



דף ב.

מזכירין גבורות גשמים, מנ"ל דבתפלה

The Mishna in Berachos 33a teaches that the phrase משיב הרוח ומוריד הגשם which praises Hashem's power to provide rain must be inserted in the second *bracha* of *sh'moneh esray* [during the rainy season, i.e., during the wintertime]. Our Mishna in Taanis cites a dispute as to whether the proper time to begin reciting משיב הרוח ומוריד הגשם is the first day of Succos or the last day, i.e., Shemini Atzeres.

The Gemara derives this requirement from the fact the posuk juxtaposes the verse ולעבדו בכל לבבכם (lit., serve Hashem with all your heart, Devarim 11:13) with the adjoining verse ונתתי מטר ארצכם (I will give rain). The fact that the posuk speaks of rain in proximity to the verse ולעבדו בכל לבבכם which alludes to the mitzvah of (prayer) indicates that there is a requirement to mention rain in our daily prayers.

• In Melachim I:8 we read how Shlomo Hamelech, upon the completion of the Bais Hamikdash, beseeched Hashem to answer the prayers of people who come to the Bais Hamikdash to pray for various needs, such as for rain (ver. 35 *ibid.*).

The Maharsha thus questions why the Gemara did not cite Shlomo Hamelech's supplication as proof that there is an obligation for *Klal Yisrael* to pray for rain (when they are in need of rain).

The Maharsha answers that from the posuk in Melachim we would know only that there is an obligation to pray for rain when there is a

drought. The derasha cited by our Gemara (ולעבדו בכל לבבכם..ונתתי מטר ארצכם) teaches that there is a steady obligation to mention rain in our daily prayers (throughout the entire rainy season).

Alternatively, the Keren Orah answers that the posuk ולעבדו בכל לבבכם, which speaks of serving Hashem, connotes that one should praise Hashem.¹ Our Gemara derives from the juxtaposition of ונתתי מטר ארצכם and ולעבדו בכל לבבכם that in the prayer of *sh'moneh esray* one must mention and praise Hashem's capability of providing rain. From Shlomo's supplication in Melachim we would know only that there is a concept of beseeching Hashem for rain.²

The Sefas Emes answers that from the posuk in Melachim we learn about the efficacy of prayer for rain,³ but that posuk does not teach that one is *obligated* to pray for rain in a time of need. [Moreover, the Sefas Emes suggests that the derasha of our Gemara teaches that it is essential to mention משיב הרוח ומוריד הגשם in sh'moneh esray, meaning, *sh'moneh esray* must be repeated if it is omitted. From the posuk in Melachim we would not know that one must insert a prayer for rain in *sh'moneh esray per se.*]⁴

דף ג:

בימות החמה אמר מוריד הגשם מחזירין אותו

R' Chaninah states that if one mistakenly inserts the phrase [משיב הרוח ו]מוריד הגשם in *sh'moneh esray* during the summer season (i.e., between Pesach and Succos) he must repeat

sh'moneh esray,⁵ because rain during the summer season is damaging to the crops (in Eretz Yisrael). Conversely, if one omitted משיב הרוח during the winter season when rain is needed, *sh'moneh esray* must be repeated.⁶

Tosfos (ד"ה בימות), citing the Yerushalmi, says that for a period of thirty days after Succos there is an assumption that one [who prays by rote] will continue to omit משיב הרוח ומוריד הגשם as he is accustomed to do during the summer season. Therefore, if during that thirty-day period, one [prayed by rote and he] is uncertain whether he said משיב הרוח ומוריד הגשם, he must assume that he neglected to say it, and *sh'moneh esray* must be repeated. After thirty days, if one has an uncertainty in this regard, he may assume that he remembered to say משיב הרוח ומוריד הגשם because by then he presumably has become accustomed to inserting this phrase.

To preclude having to repeat *sh'moneh esray* during the thirty-day period after Succos, the Maharam of Rothenburg⁷ would immediately accustom himself to the habit of inserting משיב הרוח ומוריד הגשם by repeating the phrase משיב הרוח ומוריד הגשם ninety times (i.e., on Shemini Atzeres).⁸

The Maharam adduced proof to his position from a Gemara in Bava Kamma:

- When an animal damages through goring or through another unusual act, its owner is obligated to pay only נזק חצי (half the damages) because it is unexpected for an animal to behave in such a manner. After an animal damages in this manner three times, it becomes a מועד and thereafter the owner is obligated to pay נזק שלם (full damages). This is because after damaging three times, the animal is established to be a wild animal (הוחזק נגח) and the owner is expected to take the necessary precautions to guard it.

Rav Yehuda (Bava Kamma 24a) derives from the posuk that an animal becomes a מועד only if it gores on three consecutive days, but not if it gores three times on the same day. R' Meir disagrees and argues that if goring at distant intervals, i.e., on separate days, establishes its wild nature, then goring at close intervals, i.e., on the same day certainly establishes its wild

nature (ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל (שכן).

The Maharam of Rothenburg applies R' Meir's logic to the recital of משיב הרוח, arguing that if saying משיב הרוח ninety times at distant intervals (i.e., thrice daily for a thirty-day period) conditions one to the habit of inserting משיב הרוח, then certainly one becomes accustomed to this habit if he were to recite it ninety times at close intervals, i.e., all on the same day.

Rabbeinu Peretz disagreed with the Maharam's innovation, noting that the great rabbis of France never employed such a method. Apparently, they are of the opinion that repeating a phrase ninety times on one day is not as effective as repeating it daily in *sh'moneh esray* for thirty consecutive days.⁹ (Cf., Al Hadaf to Bava Kamma כ"ד דף.¹⁰)

דף ד.

כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל

1] Rav Ashi says that any Torah scholar that is not קשה כברזל - lit., who is not as hard as iron - is not a [genuine] *talmid chacham* - for the posuk likens Torah (and those who study it) to a rock (הלא כה דברי...כפטיש יפצץ סלע, Yirmiyah 23:29). Rashi explains that this means that a *talmid chacham* is generally a קפדן - one who is passionate and easily provoked. Ravina comments that, nevertheless, one must discipline himself to remain calm for the posuk states הסר כעס מלבך - remove anger from your heart (Koheles 11:10).

The Maharsha explains that everyone agrees that anger is a negative character trait. However, the Torah, which is likened to fire (אש דת - law of fire, Devarim 33:2), emanates a spiritual heat and intensity which naturally causes a Torah scholar to become easily heated and excited (as Rava says earlier on this daf, אורייתא הוא דקא, מרתח ביה - his Torah knowledge causes him to become heated). Rav Ashi is merely saying that one who lacks a fiery and passionate tendency has evidently not acquired sufficient Torah and thus he must not be a true *talmid chacham*. Ravina cautions, however, that even though one's passionate nature may be a result of his Torah knowledge, a *talmid chacham* must exercise extra self-control and he must discipline

himself to remain calm at all times.

Alternatively, the Meiri explains that Rav Ashi is not suggesting becoming angry regarding personal matters, but rather regarding sinful behavior. Although anger is generally to be avoided, a *talmid chacham* is expected to become impassioned when witnessing wrong-doing.¹¹ [Ravina, nevertheless, cautions one to subdue his emotions and admonish the sinners gently so that they should pay heed to his words. Moreover, says the Meiri, even if one's anger is justified, Ravina advises him to try to calm down quickly, because harboring anger for an extended period of time can be detrimental to one's health.]

The Gevuras Ari asks that we see from another Gemara that it is wrong for a *talmid chacham* to become angry even upon witnessing wrongdoing. Resh Lakish (Pesachim 66b) says that Moshe Rabbeinu forgot some of his Torah knowledge because he allowed himself to get angry at the troops who took Midyanite women into captivity. Even though the troops acted incorrectly, Moshe was faulted for getting angry instead of admonishing them gently.

The Gevuras Ari answers that Rav Ashi condones anger in instances in which the *talmid chacham* discerns that harshness and sharpness is needed in order for his rebuke to be heeded. In the case of the troops who seized Midyanite women, it was determined that anger was not essential and therefore Moshe Rabbeinu was faulted.

The Yaros Devash¹² differentiates between an outward display of anger and a genuine inner anger. He says that when necessary a *talmid chacham* should display anger outwardly. However, one may never allow himself to get angry inside (as the Gemara says below on 20a, לעולם יהא אדם רך בקנה ואל יהא קשה כארז - a person should always be as soft as pliable reed and not hard like a cedar tree).¹³

2] Rabbeinu Gershom interprets קשה כברזל as meaning קשה לרצות - difficult to appease and placate.

This seems to contradict the Mishna in Avos which states that a חסיד (meticulous individual) is one who is ונוח לרצות - one who is

hard to anger and easy to pacify. Rabbeinu Yona (ibid.) comments that even if a *talmid chacham* gets angry at one who violates the Torah, he should be quick to calm down.

R' Moshe Feinstein,¹⁴ in reconciling this contradiction, explains that if a rabbi gets angry at those who disobey his rulings and then becomes easily appeased, his constituents will suspect that he lacks confidence and conviction in his rulings, and in the future they will be reluctant to accept his decisions. R' Ashi is saying that a *talmid chacham* must display strength of conviction in his rulings.¹⁵ [The Mishna in Avos encourages one to become easily appeased only when doing so will not be construed as a lack of conviction in one's halachic decisions.¹⁶]

דף ה:

אין מסיחין בסעודה

1] The Gemara relates that during a meal Rav Nachman asked R' Yitzchak to tell him a d'var Torah. In response, R' Yitzchak cited R' Yochanan who asserted אין מסיחין בסעודה - it is forbidden to converse during a meal - because of a danger of choking on one's food. Consequently, R' Yitzchak did not say any Torah thoughts until the meal was finished.

The Yerushalmi states that in middle of a meal one should not even say אסותא (gezuntheit) to bless someone who sneezed, thus indicating that even a short statement is forbidden. Moreover, the Rosh¹⁷ citing the Yerushalmi says that one may interrupt his meal even to answer אמן upon hearing his friend reciting a *bracha*.

The Prisha¹⁸ writes that not only is it forbidden to talk while actually eating or chewing one's food, but it is also forbidden to talk between courses [and that is the reason R' Yitzchak withheld his Torah thoughts until after the entire meal].¹⁹

The Iyun Yaakov asks why it was permissible for R' Yitzchak to respond to Rav Nachman request in middle of his meal and inform him of the rule אין מסיחין בסעודה, since by doing so he was in effect violating this very halacha.²⁰

In answer, the Iyun Yaakov postulates that it is permitted to teach halachos during a meal

without concern for choking because the merit of the Torah study will protect one from harm. [However, aggadic topics, such as the death of Yaakov Avinu which R' Yitzchak discussed afterwards is forbidden, since it is not relevant to practical halacha.²¹]

The Pri Megadim maintains that it is only permitted to inform a friend of a halacha during a meal if it is relevant at the moment and it is necessary to prevent the violation of a Torah law.²² However, all other speech is forbidden, including *divrei Torah* and practical halachos.

2] The Prisha²³ wonders why today, for the most part, people converse during their meals in apparent disregard for this halacha.

In answer, the Prisha postulates that the concern of choking pertains only to those who eat while reclining on their sides (as was customary in Talmudic times). He suggests that it is not dangerous to talk during a meal when sitting upright.²⁴ The Eliyahu Rabba remarks accordingly that people must be careful not to engage in conversation when reclining (הסיבה) at the Pesach *seder*.

Alternatively, the Sharei T'shuva²⁵ suggests that since eating during a meal is such a widespread practice today (כבר דשו ביה רבים) we can apply the principle of שומר פתאים ה' (Hashem guards fools, see Yevamos 12b).²⁶

The Torah Temimah (Bereishis 49:33) asserts that the term אין מסיחין (as opposed to אין סחין) does not mean "do not converse" but rather "do not cause conversation," meaning, do not say a novel statement which is likely to elicit a response. It is forbidden to suggest an interesting and novel Torah thought (such as R' Yitzchak's assertion that יעקב אבינו לא מת - Yaakov Avinu did not die - which prompted R' Nachman to immediately ask, why, then, did they eulogize him, see Gemara). Making such statements during a meal is dangerous because they could elicit a sudden response from one who is in the middle of eating, causing him to choke on his food. [Likewise, exclaiming אסותא is not permitted during a meal because the sneeze comes suddenly, without warning, and a sudden response could be dangerous.]²⁷

דף ו: מברכין על הגשמים

The Gemara discusses a *bracha* which is recited upon seeing rain:

R' Yehuda says in the name of Rav that the text of the *bracha* is, מודים אנחנו לך ה' אלוקי על כל טפה וטפה שהורדת לנו - We thank You, Hashem, for each and every drop of rain that You sent down to us. [The Gemara concludes that the ending for this *bracha* is, ברוך אתה ה' קל רוב ההודאות.²⁸]

R' Avahu says that this *bracha* is not recited unless it rained to the extent that the drops of rain resemble a חתן היוצא לקראת כלה (lit., a groom going forward to greet his bride), i.e., as the drops of rain descend into the puddles it appears as though there are droplets ascending upward to greet them (see Rashi).

The authorities offer several reasons as to why we do not customarily recite this *bracha*:²⁹

The Kol Bo³⁰ explains that this *bracha* was instituted in Eretz Yisrael where rain is scarce and a heavy rainfall is a specially joyous occasion, warranting a special *bracha*. However, outside of Eretz Yisrael where rain generally falls in abundance, rainfall does not precipitate so much joy and does not warrant a special *bracha*.

According to the Kol Bo's reasoning, it emerges that this *bracha* is sometimes warranted even in *chutz la'aretz*, such as when it rains after a long drought, for then it is certainly a cause for joy.

The Shulchan Aruch,³¹ in codifying this halacha, seems to take this approach, for the words of the Shulchan Aruch indicate that this *bracha* should be recited even in *chutz la'aretz* when it rains following a severe drought. [The Biur Halacha³² suggests that in Eretz Yisrael this *bracha* should be recited even if there was no drought because rain is generally scarce in the Mediterranean region and is therefore always an occasion for joy.³³]

Alternatively, the Aruch Hashulchan suggests the reason we do not recite this *bracha* (in *chutz la'aretz*) is that the *bracha* was instituted only after a heavy downpour. [He infers from the words of the Rambam that R'

Avahu, with his analogy of rain to "חתן היוצא כלה", meant to say that only a *bracha* is warranted only after a *heavy* rainfall.³⁴] Now, in *chutz la'aretz*, where rain is usually in abundance, the crop damage caused by a heavy downpour outweighs the benefit rain usually provides, and it is therefore not a reason for rejoicing. [In Eretz Yisrael, however, where rain is always needed, a heavy downpour provides more benefit than damage, and is therefore reason for rejoicing.]

- The Aruch Hashulchan notes that the Mishna below (19a) says that הלל הגדול (lit., the great Hallel, i.e., (הודו להי כי טוב וגוי) is recited when it rains after a long drought. He asks why no mention is made there of the *bracha* מודים אנחנו מוכי.³⁵

The Aruch Hashulchan answers הלל הגדול is recited at the end of a drought even if there was no particularly heavy downpour, whereas the *bracha* מודים אנחנו לך is recited only after an especially heavy downpour (as above, for R' Avahu says the rain must be comparable to חתן היוצא לקראת כלה).

The Aruch Hashulchan offers another reason for omitting this *bracha* in *chutz la'aretz*. He suggests that such heavy rainfall, when occurring in *chutz la'aretz* is not occasion for rejoicing because the heavy rain damages the crops.

דף ז.

תלמידי חכמים שעוסקים בד בבד

R' Yosi bar Chaninah condemns Torah scholars who learn בד בבד - individually, rather than with a *chavrusa* - study partner. He interprets the posuk ונאלו חרב על הבדים as meaning, "a sword upon those who study alone." Moreover, the posuk is saying that by studying alone, one becomes foolish (נואלו) because he lacks a companion to sharpen his mind (by questioning his assumptions) and to prevent him from mistakes (by pointing out his errors).³⁶ [The Yaavetz points out that studying alone is discouraged only if a study partner is available. However, if a partner is not available, of course, one should study by himself, as the Mishna in Avos 3:3 states, אפי' אחד יושב ועוסק בתורה הקב"ה, קובע לו שכר - Hashem establishes a reward even

for a person who studies alone.]

The T'shuvos Maharam Mintz³⁷ asserts that today, when *seforim* (Torah books) are in abundance, studying Torah in isolation is not as objectionable as in previous generations when there were no *seforim* to study from. [In earlier generations, all Torah study was done by word of mouth, from teacher to student. Thus, it was easy to make mistakes because one had to rely on his memory.] Today, one can ensure that he hasn't made any fundamental mistakes by probing his *seforim*.³⁸

The Kehillos Yitzchak³⁹ cites a novel interpretation of R' Yosi bar Chaninah's assertion. He explains that although studying Torah with a *chavrusa* has benefits (as explained above), it also has a drawback because study partners sometime engage in idle or insignificant chatter, unrelated to Torah matters. Therefore, if one feels that he can accomplish more by studying alone, he is permitted to do so. On the other hand, if he can accomplish more with a *chavrusa*, he should study with a *chavrusa*. When R' Yosi bar Chaninah condemns those who study "בד בבד" he is referring to two Torah scholars who study alone but sit near one another.⁴⁰ In such a case, they have both disadvantages; (a) the benefit of a *chavrusa* is lacking because they are each studying on their own, and (b) they are studying in an environment conducive to בטלה (wasting time) since they are sitting near each other and are likely to engage in conversation.

דף ח.

אין תפלתו של אדם נשמעת א"כ משים נפשו בכפו

1] R' Ami says that Hashem does not harken to one's prayers unless משים נפשו בכפו (lit., he places his soul in his hands), for the posuk (Eicha 3:41) states, נשא לבבנו אל כפים אל קל, בשמים - let us lift our hearts to our hands, to our father in heaven. Rashi (סוד"ה ואעפ"כ) comments, כלומר שנפשו מכוונת בכפו - that one's soul must be aligned with his hands. Rashi in Eicha (ibid.) sheds light on this concept, explaining that when people raise their hands heavenward in prayer they are supposed to turn their hearts heavenward as well (i.e., pray with *kavonah* - concentration and sincerity).⁴¹

The Maharatz Chayis, citing the Yerushalmi, explains that this posuk teaches that prior to praying, one must examine and cleanse his כפיים (hands) of traces of stolen goods and ill-gotten gains.

The Iyun Yaakov explains that placing one's soul in his hands means that one must be prepared to sacrifice his life for Kiddush Hashem.

The Gaon Yaakov⁴² suggests that נפשו symbolizes one's worldly desires, and נפשו בכפו symbolizes one's domination over those desires. R' Ami is saying that Hashem accepts the prayers of those who have the ability to overcome their physical desires. Indeed, the Ramoh,⁴³ citing Rabbeinu Yona (Berachos 31a),⁴⁴ writes that prior to praying one should contemplate Hashem's greatness and man's inferiority, and remove all materialistic desires from his heart.⁴⁵

2] The Gemara cites a posuk which teaches that Hashem accepts the prayers even of those who are insincere. This seems to contradict the above cited posuk, נשאל לבבו אל כפיים, which teaches that Hashem only accepts the prayers of those who pray with sincerity and devotion. In resolution of this contradiction the Gemara distinguishes between prayers offered in private, where *kavonah* is essential, and communal prayers (i.e., prayers recited with a minyan), which are accepted by Hashem even if *kavonah* is lacking.

The Rambam⁴⁶ writes that whenever a tzibur (community) does t'shuvah and cries out wholeheartedly, Hashem immediately accepts their prayers (even if it is not during עשרת ימי תשובה). R' Akiva Eiger⁴⁷ notes that the Rambam indicates, contrary to our Gemara, that even communal prayer must be wholehearted and sincere.

In answer, R' Akiva Eiger cites R' Chaim Alpandri⁴⁸ who suggests that although our Gemara says that prayer offered with a tzibur is accepted even if lacking *kavonah*, it is essential that at least some of the people in the community pray with *kavonah*. As long as some people in the community pray with the proper *kavonah*, the prayers of the entire community are accepted [because Hashem accepts the non-sincere prayers along with the sincere prayers uttered by

the righteous individuals in the community.]^{49,50}

Alternatively, the Sefer Tehillah L'Yona cites the Yad Dovid who differentiates between ordinary prayers and those offered in times of an evil decree. Although standard everyday prayers when uttered בציבור - amidst a community - are accepted even if lacking *kavonah*, *kavonah* in communal prayer is essential when beseeching Hashem to nullify an evil decree.⁵¹

דף ט. עשר בשביל שתתעשר

R' Yochanan interprets the double term עשר תעשר (lit., tithe, you should tithe, Devarim 14:22) as a promise from Hashem, עשר בשביל שתתעשר - give *maaser* so that you should become rich. Although the posuk (Devarim 6:16) states ה' לא תנסו את ה' - do not test Hashem [to see whether He fulfills His promises], R' Yochanan explains that the mitzvah of giving *maaser* is an exception to the rule, and one is permitted to give *maaser* and challenge Hashem to make him rich, for the posuk in Malachi (3:10) states, בחונוי נא בואת - test me through this (*maaser*).⁵²

The Meiri says that R' Yochanan means that one could feel certain that he will attain riches as a reward for giving *maaser*,⁵³ but he doesn't mean that one is permitted to perform the mitzvah only for the sake of becoming rich. In addition, he says it is possible for a person to lose his potential riches because of his sins.⁵⁴

The Sefer HaChinuch⁵⁵ disagrees and maintains that the posuk בואת נא בחונוי teaches that regardless of one's sins, Hashem promises to reward a person who gives *maaser* with wealth, and one is permitted to give *maaser* for the sake of testing Hashem to see whether his reward is forthcoming as promised. The Radvaz⁵⁶ explains that an exception to the issur of testing Hashem was made with regard to tzedakah מפני תקנת עניים - for the sake of improving the lot of poor people - to encourage people to give charity generously.⁵⁷

The Radvaz indicates that testing Hashem is permitted, not only with regard to *maaser*, but also with regard to other charities. This is also the opinion of the Tur.⁵⁸

The Bais Yosef disagrees and maintains that

the posuk **בחנוני נא בזאת** Hashem, applies solely to *maaser* and not to other charities. The She'lah⁵⁹ maintains that testing Hashem is permitted only with regard to **מעשר תבואה** (tithing of produce) which is stated explicitly in the posuk, but not with regard to **מעשר כספים** - tithing of earnings (see Tosfos). Rabbeinu Yona,⁶⁰ however, permits testing Hashem even with regard to **מעשר כספים**.

[Note: According to some authorities the obligation to give **מעשר כספים** is *min haTorah* (see Tosfos). According to others, the obligation is *miderabbanan*, and according to a third view, it is not an obligation at all, but only a *minhag*.⁶¹]

דף י

שואלין את הגשמים בז' במרחשון

1] The Mishna cites a dispute regarding the proper time to begin asking for rain in *sh'moneh esray* (i.e., saying **ותן טל ומטר** in the *bracha* **ברך** ('עלינו את השנה הזאת וכו'). The halacha follows Rabban Gamliel who says we begin saying **ותן טל ומטר** (in Eretz Yisrael) on the seventh of Cheshvan (i.e., fifteen days after Succos). Although rain is needed (in Eretz Yisrael) immediately after Succos, Rabban Gamliel postpones requesting rain for fifteen days to allow sufficient time for the **עולי רגל** (pilgrims) who came to Yerushalaim for Succos to return home before the rains begin.

The Ritva writes that the Gaonim in Eretz Yisrael in the post-Bais Hamikdash era ruled that the recitation of **ותן טל ומטר** should begin the day after Succos since there are no longer any **עולי רגל** and there is no need to postpone the rainy season.

The Rambam⁶² and Shulchan Aruch,⁶³ however, rule that even today we do not ask for rain in Eretz Yisrael until two weeks after Succos.

The Ran explains the original date was not changed because even today, some people travel to Yerushalaim for Yom Tov as in the times of Bais Hamikdash. [Interestingly, the Tashbatz⁶⁴ (circa 1361-1444) relates that in his day many people would travel to Yerushalaim for Yom Tov, reminiscent of the **עולי רגל** in the times of the Bais Hamikdash.⁶⁵ He further relates that these pilgrims would experience the miracle

mentioned in Avos (5:5), **לא אמר אדם לחברו צר לי** - none of the people in Yerushalaim felt cramped - despite the throngs of pilgrims staying in Yerushalaim during the festivals. He cites this phenomenon as proof that the kedusha of Yerushalaim and the Bais Hamikdash are still present today (**קדושה ראשונה**) (קידושה לעתיד לבא).⁶⁶]

2] חנניא אומר ובגולה עד ששים בתקופה

Chananya says that in *chutz la'aretz* (i.e., Bavel), where rain is not needed until later in the season, we do not begin asking for rain until sixty days after the start of **תקופת תשרי** - the fall season.

It is important to note that the start of **תקופת תשרי** as it relates to this halacha is not exactly the same as the astronomical start of the fall season (i.e., the autumnal equinox). The autumnal equinox occurs around September 22nd, whereas **תקופת תשרי** (in our century) starts on October 7th (or in the year before a leap year, on the 8th). The recitation of **ותן טל ומטר** begins 60 days later on the evening preceding December 5th (or Dec. 6th, in the year before a leap year).⁶⁷

The reason for this discrepancy is that (for sake of simplicity) the halacha computes the solar year as exactly 365 1/4 days,⁶⁸ whereas astronomically the solar year is slightly shorter than 365 1/4 days.

Three of every four years of the civil calendar are 365 days long, and every fourth year is a leap year with an extra day added to February, resulting in an average of 365 1/4 days per year. Since, however, the solar year is actual a little shorter than 365 1/4 days, the calendar (in use today, called the Gregorian calendar) adjusts the discrepancy by deleting one day each century. [The 29th day of February is omitted in century years 1800, 1900 and 2100, and they are not declared leap years.] However, if this correction were made *every* century it would be too extreme and therefore it is made only three out of every four centuries. The first year of every fourth century (i.e., the year 2000, 2400, and 2800) does indeed contain the regular added leap day, Feb. 29th.

Since the halacha does not adjust its calculations each century, the halachic תקופה and the date for starting ותן טל ומטר advances one day forward in the civil calendar each century.⁶⁹ Thus, for example, in the nineteenth century ותן טל ומטר was recited on the evening preceding Dec. 4th, and at the beginning of the 20th century it moved to Dec. 5th due to the fact that a day was deleted from the civil calendar in 1900. However, in the 21st century the date for starting ותן טל ומטר remains the same because the year 2000 did not lose a day (i.e., it was a leap year as scheduled). Thus, there will be no special adjustment in the calendar until the start of the 22nd century, at which time the start of ותן טל ומטר will move to Dec 6th.

דף יא

עוד בענין זמן התחלת אמירת ותן טל ומטר

1] Rashi (ד"ה ובגולה) explains that Bavel (Babylon) did not need much rain because it is a low lying area where a lot of water naturally gathers, and therefore ותן טל ומטר is postponed until 60 days into the fall season (תקופת תשרי). Rashi (סוד"ה תתאי) writes that as a general rule the residents of *chutz la'aretz* follow the *minhag* of Bavel and therefore we begin saying ותן טל ומטר on the sixtieth day of תקופת תשרי.

The Rosh⁷⁰ takes issue with Rashi's position, arguing that the time to begin saying ותן טל ומטר should depend on the terrain, climate and farming practices of each individual region. Since rain is vitally needed in Europe at the beginning of fall, the Rosh argues that Europeans should begin asking for rain on the seventh of Cheshvan as is done in Eretz Yisrael. Furthermore, the Rosh⁷¹ asserts that since rain is beneficial to many European countries in the spring season, they should continue saying ותן טל ומטר after Pesach, until Shavuot. In fact, one year when insufficient rain fell during the winter season, the Rosh instructed his community to continue saying ותן טל ומטר after Pesach (see below דף י"ד).

The Shulchan Aruch⁷² rules in accordance with Rashi, that in all of *chutz la'aretz* (not only in Bavel) people should begin requesting rain sixty days in fall. The Ramoh,⁷³ while agreeing with the ruling of the Shulchan Aruch, writes if

one mistakenly recited ותן טל ומטר after Pesach, he may rely on the opinion of the Rosh בדיעבד (after the fact) if he resides in a land that requires rain during the spring season, and he need not repeat *sh'moneh esray*.⁷⁴

2] If a resident of Eretz Yisrael happens to be in *chutz la'aretz* after Succos (or vice versa), the Bircai Yosef⁷⁵ says that he should conduct himself according to the *minhag* of the host country and he should not begin saying ותן טל ומטר until Dec. 5th.

Conversely, a resident of *chutz la'aretz* who is visiting Eretz Yisrael after Succos should start saying ותן טל ומטר on the 7th of Cheshvan together with the residents of Eretz Yisrael. [The Bircai Yosef adds, however, that if the Eretz Yisrael resident did not leave on his journey to *chutz la'aretz* until after the 7th of Cheshvan and thus he already began saying ותן טל ומטר before coming to *chutz la'aretz*, he should continue saying it when he arrives in *chutz la'aretz* because it would be odd to stop saying ותן טל ומטר after one has already begun saying it.]

The Radvaz⁷⁶ maintains that one is required to conduct himself in conformance with the local populace only if he plans on staying there for the entire season. However, if one plans on returning home before the end of the winter season (or he has a family back home), he should conduct himself in accordance with the *minhag* of his home town.⁷⁷

דף יב.

1] פעם אחת חל תשעה באב בשבת ודחינוהו לאחר השבת ולא השלמנוהו

• Megillas Taanis mentions a number of festive days on which fasting was forbidden (during the times of the Bais Hamikdash, see Rosh Hashana 18b). The Gemara says that if one vowed to fast on every Monday and Thursday, and subsequently one of those days was declared a holiday and was included in Megillas Taanis, the vower is obligated to heed his vow (i.e., fast) and ignore the holiday since his vow preceded the holiday. However, if the vow was taken after the day was declared a holiday, the holiday takes precedence over the vow, and the person must

observe the holiday and eat (in violation of his vow).⁷⁸

- During the times of the Bais Hamikdash and for several generations after the *churban*, the family of Sna'av and their descendants celebrated the 10th of Av as a Yom Tov because they had the privilege of donating wood to the Bais Hamikdash on that day. R' Eliezer ben Tzadok, a descendant of Sna'av, related that when Tisha b'Av fell on Shabbos and the fast was postponed to the 10th of Av (to Sunday), his family did not fast [a full day] because that day was their Yom Tov.

- The Magen Avraham,⁷⁹ citing the Maharam, points out that the Gemara in Eruvin 41a indicates that *had* that family declared a Yom Tov on the ninth of Av, they would have been exempt from fasting every Tisha b'Av.

The Chasam Sofer⁸⁰ explains that the reason the Sna'av family would have been permitted to eat on Tisha b'Av (had their family festival been declared then) is that their family festival, enacted during the time of the Bais Hamikdash, preceded the institution of the Tisha b'Av fast, which was decreed after the *churban* (destruction of the Temple). Therefore, had their festival been declared on the ninth of Av it would have taken precedence over the fast - similar to the Gemara's logic regarding a vow to fast on a day that was later declared a holiday (where the vow takes precedence since it preceded the holiday).

2] The Shulchan Aruch,⁸¹ based on R' Eliezer ben Tzadok's report, rules that in year when the Tisha b'Av falls on Shabbos and the fast is postponed to Sunday (the tenth of Av), בעלי ברית - those making a *bris milah* (i.e., the parents of the infant, the *mohel* and the *sandek*) - are not obligated to complete the fast since the day of the *bris* is considered a holiday for them.

The Magen Avraham, citing the Maharam, asks that if a comparison may be drawn between a *bris milah* and the celebration of Sna'av's family, then even when a *bris milah* is performed on the ninth of Av the בעלי ברית should be exempt from fasting (just as that family would have been exempt from the Tisha b'Av fast had their family celebration been declared on the ninth of Av, as the Gemara in Eruvin indicates).

The Chasam Sofer⁸² raises another question. Since the fast of Tisha b'Av was declared before the birth of the baby (and the ensuing *bris* obligation) the fast obligation should take precedence over the *bris* celebration (similar to the second case of the Gemara where the holiday takes precedence over the vow that followed it).

In answer to both questions, the Chasam Sofer cites Tosfos in Eruvin 41a (סוד"ה מבני) who says that R' Eliezer b' Tzadok was not a direct descendant of Sna'av, but only a son-in-law (who married into the family after the *churban*). His obligation to celebrate his in-law's holiday took effect after the decree to fast on Tisha b'Av. Thus, the reason for his exemption from fasting could not have been linked to the halacha of a vow that preceded the declaration of a holiday. Evidently, the reason he was permitted to break his fast must have been because a תענית נדחה (postponed fast day) is a lenient fast. Therefore, the Shulchan Aruch deduces that a בעל ברית is likewise permitted to eat on a postponed Tisha b'Av fast (even though the *bris* obligation did not precede Tisha b'Av).⁸³

[Had the Sna'av family festival been declared on the actual day of Tisha b'Av (the ninth of Av) only direct descendants of Sna'av would have been exempt from fasting - based on the fact that their holiday preceded the Tisha b'Av fast. The exemption would not have applied to R' Eliezer b' Tzadok since he was a newcomer to the family and for him the Tisha b'Av fast preceded the family holiday.]

דף יג.

טבילה בחמין מי איכא

A *mikveh* must contain forty se'ah of natural spring (or rain) water that is not שאובין (drawn in a vessel). The Gemara says that immersion in a hot *mikveh* is possible only in a natural hot spring (e.g., the hot springs of Teveria), but not with water heated in a vessel over the fire because such water is מים שאובין.

Tosfos asks why it is not possible to heat water in a vessel and then perform המשכה (allow it to run over the ground for a distance of three *tefachim* before flowing into a pit), thereby removing its status of מים שאובין. Tosfos answers that apparently; performing המשכה does

not remove the מים שאובין status from the water and does not validate it for a *mikveh*.⁸⁴

Tosfos (Temurah 12b) asserts that although the entire *mikveh* cannot be created by means of המשכה, if the majority of the *mikveh* (i.e., more than 20 *se'ah*) is natural spring water (which was never drawn in a vessel), the remaining portion of the *mikveh* (19 *se'ah*) may be poured from a vessel via המשכה.⁸⁵

The Mishna in Mikvaos (7:3) states that once there is a valid *mikveh* consisting of 40 *se'ah* of spring water, it is permitted to pour any amount of מים שאובין into the *mikveh* (even without המשכה).

The Lechem V'Simlah⁸⁶ asks why the Gemara does not cite the cases of Tosfos in Temurah and the Mishna in Mikvaos as two examples of a valid hot *mikveh*. In addition to a natural hot spring, the Gemara should have said that one can heat a *mikveh* by pouring hot water into a preexisting *mikveh* (which contains 40 *se'ah* of natural spring water), or by adding hot water from a vessel via המשכה to a *mikveh* with twenty-one *se'ah* of natural spring water.

The Lechem V'Simlah answers that even though these examples are permissible means of warming a *mikveh*, these are examples of warm *mikvaos*, not hot, since these *mikvaos* contain a lot of cold water. The Gemara says that immersion in a hot *mikveh* (which does not contain any cold water) is possible only in a natural hot spring.

The Mordechai⁸⁷ maintains that a *mikveh* warmed in the above method is rabbinically not valid because of גזרות מרחצאות. It resembles a large bath in a bathhouse (which generally consists of מים שאובין). If one heats a *mikveh* by pouring a lot of hot water into a *mikveh*, onlookers might think the *mikveh* is primarily מים שאובין and that it is permitted to immerse in מים שאובין.⁸⁸

The Mordechai explains that when the Gemara says that immersion in a hot *mikveh* is not possible due to the invalidation of מים שאובין, it means - due to the resemblance of מים שאובין.

The Ramoh⁸⁹ cites some authorities who disagree with the Mordechai and permit

immersing in a hot *mikveh*. The Ramoh writes that in places where the custom is to rely on these lenient authorities one may follow the custom and immerse in a hot *mikveh*.⁹⁰

- There are two more ways of heating a *mikveh* without rendering the water מים שאובין: (a) By inserting hot metal coils (see Gemara in Yoma 34b, עששיות של ברזל היו מחמין), as indeed, many *mikvaos* are heated today. (b) By adjoining a valid (cold) *mikveh* with a pool filled with heated מים שאובין and making a small opening between them allowing the waters to touch (השקה), rendering the pool of hot water a valid *mikveh*. According to the Mordechai it is understood why the Gemara did not cite these cases, because these hot *mikvaos* are also forbidden due to גזרות מרחצאות (the appearance of a bath/מים שאובין).⁹¹

דף יד:

היכי נעביד בני נינה דצריכי מטר אפי' בתמוז

- The Gemara in Berachos 31a says that an individual may insert a personal request or prayer in his *sh'moneh esray* prayer in the *bracha* שומע תפלה.

The Gemara relates that the city of Ninveh needed rain even in the summertime and they asked Rabbi whether they should say ותן טל ומטר in the summer.

The Gemara concludes that they should ask for rain in the *bracha* שומע תפלה,⁹² as though it were a personal request, but they should not say ותן טל ומטר in its usual place (in the *bracha* ברך עלינו).

The Rosh⁹³ (mentioned above on י דף') asserts that when an entire region requires rain in the spring or summer they should say ותן טל ומטר in its usual place. The people of Ninveh were told to ask for rain in the *bracha* שומע תפלה and not in ברך עלינו because most of the region surrounding Ninveh did not require rain in the summer and therefore their request for rain was accorded the status of a personal supplication.

The Shulchan Aruch,⁹⁴ however, rules that even if an entire country needs rain in the summer, they should ask for rain in שומע תפלה as the people of Ninveh were told to do, and not in ברך עלינו.⁹⁵

A query was sent to the Toras Chaim⁹⁶ over

three hundred years ago regarding asking for rain in Brazil, which is in the southern hemisphere where the seasons are reversed. The people of Brazil asked whether they should say ותן טל ומטר during their winter season which is between Pesach and Succos.

The Toras Chaim, based on the ruling of the Shulchan Aruch, ruled that even though the entire region needs rain after Pesach, they should not insert ותן טל ומטר; בדרך עלינו rather they should ask for rain in שומע תפלה. He also ruled that since rain during their summer season (between Succos and Pesach) is detrimental to the environment and the crops there, they should omit ותן טל ומטר between Succos and Pesach.⁹⁷

R' Yitzchak Elchanan Spector of Kovno⁹⁸ ruled that people in Australia, which is also in the southern hemisphere, should say ותן טל ומטר after Succos (Dec. 5th) as done in all of *chutz la'aretz* even though it is during their summer season, because in Australia a rainstorm during the summer is not detrimental there, as it is in Brazil.

דף טו. ונותנין אפר מקלה

1] The Mishna describes the protocol for public prayer and teshuva on a public fast days (which was declared because of a drought). As part of the procedure, each person was required to place ashes on his head [in the spot where the *tefillin* are worn].

The Gemara (16a) cites two reasons for the custom to place ashes on one's head: (a) As a symbol of humility, showing Hashem that we consider ourselves as insignificant as ashes. [Humility is a prerequisite for *teshuva* and *tefillah*.] (b) To invoke Hashem's mercy by reminding Him, so to speak, of the ashes [that Avraham Avinu was prepared to make] from Yitzchak עקידת יצחק.

The Gemara says that a difference between these two reasons is whether one can use plain עפר (dust of the earth). Although dust, like ashes, signifies humility it does not symbolize עקידת יצחק. Rashi to the Mishna (15a) explains that the reason that the Mishna requires specifically ashes (אפר מקלה) as opposed to plain dust is that having ashes placed on one's head is more humiliating than dust.

The Kern Orah finds difficulty with Rashi, for the Gemara says that if the reason for the ashes is humiliation (reason A), then dust may also be used. Why then, does Rashi say that the Mishna requires specifically ashes because they are more humiliating?

In answer, the Kern Orah explains that since the Mishna stresses the use of ashes it was obvious to Rashi that it is preferable to use ashes according to all opinions (even according to reason A). The Gemara means that if ashes are not available, then according to reason A one should use dust instead because dust also signifies humility, albeit to a lesser degree than ashes.

2] The Kern Orah notes that while Avraham Avinu expressed his humility by declaring אנכי עפר ואפר - I am but dust and ashes (Bereishis 18:27), the fact that ashes is mentioned second indicates that they are a greater symbol of humility than dust, as Rashi says.

The Kern Orah suggests that dust which comes from the earth symbolizes שפלות הגוף - the inferiority and insignificance of the human body, whereas ashes signifies שפלות הנפש - the inferiority of the human spirit.⁹⁹

The Bais Halevi¹⁰⁰ explains that virgin dust has never been utilized for anything and thus has no past. In contrast, ashes may have come from something with an illustrious past, but holds no promise for the future (because not much can be done with ashes). Avraham Avinu, with his expression of אנכי עפר ואפר, demonstrated a twofold degree of humility. He compared himself to dust to convey that he did not take pride in his past achievements. He also compared himself to ashes to say that he considered himself unworthy of a promising future (cf., Al Hadaf to Chullin דף פ"ח).

דף טז. אפר מקלה כדי שיזכור לנו אפרו של יצחק

As cited above, one reason for the placing of ashes on one's head on public fast days is to remind Hashem, so to speak, of עקידת יצחק. Tosfos (ד"ה ונותנין ב'15, and ד"ה אפר מקלה) says that in order to symbolize עקידת יצחק they used ashes from burnt human bones.

The Hagaos Yaavetz¹⁰¹ expresses disbelief that they would burn human bones for this purpose. [Firstly, there is the concern of **ביזיון** - degradation to the human corpse,¹⁰² and secondly, there is a violation of the mitzvah of burial.¹⁰³] In addition, the Yaavetz notes that **עקידה** Avinu was not burnt at the **עקידה**, and consequently, he questions the symbolism of burnt human bones.¹⁰⁴ The Yaavetz argues that since Avraham burnt the only the wood that he prepared for the **עקידה** and not Yitzchak, it seems appropriate to use ashes from burnt wood.

The Keren Orach also wonder about burning human bones and writes that if bones are to be

used it would make sense to use burnt bones of a ram, reminiscent of the ram that Avraham offered on the *mizbeach* at the **עקידה**. The She'arim Metzuyanim B'halacha suggests that over the course of time, a textual error crept into our texts of Tosfos. He suggests that originally the text of Tosfos read, "bone of an ram" and the word ram was eventually abbreviated and replaced by the single character "א" (which represented the word איל), and thus Tosfos read - אפר הוי מעצמות א' - In later editions, however, the character "א" was erroneously interpreted as אדם rather than איל, and as result the text of our Tosfos reads **עצמות אדם** instead of **עצמות איל**.

לבעול ארמית או טוב להיות רך לרצות ויבינו הכל שהוא ממדת החסידות וטוב לב (ולא משום דמתחרט על הפסק).
21 פ' גמ' ברכות דף מג. תוהו המזון כל אחד מברך לעצמו דאין בית הבלעיה פנוי ומפרש שם הראשון (פיו סי' ל"ד) בשם הירושלמי דאין השומין יכולים לענות אמן באמצע שעתו משום "אין משיחין בסעודה".
18 או"ח ריש סימן ק"ע.
19 הפרישה כתב הטעם דכ"ז שדעתו עוד לאכול חיישין שיעבור ויאכל וכדבר כשעוד המאכל תוך פיו (ונ"ל ראי' לזה ממכילתין כמו שכתבנו בפנים), והפרישה הביא ראי' מהא דאסור להוציא חבירו בברכת היין והטוב והמיטב תוך הסעודה (כדאיתא בברכות דף מב: וכדקיי"ל בימין קו"ה סי' ה') דחיישין שיקדים קנה לושט כשיענה אמן (ולא הנבתי הראי' כה"צ דאולי בעלמא מותר לדבר בין תבשיל לתבשיל ולכן מותר לכרד הסוב והמיטב, ושם חיישין שחברו יענה אמן אע"פ שעדיין עומד תוך אכילתו, ועי' סימן קע"ד סי' ש"ח הרמ"א דאם אמר סברי ספיר דמי דע"י זה כולם לא יאכלו עד שיענו אמן), ועי' משני"ב שם סק"א שפסק דמותר לדבר בין תבשיל לתבשיל (דכן מסיק הא"ר).
20 [ולכאוי' יש להשיב שאמר לו הלכה זו בין תבשיל לתבשיל ולא כשהיה ממש באמצע אכילתו (דאם אסור לומר אפי' מילה אחת כנ"ל בשם הירושלמי), ומי"מ היה נוהג לומר לו דברים ארוכים דחשש דילמא אתי לאמשוכי (או משום דהיה תלוי בדעת אחרים ולא היה יכול לדחות זמן הסעודה), דו"ק].
21 כתב שם העינין יעקב דהלכות מותר לומר דהתורה מגין ורק שיחת חולין של ת"ח אסור כיון שיש בהן קצת "דברים בטלים" ולכן לא אמר לו מיד הך מימרא דיעקב אבינו לא מת כיון "ידאין בו נפ"מ מהלכה", עתו"ד, (וצ"ע קצת כוונתו דפתח בדברים בטלים ומסיים בנפ"מ מהלכה).
22 וכתב בספר "יתהלל ליונה" דלכאוי' ילף דין זה ממכילתין, דלכך אי"ל ר"י הך מימרא דאין משיחין בסעודה.
23 שם בריש סימן ק"ע.
24 ומעורר השני ברכה שם דבש"ע מוכח שלא נקט כדברי הפרישה שהרי בסימן קס"ז סיפ' ע"א כתב הש"ע הדאינא אין רגילין בהסיבה ומי"מ מביא דין דאין משיחין בסעודה.
25 שם בסימן ק"ע סק"א.
26 וכתב הש"ע לפי"ז אי"צ להקפיד ע"ז אפי' בליל פסח כשאנו אוכלין בהסיבה משא"כ להפרישה צריך להקפיד שלא לדבר בסעודה עכ"פ בליל פסח (כמש"כ הברכ"י וא"י), ועי' בספר "יתהלל ליונה" (שיצא לאור מחדש עמ"ס תענית ומגילה) בשם המהרש"ם בדעת תורה שמצוין הב"י באה"ע סי' ט"ז דעת תרומת הדשן סימן ק"ר (א) דמצודת דתלמידי חכם (שכבר יודע ומכיר הסכנה) אין יכול לסמוך על שומרו פתאים ה'.
27 ויש לעיין אי שייך ענין זה בעניית אמן תוך הסעודה (עי' לעין שהבאנו דאסור להוציא חבירו בברכת היין והטוב ומטיב תוך הסעודה שגורם סכנה להשומעין כשיענו אמן על ברכתו).
28 כן הנוסח בש"ע סימן רכ"א סי"ב וכ"כ הריטב"א כאן, ועי' רי"ף שגורם ברוך רוב ההודאות וקול ההודאות (ועי' ספר "יתהלל ליונה").
29 דכן הביא בית יוסף סימן רכ"א בשם בסמ"ק דברכת הגשמים אינה נוהגת עכשיו.
30 מובא בב"י שם.
31 שם בריש סימן רכ"א.
32 שם.
33 ועיי' בביה"ל שמסיים בצ"ע לדינא משום דהפרמ"ג ס"ל דגם בא"י אין מברכין על הגשם אם השנים מסודרות וליכא עצירת גשמים, ומסיק דבכה"ג בא"י יברך בלי שם ומלכות.
34 כ"כ ע"פ הרמב"ם ש"כ בפ"י ה"ה ירדו גשמים הרבה וכו', אולם עי' רש"י בברכות דף נט: שמפרש אתא פורתא מברכין מודים אנתו וכו' ולכאוי' מבואר לפי רש"י דשעור חתן לקראת כלה מיקרי פורתא, ועיי' בש"מ שמפרש הגמ' היפך מרש"י דחתן לקראת כלה הוי גשמים רבים, ועי' ביה"ל שעמד ע"ז וכן בשפ"א כאן.
35 (כוונת הערוה"ש להקשות למה אינו נזכר ברכה זו בהל' תענית אם לעולם מברכין אותו אחר עצירת גשמים, אולם עי' ברי"ף סופ"ג ש"כ דאחר הלל הגדול אמרינן ברכת מודים על הגשמים).
36 עי' לעיל "דברי תורה אין מתקיימן ביחיד, וכתב רש"י ד"ה יחיד - בלא חבר שיחדדנו, ועי' מהרש"א עמ"ס מכות דף י. ש"כ דהטעות מצויה בלימוד יחיד משא"כ בלימוד של רבים שאם יטעה אחד מהם יש שני להודיע טעותו.
37 סימן ס"ה, ועיי' בספר "אורות אילים" עמ"ס ברכות דף סג. (לבעל פלא יועץ) שג"כ מצד דאולי לא נאמר ענין זה אלא בזמניהם שלא היה להם ספרים אבל עתה

21 ז"ל, ועיקר ה"עבודה" הוא לשבח לשמו הגדול על טובו וחסדיו הגדולים, עכ"ל [ונה"ע ברמב"ן על ספח"מ מצוה ה' שכתב דאפי' את"ל ולעבדו בכל לבבכם הוי דרשה גמורה מה"ת לא קאי אלא על עת צרה שנאמר שהוא יתברך שומע תפלה, לכאוי' מבואר דמשמעות הקרא הוא להתפלל אל ה' ויבקש צרכיו (ולא לשבחו כמש"כ הקר"א).
2 כלומר, מהפסוק בספר מלכים לוכא למולף אלא שיש ענין של **בקשת** גשמים וכאן מביאין ראי' על חיוב ה**זכרת** גשמים, וכן תירץ השפת אמת בתירוץ ב' (אולם עיי' במלכים דכתוב - והתפללו אל המקום הזה **והודו את שמך** וכו').
3 כלומר, שלמה המלך לא ביקש מהקב"ה אלא שיענה לתפלת אלו שבאים [לביית המקדש] להתפלל, אבל לוכא ראי' שיש חיוב על האדם להתפלל על הגשם.
4 [ולכאוי' יש לשיב עוד דמתפלת שלמה המלך לא ראינו אלא שיש ענין להתפלל במקום המקדש דקאמר "והתפללו אל המקום הזה" וכאן ילפינן שיש להתפלל על הגשם בכל מקום שהוא] ועיי' בספר "מחלק ספון" כאן (להרב משה בלאך הי"ו) מה שהביא בשם המאירי והר"ח ומה שמבאר בדבריהם.
5 צריך לחזור לראש אם כבר גמר הברכה מחיה מתים אבל אם הוא עדיין באמצע הברכה אי"צ לחזור לאל לראש הברכה, עי' רש"י ד"ה מוריד הגשם מחזירין, ורא"ש וש"ע סימן קי"ד סיפ' ה' וסעיף ו' ובמשנ"ב שם.
6 מבואר בתוס' דאם שכח לומר מוריד "הגשם" בימות הגשמים אבל אמר מוריד "הטל" (כמו שנהגין לומר בק"ש אלו שהתפללים "ניוסח ספרד") אכן מחזירין אותו (אם כבר סיים הברכה או השם), וכן קיי"ל בש"ע סימן קי"ד סי' ה'.
7 מובא בטור סוף סימן קי"ד, וכן קיי"ל בש"ע שם סיפ' ט', ועיי' במשנ"ב סי"ק (ל"ז) בשם אחרונים שדנו אי צריך דוקא ל' יום שלמים או דילמא סגי בצי' תפילות (שהרי יש ב' יום יותר מצי' תפילות משום מוסף דשבת ור"ח), והביא שם (בס"ק מ"א) בשם החת"ס דצריך לומר אתה גבור קי"א פעמים לפי המהר"ם.
8 בטור סוף סימן קי"ד כי שנהג המהר"ם לומר מוריד הגשם צי' פעמים בשמיני עצרת - והרמ"א כי דה"ה דמועיל עצה זו ביום א' פסח להרגיל לשוננו שלא להזכיר גשם בק"ש (לכאוי' אשכנז שאין אומרים מוריד הטל), והש"ה חולק עליו משום דשם ואל תעשה שאני (וכן דעת הא"ר שם), עי' משנ"ב סי"ק מ"ג, לשון הטור שהיה המהר"ם רגיל לומר "ברכת אתה גיבור" צי' פעמים וכו', ועיי' במשנ"ב סי"ק ל"ט בשם סי' שולחן שלמה ש"כ יתחיל לומר - **מח' מתים אתה וכו'**, שלא לומר השם לבטלה, והא"ר מביא מה"ג סמ"ק דכ"ל מוריד רך ר"ב להושיע משיב הרוח ומוריד הגשם".
9 עיי' בשם האבודרם שמבאר דעת ר' פרץ דאינו מועיל צי' פעמים ביום א' משום דלא נתרגל ע"י זה לומר משיב הרוח תוך סדר שמי"ע (עם ברכת מן אברהם תחלה), ועיי' בשם מהר"א שמבאר באופן אחר ומחלק בין החזקת גחון להרגל לשוננו, ועי' יחידו"ש ר"ש שקאב עמ"ס ב"ק סי' ל"ג שמבאר דהפלותא תלוי בחקירה ידועה אם הטעם שנעשה מועד בני פעמים הוי משום דהורגל ליגח בני פעמים ("סימני") או גי פעמים הוי רך גלוי מילתא על טבעו שמעולם היה גחון ("סימני") - דכאן במשיב הרוח לא שייך אלא טעם ראשון.
10 הבאנו שם מה שהק' הש"ה (חיוב בעניני תפילה וסי' ד"ה ז"ל הטור בהגהה שם, מובא במג"א סי"ק י"ג) על המהר"ם דלענין שור המועד קיי"ל כר' יהודה (דלא ס"ל מסבת ר"מ קירב גיחותיו לא כ"ש), ועיי' במג"א מה שתי'.
11 כעין זה כתב בה"ג יעב"ץ כאן דאף שודאי יש גנות כעס מ"מ לעמוד על דעתו בדברי תורה (לעמוד נגד עול) ודאי צריך הת"ח להיות קשה כברזל לעולם ולא יהא רך הלכך נכשים שעל זה נאמר "עמי נשים משלו בס".
12 מובא בעץ יוסף.
13 וכן עי' רמב"ם פ"ב מהל' דעות ה"ג שכתב דצריך להתרחק מן הכעס עד קצה אחרון ובמקום שראוי לכעוס (כדי שיחזרו בני"א למוטב) לא יהא אלא מראה בפניהם שהוא כועס אבל תהא דעתו מיושבת בין עצמו, עיי', וכן עיי' פ"ה ה"ז דתלמידי חכם לא יהא צועק וצוח ולא יגיבה קולו ביותר, עיי'.
14 אגרות משה ח"א או"ח סימן נ"ד.
15 ומי"מ אתי שפיר מה דמסיק רבינא דמביע ליה לאינש למילף נפשיה בניחותא דודאי אם כבר כעס אין לו להתרוצות בקל (שלא יטעו לומר שמתחרט בלב) אבל להתחילה יותר טוב שיבקש דרך ההורות ולהניגהם בניחותא (שאם יעשה בדרך הכעס ראי' לא יוכלו להסירו תיכף כנ"ל).
16 כגון אם רגז לקטאת ה' בענין דבר המפורסם לדבר רע כהא דפנתס נגד זמרי (דשם מצוה לרגז להראות שצריך להתרגש לכבוד ה'), דכיון דכו"ע ידעי דאסור

הני ספרי דבי רב הן החבריה, אולם מסיק שם דמ"מ ירא שמים יוצא ידי כולם, עכתי"ד (ואולי הטעם משום דיש יותר חידודי ע"י פילפול חברים מעיון בספרים).
(38) וראיתי בספר "מעון הברכה" עמ"ס ברכות דף סג. שמדייק משו"ת הריב"ש סימן תמ"ה דחולק על המהר"ם מינץ וס"ל דאע"פ שמעיין בספרים מ"מ אין היתר ללמוד בד בבד, ע"ש.
(39) בספר "בית יצחק" עה"ת (בהרבה דפוסים נדפס ביחד עם ספרו "קהלת יעקב" עה"ת) פרשת יתרו עה"פ ויסעו מרפידים, וכתב שם שיש מטין פשט זה בשם הגר"א מוולנא זצ"ל.
(40) מדייק כן מהא דאמרינן בד בבד, ולא בד בד.

דף ח

(41) וכן כתב רבנו יונה בברכות דף כב: בדפי הרי"ף ד"ה שנאמר (וע"ע במהרש"א כאן).
(42) נדפס בעין יעקב.
(43) או"ח סימן צ"ח ס"א.
(44) עמוד כב: בדפי הרי"ף.
(45) וע"ע נפש החיים שער ב' פי"ד שכי' דכפו מלשון שרשו ור"ל דע"י תפלתו צריך שידבק בנפשו של שרשו למעלה. עד שיהא נפשו יוצאת מהגוף לגמרי, וע"ע בטור או"ח סימן צ"ח שכתב דחסידיים הראשונים היה מתבודדים ומכוונין בתפלתן עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות...עד קרוב למעלת הנבואה.
(46) הלכות תשובה פ"ה ה"י.
(47) בחידושים על הרמב"ם שם.
(48) הגהות לדרשות של תשו' משאת פשה חח"מ דרוש א'.
(49) המב"ש בית אלוקים (שער המלה פ"א, מובא בתהלה ליונה כאן) דתפלה שנאמרה ברבים נתקבל בזכות הרבים...בהיותם צדיקים ותועיל ליחיד. שהצבור נדון אחר רובו.
(50) ועוד תי' הרי' חיים אלפנדי דאולי תפלה בצבור נתקבל בלי כוונה (כדאיתא במכילתין) דוקא בעשרת ימי תשובה והרמב"ם מייירי בשאר ימות השנה, והרע"א מסיים ועדיין צ"ע.
(51) (ולא מצאתי ביד דוד שתח"י הנדפס בסוף ספר מחקק סוף) וע"י משך חכמה פ"י ויחי (מ"ח כ"ב) עה"פ חברי ובקשתי שמחלק בין תפלה הנאמרה בלשון שבקעו אנשי כה"ג שיש כח בעצמו לפעול אפי' בלי (הרבה) כוונה לבקשת יחיד (וכן איתא שם בכתבי הגר"א), ומצדד ש' דאולי כוונת הגמ' כאן תפלה בצבור היינו תפלה הקבועה דנתקבל בלי כוונה (ולפ"י) ש' ליישב קושית רע"א על דרך הי' דוד דהרמב"ם איירי בתפלת רבים שמתפללים לבטל גזרה שנגזרה עליהם ולית ליה מעלת תפלת צבור כיון שאינן מתפללים בלשון תפלה הקבועה של אנשי כה"ג).

דף ט

(52) נ"ל כאן איתא בדברי ר' יוחנן ב' חידושים, דמותר לכתחילה ליתן מעשר ע"מ לקבל פסח ש' שאין לעשות כן בשאר מצוות, ועוד שמוטר לנסות את ה' לראות האם יקיים הבטחתו].
(53) ואולי הפי"מ בידיעה זו דמותר לסימן ולברך על זאת ברכת "ברוך השולח ברכה במארה הואתי" (וע"י גמ' לעיל דף ח:) כמ"ש הרמב"ן המובא בס"מ בה"ל ברכות פ"י הכ"ב דאירי בהולך למוד גרונו למעשרות ואין חוששין שיהא ברכה לבטלה משום שיש הבטחה שיהיה ברכה בתבואתו.
(54) ולא הבנתי כוונת המאירי כה"צ שהרי אמר ר' יוחנן לינוקא "זיל נסי".
(55) מצוה תכ"ד.
(56) ח"י"ג סימן תתפ"ג.
(57) ע"י בספר "תהלה ליונה" מה שמבאר בשיטת הרדב"ז.
(58) יו"ד סימן רמ"ז (וכן כתב רבנו יונה על אבות פ"ג משנה י"ג, אולם ע"י בספר "תהלה ליונה" שהעיר דבשערי תשובה שער ג' אות ל' סתר רבנו יונה את עצמו וכתב דלא הורה לנסות ה' אלא במעשר ולא בצדקה), וע"י ב"י שם שחולק על הטור, וע"י ברמ"א שם ס"ד שכי' ב' דעות אם מותר לנסות ה' אפי' בצדקה או דוקא במעשר.
(59) מובא בפתי"ש שם (והוא בשלי"ה במס' מגילה אות כ"ה), וכן הביא בשם היעב"ץ (ח"א סימן ס"ג) דאסור לנסות במעשר כספים (ולכא"י ג"כ אין ליתן ע"י"מ לקבל פסח, וגם יתכן דלשיטתו אלו ליכא במעשר כספים הבטחת עושר כיון דלא כתיב ביה עשר תעשר ובחונני טא בזה, וע"י בזה), וע"י בספר אהבת חסד להפ"ח חיים פ"ח בהגה"ה.
(60) ע"י שיערי תשובה שער ג' אות ל', וכן משמעות הרמ"א שם בסימן רמ"ז.
(61) בתוס' משמע שמעשר כספים מה"ת שהביא דרשה על זה, וכן כתב בתו"ח על משניות פאה פ"א ב' דעת הרי"ש (וע"י ברע"א) וכ"כ הערוה"ש יו"ד סימן ס"א דא"א דעת הרי"ש שמעשר כספים מה"ת, והנ"ב מ"ק יו"ד סימן ע"ג כתב דמע"כ מדרבנן וכן הבינו הרבה אחרונים בדעת הרי"ש (וע"י חו"י סימן רכ"ד), והבי"ח כתב דאינו אלא מנהג בעלמא.

דף י

(62) ה"ל תפלה פ"ב ה"י.
(63) או"ח סי' קי"ז ס"א.
(64) ח"י"ג סוף סימן ר"א.
(65) וכי' שיש סמך למנהג זה במדרש שה"ש ובמדרש איכה.
(66) ע"י ב"ע"ל ה"ד"ף לטובה דף נ"ג (ובהערות שם) מה שהבאנו עוד בענין נס מיעוט מחזיק את המרובה מהחכם סופר.
(67) הגמ' מסיק כאן דהלכתא דמתחילין ותן טל ומטר ביום ס', וכתב תוס' ד"ה הלכתא דגם יום התקופה בכלל הסי' יום וממילא ליכא אלא ני"ח יום בין יום התקופה ליום ההתחלה (וכן פסק הרמ"א ריש סימן קי"ז).
(68) זהו תקופות שמואל הנוכח בעירובין דף נו. וברמב"ם ה"ל קדוה"ח פ"ט ה"ג, אולם ע"י בפ"י ה"א שכי' הרמב"ם שכבר נחלקו חכמי ישראל בזה דלפי ר' אדא שנת החמה קצת פחותה משנ"ה ומ"ס רבנן יום, וע"י שם בפ"י ה"י ש' דחשבון ר' אדא הוא האמת יותר מן חשבון תקופת שמואל והוא קרוב למה שנתבאר באצטגנינות יתר מן חשבון הראשון (שמואל), וע"י שם בה"י שכי' דבי חשבונות אלו (ר' אדא ושמואל) אינן אלא בקירוב ובמהלך השמש האמצעי לא במקומה האמיתי ע"י, וע"י בערוה"ש העתיד ה"ל קידוש החדש (סוף זרעים) סימן ק"א ה"ל י"ג וי"ד שמבאר דאע"י דשמואל ידע חשבון אמיתי רצה ליתן חשבון שלם בלי שביירות ובלי דקים, וע"י בישועות יעקב א"ח"ח סוף סימן קי"ז תשובה בענין תקופות דמבאר למה אזלינן בתר תקופות שמואל לגבי אמירת ותן טל ומטר.

(69) נדע דתקנתו Gregorian Calendar שמשמשתין בה האידנא בשנת 1582 למספרן, ולפני זה היה משתמשין עם Julian Calendar ולא היה משתנין הלוח בכל

מאה שנים (וגם היום בקצת מדינות Eastern Europe עדיין משתמשין באתו הלוח) ולפי אותו הלוח כתב הבית יוסף בשם האבודרהם דמתחילין לומר ותן טל ומטר ביום כ"ב בנובמבר.]

דף יא

(70) כאן בסימן ד' (וכן הביא הריטב"א בשם רבו, וע"ע בר"ן שהביא דעה זו, וכן משמע בפ"י המשני להרמב"ם כאן, אולם ע"י בה"ל תפלה פ"ב ה"י ובכ"מ שם).
(71) שו"ת הרא"ש כלל ד' ס"י.
(72) סימן קי"ז ס"א.
(73) שם סעיף ב'.
(74) והמחבר שם פסק דיחזור ויתפלת תפלת נדבה, וע"י משנ"ב ס"ק י"א.
(75) שם, בשם הרי"י מלכו מובא בשו"ת דבר שמואל סימן שכי"ג וספר יד אהרן בהג' על הטור.
(76) ונקט הברכ"י דאיירי אפי' אם דעתו לחזור למדינתו מ"מ אומר שלא ישנה מנהג המקום.
(77) וע"י משנ"ב ס"ק ה' שהביא ב' דעות ולא הכריע וע"ע בפרי"מ מ"ש"ז סק"א בשם הרי"ף, וע"י אג"מ או"ח ח"ב סוף סימן ק"ב.

דף יב

(78) ע"י תוד"ה ואם שמצדד להחמיר עליו שמחויב להשלים ולהתענות ביום אחר.
(79) סימן תקנ"ט ס"ק י"א (שכן הקשה השואל למהר"ם לובלין, וע"י מה שתיצרו שלא כהח"ס).
(80) או"ח סוף סימן קנ"ז.
(81) או"ח סימן תקנ"ט ס"ט.
(82) ה"ל באו"ח סימן קנ"ז.
(83) וכתב בחי' רע"א (מבוא בביה"ל שם ד"ה ואינו) דגם מקילין בתי"ב נדחה לענין חולי קצת ומעוברת אם יש לה מיוחס קצת שמוטרין לאכול.
(84) וכן קי"ל בשו"ע יו"ד סימן ר"א סעיף מ"ד.
(85) וכן קי"ל שם בשו"ע, וכתב הרמ"א דצריך שיהיה המים כשרים (יותר מכ' סאה) במקוה תחילה ואח"כ המשך עליהם השאובין, ואז כשר המקוה אפי' אם המשך עליו אלף טהור.
(86) סימן ר"א.
(87) בסוף הלכות מקואות בפ"ב דשבעות בשם ר"ת, מובא בשו"ע סוף סימן ר"א סעיף ע"ה.
(88) וכי' שם המרדכי - אל תשיבני מחמי טבריה (שמבואר במכילתין דמותר לטבול) שיש הפרש, עכ"ל ולכא"י ר"ל דניכר בו שאינו כמרחץ של מים שאובין וליכא למיגור בו.

דף יג

(89) שם בסוף סימן ר"א.
(90) ז"ל - מ"מ יש להחמיר אם לא במקום שנהגו להקל אז אין למחות בידן עכ"ל (ויש לזון אם ר"ל דמותר לכתחילה להקל).
(91) וכתב בה"י שם בסימן ר"א דמכאן יש סמך לשיטת המרדכי שהרי אין שום סיבה שלא לטבול בחמין אלו אלא משום גזרות מרחצאות (והא דמחמין מקוה של כה"ג ביה"ח בעששיות של ברזל כתב המרדכי דזה היה אחד קולא שהקילו במקדש), וע"י בבאיור הגר"א מה שכי' לישב דעת החולקין (וע"י בה"ג יעב"ץ כאן שמתיר דחומים ע"י עששיות של ברזל מקרי פורשין ולא חמין כמשי"כ הלחם ושמלה בענין המעבר חמין עם מי מקוה).
(92) ע"י ב"ח סימן קי"ז שכי' שיש לו קבלה בידו שאין להן לומר "ותן טל ומטר" בברכת שומע תפלה אלא שאר לשונות ותפלות בענין מטר, וע"י ב"י סק"ב שחולק, וע"י משנ"ב סק"ט.
(93) כלל ד' סימן י'.
(94) סימן קי"ז ס"ב (וכן ע"י כס"מ פ"ב ה"ל תפלה ה"ל ט"ז).
(95) ע"י קרן אורה כאן שמבאר הטעם דחשיבי ארץ שלימה כיחידים משום - דעיקר השאלה על קוטב ארצנו הקדושה...דעיקר שאלת מטר הוקבעה על ארץ ישראל לחוד דעניי ה' וגו' ועיקר ברכת המטר בתוכה כמו שא' הנותן מטר ע"פ ארץ ע"כ כל הארצות כיחידים, עכ"ל (וצריך קצת ביאור לפ"י למה אין מתחילין כל העולם לשאול בז' במרחשון, וי"ל.
(96) שו"ת תורת חיים (להג"ר ר' חיים שבתי משאלוניקי, שחי בדור אחר הבי"ח) ח"ג סימן ו'.
(97) הורה כן ע"פ פ"י המשני להרמב"ם לעיל בדף י' שכי' להדיא דבמקומות שקיץ שלהן במרחשון ואין הגשמים טובים להן אל ישאלו אז לגשמים.
(98) הובא בשו"ת בית אברהם (מובא בשמ"ב על קצש"ע סימן י"ט סק"ג, והביא שם שחלק הג"ר שמואל סלנט על זה ופסק שאין להן לומר ותן טל ומטר כלל משום דדעתו היה שמזיק להן הגשמים בין סוכות לפסח גם במדינת אסטראלי כמו במדינת בראזיל.

דף יד

(99) ז"ל "כי בערך אש העליונה היא נחשבת לאפר", עכ"ל), וע"י שמבאר לפ"י המדה כנגד מדה למה זכה בני בניו של אברהם אבינו לאפר חטאת ולעפר סוטה בזכות אביו עפר ואפר (כדאיתא בחולין דף פח:).
(100) עה"ת פרשת וירא עה"פ אנכי עפר ואפר (וע"י שג"כ מבאר המדה כנגד מדה בטוב טעם (והבאנו דבריו בעל ה"דף חולין דף פח:).
(101) ע"י בה"ג יעב"ץ לעיל בדף טו. וכאן בדף ט"ז.
(102) ע"י שמ"ב שמהביא משמעות דברי מג"א בסימן ש"א סק"ג דס"ל דשריפת המת לא חשיב בזיון.
(103) ע"י תוס' יו"ט עמ"ס שבת פ"י סוף מ"ה שכי' - אפשר שעל פחות מכזית (מן המת) אינו מצוה לקבורו, עכ"ל.
(104) ע"י דקאמר הגמ' כאן (ובעוד הרבה מקומות בחז"ל) "כדי שיזכור אפרו של יצחק" פי' דר"ל אפר של העצים שהביא אברהם אבינו עם יצחק, אולם לולי דבריו אפשר"ל דהכונה באפרו של יצחק היינו משום דאברהם אבינו הקריב האיל תחת בנו והתפלל שיחשב לפני המקום כאילו הקריב את בנו ממש כדאיתא במדרש וממילא חשוב כאילו אפרו של יצחק ממש צבור ע"י המזבח.

דף

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

יום

ב	לז"נ מאיר בן אהרן ז"ל * MYER LEVINE Sponsored by his family	כ טבת	Wed
ג	לז"נ האשה טובה מרים בת ר' שמשון הלוי ז"ל * לז"נ מאיר בן אהרן ז"ל * MYER LEVINE	כא טבת	Thrs
ד	לז"נ חנה ביילא בת זאב ז"ל * ANN WEINBERG by her children	כב טבת	Fri
ה	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	כג טבת	שבת
ו	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	כד טבת	Sun
ז	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	כה טבת	Mon
ח	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	כו טבת	Tues
ט	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	כז טבת	Wed
י	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	כח טבת	Thrs
יא	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	כט טבת	Fri
יב	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	א שבט	שבת
יג	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	ב שבט	Sun
יד	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	ג שבט	Mon
טו	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	ד שבט	Tues
טז	לז"נ חנה בת ישראל ז"ל * ANSHEL GROSS	ה שבט	Wed

* Denotes Yartzeit

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

© 2005 Not to be reproduced in any form whatsoever without permission from publisher. Published by; Cong. Al Hadaf/ P.O. Box 791/ Monsey, NY 10952. Rabbi Zev Dickstein - Editor. For subscription, dedication, or advertising info, contact the office at 845-356-9114. E-mail cong_al_hadaf@yahoo.com

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

PERIODICALS
POSTAGE PAID AT SPRING VALLEY, NY
& ADTL MAILING OFFICES