



מאורות הנר

חנוכה

מאורות הנר

חידו"ת
בשמעתתא ואגדתא
בעניני חנוכה

מאת
ראשי הישיבה, הנהלת הישיבה
ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי
של
ישיבת נר ישראל
באלטימאר, מד.

שנת תשפ"ה לפ"ק

©

כל הזכויות שמורות



Yeshivas Ner Yisroel
400 Mt. Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200

נערך ע"י
הרב משה חיים קמחי
הרב מאיר שמחה ברגר
הרב יחיאל לייב שרעק

להארות והערות
kuntres@nirc.edu

עיצוב והדפסה ע"י

**מכון
תפארת**

732.475.0101
machon@bpprintgroup.com



מוקדש לעילוי נשמות
הרב יהודא ליב בן הרב משה ז"ל
הרב פישל בן ר' יצחק הכהן ז"ל

תנצב"ה

הונצח ע"י
מרדכי וגילה שווארץ

דברי ברכה

מתכבדים אנו להגיש לפניכם, תלמידי ובוגרי ישיבתנו, לכבוד חגיגת דינר השנתי [הצ"א] של ישיבתנו, קונטרס מלא דברי תורה בעניני חנוכה. עיקר שמחתנו בחגיגה זו היא ההמשך בלתי נפסק, מאז נתייסדה הישיבה ע"י מו"ר ראש הישיבה הגר"י רודערמאן זצוק"ל, עד היום. וכל מטרתו כשייסד הישיבה היתה שיהיה מקום שמגדלין בו תורה ויראה ושיהיו התלמידים עוסקין בתורה כל ימי חייהם ותומכין אותה כפי יכולתם. ובעזרת השי"ת נתקיים מחשבתו עד הנה על ידי הרמ"ם שליט"א ותלמידים היקרים, שאפילו לאחר שיצאו מתוך כותלי בית המדרש נשארים אדוקים בתורה ומקושרים להישיבה, ולחזק ולסמן קשר זה אנו שמחים להגיש לפניכם דברי תורה מאת הרמ"ם ואברכים חשובים להשתעשע בהם התלמידים.

ידוע המדרש תנחומא בפרשת נח שהקב"ה כרת ברית עם ישראל דווקא על תורה שבעל פה, כמו שדרשו על הפסוק "כי על פי הדברים האלה כרתי אתם ברית" וז"ל, לא כתב הקב"ה בתורה למען הדברים האלה, אלא על פי הדברים האלה, וזו היא תורה שבעל פה שהיא קשה ללמוד, יש בה צער גדול שהוא משול לחשך שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול, אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והיתר בטמא ובטהור וכו', ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגגית שנאמר ויציבו בתחתית ההר ואמר ר' דימי בר חמא אמר להם הקב"ה לישראל אם מקבלים עליהם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, ואם תאמר על תורה שבכתב כפה עליהם את ההר, הלא משעה שאמר להם מקבלים אתם את התורה ענו כולם ואמרו נעשה ונשמע מפני שאין בה יגיעה וצער והוא מעט, אלא על תורה שבעל פה, וקשה כשאול קנאתה לפי שאין לומד אותה אלא מי שאהב את הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, ע"כ.

זאת אומרת שהברית המיוחדת בינו ית' לבין עמו הוא דוקא ע"י תורה שבעל פה שאי אפשר לקנותה בלי מסירת נפש הבאה מתוך אהבה עזה, ויש בה כח לדחות את החושך ולהאיר את העולם באור גדול. וכך נתקיים בחידושי תורה אלו שנתחדשו מתוך עמל גדול ויגיעה רבה, והקב"ה מנשק כל חידוש וחידוש ושם אותם בכתרו. ובכן שמחים אנו להגיש לפניכם האור של תורה שמאירה הדרך לכלל ישראל, הנר לישראל.

אנחנו נמצאים בחודש כסלו, החודש שאנו חוגגים תורה שבעל פה ביו"ט של חנוכה. וכל העולם נמצאים עכשיו במצב נורא, מצב של חשך אפילה, מצב של סכנת נפשות ממש, ואנו צריכים זכויות כדי להינצל. וכידוע אין כפרה כמו תלמוד תורה שמכפרת על הכל, ובפרט תורה שבע"פ שיש בכחה לדחות את החושך והצרות, ולכן יה"ר שזכות עומלי התורה יהיו לנחת רוח לפני הקב"ה, ונזכה על ידיהם לישועה במהרה ונהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה,

אדמו"ר צוק מרצבי / יוסקוב

א.ד.מ. ויסבורד

מנהל רוחני ומשגיח

תוכן הענינים

אורות הלכה

ה	מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי דודערמאן זצ"ל בענין טומאת השמנים שבהיכל
ה	מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל בענין הדלקה עושה מצוה
יג	מו"ר הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל בענין הרואה נר של חנוכה
יז	מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל בענין החיוב של הודאה ופרסומי ניסא
כ	מורינו ראש הישיבה הרב אהרן פלדמן שליט"א ביאור שיטת הרמ"א בענין נר לכל אחד ואחד
כב	הרב יששכר דוב פראנד שליט"א בענין שירת מעוז צור
כה	הרב צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א בענין הנחה עושה מצוה
כז	הרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א הלכות מגילה וחנוכה
ל	הרב דוד ישראל הלוי רוזנבוים שליט"א היו"ט של חנוכה
לג	הרב עזרא דוד הלוי נוברגר שליט"א מצות הלל בחנוכה
לו	הרב צבי איינשטטר שליט"א בענין סוף זמן נר חנוכה ושיעור השמן
מב	הרב פינחס יורקאוויץ שליט"א בענין מהדרין מן המהדרין

הרב אברהם חיים ליב פלדמן שליט"א

בענין מדליקין מנר לנר ומנורה שבמקדש נו

הרב משה מקובוץ שליט"א

הדלקת קמץ לכל בני הבית נ

הרב אברהם תבריביאן שליט"א

בענין הדלקה מפני החשד נב

הרב יהודה דוד ווינער שליט"א

בענין נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם נה

ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי

הרב יעקב עקיבא סופר

בירור ענין נס פך השמן ע"פ הברייתא דמגילת תענית נח

הרב עזריאל הופטמן

בענין נוסח ברכת שהחיינו סה

הרב נועם הינברג

בענין יסוד ההידור דמהדרין מן המהדרין ע

הרב ישראל דוד רובין

בענין הברכה על סופגניות עב

הרב משה חיים קמחי

בענין הדלקה קודם שקיעה ודין עשאו לילה עז

הרב יוסף יפרח

בענין הפרשת חלה מסופגניות פב

הרב בנימין הלוי לוינגר

בענין כבתה זקוק לה פה

הרב צבי אלימלך שפיגל

בענין שמן של נס צ

הרב שלמה יצחק רחמים נזריאן

כמות נרות מדליקים ומי מדליק צג

אורות אגדה

פנימיות וחיצוניות	צט
מור"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל	
ההודאה המיוחדת של הנוכה	קא
הרב יוסף טנדלר זצ"ל	
כי הם חיינו	קב
הרב אפרים זלמן הלוי אייזנברג זצ"ל	
וזדים ביד עוסקי תורתך	קז
הרב בעריל ויסבורד שליט"א	
ה' ילחם לכם	קט
חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך	קי
קביעות היו"ט של הנוכה	קיב
הרב נחום לנסקי שליט"א	
הגילוי והתיקון של הנוכה	קיד
הרב חיים גדליה קסמן שליט"א	
הנוכה ויוסף הצדיק	קיט
❧❧❧ ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי ❧❧❧	
הרב שמעון קרסנר שליט"א	
מתתיהו בן יוחנן כהן גדול	קכב
הרב אהרן גינזברג	
י"ג פריצות שפריצו מלכי יון בסורג	קכה
הרב יהושע משה מגילניק	
גירסא דינקותא	קכט
הרב מאיר שמחה ברגר	
ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך	קלב
הרב יחיאל לייב שרעק	
מזמור שיר הנוכת הבית לדוד	קלה



אורות הלכה

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

בענין טומאת השמנים שבהיכל

**אמאי לא אמרינן ספק טומאה ברה"ר טהור
לענין שמנים שבהיכל**

האנשים והאשה אינם מצטרפים לעשות רה"ר, כיון שהם עצמם מקור הטומאה, ולכך אין עולין למנין, שדין כולם כדין גוף השרץ.

ובזה מובנים דברי התוס', דקושייתם היתה דניחוש שהיונים שדינם כזבים הסיטו את פך השמן, ואין לתרץ שאין זה אלא ספק טומאה, ומכיון שנכנסו ג' יונים הוי ליה ספק טומאה ברה"ר, שאין ג' יונים עושים רה"ר, כיון שהם בעצמותם מקור הטומאה, ודין כולם כדין גוף השרץ, וא"כ י"ל דאף דהעזרה הוי רה"ר, אבל ההיכל הוי רה"י וספיקו טמא.

הנה המהרש"א הקשה על דברי התוס' הנ"ל, שב"ש וב"ה שגזרו על הנכרים שיהיו כזבים היה הרבה זמן לאחר נס חנוכה, וא"כ עדיין לא הי' להיונים דין זבים בזמן נס חנוכה, ותירץ המהרש"א, דאיכא למימר שכבר בימי חנוכה היה גזירה על נכרים מבן ט' שנים ומעלה להיות כזבים, ולאחר זמן הוסיפו ב"ש וב"ה לגזור דין זבים על נכרים פחותים מבן ט' שנים. ולפי דבריו הדרא קושיא לדוכתא, דאיכא למימר שהיו בהיכל ג' יונים פחותים מט' שנים שאין מטמאים וקא משוו להיכל רה"ר, ומטעם זה נאמר על השמן שהוא ספק טומאה ברה"ר וטהור.

וי"ל, דכיון שנכרי אינו בגדר טומאה וטהרה, דהיינו שהוא עצמו אינו מטמא טומאת מת, כדפסק הרמב"ם (פרק א' מהל' טומאת מת הל' יג), אינו עולה למנין לעשות מקום רה"ר, דכיון שאינו בגדרי טומאה וטהרה אינו נמנה לענין רה"ר בהלכות טומאה וטהרה, וסברא כעין זו מצאנו בדברי הרמב"ן (נדה ה: ד"ה ומכדי וכו'), וז"ל הרמב"ן שם "דהתם הוא דאיכא שלשה אנשים,

איתא בשבת כא: מאי חנוכה וכו', כשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית השמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן וכו', ע"ש. ובתוס' שם ד"ה שהיה מונח הקשו, איך הדליקו בפך השמן שמא הסיטוהו היונים דדינם כזבים, וקיי"ל מה שמטמא במגע מטמא בהיסט. ותירצו שהיה מונח בקרקע ובידוע שלא הסיטוהו ע"ש.

וקשה על עיקר קושייתם, דאין לנו אלא ספק שמא הסיטוהו היונים והלא קיי"ל דספק טומאה ברה"ר טהור. ועי' פסחים (יט:), ורמב"ם הל' אבות הטומאה (פ"כ הל' ג'), דעזרה רה"ר היא. וכ"ת שההיכל הוא רה"י, מ"מ מכיון שנכנסו ג' בני אדם כבר קא משוו ליה רה"ר, כדקיי"ל בגמ' (נזיר נז.), והכא מסתברא שנכנסו ג' יונים או יותר, והוי השמן רק ספק טומאה ברה"ר וטהור.

ונקדים בזה דברי הרמב"ם שכתב (בפרק א' מהלכות סוטה הלכה ג'), וז"ל "קינא לה עם שנים כאחד וכו', ונסתרה וכו' אסורה עד שתשתה". ומקשים האחרונים, כיון שהיו שם ג' בני אדם הוי רה"ר, והיא רק בספק אם נטמאה, וספק טומאה ברה"ר טהור ואמאי שותה, עיי"ש.

ונראה לתרץ ע"פ דברי הרמב"ן (נדה ה: ד"ה מכרי וכו') שכתב, שכאשר שתי נשים נושאות אשה נדה במטה אינן נחשבות רה"ר, וז"ל הרמב"ן שם "שהיא המטמאה אינה נחשבת בכלל המנין אלא הרי היא כגוף השרץ" עכ"ל. ע"פ דברי הרמב"ן אלו מיושבים דברי הרמב"ם, ששני

ובשם הגאון ר' חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל מקשים כמה קושיות על שיטת הרמב"ן, חדא מהגמ' פסחים (יט:) שדן היכא שנמצא מחט בבהמה העומדת ליקרב, אי חיישינן לטומאה או לא, ואיתא שם דהוא ספק טומאה ברה"ר וספיקו טהור, והגמ' שם מתיר ספק טומאה ברה"ר אפי' בקדשים. ועוד קשה מגמ' סוטה (כט:), דאיתא התם, כתוב אחד אומר הבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל (ויקרא ז, ט), משמע דווקא טומאת וודאי, ופסוק אחר משמע דאף ספק טומאה אסור, אלא כאן שיש בו דעת לישאל וכאן שאין בו דעת לישאל, ואיצטריך למיגמר מסוטה, דאי מהך הו"א בין ברה"ר ובין ברה"י (עיי"ש). משמע משני מקומות אלו, דבקדשים אמרינן נמי ספק טומאה ברה"ר טהור, וקשה לרמב"ן שכתב דאף ברה"ר פסול מדין משמרת.

ויש לחלק בין הדין במס' חולין לבין הדינים המובאים בפסחים וסוטה, דבדין של הרמב"ן הספק הוא אם הטמא נגע בקרבן ונטמאת או לא, ועיקר הספק הוא על הקרבן, ובקדשים יש דין של משמרת שיהא שמור מכל ספק, אבל בדין המובא בפסחים עיקר הספק הוא במחט שנמצא אי טמאה או לא, וספק טומאת הקרבן היא רק תולדה ממה שנפסוק על המחט, והמחט בעצמו חולין ועליו נאמר ספק טומאה ברה"ר טהור, וא"כ ממילא הקרבן טהור ג"כ, וכן י"ל בסוטה.

ובכן בנידון דידן השמן הוא קדשים, שהרי היה בהיכל, ואין מכניסין חולין אפי' לעזרה, וא"כ אף אם נאמר שההיכל הוא רה"ר, מ"מ כיון שהשמן נכנס למצב של ספק טומאה נפסל מדין "משמרת" שיהא שמור מכל טומאה.

אמאי לא אמרינן טומאה הותרה בצבור לענין שמנים שבהיכל

הנה הקשו האחרונים (פנ"י שבת כא:), דמה בכך אם נטמאו השמנים, הא קיי"ל טומאה הותרה בצבור והיו יכולים להדליק בהם.

אבל הכא נשים ניהו, ואפילו מאה כחד דמיין, ורשות היחיד הוא דגמרינן מסוטה, מה סוטה אין סתירתה אלא באיש אחד, אבל בשני אנשים והיא לאו סתירה היא, שהרי אשה מתיחדת עם שני אנשים, אף דין רשות היחיד הוא בלא שלשה אנשים, אבל נשים אפי' מאה סתירה היא דאין שתי נשים מתיחדות עם איש אחד" עכ"ל.

מבואר מדבריו שסתירה תלוי במספר אנשים ולא נשים, שגם בשתי נשים אסורות להתיחד עם איש אחד, וממילא אפי' מאה נשים ואיש אחד לא יתבטל בכך הסתירה, דמה לי ב' מה לי ק'. ובכן מכיון שאינן עושות רה"ר ואינן מבטלין הסתירה לגבי הלכות טומאת סוטה, הכא נמי אין עושות רה"ר לגבי הלכות טומאת נדה, וה"נ בנידון דידן נימא סברא כעין זו, דמכיון דבטיל להו לגוף העכו"ם מהלכות טומאת מת, ה"נ בטיל להו לכל גדרי טומאה אף לדין לשווייה למקום רה"ר לגבי הלכות טומאה.

ויש לתרץ עוד בדרך אחר, ע"פ דברי הרמב"ן בריש חולין (ב:), דאיתא בגמ' שם ובמוקדשין לא ישחט (אדם טמא) שמא יגע בבשר, ואם שחט ואמר ברי לי שלא נגעתי שחיטתו כשרה, ע"כ, ומסיק שם דאם אין הטמא כאן לשאול אותו אם ברור לו שלא נגע אסור, דחיישינן שמא נגע. והקשו התוס' שם ד"ה דליתיה וכו' דמ"מ היה לנו לטהר את הבשר מדין ספק טומאה ברה"ר, שהשחיטה היתה בעזרה שהיא רה"ר.

והרמב"ן תירץ וז"ל: שאין הקושיא כלום, דבמוקדשין בכה"ג לאו בספק טומאה דיינינן, דהא בעי שימור דכתיב (במדבר יח, ח) "משמרת תרומותי", אלא צריך שיהא ברי לו שהן טהורין ואי לאו אסור להקריבן, עכ"ל. היוצא לנו מדבריו, דהא דבעלמא אמרינן ספק טומאה ברה"ר טהור, היינו דווקא בחולין, אבל בקדשים יש דין שימור שיהא ודאי טהור, ואפי' אם הוא ספק טמא כבר בטל השימור ופסול לעבודה.

שהמנחה ככר נתקדש ככלי, אבל קודם לכן לא אמרינן טומאה הותרה בצבור. (ע' מנחת ברוך ס' א.)

ועוד יש לתרץ, ע"פ דברי הרמב"ן שהבאנו לעיל, שכתב שיש דין נוסף בקדשים דהיינו דינא ד"משמרת", ובכך אף אם נאמר שטומאה הותרה בציבור, היינו דוקא הטומאה, אבל הדין שימור לא בטל, ולכן אף אם נאמר שטומאת השמנים הותרו, מ"מ הם פסולים לפי שאין בהם "משמרת", שהרי נכנסו למצב של אי שימור מטומאה, וכנ"ל דשמן דין קודש הו"ל, כיון דנמצא בעזרה ואין מביאין חולין לעזרה.

ובלאו הכי נמי איכא למימר דאף דטומאה הותרה בציבור, מ"מ העבודה שהותרה אינה ממש כעבודה בטהרה, לדידן דקי"ל טומאה דחוייה בצבור, וראייה לזה מהא דאיתא בפסחים (פד.) דלחד מ"ד, אע"פ שיש איסור דעצם לא תשברו בו בקרבן פסח, היינו דוקא בפסח הבא בטהרה, אבל קרבן פסח הבא בטומאה שהותרה, אין בו איסור דעצם לא תשברו בו, וכלשון רש"י שם, דהוי קרבן פסול אלא שגזה"כ לפטור חיובו בזה, עיי"ש. וחזינן מהתם דאין עבודה שהותרה בטומאה, כעבודה בטהרה, ולכך החשמונאים היו מהדרין להדליק בשמן טהור שיהא מצוה כתיקונה, והנס היה שלא הוזקקו להדליק בשמן טמא שהותרה, אלא קיימו את המצוה כתיקונה כל שמונת הימים.

ועוד יש לתרץ על קושיית הפנ"י, (במקצת מכתבי התלמידים תירוץ זה מובא בשם החדושי הרי"ם), עפ"י מה דאיתא בראש השנה (כד:), וברש"י שם ד"ה כדרך וכו', וכן בעבודה זרה (גג.) שהיונים שברו את המנורה והחשמונאים עשו מנורה חדשה, וא"כ היו צריכים לחנכו, ואפשר לומר דאף שטומאה הותרה בציבור היינו דוקא בעבודה, אבל חינוך צריך להיות על טהרת הקודש.^א

הפר"ח (או"ח תר"ע) תירץ, דהא דקיי"ל דטומאה הותרה בציבור, היינו דוקא טומאת מת, אבל בטומאת זבים לא נתחדש דין זה, והכא השמנים היו טמאים טומאת זבים ע"י מגע היונים כדכתבו התוס', ולא הותר בציבור.

וקשה שהתוס' כתוב בלשונם, "אם" כבר גזרו חכמים על הנכרים להיות כזבים, אבל תוס' בעצמם מסתפקים בזה, ואם לא גזרו החכמים על הנכרים להיות כזבים בימי נס חנוכה, נצטרך לומר שהשמנים היו טמאין טומאת מת, והוא כדאיתא בחולין (קכג.) שהגוים היו נושאים עור ראש מת (כמו שאירע לעור ראש ר' ישמעאל כהן גדול) עמהם, לסגולה ולהצלחה בצאתם למלחמה, וה"נ כשכבשו את ההיכל היה עור ראש מת עמהם ונטמאו השמנים טומאת מת, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דבטומאת מת שפיר טומאה הותרה בציבור, ויהא מותר להדליק בשמנים שבהיכל אף אם נטמאו.

ובאמת גוף התירוץ של הפר"ח קשה, דהא דאיכא לחלק בין טומאת מת לטומאת זבים, היינו דוקא באדם עצמו, דאם הוא טמא טומאת מת טומאתו הותרה בציבור, משא"כ אם הוא טמא טומאת זב, לא הותרה, אבל הכא מיירי בטומאת קדשים, ובקדשים עצמם אין חילוק באיזה טומאה הם טמאים, דמ"מ בטומאתם פסולים ובציבור הותרה טומאתם.

וי"ל דהא דטומאה הותרה בצבור, היינו דוקא בקדשים שכבר נתקדשו בקדושת הגוף, בזה אמרינן דאף אם נטמאו הותרו לעבודת צבור, אבל היכא דעריין לא נתקדש בכלי, ואין על הקדשים אלא קדושת דמים ונטמאו, לא הותרו אפילו לעבודת צבור.

וראייה לזה מיומא (י.) בסוגיא דטומאה הותרה או דחוייה בצבור, דקתני התם "היה עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת בידו", דמשמע דדוקא שכבר התחיל בעבודה, דהיינו

א רבינו זצ"ל היה רגיל לומר שזהו מוסר השכל לעניני חינוך, שהתחלת כל דבר שבקדושה צריכה להיות על טהרת הקודש.

מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

בענין הדלקה עושה מצוה

ואיך היו יכולים לשים בתוך הנר לכתחילה רביעית הלוג ולהדליק, אע"פ שהוסיפו אח"כ, שהרי בשעת ההדלקה לא הי' השיעור הנצרך ולכאור' לא יצאו ידי חובתם.

ב והנה המקור חיים הניח בפשיטות שבמנורה שבמקדש הדלקה עושה מצוה, וכן כתב במנחת חינוך מצוה צ"ח, והביא ראיה שבמנורה ההדלקה עושה מצוה, דהנה קיי"ל דהדלקת מנורה שבמקדש דוחה שבח ואי איתא דהנחה עושה מצוה אפשר לעשות ההדלקה בע"ש ולעשות ההנחה בשבת, דפסקינן דכל דבר שאפשר מערב שבת אינו דוחה את ההנחה, אלא ע"כ מוכח דהדלקה עושה מצוה, ולפ"ז הקשה המנ"ח על הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ט ה"ז שכתב וז"ל וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך אם היטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן, עכ"ל. וא"כ חזינן שאע"פ שמצות הדלקת המנורה היא בהיכל הזר יכול להדליקן מחוץ להיכל ואח"כ מביאים ומניחים אותן בהיכל. ואי איתא דבמנורה הדלקה עושה מצוה הרי צריך להדליק במקום חיובא כדאיתא בהל' חנוכה דאם הדליקה בביתו והוציאה לחוץ לא יצא, כיון דקיי"ל דהדלקה עושה מצוה, ואיך פסק הרמב"ם שהדלקה חוץ למקומה כשירה.

והנה לכאור' הי' אפשר לחלק ע"פ דברי השו"ע שכתב בס"י תרע"ה סעי' א' וז"ל צריך שידליקנה במקום הנחתה שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצרכו הוא מדליקה, עכ"ל. וכ"כ הרי"ף, הרא"ש, והטור כדבריו. ומשמע מדבריהם שדוקא בהל'

א איתא בגמ' שבת כב: איבעיא בנרות חנוכה אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. כלומר האם מעשה ההדלקה הוא המצוה אע"פ שהיתה כבר מונחת במקום זה קודם, או מעשה ההנחה הוא המצוה אע"פ שכבר היתה דלוקה מקודם. והגמ' פשטה במסקנא שהדלקה עושה מצוה.

והנה הרא"ש שם סי' ז' פסק להלכה וז"ל וכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיהא שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא ידי חובתו. עכ"ל. וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' תרע"ה סעי' ב'.

והק' המקור חיים בהגהות לשו"ע סי' תרע"ט ז' סק"א מהסוגיא במנחות פט. דאיתא שמנורה שבמקדש צריך שיעור של חצי לוג לכל נר. ונחלקו שם בגמ' איך שיערו חכמים את שיעור חצי לוג. דאיתא התם בזה"ל ת"ר מערב עד בקר, תן לה מדתה, שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר, ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא. איכא דאמרי מלמעלה למטה שיערו [שבתחילה נתנו לוג שמן בנר ונשתייר בבקר, ובלילה השני פחתו עד ששיערו הדבר שלא הי' צריך יותר מחצי לוג. רש"י] ואיכא דאמרי ממטה למעלה שיערו [בתחילה נתנו רביעית ועמדו שם וראו שאין סיפוק, ושוב הוסיפו עד חצי לוג. רש"י] עכ"ל. והק' המקור חיים שהנה במנורה במקדש הדלקה עושה מצוה, ולכאור' איך יכלכל הרא"ש דבריו למ"ד ממטה למעלה שיערו, לדבריו אם הדלקה עושה מצוה, בעינן שיהא כל שיעור השמן בנר בשעת ההדלקה,

עושה מצוה בעצמו מחייב הדלקה במקום חיוב. ועיי"ש מה שתי'.

עכ"פ היוצא מדברינו שקושית המנחת חינוך במקומה עומדת. דהרמב"ם לשיטתו שביאר בהל' חנוכה דין הדליקה בפנים והוציאה לחוץ דפסול מדין הדלקה עושה מצוה, איך פסק במנורה במקדש שהדלקה בזר כשירה, הרי ההדלקה נעשית מחוץ להיכל, וזוהי הדלקה שלא במקום חיוב, ואי קיי"ל במנורה שבמקדש הדלקה עושה מצוה, לא מהני.

א) ואולי יש לרזן גופא על מה שהניחו המקור חיים והמנחת חינוך שבמנורה שבמקדש ההדלקה עושה מצוה, דאפשר לומר שבמקדש ההנחה עושה מצוה, ומה שהוכיח המנ"ח דע"כ הדלקה עושה מצוה, דאל"כ איך ההדלקה במקדש דוחה שבת הרי אפשר להדליק מע"ש ולהניח בשבת, אולי יש לדחות הראי' דהנה מדוייק מרש"י בסוגיא דשבת דהדלקה או הנחה עושה מצוה, דאי ס"ל הנחה עושה מצוה עדיין יש קצת מצוה בהדלקה. דבד"ה ואי, כתב רש"י וז"ל "אי הנחה עושה מצוה ועיקר מצותה תלוי בהנחה" [וברש"י בהדלקה עושה מצוה כתב וז"ל "אי המצוה של חנוכה תלויה בהדלקה" ולא כתב אי עיקר המצוה תלויה בהדלקה]. וא"כ מדוייק מרש"י דאי ס"ל הנחה עושה מצוה, הכוונה דעיקר המצוה הוא בהנחה אבל יש קצת מצוה גם בהדלקה. וכן עוד ברש"י ד"ה אין מדליקין מגר לנר כתב וז"ל "דהדלקה לאו מצוה היא כולי האי", א"כ רואים דגם אי הנחה עושה מצוה יש קצת מצוה בהדלקה. ולפ"ז אפ"ל דבמנורה שבמקדש ההנחה עושה מצוה, כלומר שעיקר המצוה היא בהנחה אבל יש קצת מצוה גם בהדלקה, ולפיכך ההדלקה דוחה שבת.

אבל נראה דאעפ"כ הסברא נותנת דבמקדש ההדלקה עושה מצוה. דלכא' כל בעיית הגמ' אי בחנוכה הדלקה או הנחה עושה מצוה, היא דמכיון דבמקדש הדלקה עושה מצוה א"כ גם

חנוכה שדין ההדלקה הוא לפרסומי ניסא אם מדליק שלא במקום הנחתה הרואה אומר לצרכו הוא מדליקה וליכא פרסומי ניסא, אבל במנורה במקדש דליכא דין פרסום הנס אפשר לומר דאע"פ דהדלקה עושה מצוה, ה"י אפשר להדליק במקום א' ולהניח במקום אחר.

אבל אחר העיון בדברי הרמב"ם מוכח דלא ס"ל בהא כהשו"ע. דבהל' חנוכה פ"ד ה"ט פסק הרמב"ם וז"ל נר חנוכה שהדליקו חש"ו או עכו"ם לא עשה כלום עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה (דפסקינן הדלקה עושה מצוה). הדליקו מבפנים והוציאו דלוק והניחו על פתח ביתו לא עשה כלום עד שידליקנו במקומו. אחז הנר בידו ועמד לא עשה כלום שהרואה אומר לצרכו הוא עומד, עכ"ל. ומדוייק מדבריו שרק בהלכה של אחז הנר בידו ביאר שהחסרון הוא הרואה אומר וכו', אבל בהל' של הדליקו בפנים והוציאו לחוץ משמע שתלוי' בזה שהדלקה עושה מצוה.

ולכא' כן מוכח שם מהגמ' בשבת כב: דהגמ' רצתה לפשוט האיבעיא אי הדלקה או הנחה עושה מצוה מהא דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום. דבשלמא אי סבירא לן הדלקה עושה מצוה, הדלקה במקומו בעינן ומש"ה לא עשה כלום, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום. ותי' הגמ' הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה. וא"כ מוכח מהגמ' בקושית דדין הדלקה עושה מצוה בעצמו מחייבו שידליקנה בחוץ (דפי' שם רש"י שצריך שההדלקה תעשה במקום חיוב) וכל מה שהגמ' אמרה פסול מטעם "הרואה אומר" רק לדחות שאין ראי' להדלקה עושה מצוה, אבל אליבא דאמת דפסקינן הכי, זוהי סיבת הפסול בהדליקה בפנים והוציאה לחוץ דבעינן דידליקנה במקום חיוב. ובאמת כבר עמד ע"ז הב"ח ותמה על שאר הראשונים שמבארים פסול הדליקה בפנים מטעם הרואה אומר, דהנה מוכח מהגמ' דההלכה דהדלקה

משום שאין מצותה מתקיימת בשעת הדלקתה בלבד, כי אם במשך הזמן שדולקת, מערב עד בוקר. ויסודו זה נסתר לכאור' להדיא מתוך אותה הסוגיא עצמה במס' מנחות אשר ממנה הוא בא. שהרי בתחלת סוגיא דהתם (טפ) איתא, מערב עד בקר תן לה כמדתה שחייבים ליתן בה מדת השמן מיד בשעת הדלקתה, דומיא דדין הדלקה עושה מצוה שמצינו אצל נרות חנוכה, וסותר לכאור' מש"כ המקור חיים שרשאים לכתחילה ליתן בה פחות מכשיעור, בתנאי שיראה להוסיף בה שמן בכל פעם עד שתדלק כל הלילה, ובסוגיא אמרו להדיא שצריך ליתן בה מדתה מתחילה. ואם שמכואר גם כדבריו שמה, שכן מוכח ממ"ד דמלמטה למעלה שיערו שאין חייבין ליתן בה שיעור השמן מתחילה, א"כ תיקשי לן בהסוגיא עצמה מינה ובה, ושמועה זו אומרת דרשוני.

ולכן יש לבאר, שלא הרי שיעור השמן במנורת המקדש, כהרי שיעורו בנר חנוכה. שהרי לא מצינו אצל חנוכה שום שיעור קבוע בכמות השמן ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיוכל להיות דולק שיעור הזמן דעד שתכלה רגל מן השוק. ומזה נראה שאין השיעור לחשיבות השמן כי אם הגדרה בקיום המצוה. ומאחר שאין המצוה מתקיימת אלא בשעת ההדלקה בלבד, וכדיקיי"ל דכבתה אינו זקוק לה, ממילא צריכים שהשיעור הזה יהא בו כבר בשעה שמדליקו, שאז הוא עיקר קיום המצוה.

משא"כ בדין שיעור השמן היוצא לנו מגזירת הכתוב דתן לה כמדתה האמורה במנורת המקדש, אינו תלוי בקיום המצוה, שאין המצוה מתקיימת שם במעשה ההדלקה אלא במה שהיא דולקת כל זמן המצוה דוקא, וכדמוכח ממה שזקוק לה אם תכבה, וכדביאר המקור"ח הנ"ל. אלא הוי אומר ששיעור זה הוא שיעור חשיבות הדבר, כשאר שיעורי תורה, וגזה"כ היא שצריכים גם להתחיל ההדלקה בשיעור שמן חשוב, והיינו בחצי לוג, שיעור קבוע לכל הדלקה, בין בימות החמה ובין בימות הגשמים,

בחנוכה תהא המצוה בהדלקה, או מכיון דבחנוכה יש דין של פרסומי ניסא, אז קבעו את

עיקר המצוה בהנחה, שבזה מתפרסם הנס ביותר. אבל אילולא שבמקדש היה הדין שהדלקה עושה מצוה, לא היה מקום להגמ' להסתפק לומר שהדלקה עושה מצוה בחנוכה. [ועי' כעין זה בר"ן (ד"ה הלכות חנוכה) שכ' דכיון שע"י נס שנעשה במנורה תיקנוה, עשאוה כמנורה וכו' ע"ש, וע"ע היטב בל' רש"י (ד"ה אי הדלקה) ודר"ק.] וא"כ הדרה קושית המנ"ח לדוכתה, דאי במקדש הדלקה עושה מצוה, איך פסק הרמב"ם שההדלקה שמה כשרה חוץ למקומה.

ד) ונראה שיש ליישב זאת בהקדמת תירוצי המקור חיים הנ"ל וביאור דבריו.

דהנה על קושיתו הנ"ל על הרא"ש שכ' דכיון שהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שיעור שמן בנר מתחילה בשעת הדלקתו, דא"כ איך שיערו מלמטה למעלה במנורת המקדש ופיחתו משיעורה מתחילה ואח"כ הוסיפו השמן במשך הדלקתה, והרי גם במקדש הדלקה עושה מצוה ויצטרכו לשום בה כשיעורה מתחילה לדעת הרא"ש, על זה תי' המקור חיים דבאמת אין מצות מנורת המקדש דומה למצות נר חנוכה, אע"פ שבשניהם הדלקה עושה המצוה ולא ההנחה. דבנר חנוכה אין המצוה אלא בשעת מעשה ההדלקה עצמה, דהרי קיי"ל כבתה אין זקוק לה, ולהכי בעינן שיעור השמן בשעת ההדלקה. משא"כ במנורת המקדש אין המצוה מתקיימת בהדלקה גרידא, דהתם ודאי זקוק לה אם תכבה (עי' בנמ' מנחות פח: נר שכבתה וכו' ופירש"י שם), ולכן יכול ליתן מתחילה פחות משיעורה ולהוסיף עוד שמן אח"כ, וכמ"ד דמלמטה למעלה שיערו, ע"ש.

ואמנם עדיין צריכים אנו למודעי. שהרי מדברי המקור"ח הנ"ל יוצא לנו שחיוב שיעור השמן תלוי בזמן קיום המצוה, שלכן אין צריכים שיעור השמן בשעת הדלקת מנורת המקדש,

ולחי דעירובין דלא אמרינן בהו סברא זו מהאי טעמא].

וכן יש ללמוד מתוך שמעתא זו דמאי חנוכה בפ"ב דשבת. דהנה תניא (בדף כא.) פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקים בהם בשבת, אין מדליקין בהם במקדש. וע"ש בפנ"י שביאר שאין דין זה שייך אלא לענין שמן שריפה [של תרומה טמאה] ששאר שמינים שנפסלו במתני' אינם שמן זית דבעינן במקדש. ואולם נתקשה שם הפנ"י בטעם הדבר אמאי אין שמן שריפה כשרה לגבי המנורה. ולהנ"ל ניחא שפיר, דכיון דבעינן התם שיעורא דחצי לוג דוקא מגזה"כ, והיינו מטעם חשיבות הדבר כאשר נתבאר, ממילא נפסל שמן שריפה, דכתותי מיכתת שיעוריה ואילו לגבי נר חנוכה נראה מהסוגיא דלא אמרינן הכי.

דבתי הכי אמרינן (בדף כא.): פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה, וגם שמן שריפה בכלל. ובשו"ת שער אפרים (סי' ל"ח) הקשה על זה למה היא כשרה אצל חנוכה, והרי בעינן שיעורא בשעת הדלקה, ונימא בה דכתותי מיכתת שיעוריה, כיון דלשריפה עומדת אבל להנ"ל אינו מן התימה, שהרי אין שיעור בשמן דחנוכה מטעם חשיבות הדבר כלל, שיתמעט כשעומד לשריפה, אלא שלקיום המצוה בעינן שידליק באופן שיכול להיות דולק במשך זמן ידוע, והרי גם שמן שריפה עולה לזה, כיון שבמציאות יוכל לידלק, ובכגון דא לא שייכא סברת כתותי מיכתת שיעוריה.

ו) ומעתה נתיישרה גם קושית המנחת חינוך הנ"ל, שהק' על הרמב"ם שפי' שהדלקת מנורת המקדש כשרה גם בחוץ למקומה, ממה שמבואר בסוגיא דחנוכה דכשהדלקה עושה מצוה בעינן הדלקה במקומה דוקא והרי גם במקדש אמרי' דהדלקה עושה מצוה וכמה שנתבאר, ואיך הכשיר שם הרמב"ם בחוץ למקומה.

בין בפתילה דקה ובין בפתילה עבה (ע"ש ברש"י ותוס'). הרי מבואר שאינו תלוי בקיום המצוה למעשה ובמה שתהא דולקת כל הלילה בפועל, שהרי בימות הגשמים לא תוכל לידלק עד הבקר בפתילה עבה בשיעור של חצי לוג, וע"כ שאינו אלא שיעור חשיבות השמן מגזה"כ.

ומעתה נראה מבואר מתוך סוגיא דהתם גופא דלא בעינן שיעור שמן בשעת ההדלקה שיוכל לידלק כל הלילה, וכדבעינן אצל נר חנוכה. שהרי מפורש שם שמותר להיות מוסף והולך לאחר ההדלקה, וכן מבואר שמדת השמן שצריכים שם מגזה"כ הוא שיעור קבוע, שיעור של חשיבות ולא שיעור של קיום המצוה למעשה ובפועל. ולמדים אנו מזה מה נשתנה מצות המנורה שבמקדש משל חנוכה, ששם מצותה שתהא דולקת והולכת כל הלילה ואיננה מתקיימת עד הבקר, לעומת מצות נר חנוכה שמתקיימת ונגמרת מיד בשעת הדלקתה ושוב אינו זקוק לה, וחובת שיעור שמנה היא הלכה בקיום מצותה ולא בחשיבות השמן כמדתה במקדש, הכל כיסוד דברי המקור חיים הנ"ל, בנוי מתוך סוגיא דהתם עצמה, ובתוספת ביאור ענין שיעור השמן דהתם ודהכא.

ה) עוד ירווח לנו בזה לבאר חילוק אחר שמצינו בין מצות נר חנוכה ולבין מצות מנורת המקדש, והוא בענין דינא דכתותי מיכתת שיעוריה האמורה אצל כמה מצוות הטעונות שיעור אם שייכת גם בשיעורי שמן אלו. שלפי מה שנתבאר שדין שיעור השמן שבמקדש חלוק מדינו אצל נר חנוכה, מבואר שגם לענין זה יתחלקו דיניהם. שהרי נתבאר שבמקדש בעינן מדת השמן מטעם גזה"כ של חשיבות הדבר, ובזה שייכא שפיר סברת כתותי מיכתת שיעוריה [כבכל שיעורי המצוות, כלולב ושופר ומנעל של חליצה]. משא"כ לגבי נר חנוכה, שאין שיעור אלא שיוכל לידלק משך זמן מצותה במציאות, ולא מטעם חשיבות הדבר, אשר לכן אין לו שיעור ידוע, אין שייך הסברא הזאת, שהרי מ"מ יוכל לידלק לזמן הזה, ותתקיים המצוה [ודומה לאפר דכיסוי הדם

הרמב"ם ותני שכשרה גם חוץ למקומה, שאין קיום המצוה תלוי במעשה ההדלקה אלא במה שהיא דולקת אח"כ. ורק לגבי נר חנוכה הוא דפסלינן בכה"ג למ"ד דהדלקה עושה מצוה, שהרי שם עיקר המצוה מתקיימת כבר במעשה ההדלקה ושוב אינו זקוק לה אם תכבה, ומהאי טעמא נמי א"א להוסיף בה שמן אח"כ, דכבר נעשית המצוה וכמו שנתבאר, ואתיא הכל שפיר וכמין חומר.

דהנה נתבאר לפנינו מתוך סוגיא דמנחות, שאין מצות המנורה שבמקדש מתקיימת בשעת הדלקתה, שהרי יכול להיות מוסיף שמן והולך גם אח"כ, מה שלא היה באפשר אילו נתקיימה כבר המצוה. וכן ביאר לנו המקור חיים מתוך ההלכה דכבתה זקוק לה דאשכחן לגבי המנורה. וע"כ שאין ההדלקה עצמה המצוה, אלא מה שהיא דולקת והולכת כל הלילה וכדכתי' מערב עד בקר. וא"כ שפיר קפסיק



בענין הרואה נר של חנוכה

והי' נראה בפשטות בביאור מח' זו דשיטה זו המחייבת ברכות אלו אף במי שאינו מדליק ואינו רואה נר חנוכה, ס"ל דתקנה דרבנן של חנוכה היתה שיש קדושת היום בימים אלו, שתקנו שיהיו ימים של הלל והודאה, וכמו דמשמע בגמ' שם לעיל (כ"א:) דאמר' לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה ע"כ, ומפני כך יש לברך שעשה נסים ושהחיינו על עצם קדושת היום אף בלי קיום מצות נר חנוכה. והחולקים סוברים דלא חדשו החכמים בתקנתם קדושת היום בימי חנוכה, אלא שתקנו חיובים של מצות הדלקה והלל והודאה, אבל על עצם הזמן לא תקנו כלום, ולכן אין מקום לברך באופן שאין לו מצות נ"ח. (ואף דלגבי ברכת הנסים הי' מקום לדחות דהחולקים סוברים דאף אם יש קדושת היום, אפ"ה תקנו ברכה זו רק על פירסום הנס ולא על זמן חנוכה גרידא. מיהו מהא דסוברים דגם ברכת הזמן אין מברכים בפני עצמה נראה שפיר להוכיח דסברי שאין קדושת הזמן בחנוכה דא"כ למה לא יברך על זה ברכת הזמן.) והמאירי מכריע "והדברים נראים", דהיינו שיש קדושת היום בחנוכה, ולכן יש לברך שהחיינו וגם ברכת הנסים על זמן זה שקבעו כזמן של פירסומי ניסא. ומ"מ כשעתיד להדליק או אפי' לראות נרות חנוכה, יש לו להמתין עד זמן קיום המצוה כדי לברך, דקבעו הברכות על קיום המצוה (וכ"כ בשעה"צ ס' תרע"ו ס"ק ג' בשי' המאירי).

והנה הרמב"ם הל' חנוכה (פ"ג ה"ג) כתב וז"ל, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס. וימים אלו הן הנקראין

איתא במס' שבת (כ"ג.) א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמ' אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. א"ר יהודה יום ראשון הרואה מברך ב' ומדליק מברך ג', מכאן ואילך מדליק מברך ב' ורואה מברך אחת. ופרש"י וז"ל, הרואה העובר בשוק ורואה באחד החצירות דולק. ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה. הרואה מברך שתים שעשה נסים ושהחיינו, שאין עליו לברך להדליק דהא לא אדליק איהו עכ"ל.

ומבואר שיש חיוב על מי שרואה נר של חנוכה לברך ברכת שעשה נסים ובלילה ראשונה גם שהחיינו. ורש"י הביא שיטת רבותיו שהוא חיוב רק על מי שלא הדליק בביתו. ועי' במאירי שהביא דברי הגמ' וכת' וז"ל, רואה זה שאנו מחייבים לברך, אם בירך כבר בביתו אין ספק שאינו חייב לברך, אבל אם לא בירך עדיין בביתו, אם אינו עתיד לברך כגון בן בבית אביו או אורח בבית אושפיזו מברך. ואם עתיד לברך עדיין אינו צריך לברך בראיתו עכשיו, עכ"ל. והיינו שהמאירי ס"ל דרק מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק חייב לברך כשרואה נר של חנוכה.

וממשיך המאירי וכתב וז"ל, מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו כלילה ראשונה ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראין וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש מחלוקת במי שאינו יכול להדליק וגם לא יראה נר חנוכה אם צריך לברך ברכת שהחיינו ושעשה נסים והמאירי הכריע כדברי המחייבים.

שאר חיובי היום מעיקר תקנת יום פורים כמו תקנת מקרא מגילה. ויש לפרש כמו שפרשנו בחנוכה, שעיקר התקנה היתה קריאת המגילה והוסיפו ע"ז עוד דינים המשתייכים ליום פורים עצמו, שהיא יום שמחה ומשתה וכו' וע"י כל זה יתפרסם יותר הנס.

ומבואר דבב' מצות אלו יש מצוה א' של פירסומי ניסא וכל הדינים השייכים ליום הם הלכות נוספות של פירסומי ניסא והם טפלים לעיקר מצות היום שמפרסמים על ידה את הנס. ויוצא מזה דקדושת הזמן בעצמה היא דין של פירסומי ניסא, דע"י כל הדינים החלים ביום זה נתפרסם יותר הנס.

נמצא דשיטת הרמב"ם היא שיש קדושת הזמן בימי חנוכה, ולכן מחוייב לשמוח בה, ואסור בהספד ותענית, אבל דין קדושת הזמן הוא כסניף של עיקר תקנת היום שהיא לפרסם הנס ע"י הדלקת נר חנוכה. וכן בפורים, עיקר התקנה היא מקרא מגילה, וכל שאר דיני היום הם טפלים לה, דע"פ יסוד החיוב של קריאת המגילה שהוא פירסומי ניסא, נתחייבו גם בשאר עניני פירסומי ניסא של היום, ונתקדש היום כיום של פירסומי ניסא.

וכיון שנתבאר כן בשיטת הרמב"ם, הי' אפשר לומר דב' השיטות במאירי מודים דעיקר גדרם של דיני חנוכה כך הוא, דכל שאר המצות הם טפלים למצות הדלקה. רק דב' השיטות נחלקו אם שייך לברך על קדושת הזמן שאינו עיקר המצוה אלא הוא טפל לעיקר פירסומי ניסא של הדלקה. ולפי"ז אין הכרע בשיטת המאירי אם חדשו חז"ל קדושת הזמן להדיא לימי חנוכה כתקנה בפנ"ע או שרק תקנו דינים נוספים בפירסומי ניסא ועי"ז חלה בהם קדושת הזמן.

אבל באמת מדברי המאירי לעיל שם מוכח דפליג ביסודו על שיטה השני' וס"ל דתקנו מתחילה קדושת הזמן בימי חנוכה להלכה בפני עצמה. דהנה כתב שם וז"ל, ומ"מ מי שלא בירך

חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים. והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה, עכ"ל.

ויש לדקדק בדברי הרמב"ם שכת' בסוף "והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה" ומשמע שהדינים שהזכיר קודם לכן, דהיינו דין שמחה והלל אינם מצוות מדברי סופרים. ומצד שני משמע דחיוב זה של הדלקה בא מכח התקנה של חכמי אותו הדור, שלא כתב הרמב"ם שתיקנו תקנה של מצות הדלקה מדברי סופרים בפני עצמה אלא משמע דהחיוב מדברי סופרים הוא מחמת אותה תקנה של חכמי אותו הדור, וא"כ צ"ע האי דנקט מצוה מדברי סופרים דוקא בהדלקת נרות.

ונראה דס"ל להרמב"ם דעיקר תקנת היום היתה הדלקת הנרות, אבל הוסיפו לתקן גם חיובים אחרים של שמחה והלל המשתייכים לזמן ימי חנוכה, שהם עוד אופנים נוספים של פירסומי ניסא שתקנו להוסיף על עיקר תקנת פירסום הנס. ומחמת דינים אלו נמצא שיש קדושת הזמן לימי חנוכה, שהרי דינים אלו חלים בזמן. ולפי"ז נמצא שאף שיש דיני שמחה והלל בחנוכה וזה מחייב שיש דין קדושת היום, אבל כל זה הוא טפל לעיקר התקנה שהיא הדלקת הנרות. והיינו משום שמה שמחייב דינים נוספים בימי חנוכה הוא ענין פרסומי ניסא, ועיקר קיום פרסומי ניסא הוא ע"י הדלקת הנרות.

ומהא דמדמה הרמב"ם נר חנוכה לקריאת מגילה נראה דס"ל דשום הם בזה, דכצורת תקנת דיני חנוכה כך היתה תקנת דיני פורים. ובאמת כן משמע מדבריו גם בהל' מגילה, דהנה כת' שם (פ"א ה"א) וז"ל קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים וכו' ע"כ. ולא הביא שאר חיובי היום של משלוח מנות וסעודה עד לאחר מכן בפ"ב ה' י"ד שכת' וז"ל מצות יום י"ד לבני כפרים וכו' להיותן יום שמחה ומשתה ומתנות לאביונים וכו' עכ"ל. ומשמע שאין

בשעתה, אף שאין הרואה הזה מקיים מצוה בראייתו.

וחקירה זו תלוי' בפירוש דברי ר' ירמ' בשבת כג. שהוסיף על דברי ר"ח בר אשי שגם הרואה נר חנוכה צריך לברך. וזה פשוט שאין לפרש שבא להוסיף רק שיש דין לברך ברכת שעשה נסים ושהחיינו על יום חנוכה אפי' כשאינו מדליק, דא"כ למה הוציא זה בלשון הרואה, הא אין זה דין ברואה דוקא. אלא ע"כ בא להוסיף גם שכדאי להמתין עד ראי' כדי לברך. ובזה יש לדון האם בא ר' ירמ' לחדש שיש לו להמתין עד ראיית הנר, משום שראי' הוא ג"כ מעשה מצוה, או שכדאי להמתין עד ראי' רק משום שהוא תוצאה ממצוה ויש ענין לברך בעת ההיא.

ועי' מש"כ המאירי עוד וז"ל, מי שהי' בכפר שאינו מדליק ואינו רואה, כגון כפר של גויים, יש מחייבים אותו להדליק שלא יהא נפטר מהדלקה אחר שאינו רואה במקומו שום הדלקה, ואף גדולי הדורות שלפנינו בזו החמירו על עצמן ואין הדברים נראים, עכ"ל.

ונראה בפשטות דנחלקו המחמירים והמאירי בזה אם הראי' היא מצוה בפני עצמה ונתחייב בה אף מי שהדליקו עליו אבל לא הדליק בעצמו, או שהוא רק תוצאה ממצוה וראוי להמתין מלברך עד שיראה תוצאה של פירסומי ניסא. שה"גדולי הדורות שלפנינו" סברי שיש לו חיוב לראות הנרות, ולכן צריך להדליק לעצמו במקום שבלאו הכי לא יראה, והמאירי חולק וסובר שאין חיוב בפנ"ע לראות אלא שקבעו הברכות על הראי' למי שרואה.

ועי' במרדכי (סי' רסו) שכתב לגבי אכסנאי שמדליקין עליו בביתו וז"ל, ומ"מ צריך צריך לראות כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא מברך ב' וכו' עכ"ל. ומבואר מדברי המרדכי שאי"ז הלכה ביום חנוכה לברך על קדושת היום, אלא הוא חיוב לראות, ודלא כהמאירי שכתב שיכול

ואינו עתיד לברך אלא שמדליקין עליו בתוך ביתו יש פוטריין אותו מלברך, ולא יראה לי כן, עכ"ל. ונראה דאזיל בזה המאירי לשיטתו, שיש הלכה מיוחדת לברך על הנסים ושהחיינו מכח קדושת הזמן של חנוכה, ולכן אף שהוציאו אותו בביתו במצות הדלקה יש לו לברך לעצמו ברכות אלו. ולפ"ז מבואר דס"ל שיש דין קדושת הזמן בחנוכה מצד היום עצמו ולא רק כטפל למצות ההדלקה, דאם הי' קדושת הזמן רק טפל לעיקר מצוה של פירסום הנס שהיא ההדלקה, א"כ כשיצא כבר עיקר המצוה ע"י ההדלקה בביתו אין סברא לחייבו עוד בברכות מצד הטפל שהוא זמן חנוכה.

ונראה שיש עוד נפקא מינה היוצא משאלה זו אם ברכות אלו נתקנו על מצות הדלקה או על קדושת הזמן, והיינו בדין עובר לעשייתן. דהא רק ברכה שתקנו על מצוה צריך לברך עובר לעשייתן, ואם ברכות הנס והזמן נתקנות בעיקר על קדושת הזמן של חנוכה, ורק שקבעום על הנרות, א"כ ניתן לברכן גם אחרי עשייתו בעוד שהנרות דולקות. ועי' במאירי שכתב שיש לברך רק ברכת להדליק עובר לעשייתו אבל שעשה נסים ושהחיינו משמע שא"צ, ונראה דאזיל בזה לשיטתו.



ומה שנשאר לנו לברר בגדר ברכת הרואה הוא, דיש לדון אם יש חיוב לראות את נר חנוכה למי שאינו מדליק, או שאין זה חיוב של ראי' אלא דיש חיוב לברך ברכות אלו, והזמן הראוי לברך הוא ראיית הנר. דהא ממש"כ המאירי דאפילו אינו רואה נ"ח צריך לברך מבואר דלאו דוקא צריך לראות כדי לברך אלא שאם רואה אז הוא הזמן הראוי לברך, אבל אין ברכותיו תלויות בראי'. ויש לדון אם הא דמברך בשעת ראי' כשאפשר, האם זה משום שיש מצוה לראות כשאינו מדליק, או שהענין הוא לברך על התוצאה של המצוה שהיא פירסום הנס, ואף לתוצאת המצוה יש ענין להמתין ולברך

ונראה שצ"ל לדעת הרשב"א שבאמת יש חיוב ראי' למי שלא ידליק, אלא דאם הדליק, אפי' הדליקו עליו, כלול בזה קיום לכל מצותו. ונראה לבאר משום שמצות ראי' הוא גם דין בפירסום הנס, דאף בראי' נתפרסם בנס אצל הוא עצמו. אבל כשהדליקו עליו, יוצא בזה שפירסם כבר את הנס בהדלקת ביתו.

נמצא דלשיטת המרדכי מצות הרואה הוא חיוב לעורר לעצמו ענינו של הנס, והוא מצוה נוספת על עיקר מצות הדלקה. ולדעת המאירי דין הרואה הוא חידוש דין בברכות שכבר נתחייב בהם מכח קדושת היום, שיש לקבוע אותם על ראיית הנר. אבל לדעת הרשב"א הראי' הוא גם דין בפירסום, שהוא רואה ונתפרסם בזה הנס, וענין פירסום זה יכול לקיים גם בהדלקת ביתו. ואם אינו מדליק וגם אין מדליקין עליו, אז מחויב לפחות לפרסם את הנס ע"י ראיית עצמו.

לברך בלי ראי' ג"כ. ונראה דפליגי בהנ"ל, אם הראי' מצוה הוא או לא. דהמרדכי ס"ל שיש חיוב לעורר עצמו לפירסום הנס ע"י ראיית הנר, ועל מצוה זו צריך לברך ג"כ. ומשמע דמכח הזמן של יום חנוכה ס"ל שאין לברך, אבל על מעשה מצוה של ראי' צריך לברך. ולדעת המאירי אין חיוב ללכת לראות, ודלא כהמרדכי.

והנה ברשב"א שם חולק על מש"כ המאירי שיש לברך אף שהדליקו עליו תוך ביתו, וכתב דלא מצינו מי שיצא מצוה שחוזר ומברך. ונראה דהרשב"א הוא שיטה שלישית דס"ל שאין דין מיוחד לברך שעשה נסים מכח הזמן כדברי המאירי, דא"כ אף מי שהדליקו עליו חי' צריך לחזור ולברך מצד חיוב זה, וס"ל ג"כ שאין חיוב ראי' בפנ"ע ללכת לראות ולברך כדברי המרדכי. וא"כ צ"ב מהו גדר החיוב ראי' לפי"ד הרשב"א.



מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

החיוב של הודאה ופרסומי ניסא

והודאה להקב"ה על הנסים שנעשו לאבותינו בימי היוונים. וכן מבואר מדברי הרמב"ם בהל' חנוכה (פרק ג' הלכה ג') שכ' וז"ל ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס עכ"ל. ומשמע מדבריו שזהו ביאור דברי הגמ' במס' שבת ש"קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה", דהיינו שיש חיוב של שמחה והלל [דהיינו "הלל"] ועוד יש חיוב של הדלקת הנרות להראות ולגלות הנס [דהיינו "הודאה"].

והדברים יותר מפורשים בדברי הרמב"ם בפרק ד' הלכה י"ב שכ' וז"ל מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו עכ"ל. ומבואר להדיא מדברי הרמב"ם שעל ידי המצוה של הדלקת נר חנוכה נתקיים בזה הודאה על הנסים שעשה הקב"ה לנו.

ועיין בספר משנת יעבץ (חלק אורח חיים), שמיישב בזה קושיית התוס', דהנה במס' שבת הדינים של נרות חנוכה מתחילים בדף כא. ומסיימים בדף כג., ובסוף דף כג.: יש סוגיא אחרת בענין שריפת שמן של תרומה שנטמאה ביום טוב, ואח"כ בדף כד. מתחילים ההלכות של על הנסים, והקשו התוס' שם (בד"ה איבעיא להו) וז"ל תימה דהך מילתא הוה ליה לאסוקי לעיל גבי מילי דחנוכה עכ"ל. דהיינו שהקשו התוס' דמאי טעמא יש הפסק בין ההלכות של נר חנוכה

איתא בשבת דף כא: מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' שיש ב' חיובים בחנוכה, שיש חיוב של הלל ויש חיוב ג"כ של הודאה. וכן מבואר ג"כ בתפלת על הנסים שאנו אומרים "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול". והנה החיוב של הלל היא החיוב של קריאת ההלל בחנוכה, אבל בענין החיוב של הודאה נחלקו הראשונים, שהרי רש"י פירש שם (בד"ה הכי גרסינן) וז"ל ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה, לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י שהחיוב של הודאה היינו החיוב של אמירת על הנסים בתפלה.

אבל לכאורה בדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם הביא את ההלכות של על הנסים בהל' תפלה (פרק י') ולא הזכיר כלל החיוב של אמירת על הנסים בהלכות חנוכה, ומשמע מזה שאין זה עיקרו של היום של חנוכה. ולכן צריך לומר בדעת הרמב"ם שהקיום של החיוב של הודאה בחנוכה הוא על ידי הדלקת הנרות, שעל ידי שמפרסם את הנס בזה הוא נותן שבח

ולגלות הנס עכ"ל. ובפרק ד' הלכה י"ב כ' וז"ל מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו שהיסוד של קיום מצות הודאה על ידי הדלקת נר חנוכה הוא על ידי שמראה ומגלה הנס לאחרים, שתכלית החיוב של הדלקה הוא להודיע הנס ולהוסיף בשבח והודאה להקב"ה.

ובאמת יסוד זה מקרא מלא הוא שנאמר (תהלים קה, א) "הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו", ומזה מוכח שהחיוב של הודאה כולל מה שקורא לאחרים בשם ה' ומודיע לכל העמים מעשה ה' ונפלאותיו. וכן אומרים בכל יום בברכת הודאה בתפלה "נודה לך ונספר תהלתך", וגם מזה מוכח שהחיוב של הודאה נשלם רק על ידי שמספר לאחרים התהלות של הקב"ה. ומבואר מכלל זה שיטת הרמב"ם שהחיוב של הודאה בחנוכה נתקיים רק על ידי הדלקת נרות חנוכה כיון שעל ידי ההדלקה יש פרסומי ניסא שבזה מודיע הנס לאחרים, שרק על ידי ההודעה לאחרים נשלם החיוב של הודאה.

[ויסוד זה מבואר גם כן בדברי הנצי"ב (העמק דבר ד' י"ג בהרחב דבר), שהנה כתוב בספר תהלים (פרק קטז) "מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו... לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא, נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו, בחצרות בית ה' בתוככי ירושלם הללויה-ה". והקשה הנצי"ב, למה כתוב שישלם נדרו להקב"ה נגד כל העם, והלא יש לו לאדם לנהוג בהצנע לכת ולא להתגאות לעיני בני אדם. ועוד ק' שכתוב "בחצרות בית ה' בתוככי ירושלם", שבתחילה כתוב "בית ה'" דהיינו בית המקדש, ואח"כ כתוב "בתוככי ירושלם" שהוא חוץ למקדש, ואיך התחיל במקום המקודש ביותר וסיים במקום שאינו מקודש כל כך. ותיירץ הנצי"ב שהפסוק מדבר בקרבן תודה (וכמו

וההלכות של על הנסים. והמשנת יעבץ כ' שלפי דעת הרמב"ם לק"מ, שאמירת על הנסים איננו קיום של מצות הלל והודאה בחנוכה, והיא רק חיוב כללי שמזכירים מעין המאורע בתפלה, משא"כ מצות נר חנוכה היא קיום של עצם מצות היום שהיא החיוב של להודות ולהלל. ולכן הגמ' עשתה הפסק בין הסוגיות של נר חנוכה והסוגיות של על הנסים להראות לנו יסוד זה.

והיוצא מכלל זה הוא שלשיטת הרמב"ם אין אדם מקיים החיוב של הודאה בחנוכה על ידי אמירת על הנסים בתפלה, ורק על ידי הדלקת הנרות הוא מקיים את החיוב של הודאה. ולכאורה צריך ביאור, שכיון שבאמירת על הנסים הוא מודה להקב"ה על הטובה למה אינו מתקיים בזה מצות הודאה, ולמה צריך לעשות מעשה של הדלקת הנרות כדי לקיים את המצוה של הודאה.

והנראה לומר בזה שמבואר בדברי חז"ל שמצות הדלקת נר חנוכה הוא משום פרסומי ניסא. [עיי' במס' שבת דף כג: שמצות נר חנוכה עדיף ממצות קידוש היום בשבת משום פרסומי ניסא]. ומטעם זה ס"ל להרמב"ם שהחיוב של הודאה נתקיים רק על ידי הדלקת נר חנוכה כיון שעל ידי ההדלקה הרי הוא מפרסם לאחרים כל הטובה שקיבל מהקב"ה. וההסבר בזה הוא שהודאה כולל מה שמודיע ומפרסם לאחרים הטובה שקיבל, ולכן רק על ידי הדלקת נר חנוכה נתקיים החיוב של הודאה, שהרי על ידי הדלקת נר חנוכה הוא מראה ומודיע לכל העולם את הנס, ובזה נשלם חיוב ההודאה המוטל עליו.

ועיי' ברמב"ם הל' חנוכה (פרק ג' הלכה ג') שכ' וז"ל ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות

זבח תודה" בבית המקדש, ואח"כ "ובשם ה' אקרא" כשיאכל הלחמי תודה עם הרבה בני אדם ויספר להם השבח והודאה שיש לו להקב"ה. "נדרי לה' אשלם" בהקרבת הקרבן, ואח"כ "נגדה נא לכל עמו" שיספר להם הודאתו. "בחצרות בית ה'" שיקריב קרבנו בבית המקדש, ואח"כ "בתוככי ירושלים" שיאכל הלחמי תודה בירושלים. ובזה מבואר כמו שכתבנו שהחיוב של הודאה נתקיים על ידי שיספר לכל את השבח והודאה שיש לו להקב"ה, וכמו בחנוכה שמדליק הנרות כדי שיראה לכל את הודאתו.]

שכתוב "לך אזבח זבח תודה"), ומי שמביא קרבן תודה הוא ליתן שבח והודאה להקב"ה על נס שאירע לו וכדומה. ובקרבן תודה יש ב' חלקים, שמתחילה הוא מביא הקרבנות בבית המקדש, ואח"כ הוא אוכל הארבעים חלות של קרבן תודה בכל מקום בירושלים. ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם ומיעט בזמן אכילת תודה מכל שלמים כדי שיהיה מרבה ריעים לסעודה אחת ביום הקרבה ויספר הנס להרבה אנשים, שהרי התכלית של קרבן תודה הוא לספר לכל חסדי ה' שגמל עליו. ולכן בכל פסוק מוזכרים הנך שני חלקים של הקרבן תודה; "לך אזבח



מורינו ראש הישיבה הרב אהרן פלדמן שליט"א

ביאור שיטת הרמ"א בענין נר לכל אחד ואחד

הבית רוצים לברך כל אחד ואחד ע"כ מתכוונים שלא לצאת עם הדלקתו של בעה"ב, ושפיר מברכים על עיקר המצוה. והיא קושיא עצומה על הגרי"ז.

ומזה הוכיח הגרימ"ק שיוצאים ידי נר חנוכה גם כשמתכוונים שלא לצאת מכיון שהמצוה היא נר איש וביתו, והלא ע"י הדלקת בעה"ב קיים מצוה זו שיהיה בבית נר, גם כשמתכוון שלא לצאת.

והביא שלש ראיות לחידוש שלו:

(א) שאכסנאי אינו מברך מכיון שיוצא על ידי הדלקת אשתו, וצ"ע למה לא יתכוון שלא לצאת עם הדלקתה ואז יוכל לברך כאן באכסנאי שלו, אע"כ כשמתכוונים שלא לצאת מ"מ יוצאים שמ"מ קיים נר איש וביתו.

(ב) החכ"צ פסק שקטן יכול להדליק בשביל הבית אע"פ שאין שליחות לקטן אלא ע"כ שהמצוה שיהיה נר דלוק בבית ולא איכפת לן אם ההדלקה ע"י שליח או לא, כי סכ"ס יש נר דלוק בביתו.

(ג) הר"ן כתב שלכן מברכים להדליק נר חנוכה עם למ"ד ולא ב"צל" על הדלקת נר חנוכה כמו שבמצוה שאפשר לעשותן ע"י שליח מפני שאין ממנים שליח להדלקת הנר, והראיה שאכסנאי משתתף בפריטי ואינו ממנה את בעה"ב שליח להדליק בשבילו. והקשה הגרימ"ק שסכ"ס גם כשמשותף בפריטי בעה"ב מדליק בשליחותו שאל"כ איך יוצא ידי חובתו, ומזה מוכיח שאין צריכים שליחות לנר חנוכה אלא העיקר שיהיה נר דלוק בבית.

בשו"ע (סי' תרע"א סעי' א') פסק המחבר, כמה נרות מדליק בלילה הראשון, אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד, עד שבלילה האחרון יהיו שמונה, ע"כ, והוא כמנהג הפשוט המובא ברמב"ם הל' חנוכה (פ"ד ה"ג), ועל זה כתב הרמ"א, י"א שכל אחד מבני הבית ידליק וכן מנהג הפשוט, ויזהרו שכל אחד ידליק במקום המיוחד כדי שיהא ניכר כמה נרות מדליקין, ע"כ.

והנה מה שכתוב בסוגריים בשו"ע שמקורו של הרמ"א הוא הרמב"ם, תלמיד טועה כתבו, שהרי שיטת רמב"ם שהמנהג הפשוט שמדליקים נר אחד לכל בני הבית בלילה הראשון ומוסיפים בכל לילה נר אחד, בין אם אנשי הבית מרובים או מועטים, וממילא שיטת הרמ"א היא שיטה חדשה.

וכתב בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם שנחלקו המחבר והרמ"א אם מברכים על הידור מצוה במקום שאין מקיימים עיקר המצוה שאם אין מברכים על הידור מצוה לבד, איך כתב הרמ"א שמברך כל אחד מבני הבית לחוד, הלא כבר יצאו עיקר המצוה בנר שהדליק בעל הבית, והם מדליקים רק לשם הידור מצוה של מהדרין, א"כ ע"כ סובר הרמ"א שמברכים על הידור מצוה גם במקום שאין מקיימין עיקר במצוה, והמחבר שאינו מביא את עצת הרמ"א להדליק כל אחד במקום מיוחד סובר שא"א לברך על הידור מצוה כשאינו מקיים עיקר המצוה.

וראיתי שהקשה מורנו הגאון הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל, שאיך אפשר להוכיח שלרמ"א מברכים על הידור מצוה לבד, הלא מכיון שבני

בנ"ח לתת שבח והודאה לה' על הנס כמבואר ברמב"ם סוף הל' חנוכה, וזהו חיובו של אכסנאי ולכן לקיים ענין זה צריך שיהיה השמן שלו, וכמו שכתב האבודרהם הידוע, שא"א לקיים הודאה ע"י שליח (שלכן תיקנו מודים דרבנן) ועל כן צריך להשתתף בפריטי כדי שיתן הודאה לה' עם שמן שלו.

נמצא שקושיית הגרימ"ק זצ"ל על הגרי"ז במקומה עומדת וצריכים להסביר את דברי הרמ"א למה נטה משיטת הרמב"ם וכתב שכל אחד ידליק במקום מיוחד בביתו.

ונראה פשוט שבזמן הרמ"א היו מדליקים בבית כדין הגמ' דבשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, כמו שנהוג ברוב תפוצות ישראל, ובשעת הסכנה יש פירסומי ניסא רק לבני הבית, ויתכן שאין בכלל חיוב פירסומי ניסא כשמדליק על שולחנו ורק חובת הדלקה, ולכן מכיון שעכ"פ אין פרסומי ניסא להולכי רגל מבחוץ, כל אחד יעשה פירסומי ניסא במקומו המיוחד בבית, וזה שכתב הרמ"א שכל אחד מבני הבית ידליק במקום המיוחד כדי שיהיה ניכר שמדליק לשם נר חנוכה אבל המחבר איירי במקום שמדליקים בחוץ ואז אין שייך יותר מנר אחד לכל הבית, ואשר ע"כ לא כתב שידליקו כל בני הבית.

אבל נראה שאין מכל אלה ראייה ליסוד שלו דלא מהני כוונה שלא לצאת בנר חנוכה, שלפי דבריו לא בעינן דעת לצאת ידי נר חנוכה, שאם צריכים דעת בודאי אי אפשר לצאת ידי מצוה נגד רצונו.

והראיה שהביא מאכסנאי שאינן מתכוון שלא לצאת בהדלקת אשתו אינה ראייה, משום ששם רוצה הוא בהדלקת אשתו כי היא מחוייבת להדליק בבית, ומכיון שרוצה שהיא תדליק בבית גם הוא יוצא ידי נר איש וביתו שהבית גם שלו.

הראיה מקטן שלפי החכ"צ יכול להדליק גם אינה ראייה, שהלא ברור ששוטה שמדליק אינה הדלקה, שזה ברור דבעינן מעשה הדלקה שאם הדליק מבחוץ והניח בפנים אינו יוצא ואין מעשה שוטה כלום, והוא הדין מעשה קטן, וע"כ הא דכתב החכ"צ להכשיר קטן הוא מפני שקטן מחוייב מדרבנן מצד חינוך ולכן יכול להוציא גדולים בנר חנוכה שגם הם חייבים מדרבנן.

והראיה מאכסנאי שצריך להשתתף בפריטי ולא די לו בשליחות בעה"ב, שבאמת האכסנאי יצא ידי חובת פירסומי ניסא ע"י שקיים נר איש וביתו בהדלקת אשתו אלא שיש בו עוד ענין



הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

בענין שירת מעוז צור

ב) והנה ראיתי תשובה מאת הרב שלמה אביגדור (הרב של בית א-ל) שמעורר על עצם הניגון שנוהגים לזמר בשיר זה, שהניגון הוא מורכב מג' ניגונים של בתי תיפלות, וכיון שדת הנצרות נחשבת ע"ז עבורנו, איך הותר לנו להשתמש בניגון שהיה מיוחד לע"ז.

וכבר מצינו איסור בכגון זה בספר חסידים (סי' רל"ח), וז"ל, מי שיש לו בן קטן מוטל בעריסה כדי שלא יבכה לא ירננו לו שירים וזמירות של גוים וכו' וכל שמנגנים בפני ע"ז לא יעשה אותו נגון להקב"ה, עכ"ל. הרי שכתב בפירוש דאם משתמשים בניגון בפני ע"ז לא יעשה אותו ניגון לתפילה הקב"ה. ואם כנים דברינו בזה, שניגון של מעוז צור נלקח מבתי תיפלות, למה הותר לנו להשתמש בו לפזמון זה.

והמג"א הביא את דברי הספר חסידים להלכה על הא דאי' ברמ"א (או"ח סי' נ"ג סכ"ה) וז"ל, וש"צ המנבל פיו או שמרנן בשירי הנכרים ממחין בידו שלא לעשות כן, ואם אינו שומע מעבירין אותו (כל בו דף קנ"ה ע"ד) עכ"ל. וכתב על זה המג"א (סקל"א) וז"ל, בשירי הנכרים. כלומר בניגון שמנגנין בו לע"א, ספר חסידים סי' רל"ח, עכ"ל. וא"כ קשה כנ"ל מהו ההיתר ששרים הניגון המפורסם של מעוז צור שמקורו מהנכרים ששרו לע"ז.

איברא דמצינו היתר מורחבת בתשובת הב"ח (סי' קכ"ז) הובא במחצית השקל שם, והוא שיש לחלק דרוקא אם הניגון משתמש רק לעבודה זרה אז אסור, אבל אם הוא לע"ז ולדברים אחרים הוא מותר. ולפי הב"ח הכל תלוי בזמן, שאם משתמשים בו היום אך ורק לע"ז אין לשיר אותו בבית הכנסת, אבל אם עכשיו אינו מיוחד דוקא לע"ז, מותר. וא"כ ה"ה בשיר מעוז

מנהג נפוץ בכל הקהילות לשיר פזמון "מעוז צור" אחר הדלקת הנרות. ויש לעיין בעצם המלים, וגם אי יש פקפוק להלכה אם מותר לשיר אותו הניגון ששרים לפזמון זה.

א) הפזמון נכתב, או בסוף המאה הי"ב או בתחילת המאה הי"ג. ולא ידוע בדיוק מי חיבר פזמון זה אבל כנראה ששמו היה מרדכי, דשמו מרומז בקטעים של הפזמון - מעוז, רעות, דביר, כרות, יונים.

ארבע הקטעים האמצעיים הם כנגד הגליות שעברנו בהם, א. מצרים (חיל פרעה), ב. בבל (קץ בבל), ג. פרס (אגני בן המדתא), ד. יון (יונים נקבצו עלי). ויש עוד קטע אחרון של "חשוף זרוע קדשך" שלא נמצא בסידורים הקודמים, ונדפס לראשונה בסידור אמשטרדם בשנת 1702.

הקטע הראשון והאחרון נאמרים בלשון הווה והוי הבעת תקוה של המחבר, דהיינו בנין בית המקדש במהרה - "תכון בית תפילתי ושם תודה נזבח".

ומה שצריך עיון בקטע האחרון הוא מה בדיוק כוונת המלים "וקרב קץ הישועה", האם כוונתו שיקרב קץ של הישועה, ובפשטות י"ל דכוונת המלים היא שיקרב ה' את הקץ, והוא הישועה.

וכוונת "נקום נקמת דם עבדיך מאומה הרשעה" - אומה הרשעה היא מלכות רומי וגם הנוצרים שסבלנו הרבה מהם בימי הביניים.

"דחה אדמון" היינו אדום, ו"בצל צלמון" היינו בצל הצלם הידוע של הנוצרים שהוא ה"קראס".

(סימן תק"ס) כתב, שמה שאוסר המעשה רוקח לשורר פיוטים וקדיש וקדושה בלחן של שירי עגבים ונוכרים, והסתייע מדברי הגאון מהר"ם די לונזאנו, נעלם מעינו הבודולח מה שכתב הגאון מהר"ם די לונזאנו עצמו בספר שתי ידות (דף קמב.) בזו הלשון: ולפי שהשיר והשבח להשם יתברך ראוי שיהיה בתכלית השלמות, שכך נאמר בנבל עשור זמרו לו, כלומר, בכל מאמצי הכח, זאת היתה לי לחבר רוב השירים שלי על פי ניגוני הערבים, לפי שהם מגביהים קולם ומנעימים את שירתם יותר מזולתם. ואמנם ראיתי קצת חכמים שמתאוננים רע על המחברים שירות ותשבחות לה' יתברך על פי ניגונים אשר לא מבני ישראל המה, אולם אין הדין עמם, כי אין בכך כלום. עד כאן. וכן הסכים להלכה רבי אברהם אלקלעי בספר זכור לאברהם (מערכת קדיש), עכ"ל.

ויותר מזה מביא משו"ת יביע אומר (שם) שיכול "לגייר" את השיר, "ויש בזה קידוש שם שמים להוציא מרשות סט"א להעביר לקדושה", והביא שם ביבי"א סברא דומה מהשו"ת שואל ומשיב לענין להשתמש בבית ע"ז עבור בית הכנסת, ואפילו החולקים עליו יודו לגבי ניגונים שלהם, ע"ש.

עוד מביא הרב הנ"ל מספר "שו"ת כרך של רומי" (סי' א') להרב ישראל משה חזן, הרב הראשי של רומי, שהתיר לשורר פיוטים ותפילות בניגון שירי בית תפלות של הנוצרים ששרים בכנסיותיהם בפולחנם, וכותב שהם "נגונים מוכנעים ומביאים אהבת הא-ל ויחודו, ואנן לא ידעינן לשון לאטין שבהם מנגנים באותו קול מוכנע כדי שנא' שנזכור עי"ז אותם דברים של שילוש שהם אסורים לנו, שודאי מלבד שמותרים לנו אלא אדרבא חובה עלינו וכו' " עכ"ל.

אבל הציץ אליעזר (חי"ג סי"ב) יצא בכל תוקף נגד דברים אלו, וז"ל, ולאחר מיכן עלה בידי לעיין גם בגופן של דברים שבס' כרך של רומי (סי' א'). וממש נשתוממתי על המראה ולכי לא האמין למה שעניני קוראות וכו' ונודעזעתי לשמוע דברים כאלה יוצאים מפי בעל התשובה שם,

צור, שהיום יתכן שאין משתמשים בו כלל לע"ז, ופשוט שאין מיוחד לע"ז.

אמנם יש להעיר שאין כן דעת האג"מ (יו"ד ח"ב סי' נ"ו), אלא דאף אם הפסיקו מלהשתמש בניגון זה לע"ז, עדיין באיסורו עומד, וז"ל, הנה הניגונים שמזמרים הנוצרים בבית תיפלתם ודאי אסור לשמעם אף ע"י הראדיא ואף ע"י פאנאגראף, ולא רק הניגונים שמזמרים עתה אלא אפילו מה שהיו מזמרים מכבר אף על פי שהפסיקו עתה לזמר באותן הניגונים אסור, וכו' וא"כ חזינן דהוא איסור גדול שאפשר שיביא ח"ו לידי מינות וגם יש ממילא גם איסור הזכרת שם אלילים שאסור בלאו דלא ישמע על פיך שאסור אף לצורך כדאיתא בש"ע יו"ד סימן קמ"ז סעיף א', עכ"ל.

וע"ע בתשובה דלעיל של הרב שלמה אביגדור שצירף סברא אחרת, והיינו דכאן שהניגון מורכב משלש ניגונים שנתערבו יחד, ודאי שלא השתמשו בניגון זה ממש לשם ע"ז, אלא י"ל שניגון אחר הוא. ובצירוף הסברא הנ"ל של הב"ח שאם אינה עדיין מיוחדת לע"ז מותר, רצה הרב הנ"ל להתיר את ניגון מעוז צור.

ויתר על זה הוא מביא את דברי הגר"ע יוסף זצ"ל שדן בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי"ה) וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ו סי"ז), ע"ש שהתיר לנגן דברי קדושה בניגון של שירי עגבות, וז"ל, שאלה: האם מותר לומר קדיש או קדושה במנגינה של שירי עגבים? והאם מותר לנגן בשם ה' שבפסוקים ובכרכות שבתפלה? תשובה: רבי יהודה החסיד בספר חסידים (סימן תשס"ח) כתב, מי שקולו נעים יזהר שלא יזמר ניגוני נוכרים, כי עבירה היא, ולא ניתן לו קול נעים אלא לשבח לבורא יתברך ולא לעבירה. ע"כ. ונראה שהמכוון הוא שאומר שירי הגויים עם המילים שלהם שהם שירי עגבים, וכו' אבל לומר שירי קודש ופזמונים במנגינה שחוברה בלחן של שירי עגבים, נראה שאין בזה איסור כלל, עכ"ל.

ובהמשך דבריו מביא עוד דברי הברכ"י בענין זה, וז"ל, אולם מרן החיד"א בספר ברכי יוסף

אלקינו? לא יאומן כי יסופר, עכ"ל.

היוצא מכל זה שיש לנו ג' סברות להתיר ניגון שירת מעוז צור כמנהגינו (אם נניח שבא משיר ששרו לע"ז), א' שאין הניגון מיוחד עכשיו לע"ז, וכסברת הב"ח, ב' שהניגון משולב ומעורב משלש ניגונים, ופנים חדשות באו לכאן, ג' שאין איסור כלל בניגונים של ע"ז וכדעת הגר"ע יוסף הנ"ל.

איך אפשר להטיף אמרים ולומר שהנגונים שמנגנים הנוצרים בפולחנם בבתי כנסיותיהם המה באמת נגונים מוכנעים ומביאים אהבת הא-ל ויחודו, בזמן שהרמב"ם וכל גדולינו קבעו לנו שאמונתם ופולחנם היא אמונה ופולחן של עבודה זרה, ושהם גרועים בזה יותר מהישמעאלים, ובתוך כדי דיבור הא בעל התשובה בעצמו מזכיר אמונת שילוש שלהם. ואיך מתהפך כחותם, ועוד לכתוב שגם חובה עלינו ללמוד מהם ניגוניהם כדי לפאר עי"כ בית



הרב עבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א

בענין הנחה עושה מצוה

מהדליקה חש"ו בעתה, כיון דמאתמול היה נמי לשם חובת הדלקה, ע"כ.

ועי' רמב"ן שכתב שהגירסא צריכה להיות מכבה ומדליקה ומגביהה ומניחה וכו' שצריך להניח נר דלוק, ועוד הוסיף הרמב"ן דלא סגי שהדליק כשהוא מונח ומגביה ומניח, אלא שצריך להדליק כשהוא מוגבה ולהניח כשהוא דלוק עיי"ש.

והנה הכל מודים דאפי' אי אמרינן הנחה עושה מצוה דבעינן שהודלק לשם נר חנוכה אלא דפליגי אי בעינן שיניח נר דלוק או דסגי בהנחת השמן והתפילה לשם חנוכה ואח"כ להדליק לשם חנוכה. ולשיטת רש"י ותוס' אפי' אם מניח קודם ההדלקה ואח"כ הודלק ע"י חש"ו יצא ובהא פליגי שאר הראשונים דבעינן שיניח נר דלוק.

ונראה בביאור הסוגיא דכתב הרמב"ן פסחים (ז) בביאור החילוקים בנוסח ברכות אי מברכין 'על' או בלמ"ד בתחילתה, וז"ל וא"ת הרי הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה ע"י שליח ומברכין עליו להדליק, יש לנו לומר שאני התם שההדלקה מצוה עצמה היא שעושה מצוה [ובהערה של הג"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל בשמן שהדליק משלו פי' ובזה לא שייך שליחות], ואיתמר בפ' במה מדליקין דצריך לאישתתופי בפריטי ואינו יוצא אלא בשל עצמו וכו' עיי"ש.

וז"ל הרבינו דוד בפסחים שם, "ולכל הפירושים קשה המדליק נר חנוכה של חבירו למה מברך להדליק, דהא לא סגי דלאו איהו מדליק וכו',

איתא בשבת כב: אמר רב הונא בריה דרב יהושע, חזינא אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר, ואי הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר, דאיבעיא להו הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה וכו'. (ופי' רש"י וז"ל, ואי הנחה עושה מצוה ועיקר המצוה תליא בהנחה, אין מדליקין מנר לנר דהדלקה לאו מצוה כולי האי.)

ת"ש דאמר רבא היה תפוס בנר חנוכה ועומד לא עשה ולא כלום ש"מ הנחה עושה מצוה, התם הרואה וכו' (ופי' רש"י ד"ה תפוס בידו משהדליקה עד שכבתה).

ת"ש דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום, אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומו בעינן וכו' אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי וכו' התם נמי הרואה וכו' (ופי' רש"י ד"ה א"א בשלמא וכו' וכיון דזו היא מצוה צריך שתיעשה במקום חיובא).

ת"ש דאמר ר' יהושע בן לוי עשית שהיתך דולקת והולכת וכו' ופי' רש"י ד"ה דולקת למצות חנוכה בע"ש, ע"כ. אי אמרת בשלמא הדלקה וכו' אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה האי מכבה ומדליקה מכבה ומגביה ומניחה ומדליקה מיבעי ליה וכו'.

ועי' תוס' ד"ה מכבה וכו' וא"ת אמאי מכבה וחוזר ומדליק בהגבהה סגי כיון דהנחה עושה מצוה דאטו מי גרע דלוקה ועומדת מהדליקה חש"ו, וי"ל דמיירי שהדליקה מתחילתה לצורך שבת ולכן גרע וכו' דהתם שמדליקה בעתה ניכר הדבר שהוא מדליקה לשם חנוכה וכו', ע"כ. וכתב המהרש"א אבל דלוקה ועומדת אפי' מאתמול למצות חנוכה כפירש"י לא גרע

דפליגי אי נחשב הדלקה עיקר מעשה המצוה, ולכן נפ"מ לענין הדלקת חש"ו ושייך ענין של הדלקה במקום חיובו.

ולפי"ז מובן שיטת רש"י ותוס' דהאי בעיא אי אמרינן שהתקנת הנר קודם ההדלקה עיקר המצוה ונגמר ממילא ע"י ההדלקה, ולכן יש לספק אי ההדלקה נחשב מעשה מצוה שיהיה ע"י בר חיובא ולברך עליו, או לא.

ולשיטת הרמב"ן לא מסתבר שתגמר המצוה ע"י מי שאינו מחוייב בדבר ולכן ס"ל דלהך צד דהנחה עושה מצוה, המצוה נגמרת ע"י ההנחה וע"כ צריך שיהיה הנר דלוק מתחילה.

מסיק הש"ס דהדלקה עושה מצוה מהך מימרא דר' יהושע בן לוי ועוד מדקא מברכין וכו' להדליק וכו' ש"מ הדלקה עושה מצוה. וכתב הר"ן והיינו דמברכין להדליק בלבדו, וכתב הב"ח ואין מברכין להדליק ולהניח או להניח בלבד עיי"ש. וזה מובן לפי שיטת הרמב"ן דבעינן הנחה לבסוף, אבל לפי פירש"י ותוס' דההנחה נעשית קודם ההדלקה, א"כ צ"ע איך מברכין ומתי מברכין, דלברך להניח קודם ההדלקה ק' דאין המצוה נגמרת עד שיודלק, ולברך בשעת הדלקה כשחש"ו מדליק ג"כ ק'.

עוד נראה דלפי שיטת רש"י ותוס' דהתקנת הנר הוא ההנחה א"כ צריך להיות בזמן המצוה שאין ההדלקה מעשה המצוה.

עוד צ"ב דלהצד דהנחה עושה מצוה נראה דפשיטא דצריך שיהיה הנר מונח באיזה מקום, ובשלמא להרמב"ן זה המעשה של הנחה אבל לשיטת רש"י ותוס' דהנחת השמן והפתילה הוי ההנחה, א"כ מנלן דצריך שיהיה הנר מונח יותר מלפי הצד דהדלקה עושה מצוה.

וי"ל שמצות נר חנוכה ודאי אינה ע"י שליח שאם קנה אדם פתילות ושמנים והדליק בשביל חברו ודאי לא עשה כלום, ואינו ראוי לברך כלל, אלא כמי שהניח תפלין ונתעטף בציצית בשביל חברו אבל אחר שהכין בעל הבית בביתו השמנים והפתילות וכו' אחר שיברך במקומו והוא שומע ויוצא ידי ברכה שהברכה על עיקר ההדלקה היא, רוצה לומר התקנת השמן והפתילות, שהדלקה בשמן ופתילות של חברו אינה כלום, ומעתה כשזה מדליק ומברך להוציא לזה שהוא שומע הוא עושה שאף בתפלין וציצית כך הוא הדין שיעשה הוא המצוה וחברו יברך לו להוציאו ידי ברכה וכו' עיי"ש.

כתב המאירי וז"ל, וקשה לי בדבריהם נר חנוכה שאף היא נעשית ע"י שליח הבא מאליו, אלא שהם דוחקים שמאחר שצריכים שיהא השמן שלו הרי הוא כגופו, וכמה חלוש טעם זה ומה ענין כשהשמן צריך שיהא שלו שיהא נידון כאילו צריך ליעשות בגופו, והרי שחיטת פסחו וקדשים הן ע"י עצמו הן ע"י שלוחו, צריך שיהא שלו וכו' עיי"ש. ונראה שרבינו דוד הוסיף בביאור הענין שנחשב התקנת הנר כעיקר ההדלקה שהעיקר שיש לו נר דלוק והעיקר בעשיית הנר היינו ההתקנה ולא ההדלקה אע"פ שא"א בלא זה, וזה אינו דומה לשחיטת הפסח שהמצוה היא הקרבת הקרבן.

ונראה דעפי"ז יש להבין האיבעיא אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, שהעיקר הוא שייכין נר לפרסום הנס, אלא דפליגי אי עיקר מעשה המצוה היינו התקנת הנר או הדלקה שזה גמר הענין, ולכן הכל מודים דבעינן הדלקה לשם נר חנוכה והכל מודים דהתקנת הנר מייחס ההדלקה אל בעל הנר, אלא



הרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א

הלכות מגילה וחנוכה

והימים האלו נזכרים ונעשים, וע"כ מגילה הוא עיקר מצוות היום]. אבל צ"ע אמאי קרא לדיני הדלקת נרות חנוכה הלכות חנוכה ולא הלכות נר חנוכה, וכמו שקרא דיני קריאת המגילה הלכות מגילה ולא הלכות פורים.

ואם נאמר במצוות דרבנן קבע השם של הלכותיו בתר שם החג א"כ היה לו לכתוב הלכות פורים, ועוד דאי"ז סברא כלל שהרמב"ם ימנה המצוות דרבנן באופן אחר מהמצוות דאורייתא, דסוף סוף ספר היד הוא ביאור של המצוות. וע"כ שיש סיבה אמאי לא קרא הרמב"ם ההלכות על שם המצוה של הדלקת נר חנוכה. ואין לומר דבחנוכה יש גם מצות הלל הלא גם בפורים יש מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים וסעודת פורים ועדיין קראו הלכות מגילה [אם לא שנימא ששאר מצוות של פורים נכללים במצוות מגילה וכמש"נ לעיל, אבל הלל אינו נכלל המצות הדלקת הנרות, אבל א"כ צ"ע אמאי כתב רבינו יש בכללן שתי מצות עשה מדברי סופרים הול"ל שלש מצות עשה], וא"כ צ"ע מדוע לא כתב הלכות מגילה ונר חנוכה.

ונראה לבאר דברי רבינו על פי איזה דיוקים בלשונו וסידורו. דהנה כבר יסד הגר"ח מוואלז'ין (בחוט המשולש ס' י) וז"ל, והנה כל בקי בדרכו יודע שרוב כוונתו נלמד ע"י לדרוש סמוכים בסידורו, עכ"ל. וא"כ טעמא בעי אמאי בהל' חנוכה בפ"ג מביא קודם כל ההלכות של הלל ורק בפ"ד מבאר באריכות דיני הדלקת נר חנוכה. והמעייין בהקדמת המגיד משנה להלכות אלו כתב בזה וז"ל, פרק שלישי ענינו שני

הרמב"ם קרא להלכות של ימי פורים וחנוכה הל' מגילה וחנוכה. ויש לעמוד על הטעם לשמות הללו. הנה הלשון של הלכות מגילה הוא עפ"י דרכו של הרמב"ם לקבוע הלכות על שם המצוות ולא על שם החגים, דלא כדרכו של הטור (ושו"ע) שקבע ההלכות להנהגת החיים יום יום ולכן התחילה עם השכמת הבוקר וכו'. אמנם הרמב"ם סידר ספר היד על המצוות וכמו שכתב בהקדמתו באריכות, ולכן התחיל בהל' יסודי התורה ומצוות אמונה וכו', ולכן לא קרא ההלכות על פסח הלכות פסח רק הלכות חמץ ומצה, וכן דיני יום כיפור אינם נקראים הלכות יום הכפורים רק הלכות שביתת עשור, וכן דיני ראש השנה אינם נקראים הלכות ראש השנה רק הלכות שופר וכו'.

ולכן לענין פורים מצוות מגילה שהוא עיקר מצות היום, ומש"ה קראו הלכות מגילה. [בריש ההלכות בפרטי המצוות כתב רבינו הרמב"ם יש בכללן שתי מצות עשה מדברי סופרים ואינן מן המנין. שמנה מצוות מקרא מגילה ומצוות הדלקת נר חנוכה, ולא מנה בפנ"ע משלוח מנות מתנות לאביונים והסעודה, יעויין בפרמ"ג בפתחתו לס' ראש יוסף על מסכת מגילה שעמד בזה שכלל כולם בחד מצוה, ובמהר"צ חיות מגילה (י). ביאר שמנאן לחד מצוה שהם פרטים מונחים בהעיקר, וביאר הדברים הוא על פי מה שכתב של"ה מס' מגילה פרק נר מצוה אות ו' כשמברכין על קריאת מגילה יכוין שיוצא גם על סעודת פורים שיאכל ומצות משלוח מנות וכו' שהברכות של המגילה קאי על קריאת המגילה ועל קיום מה שכתוב במגילה. שהעיקר הוא המגילה, לקרותו ואז לקיים מה שכתוב בו,

והלל ובודאי כוונתו הוא לנר חנוכה, מ"מ אין נר חנוכה שוה לגמרי למקרא מגילה לקראותה הלכות מגילה ונר חנוכה, דהלא ההלל הוא חלק חשוב מצורת חנוכה. ומה שבפרטי המצוות קאי על נר חנוכה בלבד הוא משום דתקנת הלל הוא לשאר מועדים ג"כ, אבל סוף כל סוף מאחר שהקדים הלל ושמחה להדלקת נרות, ע"כ דהשם של חנוכה כולל לא רק הדלקת הנרות אלא כולל ההלל ושמחה. ואם כנים אנחנו בזה נמצא דסיבת הקדמת הלכות הלל בפ"ג אינה רק משום שהלל כולל ימים רבים יותר מן ההדלקה כדברי הרב המגיד, רק משום דהלל הוא חלק גדול מצורת חנוכה, וכמו שהבאנו מלשון הרמב"ם, וכן מבואר מלשוננו של חז"ל בגמ' שבת (כ"א:) לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. ובנוסח של על הניסים וקבעו שמונת ימי החנוכה אלו להודות ולהלל.

ולפי כל הנ"ל אולי נוכל ליישב אמאי הזכיר רבינו הברכות על הדלקת נר חנוכה והוראה נר חנוכה אצל ההלכות של הלל. שהרי מלבד הברכת המצוה של להדליק נר של חנוכה יש ג"כ ברכה של שעשה ניסים לאבותינו, שהוא ג"כ אופן של הלל והודאה, ונמצא ע"י זה דמלבד המעשה המצוה של הדלקת נר חנוכה יש ג"כ קיום של הלל נמי באמירת הברכות, ואולי מפני זה הפרידו וכתבם בפ"ג ולא כתבם אצל דיני הנרות בפרק ד', ודו"ק.

והנה בסוף הל' חנוכה (פ"ד הי"ב) יש לשון שטעון ברור [ואולי שייך למש"כ] וז"ל, מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק, עכ"ל. ובשלמא מה שכתב להודיע הנס זהו מצוה דפרסומי ניסא, אבל מהו הכוונה במש"כ להוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו. ואין לומר דקאי על ההלל דהוי ההודאה על על הנסים, ואינו חלק מן נר חנוכה

דברים חלוקים ההדלקה וקריאת ההלל וכל אחד בפני עצמו, וביאר רבינו פרטי ההלל בפרק זה וענין קריאתו לפי שהוא כולל ימים רבים יותר מן ההדלקה. פרק רביעי כבר נזכר למה נתאחר, ונתבאר שאין בדברי רבינו מוקדם ומאוחר אלא בטעם נכון לקוח מן האמת ונבחר, עכ"ל.

ונראה לומר דהמעין היטב בסידורו יראה דגם בפרק ג' יש הלכה אחת בדיני הדלקה והוא בה"ד שכתב וז"ל, כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה והמדליק אותה בלילה הראשון מברך שלש ברכות וכו', עכ"ל. יעו"ש שהביא כל הברכות על ההדלקה ואח"כ התחיל בהלכה ה' בהלכות הלל, וצריך ביאור מדוע לא מביא דיני הברכה בפרק ד' יחד עם ההלכה בריש בפרק של כמה נרות הוא מדליק, דלאחר שהביא דיני ההדלקה שם ראוי לכתוב דיני הברכה, או עכ"פ להביאם סמוך לדיני הדלקה לפני דיני הדלקה בריש פרק ד', וצ"ב אמאי הפריד דיני הברכה מדיני ההדלקה, [דלא כמו אצל הל' מגילה (פ"א ה"ג)] שהביא ביחד הברכות עם המצוה, יעו"ש, ואם ננקוט כדברי הרב המגיד בלי תוספת ביאור צ"ב אמאי הזכיר כלל הברכות בפ"ג.

ונראה לדקדק בדבריו בפ"ג, דלאחר שביאר שם בהלכה א-ב הנס של חנוכה כתב שם בה"ג וז"ל, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראים חנוכה וכו', עכ"ל. והנה רבינו הקדים בלשוננו השמחה וההלל להדלקת הנרות ומשמע מזה דאין ההלל ושמחה פחות במהותו של חנוכה מהדלקת הנרות. ואף אם מש"כ בריש ההלכות בפרטי המצוות שיש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים כוונתו הוא למצות נר חנוכה, ולא למצות הלל דלא מסתבר כלל דקאי על מגילה

וסוכה ולולב ומקרא מגלה ונר חנוכה וכו' עכ"ל. ולכן הקיצור של מקרא מגלה הוא מגלה והקיצור של נר חנוכה הוא חנוכה. וא"כ הוי הלשון מגלה וחנוכה קאי על שתי המצוות. ונמצא שהכל קאי על המצוות האלו כמו שביארנו דזהו דרך הרמב"ם לקרא להלכות על שם המצוות, ולפי זה אין סיבת שם הלכות חנוכה מפני דהלל הוי מעיקרי חנוכה שוה לנר חנוכה, דהלשון חנוכה קאי על נר חנוכה וכדמשמע מלשונו שיש בכללן שתי מצות עשה מדברי סופרים שההלכות הוא הלכות של המצוות, והבוחר יבחר, ולא באתי רק לעורר.

ואולי יש להוסיף גרגיר אחד בלשונו הזהב במה שכתב רבינו שם (פ"ד ה"א) כמה נרות הוא מדליק בחנוכה. מה כוונתו בלשון הוא הוי ליה למימר כמה נרות מדליקין בחנוכה. ונראה עפ"י מש"כ שם (ה"ג) וז"ל, מנהג פשוט בכל עירנו בספרד שהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון וכו' בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד, עכ"ל. ולכן נקט לשון יחיד כמה נרות הוא מדליק דקאי לשיטתו על דרך ההדלקה.

וקרוב להדפסה הראה לי ידידי הרב הגאון ר' ליפא געלדווערטה שליט"א מה שהוא שהדפיס בספר זכרון נר שאול יעו"ש שהאריך בראיות דבחנוכה קבעו על היום שהם ימי חנוכה וכלשון הנוסח של על הניסים וקבעו שמונת ימי חנכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול. משא"כ בפורים עיקר התקנה היה על קריאת המגילה ולא על היום, והלשון בסוף על הניסים הוא ואתה ברחמיך הרבים הפרת את עצתו, וקלקלת את מחשבתו, והשבות לו גמולו בראשו, ותלו אותו ואת בניו על העץ. ולפי"ז א"ש אמאי הרמב"ם קראו להלכות חנוכה והלכות מגילה ולא הלכות פורים.

אבל הוי זהירות באמירת ההלל, [ואמירת על הנסים לא הביא רבינו כלל בהל' חנוכה רק בהל' תפלה (פ"ב הי"ג)], דס"ל שהוא הזכרה מעין המאורע כמו בכל יו"ט שמזכירין מעין המאורע, ואי"ז תקנה מיוחדת בחנוכה, דלא כרש"י בשבת (כ:) שכ', ועשאו ימים טובים בהלל והודאה. לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה]. דמדכתב זאת אצל הנרות מסתבר דקאי על הדלקת הנרות, וע"כ דקאי על ברכת שעשה נסים, שעל ההדלקה תקנו לומר ברכת השבח על הנסים שעשה לנו, ולפי מה שהוכחנו לענין ההלל שהוא חלק מן מהות היום לדעת הרמב"ם. ולכן כלל הברכות סמוך לדיני ההלל שיש בכלל הברכות של ההדלקה גדר של שבת, ואולי זהו כוונת רבינו בלשונו ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, ודרו"ק.

ועכשו לאחר כמה שנים עמדתי בעזרת השם על תירוץ פשוט ואולי קרוב להאמת בהטעם אמאי קראו רבינו ההלכות בשם הלכות מגילה וחנוכה, ודלא כמו שכתבנו לעיל. דהמעייין במש"כ רבינו בריש ספר היד לאחר שמנה המצוות עשה ולא תעשה כתב וז"ל, אלו הם שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנאמרו לו למשה בסיני הן וכללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן, וכל אותן הכללות והפרטות והדקדוקין והבאורין של כל מצוה ומצוה היא תורה שבעל פה שקבלו בית דין מפי בית דין. ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגלה ונר חנוכה ותענית תשעה באב וידיים ועירובין, עכ"ל. הרי שקרא למצות אלו מקרא מגלה ונר חנוכה. וכן הוא לשונו בהל' ברכות (פי"א ה"ט) לענין מצות שהן מזמן לזמן וז"ל, כל מצוה שהוא מזמן לזמן כגון שופר

הרב דוד ישראל הלוי רוזנבוים שליט"א

היו"ט של חנוכה

ונראה ליישב שיטת התוס', דע' היטב בלשון הר"ח בסוגיין וז"ל, ופרקי' שאני חנוכה דאיכא מצות הדלקת נר ונדחה, אלא משום דמפרסמים ניסא דחנוכה עכ"ל, ומשמע שהיה לו גי' אחרת בגמ', ולא כמו דאיתא בספרים שלנו "ותיבטל איהי ותיבטל מצותה", אלא פריך הגמ' דידחה מצות הדלקת הנרות, וקאי רק על המצוה ולא על עצם היו"ט, ולפ"ז נראה לפרש דזהו נמי כוונת התוס', דאין מצות ההדלקה תלוי בעצם שם היו"ט.

ובביאור שיטת התוס' נראה, דע' ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) שכתב וז"ל, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה עכ"ל. ויש לדייק, דמה חידש הרמב"ם בזה שהשוה מצות הדלקת נרות חנוכה למצות קריאת המגילה. והנראה בזה הוא דע' במג"א (סי' תרצ"ב ס"ק א') שפסק בשם השל"ה, דבעת שמברכים ברכת שהחיינו על מצות קריאת המגילה, יש לכוין גם למצות היום, דהיינו סעודת פורים משלוח מנות ומתנות לאביונים, ע"ש. ובאמת ע' היטב בלשון השל"ה שכ' יותר מזה, דלא בשעת ברכת שהחיינו בלבד הוא דצריך לכוין על כל מצות היום, אלא גם בברכת על מקרא מגילה יש לכוין בשביל מצות היום, ע"ש. אכן צ"ב מהו כוונתו בזה, דבשלמא ברכת שהחיינו מובנת שפיר דקאי גם על שאר מצות היום, אבל היאך שייך ברכת על מקרא מגילה לשאר מצות היום. ועוד ע' בהגה' מיימוניות (הל' מגילה סוף פ"ב) שהביא חידוש גדול בשם רב עמרם גאון, שאם לא קרא את המגילה עדיין, אין אומרים על הנסים בתפלת ערבית, והקשו עליו דמאי

(א) בגמ' ראש השנה (יח:) מבואר שלפי רב ור' חנינא בטלה מגילת תענית, ומקשינן דא"כ למה אין מתענין בחנוכה, וכמו שהוכיח שם הגמ' מברייתא, והרי חנוכה אסורה בתענית רק משום דהכי איתא במגילת תענית, ומשני וז"ל, אמר רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה (פי' מצות הדלקת נר חנוכה), אמר ליה אביי ותיבטיל איהי ותיבטל מצותה, אלא אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא, ע"כ.

וע' בריטב"א שביאר דברי הגמ', דמתחילה תי' ר' יוסף דכיון שיש מצות הדלקת נרות חנוכה, לכן לא נתבטל היו"ט, ופריך אביי דמ"מ למה לא ביטלו החכמים את היו"ט של חנוכה, וממילא תתבטל המצוה של נרות חנוכה, ועל זה קמתרץ הגמ' דכיון שכבר מפורסם מצות הדלקת נרות חנוכה, לכן א"א לחכמים לבטל היו"ט שלו, ע"ש היטב בלשונו.

ובאמת ע' בתוס' (ד"ה וירד רבי אליעזר ורחץ) שכתבו וז"ל, ממתני' דעל כסליו מפני חנוכה לא הוה ליה לאקשוויי, דלעולם לא חשיב יום טוב, ואפילו הכי מדליקין נרות זכר לנס, עכ"ל, וע' בריטב"א וחי' הר"ן שמקשים על התוס' דנראה מדבריהם דעדיין שייך מצות הדלקת נרות אפי' אם נתבטל היו"ט, וקשה מדברי הגמ' שהבאנו, דמבואר מדברי רב יוסף דמצות הדלקת נרות חנוכה מתלא תליא בדין היו"ט, ואם נתבטל היו"ט של חנוכה, ע"כ מתבטלת ג"כ המצוה של הדלקת נרות. ומכח קו' זו חולקים על התוס', וכתבו דאה"נ היה הגמ' יכול להקשות מן המשנה, ע"ש.

ב ע' ברש"י (ד"ה דמפרסם ניסא) שכ' וז"ל, כבר הוא גלוי לכל ישראל על ידי שנהגו בו המצות, והחזיקו בו כשל תורה, ולא נכון לבטלו עכ"ל. וצריך ביאור מה כונתו בזה שכ' "והחזיקו בו כשל תורה". ונראה לפרש ע"פ מה שראיתי בספר יְרַח למועדים (מאת הג"ר ירוחם אולשין שליט"א, חנוכה סי' י"ב ס"ק י"א), שהביא דברי המג"א (סי' תרפ"ט ס"ק י"ב) שהק' סתירה בדברי המחבר, דבהל' חנוכה (סי' תרע"ה) הביא שיטת הי"א דקטן שהגיע לחינוך יש לו כח להוציא גדולים במצות נרות חנוכה, אבל בהלכות מגילה (סי' תרפ"ט) סתם דבריו שאין קטן, ואפי' הגיע הקטן לחינוך, מוציא את הגדול בקריאת המגילה, ולא הביא שם שיטת הי"א הנ"ל.

והביא יישוב בשם הג"ר בנימין פאלער זצ"ל, שדייק מדברי הרמב"ם הנ"ל, במה שהשוה מצות הדלקת נרות למצות קריאת המגילה, דחידש לן הרמב"ם דכמו שמצות קריאת המגילה פשיטא לן שאינו סתם מצות קריאה בעלמא, שהוא קיום ענין לשמוע דברי חכמים, אלא דע"י תקנת החכמים נעשה קריאת המגילה לחפצא של מצוה, ה"ה דבנרות חנוכה כן הוא, דמצות הדלקת הנרות היא חפצא של מצוה ממש, ע"ש. ועפ"ז כ' דדעת המחבר אינו כן, אלא ס"ל דרק קריאת המגילה היא חפצא של מצוה ולא מצות הדלקת נרות חנוכה, ולכן ס"ל להי"א דיכול קטן שהגיע לחינוך להוציא את הגדול, אבל בקריאת המגילה, כיון שהיא חפצא של מצוה ס"ל דלכו"ע א"א לקטן להוציא את הגדול כלל והיינו טעמא מפני שמעשה של קטן אינו בכלל חפצא של מצוה, ולכן לא מהני להוציא את הגדול, ע"ש.

ויש להעיר על דבריו בשיטת הרמב"ם. דע' בלשון הרמב"ם בהל' מגילה (פ"א ה"א) וז"ל, קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים

שנא משאר יו"ט דמזכירים מעין המאורע [יעלה ויבוא] בתפלת ערבית, ע"ש.

ונראה דמוכח מדברי שניהם, הרב עמרם גאון והשל"ה, דפורים אינו דומה לשאר ימים טובים, דלא תיקנו יו"ט של פורים שבתוך אותו יו"ט עושים כמה מצות, אלא עצם קריאת המגילה עושה את היום ליו"ט, וגורם על ידו שאר מצות היום, ולכן ס"ל לרב עמרם שעד שלא קרא את המגילה אין אומרים על הנסים, דהא אין לו חשיבות של יו"ט קודם קריאת המגילה. וזהו נמי כוונת השל"ה, דצריך לכוין בברכת על מקרא מגילה בשביל שאר מצות היום, כיון שקריאת המגילה גורם לחיוב שאר המצות.

ומעתה נראה לומר דזה גופא היא כוונת הרמב"ם במה שהשוה מצות הדלקת נרות חנוכה למצות קריאת המגילה, דס"ל דגם בחנוכה הדין כן, דאין לו דין יו"ט מצד עצמו, שיו"ט זה מחייב מצות הדלקת נרות, אלא אדרבה, מצות הדלקת הנרות היא הגורם להיו"ט. ולפ"ז נמצא דס"ל להרמב"ם כמו שיטת רב עמרם גאון, דצריך להדליק הנרות קודם שיוכל לומר על הנסים בתפלה.

ולפי דברינו י"ל דזה גופא הוא מח' הריטב"א כנגד תוס' והר"ח. דתוס' והר"ח ס"ל שאין היו"ט גורם לחיוב ההדלקה, אלא אדרבה, העיקר הוא מצות הדלקת הנרות זכר לנס, וזה גורם להיו"ט, ולכן שפיר מצינו למימר שיתבטל היו"ט של חנוכה, אבל ישאר מצות הדלקת נרות, כיון שאין המצוה תלויה בהיו"ט. אבל הריטב"א לא ס"ל כיסוד הנ"ל, אלא נקט שהמחייב של מצות הדלקת נרות הוא עצם היו"ט של חנוכה, ולכן היכא שנתבטל היו"ט ממילא נתבטל ג"כ המצוה, וא"א למצות הדלקת הנרות בלא היו"ט של חנוכה.

ואפשר לומר דמקור שיטת הרמב"ם הוא מדברי הגמ' בסוגיין, ואפשר דזה גופא היא כוונת רש"י במש"כ "שכיון שהחזיקו בו כשל תורה", דהיינו טעמא שלא ביטלו היו"ט של חנוכה, מפני שמצות הדלקת נרות חנוכה אינו מעשה הדלקה גרידא, אלא היא חפצא של מצוה ממש כמו מצות התורה, ובמצוה כזו ס"ל דלא אמרי' שיתבטל המצוה.

עכ"ל. ויש לדקדק מה מוסיף הרמב"ם בזה במש"כ, "והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים", ובפשטות י"ל שבא להוסיף שאין זה כסתם מצוה דרבנן, אלא דכיון שהיא מתקנת הנביאים, לכן הוא חפצא של מצוה, [לאפוקי שאר תקנות החכמים שאינם מתקנת הנביאים, שאינם חפצא של מצוה]. ולפ"ז צ"ע מנ"ל להרמב"ם לדמות מצות הדלקת נרות חנוכה למצות מקרא מגילה, והרי הדלקת נרות חנוכה אינה תקנת הנביאים.



הרב עזרא דוד הלוי נוברגר שליט"א

מצות הלל בחנוכה

נכתב ע"י תלמיד

בהל' חנוכה לקרוא הלכות אלו בשם הלכות חנוכה שהוא שם המועד ולא קורא אותם הלכות מנורה [או הדלקת מנורה] שהוא המצוה הנוהג בזמן הזה.^א

עוד יש להעיר בדברי הרמב"ם בהלכות אלו איך סידר ההלכות הנוהגות בחנוכה. ריש פרק ג' של הל' חנוכה התחיל הרמב"ם בהל' א' "בבית שני כשמלכו יון גזרו וכו'" ותיאר הרמב"ם הצרה שהיתה בימים ההם, וממשיך הרמב"ם (הל' ב') "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערבה שמונת הימים עד שנכתשו זיתים והוציאו שמן טהור". (הל' ג') "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב" וכו' (הל' ד') אח"כ מפרט מי הם המחוייבים בנר חנוכה ואיך מברך על הדלקת נר חנוכה, וממשיך (הל' ה') "בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל ומברך לפניו" וכו' ומשם עד סוף הפרק האריך הרמב"ם בדיני הלל, וכולל בזה דיני ההלל שקורין בכל השנה. ורק אחר זה בפרק ד' הרחיב הרמב"ם דיני ההדלקה, עד כאן תוכן דברי הרמב"ם בהלכות אלו.

יש לברר ענין יסודי בענין מועד של חנוכה ולעמוד על עיקר הגדרתה. נקדים בדברי הרמב"ם ובמה שיש להעיר בדבריו. תחילה יש לדקדק בהשם שקרא הרמב"ם להלכות אלו, שהרמב"ם קורא הלכות אלו בשם הלכות מגילה וחנוכה, והדבר מוקשה לכאורה שהיה לו להרמב"ם לתארם בתיאור שוה לשניהם, או לקרות שניהם בשם היום, דהיינו "הלכות פורים וחנוכה" או לקרות שניהם על שם המצווה הנוהג בהם "הלכות מגילה והדלקת מנורה". וצריך לפרש למה שינה הרמב"ם בקריאת השם של שני זמנים האלו שקורא הל' פורים על שם המצוה, "הלכות מגילה", ושם הלכות חנוכה על שם היום, "הלכות חנוכה". וצריך ביאור.

ויש להוסיף בזה דיש להעיר במה שקורא הלכות חנוכה על שם היום ולא על שם המצוה הנוהג בו, דכל שאר ההלכות שכתב הרמב"ם בספר זמנים קורא אותם על שם המצוות הנעשות באותם הזמנים, ואף אחד מהם לא קורא על שם היום. קורא הרמב"ם הל' יום הכיפורים בשם "שביתת עשור", והלכות פסח קורא אותם בשם "הלכות חמץ ומצה", והל' ראש השנה בשם "הלכות שופר" והלכות חג הסוכות בשם "הלכות סוכה ולולב". הרי שבכל הזמנים קורא אותם הרמב"ם על שם המצוות שנוהג בהם, ולא קורא אותם בשם המועד, ואם כן יש לעיין למה שינה הרמב"ם מדרכו כאן

הפירוש של כל המצוות, ולכן הקדים הרמב"ם לספרו בספר המצוות שהוא מנין כל המצוות והכללים איך למנות המצוות. ולכן מובן מאד שקורא כל ההלכות על שם המצוות הנוהגות בכל מקום.

א ובאמת הטעם שקורא הרמב"ם הלכות של כל הזמנים על שם המצוות הנוהגות ולא על שם המועד הוא משום שכוונת הרמב"ם בכל ספרו משנה תורה הוא לכלול התורה של בעל פה במקום אחד והוא

בהם את ההלל, שאינו איקדש בעשיית מלאכה וגם לא איקרי מועד, מכל מקום גומרין בו את ההלל משום ניסא. ובפשטות כוונת הגמ' לייסד שיש שתי סיבות שונות שבעבורם תיקנו לגמור את ההלל, אחת שיש ימים חשובים שעצם היום גורם קריאת ההלל, וקביעת "חשיבות" הימים הוא בזה שנאסר במלאכת ואיקרי מועד, ויש סיבה שנית לתקן קריאת ההלל והוא משום ניסא. והיינו שלא קוראין את ההלל משום חשיבותא דיום חנוכה אלא קוראין את ההלל לשבח על הנס שהיה בזמן הזה.

ויעויין לשון הגמ' פסחים דף קיז. "הלל זה מי אמרו נביאים שביניהם תקנו להן לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". ויש לבאר דקדוק לשון הגמ' על פי דברי הגמ' ערכין הנ"ל. שתיקנו לומר את ההלל לשני דברים, אחת "על כל פרק ופרק", היינו על כל "יום חשוב" והקובע לזה הוא דאיקדש בעשיית מלאכה ואיקרי מועד. ועוד תיקנו "על כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", היינו שתיקנו לומר הלל גם על הנס של גאולה מן צרה, והוא כנ"ל שיש שתי סיבות שונות שבעבורם תיקנו לומר הלל, אחת עצם היום מחייב הלל ושנית שתיקנו לומר הלל על הנס, ולשבח על גאולתן, ואינו משום היום כלל.

אולם יש לבאר דברי הגמ' ערכין הנ"ל, במה שתירץ דגומרין את ההלל בחנוכה משום ניסא, באופן אחר, ועל פי זה יומתקו כל דברי הרמב"ם להפליא. ויעויין גמ' שבת דף כא: "מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה כסלו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למיספד בהון ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית

ויש להעיר כמה הערות בדבריו. ראשית דבר למה הקדים הרמב"ם לבאר דיני ההלל הנאמר בחנוכה קודם שביאר דיני הדלקת המנורה. עוד יש להעיר על מה ראה הרמב"ם לנכון לבאר דיני ההלל שנאמר בכל השנה כאן בהל' חנוכה, והלא ר' יהודה הנשיא כולל דיני ההלל במתני' מס' סוכה [בפרק רביעי "ההלל והשמחה שמונה"] והיה לו להרמב"ם לכותבם בהל' סוכה, או בהל' תפילה, ולמה כותבם כאן בחנוכה, שהוא רק אחד מן הימים שגומרים בו את ההלל.

ונראה לבאר דברי הרמב"ם בהקדם ביאור סוגיית הגמ' ערכין דף י. עד דף י: . יעויין שם בסוגיית הגמ' שמביא ברייתא ששנויה במס' סופרים "שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת." ויעויין שם בהמשך הסוגיא שמבאר הגמ' הייחוד בימים האלו שרק בהם גומרים את ההלל, דבחג ובפסח ושבעות גומרים בהן את ההלל משום דאיקרו מועד ואיקדש בעשיית מלאכה. וביאר שם הגמ' דלא גומרין את ההלל בשבת משום דלא איקרי מועד. ובראש חודש אין גומרין את ההלל משום דאף דאיקרי מועד, מ"מ לא איקדש בעשיית מלאכה, ורק יום דאיקרי מועד וגם נאסר בו המלאכה גומרין בו את ההלל. ובהמשך הגמ' שם, מקשה הגמ' והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר, ותירץ הגמ' משום ניסא. [וממשיך הגמ' שם ומקשה דפורים שג"כ היה בו נס לימא ות' דלא אמרי' בנס שבחוצה לארץ או דקרייתא זו היא הלילא²]. עד כאן תוכן דברי הגמ'.

ברם עולה מסוגיית הגמ' שמה שגומרין את ההלל בחנוכה הוא "משום ניסא", היינו אף שחסר לו התנאים של שאר הימים שגומרים

לניסא דפך השמן, דאם כן מנין לו להגמ' לדמות ניסא דפורים לנס חנוכה, דפורים היה הנס מענין אחרת לגמרי, ודו"ק, ובדברי התוס' שביא בהמשך משמע שנקטו דהניסא דחנוכה שבעבורו נאמרה את ההלל הוא ניסא דפך שמן וצ"ב מדברי הגמ' כאן.

ב לכא' יש להוכיח מקושיית הגמ' שמקשה דפורים שהיה בו נס לימא, דמה שאומרים הלל בחנוכה משום נס, הכוונה לנס של הנצחון ובוזה חשבה הגמ' שפיר לדמות ניסא דפורים לניסא דחנוכה, שגם בפורים היה בו נצחון דומה לניסא של חנוכה. ואין כוונת הגמ'

[ובאמת יש קדמונים שסוברים דבתחילת תקנת חנוכה לא תיקנו כלל מצוות הדלקת מנורה, ותיקנו רק חובת קריאת הלל, ורק לאחר זמן הוסיפו ותיקנו מצוות הדלקה. וביארו בזה שלא מוזכרת ההדלקה בברייתא מס' שבת הנ"ל, וגם לא בעל הניסים. וביארו גם כן שמה שנחלקו ב"ש וב"ה בענין ההדלקה לא נחלקו איך היתה התקנה מימי קדם אלא חולקין איך הסדר הנכון לתקן דין ההדלקה. ודברים אלו מתיאימים במה שביארנו כאן בעיקר קביעות מועד של חנוכה. וודאי לפי דבריהם מדוקדקין דברי הרמב"ם שסידר דיני הלל קודם דיני הדלקה.]

יעויין תוס' תענית כח: ד"ה ויום טוב הראשון של פסח, שהקשו דמבואר בגמ' ערכין הנ"ל שחילק בין שמונת ימי החג שגומרין את ההלל בכל יום ובפסח גומרין את ההלל רק ביום ראשון משום שבחג ימי החג חלוקין בקרבנותיהן ובפסח אין הימים חלוקין בקרבנותיהן, אלא מקריבין בכל יום קרבן כמו ביום שלפניו. והקשו דמ"ש בחנוכה שגומרין כל יום, הרי אין כל יום חלוק מיום שלפניו, ותירצו וז"ל, "דחנוכה דינא הוא לגמור הלל דכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב". ויש לדייק בדבריהם במה שהוסיפו "וכל חד וחד יום טוב". לכא' היה להם לכתוב רק שבכל יום הנס מתגדל, והיה די בזה לתרץ קושייתם, דימי חנוכה נחשבין חלוקין זה מזה מפני שהיה בכל יום נס גדול מיום שלפניו. ומאריכות לשונם שכתבו דכל חד וחד יום טוב נראה שהבינו כדרך שביארנו בדעת הרמב"ם, שתקנת קריאת ההלל לא היתה רק כשבח על הנס, אלא תיקנו שיהא היום נחשב יום טוב לענין קריאת ההלל, ולכן כתבו שכיון שכל יום היה בו נס גדול משלפניו קבעו כל חד ליום טוב.

חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן וכו' לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה" ופירש רש"י (ד"ה ועשאו) "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה". ונראה מדקדוק לשון הברייתא "דעשאו ימים טובים בהלל והודאה" שמהות תקנת חנוכה היתה שיהיה יום טוב לענין קריאת ההלל, ושקריאת ההלל הוא מצד עצם היום שקבעו שמונת ימים אלו ליום טוב של קריאת הלל. וכמו שכתב רש"י דלא קבעום ליום טוב כענין שאר המועדות שיהא אסור במלאכה, אלא קבעום בסוג יום טוב מיוחד והוא יום טוב לקריאת ההלל.

ולפי זה נבאר דברי הגמ' ערכין הנ"ל באופן חדש, שמה שאמר הגמ' שבחנוכה קוראין את ההלל משום ניסא, אין הכוונה שיש סיבה שניה לקריאת הלל, והוא משום שבח על הנס, אלא ודאי כל קריאת הלל הוא משום היום מועד, אלא ששאר המועדות חשיבותן להיות מועד הוא רק בזה שנאסר במלאכה ואיקרי מועד, מה שאין כן חנוכה חשיבותו למועד שמחייב הלל היה משום ניסא.

ובזה יומתקו כל דברי הרמב"ם, שהתחיל הרמב"ם בדיני ההלל קודם שביאר דיני הדלקת המנורה משום שעיקר קביעות המועד של חנוכה היתה שיהא יום טוב לקריאת ההלל. ומשום כן ראה הרמב"ם לנכון לסדר דיני הלל של כל ימות השנה בהל' חנוכה משום שכל עיצומו של יום זה הוא מועד לקריאת ההלל, ולכן ודאי הוא המקום הראוי לבאר דיני הלל. וגם לפי זה נתיישבה למה שינה הרמב"ם מדרכו בכל ספר זמנים לקרוא הלכות אלו על שם היום ולא על שם המצוה הנוהג בו, דעיקר קביעת חנוכה היה שיהיה "יום חשוב" לקריאת ההלל.

הרב צבי איינשטטר שליט"א

בענין סוף זמן נר חנוכה ושיעור השמן

[ועוד כתבו התוס' דעתה אין לחוש מתי ידליק מפני שאנו מדליקין בפנים ואין לנו היכרא אלא לבני הבית, וגם אחר שכלה רגל מן השוק איכא היכירא לבני הבית, וכן פסק הרמ"א (סי' תרע"ב סעי' ב').]

ואף על פי שבזמן הזה ליכא סכנה להדליק בחוץ ולכאורה אין אנו צריכים להדליק בפנים, מכל מקום כתב העיטור (ריש הל' חנוכה) שמאחר שנהגו על הסכנה נהגו, והובאו דברי העיטור גם בשבולי הלקט (סי' קפ"ה), וכן נקט הרמ"א שאפילו בזמן שאין סכנה המנהג להדליק בפנים כדין שעת הסכנה. ולכן כתב הרמ"א שגם בזמן הזה אין צריך ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, אבל סיים הרמ"א שמכל מקום טוב ליזהר גם בזמן הזה.

ובזמנינו אנו שאין סכנה כלל, יש ענין יותר להיזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק ולא לסמוך על דברי העיטור והשבולי הלקט. ועי' באור זרוע (סי' שכ"ג אות ב') שתמה על מנהגינו להדליק בפנים אף על פי שאין כאן סכנה להדליק בחוץ.

לשון הטור "ודלא כהרמב"ם", וקושיית בית יוסף

מעתה נבא לבאר דברי הטור בזה, וז"ל הטור (סי' תרע"ב): "רמ"מ עדיין זמנה כל הלילה, ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק עד שתכלה רגל מן השוק, עבר זה הזמן אינו מדליק" עכ"ל הטור. הרי שפסק הטור שאפילו אחר שכלה רגל מן השוק חייב להדליק כל הלילה, ודלא כהרמב"ם.

מח' הרמב"ם והתוס' אם יכול להדליק אחר שכלה רגל מן השוק

קיימא לן (שבת כא:), ש"ע אר"ח סי' תרע"ג סעי' ב') כבתה אין זקוק לה, היינו שאם כבה נר חנוכה אין צריך לחזור ולהדליקה שכבר קיים המצוה.

והקשה הגמ' על זה דהא תניא בברייתא "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", ולכאורה כונת הברייתא היא שעד שכלה רגל מן השוק אם כבה הנר צריך לחזור ולהדליקה, ומבואר שכבתה זקוק לה.

ותירץ הגמ' בזה"ל "לא, דאי לא אדליק מדליק, ואי נמי לשיעורה" ע"כ, והיינו שלעולם יש לומר שאם כבתה אין זקוק לה, וכונת הברייתא היא שעד שתכלה רגל מן השוק אם לא הדליק צריך להדליק, או שכונת הברייתא היא לשיעור הדלקת נר חנוכה [ונבאר תירוץ זה לקמן בס"ד].

ומשמעות התירוץ הראשון הוא שאם כבר כלה רגל מן השוק אינו יכול להדליק נר חנוכה אחר כך, ולפום ריהטא כן משמע בלשון הרא"ש (שבת פ"ב סי' ג') שכתב [לפי התירוץ הראשון] וז"ל "אבל מכאן ואילך עבר הזמן". וכן פסק הרמב"ם (מגילה וחנוכה פ"ד ה"ה) להלכה שאם עבר זמן זה אינו מדליק.

אבל התוס' (שם ד"ה דאי) כתבו שאם לא הדליק עד אחר שכלה רגל מן השוק מדליק מספק, מפני שהתירוץ השני בגמ' פליג על התירוץ הראשון וסובר שאפילו אחר שכלה רגל מן השוק יכול להדליק. ולכן צריך להדליק מספק דשמא הלכה כתירוץ שני.

כתב הרא"ש לפי תירוץ הראשון "אבל מכאן ואילך עבר הזמן". וצריך לדחות שאין כונת הרא"ש שעבר הזמן ואינו יכול להדליק כלל, אלא כונתו היא שעבר הזמן וביטל המצוה כתקנה וכדעת הרשב"א והריטב"א, ועדיין יכול להדליק אחר שכלה רגל מן השוק אלא שלא עשה מצוה כתקנה. אבל צריך עיון מנא ליה להטור לפרש כן בדעת הרא"ש, ולמה לא פירש דברי הרא"ש כפשוטן וכדעת התוס'.

מדברי הרא"ש לקמן בענין שיעור שמן מוכח שהרא"ש סובר כדעת הרשב"א והריטב"א

ונראה לבאר שהטור הוכיח כן מדברי הרא"ש לקמן (סוף סי' ז) בענין שיעור שמן, ולכן פסק הטור כהרשב"א והריטב"א.

דהנה, כתב הרא"ש דכיון דקיימא לן הדלקה עושה מצוה (שבת כג.) ממילא קודם ההדלקה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור [שהוא כדי שידליק חצי שעה], אבל אם בירך והדליק ואחר כך הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא ידי חובתו. ולכאורה מקור דין זה שצריך שיתן שיעור שמן בנר הוא מתירוץ השני "אי נמי לשיעורא", שבתירוץ זה מבואר שנר חנוכה צריכה שיעור. אבל קשה שהרי הרא"ש לא כתב שדין זה ספק הוא, אלא כתב בודאות שאם בירך והדליק ואחר כך נתן שמן בנר לא יצא, ומבואר שהרא"ש סובר שגם תירוץ הראשון של הגמ' מודה לתירוץ השני שנר חנוכה צריכה שיעור.

וכיון שסובר הרא"ש שצריך ליתן שיעור שמן בנר שידלק עד שכלה רגל מן השוק והוא חצי שעה, אם כן גם אם איחר זמן מה אחר שתשקע החמה צריך הוא ליתן בנר שיעור זה של שמן, שכך הוא השיעור של מצות נר חנוכה. ונמצא באופן זה שחייב ליתן שיעור חצי שעה של שמן, אף על פי שהחצי שעה יסתיים אחר שכלה רגל מן השוק.

והנה, אם נימא כדעת הרמב"ם שאחר שכלה רגל מן השוק אינו יכול להדליק, אם כן דין הרא"ש אינו מובן כלל, דהיאך יהא חייב ליתן

והקשה הבית יוסף שלא היה לו להטור לכתוב בהחלט "ודלא כהרמב"ם", שאפילו התוס' שחולקים על הרמב"ם מודים שתירוץ הראשון של הגמ' סובר כדעת הרמב"ם, אלא שפסקו התוס' שמספק צריך להדליק דשמא הלכה כתירוץ שני. וכיון שאין בזה אלא ספק דשמא חייב להדליק, לא היה לו להטור לכתוב בודאות שאין הלכה כהרמב"ם.

ביאור חדש בדברי הטור שאחר שכלה רגל מן השוק חייב להדליק בודאי

ונראה ליישב שדעת הטור הוא שאחר שכלה רגל מן השוק חייב להדליק בודאי, ואין זה רק ספק כדעת התוס'. ולכאורה כן מוכח מסתימת הטור, שהרי מסתימת הטור משמע שאחר שכלה רגל מן השוק צריך להדליק ולברך, ואם היה בזה רק ספק לא היה אפשר לברך דספק ברכות להקל. ולכן נראה שהטור סובר שחייב להדליק בודאי וכמו שביארנו.

ומצינו עוד ראשונים שסוברים כן, שהרי פירשו הרשב"א (שבת ס) והריטב"א (שם) שאין כונת הגמ' בתירוץ הראשון לומר שאם לא הדליק עד שכלה רגל מן השוק שוב אינו יכול להדליק, אלא כונת הגמ' היא שאם לא הדליק עד שכלה רגל מן השוק לא עשה מצוה כתקנה דליכא פרסומי ניסא כולי האי, ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה. וכתב הרשב"א שכן כתב רבינו יונה בהלכותיו. והובא דעה זו גם במגיד משנה (חנוכה פ"ד ה"ה) [אלא שכתב המגיד משנה שלשון הגמ' קשה לפירוש זה].

ונראה ברור שגם דעת הטור הוא כדעת הרשב"א והריטב"א וכמו שביארנו, ולכן החליט הטור וכתב "ודלא כהרמב"ם", שאפילו אחר שכלה רגל מן השוק חייב להדליק בודאי.

אבל יש להקשות דהא דרך הטור לפסוק כאביו הרא"ש, וכבר כתבנו שמלשון הרא"ש נראה שהוא מפרש דלתירוץ הראשון של הגמ' אינו יכול להדליק אחר שכלה רגל מן השוק, שהרי

וכדי להבין דעת הרא"ש בזה, וגם כדי להבין שורש המחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, נקדים שבאמת צריך להבין כל הסוגיא דכבתה זקוק לה. דנראה שמעצם שאלת הגמ' אם כבתה זקוק לה מוכח שנר חנוכה צריכה שיעור, שאם ליכא שיעור כלל היאך יהא חייב לחזור ולהדליק את הנר כיון שגם בתחלה לא היה שיעור למצות ההדלקה. אלא מוכח שבתחלה היה חייב להדליק את הנר לאיזה שיעור, ועכשיו שכבה הנר בתוך השיעור, מסתפק הגמ' אם צריך לחזור ולהדליקה. וכיון דפשיטא ליה להגמ' שיש שיעור למצות נר חנוכה, צריכים אנו לבאר מהו השיעור הזה.

ונראה שנחלקו הרמב"ם והרא"ש בגדר שיעור זה של מצות נר חנוכה. דעת הרא"ש הוא ששיעור מצות נר חנוכה הוא שיעור שמן, שצריך שיתן בנר כל כך שמן שידלוק משתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק שהוא חצי שעה. ובזה שאל הגמ' שאם נתן בנר שיעור זה של שמן, וקודם שכלה את השמן כבה הנר, האם צריך לחזור ולהדליקה.

וכיון שמתחלת הסוגיא הוה פשיטא ליה להגמ' שיש שיעור של שמן כמה שמן צריך ליתן בנר, ודאי שהתירוצ ראשון של הגמ' [דאי לא אדליק מדליק] אינו חולק על דין זה, לכן פסק הרא"ש בודאות שאם לא נתן שיעור שמן בנר אינו יוצא.

אבל הרמב"ם פירש ששיעור מצות נר חנוכה אינו שיעור בשמן כמה שמן צריך ליתן בנר, אלא השיעור הוא שיעור של זמן שצריך שיהא הנר דולק לזמן שמשתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ועל זה שאל הגמ' אם כבתה בתוך הזמן הזה אם חייב לחזור ולהדליקה.

וכיון שהרמב"ם פירש שהשיעור של מצות נר חנוכה הוא שיעור זמן ולא שיעור שמן, ממילא לא כתב דינו של הרא"ש שצריך שיתן שמן בנר קודם שידליק, דבאמת ליכא שיעור כמה שמן צריך ליתן, אלא השיעור הוא בזמן שידלק הנר

שמן בנר כדי שידלק אחר שכלה רגל מן השוק, הא אחר שכלה רגל מן השוק לא הוי זמן המצוה. אלא מזה מוכח שדעת הרא"ש הוא כדעת הרשב"א והריטב"א שגם אחר שכלה רגל מן השוק הוא זמן הדלקה, ולכן ניחא שבכל אופן צריך ליתן שיעור שמן בנר שידלק חצי שעה אפילו אם החצי שעה יסתיים אחר שכלה רגל מן השוק.

ולפי זה אתי שפיר שפסק הטור כדעת הרשב"א והריטב"א שגם אחר שכלה רגל מן השוק חייב להדליק [אפילו לתירוצו הראשון של הגמ'], שהרי כן מוכח בדעת הרא"ש וכמו שביארנו.

אבל הרמב"ם והתוס' שפירשו שלתירוצ ראשון של הגמ' אינו יכול להדליק כלל אחר שכלה רגל מן השוק, נראה דעל כרחך לית להו דין הרא"ש שצריך שיתן שיעור שמן בנר, דלפי דבריהם אין זה מובן כלל היאך יהא חייב ליתן שמן בנר כדי שידלק אחר שכלה רגל מן השוק, כיון שאחר שכלה רגל מן השוק לא הוי כלל זמן המצוה.

אלא נראה שהרמב"ם והתוס' סוברים [לפי תירוצ הראשון של הגמ'] שאם איחר להדליק זמן מה אחר שתשתקע החמה, אין צריך ליתן שמן כל כך רק עד שתכלה רגל מן השוק, וכן כתב המגן אברהם (סי' תרע"ב סק"ב). וכן כתב בקונטרס חנוכה ומגילה להג"ר חיים אהרן טורצין זצ"ל (סי' ה' אות ב' ואת ה').

ביאור מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בגדר שיעור הדלקה

ובאמת צריך עיון מנא ליה להרא"ש לפרש שגם תירוצ ראשון של הגמ' סובר שצריך ליתן שיעור שמן בנר, שמא תירוצ הראשון חולק על תירוצ השני וסובר שאין צריך שיתן שיעור שמן בנר. וכן מסתבר, שהרי משמע ברא"ש (סי' ג') שתירוצ השני של הגמ' חולק על תירוצ הראשון לגבי הדין דאי לא אדליק מדליק, וכמו כן נימא שהתירוצ הראשון חולק על התירוצ השני לגבי הדין שצריך שיתן שיעור שמן בנר.

מהמצוה. אבל להרא"ש אינו יכול להדליק מפני שאין לו שיעור השמן ואינו יוצא בזה כלל.

ד' עוד נפקא מינה במי שאיחר להדליק ויש רק עשר דקות עד הבוקר, דלפי דעת הרמב"ם מעיקר הדין כבר עבר הזמן ואינו יכול להדליק כלל, אבל לפי מה שפסק הרמ"א שלדידן שאנו מדליקין בפנים יכול להדליק כל הלילה, אם כן באופן זה צריך הוא להדליק כדי שיקיים המצוה על כל פנים לעשר דקות. אבל לדעת הרא"ש נראה שהפסיד המצוה ואינו יכול להדליק, מפני שאי אפשר לו לקיים המצוה כדינה שיתן שמן כדי שיעור שידלוק חצי שעה.

ה' עוד נפקא מינה שלדעת הרמב"ם לכתחלה צריך שידליק בשעת השקיעה ממש כדי שידלק הנר לזמן המצוה שהוא משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק, אבל לדעת הרא"ש ליכא שיעור זמן אלא השיעור הוא שיעור שמן, ולכן לא מצינו בדברי הרא"ש שחייב להדליק דוקא בשעת השקיעה.

ודבר זה מדויק היטב בלשונות הפוסקים, שהרי הטור (סי' תרע"ב) כתב שזמן מצות נר חנוכה הוא "מסוף שקיעת החמה", אבל השו"ע (שם סע"א) כתב שהזמן הוא "עם סוף שקיעתה" [והוא כלשון הרמב"ם שכתב "עם שקיעתה", אלא שהרמב"ם סובר דהיינו תחלת השקיעה, והשו"ע סובר דהיינו סוף שקיעתה ואכ"מ].

ולפי דברינו לשונות הפוסקים מדוקדקים היטב, שהטור סובר כדעת הרא"ש דליכא שיעור זמן אלא שיעור שמן ולכן אין צריך להדליק דוקא בשעת השקיעה, אלא בשקיעה מתחיל הזמן שיכול להדליק, ולכן כתב הטור שזמן מצות נר חנוכה הוא "מסוף שקיעת החמה". אבל השו"ע סובר כדעת הרמב"ם ששיעור מצות נר חנוכה הוא שיעור זמן משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, וכדי שידלק הנר לזמן זה צריך להדליק דוקא בשעת השקיעה, ולכן כתב השו"ע שזמן מצות הדלקת נר חנוכה הוא "עם סוף שקיעתה".

משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק, לכן אם הדליק ואחר כך נתן שמן בנר שפיר דמי.

ולפי דעת הרמב"ם זהו גם כונת הגמ' בתירוץ השני "אי נמי לשיעורא", שצריך שידלוק הנר משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ואין זה שיעור שמן כדעת הרא"ש אלא שיעור זמן, וכדי שידלק הנר לכל הזמן הזה צריך הוא להדליק מיד בשעת השקיעה ולא לאחר כדי שידלוק הנר כל שיעור זמן המצוה. וזהו שכתב הרמב"ם (חנוכה פ"ד ה"ה): "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק" ע"כ, שלכתחלה צריך להדליק עם שקיעה ממש כדי שידלק הנר לכל השיעור, ורק אם שכח או הזיד מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק.

והיוצא מדברינו שנחלקו הרמב"ם והרא"ש בגדר שיעור הדלקת נר חנוכה, דלהרא"ש הוא שיעור שמן ולהרמב"ם הוא שיעור זמן. ועיקרי הדברים בביאור מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, וגם הרבה מהנפקא מינות, מבואר בקונטרס חנוכה ומגילה (סי' ה') ע"ש.

יש כמה נפקא מינות בין הרא"ש והרמב"ם

ונפקא מינה בין הרמב"ם והרא"ש לכמה דינים:

א' כבר נתבאר שלדעת הרא"ש צריך ליתן שיעור שמן בנר קודם שידליק, אבל להרמב"ם יכול להוסיף שמן גם אחר שהדליק.

ב' וגם נתבאר שמי שאיחר ולא הדליק עד עשר דקות קודם שתכלה רגל מן השוק, להרמב"ם אינו צריך ליתן כל כך שמן אלא שידלוק עד שתכלה רגל מן השוק, ולהרא"ש צריך שיתן שמן כדי שידלוק חצי שעה.

ג' עוד נפקא מינה למי שיש לו שמן מועט שידלק רק עשר דקות, להרמב"ם חייב הוא להדליק שמן זה, שעל כל פנים יקיים חלק

מדליק משתשקע החמה, וקשה היאך אפשר לעשות כן דכיון שהוא כבר בין השמשות אסור להדליק נרות בשבת. ותירץ הר"ן שהבה"ג פוסק כדעת ר' יוסף בגמ' שבת (לד:) שסובר שבין השמשות אינו מתחיל מיד אחר השקיעה אלא בין השמשות מתחיל כדי הילוך חלק א' מי"ב במיל אחר השקיעה, לכן יש שהות להדליק נר חנוכה אחר השקיעה קודם שיתחיל בין השמשות.

אבל זה ניחא בדעת הבה"ג דיש לומר שהבה"ג פוסק כר' יוסף, אבל הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ד ובמ"מ) פסק כדעת רבה בגמ' (שבת שם) שבין השמשות מתחיל מיד אחר השקיעה, ואסור להדליק נרות בערב שבת אחר השקיעה, ואם כן היאך אפשר לומר שהרמב"ם סובר כהבה"ג שזמן הדלקת נר חנוכה הוא משתשקע החמה דוקא.

והילכך פירש הביאור הלכה דאף שכתב הרמב"ם שצריך להדליק נר חנוכה "עם שקיעתה", זמן מה קודם השקיעה נקרא גם כן "עם השקיעה", ויכול להדליק נר חנוכה לדעת הרמב"ם גם זמן מועט קודם שתשקע החמה.

והמעייין בדברי הבה"ג יראה שכל מה שפירש הביאור הלכה בדעת הרמב"ם יתכן לפרש גם בדעת הבה"ג עצמו, אלא שהר"ן לא פירש כן. ונמצא שנחלקו הרמב"ם והר"ן בפירוש דברי הבה"ג [שסובר שצריך להדליק "משתשקע החמה" דוקא], שהר"ן פירש בדברי הבה"ג שצריך להדליק דוקא אחר השקיעה, והרמב"ם פירש שזמן מה קודם השקיעה נקרא גם כן "משתשקע החמה" דוקא. וצריך ביאור במאי פליגי הרמב"ם והר"ן.

ולהאמור נראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, שהרי דעת הרמב"ם הוא ששיעור מצות הדלקת נר חנוכה הוא שיעור זמן, וביארנו שכדי לקיים מצוה זו אי אפשר להדליק אחר השקיעה, שאם יעשה כן כבר הפסיד חלק מזמן המצוה, אלא צריך להדליק אם שקיעה ממש או קודם

ויש להקשות דהא כתב השו"ע (סי' תרע"ה סעי' ב') שיש אומרים שצריך שיתן שיעור שמן בנר קודם הדלקה ואם לאו לא יצא, וזהו כדעת הרא"ש, וקשה שהרי ביארנו שדעת השו"ע הוא כדעת הרמב"ם שחולק על הרא"ש.

אבל נראה שהשו"ע חשש לשני הדיעות לחומרא, ומפני זה הביא דעת הרא"ש בלשון יש אומרים להורות שיש בזה מחלוקת. ולכן לגבי זמן ההדלקה כתב שצריך להדליק עם השקיעה כדעת הרמב"ם, אבל גם כתב שצריך ליתן שיעור שמן בנר וכדעת הרא"ש.

ובמשנה ברורה (סק"ח) כתב מטעם אחר שאם לא נתן שמן כשיעור יחזור וידליק בלא ברכה [עייין בחיי אדם (כלל קנ"ד נשמת אדם אות א')], ולפי דברינו יש עוד טעם שלא יברך, שהרי נתבאר שהרמב"ם חולק על הרא"ש וסובר שאין צריך ליתן שמן כשיעור.

מח' הרמב"ם והר"ן בדעת הבה"ג אם מזליק אחר שקיעה או קודם שקיעה, והרמב"ם אזיל לשיטתו

והנה, בביאור הלכה (סי' תרע"ב סעי' א' סוד"ה ולא מקדימים) הוכיח שנחלקו הרמב"ם והר"ן [בדעת הבה"ג] אם זמן ההדלקה הוא מעט קודם שקיעה או מעט לאחר שקיעה, ולפי מה שנתבאר נראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו וכמו שנבאר.

דהנה, כתב הרמב"ם (חנוכה פ"ד ה"ב) וז"ל: "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימין." וכתב הבית יוסף (סי' תרע"ב) שהרמב"ם סובר בזה כדעת הבה"ג, שהרי כתב הר"ן (שבת ט. בדפי הרי"ף) שמדברי הבה"ג משמע שלשון הברייתא "משתשקע החמה" דוקא הוא.

והקשה הביאור הלכה (שם סעי' א' סוד"ה ולא מקדימים) דהיאך אפשר לומר שדעת הרמב"ם כדעת הבה"ג, הרי הר"ן (שם) עצמו הקשה שמדברי הבה"ג משמע שאפילו בערב שבת

אחר השקיעה, שאם כן מפסיד הוא חלק מזמן המצוה. אלא מוכח שמשתשקע משמע עם שקיעה ממש או מעט קודם לכן, כמו שפירש הביאור הלכה בדעת הרמב"ם.

אבל הר"ן לא פירש כן מפני שהר"ן לא פירש תירוץ השני של הגמ' "אי נמי לשיעורא" כפירושו של הרמב"ם שיש שיעור זמן למצות נר חנוכה, והוא שידלק משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, אלא הר"ן פירש כפירושו של הרי"ף ד"אי נמי לשיעורא" היינו שאם היתה דולקת והולכת עד השיעור הזה ורוצה לכבותה או ליהנות ממנה הרשות בידו. ולדעת הר"ן יש לפרש לשון הברייתא "משתשקע החמה" כפשוטו, שצריך להדליק נר חנוכה דוקא אחר שקיעה, לכן הבין הר"ן כן בדעת הבה"ג. [אלא שהר"ן עצמו חולק על הבה"ג וסובר שאינו צריך להדליק דוקא "משתשקע" אלא זהו עיקר הזמן ע"ש].

לשקיעה מעט, ועל ידי זה ידלק הנר כל הזמן שמשתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק.

ודבר זה מדויק גם בדברי הרמב"ם (חנוכה פ"ד ה"ה) שכתב שזמן הדלקת נר חנוכה הוא "כמו חצי שעה או יתר", וצריך ביאור מהו כונת הרמב"ם במה שכתב "או יתר". וביאר הגרי"ז שכונת הרמב"ם היא שאם צמצם והדליק בשקיעת החמה ממש, אם כן השיעור הוא חצי שעה בדיוק, אבל אם הדליק מעט קודם השקיעה הוא יתר. וכל זה כמו שביארנו שלפי דעת הרמב"ם שיעור המצוה הוא שיעור זמן שמשתשקע עד שתכלה רגל מן השוק, ולכן כדי לקיים שיעור זה צריך לצמצם ולהדליק בשעת השקיעה ממש, או להדליק מעט קודם השקיעה.

וממילא הרמב"ם לא היה יכול לפרש דלשון הברייתא "משתשקע החמה" משמע שידליק



הרב פינחס יורקאוויץ שליט"א

בענין מהדרין מן המהדרין

אדם שכן הוא מנין אנשי ביתו. וכן הוא בטור ושו"ע סי' תרע"א סעי' ב' דבלילה הראשון מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך א' בכל לילה ואפי' אם רבים בני ביתו לא ידליקו יותר. וכנראה דברי תוס' צ"ב, ראשית כל, אף אם בלשון הברייתא בדברי ב"ש וב"ה אין שום סתירה לזה, בפשטות סדר וצורת הברייתא מורין דמהדרין מן המהדרין היא הוספה על מהדרין, וכן מורה הסברא, דאל"כ חסר ההידור של מהדרין מן המהדרין מן המהדרין, וממילא מהכ"ת שזה יתר הידור ממהדרין. ותו עצם דברי תוס' צ"ב, דאפי' אם נניח דליכא היכרא כ"כ אי קאי מהדרין מן המהדרין על מהדרין דיסברו בני אדם שכן מנין אנשי ביתו, י"ל כמוש"כ הרמ"א שם בס' תרע"א דאחר שהביא הרמ"א שיטת הר"מ דחולק עם תוס' בזה וסובר שידליק לכל אנשי הבית בכל לילה ומוסיף והולך, כתב הרמ"א "ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין", הרי מבואר שם דאיכא אופן שיהא היכר כנגד ימים היוצאין אף אם כל בני הבית מדליקין, כשידליקו כל אחד במקום מיוחד, וא"כ אין עוד צורך לדחוק הברייתא ולומר דמהדרין מן המהדרין קאי רק על נר איש וביתו ולא על המהדרין.

והנה ע"ש ברש"י (ד"ה נר איש וביתו) וז"ל, נר אחד בכל לילה, ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד, עכ"ל. הרי דמחלק רש"י הדין נר איש וביתו לב' חלקים: א) נר אחד לכל לילה ב) ואיש וביתו סגי להו בנר אחד. הדין של "נר" הוא דין בכמה נרות ידליק, והוא נר אחד בכל לילה, ודין של "איש וביתו" הוא דין בכמה

איתא בשבת כא: ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, ע"ש. בפשטות מבואר בברייתא דעיקר המצוה הוא על הבית, ושידליק נר אחד לכל בני הבית, ואיכא עוד ב' דרגות של הידור, איכא הידור שידליקו כל בני הבית נר אחד בכל לילה, ואיכא עוד דרגה בהידור, הנקרא בלשון הרמב"ם מצוה מן המובחר, וזה באופן של מוסיף והולך [או פוחת והולך לב"ש]. ובפשטות מוסיף והולך הוא הוספה על הידור של נר לכל אחד ואחד, שידליקו כל אחד ואחד מבני הבית באופן של מוסיף והולך, ואף דאין זה מוכרח בדברי הברייתא, אבל כן נראה הפשטות כפי הסדר והצורה של הברייתא לפנינו, וכן איתא ברמב"ם בפ"ד מהל' חנוכה הל' א' וז"ל, מצותה שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היו בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, עכ"ל.

אולם הר"י שם (תוד"ה והמהדרין מן המהדרין) סובר דמוסיף והולך לא קאי אלא אנר איש וביתו, ושרק א' מבני הבית ידליק במהדרין מן המהדרין באופן מוסיף והולך, וטעמא הוא משום שאם ידליקו כל בני הבית ליכא היכרא כ"כ על הידור זה של מוסיף והולך שיסברו בני

דבמהדרין כל בני הבית מדליקין ולא רק אחד ולכן איכא בשביל זה יתר פירסום, ומוסיף והולך איכא פירסום על הכמות של הנס לח' ימים. אמנם אם נר איש וביתו הוא אופן של בדיעבד ומהדרין הוא הלכתחילה, לכאורה מבואר מזה דאין זה רק משום דאיכא הדלקה יתירה, דבשלמא אם מהדרין הוא הידור בחלק הראשון של נר אחד בכל לילה יכול לומר כן, אבל אם מבואר מרש"י דההידור של מהדרין הוא בחלק השני של המצוה, בהכרח איכא נקודה בהנס שמתפרסמת במהדרין יותר מנר איש וביתו.

וכן ממש"כ רש"י דאיכא ב' חלקים בנר איש וביתו זה גופא מורה על נקודה בפירסום הנס דאיכא בהמצוה חוץ מעצם הדלקה. ואם נניח דהידור של מהדרין הוא אופן לכתחילה בהמצוה לפרסם הנס מסתברא שגם הידור של מוסיף והולך אינו רק בשביל הדלקה יתירה אלא משום דזהו אופן הלכתחילה ביותר לפרסם הנס, ויתבאר דבר זה בהמשך דברינו.

הנה נוסח התפילה של על הנסים הוא בעיקרו הודאה על הנצחון של המלחמה ולא על הנס של הנרות, ואעפ"כ אנו מסיימים "והדליקו נרות בחצרות קדשין", ולכאורה מבואר מזה דאיכא שייכות בין הדלקת הנרות לנס של הנצחון, וכמבואר בר"מ בפ"ד בהל' חנוכה הל' י"ב "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הנסים שעשה לנו", ומוכח מדבריו שהדלקת הנרות שייכת לשאר הנסים באותו זמן ואיכא בזה הודיה על נסים הללו עם הנרות.

בעל הניסים אנו אומרים "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך", ומשמעות נוסח זה היא שכוונת היונים לא היתה סתם שלא ללמוד תורה, רק על שכחת התורה וסילוק ידיעתינו בחוקי התורה, ובוזה תתבטל ממנו לגמרי המשך

מבני הבית ידליקו, ופירש"י דסגי להו בנר אחד.

ולפי"ז אין דברי הר"י דחוקים כ"כ בהבחייתא דכיון דנר איש וביתו מתחלק לב' חלקים, אין להוכיח מסדר הברייתא דמהדרין מן המהדרין בא להוסיף על המהדרין, דזה רק אם הדין נר איש וביתו כפשוטו וכחדא הלכה שנאמרה על הבית וכלשון הרמב"ם "שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד", אמנם לפי מה שמבואר ברש"י דנר איש וביתו מתחלק לב' חלקים איכא מקום לומר דמהדרין קאי על הדין איש וביתו והוא הידור בכמה מבני הבית ידליקו, ומהדרין מן המהדרין הידור בכמה נרות ידליקו.

אולם מלבד שדברי רש"י גופא צ"ב, עדיין לא מתיישבים דברי הר"י משאר קושיות הנ"ל, דסו"ס חסר הידור של מהדרין [כמה מבני בית ידליקו מההידור של מהדרין מן המהדרין, ואמאי נחשב מהדרין מן המהדרין ליתר הידור, ובפרט אם איכא עצה שיהא היכר כמה מבני הבית ידליקו במהדרין מן המהדרין כשידליקו במקום מיוחד, אמאי לא יפרש הר"י הברייתא כמשמעות סדר הברייתא ולא יהא חסר הידור של מהדרין ממהדרין מן המהדרין, וידליקו כל אחד מבני הבית ומוסיף והולך.

ויש לרדק בלשון רש"י הנ"ל במש"כ "ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד" דמפרש שם רש"י החלק השני של איש וביתו דסגי להו בנר אחד, ולכאורה לא שייך לשון "סגי", דהוא לשון בדיעבד, כיון שזה עיקר תקנת מצות נר חנוכה כמשמעות הברייתא וכמשמעות הרמב"ם הנ"ל.

ע"כ נראה בדברי רש"י דאע"פ שנר איש וביתו הוא עיקר מצות נר חנוכה, ושאר אופנים של מהדרין ומהדרין מן המהדרין הם רק בתורת הידור, לא הויין כמו סתם הידור, דכיון דמצות נר חנוכה הוא ביסוד פירסומי ניסא, ע"כ אם מצינו שמהדרין ומהדרין מן המהדרין הם הידורים בהמצוה, בהכרח איכא בהם אופן מהודר בפירסום הנס. ובפשטות זה משום

וי"ל לפי"ז, שבאמת היתה דעתם של החכמים לכתחילה לתקן ההדלקה באופן של מוסיף והולך שעל ידי שמדליקין נרות כנגד חשבון הימים מדגישים אנו בזה שהיה כאן נס מיוחד שניתוסף על נס ההדלקה בכל יום, והוא שנתקיים אותו השמן הטהור עד שכתשו והוציאו עוד שמן טהור, אלא שחסו ולא רצו להצריך כל אחד שידליק כזה, ולכן חידשו במקום זה בתקנתם ענין של בית ושתהא ההדלקה על הבית. דענינו של בית מורה ענין הנ"ל של מסורה וקשר לימי קדם, ולכן כדי שיהיה פרסום ושבח על הנס שלא נפסקה המסורה תקנו הדלקה על הבית. ואף הענין של בית היה לכתחילה שכל אחד מבני הבית ידליק שבזה יתבטא יותר הן ענין דמסורה שאב ובנו ידליקו ביחד אלא שגם בזה חסו ולא הצריכו אלא נר אחד לכל בית.

ואם נניח כן ברש"י דבריו מובנים היטב. דעיקר תקנה של המצוה נאמרה באופן של נר איש וביתו דאיכא בו ב' חלקים, נר אחד בכל לילה שהוא פרסום על נס ההדלקה, וגם איש וביתו המורה על נס של המשך ומסורה. ולעולם האופן לכתחילה של "בית" להורות על חלק זה של הנס היה ראוי להיות בנר לכל אחד ואחד מבני הבית וכנ"ל, אלא שחסו החכמים על ישראל, ולכך פירוש רש"י "איש וביתו" בלשון בדיעבד. וכדי שלא יתבטל האופן של נר לכל אחד ואחד למי שהוא ביכולת בידו, תקנו אופן זה בגדר של הידור עד שליש במצוה. ואע"פ שתקנו החכמים המצוה על הבית ומהדרין הוא האופן הלכתחילה בזה לפרסם נקודה זו של המשך ומסורה, לא רצו החכמים שיתבטל, ממי שהיכולת בידו, האופן של מוסיף והולך שהוא האופן שהיה בדעתם בתחילה בשביל מה שמורה להדיא על חלק זה של הנס ולכך ג"כ תקנו החכמים מוסיף והולך בגדר הידור מצוה שהוא האופן הלכתחילה ביותר. ואפשר מטעם זה נקרא מהדרין מן המהדרין מצוה מן המובחר בהר"מ.

ומסורת התורה מאבותינו, ולפי זה הנצחון הוא נס על המשך התורה מסיני בלי הפסק.

וכך היו כל הנסים שאירעו במנורה בימי חנוכה, שתחילת הנס שמצאו פך שמן עם חתימת כה"ג וגם הנס שאירע שהשמן נתקיים לח' ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור, כולן מורין על ענין זה של מסורה והמשך לימי קדם בלי שום הפסק, דזה שטרחו למצוא פך טהור ולא לסמוך על טומאה הותרה בציבור, היה משום ענין זה שלא יהא הפסק בטוהרת המנורה, וכן הנס שנתקיים השמן לח' ימים עד שהיו יכולים להביא שמן חדש היה, שלא יהא הפסק על ידי טומאת היונים. ובזה מובן מה שעל ידי ההדלקה יש הודאה על נס הנצחון ושאר הנסים, שהדלקה לח' ימים הוא להזכיר ולפרסם שלא הצליחו היונים במחשבתם להשכיח ממנו ולהפסיק המסורה והקשר לסיני.

ועם כל זה נחזור לבאר דברי רש"י היאך שמהדרין מן המהדרין הוא האופן הלכתחילה ביותר לפרסם הנס, דלפי הנ"ל י"ל דכמו שתקנו החכמים במצות נר חנוכה לפרסם נס של הדלקת הנרות כמו"כ תקנו בה לפרסם נקודה זו של המשך ומסורה דאיכא בשאר נסים ובנרות כהנ"ל. וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם פ"ד ה"ב שכתב "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור." הרי שהוסיף הרמב"ם על דברי הברייתא בשבת (כ"א:) "עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור." וכיון דדברי הרמב"ם בהל' ב' כהקדמה לתקנת מצות נר חנוכה שנכתב שם בהל' ג' נראה דכוונת הרמב"ם להדגיש בנס של הנרות ענין זה שלא נפסקה המסורה ושהיתה הדלקת המנורה בטוהרה.

של הידור על אחד מב' האופנים של בית. והוכיחו תוס' דלא קאי על מהדרין דכיון דהדין מהדרין אינו מחייב מצד עצמו הדלקה במקום מיוחד א"כ אין במוסיף והולך היכר על ימים היוצאין אם כל אחד מבני הבית ידליק וליכא בו שום הידור, ולכן בהכרח הוא רק הידור לנר איש וביתו.

ולפי"ז יבוארו דברי תוס' הנ"ל דכיון דמוסיף והולך הוא אופן הלכתחילה ביותר משום דאיכא פרסום להדיא על נקודה של מסורה והמשך, לא שייך בו חסרון של ההידור דמהדרין אם רק אחד מבני הבית ידליק באופן זה. והנידון בתוס' הוא, דמאחר שתקנו החכמים המצוה על ענין של בית ואמרו החכמים מהדרין מן המהדרין, פשוט הוא לתוס' דנאמר כאופן



הרב אברהם חיים ליב פלדמן שליט"א

בענין מדליקין מנר לנר ומנורה שבמקדש

מחלוקת אם מדליקין מנר לנר

עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ופירש שם רש"י וז"ל אי הדלקה עושה מצוה אי המצוה של חנוכה תלוי בהדלקה מדליקין כדאשכחן במנורה. ואי הנחה עושה מצוה, ועיקר מצותה תליא בהנחה, אין מדליקין מנר לנר דהדלקה לאו מצוה היא כולי האי, עכ"ל.

ומבואר מרש"י דבהדלקת מנורה שבמקדש שהיתה מנר לנר (כמו שיתבאר להלן), זה פשוט אצלנו דהוי משום דהדלקה עושה מצוה, וזהו מקורו של מ"ד דבחנוכה ג"כ הדלקה עושה מצוה. ולמ"ד הנחה עושה מצוה אין למדין ממנורה שבמקדש, וס"ל דאין בהדלקה מצוה כל כך, ולכן אף לסברא דביזוי מצוה בנר חנוכה יש ענין של בזיון אפי' בהדלקה מנר לנר, משום דאין ההדלקה עיקר המצוה.

וע"ש בהמשך הגמ' עוד אופנים של נפ"מ דאם הדלקה עושה מצוה צריך שההדלקה תהא במקום שיצא שם מצותו, משא"כ אם הנחה עושה מצוה, יכול להניחה אחר הדלקתה במקום הראוי לה.

ובתוס' (ד"ה דאיבעיא להו) כתבו וז"ל, ונפקא מינה בין סברא דהדלקה עושה מצוה להנחה עושה מצוה, אם הדליקה חש"ו או הניחה, עכ"ל. והיינו, שאם הדליק מי שאינו מחוייב לא יצא למ"ד הדלקה עושה מצוה, ודין זה באמת מבואר בהמשך הגמ'. אבל התוס' הוסיפו עוד דאם הניחה חש"ו לא יצא, למ"ד הנחה עושה מצוה.

ומסקנת הגמ' היא דהדלקה עושה מצוה, וכן פסק הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ט) וגם פסק דמותר להדליק נר חנוכה מנר חנוכה כשמואל.

במס' שבת (כב.) מובא מחלוקת בענין נר חנוכה, דרב אמר אין מדליקין מנר לנר, ושמואל אמר מדליקין מנר לנר. ומביא הגמ' דרבה פסק בזה כשמואל דמדליקין מנר לנר, שאין צריך להביא אש ממקום אחר אלא מותר לו לקחת מנר אחד של מצוה להדליק את השני.

וממשיך הגמ' בביאור טעמא דרב דאמר אין מדליקין, וז"ל יתיב ההוא מרבנן קמי' דרב אדא בר אהבה, ויתיב וקאמר טעמא דרב משום ביזוי מצוה. (ופרש"י טעמא דרב מנר לנר משום ביזוי מצוה שמדליק קיסם שאינה מן המצוה מנר של מצוה וממנו מדליק השאר) אמר להו לא תציתו לי', טעמי' דרב משום דקא מכחיש מצוה (ופרש"י דמיחזי כמאן דשקיל נהורא ושואב קצת מלחלוהית שמנו), מאי בינייהו איכא בינייהו דקא מדליק משרגא לשרגא (ופרש"י מביא נר אצל נר ושתיהן של מצוה ולא בקיסם). מ"ד משום ביזוי מצוה משרגא לשרגא מדליק, מ"ד משום אכחושי מצוה משרגא לשרגא נמי אסור, ע"כ.

ומבואר דאם מדליק בקיסם ביניהם, שני הטעמים מסכימים שאסור, דהוי בזיון למצוה וגם מכחיש את המצוה. ונפ"מ בין הטעמים הוא בגוונא דמדליק משרגא לשרגא שאין זה בזיון למצוה שאין קיסם ביניהם, אבל יש הכחשה לשרגא ראשונה ולכן לטעמא דהכחשה אסור.

שאלת הגמ' אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה

ובהמשך הגמ' אמרינן דמחלוקת זו אם מדליקין מנר לנר תלוי בעוד שאלה, והיינו אי הדלקה

בנר מערבי דממנה הי' מדליק ובה הי' מסיים. ומקשי', והא הכא כיון דקביעי נרות לא סגיאל דלא משקל ואדלוקי (ופרשי' כיון דקביעי נרות במנורה ולא הי' יכול לנתק נר מערבי מן המנורה להדליק בו האחרים, על כרחיך הא דקתני ממנה הי' מדליק לא סגי דלא משקל קינסא ואדלוקי לקינסא מנר מערבי, ובההיא קינסא מדליק את השאר). ואמרי' קשיא בין למ"ד משום ביזוי מצוה ובין למ"ד משום אכחושי מצוה, משום דבקינסא כו"ע מודו דלרב אין מדליקין מנר לנר.

ומתריך הגמ' תרגמא ר"פ בפתילות ארוכות (ופרשי' כל הפתילות יוצאות חוץ לנרותיהן עד שמגיעות זו לזו ומדליק ממנה הסמוכה לה והשאר זו מזו). והיינו שהגמ' מסיק דכך היתה צורת הדלקת המנורה שבמקדש, שהדליקו מנר לנר ע"י פתילות ארוכות. ומקשי' סוף סוף למ"ד משום אכחושי מצוה קשיא (ופרשי' דהא לדידי' משרגא לשרגא אסור) ונשאר הגמ' בקשיא.

ועפ"ז הק' האבנ"נ דאי נימא דבמנורה שבמקדש הנחה עושה מצוה, קשה דלשני הטעמים יהא אסור להדליק מנר לנר, אפי' ע"י פתילות ארוכות. ובשלמא אי אמרי' דבמנורה שבמקדש הדלקה עושה מצוה (וכמו שכתב רש"י), שפיר יכול להדליק מנר לנר ע"י פתילות ארוכות, אבל אי נימא אליבא דהרמב"ם דהנחה עושה מצוה, א"כ נשארה קושית הגמ' דיש בהדלקתה משום בזיון מצוה.

[ועי' בס' חידושי הגר"ח על הרמב"ם שכתב לחדש ביאור אחר בדברי הרמב"ם, שאין המצוה להדליק הנרות, אלא שהנרות יהיו דולקים, ובזה פי' מאי דאמרי' ביומא כו. הדלקה לאו עבודה היא עי"ש. ומפני זה, כשהדליקם זר, כבר הם דולקים, ואף הראב"ד מסכים דאין קפידא לעיכובא שהכהן ידליקם. ויש לדון אם יש מקום ליישב קושית האבנ"נ לפי דבריו.]

מח' הראשונים בסברא דהנחה עושה מצוה

ונראה ליישב דברי הרמב"ם בדרכו של האב"נ דס"ל לרמב"ם דהנחה עושה מצוה במנורה

דברי הרמב"ם בהדלקת המנורה ע"י זר

והנה עי' מש"כ הרמב"ם לענין המנורה שבמקדש (הלי' ביאת המקדש פ"ט ה"ז), וז"ל, וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן הנרות והוציאן לחוץ, מותר לזר להדליקן. עכ"ל. וביאור דברי הרמב"ם, שאף שאסור לזרים ליכנס להיכל, אבל אם הוציא הכהן את הנרות לחוץ, באופן זה מותר לזר להדליקם. ובראב"ד שם בהשגה חולק, וכתב דאינו מותר לכתחילה לזר להדליקם רק כשר בדיעבד, ועי' בנו"כ שהביאו מקורו. עכ"פ בדיעבד גם הראב"ד מסכים שהדלקת הזר בחוץ כשרה. ונקטו האחרונים דמיירי שהחזירו אח"כ את הנרות לתוך ההיכל, כי שם הוא מקום מצות הדלקת המנורה.

קושית המנ"ח ושוב מהאבני נזר

ועי' במנ"ח (מצוה צ"ח) שהקשה, דהא מבואר בגמ' דאם הדלקה עושה מצוה, צריך הדלקה במקום כשר. וא"כ בזה שהדליק את הנרות בחוץ ורק אח"כ החזירם למקום כשר, איך יוצא בזה מצות הדלקת המנורה, הא היתה הדלקתה במקום פסול (וכתב המנ"ח שמצא קושיא זו בספר מעשה רוקח).

ובתשו' אבני נזר (או"ח תק"ה) כתב בביאור שיטת הרמב"ם, דס"ל דאף דבנר חנוכה פסקי' דהדלקה עושה מצוה, אבל במנורה שבמקדש הנחה עושה מצוה, ולכן כל שהניחו אח"כ את הנרות בהיכל יש קיום למצוה במקומה [ומובן דלדבריו אין המנורה שבמקדש המקור לומר הדלקה עושה מצוה בנר חנוכה כמו שכתב רש"י].

קושית האבני נזר על שיטת הרמב"ם

אבל הק' האבנ"נ לפי"ז, דהא מפורש בגמ' דאי סבירא לן הנחה עושה מצוה, אסור להדליק מנר לנר, דיש בזה משום ביזוי או אכחושי מצוה, כיון שאין בהדלקה עצמה מצוה כ"כ, וכמו שפרשי'. והגמ' הביא ראי' ממנורה שבמקדש להא דמדליקין מנר לנר, דעי"ש (כב:) דאמרי'

שבמקדש, ע"פ מה שנראה שנחלקו הראשונים בהבנת סברא זו דהנחה עושה מצוה. דהנה בגמ' מייתי מימרא דר' יהושע בן לוי, עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מכבה ומדליקה. ומק' הגמ', אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה שפיר, אא"א הנחה עושה מצוה, האי מכבה ומדליקה, מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מבעיא לי'. וברשב"א כת' שצריך לגרוס בגמ' מכבה ומדליקה ומניחה, דהא צריך להדליק קודם ואז להניחה, שצריך לעשות הנחה על נר דלוק אי הנחה עושה מצוה. אבל בתוס' גרסי כמו דאיתא לפנינו בגמ', דגרסי' מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מבעיא לי'. ומבואר שיכול להניחה ואז להדליקה אף למ"ד הנחה עושה מצוה, וצ"ע מה יענו התוס' לטענת הרשב"א.

ולפי דברינו יש נפק"מ גדולה לסברא דהנחה עושה מצוה בין הרשב"א והתוס' בהדלקה רגילה. דלהרשב"א אם מדליק הנרות במקומם צריך להגביהם ולהניחם, ולהתוס' אינו צריך, שגם בהדלקה במקומם יוצא מצותו.

דברי הרשב"א דאין להדליק בפתילות ארוכות למ"ד הנחה עושה מצוה

ועי' ברשב"א שכתב שלמ"ד הנחה עושה מצוה אין להדליק מנר לנר אפי' ע"י פתילות ארוכות, דהוי כמו הדלקה ע"י קינסא דאסור משום ביזוי מצוה. ונראה דהרשב"א אזיל בזה לשיטתו, שכתב שצריך לגרוס בקושית הגמ' בדריב"ל מכבה ומדליקה ומניחה מבעיא לי', דס"ל להרשב"א שלדמ"ד הנחה עושה מצוה בעינן דוקא הנחה במקומה. וא"כ כשמדליק הנרות במקומם אינו מקיים בזה מצותו שצריך להניח נר דלוק דוקא, והוי בזיון לנר הראשון כשמדליק ממנו. ולדברי הרשב"א צ"ל דמנורה שבמקדש שהדליקו במקומה ע"כ הדלקתה עושה מצוה וכמוש"כ רש"י (כב:), דהא לדבריו אין מעלה בהדלקה ע"י פתילות ארוכות למ"ד הנחה עושה מצוה.

על פי דברינו בשיטת התוס' יש ליישב קושית האבנ"ן

ולפי דברינו בביאור שיטת התוס' יש ליישב קושית האבנ"ן על הרמב"ם. די"ל דס"ל לגמ' דבמנורה שבמקדש, אף אם נאמר שהנחה עושה מצוה, יש להדליק מנר לנר. דאף דאמרי'

שבמקדש, ע"פ מה שנראה שנחלקו הראשונים בהבנת סברא זו דהנחה עושה מצוה.

דהנה בגמ' מייתי מימרא דר' יהושע בן לוי, עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מכבה ומדליקה. ומק' הגמ', אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה שפיר, אא"א הנחה עושה מצוה, האי מכבה ומדליקה, מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מבעיא לי'. וברשב"א כת' שצריך לגרוס בגמ' מכבה ומדליקה ומניחה, דהא צריך להדליק קודם ואז להניחה, שצריך לעשות הנחה על נר דלוק אי הנחה עושה מצוה. אבל בתוס' גרסי כמו דאיתא לפנינו בגמ', דגרסי' מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מבעיא לי'. ומבואר שיכול להניחה ואז להדליקה אף למ"ד הנחה עושה מצוה, וצ"ע מה יענו התוס' לטענת הרשב"א.

ביאור בשיטת התוס' שחולקים על הרשב"א בגדר הנחה עושה מצוה

ונראה שיש לתוס' הבנה אחרת בענין הנחה עושה מצוה, שאין הביאור כמו שהבין הרשב"א כנראה שמעשה המצוה הוא להניח נר של חנוכה, אלא ס"ל לתוס' דהמצוה היא לעשות כל מעשה שצריך כדי שיהא נר דלוק במקומו. ולפי"ז י"ל, דאותה פעולה האחרונה שעושה שהנר יהא דלוק במקומו, היא הפעולה שצריך שיהא לשם נר חנוכה ושיעשנה בר חיובא, שהיא הפעולה שמקיים בה מצותו.

ולכן שפיר גרסינן בגמ' מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מבעיא לי', דאינו מעכב שתהא ההנחה באחרונה דוקא, ואם עושה קודם ההנחה ואז ההדלקה אז גמר המצוה נעשה בההדלקה. ועיקר סברא דהנחה עושה מצוה היא לומר דאין צריך דוקא הדלקה במקומו ע"י בר חיובא, דגם הנחת נר דלוק מספיק. [ועיי"ש בתוס' שהק' מדוע צריך לכבותה, בהגבהה סגי, עי' מה שתירצו].

[ואין לפרש בדעת התוס' שהמצוה היא שיהיו הנרות דולקות (כמוש"כ הגר"ח במנורה

צ"ע לדעת הרמב"ם איך אפשר להדליק לכתחילה חוץ להיכל

ולפי"ז, אם היו מדליקין את הנרות באמת חוץ להיכל, אה"נ דה"י אסור לעשות כן ע"י פתילות ארוכות כיון שאינו גומר מצותו בכך. וצ"ע א"כ איך היו עושין לדעת הרמב"ם, דמשמע דס"ל דמותר לכתחילה להדליק בחוץ, והא צריך להדליקם מנר מערבי, וזה א"א, דבחוץ אמרינן אין מדליקין מנר לנר, וכנ"ל. [ועי' בתוס' כאן ד"ה והא הכא וכו' שהביאו מח' אם היו הנרות קבועים, ובפשטות הרמב"ם ס"ל שהיו קבועים שפסק שמדליקים אותם ע"י פתילות ארוכות, וא"כ מיירי שהוציא כל המנורה לחוץ וצ"ע איך אפשר להדליקם שם, הרי יש בזה בזיון למצוה אפי' בפתילות ארוכות.]

ביאור ע"פ דברינו בספיקת הר"ן בנוסח הברכה

בסוגית הגמ' מובאת עוד הוכחה שהדלקה עושה מצוה, מדקא מברכינן להדליק נר של חנוכה. ומפ' שם הרמב"ן, דאם היתה הנחה עושה מצוה, ה"י צריך להיות נוסח הברכה להניח נר של חנוכה. אבל בחידושי הר"ן כתב שה"י מברך להניח או להדליק ולהניח. וצ"ב, במה מסופק הר"ן, הא ודאי ה"י צריך לברך להניח נר של חנוכה כמוש"כ הרמב"ן, ומהו הצד לברך להדליק ולהניח, הא עיקר מצותה היא הנחה.

ולדברינו בביאור שיטת התוס' ורמב"ם, נראה דספיקת הר"ן מובנת שפיר, דאין המצוה תלוי' דוקא בהנחה, אלא כל הנעשה באחרונה כדי לקבוע נר דלוק הוי עיקר מעשה המצוה. וכיון דשניהם ההדלקה וההנחה צריכים כדי לקבוע נר דלוק בנקומו, מצדד הר"ן דלמ"ד זה מברכינן להדליק ולהניח, שאין אחד מהם עיקר יותר מחבירו.

בגמ' דלמ"ד הנחה עושה מצוה אין להדליק מנר לנר, וכמו שפרש"י דהדלקה לאו מצוה היא כולי האי, זהו משום דבדרך כלל א"א להדליק את הנר השני במקומו ע"י נר אחר, אלא צריך להוציא את הנר ממקומו ולהדליק ואז להחזירו במקומו, ובזה אין ההדלקה גמר מצותה והוי בזיון למצוה בהכי. אבל במנורה שבמקדש דקביעי נרות, הרי בשעה שמדליקים ע"י פתילות ארוכות, הרי הם מונחים כבר במקומם, ובמעשה ההדלקה הרי הוא גומר מצותו. ובזה האופן אין בזיון למצוה, כיון שבמעשה זה של הדלקה ע"י פתילות ארוכות יש גמר למצותו.

שיטת הרמב"ם בהל' ביאת המקדש מתאימה עם מש"כ בשאר מקומות

ועי' ברמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ג הל' יד) שפסק בהדלקת המנורה שה"י ע"י פתילות ארוכות וכתירוף הגמ' בסוגיין, ומציין שם הכסף משנה לדברי המ"מ בהל' חנוכה, ושם (פ"ד ה"ט) פי' המ"מ להא דפסק הרמב"ם דמדליקין מנר לנר שהוא דוקא שלא ע"י קינסא (ודלא כהשגת הראב"ד שם), אלא רק ע"י פתילות ארוכות וכתירוף הגמ' לגבי מנורה שבמקדש. וא"כ ס"ל כסברא דביזוי מצוה ואינו יכול להדליק מנר לנר ע"י קינסא, אבל לא כסברא דאכחושי מצוה ולכן יכול להדליק משרגא לשרגא.

נמצא דלשיטת הרמב"ם אין ביזוי למצוה כשמדליק ע"י פתילות ארוכות כל שגומר מצותו באותה הדלקה, ומובן מאי דס"ל דאף דהנחה עושה מצוה, יכול להדליק נרות המנורה מזו לזו ע"י פתילות ארוכות, כל שמדליקים במקומם.



הרב משה מקובוז שליט"א

הדלקת קטן לכל בני הבית

ולפיכך הקיל בה השו"ע דקטן שהגיע לחינוך מוציא אחרים י"ח.

אבל באמת תמיה הנ"ל קיימת גם בלא דברי החכ"צ, שהרי המנ"ח במצוה שפ"ח כתב ליישב שיטת הראשונים שהמצות עשה של שמירת מקדש היתה נעשית ע"י קטנים, שתמה המשל"מ ע"ז שהרי בדאורייתא ודאי אין הקטן מוציא אחרים ידי חובתם. ותירץ המנ"ח דשאני מצוה זו שאינה מוטלת על כל אחד ואחד, וגדר המצוה הוא שתהא השמירה נעשית ע"י כהן אחד ולא בעינן שיהא כל כהן וכהן יוצא י"ח ע"י פעולת אותו הכהן. וע"ש שהביא המנ"ח ראייה ממצות אכילת קדשים שהיא מצות עשה ואעפ"כ מצינו שהקטן אוכל בקדשים, וע"כ גם מצוה זו אינה מחייבת אלא שיהו הקדשים נאכלים ולא שתהא פעולת האכילה מוטלת על כל אחד ואחד. ואם כנים הדברים במצות שמירת מקדש ומצות אכילת קדשים גם במצות נר חנוכה צריך להיות כן, שהרי גם היא אינה חובה על כל אחד מבני הבית, ועל כרחק גדר המצוה הוא שיהא ההדלקה נעשית ע"י אחד מבני הבית, ומה איכפת לן אם בר חיובא הוא אם לא.

ואם לדין יש תשובה, דשאני מצות שמירת מקדש ומצות אכילת קדשים דבשניהם יסוד המצוה הוא להציל מבזיון. והראיה שהרי יש מצות ל"ת המקביל למצוות עשה אלו שלא להניח בית המקדש בלי שמירה ושלא להותיר בבשר הקרבן עד שיפסל בנותר. וכל זה מורה שפעולת השמירה עצמה ופעולת האכילה אינה חשובה אלא במה שמסלק בזיון הנ"ל. משא"כ

פסק השו"ע בס' תרע"ה שהדלקה עושה מצוה ולפיכך הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום אע"פ שהניחה גדול אח"כ. והוסיף השו"ע דיש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר. וע"ש בביאור הגר"א דדבר זה שנוי במח' אם קטן שחיובו אינו אלא מדרבנן משום חינוך מוציא אחרים ידי חובתם במצוה דרבנן כגון הדלקת נר חנוכה. ובחי' רעק"א ציין את דברי המג"א בס' תרפ"ט ס"ב שהק' מדברי השו"ע עצמו שפסק בהל' פורים שאפילו קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא את הגדול בקריאת מגילה אע"פ שאינה אלא מצוה דרבנן. וע' בשו"ת חכם צבי (בתשובות חדשות י"ג) שתירץ דבאמת ס"ל להשו"ע דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן ואעפ"כ ס"ל שקטן יכול להדליק את המנורה שהרי מצות הדלקה אינו חיוב של כל אחד ואחד אלא המצוה מוטלת על כל בני הבית שיהא נר דלוק בביתם ואין המדליק מוציא שאר בני הבית אלא יוצאים כולם ידי חובתם ממילא ע"י הדלקתו.

וצע"ג לפי סברא זו לאיזה צורך התנה השו"ע שיהא המדליק קטן שהגיע לחינוך, הרי אפילו אם המדליק אינו בר חיובא כלל כבר יצאו כולם ידי חובתם ע"י ההדלקה שנעשית בביתם. ואפילו את"ל שהדלקת קטן בן יומו לא חשיב הדלקה מפני שאינו אלא מתעסק בעלמא, אין הדבר תלוי בהיותו הגיע לחינוך אלא בהיותו בר דעת עד שמחשבתו נכרת מתוך מעשיו.

והנה לעצם קושית המג"א יש ליישב באופנים אחרים ולומר דמקרא מגילה שהיא מדברי קבלה חמור מנר חנוכה דאינו אלא דרבנן גרידא

על הכלל מורה על כך שבעצם אין שום צורך שיעשה כל כהן מצוה זו בעצמו. משא"כ בהדלקת נר חנוכה י"ל שבעצם כל יחיד צריך להודות על הנס אלא שהקילו חכמים שיצאו כולם ע"י נר אחד בבית. ובביאור הדבר י"ל כמש"כ הפנ"י בשבת שם שכיון שתקנו מעיקרא שידליקו על פתח הבית שמא לא יספיק שם מקום אלא לנר א'.

וע' בסי' רס"ג במ"ב ס"ק כ"א שהביא בשם המג"א דאשה ששכחה להדליק נרות שבת וכבר קבלה על עצמה קדושת השבת תאמר לאינו יהודי להדליק והיא תברך. והמ"ב שם חולק עליו דאין לה לברך, ע"ש, אבל נראה מדבריו דיצתה ידי חובתה בהדלקה זו. ותמהו האחרונים הרי עכו"ם אינם חייבים במצות ואינם בני שליחות. וע"פ הנ"ל י"ל דשאני נר שבת מנר חנוכה דעיקר תקנת נר שבת הוא להאיר את הבית או בשביל עונג שבת או בשביל שלום בית ומעיקרא לא תקנו אלא נר אחד לכל בני הבית. ודומה ממש לדברי מג"ח הנ"ל שבשמירת מקדש ואכילת קדשים לא בעינן בר חיובא להוציא אחרים ידי חובתם. ואע"פ שלא מצינו התם אלא שיתקיים המצוה ע"י כהן קטן, שאני התם שיש גזה"כ שיהא נאכל רק ע"י כהן ונשמר ע"י כהן, משא"כ בהדלקת נר שבת נעשית המצוה אפילו ע"י עכו"ם.

מצות הדלקת נר חנוכה שחשיבות הפעולה של הדלקה הוא בהדלקה גופיה ולפיכך אף שלא תיקנו שיהא כל אחד חייב בהדלקה, צריך עכ"פ שהמדליק יוציא אותם ידי חובתם בהדלקתו.

אבל מלשון המנ"ח אינו משמע כן שהרי תלה הדבר במה שמצוות אלו מוטלות על הכלל ומעולם לא נתחייב כל אחד ואחד בפעולת המצוה. ולדבריו צ"ע כנ"ל למה אין קטן מדליק עבור כל בני הבית אפילו כשלא הגיע לחינוך, כמו שקטן בן יומו אוכל בקדשים אע"פ שלא הגיע לחינוך מצות כלל.

והנראה בזה ע"פ מה שחקר השפ"א בשבת דף כא: בדין נר איש וביתו אם מתחילה לא נתחייב כל יחיד ויחיד אלא הבית כולו בהדלקה אחת, או דלמא תקנו שיהא כל יחיד יוצא ידי חובתו של הדלקה ע"י הדלקה אחת בבית. וע' בסי' תרע"ז שנחלקו המהרש"ל והמהרי"ל אם מי שמדליקין עליו בביתו יכול להחליט שאינו יוצא ע"י אותה הדלקה ולהדליק בעצמו במקום אחר. ולכאורה פליגי בשאלה זו שאם יש לכל אחד בעצמו חובת הדלקה, שפיר יכול הוא להוציא עצמו מן הכלל ולהדליק במקום אחר.

וי"ל דס"ל להמנ"ח דשאני שמירת מקדש ואכילת קדשים דמה שמצינו בהם שחל החיוב



הרב אברהם תברכיפאן שליט"א

בגדר חיוב הדלקה מפני החשד והטעם שאין מברכין עליה

אחד היה טרוד וצוה שידליקו בשבילו, וכן עשו והדליקו בפתח אחד, ועד שלא הדליקו בשני בא הוא ורוצה להדליק בפתח השני, ופסק המכתם לדוד שיכול לברך. ולכאורה פשוט שא"א לומר כן אלא לפי הבנת האורחות חיים משא"כ לפי הבנת הר"ן.

והנה בעצם המחלוקת בין הר"ן והאורחות חיים צ"ב במה פליגי.

ע' פר"ח (י"ד ס"י יג אות ה') שכ' שמצינו ברשב"א שחולק על הר"ן, ע' ברשב"א (בשורת ס"י תקכ"ה) שנשאל האם מברכין על שחיטת בן פקועה, אף שמן התורה אין צריך שחיטה, ותי' וז"ל, כל שהצריכו חז"ל לשחוט מאיזה טעם שאמרו מצוה של דבריהם היא, ועל מצוה של דבריהם מברכין, ע"כ. וע' בפלתי (שם ס"ק ד) שתמה על דברי פר"ח שמדמה ברכה על הדלקה שמפני חשדא לברכה על שחיטה דבן פקועה, חדא משום שיש לחלק בין דין "חשד" לבין דין "מראית העין", ועוד דהלא שאני התם שכבר בירך על הנרות שבפתח הראשון.

ומתבאר מדבריהם דפליגי הני גדולים בהבנת דברי הר"ן, שהפר"ח הבין דלפי הר"ן לא תיקנו חז"ל לברך על מעשה הדלקה שמפני חשד, וס"ל מה לי אם חייבו חז"ל מפני חשד או מפני מראית העין, וממילא בשניהם צריך לברך, ומשו"ה מציין שהרשב"א חולק על זה. אבל הפלתי פליג בתרתי, חדא שאין לדמות דין חשד לדין מראית העין, ועוד שמעולם לא קאמר הר"ן שלא שייך לברך על הדלקה שמפני חשד, אלא שלא צריך לברך משום שכבר נפטר בברכה בפתח הראשון. ולכאורה יש להעיר על

איתא בגמ' (שבת כג.) אמר רב הונא חצר שיש בה שני פתחים צריכה שתי נרות, ומסיק הגמ' שהטעם הוא מפני החשד דבני מתא, דזימנין מתחלפי ברוח אחד ולא מתחלפי בהשני ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, ע' שם. וע' בהר"ן שכ' וז"ל ומסתברא דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא לא מברך אלא אחד פיתחא, ע"כ. ומשמע לי מדבריו דהא שאינו מברך על פיתחא השני' אינו משום שכבר בירך על מצות הדלקה בפיתחא קמא, אלא דס"ל שלא שייך לברך על מעשה הסרת חשדא. אולם ע' באורחות חיים (הל' חנוכה ס"י יג) שכ' אין לברך עוד על ההדלקה שבפתח השני' מאחר שכבר נפטר בברכה שבירך על הפתח הראשונה, ע"כ, ומשמע דס"ל ששייך לברך על מעשה דהסרת חשדא, וחולק על דברי הר"ן, ולכאורה אפשר למצוא ב' נפק"מ ביניהם:

א. ע' במ"ב (ס"י תרע"ו ס"ק ד) שהביא משו"ת הגרע"א שמי ששכח לברך על ההדלקה שיכול עדיין לברך קודם שהדליק כל הנרות ע' שם, ונר' דלפי האורחות חיים מי שהיה חייב להדליק בב' פתחים מפני חשדא, ושכח לברך בפתח ראשון ועדיין לא נפטר הדלקה של חשדא בשום ברכה, דעדיין אפשר לו לברך ומוטל עליו לברך על הנרות שבפתח השני שמדליק מפני חשדא, משא"כ לפי הר"ן דס"ל שלא נחשב הדלקה שמפני חשדא מעשה מצוה, ולא שייך לברך עליה כלל.

ב. ע' בברכי יוסף בסו"ס תרע"א בשם שו"ת מכתם לדוד (או"ח ס"י כג) בבעל הבית שיש לו חצר של שני פתחים שמברך באחת מהם, ויום

לפרש כן דהלא מהיכא תיתי שתיקנו מעשה הדלקה (ואולי שכן מדוייק בלשון הגמ') והלא דילמא לא חייבו אלא להסיר בעל הבית את החשד, ואפי' אם עשה עוד מעשה הדלקה, מאחר שלא אמרו חז"ל לעשות מעשה מסויימת אין צריך לברך כלל על ההדלקה בפתח השני.

וע' בכל בו (סי' מד) שהביא ב' ביאורים למה אין מברכין על ההדלקה שמפני חשד, שכ' וז"ל, אין צריך אלא ברכה אחת כיון דקיי"ל דחובת גברא הוא אמרינן דשתייהן מצוה אחת, שאין החיוב אלא מפני החשד, ואפי' נימא דשתי מצוות הן, כיון שעושה שתייהן בבית אחד די לו בברכה אחת, דומיא דתפלין של יד ושל ראש דדי להן בברכה אחת, ע"כ. ולכאורה מבואר ששני הצדדים שהזכיר הכל בו הם שני הצדדים הנ"ל במח' הר"ן והאורחות חיים, ובצד הראשון נר' דס"ל כדברי הר"ן, שרק מוטל על הגברא להסיר את החשד ואין כאן שום ציווי על הדלקה שניה (ונמצא שיש כאן רק מצוה אחת) ובצד השני ס"ל כהאורחות חיים שמלבד הציווי על ההדלקה משום פרסומי ניסא יש כאן ציווי חדש גם על ההדלקה שמפני החשד (ונמצא שיש כאן שני מצוות).

וע' בביאור הגר"א (סי' תרע"ז סק"ז) שפי' שמה שפסק הרמ"א דמי שהדליק נרות בבית הכנסת צריך לברך בהדלקה שמדליק בביתו, היינו משום דהוי כמי שיש לו שני פתחים בחצר, ועוד משום שהמצוה בעיקרו הוא נר איש וביתו, ע' שם. ולכאורה צ"ב למה הוצרך הגר"א להביא הטעם שמפני חשד. וגם יש להעיר דבין אם נפרש כפר"ח שהר"ן חולק על הרשב"א וספק ברכות להקל, ובין אם נפרש כדברינו שיש בזה מח' בין הר"ן לבין האורחות חיים אם חייבו חז"ל רק להסיר את החשד או להדליק, הרי יש כאן מח' בין הראשונים וספק ברכות להקל.

ואולי צריך לפרש דבכה"ג שבתחילה הדליק אחד בבית הכנסת ורק אחרי כן מדליק בביתו שאפי' הר"ן מודה להרשב"א ולהאורחות חיים

דברי הפלתי שכנראה הבין בשיטת הר"ן כמו שהבאנו לעיל מאורחות חיים, אבל מרהיטת לשון הר"ן לא משמע כדבריו כלל, וצ"ע. וגם צ"ב מהו באמת החילוק שבין דין הדלקה שמפני חשד לבין דין שחיטת בן פקועה שמפני מראית העין, והלא שניהם הוא מטעם חשש הרואין הוא.

וע' בפוסקים (פרי תואר ופמ"ג) שחששו לדברי הפר"ח שיש באמת מח' בין הר"ן ובין הרשב"א אם מברכין על חשדא ומשו"ה החמירו מספק שלא לברך על שחיטת בן פקועה דספק ברכות להקל, אבל לכאורה היה אפשר לחלק בין הנידונים בפשיטות, ולבאר שהר"ן והרשב"א מודים זה לזה, דהיינו שהר"ן מודה להרשב"א ומחלק בין דין חשד הרואין בנר חנוכה ששייך להסירו ולבטלו בלא מעשה הדלקה כגון לסתום הפתח וכדומה, לבין דין חשד דבן פקועה שלא אפשר להסירו ולבטלו בלא מעשה שחיטה ונחשב כאילו ציוו חז"ל על מעשה שחיטה דבן פקועה. וכמו כן נוכל לפרש שמודה הרשב"א להר"ן שאף שאמר רב הונא חצר שיש לו שני פתחים צריכה שתי נרות, אין לפרש שנחשב כאילו ציוו חז"ל לעשות הדלקה בפתח שני דהלא לא אמרו שצריך בעל הבית להדליק בפתח שני אלא שהפתח צריכה עוד הדלקה והיינו שחששו חז"ל לחשד הרואין וצריך לבטלו ע"י איזה טעדיקי או הדלקה או סתימת הפתח וכדומה, משא"כ בבן פקועה שחייבו לשחוט דוקא.

ולפי הבנה הזאת בביאור שיטת הר"ן אולי יש לבאר דבזה גופא פליגי הר"ן והאורחות חיים, האם אמרו חז"ל שמפני חשד הרואין מוטל על הגברא להדליק גם על הפתח השני, או שרק מוטל על הנחשד לעשות מה שצריך כדי שלא יחשדוהו הרואין. ונמצא שהאורחות חיים דס"ל שראוי לברך על ההדלקה שבפתח השני אלא שכבר יצא בברכה שבירך על ההדלקה שבפתח הראשון מדמה דין זה לשחיטת בן פקועה, שכן שציוו חז"ל, והר"ן לא ניחא ליה

מעשה ההדלקה, משו"ה נחשב כאילו יש כאן ציווי על מעשה הדלקה, ומתבאר לפי"ז דהגר"א לא הכניס את ראשו במח' הראשונים הנ"ל כלל אלא שמפרש מה שפשיטא לכו"ע ודו"ק.

שמברך, דהלא דין זה של רמ"א הוי ממש כשחיטת בן פקועה, דמאחר שא"א לעשות שום טצדקי נחשב כאילו יש כאן ציווי מחז"ל על מעשה שחיטה, וא"כ ה"ה הכא שמי שמדליק בבית הכנסת במצב של חשד באופן שא"א לעשות שום טצדקי לצאת ממנה אם לא ע"י



הרב יהודה דוד ווינער שליט"א

בענין נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם

והר"ן שכתבו אבל הרחיקם זה מזה כאצבע אינו נעשה כמדורה ויצא, בל' יחיד, ולא כתבו בל' רבים, ויצאו. וצ"ב, מאחר שאינו כמדורה אלא כנרות חלוקות, מדוע לא יצאו כולם, כל אחד בפתיחה שלו.

אלא מתבאר מדברי המאירי חידוש גדול, דמלבד מה דבעינן שלא יהיו כולן מצטרפין כמין מדורה, גם יש דין שכל הדלקה טעונה תורת נר (כלי) בפנ"ע, ובהרחיקם זה מזה כאצבע, נהי נמי דתו לא מצטרפי השלהבות כמין מדורה, מ"מ כיון דסוכ"ס כל הפתילות מונחות בתוך כלי אחד ממש, אינו עולה אלא להדלקה אחת. ולפי"ז צ"ל דבנר שיש לו שני פיות דעולה לב' בני אדם, אהני הפיות המחולקות לא רק להפקיע מתורת מדורה, אלא אהני עוד להחשיב את הנר כמין שתי נרות חלוקות, דאע"פ שהוא כלי אחד, מ"מ כיון שיש בצורת הכלי חלק מסויים לכל פתילה ופתילה, יש על כל פה ופה שם נר בפנ"ע. וגבי מילא קערה שמן והקיפה פתילות, דאמר' כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם, כתב המאירי וז"ל, שהכיסוי עושה אותה כמי שיש לה פיות חלוקות, עכ"ל. והיינו דכיון שע"י כיסוי הכלי כל פתילה יוצא מנקב אחר, חשיב כנר שיש לה ב' פיות שכל פה נידון כתורת נר בפנ"ע.

והנה דנו האחרונים אם עיקר דין נר חנוכה הוא רק בשמן ופתילה ואין הכלי אלא היכי תימצא בעלמא להחזיק השמן או שיש דין בעצם שצריך כלי, ע' בשו"ת אבני נזר סי' ת"ק שהאריך בזה והעלה שיש בזה שתי דיעות. ומדברי המאירי מוכח דס"ל שיש דין בעצם

(א) שבת כג: אמר רב יצחק בר רדיפה א"ר הונא נר שיש לה שני פיות עולה לב' בני אדם, אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה ואפילו לאחד נמי אינה עולה. מבואר מדברי רב הונא שאפשר לעשות ב' הדלקות בתוך כלי אחד, ובלבד שיש לו ב' פיות נפרדות, ולא בעינן כלי בפנ"ע לכל הדלקה והדלקה. והא דבעינן פיות מחולקות, לכאורה היינו רק בכדי שלא יהא כמדורה, וכדאמר רבא בסמוך גבי מילא קערה שמן והקיפה פתילות, דאם לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה ואפילו לאחד נמי אינה עולה.

והנה במילא קערה שמן והקיפה פתילות דאמר' שאם לא כפה עליה כלי עשאה כמדורה ואפילו לאחד נמי אינה עולה, כתב הר"ן וז"ל, וכתב הרב בעל העיטור ז"ל מסתברא דהני מילי בשלא הרחיקם זה מזה אבל הרחיקם זה מזה כאצבע אינו נעשה כמדורה ויצא, עכ"ל. ובפשטות, לפי דברי בעל העיטור, היכא שהרחיקם זה מזה כאצבע שאינה כמדורה, עולה לכמה בני אדם. [וכנראה שכן הבין הריטב"א בדעת בעל העיטור, כדיתבאר בסמוך בעזה"י]. אמנם יעויין במאירי וז"ל, וחכמי פורווינצא כתבו בחיבוריהם שאם הרחיקם זו מזו כאצבע אינה כמדורה, ולאחד מיהא יצא, עכ"ל. הרי מבואר בדברי המאירי דמה שחידש בעל העיטור דמהני הרחקה כאצבע, לא מהני אלא להפקיע מתורת מדורה, וממילא אחד מיהא יצא, אבל אכתי אינו עולה לכמה בני אדם. ושור"ר שכ"כ בשו"ת מהרש"ל סי' פ"ה מנפשיה. [וכן משמע קצת מלשון בעל העיטור

מחולקות אינה כמדורה, ואדרבה מה שבקערה בלי כפיית כלי נידון כמדורה, זהו החידוש של רבא, אבל בשיש לה ב' פיות אין מקום להחשיבו כמדורה, וא"כ פשיטא דעולה לשני בני אדם, ומאי קמ"ל רב הונא. [וע"ש מה שתי' בזה, ובמשנ"ב סקי"א הביא דברי הב"ח ביתר ביאור, ע"ש].

ולענ"ד נראה בביאור עיקר החידוש של רב הונא, דהוה ס"ד דכל הדלקה בעיא חפצא של כלי בפני עצמה, והא קמ"ל רב הונא דלא צריך כלי בפנ"ע לכל הדלקה והדלקה, אלא נר שיש לה ב' פיות עולה לב' בני"א. [וע' בנימוקי יוסף המובא בקובץ שיטות קמאי שמבואר מדבריו בהדיא כמ"ש דזהו החידוש של רב הונא.] אמנם בביאור הקמ"ל של רב הונא, בזה נראה דיוצא מעתה ב' דרכים. דבפשטות היה נראה דהקמ"ל הוא דאפילו אם נר חנוכה טעונה כלי, מ"מ ליכא דין שצריך חפצא דכלי בפנ"ע לכל הדלקה והדלקה, ואפשר להשתמש בכלי אחד לכמה הדלקות, ולא בעינן אלא שלא יתחברו הפתילות כמדורה, ולזה סגי בב' פיות בתוך כלי אחד גופא. אמנם לפי דברי המאירי יוצא דגם לפי האמת יש דין שכל הדלקה טעונה תורת נר (כלי) בפנ"ע, ואמטו להכי הוה ס"ד דנר אחד שיש לה ב' פיות אינו עולה לב' בני"א, דנהי נמי דלא מתחברין הפתילות להיות כמדורה ולאדם אחד מיהא עולה, מ"מ א"א שתעלה לב' בני"א כיון דליכא כלי מיוחד לכל הדלקה והדלקה. וקמ"ל רב הונא דלא בעינן לזה ב' כלים נפרדים ממש, אלא ה"ה בכלי אחד, כל שיש בצורת הכלי ב' פיות מחולקות, אשר עי"ז כל פתילה ופתילה יש לה חלק מסויים בהכלי, חשיב כמו גרות חלוקות, שיש על כל פה ופה תורת נר (כלי) בפנ"ע. [ובמילא קערה שמן והקיפה פתילות אם כפה עליה כלי ג"כ חשיב כפיות מחולקות וכמ"ש המאירי].

ב) בגמ' לעיל כא: נחלקו רש"י ותוס' בבתיים הפתוחין לחצר, היכן מדליקין נר חנוכה, שרש"י כתב דמניחה על פתח ביתו בהחצר, ולא

שצריך כלי בנר חנוכה, דאם ליכא דין כלי בכלל, ואין הכלי אלא היכי תמצא בעלמא להחזיק השמן, א"כ כל שיש כמה שלהבות בתוך הכלי באופן שהם מרוחקים זה מזה כאצבע ולא חשיבי כמדורה, אין סברא למה לא תעלה לכמה בני אדם, אע"כ יש דין דנר חנוכה טעונה כלי, ובדין זה ס"ל להמאירי דכל הדלקה והדלקה טעונה כלי בפנ"ע, ואי אפשר לקיים ב' הדלקות ע"י תורת כלי אחד.

אולם יל"ע מנא ליה להמאירי הך דינא דבעינן תורת כלי בפנ"ע לכל הדלקה והדלקה, לעולם אימא לך דכל שעכ"פ כל ההדלקות הן בתוך כלי, כבר נתקיים בזה הדין כלי, ותו לא בעינן אלא שלא יתחברו הפתילות יחד כמין מדורה, והא דאמר רב הונא דבעינן שיהא בנר ב' פיות מחולקות, אין זה אלא בכדי שלא יתחברו כמין מדורה, ומנ"ל לחדש דיש עוד צורך בב' הפיות המחולקות בכדי שיהא בו תורת ב' כלים, כלי מיוחד לכל הדלקה והדלקה.

והנראה בזה, דהנה הריטב"א כתב להוכיח שלא כדעת בעל העיטור, דמדלא אשכח תקנתא אלא בכפיית כלי או בשתי פיות, שמעינן דלא סגי לה בהרחקת הפתילות כאצבע, ומכח זה חולק הריטב"א על בעל העיטור. ונראה, שמכח קושיא זו גופא למד המאירי בדעת בעל העיטור, דאף דודאי מהני הרחקת אצבע להפקיע מתורת מדורה, מ"מ לא מהני שתעלה לב' בני אדם, דכל הדלקה צריכה נר (כלי) בפנ"ע ולזה לא מהני הרחקת אצבע בתוך כלי אחד ממש, ואמטו להכי לא אשכח בגמ' תקנתא שתעלה לב' בני אדם אלא בכפיית כלי או בשתי פיות. [ומתוך קושיית הריטב"א מוכח שהוא הבין בדעת בעל העיטור דכשהרחיקן כאצבע עולה לשני בני אדם, ודלא כהבנת המאירי].

ובעיקר המימרא דרב הונא דנר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, הך הב"ח (סי' תרע"א), מאי קמ"ל פשיטא דעולה לב' בני אדם. ביאור קושייתו, דהא ודאי פשיטא דכשיש לה ב' פיות

ולפי מה שהעלנו לעיל מדברי המאירי, אולי יש לבאר למה לא ניחא להו להתוס' בפרש"י. די"ל להתוס' ס"ל כבעל העיטור דפשיטא מסברא דכל שהרחיק הפתילות זו מזו כאצבע תו לא הוה כמין מדורה, ומש"ה נתקשו למה לא אשכח בגמ' תקנתא אלא בשני פיות או בכפיית כלי, ומזה העלו התוס' כמו שנתבאר מדברי המאירי, דבע"כ מלבד מה שלא יהא כמדורה ישנו עוד דין שכל הדלקה והדלקה צריך נר (כלי) בפנ"ע, ואמטו להכי בעינן נר שיש לה שני פיות, כלו' פיות מחולקות, דלזה לא סגי בהרחקת אצבע. וי"ל דסברי התוס' דמה שיש תנאי דבעינן תורת כלי (נר) בפנ"ע ולא סגי במה שיש פתילות ושללהבות חלוקות בתוך כלי אחד, אין זה אלא במקום דהויין שני דיני הדלקה נפרדים, כגון ב' בנ"א הדריס בב' בתים שכל אחד ואחד חייב בהדלקה בפנ"ע, בזה אמרי' דכל תורת הדלקה צריכה תורת נר בפנ"ע, ולא סגי בב' פתילות ושללהבות בתוך כלי אחד. משא"כ בדין המהדרין שמדליקין נר לכאו"א מבני הבית, יתכן דסברי התוס' כדעת הרמב"ם דהוי הדלקה אחת שמדליק בעה"ב לבדו כמנין אנשי ביתו, וממילא ס"ל להתוס' דבזה לא מסתברא שיהא צריך לכל פתילה תורת כלי בפנ"ע, דהא חפצא של הדלקה אחת היא, רק שהדלקה זו היא כמנין כל אנשי ביתו, ולזה סגי במה שיש בתוך הכלי פתילות ושללהבות נפרדות כמנין אנשי ביתו, כגון שהרחיק הפתילות בתוך הכלי זו מזו כמלא אצבע דלא הוה כמדורה אלא כפתילות ושללהבות נפרדות. וזהו שכתבו התוס' דהא דאמרי' נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם משמע לב' בתים, ר"ל מדנקט דוקא שיש לה שני פיות ולא אשכח תקנתא בהרחקת אצבע, משמע דמיירי בשני בתים, דבשני בתים כיון דכל אחת הוי הדלקה בפנ"ע לזה צריך שיהא לכל אחת ואחת תורת נר בפנ"ע, וכמשנ"ת.

בפתח החצר ברשות הרבים. אולם התוס' (ד"ה מצוה להניחה) כתבו דכה"ג מניחה על פתח החצר ברשות הרבים. והתוס' הוכיחו כן מהא דאמרי' בגמ' כאן נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, ולפרש"י האיך משכחת שידליקו ב' בני אדם בנר אחד הלא כל אחד צריך להדליק על פתח בית שלו, אע"כ דכל הבתים הפתוחין להחצר מדליקין בפתח החצר ברה"ר, וכה"ג משכח"ל ב' בנ"א מדליקין בנר אחד שיש לה ב' פיות. ברם, רש"י כאן כבר יישב קושיא זו, דרש"י פי' דמאי דאמרי' נר שיש לה ב' פיות עולה לב' בני אדם, ר"ל למהדרין העושים נר לכל אחד ואחד, ולפי"ז לק"מ קושית התוס'. וצ"ע בדעת התוס' למה ס"ל דא"א לפרש כאן כרש"י דלמהדרין קאמר, ומה ההכרח דמיירי לשני בתים. וע' מהרש"א שם מה שכתב בזה.

ובדין מהדרין שמדליקין נר לכל אחד ואחד מבני הבית, יש ב' שיטות. הרמ"א (סי' תרע"א ס"ב) פי' שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק בעצמו נר שלו, והיינו שיש הדלקה מיוחדת לכל אחד ואחד מבני הבית. אמנם הרמב"ם (פ"ד ה"א וה"ב) פי' שאחד לבדו מדליק נרות כמין אנשי ביתו, והיינו שיש רק הדלקה אחת כמנין אנשי הבית. והנה, לא מיבעיא לפי שיטת הרמ"א שכאו"א מדליק בעצמו דלכאורה שפיר אפשר לפרש בסוגיין כפרש"י דעולה לשני בני אדם היינו למהדרין העושים נר לכאו"א, אלא אפילו לפי שיטת הרמב"ם דבעה"ב לבד מדליק כמנין אנשי ביתו, היה נראה לכאורה דאפשר לפרש הכא כפרש"י דעולה לשני בני אדם ר"ל שעולה כנגד ב' בני אדם. וא"כ צ"ע למה לא נחתו התוס' לפרש בסוגיין כפרש"י דהכוונה למהדרין העושים נר לכאו"א.

הרב יעקב עקיבא סופר

בירור ענין נס פך השמן ע"פ הברייתא דמגילת תענית

של פך השמן שהדליקו ממנו ח' ימים, ובתור הכי פרכינן מה ראו לעשות חנוכה ח' ימים. גם קשה מה שאמרו ומה ראו להדליק את הנרות, הלא כל זה הוא משום נס פך השמן.²

ב) ובמק"א כתבתי לבאר, דהיו"ט של חנוכה הוא על שם חנוכת המזבח וכמו שמבואר להדיא ממה שהקשה הברייתא דמה ראו לעשות ח' ימים והלא חנוכה שעשה משה וכו'. וכן איתא בפסיקתא רבתי (פ"ב) שבע חנוכות הם וכו', וחנוכת הכהנים זו שאנו מדליקין. וע"ש עוד (פרשה ו') את מוצא זאת החנוכה שאנו עושים זכר לחנוכת בית חשמונאי על שעשו מלחמה ונצחו לבני יון, ואנו עכשיו מדליקין. וכן בשעה שנגמרה מלאכת המשכן עשו חנוכה וכו'. ואף בהמ"ק בשעה שנבנה עשו לו חנוכה וכו'. אמתי חינכו בשעה שנגמרה כל מלאכתו, מנין ממה שקראו כנביא ותשלם כל המלאכה אשר עשה המלך שלמה בית ה', ע"כ. וכ"כ באו"ז (ח"ב סי' שכ"א) ונקרא חנוכה על שם חנוכת המזבח שנסתר ובנאוהו.³ וע"ע במגילה (ל:)

תניא במגילת תענית (פ"ט): בכ"ה בו יום חנוכה תמניא יומי דלא למספד. כשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה יד בית חשמונאים ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד וכו' ולא היה בו אלא להדליק יום אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים, לשנה האחרת קבעו ח' ימים טובים⁴. ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים, והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא ז' ימים וכו', וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה וכו', ומה ראו לעשות חנוכה זו ח' ימים אלא בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאים להיכל ובנאו המזבח ותקנו בו כלי שרת והיו מתעסקין בו ח' ימים. ומה ראו להדליק את הנרות אלא בימי מלכות יון שנכנסו חשמונאים ז' שפודין של ברזל בידם וחפום בבעץ והדליקו בהם את המנורה. ומה ראו לגמור בהם את ההלל אלא שכל תשועה וכו' מקדימין לפניו בהלל, ע"כ.

חנוכה על שם חנוכת המזבח

א) הנה המפרשים על הברייתא שם תמהו דמתחלה תניא דחנוכה נעשה ח' ימים משום נס

שעשה משה וכו'. וביעבי"ץ פי' עוד, אי"נ איום טוב שמונה קשיא ליה ע"ש. ועי"ע בתוס' חדשים שם ד"ה ומה ראו להדליק. ועי"ש עוד איך שביארו ומה ראו להדליק וכו'. ועכ"פ כל הפירושים ופולפולים שכתבו במפרשים לפרש המגילת תענית אינו במשמעות של הברייתא ומהם פירושים דחוקים מאד.

ג ועי"ש שהביא המדרש פ' בהעלותך (שהובא ברמב"ן ריש פ' בהעלותך בשם מגלת סתרים לרבינו נסים), דכיון שהקריבו שנים עשר שבטים ולא הקריב שבט לוי וכו', אמר לו הקב"ה למשה דבר אל אהרן ואמרת אליו, יש חנכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות ואני עושה בה לישראל על ידי בניך נסים ותשועה וחנוכה שקרויה על שמו, והיא חנכת בני חשמונאי, ולפיכך הסמיך פרשה זו לפרשת חנכת המזבח, ע"כ. ומביא ראיה מזה לדבריו שחנוכת בית חשמונאי נקרא חנוכה

א בגמרא שבת (כ"א ע"ב) ניתוסף כאן "בהלל והודאה".

ב ועי"ש בפי' מהר"א הלוי ז"ל, ונ"ל לפי פשוטו דה"ק דודאי ראוי לעשות ח' ימים טובים מחמת נס הדלקה, אבל למה נקראים ימים טובים אלו שמונה ימי חנוכה, דעי"פ נס ההדלקה אין שייכת שם זה, אלא ע"כ לומר הטעם משום דבאותו הזמן היה ג"כ חנוכת המזבח, והלא חנוכה שעשה משה במדבר וכו'. ומתוך דכיון דבאותו פעם בנו את המזבח וכו' והיו מתעסקים בו ח' ימים, ע"כ. ועי"ש עוד שביאר שהיה קשה למגילת תענית דכיון שהיה שמן ליום אחד אי"כ לא היה נס אלא לז' ימים וכקושיא המפורסמת מהב"י (סי' תר"ע) וכמה ראשונים. וכן פירשו בפי' היעבי"ץ ובתוס' חדשים שם. אמנם כבר העיר בזה בתוס' חדשים ובפי' אברהם אזכור דלא משמע כן ממה שכתב והלא חנוכה

כל היום אע"פ שנתן בה שמן כמדת חברותיה". ועוד כתב בשו"ת מנחת ברוך (שם) דמעולם לא תקנו לדורות בהלל והודאה משום נס גרידא.¹

והנה משום נס פך השמן היה סגי ביו"ט ליום אחד של איסור תענית והספד ותו לא, כמו שאר ימים טובים במגילת תענית. ולא היו מתקנים יו"ט כימי מועדים הכתובים בתורה לח' ימים. אבל לפי האמת שהוא לשם חנוכת הבית א"ש, דהא בשעת חינוכו בודאי חוגגים החנוכה כשאר מועדים במשתה ושמחה והלל והודאה, ותקנו לחוג חג זו לדורות, עכ"ד.

(ד) וכן נראה לפרש בדברי רש"י בשבת (כא:): ד"ה מאי חנוכה, על איזה נס קבעוה, ע"כ. והכוונה כמו שנתבאר דחנוכה הוא על שם חנוכת המזבח ומ"מ שואלת הגמרא מאי חנוכה דעל איזה נס קבעוה ליו"ט גמור בהלל והודאה לדורות, דבלי נס לא היו מתקנים חכמים שבאותו הדור ליו"ט לדורות.²

וע"ע בספר המקבים א"ח (פרק ד') אחרי שנצחו במלחמה (פסוק לז-נא) "ויקהל כל המחנה ויעלו

במשנה דבחנוכה קורין בנשיאים, ופרש"י דהוי נמי חנוכת המזבח. וכ"כ בר"ן.³

והא דמקדים הברייתא סיפור של נס פך השמן הוא לבאר מדוע קבעו חז"ל חנוכה זו לדורות, דהלא לא קבעו התורה חג על חנוכת המשכן לדורות, ולא על חנוכת בית המקדש של שלמה ולא של עזרא ונחמיה בבית שני. וע"ז כתבו סיפור נס של פך השמן שבא להראות חשיבות וחביבות חנוכה זו. וכשראו הסנהדרין שבאותו דור את נס פך השמן הבינו שראוי לקבוע יו"ט לדורות.

(ג) וכע"ז מצאתי בשו"ת מנחת ברוך (חלק אמרי חיים סי' ק"ט ענף ג'). ותורף דבריו שם, דמצד גוף הנס של פך השמן לא היו תקנו יו"ט לזה, דהא ביהמ"ק מלומד בניסים היה, וכדתנן באבות (פ"ה מ"ה) עשרה ניסים נעשו לאבותינו בביהמ"ק וכו'. ובפסחים (סד.) תנן שהיו דלתות העזרה ננעלות מאליהן כמו דס"ל לאביי בגמ' שם. וגם נס כעין זה של פך השמן נעשה בביהמ"ק בימי שמעון הצדיק (יומא לט.) שהיה נר המערבי דולק

על שם חנוכת המזבח כמו אותן של נשיאים. [וזה דלא כמו שהבין הרמב"ן שם].

ד אמנם בסידור רש"י (סי' ש"כ) כתב לבאר ע"פ המדרש (בפסיקתא רבתי פ"ו. ובילקוט שמעוני מלכים א, ו סוף רמז קפד) שנגמרה מלאכת המשכן בכ"ה בכסליו ולא הוקם עד ניסן, וכיון שהושלם באותו יום קורין בחנוכת הנשיאים. וכ"כ בטור (סי' תרפ"ד). אולם ע"ש במדרש דלכן השלים הקב"ה לכ"ה בכסליו בחנוכת חשמונאי, ומבואר שבכ"ה בכסליו עשו חנוכת הבית ג"כ.

ה ע"ש דתנו רבנן ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק וכו', והיה נר מערבי דולק מכאן ואילך פעמים דולק פעמים כבה. ועי' תוס' מנחות פ"ו ע"ב ד"ה ממנה, דהיינו שהיה דולק כל היום. ועי' ברש"י יומא שם.

ו ואע"ג שיום ניקנור תקנו משום נס של דלתות הנחושת שצפו בים, מ"מ לא תקנוה בהלל והודאה. וגם לפי הלכה בר"ה (יו"ט ע"ב) דבטלה מגילת תענית אי"כ לא תקנו יום ניקנור אלא לזמן המקדש, אבל לקבוע לדורות בהלל והודאה והדלקת נרות לא מצינו אלא בחנוכה בלבד.

ז ועי' רש"י תענית (יו"ט ע"ב) ד"ה מריש ירחא, ודבר זה מפורש במנחות בפרק רבי ישמעאל ובמגילת תענית המצויה אצלנו, ע"כ. מבואר שהיה לו מגילת תענית. (ומיהו במהרי"ץ חיות ריש תענית כתב להוכיח דפרש"י הנמצא בידינו אינו מרש"י אלא מבעלי התוספות).

ואולם ע"י פירוש המשנה לרמב"ם מסכת תענית (פ"ב מ"ח) וז"ל היתה אצלם מגלה, נקראת מגלת תענית וכו'. ומשמע דלא היה לו מגילת תענית בשעה שכתב פי' המשניות. ויתכן דמחמת הרדיפות והגלגולים ממקום למקום לא היו לוקחים עמהם אלא הספרים הנצרכים להם, וכיון שבטלה מגילת תענית לא היו מדקדקים להחזיק עמהם המגלה בכל גלגוליהם.

ח ספר החשמונאים (הוצאת אברהם כהנא). ואע"פ שכי' באבן עזרא שמות (ב, כב) וז"ל, ואשר כתוב בדברי הימים דמשה אל תאמן. וכלל אומר לך כל ספר שלא כתבוהו נביאים או חכמים מפי הקבלה אין לסמוך עליו ואף כי יש בו דברים שמכחישים הדעת הנכונה. וככה ספר זרובבל. וגם ספר אלדד הדני ודומה להם, עכ"ל. לכאורה פשוט שכונתו לספרים של סיפורים בעלמא, אבל במה שאחד כתב עדות על מה שהיה באותו זמן, ודאי שיש לסמוך עליו. וכן מצינו שרש"י פירש בכמה מקומות בשם ספר יוסף בן גריון ויוסיפון (ע"י חגי ב, ו). וע"ע דניאל (ה, א. ו, כט. ז, ו. ח, כא. יא, ב. יא, יח. יא, כג. יא, ל). דברה"י א' (יא, יז). מלכים ב' (ג, יג). ישעיהו (כא, ד. לט, ב. זכריה ט, יד). וע"ע רמב"ן וישלח (לב, ד. מט, לא). וראה עוד בתיו"ט מגילה (פ"ג מ"ו) על מה שקורין בחנוכה פ' הנשיאים, שכתב לסייע לפרש"י, ואני מצאתי בספר מכבי שכשכבשו החשמונאים ליונים מצאו המזבח משוקץ וסתרו אותו ובנאוהו מחדש וחנכו אותו בכ"ה בכסליו, ע"כ. ומבואר שמוטר להשתמש בספר הזה לכה"פ לסמוך.

ההיכל בעטרות זהב ובמשבצות ויחנכו את השערים והלשכות ויעשו להם דלתות ותהי שמחה גדולה בעם מאוד ותסר חרפת גוים. ויקיים יהודה ואחיו וכל קהל ישראל להיות ימי חנוכת המזבח נעשים במועד שנה בשנה ימים שמונה מיום חמשה ועשרים לחודש כסליו בשמחה וגיל"^ט.

הרי מבואר שחנוכה על שם חנוכת המזבח וכן"ל, ולא הזכיר כלל נס פך השמן. ולפי דברינו יש לבאר דלא בא הכותב אלא לכתוב פרטי הסיפור של צרת היונים לבטל מישראל קיום התורה ועבודה, ואיך שמסרו נפשם למען הצלת התורה ועבודה, ואיך שחגגו כשגברו ידם והצליחו לחנך את המקדש ולעבוד שמה וכמבואר. ואין כונתו לבאר כוונת הסנהדרין שבאותו הדור איך שהבינו שיש לתקנו ליו"ט לדורות, וכיון שכן, נס פך השמן לא שייך לגוף הסיפור הזה וה"ה לניסים אחרים שמובאים במדרשי חז"ל ושאר ספרי הזמן.

ו) הנה במגילת תענית כתב שעשו חנוכה ח' ימים דכשנכנסו בית חשמונאים להיכל ובנאו המזבח ותקנו בו כלי שרת היו מתעסקין בו ח' ימים. ונראה שהביאור הוא דכיון שהיו מתעסקין בהכנת הכלי שרת והמזבח לח' ימים, מן הראוי שחגיגת החנוכה תהיה ג"כ לח' ימים.

הר ציון. ויראו את המקדש שומם והמזבח מחולל וגו'. ויקרעו את בגדיהם ויבכו בכי גדול ויעלו אפר על ראשיהם. ויפלו על פניהם ארצה ויתקעו בחצוצרות התרועה ויצעקו אל השמים. אז אמר יהודה לאנשים להלחם את אשר במצודה עד אשר יטהר את המקדש. ויבחר כהנים תמימים חפצי תורה. ויטהרו את המקדש ויציאו את אבני השיקוף למקום טמא. ויועצו על מזבח העולה המחולל מה לעשות לו. וכו'... ויבנו את המקדש ואת פנים הבית ואת החצרות קידשו. ויעשו כלי קודש חדשים ויביאו את המנורה ואת מזבח הקטורת ואת השלחן להיכל. ויקטרו על המזבח ויעלו את הנרות במנורה ויאירו בהיכל. וישימו על השלחן לחם ויורידו את הפרוכת ויכלו את כל המעשים אשר עשו".

ושם (גב-נח) "וישכימו בבוקר בתמישה ועשרים לחודש התשיעי הוא חודש כסליו בשמונה וארבעים ומאה שנה. ויקריבו קרבן על פי התורה על מזבח העולה החדש אשר עשו. בעת וביום אשר טמאוהו הגוים בעצם היום ההוא נחנך בשירים ובנבלים ובכינורות ובמצלתיים. ויפלו כל העם על פניהם ויתפללו ויברכו לשמים אשר הצליח להם. ויעשו את חנוכת המזבח ימים שמונה ויקריבו עולות בשמחה ויקריבו זבח שלמים ותודה. ויפארו את פני

את ימי חג הסוכות מחמשה ועשרים בחודש כסליו וגו'. (ובפסוק יח) בהיותנו נכונים לעשות בחודש כסליו בחמשה ועשרים בו את חג טהרת המקדש ראינו להודיעכם למען תעשו גם אתם חג הסוכות וגו'.

וע"ש עוד (י, ו-ח) כשמדבר על חנוכת המקדש בכ"ה כסליו, ויחוגו את שמונת הימים בשמחה כחג הסוכות בזכרם את רעותם לפני זמן מה בחג הסוכות בהרים ובמערות כחיות השדה. ועל כן בענפי עץ עבות ובענפי הדר ובכפות תמרים בידיהם הודו לאשר הצליח בידים לטהר את מכונו. ובדעת כולם נמנו וקבעו לכל עם היהודים לחוג מידי שנה בשנה את הימים האלה, ע"כ. משמע שהחליטו לחוג הח' ימים גם זכר לחג הסוכות שחיללו מאונס, ולפיכך קראו מתחלה לאותו חג שקבעו בשם חג הסוכות וחגגוהו בנטילת הד' מינים.

ט וע"ש בספר מקבים ב', שבשני פרקים הראשונים כוללים ב' אגרות שכתבו בני ירושלים לבני אלכסנדריה. וע"ש במש"כ המוציא לאור (אברהם כהנא) דקרוב לוודאי שבי האגרות הללו שנקבעו בראש הספר כעין תעודה היסטורית לענין של חנוכה, שבו עוסק הספר בעיקר, ניטלו מתוך הארכיון המרכזי שבירושלים שנסדר בימי יהודה המקבי וסיעתו (ע"פ פ"ב פסוק יג שכתב על זכרונותיו של נחמיה אשר בערכו אוצר הספרים אסף ספרים על המלכים והנביאים וספרי דוד ואגרות המלכים על מתנות קודש. וממשיך בפסוק יד, וכן גם יהודה את הספרים אשר נפזרו מפני המלחמה אספם לנו כולם והם אצלנו). וע"ש עוד בדברי המוציא לאור, שברור מתוך הסגנון שהאגרת הראשונה היה נכתבה בלשון ובנוסח עברית. ומשמע שנשלחו ע"י יהודה ובית דינו.

וע"ש בדברי הספר (א, ח-ט) וישרפו את השערים וישפכו דם נקי ונתפלל אל ה' וישמע אלינו ונבא זבח ומנחה ונדלק את הנרות ונשם את הלחם. ועתה עשו

שלחן מנורה ושאר כלי שרת, והיו צריכין לבנותם מחדש, ועסקו בזה ח' ימים כנ"ל במגילת תענית, וא"כ מ"ש הדלקת נרות דחזרו אחריו לקיים המצוה קודם שהיה להם כלים הראויים לעבודה יותר משאר עבודות. ומשני שכשנכנסו להיכל מצאו שם ז' שפודין [או שנזדמן שנכנסו עם ז' שפודין בידם] וזה כשר למנורה^א, ולכן חפשו אחר שמן להדליקו, משא"כ לשאר עבודות לא היה להם כלי שרת לקיימם.

ולפי"ז נראה שהדליקו המנורה באותה שעה שהתחילו במלאכת המזבח והכלי שרת. וכן משמע קצת מסתימת הדברים במגילת תענית, דמה שנעשה נס השמן לח' ימים הוא משום זה שעסקו במזבח וכלי שרת לח' ימים.

והנה באו"ז (ח"ב ס"ו שכ"א) היה לו גירסא במגילת תענית "ולמה היא נוהגת להדליק שמונה, אלא שסתרו המזבח ובנאוהו וכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת" ע"כ. ומפרש האו"ז דמיד היו מתקנין שמן אחר לולי שהיו טרודין להכין ולטהר כלי שרת ולעשות המזבח, ולא יכלו ליקח שמן אחר^ב. ולכך נעשה נס בפך שמן ונתקיים ח' ימים.

ומבואר שהאו"ז הבין שזהו גופא שאלת המגילת תענית דמדוע היה צריך לנס פך השמן לח' ימים, וע"ז משני שהיו טרודין בבניית המזבח וטהרת והכנת הכלים.^ג

ביאור השאלה השניה בברייתא "מה ראו להדליק את הנרות"

ז) והברייתא ממשיך "ומה ראו להדליק את הנרות אלא בימי מלכות יוון שנכנסו חשמונאים ז' שפודין של ברזל בידם וחפוסם בבעץ והדליקו בהם את המנורה". וכע"ז בפסיקתא רבתי (פ"ב אות א) "ולמה מדליק נרות בחנוכה, אלא בשעה שנצחו בניו של חשמונאי הכהן הגדול למלכות יוון כמו שנאמר (זכריה ט, יג) ועוררתי בניך ציון על בניך יוון, נכנסו לבהמ"ק מצאו שם שבעה שפודין של ברזל וקבעו אותם והדליקו בתוכם נרות".

וצ"ב דאם כוונתם מדוע תיקנו מצות הדלקת נרות בחנוכה, קשה דהא כבר כתבו סיפור של נס פך השמן. ועוד דמה שמצאו ז' שפודין של ברזל וכו' אינו ביאור למצות הדלקת נר חנוכה. ואי כוונתם על החשמונאים דמה ראו להדליק כו', הא רחמנא אמר להדליק ומה שאילה היא זו.

ונראה שמעשה זה של נס פך השמן היה קודם חנוכת הבית, בשעה שעסקו בבניית המזבח וכלי השרת. ולכן שואל הברייתא דמה ראו להדליק, הא לא היה להם מנורה ומדוע בדקו וחפשו אחר שמן טהור. ועומק הקושיא הוא דהנה לא מצינו שהקריבו קרבן התמיד עד כ"ה כסליו בחנוכת המזבח, וה"ה לכל שאר עבודות היום כגון קטורת וכו', שלא היה להם מזבחות

בידם לא משמע כן, דאיך נזדמן להם ליכנס עם מנורה גמור של ברזל.

ג) ומשמע דכיון שהיה מוטל עליהם להכין מקום המקדש שיהא ראוי לעבודה, אין לשום אחד לעסוק בדבר אחר, ואפי' מה שהוא צורך לעבודת המקדש. ועי' ברש"י סוכה (מ"א ע"א ד"ה לא צריכא דאיבני בליליא) כלומר לשמא יבנה בליליא חייש, ולא יהו פנויים לקצור העומר עד סמוך ליום וכו', ע"כ. הרי מבואר שיש חשש שאם יהיו טרודים בבניית המקדש וכו', שוב לא יהיו פנויים להכנת העומר. וכמו"כ י"ל דכשהיו טרודים בהכנת הכלי שרת והמזבח, לא היו פנויים ליקח שמן אחר.

ג) אולם לפי גי' האו"ז יותר משמע ששואל הברייתא דלמה נוהגים להדליק לח' ימים דהיינו לדורות, והשאלה הוא מדוע חוגגים לח' ימים, וע"ז משני

י ועי' בילקוט [מדרש לקח טוב] בהעלותך בשם פסיקתא, דלמה נאמר ויקחו אליך שמן זית זך סמוך לפרשת המועדים, מלמד שהיו ישראל עתידין לחדש יו"ט להם על עסק השמן, ואיזה זה, זו חנוכה. [וגם בזה נראה דאין הכוונה דעינו של היו"ט הוא על נס פך השמן, אלא דע"ז נס השמן הבינו שראוי לחדש יו"ט של חנוכת המזבח לדורות, וכדמבואר בפסיקתא שהבאתי בפנים שהוא על שם חנוכת המזבח].

יא עי' תוס' ר"ה (כד: ד"ה שפודים של ברזל) דהא דקרי ליה שפודים משום שלא היו גביעים כפתורים ופרחים אלא א"כ באה זהב כדאיתא בהקומץ רבה (מנחות כ"ח ע"א ושם). ומשמע שהיה מנורה גמור רק שלא היה של זהב אלא של ברזל בלי גביעים וכפתורים. ולכאורה זה שייך רק לפי הגי' שמצאו שם אבל לפי גירסת מגילת תענית וז' שפודין של ברזל

הצורך לתקן כל כלי המקדש קודם התחלת העבודה שבמקדש – לשיטת הרמב"ם

ח) והנה ביארנו ששאלת הברייתא היא דמה ראו להדליק קודם שסיימו תיקון הבית והכלים, ולכאורה מקור השאלה הוא מסברא, דמאחר שהיו טרודין בתיקון והכנת כלי המקדש, א"כ אין סברא להקדים בעבודה אחת יותר משאר העבודות. אמנם נראה שיש לפרש בזה נמי מצד ההלכה שצריך לתקן הבית והכלים קודם שמתחילין את העבודה, דהנה איתא בתוספתא (פ"ו דמנחות ה"ו) המנורה והשלחן והמזבחות מעכבות זו את זו. ועי' בירושלמי דשקלים (פ"ד ה"ב) א"ר חזקיה תני רבי יהודה השלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת מעכבין את הקרבנות דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אין לך מעכב הקרבן אלא הכיור והכן בלבד וכו'. א"ר חנינא כאן בעבודות שבפנים כאן בעבודות שבחוץ. ועי' במפרשים דעבודות פנים מעכבין לכו"ע. י' [ובגליון הש"ס מפרש דגם התוספתא איירי בעבודות פנים. אולם בכלי חמדה פר' תרומה (אות ג') מקשה דבתוספתא איתא נמי "מזבחות", וע"כ הכוונה גם על מזבח החיצון, ועל כרחך שהוא שיטת רבי מאיר דהכל מעכב את ההקרבה.] וכתב הכלי חמדה (שם) שהרי זה מקור לשיטת הרמב"ם בספר המצוות (מצוה כ') שמנה הכלים בכלל מצות בנין ביהמ"ק, דהלא גם הכלים מעכבין את ההקרבה, ודו"ק.

הפולשתים בימי עלי, ע"ש מש"כ בדעת קרבן העדה ותקלין חדתין. וע"ש עוד (וכן בריש פר' פקודי) דהארון היה בקודש הקדשים והיה לו מחיצה בפני עצמה, ותכלית הארון להיות הלוחות בתוכו, וארון עם הלוחות גם בלא המקדש קדושתו עליו והיתה שם השראת השכינה בכל מקום שהיא, וא"כ לא מסתבר שהיא מכלי המקדש שיעכב את עבודת המקדש, משא"כ מנורה שלחן ומזבח, הם עצמם בלא בית אינו כלום, דהרי תכלית השלחן לשום עליו לחם הפנים וכו', וזה רק במקדש, אבל חוץ לעזרה נפסל ביוצא. ועכ"פ לפי"ז נראה דפשיטא שהיו צריכים לתקן כל כלי המקדש קודם שיתחיל עבודת המקדש.

הצורך לתקן כל כלי המקדש קודם העבודה שבמקדש – לשי' הרמב"ן

ט) אולם הרמב"ן בספר המצוות (מצוה ל"ג) סובר דבנין הבית והכלים ב' מצוות הן, וכתב להדיא דאין הכלים מעכבין זו את זו, ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו. וראה בכלי חמדה (ריש פר' פקודי) שכתב ליישב לשיטת הרמב"ן ומפרש דברי ר' חנינא בירושלמי דשקלים דדוקא כשהם במקדש והם שלא במקומן, אז מעכבין, אבל אם ליתנהו כלל, אין מעכבין זא"ז. וכעין תפילין של יד ושל ראש דמעכבין זא"ז, אבל באין לו אחת מהן, צריך להניח אותה שיש לו ע"ש.

והנה מבואר דלשיטת הרמב"ן אין הכלים מעכבין זו את זו ומקריבין אע"פ שאין בית, וא"כ יש לעיין מדוע הצריכו לתקן כל הכלים קודם שחנכו את הבית.

י) ונראה לפרש הענין לדעת הרמב"ן דהנה איתא במסכת ע"ז (נב:) דבית חשמנאי גנזו את אבני המזבח ששקצו אנשי יון, ואע"פ דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מ"מ דרשו קרא דיחזקאל (ז, כב) ובאו בה פריצים וחללוה. וע"ש

וע"ש בכלי חמדה האם גם הארון מעכב עבודות פנים אליבא דר"מ. והביא שזה מח' המפרשים שם, דבקרובן העדה ובתקלין חדתין פירשו דגם ארון בכלל "שימה" ומעכב, אולם בפני משה שם פירש דדוקא הכלים דכתיב בהו "שימה" בפרשת תרומה מעכבין עבודות פנים, ולא הארון דלא כתיב ביה "שימה" אלא בפרשת פקודי. ובכלי חמדה שם כתב דבפשטות נראה כמש"כ בפני משה, שהרי בבית שני לא היה הארון במקומו, וכן בזמן שנשבה הארון ביד

י' וראה בחזו"א מנחות (סי' ל' אות ח') מש"כ בדברי התוספתא והירושלמי.

משום שהיו עסוקים בהכנת הכ"ש וכו'. אבל האו"ז לא פי' כן.

ולפי"ז י"ל דקודם שחנכו את בית המקדש הרי אין חיוב עבודה עדיין. אמנם א"כ קשה מדוע הדליקו את המנורה כלל, הא לכאורה אין להם לחנך את הבית עד שיכינו כל עניני העבודה הצריכים לעבודת בית המקדש, דהא לא מצינו במשכן או בבהמ"ק של שלמה ועזרא ונחמיה שהתחילו בעבודה של דבר אחד, אלא המתינו עד שנגמרו ההכנות של כל עניני העבודה ואז חנכו המקדש.

הכשר הדלקת המנורה באותה שעה אע"פ שהעבודות מעכבות זא"ז לשיטת הרמב"ם

יב) והנה לפי ביאור הראשון הנ"ל ע"פ הירושלמי דהעבודות מעכבות זו את זו, א"כ טעון ביאור מדוע הדליקו את המנורה באותה שעה שהיו עסוקים בהכנת כלי המקדש, דמלבד קושית הברייתא במגילת תענית דעדיין לא היתה עליהם חיוב הדלקה, הרי יש להקשות יותר, דאפילו אם מדליק את המנורה באותה שעה, לכאורה לא הוי קיום מצות הדלקה כיון דמעכבות זו את זו.

ונראה לבאר ע"פ דברי הכלי חמדה בפרשת מקץ (מילואים אות א') דבמצות הדלקת המנורה כתיב (שמות כח, כ) מערב ועד בוקר, אמנם במצות מזבח הזהב כתיב (שם ל, ח) ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה, וכבר נתחבטו בזה האבן עזרא והרמב"ן (שם) אם מצות הדלקת המנורה בבין הערבים או מערב ממש. וכתב הכל"ח שנראה דבעצם מצות המנורה אם ליכא קטורת בין הערבים הוא מערב ועד בוקר כמו שנאמרה ושנשנית במצותה, אמנם כשאיכא קטורת בין הערבים מצותה סמוכין זה לזה (ראה פסחים נט.)¹⁰. ולפי"ז י"ל בנס חנוכה כיון דשקצו מלכות יון הכל, והיה צריך הכל כלים חדשים, י"ל דלא היה מיד הקטרת הקטורת על מזבח

בפרש"י דמכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קניניהו בהפקירא והווי להו דידהו, וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו. וע"ש עוד ברמב"ן במלחמת ה' (כד. מדה"ר) דבית המקדש עצמו יוצא מקדושתו כשבאו בה פריצים ונעשה חול וגזירת הכתוב היא, ע"ש.

ולפי"ז ה"ה באנשי יון שבאו בה פריצים וחללוה הרי יצא בית המקדש מקדושתו ויצא לחולין. וראה במשאת לוי (עמ' רכא) שהגרי"י רודרמן ז"ל כתב עפ"ז ליישב קושית היעב"ץ דהנה מבואר בפסחים (טז.) דמשקינ אין מקבלין טומאה בעזרה כגון יין ושמן ודם בית מטבחיא, וא"כ איך שייך כלל טומאה על השמן. ותירץ דכיון דבאו בא פריצים וחללוה א"כ לא היה להעזרה שום דין קדושה (כמבואר במס' ע"ז הנ"ל לפי הרמב"ן), וא"כ נפקע נמי הדין דמשקה בבית מטבחיא וכו' ע"ש.

והשתא א"ש דכשגברה בית חשמונאי עשו שם חנוכת הבית, שהוצרכו לחנכו מחדש להתקדש בקדושת מקדש, אחרי שנתחלל ע"י שבאו בה פריצים.

יא) והנה ראה בחינוך (מצוה תמ) דאפילו בזמן הזה אם הקריב קרבן חוץ לבית הבחירה הוא מבטל מצות עשה דכי אם במקום אשר יבחר ה' וגו' שם תעלה עולתך וגו' (דברים יב, יד), וגם על הלאו הבא ע"ז, והיינו כשי' ר' יוחנן (זבחים ק"ז ע"ב) דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבא, ואפ"ה כתב שם החינוך בסו"ד, אבל אין הכוונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא, עכ"ל. [וע"ע בחינוך (מצוה תלח) ובמנחת חינוך (אות א') בדעת הרמב"ם].

בטל מצות עשה. וע"ש שהביא הרשב"א בשו"ת (סי' שט) בביאור דברי הגמרא במנחות הנ"ל, דר"ל שבעבודה זו שובתין העבודות עד בוקר, ע"ש.

טו אולם ראה בחזו"א מנחות (סי' לי אות ז') דאע"ג דאמרינן במנחות (פ"ט ע"יא) אין לך עבודה שכשרה מערב ועד בוקר אלא זו בלבד, אין הכוונה שכשרה עבודתה מערב עד בוקר, דהרי מצות הדלקה בין הערבים כדכתיב בקרא, ואם המתין עד הערב כבר

הנ"ל, וכיון שחסר אותן כלים הרי חסר בעצם בנין הבית, וכל שהבית חרב אין עלינו חיוב העבודה וכמש"כ בחינוך הנ"ל (מצוה תמ), ומ"מ אם מקריב "במקום המקדש" כשרה, דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא ע"ש בחינוך.

יד) [ומיהו אולי יש לדקדק על שינוי לשון בין התוספתא לירושלמי, דבתוספתא איתא "דמעכבות זו את זו", אולם בירושלמי איתא דשלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת "מעכבין את הקרבנות", ולא שמעכבות זו את זו. ולפי"ז יש לפרש דהירושלמי סובר דהדלקת המנורה לא הוי הקרבת קרבן אלא עבודה גרידא, וא"כ אינו תלוי כלל בשלחן ומזבחות ופרוכת, ואפ"ה הקרבנות תלויים במנורה, וטעם הדבר מפני שכך היא "צורת הבית", ואם חסר בצורת הבית הרי חסר בעצם הבית וכשיטת הרמב"ם הנ"ל, ולכן זה מעכב הקרבנות, וצ"ע.]

הזהב, וכיון שכן היה מצות הדלקת המנורה רק מערב ועד בוקר, עכ"ד.

יג) ונראה לפרש שיש ב' ענינים בהדלקת המנורה, דמלבד עצם העבודה שבו, חשיב נמי הקרבה והקטרה, ולכן אע"פ דעצם זמנה היא מערב ועד בוקר, מ"מ יש בה דין [מצד הדין הקטרה שבו] שתהא סמוכה להקטרת הקטורת. ולפי"ז י"ל דהא דאיתא בירושלמי ובתוספתא דמעכבות זו את זו, היינו נמי מדין ההקטרה שבו, אבל כי ליכא הקטרת הקטורת ולחם הפנים על השלחן, אע"פ דהדלקת המנורה לא חשיבא "הקטרה", מ"מ שפיר חשיבא עבודה.

ועכ"פ אינו מוטל עליהם חיוב הדלקה כל זמן שלא היה מזבח הזהב לקטורת והשלחן ללחם הפנים, דכיון דהכלים מעכבין את ההקרבה, הרי הם בכלל עצם בנין הבית וכשיטת הרמב"ם



הרב עזריאל הופטמן

בענין נוסח ברכת שהחיינו

לומר בחירק, מאחר דאמר הזה דפת"ח מורה על זמן המיוחד, ומהו הזה דאמר אחריו עכ"ל.

והנה דברי המטה משה קשים להבין, ואשתדל לבארם כפי שידי מגעת.

הוכחות המטה משה שמצינו הרבה פעמים בתנ"ך שיש ה' הידיעה רק בתיבה האחרונה

(ב) בתחילה כתב המטה משה שמצא כתוב שבאמת יש לומר לְזַמֵּן הַזֶּה בַּפֶּתַח, והביא לזה דוגמא משני פסוקים שבאחד כתוב בְּקִנְיָה הָאֶחָד ובשני כתוב בְּקִנְיָה אֶחָד, והנה כשמופיע בראש התיבה "ב" עם פֶּתַח, הרי זה כאילו כתוב "בְּה" עם ה' הידיעה, ולכן משני פסוקים אלו מוכח שכשיש ה' הידיעה בתיבה השניה [באות השימוש (prefix)] אז כותבים פֶּתַח בתיבה הראשונה שהוא במקום ה' הידיעה, אבל כשאין ה' הידיעה בתיבה השניה, אז אין כותבים פֶּתַח בתיבה הראשונה. ולכן בפסוק "בְּקִנְיָה הָאֶחָד" יש פֶּתַח בתיבה הראשונה כיון שיש ה' הידיעה בתיבה השניה.

אולם, המטה משה חולק על זה כיון שיש הרבה פסוקים שאין כלל זה נוהג בהם, שהרי יש הרבה פסוקים שיש פֶּתַח בתיבה הראשונה [באות השימוש] אע"פ שאין ה' הידיעה בתיבה שאחריה, וכן יש הרבה פסוקים שאין פֶּתַח בתיבה הראשונה אע"פ שיש ה' הידיעה בתיבה השניה, ומזה הוכיח המטה משה שכלל זה [שכותבים פֶּתַח בתיבה הראשונה כשיש ה' הידיעה בתיבה השניה] אינו נכון, ולכן מסקנת המטה משה היא שְׁלִזְמֵן הַזֶּה עם חירק הוא יותר נכון, שמכיון שכבר יש ה' הידיעה בתיבה שניה,

דברי המשנה ברורה בהלכות חנוכה שיש לומר לְזַמֵּן הַזֶּה עם חירק

(א) כתב המשנה ברורה בהל' חנוכה (ס"ו תרעו סק"א) וז"ל והגיענו לזמן הזה הלמ"ד בחיר"ק ולא בפת"ח עכ"ל. ור"ל שנוסח ברכת שהחיינו היא "וְהִגִּיעֵנוּ לְזַמֵּן הַזֶּה" ולא "וְהִגִּיעֵנוּ לְזַמֵּן הַזֶּה".

והנה המנהג הנפוץ לומר לְזַמֵּן הַזֶּה בַּפֶּתַח תחת הלמד, ודלא כמו שכתוב במשנה ברורה. ויש לנו להתבונן מה המקור לנוסח המשנה ברורה, ומה הטעם שאין המנהג כמותו.

והנה המקור לדברי המשנה ברורה הוא מהמגן אברהם שכתב בשם המהרש"ל והמטה משה שיש לומר לְזַמֵּן הַזֶּה בחירק. והנה דברי המהרש"ל לא הגיעו לידנינו, אבל דברי המטה משה הם בספרו (ספר מטה משה עמוד העבודה ימי החנוכה ס"ו תתק"פ) שכתב וז"ל ומצאתי כתוב שיש לומר לְזַמֵּן הַזֶּה הלמד בַּפֶּתַח משום ה"א שאחריו, וחברו בתרומה (שמות כה, לג) משוקדים בְּקִנְיָה הָאֶחָד הַבִּי"ת בַּפֶּתַח, ובפרשת ויקהל (שם לו, יט) בְּקִנְיָה אֶחָד הַבִּי"ת בַּשֵּׁב"א שאין ה"א אחריו ע"כ; ואני הכותב אומר, אין יתרון לבעל הלשון הזה המדקדק בלשונו כן, שהרי מצינו כמה פעמים בתורה הפוך מדקדוקו, למשכן עצי שטים (שמות כו, טו) הלמ"ד בַּפֶּתַח ואין ה"א אחריה, למקצעות המשכן (שם כו, כג) הלמ"ד בַּשֵּׁב"א, מבית לַפְּרֶכֶת ארון וגו' (שם) הלמד בַּפֶּתַח, לַפֶּתַח הָאֵהָל (שם לו) בַּשֵּׁב"א, יין לַנְּסֹךְ (במדבר טו, ה) בַּפֶּתַח, לְשִׁבְעַת הַכַּבָּשִׁים (שם כה, כא) בַּשֵּׁב"א, ואפילו בחד קרא בתתו מזרעו לְמוֹלֵךְ לְבַלְתִּי הַמִּית אוֹתוֹ (ויקרא כ, ד), לכן אין לנו לדקדק בדקדוק הלשון הזה, ויותר נכון

שוב אין צריך פתח [שהוא במקום ה' הידיעה] בתיבה הראשונה.

תמיחה בעלי הדקדוק על דברי המטה משה

(ג) אלא שבעלי הדקדוק תמהו על דברי המטה משה, שהרי לכאורה המטה משה דימה שני דברים שונים שאינם קשורים זה לזה כלל, דיעוין בסידור עבודת ישראל [מהרב זליגמן בער, נדפס לראשונה בשנת תרכ"ח (1868)] שכתב (בעמ' 439) וז"ל בַּזְמַן הַבִּינִית בַּפֶּתַח הַזַּיִן דְּגוּשָׁה, וְכֵן לְזַמַּן הַלַּמ"ד בַּפֶּתַח, כֵּן צָרִיךְ לִוְמַר לְהוֹרוֹת עַל הַיִּדְעִיָּה, כִּי כֵן הָיָה בַּה"א הַיִּדְעִיָּה, וַיִּדְעֵנוּ כִּי כָל שְׁתֵּי תִיבוֹת אֲשֶׁר הַשְּׁנִיָּה הִיא תּוֹאֵר לְרֵאשׁוֹנָה בְּאִים שׁוּוִים בְּעֵנִין ה"א הַיִּדְעִיָּה, וְכִמּוֹ שֶׁנִּמְצָא תְּמִיד בְּיִוֵם הָזֶה, בְּיָמִים הָהֵם, בְּעֵת הַזֹּאת, וְלֹא נִמְצָא בְּיִוֵם הָזֶה בְּעֵת הַזֹּאת, וְמָה שֶׁכָּתַב בְּעַל מִטָּה מִשֶּׁה בַּסִּי' תַּתְק"פ לְהַלִּיץ בְּעַד בְּזַמַּן בַּחִירָק, בְּמַחִילַת כְּבוֹדוֹ טַעַה וְהַחֲלִיף שְׁמוֹת סְמוּכוֹת בְּנִפְרֻדוֹת עַכ"ל.

הקדמה של כמה כללים בחכמת הדקדוק

(ד) והנה דברי העבודת ישראל מיוסדים על כללים בחכמת הדקדוק, ולכן כדי להבין את דבריו צריכים אנו להקדים כמה כללים בחכמת הדקדוק.

(א) בלשון הקודש, שם התואר (the adjective) בא אחרי שם העצם (the noun). זה בניגוד לאנגלית שבה שם התואר בא לפני שם העצם. למשל, בלשון הקודש אומרים "בית גדול", ואילו באנגלית אומרים "big house", שבלשון הקודש אומרים "גדול", שהוא שם התואר, לאתר "בית" שהוא שם העצם, אבל באנגלית בתחילה אומרים את שם התואר (big) ורק אחר כך אומרים את שם העצם (house).

(ב) כשאומרים ה' הידיעה בשם עצם שיש עמו שם תואר, אומרים את ה' הידיעה בין בשם העצם ובין בשם התואר. ולמשל, אם רוצים לומר "the big house", אין אומרים "הבית

גדול" או "בית הגדול" אלא אומרים "הבית הגדול", דהיינו שאומרים את ה' הידיעה בין בשם העצם ובין בשם התואר.

(ג) והנה כל זה אם יש שתי תיבות שהתיבה הראשונה היא שם עצם (noun) והתיבה השניה היא שם תואר (adjective). אבל בלשון הקודש יש כלל שנקרא "סמיכות", דהיינו באופן שיש שני שמות עצם (two nouns) סמוכים לזה לזה, באופן שיש ביניהם קשר, ונחשב כאילו אומרים "שָׁל" בין שתי התיבות. ולמשל, כשאומרים "ראש הר", יש כאן שני שמות עצם, ונחשב כאילו אומרים "ראש של הר" [top of mountain]. אבל אם אומרים "ראש טוב" [good head] הרי זה שם עצם עם שם תואר, ש"ראש" הוא שם עצם, ואילו "טוב" הוא שם תואר. [באנגלית "סמיכות" נקרא [construct form].

(ד) כשאומרים ה' הידיעה במקרה של סמיכות, אין אומרים את ה' הידיעה אלא בתיבה האחרונה בלבד. ולמשל, אם רוצים לומר "The top of the mountain" אין אומרים "הראש ההר", וגם אין אומרים "הראש הר", אלא אומרים דוקא "ראש ההר".

והעולה מזה הוא שיש הבדל יסודי בין שני שמות עצם ביחס של סמיכות ובין שם עצם עם שם תואר, שבאופן שרוצה לומר ה' הידיעה, אם הוא שני שמות עצם ביחס של סמיכות אז אומרים את ה' הידיעה רק בתיבה האחרונה, ואם הוא שם עצם עם שם תואר אז אומרים את ה' הידיעה בין בשם העצם ובין בשם התואר.

תמיחה על המטה משה ע"פ החילוק בין ה' הידיעה בשני שמות עצם ביחס של סמיכות ובין ה' הידיעה בשם עצם עם שם תואר

(ה) ומעתה נבוא לבאר את דברי העבודת ישראל, שבתחילה כתב שאם התיבה השניה היא תואר לראשונה אז שניהם יקבלו ה'

ולכאורה היוצא מזה הוא שהנוסח הנכון הוא לְזַמֵּן הַזֶּה עם פְּתַח, והנוסח של לְזַמֵּן הַזֶּה עם חירק הוא בניגוד לכללי הדקדוק. וכן העיד בספר לקט יושר (חלק א' עמ' קל"א) שכן היה המנהג של רבו בעל התרומת הדשן.

הרבה סידורים ישנים והרבה פוסקים הביאו את הנוסח של לְזַמֵּן הַזֶּה עם חירק

1) אלא שצריך עיון טובא, שהרי רוב הסידורים לפני שלש מאות שנים ומעלה הביאו את הנוסח של לְזַמֵּן הַזֶּה עם חירק. [והנה רשימה קטנה: סדר תפלות לכל השנה משנת תמ"א (1681) נדפס באמשטרדם, סדר תפלה דרך ישרה משנת תנ"ז (1697) נדפס בפרנקפורט, סידור תפלה מכל השנה משנת שנ"ז (1597) נדפס בקראקא, סידור תפילות מכל השנה של"ח (1578) נדפס בקראקא, סידור תפילות מכל השנה שמ"ב (1582) נדפס בלובלין, סידור השל"ה בדפוס ראשון משנת ש"צ (1630).]

וגם הרבה פוסקים שכל בית ישראל נשען עליהם פסקו כמו המטה משה שיש לומר לְזַמֵּן הַזֶּה עם חירק, והם האליה רבה והפרי מגדים והערוך השלחן (כולם בס' תרע"ו), וגם רבי חיים פלאג'י במועד לכל חי סי' כ"ז. וכן כתב במקור חיים [לבעל החוות יאיר] (בס' תרע"ו) וז"ל לזמן בחיריק הלמ"ד, ודלא כיש מהבילים עכ"ל.

ישוב היעב"ץ שמכיון שיש יוצאים מן הכלל שוב אי אפשר לתמוה על המסורה

2) אלא דיעוין בספר לוח ארש מרבי יעקב עמדין [היעב"ץ] באות קע"ח שרמו בקיצור ליישוב הנוסחא הישנה, והיינו שאע"פ שהכלל הוא שבשם עצם עם שם תואר כותבים ה'

הידיעה, ולכן כשאומרים בזמן הזה או לזמן הזה צריכים שתהא ה' הידיעה בשניהם כיון ש"זה" הוא תואר לתיבה הראשונה, ולכן הב' ב"בְזַמֵּן הַזֶּה" והל' ב"לְזַמֵּן הַזֶּה" יקבלו פתח כיון שפתח באות השימוש הוא במקום ה' הידיעה, ונחשב כאילו יש ה' הידיעה בשתי התיבות, בין בשם העצם ובין בשם התואר.

ושוב כתב שמה שהוכיח המטה משה ממקומות שונים שאפשר שיהיה ה' הידיעה בתיבה השניה ולא בתיבה הראשונה היינו משום שאותם מקומות הם אופנים של סמיכות, ובוזה יש ה' הידיעה רק בתיבה השניה. ולמשל, המטה משה הוכיח ממה שכתוב "פתח האהל" שיש ה' הידיעה רק בתיבה השניה, אבל מכיון ששם הוא מקרה של סמיכות [שהרי המשמעות היא "הפתח של האהל"] ממילא יש ה' הידיעה רק בתיבה השניה.

וגם רבי שבתי סופר תמה על המטה משה שלש מאות שנים לפני כן בהקדמתו לסידור רבי שבתי סופר (בהקדמה כללית פרק ד' אות ד' בהערה^א), וכתב כמו העבודת ישראל שהמטה משה לא הבין החילוק שבין ה' הידיעה בשם תואר ובין ה' הידיעה במקרה של סמיכות. וגם המדקדק רבי זלמן הענא העיר כן בספרו שערי תפלה (סי' קי"ג), ע"ש. וכן רבי מרדכי דיסלדארף בהשגותיו על ספרי שערי תפלה ובית תפלה (נדפס בפראג בשנת תקמ"ד עם הסכמה מבעל הנודע ביהודה באות ע"ד) כתב על דברי המטה משה ש"אין לו טעם וריח". וכן הלך בעקבותיהם רבי וואלף היידנהיים בסידור שפה ברורה [נדפס תק"פ (1820)], ומשם נמשך לכמעט כל הסידורים בימינו.

דברי המדקדק שכתב לומר לזמן הלמ"ד בפת"ח ואח"כ בא לחלוק עליו מסברתו, ובאמת כל ראיותיו הן חלושות ומורות חסרונו בדקדוק הלשון, וצר לי מאד שלא ידעתי דקדוקו זה בספרו בעוד בחיים חיינו וכו', ואילו הייתי יודע את דברי הרב כשהיה הרב בעל מטה משה בחיים הייתי מורה לו הדרך הישר בענין זה, ובלי ספק היה מודה לי והיה חוזר מדקדוקו, כי כן הודה לי בכמה עניינים וכו' עכ"ל.

א וע"ש שכתב דברים חריפים על המטה משה, שכתב וז"ל והנה הרב המחבר ז"ל דחק עצמו ללא דוחק להתחכם בלי חכמה, כי אם אמרו רז"ל החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו, והנה הרב ז"ל אינו חשוד אצלי, אבל ידוע לי בבירור שלא למד חכמת הדקדוק, כי כשהגה רבנות בסוף ימיו כאן בק"ק פרעמישלא בקש ממני כמה פעמים להגיד לו ספר המכלול ואמר לי שלא למד כלום מחכמה זו מעולם, וא"כ יש לתמוה עליו מי דחק אותו שהכניס עצמו בדקדוק זה, והביא

שמצינו שלש פעמים בתנ"ך יוצאים מן הכלל ממילא שוב לא קשה על הנוסח של "המלך המשפט".

וא"כ יש לומר שהוא הדין בנידון דידן, שאע"פ שלזמן הזה עם חירק הוא לכאורה כנגד כללי הדקדוק, מכל מקום כיון שמצינו בתנ"ך במקומות בודדים שיש יוצאים מן הכלל ממילא שוב לא קשה לומר את הנוסח של לזמן הזה עם חירק. וממילא אם באמת יש לנו מסורה שיש לומר עם חירק, אי אפשר להקשות על זה מכללי הדקדוק.

העולה בידינו

ט) והעולה בידינו הוא, שמה שנוהגים רוב העולם לומר לזמן הזה עם פתח הוא על פי הכללים הרגילים של חכמת הדקדוק, והוא על פי רבי שבתי סופר, רבי זלמן הענא, ורבי וולף היידנהיים, ומשם נמשך נוסח זה לכמעט כל הסידורים בימינו.

אבל גם הנוסח של לזמן הזה עם חירק לזמן הזה יסודתו בהררי קדש, וכן הופיעו בסידורים הישנים לפני זמנם של רבי זלמן הענא ורבי וולף היידנהיים, וכן הרבה פוסקים תמכו ידם על נוסח זה כמו המגן אברהם והמשנה ברורה, ואע"פ שנוסח זה הוא כנגד הכללים הרגילים של דקדוק, מכל מקום כיון שיש יוצאים מן הכלל ממילא אפשר לקיים את הנוסח הישן, ונהרא נהרא ופשטיה.

חילוק בין בזמן ולזמן

י) ויש להעיר על דבר נוסף, שלכאורה כל מה שביארנו בענין לזמן הזה [אם הוא בפתח או בחירק] שייך ג"כ בענין בזמן הזה, שגם שם תהיה מחלוקת אם אומרים בְּזֶמַן הַזֶּה או בְּזִמְנָא הַזֶּה.

אלא דיעוין בספר ארחות רבינו (חלק ג') שכתב שהסטיפלער היה אומר בְּזִמְנָא הַזֶּה בחירק בעל הניסים [ולכאורה ג"כ בברכה שעשה נסים],

הידיעה בשתי התיבות, מכל מקום יש יוצאים מן הכלל בתנ"ך, כמו יום הששי (בראשית א' ל"א), פרות הטובות (בראשית מ"א כ"ו), בור הגדול (שמואל א' י"ט כ"ב), שבכל הפסוקים האלו כותבים ה' הידיעה רק בתיבה השניה אע"פ שאין זה מקרה של סמיכות אלא מקרה של שם עצם עם שם תואר. וכן מצינו יוצאים מן הכלל בדברי חז"ל, וכמו בנוסח שבע ברכות שאומרים "רעים האהובים" ולא "הרעים האהובים", וכן מצינו "נערה המאורסה" (ריש פרק י' דנדרים), ו"עולם הזה" ו"עולם הבא" (ב"ב עה:), וכיוצא בזה.

ומכיון שיש יוצאים מן הכלל, ממילא אם מסורה היא בידינו לומר לזמן הזה עם חירק אין לשנות מכיון שאפילו בתנ"ך מצינו לפעמים שכותבים ה"א הידיעה רק בתיבה השניה.

ראיה מרש"י בברכות ליסודו של היעב"ץ

ח) ונראה להביא ראיה ליסוד זה [שלא נחשב כנגד כללי הדקדוק אם יש יוצאים מן הכלל בתנ"ך], שהרי איתא במס' ברכות (יב:) שבעשרת ימי תשובה אומרים "המלך המשפט". אלא שנוסח זה הוא תמוה ולכאורה הוא כנגד כללי הדקדוק, שהרי "משפט" אינו שם תואר אלא הוא שם עצם, וא"כ "המלך המשפט" הוא מקרה של סמיכות [והכוונה היא "המלך של משפט"], וא"כ ראוי לכתוב את ה' הידיעה רק בתיבה השניה ולא בתיבה הראשונה ולומר "מלך המשפט".

ויעוין שם ברש"י שעמד על קושיא זו, וכתב (בד"ה המלך המשפט) וז"ל כמו מלך המשפט, כמו נושאי הארון הברית (יהושע ג') כמו ארון הברית, וכל המסגרות המכונות (מלכים ב' ט"ז) שהוא כמו מסגרות המכונות, וכן העמק הפגרים (ירמיה ל"א) כמו עמק הפגרים עכ"ל.

וכוונת רש"י היא שאע"פ שמצינו באלף אלפי פעמים בתנ"ך שבמקרה של סמיכות יש ה' הידיעה רק בתיבה האחרונה, מכל מקום כיון

אבל בשהחיינו היה אומר לְזֶמֶן הַזֶּה בפתח. (הערה 813) שנשאל הג"ר חיים קנייבסקי זצ"ל וצריך ביאור, מה החילוק בין בזמן הזה ובין לזמן הזה. ויעוין בספר דעת נוטה (בהל' ציצית בחיריק).



הרב נועם הינברג

בענין יסוד ההידור דמהדרין מן המהדרין

כמש"כ הרמ"א (סי' תרעא סעי' ב). וכתב הגר"א על דברי הרמ"א "נראה שכן הוא דעת הרי"ף מדהביא מימרא דרבה בר בר חנא אר"י שני זקנים כו' כנגד פרי החג כו' דמעלין בקדש ואין כו' דלהאי טעמא לא חיישינן להיכירא דימים הנכנסין או היוצאים שכתב התוס' שם וכן משמע בגמ' שם חד אמר כו' וחד אמר כו' דנ"מ בכה"ג כנ"ל ומסקנא דב' זקנים כמ"ד דמעלין בקודש כו'".

הנה דעת הגר"א דלמ"ד טעמא דב"ש משום פרי החג ודב"ה משום מעלין בקודש לא בעינן היכר ימים כלל על כן שפיר יש לקיים גם ההידור של המהדרין שידליקו כל בני הבית משא"כ לאידך מ"ד וזהו הנ"מ ביניהם ומסיק הגמ' כמ"ד משום פרי החג ומעלין בקודש ומהאי טעמא הביא הרי"ף המעשה דב' זקנים. ויש כאן חידוש גדול דכל ההידור לב"ה הוא להיות מעלין בקודש ובעלמא משמש הכלל דמעלין בקודש כמכריע בין ב' דרכים שיש לבחור בדרך של מעלין בקודש ולא להיפך אבל הכא זהו כל הענין.

ואין לטעון דאף לפי הבנת התוס' איכא נ"מ בפלוגתא זו אם הדליק ב' נרות בליל שני ובליל שלישי אין לו אלא ב' דלפי הטעם דכנגד הימים הנכנסים אין טעם להדליק ב' ולהטעם דמעלין בקודש יש לו להדליק עכ"פ ב' כדי שלא יפחות מאתמול, דנראה דכיון דלשיטת התוס' אין כל ההידור אלא היכר הימים נמצא דאם ידליק ב' לא יהא נתפס בנר הב' שם נר חנוכה כלל ולא יקיים בזה הענין שלא להוריד. אבל לדעת

איתא בשבת כא': "והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום א' מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים יום א' מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך. פליגי בה תרי אמוראי וכו' חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנא א"ר יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כב"ש ואחד עשה כדברי ב"ה זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורידין".

ונראה דלכו"ע יסוד ההידור הוא להדליק באופן שיהא ניכר מתוכו כמה ימים עברו (אשר בזה מפרסם המשך הנס לשמנה ימים) אלא דלחד אמורא נחלקו ב"ש וב"ה אם יותר ראוי לקיים ענין זה בהדלקה כנגד ימים הנכנסים או כנגד ימים היוצאים ולאידך אמורא הטעם שקבעו ב"ש להכיר הימים בהדלקה כנגד ימים הנכנסים הוא כדי שיהיו הנרות ממעטין והולכין כפרי החג וב"ה קבעו ההיכר ע"י הדלקה כנגד ימים הנכנסים משום דמעלין בקדש.

וכן נראה מדברי התוס' שכתבו דכיון דבעינן היכירא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים אין לכל בני הבית להדליק בפני עצמם דבכה"ג ליכא היכירא ולא תלו דבריהם במחלוקת האמוראים.

אבל דעת הגר"א אינו כן. הנה ידוע שאין אנו נוהגים כהתוס' הנ"ל אלא כהרמב"ם שכתב דכל בני הבית מדליקין וגם מוסיפין בכל לילה

מנחם דאם לא בעינן היכר הימים אלא מוסיפין בכל לילה אך ורק כדי לעלות בקודש אין שום טעם שידליק זה יותר מנר א' ומכאן ואילך יוסיף בכל לילה. אבל הרמ"א סובר כהתוס' דודאי יסוד ההידור הוא להדליק כנגד הימים ומה שאין אנו נוקטים כהתוס' במה שכתבו שלא ידליקו כל בני הבית היינו כמש"כ הרמ"א עצמו דכל א' מדליק במקום נפרד ובאופן זה איכא היכירא.

הגר"א ודאי שכן יש לו לעשות דאף אם אין בידו לעלות בקודש עכ"פ לא ירד.

ונראה שיש עוד נ"מ מדברי הגר"א דכתב הדרכי משה (סי' תרעב אות ג) "ונראה לי דמי שלא הדליק בליל ראשון ומדליק בליל שני או שלישי שידליק כשאר בני אדם ... ודלא כמו ה"ר מנחם מירזבור"ק שכתב דידליק נר אחד כשמתחיל להדליק דלדידיה ה"ל ליל ראשון ואין דבריו נראין". אמנם לדעת הגר"א ודאי הדין עם ה"ר



הרב ישראל דוד רובין

בענין הברכה הנכונה על סופגניות

סעודתו מברך המוציא (שם מב.). כי ישנה מחלוקת בין הראשונים ז"ל בזהותו של פה"ב, לדעת רבינו חננאל ז"ל היא פת שנאפה עם מילוי פירות וכדומה, ולהרמב"ם ז"ל היא פת שנילושה במי פירות וכדו', ולר' האי גאון ז"ל היא פת הנעשה כעבים יבשים וכוססין אותה לתאבון בסוף הסעודה. והנה השו"ע (סי' קסח סעי' ז) הביא שלשתן ופסק דיש לחוש לכולן ואין לברך המוציא וברכת המזון כאשר נמצא במאפה שלפניו אפילו אחד מסימנים הנ"ל. וכבר האריכו הפוסקים ז"ל בביאור שיטות הללו ואין כאן המקום להאריך ודי לן להזכיר את מחלוקתו של המחבר והרמ"א (שם) בגדר סימן השני דהיינו נילוש במי פירות. לדעת המחבר כל שניכר טעם המי פירות בעיסה הויא בכלל פה"ב, ואילו לדעת הרמ"א בעינן שיהא הטעם יותר חזק עד כ"כ שהוא כמעט עיקר מגמתו במאכל זה ובפחות מכן בטל הוא לגבי העיסה וברכתה המוציא.

ג) ומעתה ניחזי אנן בהני סופגנין דאכלינן בימי חנוכה, דכפי מה ששמענו וראינו נעשין מעיסה פשוטה של קמח ומים ומעט סוכר ולפעמים נותנין גם מי ביצים, וכל אופה ואופה יש לו מתכון מיוחד ורק משנה את כמות הקמח והמים וכו' כפי רצונו. על פי רוב אין שום מילוי בתוך הסופגניה בשעת הטיגון ורק לאחר שמוציאים אותה מן השמן בא האופה וממלאנה בכל מיני מרקחת. ובכן נראה דסופגניה כזו ודאי אינה בכלל פה"ב לדעת הר"ח כיון שאינה ממולאה בשעת הטיגון, ולא לדעת ר' האי גאון כפי שביארו כמה אחרונים ז"ל את דבריו דבעינן שיהא נפרך [אך לענ"ד אין זה מוכרח להמעיין

כבר נפוץ בישראל לאכול סופגניות מטוגנות בשמן בימי חנוכה ויש אומרים שהוא זכר לנס פך שמן, ועי' בס' מנהג ישראל תורה שהעתיק מכת"י תימני בשם רבנו מיימון בן יוסף אבי הרמב"ם ז"ל מזה. וראוי להתעורר בענין ברכותיהן תחילה וסוף לפי שאין הדבר ברור כל כך כאשר עיניך תחזינה מישרים.

א) הנה נחלקו הראשונים ז"ל, רבינו תם (תוס' ברכות ל"ז: ד"ה לחם) והר"ש (חלה א, ה), בברכת עיסה שנטגנה בשמן, דלר"ת ברכתה המוציא לפי שהיתה עיסה רגילה קודם שנטגנה ולכן לא נפיק מינה שם פת, ולר"ש ברכתה מזוונות כיון שהטיגון ביטל ממנה תורת לחם ולא איכפת לן במאי דהוה עיסה מקודם. ועל דעת הר"ש אין מברכין עליה המוציא לעולם ואפילו אם קבע עליה סעודתו כיון דלית לה שם פת כלל והויא בכלל תבשיל מזוונות כמו דייסא וטשולנ"ט שברכתן מזוונות אף אם אוכל מהן הרבה, וכן מבואר בט"ז (קס"ח, י"ט וכ') ומגן אברהם (קס"ח, ל"ח), ודלא כהגינת ורדים (ח"א כלל א' סי' כ"ד).

ולענין הלכה פסק המחבר בשו"ע (קס"ח, י"ג) כהר"ש אך הזהיר בסוף דבריו דכל ירא שמים יחוש לשיטת ר"ת ולא יאכל ממנו כי אם בתוך הסעודה שעי"ז תפטרנה הפת מברכה וכמ"ש הסמ"ק (סי' קנ"א) ורבינו פרץ (שם בהגה"). והגם שהרמ"א כ' שם בהגהותיו דנהגין כהר"ש מ"מ אף הוא כתב בסוף הסימן (סי"ז) לאכלו דוקא בתוך הסעודה.

ב) וקודם שנגיע לנידון דידן צריך להקדים עוד בדין הידוע של פת הבאה בכיסנין שאמרו רז"ל דברכתה מזוונות (ברכות מא:): ואם קבע עליה

הדין אין לחוש לשיטה זו דאזיל בתר שיעורו של עירוב אלא יש להקל כדעת המקילים דסברי שהשיעור הוא כשיעור סעודה כל אדם ערב ובקר שהוא הרבה יותר מד' כביצים. אך היות ויש פלוגתא בדבר ושמה חייב לברך עליו המוציא וברהמ"ז ובפרט כשהוא ספק פה"ב, לכן הכריע המשנ"ב דראוי להמנע מלאכול אפילו כשיעור ד' ביצים.

ה) והנה בנידון דידן יש לדעת כי בכל סופגניה יש בערך כשיעור שנים או שלש ביצים [חוקי מהמילוי וחללים גדולים שאין מצטרפין לשיעור כמבואר בפוסקים], ואם כן בשני סופגניות יש כבר שיעור קביעת סעודה לדעת המחמירים שחשש להו המשנ"ב. אמנם מאידך גיסא כבר הראת לדעת דכל החשש הזה אינו אלא אליבא דר"ת דסובר שיש עדיין תורת לחם במאפה זה, אבל לדעת הר"ש אין כאן בית מיחוש שהרי אין זו לא פת ולא פה"ב אלא תבשיל מזונות כיון שנטגנה בריבוי שמן ונסתלקה הימנה תורת לחם. ומעתה היות וקי"ל לדינא כהר"ש וכך נהגא עלמא כמ"ש הרמ"א ורק שחוששין לשיטת ר"ת לחומרא, היה נראה דאין להוסיף עליו עוד חומרא ולחוש לדעת המחמירים הסוברים ששיעור קביעת סעודה היא כד' ביצים ושפיר ליה לאיניש לאכול שתי או אפי' שלשה סופגניות ולברך עליהן מזונות ועל המחיה בלי פקפוק.

ו) אמנם, יש לציין דהמשנ"ב (ס) העתיק את דעת המג"א ושאר אחרונים ז"ל דסבירא להו דאם נוסף למאפה זה יאכל אדם בסעודתו גם בשר או שאר דברים שמלפתים בהם את הפת כגון סלטים וכדו', כולן יצטרפו לשיעור קביעת סעודה אם אכל עכ"פ פה"ב כשיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו. ועי' בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' ל"ב) שעפ"ז הזהיר לבני דורו לבל יאכלו אפי' כמות מועטת מפה"ב בקידוש או חתונה כיון ששבעים משאר דברים וכיום אין רגילים לאכול יותר מכזית או שתים של לחם בתוך הסעודה וא"כ הוי זה בכלל דברי המג"א

במקור הדברים, עי' ברשב"א שם בסוגיא, ואכ"מ]. גם לדעת הרמב"ם היה מקום לומר דלא הוא בכלל פה"ב כיון דלא נילושו בה שום מי פירות [ואף אם מערבים בה מי ביצים הרי נחלקו הפוסקים ז"ל אי חשוב מי ביצים כמי פירות או לא, עי' במשנ"ב (קס"ח, צ"ד) וביה"ל ד"ה הרבה]. איברא דלאו שמערבין בה סוכר אפשר דהויא בכלל פה"ב לדעת המחבר עכ"פ אם ניכר טעם הסוכר, אבל לדעת הרמ"א דלא סגי בניכר אלא בעיקר לא יהא אף זו בכלל פה"ב. אלא דכבר כ' הט"ז ועוד הרבה אחרונים והמשנה ברורה (קס"ח, פ"ה) בכללם דהטיגון עצמו משוויהו כנילוש היות והעיסה סופגת שמן הרבה עד שנעשה טעם השמן לעיקר והויא בכלל פה"ב גם לדעת הרמ"א. ועל כן לא מיבעיא לדעת הר"ש אין לברך על סופגניות אלא מזונות אלא גם לדעת ר"ת נמי הוא כן כל עוד שלא קבע עליה סעודתו.

ד) אמנם לאור הדברים הללו נראה דראוי לכל ירא שמים ליזהר עכ"פ לבל יאכל כ"כ סופגניות כשיעור קביעת סעודה כדי לחוש לשיטת ר"ת. והנה בשיעור קביעת סעודה נחלקו הפוסקים, אך קודם שנגיע לדבריהם ברצוני להעיר שאין דין קביעת סעודה תלוי בכוונת האדם, דהיינו אי כוונתו לאכול מאכל זה לעיקר סעודתו או לא, דהגם שכן היא דעת הראב"ד ז"ל מ"מ כבר נדחו דבריו מהלכה והכל תלוי רק בכמות המאכל אשר הוא אוכל וכדעת הרא"ש ז"ל פ"ו דברכות (ס"ל) [ודעת הערה"ש (קסח, יח) יחידאה היא בזה, עי' בס' שערי הברכה פט"ז הע' קי"ח וקל"ה]. והילך לשון השו"ע (קסח, ה): ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו, אע"פ שהוא לא שבע ממנו, מברך עליו המוציא וברהמ"ז, עכ"ל. הרי לן דתלוי בשיעור ולא באופן האכילה. ובשיעור הזה נחלקו הפוסקים ז"ל והכרעת המשנ"ב (שם, ס"ק כד) היא דלכתחלה טוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול פה"ב כשיעור עירוב חצירות שהוא ד' ביצים, וכל שכן אם הוא דבר שיש להסתפק בו בכלל אם הוא פה"ב או לא. כלומר, דמעיקר

ז) ויש להעיר דכיום מוכרים בחנות עיסה קפויה עם כוונה שהקונה יאפה אותה כמו שהיא לעשות ממנה לחם, אך יש שקונים אותה עם כוונה לטגנה בשמן לעשות ממנה סופגניות ונכנסים בזה לעוד מחלוקת אחרת לענין ברכתה. דהנה פסק המשנ"ב (קסח, ס"ק עה) ע"פ המג"א (סקל"ד, וע"ש ובביה"ל ד"ה ונהגו) דאם יש לאדם עיסה שנתגלגלה מתחילה לשם פת ונמלך לטגנה בשמן ואכל ושבע ממנה דצריך לברך אחריה שלש ברכות. והטעם לזה משום דלדעת ר"ת הוי לחם גמור ויש עתה ספק דאורייתא אם חייב לברך עליה ברהמ"ז כיון ששבע הימנה וקי"ל ספק דאורייתא לחומרא [והיינו אפי' אם אכל רק כזית מן הסופגניה ושבע בצירוף שאר מאכלים המלפתים בהם את הפת שאכל קודם או אחר מכן, עי' ביה"ל (קפ"ד ס"ו ד"ה בכזית)]. ולפי זה גם בעיסה הנמכרת הנ"ל דינא הכי כיון שנתגלגלה מתחילה לשם פת ויש לברך עליה המוציא וברהמ"ז. אלא דהדגול מרבבה תמה על דברי המג"א כיון דמנין הברכות אינו דאורייתא ויצא יד"ח בעל המחיה וא"כ אף בכה"ג אין לו לברך אלא מזונות ועה"מ, וכן דעת הפמ"ג (א"א שם) ובית מאיר (שם) להלכה אבל לא מטעמיה. ועל כן נראה דלמעשה אין צריכים לחוש לדברי המשנ"ב ושפיר יוכל לברך מזונות ועה"מ גם בסוג זה של סופגניות. ואמת היא דבשעה"צ האריך לדחות את דברי הדגמ"ר, מ"מ איכא לדון בדבריו ועי' מש"כ בזה בהערה.²

הנ"ל וצריך ליטול ידיו ולברך המוציא וברהמ"ז. איברא דכמה פוסקים* חלקו עליו ולדעתם אין לחוש לדברי המג"א אא"כ אכל מינה לכל הפחות כשיעור ד' ביצים. אמנם מאחר שהם מסכימים לעיקר דינא דהמג"א לענין שמצטרפין שאר מאכלי הסעודה לפה"ב היה נראה לומר דכדאי הוא לכל ירא שמים לבל יאכל כשיעור ד' ביצים של סופגניות בהדי שאר מאכלים דהוי שיעור קביעת סעודה אליבא דכו"ע ושפיר איכא למיחש לשיטת ר"ת. אמנם לא ראיתי נזהרים בזה ואפשר שהם סומכים על הר"ש דנהגא עלמא כותיה כמ"ש הרמ"א, ובפרט שלדעת כמה אחרונים ז"ל (עי' מעשה רב השלם דף ק"י אות ב', ובס' ממגד גבעות עולם ח"ב עמ' 61 בשם הגר"ח ז"ל) אין דין זה לברך המוציא על פה"ב נאמר אלא בדבר שנאכל לפעמים לשובע, אבל דברים שתמיד אין באים לשובע כי אם לקינוח כגון סופגניות ועוגה ועוגיות וכדו' אין לברך עליהם המוציא אפילו בדקבע עליהן סעודתו. ויש עוד סניף להקל היכא דאוכל סופגניות רק לאחר שכבר אכל את שאר המאכלים דבכה"ג אין לצרף אליה שאר המאכלים לשיעור קביעת סעודה כפי מש"כ החזון איש (או"ח לד, ד) ועוד כמה פוסקים שנמשכו אבתריה, דלדעתם לא נאמר האי דינא דהמג"א כי אם באופן שאוכל את הפה"ב תחילה ושאר המאכלים אחריה אבל להיפך לא דבזה אין הפה"ב נחשבה לעיקר סעודתו, ע"ש.

קרא קריאת שמע או לאו דחוזר וקורא עם ברכתיה, ע"ש.

וכדי ליישב דעת הדגמ"ר יש להעיר תחילה אמאי באמת מחייבין ליה לאיניש ששכח אי ברך בהמ"ז או לא לברך כל הברכות כולן, הא כיון דמנין הברכות אינן מן התורה ליסגי ליה בחדא ותו לא. ובאמת מכח קו' זו כתי' הלחם משנה (הלי' ברכות פ"ב ה"ב) להוכיח כדעת התוס' דמנין הברכות הוי מה"ת. אולם כבר הליצו האחרונים ז"ל בעד המג"א ודעמיה דסברי שמנין הברכות אינן מה"ת דשאני התם דאי לא מברך כי אם ברכה אחת אתי לזלזולי בשאר הברכות הלכך מחייבין ליה לברך כולו, עי' בתורת חיים (סופר) (סי' ס"ז סק"ב). וסברא זו דלא אתי לזלזולי ביה כתי' החת"ס ז"ל (או"ח סי' ט"ו) בביאור שיטת הרשב"א ז"ל להאי ענינא דמי שנעלם ממנו אי כבר קרא ק"ש דחוזר וקורא עם הברכות, ע"ש ובתו"ח הנ"ל. ומעתה

א עי' שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' כ"ה, שו"ת יביע אומר ח"ח סי' כ"ב סקכ"א, אור לציון פ"ד סכ"ג, בס' ותן ברכה בהע' של הגרשז"א ז"ל לסי' קס"ח סק"ו, ושו"ת תשובות והנהגות ח"ה סי' ג' סק"י"ח. ועי' בברי יוסף סי' קס"ח סק"ו שהניח דברי המג"א בצ"ע ובחמד משה שחלק לדינא על המג"א.

ב הנה בדגול מרבבה השיג על המג"א מהא דהמג"א עצמו בס"י קצ"א סק"א מסיק דמנין הברכות דבהמ"ז אינן מן התורה וא"כ ליסגי ליה הכא בברכת מעין ג' לחודא דיוצא יד"ח עכ"פ מן התורה וא"כ למה ליה להכניס עצמו במקום ספק ולברך שאר ברכות של בהמ"ז שאינן אלא מדרבנן, והניח בצ"ע. וכתב השער הציון (סקע"א) ליישב דמאחר שחייב לברך אי עכ"פ מן התורה ממילא חייב לברך כל הברכות כתיקונם דמי למש"כ הפוסקים בס"י ס"ז לענין מי ששכח אם

הסימנים הם סיבות נראה דצריך לברך המוציא בנד"ד. ולכן כדי להוציא את עצמו מן המחלוקת עדיף לאכול סופגניות כאלו בתוך הסעודה או ילוש בהן מספיק סוכר ומי פירות עד שיהיו לעיקר דאז ברכתה מזונות לכו"ע כנ"ל.

ט) והשתא יש לעיין במי שאוכל סופגניות המטוגנות בשמן לקינוח סעודתו, דהנה לדעת ר"ת ודאי אין לברך עליהו שום ברכה כיון דהויא ספק פת וממילא ברכת המוציא שברך בתחילת סעודתו פוטרתה, ע' ביה"ל (קסח, ח ד"ה טעונים). אבל שאלתינו היא אליבא דהר"ש דעיקר הילכתא כותיה ולדידיה אין סופגניה זו נחשבה כפת כלל ושפיר יש לחייבו לברך עליה מזונות כיון דאינה באה מחמת הסעודה, עי' בשו"ע סי' קס"ח ס"ח וסי' קע"ז ס"א. ושמא י"ל דחיישינן לדעת ר"ת ולכן אין מברכין עליהו משום ספק ברכות להקל. ומשמיה דהגאון ר' שלמה זלמן ז"ל נאמר (וזאת הברכה

ח) ועד כאן דברנו בסופגניות שנטגנו בשמן, אך יש שאופים את הסופגניות בתנור או במטגן אוויר (air fryer) ללא שמן כלל, ואם לא נילוש העיסה בסוכר או מי פירות יש צד גדול לברך עליהן המוציא לפי שאין בהן אפי' אחד בג' סימנים הנ"ל של פה"ב. אלא דישנה עוד מחלוקת בין הפוסקים אי הני ג' סימנים הם רק לסימן והוראה שזאת הפת אינה פת רגילה הנאכלת לשובע כי אם לקינוח ואינה ראויה לברכת המוציא לחם וכו', ואם יש הוכחה אחרת שהיא לקינוח גם בזה מברכין מזונות, או דילמא הני סימנים הם באמת סיבות להוריד את ברכתה מהמוציא למזונות וכל דלית בה אחד מהם מברך המוציא אע"ג דהעולם נוהגין לאכלה רק לקינוח. ועי' בביה"ל (ס"ס קס"ח ד"ה ופשטידא) דמשמע דנקט כצד הראשון וא"כ הכא דאין אוכלין סופגניות כי אם לקינוח בדרך כלל יש לברך עליהן מזונות גם בדלית בהו שום א' משלשת הסימנים. אמנם כאמור אין זה מוסכם בפי כל הפוסקים ולדעת הסוברים ששלשת

ולא זכיתי להבין דברי קדשו, דהיות ויש מקום לפרש הך עובדא דרי"ג בדלא אכלו כדי שביעה כמ"ש הרשב"א, וכי"כ בתוס' הרי"י ותורא"ש והמאירי שם וכן בתוס' שם בדף מ"ד ע"א, ממילא אין כאן קו' על הדגמ"ר דאיהו נמי יפרש הך עובדא בדלא אכלו כדי שביעה וככל הני ראשונים ז"ל. ועוד, בלא"ה נמי איכא לפרש הך עובדא באופן דראי השעה"צ אינה מתחלת כלל, דהנה בשו"ת מנחת ברוך (סי' ז) העלה בטוטו"ד דלא מיירי התם בגמ' בדאכלו כותבות בלבד דהא מסובין בעלייה קתני דמשמע אכילת פת והביא רא"י לזה, וא"כ מה שהביאו כותבות היה בסוף סעודתם והרי קי"ל כר' פפא דאמר (מ"א:): דברים הבאים לאחר הסעודה טעונין ברכה לפנייהם ואחרייהם ולהכי קפץ ר"ע ובירך ברכה א' מעין ג' תחילה קודם שיברך בהמ"ז [ומזה סתם המנ"ב את דברי המג"א סי' קע"ז סק"ו]. ועי' תמה ר"ג דלא הו"ל לר"ע למיעבד הכי כיון דלדעתו אין מברכין לאחריהן כלל שהרי כותבות תמרים הן ועל כל ז' המינים מברכין ג' ברכות לדעת ר"ג וא"כ סגי ליה במאי שיברך לבסוף בהמ"ז על הפת ולמה לו להכניס ראשו בין המחלוקת, ע"ש בנועם שיחו ואיך שיישב עפ"י קו' התוס' (שם ד"ה נתן) והגרי"א ז"ל (שנות אליהו כאן מ"ח). ולפי זה נפלה ראי' השעה"צ לבירה דלפי דברי המנחת ברוך לא שייכא הך סוגיא לפלוגתת המג"א והדגמ"ר כלל דתרי עיניו נינהו ולא קרבו זל"ז, דמעולם לא ביקש ר"ג מר"ע שיברך ג' ברכות במקום מעין ג' כמו שחשב השעה"צ, אלא אדרבא ביקש שלא יברך מעין ג' ויסמוך עצמו על מה שיברך ג' ברכות על פתו, וקי"ל

נוכל ליישב דעת הדגמ"ר מהשגת השעה"צ, דלכאוי אין הנידון דומה לראיה, דבשלמא לענין ק"ש דבעלמא קורא אותה עם ברכתיה אי"כ אי נימא ליה השתא לקרותה ללא ברכתיה איכא למיחש שמא אתי לזלוזלי בהו ולא יברכם עם ק"ש למחרת, וכן לענין בהמ"ז דבעלמא מברך ג' ברכות לאחר אכילת לחם אי"כ אי נימא ליה השתא לברך רק מעין ג' אתי לזלוזלי ביה פעם הבאה כשיאכל לחם. אבל הכא לענין פלוגתת הרי"ש ור"ת, הרי אף פעם אינו מברך על מאפה כזה בהמ"ז וא"כ ליכא למיחש לשום זלוזל ושפיר מקשה הדגמ"ר דליברך מעין ג' ותו לא.

עוד הביא השעה"צ שם רא"י לסתור דברי הדגמ"ר מהא דאיתא בגמ' (ברכות ל"ז). מעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו והביאו לפנייהם כותבות ואכלו ונתן ר"ג רשות לר"ע לברך וקפץ ר"ע וברך ברכה א' מעין ג' וא"ל ר"ג יעקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת' והשיב לו ר"ע 'למדנתו רבינו יחיד ורבי' אחת מעין ג' אמאי ביקש זאת ר"ג מר"ע מה"ת בברכה אחת מעין ג' אמאי ביקש זאת ר"ג מר"ע לברך ג' ברכות, הא כיון דידע ר"ג דפליגי רבנן עליה שפיר הו"ל לברך רק ברכה א' מעין ג' מחמת הספק. וצ"ל דמייירי בכגון שאכלו כדי שביעה והשתא הוי ספק דאורייתא ולכן ביקש ר"ג שיברך דוקא ג' ברכות וכדברי המג"א, אלא דר"ע השיב לו דלית כאן אפי' ספק משום דיחיד ורבים וכו'. ואע"פ שהרשב"א כת' דמייירי התם בדלא אכלו כדי שביעה אין זה מוכרח דלא כ"כ אלא מכח איזו קו' ואף הוא תירץ באופן אחר. ועוד, הרי אפשר דס"ל לר"ג כמקצת ראשונים דחייב לברך מה"ת אפי' באכל כזית לר' מאיר, עכתי"ד שעה"צ.

ואם לאו שב ואל תעשה עדיף ולא יברך עלייהו כלל.

ג. לענין ברכה אחרונה, יש לברך על המחיה אא"כ אוכלה בתוך הסעודה דאז נפטר בברהמ"ז.

ד. אמנם יש לזהר כשהוא אוכלה חוץ לסעודה לבל יאכל כ"כ סופגניות כשיעור ד' ביצים – שהוא לא יותר משתי סופגניות – בהדי עוד שאר מאכלים שביחד הם כשיעור סעודת ערב ובוקר. ובדיעבד אם עשה כן יש לשמוע ברהמ"ז מאחר, ואם לאו יברך על המחיה ובפרט אם אכל את הסופגניות רק לאחר שכבר אכל שאר המאכלים.

ולסיומא דמילתא יש להעתיק את דברי רבי שלמה זלמן אויערבאך ז"ל (הליכות שלמה חנוכה, פי"ז הע' 20) בענין טעם אכילת סופגניות בחנוכה, וזה לשונו: כי בחנוכת בית חשמונאי טיהרו את כל המקדש ואילו את אבני המזבח ששקצום היונים לא ידעו לטהרם ונגזום (ע"ז נ"ב:). והצטערו על כך, ולכן נהגו במאכלים שמברכים עליהם ברכת מעין שלש שבה מזכירין "ועל מזבחך" משא"כ בברהמ"ז שאין מוזכר בה המזבח ביחוד, עכ"ל.

ביוריים י"ב, הליכות שלמה חנוכה י"ז, י) דלמעשה המנהג הוא שלא לברך כיון שהספוגניות משביעות ויש קצת כוונה לשם שביעה בשעת אכילתן ושפיר נחשבו כבאים מחמת הסעודה.

והרוצה להסתלק מן הספק יקח סופגניה אחת קודם שיטול ידיו לפת ויברך עליה מזונות ויאכל פחות מכזית (ע"פ משנ"ב קע"ד, ל"ז) וממילא יפטור את מה שיאכל בסוף סעודתו, וכדמצינו עצה כזאת בשו"ע סי' קע"ד ס"ז, ע"ש. ואי נמי, יבקש מאדם אחר שלא אכל פת ומברך עתה מזונות שיוציאונו בברכתו (ע"פ משנ"ב שם סקל"ח). ואם גם זה לא אפשר, יברך על מין אחר שברכתו ודאי מזונות אפילו בתוך הסעודה כגון ביסלי או וופלים ופטור את הסופגניה ויצא בשלום.

היוצא מדברינו:

א. לענין ברכה ראשונה, אם אוכל סופגניות חוץ לסעודה, יש לברך לפנין בורא מיני מזונות אא"כ נאפו ללא שמן ונילושו ללא סוכר וכדו' דאז יש מקום להחמיר ולאכלו רק בתוך הסעודה.

ב. ואם אוכלה בתוך הסעודה, יש לפוטרה אם אפשר ע"פ א' מהדרכים שהזכרנו בפנים,



הרב משה חיים קמחי

בענין הדלקה קודם שקיעה ודין עשאו לילה

שיכול אפילו להבדיל קודם לילה, דאחר שהתפלל ערבית נחשב כאילו הוא לילה. והלכה זו הובא בב"י כמקור לנידון דידן דנר חנוכה שיכול להדליק מזמן פלג המנחה, כמו דחזינן שיכול להבדיל באותו זמן (כן הוא במקור הדברים, ע' בארחות חיים הל' חנוכה, סוף אות ט"ו, שעיקר הראיה היא מהבדלה).

ומדברי הגמ' גבי הבדלה פסק רבינו תם שיכול אפילו לקרות קר"ש מזמן פלג המנחה כאילו הוה לילה, וכמבואר בתוס' והרא"ש ריש מס' ברכות, ע"ש. (אמנם כמה ראשונים חולקים על דין זה, ע' ב"י או"ח סי' רל"ה, דאין להקל כ"כ לעשותו לילה לגבי קיום מצוה דאורייתא של קריאת שמע).

וכפשוטו גדר הענין הוא שיש בזמן זה תכונות של לילה לגבי דינים מסוימים, ולכן יכול לראותו כאילו הוא לילה להתפלל ערבית ולעשות הבדלה ולקרות קר"ש, ולא שהאדם הוא הגורם לאותו הזמן להיות נחשב לילה, אלא שכבר מונח בתוך אותו הזמן ענינים של לילה, ויכול לצאת יד"ח מחמת אותם התכונות.

אמנם מצינו יותר מזה במרדכי בשם המהר"ם (מו"ק סי' תתכג) בענין התחלת זמן האבילות שכתב, וז"ל, מי שהתפלל ערבית ועדיין יום הוא קודם צאת הכוכבים ושמע שמועה על מתו, נראה להר"מ [ש]מונה מיום של מחרת ואותו יום אינו עולה לו, אף על פי שעדיין יום הוא, וטעמא הוי משום דהוי כמו תרי קולי דסתרן אהדדי דאחרי שכבר התפלל ערבית "ועשאו לילה" ואחר שעשאו לילה תעשהו יום עכ"ל. ומבואר דע"י שהתפלל תפלת ערבית

השו"ע בהלכות חנוכה (סי' תרע"ב ס"א) מביא שיטת המהר"י אבוהב בשם הארחות חיים, שיכול אדם להדליק נר חנוכה מפלג המנחה ואילך, וז"ל, ויש מי שאומר שאם הוא טרוד, יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק, עכ"ל.

ויש לחקור מאי טעמא מהני הדלקה קודם לילה. ובפשוטו היה נראה שהוא כמו שמצינו כמה דינים דאחר פלג המנחה נחשב כמו לילה היכא שהאדם מחשיבו כלילה, וכמו שיתבאר בעז"ה, לכן ה"ה הכא אחר פלג המנחה מחשיב אותו הזמן כמו לילה, ולכן יכול להדליק אז.

מקור דין "עשאו לילה"

והנה המקור לענין זה ד"עשאו לילה" הוא מהגמ' ברכות (כז.) דפליגי התם רבנן ור' יהודה, דלרבנן תפלת המנחה עד הערב, ותפלת ערבית אחר כך, ולר' יהודה תפלת המנחה עד פלג המנחה, ותפלת ערבית אחר פלג המנחה. והגמ' מביא דרב סבר כר' יהודה, ורב הונא פסק כחכמים, ומסיק וז"ל, השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד עכ"ל. ומבואר שיכול אדם להתפלל ערבית אחר פלג המנחה אם ירצה. אמנם עדיין יש מקום לומר שהוא דין מיוחד אצל תפילה, ולא בכל התורה כולה.

אבל שם בגמ' ע"ב איתא יותר מזה, וז"ל, דאמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס וכו' דאמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס עכ"ל. הרי

וז"ל, יראה דיכול לשמוע קריאתה ויוצא בה מבעוד יום לאחר תפלת ערבית מפלג המנחה ואילך, דהיינו שעה ורביע קודם הלילה. דפסק רבינו תם בריש ברכות דקי"ל דמזמן ההוא ואילך חשיבא לילה לענין ק"ש, ואף על גב דהקפיד התם רחמנא להדיא אזמן שכיבה, ובההוא זימנא לאו זמן שכיבה הוא, מ"מ נפיק מידי ק"ש משום דחשיב לילה. כ"ש לענין קריאת מגילה וכו' עכ"ל. הנה התרומת הדשן גם כאן לשיטתו אזיל דאחר פלג המנחה אם יתפלל ערבית הוה כמו לילה, ומביא ראיה מהא שיכול לקרות קר"ש אחר פלג המנחה לר"ת. [ובאמת התרוה"ד עצמו פסק (סי' א') כר"ת לענין קר"ש, ע"ש.] וגם כאן פסק המחבר כוותיה בשו"ע (סי' תרצ"ב ס"ד), ולשיטתו. וגם כאן פליגי עליה האחרונים (הפרי חדש והגר"א והחיי אדם), וע' לקמן.

והנה לגבי ספירת העומר קודם לילה, פסק המחבר (סי' תפט ס"ג) וז"ל, המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה עכ"ל, ומשמע דהקהל עצמם מותרים לספור קודם הלילה, ויוצאים ידי חובתם בהכי. והט"ז (סק"ו) דחק לפרש דמיירי אחר שקיעה, אבל בחק יעקב שם (סק"ג) ביאר כפשוטו, שהקהל מונה אחר פלג המנחה וז"ל, דקהל מברכין בעוד יום וכו' וסומכין כמו שסומכין בתפלת ערבית וקריאת שמע שקורין מבעוד יום וכו' וכן מצאתי להדיא בפסקי תוספות דמנחות סימן קצ"ב וז"ל, יש אומרים דלאחר שהתפללו תפלת ערבית כיון דהוי לילה לענין קריאת שמע ותפלה הוי לילה ג"כ לענין עומר, עד כאן לשונו. על כן סומכין הקהל על הדעה זו, עכ"ל. וא"כ המחבר לשיטתו שפסק גם לגבי כל הדינים הנ"ל דאחר פלג המנחה עשאו לילה, ה"ה כאן לגבי ספירת העומר.

ומעתה לא רחוק לומר שהמחבר כאן גבי נר חנוכה פסק כשיטתו שיכול להדליק אחר פלג המנחה כאילו הוה לילה, משום דעשאו לילה. וכפירוש הזה מבואר בפרי מגדים (א"א סי' תרע"א

נחשב שהוא עשה אותו כמו לילה, וא"א להתחיל האבילות אז דהוי תרי קולי דסתרי אהדדי, דהיינו להתפלל ערבית וגם להתחיל האבילות כאילו היה יום. וכן פסק המחבר (יו"ד סי' שעה סי"א). וא"כ משמע שהדבר תלוי בו, דכיון שהוא התייחס לאותו הזמן כאילו הוי לילה, נעשה באמת כמו לילה, עכ"פ לענין זה שאי אפשר לחזור ולהחשיב אותו זמן כמו יום.

התרומת הדשן והמחבר לשיטתם בכמה מקומות דאמרינן "עשאו לילה"

ומכאן פסק התרומת הדשן (סי' רמ"ח) שאין לעשות הפסק טהרה אחר תפלת ערבית, וז"ל, לאחר תפילת ערבית הואיל והתפללו כבר וכו' עשו אותו מקצת היום לילה לענין תפילה, שוב אין לעשותו יום לענין הפסק בטהרה, שהרי לעולם צריכה להפסיק בטהרה קודם הלילה של יום תחילת הספירה וכו' וכעין זה כתב מהר"ם בהלכות שמחות שלו לענין אבילות וכו', עכ"ל. והרמ"א (יו"ד סי' קצ"ו ס"א) מביא שיטה זו, אבל מביא גם שיטת המהרי"ל שחולק, והכריע הרמ"א דנוהגין לכתחלה ליזהר, ובדיעבד אין לחוש, ע"ש. עכ"פ לכאורה יש כאן מחלוקת אי אמרינן האי סברא דעשאו לילה או לא.

וע"ע בתרומת הדשן (ח"ב סי' קכא) שפסק להקל מכח זה אפילו בחיוב דאורייתא, שמי שלא הניח תפילין עד שלא התפלל ערבית, שוב לא יניח תפילין, ואע"פ שמבטל בזה מצוה דאורייתא, וז"ל, אבל תפילין שאסרו חכמים להניחם בלילה אסור ג"כ להניחם אחר תפילת ערבית, הואיל ועשה לאותה שעה לילה בתפילתו, תרי קולי לא עבדינן. והכי פסק מהר"ם לענין אבילות וכו', עכ"ל. ופסק המחבר כדבריו בשו"ע (סי' ל' ס"ה). אמנם בזה פליגי עליה האחרונים (האליה רבה והפרמ"ג), כמבואר במ"ב שם, שא"א להקל בדין דאורייתא של הנחת תפילין מחמת האי ענין של עשאו לילה.

וכן פסק עוד התרומת הדשן (סי' קט) דין זה לגבי קריאת המגילה ב"ג אדר אחר פלג המנחה,

אינה בשעת הדלקה מבעוד יום, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה, ולכך היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה, אמנם מדמברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה, ואף על גב דאכתי "ליכא מצוה", ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה וכו' דחשיב קיום העשה בהכשר מצוה כמו במצוה עצמה, ולכך מברכינן עליה. ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה, שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר, עכ"ל.

הרי שכתב שמצות נר חנוכה הוא רק אחר שהוא לילה, ולא מפלג המנחה, אלא דנחשב ההדלקה כאילו התחיל קיום המצוה כיון שהוא הכשר מצוה שאי אפשר בענין אחר, ולכן גם בזה אומרים כבתה אין זקוק לה. ולכאורה למה צריך לכל זה, ואפילו בלא דין כבתה אין זקוק לה, כיון שהדליק אחר פלג המנחה קיים מצותו, שעשאו לילה.

אבל באמת לק"מ, דס"ל להתרומת הדשן דאע"פ שבעלמא אחר פלג המנחה יש בו דין שנחשב כמו לילה, שאני נר חנוכה דבעינן לילה ממש, דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה, ולא תלוי על דין לילה אלא על המציאות של זמן החושך, דאין שום משמעות לנרות בזמן האור של היום. ולכן הוצרך לומר שאם כבו הנרות יצא מדין כבתה זקוק לה, ולא משום שעשאו לילה, דלא מועיל כאן דין עשאו לילה.

ונראה דאף המחבר מודה לזה, דודאי בעינן שיהיו הנרות דולקות אחר שהוא לילה, דשרגא בטיהרא מאי אהני, וכמ"ש המחבר בפירוש שצריך שיתן שמן כדי שישארו דולקות עד שתכלה הרגל מן השוק, אלא דס"ל דמעשה ההדלקה יכול להיות מפלג המנחה, דלא בעינן זמן חושך להמעשה הדלקה עצמה, אלא רק דין לילה, דכיון שעשאו לילה מהני לדין הדלקה עכ"פ.

סק"י) וז"ל, יתפלל מנחה תחלה ואח"כ ידליק נרות, מטעם ד"מפלג הוה לילה" באי אפשר וכו' מה שאין כן אם מתפלל מנחה אח"כ, הוה כרתתי דסתרי אהדדי, עכ"ל.

וכן הביא המשנה ברורה, שכתב (בס"י תרע"ב סק"ב) בשם האחרונים דהמדליק מפלג המנחה נכון לכתחלה שיתפלל מנחה תחלה ואח"כ ידליק. ובשעה"צ (סק"ז) הביא המקור לזה וז"ל, דאל"ה נראה קצת כרתתי דסתרי, דהא מכיון שמדליק בעוד היום גדול, ע"כ סומך על הקולא דמפלג ולמעלה נוכל "להשוותו כמו לילה", ואם כן איך יתפלל אחר כך מנחה עכ"ל.

[אמנם כמובן בעיקר המושג של עשאו לילה לא ברור מה הם הגדרים בזה, דודאי לא לכל הענינים יכול לעשותו לילה, דהא אם יבדיל קודם לילה ואח"כ עשה מלאכה וכי לא יתחייב מיתה ע"ז. פשיטא דלא יתכן לומר כן, ע' סדר זמנים להגרי"א חבר סי' ח' וז"ל, ולדבריו נאמר דאם התפלל למוצאי שבת בשבת לאחר פלג המנחה יהיה מותר במלאכה, וחלילה לומר כן ישתקע הדבר ולא יאמר עכ"ל. וצ"ע בגדר הדבר לגבי איזה דברים נחשב כלילה.]

סתירה מדברי התרוה"ד עצמו ויישוב לזה

והנה יש להקשות על הבנה זו דא"כ שעשאו לילה, אם כבו הנרות קודם לילה לכאורה יצא (אם היו דולקות לחצי שעה), דהא הדליק בזמן הראוי, ואפילו בלא דין כבתה אין זקוק לה. אבל באמת התרומת הדשן עצמו (סי' ק"ב) שאל בכה"ג, שכבו הנרות קודם שקיעה בערב שבת אחר פלג המנחה (שלכו"ע יכול להדליק אז, דא"א להדליק אחר שקיעה), ומסתפק אי אמרינן בזה כבתה אין זקוק לה או לא. ותירץ בזה הלשון, יראה דאין זקוק לה אפילו כה"ג. ואף על גב דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוף שקיעת החמה ואילך, והיינו צאת הכוכבים ולא קודם, משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה. וא"כ "עיקר מצות נר חנוכה

הוכחה דאינו מדין עשאו לילה

אמנם, יש להוכיח דאיכא טעם אחר לדין זה, ולא מטעם עשאו לילה אתינן עלה, ודלא כהפר"מ וכמו שיתבאר בעז"ה. דהנה הפר"ח בהלכות מגילה (סי' תרצ"ב) פליג על המחבר דס"ל שיכול לקיים מקרא מגילה ב"ג אדר אחר פלג המנחה, וז"ל, דין זה הוא מבעל תרומת הדשן, שלמד כן מההיא שכתבו התוספות בריש ברכות בשם ר"ת, דלרבי יהודה דסבירא ליה דזמן תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה, הוא הדין לקריאת שמע. ודבריו דחויים מצד רוב הפוסקים שחלוקים עליו, והפסק האמיתי שזמן קריאת שמע הוא משעת צאת הכוכבים, וכו' ולכן הדבר ברור כשמש שאין לסמוך על הוראה זו, ואין לקרוא המגילה אלא משעת צאת הכוכבים וכו' עכ"ל.

וקושייתו מבוארת, דכיון שכל מקור התרומת הדשן לגבי מגילה הוא מהא דפסק ר"ת שיוצא קריאת שמע מפלג המנחה, ובאמת לא קי"ל כר"ת, א"כ אין להתיר כהתרוה"ד לקרות מגילה מפלג המנחה (ורק שהתרוה"ד עצמו פסק כר"ת גם בקר"ש). והיינו, דאין לנו ראיה דאמרינן דין "עשאו לילה" אלא לר"ת, אבל החולקים על ר"ת אין להם מושג זה של "עשאו לילה". ומה שיכול לצאת תפלת ערבית מפלג המנחה, כבר כתבו הראשונים שהוא קולא מיוחד אצל תפלה (ע' רא"ש ברכות סי' א') או משום דתפלת ערבית רשות (ע' ברמב"ם הל' תפלה פ"ג ה"ז), אבל בעלמא ליכא דין עשאו לילה, ובפרט לקולא לומר שיכול לצאת ידי חובתו מזמן פלג המנחה. וכן הביא המ"ב (סי' תרצ"ב סק"ד) מהגר"א והחיי אדם שהסכימו להפר"ח, דאין אדם יוצא מקרא מגילה קודם לילה.

[והמחבר עצמו דלא פסק כר"ת גבי קר"ש, צ"ל דס"ל שיכולים לסמוך על ר"ת לגבי קריאת המגילה שהוא מדרבנן, ולא בקר"ש שהוא דאורייתא. וכן לענין נר חנוכה וספירה דקי"ל שהוא דרבנן. אבל לגבי לפוטרו מתפילין אחר

ערבית קשה, דהא מיקל בדאורייתא, וצ"ע, וע' לקמן.]

אמנם בנידון דידן דנר חנוכה קודם לילה, גם הפר"ח מסכים לדין המחבר דמהני מפלג המנחה, וגם הגר"א והחיי אדם אינם חולקים עליו בזה. ויש לתמוה מאי שנא מגילה מנר חנוכה, והרי לפי הפר"מ ג שניהם תלויים בדין עשאו לילה. ועל כרחק ס"ל טעם אחר בדין זה, ולא משום דעשאו לילה, וא"כ עלינו לבאר טעם חדש להתיר ההדלקה קודם שקיעה.

[ומה שאין הפר"ח והגר"א חולקים על המחבר שאין להניח תפילין אחר תפלת ערבית, ואע"פ שגם שם מקילים אפילו בדין דאורייתא שלא להניח תפילין, צ"ל דס"ל דהיינו משום דאמרינן עשאו לילה לחומרא שאסור להניח תפילין דהוי תרתי דסתרי, וממילא יוצא קולא שאין צריך להניחם, אבל אין להקל לעשותו לילה לענין שיהיה זה זמן המצוה כמו במגילה, וצ"ע.]

דין חדש של פלג המנחה

וכדי להבין דין זה יש להקשות עוד על הפר"ח, דמאי שנא מקרא מגילה מהבדלה, שמקרא מגילה א"א לצאת בו מפלג המנחה, והבדלה יכול לצאת. ובשלמא קידוש מבעוד יום י"ל דמהני משום דע"י שמוסיף מחול על הקודש נעשה שבת ושפיר יכול לקדש, אבל איך יעשה הבדלה קודם לילה אם לא שנחשבנו כבר ללילה.

והנה בדין קידוש והבדלה קודם לילה, גילה לנו הרמב"ם את יסוד הדין, וז"ל (פכ"ט מהל' שבת ה"א) יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויצאתו בין קודם לשעה זו במעט עכ"ל.

אינו מדליק, דהא ודאי "אילו רצה להדליק מדליק סמוך לשקיעת החמה דהא איכא פרסומי ניסא", וכענין שאמרו לקמן (כג:) בנר שבת דעמוד האש משלים לעמוד הענן ולומר "דבמדליק סמוך לשקיעה איכא היכר דלצורך שבת מדליקו והכא נמי דכוותה", אלא דעיקר מצותה לחייבו להדליק אינה אלא משתקע החמה, והראיה הדלקת נר חנוכה בערב שבת דעל כרחין מקדים עם חשיכה וכו' עכ"ל.

למדנו מדבריו שהטעם להתיר הדלקה קודם שקיעה אינו מדין עשאו לילה, אלא הוא דין חדש דסמוך ללילה ניכר שהדליק לצורך לילה, וכמו בהדלקת נר שבת. וכ"כ הר"ן על הרי"ף בקיצור, ע"ש. ולפי"ז לא צריך להקדים תפלת מנחה, כיון דלאו משום עשאו לילה אתינן עלה, ודלא כהפר"מ ומ"ב.

וגם משמע מלשון הרשב"א שאפילו לכתחילה יכול להדליק קודם שקיעה. רק שבזה לא רצה המחבר להקל כוותיה, שלא התיר המחבר אלא במקום שהוא טרוד. ואולי יש נפק"מ בזה, שיש שואלים במי שהוא טרוד אחר שקיעה, אבל יכול למנות שליח להדליק, מה עדיף, שידליק בעצמו קודם שקיעה או שידליק ע"י שליח אחר שקיעה. וראיתי שנחלקו בזה גדולי פוסקי זמנינו. ולהנ"ל יש מקום לומר דכיון דלהרשב"א והר"ן יכול להדליק אפילו לכתחילה ואפילו אינו טרוד, ממילא יש לפסוק שידליק בעצמו קודם שקיעה, דמצוה בו יותר מבשלוחו. [אלא דהרמב"ם מחמיר שלעולם אין להדליק קודם שקיעה, וכפשוטו אפילו בדיעבד לא יצא, וא"כ לכאורה עדיף לעשות שליח כדי לצאת יד"ח להרמב"ם. אמנם ע' ברכי יוסף דבדיעבד אפילו להרמב"ם יצא.]

ומשמע שהדין שיוצא קידוש והבדלה קודם לילה אין זה משום דנחשב לילה, דבאמת אין גדר חיוב קידוש לומר שעכשיו הוא שבת, וגם אין גדר הבדלה לומר שעכשיו הוא חול, אלא הוא דין זכירה בתחילה וסוף היום, ולזה לא בעינן שעת כניסתו ויציאתו ממש, אלא סמוך לו מעט (והיינו מפלג המנחה, כמבואר בסוגיא דברכות הנ"ל).

וכיון שדין הבדלה הוא המקור לנידון דידן של נר חנוכה קודם שקיעה, וכמבואר בארחות חיים, צ"ל דסבירא לן גם בנר חנוכה כן, שאין דין ההדלקה מורה שעכשיו הוא חנוכה, אלא הוי כעין דין הזכרה בכניסתו, שע"י הנרות הוא מכריז ומפרסם שעכשיו מתחילים עוד יום של חנוכה, והוי כעין קידוש דלא בעינן שעת כניסה ממש, אלא קרוב לו נחשב ג"כ זמן כניסתו. וא"כ י"ל דלכן הסכים כאן הפר"ח משום שזהו זמנו, משא"כ אצל מגילה בעינן לילה ממש. ולפי"ז לא צריך לדקדק להתפלל מנחה קודם שמדליק, דהא ע"י הדלקה זו אין שום הוכחה שמחשיבו כלילה.

ועוד נפק"מ בין הטעמים היכא שלא הניח תפילין כל היום והדליק נרות חנוכה, שלפי הטעם דעשאו לילה אין לו להניח תפילין לפי המחבר (הנ"ל בס"ל ס"ה) דאין להניח אחר תפלת ערבית. אבל לפי טעם הנ"ל יכול עדיין להניח תפילין אפילו להמחבר.

משמעות הרשב"א והר"ן

שוב ראיתי שכן משמע בחידושי הרשב"א (שבת כא:) וז"ל, הא דאמרינן מצותה משתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מסתברא דלאו עיכובא הוא לומר דקודם לכן אם רצה להדליק



הרב יוסף יפרח

בענין הפרשת חלה מסופגניות

חייבין והללו שעשאן בחמה'. אלא שאינו ברור כ"כ מדבריו שכוונתו בזה להגדיר כל הני דמתני', דהיה אפשר להבין מדבריו דלא קאי אלא אחלת המסרת, אבל בגמ' שם מבואר דקאי גם אסופגנין ודובשנין כו'.

וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' ביכורים (הלכה י"ב) כדברי הגמ' בפסחים וכשיטת רבי יוחנן וז"ל 'עיסה שנילושה ביין או שמן או דבש או מים רותחים או שנתן לתוכה תבלין או הרתיח המים והשליך הקמח לתוכו ולשו, אם אפאה בין בתנור בין בקרקע בין על המחבת והמרחשת בין שהדביק את הבצק במחבת ובמרחשת ואח"כ הרתיחן באש מלמטה עד שנאפת הפת בין שהרתיחה ואח"כ הדביק הבצק, כל אלו חייבין בחלה, אבל העושה עיסה ליבשה בחמה בלבד או לבשלה בקדרה הרי היא פטורה מן החלה שאין מעשה חמה לחם בין שלשה במים בין שלשה בשאר משקין'.

ב אבל הטור (יו"ד סי' שכט) הביא מתני' כפשטה וז"ל 'אין חיוב חלה אלא בלחם דכתיב (במדבר טו, יט) באכלכם מלחם הארץ, לפיכך הסופגנין העשויין כספוג רכים רכים [נ"א דקין] והדובשנים והסקריטין והן מטוגנין בדבש פטורים מן החלה כו'. ולא הזכיר כלל הני אוקימתות דר"ל ור"י, ולא הביא הא דר"י עד קרוב לסוף הסימן (ובאמת לא הביאו אלא דרך רמז, דבתנור ובאלפס חייב). וכן יש להעיר על דברי השו"ע (שם סעי' א) שג"כ כתב כה"ג וז"ל 'אין חיוב חלה אלא בלחם, לפיכך הסופגנין, דהיינו רכים העשויים כספוג, והדובשנין והאיסקריטים, והם מטוגנים בדבש, פטורים מן

א יש לעיין בהני סופגניות שנעשים מבלילה עבה המטוגנת בדבש שנוהגים לאכלן בימי חנוכה, האם חייבין בחלה כשעושים אותן בשיעור של חמשת רבעי הקב קמח. דהנה תנן (חלה פ"א מ"ד) 'אלו חייבין במעשרות ופטורין מן החלה האורז והדוחן כו'. הסופגנין והדובשנין והאסקריטין וחלת המסרית והמדומע פטורין מן החלה'. ופי' הר"ש ז"ל 'סופגנין. כספוג עשויה א"נ ריקיקין דקין מלשון ריקיקי מצות כו'. והדובשנין. מטוגנין בדבש. אסקריטין. צפיחית (שמות טז, לא) תרגום אסקריטין עיסתו רכה מאד וכולם מין לחם'. ונראה שסופגניות הווין בכלל אלו, שאפשר שהן בכלל סופגנין, או דומין לדובשין אלא שמטוגנים בשמן במקום דבש. א"נ בכלל חלת המסרת הן שהיא חלה החלוטה במחבת, ע"ש. ופשטיה דמשנה משמע דאע"ג דמיני לחם נינהו, אינן לחם ממש שיתחייבו בחלה.

אמנם איתא בגמ' פרק כל שעה (פסחים לו.) 'ת"ר הסופגנין והדובשנין וכו' אמר ריש לקיש הללו מעשה אילפס הן, ורבי יוחנן אמר מעשה אילפס חייבין והללו שעשאן בחמה, מיתבי הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין עשאן באילפס חייבין בחמה פטורין, תיובתיה דרבי שמעון בן לקיש, אמר עולא אמר לך רבי שמעון בן לקיש הכא במאי עסקינן שהרתיח ולבסוף הדביק כו'. נמצא דאין אלו פטורין מן החלה אלא משום שנאפו בחמה (אליבא דר"י) או באילפס (אליבא דר"ל). והר"ש ציין להאי סוגיא בסוף דבריו וז"ל 'ופליגי התם דאמר ר"ל מעשה אילפס הן ופטורים דקא סבר אין לחם אלא האפוי בתנור, ור' יוחנן אמר מעשה אילפס

וע"ע בשערי צדק לבעל החכמת אדם (כלל יד, כה) שכתב וז"ל 'אין חיוב חלה אלא בעיסה שראויה לבא לידי לחם דכתיב ראשית עריסותיכם כו' באכלכם מלחם וסתם לחם נאפה בתנור לפיכך הסופגנין שבלילתם רכה וגם מטוגנים במשקה פטור אבל אם אפה אח"כ בתנור או אפי' במחבת שלא ע"י משקה אע"פ שהיתה בלילתו רכה חייבת שהרי נעשה לחם'. משמע שס"ל דכל הני לחמים דמתני' מטוגנים במשקין נינהו. ולפ"ז ג"כ ל"ק אדברי הטור ושו"ע. אבל גם זה קשה, דלא משמע כן מדברי הש"ס (דלר"י נאפיין בחמה ולר"ל באלפס), וגם רש"י (בגמ' שם) והר"ש לא כתבו כן.

ד) ובערה"ש (שם) הביא דברי הש"ס ופסקו של הרמב"ם הנ"ל, וגם העיר אדברי הטור ושו"ע שהביאו המשנה כפשוטו שהוא לכא' כנגד הש"ס. אבל לבסוף פסק כפשטות דברי הטור ושו"ע דאפי' בלילה עבה פטורין מחלה, וז"ל (בסעי' טו) 'בלעקא"ך וכו' דדעת הרמב"ם כן לחיובא וכן בבלינצע"ס וכו' היה אפשר לחוש ולהחמיר אבל גם בזה הא דעת רוב רבותינו אינו כן וכ"ש שרבותינו בעלי הש"ע לא הביאו לא דעת הרמב"ם ולא דעת ר"ת א"כ למה לנו להחמיר בחלת ח"ל דעיקרה דרבנן וכן המנהג [כנלע"ד]. ודבר תימה הוא שהכריע כן אע"פ שלדעתו אינו מתיישב עם דברי הגמ' בפרק כל שעה. ועוד צ"ע במש"כ ד'דעת רוב רבותינו אינו כן', דלא מצאתי מי שכתב לפסוק כפשטיה דמתני' זולתי משמעות הטור ושו"ע הנ"ל.

ה) ואולי י"ל באופן אחר הדומה למש"כ האבני נזר הנ"ל. שזה לשון המחבר (שם סעי' א-ג) א' – 'אין חיוב חלה אלא בלחם, לפיכך הסופגנין דהיינו רכים העשויים כספוג, והדובשנין והאיסקריטין והם מטוגנים בדבש פטורים מן החלה. ב' - עיסה שבלילתה רכה ואפאה בתנור או במחבת כו' חייבת בחלה ובלבד שלא ע"י משקה. ג' - עיסה שבלילתה עבה וגילגלה ע"ד לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין או ליבשה בחמה ועשה כן פטורה כו'.

החלה'. ותימה למה לא הזכירו דהני מילי כשנאפו בחמה, ולא הזכיר האי דינא דר' יוחנן עד סעי' ו' וז"ל 'העושה עיסה ליבשה בחמה בלבד פטורה'.

ובאמת כבר עמד ע"ז בספר חדרי דעה (שם) וז"ל 'לפיכך הסופגנין כו'. בש"ס מפרש עלה פלוגתא דר"י ור"ל במעשה אלפס דסעי' ב' כו' והטור והמחבר שסתמו בכאן לפטור והיינו בחמה ושם לחיוב והיינו באלפס אין בזה טעם ברור דלמה פלגינהו דבזה נקט צד החיוב ובזה נקט צד הפטור וצ"ע'.

ג) באבני נזר (יו"ד סי' תיג) ג"כ נתקשה בזה, ותי' ע"פ מש"כ הלבוש (שם) ז"ל 'אין חיוב חלה אלא בעיסה שראוי לבא לידי לחם דכתיב (במדבר טו, כ) ראשית עריסותיכם וגו' וכתוב והיה באכלכם מלחם הארץ וגו' וסתם לחם האמור בכל מקום אינו אלא העשוי מקמח ומים שכן דרך כל העולם לעשות לחם, ונלוש במי פירות נמי לחם מקרי כמו שיתבאר בסעיף ט' אבל הסופגנין דהיינו רכים העשויים כספוג והדובשנין והאיסקרוטין והם מטוגנין בדבש פטורים מן החלה'. הרי פי' דסופגנין כו' היינו בלילה רכה ולכן פטורין מן החלה. ונהי דבכל בלילה רכה נמי דינא הכי וא"כ לכאורה לא ה"ל להטור ומחבר (וגם מתני') לפרט אלו דוקא דהל"ל בפשיטות דכל עיסה שבלילתה רכה פטורה מן החלה, ביאר האבנ"ז דבסתם בלילה רכה מקמח ומים פשיטא דלא שייך לחייבה אז בחלה כיון דאין זה חשיב גלגול ולישה וליכא שעת חיוב עד שתאפה. משא"כ סופגנין ודובשנין דבחישה דידהו היא לישתן והוה ס"ד לחייבן בחלה גם קודם שנאפו, לכן קמ"ל דפטורין מן החלה עד שיאפו באילפס או בתנור (ולא בחמה) כמו שנתבאר בסעיף ב'. ולע"ד נראה דחוק קצת בדברי הטור ומחבר, דקשה להעמיד כל הני בלילה רכה דוקא. ובפרט לאור מש"כ הרמב"ם הנ"ל דבהדיא מיירי בבלילה עבה. ועוד נראה דחוק לפרש שהטושו"ע מיירי דוקא בדלא אפאן עדיין.

בנט"י וברכת המוציא וברהמ"ז. ולאחר זמן שמעתי מהגרי"ב זצ"ל בשם מרן הגר"ח ז"ל שגם אם אכל הרבה מפת הבאה בכיסנין כשיעור ג' או ד' ביצים הוא אינו מתחייב בברהמ"ז אלא בפת שדרך בנ"א לקבוע סעודה על פת זו, אפי' אם הוא עכשיו קובע סעודה עליה, בטלה דעתו אצל כל אדם, וכיון שכן אין חשש לאכול הרבה בקידושים הנ"ל כי על הרוב אין דרך בנ"א לקבוע סעודה על העוגיות המצויות בקידושים ואדם יכול לאכול מהם כמה שירצה בלי להתחייב בהמוציא ובהמ"ז, ואח"כ מצאתי פסק כזה בשם הגר"א במעשה רב השלם דף ק"י אות ב' ומצוה לפרסם. עכ"ל.

ולא אמרו כן בשם הגר"ח והגר"א אלא לענין ברכת המוציא וברכה"מ (ועי' מעשה רב שם מה שהקשה על שיטת הגר"א בזה), אבל לענין חלה לא גילו את דעתם. אבל לענין ברכות מיהא נמצא דס"ל כעין שיטת הערה"ש הנ"ל, אבל (לכא') לאו מטעמיה.

וז"ל המעשה רב הנ"ל 'שמעתי מפי תלמידו המובהק הרב ר' סעדיה זללה"ה שראה שבעירו על פת הבא בכיסנין שעושין על חמאה פסק רבינו הגאון ז"ל דגם כשאוכל כשיעור קביעת סעודה דא"צ לברך ברכה"מ, וטעמיה משום דאין אחרים קובעים סעודה היינו קביעת סעודה לבני בית או לאורחים שאין קובעין סעודת אכילת ליפתן ובשר ושאר דברים ע"ז הלחם כמו על לעקיף או כדו' ולכן א"צ לברך ברכה"מ. ואין זה מורה על חיוב חלה, שמצינו דיכול להתחייב בחלה אפי' בדברים שאין הדרך לקבוע סעודה עליהן. וכן מוכח ברמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הי"ב) שפסק כהא דתנן (חלה פ"ב מ"ב) דעיסה הנילושה במי פירות בלבד חייבת בחלה. וגם לגבי סופגניות אליבא דהנך פוסקים דלכא' א"א לקבוע סעודה עליהם אפשר שעדיין חייבין בחלה (ודלא כדעת הערה"ש הנ"ל).

וי"ל דסעי' א' הוי כהקדמה וכוורת להנך דינים, ואינו מאמר בפ"ע. ור"ל דאינו חייב בחלה אא"כ הוי בכלל לחם, ולאפוקי סופגנין וכיו"ב. ונכלל בזה הוא כל שהוא בלילה רכה (שגם סופו להיות דבר שאינו לחם, דהיינו סופו סופגנין דמתני' דחלה שם) או שנתבשל או נטגן או נאפה בחמה. וכל זה נתפרט בסעי' ב' וג' שהם כפי' וביאור לסעי' א'.

(ו) מ"מ נ"מ בין מש"כ הערה"ש הנ"ל ובין הבנת שאר האחרונים (חדרי דעה, חכ"א, אבני נזר) בהנך סופגנין והדומה להם שנאפו בתנור (או באילפס אליבא דר' יוחנן, דקי"ל כוותיה) אם חייבים בחלה, וגם אם אפשר לקבוע עליהם סעודה לענין המוציא וברכה"מ. והערה"ש לא נתן גדר ברור לאיזה לחמים חייבין ואיזה פטורין, אבל לכא' הגדר הוא מה שאין דרך בנ"א לקבוע סעודה עליהם הוו בכלל סופגנין. וא"כ נ"מ טובא בעוגות וכדו' (דהיינו 'לעקא"ך' שכתב הערה"ש), שלפי הערה"ש פטורים מן החלה ואינו יכול לקבוע עליהם סעודה, אפי' בלילה עבה ונאפין בתנור. ולשאר האחרונים חייבין עליהם חלה וש"ד לקבוע עליהם סעודה.

ובאמת כתב כן (לשיטתו) באו"ח סי' קס"ח (אות ל"ג) בענין אכילת דברים אלו תוך הסעודה וז"ל 'כשאוכל לעקא"ך או טאר"ט וצוקע"ר לעקא"ך ומאנדי"ל ברייטלא"ך וטייגלא"ך ופיריסקע"ס ורקיקין דקין מאד כמו הויזי"ן בלאזי"ן צריכין ברכה לפנייהם דכל אלו אין דרך לאוכלן לשם שביעה אלא לתענוג בעלמא ולקינוח ואפילו מי שכוונתו לשביעה בטלה דעתו אצל כל אדם וכן יש להורות'.

(ז) ועי' בספר מגד גבעות עולם (ח"ב עמ' 61) שכתב ז"ל 'דכירנא עוד בצעירותי שמעתי מזהירין בקידושים הנוהגים בשבת שלא לאכול הרבה מן העוגיות וכל מיני מאפה, כי אם אוכלים כשיעור קביעות סעודה עי"ז מתחייבים

הרב בנימין הלוי לוינגר

בענין כבתה זקוק לה

צורת המצוה הוא די ש קיום מצוה מיד בהדלקתו, וכמו לשון השו"ע, והא דלדעתו צריך לזקוק לה הוא עוד פרט לעצמו, בתקנת נר חנוכה. שאם כבתה, תקנו דין חדשה והטילו עליו חיוב לחזור ולתקנו.

בגמ' שם מבואר דאפ' למ"ד כבתה אין זקוק לה, בעינן להניח בהנר שמן כשיעור (ע' פ' רש"י ד"ה לשיעורה). הרי דגם למ"ד זה, שקסבר דעיקר המצוה הוא הדלקה הראשונה, מ"מ בעינן להדליק הדלקה שיש בה כח להיות דלוק לכל משך הזמן שקבעו חז"ל, ובשביל זה בעינן שמן כשיעור.

אלא דלפי זה יש לעיין, דאיתא בגמ' שם, דלמ"ד כבתה זקוק לה אסור להדליק בפתילות ושמונים שאין מדליקין בהם בשבת, דפו"ש אלו אין נמשכים יפה וחיישינן דלמא יכבה, אבל למ"ד כבתה זקוק לה פו"ש אלו מותרין משום דלדעתו אין חייבין לחזור להדליקם ולא איכפת לן אם יכבה. וצ"ע טובא דהא בעינן שמן כשיעור, ולכאו' מבואר בזה, שיש דין דבעינן הדלקה שיש בה כח להשאר כל משך זמן ההדלקה, וא"כ כמו דמחוייבים ליתן שמן כשיעור יש לחייבו ליתן פו"ש שראויים להשאר כראוי?

וי"ל דמזה מוכח שמעיקר הדין אין לחוש שמא יכבה דראוי לסמוך גם על פו"ש אלו, ואפשר דאינו שכיח כל כך שיכבה א"נ דהוי ספק השקול, וספק דרבנן לקולא. והא דחיישינן לזה למ"ד כבתה זקוק לה אינו בשביל נר חנוכה אלא הוא כמו שפ' רש"י דלמא פשע ולא מתקן לה. וכבר דייקו האחרונים, בשביל מה נקט

בגמ' נחלקו בדין כבתה הנירות, רב הונא קסבר כבתה זקוק, ורב ורב חסדא ור' יוחנן סברי דכבתה אין זקוק לה. וכן אביי כיון ששמע משמיה דר' יוחנן קבלה. וכיון שהם הרבים, וכן אביי דהוא בתרא בכללם, נקטינן להלכה דכבתה אין זקוק לה ואין חייב לחזור ולהדליקה.

ענף א': ביאור עיקר המח' ובפרט השיטה דכבתה זקוק לה

ע' בשו"ע ס' תרע"ג סע' ג' דכשהביא פסק זה כתב לתלותה על זה דהדלקה עושה מצוה וז"ל הדלקה עושה מצוה, לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה, אין זקוק לה, עכ"ל. וכבר תמה הט"ז על זה דלא מצינו בגמ' ענין זה, לתלות דין זה על המח' אם הדלקה עושה מצוה או הנחה, וכן כששו"ט להביא ראיות דהדלקה עושה מצוה מעולם לא הביא ראיה מהא דנקטינן כבתה זקוק לה. ופ' הט"ז דע"כ כוונת המחבר אינו לאפוקי ממ"ד הנחה עושה מצוה, רק להדגיש זמן הקיום מצוה, דאינו בכל משך זמן שהנרות דולקות אלא דהוא תיקף בההדלקה או בההנחה של הנר (ומה שנשאר הנר דלוק אחר כך אינו אלא פועל יוצא מתוצאת מצוותו) וכיון שכבר קיימה כל מצוותו משום הכי אם כבתה אין זקוק לה.

ועכשיו יש לחקור בשיטת אידך מ"ד דס"ל כבתה זקוק לה מאי קסבר, אם הוא פליג בעיקר יסוד המצוה ולדעתו חז"ל תקנו שיהיה נר דלוק למשך כל הזמן, וזהו קיום המצוה, ומעשה הדלקה הוא רק הכשר המצוה. וממילא קסבר דאם כבתה זקוק לה, דקודם שנגמר זמנו לא נגמר מצותו. או דלמא יש לקרב הדעות דלכ"ע

חנוכה דשבת, שיש לחוש בשבת שמא יכבה ואז א"א לחזור ולהדליקה. וכן משמע דסבר הרי"ף והרא"ש דהביאו ראייה דפסקינן כבתה זקוק לה מהא דאין מדליקין בפו"ש אלו בשבת. אמנם דעת הרמב"ן הוא שלא כזה. ותוכן דבריו הוא דכיון דבשבת א"א לחזור ולהדליקה אין ראוי לחוש שמא יכבה בשבת כמו שלא חיישינן למ"ד אין זקוק לה, וחזר הדין להיות דלכו"ע אין זקוק לה, ואין בו אלא מצות ההדלקה לבד.

ונראה לפרש דפלוגתתם תלוי בשני המהלכים דלעיל. דלמהלך הראשון הרי בעיקר לא חיישינן שמא יכבה אלא באופן דשייך פשיעה והתרשלות כמו שפירש רש"י, דאז חיישינן בשביל חומר הדבר. וא"כ בשבת אין ראוי לחוש דלא שייך חיוב לזקוק לה בשבת כלל. וזה הוא דעת הרמב"ן. אמנם לפ' השני בעצם הם חששו גם משום הנרות חנוכה עצמן. א"כ יש לחוש בין בחול (שמא לא יזקוק לה) בין בשבת (שעל ידי שיכבה יבטל מצוותו). דכל הא דלא חששו למ"ד כבתה אין זקוק לה הוא משום דכך קבעו לעיקר תקנתם דכל חיובו הוא בתחילת הדלקתו (כיון דיש לסמוך שבאופן רגיל לא יכבה) א"כ הכל הוא תלוי במה שנתכוונו חז"ל לתקנה באופן זו ולמ"ד כבתה זקוק לה לא מצינו דתקנו זה, ונשאר דינו כעיקר הדין לחוש שמא יכבה, וא"כ גם כלפי שבת שזה הוא נוגע לתחילת הדלקתו מה להדליק, בעינן לעשות כראוי בשמן שאין בה חשש כיבוי. וכן נראה דקסברי תוס'.

אלא דקשה, דאע"פ שהיה נראה מסברא דלדעת רש"י ע"כ צ"ל כמו שכתב הרמב"ן, אבל מדברי התרומת הדשן לא משמע כן. דע' שם בס"י ק"ב שכתב לדון אם למ"ד כבתה אין זקוק לה הדין הוא כן גם בערב שבת כשכתבה קודם שבת, דשמא התם קודם שבת שעדיין הוא יום, אין הדלקה זו כלום ומודה כו"ע דזקוק לה. והשיב הת"ה דגם בערב שבת קסבר אין זקוק לה, ורצה להביא ראייה לזה וז"ל שם: ונראה להביא ראייה לזה מדשרי רב התם להדליק בחנוכה בין בחול

דווקא חששא דפשיעה ואדרבא יש לחוש שישכח או יטעה יותר מלחוש שאיש ישראל יפשע? אלא עומק כוונתו הוא כזה, דראה רש"י דבעצם לא חיישינן דלמא יכבה ורק דלמ"ד כבתה זקוק לה איכא חשש דלמא יפשע, ואין זה בשביל מצות נר חנוכה אלא להציל האיש מפשיעתו, ולכן בשביל חומר הענין (דהוי ענין אפקרותא, וגם מזיד בלאו דלא תסור שהוא חמור יותר מנר חנוכה שהוא מדרבנן) ראוי לגזור ולשמור אפ' מחשש שלא יעלה אלא לפעמים, כיון שמ"מ יפול לפעמים וכשיפול הוי עלול ליפשע בענין חמור כזה.

א"נ י"ל שלא כמהלך הראשון דאה"נ כשאנו דנין אם לחוש שמא יכבה, יש לחוש ולגזור שלא כהנ"ל, אלא שיש חילוק גדול בין הנדון לכל א' להם. דלמ"ד זקוק לה שס"ל שאז יש חיוב לעשות הדלקה שניה, הנידון הוא אם לחוש שיכבה ולא יקיים חיובו לזקוק לה, ועל זה חיישינן, ולזה אמרו דפו"ש שאין מדליקין בהם בשבת אסורים גם בחנוכה. אולם למ"ד אין זקוק לה, אם יכבה הוי פטור, וכל הנדון הוא מצד מה שאנו דנין אודות עיקר התקנה בתחילה לעשות הדלקה נכונה אין לתקן חיובו, ואם לחייבו להדליק פו"ש יפס. ואחר שתקנו להדליק כן הכל הוא כראוי וכדינו (ורק שאין להם לתקן בורכא, ולומר דמספיק להדליק באופן שלא יקיים כלל). וא"כ י"ל דבנוגע לקביעות עיקר חיובו, הקו השיקול הוא יותר קל ואין לחוש כל כך כמו שיש לחוש לכמה דברים שהם נוגעים אחר שכבר קבעו הדינים. דכיון דעל הצד שלא חששו נמצא שהוא קיים כל מה שראוי עליו לעשות כמו שתקנו חז"ל שוב אין צריכין החכמים להתייחס לכל מה שיכול ליפול אלא לקבוע ולתקן עיקר חיובו כמו שירצו על פי הרוב, דכך הוא כל תקנתן.

והנא מצינו דנחלקו הראשונים בביאור הגמ' דע' שם דעת תוס' (ד"ה ומותר) שכתבו דסברא זו דכבתה זקוק לה היא סיבה לחייב שלא להדליק בפו"ש אלו בין לנר חנוכה דחול ובין בנר

שלא לחוש, ממש כמו שתקנו למ"ד כבתה זקוק לה. (אלא דאין זה פשוט כל כך לומר דשינו תקנתן כן.)

והנא ז"ל הרמב"ן בתירוץ: ואיכא למימר...כיון דבשבת א"א להזקק לה לא חיישינן ומדליקין בכל השמנים דכיון שאפשר שלא יכבו אע"פ שפעמים שכבין לא איכפת לן. ושבת למ"ד כבתה זקוק לה דינו שוה לחול למ"ד כבתה אין זקוק לה, כשם שבחול מותר להדליק בשמנים הללו ואם כבו אין זקוק לה, אף בשבת כן לדברי הכל, ואין מחזירין להדליק בפו"ש אחרים, שבשבת לדברי הכל כבתה אין זקוק לה, ואין לך בה אלא מצות הדלקה בלבד, עכ"ל. ונראה דאם כל כוונתו הוא דלא חיישינן אלא לפשיעה אבל בלאו זה ראוי לסמוך על הרגיל שלא יכבה, כמו שפירשתי מתחילה אין צריכין לכל אריכות דבריו שהאריך לפרש דמ"ד זקוק לה בשבת הוא כמ"ד אין זקוק לה בחול דזה הוא תוצאה פשוט ממילא. ואין צריכין מה שהדגיש בהמצוה בשבת הוא ההדלקה דמזה משמע דיש שינוי בהמצוה בין שבת לחול.

ומכל זה נראה לי יותר כפ' זה שפירשתי עכשיו דהרמב"ן קאי כמהלך השני. דמתחילה היתה נתקשה דלמ"ד זקוק לה ראינו שהם היו חוששין שמא יכבה וא"כ למה אין לפ' כן בשבת גם כן? ומפני זה חידש הרמב"ן ד"ל דכיון דכאן בשבת א"א לזקוק לה, הם שינו את המצוה שלא לתקן חיוב לזקוק לה כלל ואין לו אלא מצות הדלקתו לבד, וזה הוא כל חיובו. ועכשיו שפיר האריך לפ' דיש שינוי בעיקר המצוה של שבת דהוי דומה לחול של אידך מ"ד שתקנו במיוחד התקנה באופן דאין לחוש.

ועכשיו הגענו ללב הענין, דלכאור' יש להבחין חקירה דידן לאור ביאור הנ"ל במח' תוס' והרמב"ן. והנה נראה דאם ס"ל ביסוד המצוה דנר חנוכה שהוא חיוב שיהא לך נר דלוק למשך הזמן שתקנו חז"ל, וזה הוא קיום המצוה (וההדלקה הוא רק הכשר מצוה) אז קשה לצייר

בין בשבת בפו"ש דאסרו חכמים להדליק בשבת דעלמא, ומפרש הטעם משום דקסבר אסור להשתמש לאורה וכבתה אין זקוק לה, פ' דאי הוה סבר כבתה זקוק לה לא הוי שרי להדליק באותם פתילות ושמנים שאסרו חכמים להדליק בשבת לפי שאינם נמשכים אחר האור, דחיישינן דילמא כבתה והוא זקוק לה, ודילמא פשע ולא מדליק לה, והכי סבר ר"ה התם דאסור להדליק באותם פו"ש משום דקסבר כבתה זקוק לה. והשתא ע"כ יש להוכיח דאפילו בנידון דידן כשכבתה אין זקוק לה, דאמאי שרי רב להדליק בשבת חנוכה באותם פו"ש ליחוש דילמא כבתה אחר קבלת שבת שהיא צריכה להיות קודם בין השמשות וכל זמן משך ביה"ש אכתי ליכא קיום מצוה לדעת מרדכי דלעיל ואיהו לא מצי להדליק משקבל שבת כ"ש ביה"ש ונמצא בטל מן המצוה וטפי איכא למיגזר בהכי דודאי לא מצי להדליקה ממאי דגזרינן דילמא פשע ולא מדליק לה, והכי איתא בתוס' דגזרינן דילמא כבתה בשבת ולא מצי להדליקה, עכ"ל. הרי דהוא לומד כרש"י ואפ' הכי נקט דיש ק"ו מחשש פשיעה לחשש שמא יכבה בשבת ולא יוכל להדליקה, וזה הוא להיפך ממה שכתבתי דע"כ לרש"י מדויק דדוקא לפשיעה חיישינן ובלאו זה לא. וצ"ע מדוע לא למד כנ"ל דרש"י סובר כהרמב"ן דבשבת כ"ע סברי כבתה אין זקוק לה. (דהק"ו הוא מופרך מהא דהתירו פו"ש אלו למ"ד אין זקוק לה. וכד מעיין בזה היטב יראה דבאמת תוס' עצמו לא כתב בהדיא דזה הוא ק"ו אלא סתם דיש לחוש לזה.)

והיה נראה דאפשר לפרש באופ"א דכו"ע סברי כמהלך השני, דתוס' סבר כמו שכתבתי לעיל, שכיון שראוי לחוש יש לחייבו גם בשבת. וכן קסבר הרמב"ן בתחילה כשהקשה קושייתו, ותו פירש הרמב"ן ד"ל דכיון דכאן בשבת א"א לזקוק לה, הם שינו את המצוה שלא לתקן חיוב לזקוק לה כלל ואין לו אלא מצות הדלקתו לבד, וזה הוא כל חיובו. ועכשיו פשוט דאותה מצוה אינו נוגע למעשה אלא תחילת הדלקתו ותקנו

על אותה הדלקה, דע' בפר"ח דיש לברך על זה. אולם כבר חלקו עליו כמה פוסקים. וסברתם הוא דבגמ' איתא ת' אחר דאם לא ידליק מדליק ושמא אותה תירוץ פליג על כל זה וא"כ אין לברך דספק ברכות להקל. וכן הוא במשנה ברורה.

[ובאמת יש מקום עיון דאם פליגי הלשונות והלשון דקסבר דהזמן הוא רק דאי לא אדליק מדליק אבל אין שיעור להשמן, א"כ למ"ד ככתה זקוק לה מאי קסבר, דא"א להיות דין ככתה זקוק לה בלא דין קודם דבעינן שיעור להדלקתו. וצריך לדחוק דלשון דאי לא אדליק מדליק שייך רק למ"ד ככתה אין זקוק לה וכדקאי בה הגמ', והוא דחוק וצ"ע. ועיקר קו' זו מצאתי בדברות משה וכן ברשפי אש.]

(ב) והנה גם למ"ד זה דכתה אין זקוק לה כתבו הפוסקים שאם כיבה במזיד קודם שתכלה הרגל מן השוק, דזקוק לה. ועוד הביאו מהיש"ש דאפ' אם ככתה בשוגג כל שככתה הוא עצמו בגופו זקוק לה (אבל בזה לדינא פסק בשו"ע דבשוגג אין חייב לזקוק לה). אמנם הרשב"א בתשובה פליג על כל זה, וס"ל דלשיטה זו כל המצוה הוא בההדלקה הראשונה ומשום הכי אם ככתה ורוצה לחזור ולהדליקה אינו מברך. וצ"ע באמת מה יענה הפוסקים לטענתו. דלכאו' צדקו דבריו, דלמ"ד זו כל המצוה הוא נגמר בהדלקה הראשונה ואיך שייך לחלק דבכיבה במזיד או בגופו שזקוק לחזור ולהדליקה. ואפשר דבמזיד הוא כעין קנס חדשה וכן צ"ל בדעת המהרש"ל דכל שככתה בגופו דהוי כעין קנס דמ"מ נעשה ממנו בגופו. ואכתי כל זה צ"ע, וכמו"כ קשה מנא להו לחדש כן בלא מקור בש"ס.

(ג) לדינא כתב המג"א דנכון להחמיר ולחזור להדליק בכל ענין ובפרט בערב שבת. [ואין לברך.]

(ד) במג"א הביא משלטי גבורים שאם מתחילתו העמידה במקום הרוח וככתה, זקוק לה. דכיון

שיש חילוק בין שבת לחול ביסוד המצוה דמצוה א' תקנו. ועוד יש להוסיף על זה דלכאו' אם עיקר המצוה הוא שיהיה לו נר דלוק אין כל כך צורך לשנות צורת המצוה דעיקר הקיום הוא בחפצא של הנר וכל מה שעושה האדם הוא בגדר הכשר ומאפשר להמצוה. וא"כ אין כל כך צורך לשנות צורת המצוה, דרק יש הכרח להשתדל לעשות כל ההכנות קודם שבת ולהשתדל להדליק בפו"ש יפים וכדומה ואז באופן רגיל יצליח שישאר דלוק ושפיר יקיים בזה מצותו.

אבל אם החיוב לזקוק לה הוי חיוב נפרד, דתקנו עוד חיוב דחייבין לחזור ולהדליקה, שפיר י"ל כהרמב"ן שבשבת דא"א לזקוק לה, לא שייך כלל לחייבו בזה ויתכן לומר דהם וויתרו עליו ולא תקנו כלל. אלא דלכל הנ"ל דגם הוא קסבר דבעצם ראוי לחוש שמא יכבה צ"ל דעכשיו ששינו גדר המצוה לעשות חובת הדלקה גרידא בלא חובה לזקוק לה, הם שינו גם בעצם השיקול שלא לראות החשש שמא יכבה הראוי להיות שם. וזה אינו נראה כל כך דהא מ"מ הוי אותה חיוב הדלקה. וצ"ל דכיון דחיוב הדלקה זה הוא חדש כלפי זה דאין אחריו חיוב לזקוק לה, זה הוא סיבה שיגרום דחז"ל יהיו נחית לה להוסיף נקודה זה דהחיוב יהיה באופן שלא צריך לחוש שיכבה בפו"ש אלו שאין כל כך שכיח דכיון שיסוד החיוב הוא חדא שפיר יכול להיות דתקנו באופן נפרד לע"ש לבר. ואכתי צ"ע אצלי.

ענף ב': כמה פרטי דינים לדינא אליבא דמ"ד ככתה אין זקוק לה

(א) בגמ' שם מבואר דאפ' למ"ד ככתה אין זקוק לה, בעינן להניח בנר שמן כשיעור (ע' פ' רש"י ד"ה לשיעורה). הרי דאפילו אם עיקר המצוה הוא הדלקה הראשונה גרידא, מ"מ בעינן להדליק הדלקה שיש בה כח להיות דלוק לכל משך הזמן שקבעו חז"ל, ובשביל זה בעינן שמן כשיעור. ואם הדליק נר שאין בה כשיעור לא יצא וחייב לחזור ולהדליקה. ונחלקו הפוסקים אם מברכין

והזיד. והבין דלפי זה פשוט דינו של הש"ג שייך אם בסוף כבתה להחשיבה כמזיד, וא"כ ספקו של רשז"א לא התחיל כלל, דהא ממ"נ עם כבתה הוי מזיד ואם לבסוף לא עשה מעשה אין צד לפוסלה כפי ביאור זו.

והנה פירושו דחוק במשמעות הש"ג, וכן עד הכא כל המפרשים הבינו דברי הש"ג כפשוטו. ולעיקר טענתו אולי יש לדחוק דמסברא יכול לחליט דכיון שעלול הרוח לכבותו מצד מקומו שפיר נחשב חסרון בעצמותו (למשל בעלמא, כעין מה שמצינו בסוכה דכשבה סוכתו במקום ששייך לסטים וירא לישן שם הוא פסול אע"פ שאם הוא מצד שאין להסוכה ד' דפנות גמורות הוי כשר. והטעם הוא משום דכל שהוא מצד מקומו הוי בעצם אינו ראוי.)

[והנא, בנוגע לעיקר דינו של המהרי"ל דיסקין, עיקר הנדון הוא כמו שפירש לי מו"ר הג"ר צבי בערקאוויץ שליט"א, אם להכשירה מצד דכוונתו היתה מתחילה לסגור הדלת, ומשום הכי אינו נחשב עלול לכבות בשביל הרוח גם בהתחלתו. ונראה להביא ראיה לנידון זה מיו"ד סי' ק"ג. דשם בדין נותן טעם לפגם כתב הש"ך (סק"ז) דבפוגם וסופו להשביח, דקודם שהשביח הוי מותר. והביא ראיה מהדין דאם אין האיסור פוגם התבשיל אלא משום שהתבשיל גם כן חסר מלח, זה נחשב לפגם אע"פ שעל ידי מלח סופו להשביח. ולפום ריהטא דבריו הם תמוהים, דמה ראיה יש מהתם שלא ישביח עד שיוסיף מלח למקום שישביח ממילא?! וע"כ צ"ל דסבר ל"י דכיון שדעתו להוסיפה מתחילתה מועיל לנו דעתו לקבוע זה כסופו להשביח ממש כמו ממילא. (אפ' אחר שבסוף בחר לאכלה באופן שלא קיימה כוונה זה). וא"כ מסתברא דלדבריו גם הכא מועיל דעתו לקבוע דנחשב גם עכשיו שאינו עלול לכבות משום שהיה דעתו לסגור הדלת.]

שמתחילת ההדלקה הוי עלול לכבות, הוי כאילו אין בה שיעור. וראיתי בשם הגרש"ז אויעבאך זצ"ל שהיה מסופק לדעת הרשב"א דאפילו אם כיבה במזיד אינו זקוק לה דאולי אם מתחילה היה דעתו לכבותו אם הכא מודה דיש לחייבו בכגון זה. וכנראה דצדדי שאלתו הוא כזה. מי אמרינן דדעתו לכבותו משהו אותה כאילו מתחילתו הדליקה באופן שאינו עומד לקיום והוי כמו מקום הרוח. או דלמא כיון דלא הוי רגיל בטבע וצורת המקום, אלא מצד החלטתו לעשות בכזה אין לראותה קודם המעשה?

ושוב מצאתי בספר מועדים וזמנים דהביא מפי השמועה בשם המהרי"ל דיסקין לפקפק על המנהג שבא"י להניח המנורה מבחוץ, ובשביל הרוח נהגו להניחה בתוך תיבה של זכוכית לשומרה מפני הרוח. וטען הגאון הנ"ל דהא בשעת ההדלקה הדלת הוא פתוח, וכמו שהיא אז הרוח ישלוט בה ולכאור' יש לפוסלה מדין זה דהש"ג. וס"ל דדין זה הוא תלוי בשעת ההדלקה (ע' ס' תרע"ה ס"ק ב' דאין מועיל להוסיף בה שמן אחר ההדלקה) וא"כ לא מהני מה שבסוף יסגור הדלת.

והגר"מ שטרנבך שליט"א עצמו כתב לשדות נרגא בעיקר דין זה דהש"ג, דמה שדימה דין זה של הדלקה במקום הרוח לפחות מכשיעור הוא תמוה. כשהנר עצמו הוא מחוסר שמן זה הוא חסרון בעצם הנרות, אבל כשרק עומד במקום הרוח ועלול הנר להיכבות הרי כל החיסרון הוא רק משום שיש דבר צדדי מבחוץ הבא לסתור הדלקתו, ומגלי' כלל ללמוד פסול גם לאופן זו. ומכח זה רצה לפרש דברי הש"ג באופן חדש דבאמת הפסול הוא רק משום דחשיב כאילו כבתה במזיד (כיון דעומד להיכבות) ומטעם זה אתה מחוייב לחזור ולהדליקה, והא דדימה אותה לפחות מכשיעור הוא לאו דוקא ורק הוי משל בעלמא לומר דהוי כאילו נתכוון לה

הרב צבי אלימלך שפיגל

בענין שמן של נס

שורין את העקרים במים [פירש"י ושוב לא יהו בולעים מן השמן כל כך], ומציף עליו שמן וקולט את הריח וקפחו. אמר לו רבי יהודה וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה, והלא תחלתו שנים עשר לוגין, וממנו היה נמשח משכן וכליו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלוואים, וכולו קיים לעתיד לבוא, ע"כ.

והנה המהר"ל (חידושי האגדות הוריות שם) בהסברו למה קיומו היה צריך להיות דוקא ע"י נסים ביאר, וז"ל, שמן המשחה שיהיה לעתיד אין לומר עליו שהוא שמן אחר, אבל יאמר עליו שהוא שמן המשחה הראשון כיון שאין הפסד בשמן, עכ"ל. והמהר"ל אזיל לשיטתו דבנס חנוכה כתב (שבת דף כא:): וז"ל ונעשה בו נס והדליקו בו ח' ימים. וא"ת כיון שהיה בו להדליק יום אחד, א"כ אין נס רק ז' ימים. ואין לומר שהיו מחלקין שמן הפך לח' ימים, דזה אינו דכיון דכתיב (ויקרא כד, ג) יערוך אותו אהרן מערב עד בקר, צריך לתת שמן שיהיה דולק כל הלילה. וטוב שיעשו מצוה אחת כתקנה להדליק יום אחד, ואף אם לא יהיה להם להדליק אח"כ, יותר משלא יקיימו אף יום אחד. אלא נתנו הכל במנורה, וכל יום ויום נדלק שמינית מן השמן, והיה נס בכל יום ויום, ולא קשיא מידי, עכ"ל. הרי דס"ל למהר"ל שלא נתרבה כמות השמן, דאז הו"ל שמן של נס, אלא נתרבה איכות השמן.

באופן אחר הפני שלמה (הוריות שם) הקשה דלפי רבי יוסי דעצם יצירת שמן המשחה היתה ע"פ

(א) ידועה הקושיא המפורסמת שהקשה הבית יוסף (או"ח סימן תר"ע) למה קבעו ח' ימים לחנוכה והרי ביום הראשון לא היה נס, א"כ הנס לא היה אלא לשבעה לילות. והמציא ג' תירוצים: הא' שחילקו שמן שבפך לשמונה חלקים ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד, והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס. הב' שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה וניכר הנס אף בלילה הראשונה. והג' שביל ראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה וליילה, עכ"ד.

והקשה הגר"ח (ע"פ שמועה, הובא בס' מועדים בהלכה עמוד ר"א) על השני תירוצים האחרונים דאם השמן נתרבה ע"י נס, אזי אין זה שמן זית אלא שמן של נס ואין להדליק המנורה ממנה. אלא ע"כ אומר הגר"ח חיים שהנס לא היה בכמות השמן אלא באיכות השמן כתירוץ הראשון.^א

מאידיך גיסא הבית יצחק (שו"ת יו"ד-א סימן פד) מוכיח מנר חנוכה שממה שיצאו בהדלקת שמן של נס ש"מ דשמן של נס מיקרי שמן זית.

(ב) ומצינו מחלוקת כעין מחלוקת הנ"ל במהות שמן המשחה. דהנה איתא בגמ' (הוריות יא: וכריתות ה.) ת"ר שמן המשחה שעשה משה במדבר, היו שולקים בו את העיקרים [פירש"י אותם שרשים של בשמים], דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר והלא לסוך את העקרים אינו סופק [פי' דהעיקרים יבליעו כל השמן] אלא

הגר"ח, ואדרבה הם נסתרים מהגמ' במנחות (סט:): בחיטים שירדו בעבים. וע"י בהמשך ובהערה אות ג'

א ע"י תבצלת השרון [שמות ע' תרפה] בשם הגר"י [בן הגר"י] סאלאוויצ'יק שלא שמע דברים אלו בשם

כך, אלא נראה לי דעל ידי נס ירדו בעבים, עכ"ל.

והנה יש לומר שיסוד המח' רש"י ור"ת היא אם דבר שנתהווה ע"י נס נחשב כאותו דבר או לא. דלפי ר"ת חטה שמתהווה ע"י נס הוי חטה בעלמא כמו שפי' הבית יצחק, רק הגמ' מסתפקת אם כשר למנחות מפני הדרשה דמושבתיכם. ברם רש"י בא בסברת הגר"ח דחטה של נס פסול למנחות וע"כ צ"ל דמיירי בעבים שבלעו ספינה מלא חיטין.^ג

בס' המועדים בהלכה רצה להביא ראייה לדברי הגר"ח מהמעשה דאלישע והאסוך שמן שנתרבה ע"י נס (מלכים ב פ"ד) דדעת הרד"ק (שם) דאותו שמן היה פטור ממעשרות, ולכאורה זהו מפני דס"ל דכיון שנתרבה ע"י נס לא הוי טבעי.

אבל הבית יצחק (שם) הקשה דהרד"ק עצמו פירש (מלכים א פרק יז) דאליהו הורה דהכד הקמח שנתרבה ע"י נס היה חייב בחלה ולכאורה דבריו סותרים זא"ז. והבית יצחק צידד שיש לחלק דחייב חלה בא משעת גילגול הגם שיצירתה היה ע"י נס. לכן אין סתירה, דדבר שנתרבה ע"י נס שפיר פטור מתו"מ, אבל מ"מ חייב בחלה. שוב ראיתי שכן תירץ הגר"ח קניבסקי (דרך אמונה ביה"ל תרומות פ"ב ה"א ד"ה אוכל).

עוד תירץ הבית יצחק וז"ל בטעם הדבר שכ' התוספתא דמן ניסא לא בעי עישורי י"ל דכיון דעיקר מצות תרומה ומעשר הוא משום תיקון שנתקללה האדמה בחטא אדם הראשון משא"כ דבר הבא מנס א"צ תיקון, עכ"ל.^ד א"כ אין מזה תפיסה על הבית יוסף ודעימיה מדברי הרד"ק.

נס היכא משכחת לה דאמרה תורה (שמות ל, לג) איש אשר ירקח כמוהו ונכרת, דבלא ניסא א"א לשלקן דלא ספיק. ותירץ הוא ז"ל דלפי רבי יוסי ע"כ לא נבלע כל השמן בהעיקרים אלא נשתייר פורתא ואותו פורתא היה מתברך ע"י נס ומי שירקח אותו פורתא יתחייב. וזה דלא כהמהר"ל, דנתרבה כמות השמן.

באופן דומה נשאל להגרא"מ שך אותה שאלה של הפני שלמה הנ"ל (הובא בקובץ קול התורה נ"ב, ניסן תשס"ב, עמ' ע"ז), והשיב "דאפשר" דזה לעומת זה עשה אלקים, ואם יעשנו אדם באיסור, יעשה לו נס ויתרבה השמן ויתחייב.

וכנראה שנחלקו המהר"ל והפני שלמה והגרא"מ שך לגבי שמן המשחה, באותה מחלוקת של הגר"ח והבית יצחק לגבי שמן המנורה דהיינו האם שמן של נס מיקרי שמן זית או לא.^ה

לכאורה יש להעמיד מח' זו במח' רש"י ותוס' במס' מנחות דאיתא שם (ט:): בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים, מהו. למאי אי למנחות, אמאי לא, אלא לשתי הלחם, מאי. ממושבתיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבתיכם דווקא, ואפילו דעבים נמי לא.

ופרש"י (שם ד"ה שירדו בעבים) עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מליאה חטין. והקשה ר"ת (תוס' שם ד"ה חיטין שירדו בעבים) וז"ל, דאי מחוצה לארץ וכי הותרו לשתי הלחם בשביל שהיו בעבים, מ"מ ממושבתיכם בעינן וליכא, ואי מארץ ישראל וכי נאסרין הן על ידי

ד וציין הבית יצחק לדברי הבני יששכר [מאמר שבתות ג, ג] שאין לברך על המן כל עיקר (דלא כהרמ"ע מפאנו [מאמרי הרמ"ע מפאנו ח"ב ע' 384] שברכתה המוציא לחם מן השמים ואכמ"ל) משום שלא הי' צריך בירור דכל עיקר הברכה לברר הניצוצין ולהפרידן מן הפסולת ובמין לא הי' פסולת וכי"כ י"ל דאין על חיטין אלו חיוב מעשרות.

ה ועי' בס' מקראי קדש [חנוכה סימן ג'] שמחלק בדעת הב"י בין נתרבה ע"י נס דשרי, לנתהווה יש מאין דלא, אלא שקשה לו מדברי הרד"ק במעשה דאלישע והאסוך שמן ועי' המשך.

ג ולפי"ז לכאורה קושית הגרי"ד הנ"ל מיושבת דהגר"ח בא בסברת רש"י.

מאיךך חזינן דלפי הבית יוסף הבית יצחק והפני שלמה הגרא"מ שך ולפמש"כ גם בדברי ר"ת, דבר שנתרבה ע"י נס הוי כאותו דבר אלא שאין עליו חיוב מעשרות.⁷ ולדבריהם שפיר מצינן למימר דהשמן של חנוכה נתרבה על ידי נס, וגם חטה שירד משמים שפיר מקרי "חטה", אלא דאיבעי דלא איפשטא הוא אי כשר למנחות.¹

בסיכום, לפי הגר"ח והמהר"ל, ולפי דברינו גם לפי רש"י, נס חנוכה ונס שמן המשחה היו דוקא באיכות השמן, דסבירא להו דאם היו נתרבים ע"י נס שוב אין לזה דין שמן זית. מ"מ קמח שנתרבה ע"י נס חייב בחלה מכיון שחיובו בא משעת גילגול.



ו והרמב"ם פסק [פרק ח דתמידין ומוספין הלכה ג] חטים שירדו בעבים יש בהם ספק אם אני קורא בהם ממושבותיכם או אינם ממושבותיכם לפיכך לא יביא ואם הביא כשר. [ועיי' משנת רבי אהרן [זרעים יט ג] שכתב דעומר ושתה"ל לא הוי מצי' התלויות בארץ, אלא שאינם כשרים אלא מא"י. ומסתפקת הגמי' אי מעבים הוי כא"י או חו"ל לדין זה.].

ה והגר"ח קניבסקי [שם] הקשה מתענית [ח: תנו רבנן: הנכנס למוד את גרנו אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתשלח ברכה במעשה ידנו. [פ"י שמתפלל קודם שיפריש תו"מ שהקב"ה ירבה גרנו] וז"ל וקשה א"כ איך מעשרין, הרי מה שנתרבה בנס בשביל הברכה אינו גידולי קרקע ופטור ממעשר כנ"ל, עכ"ל, עיי"ש מש"כ בזה.

הרב שלמה יצחק רחמים נזריאן

במה נרות מדליקים ומי מדליק

ילפינן מקרא כמו שפירש רש"י, ורק בפרי החג איכא טעמא מיוחדת להיות פוחת והולך, כדאמרינן (סוכה נה:) לפי שהם נגד ע' אומות עכו"ם שיהיו פוחתין והולכין, ולכן לא אמרינן התם מעלין בקודש. ועוד יש לעיין במה פליגי האמוראים.

וביאר המהרש"א דהכא נמי איכא טעמא למעט ולא לעלות בקודש, כמו שכתבו הב"י (סי' תר"ע, בתירוץ אחד) והרא"ם שהיה הנס גם בלילה ראשונה לפי שמעיקרא השמן היה מתחלק לשמונה חלקים, ונמצא ששמונה חלקים שמן היו פוחתין והולכים מלילה ללילה, והכי קאמר בית שמאי כנגד פרי החג כיון דאיכא טעמא לית לן למיחש להא דמעלין בקודש כו' הכי נמי הכא איכא האי טעמא, ע"כ. ולפי"ז י"ל דבאמת לא פליגי האמוראים, ועיקר המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל הוא אי עדיף להדליק כנגד ימים הנכנסין או ימים היוצאין, אלא דקשה הא מעלין בקודש ואין מורידין, ועל זה יש לומר כיון דאיכא טעמא בזה לא חייבין לעלות בקודש דומיא דפרי החג.

והנה בביאור מהדרין מן המהדרין נחלקו הראשונים, התוספות כתבו (ד"ה והמהדרין) דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית, עכ"ל.

והרמב"ם כתב (פ"ד ה"א-ב) מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה

איתא בגמ' (שבת כא:) תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו (נר אחד בכל לילה ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד, רש"י) והמהדרין (אחר המצות, רש"י) נר לכל אחד ואחד (עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית, רש"י) והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין (העתידים לבא, רש"י) וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין (שיצאו כבר וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין, רש"י) וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג (מתמעטים והולכים בקרבנות דפרשת פנחס, רש"י), וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין (מקרא ילפינן לה במנחות צט., רש"י), אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורידין, ע"כ.

הרי מצינו בגמ' שלשה מדרגות במצות נר חנוכה, (א) שמדליק נר אחד לכל הבית, (ב) שמדליק נרות כנגד בני הבית, (ג) פליגי בית שמאי ובית הלל כמה מדליקים. ועל זה הביא עולא עוד מחלוקת דפליגי בה אמוראי במה פליגי בית שמאי ובית הלל.

ויש לתמוה בהסבר האמוראים מה ענין פרי החג אצל נרות חנוכה. ועוד, למה פליגי בית שמאי על סברת ב"ה דמעלין בקודש, והרי דין זה

המהרש"א, דלא פליגי האמוראים בזה, ולכולי עלמא עיקר ההידור הוא שיהיו הנרות לפי מספר הימים שנעשה בהם הנס ורק פליגי אי מעלין ואין מורידין או דאפשר להוריד דומיא דפרי החג. וכעין זה כתב בית הלוי, וכן משמע בריטב"א.

והנה הרמב"ם (שם ה"ג) העיד שאין המנהג כן, וז"ל מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד, עכ"ל.

ולענין הלכה הב"י פסק כתוספות, ולא הביא מנהג הרמב"ם. אבל הרמ"א בדרכי משה (סי' תרע"א סק"ב) כתב וכן המנהג [כרמב"ם], וכתב מהר"א מפראג דלדידן שמדליקין בפנים, ויודעין בבית כמה בני אדם בבית, וליכא למיחש שמא יאמרו כך בני אדם הם בבית, אף לדעת התוספות מנהגינו נכון. ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות ולכן מנהגינו אתי שפיר לכולי עלמא, עכ"ל.

הרי דס"ל להרמ"א כהמנהג שכל אחד ואחד מדליק נרות כמנין ימים הנכנסים. והוא חידוש גדול, דעד כאן לא פליגי הראשונים אלא כמה מדליק הבעל הבית, אבל לא שכל אחד מבני הבית ידליקו. וכן מדויק ברמב"ם הנ"ל שכתב וז"ל, כמה נרות "הוא" מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד וכו', והמהדר את המצוה "מדליק" נרות כמנין אנשי הבית וכו', והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר "מדליק" וכו' כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון "מדליק" עשרה נרות ובליל שני עשרים וכו', עכ"ל. הרי כל דבריו בלשון יחיד, כמה נרות "הוא מדליק"

ולילה נר אחד. כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות, עכ"ל. הנה סבר הרמב"ם דבית שמאי ובית הלל קיימי אמהדין. וקשה אמאי לא חשש הרמב"ם לקושית התוספות.

ותירצו הפרי חדש והגר"א (סי' תרע"א סעי' ב) דבהני תרי פירושי פליגי הנהו תרי אמוראי, דחד אמר דטעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין, וזהו כשיטת התוספות ולהכי בעינן היכר לידע ולהודיע כמה נכנסו וכמה יצאו. ואידך אמורא סבירא ליה כדעת הרמב"ם ולהכי איצטרך לטעמא אחרינא דטעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ולא מורידין, דלטעם שהוא כנגד פרי החג ומעלין בקודש כו' לא חיישינן להיכרא דימים הנכנסין או היוצאיים. והלכה כהאי לישנא מדקאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידן וכו' זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקודש ואין מורידין, עכ"ד הפרי חדש. ומבואר דס"ל דהאמוראים פליגי בביאור בית שמאי ובית הלל, והדרא הקושיא לדוכתיה מה ענין פרי החג אצל נרות חנוכה, דהשתא אין המחלוקת בענין ימים הנכנסים והיוצאים כלל.

ויש לומר דאינו כנגד ימים הנכנסים וימים היוצאיים, אלא כמו פרי החג שהם נגד שבעים אומות עכו"ם שיהיו פוחתין והולכין, כמו כן תיקנו למעט בנרות חנוכה, כדי שירחם ה' עלינו ויושיענו ויתמעטו האומות ויראנו נפלאות כימי החשמונאים, ולבית הלל הוספה בעי דמעלין בקודש ולא מורידין (תירצנו על פי מה שכתב בספר "שבת של מי", כא, : ע"ש).

ולדעת תוספות, שלא הוכיחו ממסקנת הגמ' דלא בעינן היכר כנגד ימים הנכנסים או היוצאיים, יש לומר דס"ל כמו שכתב

מדליק אלא רק שאחד ידליק בבית, דומיא דמזוזה.

כדי לבאר שיטת הרמ"א צריך לבאר עיקר המצוה דנר איש וביתו. דקשה מה נשתנה מצות נר חנוכה מכל המצות דכל המצות על כל אחד מישראל לעשות המצוה ובנר חנוכה הוי רק על הבעל הבית לבדו. וביאר ערוך השלחן (שם סעי' טז-יח) דהנה מצינו דאתרוג חייב כל אחד ליטול בידו הארבע מינים ושופר אחד תוקע וכולם שומעים, משום דבאתרוג המצוה היא הנטילה והשופר המצוה היא השמיעה, אך אי אפשר לשמיעה בלי תקיעה, ולכן אחד תוקע וכולם שומעים, וכן בקריאת המגילה אחד קורא וכולם שומעים. והכא גבי חנוכה המצוה היא הראייה לראות הנרות כשדולקין, וזהו הפירסומי ניסא, ולכן תקנו ברכה להרואה כדאיתא בגמ' (שם כג.), אך אי אפשר לראייה בלי הדלקה, לכן תקנו שהבעל הבית מדליק וכל בני ביתו רואים. ומכל מקום לא דמי לגמרי לשופר ומגילה, דבשופר אין המצוה רק השמיעה כמו שמברכין לשמוע קול שופר, ובמגילה שומע כעונה, אבל בנר חנוכה עיקרא דמצוה הוי ההדלקה, כמו שמברכין להדליק נר חנוכה אלא שגם הראייה מצוה ולכן הרואה מברך שעשה נסים. ולכן לא הטילו חז"ל חובה על כל אחד שידליק כיון שגם בהראייה יש מצוה וזהו שאמרו מצות חנוכה נר איש וביתו, כלומר הוא בהדלקה ובני ביתו בראייה. והמהדרין שגם בהדלקה יהיה לכל אחד חלק נר לכל אחד ואחד, כלומר דאם ביכולת שכל אחד ידליק בפני עצמו וכמו בכל המצות שכל אחד יעשה המצוה בשלימות פשיטא שאין למעלה מזה, אמנם גם אם הבעל הבית מדליק נר בשביל כל אחד ואחד מבני ביתו הרי יש לכולם חלק גם בהדלקה, והוי גם זה בהמהדרין, ורק במהדרין מן המהדרין שעושים גם היכר להימים משום דכל יום הוי נס בפני עצמו מה שהספיק פך השמן לכל הימים פליגי רבותינו אם על ידי זה בטלה המהדרין, וזהו דעת התוספות, או שגם בזה נתקיים תקנת המהדרין כדעת הרמב"ם, ע"כ.

וכו'. וכן בתוספות מדויק כן, שכתבו אם "עושה" נר לכל אחד וכו'. ואילו סברו כרמ"א שכל אחד ואחד מדליק, היה להם לכתוב בלשון רבים, מדליקים וכו'.

עוד מבואר מדברי הרמ"א הנ"ל חידוש אחר, דכיון שמדליקים בפנים מודו תוספות לרמב"ם. וצריך עיון מהיכן למד הרמ"א לחדש כן, שמא סברי התוס' שלא תיקנו אלא נר איש וביתו אפילו בזמן שמדליקים בפנים.

ועוד קשה, דאיתא בגמ' (שבת כג.) אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, אמר רבי זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא (ופעמים שהייתי אכסנאי ללמוד תורה – רש"י) אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, ע"כ. וקשה, וכי רבי זירא לא היה מן המהדרין מן מדליק ואינו מדליק אלא כנגד הימים, אבל להרמב"ם והרמ"א מאי איכא למימר. וצריך לומר שלהרמב"ם כיון שהשתתף בפרוטה, הוסיף בעל הבית עוד נרות והדליק כנגדו. אבל לרמ"א קשה למה לא הדליק בעצמו.

ותירץ הבית הלוי, דצריך לומר דהרמ"א ס"ל דבזמן הראשונים שהיו מדליקין מבחוץ דשיעורו בטפח הסמוך לפתח ובודאי דלא היו יכולים להדליק כל אחד בפני עצמו ובמקום מיוחד והיה אחד מדליק עבור כולם ביחד, אבל עכשיו דמדליק מבפנים להנוהגים כהרמב"ם יותר טוב שכל אחד ידליק בעצמו נרותיו ובמקום מיוחד לא בערבוביא וכדי לצאת ידי קושית התוספות גם להנוהגים בעיקר הדבר כהרמב"ם, עכ"ל. וכן מדויק בלשון הרמ"א הנ"ל, ע"ש.

אבל עדיין צריך ביאור, דמנא ליה לרמ"א לומר דתקנת חכמים היתה בצורה שתשתנה אחר זמן, הלא בדרך כלל אמרינן שאין תקנות חז"ל משתנות, ושמא לא חייבו כלל אחד ואחד

ואחד מדליק בחוץ לארץ, תו אין חשש שיאמרו כך יש בני אדם בבית. אי נמי יש לומר על פי מה שציידד הפרי חדש (סי' תרע"ה סק"א) במנורה של חנוכה שיש לה שמונה פיות ואחד עולה על גביהם, והוא השמש, ומיוחדת להדליק בהם חנוכה מידי שנה בשנה ולא נעשו אלא לכך והדבר ידוע לכל שאין משתמשים בהם, אם אחזה בידו עד שכבתה יצא וליכא למיחש לרואים שיאמרו לצורכו הוא אוחזה מאחר שאין דרך בכך. כמו כן בנידון דידן כיון שכל אחד ואחד מדליק בתוך מנורה או קופסה מיוחדת, הרי ניכר כל הדלקה בפני עצמה ואין חשש שיאמרו כך יש בני אדם בבית.

הנה מבואר מדברי הערוך השלחן שבעצם חייבו חז"ל כל אחד ואחד בנר חנוכה, אלא שיש שני אופנים בקיום המצוה, על ידי הדלקה ועל ידי ראייה. ולכן במקום שאפשר לכל אחד מבני הבית להדליק, מותר לכולם להדליק.

אולם עדיין קשה, למה בימינו במוקמות שמדליקים בחוץ, כגון בארץ ישראל, כל בני הבית מדליקים ביחד במקום אחד, הלא לא כתב הרמ"א שכל אחד ואחד יוכל להדליק אלא משום שמדליקין בפנים במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח. ויש לומר כיון שנתפרסם מנהג האשכנזים שכל אחד





אורות אנדה

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

פנימיות והיצוניות

שיחה זו נאמרה בכינוס לצעירי אגודת ישראל – חנוכה תשל"ב

(א) על איזה נס תקנו חנוכה

איתא במס' שבת (כא:), "מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה". ופירש רש"י, "מאי חנוכה, על איזה נס קבעוה".

ומבואר מהגמ' ורש"י שהיו"ט של חנוכה נקבעה מחמת הנס של השמן. וקשה טובא, למה לא אמרה הגמ' שהנס היה במה שנצחו את היוונים, ורבים נפלו ביד מעטים, שבודאי היה נס גדול? ותירץ המהר"ץ חיות שלא שייך לקבוע יו"ט אלא על נס היוצא חוץ מדרך הטבע, ולכן אע"פ שהנס העיקרי היה הנצחון על היוונים, מכל מקום קביעות היו"ט של חנוכה היתה ע"י הנס של השמן.

ונראה להוסיף בזה, דהנה איתא במגילה (יד:), "ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה", ומבואר מדברי הגמ' שהוספת יו"ט שייכת רק ע"י נביא, ולכן פורים ניתוסף ע"י הנביאים שהיו קיימים באותו זמן.

אלא שלפ"ז יש לתמוה איך שייך להוסיף את היו"ט של חנוכה, והלא בזמן חנוכה כבר נתבטלה הנבואה. ונראה שמטעם זה אמרה הגמ' שהיו"ט של חנוכה נקבע ע"י הנס של השמן, שכיון שראו בזה נס שהיה למעלה מדרך הטבע, הרי זה כמו נבואה מאת הקב"ה, ובזה ניתנה להם הרשות להוסיף את היו"ט של חנוכה.

(ב) שני חלקים בנס חנוכה, וביאור פלוגתת ב"ש וב"ה

ולפ"ז יוצא שיש ב' חלקים לחנוכה, הנס של המלחמה, והנס של השמן. הנס של המלחמה הוא "החלק הגשמי" של היו"ט, שהכל ראו איך שהיהודים נצחו את היוונים אבל הכל היה בדרך הטבע, אבל הנס של השמן הוא "החלק הרוחני" של היו"ט, שנס זה אירע בהיכל בבית המקדש ולא נעשה לעין כל, אלא שנס זה היה למעלה מדרך הטבע והיה כעין התגלות של נבואה.

ונראה לבאר בזה פלוגתת בית שמאי ובית הלל, דאיתא במס' שבת (כא:), "בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך". ונראה לפרש שב"ש וב"ה נחלקו מה הוא עיקר הנצחון של חנוכה, שבית שמאי סוברים שעיקר הנצחון היה החלק הגשמי, שהיהודים נצחו את היוונים במלחמה,

והנה נצחון זה היה רק לזמן קצוב, שהרי לבסוף מאתים שנה נחרב בית המקדש ונפלו היהודים ביד הגויים, ונמצא שנס זה פוחת והולך, וממילא אמרו בית שמאי שגם הנרות צריכים להיות פוחתים והולכים. אבל בית הלל סוברים שעיקר הנצחון היה החלק הרוחני, ונצחון זה הוא לדורות ואין זה פוחת כלל, ולכן אמרו בית הלל שגם הנרות צריכים להיות מוסיפים והולכים.

ג) החשיבות של לומדי התורה

והנה איתא בפסחים (קד.) שרבי מנחם בר סימאי היה נקרא "בנן של קדושים" משום דלא איסתכל בצורתא דזוזא. וצריך ביאור, למה נקרא בנן של קדושים רק משום שלא הסתכל בצורה של זוז?

ונראה לבאר בזה על פי מה שנתבאר לעיל שיש חלק גשמי ויש חלק רוחני, וגם בזוז יש חלק חיצוני ויש חלק פנימי, החלק החיצוני של הזוז הוא הצורה שעליה, והחלק הפנימי של הזוז הוא השוויות של הזוז, וכיון שרבי מנחם בר סימאי לא הסתכל מעולם בצורה של הזוז, מזה מוכח שהוא מסתכל בכל דבר על החלק הפנימי ואינו משים לב כלל לחלק החיצוני, ומטעם זה זכה לתואר "בנן של קדושים".

והנה גם בציבור יש חלק חיצוני וחלק פנימי, ובודאי לומדי התורה הם החלק הפנימי, שאע"פ שאינם נראים כל כך מן החוץ, מכל מקום הם עוסקים בתורה ויראת שמים, ולכן בודאי נחשבים לעיקרו של הציבור.



מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

ההודאה המיוחדת של חנוכה

חז"ל קבעו לנו ימי חנוכה לימי הלל והודאה, אבל אין זה מצוה סתם לומר הלל בימים אלו, אלא עיקר עבודת היום של חנוכה הוא הודאה. ויש לעיין במה חלוק יו"ט זה משאר ימים טובים, שודאי יש חיוב לומר הלל והודאה בכל פעם ששמחים על כל טובה שהשפיע עלינו הקב"ה, כמו פסח, ובמה מיוחד הצלה זו שקבעו עיקר יסוד עבודת היום על ההלל.

ויש אומרים דכיון שבא הנס ע"י נצחון המלחמה, א"כ יש סכנה עצומה שאולי נחשוב שכוחי ועוצם ידי עשה לנו את החיל הזה, ולהכי צריך שכל היו"ט יהיה מיוסד על ענין הודאה, כדי שנייחס את הנס להקב"ה דוקא. אמנם אף שזה מחשבה יפה ונכונה, לא משמע כן מלשון על הנסים, שבו אומרים "עמדת להם בעת צרתם וכו' וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל" ומשמע שהנס עצמו מחייב הודאה מיוחדת, ולא רק כדי לשלול שלא נייחס הנצחון לעצמנו, וצ"ב.

ונראה שמצינו ענין מיוחד בנס זה במה שלא הביא את ההצלה ישר מן השמים, אלא שנתן לנו את הכח לנצח, וזהו חסד מיוחד, שלא רק שהוא הציל אותנו, אלא שעורר אותנו ונתן לנו את היכולת להיות שותפים כביכול בהנצחון עצמו, שהוא לוקח את העמל וההשתדלות שלנו ומביא את הנס על ידו. והוא מדריגה חדשה של חסד שמחייב מדריגה חדשה של הודאה.

וכמו כן חייבים אנו הודאה מיוחדת על שנותן לנו את האפשרות ואת היכולת לחדש חדושי תורה מעצמנו, שלא רק שעוסקים בדברי תורה, אלא שזוכים להיות חלק מהיצירה של התורה בעולם. ואין זה במקרה שחנוכה הוא היו"ט של תורה שבעל פה, אשר ענינו הוא שנטע בתוכנו את הכח לעשות פירות, שע"י עמלנו הקב"ה נותן את היכולת להגיע למעלה הרבה מהשגתינו בדרך הטבע, וכל זה דומה להנצחון של החשמונאים כנ"ל.

וכבר ביארנו במקום אחר שזהו עומק הכוונה בגמ' במס' יומא (דף כט.) וז"ל אמר רבי יוסי, למה נמשלה אסתר לשחר [דכתוב "למנצח על אילת השחר"], לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים, והא איכא חנוכה? ניתנה ליכתב קא אמרינן עכ"ל. דהיינו שהיה נס באופן תורה שבע"פ ולא באופן תורה שבכתב, שבא מכוחות שלנו ואנו צריכים להשתדל בה הרבה כדי להשיגו, שזהו יסוד תורה שבע"פ. וההצלה לא היתה בקלות, ולקח הרבה זמן, ובאה רק במסירות נפש עד אין שיעור, ואפילו לאחר שהשיגו את הנס לא היה בשלימות שהרי הרבה חללים נפלו במלחמה, משא"כ הנסים של פורים ופסח, שאותם הנסים היו בדרך תורה שבכתב, שבא מלמעלה בלי השתדלות הרבה ולא מתו היהודים, והנס היה ממש למעלה מדרך הטבע.

א"כ עכשיו הוא הזמן לקבל על עצמנו ללמוד בהתמדה ועמלות, ועי"ז נזכה שהקב"ה יקח את העמלות שלנו ויעזור אותנו להתעלות בתורה וביראה באופן שהוא למעלה מדרך הטבע, ובאופן שעל פי דרך הטבע לא היה שייך כלל וכלל, שזהו סגולת הזמן של חנוכה.

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

כי הם חיינו

הסיבה ליציאה מדרך התורה

(א) חז"ל אמרו במס' מגילה (יד.) ש"נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ושלא הוצרכה לדורות לא נכתבה". התורה אינה מספרת לנו כלום רק אם יש שום לימוד בשבילנו. לאור זה, אנו צריכים להתבונן מה יש ללמוד מהסיפור של חנוכה.

עיקר הסיפור של חנוכה הוא שהיוונים רצו לכפות את היהודים להיות כמותם וללכת בדרכי היוונים. היוונים הצליחו במדה מסויימת, והרבה יהודים יצאו מדרך היהודים ונעשו מתייוונים. המצב בדורנו הוא דומה לזה, שרוב היהודים שבעולם אינם דתיים, ורבים מהם נשאו בנישואי תערובת. יש לנו להתבונן, מה גורם ליהודי לצאת מדרך התורה?

(ב) התירוץ לזה נמצא בדברי התוכחה, שכתוב בה (כי תבוא כח, מז), "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל, שבפשטות משמע שכל העונשים הנוראים המתוארים בתוכחה הם עונש על אי־שמחה בעבודת ה'. וצריך ביאור, למה נענשו בשביל שלא עבדו את הקב"ה בשמחה, וכי אי־שמחה בעבודת ה' הוא חטא גדול כל כך?

ונראה לומר בזה, שהעונש אינו בשביל חטא של אי־שמחה, אלא העונש הוא על ההרגשה שאין לו שום צורך בעבודת ה'. שהרי מי שחסר דבר שצריך לו מאד הוא מרגיש שמחה גדולה כשמשיג אותו דבר, אבל מי שאינו מרגיש את החסרון אינו שמח כשמשיג אותו דבר. אם בני ישראל לא עבדו את ה' מתוך שמחה זה מראה בעליל שאינם מרגישים שום חסרון בחייהם כשאינם עובדים את הקב"ה.

מי שמתבונן בשכלו יכיר מיד שמי שחסר לו עבודת ה' יש לו חסרון בחייו, שהרי עיקר החיים הוא הרוחניות ולא הגשמיות. מי שאינו מרגיש חסרון זה הוא משום שאינו משתמש בשכלו, ובזה נחשב כבהמה, וכמו שכתב הרמב"ם בפירושו המשניות למס' חגיגה (פ"ב מ"א), "כל שלא חס על כבוד קונו, רוצה בו מי שלא יחוס ויחמול על שכלו, כי השכל הוא כבוד ה', ושאינו יודע שיעור זה הדבר שניתן לו נשתלח עם תאוותו ונמשל כבהמות."

מטעם זה אמרה התורה שכל עונשי התוכחות הם "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב", שאם בני ישראל אינם מרגישים שום חסרון במה שאין עובדים את ה', זה מראה שאין להם שום שייכות להקב"ה ותורתו.

מושג זה מפורש בברכת קריאת שמע של ערבית. "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת, תורה ומצות חקים ומשפטים אותנו למדת, על כן ה' אלקינו, בשכבנו ובקומנו נשיח בחקיך, ונשמח

בדברי תורתך ובמצותיך לעולם ועד, כי הם חיינו וארך ימינו, ובהם נהגה יומם ולילה, ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים." תוכן ברכה זו הוא שאנו מרגישים את אהבת הקב"ה אלינו שהרי נתן לנו את התורה, ולכן אנו שמחים בדברי תורה ומצוות ומתפללים שהקב"ה לא יסיר את אהבתו ממנו. רק אדם שמרגיש "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת" יכול לומר "ונשמח בדברי תורתך ובמצותיך".

מי שיוצא מדרך התורה והולך בדרך הגוים והיוונים הוא משום שאינו מרגיש שמחה בעבודת ה' ולכן אין לו שייכות לתורה.

יקרה היא מפנינים

(ג) יסוד זה אנו מוצאים בגמ' בברכות (ג.ס.), "למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות, לומר לך כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותן לכהן סוף נצרך לכהן על ידי אשתו, שנאמר (נשא ה. י) ואיש את קדשיו לו יהיו, וסמיך ליה (שם פסוק יב) איש איש כי תשטה אשתו, וכתוב (שם פסוק טו) והביא האיש את אשתו וגו'." נראה שהביאור בזה הוא שתרומות ומעשרות ניתנות לכהנים ולויים כיון שהם המלמדים תורה לבני ישראל ועובדים בבית המקדש. מי שאינו נותן תרומות ומעשרות מראה שלא איכפת לו אם לא יהיו לנו מלמדים ללמדנו את התורה ולא איכפת לו אם לא יעבדו בבית המקדש. איש זה משפיע על משפחתו שלא להרגיש שום חסרון באי רוחניותו. השפעה זו יכולה להביא את אשתו לידי זנות, שהרי מאחר שהוא וויתר על הרוחניות במדה מועטת, המושפעים ממנו יוותרו על הרוחניות במדה מרובה. אבל מי שמעריך את התורה ומרגיש שהתורה "יקרה היא מפנינים", ישים את ה"מרגליות" שלו במקום שלא יוכלו לקבל שום שריטה.

ללמוד מאברהם אבינו איך להיות טולרנטי

(ד) היוונים רצו שנלך בדרכיהם ושנוותר על ערכים (values) שלנו. החשמונאים לא וויתרו על ערכים שלהם כלל ועשו מלחמה נגד היוונים. גם היום יש בני אדם שרוצים שהצעירים לא יגדלו להיות בני תורה. ועוד יש בני אדם שמתלוננים על הדתיים שאינם טולרנטים (tolerant).

קודם שנשיב על תלונה זו, צריכים אנו להכיר שאם רצוננו לחיות בדרך הישר והרצוי, יש ללמוד ממעשי האבות איך להתנהג, שהרי חז"ל אמרו במס' עבודה זרה (כה.), "מאי ספר הישר, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים". לאור זה, נסתכל באברהם אבינו איך התנהג עם אנשי סדום שהיו ההיפך הגמור של אברהם אבינו, ונלמוד איך להיות "טולרנטים". הקב"ה הודיע לאברהם אבינו שברצונו להחריב את סדום. אברהם אבינו התחנן להקב"ה שלא יחריב את סדום. זה הדרך להיות טולרנטי, שיחשוב אודות טובת חבירו אף אם הוא מאנשי סדום. אבל כדי להיות טולרנטי אין אנו צריכים ללכת בדרכי הגוים ולהיות כמותם.

דברתי פעם עם מי שהתלוננה על בנה שאינו טולרנטי. למה? שבנה אינו רוצה ללכת לבת מצוה שאחיה עושה בשביל בתו ב"ריפורם טמפל". לאחר שיחה קצרה, התברר שאשת אחיה היא נכרית, באופן שה"בחורה הבת מצוה" היא נכרית. אשה זו חושבת שבנה אינו "טולרנטי" מאחר שאינו רוצה ללכת לבת מצוה של נכרית! וכי מי שהוא טולרנטי צריך לוותר על ערכים שלו ולהסכים עם אותם שאומרים שבת נכרית היא יהודיה ומגיעה לה שמחת בת מצוה! ?

אכן, האמת הוא להיפך. מי שאינו מוותר על מה שחשוב לו, הוא מקבל כבוד והערכה מאנשים אחרים. דבר זה אנו מוצאים אצל יוסף הצדיק. פרעה אמר ליוסף, "ויאמר פרעה אל יוסף אחרי הודיע אלקים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך." והנה כל הזמן שיוסף היה במצרים לא וויתר על מה שחשוב לו. לא הסכים לזנות עם אשת פוטיפרע, ואפילו בבית פוטיפרע היה שם שמים שגור בפיו (וכמו שביאר רש"י עה"ת את הפסוק (וישב לט, ג) "וירא אדניו כי ה' אתו"), ואעפ"כ היה מכובד אפילו אצל הגוים.

יסוד זה מבואר גם במדרש (מקץ פרשה צ'), "א"ר שמעון בן גמליאל, יוסף משלו נתנו לו, פיו שלא נשק בעבירה, ועל פיך ישק כל עמי; גופו שלא נגע בעבירה, וילבש אותו בגדי שש; צוארו שלא הרכין לעבירה, וישם רביד הזהב על צוארו; ידיו שלא משמשו בעבירה, ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף; רגליו שלא פסעו בעבירה, ייתון וירכבו על קרוכין, וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו; מחשבה שלא חשבה בעבירה, תבא ותקרא חכמה." למדנו מהמדרש שדווקא יוסף ששמר על הערכים שלו הוא גרם לקידוש שם שמים והיה מכובד גם אצל אותם שאינם חיים לפי ערכים אלו.

וכן אנו מוצאים באברהם אבינו, שהבני חת אמרו לו (חיי שרה כג, ו) "נשיא אלקים אתה בתוכנו". וכי אברהם אבינו וויתר על כלום? ! אעפ"כ כיבדוהו הגוים עד שאמרו לו שהוא נשיא אלקים.

עיקר החיים הוא חיים הרוחניים

ה) בחנוכה אנו צריכים ללמוד מהחשמונאים שעיקר החיים הוא חיים הרוחניים. היוונים רצו לחיות רק חיים של גשמיות ורצו לכפות את היהודים לחיות כמותם. החשמונאים הלכו למלחמה כנגדם במסירות נפש כדי שיוכלו לחיות חיים של רוחניות, שהרי חיים בלי רוחניות לא נחשב לחיים.

יסוד זה יש ללמוד מדברי התרגום, דהנה כתוב בפרשת תולדות (כה, כו), "ויגדלו הנערים ויהי עשו איש ידע ציד איש שדה ויעקב איש תם ישב אהלים." וכתוב בתרגום אונקלוס, "ורביאו עולימיא והוה עשו גבר נחשירכין גבר נפיק חקל ויעקב גבר שלים משמיש בית אולפנא." ומבואר ש"איש ציד" היינו אדם שהוא "נחשירכין", ובביאור מילת "נחשירכין" כתבו התוס' בבבא קמא (צב: ד"ה דשרכי) שהוא "נח ובטל". נמצא שהפסוק מלמדנו שעשו הרשע היה בטלן. וקשה, שעשו הרשע לא היה יושב בטל כל היום, אלא היה עוסק בצידת חיות, ואיך כתב התרגום שעשו הרשע היה בטלן.

ונראה מבואר מהתרגום שתפקיד האדם הוא לחיות חיים של רוחניות, וכמו שכתוב (בראשית ב, ז) "ויפח באפיו נשמת חיים", שרק "חיים של נשמה" נחשב לחיים, וא"כ מי שאינו עוסק ברוחניות הוא בטל מתפקידו, וראוי לקרותו בטלן. עשו היה עוסק רק בדברים גשמיים, ולא עסק בעניני רוחניות כלל. נמצא שהיה בטל לגמרי מתפקידו ומגיע לו התואר "בטלן".

ו) לכן, בחנוכה אנו צריכים להזהר שלא להיות כאותם בני אדם ששוכחים את הרוחניות של חנוכה ועוסקים ב"גשמיות" של חנוכה. דוגמא לזה הוא מנהג ישראל לתת "חנוכה געלט" לילדים בחנוכה. שמעתי בשם הרב מפונוביז' שמקור מנהג זה הוא שהיוונים הצליחו במדה מסויימת

להשכיח את התורה מילדי ישראל, ואחרי שנצחו את היוונים הוצרכו לשחד את הילדים עם כסף כדי שירצו ללמוד. נמצא שיש שורש רוחני למנהג זה, שהוא לעודד את הילדים ללימוד התורה. העולם שכחו את חלק הרוחני של המנהג, ונשאר רק חלק הגשמי שילדים יקבלו כסף בחנוכה.

רשעים בחייהן קרויין מתים

ז) והנה אנו מוצאים שגוף האדם הולך ומתדרדר אם אינו משתמש עם גופו. באמת כן הוא גם בנשמה, שנשמתו הולכת ומתדרדרת אם אינו משתמש עם כחות הרוחניים שבנשמתו, ולאחר זמן לא יהיה יכול להשתמש בכחות הרוחניים שבקרבו אפילו אם ירצה בכך. ונראה שזהו הביאור במה שאמרו חז"ל (ברכות יח:): שרשעים בחייהן קרויין מתים, שמת כח הרוחני שבקרבם.

כתוב בילקוט שמעוני בפרשת תולדות (רמז קי"א), "אמרו כשהיו יעקב ועשו במעי אמן אמר לו יעקב לעשו אחי שני עולמות לפנינו העוה"ז ועוה"ב, העוה"ז יש בו אכילה ושתיה ומשא ומתן לישא אשה ולהוליד בנים ובנות, אבל העוה"ב אין בו כל המדות הללו, רצונך טול אתה העוה"ז ואני אטול העוה"ב שנאמר (תולדות כה, לא) מכרה כיום את בכורתך לי כאותו היום שהיו בבטן אמם, מיד כפר עשו בתחית המתים שנאמר (שם פסוק ל"ב) הנה אנכי הולך למות, אותה שעה נטל עשו חלקו העוה"ז ויעקב נטל חלקו העוה"ב, וכשבא יעקב מבית לבן וראה לו עשו בנים ובנות עבדים ושפחות אמר לו יעקב אחי לא כך אמרת לי שתטול אתה העוה"ב ואני אטול העולם הזה, מנין לך כל הממון הזה שתשמח, הרהר עשו בדעתו ומה העוה"ז שאינו חלקו נתן לו הקדוש ברוך הוא שכרו העוה"ב שהוא חלקו על אחת כמה וכמה."

עשו הכיר שאע"פ שכל השאיפה של יעקב אבינו היתה רק להשיג עולם הבא, מכל מקום קיבל גם עולם הזה. מי שמשתוקק לעולם הבא אינו מפסיד את העולם הזה. אבל מי שמשתוקק לעולם הזה והורג את כח הרוחני שבקרבו, איך ישיג את העולם הבא? יעקב אבינו לא היה אדם בטל, תמיד היה עולה ממדרגה למדרגה בחיי הרוחניים, ואף משפחתו העלה עמו. אבל עשו שכל ההתענינות שלו היתה רק העולם הזה הוא נחשב לאדם בטל שאין לו כלום בחייו.

לימודים משמן

ח) גם משמן שבנר חנוכה יש לקחת מוסר השכל. יש שתי תכונות לשמן, האחת שהוא מאיר, והשני שאינו מתערב עם מים ונשאר למעלה מן המים. הדלקת נר חנוכה עם שמן צריכה לעורר אותנו לשני לימודים אלו, שנהיו דבקים בתורה כדי שהתורה תשפיע את אורה עלינו, ונהיו נבדלים מהגוים ובמדרגה גבוהה מהגוים שלא נלמדו ממעשיהם. וזהו גם הביאור שאנו מושחין מלך וכהן גדול עם שמן, שהרי הם צריכים להיות במדרגה גבוהה ברוחניות ולהתנהג בכל הנהגותיהם לאור התורה.

אדם ששואף להגיע למדרגות אלו יש לו שמחת חנוכה. אבל מי שמרקד במסיבת חנוכה וכל מחשבותיו הוא רק לרקוד באופן שחבריו יראו איך שהוא מרקד, אין לו שייכות לשמחת חנוכה כלל. יש לו רק "שמחה עצמית" שחולף אחרי שעה קלה.

והנה שמעתי שהרש"ז מקלם זצ"ל המשיל משל למי שהוצרך לקנות הרבה דברים במדינה רחוקה, ושלח שליח לשם, ונתן לשליח רשימה מפורטת של כל הדברים שצריך לקנות, והזהיר את

השליח שבכל יום יקרא את הרשימה כדי שלא ישכח מה שהוא צריך לקנות. השליח חוזר בידיים ריקניות, והתנצל לפני משלחו שבאמת היה זהיר מאוד לקרוא את הרשימה בכל יום אלא שלבסוף שכח לקנות. חבריו השיב לו מה התועלת בקריאת המלים אם לבסוף ישכח את השליחות!

כן הוא גם כן בשמחת חנוכה. מצות הדלקת נרות חנוכה היא מטעם פרסומי ניסא, ומצוה זו מזכירה אותנו להודות ולהלל להקב"ה. וא"כ כדי לקבל את התועלת במצות הדלקת נר חנוכה חייבים אנו לקבוע בנפשינו שלעולם לא נשכח את התכלית, שהיא להודות ולהלל להקב"ה.



הרב אפרים זלמן הלוי אייזנברג זצ"ל

זוידים ביד עוסקי תורתך

בנוסח על הניסים, כאשר מודים אנו על חסדי ית' עמנו בימי החשמונאים, מפרטים אנו: "מסרת גיבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים, וזוידים ביד עוסקי תורתך."

ויש לשאול: הרי בנוסח זה פירטו חז"ל יחד עם כל עניין גם את היפוכו: "גיבורים - ביד חלשים, רבים - ביד מעטים" וכו', אולם מהו הדבר והיפוכו שב"זוידים ביד עוסקי תורתך", וכי שני הפכים הם?

הביאור בזה, ע"פ דבריו הנודעים של המהר"ל, שכוונת גזירותיהם של היוונים לבטל שבת וחודש ומילה היתה לעקור את האמונה במציאות שלמעלה מדרך הטבע, אשר שלשה עניינים אלו מסמלים אותה: השבת עדות היא על המציאות הרוחנית שבראה את העולם, ובה זוכה אדם לנשמה יתירה. החודש מורה שאין הטבע בעלים על העולם, ואדרבא, יום החודש שנקבע ע"י ישראל ע"פ דברו ית' הוא זה שמשנה את הטבע, כפי שמצינו (נדה מה). בנערה שנבעלה שבתוליה חוזרים ביום שנעשית בת שלש שנים. וכן המילה היא ענין רוחני, שמתקנת היא ומקדשת את הגוף הגשמי, ונערכת ביום השמיני המרמז על למעלה מדרך הטבע שבמעגל שבעת ימי בראשית. וזאת זממו היוונים להעביר ולבטל מישראל, שיתנהגו ויתנהלו ע"פ חוקי הטבע בלבד ח"ו.

זו היתה גם חוד החנית במלחמתם של היוונים נגד לימוד התורה "להשכיחם תורתך", כי בנקודה זו גופא שונה התורה הקדושה מחכמתם. חכמת יון אינה אלא הבנה והשגה בדברי חכמה בבחינה הפשוטה של קניינה, כלומר שהדיעות שביד הלומד תוצאה הן מלימודו; כפי שהוא לומד, כך הוא משיג, בכמות הידיעה ובאיכות ההבנה. לא כן התורה, שההשגה בה אינה תוצאה של היגיעה והעיון, כי מרוממת ונשגבה היא מבינת אנוש, ולא ניתנה להשיג אף בעמל הגדול ביותר תחת השמש. האופן היחיד של השגת התורה הוא בגדר "מציאה", בבחינת "יגעתי ומצאתי" (מגילה ו:), וזאת אך ורק בחמלת השי"ת על היגע להנחיל לו תורה מאוצר מתנת חינוך בשכר טרחתו בה [כביאורו של הגר"ח מוואלאזין זצ"ל]. ולכן אמרו חז"ל (איכ"ר ב, יג) "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגויים תאמין. יש תורה בגויים אל תאמין", וכנ"ל שאצלם שייך רק מושג של קניין חכמה, אך לא קניין תורה התלוי בסיוע על-טבעי. חכמתם מושגת ב"כחי ועוצם ידי", ולעומתה מושגת התורה ישירות במתנת ה', "כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל!"

ביסוד זה בקנין התורה, ביאר המהר"ל מטבע הברכות על התורה שטבעו חכמים, שהברכה הראשונה היא על עסק התורה "לעסוק בדברי תורה", והברכה השנייה היא על הזכיייה לקנותה "נותן התורה". וזאת כנ"ל, ששני עניינים הם הלימוד וההשגה בתורה; הלימוד הוא החלק המסור לאדם, לעסוק בתורה מתוך עמל ויגיעה, וההשגה היא נתינת התורה ללומד במתנת שמים חלף יגיעתו.

ועפ"ז נבין נוסח ההודאה "וזדים ביד עוסקי תורתך". כי "זדים" הכוונה לבעלי גאווה, וכמש"כ (משלי כא, כד) "זד יהיר", והם היוונים שכל חכמתם על גאות כוחם ועוצם ידם בלימודה מיוסדת היא, ההיפך המוחלט לישראל "עוסקי תורתך", המכירים שאין כוחם אלא בעסק ויגיעה בתורה ושהשגתם בה לבסוף אינה אלא מתנת שמים ואין להם מקום כלל וכלל להתגאות בה.



הרב בעריל ויסבורד שליט"א

ה' ילחם לכם

בנוסח של על הניסים אנו מודים שמסרת גיבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים, וזדים ביד עוסקי תורתך. והנה בשלמא גיבורים ורבים ביד חלשים ומעטים נחשב נס שלא כדרך הטבע, אבל לכאורה השלשה האחרונים אינם מובנים, מהו הנס של טמאים ביד טהורים, רשעים ביד צדיקים, וזדים ביד עוסקי תורתך.

והנה מצינו ברמב"ן בתחילת פר' וישלח שיעקב הכין עצמו לשלש דברים - לדורון, לתפלה, ולהנצל בדרך מלחמה. ומבואר שיעקב לא הכין עצמו בעצם להלחם, אלא הכין עצמו שיוכל להמלט על ידי מלחמה. וזוהי הדרך של מלחמה של כלל ישראל, "ה' ילחם לכם", "ה' איש מלחמה", כלל ישראל אינם בני מלחמה אלא ה' הוא האיש מלחמה, ואם כלל ישראל צריכים להמלט דרך מלחמה, ה' הוא הלוחם.

וכן מצינו בתפלת אלוקי נצור בסוף שמו"ע, והוא צלותיה דמר בריה דרבינא בברכות (יז.) שמתפללים "וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבתם", ויל"ע בזה שמתפללים שהקב"ה יפר עצתם, ולכאורה היה ראוי להתפלל שנצליח לבטל אותם בעצמינו. אלא בהכרח שתולעת יעקב אין כחה אלא בפה, והדרך של כלל ישראל היא להתפלל שה' ילחם לנו ויפר עצתם. עשו קיבל ברכה מיצחק אביו, "על חרבך תחיה", והוא מוגבל באותה ברכה, אם ברצונו להשיג דבר, הדרך היחידה שהוא יכול להשיג מבוקשתו היא על ידי מלחמה, צריך לקחת אותה בחרבו ובקשתו, אבל אצל ישראל החרבי והקשתי היינו צלותי ובעותי, היינו כח התפילה שלנו, ומלחמה מנוהלת על ידי האיש מלחמה.

[עם כל זה בודאי יש מקום להשתדלות, אם מתבוננים במצב ומבינים שעל פי דרך הטבע יש צורך להכין עצמנו למלחמה, אז צריכים לעשות חיל, אבל גם בשעת המלחמה, צריכים לדעת ולהבין שאין המלחמה אלא השתדלות מצידנו, והתוצאה אינה תלויה אלא בהאיש מלחמה.]

ובאמת מִטְבֵּעַ האדם הוא שיחשוב על עצמו שהוא העושה, הוא המשיג, הוא המצליח, והוא מעבודות הגדולות המוטלות עלינו להתבונן תמיד שאף הצלחה והישג אינם תלויים בנו, ואם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו, והכל הוא מאתו יתברך.]

ולפי זה אפשר לבאר סדר ההודאות המוזכרות בעל הניסים – על הניסים, ועל הפורקן, ועל הגבורות, ועל התשועות, ועל המלחמות, שלכאורה היה ראוי להקדים מלחמות להניסים, הרי המלחמה היתה לפני נס פך השמן, והרי המלחמה וניצחונה לכאורה הם נצרכים לנו יותר מהניסים. ועוד, עצם הנוסח של על הניסים בימי מתתיהו וכו' מדבר אך ורק על המלחמה, ונס פך השמן אינו מוזכר כלל.

אבל זה שמודים להקב"ה על הניסים, אינה הודאה פרטית על הניסים, אלא יסודה היא הודאה כללית, שאנחנו מודים ומשבחים שכל פרט ופרט, כל הישג והישג, וכל הצלחה והצלחה אינם אלא מאיתו ית', כמו שכתב הרמב"ן (בסוף פר' בא) שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד. וכמו כן מצינו בברכת הודאה שבשמונה עשרה שאנו מודים על ניסך ונפלאותיך שבכל עת, דהיינו שאנו מודים ומבינים שכל דברינו ומקרינו כולם ניסים ומחייבים אותנו בהודאה. ובעל הניסים ראו חז"ל להוסיף הודאה מיוחדת שהצילנו בדרך מלחמה מאויבינו, להודות שעצם הניצחון במלחמה היתה אך ורק מכח של האיש מלחמה, ולא היתה תוצאה מהשתדלות שהשתדלנו. ואף שהשתדלנו במלחמה, חגרנו כלי זיין, השתמשנו בחרב ובקשת, מכל מקום אין זה מכח כוחי ועוצם ידי, אלא נס ככל מקרינו, וממילא אנו מזכרים המלחמה בתוך הניסים, להראות שאף הוא נס.

ולפי זה מובן מאליו שאנו מדגישים דאע"פ שהנצחון היה באופן של טמאים ביד טהרים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך, מ"מ אנו מכירים שנצחון המלחמה היה כולו נס מאת הקב"ה, כמו שאנו מבינים שרבים ביד מעטים אינה אלא על ידי נס, שאנו מכירים שהמלחמה היתה כולה של הקב"ה ולא שלנו.



חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך

בגמ' עירובין (כ"א:) חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך, (שיה"ש ז, יד) אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע הרבה גזירות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי וקיימתים. ומבאר בזה המהר"ל בנר מצוה (עמ' לב) דברים נשגבים, וז"ל ביאור ענין זה, כי ישראל אומרים שיש להם מעלה עליונה כאשר הם שומרים מצות שגזרו חכמים, כי המצות התורה גזר עליהם הקב"ה עד שהם מוכרחים לקיימם, ואף על גב שאמרו (שמות כד, ז) נעשה ונשמע והקדימו נעשה לנשמע, סוף סוף הם גזירה מן השם יתברך. והדבר שהוא גזירה אינו כמו דבר שהוא עושה מעצמו, שדבר זה מורה על שעושה המצוה מאהבה, והוא כמו האוהב שחפץ לעבוד את אחד בשביל אהבתו אותו. אבל העובד מיראה די שיקיים מה שיגזר עליו, אבל אינו מבקש ואינו חפץ שיגזר עליו המצות. לכך המצות שגזרו ישראל על עצמם, והם אותם שהם מדברי סופרים, מורים על ישראל שהם אוהבי השם יתברך.

וזה שאמר (שיה"ש ז, יד) חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך, הנה הקדים חדשים שהם גזירות ומצות דרבנן, קודם לישנים שהם מצות התורה, וזה מורה כי מצות דרבנן הם מאהבה. לכן אמר דודי צפנתי לך, כי לשון דודי הוא בא כלל מקום על האהבה, כדכתיב (שיה"ש א, ב) כי טובים דודיך מיין, שם אתן את דודי לך (שם ז, יג), לך נרוה דודים עד הבקר (משלי ז, יח). ולכן אמר דודי צפנתי לך, כלומר, כי מצות אלו שהם גזירות דרבנן מורים על האהבה כיון שקבלו הגזירות מעצמם. ואמר צפנתי לך, כי לעתיד כאשר יבא השם יתברך לשלם שכר טוב, צפנתי אלו המצוות לקבל שכר עליהם, כי בשבילם יהיה רב טוב הצפון שהשם יתברך נותן לאוהביו ולשומרי מצוותיו.

ויש לומר בזה עוד, שהמלחמה של מתתיהו ובניו, אף שעיקר מלחמתו היתה לקיים מצוות דאורייתא, עולה ומנחה זבח ונסכים, אבל מכל מקום המסירות נפש שהראה מתתיהו ובניו כשלחמו, בעת שעמדו חלשים נגד גיבורים, ומעטים נגד רבים, מסירות נפש כזה נובע אך ורק מתוך אהבה עזה לה', ואך ורק מכח אהבה עצומה אפשר להילחם בלי שיעשו חשבונות רבים אם יש לאל ידם לעמוד נגד היונים, כמו שהעידו חז"ל (ב"ר פר' וירא נה, ח) אהבה מקלקלת את השורה*.

וכן מצינו בפנחס שזכה להינתן לו בריתי שלום, שקנאתו הראה על אהבה המקלקלת את השורה, שעיקר קנאתו היתה למעלה מן הדין, דאף שהבועל ארמית קנאים פוגעים בו, מכל מקום הרי הבא לשאול אין מורין לו כן, ועומק הפשט בזה הוא שאם יכולים לשאול אם ראוי לנקום או לא, זה בעצמו מראה שעדיין לא זכה לאותה מדה של אהבה, ומי שלא זכה לאהבה אסור לנקום.

ורואים גם האהבה בזה שהדליקו נרות בהח' ימים, דהנה איתא בירושלמי שקלים (י:) השלחן ומנורה והמזבחות והפרוכת מעכבין את העבודה, ולכו"ע מעכבים בעבודת פנים עיי"ש, ובמגילת תענית מצינו שבאותן שמונה ימים עסקו לתקן המזבח וכלי שרת, ונמצא שכל ההדלקה בימי חנוכה היתה לפנים משורת הדין, מתוך אהבה. וגם מה שאומרים בעל הניסים כולו שבח, ומה שנתקן הימים להלל והודאה מה שלא נמצא במועדים שהם מה"ת, ג"כ בשביל זה, כי כל החג היא להראות אהבת כלל ישראל להקב"ה.



א וראה עוד בדברי הרמב"ן בסוף פי' ואתחנן (ז, ז) כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו, וישראל ראויים לכך מכל עם כמו שאמרו שלשה עזים הם ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיגות או יהודאי או צלוב.

קביעות היו"ט של חנוכה

בגמ' ריש פרק במה מדליקין (שבת כא:) איתא "מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה." והנה לא מצינו בשאר ימים טובים שהגמרא מפרשת לן טעם קביעות החג. ולכאורה הדבר מובן מאליו, שכל שאר המועדים הוזכרו להדיא בתורה שבכתב, כגון שם תזבח את הפסח בערב מועד צאתך ממצרים (דברים טז, ו), למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל (ויקרא כג, מג), וגם פורים נכתב הנס שלו במגילת אסתר, משא"כ חנוכה לא נתפרש בשום מקום.

והנה רש"י פירש דברי המקשן 'מאי חנוכה', על איזה נס קבעוה. ולכאורה כוונתו היא שהיו שני נסים, נס הנצחון, ונס השמן, ועל הא מקשה על איזה נס קבעוה. ומסיק שקבעו אותה על נס השמן.

אמנם יש לדקדק בכל זה, דהלא אין אנו מזכירים נס השמן כלל ב'על הניסים' ובנוסח 'בימי מתתיהו', ואי נימא דעיקר קביעות היו"ט בהלל והודאה היא על נס השמן, היה ראוי להזכירו ולהודות עליו. ועוד יש לדקדק בדברי רש"י, דמבואר בדבריו דפשיטא ליה לגמרא שקביעות החג היתה על נס, וקא מביעיא ליה על איזה נס קבעוה, ומשמע שדוקא נס מחייב תקנת מועד, ובלי נס אין לקבוע מועד, ויל"ע בזה.

ואולי הביאור הוא על פי מה שיסד הרמח"ל בדרך ה' (חלק ד' פרק ד' אות ד'), וז"ל ושורש כולם [כל המועדים] הוא סדר שסדרה החכמה העליונה שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר אור מעין האור הראשון ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו, עכ"ל. ונמצאנו למדים מדבריו יסוד מוסד, שמועדי ישראל לא נקבעו לזכרון העבר, אלא הם מראים על ההווה, ועיקר היו"ט שעושים הוא מחמת חשיבות הימים האלו בזמנינו. וא"כ הדבר מובן מאליו שהמועדים הכתובים בתורה שבכתב, עצם כתיבתם בתורה מגלה לנו גדולת אותו הזמן, ובזמן הנביאים היה אפשר להשיג מעלת הזמנים בנבואה, ולבקש לכותבה לדורות כמו שעשתה אסתר, אבל כשאין עוד נביא ואין אתנו יודע עד מה, איך נדע מעלת הימים לקבוע אותם לדורות, ובזה נקט רש"י דבודאי היה שם נס מסויים, דהנס בעצמו מראה לנו על קירוב וחיבה מיוחדת באותו הזמן, על השפעה רוחנית עצומה, ועל ידי הנס הכירו חכמינו מעלת הימים, והטילו עלינו לקיים מצות הדלקת נרות לח' ימים, לזכרון החיבה שיש עוד היום בכל שנה בימים אלו של חנוכה.²

² ועצם היסוד כתוב בבן יהודע בשבת (שם) וז"ל, לשנה אחרת קבעום, מקשים למה לא קבעום משנה ראשונה, וני"ל בס"ד לשנה אחרת ראו חכמי אותו דור, שאותה ההארה שהיה בשמים למעלה שנה שעברה שהיה בה הנס חזרה ונתגלה בשנה זו, והבינו שבשמים קבעו ימים אלו לאותה הארה בכל שנה, עכ"ל.

והנה מצינו שיסוד קביעות ימי חנוכה היה "להודות ולהלל", ויש לבאר כנ"ל, שמכיון שמלבד הנס עצמו הראה לנו הקב"ה חיבה יתירה, הרי עלינו לשבח ולהודות על עצם ההנהגה שנהג עמנו בחיבה יתירה, ועל ההארה מעין אותה חיבה יתירה ותולדת התיקון שהוא בזמן הזה.

ולפי"ז יש לבאר מדוע לא הוזכר נס פך השמן בהודאתינו, שהרי אין אנו מודים על עצם הניסים, אלא נס השמן הראה על השפעה עצומה וחיבה יתירה שנהג עמנו באותה תקופת הזמן, ומכח זה הבינו שגם עיקר נס הניצחון היה מחמת חיבה יתרה, ולכן תיקנו להודות על הניסים ועל המלחמות, שאנו מודים על ההנהגה המיוחדת וההשפעה של חיבה יתירה של אותו הזמן, שממנה נתגלגלו כל הניסים.

והגמ' מסיימת לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, ובהרי"ף גרס ועשאום שמונה ימים טובים וכו', ולכאורה עומק כוונתו הוא שחנוכה אינה כמו פסח, שהרי פסח יסודו הוא חג אחד לשבעת ימים, משא"כ חנוכה הוא "שמונה ימים טובים" קביעות של יום כנגד יום, שבכל יום נתחדש הנס באותו הפך, וממילא קבעו יום ראשון כנגד יום ראשון של נס, ויום ב' כנגד יום ב' של הנס. וכן מצינו להדיא בתוס' מס' תענית (כח: ד"ה ויו"ט) שנקטו דחנוכה דומה לסוכות שכל יום הוא יו"ט בפני עצמו, וז"ל וחנוכה דינא הוא לגמור [ההלל] דבכל הח' ימים היה הנס מתגדל, והיה כל חד וחד יו"ט, עכ"ל. והיוצא מזה לדידן הוא שבכל יום ויום מחנוכה צריכים להתבונן מחדש בהנס של אותו יום.



הרב נחום הלוי לנסקי שליט"א

הגילוי והתיקון של חנוכה

משיעור שנמסר שנת תשפ"ב
נכתב ע"י תלמיד

ידוע מש"כ השל"ה הק' שכל הפרשיות שקוראים באיזה זמן בהשנה הם מקושרים לאותו הזמן. ולכן הפרשיות שקוראים סמוך ליו"ט יש בהם רמזים על אותו יו"ט. ומביא דוגמאות לזה מהפרשיות שקוראים בזמן חנוכה שיש בהם הרבה רמזים לחנוכה. ויש להוסיף עוד שלכאורה גם בחומשים יש לומר כן, שהחומש שקוראים בזמן הימים טובים הוא מקושר לאותו הזמן. והנה ספר בראשית אינו נקרא בזמן יו"ט חוץ מחנוכה, וא"כ נראה שחנוכה מקושר לספר בראשית. הוא הספר שקודם ספר שמות, קודם מתן תורה, הספר של האבות, יעקב אבינו וי"ב בנים, השורש של כלל ישראל.

איתא בגמ' בשבת תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו. מצינו שיש ענין של בית שמיוחד לדין חנוכה. וגם מצינו כזה בהלכות של מקום הנחת המנורה, מניחה בטפח הסמוך לפתח הבית. ענין בית מקושר עם חנוכה. וגם מצינו ביעקב אבינו ענין של בית. כמו שאמרו חז"ל שאברהם קראו למקום המקדש שדה, יצחק קראו הר, ויעקב קראו בית. וגם מצינו בהרבה פסוקים קשר בין יעקב ובית, איש וביתו באו, ויבן לו בית, ועוד הרבה פסוקים.

מבואר בספרים שחנוכה הוא מלשון חינוך, חנוך לנער על פי דרכו, שהוא החינוך לימות המשיח. אור של חנוכה מקושר עם ימות המשיח. הנה איתא בגמ' שיתא אלפי שנין הוי עלמא, שני אלפים תהו ושני אלפים תורה ושני אלפים ימות המשיח, ונמצא שבאלף החמישי היה ראוי להיות ימות המשיח, אבל כיון שחטאנו לא זכינו ואנחנו בגלות. אלף החמישי הוא כנגד הוד, אבל הוד נהפך לדוה ועכשיו הוא כל היום דוה. ונמצא שמידת ההוד ראוי להיות ההתחלה של ימות המשיח, וכן חנוכה הוא בחי' ההוד. נקבע ליו"ט להודות ולהלל. ועכשיו חנוכה הוא החינוך לימות המשיח. שבחי' הוד הוא ההתחלה של גילוי המלכות כמ"ש הגר"א ז"ל על פי הפסוק בדברי הימים 'הוד מלכות'.

כשיעקב פגש עם עשו והיו הולכים לדרכם, עשו רצה ללכת עמו ויעקב אמר לו שלא יכול, וצריך לילך לרגל הילדים. ואיתא שאמר כן על חנוכה ופורים, שהם השני רגלים של כלל ישראל. האדם נברא בצלם אלקים, וקומת האדם מורה על הנהגת הקב"ה בהעולם, כל מידותיו נכללו בקומת האדם. והשני רגלים הם כנגד מידות של נצח והוד, והם היו"ט של פורים וחנוכה. ואז אמר לו יעקב אבינו עד אשר אבוא אל אדוני שעירה. ורש"י מביא מחז"ל שכוונתו לא היתה לזמן קרוב, אלא להזמן שכתוב בו ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה. גלות האחרון הוא גלות אדום, והוא העומד כנגד גילוי מלכות הקב"ה. ולכן רק אחרי שישפוט את הר עשו אז והיתה לה' המלוכה. וכן מצינו בסוף פ' וישלח, בז' מלכי אדום שמלכו לפני מלך מלך לבני

ישראל, הם העומדים כנגד גילוי מלכות ה'. וההכנה לבא לגילוי המלכות בסוף הימים הוא ע"י פורים וחנוכה.

עוד נאמר ביעקב אבינו במלחמתו עם שרו של עשו שאחרי שנגע בכף ירך של יעקב נאסר עלינו לאכול את גיד הנשה כי נגע בכף ירך יעקב. השס"ה ל"ת הם כנגד שס"ה ימים בשנה, וכל לאו כנגד יום אחר. והאיסור של גיד הנשה הוא כנגד יום ט' באב, שזהו מקום האחיזה של שרו של עשו, שעל ידי זה היה לו אחיזה כדי להחריב הבית. וזה שליטה של עשו. ואיתא שהתיקון של הירך הוא בשמואל, שאמר נצח ישראל לא ישקר כשהרג את אגג מלך עמלק. ועוד איתא שהוא כנגד חנוכה ופורים. הם השני רגלים, רגל ימין כנגד נצח ורגל שמאל כנגד הוד, והם התיקון של אחיזתו של עשו.

איתא בגמ' שעיקר החכמה היא רק יראת ה', כמו שכתוב הן יראת ה' היא חכמה, הן בלשון יווני היא אחת. דבר זה נתגלה בלשון יוני, שבשורש הדבר, בתיקונו, גם היוונים מודים שעיקר החכמה אינו חכמה שלהם, אלא יראת ה'. וזהו השליטה של התורה על חכמת יון. אמנם במלחמתם כנגד כלל ישראל, היא מלחמה של חכמה יוונית כנגד חכמת התורה. חז"ל אומרים שהיו מחשיכים עיני ישראל בגזרתם, להשכיחם תורתך וכו'. ועשו גזירות, אבל הכח שגרם שדבר זה יפעול הוא בחי' חכמת יוונית. טמאו כל השמנים, עשו הטומאה בדוקא בשמן, שהוא בחי' חכמה. ובזה היה המח' כנגד כלל ישראל, ליקח חכמה שלהם. בבבל ופרס ומדי לא לחמו כנגד החכמה, רק ביון מצינו דבר זה, שכל כחם היה כח של חכמה, ומחכמתם יוצאת כל החכמה שיש בעולם, כל החכמה בגוים תאמין בא מהם. ורצו שתתגבר חכמה שלהם על חכמת כלל ישראל. וזהו גם ענין של בית, ביתו זו אשתו. חכמה של תורה שהיא מצד האשה, תושבע"פ. והיוונים התנגדו לפנימיות של כלל ישראל, מחשבת כלל ישראל, חכמת התורה, וזה הענין שטמאו כל השמנים. נכנסו תוך מקום ההיכל. המהר"ל כתב שגימטריא היכל הוא יון חסר אחת. שזה התגברות שלהם. ונקרא גלות יון, אבל לכאורה כאן לא הלכו לגלות, אלא שהם באו להפסיק הקשר של כלל ישראל לבחי' ביהמ"ק. היו יכולים ליכנס לפנים ולטמא כל השמנים. ובעל הנסים אומרים ופינו את היכלך, הסירו הטומאה שהיה בביהמ"ק עצמה. ביהמ"ק הוא בית.

יש להעיר, דלכאורה הענין של חכמה הוא מלחמה כנגד הראש. והיה ראוי להיות מלחמה זו בתחילת הגלות, כשכלל ישראל היו במדרגה של ראש, ויהי' חכמה כנגד חכמה. אבל למעשה נסיון זה בא בזמן הסוף, בימי חנוכה. והוא הזמן האחרון, והוא כנגד בחי' העקב, וכמו שהזמן של סוף הימים קודם משיח נקרא עקבתא דמשיחא. וכשכלל ישראל בעקב אז הוא הזמן שקודם לביאת משיח. וענין העקב הוא המקום הרחוק יותר מן הראש. איתא בפרקי דר"א שמקום אחיזת מלאך המות הוא בעקב, וביאר הרוגצ'בער משום ששם הוא המקום בגוף שיש בו בשר מת בתחתית העקב. ושם הוא הרמז בהגוף למקום המיתה, מקום אחיזת מלאך המות. וא"כ יש להעיר למה במקום העקב הוא המלחמה של חכמה שלכאורה תלוי בהראש.

נס הוא ר"ת נופלים סומך. הענין הוא שבחי' הנס בא כשאדם מכיר שאין לו שום סמיכה בלבוש גשמי, אין מקום לקוות בדרכי הטבעיים שלפניו לשום הצלה וישועה, ואז צריכים לנס, שסומך מי שהוא נופל בהכרח לולא הנס. ונפילה הוא במי שאין לו רגלים, שאינו יכול לעמוד ונופל, וכשנסמך אז יש לו עמידה. חז"ל אומרים מ' וס' שבלוחות בנס היו עומדים. אומרים בעל הנסים כשעמדה מלכות היון הרשעה וכו' עמדת להם בעת צרתם. הם רצו שיהי' העמידה שלהם, והקב"ה עמד לנו,

נתן לנו העמידה אף בגלות. וזה מיו"ט של פורים וחנוכה, ובעיקר בחנוכה, שהם הרגלים. וניתן לנו עמידה אפי' בגלות. שיו"ט של חנוכה כנגד בחי' ההוד, נקבע להודות ולהלל. וגם כתב הגר"א ז"ל שהשמנה ימי חנוכה הוא כנגד הימים שאין גומרים בהם את ההלל, הוא ענין של להודות ולהלל.

הנה עיקר הגילוי של תושבע"פ היה בבית שני. כמו שר' צדוק הכהן מלובלין מביא מהפסיקתא, שאף שהיה חסר חמשה דברים בבית שני, אבל אז היה הגילוי של הוד וזיו של תושבע"פ. תושבע"פ הוא בחי' עץ הדעת טו"ר. שקודם החטא של אכילת עה"ד, הכל היה ברור. ורק אחרי אכילה מעה"ד טו"ר נתערב כל הרע בהטוב, ועכשיו צריכים לברר הכל, והוא בתושבע"פ בהשגה סדרים, כשר פסול חייב פטור טמא טהור וכו'. ועיקר לימוד התורה הוא לימוד לשמה, וכתב הגר"א ז"ל שזהו לימוד ע"מ לעשות. וזהו תיקון השכינה, לשמה, כדי לתקן השכינה. שענין תושבע"פ הוא לפרש התורה באופן שיבין היאך לקיים המצות, ובעשיית המצות הוא תיקון השכינה.

איתא בריש אבות משה קיבל תורה מסיני וכו' והם מסרוה לאנשי כנסת הגדולה והם אמרו שלשה דברים וכו'. שמעון הצדיק קיבל וכו' על שלשה דברים העולם עומד וכו' אנטיגנוס איש סוכו וכו' אל תהי כעבדים וכו' אלא הוי כעבדים וכו' שלא ע"מ לקבל פרס והוי מורא שמים עליכם. הנה יש לשאול, למה רק באנשי כנסת הגדולה אמרו ג' דברים, ומקודם הנביאים וזקנים לא היו אומרים שום דבר. והענין הוא שמקודם היה חיבור יותר בין תושב"כ ותושבע"פ, והכל היה ברור אצלם וכמעט שלא היה שכחת התורה, והכל היה רמיזא באורייתא. אבל אחרי שפסק מדרגת הנבואה, היה המעבר לתקופה אחרת, והוא התקופה של תושבע"פ, שיש שיטות ודיעות של יחיד בתושבע"פ, רב אומר שמואל אומר וכו'. והיה מדרגה של תושבע"פ שלא היה עוד מדרגה למצוא היאך רמיזא בקרא. ואז נעשה האור של תושבע"פ. ואנשי כנסת הגדולה היה שלב הראשון, שעדיין לא היה יחידים, אלא כולם ביחד אמרו ג' דברים אלו. ואח"כ שמעון הצדיק שהיה משיירי כנסת הגדול, ואח"כ אנטיגנוס איש סוכו שהיה המעבר לתקופת הזוגות.

והנה כולם אמרו ג' דברים. והענין של ג' הוא, שבשני הנהגות העיקריות בהבריאה אין גילוי של אחדות ה'. כשיש חסד גמור ודין גמור א"א לראות האחדות של הקב"ה, להבין שהכל אחד ממש אף שהם הנהגות הפוכות. ודבר זה בא רק בדבר הג', מידת הרחמים, שמחבר ביניהם. ואנשי כנסת הגדולה אמרו ג' דברים בענין הג' עמודים שעליהם קיים התושבע"פ. ואח"כ שמעון הצדיק אמר ג' דברים שעולמם עומד עליהם, תורה עבודה וגמ"ח שהם כנגד חסד דין ורחמים.

ואח"כ אנטיגנוס איש סוכו ג"כ אמר ג' דברים. והנה הוא היה בזמן היוונים, וגם אנטיגנוס הוא שם יווני. הנה גם יון הם בחי' של ג', בחי' האמצעי, אבל הוא דרך האמצעי שהם בחרו בו שחשבו שהוא האמצעי, אבל אינו האמצעי כפי האמת כמו האמצעי שלנו. ואיתא במד' יבא שבט שיש בו ג' אותיות, לוי, וישלוט על אומה שיש לו ג' אותיות, יון. וכך כסלו הוא חדש הג', שהשנה נחלק לשנים, וסיון הוא הג' מניסן כנגד תושב"כ, וכסלו הג' מתשרי כנגד תושבע"פ. וכתב הגר"א ז"ל שלוי כנגד ת"ת, ומשם הוא התחלת בנין האשה באחורי הזכר.

ועוד ענין, שמדברי אנטיגנוס יצאו הצדוקים ובייתוסים, שלכאורה כבר היו נוטים לאותו הדרך וכששמעו דבריו ולא הבינו כהוגן הלכו והתיוונו. הוא היה העומד כנגד בחי' חכמת יון. והוא אמר הענין שלא לעבוד ע"מ לקבל פרס. הוא לעבוד לשמה. ועל זה היה ההתנגדות של המתיוונים,

שאמרו יש רק עוה"ז, ועשו סעודות גדולות, וכפרו בתחה"מ. וזה השייכות ליון, שהכל רק עוה"ז. וזהו הענין של החילוק בין שם ויפת, שהלא שניהם כיסו את אביהם, שניהם עשו מעשה אחד. אמנם שם זכה לטלית של ציצית ויפת זכה לבגד נאה. שיפת היה עושה הכל מצד יופי האדם, רק בחיצוניות. אבל שם עשה לשמה. ורק הוא מקושר לפנימיות הדברים.

וגם אמר והוי מורא שמים עליהם, הן יראת ה' היא חכמה, יראת שמים היא החכמה שעומד כנגד חכמת יון.

הנה חנוכה היא המצוה האחרונה, שיש תרי"ג מצות דאורייתא וז' מצות דרבנן, ומצוה האחרונה שיהי' היא חנוכה. והוא תר"ך מצות, וחנוכה משלים המנין להיות כתר. כתר הוא גילוי רצון המלך. כשהמלך לובש כתר, הוא מצווה והכל עושה כרצונו. הוא גילוי של כך רוצה המלך וממילא צריך לעשות. והוא הסוף, אבל מקושר לעצם הרצון, נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

הנה חנוכה נקרא מצות זקנים. כמו שאמרו במד' תנחומא (פ' נשא פרק כט) וז"ל ילמדנו רבינו נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון, מהו להדליק בה בשני, כך שנו רבותינו נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון מוסיף עליו כל שהוא ומדליקו ביום שני, ואם הותיר ביום שני מוסיף עליו ביום השלישי ומדליקו, וכן בשאר הימים, אבל הותיר ביום שמיני עושה לו מדורה בפני עצמו, למה, כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו, לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינן מן התורה, אמר להם הקב"ה בני אין אתם רשאים לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימין שנא' (דברים י') ועשית על פי התורה אשר יורוך, למה, שאף על דבריהם אני מסכים שנאמר (איוב כב) ותגזר אומר ויקם לך, תדע לך שהרי יעקב בשעה שברך מנשה ואפרים מה כתיב שם (בראשית מח) וישם את אפרים לפני מנשה, עשה הקטן קודם לגדול וקיים הקב"ה גזרתו, אימתי בקרבנות הנשיאים שהקריב שבט אפרים תחלה שנא' ביום השביעי נשיא לבני אפרים ואח"כ מנשה, מנין ממה שקראו בענין ביום השמיני נשיא לבני מנשה, עכ"ל. הוא מצוה שמגלה רצון ה' במצות הזקנים, והקב"ה מקיים גזרת הצדיק. וגם בגמ' בשבת, היכן צונו, מלא תסור. במצות זקנים הוא גילוי רצון ה' והוא צונו ממש. ורש"י מביא על הפסוק לא תסור וכו' ימין ושמאל, אפי' אומר על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. ור"ל שהרואה חושב שזה ימין וזה שמאל, אבל חכמים הם עיני העדה, הם הרואים באמת מהו ימין ומהו שמאל. שהם רואים כפי פנימיות הדברים. וזהו מצות חנוכה, ענין ראייה.

חנוכה כנגד הוד, והוד הוא התחלת גילוי המלכות כמ"ש בדברי הימים הוד מלכות. וגם הוא התחלת חכמת האשה, חכמה שמצד תושבע"פ. חכמת נשים בנתה ביתה. וזהו עקב ענוה יראת ה', בחי' האשה. בעקב, שם יש יראת ה'. ועקב הולך להראש. מיעקב לישראל, שישראל הוא לי ראש כמ"ש הרמח"ל.

באור של חנוכה הקדושה מתפשט גם לעניני החול. כסף הוא ענין של חול, ובעל הטורים מביא שסולם בגימטריא ממון. כשהלך יעקב לעסוק בענין אשה, וגם בממון כמו שאמר מתי אעשה גם אנכי לביתי, ראה הסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. שהממון נראה שהוא מוצב ארצה, אבל בכלל ישראל גם הממון הוא דבר שבקדושה. ראשו מגיע השמימה. וגם איתא שבחנוכה אין מונין מעות לאור המנורה, שלא ישתמש בו לעניני חול, שהוא מקדש החול. יש חכמה עליונה וחכמה תחתונה, וחכמה תחתונה הוא בחי' הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות כמ"ש במשנה.

הוא הלימוד בעניני עסק בעוה"ז, בממון, ורואים בזה מהו רצון ה' בעסקינו בזה. ונרות חנוכה הוא עד שתכלה הרגל מן השוק, השוק הוא המקום של עסק בעניני חול. ולשם צריך להאיר.

אור חנוכה הוא מאור הגנוז. כמ"ש הרוקח שהל"ו נרות בחנוכה הם כנגד הל"ו שעות שאדה"ר השתמש באור הגנוז. הנה התחלת הבריאה היה בויהי אור, וגם בהתחלת הבריאה אחרי המבול היה ג"כ באור. שהיונה הביא עלה זית טרף בפיה. ואיתא בחז"ל שהוא רמז לשמן המנורה, שאלמלא שמצאו הפך שמן לא היה נשתייר שריד ופליט משונאיהם של ישראל. זהו האור שבו התחיל הבריאה, והוא האור של חנוכה. וזה תיקון של חנוכה, שהאור שבא מנר של חנוכה הוא אור שנותן קיום, נותן הרגלים, כח של קיום של כלל ישראל עד משיח.



הרב חיים גדליה קסמן שליט"א

חנוכה ויוסף הצדיק

מובא בכמה מקומות דיוסף הצדיק היה מדריגה אמצעי בין אב לשבט (פחד יצחק סוכות יב ועוד), וכן על דרך זה התורה כתבה על מיתת יוסף פעמיים, בספר בראשית בבחינת אב שזה ספר האבות, ובספר שמות עוד פעם בבחינת שבט, שספר שמות הוא ספר הבנים, והיה ליוסף ב' בחינות כנ"ל (פחד יצחק פסח מאמר מט).

כמו כן מובא דיוסף נמכר ד' פעמים כנגד ד' גליות (ע' יהל אור, פ' שלה, בשם הגר"א) על דרך שהראה הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים, וליעקב בחלום הסולם. אמנם אברהם ויעקב ראו זה בתורת נבואה, אבל ביוסף נרמז דבר זה בעצם מכירתו, משום שהוא באמצע, מצד א' נחשב כמו אב, לכן דרכו נתגלה עתיד של כל כלל ישראל באופן מעשה אבות סימן לבנים, ומצד שני הוא בתוך המאורע, כמו שאר אחיו היוצאים מהאבות.

עוד מצינו הרבה מפרשים דורשים על קשר של יוסף לחנוכה, והיינו ע"פ יסוד השל"ה דישי קשר בין הפרשה להזמן שבה קוראים הפרשה. ועל פי דרכינו נראה דכמו שמצינו בטור הלכות ראש חודש דכל יו"ט דאורייתא שייך לא' מג' אבות, פי' שקשר המיוחד של כל אב לבורא עולם פתח שער של קשר בזמן מסויים לבניהם, ה"ה דמועד חנוכה וקשר המיוחד של כלל ישראל לבורא עולם בזמן חנוכה נקבע ע"י עבודת יוסף הצדיק וכמשי"ת.

גם נראה לפרש על דרך זה הא דמצינו שינוי באופן יצירת יוסף, שמתחילה היה במעי לאה והוחלף למעי רחל. והיינו שהוא כולל הכוחות הן מצד לאה הן מצד רחל, שלכן הוא יותר כולל משאר אחיו, וכמו אב שהוא כולל כל כחות הבנים.

והנה מצינו ב' קוים בעבודת יוסף הצדיק, עמידה נוראה נגד תאוה, דהיינו שמירת קדושת ישראל, ומלבד זה השפעה גדולה על כל מה שסביב לו.

ובאמת ב' כוחות אלו נראים ככחות הפכיים, דעמידה נגד תאוה הוא כח של כניסה לפנים, בחינה של יראה, שלא נמשך אחרי תאוה לזה שחוץ ממנו, וזה מצד רחל, פלך השתיקה לרסן הכוחות פנימה. ולכן אצל ארונו של יוסף הים ראה וינס, כמו שיוסף עמד נגד ים התאוה, כמו"כ עמד הים נגד ארונו, שבו נמצא גופו של יוסף.

ומצד שני להשפיע באופן נורא על העולם בחוץ, נראה כמו בני לאה שכחותם לפעול בעולם, כל א' בכח שלו. ב' הפכים אלו נמצאו בו מצד השיתוף בין שתי אמהות ביצירתו ולידתו.

[ויש להוסיף דכיון דנולד מרחל, נמצא כחו לפעול בעולם חוץ באופן כללי מאד, דלא נצטמצם לכיוון פרטי בהמשך קיום במעי לאה, לכן נשאר כח כללי ולא פרטי, והבין.]

והמפרשים מסבירים דעמידה נוראה נגד תאוה היא השלמת עבודת האבות ביצירת כלל ישראל, דהשלב האחרון מצד האבות היה מיעקב אבינו, דאז נתגלה הענין דישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, ואין יציאה מעם ישראל מצד מעשיו אלא מהתחנות לעכו"ם, ונגד הבכח של פרצה זו בא קדושת יוסף להתנגד לכל יציאה לחוץ, ובזה הושלם עבודת האבות ונעשה נחלת כלל ישראל, וזה עמד להם בימי המתיונים להתנגד בכל תוקף לאלו שרצו להיות כגוים ר"ל, ומצד זה בא גאולת חנוכה מצד מסירות נפש של הבנים שעמדו בבחינת יוסף (פחד יצחק פסח מאמר מט).

וכח שני של יוסף להשפיע על אחרים, שניסה להשפיע על אחיו, ולכן הביא דבתם רעה לאביהם שחטאו לדעתו בעריות ובמאכלות אסורות, ששניהם כלל רמב"ם בספר קדושה, וזה צירוף בין ב' הכוחות קפידא על קדושה והשפעה על אחרים.

ומלבד זה כח השפעה זה הכרחי לכלל ישראל, כיון שחלק מעבודתנו בעולם הוא להיות אור לגוים, שיהא ידיעת ה' ודרכיו מפורסם בעולם ע"י קידוש שם שמים, וכח השפעה זו ניכרת בהנהגת יוסף כלפי מצרים, שהיה המשביר לכל ארץ מצרים, כמו שאמר לו פרעה ובלעדיך לא ירים איש ידו, וגם ממה שמצינו שבציוויו מלו כולם.

ובאמת ב' ימים טובים של תורה שבעל פה מכוונים נגד ב' כיוונים אלו, דחנוכה הוא מסירת נפש על קדושת עם ישראל לעמוד נגד השפעות זרות, ובפורים אדרבה רבים מעמי הארץ מתיידיים כי נפל פחד מרדכי עליהם, וזכו כלל ישראל ע"י מרדכי מבני רחל להשפעה גדולה על כל הארץ דומיא להשפעת יוסף על מצרים.

ומצינו עוד בספרים הקדושים דשר המשקים ושר האופים, שדרכם עלה יוסף לגדולה ג"כ מרמזים על ב' ימים טובים אלו מדרבנן (כדאי בבני יששכר, ע' בספר עדרי צאן, חנוכה), דהיינו ששר המשקים מרמז על חנוכה שהוא יו"ט של הלל והודאה, דאין אומרים שירה אלא על היין, ושר האופים מרמז לפורים שתלו אותו על העץ כמו שתלו המן על העץ.

ועוד ששר המשקים הביא יין למלך שהוא דבר מובדל ונעלה, דאין יין צורך של כל נפש, וזה מרמז על הפרשה מרדכי האומות שבה נקבע חנוכה, אבל לחם הוא מאכל לכל בני אדם המורה על השפעה על כל האומה.

וכד נעמיק יותר, הנה בבריאת חוה אמר אדם הראשון עצם מעצמי ובשר מבשרי, ובספרים הקדושים מובא דזיווג של אדם כולל בתוכה שני כוחות (בני יששכר מאמרי ראש חודש מאמר ב), עצם ובשר, שהם כנגד מדת הדין דהיינו עצם שלא נתפעל, ומדת החסד דהיינו בשר שיש לבשר כח התפשטות, דכיון דאדם דומה לקונו והוא צ' לפעול בעולמו על דרך הבורא לכן נמצא בזיווגו ב' כוחות אלו.

וכעין זה מצינו דלבן אמר ליעקב עצמי ובשרי אתה. ונראה לחדש שדיבר כלפי ב' זיווגים של יעקב העומד במקום אדם הראשון - רחל כנגד מדת הדין ושמירת גבולים, ולאה כנגד מדת החסד

והתפשטות. וא"כ נראה שזה שורש של שינוי תפקיד בני רחל מצד א' צניעות ושתיקה, ובני לאה מצד שני, הפועלים בעולם.

ולכן יוסף הנולד משני כוחות אלו כולל בתוכו מדת צמצום וקדושה, וגם כח השפעה על סביביו.

וראש הישיבה מו"ר הרב וינברג זצ"ל היה אומר דהרמב"ם מביא הלכות הלל בחנוכה משום שאין גדר הלל בחנוכה כמו בשאר מועדים, דבשאר מועדים יש רק חיוב לומר שירה תוך המועד, אבל ההלל בחנוכה הוא מהות המועד - מועד של הלל לה'. ונמצא דמתקיים בחנוכה ב' כוחות שהזכרנו לעיל, דמצד א' זכינו לעמוד על שמירת קדושת ישראל במסירות נפש, ומצד שני רוצים להלל לפרסם לעולם גדלות השם יתברך שזה כל גדר של המועד.



הרב שמעון קרסנר שליט"א

לעלוי נשמת בתי דבורה חנה ע"ה

מתתיהו בן יוחנן כהן גדול

מי הוא הכהן גדול, ומי הוא יוחנן

א) יש להסתפק אם תואר 'כהן גדול' קאי על מתתיהו הנזכר ראשון, או על יוחנן הנזכר אחרון. וכיו"ב יש להסתפק בכל מקום שנזכר פלוני בן פלוני ואח"כ נזכר התואר, אם התואר קאי על הראשון או על השני, ויתכן דיש נפקא מינה בזה לדינא וכאשר יתבאר. והארכנו בזה בנ"ש על יהושע ח"ב סי' נ"ו ע"ש.

וכבר נסתפק בזה בשו"ת תשב"ץ ח"ג ס"ס קל"ה וכתב דאולי תואר כהן גדול הוא ליוחנן אביו ע"ש. וע' שם ריש סי' ל"ז. (וע' בשו"ת אבני חפץ סימן נ"ח ובספר ברוך שאמר על סדר התפלה, ממחבר ספר תורה תמימה, שהאריכו בזה).

ויש להעיר דבמגילה יא. איתא במתניתא תנא ולא געלתים (ויקרא כו, מד) בימי יוונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ו'מתתיהו כהן גדול' וכו'. אולם הסמ"ג (מ"ע דרבנן ה') העתיק לשון הגמ' במגילה בזה"ל ולא געלתים בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק ומתתיהו בן יוחנן כ"ג חשמונאי ובניו וכו'.

ב) ע' זבחים קא. אמר ר"א א"ר חנינא לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי דכתיב (במדבר כה, יג) והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם וכו', רב אשי אמר עד ששם שלום בין השבטים שנאמר (יהושע כב, ל) וישמע פינחס הכהן ונשיאי העדה וראשי אלפי ישראל ע"ש, ופרש"י בימי יהושע בשבט בני גד ובני ראובן שבנו את המזבח בעבר הירדן ובקשו שאר שבטים לעלות עליהם לצבא ושלחו את פינחס לדבר עמהם, ומדכתיב שם וישמע פינחס הכהן ובכל מקום אתה מוצא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן אין כהונה כתובה אלא באלעזר וכאן כתובה בפינחס ע"ש. מבואר דכ"מ דכתיב פינחס בן אלעזר הכהן קאי על אלעזר דסמיך ליה ולא על פינחס. [עצם לשון רש"י צ"ב דהזכיר הקרא דפינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן וכתב שלא נכתבה כהונה אלא באלעזר, והוה ליה לומר דלא נכתבה כהונה אלא באהרן. וע' ברש"י בעין יעקב שתיבות "בן אהרן" נדפסו בסוגרים מרובעות.].

ג) וכבר נחלקו הפוסקים בזה היכא דהוזכר פלוני בן פלוני ואח"כ הוזכר תואר, אם התואר קאי על האב או על הבן.

ע' ב"י חו"מ סימן מ"ט שהביא תשובת הרשב"א שאם היו ב' יוסף בן שמעון בעיר אחת והאחד מת אביו וכתוב בשטר אמר לנו יוסף בן שמעון שליט"א או נר"ו וכמו שכותבים על מי שאביו חי, דזה נחשב סימן מעליא. ומסיים הב"י וז"ל ולי נראה דלא הוי סימן דהא אפשר דנר"ו לא קאי אלא ליוסף לא לאביו עכ"ל. וכתב על זה הדרכי משה וז"ל ואין דבריו נראין, דאין רגילין לכתוב נר"ו

על שם הבן אלא על שם האב, דא"כ הו"ל לכותבו קודם שם האב, ולכן נר' דהוה סימן ואין אנו תולין בדבר שאינו רגיל עכ"ל, וכן פסק הרמ"א בשו"ע סעיף ז'.

וע' בש"ך שהאריך לדחות דברי הרמ"א דאדרבה הרגילות היא לכתוב נר"ו על שם האיש שעסוקים בו עתה והוא הבן, דאלו לאב אין להם עסק בו ומה להם לברכו, ומה שכתב הדרכי משה דא"כ הו"ל לכתבו קודם, אינו ראייה, דכך הרגילות שלא להפסיק את החתימה, וכן מצינו הרבה פעמים במקרא ובדברי חכמים (וכן מצינו יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול (חגי א, א) לא היה יהוצדק כהן גדול), וא"כ בנדון דידן אין להוכיח כלום מלשון נר"ו, ואפי' נימא שדבר זה הוא ספק על מי קאי התואר מ"מ אין להוציא ממון מספק ע"ש. וע"ע בשו"ע אהע"ז סימן קכ"ט ובחלקת מחוקק.

ובחידושי חת"ס על השו"ע מיישב שיטת הרמ"א, דבכל הפסוקים הנ"ל מוכח מענינם על מי מוסבים התוארים, ולכך הוזכרו התוארים בסוף, אבל בדינו של הרמ"א אינו מוכרח מהענין על מי קאי התואר נר"ו, וא"כ הוה להו להעדים לברר דבריהם ולכתוב יוסף נר"ו בן שמעון, אע"כ התואר קאי על שמעון ע"ש.

ד) והנה מהגמ' זבחים הנ"ל משמע דהא דכתיב פינחס בן אלעזר הכהן (במדבר לא, ו, יהושע כב, יג) דהתואר כהן קאי על אלעזר ולא על פינחס, וכדפרש"י, וזהו כהרמ"א. ולפי הש"ך צ"ל שדיוק הגמ' הוא מהא דמצינו ששינה הפסוק לשונו, דכששלחו את פינחס לדבר לב"ג ולב"ר כתיב "פינחס בן אלעזר הכהן", ושוב כתיב "פינחס הכהן" ולא כתיב פינחס בן אלעזר הכהן, שמע מינה שבתחילה לא היה כהן והתואר קאי רק על אלעזר, אבל מן הסתם היינו אומרים שהתואר קאי על פינחס.

ה) כדברי הש"ך מבואר גם ברמב"ן פ' נח עה"פ אחי יפת הגדול (בראשית י, כא), וז"ל, והנראה אלי שיהיה הגדול תואר לשם לומר שהוא האח הגדול של יפת וכו', וכן בכל מקום תאר למדובר בו כגון ישעיה בן אמוץ הנביא (מ"ב כ, א), חנניא בן עזור הנביא (ירמיה כח, א), ולחובב בן רעואל המדיני חותן משה (במדבר י, כט) וכו' עכ"ל, וכ"כ הרמב"ן בתחילת פירושו לקהלת ע"ש. [וע' חת"ס הנ"ל שתמה על הרמב"ן מהא דמבואר בממגילה י': שגם אמוץ היה נביא. ועוד הקשה דבגמ' סנהדרין סט: מבואר דיפת גדול משם. (וע"ש בחת"ס דיהודה מכבי ר"ת מתתיהו כהן בן יוחנן.)]

ו) ויש להעיר דביומא כב: איתא נענתי לכם עצמות שאול בן קיש מלך ישראל, וכתב הריטב"א דמכאן דקדק ר"ת שאין לו לעד לחתום בשום שטר פלוני עד בן פלוני אלא פלוני בן פלוני עד, אבל הריטב"א כתב שאין דקדוקו מחוור.

ז) וע' גמ' יומא י. דאמרין ואת רסן בין נינוה ובין כלח היא העיר הגדולה וגו' איני יודע אם נינוה העיר הגדולה אם רסן העיר הגדולה, כשהוא אומר ונינוה היתה עיר גדולה לאלקים מהלך שלשת ימים (יונה ג, א) הוי אומר נינוה היא העיר הגדולה ע"ש. וכתב הגר"י ענגל בגליון הש"ס איני יודע אם נינוה העיר הגדולה כו', נ"ב, ע' ש"ך חו"מ סי' מ"ט ס"ק י"ד, וע' זבחים כ"ח א' ובכורות כ"ו ב' וחולין כ"ז ב' אי קאי קרא אדפתח ב' או אדסליק מיני, וע' אתון דאורייתא כלל כ"ג, וע' בס' שערי אפרים להגאון מהר"ז מרגליות ז"ל שער יו"ד סעיף ל"ח ע"ש בפתחי שערים, וע' שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קל"ה שנסתפק כזה באומרם ז"ל מתתי בנו של יוחנן כהן גדול אם תיבת כהן גדול חוזרים על מתתי או על יוחנן, ועמ"ש בגליון סנהדרין פ"ה ב' ע"ש.

ח) ע' ברכות כט. אל תאמין בעצמך עד יום מותך שהרי יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי ע"ש. ובשו"ת תשב"ץ ח"ג ס"ס קל"ה הנ"ל מבואר דזהו יוחנן הנזכר בתפלת על הנסים בחנוכה ע"ש. אולם בסדר הדורות ג"א תרמ"ז כתב דיוחנן שנעשה צדוקי היה נין של יוחנן כה"ג אביו של מתתיהו ע"ש. וע' באריכות בשו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רפ"ב.

ט) ויש ללמוד הלכה ממעשה זה דיוחנן כהן גדול. ע' שו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"א סי' צ"ו) שכתב בדבר אחד שהיה בן תורה בחזקת כשרות כמה שנים, והוא מנגן שעשה ניגונים על שירי קדש ולשיר לחתונות והורגלו כמה בני תורה לזמר אותם בשמחות של מצוה, ועתה אין שמועתו טובה שמכנס בחורים ובתולות יחד ומזמר לפניהם, ושואל כתר"ה אם מותר עתה לזמר בניגוניו שעשה תחלה כשהיה בחזקת כשרות. לע"ד איני רואה בזה שום איסור מכיון שהם ממה שעשה בכשרותו. וראיה שהרי מצינו בתקנות יוחנן כהן גדול שנקראו על שמו במתני' סוף מע"ש ובפ' עגלה ערופה בסוטה, ויש שסוברין שהוא זה ששימש שמנים שנה בכהונה גדולה ולבסוף נעשה צדוקי, עיין במלאכת שלמה במע"ש שם, ואף ששם לא היה אפשר לבטל התקנות הגדולות שתיקן ונתקבלו בישראל ונעשו הלכות קבועות, מ"מ לא הי"ל לקרא אותם על שמו, אלמא דכיון שתיקן אותם בכשרותו יש לקרא על שמו אף שענה הוא רשע ומין כיון שנקרא על השעה שהיה כשר. איברא שהרמב"ם רפ"ט ממעשר כתב שהוא יוחנן כהן גדול שהיה אחר שמעון הצדיק וכתב הכ"מ לאפוקי שלא נאמר שהוא אותו יוחנן כ"ג שנעשה צדוקי לבסוף, מ"מ מסתבר שאינו משום שסובר הרמב"ם שהיה אסור לקרא על שמו אם היה אותו יוחנן כ"ג שנעשה צדוקי לבסוף, שאין לנו לעשות מחלוקת בחנם, וא"כ מדידהו נשמע שגם הרמב"ם יודה שמותר לקרא על שמו מה שתיקן בכשרותו אלא שיודע מאיזה מקור שהיה זה יוחנן כ"ג הקודם לזה שנעשה צדוקי. וגם הא מצינו מאמר באבות פ"ד מ"כ מאלישע בן אבויה אף שהוא לו זכרון גדול והוא משום דאמר זה בכשרותו ע"ש.



הרב אהרן גינזברג

י"ג פרצות שפרצו מלכי יון בסורג

איתא במס' מדות (פ"ב מ"ג) לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים, ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון, חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות כו', ע"כ. וע' פי' הגר"א שם (ד"ה וי"ג פרצות היו שם) שמפרש למה פרצו פרצות דוקא בסורג וז"ל, פ' לפי שעד שם הי' מותר לעובד כוכבים ליכנס, ומשם ואילך אסור לעובד כוכבים ליכנס לפיכך פרצו שם, ע"כ. ומבואר שהיה ליון התנגדות מסוימת לסורג מאחר שהבדיל בין ישראל והאומות. אבל מה שהגר"א אינו מפרש הוא למה פרצו דוקא י"ג פרצות ולא פחות או יותר. ונראה שטמון כאן דבר עמוק בהבנת אופיה של אותה התנגדות שהיתה ליון לסורג.

ונראה להקדים בביאור היחודיות של כלל ישראל בין העמים. דהנה איתא בגמ' (ברכות ו.) וז"ל, ועוד דרש "את ה' האמרת היום וה' האמירך היום" אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" וכו', ע"כ. ולומדים מהגמ' שיש לכלל ישראל עבודה לעשות את הקב"ה חטיבה אחת בעולם, ושכלל ישראל עושים כן ע"י אמירת ק"ש.

והנה מתפללים בהושענות (אום אני חומה) וז"ל, הושע נא יחידה ליחדך הושע נא, ע"כ. ומזה לומדים שכלל ישראל מיוחדים לעשות עבודה זו מצד מה שיש אצלם מדרגה של התאחדות ויחוד, מה שאינו נמצא אצל שום אומה אחרת. וכמו דאיתא בהמדרש ויקרא רבה (ו, ד) וז"ל אמר להם בעשו כתיב ביה שש נפשות וכתוב בו נפשות הרבה, דכתיב (בראשית לו, ו) ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו ואת כל נפשות ביתו, וביעקב שבעים נפש וכתוב ביה נפש אחת דכתיב (שמות א, ד) ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב וגו', אלא עשו שהוא עובד לאלהות הרבה כתיב ביה נפשות הרבה, אבל יעקב שהוא עובד לאלוה אחד כתיב בו נפש אחת ויהי כל נפש וגו', ע"כ. וע' עוד בתומר דבורה (פרק א' מדה ד') וז"ל כך האדם עם חבירו, כל ישראל הם שאר בשר אלו עם אלו מפני שהנשמות כלולות יחד יש בזה חלק זה ובזה חלק זה וכו', ע"כ. וזהו כוונת הפסוק בדברי הימים א' (יו, כא) וז"ל, ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וכו', ע"כ.

אבל האומות הם בפיבוד תמיד, וממילא לא שייך אצלם אותה עבודה. וע' במאמר החכמה לרמח"ל (ד"ה ובכך תן פחדך) וז"ל וצריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא כמה שמתאחד, והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים נקראים גוי אחד, והם ראויים לשתתחזק במ הארתו ית'. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי וכו' ע"כ. אבל אע"פ שהאומות הם רבים ובפיבוד עדיין יש להם קצת שייכות להתאחד ולהשתייך לעבודה של יחוד ה'. דהנה הרמח"ל בהמשך לשונו שם כותב וז"ל, ואין להם

תיקון אלא שישתעבדו לישראל, ואז מה שמצד עצמם הם ברבוי כמ"ש הנה מצד ישראל ישובו להתקשר ויחזרו גם הם לבחינת אחדות וכו', ע"כ.

ונראה שכל הנ"ל מרומז בסורג עצמו. דהנה בית המקדש הוא המקום העיקרי של ההתאחדות של כלל ישראל וגם של כל הבריאה, ע' פי' הגר"א (שה"ש א, יז, פירוש ב') וז"ל והענין, כמ"ש 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', פירוש בתוך בני ישראל, כמ"ש תלפיות, תל שכל פיות פונים אליו, כי שריית השכינה היתה בתוך לב בני ישראל, רק שהם צריכים מקום מיוחד להתכנס כל הלבבות יחד, ולכן בחר מקום מובחר בארץ, שם הוא מוכן שתשרה השכינה בישראל וכו', ע"כ. ולומדים מדבריו שבית המקדש היה המקום של התיחדות כל הלבבות של כלל ישראל כדי לעשות מקום להשראת השכינה. ולא סוף דבר שהוא איחוד כלל ישראל, אלא הוא שורש איחוד של כל העולמות, ע' בדברי הגר"א שם בפירוש א' (ד"ה דבר אחר) וז"ל, קאי על המשכן שהוא חיבור וזיווג כל העולמות וכו', ע"כ. ויוצא שמהותו של הבית המקדש היתה מקום של יחוד והתאחדות. והבאנו לעיל שהסורג היה המחיצה שעד שם היה עכו"ם מותרים ליכנס. ועל דרך מה שבארנו לעיל זה מורה על מה שאין להעכו"ם שייכות לעיקר היחוד של הבית המקדש משום שהם תמיד בפירוד.

והנה ע' בתפארת ישראל מדות שם (יכין אות י"ז) בביאור השם "סורג" וז"ל, ר"ל מחיצה עשוייה ע"י דפין ארוכים וקצרים שמרכיבין אותן באלכסון זה ע"ג זה, והיא מלאה נקבים כמטה מסורגת וכו', ע"כ. ויש לעיין למה הסורג נעשה באופן זה שמלא נקבים. ונראה שזה מרמז למה שהבאנו לעיל מהרמח"ל במאמר החכמה, והוא שאע"פ שאין העכו"ם מצד עצמם יכולים להתאחד מ"מ יש להם שייכות ליחוד ע"י מה שהם מבטלים את עצמם לכלל ישראל. ונראה שזה מרומז בהנקבים של הסורג. שמה שיש נקבים בהמחיצה שמבדיל בין ישראל והעמים מורה על מה שאין ההבדל הבדל גמור, וע"י הסתכלות דרך הנקבים האומות יכולות לקשר את עצמן באיזו מדרגה לעבודת כלל ישראל בבית המקדש, דהיינו עבודת היחוד. וכ"כ חוץ מבית המקדש העכו"ם שייכים לעבודת היחוד של בני ישראל ע"י מה שמבטלים את עצמם אליהם.

וליון היתה התנגדות מיוחדת להבדלת הסורג וכל הוראתו. ולפיכך פרצו י"ג פרצות בהסורג כדי לבטל כל ענינו וכאילו לומר שאין שום הבדל בינינו. דהנה י"ג הוי הגימטריא של אח"ד. ונראה לפרש שכוונת יון בהי"ג פרצות היתה להורות שגם אצל הגוי אחד בארץ נמצא פירוד. שמה שאחד נתחלק לי"ג פרטים מורה על מה שאינו אלא דמיון לאחדות אמיתית. וגם אצל כלל ישראל נמצא פירוד שנתחלק לי"ג שבטים (כשמונים אפרים מנשה ולוי ע' ליקוטי הרי"ם עניני חנוכה בענין הי"ג פרצות). וא"כ אין כל כך הבדל בין ישראל והאומות, שבאמת שניהם הנם בפירוד ואין לאחד שייכות ליחוד יותר מהשני.

אבל האמת היא שחלוקת ישראל לי"ג אינה מורה על חסרון באחדותם אלא ההיפוך שמורה על מעלתם לגלות יחוד ה'. דהנה ע' במהרש"א מס' שבת (דף קיט. ד"ה בתליסר עיליתא) וז"ל, ונראה לכוין בזה המספר י"ג הנוגע לכל דבר שבקדושה כגון י"ג מדות של הקב"ה ומלת אח"ד שהוא בגימטריא י"ג מורה עליהם שמדות הללו סובבים על אחדותו ואינן משתנים ברבויים, רק לפי פעולת המקבל, גם מדות התורה הקדושה הם י"ג שהתורה נדרשת בהם, גם מדות האדם כשבא לכלל קדושת המצות הם י"ג שנים וכו', ע"כ. ויוצא מדבריו שכל מקום שמוצאים המספר י"ג בדבר שבקדושה כוונתו היא להורות שהמקור לאותו י"ג הוי באחדותו. וכל החילוק לי"ג הוי רק מצד המקבלים ולא מצד המקור.

והנה כתיב בפרשת וזאת הברכה (לג, יא) ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומו, ע"כ. וע' ברש"י (שם ד"ה מחץ) וז"ל, ד"א ראה שעתידין חשמונאי ובניו להלחם עם היונים והתפלל עליהם לפי שהיו מועטים י"ב בני חשמונאי ואלעזר כנגד כמה רבבות לכך נאמר ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה, ע"כ. ויוצא מדברי רש"י שהמספר של בני ישראל שהיה לוחם כנגד היונים היה י"ג. ונראה לפרש ע"פ כל הנ"ל שעיקר הנצחון על יון היה טמון במספר י"ג. שמספר זה מורה על מה שיש מעלה לישראל על כל האומות, לגלות יחוד ה', מצד אחדותם. ובהוראה זו יש ביטול לשיטת יון.

הצורך המור פ' ואתחנן בפירושו לפרשת ק"ש מאריך לפרש למה נקבע השם של היו"ט "חנוכה". וז"ל שם, והטעם השני שנראה שנקרא חנוכה כו' הוא מיוסד על פרשתינו על פסוק שמע ישראל שבו סוד היחוד. שכבר כתבתי שיש בזה הפסוק כ"ה אותיות כו' וידוע כי זאת הפרשה של שמע ישראל כוללת כל התורה כולה כו' ולפי שכללות התורה כולה יש בה סוד היחוד כו' ולפי שראה השם אורך הגלות וגודל הצרות עד שכמעט נשתכה תורה מישראל רצה לתת להם פרשה קטנה שרוב גופי התורה תלוין בה כו' ואם ח"ו תהיה הגזירה שלא יעסקו בתורה כו' למעט ישאר להם פסוק שמע ישראל שיחשבו בו בלבם ויחשב להם כאלו עוסקים בכל התורה כו' ולכך החשמונאים לפי שמרוב הצרות והגזרות לא היו יכולים לעסוק בתורה היו מייחדים את השם בפסוק שמע ישראל שיש בו כ"ה אותיות. ובכח זה היחוד נצחו אויביהם עד שלזה קראו שם המועד הזה חנוכה כו' לרמוז שבכח שם ה' ויחודו נצחו המלחמה. לא בחיל ולא בכח ולא בחנית כו' וזהו חנוכה"ה לרמוז שהחשמונאים חנו בסוד היחוד של כ"ה אותיות וכו', ע"כ. יוצא מדבריו שהשם חנוכה הוי נוטריקון של חנו על ידי כ"ה. פירוש שכלל ישראל חנו מהמלחמה (פירוש שנצחו במלחמה) עם יון ע"י הזכות של אמירת הכ"ה אותיות של ק"ש. והדבר מובן היטב על פי מה שבארנו לעיל. שיון היה מקטרג שאין לישראל האפשרות לגלות את יחוד ה' משום שנמצא אצלם פירוד. ומשום הכי עיקר הנצחון על היונים היה ע"י קריאת שמע, דהיינו עבודת כלל ישראל לגלות יחוד ה' בהבריא, כמו שהבאנו לעיל הגמ' במס' ברכות אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". שבהזכרת הפסוק של שמע, דהיינו עבודת היחוד בפועל, ישנו את הביטול היותר גדול של דבריהם. והיו"ט שתיקנו כנגד הנצחון על הקיטרוגים של יון נקרא על שם אותו יחוד, דהיינו הכ"ה אותיות של הפסוק דשמע ישראל.

הנה יש לעיין בלשון המשנה במס' מדות שהבאנו לעיל "ושלש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון". וצריך ביאור למה המשנה תולה הפרצות במלכי יון דוקא. וגם בנוסח של על הנסים כתוב "מלכי יון" וז"ל, כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך וכו', ע"כ. דהנה בברייתא במס' שבת (כא:) איתא וז"ל, שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים וכו', ע"כ. ושם אינו מובא "מלכי יון" אלא "יונים". וגם בגמ' מס' ע"ז (נב:) הלשון אינו "מלכי יון" אלא "אנשי יון" וז"ל מזרחית צפונית בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון וכו', ע"כ. ובביאור הדברים נראה שכל דבר שחז"ל תולים בהמלכות מורה על מה שהוא מעיקרי רצונות של העם, שהמלך הוי הקובע של הרצון של כל העם, ורצון המלך ממילא הוי הרצון של כל העם מאחר והם משעובדים לו. ומשום הכי הרצון של יון "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך", שהיתה מעיקרי הרצונות של יון, נקרא רצון המלכות ולפיכך תולים אותו בהמלכות "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל". משא"כ הכניסה להיכל וטומאת השמנים לא היתה אלא הדרך למלאות את רצונם, דהיינו לעשות פירוד בין כלל ישראל והקב"ה. אבל לפי זה צריך לומר שגם הי"ג פרצות שהם פרצו בסורג היתה בעיקר הרצון של יון, וצ"ב איזה רצון

עיקרי יש בזה. ונראה שהפירוש הוא על דרך מה שביארנו לעיל, שכוונת יון בהפרצות היתה לקטרג על היכולת של בני ישראל לגלות יחוד ה'. שהם אמרו שגם כלל ישראל הם בפירוד. ולקטרג על זה היתה מעיקרי רצונם. ומש"ה תלה התנא את הפירצות בהמלכות, שלש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון.

והנה כשגברה מלכות בית חשמונאי על היונים, חזרו וגדרו אותן פירצות ותיקנו כנגדן י"ג השתחויות. וע' ברע"ב מדות שם (ד"ה וגזרו כנגדם) וז"ל, כשמגיע כנגד כל פרצה ופרצה משתחוה ומודה על אבדן מלכות יון, ע"כ. ויוצא מדבריו שהכונה של ההשתחויות היתה להודות לה' על האבדן של יון. אבל נראה לי שיש דבר עמוק טמון כאן. דהנה הרמח"ל בספרו דעת תבונות מלמדנו שיש הבדל מהותי בין מידת היחוד של הקב"ה ושער מדותיו בענין התגלותם. שמידת היחוד נתגלה ע"י שלילת כל דבר אחר. שהפירוש של יחוד הוא אין עוד מלבדו. וכל זמן שנראה שיש דבר זולתו נמצא שיחודו נסתר. והגילוי של יחודו הוא כששולל כל מה שנראה להיות זולתו. משא"כ שער מידותיו שהתגלותם היא ע"י מה שהם בעצם, ושליית כל דבר אחר אינו חלק מהתגלותם. למשל שלילת הסכלות אינה מלמדת על מדריגת חכמתו, ושליית האכזריות אינה מלמדת על מידת חסידותו, ויש צורך במדידה וגילוי על החכמה וחסידות עצמם (וע' שם שמפרש שמטעם זה בחר הקב"ה לגלות רק יחודו. ואת שער מידותיו אין לנו שום השגה בהם מאחר ואין סוף וגבול להם. ואנו יודעים רק שהוא יחיד בהם ואין זולתו).

והנה הבריאה מלאה עם דברים שמסתיר יחודו, אבל נראה לי שיש אחד מהברואים שיש ביכולתו הכח הכי גדול להסתיר יחודו, והוא האדם עצמו. וע' בראשית רבה (פ"ח אות י') וז"ל, אמר ר' הושעיא בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש וכו', ע"כ. ואע"פ שדברי המדרש עמוקים מאד, מ"מ יש ללמוד ממנו שיש איזה צד דמיון בין האדם שנברא בצלם אלקים ובוראו עד שהמלאכים טעו בין הבורא והנברא. ויש בדמיון זה היכולת להסתיר את הקב"ה בהבריאה. אבל כשהאדם מבטל את עצמו להקב"ה אז נמצא גילוי גדול של יחודו. שכשהדבר היותר נראה להיות זולתו מגלה שבאמת הוא אינו, ויש רק הקב"ה, יוצא מזה הגילוי הכי גדול של יחודו. וכשאדם משתחוה לדבר הוא מבטל את עצמו לאותו דבר שאליו הוא משתחוה. ונמצא שההשתחויות שתיקנו כנגד הפרצות שפרצו יון אינם רק הודאה על אבדן של יון, אלא הוי תפיסה באותה עבודה שהיא הביטול של יון עצמו, שבכל השתחואה והשתחואה מגלים יותר את יחוד ה' עד שישנם י"ג השתחויות, שהנם בגימטריא אח"ד, וזהו הביטול של יון עצמו.



הרב יהושע משה מגילניק

גירסא דינקותא

הסוגיא של חנוכה מזכיר בתחילתה הענין של גירסא דינקותא

הסוגיא של חנוכה במס' שבת (כא.) מתחיל בהדינים של כבתה זקוק לה והאיסור להשתמש לאורה. והגמ' מביא שאמרו לאביי משמיה דרב שהדין הוא כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, ואביי לא קיבל ההלכה. ואח"כ כשנאמרה לו משמיה דר' יוחנן קיבל. ואמר אביי על עצמו שאילו היה זוכה היה מקבל ההלכה בפעם הראשון. והקשו הגמ' סוף סוף קיבל ההלכה, ותירצו "נפקא מינה לגירסא דינקותא" [פרש"י: מתקיים יותר משל זקנה].

ונראה להעיר שאם אנו לומדים הענין הזה של גירסא דינקותא בתוך התחלת הסוגיא של חנוכה, משמע שיש לו שייכות לענינו של החג. ויש לבאר מהו הענין של גירסא דינקותא ומהו הקשר בינו לבין ימי חנוכה.

המעלה של לימוד בילדותו הוא שעדיין לא שלט בו היצר הרע

איתא בגמ' ב"ק (צב:) שיש מעלה לאכול בשחרית, ואמרו שם א"ל רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמור רבנן השכם ואכול בקיץ מפני החמה ובחורף מפני הצינה וכו'. ופירש שם הגר"א (חי' אגדות) שלא רק לאכילת פת שחרית כווננו חכמים, אלא גם על מי שלומד תורה בילדותו. וז"ל ואמר השכם ואכול בקיץ מפני החמה ובחורף מפני הצינה, שלא יקדימו אותו השני יצירן העצלות והחימום כנזכר לעיל [ע"ש], כידוע שכשאדם לומד תורה בילדותו אז אין יצר הרע שולט בו אח"כ, עכ"ל.

ומתבאר בדבריו שהטעם שלימוד תורה חשובה בימי ילדותו הוא משום שהוא זמן שעדיין לא בא לו עיקר הכח של היצה"ר. ונראה להבין בזה שכשהאדם מתגדל ונפתח כח שכלו ונעשה אדם השייך לדברים גדולים בתורה ויראת שמים, גם לעומת זה נוצר בו כח של רע, וכמו שידוע שתמיד זה לעומת זה עשה אלקים. ובעצם היה ראוי שהאדם יהיה שייך לתורה רק בזמן הגדלות, כי אז הוא הזמן שכבר נתחזק שכלו ודעתו והוא ראוי להבין ולהשכיל בדבר ה'. ואף על פי כן יש מצוה ללמד תורה לקטנים גם בקטנותם אף שדעתם עדיין אינה בעצם ראויה לזה.

ועל ידי לימוד זה בילדותו יש קצת ניצחון על כח היצה"ר, כמש"כ הגר"א שעל ידי כן אין היצה"ר שולט בו [נראה שהיינו דווקא במדה גדולה, אבל ודאי יש יצה"ר גם לכל מי שלומד בילדותו]. ונראה להמשיל ענין זה לשני אומות שעתידין להלחם זה עם זה, ואומה אחת כבר קודם זמן המלחמה התעורר ותופס המקום שילחמו עליו. כן האדם הלומד בילדותו עושה שהתורה קונה בו מקום טרם זמן ביאת היצה"ר, וממילא הוחלש כח היצה"ר כשבא אחר כך ומוצא שהתורה קבועה שם כבר.

ועל דרך זה נראה להבין מה שאמרו בפרקי אבות (פ"ד מ"ב) אלישע בן אבויה אומר הלומד ילד למה הוא דומה לדין כתובה על נייר חדש, והלומד זקן למה הוא דומה לדין כתובה על נייר מחוק. שלא אמרו שהלומד זקן ככותב על נייר "ישן" אלא נייר "מחוק". כי הלומד בילדותו התורה בא קודם שליטת היצר והוי ככותב על נייר חדש שאין שם עדיין שום דבר המעכב. אבל הלומד זקן שכבר נכנס בו היצה"ר ושלט בו, אז כל הלימוד הוא בדרך מחיקה וכתובה. כי קודם צריך למחוק מה שכבר כתוב דהיינו לדחות היצר הרע שכבר קנה מקום, ורק אח"כ ללמוד תורה.

ובדרך זה יש להבין שפיר למה בגמ' אמרו שיש מעלה ל"גירסא דינקותא" שמתקיים טפי. כי כשהתורה נכנסת לאדם בזמן מוקדם הוא מקדים לכח היצר, וממילא יש בו יותר קיום מתורה הבא בזמן שכבר שולט בו היצה"ר וצריך מלחמה בכל דבר של תורה ללומדו. [ונראה שלא רק על הזמן של קטנות ממש שייך המעלה של גירסא דינקותא. כי באמת אף אחר גדלות האדם עדיין הולך ומתגדל, כגון בשנת העשרים שיש איזה שלימות הדעת, ובשנת הארבעים אמרו חז"ל בן ארבעים לבינה, ועוד כיוצא בזה. וכל שלומד תורה קודם שהגיע לאיזה זמן של הוספת גדלות, התורה שלמד כבר הוא בבחי' גירסא דינקותא כלפי הזמן העתיד].

בימי חנוכה היה נס בזמן שאין ניסים ודומה ללימוד תורה בימי הילדות

ומעתה יש לבאר למה ימי חנוכה שייכים דוקא לענין זה של גירסא דינקותא. דהנה הזמן של נס חנוכה היה בתוך ימי גלות יון, שהיו ימים של הסתר פנים וחושך. ולא ראו השראת השכינה וניסים גלויים כימי המועדים שבהם יצאו ממצרים בנסים ונפלאות ונקרע הים ומעמד הר סיני וכו'. ואם כן ניתן לומר שכלפי הימים של המועדים שהם ימים שהיו ישראל במדריגה של גדלות, בימים אלו של חנוכה היו במדריגה של קטנות. כי לא היה גילוי שכינה ולא הארת פנים ומדריגות גבוהות, והיו כמו הילד שאין דעתו שלימה.

אולם אף בתוך הימים האלו היה להם ישועה על ידי נס. וכתבו מפרשים שמשום הכי העבודה של ימי חנוכה הוא להודות ולהלל, כי בזמן של הסתר פנים שאינו רגיל בניסים צריך עבודה מיוחדת להכיר הנס ולהודות ולהלל עליו. ובנקודה זו נראה לדמות ימי חנוכה לענין גירסא דינקותא. שכמו שיש מצוה ללמוד תורה בקטנותו אף על פי שאינו עיקר הזמן הראוי לזה, כן בימי חנוכה היה נס אף על פי שאינו הזמן הראוי לזה.

וכמו שהתורה שלומד אדם בקטנותו קונה מקום אצלו ועי"ז אין כ"כ שליטה להיצר הרע וכמש"כ, כן יש לומר על הכח של ימי חנוכה. דנראה שכשיש ימים של הארת פנים וניסים גלויים יחד עמו בא כח חזק להיצה"ר שלא להתעורר מהניסים, כי זה לעומת זה עשה אלקים. מה שאין כן בימים של הסתר פנים, אין כח היצה"ר להתנגד לניסים וכדומה כי אינו הזמן לזה. ואם כן בימי חנוכה יש עבודה מיוחדת. שעל ידי הכרת הנס וההודאה עליו אף בזמן ההסתר, האדם קונה בעצמו מקום לכח הזה להכרת ניסים והודאה להקב"ה. והיא תועלת גדולה לו כי הוי כעין חינוך לעתיד. כי מי שכבר קנה בעצמו הכח של הלל והודאה על נס, הוא מוכן לעמוד בימים גדולים אחר כך להכיר עוד ניסים ונפלאות ולהלל עליהם, ולא יעכב היצה"ר בעבודה זו כי כבר קנו מידות האלו מקומם בו.

ובספר בני יששכר (מאמר ב' אות ח', ועוד מקומות) כתוב שנקראו ימי "חנוכה" כי הם חינוך והרגל על לעתיד לבוא בגאולה העתידה, שבחנוכה יש גילוי האור הגנוז וזה ישתלם בגאולה העתידה ע"ש. ולאור מה שכתבנו יש להוסיף עוד הבנה בזה. כי העבודה של חנוכה הוא חינוך להאדם להכשירו לזמן הגאולה אשר כתוב בו 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות'. ולא ישלוט בו היצה"ר שלא להתעורר מאותם פלאות כי הוא כבר מחונך מימי חנוכה להודות ולהלל, וכמש"כ.

ומעתה נתבאר קצת למה הענין של גירסא דינקותא נזכר בתחילת הסוגיות של חנוכה, כי היסוד שלו הוא גם הענין של ימי חנוכה לחנך עצמינו בענין ניסים ונפלאות וכמו שכתבנו.

ביאור הגמ' בסוף מס' סוכה שטומאת יון מקלקל חינוך דווקא

ונראה להוסיף עוד על פי דרכינו ולבאר הגמ' בסוף מס' סוכה. וז"ל שם, ת"ר מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים, כשנכנסו יוונים להיכל היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזבח ואמרה לוקוס לוקוס עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל ואי אתה עומד עליהם בשעת הדחק, ע"כ.

ומשמע [וכן נקטו המפרשים] שיש כאן ביטוי לכח הרע של יון, שאשה מישראל המירה דתה ונשאת להם וגם בעטה במזבח וביזה את העבודה. וכל זה הוא ההפך של המסירת נפש של כלל ישראל שנתגברו על היוונים ומסרו נפשם שלא להתערב עמהם ולתקן העבודה בבית אלקינו.

ומהיכן הצליח הטומאה הזה להתגבר באשה ההיא. הגמ' ממשיך שם שמחמת אותו מעשה קנסו כל המשמר שלה, ועל זה הקשו משום שהיא חטאה נקנס כל משפחתה. ותירצו אמר אביי אין כדאמרי אינשי שותא דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימיה [פרש"י: משל הדיוט הוא, מה שהתינוק מדבר בשוק מאביו או מאמו שמע אף זה אם לא שמעה מאביה שהיה מבזה את העבודה לא אמרה כן] ע"ש.

הרי שהקלוקל שעשה פירות לבזות את העבודה שורשו היה בבית אביה או אמה, דהיינו שהיה פגם בהחינוך שלה. ועל פי דרכינו יש להבין שכמו שהנצחון על יון הוא בבחינת גירסא דינקותא וחינוך לעבודת ה', כן הוא להיפך אם יש חלילה התגברות לטומאת יון, שטומאתם יוצר קילקול החינוך.

בעז"ה נזכה להכיר הנסים ונפלאות שנעשו בימים ההם ובזמן הזה, ועל ידי כך להיות ראויים לימים עוד גדולים מהם שיבואו עלינו לטובה במהרה בימינו.



הרב מאיר שמחה ברגר

ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך

בענין פרסומי ניסא בנר חנוכה

מצינו כמה הלכות בדיני נר חנוכה הנוגעים לענין פרסומי ניסא, ונביא כאן כמה מהם. זמן מצות ההדלקה הוא משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק (שבת כא:): דאז הוא הזמן הראוי לפרסומי ניסא שיש עוברים ושבים ברשה"ר. מקום ההדלקה הוא בפתח ביתו מבחוץ (שם) משום דמשם איכא פרסומי ניסא (רש"י שם ד"ה מבחוץ). ואי מנח לה במקום דלא שלטא בה עינא כגון למעלה מכ' אמה הדלקתו פסולה (שם כב.) משום דליכא פרסומי ניסא (רש"י שם). עוד כתב רש"י (כא: ד"ה ואסור) בטעם האיסור להשתמש לאור המנורה שהוא כדי שיהא ניכר שהוא נר מצוה, והיינו דאם ניכר שהוא למצוה אז איכא פרסומי ניסא משא"כ אי נוהג ביה כשאר נר לית ביה פרסום הנס. עוד מצינו כע"ז בד"ץ מי שהיה תפוש נר חנוכה ועומד דלא עשה ולא כלום משום דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה (שם כב:): וכתב רש"י שם 'ולכא היכר ניסא'. הרי לנו כמה דוגמאות שמעקרי המצוה של הדלקת נר חנוכה הוא שיהיה הנס מפורסם על ידו.

ויש לעיין מדוע דווקא במצוה זו מצינו דגש לפרסום הנס ולא במצוות אחרות שיש בהם זיכרון לנס כגון מצה וסוכה ודומיהם. שאף שמצוות הללו הם זכר לניסי יציאת מצרים אינו צריך אלא לעשות מעשה המצוה ואפילו בחשאי ודי בזה. ומאי שנא הדלקת נר חנוכה שאינו יוצא במעשה הדלקה לבד אלא צריך שיהא עם הדלקתו פרסום הנס לרבים.

והנראה לומר ע"פ מה שיסדרו המפרשים שיש שינוי גדול בין נסי יציאת מצרים לבין נס הניצחון שהיה בימי חנוכה. שניסי יציאת מצרים היו בגלוי באותות ובמופתים שהראו לישראל לדעת שאין עוד מלבדו וחדרו לתוך קרב ישראל היסודות של הנהגת והשגחת ה' שעל ידם יכולים לאהבה וליראה אותו כל הימים. ואותן נפלאות היו כעין מראות נבואיות מעולם שהוא למעלה מהנהגת הטבע בשידוד כל מערכת הטבע על ידי ניסים גלויים. ובעשיית המצוות שהם לזכר הניסים הללו אנו שואבים מאותם מעיינות אמת ואמונה. אמנם נסי חנוכה היו בתוך זמן של הסתר פנים אחר כלות הנבואה, בזמן שהתגברה טומאת היוונית שהחזיקו הדעה שהיכולת לבאר כל הנעשה תחת השמש הוא על ידי חכמת הטבע לבד.⁸ והנה במצב כזאת של התגברות החושך על פני כל הארץ החזיקו החשמונאים בדת יהודית לשמור משמרת ה' וגברו ונצחו על מלכות יון הרשעה. אמנם לא היה הנצחון בריש גלי כמו בזמן יציאת מצרים אלא נשאר מקום לטעות שגם זה נודמן להם בדרך

א וכמו שביאר הרמב"ן (פ"ר) אחרי מות טז, ח ובדרשת תורת ה' תמימה עמ' קמ"ז) שהיוונים נקטו שרק מה שיש לפניהם ומוחש בחוש הוא המציאות האמיתי וכל דבר שלא השיג אליו סברתם אינו אמת. וכמוכן הרי זה ההיפך מגילוי הנבואה שענינו הוא התגלות מעלמא דקשוט מדברים שאין חושי האדם יכולים להשיגם. ומצינו עוד בסדר עולם רבה (פרק ל') שבשנת המלכת אלכסנדר, שהוא היה המלך הראשון ממלכי יון כמבואר שם, פסקה הנבואה מישראל (שבאותו שנה מתו חגי זכריה ומלאכי). והיינו כענין הנ"ל שבהסתלקות הנבואה אז גבר כח הטומאה לחשוב שאין כח עליון שהיא למעלה מהשגתנו והכל מושג על ידי חכמת הטבע לבד. וע"ע בספר הכוזרי (מאמר רביעי סוף אות ג') שג"כ כתב מענינים אלו והוסיף 'שאלו היו רואים פילוסופי יון את הנביאים בעת נבואתם ומופתיהם היו מודים להם'.

הטבע. ולזה בא נס המנורה להראות שאף בתוך חשכם רוחו עומדת בתוכם ותמיד הולך ומתגלגל במסיבות שונות מציץ מן החרכים אף בתוך עולם הטבע, ולא בחיל ולא בכח נעשה התשועה הגדולה אלא מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו.³

נמצא אפוא שנקודת נס המנורה היה גילוי של אור בתוך עולם החושך ר"ל שגילה שבתוך עולם של הסתר שהקב"ה פועל ישועות בקרב הארץ, ודלא כנסי יציאת מצרים שהיו בגלוי בבחינת יום ואור ודאי.⁷ ולכן תיקנו חכמינו זכרונם לברכה שצורת קיום המצוה של נר חנוכה הוא ג"כ באופן הזה שמגלה הנס לתוך עולם של חושך. ועיקר אופן עשיית דבר זה הוא על ידי שמפרסם הנס לבני רשות הרבים כי הם הסמל לפירוד והסתר אשר הכל לאשר כל הולך לתומו וכל אחד ואחד מופרד ומחולק מהדדי בלי שום דבר המאגדן לתכלית אחת. וזהו דוגמא לעולם הטבע אשר גם בו נראין הדברים כהולכים כמנהגן בלי בעל הבירה המנהיגן. וכשם שהאיר המנורה באור היחוד של השכינה עולם שהיה מכוסה בכיסוי הטבע בימים ההם בזמן הזה, הרי גם אנו הולכים לאורו ומאירים קצת בתוך אותו עולם של חול והסתר על ידי נר של חנוכה.

לפי דברינו יש לבאר עוד דהנה אם אחד הדליק נר חנוכה ולא היה שם מי שמכיר בניסו עדיין קיים מצות נר חנוכה וכגון ביום סגריר וביום השלג שלא היו אנשים מבחוץ וגם אם כבתה נרו וכדומה. וצ"ב דאם ענין המצוה הוא לפרסם הנס לרבים הרי לא עשה מה שמוטל עליו. וגם צריך ביאור על עצם ענין פרסומי ניסא דנר חנוכה דממה נפשך אם הפרסום הוא לבני עמינו הרי כולם כבר חייבים בהדלקת הנר וכבר מוטל עליהם להזכיר לעצמם הניסים שנעשו לאבותינו וא"כ לאיזה ענין מפרסם הנס להם. ואין לומר שהפרסום הוא לעכו"ם להראות להם הנס שנעשה לנו דזה בודאי אינו. וא"כ צ"ב לאיזה ענין מפרסם הנס.

ועל פי הנ"ל יש לומר שאין כוונת הפרסום שיכירו וידעו כל אותם שמבחוץ ויתבוננו חסדי א- ל, אלא עיקר הענין שיעשה הוא בעצמו מעשה הדלקה בגלוי ובפרהסיא שמהותו הוא מעשה של גילוי אף אם בפועל לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו. שהרי אינו דומה מעשה העשוי בחדרי חדרים למעשה העשוי בגלוי אף אם בשניהם לא ראהו אדם שהרי כל שעושה מעשה בגלוי הרי המעשה בעצמותו מעשה של התגלות מכיון שיודע שיכול אדם לראותו.⁸ וכיון שמצות ההדלקה

³ עיי' בט"ז (סי' תר"ע סק"ג) ובפרמ"ג (שם משב"ז סק"ג) ובהגהות מהר"ץ חיות (שבת כא:), ועיי' בחידושי הר"ן עמ"ס חולין (צה:) 'שכן מנהגו של עולם ששנים או שלשה אבירי לב יניסו הרבה מן המפחידים'.

⁷ ענין זה שנס המנורה גילה על נס הנצחון כתב המהר"ל (חידושי אגדות שבת כא: ובנר מצוה כב.), וגם מצינו יסוד לזה בדברי הסדר היום (עניני חנוכה) ובמטה משה (סי' תתקע"ז) ובט"ז (שם). ועיי' ברש"י שבת כג. (ד"ה היו באותו) דעיקר הנס של חנוכה הוא נס הנצחון ולא נס פך השמן ולהנ"ל זה מבואר שהרי נס הפך היה לגלות על נס המלחמה שהיתה העיקר. וכן מבואר עוד מדברי המאירי (שבת כא:) והפרי"ח (סי' תר"ע) ועוד שביארו דמצות הדלקת נר ביום ראשון הוא מפני נס המלחמה ולא משום נס הפך שהרי לא היה נס הפך ביום ראשון. וצ"ע דלמה מדליקין הוי"ל רק להודות ולהלל ומאי שייכי הדלקה לנס הנצחון וכן הקשה האור גדול (בגליון משניות יומא פ"ז מ"ד) על המאירי. ומוכח כנ"ל דיש קשר בין הדלקת המנורה לנס המלחמה. וכן באמת נראה ממה שאירע נס זה מתוך ניצחון המלחמה וגם מה שנס המלחמה היתה מענין רבים ביד מעטים כמו נס הפך שגיי"כ היה בבחינת מועט המחזיק את המרובה וכל זה מראה האיך נס המנורה גילה על הניצחון.

⁸ והלא דבר הוא שיציאת מצרים היה בחצות היום וכמו שמבואר שיצאו מצרים 'בעצם היום' (שמות יב, מא) והיינו בחצי היום (ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה) וכן אמירת הדברות במתן תורה (שהוא כמוכן ההמשך להתגלות שהיו על ידי יציאת מצרים) היתה בשש שעות ביום (פרד"א ריש פרק מ"ו). והיינו כמו שכתבנו בפנים שהם היו בבחינת אור ויום. ואפילו מכת בכורות והנסים שנעשו בליל פסח כבר אמרו חז"ל (זוה"ק ח"ב לח.) על אותה הלילה דהוה נהיר כיומא דתקופה דתמוז. וכן בזמן קריעת ים סוף שאף שהיה בלילה אמנם הלך לפנייהם עמוד האש והאיר את הלילה לישראל (שמות יד, כ ורש"י שם).

⁹ ה' דוגמא לדבר מצינו בהל' גזילה שאף אם לא ראהו אדם כיון שעשה מעשה הגזילה במקום גלוי אינו נחשב גנב אלא גזלן יעו' בתוס' בב"ק עט: (ד"ה כיון).

הוא להתדמה לנס המנורה שהיה גילוי לעולם של חושך ולהראות שכל ישועתם היה רק מאתו יתברך לכן גם תקנת המצוה הוא לעשות מעשה שיש בו גילוי לרבים אף אם בפועל אין מי שרואה את נר¹.



ויש להוסיף עוד ביאור בזה שהרי מצינו דשיטת כמה ראשונים דהמדליק לאחר זמן שכלתה רגל מן השוק עדיין יצא ידי"ח בדיעבד וכן יש מהראשונים דסברי דהמדליק מבפנים שלא בשעת הסכנה עדיין יצא בדיעבד (כן הוא שיטת הרשב"א שבת כא: ועוד כמה ראשונים ותלוי הדבר בדקדוקי כל הסוגיא דשם, עיין עליו). והיה נראה לומר דסברי אלו הראשונים דענין פרסום שיש בנר חנוכה הוא רק מעלה במצות ההדלקה אמנם אינו מעכב בו. אמנם כבר הבאנו בפנים מדין נר חנוכה שהניחה למעלה מכי אמה ומדין היה תפוש נר חנוכה ועומד דלא עשה ולא כלום משום דהרואה אין לו היכר ניסא ומדינים אלו נראה דבעיא פרסום לעיובא. דאילו היינו אומרים דלא היה פרסומי ניסא מעכב אי"כ למה גרע נר למעלה מכי ומי שהיה תפוש בנר ועומד ממי שמדליק מבפנים ואין לו פרסום כלל. ואין נראה לומר דגדר המצוה הוא להדליק נר שיש ביכולתו לפרסם הנס אילו היה שם בני אדם אבל אין צריך שיהו בני"א שם בפועל שהרי מכיון דלא צריך שם בני"א לאיזה ענין צריך שיהא לו יכולת של פרסום. וצ"ע בדעת הראשונים הנ"ל.

והיה נראה לומר דלעולם בעיא פרסום וכדמוכח הני דנינים ורק במדליק אחר הזמן אף שפרסום גדול אין לו אמנם פרסום מעט עדיין יש לו וכן הוא באמת לשון הרשב"א שם 'כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה אלא שלא עשה מצוה כתקנה דליכא פרסומי ניסא כולי האי וכו'. וכן במי שמדליק מבפנים י"ל דעדיין איכא פרסום לבני ביתו וכן הוא לשון התוס' (כא: ד"ה דאי) בשם הר"י דלמי שמדליק מפנים יש היכר לבני הבית. וכן נראה ממשי"כ המהרש"ל (שו"ת סי' פ"ה מובא במג"א סי' תרע"ב סק"ו) דכתב דאחר חצות אין להדליק לאותן שבחוץ. והיינו כנ"ל שאז כבר ספו ותמו כל העוברים ושבים וס"ל דאז אין פרסום כלל. וגדר הדברים הוא כמו שכתבנו בפנים דצריך שיעשה מעשה בגלוי ולא מעשה בחדרי חדרים שהרי צריך לגלות את הנס לחוץ וככל דברינו.

וע"י במג"א (שם) שאם בא לביתו אחר חצות ומצא את בני הבית ישנים שאין לברך על הדלקתו, כי כיון שישנים יש לצדד שאין בזה מעשה פרסום וכנ"ל. ובספר חמד משה שם הקשה על המג"א ממה שמשמע בשלטי הגיבורים (י. מדפי הר"י) בשם ריא"ז דמי שהוא עומד בין הנכרים שמדליק בברכה. אמנם להנ"ל לא קשה ששם בודאי איכא בזה מעשה של פרסום שהרי הוא במקום הרבים ואין שום מונע בעצם לישראל מלבוא וזה חשיב מעשה בגלוי כמו ביום השלג משא"כ כאן אין כאן מעשה של פרסום כיון שאין אדם שם. ולא עוד אלא דלפי דברינו לפנינו יש לצדד דפרסום בפני עכו"ם ג"כ חשיב פרסום דאף שאין הפרסום כדי לעוררם להכיר ניסי השי"ת אמנם בהמצאם נעשה מעשה שלו למעשה של גילוי. ורק דעדיין כתב המג"א דיש להדליק עכ"פ בלי ברכה דאולי כיון שאין מעכב בעדם שיעירו גם זה חשיב מעשה בפרהסיא דעדיין אינו דומה למי שהוא בחדרי חדרים, או דס"ל להמג"א דחשיב מעשה בפרהסיא כלפי בני רשה"ר דכל דינא דהמהרש"ל אינו אלא לחומרא וכבר מצינו ברשב"א (כא:;) ובעוד כמה ראשונים שכתבו להדיא דכל הלילה זמנה הוא. אמנם משמע מסגנון הדברים במג"א דאם אין שם בני הבית כלל והוא בחדרי חדרים באופן דליכא שום פרסום לבני רשה"ר דאין שם ענין להדליק כלל וכלל שהרי מעיקר דיני המצוה הוא לפרסם הנס וכמו דנראה מדין נר למעלה מכי ודין היה תפוש ועומד וכנ"ל.

וראייתי בשו"ת אגרות משה (תאו"ת-ד סי' ק"ה אות ז') שהעלה דאין פרסום הנס מעכב במצות נר חנוכה וכדברי החמד משה ודימה זה לקריאת המגילה דקורין ביחידות ולא ביאר שם מה נעשה בהא דלמעלה מכי ובהא דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה גבי היה תפוש ועומד.

הרב יחיאל לייב שרעק

בענין מזמור שיר חנוכה הבית לדוד

כבר ידוע ומפורסם המנהג בימי חנוכה לומר מזמור שיר חנוכה הבית לדוד (תהלים ל') בסוף תפילת שחרית. ועלינו להבין מאין בא מנהג זה. גם יש לברר מה הן הכוונות שצריכים לכוון עליהם באמירת מזמור זה, כמו שאמרו ז"ל רחמנא ליבא בעי.

ונשיב על ראשון ראשון, מנהג זה מובא במעשה רב [מנהגי הגר"א ז"ל] וז"ל שיר של יום לח' ימי חנוכה קאפיטל ל' מזמור שיר חנוכה (הלכות חנוכה סי' רמא).^א המקור לזה הוא במסכת סופרים (פרק יח הל' א-ב), שמביא שיר של יום לכל ימי השבוע שנהגו העם לומר כנגד השיר שהלויים אומרים בבית המקדש, שנמצא במשנה סוף מס' תמיד (פ"ז מ"ד), וז"ל בחנוכה "ארוממך ה'", שהוא פרק ל' בתהלים, וממשיך בפורים וימים טובים אחרים וכו'. ומסתימת הלשון של מס' סופרים משמע שיש מזמור לכל יום מימות החול אבל בימים מסוימים כמו יו"ט וחנוכה ופורים יש לקרות מזמור אחרת במקומה מענין של יומה.

אולם יש מקום אחר שנמצא מנהג זה, והוא בטור או"ח סי' קל"ג, שכתב שם לומר עלינו לשבח [אחרי אשרי ובא לציון] וכו' ונפטרין לבתיהן לשלום. ובספרד נוהגין לומר בכל יום אחר קדיש מזמור הטה ה' אנך ענני (תהלים פו) וקדיש אחריו ואח"כ עלינו לשבח. ובכל זמן וזמן משנין המזמור לפי ענינו כגון ברכי נפשי בראש חדש (תהלים קד) וכאיל תערוג על אפיקי מים (תהלים מב) בחולו של מועד ובחנוכה מזמור שיר חנוכה הבית (תהלים ל) ופורים למנצח על אילת השחר (תהלים כב) ומנהג טוב הוא, ע"כ.

ומבואר שהמנהג בספרד היה לומר תהלים פרק פ"ו מדי יום ויום אבל בימים מסוימים לומר את המזמור השייך לאותו יום. וכתב הפרישה (שם ס"ג-ה) טעמים למזמורים, ש"ברכי נפשי" מקושר לר"ח שבו כתוב יְרַחֵם לְמוֹעֲדֵי־וְגו', ומזמור שיר חנוכה הבית מקושר לחנוכה כי חנוכה הבית היתה בחנוכה, ועע"ש.

והנה יש להביא ג' ראיות שאין מנהג ספרד של הטור הולך בדרך המס' סופרים. אחד, שבהמשך הטור מביא הענין של שיר שהלויים אומרים בבית המקדש מסידור רב עמרם (סי' סה עמ' לט) ע"ש,

א וכדאי להביא כאן ב' תנאים במנהג זה שנמצאים במעשה רב סי' קנ"ז וקנ"ח בהלכות ראש חדש. והם שבר"ח טבת אמירת ברכי נפשי (תהלים קד) דוחה מזמור שיר, מפני שאין אומרים שני מזמורים ביום אחד. וגם שמזמור של שבת ג"כ דוחה של חנוכה (כשר"ח טבת חל להיות בחול).

ב עיין מה שכתב בריש ספרי "יְרַחֵם לְמוֹעֲדֵי־" של הרה"ג רבי ירוחם אולשין שליט"א על ענין 'יְרַחֵם לְמוֹעֲדֵי־' בראש חודש.

הרי שאין זה שוה למסכת סופרים שכתב להחליף את השיר של יום למזמור שיר חנוכת הבית בימי חנוכה וכדומה, והטור משמע שיש לומר שניהם ולא להחליפם.³

ועוד, שהטור לא כתב לפי במנהג ספרד לשנות את המזמור רק בארבעה ימים פרטיים, והם ר"ח חוה"מ חנוכה ופורים. אולם במסכת סופרים כתוב עוד כמה ימים, שהם יום א' דפסח, יו"ט אחרון של פסח, חג השבועות, וט' באב. ואם תמצא לומר הרי כתב הטור לשון "כגון" ומפני זה לא הזכיר אלא ד' ימים בלבד, עדיין יש צע"ק אמאי לא הביא הטור ד' הימים והרי הם הזוכרו בתחילה במסכת סופרים.

ויש להביא ראיה שלישית, שלענ"ד אין עליה תשובה, ממה שנחלקו לענין המזמור ליום פורים. שהטור מביא 'למנצח על אילת השחר' שהוא פרק כ"ב בתהלים, אבל במסכת סופרים כתוב בפורים 'שגיון לדוד' שהוא פרק ז' בתהלים.⁴ הרי אין הבדל בין דברי הטור למש"כ במסכת סופרים גדול מזה. וע"כ נראה שאין מקורו של המנהג ספרד המובא הטור בא ממסכת סופרים שמוכא במעשה רב.

ועכשיו נעיין בכוונות המונחות במזמור שיר חנוכת הבית לדוד, וגם נסביר בעז"ה בהשייכות של מזמור זה לימי חנוכה.

לכאורה יש שתי דרכים לפרש הקשר בין מזמור זה לחנוכה. ראשון מה שנמצא ברש"י על פרק זה בתהלים (בפסוק א'), שיאמרוהו הלויים בחנוכת הבית בימי שלמה. וכן במדרש שוחר טוב (אות ו') כתוב שאמרוהו על בית ראשון שבנה שלמה ועל בית שני שבנה עזרא. והיינו שרצה דוד המלך ע"ה שיאמרוהו הלויים המשוררים בשעת חנוכת בית המקדש כמו שפירשו המפרשים על המזמור [ונחזור על זה בע"ה לקמן]. הרי שיש ענין בחנוכת הבית לומר מזמור זה, על כן אומרים אותה גם בחנוכה שיש בה חנוכת הבית על ידי החשמונאים, וכמו שכתב הפרישה (או"ח סי' קלג סק"ה) כי חנוכת הבית היתה בחנוכה.

ודרך השניה, הנה כתב הלבוש (או"ח סי' תרפ"ד סעיף א') וז"ל והטעם שקורין בנשיאים בחנוכה מפני שיש קבלה בידינו (עי' פסיקתא רבתי ו') שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו, ע"כ.⁵ הרי שבעצם יום כ"ה בכסלו, וכן כל השבוע כעין ימי המילואים של המשכן, יש ענין של חנוכת הבית, ומפני כן אומרים מזמור זה בימי חנוכה.

ג ויש לעיין עוד בענין שיר של יום, שהרי אינו נמצא בשו"ע לומר שיר של יום, אבל כתב הרמ"א בסוף סי' קלב וז"ל ואומרים השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש שחרית בלבד, ע"כ. ועיין במג"א ובנוש"כ שם על לשונו וני"מ בו. אבל צ"ע טובא דלא פסק לא המחבר ולא הרמ"א לומר מזמור שיר חנוכת הבית לדוד בימי חנוכה, ועוד קשה שפסק השו"ע בהלכות ר"ח לומר ברכי נפשי אחרי תפילה. ויש כמה פרטים בענין השיר של יום הצריכים בירור אבל אין כאן מקום להאריך.

ד וברדך אגב, לפרש את מזמור הפרטי ליום פורים, כתוב הפרישה (סק"ה שם על הטור) ש'למנצח על אילת השחר' נדרשת על מרדכי ואסתר במסי' יומא דף כט. וכתב הגהות היעב"ץ על 'שגיון לדוד' של מסכת סופרים, שכתב בפסוק א' 'על דברי כוש בן ימיני' הוא שאול שיצא ממנו מרדכי, וכתב ביה נמי "בור כרה ויחפרהו ויפול משחת יפעל" (פסוק טו) דקאי אהמן שנתלה על העץ אשר הכין לו.

ה כתב שמה בפסיקתא שנגמר מלאכת המשכן בכ"ה כסלו והקב"ה עכב הקמתו עד ניסן שבו נולדו האבות ונגאלו ישראל, וחדש כסלו נתרעם על דבר זה כיון שבו שנגמר המשכן מדוע לא זכה בהקמתו, וא"ל הקב"ה עלי לשלם לך מה שהפסדת ושם לו חנוכת המזבח.

ואפשר להגדיר את החילוק בין ב' הטעמים האלו באופן זה. להטעם הראשון, שהוא צווי דוד המלך לאומרו בחנוכת הבית הוא להראות שמצדיק הקב"ה את דוד המלך ע"ה בפני עם ועדה בחנוכת הבית שמחל לו על אותו עוון ומלכותו יתקיים (ע' לקמן). הרי זה מדבר על העתיד, וא"כ מובן יותר שיש לאומרה גם בחנוכת בית שני שבנה עזרא, ואפשר שאמרוה החשמונאים בחנוכת המזבח כשטהרו את המקדש מטומאת היוונים. אבל לטעם השני שהוא ענין בעצם יום כ"ה בכסלו שהוא יום גמר מלאכת המשכן, זהו דבר של זכרון על העבר, שמזכירים את יום כ"ה שהוא היום שנגמר בנין המשכן ועל כן יש קדושת יום לחנוכת המקדש.¹

אולם, אפשר להציע שהם נובעים מאותו שורש. שבאמת המזמור אינו מזכיר בפירוש שום ענין של חנוכת הבית² אלא פשטות כוונת המזמור היא הודאה להקב"ה עבור העלייה והרפואה של דוד, אחר עת עניו וחוליו, ופירשו רש"י ומפרשים אחרים שהוא הודאה על מחילת עונו ורפואת נפשו של דוד, שריפאו בסליחת עון ועיכבו מנפילה לבור של גיהנום, וכמ"ש "ארוממך ה' כי דליתני, ולא שמחת אויבי לי", שמדבר על שדוד המלך ע"ה נמצא מוצדק לעיני אויביו ולעיני העם, שהיו אומרים אויבי דוד שאין לו חלק לעולם הבא ולא תתקיים לו המלוכה ולזרעו אחריו שזו היא עונש של אותו עון. וביקש דוד מחילה וז"ל הגמ' (סנהדרין קז:; שבת ל:), אמר לפניו רשב"ע מחול לי על אותו עון, [וענה הקב"ה] מחול לך, "עשה עמי אות לטובה ויראו שונאי ויבושו כי אתה ה' עזרתני ונחמתני" (תהלים פו, יז) א"ל בחייך איני מודיע אבל אני מודיע בחיי שלמה בןך. בשעה שבנה שלמה המלך את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי קדשים דבקו שערים זה בזה ולא נפתחו עד שאמר שלמה "ה' אלקים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דויד עבדך" (דברי הימים ב' ו, מב) מיד נענה באותה שעה נהפכו פני שונאי דוד כשולי קדירה וידעו כל ישראל שמחל לו הקב"ה על אותו עון, ע"כ.

[ועל זה יש להקשות למה מודיע הקב"ה את סליחת דוד בימי שלמה המלך אחר מיתתו באופן זה בפרט. ואפשר להציע שמקושר מעשה זו למעשה אחרת בדוד המלך ע"ה ששייך לארון. כשמביאים את הארון לעיר דוד מבית עבד אדום, כתוב הקרא "ודוד מכרכר בכל עז לפני ה'" (שמואל ב' ו, יד), וראתה מיכל בת שאול מחלון ותצא לקראתו ומביישו ברבים שנוהג עצמו שלא כראוי בפני העם ובדרך מגונה למלך. וענה לה דוד שהוא שחק כזה לפני ה' ומוסיף להיות שפל בעיניו (שם פסוקים כ-כג). אולי בדרך מדה כנגד מדה שילם הקב"ה לדוד על בזיונו. מפני שלא נמנע דוד מלבייש את עצמו שהיה "מפזז ומכרכר לפני ה'" (שם פסוק טז) לפני ארון העדות לעיני כל העם, לכן רצה הקב"ה להודיע שמחל לו על עונו בפני עם ועדה במעשה כרוך לארון.³ ועוד, שכניסת הארון לירושלים מתחיל באותה מעשה של ריקוד דוד לפני הארון, וגמר כניסתה במקדש היא המעשה שמרמז ב"מזמור שיר חנוכת הבית לדוד". ואולי ע"י זה יש עוד בחינת "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" שבזכותו פתחו שערים להכניס הארון לחנוכת המקדש.⁴

1 ועיין מש"כ בעניין מזמור שיר חנוכת הבית לדוד בצרור המור פרשת נח.

2 ועי' במכילתא בשלח מסכתא דשירה א' שנקרא "חנוכת הבית לדוד" אפי' שלא בנאו אלא שלמה המלך ע"ה בנו לפי שנתן דוד נפשו עליו לבנותו נקרא על שמו.

3 ואפשר לתרץ בזה עוד קושיא דלמה אין הענין שפילך שלמה אחריו ובנה את הבית גילוי בפני עצמו שמחל הקב"ה את דוד על אותו עון שמשם באה שלמה והמשך המלכות?

4 עיין רמב"ן עה"ת ריש פרשת תרומה שכתב שעיקר החפץ במשכן הוא מקום הנחת השכינה שהוא הארון כמו שאמר "ויועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת" (שמות כה, כב)

כבר כתבנו שהשמחה של דוד בענין זה היתה על סליחת עווננו, שבלעדו היו אויביו שמחים בשפלות דוד עבור עווננו. הרי מצינו שאין שמחה לאויביו באומות העולם יותר גדולה מחטאת ישראל. שונאי ישראל שמחים כשאין ישראל עושים רצון ה', אין לומדים תורתו ושומרים מצוותיו. וזה היסוד של מלחמת חנוכה כנגד היוונים. שהם גזרו גזירות עלינו לבטל דתנו ולא הניחו לעסק בתורה ובמצוות. 'ועי' במשנה ברורה (סי' תרע סק"ו) שכתב שלא גזר אנטיוכוס עליהם להרג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם. ואם היו ישראל נכנעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחוזרין לאמונתם חס וחלילה לא היו [היוונים] מבקשים יותר. וזו היא טעמא שלא קבעום חנוכה למשתה ושמחה אלא להודות ולהלל, שאנו מודים ומשבחים לה' יתברך על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו, עכת"ד. וגם אחרי כן לדורי דורות מצינו שבכל הארצות הגלות האומות כופים ישראל לבחור בין התורה לחיים.

ובאמת מצינו ענין של תשובה וכפרה כרוך לחנוכת הבית אפי' קודם דוד המלך. הרי הציווי לבנות המשכן לא בא אלא לאחר חטא העגל. והוא להשיב את הקשר בין הקב"ה לעמו ישראל, לעשות מקום להשראת השכינה שהתרחקה ממנו מחמת החטא. ומצינו שיש צד השווה בין חנוכת המשכן לחנוכת המקדש והוא השלמת התשובה אל ה' והתרת בין הקב"ה לישראל. ככתוב ברש"י (שמות לא, יח ד"ה ויתן אל משה) ממדרש תנחומא (פרשת כי תשא סי' ל"א) וז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה (פסחים 1:): מעשה העגל קודם לצווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן, עכ"ל. וענין זה חזר עוד הפעם בחנוכת המזבח בימי חנוכה, שעמדה מלכות יון על ישראל להשכיחם את התורה ולהעבירם מרצון ה' יתברך. וברחמי שמים נצחו העסוקים בתורה וגברו על הזדים. וזה היה אחרי ששבו אל ה' בהתחדשות בעבודתם, כמו ששבו בני ישראל אחר חטא העגל. ובזה אפשר להציע שב' טעמים שכתבנו לעיל לאמירת מזמור זה בחנוכה נובעים ממקום אחד.

ובכל שנה קיימנו והגיענו לזמן הזה, שהוא זמן גמר בנין המשכן וזמן חנוכת המקדש של חנוכה, וחוזרת השפעת "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". הלא לכל אחד ואחד יש מלחמה שלוחם בקרבו. והיא מלחמת היצר, המלחמה הרצינית בין יון לישראל, בין טומאה לטהרה, בין הגוף להשכל, בין עבודת עצמו לעבודת מלך מלכי המלכים. ובזה הזמן צריכים לקחת ההשפעות הגדולות ולהתחזק בעבודתנו, ובפרט הענין של מסירותנו לתורה ועבודה על טהרת הקודש, ולהתגבר על השפעות והשקפות חיצוניות שרוצים אומות העולם להכשילנו בהן.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שנזכה לשוב אליו כימים ההם בזמן הזה ולמצוא פך השמן זית זך טמון בתוך כולנו להדליק אור התורה בהתחדשות לחדש ימינו כקדם לזכות בחנוכת הבית אחרונה. והראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו, ושם נשיר שיר חדש וברננה נעלה.

