כ האבן עזרא (שמות לב-ב) דגם על הזכרים היו נזמים שכן היה מנהג מצרים, ולכאוי מבואר בקרא שם דהבנ"ם לבשו נזמים דכתיב פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם בניכם ובנותיכם, ע"כ, אבל מאידך גיסא מהא דלא כתיב שם בקרא נזמים "אשר באזניכם" משמע דהגברים לא היו להם נזמים].

43) ע' רבנו בחיי שמות לה-כ שהביא עוד רמז לזה מפסוק קהלת ז-כח - אשה בכל "אלה" לא מצאתי, ורמז בזה שלמה המלך למה שאמרו בעגל "אלה" אלוהיך וגוי, ר"ל דהנשים לא נכשלו בחטא העגל.

44) וע"ע בטור סימן תי"ז שמבאר באופן אחר למה זכו הנשים לר"ח דוקא בשכר פרישתן ממעשה העגל, וע"ע בא"ר שם סק"א, ובתהלה ליונה כאן.

45) סימן תי"ז ס"א.

46) וע' ביה"ל מה שחקר בכונת המחבר והביא מרש"י ותוסי' דבאמת כל אשה מחויבת לפרוש ממלאכה בר"ח ואינו תלוי במנהגה של כל אשה, ונוטה הבה"ל לומר דמחויבת כל אשה לפרוש עכ"פ מקצת מלאכות בר"ח כדי שיהא הבדל בינו לסתם ימי החול.

דף כג

47) ע' תהלה ליונה כאן (סוף עמוד רי"ח ועמוד רי"ט שהביא ב' טעמים בחסרון כבוד הצבור, המור וקציעה נקט משום שיש בזיון לצבור אם אשה נכנסת לביהכ"נ ד"אשה בעזרה מנין", והריטבי"א לעיל דף ד. בענין קריאת מגילה משמע שיש לצבור אם כולם אינן יודעים לקרות בתורה חוץ מאשה, והביא שם ממראה פנים על הירושלמי דנקט דגם עבד לא יקרא משום כבוד הצבור, וע"ש עוד בד"ה מפני ש"א דאשה לא יקרא בצבור משום קול באשה ערוה, ע"ש).

48) וגם במרדכי (גיטין פרק ה' אות ת"ד) מבואר דאשה יכולה לעלות היכא דלא אפשר בענין אחר (וע' תהלה ליונה שהביא פלוגתא אי מהני בזה מחילת הציבור).

49) כן מדויק בדברי מג"א סימן תרפ"ט סק"ה, ע"ש היטב.

50) משמע שם שפסולה אפי' בדיעבד, ולכאוי ה"ה בשעת הדחק.

51) סימן רפ"ב סק"ו (והביא כן ממשכת סופרים).

52) שם סק"ז.

53) וע' בדעת תורה למהרש"ם סימן רפ"ב ס"ג שמוכיח מגיטין דף מ. דעבד כנעני פטור מקריאת וממילא כתב דמוכרח דאשה נמי פטורה, ולענין קושית מג"א דאם אשה פטורה מקריאת האין מוציא רבים ידי חובתו, ע' תוסי' ראש השנה דף לג. שמצדד דאולי במצוה דרבנן יכול רשות (כמו קטן) להוציא בר חיובא, וע"ע ברא"ש ברכות פרק ז' סימן כ' שהקשה כן ות"י דאע"ג דאשה ליתא בת"ת (ואינו מחויבת בקריאת) מ"מ יכולה לעלות על פי דין משום דס"ת לשמיעה קאי, עכ"ל, ומבאר בספר תהלה ליונה דר"ל דקריאת אינו חיוב קריאה על כל יחיד (אלא חיוב שמיעה בעלמא) וע' באגרות משה או"ח ח"ב סימן ע"ב שנקט כן, וכן מטין הדברים בבי מדרשא משמא דהגר"ח מבריסק שאפי' אם כוון הבעל קורא להדיא שלא להוציא הציבור ידי חובתו אינו מועיל כוונתו והם יוצאין ידי חובתו (וע"ע בשו"ע סימן קמ"ו ס"ג שיש מתירין ללמוד בשעת קריאת ויש שמתירין אפי' לספר בשעת קריאת אם יש עשרה דצייתי, משמע דאפי' חיוב שמיעה ליכא על כל אחד (ואינו אלא חובת צבור), וע"ש בביה"ל בשם שבלי הלקט דתמה ע"ז.

דף כד 54) מובא במג"א סימן נ"ה סק"ד.

55) סימן קמ"ג סק"ב.

56) סימן רפ"ב סק"ו (בשם ר"מ מלונדרש בשו"ת בית יוסף סימן מ"ג).

57) שם במש"ז סק"ג ובא"א סק"ו.

58) וז"ל הפרמ"ג בא"א שם בסופו - אם אין נמצא שם יודע להקרות כ"א קטן צ"ע ד"ל מוטב שיקרא מלהתבטל לגמרי וצ"ע, עכ"ל, מבואר דאינו מתיר בהחלט, וע' באג"מ המובא להלן שמיישב הוכחת פרמ"ג על פי דרכו ע"ש.

59) או"ח ח"ב סימן ע"ב.

60) סימן רפ"ב ס"ק י"ב.

דף כה

61) ע' מהרש"א כאן ובב"ב דף קסד ..

62) סימן קנ"ו.

63) וע"ע במהרש"א שם בב"ב שתירץ באופן אחר.

64) רמב"ם פ"ז הל' דעות הלי"ד ע"ש בכס"מ ובהג"מ מי"מ וע"ע בפי' המשני' אבות פ"א משנה י"ז.

65) ולפ"ז צ"ל דלפני רבי היו שם משונאוי של יהודה חייטא.

66) שערי תשובה שער ג' אות רכ"ו.

67) ח"ו בליקוטיו סי' נ"ט.

דף כו 68) לקמן סימן תתכ"ו, מובא להלכה ברמ"א או"ח סו"ס קנ"ב.

69) כדמציינו בהרדוס שסתר ביהמ"ק ע"מ לבנותו (ע"פ עצת ב"א בן בוטא, בבא בתרא דף ג.)

70) ולכאוי אפי' אחר שבנו החדשה אינו מותר לסותר הישנה אפי' הוא לצורך בנין חדש, וכגון שמכרו מקום הבהכ"נ הישן כדי לשלם בעד החדש וכדומה (ולכאוי קצת חידוש דזה מיקרי סתירה ע"מ לבנות מאחר שכבר נבנה החדשה, ואולי צ"ל דצריך לסותר הישנה לתועלת בנין החדשה כגון לפיתוח או לשלם בעד הוצאותיו, ע' ביאור הלכה סו"ס קנ"ב, ולולי דברי הבה"ל אפ"ל דמאחר שמכרו הבהכ"נ הישן שוב אין איסור לסותרו דפקע קדושתו [והיינו כשמכרו כדן, ע' מג"א סק"ב], והמרדכי לא איירי אלא שאין לסותר דבר מביהכ"נ כשעדיין בקדשותו, ודו"ק).

71) וע' בב"ב דף ג: דיש מ"ד דלא אסרו אלא משום דצריכי דוכתא לצלויי (ואי איכא דוכתא אחר לצלויי לית לן ולא מידל) אבל קיי"ל כמ"ד משום פשיעותא (ע' רא"ש שם, וכן בט"ז ומג"א בסימן קנ"ב, וכן משמע במכילתין דלא נקט אלא טעמא דפשיעותא).

72) זהו דעת הרא"ש שם בב"ב דמותר לסותרו ע"מ להרחיבו, וע' ביה"ל סימן קנ"ב ד"ה דינא הכי שמצדד דאינו מותר אפי' היה קטן מהכיל את כל המתפללים דאז דומא לחזי ביה תיוהא, וע"ש בדברי רמ"א בשם רבנו ירוחם דמשמע דחולק על הרא"ש, אולם ע"ש בביאור הלכה דר"ל דלא פליגי אהדדי ומצדד להקל כהרא"ש.

73) סימן קנ"ב סק"א.

74) דקיי"ל כלישנא דאסור משום פשיעותא ואסור אפי' אם יש להם מקום להתפלל (ואולי יש לפרש הטעם משום דחיישנן לאיסור "לא תעשון כן" דבכה"ג שלא בנו ביהכ"נ אחרת אגלאי מלתא דסתרו הבהכ"נ שלא ע"מ לבנותו, ודו"ק).

75) שם סק"א, בשם הרשב"א שכ"כ על פי גירסת הר"ף שגרס איכא בינייהו דאיכא דוכתא אחרת (אבל אי איכא ביהכ"נ אחרתא כו"ע מודו דמותר, וע"ש טעמו).

76) ע' בלשון עליות דר' יונה שם בב"ב דמשמע דמותר למכור ביהכ"נ לפדיון שבין אפי' אם כבר התפללו שם.

77) פ"ח מותנ' עניים סוף הל' י"א והובא לשונו בשו"ע או"ח סי' קנ"ג סעי' י"ג וביו"ד סי' רנ"ב.

78) שם ביו"ד סק"ב, וע"ש בביאור הגר"א סק"ג שכי' דהרמב"ם היה לו גירסא אחרת בגמרא.

79) עי' ש"ד שם ביו"ד ס"ק א' ומג"א באו"ח סי' רנ"ג ס"ק ל"ג שכי דמעיקר הדין מותר אלא דלכתחילה לא יעשה כן אבל אם א"א בעי"א מותר למכור ביהכ"נ לפד"ש, ועי' בבית הלוי ח"א סו"ס ח'.

דף כז

80) והרא"ש (בשו"ת כלל י"ג ס"י"ד) הוסיף - כי מה תועלת יש בקניות זפרים ותורה אם לא ללמוד בהם, ועוד הביא הא דאיתא במכות דף כב: אמר רבא כמה טיפשאי אינשי דקיימי מקמי ס"ת ומקמי גברא רבא לא קיימי.

81) ככל י"ג ס"י"ד.

82) וכן קיי"ל בסימן קנ"ג ס"ו, וכי שם המשניב - ודבר זה תוכחת מגולה לאותן האנשים המתרשלין להחזיק תורה בעריהן, עכ"ל, ועי' במס' שקלים דף ט"ו דדרשינן על אלו ששקעו ממונן לבנין ביהכ"נ ולא להחזקת ת"ת דעליהם נאמר הקרא "וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות" ועיי' ב"על הדף" בשם המהר"ם מרוטנברג והתשב"ץ, ועוד עי' שם (בדף טז) מה שהבאנו בשם "אהבת ציון" בענין עדיפות החזקת ת"ת מבנין ביהכ"נ.

83) או"ח ח"א סימן נ"א ענף ד'.

84) וראיתי בספר תהלה ליונה שהביא משו"ת לבושי מרדכי או"ח סימן קט"ז שחולק על פסק האג"מ וס"ל דעשיית מקוה אינו אלא הכשר וגורם לפרו ורבו ולא התירו מכירת ספ"ת בשביל הכשר.

85) שו"ת מהר"ש ח"ב סימן ק"ב, וכעין זה גם בשו"ת עצי חיים מסיניט סימן י"ט, מובא בשמ"ב קצ"ט סימן קס"ב ס"ק ט"ז.

86) כלומר, אפי' אם רוצים לתקנו על צד היותר טוב עם כל ההידורים כדי שיהא כשרה לכל הדעות מ"מ אין כדאי לסגרו ויותר טוב לסמוך על המקילין כדי שלא ישאר העיר בלי מקוה, דחיישינן למכשול ח"ו.

דף כח

87) עי' שמ"ב כאן שהביא פלוגתא אי קדושת ביהכ"נ מדאו, היראים בסימן שכ"ד (ובדפוס וילנא ת"ט) כי שהוא דאו (מובא בחיי אדם כלל י"ז ס"ו ובספר חפ"ץ חיים פתיחה עשה ז' ובבמ"ח סק"ח), ובר"ן ריש פיקרקין כתב שהוא מדרבנן וכן נקט הפרמ"ג סימן קנ"ג מ"ז סק"א, ועיי' תהלה ליונה לעיל בדף כה: בד"ה קדושת ביהכ"נ.

88) לדעת תוס' ד"ה בתי והרא"ש כאן בסימן ז' (ובפ"ק דב"ב סימן ד') לא מהני תנאי אלא לשעת חורבן ולא לכשהן בישובן, וברשי"י ד"ה על תנאי משמע דמועיל גם בשעת ישובן (עי' ברא"ש שם בב"ב), ועי' ר"ן כאן בדף ט. דבפי' הר"י"ף בשם הרמב"ן שכי' דלא מהני תנאי אלא להשתמש בו בשעת הדחק ולצורך שעה, ועי' שו"ע סימן קנ"א סעיף י"א במג"א ובט"ז ועי' ביה"ל שם על כל הסעיף, ועי' אג"מ או"ח ח"א סימן מ"ה וח"ד סימן ל"ו, ועי' ערוה"ש שם בסימן קנ"א ס"ה, ועיי' בשו"ת דברי חיים חו"מ סימן ל"ב דמבאר ד"שטיבלאד"ן של חסידים אין להן קדושת ביהכ"נ כלל ומותר לעשות בהם אפי' דברים שלא הותרו בביהכ"נ שנעשה ע"י תנאי, (ועיי' בשו"ת מנח"א ח"ד סימן נ"ט אי מותר לעלות ישראל ת"ח במקום כהן בביה"מ כזה שאינו בביהכ"נ של רבים).

89) סימן קנ"א ס"ד.

90) סימן קנ"א סק"ד.

91) שם בשעה"צ סק"ב.

92) לכאוי אפשר לחלק בע"א ד"ל דקריאת חברו לא מקרי השתמשות בביהכ"נ שהרי היה ניחא ליה אם היה חברו בחוף ולא היה צריך ליכנס כלל ולית ליה שום הנאה מכניסת ביהכ"נ, וא"צ לומר שם פסוק אלא כדי שלא יהא נראה ככונס לצורך עצמו (וזהו לשון הר"ן והרמב"ם והשו"ע כאן), משא"כ כשכנס מפני החמה או הגשם אסור מעיקר הדין דמיקרי השתמשות בביהכ"נ לצורך חול כיון שנהנה מהבנין שמצילתו מגשם, וממילא א"א להתירו ע"י אמירת פסוק שאינו אלא הערמה בעלמא כיון שאין זה עיקר כוונתו, ועוד י"ל ע"פ שמדייק הלח"מ בלשון הרמב"ם (פרק י"א מהל' תפלה ה"ט, מובא במשני"ב ס"ק י"ב בשם אחרונים) דצריך לומר הפסוק תחילה ואח"כ קורא את חברו כדי שיהא נראה הדברי תורה כעיקר והקריאה כטפל, ובכנס מפני הגשם א"א לומר הפסוק תחילה דמיד בכניסתו הוא נהנה וא"כ לעולם נראה הדי"ת כטפל.

93) בענין קדושת בית הכנסת (דף כ' בדפי הספר, מובא בתהלה ליונה כאן, ומצוין שם לעיין עוד בהערות בסוף הספר).

94) לכאוי ר"ל דיסוד האיסור אינו אלא משום דנראה כאילו נכנס לרצונו, כלשון הרמב"ם והשו"ע.

דף כט

95) ביאור הלכה סימן קנ"א ס"ה, (והביא התהלה ליונה דכן מובא בכל בו סימן י"ז הל' ביהכ"נ ובארחות חיים דיני ביהכ"נ אות י"א).

96) בשו"ת או נדברו ח"ח סימן נ"א הקשה מהא דנקט המשני"ב בסק"ד דאסר ליכנס מפני החמה ע"י קריאת פסוק משום דאפשר בע"א, וא"כ הי"ן כיון שאפשר לסבב ביהכ"נ למה מתיר לעשותו קפנדר"א ע"י קריאת פסוק וכי' דאולי ס"ל דמיקרי אין לו עצה אחרת, עכ"ל (וצ"ב), ולפי מש"כ לעיל לבאר החילוק בין מפני החמה לקריאת חברו

לבאר דעשיית קפנדר"א דומה יותר לקריאת חברו משום דאין מגיע לו הנאה מהביהכ"נ כיון דניחא ליה אם לא היה שם ביהכ"נ, ודו"ק (ושם באז נדברו נקט דע"י עשיית קפנדר"א ודאי נהנה מביהכ"נ כעין הצלה מהחמה והגשם, ומה שנלענ"ד כתבתי אבל דברי משני"ב עדיין צ"ע).

97) פרק י"א מהל' תפלה ה"י.

98) וכי' הציץ אליעזר חלק י"ב סימן ט"ז סק"ג שהחמיר בזה גם ספר טהרת המים בשו"ת טהרה מעי' הב' אות כ"ה שהביא כן בשם "ספר משחא דרבנות" בחלק החידושים מהר"ש אלפסי או"ח סימן קנ"א ס"ה, וכן משמע דס"ל להר" חקקי לב ח"א ס"ג (להר" חיים פלאגי ז"ל), וכן פסק ה"אז נדבר"י חלק ח' סימן נ"א שלא כדברי הבה"ל.

99) חלק ח' סימן נ"א.

100) חלק י"ב סימן ט"ז.

101) ז"ל הרמב"ם בהל' תפלה פ"א ה"ח - לא יעשנו קפנדר"א.. שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה, עכ"ל.

102) כך נראה מכח מה נפ"ך, ודע דהוספה זו אינו מדברי הציץ אליעזר, ואדרבה הציץ אליעזר כתב דאין להתיר ע"י אמירת פסוק (אפי' דרך עראי) כיון שהרבה אחרונים חולקין על דברי ביאור הלכה (שמתיר עשיית קפנדר"א ע"י אמירת פסוק), ולכאוי צ"ע קצת למה לא הרגיש הציץ אליעזר דבאופן זה לכאוי יש להתיר ע"י אמירת פסוק לכוי"ע דהאוסרים לא אסרו אלא משום דס"ל דעשיית קפנדר"א הוי בזיון ובכח"ג כיון דלכא דרכא אחרתא וליכא בזיון יש להתיר לכוי"ע.

103) עי' או"ח סימן א' סעיפים ו-ט, ובסימן מ"ח ס"א.

104) עי' א"ר סימן א' סק"ו שהביא מהלחם חמודות דמי שיש לו לב להבין וללמוד, טוב ללמוד... במקום תחנונים וקרבות, ועיי' בשם קיצור של"ה שכי' ע"ז דזמן תורה וזמן תפילה לחוד.

105) סימן א' ס"ו.

106) ריש סימן מ"ח (בשם עולת התמיד), ועיי' בשעה"ת שהביא חולקין.

107) מובא בבאר היטב בסימן מ"ח סק"א, ועיי' בשעה"ת שחולק עליו.

108) סימן א'.

109) ועיי' בט"ז בשם מהרש"ל ובא"ר.

110) מובא בא"ר שם ס"ק י"ג ובפרמ"ג במש"ז אות ז' ועיי' בחקרי לב ח"א או"ח סימן א' (דף ד').

111) במשני"ב ריש סימן מ"ח כתב בשם ספרים דכוונת הגמ' בסוף מנחות כל העוסק בתורת עולה וכו' היינו שמתעסק להבין עניניה ולא אמירת התיבות לבד, ומשמע קצת דסגי אם מבין היטב מה שאומר, אולם עי' בהקדמתו לספר לקוטי הלכות (בסוף הגה"ה שם) שכי' דכדי שתהא נחשב ממש כאילו הקריב קרבן כהלכתה צריך ללמוד ולדע גם המסקנת הסוגיות אליבא דהלכתא (ועיי' במאמר תורה אור).

112) וגם ברבנו בחיי (ויקרא ז-לג) מבואר דלא סגי באמירה לחוד בלי התבוננת בבאר הפרשה, ועי' בשמ"ב שהקי' ממכילתין דמשמע דאין צריך אלא קריאת הפרשה (וכן לכאוי מבואר בתוס' שהבאנו דסגי בזה שקורין פרשת הקרבנות בציבור) ועיי' שמחלק בין קריאת התורה בצבור לאמירת יחיד.

113) ח"א או"ח סימן א'.

114) כתב הלבוש סימן קל"ט ס"ה דחוששין משום כבוד התורה שלא יאמרו ההמון שספר זה פסולה (כעין יומא דף ע'), ועיי' בביאור הגר"א או"ח סימן תרצ"א ס"ט שהוכיח מכאן דס"ת פסולה אם נכתב בו הברכות, ועיי' שו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סימן ק"מ.

115) סימן קל"ט, וכן עי' מג"א שם.

116) עי' רמב"ם פ"ב מהל' תפלה ה"ה דמשמע דלכתחילה יברך כשהוא פתוח, ועי' ב"י סימן קל"ט בשם האבורה, ועי' מחה"ש סק"ז, ועי' פמ"ג מש"ז סק"ד ובא"א סק"ח, ועיי' משני"ב ס"ק י"ט ובה"ל.

117) ועי' ר"ן שתמה ע"ז למה עדין לגוללו קודם הברכה, ועי' ספר תהלה ליונה כאן מה שמאר"ך בה.

יום	שבת	ואדר	ז' אדר	ח' אדר	ט' אדר	י' אדר	יא' אדר	יב' אדר	יג' אדר	פורים	שני פורים	טז' אדר	יז' אדר	ח' אדר	יט' אדר	כ' אדר	כא' אדר
ז	שבת	ואדר	ז' אדר	ח' אדר	ט' אדר	י' אדר	יא' אדר	יב' אדר	יג' אדר	פורים	שני פורים	טז' אדר	יז' אדר	ח' אדר	יט' אדר	כ' אדר	כא' אדר
ז	unS																
ח	Mon																
	Tues																
	Wed																
	Thrs																
	Fri																
	שבת																
	Sun																
	Mon																
	Tues																
	Wed																
	Thrs																
	Fri																
	שבת																
	Fri																
	שבת																
	Sun																

*Denotes yartzeit

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

(c) 2007 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