

ה
ב
למועדים

חנוכה
תשפ"ה



לע"נ
ר' מיכאל ז"ל
בן יבלח"ט הרב שמואל הלוי
גלייזער
ע"י אברכי כולל עבודת לוי

להארות והערות נא לפנות אל
Kuntres@nirc.edu

Yeshivas Ner Yisroel
400 Mount Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200
alumni@nirc.edu

נר למועדים

ישיבת נר ישראל חנוכה תשפ"ה

- ג מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל
בענין טומאת השמנים שבהיכל
- ד מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל
בענין הדלקה עושה מצוה
ההודאה המיוחדת של חנוכה
- ה מורינו ראש הישיבה הרב אהרן פלדמן שליט"א
ביאור שיטת הרמ"א בענין נר לכל אחד ואחד
- ו הרב בעריל ויסבורד שליט"א
ה' ילחם לכם
- ז הרב נחום לנסקי שליט"א
הגילוי והתיקון של חנוכה
- ח הרב יששכר דוב פראנד שליט"א
בענין שירת מעוז צור
- ט הרב צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א
בענין הנחה עושה מצוה
- י הרב עזרא דוד הלוי נוברגר שליט"א
מצות הלל בחנוכה
- יא הרב חיים גדליה קסמן שליט"א
חנוכה ויוסף הצדיק
- יב הרב פינחס יורקאוויץ שליט"א
בענין מנהדרין מן המנהדרין

חרב אברהם חיים ליב פלדמן שליט"א

בענין מדליקין מנר לנר ומנורה שבמקדש כו

חרב משה מקובוז שליט"א

הדלקת קטן לכל בני הבית כט

חרב אברהם תבריפיאן שליט"א

בגדר חיוב הדלקה מפני החשד והטעם שאין מברכין עליה ל

ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי

חרב שמעון קרסנר שליט"א

מתתיהו בן יוחנן כהן גדול לב

חרב יעקב עקיבא סופר

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

חרב עזריאל חופטמן

בענין נוסח ברכת שהחיינו לט

חרב אהרן גינזברג

י"ג פרצות שפרצו מלכי יון בסורג מב

חרב ישראל דוד רובין

בענין הברכה הנכונה על סופגניות מו

חרב יחושע משה מגילניק

גירסא דינקותא מט

חרב יוסף יפרח

בענין הפרשת חלה מסופגניות נא

חרב יחיאל לייב שרעק

בענין מזמור שיר חנוכת הבית לדוד נג

חרב צבי אלימלך שפיגל

בענין שמן של נס נו

חרב שלמה יצחק רחמים נזריאן

כמה נרות מדליקים ומי מדליק נח

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

בענין טומאת השמנים שבהיכל

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 מבין ט' שנים ומעלה להיות כזבים, ולאחר זמן הוסיפו ב"ש וב"ה לגזור דין זבים על נכרים פחותים מבין 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 ומכרי וכו'), וז"ל הרמב"ן שם "דהתם הוא דאיכא שלשה אנשים, אבל הכא נשים נינהו, 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'. ובכך 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 לשוויה למקום רה"ר לגבי הלכות טומאה.

ויש לתרץ עוד בדרך אחר, ע"פ דברי הרמב"ן בריש חולין (ב:), דאייתא 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'

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

איתא בשבת כא: מאי חנוכה וכו', כשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי 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 (ט:), 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' (גזיר 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 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.

הפר"ח (א"ח תר"ע) תירץ, דהא דקיי"ל דטומאה הותרה בציבור, היינו דווקא 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 (קנג.) 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 בציבור, 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 (ד.) בסוגיא דטומאה הותרה או דחוויה בציבור, דקתני התם "היה עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת בידו", דמשמע דדווקא שכבר התחיל בעבודה, דהיינו שהמנחה כבר נתקדש בכלי, אבל קודם לכן לא אמרינן טומאה הותרה בציבור. (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 הותרה, 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 בטוהרה, לדידן

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.

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, יט), 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 שהיכל הוא רה"ר, מ"מ כיון שהשמן נכנס למצב של ספק טומאה נפסל מדין "משמרת" שיהא שמור מכל טומאה.

אמאי לא אמרינן טומאה הותרה בציבור לענין שמנים שבהיכל

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

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 (מג.). 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

דקי"ל טומאה דחוויה 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 הוזקו להדליק בשמן טמא שהותרה, אלא קיימו את המצוה כתיקונה כל שמונת הימים.



^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

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 בסי' 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' 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, הי' 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.

ולכאור' 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' בקושיתה דדין הדלקה עושה מצוה בעצמו מחייבו שידליקנה בחוץ (דפי' שם רש"י שצריך שההדלקה תעשה במקום חיוב) וכל מה שהגמ' אמרה פסול מטעם

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 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, ובליילה השני פחתו עד ששיערו הדבר שלא הי' צריך יותר מחצי לוג. רש"י] ואיכא דאמרי מלמעלה למטה 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 יכלול הרא"ש דבריו למ"ד מלמעלה למטה שיערו, דלדבריו אם הדלקה עושה מצוה, בעינן שיהא כל שיעור השמן בנר בשעת ההדלקה, 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 רא'י 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

עושה מצוה, איך פסק הרמב"ם שהדלקה שמה כשרה חוץ למקומה.

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

דהנה על קושייתו הנ"ל על הרא"ש שכ' דכיון דהדלקה 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 בכתה 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 שחייב שיעור השמן תלוי בזמן קיום המצוה, שלכן אין צריכים שיעור השמן בשעת הדלקת מנורת המקדש, 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 שמבואר 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, וכדקיי"ל דכבתה אינו זקוק לה, ממילא

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

עכ"פ היוצא מדברינו שקושיית 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.

(ג) ואולי יש לדון 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 מדויק מרש"י בסוגיא דשבת דהדלקה או הנחה עושה מצוה, דאי ס"ל הנחה עושה מצוה עדיין יש קצת מצוה בהדלקה. דבר"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 מדויק 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. דלכאור' כל בעיית הגמ' אי בחנוכה הדלקה או הנחה עושה מצוה, היא דמכיון דבמקדש הדלקה עושה מצוה א"כ גם 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 תיקונה, **עשאוה כמנורה וכו'** ע"ש, וע"ע היטב בל' רש"י (ד"ה אי הדלקה) ודו"ק]. וא"כ הדרה קושיית המנ"ח לדוכתה, דאי במקדש הדלקה

וכן יש ללמוד מתוך שמעתא זו דמאי חנוכה בפ"ב דשבת. דהנה תניא (בדף כ"א.) פתילות ושמנים 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] שאר שמנים 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.

דבחר הכי אמרינן (בדף כ"א.): פתילות ושמנים 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 נתיישבה 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.

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 דכתבה 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 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 ככה"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.

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, 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 מוסיף 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 ולחי דעירובין דלא אמרינן בהו סברא זו מהאי טעמא].

ההודאה המיוחדת של חנוכה

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 [דכתיב "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.

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 שנתן לנו את האפשרות ואת היכולת לחדש חדושי תורה מעצמנו, שלא רק



מורינו ראש הישיבה הרב אהרן פלדמן שליט"א

ביאור שיטת הרמ"א בענין נר לכל אחד ואחד

כאן באכסניא 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"על" על הדלקת נר חנוכה כמו שבמצוה שאפשר לעשותו 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 כשמשתתף בפריטי בעה"ב מדליק בשליחותו שאל"כ איך יוצא ידי חובתו, ומזה מוכיח שאין צריכים שליחות לנר חנוכה אלא העיקר שיהיה נר דלוק בבית.

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 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

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 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

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.

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



הרב בעריל ויסבורד שליט"א

ה' ילחם לכם

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 מצדינו, 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 הניסים, 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'

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 דמרו 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

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 טהורים 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.

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



הרב נחום לנסקי שליט"א

הגילוי והתיקון של חנוכה

משיעור שנמסר שנת תשפ"ב
נכתב ע"י תלמיד

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 שמירת ההוד ראוי להיות ההתחלה של ימות המשיח, וכך 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 בעולם, כל מידותיו נכללו בקומת האדם.

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.

ויש 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 היום 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 בהששה 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' אנטונינוס איש סוכו וכו' אל תהי כעבדים וכו' אלא הוי

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 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 יווני, 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.

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 ירוך, 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.

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 שהעולם 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. וכן 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 בתח"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.

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.

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.



הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

בענין שירת מעוז צור

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

"דחה אדמו"ן היינו אדום, ו"כצל צלמו"ן היינו בצל הצלם הידוע של הנוצרים שהוא ה"קראס".

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 בפירושו 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

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 (אגגי 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.

המעשה רוקח לשורר פיוטים וקדיש וקדושה בלחן של שירי עגבים ונוכרים, והסתייע מדברי הגאון מהר"ם די לונזאנו, נעלם מעינו הברולח 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 "לגירר" את השיר, "ויש בזה קידוש שם שמים להוציא מרשות ס"ט"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 ש'נא' שנוכור ע"ז אותם דברים של שילוש שהם אסורים לנו, שודאי מלבד שמתורים 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 ולבי לא האמין למה שעניי קוראות וכו' ונודעזעתי לשמוע דברים כאלה יוצאים מפי בעל התשובה שם, איך אפשר להטיף אמרים ולומר שהנגונים שמנגנים 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 ניגונים כדי לפאר עי"כ בית 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.

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 דדוקא אם הניגון משתמש רק לעבודה זרה או 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 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 תפלתם 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 יחיה דעת (ח"ב ס"ה) וכן בשו"ת יביע אומר (חי"ו ס"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 ובברכות 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 שחבורה בלחן של שירי עגבים, נראה שאין בזה איסור כלל, עכ"ל.

ובהמשך דבריו מביא עוד דברי הברכ"י בענין זה, וז"ל, אולם מן החיד"א בספר ברכי יוסף (סימן תק"ס) כתב, שמה שאסור

הרב צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א

בענין הנחה עושה מצוה

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' ובה 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', וי"ל שמצות נר חנוכה ודאי אינה ע"י שליח שאם קנה אדם פתילות ושמנים והדליק בשביל חבירו ודאי לא עשה כלום, ואינו ראוי לברך כלל, אלא כמי שהניח תפלין ונתעטף בציצית בשביל חברו אבל אחר שהכין בעל הבית בביתו השמנים והתפילות 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 בתפילין 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.

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 מצותה צריך שתיעשה במקום חיובא).

ת"ש דאמר ר' יהושע בן לוי עשית שהיתה 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 מהדליקה חש"ו בעתה, כיון דמאתמול היה נמי לשם חובת הדלקה, ע"כ.

ועי' רמב"ן שכתב שהגירסא צריכה להיות מכבה ומדליקה ומגביה 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

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 בלבד, 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 הויא 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.

ונראה דעפ"י"ז יש להבין האיבעיא אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, שהעיקר הוא שיכין 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 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.



הרב עזרא דוד הלוי נוברגר שליט"א

מצות הלל בחנוכה

נכתב ע"י תלמיד

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.

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

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

עוד יש להעיר בדברי הרמב"ם בהלכות אלו איך שסידר 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

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

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 הלל.

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 נתיישרה למה שינה הרמב"ם מדרכו בכל ספר זמנים לקרוא הלכות אלו על שם היום ולא על שם המצוה הנוהג בו, דעיקר קביעות חנוכה היה שיהיה "יום חשוב" לקריאת ההלל.

[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 בבבליא 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

היה בו נס לימא ותי' 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 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. יעויין 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 חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן וכו' לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה" ופירש רש"י (ד"ה ועשאוים) "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה." ונראה מדקדוק לשון הברייתא "דעשאוים ימים טובים בהלל והודאה" שמהות תקנת חנוכה היתה שיהיה יום טוב לענין קריאת ההלל, ושקריאת ההלל הוא מצד עצם היום שקבעו שמונת ימים אלו

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 שבעבור 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 ובוה חשבה הגמ' שפיר לדמות ניסא דפורים לניסא דחנוכה, שגם בפורים היה בו נצחון דומה לניסא של חנוכה. ואין כוונת הגמ' לניסא דפך

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.

שהוסיפו "וכל חד וחד יום טוב". לכא' היה להם לכתוב רק שבכל יום הנס מתגדל, והיה די בזה לתרץ קושייתם, דימי חנוכה נחשבים חלוקין זה מזה מפני שהיה בכל יום נס גדול מיום שלפניו. ומאריכות לשונם שכתבו דכל חד וחד יום טוב



הרב חיים גדליה קסמן שליט"א

חנוכה ויוסף הצדיק

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 דישאל אע"פ שחטא ישראל הוא, ואין יציאה מעם ישראל מצד מעשיו אלא מהתחנתות 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).

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' שלח, 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 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 דיש 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, פ' 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.

האומות שבה נקבע חנוכה, אבל לחם הוא מאכל לכל בני אדם המורה על השפעה על כל האומה.

וכד נעמיק יותר, הגה 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 הנוולד 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.

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 ובלעדך 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 מתיהדים 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 מדרכי



הרב פינחס יורקאוויץ שליט"א

בענין מהדרין מן המהדרין

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

ולפי"ז אין דברי הר"י דחוקים כ"כ בהברייתא 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, דסוכ"ס חסר הידור של מהדרין [כמה מבני בית ידליק] 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 לדקדק 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.

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, מצוה 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 שייסברו בני אדם שכך 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 שכך 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

הפסק, דזה שטרחו למצוא פך טהור ולא לסמוך על טומאה הותרה בציבור, היה משום ענין זה שלא יהא הפסק בטהרת 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, דהדלקה 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 בטהרה.

וי"ל לפי"ז, שבאמת היתה דעתם של החכמים לכתחילה לתקן ההדלקה באופן של מוסיף והולך שעל ידי שמדליקין נרות כנגד חשבון הימים מדגישינן אנו בזה שהיה כאן נס מיוחד שניתוסף על נס ההדלקה בכל יום, והוא שנתקיים אותו השמן הטהור עד שכתשו והוציאו עוד שמן טהור, אלא שחשו ולא רצו להצריך כל אחד שידליק כזה, ולכן חידשו במקום זה בתקנתם ענין של בית ושתהא ההדלקה על הבית. דעינינו 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 הך 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 וכן"ל, אלא שחשו החכמים על ישראל, ולכן פירוש רש"י "איש וביתו" בלשון

ע"כ נראה בדברי רש"י דאע"פ שר 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 בפרסום הנס. ובפשטות זה משום 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 קדשך", 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 ידיעתנו בחוקי התורה, ובזה תבטל ממנו לגמרי המשך 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

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 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.

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 דהוא האופן הלכתחילה ביותר. ואפשר מטעם זה נקרא מהדרין מן המהדרין מצוה מן המובחר בהר"מ.



הרב אברהם חיים ליב פלדמן שליט"א

בענין מדליקין מנר לנר ומנורה שבמקדש

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

דברי הרמב"ם בהדלקת המנורה ע"י זר

והנה עי' מש"כ הרמב"ם לענין המנורה שבמקדש (הל' 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).

מחלוקת אם מדליקין מנר לנר

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 מלחלוחית שמנו), מאי בינייהו איכא בינייהו דקא מדליק משרגא לשרגא (ופרש"י מביא נר אצל נר ושתייהו 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 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 הדלקה 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

מח' הראשונים בסברא זהנחה עושה מצוה

ונראה ליישב דברי הרמב"ם בדרכו של האב"ן דס"ל לרמב"ם דהנחה עושה מצוה במנורה שבמקדש, ע"פ מה שנראה שנחלקו הראשונים בהבנת סברא זו דהנחה עושה מצוה.

דהנה בגמ' מיייתי מימרא דר' יהושע בן לוי, עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מכבה ומדליקה. ומק' הגמ', אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה שפיר, א"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 ושיעשה בר חיובא, שהיא הפעולה שמקיים בה מצותו.

ולכן שפיר גרסינן בגמ' מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מיבעיא 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. [ועי"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 שבמקדש), דכאן בנר חנוכה א"א לומר הכי, והראי' מדברי התוס' שהבאנו לעיל, שכתבו שאם הניחה חש"ו פסול למ"ד הנחה עושה מצוה. ואם היתה המצוה רק שיהא דלוק, אמאי פסול, הא כמו שכת' הרמב"ם שאם הדליקה זר למנורה שבמקדש כשר, כמו"כ כאן הי' צריך להיות כשר כשהניחה חש"ו. אבל נראה שהמצוה היא לעשות כל פעולה שצריך כדי לקבוע נר דלוק במקום חיובו, ולכן כשהניח חש"ו נר דלוק במקומו הרי"ז פסול.]

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"ן 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 שפרש"י. והגמ' הביא ראי' ממנורה שבמקדש להא דמדליקין מנר לנר, דעי"ש (כב:): דאמרי' בנר מערבי דממנה הי' מדליק ובה הי' מסיים. ומקשי', והא הכא כיון דקביעי נרות לא סגי' דלא משקל ואדלוקי (ופרש"י כיון דקביעי נרות במנורה ולא הי' יכול לנתק נר מערבי מן המנורה להדליק בו האחרים, על כרחיך הא דתני ממנה הי' מדליק לא סגי' דלא משקל קינסא ואדלוקי לקינסא מנר מערבי, ובהיא קינסא מדליק את השאר). ואמרי' קשיא בין למ"ד משום ביזוי מצוה ובין למ"ד משום אכחושי מצוה, משום דבקים כו"ע מודו דלרב אין מדליקין מנר לנר.

ומתרץ הגמ' תרגמא ר"פ בפתילות ארוכות (ופרש"י 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 (ופרש"י דהא לדידי' משרגא לשרגא אסור) ונשאר הגמ' בקשיא.

ועפ"ז הק' האבנ"ן 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 בהדלקת 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"ן לפי דבריו.]

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 בקושיית הגמ' בדריב"ל מכבה ומדליקה ומניחה מיבעיא 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 קושיית האבנ"ג

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

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

ולפי"ז, אם היו מדליקין את הנרות באמת חוץ להיכל, אה"נ דהי' 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 להדליק 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 להדליק 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, הי' צריך להיות נוסח הברכה להניח נר של חנוכה. אבל בחידושי הר"ן כתב שהי' מברך להניח או להדליק ולהניח. וצ"ב, במה מסופק הר"ן, הא ודאי הי' צריך לברך להניח נר של חנוכה כמוש"כ הרמב"ן, ומהו הצד לברך להדליק ולהניח, הא עיקר מצותה היא ההנחה.

ולדברינו בביאור שיטת התוס' ורמב"ם, נראה דספיקת הר"ן מובנת שפיר, דאין המצוה תלויה 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.



הרב משה מקובז שליט"א

הדלקת קטן לכל בני הבית

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 כרחך 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 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' בס"י 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 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

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"י 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) שתיריך 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 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. ותריך 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 מצוה עשה ואעפ"כ מצינו שהקטן אוכל בקדשים, וע"כ גם מצוה זו אינה מחייבת אלא שיהו הקדשים

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 מנ"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.

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



הרב אברהם תברפיאן שליט"א

בגדר חיוב הדלקה מפני החשד והטעם שאין מברכין עליה

מהם, ויום 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 סי' יג אות ה') שכ' שמצינו ברשב"א שחולק על הר"ן, ע' ברשב"א (בשור"ת סי' 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 מצייין שהרשב"א חולק על זה. אבל הפלתי פליג בתרתי, חדא שאין לדמות דין חשד לדין מראית העין, ועוד שמעולם לא

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 סי' 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 הסרת חשדא, וחולק על דברי הר"ן, ולכאורה אפשר למצוא ב' נפק"מ ביניהם:

א. ע' במ"ב (סי' תרע"ו סק"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 סי' כג) כבעל הבית שיש לו חצר של שני פתחים שמברך באחת

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 שתיהן 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' תר"ע 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 שמברך, דהלא דין זה של רמ"א הוי ממש כשחיתת 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 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.

קאמר הר"ן שלא שייך לברך על הדלקה שמפני חשד, אלא שלא צריך לברך משום שכבר נפטר בברכה בפתח הראשון. ולכאורה יש להעיר על 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 שחיתת בן פקועה שמפני מראית העין, והלא שניהם הוא מטעם חשד 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 שחיתת 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 טצדקי 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 לשחיתת בן פקועה, שכן שציוו חז"ל, והר"ן לא ניחא ליה 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



הרב שמעון קרסנר שליט"א

לעלוי נשמת בתי דבורה חנה ע"ה

מתתיהו בן יוחנן כהן גדול

מי הוא הכהן גדול, ומי הוא יוחנן

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 לכתבו קודם שם האב, ולכן נר"ו 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 שעסקים 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 מענינים על מי מוסבים התוארים, ולכך הוזכרו התוארים בסוף, אבל בדיני 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.

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.

צדוקי ע"ש. ובשורת 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 גי' של יוחנן כה"ג אביו של מתתיהו ע"ש. וע' באריכות בשורת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רפ"ב.

ט) ויש ללמוד הלכה ממעשה זה דיוחנן כהן גדול. ע' שורת 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 לפנייהם, ושואל כתר"ה אם מותר עתה לזמר בניגוניו שעשה תחלה כשהיה בחזקת כשרות. לע"ד איני רואה בזה שום איסור מכיון שהם ממה שעשה בכשרות. 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 שעתה 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.

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 דבימא כב: איתא נענתי לכם עצמות שאול בן קיש מלך ישראל, וכתב הריטב"א דמכאן דקדק ר"ת שאין לו לע"ד לחתום בשום שטר פלוני עד בן פלוני אלא פלוני בן פלוני עד, אבל הריטב"א כתב שאין דקדוקו מחוור.

ז) וע' גמ' יומא י. דאמרינן 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, ג) 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 כח. ובכורות כו: וחולין כז: אי קאי קרא אדפתח בי 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' שורת 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



הרב יעקב עקיבא סופר

בירור ענין נס פך השמן ע"פ הברייתא דמגילת תענית

הכהנים זו שאנו מדליקין. וע"ש עוד (פרשה ו') את מוצא זאת החנוכה שאנו עושים זכר לחנוכה 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 חינוכו בשעה שנגמרה כל מלאכתו, מנין ממה שקראו בנביא ותשלם כל המלאכה אשר עשה המלך שלמה בית ה', ע"כ. וכ"כ באו"ז (ח"ב סי' שכ"א) ונקרא חנוכה על שם חנוכה המזבח שנותר ובנאוהו. וע"ע במגילה (ל:) במשנה דבחנוכה קורין בנשיאים, ופרש"י דהוי נמי חנוכה המזבח. וכ"כ בר"ן.

והא דמקדים הברייתא סיפור של נס פך השמן הוא לבאר מדוע קבעו חז"ל חנוכה זו לדורות, דהלא לא קבעה התורה חג על חנוכה המשכן לדורות, ולא על חנוכה 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 בביה"ק בימי שמעון הצדיק (יומא לט.) שהיה נר המערבי דולק

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 טובים*. ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים, והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא ד' 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 וחפוסו בבעץ והדליקו בהם את המנורה. ומה ראו לגמור בהם את ההלל אלא שכל תשועה וכו' מקדימין לפניו בהלל, ע"כ.

חנוכה על שם חנוכה המזבח

א) הנה המפרשים על הברייתא שם תמהו דמתחלה תניא דחנוכה נעשה ח' ימים משום נס של פך השמן שהדליקו ממנו ח' ימים, ובתה הכי פרכין 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 חנוכה 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', וחנוכה

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

ב וע"ש בפ"י מהר"א הלוי וז"ל, וני"ל לפי פשוטו דה"ק דודאי ראוי לעשות ח' ימים טובים מחמת נס הדלקה, אבל למה נקראים ימים טובים אלו שמונה ימי חנוכה, דע"פ נס ההדלקה אין שייכת שם זה, אלא ע"כ לומר הטעם משום דבאותו הזמן היה ג"כ חנוכה המזבח, והלא חנוכה שעשה משה במדבר וכו'. ומתוך דכיון דבאותו פעם בנו את המזבח וכו' והיו מתעסקים בו ח' ימים, ע"כ. וע"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 בפ"י היעב"ץ ובתוס' חדשים שם. אמנם כבר העיר בזה בתוס' חדשים ובפ"י אברהם אזכור דלא משמע כן ממה שכתב והלא חנוכה שעשה משה וכו'. וביעב"ץ פי' עוד, אי"כ איום טוב שמונה קשיא ליה ע"ש. וע"ע בתוס' חדשים שם ד"ה ומה ראו להדליק. וע"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 וע"ש שהביא המדרש פי' בהעלותך (שהובא ברמב"ן ריש פי' בהעלותך בשם מגלת סתרים לרבינו נסים), דכיון שהקריבו שנים עשר שבטים ולא הקריבו 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 וחנכה שקרויה על שם, והיא חנכת בני חשמונאי, ולפיכך הסמיך פרשה זו לפרשת חנכת המזבח, ע"כ. ומביא ראיה מזה לדבריו שחנוכה בית חשמונאי נקרא חנוכה על שם חנוכה 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 בחנוכה הנשיאים. וכ"כ בטור (סי' תרפ"ד). אולם ע"ש במדרש דלכן השלים הקב"ה בכסליו בחנוכה חשמונאי, ומבואר שבכ"ה בכסליו עשו חנוכה הבית ג"כ.

ויבחר כהנים תמימים חפצי תורה. ויטהרו את המקדש ויוציאו 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 (נב-נח) "וישימו בכוקר בחמישה 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 ובמצלתים. 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

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 כמועד שנה בשנה ימים שמונה מיום חמשה ועשרים לחודש כסליו בשמחה וגיל".^ט

(פ"ג מ"ו) על מה שקורין בחנוכה פ' הנשיאים, שכתב לסייע לפרש"י, ואני מצאתי בספר מכבי שכשכבשו החשמונאים ליונים מצאו המזבח משוקץ וסותרו אותו ובנאוהו מחדש וחנכו אותו בכ"ה בכסליו, ע"כ. ומבואר שמוטר להשתמש בספר הזה לכה"פ לסמך.

ט וע"ע בספר מקבים ב', שבשני פרקים הראשונים כוללים ב' אגרות שכתבו בני ירושלים לבני אלכסנדריה. וע"ש במש"כ המוציא לאור (אברהם כהנא) דקרו לודאי שב' האגרות הללו שנקבעו בראש הספר כעין תעודה היסטורית לענין של חנוכה, שבו עוסק הספר בעיקר, ניטלו מתוך הארכיוון המרכזי שבירושלים שנסדר בימי יהודה המקבי וסיעתו (ע"י 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 את ימי חג הסוכות מחמשה ועשרים בחודש כסליו וגו'. (ובפסוק יח) בהיותנו נכונים לעשות לחוג מידי שנה 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.

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

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 קבעוהו, ע"כ. והכוונה כמו שנתבאר דחנוכה הוא על שם חנוכת המזבח ומ"מ שואלת הגמרא מאי חנוכה דעל איזה נס קבעוהו ליו"ט גמור בהלל והודאה לדורות, דבלי נס לא היו מתקנים חכמים שבאותו הדור ליו"ט לדורות".

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

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

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

ז וע"י רש"י תענית (י"ז ע"ב) ד"ה מריש ירחא, ודבר זה מפורש במנחות בפרק רבי שמעאל 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 פ"י המשניות. ויתכן דמחמת הרדיפות והגלגולים ממקום למקום לא היו לוקחים עמהם אלא הספרים הנצרכים להם, וכיון שבטלה מגילת תענית לא היו מודקדים 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 שכותנו לספרים של סיפורים בעלמא, אבל במה שאחד כתב עדות על מה שהיה באותו זמן, ודאי יש 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. ב. יא. יח. יא. כג. יא, ל). דברה"י א' (יא, יז). מלכים ב' (כ, ג). ישעיהו (כא, ד. לט, ב. זכריה ט, יד). וע"ע רמב"ן וישלח (לב, ד. מט, לא). וראה עוד בתיו"ט מגילה

בדקו וחפשו אחר שמן טהור. ועומק הקושיא הוא דהנה לא מציינו שהקריבו קרבן התמיד עד כ"ה כסליו בחנוכה המזבח, וה"ה לכל שאר עבודות היום כגון קטורת וכו', שלא היה להם מזבחות

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 סי' 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. ולכן 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.^ב

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

יב ומשמע דכיון שהיה מוטל עליהם להכין מקום המקדש שיהא ראוה 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 חיש, 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.

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

הרי מבואר שחנוכה על שם חנוכה המזבח וכנ"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.

ביאור השאלה השניה בברייתא "מה ראו להדליק את הנרות"

ז) והברייתא ממשיך "ומה ראו להדליק את הנרות אלא בימי מלכות יון שנכנסו חשמונאים ז' שפודין של ברזל בידם וחפום 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 יון כמו שנאמר (זכריה ט, יג) ועוררתי בניך ציון על בניך יון, 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 חנוכה הבית, בשעה שעסקו בבניית המזבח וכלי השרת. ולכן שואל הברייתא דמה ראו להדליק, הא לא היה להם מנורה ומדוע

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 דענינו של היו"ט הוא על נס פך השמן, אלא דע"י נס השמן הבינו שראוי לחדש יו"ט של חנוכה המזבח לדורות, וכדמבואר בפסיקתא שהבאתי בפנים שהוא על שם חנוכה 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 בידם לא משמע כן, דאיך נזדמן להם ליכנס עם מנורה גמור של ברזל.

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 וחללוהו. וע"ש בפרש"י דמכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והוה 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 וחללוהו 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.) דמשקין אין מקבלין טומאה בעזרה כגון יין ושמן ודם בית מטבחיא, וא"כ איך שייך כלל טומאה על השמן. ותירץ דכיון דבאו בא פריצים וחללוהו 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 חשמנאי 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].

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

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. [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 כרחק 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.

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 הפלשתים 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 עבודות 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 לשיטת 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

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

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 ההקטרה, הרי הם בכלל עצם בנין הבית וכשיטת הרמב"ם 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.]

במשכן או בבהמ"ק של שלמה ועזרא ונחמיה שהתחילו בעבודה של דבר אחד, אלא המתינו עד שנגמרו ההכנות של כל עיני 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 הזהב, וכיון שכן היה מצות הדלקת המנורה רק מערב ועד בוקר, עכ"ד.



¹⁰ ואלם ראה בחזו"א מנחות (סי' ל' אות ז') דאע"ג דאמרינן במנחות (פ"ט ע"א) 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 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.

הרב עזריאל הופטמן

בענין נוסח ברכת שהחיינו

בתיבה השניה [באות השימוש (prefix)] אז כותבים פתח בתיבה הראשונה שהוא במקום ה' הידיעה, אבל כשאין ה' הידיעה בתיבה השניה, אז אין כותבים פתח בתיבה הראשונה. ולכן בפסוק "בְּקִנְיָהּ אֶחָד" יש פתח 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 פתח בתיבה הראשונה [באות השימוש] אע"פ שאין ה' הידיעה בתיבה שאחריה, וכן יש הרבה פסוקים שאין פתח בתיבה הראשונה אע"פ שיש ה' הידיעה בתיבה השניה, ומזה הוכיח המטה משה שכלל זה [שכותבים פתח בתיבה הראשונה כשיש ה' הידיעה בתיבה השניה] אינו נכון, ולכן מסקנת המטה משה היא שלְזַמֵּן הַזֶּה עם חירק הוא יותר נכון, שמכיון שכבר יש ה' הידיעה בתיבה שניה, 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 בְּזַמֵּן הַבִּיט בפתח והזי"ן דגושה, וכן לְזַמֵּן הַלמ"ד בפתח, כן צריך לומר להורות על הידיעה, כי כן הַזֶּה בה"א הידיעה, וידענו כי כל שתי תיבות אשר השניה היא תואר לראשונה באים שווים בענין ה"א הידיעה, וכמו שנמצא תמיד פִּיּוֹם הַזֶּה, בְּיָמִים הַהֵם, בְּעֵת הַזֹּאת, ולא נמצא פִּיּוֹם הַזֶּה בְּעֵת הַזֹּאת, ומה שכתב בעל מטה משה בסי' תתק"פ להליץ בעד בְּזַמֵּן בחירק, במחילת כבודו טעה והחליף שמות סמוכות בנפרדות עכ"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

דברי המשנה ברורה בהלכות חנוכה שיש לומר לְזַמֵּן הזה עם חירק

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

והנה המנהג הנפוץ לומר לְזַמֵּן הַזֶּה בפתח 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 לידינו, אבל דברי המטה משה הם בספרו (ספר מטה משה עמוד העבודה ימי החנוכה סי' תתק"פ) שכתב וז"ל ומצאתי כתוב שיש לומר לְזַמֵּן הזה הלמד בפתח משום ה"א שאחריו, וחברו בתרומה (שמות כה, לג) משוקדים בקנה האחד הבי"ת בפתח, ובפרשת ויקהל (שם לו, יט) בקנה אחד הבי"ת בשב"א שאין ה"א אחריו ע"כ; ואני הכותב אומר, אין יתרון לבעל הלשון הזה המדקדק בלשונו כך, שהרי מצינו כמה פעמים בתורה הפוך מדקדוקו, למשכן עצי שטים (שמות כו, טו) הלמ"ד בפתח ואין ה"א אחריה, למקצעות המשכן (שם כו, כג) הלמ"ד בשב"א, מבית לפרכת ארון וגו' (שם) הלמד בפת"ח, לפתח האהל (שם לו) בשב"א, יין לנסך (במדבר טו, ה) בפת"ח, לשבעת הככשים (שם כח, כא) בשב"א, ואפילו בחד קרא בתתו מזרעו לְמוֹלֵךְ לְבִלְתִּי הַמִּית אוֹתוֹ (ויקרא כ, ד), לכן אין לנו לדקדק בדקדוק הלשון הזה, ויותר נכון 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 בפתח, והביא לזה דוגמא משני פסוקים שבאחד כתוב בְּקִנְיָהּ אֶחָד ובשני כתוב בְּקִנְיָהּ אֶחָד, והנה כשמופיע בראש התיבה "ב" עם פתח, הרי זה כאילו כתוב "בְּה" עם ה' הידיעה, ולכן משני פסוקים אלו מוכח שכשיש ה' הידיעה

תמיהה 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' הידיעה, ולכן כשאומרים בזמן הזה או לזמן הזה צריכים שתהא ה' הידיעה בשניהם כיון ש"זה" הוא תואר לתיבה הראשונה, ולכן הב' ב"פְּזֶמֶן הַזֶּה" והל' ב"לְזֶמֶן הַזֶּה" יקבלו פְּתַח כיון שפְּתַח 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' בהערה¹), 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.

ולכאורה היוצא מזה הוא שהנוסח הנכון הוא לְזֶמֶן הַזֶּה עם פְּתַח, והנוסח של לְזֶמֶן 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.

הקודש אומרים "גדול", שהוא שם התואר, לאחר "בית" שהוא שם העצם, אבל באנגלית בתחילה אומרים את שם התואר (*big*) ורק אח"כ 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*) שסמוכים 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.

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 ידעתי דקדוקו זה בספרו בעוד בחיים הייתו 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 דחוק 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 כשנהג 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 דברי

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 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 הנה 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 הנה 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 הנה 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 הנה 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 בְּזֶמַן הַזֶּה.

אלא דיעוין בספר ארחות רבינו (חלק ג') שכתב שהסטייפלער היה אומר בְּזֶמַן הַזֶּה בחירק בעל הניסים [ולכאורה ג"כ בברכה שעשה נסים], אבל בשחיינו היה אומר לְזֶמַן הַזֶּה בפתח. וצריך ביאור, מה החילוק בין בזמן הזה ובין לזמן הזה. ויעוין בספר דעת נוטה (בהל' ציצית הערה 813) שנשאל הג"ר חיים קניבסקי זצ"ל אודות נוסח ברכת שהחיינו, והשיב שיש לומר בחיריק.

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

ו) אלא שצריך עיון טובא, שהרי רוב הסידורים לפני שלש מאות שנים ומעלה הביאו את הנוסח של לְזֶמַן 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 לְזֶמַן הַזֶּה עם חירק, והם האליה רבה והפרי מגדים והערוך השלחן (כולם בס"י תרע"ו), וגם רבי חיים פלאגי במועד לכל חי סי' כ"ו. וכן כתב במקור חיים [לבעל החוות יאיר] (בס"י תרע"ו) וז"ל לזמן בחיריק הלמ"ד, ודלא כיש מהבילים עכ"ל.

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

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

הרב אהרן גינזברג

י"ג פרצות שפרצו מלכי יון בסורג

אבל האומות הם בפירוד תמיד, וממילא לא שייך אצלם אותה עבודה. וע' במאמר החכמה לרמח"ל (ד"ה ובכן תן פחדך) וז"ל וצריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה 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 ובפירוד 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 התייחדות 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 עשויה 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

איתא במס' מדות (פ"ב מ"ג) לפניו ממנו סורג גבוה עשרה טפחים, ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון, חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות וכו', 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 לאלו-ה 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' (יז, כא) וז"ל, ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וכו', ע"כ.

הצרור 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 לרמוז שהחשמונאים חנו בסוד היחוד של כ"ה אותיות וכו', ע"כ. יוצא מדבריו שהשם חנוכה הוא 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' בהבריאה, 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 הוא הקובע של הרצון של כל העם, ורצון המלך

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 הוא 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 קט. 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 הוא באחדותו. וכל החילוק לי"ג הוא רק מצד המקבלים ולא מצד המקור.

והנה כתיב בפרשת וזאת הברכה (לג, יא) ברוך 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 ברוך 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.

שהם בעצם, ושלילת כל דבר אחר אינו חלק מהתגלותם. למשל שלילת הסכלות אינה מלמדת על מדריגת חכמתו, ושלילת 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 שמסתר 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 בהבראה. 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 שהשתחוויות 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 השתחוויות, שהנם בגימטריא אח"ד, וזהו הביטול של יון עצמו.

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 צמך 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 השתחוויות. וע' ברע"ב מדות שם (ר"ה וגזרו כנגדם) וז"ל, כשמגיע כנגד כל פרצה ופרצה משתחוה ומודה על אבדן מלכות יון, ע"כ. ויוצא מדבריו שהכונה של ההשתחוויות 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



הרב ישראל דוד רובין

בענין הברכה הנכונה על סופגניות

המחבר כל שניכר טעם המי פירות בעיסה הוא 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. ובכך 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 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 דהוא 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 והוא 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 ליהזר 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"י ל) [ודעת הערה"ש (קס"ח, יח) יחידאה היא בזה, עי' בס' שערי

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 ברכתיהן 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 מזונות 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 והוא בכלל תבשיל מזונות כמו דייסא וטשולנ"ט שברכתן מזונות 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' ס"י 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 שעיי"ז תפטרנה הפת מברכה וכמ"ש הסמ"ק (ס"י קנ"א) ורבינו פרץ (שם בהגה). והגם שהרמ"א כ' שם בהגהותיו דנוהגין כהר"ש מ"מ אף הוא כתב בסוף הסימן (ס"י) לאכלו דוקא בתוך הסעודה.

ב) וקודם שנגיע לנידון דין צריך להקדים עוד בדין הידוע של פת הבאה בכיסנין שאמרו רז"ל דברכתה מזונות (ברכות מא:). ואם קבע עליה סעודתו מברך המוציא (שם מב.). כי ישנה מחלוקת בין הראשונים ז"ל בזהותו של פה"ב, דלדעת רבינו חננאל ז"ל היא פת שנאפה עם מילוי פירות וכדומה, ולרמב"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 (ס"י קס"ח 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

וברמה"ז. איברא דכמה פוסקים* חלקו עליו ולדעתם אין לחוש לדברי המג"א א"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 עלייהו 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 (א"ח לה, ד) ועוד כמה פוסקים שנמשכו אבתריה, לדעתם 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.

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 המלפתיים 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 מרבכה 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, וכך דעת הפמ"ג (א"א שם) ובית מאיר (שם) להלכה אבל לא מטעמיה. ועל כן נראה דלמעשה אין צריכים לחוש לדברי המשנ"ב

הברכה פט"ז הע' קי"ח וקל"ה]. והילך לשון השו"ע (קסח, ו) : 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 הדין אין לחוש לשיטה זו דאזיל בתר שיעורו של עירוב אלא יש להקל כדעת המקילים דסברי שהשיעור הוא כשיעור סעודת כל אדם ערב ובקר שהוא הרבה יותר מד' כביצים. אך היות ויש פלוגתא בדבר ושמא 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 [חוץ 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 (שם) העתיק את דעת המג"א ושאר אחרונים ז"ל דסבירא להו דאם נוסף למאפה זה יאכל אדם בסעודתו גם בשר או שאר דברים שמלפתיים 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 (א"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 הנ"ל וצריך ליטול ידיו ולברך המוציא

בברי יוסף סי' קס"ח סק"ו שהניח דברי המג"א בצ"ע ובחמד משה שחלק לדינא על המג"א.

א עי' שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' כ"ה, שו"ת יביע אומר ח"ח סי' כ"ב סקכ"א, אור לציון פי"ד סכ"ג, בס' ותן ברכה בהע' של הגרשז"א ז"ל לסי' קס"ח סק"ז, ושו"ת תשובות והנהגות ח"ה סי' ג' סק"י"ח. וע"ע

סופגניות כאלו בתוך הסעודה או ילוש בהן מספיק סוכר ומי פירות עד שיהיו לעיקר דאז ברכתה מזוונות 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 מזוונות כיון דאינה באה מחמת הסעודה, ע' 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 בירורים י"ב, הליכות שלמה חנוכה י"ז, י) דלמעשה המנהג הוא שלא לברך כיון שהסופגניות משיעו 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 מזוונות 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,

ושפיר יוכל לברך מזוונות 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

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 מזוונות, או דילמא הני סימנים הם באמת סיבות להוריד את ברכתה מהמוציא למזוונות 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 מזוונות גם בדלית בהו שום א' משלשת הסימנים. אמנם כאמור אין זה מוסכם בפי כל הפוסקים ולדעת הסוברים ששלשת הסימנים הם סיבות נראה דצריך לברך המוציא בנד"ד. ולכן כדי להוציא את עצמו מן המחלוקת עדיף לאכול

המחלוקת והשיב לו ר"ע 'למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים'. והשתא אי נימא דסגי 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 דמירי בכונן 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 כתי' דמירי התם בדלא אכלו כדי שביעה אין זה מוכרח דלא כ"כ אלא מכח איזו קוי 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.

ולא זכיתי להבין דברי קדשו, דהיות ויש מקום לפרש הך עובדא דר"ג בדלא אכלו כדי שביעה כמ"ש הרשב"א, וכ"כ בתוס' הר"י ותורא"ש והמאירי שם וכן בתוס' שם בדף מ"ד ע"א, ממילא אין כאן קוי' 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 ויברך ברכה א' מעין ג' תחילה קודם שיברך בהמ"ז [ומזה סתר המג"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 שישב עפ"י קוי' 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 לפלוגתא המג"א והדגמ"ר כלל דתרי עניני ניהו 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, וק"ל.

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 א' עכ"פ מן התורה ממילא חייב לברך כל הברכות כתיקונם ודמי למשי"כ הפוסקים בס"י ס"ז לענין מי ששכח אם קרא קריאת שמע או לאו דחזור 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 קוי' 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 לזלוול בשאר הברכות הלכך מחייבין ליה לברך כולוהו, עיי' בתורת חיים (סופר) (סי' ס"ז סק"ב). וסברא זו דלא אתי לזלוול 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 דחזור וקורא עם הברכות, ע"ש ובתו"ח הנ"ל. ומעתה נוכל ליישב דעת הדגמ"ר מהשגת השעה"צ, דלכאוי' אין הנידון דומה לראיה, דבשלמא לענין ק"ש דבעלמא קורא אותה עם ברכתיה א"כ אי נימא ליה השתא לקרותה ללא ברכתיה איכא למיחש שמא אתי לזלוול בהו ולא יברכם עם ק"ש למחרת, וכן לענין בהמ"ז דבעלמא מברך ג' ברכות לאחר אכילת לחם א"כ אי נימא ליה השתא לברך רק מעין ג' אתי לזלוול ביה פעם הבאה כשיאכל לחם. אבל הכא לענין פלוגתא הר"ש ור"ת, הרי אף פעם אינו מברך על מאפה כזה בהמ"ז וא"כ ליכא למיחש לשום זלוול ושפיר מקשה הדגמ"ר דליברך מעין ג' ותו לא.

עוד הביא השעה"צ שם ראי' לסתור דברי הדגמ"ר מהא דאיתא בגמ' (ברכות ל"ז). מעשה ברי"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

יבקש מאדם אחר שלא אכל פת ומברך עתה מזונות שיוציאנו
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 ויפטור את הסופגניה ויצא בשלום.

היוצא מדברינו:

א. לענין ברכה ראשונה, אם אוכל סופגניות חוץ לסעודה,
יש לברך לפנין בורא מיני מזונות א"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, ואם לאו שב ואל תעשה
עדיף ולא יברך עלייהו כלל.

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

ד. אמנם יש ליזהר 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
שלוש שבה מזכירין "ועל מזבחך" משא"כ בברהמ"ז שאין
מוזכר בה המזבח ביחוד, עכ"ל.



הרב יהושע משה מגילניק

גירסא דינקותא

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 לדיו כתובה על נייר חדש, והלומד זקן למה הוא דומה לדיו 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 וכתיבה. 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 טפ"י. 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

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' שסוף 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 השכס ואכול בקיץ מפני החמה ובחורף מפני הצינה וכו'. ופירש שם הגר"א (הי' אגדות) שלא רק לאכילת פת שחרית כווננו חכמים, אלא גם על מי שלומד תורה בילדותו. וז"ל ואמר השכס ואכול בקיץ מפני החמה ובחורף מפני הצינה, שלא יקדימו אותו השני יצרין העצלות והחיימום 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.

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 אלקיננו.

ומהיכן הצליח הטומאה הזה להתגבר באשה ההיא. הגמ' ממשיך שם שמחמת אותו מעשה קנסו כל המשמר שלה, ועל זה הקשו משום שהיא חטאה נקנסו כל משפחתה. ותיצו 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 שהקלקול 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.

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 הוא 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



הרב יוסף יפרח

בענין הפרשת חלה מסופגניות

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 רכיכים 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 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' וכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ וגו' וסתם לחם האמור בכל מקום אינו אלא העשוי מקמח ומים שכן דרך כל העולם לעשות לחם, ונילוש 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 לחיובה אז בחלה כיון דאין זה חשיב גלגול ולישה וליכא שעת חיוב עד שתאפה. משא"כ סופגנין ודובשנין דבחישה דידהו היא היא

(א) יש לעיין בהני סופגניות שנעשים מבלילה עבה המטוגנת בדבש שנוהגים לאכלן בימי חנוכה, האם חייבין בחלה כשעושים אותן בשיעור של חמשת רבעי הקב קמת. דהנה תנן (חלה פ"א מ"ד) 'אלו חייבין במעשרות ופטורין מן החלה האורז והדוחן כו'. הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין וחלת המסרית והמדומע פטורין מן החלה'. ופי' הר"ש ז"ל 'סופגנין. כספוג עשויה א"נ ריקין דקין מלשון ריקי מצות כו'. והדובשנין. מטוגנין בדבש. איסקריטין. צפיחית (שמות טז, לא) תרגום איסקריטין עיסתו רכה מאד וכולם מין לחם'. ונראה שסופגניות הווין בכלל אלו, שאפשר שהן בכלל סופגנין, או דומין לדובשנין 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 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

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 וברכהמ"ז. והערה"ש לא נתן גדר ברור לאיזה לחמים חייבין ואיזה פטורין, אבל לכא' הגדר הוא מה שאין דרך בנ"א לקבוע סעודה עליהם הוה 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 ושי"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 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' שעדיה זללה"ה שראה שבעירו על פת הבא בכיסנין שעושיין

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 בבליה רכה דוקא. ובפרט לאור מש"כ הרמב"ם הנ"ל דבהדיא מיירי בבליה עבה. ועוד נראה דחוק לפרש שהטושו"ע מיירי דוקא בדלא אפאן עדיין.

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 ניהו. ולפ"ז ג"כ ל"ק אדברי הטור ושו"ע. אבל גם זה קשה, דלא משמע כן מדברי הש"ס (דלר"י נאפין 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 כפשוטו דברי הטור ושו"ע דאפי' בבליה 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'.

וי"ל דסעי' א' הוי כהקדמה וכותרת להנך דינים, ואינו מאמר בפ"ע. ור"ל דאינו חייב בחלה א"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')

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 הנלושה 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).

על חמאה פסק רבינו הגאון ז"ל דגם כשאוכל כשיעור קביעת סעודה דא"צ לברך ברכה"ז, 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 לעקיך או כדו' ולכן א"צ לברך ברכה"ז. ואין זה מורה על חיוב חלה, שמצינו דיכול להתחייב בחלה אפי'



הרב יחיאל לייב שרעק

בענין מזמור שיר חנוכה הבית לדוד

אחר קדיש מזמור הטה ה' אונך 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"ק ג-ו) טעמים למזמורים, ש"ברכי נפשי" מקושר לר"ח שבו כתוב יְרַח למועדים וגו', ומזמור שיר חנוכה הבית מקושר לחנוכה כי חנוכה הבית היתה בחנוכה, ועצ"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 (ס"ה עמ' לט) ע"ש, הרי שאין זה שווה למסכת סופרים שכתב להחליף את השיר של יום למזמור שיר חנוכה הבית בימי חנוכה וכדומה, והטור משמע שיש לומר שניהם ולא להחליפם.¹

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 ס"ו רמא).² 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

1 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 ונ"מ בו. אבל צ"ע טובא דלא פסק לא המחבר ולא הרמ"א לומר מזמור שיר חנוכה הבית לדוד בימי חנוכה, ועוד קשה שפסק השו"ע בהלכות ר"ח לומר ברכי נפשי אחרי תפילה. ויש

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).

2 עיין מה שכתב בריש ספרי "יְרַח למועדים" של הרה"ג רבי ירוחם אולשין שליט"א על ענין יְרַח למועדים' בראש חודש.

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 שאמרה 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 הבית אלא פשוט 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 "ארומך 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 בנך. בשעה שבנה שלמה המלך את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי קדשים דבוקו 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,

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 הוזכרו 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.² 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 שמובא 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 הליים 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 הליים 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 בדינו (ע"י פסיקתא רבתי ו') שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו, ע"כ.³ 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.

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.

ו ועי' מש"כ בעניין מזמורי חנוכת הבית לדוד בצרור המור פרשת נח. ז 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.

כמה פרטים בענין השיר של יום הצריכים בירור אבל אין כאן מקום להאריך.

ד ובדרך 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 העיב"ץ על 'שגיון לדוד' של מסכת סופרים, שכתב בפסוק א' "על דברי כוש בן ימיני" הוא שאול שיצא ממנו מרדכי, וכתוב ביה נמי "בור כרה ויחפרהו ויפול משחת יפעל" (פסוק טו) דקאי אהמן שנתלה על העץ אשר הכין לו.

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 חנוכה המשכן לחנוכה המקדש והוא השלמת התשובה אל ה' והתרצות 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 ו:). מעשה העגל קודם לצווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי ב"ז בתמוז נשתברו הלוחות וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן, עכ"ל. וענין זה חוזר עוד הפעם בחנוכה 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 חנוכה המקדש של חנוכה, וחזרת 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 מסירותינו לתורה ועבודה על טהרת הקודש, ולהתגבר על השפעות והשקפות חיצוניות שרוצים אומות העולם להכשילנו בהן.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שנוכה לשוב אליו כימים ההם בזמן הזה ולמצוא פך השמן זית זך טמון בתוך כולנו להדליק אור התורה בהתחדשות לחדש ימינו כקדם לזכות בחנוכה הבית אחרונה. והראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו, ושם נשיר שיר חדש וברננה נעלה.

כתוב הקרא "ודוד מכרכר בכל עז לפני ה'" (שמואל ב' ו, יד), וראתה מיכל בת שאול מחלון ותצא לקראתו ומביישו ברכים 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. ועוד, שכניסת הארון לירושלים מתחיל באותה מעשה של ריקוד דוד לפני הארון, וגמר כניסתה במקדש היא המעשה שמרמז ב"מזמור שיר חנוכה הבית לדוד". ואולי ע"י זה יש עוד בחינת "מזמור שיר חנוכה הבית לדוד" שבזכותו פתחו שערים להכניס הארון לחנוכה המקדש.^ט

כבר כתבנו שהשמחה של דוד בענין זה היתה על סליחת עונו, שבלעדו היו אויביו שמחים בשפלות דוד עבור עונו. הרי מצינו שאין שמחה לאויביו באומות העולם יותר גדולה מחטאת ישראל. שונאי ישראל שמחים כשאינן 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 וחזרין 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 לחנוכה הבית אפי' קודם דוד המלך. הרי הציווי לבנות המשכן לא בא אלא



ט עיין רמב"ן עה"ת ריש פרשת תרומה שכתב שעיקר החפץ במשכן הוא מקום הנחת השכינה שהוא הארון כמו שאמר "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת" (שמות כה, כב)

י עיין רמב"ם פי"ג הל' א-ג

ח ואפשר לתרץ בזה עוד קושיא דלמה אין הענין שמלך שלמה אחריו ובנה את הבית גילוי בפני עצמו שמחל הקב"ה את דוד על אותו עוון שמשם באה שלמה והמשך המלכות?

הרב צבי אלימלך שפיגל

בענין שמן של נס

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 נס היכא משכחת לה דאמרה תורה (שמות ל, ג) 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"ו), 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.²

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

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' שבלייל 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.³

מאידך 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 העיקרים אינו סופק [פי' דהעיקרים יבליעו כל השמן] אלא שורין את העיקרים 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

ב 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.

א עי' חבצלת השרון [שמות ע' תרפה] בשם הגרי"ד [בן הגרי"ז] סאלאווייציק שלא שמע דברים אלו בשם הגר"ח, ואדרבה הם נסתרים מהגמ' במנחות [סט:]: בחיטים שירדו בעבים. ועי' בהמשך ובהערה אות ג'

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 שנתקלה האדמה בחטא אדם הראשון משא"כ דבר הבא מנס א"צ תיקון, עכ"ל.¹ א"כ אין מזה תפיסה על הבית יוסף ודעימיה מדברי הרד"ק.

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.

מאידך חזינן דלפי הבית יוסף הבית יצחק והפני שלמה הגרא"מ שך ולפמש"כ גם בדברי ר"ת, דבר שנתרבה ע"י נס הוא כמותו דבר אלא שאין עליו חיוב מעשרות.² 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.³

ופרש"י (שם ד"ה שירדו בעבים) עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מליאה חטין. והקשה ר"ת (תוס' שם ד"ה חטין שירדו בעבים) וז"ל, דאי מחוצה לארץ וכי הותרו לשתי הלחם בשביל שהיו בעבים, מ"מ ממושבותיכם בעינן וליכא, ואי מארץ ישראל וכי נאסרין הן על ידי 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 כחטה בעלמא כמו שפי' הבית יצחק, רק הגמ' מסתפקת אם כשר למנחות מפני הדרשה דמושבותיכם. ברם רש"י בא בסברת הגר"ח דחטה של נס פסול למנחות וע"כ צ"ל דמיירי בעבים שבלעו ספינה מלא חטין.⁴

בס' המועדים בהלכה רצה להביא ראיה 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 דחיוב חלה בא משעת גילגול הגם שיצירתה היה ע"י



ידנו. [פני שמתפלל קודם שיפירש תו"מ שהקב"ה ירבה גרנו] וז"ל וקשה אי"כ איך מעשרין, הרי מה שנתרבה בנס בשביל הברכה אינו גידולי קרקע ופטור ממעשר כנ"ל, עכ"ל, עיי"ש מש"כ בזה.

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 מצ' התלויות בארץ, אלא שאינם כשרים אלא מא"י. ומסתפקת הגמ' אי מעבים הוי כא"י או חו"ל לדין זה.]

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

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 הוי צריך בירור דכל עיקר הברכה לברר הניצוצין ולהפרידן מן הפסולת ובמן לא הוי פסולת וכי"כ י"ל דאין על חטין אלו חיוב מעשרות.

ה והגר"ח קניבסקי [שם] הקשה מתענית [ח:]: תנו רבנן: הנכנס למוד את גרנו אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתשלח ברכה במעשה

הרב שלמה יצחק רחמים נזריאן

כמה נרות מדליקים ומי מדליק

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 שכן 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 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 אמהדרין. 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 היוצאים. והלכה כהאי ליטנא מדקאמר רבה 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 היוצאים, 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

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 (עושיין 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 בקודש 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 בקודש 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 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' תרע"ג, 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 טעמא, ע"כ. ולפי"ז י"ל דבאמת לא פליגי האמוראים, ועיקר המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל

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 המהדרין. ותינח לתוספות דס"ל רק בעל הבית 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 שכל אחד ואחד 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

החשמונאים, ולבית הלל הוספה בעי דמעלין בקודש ולא מורדין (תירצנו על פי מה שכתב בספר "שבת של מ", כא, ע"ש).

ולדעת תוספות, שלא הוכיחו ממסקנת הגמ' דלא בעינן היכר כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, יש לומר דס"ל כמו שכתב המהרש"א, דלא פליגי האמוראים בזה, ולכולי עלמא עיקר ההידור הוא שיהיו הנרות לפי מספר הימים שנעשה בהם הנס ורק פליגי אי מעלין ואין מורדין 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 כן 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" 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

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 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.

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.

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,

