

לקט לבני הראב

על
פרשיות השבוע
ספר במדבר – פרשת פנח
מאת
הרב יוסף דוב הלוי
סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורת – מאוסף תורני – איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן
YU Torah

ספריו הרב צבי שכתר שליט"א:

נפש הרב

מפניini הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים טובב"א

תשפ"ג – מהדורה שנייה

- א) במדבר פרשת פנחס פרק כו**
- (בג) בני יששכר למשפחתם תולע משפחחת התולעי
לפונה משפחחת הפוני;
(בד) לישוב משפחת הישבי לשמרן משפחחת השמרני;

מתוך: נפש הרב-עמ' שח

פרשת פנחס: בני יששכר למשפחותם... לישוב משפחת הישבוי.
ופרשיי הוא יוב האמור ביורדי מצרים. ובเดעת זקנים מבuali התוס' לפ'
וינש הביאו ממדרשו לבאר טעם שניינו שמו, שנתן לו יששכר שיין אחת
שםו בשםינו שיב היה שם של עיז. ומה"ט נהגו בוואלאזין לקנות את
שם יששכר בשני שניין עד פרשת פנחס, ומפנחס ואילך – בשיין
אחד. ומנาง רבנו (במנין שלו) היה, שעד פרשת פנחס קראו מספק –
כל פעם שמופיע השם זהה – כי פעמים, פעם אחת בשיין אחד ופעם
אחד בשני שניין, ומפנחס ואילך קראו רק בשיין אחד.

ב) במדובר פרשת פנהס פרק כו

(ו) ויאמר ה' אל משה לאמר:

(ז) בן בנوت צלפחד ברות בנות תתן להם אחות נחלה

בחור אחיהם והעברת את נחלה אביהם להן:

(ח) ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות ובן אין לו

והעברתם את נחלתו לבעליו:

(ט) ואם אין לו בנה ונתתם את נחלתו לאחיו:

(י) ואם אין לו אחיהם ונתתם את נחלתו לאחיהם:

(יא) ואם אין אחיהם לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו

משמעותו וירש אותה והיתה לבני ישראל לחתת משפט

באשר צעה ה' את משה:{פ}

מתוך: רשיונות שיעורים על מסכת קידושין – עם' שפה-שפוי

כל הרואוי לירושה

יש לעיין בגדרי קורבה בדין גואל הדם.
דאיטה ברמב"ם (פרק א' מחלוקת רוצח הלב) זו"ל מצוה
ביד גואל הדם שני גואל הדם הוא ימית את הרוצח,
וכל הרואוי לירושה הוא גואל הדם עכ"ל. ומזה
הרמב"ם השווה את דין גואל הדם לדין ירושה,
משמע דהמצוה חלה על אדם hei קרוב לבן ולא על
שאר הקרובים.

אבל אם "כל הרואוי לירושה" כולל כל הירושים
בבת אחת לכוארה צ"ב דמי נחשב כ"רואוי לירושה".
דהרי כל ישראל בעצם ראוי לירושה כל ישראל אחר
כל עם ישראל קרובים אחד לשני, כרמכואר בגמ'
(ב"ב קפו:) דהנחלת ממשמת והולכת עד רואבן. וכן
איתא בסוגיא דין דין לך אדם מישראל דין לו
גואלים. ולכוארה קשה לומר כלל ישראל (חו"ן מהגרים)
נחסבים כגואלי הדם מכיוון דיש להם אפשרות לירושה
אם מתוך כל הקודם מהם בירושה.

(736) ועיין ברשימות שיעורים לובמות (לו): הערת
רפא סעיף א) דדייך מלשון הרמב"ם דאך ירוש באופן ישיר
מאחיו ולא מהאב בקבר.

ויל' דיש לעיין בגדר דמשמש נחלה, האם
אמרין דמי דירש בפועל נחשב כקרוב המות וזכה
בירושה ישיר מהמת, או"ד הוא אינו יורש באופן ישיר
מהמת אלא דמי דירש קרוב זוכה בירושה בקבר ואז
הירושה עוברת לירשו דערין בחיים. ונחלקו בזאת
הירושה הראשונית. ועיין ברמב"ן עה"ת (פרק פ' בו פסק ט)
דרך הבן והאב יורשים באופן ישיר וכל שאר הקרובים
ירושים מהם, זויל' ועוד כי הירושה היא בשלשלת
הזרע ביוצאי חלציו לא בצדדין, אם כן "ונתתם את
נחלתו לאחיו" משמע נחלה שהאב יורש בקבר וממנו
תבא לאחים עכ"ל.(735) ומסברא נראת חלק בין
הקרובים דמוזכרים בתורה ושאר כל הקרובים. דיל'
דבנו, בתו, אביו, אחיו ואביו דמוזכרים בתורה
ירושים באופן ישיר מהמת, לעומתם כל שאר קרובים
דנקלים במלים "וזם אין אחים לאביו ונתתם את
נחלתו לשארו הקרב אליו ממשפחתו וירש אתה" דרך
ירושים דרך הקרים הכתובים בקרא. וע"פ זה נראה
לכادر דברי הרמב"ם לגבי גואל הדם ד"כל הרואוי
ליירושה הוא גואל הדם", דכוונתו היא להקרובים
דמוזכרים בפרשת פנהס דירושים באופן ישיר ולא
ברוך ממשמש נחלה בקבר, דכלם נחסבים כגואלי
הדם.(736) וכן נראה דהיכא דכל הקרובים האלו
דמוזכרים בתורה מתו והירושה ממשמת והולכת
לקרובים שלהם, איז מי דירש בפועל גם נחשב "רואוי
ליירושה" ומהו גואל הדם.

(736) ועיין ברעקב"א (על שלחן ערוך חושן משפט סימן
55) דרבינו וצ"ל הוכיח כל המהיל הזה בדברי הרמב"ם
בקצרה.

ג) במדבר פרשת פנחים פרק כז
(יח) ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון
איש אָשֵׁר רוח בּוֹ וְסִמְכָת אֶת יְדֶךָ עֲלֵיו:

מתוך: אדם ועולם – עם קלט-קמ

רשוי מועד בפרק אבות (א, א): " يولמה נאמר ומסרה ליהושע, ולא לאלעזר ולפינחס; שלא רצה למסורת אלא למי שהיה ממית עצמו מנעוריו באהלי החכמה וקנה לו שם טוב". על יהושע אומר הכתוב: "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימש מותך האהלי" (שמות לג, יא). אין פירושם של הדברים, כי יהושע היה הנadol ביותר מבין השלשה בתורה שכתוב ושבעל-פה, אלא "ונוצר תאנא יאל פရיה" (משל ז, יח): יהושע שימש את משה רבנו ללא הפוגה והפסקה, הריבבה להיות בקרבתו ועסק בשימושו, ומטעם זה ראוי היה שימסר לו משה את התורה שבבעל-פה - "ויצrho עליה".

"שימושה של תורה גדול מלימודה" - אין משמעתו של "שימוש" ניתעה פיסית בלבד, הוא מסמל גם שיוכות, קירבה יתרה, אולי עד כדי יחס של חברות וידידות בין הרב לתלמידו, מידה של שותפות בינם.

זהעה היא אמרת חז"ל: "שלשה שותפיין hon באדם: הקב"ה ואביו ואמו" (קידושין ל ע"ב), אולם בחזי הימים-יום אנו רגילים לדבר על "אני ואביו ואמי" - האב והאם הם הקובעים את ההכרה הקיומית של האדם. בדברו על קיומו של מזcur האדם כרגע את האב והאם. מהודיע מפני שהאב והאם סובבים ומקיפים את נס בכל עת ובכל שעה, ולא ישכחו מהשנחותם והוראותם. ביודעים וככל יודעים מועברת השפעה זו להכרת האדם, ואני הוא מסיר דעת מכך שאביו ואמו ילווה.

התלמיד המובהך, בנידון דין יהושע, מתיחס באופן דומה לרבו. הוא לא רק מקבל לכת מרבו, כי אם לומד ממנו אורחות חיים, עד שדעתם ומהותם כמעט אחת היא. יהושע היה תלמידו של משה רבנו וידע כי דברי רבים יהיו חיים וקיים לדורי דורות, וגם משה ידע, כי ראוי הוא תלמידו-חברו יהושע שעלה-ידו תימסר תורה לדורות הבאים.

ד) במדבר פרשת פנהס פרק כז
(יח) ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר
רוח בו וסמכת את ידך עליו:

מתוך: דרש יוסף – עם קסט-קע

'תלמידו של משה רבנו'

תורה¹⁹⁵. ולכן, יהושע קיבל את מסורת הרגש וההשכמה של משה ומסורת התורה היועברת אליו, בלעדות. רשותו כבעל מסורת היהת גבואה מזו של אלעזר ומנחם ספני, שהוא היה תלמידו המובהק ביותר של משה. למראש שפנחים למד ישירות ממשה, הרמב"ם מצין שפנחים קיבל תורה מיהושע, כדי שפנחים יוכל להעביר את המסורה לעלי הכהן, היה עליו לקבללה מיהושע.

הפסוק המוזכר לעיל, "וצייתה אותו לעיניהם" הוא המקור לקטע זהה ברמב"ם. הספרי וסתא סובר שציווי זה מתייחס לדברי תורה¹⁹⁶. ועוד, בפסקתא ווסתרתא על הפסוק בדברים, "וזו את יהושע וחזקתו ואמצחו"¹⁹⁷. מצוין במאמר שציווי זה מתייחס לדברי תלמוד – המשרה של התורה שבע"פ¹⁹⁸.

הרעין החדרני בפרשת פנהס הוא שיהושע אינו רק ממשיכו של משה ובנו אלא טרי שנכנס לנعليו כבעל מסורת מלא. תנאי היסוד החשוב ביותר להיותו של יהושע ממשיך ההנאה היה מסירתו למשה רבנו. הזרות למחויבותו המוחלטת למשה הוא נעשה למנהיגו הבא של בני ישראל.

כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפי רשות ניתנו... והמצוות שהיא פרושה התורה לא כתבה אלא צוה בה לזכנים ולהיוושע ולשרар כל ישראל... ואלעזר ומנחם ויהושע שלשתן קבלו ממשה ולהיוושע שהוא תלמידו של משה ורבנו מסר תורה שבעלפה ואצוו עלייה.¹⁹⁹

לכוארה, יש פאוטולוגיה בלשונו של הרמב"ם. בתחילת, הוא קובל שאלעזר, פנהס ויהושע למדו כולם תחת הדריכתו של משה רבנו. אחר כך, הוא קובל שיהושע, שהיה תלמידו, קיבל את התורה שבעלפה. מדוודו נדמה שהרמב"ם חזר על דבריו? ככל הנראה, כונתו של הרמב"ם היתה להסביר שלמרות שלמאות היו תלמידים רבים, רק יהושע זכה שהמסורות תעביר אליו ממשה רבנו. הוא הפך לאחד מבני ה במסורה מפני שהוא היה תלמיד המובהק.

יהושע שיטש את משה יום ולילת, כפי שנאמר בפסוק, "לא ימייש מתוך האهل"²⁰⁰. ולכן, ה' הקידר אותו. מכיוון שיהושע שיטש את משה, הוא זכה למתחנות של רוח הקודש ונבואה, וזאת משום שמצוות שיטש תלמידי חכמים נדולות ממצוות לימוד

195. בבלי, ברכות ד ע"ב. 196. ספרי וטה, בסדרבר כ"ג, י"ט. 197. דברים ג, ב"ה.

198. ליקוט שמעוני, ואחתנן ג.

199. הקומות והרמב"ם לפטנה תורה. 200. שמות ל"ג, י"א.

בן נון ... וסמכת את ידך עליו (בלשון יחיד, בידו אחת) ... ויסמוך את ידיו עליו (בלשון רבים, ובשתי ידיים) ויצחוו וכוי. משה רבנו נצווה למסור לו ליהושע את מסורת כל הדינים וכל ההלכות, כמו שאנו מתפללים – ותן לבבנו בינה להבין ולהשכיל לשימוש ללימוד וללמוד את כל וכו', דהינו – בידו אחת, כי סמכת היד על המקביל מורה על מסורת התורה שבעל פה אליו, ונוסף על כך, מפני שהיה תלמידו האדוק שלא מש מותך האهل, מסר לו – בידו השנייה – גם את סוד אישיותו הカリומטית (של עצמו) אשר אף על כך אנו מתפללים בבקשתנו – והאר עינינו בתורתך, ודבק לבנו במצוותך ויחד לבבנו וכו'.

ואף דאיתא במדרשים שאלעזר ממולח ממנו (מייחסו) היה, ולמה נבהיר בדוקא יהושע מאת השיתות להיות היהודי לקבל את המסורה בכל תוקפה, על זה השיבו, כי נוצר תאנה יאכל פריה, שייהושע שימש את משה יותר מאשר התלמידים, והתבטל הרבה בינו לבין שאות, וכדכתיב – לא ימוש מותך האهل, ועל כן נמסרה רק לו לבדוק המסורה השימושית. ועל דרך זה היה נראה לבאר את המשך הפסוקים שבפרשת כי תשא, ויאמר די אל משה עלה אליו ההרהור והיה שם, ואתנה לך את לוחות האבן והتورה והמצוות אשר כתבתי להורותם, שמסר לו הקב"ה למשה את כל פרטי הדינים וההלכות. ואז ביקש ממנו משה, ועתה אם נא מצאתי חן בעיןיך, הודיעני נא את דרכך למען אמצא חן בעיניך, שהתפלל משה שימסור לו הקב"ה אף את החלק השני של המסורה, המסורה השימושית. ועי' ענהו הקב"ה, לא תוכל לראות את פני וכו', דבר זה אי אפשר ללמד מהרב רק ע"י הקשבה לשיעורים והרצאות כמו לימוד ההלכות. דעל מסורה זו צריכים בדוקא **シישמש** התלמיד את הרב בכלacho (דוגמת יהושע, כנ"ל), ושמילא לימוד את זה עצמו, על ידי שימושו. (עיין הדרום אלול תשנ"ט, עמ' פיג' ופיג'). והפטיר אז רבנו והעיר, שאף הוא העביר שעוריו בפני כמה מאות תלמידים, אך לא כולם קיבלו ממנו בשוה.

ה) במדבר פרשת פנחים פרק כז
(יח) ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכה את ידך עלי:

מתוך: **מןני הרבה – עמ' תב**

פרשת פנחים: משה קיבל תורה מסיני ומסורה ליהושע וכו'. ועיין הקדמות הרמב"ים למשנה תורה שהביא רשימות כל מעתיקי השמועה שבכל דור ודור, ממשה רבנו עד רבינא ורב אשוי, ולא רק רשם את שמותיהם בלבד, אלא אף נכנס לפרטים על מסורת התורה שבעל פה ממשה רבנו ליהושע ולחביריו ולשביעים הזקנים, ולהבדלים שבין המקבים האלה. ובוועידה השנתית של הסתדרות הרבניים (בשנת תשכ"ג) העביר רבנו שיעור בעניין והסביר, שטמונה בלשונו של הרמב"ים הבדיקה שיש דרגות שונות במסורה. שאף שימושה רבנו לימד את כל התורה יכולה לשבעים הזקנים, מכל מקום, אלעזר פנחים ויהושע קיבלו ממנו את התורה באופן יותר חזק, עד שנעשית התורה **שלחת**, וכదאמר רבא (בקדושים לב): תורה דיליה היא (אשר לפיכך ראשי התלמיד חכם למוחל על כבודו), דכתיב (תהלים א) ובתורתו יהגה יומם ולילה. ולהיהשע שהיה תלמידו המיעוד בבחינת לא ימוש מותך האهل, כתוב עליו הרמב"ים, שמסר לו תורה שבעל פה וצוהו עליו, במובן שהראה לו את התנהגותו האישית, ונתן לו כח ורשות הפסיקה. ומ庫רו של הרמב"ים בזה, שייחד את יהושע בונגע לדרגת מסורת התורה שבעל פה אליו, הוא כמובן, מפרשת פנחים, ויאמר די אל משה קח לך את יהושע

(יח) ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר
רווח בו וסמכת את ידך עליו:

מתוך: שם אומרים – עמ' קה-ק

משמעות הרבה ואומר: עתה אנו מבנים, מודיעו צריך לעשות סמיכת הקרבן בכל כהו. האדם שחווטא, הוא חשש ומפחד מהעונש המוזכר בתורה, שנענש בו האדם החוטא. בעת שהוא מקריב קרבן, אז מתכפר לו עוון, ולכן הוא בוטה בהי שלא יאונה לו כל רע. האדם שיש לו וכוש ונכסים, ואוכל ושותה ושבוע וdishon, עלול לחשב כי כוחו ועוצם ידו עשו לו את החיל הזה. הוא מהרהור בלבו כי בעצם עושרו הרב, הוא שומר עליו מכל רע. لكن בעט שמביא קרבן, צריך לסמוך את שני ידיו עליו, כדי לדחות מחשבות אלה. בזמן שסומך האדם את ידיו על ראש הפר, נחשב כאילו שהוא דוחף את רכושו הצדקה, שלא לחשוב מחשבה פסולת, שנכסייו הם שמנגנים עליו, וمبיע בזה את בטחונו רק בה. בפועל זה, שהוא מביא את הקרבן לבית המקדש - מרכשו הפרטני - מעיד בזה, כי שמיירת בטחונו האישני נמצא רק בידי הקב"ה. דבר זה, דומה לפעולה צדקה שאנו נתונים היום. ההשוואה בין הקרבן לבין נתינת הצדקה, כנראה, כי כמו שבזמן שהאדם סומך את ידיו על הקרבן, מביע בזה את העובדא, שככל נכסיים הם מה, ורק הקב"ה שומר עליו ולא רכושו הרב. כך לגבי הצדקה, בעת שהאדם נותן צדקה לעני, מביע בזה את בטחונו, כי כל נכסיו באו לו מהו, ורכשו לא יכול להגנן עליו בעת צרה. לכן, הוא מסכים להפריש ממעתו לצדקה. משה רבינו סומך את ידיו על יהושע, וכוכנתו להציג לו, כי אמנים הוא סומך עליו בכל כהו בשתי ידיו, להאכיל מרוחו עליו, אבל הכל תלוי רק בהקב"ה, ולא בו.

הסמכה

הרבי ממשיך בדבריו, לעשות השוואה בין הסמכה על הקרבן לבין הסמכה שסמכ משה את יהושע. וכך נאמר (במדבר כ"ז י"ח): "ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון, איש אשר רווח בו, וסמכת את ידך עליו". ובהמשך נאמר (שם, פסוק כ"ג): "ויסמוך את ידיו עליו ויצווחו כאשר דבר ה' ביד משה". כותב הרשיי: "ויסמוך את ידיו, בעין יפה, יותר ויותר ממה שנכתבו, שהקב"ה אמר לו: וסמכת את ידך (לעליל פסוק י"ח – יד אחת בלבד), והואעשה בשתי ידיו, ועשאו ככליל מלא ונודע, ומלאו חכמו בעין יפה". כלומר: אנו רואים, כי כמו שיש מצוה לסמוך על הקרבן "בכל כהו", כך אצל סמכית יהושע, משה רבינו סמך את שתי ידיו עליו "בכל כהו", ומילא אותו את "חכמו בעין יפה" – בדברי רשיי. למה הוסיף משה על ציווי ה', לסמוך את יהושע בכל כהו? כתוב הרב: היהות ומשה רבינו הייתה מעלתו גדולה עד מאד, כמו שנאמר (דברים ל"ד י): "וילא קם נביא בישראל ממשה, אשר ידעו ה' פניהם בפנים", וכן משה ניסה לעזור ולחזק את תלמידיו המובהק בכל כהו. הוא הבין, כי ללא סמכית התלמיד והאצלת רוחו עליו, עבודתתו תהיה לשוא, מכיוון שלא יהיה ממשיק לתורתו ומודותיו הטובות.

עטור: אגרות הגרא"ד הלו – עמ' רטו-רטה

(ז) במדבר פרשת פnoch פרק כ'

(כא) ולפנֵי אלעוזר הבהיר יעמדר ושאל לו במשפט האורים לפנֵי ה' על פיו ייצאו ועל פיו יבוא הווא וככל בני ישראל אותו וככל העדה:

(כב) ויעש משה באשר צוה ה' אותו ויקח את יהושע ויעמדוו לפנֵי אלעוזר הבהיר ולפנֵי כל העדה:

(כג) ויסכם אה רדייו עלייו ווצחו באשר דבר ה' ביד משה: (ט)

רמב"ם ספר שופטים הלכות מלכים

ב) פ"ג ס"ל ח"ל גם ציטט מהמלך על כמה מלכותו טכ"ל. לייק הרכמן"ס מלוטון שכחונו (דנריים ז' ח') וטי' כצצטו על כמה מלוכתו, שכן מיום מחייתם ספר טורה מלא הילג עד ציטט על כמה מלוכתו וחסה כלל דיני מלכותה והלכומיה, המכ קודס לנו לנו מני ככמינו ספר מורה. וננה כי מין דשלמה נמתה כמו מלוד כמנואר נקרלה (מלכת ה. ה פ'), וכן ישותע נתמנה למלך ימי מסה כמנואר נקרלה (המזכיר ס. כ), וכן מכברםג"ס נפ"ל ס"ג. ופסות לכל זמן שודן לו מסה מהו, חע"פ דכינוגע לנוקס שנדרה, ישותע וסלמה, סי' מלכים ותסווין הכל הייסורי מלך לנו לנו ירצה וכדומה, מכל מקום נונגע לכל זכיות מלך וסימני בגון רשות לסרגוג מודד במלכות, בנויט פלק נקרלה לו שכופה לחם העם נתקה, לנו זטי נכס עד סמה מסה ודוז, וככלכיניג נקרלה (ישועה ה. ח) לדחמי מות מסה נלה מרעה ליהוועט ספרעם מודד במלכות. הרי דכינויו הכלד לו נמתה גראיל לנו נעשה מלך לכל דיני מלכותה והלכומיה. וסוגר ברמןג"ס דהמג'וס סל כתינכת ספר מורה מלא רק כסוכחה הכל ולומי המלכות. וכלהמת גני ישותע נלה מר לנו רק לו (זב. ח) לנו ימוס ספר הקטוריה סוג, דסוחה שמואה סל ק"מ סמיומdet למגן, וכמנואר נמדרשת רפה (נרטטיב פ"ז פ"ט) נטה ענגה עליו הקכ"ה מגלו יוזב וככבר מטבח טורה סל פ"ק, דסינו ספר טורה סל מגן.

אלא דל"ע דכמיהלמה מכם יוסט נחננה למלך נסעת מלחתה עמלך, וחיילו כרמאנ"ס מכוחך שמיינו מסה רצינו וכ"ג, וכ"ד סייט סבגעיס וקיעיס שנמקלו ע"י מטה, כדריהל נחננה סנדירין (ו"ג כ') וכרמאנ"ס פ"ל מ"ס סנדירין ס"ג מקרא (גדוד ט"ט) דלהקפה לי סכפיס לי מוקבי ישרול, וחיילו נסעת מלחתה טמלך פדיין לה נמקלו. כדי דרכמאנ"ס קהי על מניין יוסט למלך קודס מימתו כמכוחך נפרתם פיניקם (גדוד ט"ה-כ'), וסמכתה להיך עליו וכו' ויקם לה יוסט ויעמדשו וכו' ולפניהם כל העדה, דלו נסנק כמכוחך נקריה. וגס מכם דלו נחננה למלך דכמי מיעי סנדירין, ד król דקייט יוסט לה קהי נסמייכא, דמייכא לה צשי סנדירין, והרי קיימת יוסט קימה לפניהם כל העדה דסיל סנדירין, כמכוחך סנדירין (ו"ט ט"ז) דוכל העדה ד król קודס (ס"ס ח') זה סנדירין, וחייל' כה"ה כהן, וזה כומר להיך יוסט נחננה למלך נסעת מלחתה עמלך. חייל' י"ל דכמיהלמה עמלך נמזהה רק כהנות מלך נלטוט מונמתה ד', וחיילו נסעת סמייכא נחננה לכל דיני סמלך, המכ' ג"ע ושין מלינו סילוק כה.

א) פ"ג פ"ג ח"ל ליהוטן שמיינו מטה רכינו וכימ
דיט עכ"ל, המכorder גראמג"ס דיסוטע ס"י מלך,
ומקוינו מגמרן קנדערין דף ט"ז ולפני הלוועה בכאן
יעמוד וכו' ועל פי יתנו סוח וגו' (נמדדער צו כה דקמי^ה
על יוסטע) סוח זה מלך וכו', וכן כדף מה"ט (๖๖) כה ליט
יליך דמודד נמלכות חייכ מימה מיסוטע (ה' ח') כל ליט
הסדר ימלה לה פיך וגו'. ועיין במקלטן קוֹף פרטת
בכלם (פרטת פתקן פרטת ז') וכילוקו (פס ס"ר הס"ו) וסיס
בחלוי יוסטע מגיד סלהו קיוס נמסה יוסטע פ"ג,
ומבימה סיח מינוי מלך. ונמדדראך רכה נלהקיות קוֹף
פ"ז סי' ט' המר ר"ש כן יוחשי קפר מזנה חולה ס"י
סיגנון ליהוטן נטפה בגילה עליו הקב"ה מלהו יוסטע
וקפר מזנה פורה כדיו למך ל' חזק יוסטע מהן יוסטע
לט' ימוס קפל בטולה סוח וגו' פ"ג, ופירוט מזנה
פורה סיינו סמי מזורם דמייב לכתוב מדין סמלן, כדכמי
בקlein (ונרכז ח' ח') וכוכב לו לה מזנה סטולס סלהט,
וכדליך נקנדערין דף כ"ה, וזה סלהומר לו הקב"ה למ
ימוס קפר בטולס לדין המלך סטופר למך ליט !! ממנה
לשותם, הלי דמכorder מכל זה דס"ר מלך.

האדם אוכל עם הא-להים, בנווחותו!
זו את כיידן על ידי מעשה ההקרבה, אשר הופך את מזונו של האדם ללחמו של הא-להים:

וקדשו כי את לחם-א-להין הוא מקריב... (ויקרא כא, ח).
צוו את בני ישראל ואמרתו אליהם את קרבני לחמי לאשי... (במדבר כה, ב).
היהדות פיתחה מוסד חדש, זה של הסעודת. אין היא ארווה רגילה ואף לא משתה; היא והרבה יותר מכך. היא כור ההיינון שבו הופך ללחמו של האדם ללחמו של הא-להים; היא מבטאת את האחוות שבין א-להים ואדם ואת השותפותו של הא-להים בכל עיסוקיו ומעשיו של האדם.

הגשפת רעיון הסעודה יכולה להתורח רק כאשר האדם אוכל באורח השונה מזו של החיים, כאשר הוא מציג את ייחודו גם בקשר לתהליכי פיסיו-ביולוגיים, אשר הוא חייב ליטול בהם חלק כדי לספק את תביעות גופו.

ארבע הן הבדיקות הראשיות בין האדם ובין החיים בכך שנוגע למנחי האכילה שלהם:
הראשונה, החיים איננה בוררת לה את האמצעים שבהם היא נוקטת כדי לספק את הדוחף האינסטינקטיבי. האדם, אם רק ירצה, יכול לבזר לו את הדרכים שבהם ישבע את עצמו.

השנייה, לדידה של החיים התהיליך כלו הוא בעל אופי מכני, בלי כל הבנה מצד האוכל בדבר התעלומה הכרוכה במעשה זה. האדם יכול לעמוד ביראת כבוד לנוכח הפלא של ארגניזם המכיא מזון אל קרבו ומטמיעו בתוכו.
השלישית, החיים אוכלת למען עצמה, בבדירות, בלתי מודעת לאחרים. האדם יכול לאחד אכילה עם התروعות.

הרביעית, לדידה של החיים האכילה מפיצה את עצמה במעשה הפיזיולוגי של הדחף הבא על סיפוקו; אין לאכילה שום זיקה אל דבר אחר כלשהו. האדם יכול לשבע את פעילותו הטבעית בהקשר חדש.
ארבעה מרכיבים קריטיים אלה הכרוכים באכילה קבועים אם הלחם שטכניות האדם לפיו הוא ללחמו של הא-להים.

(ח) במדבר פרשת פנחס פרק כה
(ב) צו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ואמրת אליהם אֶת קָרְבָּנִי לְחַמִּי לְאַשִׁי
רֵיחַ נִיחָחִי תִּשְׁמַרְוּ לְהַקָּרֵב לִי בָּמוֹעֵד֙

מתוך: זמן חירותנו – עמ' ט-י

אכילה לפני הא-להים

הבה ואסביר את דבריו. עניין ההלכה הסעודה איננה דבר טפל, חסר משמעות ומחייב לחולוין, שהוא הממצאה את עצמו במעשה של אכילה בשעות הקבועות של היום. הסעודה היא הרבה יותר מכך – היא מוסד ההלכת. ההלכה ניסחה הרבה כללים הקשורים בסעודה, כיצד ומתי יש לתוכנן אותה וכיצד ומתי יש לעורק אותה. אכן, הימי אמר כי ההלכה פיתה עברו הסעודה חן כללי התנהגותthon וHon מערכות אתית. היהדות קובעת כי האוניברסליות של התהילך, אין ממשעה שהאדם והחיה צריכים לפועל באורח זהה. אל לו לאדם להגביל על הרוב כדרך הហמות או חיות השדה. האדם יכול לשחרר את האכילה מבהמיותה ומיסוד הכפייה שבת ולעשotta למוסד שהוא ייחודי באנושותו, בניו על רצונו חופשי ומלא משמעות.

אם מבקש האדם לנצל את מעשה האכילה ולחדש אותו, הוא חייב להזכיר את הא-להים ליטול חלק בסעודה, להצטרכו אליו ואל חבריו כשהם עוסקים בדבר שהוא כה גופני "פרימיטיבי". חוויה מוזרה זו של זימן הא-להים אל חוג האנשים הנגנים ממקלם איננה ציור דרמטי אלא רעיון מקראי מוצק. האדם אוכל את ללחמו לפני הא-להים.

יהח יתדו חתן משה עליה ובחים לא-להים, יבא אורחן וכל זקי ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני הא-להים (שמות ית, יב).
ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחנו את הא-להים ויאכלו וישתו (שם כד, יא).
ואכלתם שם לפני ה' א-להיכם ושמחתם בכל משלוח ידכם... (דברים יב, ז).

פנחים:

תשמרו להקריב לי וכור (כ"ח, ב'). שניתנו במסכת תענית (ז'): "יתיר אלין יומיא דלא להתענאה בחון ומקטנתהון דלא למשפָד בחון, מריש יורתא דניסן ווד תמניא בה איזטוקס תמידא דלא למשפָד בחון". זהו מובאה מגילת תענית בעניין שמות הימים הראשונים של חודש ניסן, שבמה נזכר הפרשנים את הצדוקים בויקוח בעניין קרבן התמיד, ונקבע כיימים שאין מספדים בהם. בויקוח טענו הצדוקים שקרבן התמיד הוא קרבן יהוד, שכן כתוב בתורה (במדבר כ"ח, ד') "את הכהב אחיד תעשה בברך ואת הכהב השני תעשה בין העربבים", נמצאו שהتورה מזכרת בלשון יחיד. וחכמים השיבו להם: כתוב באותו עניין (שם, ב') "את קרבני לחמי לאשי תשפטו להקריב לי במוועדי", בלשון רבים, ככלומר שייהיו קרבנות התמיד באים מתרומות הלשכה, דהיינו מכסייף ציבור.

שאל הרב בשיעור: מה כאן הויקוח הגדול בין הפרשנים והצדוקים, שיש צורך להזכירו במגילת תענית כיום שאינו מספידיין בו, חורי זה בסוף הכל וייחד בדקודק ... והסבירו הרוב בטוב טעם, שיש כאן ויקוח עקרוני: הצדוקים טועו שהקרבן הוא קרבן יהוד, טושם שםרצו לבטא בכך את השקפתם שהتورה אינה מחייבת את כולם, היינו את כל יהוד ויחיד מישראל, אלא רק את היחידים המסוגלים למלא אחר תריאיג מצוות. אבל הפרשנים חילקו עליהם ואמרו שככל ישראל עומד במעמד הר סיני, והتورה ניתנה לכל אחד ואחד, וכולם חייבים לקיים תורה ומצוות.

שאלת השאלה, מה עניין קרבן לתמיד אצל מעמד הר סיני? השיב על כך הרב: הוא אשר הפסוק אומר אצל בדור בדור (כ"ח, ז') "עלת לתמיד העשויה בהר סיני לריח ניחח אשה לתי". והוא פסוק קשה ורשיי מציע שני פירושים וכו'. ולפי ההסביר שניין לעיל לסתוקות שבין הצדוקים לפירושים, הדבר ברור עתה: התורה מצינו שקרבן התמיד אמרו להזכיר ליהודי מדי יום ביוםו את מעמד הר סיני ואת המתחייב ממנו. כשם שבמעמד הר סיני, בקבלה התורה, כל יהוד מישראל עומד שם וтворר מצב של "וירחן שם ישראל נגד חזרי", אך קרבן התמיד הוא של כל יהוד מישראל, משום שהוא נקמת מתרומות הלשכה, שככל אחד ואחד שותף בה. וזה אפוא קרבן ציבור, בינו לבין דעת הצדוקים. נמצוא שהויקוח לא היה רק עניין של "דקודק", אלא שלאה בסיסיות הקשורה למצוות של כל יהוד מישראל לקיים את התורה. (הוראייך ורוכח, ז"ל, בספר חכמים ותורותם, עמי קכ"א, עפי מה ששמעו מרביינו בשיעורי מוריה, שנת תשלי"א).

ט) במדבר פרשת פנחים פרק כה

(ב) צו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֹמֶרֶת אֲלֵיכֶם אֶת קָרְבָּנִי לְחַמֵּי לְאַשִׁי רִיחַ נִיחָחֵי תִּשְׁמַרְתּוּ לְהַקָּרֵיב לִי בְּמוּעָדָה;

(ג) וְאֹמֶרֶת לְהָם זו הָאֲשָׁה אֲשֶׁר פָּקַרְבּוּ לִי בְּבָשִׂים בְּנֵי שְׁנָה תִּמְיִם שָׁנִים לִיּוֹם עַלְהָה תְּמִיד:

(ד) אֶת הַכְּבָשׂ אַחֲרֵ תַּעֲשֶׂה בְּבָקָר וְאֶת הַכְּבָשׂ הַשְׁנִי תַּעֲשֶׂה בַּין הַעֲרָבִים:

(ה) וְעִשְׂרִירִת הַאִיפָּה סָלַת לְמַנְחָה בְּלוֹלָה בְּשָׁמָן בְּתִית רְבִיעַת הַהִינָּן

(ו) עַלְתַּת תְּמִיד הַעֲשֵׂה בְּהַר סִינֵּי לְרִיחַ נִיחָחֵ אֲשָׁה לִיהְיָה:

מתוך: דברי הrab – עמי שי

ו) במדבר פרשת פנחס פרק כה

(ד) את הכבש אחר תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערכבים:

מתוך דברי הרב – עמ' שב

פנחס: את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערכבים (כ"ח, ז'). ורוצ'יל תקנו נגד שני התלמידים שתוי תפילה - של שרירית ושל מנחה. וכבר עמד על כך חורמביין, הלא יחד עם כל תמיד הביאו מנחה, ומודיע נקראת בדוקא התפילה של בין הערכבים בשם תפילה המנחה טפי מאשר תפילת השחר. ולא רק בלשון התלמוד מצינו הבדל זה בקשר ל תפילה בין הערכבים, אלא אף בכתביו הקודש מצינו הבדל זה. והיינו, בוגרנו לעצם הקרבן גופה, דכתיב (תהלים קמ"א, ב') תוכן תפלי תקרת לפקין, משאות כפי מנחת ערב, שהתפלל זוד שתתקבל תפילהו תמיד של בין הערכבים, אשר היא נקראת ע"ש חלק המנחה שבה.

וכן מצינו אליו בהר הכרמל (מלכים א ייח, ל"ו) ויהי בעלות המנחה לנו. ועיין בגמ' ברכות (ו): לעלם יהא אדם זהיר בתפילה המנחה, שהרי אליו לא נענה אלא בתפילה המנחה, שנאמר, וזה בעלות המנחה לנו, ומשמע שהביבו בגמי בכוונות פשט הפסוק, שאליו נענה בשעת הקربת תמיד של בין הערכבים שבבית המקדש, והוא נקראת ע"ש המנחה שבת. ובאמת צרכיהם להבין דבר זה, דמאי טנא תמיד של בין הערכבים מתמיד של שחר.

וביארו בו חכמי הקבלה, דשני התלמידים הבאים בכל יום עלות הם, ועלה באה לשם דורון. ונראה دائم של שחר בא בכדי ליתן הודיה להקביה על כך שישיק לנו את כל הצרכים המכחליים שבחיינו כגון אויר, מים, אוכל, ובגדים. והתמיד של בין הערכבים בא בכדי ליתן הודיה על כך שהקביה מספיק לנו אף את כל המנוחות ג"כ. ולפיכך, עיקרו של הקרבן תמיד של שחר היה גוף הכבש, שחיות הכבש משתמש בסמל על החיות שלנו, שאנו מודים על עיקר מונת החיות שלנו. ובתמיד של בין הערכבים, העיקר שבו הוא חיין השמן והסלט, אשר כל זה משמש כסמל למנוחות. ואשר לפיכך דרשו רוצ'יל (ברכות י:) על הפסיק (בפי קדושים) לא ונאכל על הדם לא ונאכל קודם שתתפללו על דמכם, שיעורו של תפילת השחר הוא ליתן הודיה, וגם להתפלל עברו הצרכים המינימליים.

ולזה אמרו שלעלם יותר אדם בתפילה המנחה, שם אין לו לאדם אלא הצרכים החורניים, ואין נתן על כך הודיה, אין בזה כי עוללה, ומסתמא ימשיך די ליתן לו עוד. [דמתן דיזיב חי (מוחויב ליתן) יהיב מזוני, (דייען). אבל מי שנותנים לו אף מותירות ואינו מודה עליהם, זה הוא כבר עוללה נדולה ומדה מגונה. ומטעם זה קרבן התמיד (וגם התפילה) של בין הערכבים יותר חשוב (מבחן מהסויימת) מאשר קרבן התמיד (וחהתפילה) של שחר.

ומה'יט המותין אליו לסדר את תפילתו עד אותה שעה, שהרי תוכן תפילתו הייתה לתבעו כבוד הבן בפני האב, ולטעון מאת הקביה, יאנתה הסיבות את לבם אחורנית, דעינו בגמי ברכות (לא): שאליו הטהיר דברים כלפי מעלה, שנאמר אתה הסיבות לנו. ועיין בהמשך (לב) שאף משה הטהיר דברים כלפי מעלה ... שהזוכר ולבן וחזרות זו וזו, וכוונתו הייתה לטעון כנגד הקביה, שבשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרים שעשו את העגל ... שאן ארוי נוהם מותך קופת של בן אלא מותך קופת שלבשר, שבדרך כלל הלקסוסיס והרדיפה אחרי המנוחות הוא הוא המביא את האדם לידי חטא.¹ והיינו מפני שבנ"א תמיד ווציאים עוד יותר ויוטר, ואינם שבעי. וצון במה שיש להם רק את הצרכים החורניים. ולאחר שעיקרו של תמיד של בין הערכבים בא להזנות עבור המנוחות, וכוונתו של אליו הייתה לטעון נגד הקביה, שמחמות המנוחות (שהשפיע הוא להם) חטאו, לפיכך המותין בתפילתו זאת עד זמן הקربת התמיד של בין הערכבים.

בשעת כיבוש ירושה אמר יהושע, והיתה העיר חרום, היא וכל אשר בה לדנו (ו', י"ז) ... וימעלנו בניי מעל בחורם, ויקח עכו ... מן החורם, ויהר אף די בבניי (ז', א'). וכשערכו מלוחמה על העיר עי כתיב, וינויו לפני אנשי העיר, ויכו מוחם אנשי העיר בשלשים וששה איש ... ויקרע יהושע שמלוינו, ויפול על פניו ארצתה ... ויאמר יהושע אחתה די אי' ומה העברות העביר את העם הזה את הירדן לחת אוננו ביד האמוריה לחאבידתו ... ויאמר די אל יהושע קומך.

1. על דרך הכתוב בפי האזינו (דברים ליב, ט"ז) וישמו ישורון ויבעת לנו (אייש)

והנה בכל יום, גם עם התמיד של שחר וגם עם התמיד של בין העربים, בנסוף להקטורתבשר העולה, הביאו מנחות וננסכים. וכבר עמדו על כך הראשונים, מיט' נקראות התפילה אשר כגד התמיד של בין העربים בשם מנחה, דהלוא אף בקשר לתמיד של שחר ניב הביאו מנחה, ולא היה בין שני התמידים שום הבדל. וכן הוא בתהילים (קמיה, ב') תcoon תפيلي קטרת לפניך, משאות כפי מנחת ערב הררי שהתמיד של בין העARBים עצמו נקרא בשם 'מנחה', ואילו הוא העיקר שבו, ולא מצינו שנקרה תמיד של שחר בשם מנחת הבקר. ומאי שנא תמיד של בין העARBים מתמיד של שחר. וברםביין על התורה ביאר שביטוי זה ומשמעותו, שההמשש עמד לנו ולשקע.

אכן חכמי הדרוש ביארו בזה ע"פ הניל, שהבהיר מסמל את הנזכר והמוראה לחיות האדם. מושaic' המנחה הכלולה בשמן יחד עם היין שמסמלים את המותירות שבחיי האדם, ומماחר שמדובר של שחר בא לכפר התורה.² וממילא, דוקא משה רבינו, שלימד תורה את העם באומן מופלא, והיה מרבץ התורה הכי-גדול (וזהו מה שמרחיק את האדם מחיי המותירות) היה רשי לחתיל חורמים על העיריות שכבו. ואילו יהושע, שולל בתלמוד תורה דרבים, היאך קיבל על עצמו הנenga צדקנית שכזו לאסור בחורים לדי بعد שהציבור אשר נתה הנenga לא היה ראוי ומוכשר לקיומו לאוטו החרים, בכלל פשיעתו של, שהוא לא הcinס די הוצרך בהרכבת תורה כמו שעשה משה רבנו. ועל דבר זה הקפיד עלייו ד', ואיל, אתה גראמת להם.

תיעיש עוד בתרשך הנמי, וכי בנסיבות יהושע ביריחו ושא עינוי ו/or ... ויאמר לא כי שר צבא ד' עתה באתי, שאמר לו חטלאן, אמש בטלטם תמיד של בין העARBים, ועכשו בטלטם תלמוד תורה. ונראה לפרש מקשוריים הם שני עניינים אלו, שחכמי הדרוש ביארו דב' סוג עבירות יש. לעיתים חוטא אדם Cainו מתוך היכרתי, וכדכתיב (משלוי ו', ל') לא יבאוו לנגב כי יגנוב, למלא נשוא כי ירעב. ועל זה בא התמיד של שחר לכפר. ולפעמים יש אדם שחוטא עבר פוגרות, ועל זה בא תמיד של בין העARBים לכפר.

ידעו העם ליזהר בענייני המותירות.

ובגמי סנהדרין (מד) הצביע זהה שאיל הקביה ליהושע, אתה גראמת לחם. ופרש"י, שלא היה לך לאסור עליהם בזאת ירידתו. והביא מהירוש"א שמה את קושיות האחרונים, שהלא לעיל שמה בנמי (מג:) דרשו שהיפ וצדאת וצדאת עשית, מלמד שמעל עכו לפי חד מיד בתי חורמים, כי ביום משה וαι ביום יהושע, ולאידך מיד בתי חורמים, ד' ביום משה וαι ביום יהושע. ואילך יוצא שהנהגה זו שהחורים יהושע את ירידתו, תינתה דומה בדומה ממש להנenga שראתה אצל משה רבנו, וכדכתיב בקרא, כאשר צוה ד' את משה עבדו, כן צוה משה את יהושע, וכן עשה יהושע. לא חסיר דבר מכל אשר צוה ד' את משה. ואילך, אייזו טענה היתה לו לחכיה על יהושע על מה שהחטיל חרם על ירידתו.

ותנראה לומר בזה, שמה שהנenga לעכו לעבר על החרם היהנה רדייפתו אחר המותירות, ובדרך כלל מטה שמרחיק את האדם מיצחיר זהה לימוד התורה. וממילא, דוקא משה רבינו, שלימד תורה את העם באומן מופלא, והיה מרבץ התורה הכי-גדול (וזהו מה שמרחיק את האדם מחיי המותירות) היה רשי לחתיל חורמים על העיריות שכבו. ואילו יהושע, שולל בתלמוד תורה דרבים, היאך קיבל על עצמו הנenga צדקנית שכזו לאסור בחורים לדי بعد שהציבור אשר נתה הנenga לא היה ראוי ומוכשר לקיומו לאוטו החרים, בכלל פשיעתו של, שהוא לא הcinס די הוצרך בהרכבת תורה כמו שעשה משה רבנו. ועל דבר זה הקפיד עלייו ד', ואיל, אתה גראמת להם.

תיעיש עוד בתרשך הנמי, וכי בנסיבות יהושע ביריחו ושא עינוי ו/or ... ויאמר לא כי שר צבא ד' עתה באתי, שאמר לו חטלאן, אמש בטלטם תמיד של בין העARBים, ועכשו בטלטם תלמוד תורה. ונראה לפרש מקשוריים הם שני עניינים אלו, שחכמי הדרוש ביארו דב' סוג עבירות יש. לעיתים חוטא אדם Cainו מתוך היכרתי, וכדכתיב (משלוי ו', ל') לא יבאוו לנגב כי יגנוב, למלא נשוא כי ירעב. ועל זה בא התמיד של שחר לכפר. ולפעמים יש אדם שחוטא עבר פוגרות, ועל זה בא תמיד של בין העARBים לכפר.

2. וכדברי הנמי קידושין (ל) שהקביה אמר לחם לישראל בראותי יצר חרע בראותי לו תורה תבלין. (אייש)

פנחס:
את הכהש אחד תעשה בבקר (כ"ח, ד'), ויזועה דרשת התנאים בזה, אחד המיעוד שבעדרו, دائم ביען להזכיר את כל הקרבנות מון המובחר. וטעם הדרשה דבאות לא היה צריך להזכיר בה"א הידיעה, וטפי הוה ליה למכתב, שניים ליום עולה תמיד, כבש אחד תעשה בבקר וככש שני תעשה וגנו. ומה"א הידיעה דרשו לומר שהחייב הוא המיעוד שבעדרו, ופשוט. ועיין גמי מגילה (כח) שאל ריע את ר' טהוניא הנגדל במתה הארכת ימים (והסרים המשרתים לא ידעו שר"ע השואל היה צורבא מדרבנן, ושחיה שואל ללימוד הימנו תורה, וסבירים היו שהוא קץ בחיו), אותו גוזו וקא מוחו ליה, סליק יתיב ארישא זזקלא, אייל רבי, אם נאמר כבש למה אמר אחד, אמר להו צורבא מדרבנן הוא שבקחו, אייל אחד מיעוד שבעדרו. ואינו ברור מונע חסיפר שבגמרא אם כך ענה ר' טהוניא הנגדל לר' עקיבא, או שכך המשיך ריע לומר בדורת הפסוק. ואם נתפס כחצץ השני, שר"ע בעצמו ענה כך על שאלת עצמו וכך דרש, והכל בכדי להראות להתנאה שצורבא מדרבנן הוא, אם כן צריך להבחין מדוע בחר ריע בדוקא במאמר הזאת.

וחנראה לומר בזה דאיתא במדרש על הפסוק עולת תמיד העשויה בהר סיינ וגו', ששאל ר' עקיבא לחכמים, היא נקראת תמיד אם רק הובאה בהר סיינ, והשיבו לר'יע, שכיוון שקורבה בהר סיינ שוב לא פסקה, ועתיד אתה להיות עולה לד'. ככלומר, דנוסף על מצות קרבן תמיד המופיע בפסוק זהה, לפי פשטו, יש בו גם רמז על עניין נוסף, שכמו שבعد קבלת התורה היו צריכים להזכיר קרבנות, כמבואר בסוף פרשת משפטים, וכן בכל גור תבא להתגify, דבלא קרבן אי אפשר להיות קבלת התורה (כמבואר בגין כרייתות ט.). כמו כן עבר מסירות התורה מדור לדור, וכן עברו שמירות התורה, יצטרכו כלל ישראל להזכיר קרבנות, וכן אמרו לר'יע, עתיד אתה להיות עולה לד'. ככלומר, מפני גזרות מלכות רומי, וכן שבבהתנות צריכים להזכיר מן המובחר (כמו שהוא הלשון המופיע לגבי בהתנות), כמו כן אצל בני אדם, צריך שייחיו המיעודים שבעם, דהיינו מסירות נפש של גודלי הדור, שר'יע יהיה שמד בקרוב להיות אחד מעשרה הרוגי מלכות.

יא) במדד רשות פנחס פרק כת

(ד) את הלבש אחד תעשה בבקר ואת הלבש השני תעשה בין העביבים:

מתוך: דברי הrab – עמ' שז

השובות, כי אם למחזרתו²⁵, ומודע הקיריבו עלות ראייה למחרת הרגלי? אך התשובה לשאלת זו פשוטה היא. החובה להקריב עלות ראייה בסיני לא הייתה מדין רגלה. עצם גילוי השכינה שבסיני, הוא המחייב את עלות הראייה. כשם שהעולה למקדש ברגל להראות את פניהם חייב להביא עלות ראייה, כך מעמד הברית עצמו מחייב עלות ראייה. וכך כתב רש"י בחגיגה: "עלות ראייה הוואי על שם ייחזו את הא-להים".

ובכן, אין שום סתייה בין סוגיותנו לבין הגמara בחגיגה, שהרי העולות שהקריבו נערו בני ישראל כחלק מהగנות הן הן עלות הראייה שהקריבו במדבר במעמד הברית. לפי מה שנתבאר, אולי אפשר להוסיף שהוא הדין לדורות, שקרבן הגר הוא מעין עלות ראייה, כאשר הגר בא להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה.

אך עדין מוטל علينا לבאר את סוגיותנו לפי התנאים הסוברים שהעולה שהקריבו ישראל במדבר עלות תמיד הוואי. האם אפשר לומר שעולה הגר מעין עלות תמיד היא? לפי שיטה זו, נראה שעיקר ההקרבה של העולה בסיני הייתה מדין גרות. אך החיבור להמשין ולהקריב קרבן תמיד פעמים בכל יום הוא על מנת להנציח את העולה שהקריבו נערו בני ישראל בסיני, כאשר נכנסו בני ישראל בברית. והוא אשר כתוב בפרשת התמיד (במדבר כ"ח, ז): "עלת תמיד העשויה בהר סיני".

25 עיין ומכין שיטה כיה. א, ועיין ברשי' שחולק, וכבר נחלקו בו חוץ במקילטה וכפרק ראשון ביום א' וב' (ועיין בדברי רבינו, שיעורי הגידור בענייני חפילין סימן א).

יב) במדבר פרשת פנחים פרק כח
(ו) עלת תמיד העשויה בהר סיני לריח ניחוח אשא לה:

מתוך: שיעורי הגרא"ד על מסכת כריתות – עם קפה-קפוא

מסכת כריתות ט, א הullenות שהקריבו נערו בני ישראל – קרבן גרות. תמיד או ראייה?

בחגיגה (ו, א) למדנו: "אמר אביי: בית שמאי ורבי אלעזר ורבי ישמעאל, כלחו סבירה لهו: עללה שהקריבו ישראל במדבר עלות ראייה הוואי, ובית הלל ורבי עקיבא ורבי יוסי הנילילי, כלחו סבירה لهו: עללה שהקריבו ישראל במדבר עלות תמיד הוואי". הרי שנהלכו התנאים איזה עלות הקריבו נערו בני ישראל במדבר, אבל הכל מחדים שלא הקריבו עלות גרות. מודחן קרשיה זו והסיקו התוספות (ד"ה וישלח) שנערו בני ישראל הקריבו עלות הרבה.

בכלל, יש להקשות על הסוברים שנערו בני ישראל הקריבו עלות ראייה. הרי אין מקרה יוצא מידי פשוטו, ולפי פשוט הפסוקים, כריתת הברית כלל לא הייתה בשעת מעמד הר סיני, שהוא חג

(ו) עלת תמיד העשיה בהר סיני לריח ניחח אשה לה:

הזכרת קרבנות היום בתפלת מוסף

הנה כתפילת מוקף הן מזכירים רק חת קרבנות במסופים כל סכת ומועד תלמודים צפ' פניהם, והילו קרבנות כיס תלמודים חמוץ ויקר לחן מחייבין כתפילה מוקף, כמו מנהת השומר וככנתם הנקבטים הנקבטים עס כתמי הלחם צנולרת, תלמודים צפ' למור, וכן פר וצער כל יוסכ'פ וכל קרבנות תלמודים נקדר עזודה כיום כל כה'ג ציוויכ'פ צפ' מהרי מות, לחן מזכירים מותם כלל, ורק נחרות כס'ן הנחנו מזכירים חת טבודת יוס'ב בחלמירות הקפיט 'למיין כה', זו 'להם כונמת', ול'ב צוה. וכן נחתם כמתזון נפקוני קרבנות תלמודים צפ' פניהם, ונפקוני קרבנות תלמודים צפרשת מהרי וממור, ירחה שני קדריס כל קרבנות כס, וככל שמסופין לך מוחרים כלל קרבנות כל עזודה כיום, וכן להיפך בכלל קרנן כיום כהמור בחלמי וממור, לחן מזכירים קרבנות חמוקפים, וכל בטניין ל'ב. - ועין ברכ'י הו'מ' (ק' ט').

ויש לנו ר' עוד מה ס"ע זמדר תפילה מוסף כל
שנת ור'ת. שמצויריס על עולת חממיז' ב'
פעמים. גראטזונה כנגומרים הקראנוו כל יוס
פצעת, וצוב ללחול למירת קראן ר'ח מוציארים פצעית
על עולת חממיז', ותמונה דביה נזכר הארכנו שם קראן
בחממיז' על הקראן כל פצעת.

נראה לומר צה, דיטוין גנמ' זרכות (כו, ז).
חפילות כננד תמידיס תיקנוס', ומנוואר
לתיון חפילה סוח רק כננד קרבן הtmpid וולג
כננד סוס קרכנות חמראיס, חולס מלינו עוד סדר
חפילה כל מוקף כננד קרכנות קומפקן, ול"ב מה
כל כסוה דין מוקף לתמיד. וככליה דהגדה זקרבן
מוקף סואו סופפה על קרבן הtmpid, דמלבד עולמת
תמיד סכל יוס וויס, י"ט חופפת על קרבן הtmpid
בצנת ומונע, וכמוס"כ כרמיג"ס במחילת כל' תמיידין
ומוקפין וח"ל, לאופיו צני כדשים שלות צבנת,
למוקף היינו הכל סופפה על קרבן הtmpid, וחסו כל
עיקרו כל קרבן מוקף. ויתירא כה דזוכרים על
שלות תמיד פעמייס בחריפות מוקף כל צבת ור"ת,
נס להחר קרבן צבת ונס להחר קרבן ר"ת, דזוכרה
ו למ' צלה כננד קרבן הtmpid, שברי חפילות שחרית
כ"ה כננד תמיד, וחי"ל להזכיר קרבן תמיד גמוקף.
חלה זו החרפה כל קרבן מוקף סואו מוקף על
עולם תמיד.

ובזה נרלה נגמר מה צני קדריaker גראנות כפ' פנחים וכפ' למווע וויה' מא, זCKER גראנות צפערת פנחים מתחיליס זCKERן כתמייד, וכוכסיפס הATORה על התמיד מה קראנות האמוקף כל צעת ומועעד, ומצע' כ' כפ' להרי מות וכפ' למווע כתם מנוייס קראנות סיוס כל סמוועדים, הזר חיין להס צ'יכות וחיקס כלל זCKERן כתמייד, וע' צגמ' יומחה (ג). (ג) 'הפילו חמלה ר' ר' נר' כ' כתם חד לוחצת סיוס חד למוספין, למפוקי ערלה דתרוייכו חותמת סיוס

וירצ'י' בז' ב' כתם חד לחוגת פיו', "ספומינכו", ופירצ'י' מות חוגת פיו' וליינו קרי מוקף, ולמ' כתיכ' נכס מלבד עולת בגוך לדתיכ' כל' המוקפין מלבד עולת בגוך, דמסמע זה מוקיף על דבר יוס ציומו', מלבד גרכ'י' זoco גדרו כל קרבן מוקף שבוח גדר עולת בגוך מוקיף על דבר יוס ציומו, וכן כן גדרים צימרנו. וכן נתקון תפילה מוסף. למ' כולם חיוב הארכה מלאה על סקרנות המוקפין על כתמיד, ועל זה סי' תקנת חומפת תפלה. וכענין שתתקנו תפלו'ת כננד התמידים, כך סופפו על כתפלות תפלה על קרבנות המוקפין, חכל קרבנות יוס אין עליהם חוגת תפלה. [והל' דמזהר חטאת קליפוריס נפ' פנחים, ונצמו'ע כל מוקף דיוס'כ', כיינו מזום דברי הומה כפרה על החטוי כל טומחת עקד'ן וקדז'ן, שמכפר עליו החטאות כל המוקף, ומיע'nis להזכיר כל סכפה].

עין כטור ובית יוסוף הוי"ח (ס"י מ"ח), דמכוחך דהמירות קרבנות היוג כו"ה כל יוס, הכל לה קבשו נמיוג קרבנות הללו הות פרשת סתמייד, מכוחך כרמ"ח (מח, ה) דכמנאיג לומר בלאיזור רק פרשת סתמייד, וכ"מ צוז"ע ברב כהו"ח (ס"י מ"ח). בכיהור נרואה, דהמירות קרבנות כו"ה סהמצע של נמיוג של חפילות כננד חמיעיס תקנו. לה סני כטפלת כננד חמיעין, הללו חיינו גס נמיירת פסקוקי קרבנות ממ"ז, אך כס סלה תקנו תפלה הללו כננד חמיעין, אך חיוג נמיירת קרבנות היו הללו צפוקי קרבן סתמייד.

מתוך דברי הגות והערכה – עם' קס-קסט

חדשים ותקעתם בחוצרות¹¹ ז'. במדינה אין הקדשה הנסתרת, 13 "זוחנאה מודריהם שהוא מן התורה, כמו שפירשנו. ויהיה הלכה למשה מסני או שהוא בכלל השמחה שפטוחית בה, כמו שכתוב: יובים שמחתכם וכמודיכם ובראשי חדשים ותקעתם בחוצרות". כי עיקר השירה בפה, וכי — לבסוף קלא הוא. וצטוינו בשחתה השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה. אלא שמעיטו ראשיחודש בגבוליין מפני שאין מקודש לחג ואינו טעו שריה" (השנת הרמב"ן לספר המצוות, שורש ז'). על יסוד הנחה זו יש לבאר איבעית הסוגיא במלבות מט. ע"א: "ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה וכו'". מצד אחד יש לומר, כי מוכיר שמחה בברכת ר'ח בלחם¹², כי הלא נהגת היא במקדש, ומצד שני יש להתנגד להחכרת שמחה בברכה זו, משום שאינה נהגת בגבוליין.

ובן הדבר, כי חיוב שמחה בראשיחודש במקדש שונה מוסטוב: בשעת שנשלוש ונליס מתקיימת מצוות שמחה עלידי אכילת קודשים ועלידי שאר בדברים המשלמים. בסינוף למזוודה זו, לפי דעת הרמב"ם, — מתבטאת היא בראשיחודש רק עלידי שיר והודאה. גם ביחס טוב ישנו קיום זה, כאמור בכרא: "ובאים שמחתכם ובמודיכם וכו'", אבל הוא רק תופעתלווי למצוות שמחה הכלליות.

כבר הדשנו לעלה, כי לשיטת הנאנאים, שמחה נהגת גם בריה ויוה"כ — אופן קיומה של מצווה זו ביום אלה מופלא הוא מאומן קיומה ביום טوب, בכלל, מצוות שמחה מתרcit בקיים שכלב וمتבטאת בהרכבת אופנים ובעולות שונות: בשלמי שמחה בשלוש ונליס (נס בין ובכשר לשיטת הרמב"ם, כי שאר דברים המשלמים הם דבר תורה), בשיר והודאה — בכלל המודיעים בין במקדש ובין בגבוליין, ובראש חדש רק במקדש — לדעת הרמב"ם, בריה וביו"כ במצוות המקשורות בקדשות היום שלחן. הלא דעת הרמב"ם היא, כי שמחת בית השואבה היא בעומתה ביטוי לשמחת יוסטוב עפי' מירת הכתוב: "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". נמצאו, כי גם לפי דעתו ישנה פעולה שמחה בחג הסוכות המתגשות בשיר והודאה במקדש: "עיפוי" שלל המועדיות מצווה לשם בחם, בחג הסוכות הייתה במקדש שמחה יתרה, שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" (פרק ח מהלכות לולב, הל' יבין).

התורה תמיד השוויה קדשות ראשיחודש הנסתרת עם קדשות שבת וIOS-טוב הגלואה. פרשת מוספim בפנחים כוללת את מוספי שבת, יתר המועדים וראשיחודש במתיבע אחת; "מדוע את הולכת אליו — לא חדש ולא שבת", שאל בעל השונמית את אשתו. אדרבא, ראשיחודש הצנוו והנחבה אל הכלים נחשב כיום הזיכרון כמו ראשיחודשנה. לפיכך אין אנו מזכירם ראשיחודש בתפילה ראשיחודשנה "מןני שזכרון אחד עולה לכאן ולכאן" זג.

רק ראשיחודש נקרא "יום זיכרון"; שבת וIOS-טוב מופקעים מהצטיניות צו¹³. אמנם פרדוקסאלי הוא הדבר, כי הקדשה הגלואה, הכל-מקיפה והכל-חודורות — קדשות שבת וIOS-טוב — לא הועלהה לדרגת זיכרון, ודזוקא הקדשה הצפונה והחותומה בפנימיות האישיות התורוממה לקדשה שיש בה זיכרון. דומה, אכןו ההלכה מבורת, במובן ידוע, את ההעלם שבקדשות ראשיחודש על פני הנילוי שביתר ימי הקדש. במקום שאנו מוצאים צניעותו של ראשיחודש אנו נתקלים גם בנדלותו.

אמתתו של דבר, שמעתי פעם מפי אבא מריה ז"ל (אחר-כך מצאתי יסוד זה בהשגות הרמב"ן ל"ספר המצוות"), כי במקדש הייתה נהגת מצוות שמחה בראשיחודש כמו ביחס טוב. מקרה מפורש מקיים סברא זו: "ובאים שמחתכם ובמודיכם ובראשי

11 עירובין ט, ע"א וע"ב, ובתוס' שמת, ר"ת: "זכרון".

12 עיין בסוגיא ברכות מט, ע"א, "טעה ולא הזכיר של IOS-טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון וכו'". אמנם אין שאר ימים טובים נקרים ימי זכרון כריה וכריה, ע"פ שנותנו לשמחה ולזכרון. חלה את מזכירים את קדשות היום במשמעות עלה ויבואו שתוכנו זכרון.

טו) במדבר פרשת פנחס פרק כה

- (יא) ובראשי חדשיכם פקוריבו עליה לה' פרים בני בקר שניים
ואיל אחד בשים בני שנה שבעה תמיימים:
(יב) ושלשה עשרנים סלת מנחה בלולה בשמן לפר האחד ושני
עשרנים סלת מנחה בלולה בשמן לאל האחד:
(יג) ועשרה עשרון סלת מנחה בלולה בשמן לאיל האחד עליה
ניתן ניחוח אשה לה':
(יד) ונשביהם חצי ההיין יהיה לפר ושלישת ההיין לאיל ורביעת
ההיין לפבש יון זאת עלית חדש בחדרשו לחדרשי השנה:
(טו) ושער עזים אחד לחטאת לה' על עלת התמיד יעשה ונסבו:

מתוך: מפניני הרב – עמ' מד

פרשת פנחס :

מלבד עלות החדש ומונחתה ועלת התמיד ומונחתה וכו'. ולא נזכר בקרא שבכיאים שעיר ראש חודש בראש השנה. ועייןתוס' ר' ר' (ח). דיה שהחדר מתכסה בו, הרבהנו משולם היה מפרש שאין שעיר ראש חודש קרב בראש השנה. ו/orית הקשה עליו שזה נגד דברי התוספתא (שבובות). והשיב לו הרבנו משולם שלא נקבעו לומר שאינו קרב, אלא רק לומר שלא נזכר להדייה בקרא, והיינו – שמתקassa. ועוד ביאר, דברראש השנה רק מזכירים בתפילה את יום הזיכרון זהה, ואין אמרים – ואת יום ראש החודש זהה, וכמבואר בגמ' ערובין (מ). ذכרון אחד עליה לכאנ ולכאנ. ובביאור הענין היה נראה לומר, דבכל ראש חודש שלח להיות בשבת, או ביום טוב של להיות בשבת, יש שתי קדושים הימים נפרדות שלחולות על הימים, זו של ראש חודש וגם זו של שבת; או, זו של יום טוב וזה של שבת. [ועיין מש'כ בערך תפילות יום טוב, בענין יום טוב שלח להיות בשבת]. לתמיד אפשר לקדשות השבת להיות מבלי קדשות ראש חודש, וכן אפשר לקדשות היום טוב להיות מבלי קדשות השבת. משא'כ בקדשות היום של ראש חודש ושל ראש השנה, שככל ראש השנה תמיד הוא ראש חדש תשרי, ועל כן היה ניל דין כאן שתי קדשות הימים נפרדות החלות על הימים, אלא שני הטענים מצטרפים יחד להיות חדא קדשות הימים, וענין אוריתא הוא זה – שהו החג שהחדר מתכסה בו, אף על פי שהנפקה מינא הוא (של הלכות תפילה, שזכרן אחד עליה לכאנ ולכאנ) היא אך דרבנן.

שaina פורצת גבולותיה לשם התפשטות ואינה מוגנת בפומבי גדול, מטאיסה ומרנינה לבבות. אין החוץ מעירך את הפנימיות, את החוויה טעונית-יסער וחרג, את החזון המתחשל מתוך גענויות מקום ואת שעון הנפש המתרפק על דודה. אין ההמון רואה אלא את השטח, את החיצוניות, ואין הוא שומע אלא את הקול או הדיבור. אין בכוחו להרניש את החוויה האילמת נטולת אומר ודברים כל זמן שאין הקדושה פולחת את הקליפה ואייננה חופפת על גבה, אין החוץ מתלהב ומתפעל; אין מבט הרבים חודר לנבי המצויאות, ל עמוקי הזמן שבחם משתלבת היא בנצחות. "כי האדם יראה לעיניים". מה שאין כן במקדש, לפני ה' "הרואה לבב". במקרא אין הקדושה הנלווה עליה בחשיבותה על הקדושה הנסתורת המתכסית בשמלת חול. הקדוש מקבל ברחמים וברצון את החוויה הדתית בכל תסבוכתה, אף-על-פי שלא ניתנה לביטוי, את הרעדות ונמס את השמחה הפנימית של הנפש בሪצתה אל האלקים בדרך נפתלת מתוך התפלשות בעפר חיים חילוניים ואטומים. הקדושה הצפונה בחיפוי חול חשובה מאוד במקדש, אשר על כן באופןן החיצורות בסוכות לניסוך המים ולקרכן המוספים תוקעים גם בראש-חודש. הד תקיעות ראש-חודש נישא על פני מרחקים אירוסוף, והקול אומר: "מקדש, מקודש !!"

יז) במדבר פרשת פנהס פרק כה
 (טו) ושער עזים אחר לחטאת לה
 על עלת התמיד יעשה ונסכו:

מתוך: איש ההלכה – גלי ונסתר – עמ' פח-פט

רואה כניסה לישראל במלחין הסורי הירח בפנימה והתחדשות, פניות הבריאה ומילואה, והיא לוחשת תפילה חרישית מזרה "שת מלא את פגימת הלבנה ואל יהיה בה שום מיעוט, וכי אור הלבנה כאור החמה כאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מיעוטה, כמו שנאמר את שני המאורות הגדולים". כניסה לישראל מתכוונת באופן אליגורי בתפילה זו כלפי שיכולו הבריאה ומילוי פניות מעשי בראשית, כלפי החazon האסטטולוגי הסטלי הנדול והנורא "ויהי אור הלבנה כאור החמה" וכו'.

מנקודת מבט סודית זו תופסת כניסה לישראל את גורלה הכרוך בגורל ההוויה כולה. כשהתגשש התהילין ההיסטורי של ישראל וגען למרום פיסגת השתלומות, תملאנא (אליגורית) פניות היוצרה כולה. "וללבנה אמר שתתחדר עטרת תפארת עמורסי בגין שהם עתידיים להתחדש כמותה ולפואר ליוצרים על שם כבוד מלכותו".

האדם חייב לחסלים מה ש"פנס" יוציאו. "אמור ר'יל מה נשתנה שער של ראש חדש שנאמר בו לה"ו אמר הקב"ה: שער זה יהיה כפורה על שמייעוטי את הירח וכו'. כניסה לישראל מביאה כפורה על הקב"ה, ככיבור, שלא השלים את הבריאה כולה וכו'. בורא עולם מיעט את דמות היוצרה ושיעור קומתה כדי להניח מקום ליצור כפיו ולעטר את האדם בכתר של בורא ויוצר.

110 עיין טורה נבוכים ח"ב פרק כט.

111 שבאות ט ע"א.

112 מעניין מוד הוא טאמור דבר ר' ישמעאל "אי למלא לא זכו ישראל אלא להקביל פגוי אביהם שבטמים כל חדש וחודש דיים. אפר אבוי הלך נימרינו שטעמך" וכו', שנזרקן עב ע"א.

טו) במדבר פרשת פנהס פרק כה
 (יד) ונסכיהם חציו ההין יהיה לפר ושלישת ההין לאיל ורביעית ההין לבבש אין זאת עלת הרש בחרשו לחרכי השנה:

מתוך: נפש הרב – עמ' שח

פרשת פנהס:

עלות חדש בחדש, ותי' באתחדשותה, ככלומר, בוגן חידושה של הלבנה, ולא פירש בכל חדש וחודש, כפיווען עלות שבת בשבתו, דרייל, בכל שבת ושבת. ועי' רמב"ם ריש הל קדחיית, חדש השנה הם חדש הלבנה שנאמר עלות חדש בחדש, וכותב שם בפירוש, כשיתחדר לכם ראייה בירח אחר שנstor וברא. ועפ"י הבנת הטענים הכליל בפסק זה מובנים היטב דברי הרמב"ם בהוכחותו שחדש השנה הם חדש הלבנה.

יום הביכורים'

מתוך: מועד הרוב - עמ' קנו - קט

יט) במדבר פרשת פנחס פרק כט

(א) ובחדרש השביעי באחד לחרש מקרא קדש יהיה לכם
כל מלאכת עבדה לא תעשו يوم תרועה יהיה לכם:

מתוך: ימי זיכרון – עמ' קלח

הקשר שבין התפילה והשופר

התוקע לשיר עשה רק את חלקה החיצוני המשעי של מצות שופר, מבחינת "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א), אבל לא קיימת מבחינת "זכרון תרועה" (ויקרא כג, ג), ככלומר מבחינת כוונת הלב שבמצווה זו – ולכן לא יצא בה ידי חובתו. אין להשות כלל יהודי "מתעסך", שאף לא נכנס לבית הכנסת ורק שמע קול שופר באكري, כגון שעובר מאחורי בית הכנסת, או רועה שהירה רועה את צאנו ושמע קול שופר, או התוקע לשיר – לאותו יהודי ששמע את קול השופר באימה וביראה ואמר בכוננה מיוחדת: "מלך אליהם על גויים אלהים ישב על כסא קדשו". ראייה לדבר, שיש חובת כוונה שבבל במצוות השופר, הוא הקשר שבין התפילה והשופר. שיטתו של רשיי היא, שהתקינות על סדר הברכות הן חובה. "זכרון תרועה יהיה לכם" (ויקרא כג, כד) – הוא מפרש: "זכרון פסוק זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקידת יצחק שקרבתו אליו". וכן הוא מפרש (בראש השנה כת עיב) מהו הקשר של תקיעת שופר לתפילה. וכי יש קשר בין מצות אכילת מצה לשמונה עשרה או בין מצות לולב לשמונה עשרה? התשובה היא פשוטה: במצוות השופר גופה יש חוכת קיום שבבל. וכי במאה מתבטאת "זכרון תרועה", אם לא בכוננה שבבל: הווה אומר: בתפילה ובתਊרות תשובה. לפיכך משלבים אנו תקיעות שופר גם בתפילה המשנית. ר' חיימן חידש בפסרו על הדרבנן (להלן, שיטחה ויובל פ' ח"ה, ד"ה ואחריו) שאין המניין ביובל מעשה מנין טהרה, אלא, בגין הבא ליאזר ולקבוע את שנת היובל. הקבע את שנת היובל הוא טהרה שספרו לפני כן מ"ט שנים. המניין יוצר את שנת היובל, ומטיילה מתקדשת שנת החמשים וחל בה שחרור העבדים. רבי חיים מבריסק סבר פוד שאלו בית הדין הגדול לא היה ספר מטש את השנים, היו שיטחה ויובל מדרבנן בלבד. כך אפשר להסביר גם בספרית העומר. הספירה אינה בנטילת לולב, אלא על ידי הספירה יוצרים את יום החמשים, וזה יוצר את קדושת חג השבועות.

אחר ספירת החמשים יום, יש להביא קרבן בן המנחה החדש, דהיינו, שתי הלחמים, שעל שם נקרא היום "יום הביכורים" (במדבר כח, ב). הרבה וצ"ל העיר שמן הפסוקים טשטו שקרבן זה הוא הנורם לכך שיום זה ("בעם היום הזה") נקרא "מקדש", ככלומר איסור מלאכה, שעודדים את העם מלעשות מלאכה, ולכן נקרא חג זה חג העבדות. פשטוטו של מקרא הוא, שהביבורים – שתי הלחמים – גורמים להחולות קדושות היום, ולא קדושת היום גורמת להקרבת קרבן שתי הלחמים. הרב סiffer שבבו, הגאון רבי חיים מבריסק וצ"ל, החשיב את חג השבועות לחג שתי הלחמים (יום הביכורים) ולא לחג של טמן תורה. בתורה לא נאמר "זטן טמן תורהנו"; את התורה עליינו להשיג בעצמנו. יתר-על-כן, רבי חיים קרא תמיד את עשרה הדברות בטעם התחתון, גם ביום טוב הראשון של שבועות, ונימוקו שאין אלו מעיינים לומר לנו עושים מתן תורה. דבר זה תואם את דבריו בעניין עיקר החג שהוא יום חג הביכורים – שתי הלחמים. לפיו זה, החג מבוסס על המקרא, ועל הקרבן המיוחד שהוקרב בפועל היום הזה.

יש לעיין בדרך שבה נוצרת קדושת היום של חג השבועות. ברור שקדושת חג השבועות שונה טקדיות יתר המועדים. חג זה לא נקבע ליום מסויים בחודש, ובזמן שקידשו את החודש על פי הוראה יכול היה>tag להול ביום ה' בסיוון (כשנין וαιיר מלאים), ביום ז' בסיוון (כשנין וαιיר חסרים) או ביום ר' בו (אם גין סלא וαιיר חסר) – כמו בזמן ההה לשי הלוות הקבוע. היום הקבע את חג השבועות הוא יום החמשים פ' יומם הקדבת העומר, ולא תאריך הלוח אשר בזמננו חל רק במקורה ביום ר' בסיוון. הרבה הצביע על כך שפצענו בעין זה בשמיטה ויובל, שקדושת יובל תלולה בספירת השנים וشنנות השmittah. ר' חיימן חידש בפסרו על הדרבנן (להלן, שיטחה ויובל פ' ח"ה, ד"ה ואחריו) שאין המניין ביובל מעשה מנין טהרה, אלא, בגין הבא ליאזר ולקבוע את שנת היובל. הקבע את שנת היובל הוא טהרה שספרו לפני כן מ"ט שנים. המניין יוצר את שנת היובל, ומטיילה מתקדשת שנת החמשים וחל בה שחרור העבדים. רבי חיים מבריסק סבר פוד שאלו בית הדין הגדול לא היה ספר מטש את השנים, היו שיטחה ויובל מדרבנן בלבד. כך אפשר להסביר גם בספרית העומר. הספירה אינה בנטילת לולב, אלא על ידי הספירה יוצרים את יום החמשים, וזה יוצר את קדושת חג השבועות.

בשעת השיעור, ביקש הרב מאחר טאלטייריו שהוא גם חון להדגים את גזע התפילה בקטע זה, והציג על-כך, שקצב הניגון געשה מהיר יותר מאשר אחרים את "מלבד עלות החורש...", להמחיש את הרעיון שאין לנו רצון להזכיר את ראש חורש ואנו עושים זאת בעל כרchno. יש מעין סדרה בין ראש חורש וראש השנה וקיים בינו לבין מטה. הרב הציג גם על המשך דבריו רבנו משולם בתוספות שם בדף ח ע"ב, שבאיו ירושלמי ופרק בו שלפי שהשעיר בראש חורש קרב על הקדוש ברוך הוא שטיעש את הלבנה, لكن אין תוכירים אותו. וכנראה בוגנותו שכיוון שהשieur של ראש השנה הוא כשרה לעם ישראל, יש סדרה בין מהותן של הכפרות של ראש חורש וראש השנה.

במשior ההלכתי הבעה היא פשטוה: ראש השנה וראש חורש אינם דומים לראש חורש או לראש השנה חלים בשכת באופן מקרי בלבד, אבל ראש חורש תשרי וראש השנה חלים יחד לעולם. איז-לוואת, יש לומר: האם יש כאן שתי קדושים שונות ומוסדרות כתו שבת ויום טוב, והשני מटבטה על ידי שני קדבנות המוספים, ולכן מזכירים את שניהם בנפרד? או שמא קדושת ראש חורש מתמזגת לתוכן קדושת היום של ראש השנה ויזכרת קדושה את שיט בה היבטים של ראש השנה וגם של ראש חורש, ושני המועדים מתמזגים ליחידה אחת המכראת "יום הויכרון". שיטת רשי' היא שיש כאן שתי קדושים מיוחדות ומופררות, אלא שאי אפשר להפריד ביניהם. אך רבנו משולם סבור שהחזרה מטבחה, וראש השנה בולע את קדושת ראש חורש וכולל אותה ונזכרת קדושה חדשת של יום הויכרון. התזואה טכך היא שעולת ראש חורש קרבה, אבל שעיר ראש חורש אינו קרב (לפי ה"הוה אמינה" של ר"ת ברכרי רבנו משולם – ולפי הרשוגנים⁷ רבנו משולם באמת לא חור בזו).⁸

9 מדברי התוספות, וכן פדרי ספר הימד וחילק התשובות, עם זו סי' מג', נראה שרבו משולם לא הובן וכן ולא אמר מה שאמרו בשמו. אכן שיטת ההזהה אסינה של ר"ת ברכרי משולם והפעיה ב"ז'יס פפרשיים" בחידושי הרשב"א, מהר' דיטיטובסקי, עמ' נב, וכן בחידושי הריטב"א, מהר' ר"א ליכנסטין, עמ' סג ועמ' רצט, וכן שום אזכור להזהה מגד פפרשים אלו.
10 ואכן אמנס חור בו רבנו משולם והשער אכן הזכיר, בכלל זאת השעיר לא נוכר, כדי לא להפיל דופי בקדושה חדשה זאת.

ראש חדש וראש השנה בתוספות⁹ הוכיחה שיטת רבנו משולם, שהיא שאמרו "שהחודש טבחה" אין הכוונה לבניה, אלא שבראש השנה לא הביאו את שער החטא של ראש חדש מפני שהביאו שער של ראש החדש. רבנו משולם הביא ראייה לכך מן הכתוב בפרשת פנחים (בטדור בט, ו): "מלבד עלות החורש ומונחתה", ואין זכר לשער החטא של ראש החדש. רבנו גם חלק על-כך ותביא ברייתא, שכן הקריבו בראש השנה שעיר ראש חדש. רבנו משולם הסביר שכונתו הייתה רק שהتورה לא הזכירה במפורש את שער ראש חדש בראש השנה. בסופו של דבר חור בו רבנו משולם והצעיר פירוש אחר: "שהחודש מטבחה בו" – שבתפלilit מסויף של ראש השנה אין מזכירים נוסף ראש חדש אלא אמורים "מלבד עלות החודש" בלבד. רבנו גם חלק עליו בזה ולדעתו יש לסייע את הקטע של קרבן מסויף ב"ושני שעיריים לכפר", וכך מזכירים בראש השנה גם את שער ראש חדש.¹⁰

רש"י הוא היחיד הסבור שטוביירים פסוקי ראש חדש בתפלilit מסויף של ראש השנה: "דאיכא דטובייר ראש השנה וראש חודש ומלאכות זוכרונות ושותפות" וראש השנה לה ע"א, ר"ה אילימא משום דנגפייש קראי). לפי רשי', טוביירים פסוקי ראש חדש בסוף של ראש השנה כתו בכל ראש חדש. התוספות על אחר (ד"ה אילימא) הביאו את דבריו רבנו גם את שאמנים מזכירים "שני שעיריים לכפר", אבל אין מזכירים את פסוקי מסויף ראש חדש במפורש.

התהוויה היא שרראש אינו שייך לאבן ואין רוצים להזכירו, אלא שהتورה עצמה הזכירה אותו. יש מעין סדרה פנימית בין ראש חדש לבין ראש השנה, ואין רוצים להזכיר ראש חדש. מה פשך סדרה זאת?

⁷ בתוספות בפסקת ראש השנה, ח ע"ב, ד"ה שהחדר. ⁸ בתוספות בפסקת ראש השנה שם כתוב: "ירית רגיל להזכיר ולומר מלבד עלות החורש ולסיטים ושני שעיריים לכפר". במחוז נורויסטרט, עמ' 149, הובאו מנגד זה ע"ט ב"כ" אוקטובר OPP 167 וקפלוג נויבאואר 1042). מנהג הנפוץ של בני אשכנז הוא לזכור: "ושני שעיריים לכפר ושני חפידים כhalbתם מלבד עלות החורש..."; מנהג פראט' היה: "ושער לכפר מלבד עלות החורש ומונחתה ושער להפסאתה" – הזכיר בפסקות שער של ראש חדש טבלי להזכיר את האסוקרים. ראוי לציין שמנג בני עדות המזרחה הנפוץ היה כדעת הרשכניים ומוסקים גנוסים שאין פארטיטס כלל את הקברנות גם לא בשלוש רגיליטו

הרב סבר שר' חיים לא אמר ביום השני "טלבך עלות החודש", אבל כדי להגדיא אחרים טלנהוג כך הוא אסר לבנו ר' משה וצ"ל שהוא טסוק כיצד לנוהג." הרב וצ"ל הוסיף והסביר שדבר זה תלוי ביחס שבין ראש חדש לבין ראש השנה. אם מדבר בשתי קדושים עצמאיות, אין ביום השני קדושת היום של ראש חודש ונשארת רק קדושת היום של ראש השנה. אבל אם יש קדושה אחת של יום הזיכרון, שהיא שילוב של קדושים של ראש השנה וראש חודש, אי אפשר להפריד בין הקדושים. לפיכך, אומרם "טלבך עלות החודש" גם ביום השני, ואכן כן הוא המנהג שלנו.

רבנו תם מורה באופן עקרוני לרבענו משולם שיש כאן קדשה חדשה של יום הזיכרון, אלא שאף על פי שהטובות אינה טפسيد דבר באיתור קדשות אלו, מכל מקום נוצרה קדשה חדשה של יום הזיכרון, והतוצאה היא שהטוסף אינו מוסף של ראש חודש, אלא מוסף של יום הזיכרון, מוסף כפול של שני שיערים. בתפילה מוסף אין טפרטים ואת כדי שלא נבוא לסלף את תיאור קדושת היום החדש.

סבירומו של דבר: יש כאן קדשת יום חדש שקשה להגדיר אותה, ויש בה היבטים של ראש חדש ושל ראש השנה. לפי זה, נוכל להבין מפני מה אין מברכים חדש תשרי בשבת לפני ראש השנה – מפני שאין אפשרות לפרק את קדושה החדש של יום הזיכרון למרכיביה ולהזכיר את ראש החדש בלבד.

הרב סיפר שאביו (הרבי משה סולובייצ'יק וצ"ל), אמר לו שפעם אחת בשתו ר' חיים מבריטק וצ"ל מבית הבנמת ביום טוב שני של ראש השנה, שאל את בנו, ר' משה, פדוע אומרים "טלבך עלות החודש" גם ביום השני של ראש השנה, הרי רק היום הראשון הוא ראש חדש, שחרי והוא א' בתשרי. אבננו אמר לנו נהוגים יומיים של ראש השנה מפני ש"נוהגין אותו יום קדוש ולטחר קדוש", אבל אין זה שייך לראש חדש ולקביעת ימי תשרי. היום השני בווראי אינו ראש חדש, בשולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקצא, ס"ג, כתוב לוטר "את מוספי" ביום השני, והסביר האבן אברהם, ס"ק ג, "דההטעם דלא לוזולוי ביה". הרב לא ידע איך הסתירים הדיוין בין סבו לבין אביו, אבל אביו אכן אמר לו שהרטב"ם פסק (הלכות קדוש החודש פ"ג ה"ו) שдин זה של "נותגן אותו היום קדוש ולטחר קדוש" חל על כל ראש חדש, דהיינו שם העדרים הגיעו מן המנחה ולטעה בכל חדש אחר, מתייחסים לשני הימים בראש החדש. לפי זה, שני ימי ראש השנה שוויים, ושניהם יום-הזכרון – שני הימים כוללים קדושת היום המיוחדת הזה.

שמחה בנסיבות השכינה

בஸוכות, פוראים אנו את מגילת קהלה. חוויל לא רואו כל הנרא שום סתודה בין קריית מגילה זו ובין שמחת ההג. איני מאמין כי הסיבה לכך היא כטמור להלן. את השמחה, אליבא והלכה, ניתן לחות רק כאשר האדם מצוי בנסיבות האיליהם. ככל פעם שבו אומתת התורה "ושמחת" היא מסיגת ואומתת "לפנֵי ה' אל-היך", כדוגמת הפסוקים הבאים:

ושמחתם לפני ה' אל-היכם שכעת יטוס (וירא כג, ס)

שבעת ימים תחג לך אל-היך במקום אשר יבחר לך... והיית אך שמח (דברים צז, טו).

חשיבות השמחה והמודעות לטבעחו הכלתי נראית של ריבון העולמים אחת הן. והאדם מרגיש כי התקרוב אל מקור כל ההוויה. הוא חש קרוב עד מאד אל שורשי, הוא מרגיש שהוא מצוי באופן כלשהו בנסיבות בוראו. האדם חווה את קרובת ידיזותו של ה', וזה שעה של שמחה מבחןת והגשמה העצמית.

השמחה, על פי היהדות, אינה רגש או מצב רוח. מצבי רוח הם תולפים וטחחים. אין הם תופוגים בתוכך והאישיות ואין הם נתוגים ביטוי למודענות הפנימית של האישיות. לעודם נקלעים בני אדם למסבב רוח מרכז. אין פיזרשו של דבר כי מודעותם לקיום "תאנגי" שלחם נחלשת בשל כך או מתערצת. מצב רוח יכול להיוולד בשל חוויה או מילת הנארות בידי עצמו, או בשל ידיעת הטעינה בעיתן. את מצב רוח זה יכול להוביל לידי כלשהו. בפדרים מתעדד מצב רוח, ולא חוויה.

אך כאשר היהדות מדברת על שמחה בקשר לשלוות והבלים, עניינה בחוויה عمוקה של שמחה המחבطة במצב קיומי, במודעות קיומית. מודעות השמחה היא מודעות לכך שיש לקיום האנושי הכללי, כי ישן הבשמה עצמית ומוארות לנטורה כבירה. לחווים יש ממשות. מי שחש כי הדברים הם חסרי ממשות מנהל קיום של מהוים למשה, מן הצד אל הפה, לא במשמעות הכלכלית בלבד אלא גם במשמעות המתפיסית. אדם שכזה יכול לזכות בשעשוע רב - הוא יכול להשתכר, הוא יכול לרוקוד ולשיר, והוא יכול להתרברח - אך הוא לא יכול ליהנות ממשחה במשמעותה המלאה.

כא) במדבר פרשת פנחס פרק כט

(יב) ובחמשה עשר יום לחרש השביעי מקרא קרש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו ותתאמם חג ליה' שבעת ימים:

מתוך: על התשועות – עם קג-קד

חמור וגפ' פנחים נחל סמ"ע קרגל גפ"ע, משל"כ צפרשת רלה חיון סמ"ע מופיע קרגל גפ"ע, ורק מתלנש מדרשת דושית לך סמה לרגות ליל יוזט חתרן לנטחה (סוכס מה, ח), ול"ב.

והנראה מוח, דלגי קדוזת סיוס דליך מלחה וקרבן מוקף, סמ"ע סוח רגלי גפ"ע, והיוו שיך כל קדוזת סיוס דקוכות, הכל משל"כ לגדי חנימת קרגל בועלות רלה חנינה ונטחה המזוכר גפ' רלה, התחם סמ"ע כוח תצלומין דמג כסוכות, וקדוזתו קדוזת קרגל דמג כסוכות, ומכת' מכוול ביומל (סס) דלענין תצלומין חיינו רגלי גפ"ע, וכן מלות סמה צו פ"ה מריכוי דקליה דמג כסוכות ומדיי סוכות סוח [עיין גמס"ג צדרינו לעיל (סימן ק"ג)].

וא"ב נרלה לפ"ז, דכמוציאר חג כסוכות צתפילה נצמ"ע יה' י"ה, והיוו לרייך להזר על חפלתו, כיון דצמ"ע גס תורת חג כסוכות עליו לענין רלה חנינה ונטחה. וכן חמנס לדכתחילה מזורייס להט סמ"ע עלמו צתפלה ולוח כסוכות, לפי דלגי לייקור מלחה וקרבן מוקף סמ"ע קווע קדוזת סיוס לעלמו, לפיך עדיף להוציאר קדוזת סיוס דצמ"ע סוח רגלי לעלמו, הכל גס חנוך כסוכות יס' קיוס הארכא דמעין המהווע. ועיין צפירות כל ליל סמ"ע, "צמיינ" ותר כסוכות עולרים לייב צתיס ומלחיס". מטען דמלד בדין סי' רלה סי'ס מלות כסוכת צמ"ע כי מלך מקוכות כוח, יהלום כסיס ויתוור ומחלקה מ"ה ציחרו לכתם צמיינ'.

אולם יס' לדון ולחלקzin תפילה לקידוז צה, דה'ג

בדין שמיני עצרת

רגל בפני עצמו

בגמ' סוכה (מו, ה) "המְלֵא ל' יומָן הוּמְרִים זָמָן צַמְמִינִי כָּל מָג וְלִין הוּמְרִים זָמָן צַמְמִינִי כָּל פֶּמֶח". וכוכ' מסוס דצמ"ע רגלי גפ"ע מהטעמים חמוץ ורלים ניסוך קמיס, הוא מטעמי לחרפיי דמלוק כפר הוא מדכתייג כמאנטס סיוס, עי"ס בגמ'.

אלא ליל"ע דהס סמ"ע רגלי גפ"ע, חי' ק"ל לר' יסוד דיניקון האמיס כל צמונה, חי' סר' טלמו ס"ל בגמ' סס דrangle גפ"ע כוח, דס' מדמנסק כל צמונה חיין דצמ"ע מישך שיך למועד דקוכות עכ"פ לענין ניסוך, ול"ב מ"ס קרבן ניסוך משל' מלות סיוס. ועיין טוד ביומל (ב, ב) דלפילו למ"ד צמיינ' רגלי גפ"ע כוח, "כני מיili לענין פ"ר ק"ב, הכל לענין תצלומין תצלומין דרלאזון כוח", קרי דלה גנמרי רגלי גפ"ע כוח. וכדכבר לרייך תלמוד.

ובאמת מלינו צבורי תשונת (תרקת, ה) מחלוקת הסופוקיס צבאייר צמפלת צצמ"ע "הט יוס חג כסוכות ס"ה", חס לרייך להזר צתפלו, ול"ב בה סמ"ע רגלי גפ"ע כוח ומכייל'ת דילוי נזהרת סס חג כסוכות.

ונראה נגידוון כל צדריס, דמלינו ג' פרשיות כתורה בעניהם דמוניות, פ' חמור דחיירי בענין לייקור מלחה וצביתה, פ' פנחים דחיيري בעניהם דקרבן מוקף, ופ' רלה צב' דינה כתורה מלות עלי' רגלי חנינה רלה ונטחה. וכגון צפ'

בתפילה סיום "הה יוס זמיינֿ טערת זאָס", והין מזקירים חג. וחיילו דעתה שמהדר סס צהומרים יוס זמיינֿ חג טפּלַת, עי"צ, ויס לאָהֶר במלַי פְּלַנִּי. ונראה דדעתה כרמַ"ח פִּיה, דלאָפִי זהַן זמַּעַט מוחכל חדוד זפּ' הכרנַּיס צרַחָה, והין עליו חיוב מײַוחֵד ומוקויס נקרען חנִיגָה ורְהִיאָה, מה' מז"כ זפּ' מְשֻׁפְטִים (סמות כב, יד) סלָט רגְלִיס תְּהִוָּה לְיַהְוֹן קָהִי חַסְמַעַט, הַלְּלָה רק הַרְגֵּל סָלָט זְמִיעַת נְקָרָעַן חנִיגָה, ועליiso קָהִי לְזֹונָה חַג, הַכְּלָל הַיְוָן זֶה זַיְיכָה לְזַמְּעַט שְׂתָרוֹת רַגֵּל זפּ"ע הַיְוָן עַלְיוֹ סָס חַג כָּלָל, הַלְּלָה מֵלָד מֵהָא זְכוּת תְּצָלּוּמִים לְחַג כְּסֻכּוֹת.

והנה צביגראַט סָס הַצָּג עַל כרמַ"ח, דגָּס זמַּעַט נְקָרָעַן חַג מֵלָד תְּצָלּוּמִין זָצָו, וכמו זָכָל ז' יְמִי חַג זְמַנְיָהָן נְכָס חנִיגָה מִתּוֹרָת תְּצָלּוּמִין קְרוּוֹיסָה חַג, ס"ס זמַּעַט דְּזָוָס זָוָה סָוָה לְכָל יְמִי חַג שָׁגָס זָוָה תְּצָלּוּמִין לְרָהָזָן, גָּס זָוָה סָס חַג עַלְיוֹ. הַזָּק דְּדעתה כרמַ"ח יְלָל דְּכִיחָדָה בְּנָוָת דְּהַיְוָה זְכוּת תְּצָלּוּמִין לְקָבוֹת הַיְוָן עַלְיוֹ תְּוֹרָת רַגֵּל זפּ"ע, ומִכְיָון זְהַן מְזִקְירָין הַת זמַּעַט כָּרִי זַעֲכָה זֶה מֵלָד מֵהָא זְכוּת רַגֵּל זפּ"ע, וְמֵלָד זֶה סָלָט זָוָה הַיְוָן קְרוּי חַג לְסָכִי הַיְוָן זַיְיכָה צו לְזֹונָה חַג.

ומשאַבָּאַבָּא לְכִיבְגָּרַט מְזִקְירָים הַת יְיָס כְּצָמְנִי בַּיַּן מֵלָד מֵהָא זְכוּת רַגֵּל זפּ"ע, וְכַיְן מֵלָד מֵהָא זְכוּת קְרוּי חַג כְּמַצְלָמִין לְרַגֵּל דְּסֻכּוֹת. וְסָכוּנוֹת זְבָחָג זָהָב זָוָה לְרַגֵּל דְּסֻכּוֹת. וְעַיְן גַּטְּזָז סָס דְּדַעַתָּנוֹ מְכָה טָעַמָּה צַמְבָּהָר דְּבָזָס חַג הַצְּמַעַט הָוָה טָפֵל לְסֻכּוֹת. דְּלַכְּן יְסָלָט זָהָב הַת יְיָס כְּצָמְנִי צְבָטָז, דְּעַלְוָת הַחַג כְּוֹה פִּירְזָזָז טָפֵל לְחַג כְּסֻכּוֹת לְהַטָּז, וְמְזִקְירָין הַת יְיָס כְּצָמְנִי צְיָוָס זפּ"ע וְגָס הַת זַיְיכָה טָפֵל וְחַלְקָה מִחְגָּגָה כְּסֻכּוֹת.

הקטועה בתפילה חיינו לריך להזור וככ"ל, מ"מ הטועה בקיודוס מה יה וויריך להזור. ובעמו של דבר דכמיה"ב בקיודוס סיום כוֹן קדוּמת סיום נמייסר מלחה, ובדין זה זמ"ע סוג רגְלַז פְּפַע מוקומות, מצל"ב האורת סיום בתפילה כי מטעת קדוּמת סיום כל רגְלַז [וגם זמ"ה מזקירים]. ועס בטועה יה וחיינו לריך להזור. [ה'ס, ויס לדון לפִי דברי רצינו, החלק צין תפלה נוספת לשאלת תפנות, בטועמה נמקף ג"כ יולטריך להזור, לפי סבעניכא דמושפין חלק זמ"ע מסלפנוי, מצל"ב צמלר תפנות כתלויס זכלל קדוּמת רגְלַז].

וניהא סיינט סה דלך יסודן מנתקין מיס כל שמונא. דינרלה דר' יסודן ורכנן פְּלַנִּי בעיקר דין ניסוק כמיס, קלחס כמיה"ב כל ניסוק כמיס כוֹן קדוּמת סיום ובדין נקרען צלו והין ניסוק סמיס זמַּעַט, הו דלמהה כמיה"ב ניסוק כוֹן קדוּמת רגְלַז סמוחלתת נפרשת רלה לרמיה וצמחה, ולענין זס קדוּמת סולות זמַּעַט זָוָה, וחו דעתה ר"י ולפִיכך ניסוק כמיס כל שמונא. ורלהים לדצר, ממא דנתקנו רצנן ור"ז ציינור ניסוק כמיס (צמאננה זקוכה מות, 3), דלרבען ציינור ניסוק זָוָה ג' לוגין ניסוק סיין, לפִי זמ"ל דמדיני קליבנות סיום זָוָה, וממילא צישוואו ג' לוגין ניסוק סיין, וחיילו לה' יסודה כלוג סיב מינק, ו齊יעו מילוק מיניקן סיין, לפִי צמיה"ב צניקן זָוָה סמחת וחגיגת רגְלַז, ולציתת"הו היל. ומ"מ הַף לר"ז זמַּעַט קוֹצָע דרכַת זָמַן לְעַלְמוֹ, לפִי זָוָה רַגֵּל זפּ"ע לעניין נמייסר מלחה ונקרען מוקף, וכמ"ג.

והנה צי' כרמַ"ח (צְהֻוָּמָה תְּרַקָּמָה, ה') דהומרים