

נר למועדים

קובץ דברי תורה לימי חנוכה תשפ"ג

וזהדליקו נרות בחצרות קדש

מוקדש
לעלוי נשמת
מוריננו ראשי הישיבה זצוק"ל
ע"י
אחד מתלמידי הישיבה

כל מי שיש לו דברי תורה ומאמרים בעניני המועדים
שנשמעו מפי רבני הישיבה הקדושה
נבקשו לשלוח אותם אלינו בהקדם
ובעזרה ש"י נשתדל בלי"נ לפרסמם
בחוברות "נר למועדים" הבאים
להגדיל תורה ולהאדירה

להארות והערות נא לפנות אל
alumnishiur@nirc.edu

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

נר למועדים

קובץ דברי תורה בעניני חנוכה לשנת תשפ"ג
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

- מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצוק"ל
2 הנס של פך השמן ותורה שבעל פה
- מורינו ורבינו הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל
3 בענין היתר החשמונאים לעשות מלחמה בשבת
- הרה"ג רבי יוסף טנדלר זצוק"ל
5 חביבין ישראל
- 6 ביאורים ב"על הניסים"



- מורינו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א
9 קביעות היו"ט של חנוכה
- 10 על הניסים – הודאה על השגחתו המלאה
- הרה"ג רבי נתן נוסבאום שליט"א
11 בענין הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת
- הרה"ג רבי נחום מאיר לנסקי שליט"א
12 אור חכמה פנימית ואור הגנוז

אברכי כולל עבודת לוי

- | | |
|---|--|
| 22 בענין ברכה על מצוות מדרבנן
הרב יעקב אליעזר הכהן ריבקו | 16 בענין דין קדושה בנר חנוכה
הרב אהרן גינזברג |
| 24 בענין הדלקה קודם שקיעה ודין עשאו לילה
הרב משה חיים קמחי | 17 ויכוח רבי יהושע בן חנניה וחכמי יון
הרב יהושע משה מגילניק |
| | 19 על איזה נס קבעו היו"ט של חנוכה
הרב ישראל פינחס נחמקין |

מו"ר הרה"ג רבי יעקב יצחק רודרמאן זצוק"ל

הנס של פך השמן ותורה שבעל פה

חנוכה לא ניתן להכתב

לפי זה יוצא שמן התורה השמן היה טהור לגמרי, וכל טומאתו היתה רק מדרבנן שגזרו על הגוים שמטמאים כזבים, וא"כ הנס של פך השמן הוצרך רק בשביל הדין דרבנן.

וממילא מיושבת בזה איך התחזקה האמונה בתורה שבעל פה ע"י הנס של פך השמן, שהרי הכח של החכמים לתקן תקנות דרבנן הוא רק מכח התורה שבעל פה, וכיון שהנס בא בשביל דין דרבנן ממילא האמונה בתורה שבעל פה התחזקה ע"י הנס.

ובזה מבוארים דברי הגמ' ביומא שמבואר ממנה שיש שני סוגים של נס, אחד שניתן להכתב ואחד שלא ניתן להכתב, שיש לומר שכוונת הגמ' היא שיש חילוק בין נס שבא לחזק את האמונה בתורה שבעל פה שנס כזה לא ניתן להכתב בתורה, ובין נס שבא לחזק את האמונה בתורה שבכתב, וכיון שהנס בא לחזק את האמונה בתורה שבכתב שנס כזה בודאי ניתן להכתב בתורה שבכתב.

והנה מאחר שימי חנוכה הם ימים של התחזקות באמונה בתורה שבעל פה, ממילא יש לנו להתחזק ביותר בלימוד תורה שבעל פה בימים אלו.

עיקר לימוד התורה הוא על מנת ללמד

והנה התחזקות בלימוד התורה אינה רק שילמוד לעצמו שהרי אינך מקיים את מצות תלמוד תורה בשלימות אא"כ היא על מנת ללמד לאחרים, ורק לימוד התורה על מנת ללמד מגין עלינו והוא יסוד קיום העולם. דבר זה יש ללמוד מדברי הספורנו, שהנה הקב"ה אמר ליצחק אבינו, "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמתי מצותי חקותי ותורתי" (תולדות כו, ד-ה), ומבואר מזה שהבטחת הקב"ה ליצחק לא היתה בזכותו של יצחק עצמו, אלא בשביל אברהם אבינו.

וכתב על זה הספורנו, "הנה ליצחק תלה בזכות אחרים עתה וכו', ולא כן אמר ליעקב, כל שכן לאברהם, וזה היה קודם שהתעורר יצחק לקרוא בשם ה', אבל אחר שקרא בשם ה' נאמר (תולדות כו, כח-כט), ואבימלך הלך אליו מגרר, ואמרו 'ראה ראינו כי היה ה' עמך וכו' אתה עתה ברוך ה', ולא מצאוהו עוד תלאות מקנאים ודברי ריבות כאשר בראשונה, אמנם ליעקב לא תלה בזכות אחרים כלל, כי הוא אמנם מנעוריו יושב אהלים ללמוד וללמד דעת את העם בפרט באהלי שם ועבר ששם עלה כל מבקש ה' בלי ספק."

ולמדנו מדברי הספורנו שהרבצת התורה היא זכות גדולה כל כך, וזוכה בזה לברכות בשביל עצמו, אבל אם לומד תורה רק לעצמו אינו ראוי לברכות בזכות עצמו, ולכן יצחק אבינו לא זכה לברכות בזכות עצמו עד שהתחיל לקרוא בשם ה' ולפרסם ידיעת ה'.

איתא במס' יומא (כט.), "אמר רב אסי, למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים, והא איכא חנוכה, ניתנה לכתוב קא אמרינן."

ומדברי הגמ' משמע שנס חנוכה ונס פורים שייכים לשני סוגים של נסים, שנס פורים שייך לסוג של נסים שניתנים להכתב בתנ"ך, ונס חנוכה שייך לסוג של נסים שאינם ניתנים להכתב בתנ"ך. וצריך ביאור, מה החילוק בין נס שנכתב בתנ"ך לנס שלא נכתב בתנ"ך?

התכלית של הנס

ונראה ליישב קושיא זו בהקדם ביאור הנס של פך השמן, שהנה זה פשוט שאין הקב"ה עושה נסים בחנם, ורצונו להנהיג את העולם בדרך הטבע, אלא שלפעמים יש צורך לעשות נס וכגון להשריש אמונה בכלל ישראל כמו הנסים של יציאת מצרים וקריעת ים סוף, ולכן היה נראה לומר שגם הנס של פך השמן היה כדי להשריש אמונה בכלל ישראל, אלא שאנו צריכים להתבונן איך התחזקה האמונה של בני ישראל ע"י הנס של פך השמן?

ונראה לומר שבזמן של נס חנוכה נחלשה האמונה בתורה שבעל פה, שהרי באותו זמן הופיעו הצדוקים שלא האמינו בתורה שבעל פה, וממילא נתן הקב"ה לנו את הנס של השמן כדי שאמונתנו בתורה שבעל פה תתחזק.

אלא שעדיין יש לעיין, מה השייכות בין נס השמן ותורה שבעל פה, ואיך התחזקה האמונה בתורה שבע"פ ע"י הנס של פך השמן?

והנראה לומר בזה, שהרי איתא במס' שבת (דף כא:), "שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל", ומבואר שהשמן נטמא ע"י היוונים. ותמה על זה הפני יהושע, "ולכאורה יש לתמוה כל טורח הנס זה למה, דהא קי"ל טומאה הותרה בציבור (ע"י יומא ג.) והיו יכולין להדליק בשמן טמא."

ואולם יעוין בפרי חדש (באו"ח סי' תר"ע) שתירץ את קושיית הפני יהושע ע"פ מה שהקשה איך שייך שהיוונים טמאו את השמנים, והלא לא מצינו שום טומאה לנכרי מחיים. ותירץ שכיון שחז"ל גזרו על הגויים שיהיו כזבים לכל דבריהם (כדאיתא בנדה דף לד.), א"כ יש לומר שהשמן נטמא בטומאת זיבה. ולפ"ז יישב הפר"ח את קושיית הפני יהושע, שהרי רק טומאת מת הותרה בציבור, ולא טומאת זיבה (כדאיתא בפסחים דף טו.).

מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל

בענין היתר החשמונאים לעשות מלחמה בשבת

זהו כל המצוה, דהיינו למות היכא שנראה כמו שעובר על ציווי ה', וא"א להתיר מדין וחי בהם, שכל המצוה הוא למסור עצמו למיתה. ובזה חידש מתתיהו שאעפ"כ יש דין וחי בהם, חוץ מהשלש חמורות.

אמנם, אין זה ניתן להאמר כלל שזה היה חידושו של מתתיהו, דהא כלל ישראל עברו הרבה מלחמות קודם לכן, וודאי גם באותם מלחמות חיללו שבת כדי ללחום, ואין שום ספק שבמלחמות דוד המלך ושאר מלכי ישראל חיללו שבת, ואעפ"כ חשבו שכאן צריך למסור נפשם שלא לחלל שבת, וא"כ הדרה קושיין לדוכתיה מה היה הסברא של חכמי הדור שאין להתיר מדין וחי בהם, ומה חידש להם מתתיהו כהן גדול.

(ואגב, יש להוסיף שמונח כאן עיקר היסוד של חנוכה, שהרי היונים רצו לבטל ממנו ענין תורה שבעל פה, כידוע, ולכן המלחמה והנצחון הוצרך להיות תלוי על ענין תורה שבעל פה, שע"י חידוש תורה בהלכות "דיני וחי בהם" והכח של תורה שבעל פה, עי"ז היו יכולים לנצח נגד האויב ולבטל כח היונים.)

ונראה פשוט שהסברא שלא לומר כאן דין וחי בהם הוא משום שהיתה שעת השמד, שכך הוא ההלכה שבשעת הגזירה כשיעמוד מלך רשע שגוזר לבטל ממנו קיום המצוות, שיהרג ואל יעבור גם במצוות שאינן מהשלש חמורות, וכיון שהיונים גזרו לבטל מהם קיום מצות שבת, לכן פסקו שאסור ללחום בשבת, שצריך למסור נפש עבור שבת.

וא"כ צריך להבין מה היתה סברת מתתיהו שאין כאן דין שעת השמד. ונראה שהיא סברא פשוטה, דמה שמצינו שמחוייב למסור עצמו בשעת השמד, היינו היכא שהגוי אומר לו לעבור ואם לא יעבור ייהרג, שע"י שעובר הרי הוא מרשה את הגוי להכריח אותנו נגד התורה. אבל הכא, אה"נ היתה שעת השמד בדרך כלל, אבל הכא במלחמה לא היו באים להרשות את הגוי לאנוס אותם לעבור, אלא אדרבא באים לבטל את עצתו עי"ז שלוחמים נגדו אפילו בשבת, ובהכי לא אמרין יהרג ואל יעבור.

הרי שהמחלוקת בין מתתיהו וחכמי זמנו היתה בזה, דהיכא שהוא שעת השמד והפעולה שעושים עכשיו לעבור על המצוה אינה בתורת הסכמה לביטול התורה, אלא אדרבא כדי ללחום נגד השמד, אם אומרים בזה ההיתר של וחי בהם. ויש לחקור באיזה סברא תלויה האי פלוגתא.

והנה תחילה יש להבין מהו הענין של קידוש ה'. יש שחושבים שהוא ענין שיראו כל העולם גדלות התורה וכלל ישראל וכדומה. אמנם אין זה אמת, דהא קידוש ה' שייך גם בחדרי חדרים כשאין

במדרשים המתארים את נס חנוכה כתוב שבתחילת המלחמה נגד היונים לא רצו ללחום בשבת, והחביאו את עצמם במערות, והיונים מצאום ע"י כלבים ותחבולות אחרות, והרגום. עד שבא מתתיהו בן יוחנן כהן גדול ודרש וחי בהם ולא שימות בהם, והתחילו ללחום גם בשבת.

והקושיא מובנת מאליו, האם לא ידעו דין זה של וחי בהם ולא שימות בהם מימות משה רבינו עד שבא מתתיהו כה"ג. ודאי פשיטא שידעו את הדין שפיקוח נפשות דוחה את כל התורה כולה, ותמיד חיללו שבת משום ההלכה של וחי בהם, כמו ביולדת וחולה וכדומה, וא"כ למה היו סוברים שאסור ללחום נגד היונים בשבת, ומה חידש לנו מתתיהו כהן גדול.

ויש מקום לומר שסברו שאין דין פיקוח נפש שייך אלא אצל חולה שיש בו סכנה, אבל היכא שהגוי בא ואומר לו לעבור ואם לא יעבור ייהרג, בזה חשבו שיש דין חדש של קידוש ה', שאין להתיר מדין פיקוח נפש, אלא צריך למסור נפשו למיתה כדי לקדש שם שמים.

וכן משמע ברמב"ם שהם ב' דינים נפרדים, שהביא בפ"ה ה"א מהל' יסודי התורה, וז"ל, כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל וכו' כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או ייהרג, יעבור ואל ייהרג שנאמר וכו' וחי בהם ולא שימות בהם וכו' עכ"ל. ובאותו פרק בהלכה ו' איתא וז"ל, כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה, עושין ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן עכ"ל. הרי שהדין הראשון הוא במקום חילול ה' דהיינו שהגוי אומר שיהרגנו, והיה הו"א שהיה חייב למסור נפשו עבור כל מצוה, ולזה קמ"ל דרשה דוחי בהם ולא שימות בהם דאינו חייב למסור נפשו. וזה מה שחידש מתתיהו כהן גדול, שאע"פ שהסכנה בא מחמת הגוי אפ"ה אמרין בזה וחי בהם ולא שימות בהם.

ובאמת הוא חידוש גדול, דהא היכא שהאדם אנוס חשבינן ליה כאילו לא עשה את הדבר, וכלשון חז"ל (ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו) אונסא כמאן דלא עביד דמי. וא"כ למה חייבין למסור נפשו על שום מצוה במקום אונס מיתה, והרי לא עשה כלום, דאונס כמאן דלא עביד. וע"כ צ"ל שיש דין חדש שצריך שלא יהא נראה כאילו עובר האיסור, שיש חילול ה' אפילו בזה, ועל זה בא החיוב למסור נפשו למיתה. ועל דין זה לכאורה לא שייך הכלל של וחי בהם, שהרי

הוא שחייב מלקות על העבירה אם לא מסר נפשו, וא"כ משמע בהדיא שאין כאן היתר של וחי בהם, ולא שהוא חיוב חדש שחייב לעמוד נגד הגוי, דהא מעולם לא נאמר דין מלקות על חיוב זה.

אבל י"ל דהרמב"ם לשיטתו, דס"ל שאין דין שעת השמד אלא אם היתה גזירת הגויים על קיום המצוות, ולא על מנהג בעלמא (ע' כס"מ כאן ה"א), אבל שאר הראשונים ס"ל דמחוייב למסור נפשו גם עבור קיום מנהג ישראל, וא"כ י"ל דבהא פליגי, דלהרמב"ם ענין שעת השמד הוא שאין כאן היתר של וחי בהם וממילא הוי דין יהרג ואל יעבור על כל המצוות, אבל לא על המנהג, ושאר ס"ל ששעת השמד הוא דין לעמוד כנגד הגוי, וזה שייך גם במנהגי ישראל.

ומעתה בשלמא לשאר הראשונים מבינים סברת מתתיהו כהן גדול שפסק דהיכא שלוחמים נגדם ליכא חיוב למסור נפשו דאין זה בכלל דין שעת השמד, אבל להרמב"ם עדיין קשה למה היו יכולים ללחום בשבת, והרי יש שעת השמד על מצות שבת, ואין כאן היתר של וחי בהם.

וצ"ל דדין זה שבשעת השמד חייב למסור נפשו, היינו רק היכא שהגוי משתדל להכריחם לעבור על הדת כדי לקיים גזירתם, אבל היכא שמכריחו לעבור מטעם אחר, כמו כאן במלחמה, אין בזה חיוב מסירות נפש, דלגבי זה אין זה נקרא שעת השמד. ולמשל, היכא שהיה שעת השמד, והגוי בא אצלו בשבת ואומר לו לבשל עבורו סעודה ואם לא יבשל יהרגנו, האם יש בזה דין יהרג ואל יעבור. דיש סברא לומר דאין זה שעת השמד, שאין הגוי בא עכשיו להעבירו על דתו, אלא רק רוצה לאכול, שאע"פ שעכשיו מכריח אותו לעבור על הדת, אין זה מחמת הגזירה. וזה היה חידושו של מתתיהו, דבכה"ג אין בזה דין שעת השמד, ולכן התיר ללחום בשבת.

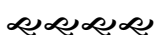
נמצא שהחידוש של מתתיהו כהן גדול, שיוכלו ללחום בשבת, תלוי על מחלוקת ראשונים. שלפי רוב ראשונים, החידוש הוא דהיכא שבאים לעמוד כנגד הגוי, לא נחשב שעת השמד, שהרי כל ההלכה של שעת השמד הוא שצריך להתחזק שלא להרשות אותם להעבירנו על הדת, וכאן אדרבא לוחמים כנגדם. ולפי הרמב"ם החידוש הוא שדין שעת השמד, שעוקר הדין של וחי בהם, נאמר רק היכא שמוכרחים לעבור מחמת הגזירה, ולא כשמוכרחים לעבור מטעם אחר.

אדם רואהו. אלא קידוש ה' היינו שיש מציאות בעולם שיש דרכים מיוחדים שעל ידם נעשה שם שמים קדוש בעולמו, ויש דרכים שעל ידם נתבטלה קדושת שם שמים בעולם ח"ו, אלא שאחד מן הדרכים הוא כאשר בני אדם רואים את הדבקות שלנו בתורה, זה גורם ששם שמים נהיה קדוש בעולם. אבל הדרך העיקרי הוא ע"י קיום המצוות, ובפרט באופן שאפילו היכא שהוא שעת השמד ומוכרחים למות עבורו, ואעפ"כ מקיימים אותו, זה גורם להשרות קדושת שם שמים בעולם.

והשתא נשאלת השאלה מהו גדר שעת השמד, שמצד אחד י"ל שבאמת מסברא חייבים למסור נפש כדי לקיים את כל המצוות, אלא דאיכא דין של וחי בהם להתיר, אבל בשעת השמד לא נאמר ההיתר של וחי בהם, וממילא חייב למסור נפשו על כל המצוות כמו שהיה הדין קודם חידוש הקרא של וחי בהם. או דלמא האיסור עצמו הותר ע"י וחי בהם, אלא שיש חיוב חדש שמחוייב שלא להרשות את הגוי לבטל את המצוות, וצריך לעמוד כנגדו, ואפילו אם יהרגנו בשביל זה. והנה אי נימא כצד השני א"כ כשבאים ללחום נגדו ל"ש דין שעת השמד, דהא כל דין שעת השמד הוא להתחזק שלא לעבור כדי לעמוד כנגדו, ובמלחמה הרי הוא עומד כנגדו, אבל להצד הראשון שפיר הוי שעת השמד אפילו כשלוחמים נגדו דהא ליכא היתר של וחי בהם עכשיו בשעת השמד, ומה בכך שהוא בא לעמוד כנגדו.

וי"ל דבהא פליגי מתתיהו וחכמי זמנו, שלפי חכמי אותו הדור דין שעת השמד הוא שעכשיו אין לנו שום היתר של וחי בהם, וממילא אסור ללחום בשבת, אבל מתתיהו סבר שמצות שבת כבר הותר משום וחי בהם, ואין כאן אלא דין חדש שאסור להרשות את הגוי להכריח אותנו לעבור על דיני התורה אלא צריך להתחזק ולעמוד כנגדם, והרי הכא במלחמה שפיר עומדים נגדם, וממילא אין איסור לחלל שבת בכי האי גוונא.

אמנם באמת דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים. דהנה ברמב"ם מבואר שהדין למסור נפשו בשעת השמד הוא כצד הראשון, שאין כאן היתר של וחי בהם, וממילא חייב למסור עצמו למיתה עבור המצוה עצמה, שהרי מביא דין שעת השמד בתוך דיני וחי בהם (בהלכה ג'). ועוד שכתב הרמב"ם (שם ה"ד) וז"ל, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ועבר ולא נהרג, הרי זה מחלל את השם, וכו', ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה וכו' עכ"ל. הרי מבואר שהיה



הרה"ג רבי יוסף טנדלר זצוק"ל

חביבין ישראל

בחנוכה צריך להתעורר שלא נלך בדרכי הגוים

א) מעשה ביהודי אחד שהיה במחנה ריכוז במלחמת העולם השנייה, והיה מוסר נפש שלא לאכול מאכלות אסורות. בסוף המלחמה, שעות ספורות לפני שחרור המחנה, הגיש לו נאצי אחד חתיכת בשר חזיר ואמר לו שאם לא יאכל את החזיר יהרגנו. האיש מיאן לאכול את החזיר והנאצי הרגו. כששמעה בתו של אותו יהודי מה שאירע לאביה אמרה שמעכשיו אינה מאמינה בהקב"ה, שאם הקב"ה מנהיג את הבריאה איך יכול נאצי להרוג מי שמוסר נפשו בשביל הקב"ה. כשנולדו לה ילדים, היתה מספרת להם מה שאירע לאביה, והיתה אומרת שמזה רואים שהעולם הוא בלי מנהיג ובלי משגיח, ועל כן הם דוקא אוכלים בשר חזיר. כשבנה היה בן שבע עשרה, שלחה אותו לחנות לקנות בשר חזיר. כשהגיע לחנות הרהר בלבו, "איך אני אוכל בשר חזיר? הלא סבא שלי מסר נפשו שלא לאכול בשר חזיר!"

בחנוכה אנו מספרים אודות המסירות נפש של החשמונאים, שהלכו למלחמה נגד היוונים הגבורים מפני שלא רצו ללכת בדרכי היוונים. אנו צריכים לחשוב בלבנו כמו שחשב הבן של אותה אשה, "איך אני מבזבז את החיים שלי בהליכה בדרכי הגוים? והלא אבותינו מסרו נפשם שלא ללכת בדרכי הגוים!"

ב) אנו מוצאים בתורה שגוי נקרא "נכרי" (וכמו שכתוב (כי תצא כג, כא) "לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך"). הביאור בזה הוא ש"נכרי" הוא מלשון "ניכר", שמי שאינו דומה לשאר אנשים הוא ניכר, כמו שמי שלבוש כבגד לבן ועומד בתוך בני אדם שלבושים בכגדים שחורים. מטעם זה גוי נקרא "נכרי" שגוים ניכרים כשעומדים בתוך יהודים מאחר שצורת יהודי שונה מצורת גוי.

כשיהודי נוהג כמו גוי, אז אין גוי ניכר כשהוא בתוך יהודים. התורה קראה לגוי "נכרי" ללמדנו שאנו צריכים להיות נבדלים מן הגוים, עד שגוי שהוא בתוך יהודים יהיה ניכר שהוא גוי.

לחכיר מה חשוב בחיים

ג) איתא במס' מנחות (מג:), "חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצוות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן."

בגמ' זו חז"ל מלמדים אותנו מה חשוב בחיים, והם המצוות, והקב"ה הראה חביבות לבני ישראל ע"י שנתן להם מצוות אלו.

והנה כתב הרמב"ם בהל' דעות (פ"ב ה"א), "חולי הגוף טועמים המר מתוק ומתוק מר, ויש מן החולים מי שמתאוה ותאב למאכלות שאינן ראויין לאכילה כגון העפר והפחם ושונא המאכלות

הטובים כגון הפת והבשר הכל לפי רוב החולי, כך בני אדם שנפשותיהם חולות מתאווים ואוהבים הדעות הרעות ושונאים הדרך הטובה ומתעצלים ללכת בה והיא כבידה עליהם למאד לפי חליים."

למדנו מדברי הרמב"ם שמי שאינו מחשיב מה שבאמת חשוב על פי התורה הוא כמו חולה שטועם המר מתוק והמתוק מר. לכן, מאחר שחז"ל גילו לנו בגמ' הנ"ל שעשיית מצוות כגון תפילין וציצית ומזוזה הם מה שחשובים בחיים, א"כ מי שאינו מרגיש כן הוא חולה בחולי הנפש.

הערכת הזמן

ד) יוסף הצדיק אמר לפרעה "ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישייתהו על ארץ מצרים." כוונת יוסף היא שצריך איש נבון וחכם להכין את האוכל בשבע שנות השובע כדי שיהיה להם מה לאכול בשבע שנות הרעב. וקשה, למה צריך איש נבון וחכם בשביל תפקיד זה?

ושמעתי מהרב פאם זצ"ל שמי שאינו חכם ונבון אינו מעריך את מה שיש לו. מי שיש לו הרבה תבואה בשנות השובע צריך להעריך את חשיבות התבואה כדי שלא יפזר את התבואה ויכין תבואה בשביל שנות הרעב. מי שאינו חכם ונבון ואינו מבין את חשיבות התבואה יבזבז את התבואה בשנות השובע ולא יהיה לו מה לאכול בשנת הרעב.

מי שהוא צעיר לימים הוא נמצא ב"שנות השובע" של חייו. אם אינו חכם ונבון לא יכיר את חשיבות הזמן, ולא ינצל את הזמן בצעירותו. אבל צריך לדעת שיבואו גם "שנות הרעב" שיהיה זקן ואז לא יהיה יכול להשתמש בזמן שנשאר לו בחיים.

ה) איתא באבות (פ"ג מ"ד), "רבי חנינא בן חכינאי אומר הנעור בלילה והמהלך בדרך יחידי והמפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו." וכתב רבינו יונה (ס), "הרי זה מתחייב בנפשו מפני שהם שעות רצויות, אין לו לחשב בהן כי אם דברים רצויים לפני המקום ב"ה, אלו הן דברי תורה, שאותן שעות כמה הם חשובות וראויות למחשבת התורה, כי אין לו מלאכה לעשות ואיננו שומע קולות בני אדם, ואם יפנה לבו לבטלה מתחייב בנפשו שמפסיד זמן כי תוכל להיות לו מחשבה ברורה ונכונה ומסירה אותו מהרהור דברי תורה."

מדברי רבינו יונה יש ללמוד איך להעריך את הזמן. כשבן אדם הוא בודד יכול לנצל אותו זמן לחשוב מחשבות ברורות בדברי תורה, שהרי אין אדם מפריע לו עכשיו. בזמנינו, המצב הוא

יום הולדת - חג יוני

(ז) כתוב בפרשת וישב (מ, כ), "ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה ויעש משתה לכל עבדיו", וכתב רש"י: "יום הולדת את פרעה, יום לידתו, וקורין ליום גינוי". וקשה למה הוצרך רש"י לכתוב את השם של יום הולדת בלשון יוני. וחתני הרב אברהם סמבר שליט"א תירץ שרש"י מלמדנו שיום הולדת הוא חג יוני. אבל אצל יהודים אין חוגגים יום הולדת.

נראה לבאר דבר זה על פי המשנה באבות (פ"ד מ"ב) שאומרת, "על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד". הביאור במשנה זו היא שאי אפשר לשמוח על לידה מאחר שאין אנו יודעים אם הנוולד יהיה צדיק או רשע, ולכן הלידה הוא על כרחנו. אבל לפי היוונים מטרת החיים היא ליהנות מתענוגי העולם, ולכן חוגגים את יום הלידה, שהרי הלידה היא הסיבה של הנאות עולם הזה.

להיפך. בני אדם אינם רוצים התבודדות, ותמיד משתדלים להמלט מן הבדידות ע"י שמיעת מוסיקה וכדומה.

(ו) שמעתי מהרב אביגדור מיללער זצ"ל שביאר ביסוד זה את ההלכה (באו"ח סי' מ"ו ס"א) שאין עונים אמן אחר ברכת המעביר שינה, אלא מתחילה צריך לומר תפלת היהי רצון, ורק אח"כ עונים אמן. ברכת המעביר שינה היא הודאה על שהקב"ה העיר אותנו מתוך השינה. אבל איך שייך להודות על דבר זה, והלא המשנה בסנהדרין (ע"א): אומרת ששינה לרשעים הנאה להם והנאה לעולם, ושינה לצדיקים רע להם ורע לעולם, ומבואר שרק אצל צדיקים שייך להודות על שהקב"ה העביר את השינה מעיניהם. לכן מתחילה צריך לומר את ה"יהי רצון", ולומר "שתרגילנו בתורתך ודבקנו במצוותיך" שאנו רוצים לנצל את הזמן בהקיץ בשביל התורה והמצוות כמו הצדיקים, ואז שייך לענות אמן.



ביאורים ב"על הניסים"

"ולהעבירם מחקי רצונך"

רש"י עה"ת (בש"ח טו, כו) כתב ש"חוקים" הם דברים שאינם אלא גזירת מלך בלא שום טעם, ויצר הרע מקנטר עליהם מה איסור באלו, למה נאסרו, כגון לבישת כלאים ואכילת חזיר ופרה אדומה וכיוצא בהם.

לפי זה, מה שאנו אומרים בעל הנסים שהיוונים רצו "להעבירם מחוקי רצונך" הכוונה בזה היא שהיוונים השתדלו להסירנו מן התורה ע"י שקנטרו על שמירת החוקים לומר שהם דברים בלא טעם.

אבל האמת הוא להיפך, שאם נתחזק בשמירת החוקים, אז אומות העולם יכירו בגדלות של כלל ישראל דוקא מתוך החוקים, וכמו שביאר בדרשות הר"ן (בד"ש א') את דברי הפסוקים בפרשת ואתחנן (ד, ה-ו), "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלקי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה, ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". מבואר בפסוקים אלו שאם נשמור את התורה אז ישמעו הגוים את החוקים ויאמרו שאין בעולם שום אומה שהם חכמים ונבונים כמו כלל ישראל.

"ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם"

מבואר שהקב"ה הציל את ישראל מתוך רחמים מרובים. והנה רחמים מרובים היא תוצאה של צרה גדולה, שאם אדם נמצא

"כשעמדה מלכות יון הרשעה"

על עמך ישראל להשכיחם תורתך"

מבואר שהיוונים רצו להשכיח את התורה מישראל. אלא שצריך ביאור באיזה דרך יכולים להביא את בני ישראל לידי שכחת התורה?

הנביא עמוס (ח, יא) אמר, "הנה ימים באים נאם ה' אלקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'". והנה מהמשך הפסוקים מוכח שדברי הנביא אינם דברי ברכה (ע"ש). וקשה, שלכאורה אין לך ברכה גדולה מבני אדם שרעבים וצמאים ללמוד את התורה, ואיך אמר הנביא שיבוא יום שנקבל קללה שבני אדם ירעבו ויצמאו לתורה?

הרב מפונבויז' ביאר שמי שמתאוה לאכול מתוך שובע אינו מסתפק באכילה מועטת. אבל מי שהוא רעב מחמת שלא אכל ימים רבים הוא מסתפק אפילו בפירוורים, ועל כל פירור שמח כמוצא שלל רב. כן הוא בענין התורה. כשבני אדם שואפים לרוחניות מחמת שריקנים לגמרי מרוחניות, הם שמחים אפילו במעט רוחניות, ומסתפקים במעט לימוד התורה. אולם, לא שייך לרכוש ידיעות בתורה ולהנצל משכחת התורה אא"כ לומד בהתמדה, וצריך להיות כמו מי שמתאוה לאכול מתוך שובע שאינו מסתפק באכילה מועטת. היוונים חיו את חייהם בלי שום רוחניות כלל. השפעת היוונים היתה יכולה לגרום רעב רוחני בישראל ולגרום להם להסתפק במעט לימוד התורה וממילא יגיעו לידי שכחת התורה.

המסובב, וזהו שאמר ויהי מקץ שנתים ימים שנשלם זמן של יוסף ופרעה חולם, דזה סיבבה שחלם פרעה, וזהו שמביא המדרש קץ שם לחשך וכיון שהגיע הקץ מיד ופרעה חולם.

מדברי הבית הלוי למדנו שבני אדם מחליפים את הסיבה והמסובב, שמה שנראה להם שהוא הסיבה באמת הוא המסובב. כמדומה לנו שחלום פרעה היה הסיבה לגדולת יוסף, אבל האמת הוא להיפך, שגדולת יוסף היתה הסיבה לחלום פרעה.

נראה שזהו הביאור במה שהחשמונאים נקראו "חלשים", שבאמת היו חלשים, אלא שהקב"ה רצה להציל את החשמונאים מיד היוונים, ולכן נתן להם גבורה. נמצא שהגבורה של החשמונאים אינה הסיבה של הנצחון, אלא שרצה הקב"ה שינצחו את היוונים ולכן נתן גבורה להחשמונאים, ונמצא שהנצחון במלחמה נגד היוונים הוא הסיבה להחשמונאים ליעשות גבורים.

זהו הביאור שאנו אומרים "מסרת גבורים ביד חלשים", שאתה הקב"ה מסרת את היוונים שבאמת היו גבורים ביד החשמונאים שהיו ראויים לפי טבעם להיות חלשים.

יסוד זה מצאנו גם אצל שמשון, שהוא הכיר שגבורתו הנפלאה לא היתה טבעית אלא היתה מן השמים. כתוב (שופטים יד, ה-ו), "וירד שמשון ואביו ואמו תמנתה ויבאו עד כרמי תמנתה והנה כפיר אריות שואג לקראתו, ותצלח עליו רוח ה' וישסעהו כשסע הגדי ומאומה אין בידו, ולא הגיד לאביו ולאמו את אשר עשה." ונראה שהביאור בפסוק זה הוא שמשון הכיר שגבורתו היא מיד ה', וכמו שכתוב "ותצלח עליו רוח ה'", ולכן לא הגיד לאביו ולאמו כלום, שהרי היתה מן השמים ולא היתה ממנו. וכן מצאנו בסוף חיי שמשון שכתוב (שופטים כח), "ויקרא שמשון אל ה' ויאמר ה' אלוקים זכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה האלהים ואנקמה נקם אחת משתי עיני מפלשתים. שמשון הכיר שכל גבורתו היתה מיד ה', ולכן ביקש מהקב"ה שיתן לך גבורה עוד פעם אחת כדי שינקום נקמתו מאת הפלשתים.

"ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך"

כתב הבית יוסף (סי' תרפב) בשם הארחת חיים (הל' חנוכה אות ב'), "ואם תאמר למה אומר זדים ביד עוסקי תורתך ולא אומר דבר והיפוכו כמו שאמר בכל האחרים, ויש לומר כי דרך הפסוק לקח דכתיב (תהלים קט, נא) "זדים הליצוני עד מאד מתורתך לא נטיתי".

קושיית הארחת חיים היא שבעל הניסים אנו אומרים דבר והיפוכו, שגבורים הם ההיפך של חלשים, וכן רבים ומעטים, טמאים וטהורים, ורשעים וצדיקים. אלא שאח"כ אנו אומרים "וזדים ביד עוסקי תורתך", וקשה שזדים ועוסקי התורה אינם דבר והיפוכו? על זה תירץ הארחת חיים שמצאנו בפסוק שזדים הם ההיפוך של עוסקי התורה וכמו שכתוב "זדים הליצוני עד מאד

בצרה גדולה אז בני אדם יצילו אותו מתוך רחמים מרובים. והנה היוונים לא רצו להרוג את ישראל אלא רק "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך". למדנו מזה שמי שאין לו תורה אין זה רק שחסר לך את האושר של החיים, אלא שאין תכלית כלל לחיים שלו, ולכן הקב"ה נתמלא ברחמים מרובים כדי שבני ישראל לא יאבדו את חייהם.

"רבת את ריבם דנת את דינם נקמת את נקמתם"

אנו רגילים לחשוב שמלחמת החשמונאים נגד היוונים לא היתה כשביל עצמם שהרי היוונים רצו רק להעבירם מחוקי הקב"ה ולא להורגם, אלא המלחמה היתה למען הקב"ה ותורתו. אולם, מדברי על הניסים מבואר להיפך, שעשו מלחמה כשביל עצמם, שהמלחמה נקראת "ריבם, דינם, נקמתם" - ריב שלהם ודין שלהם ונקמה שלהם. הביאור בזה הוא שחיים בלי תורה אינם חיים כלל, ולכן החשמונאים הרגישו שהיוונים באים לאבד את חייהם, והלכו למלחמה נגדם להציל את עצמם.

יסוד זה יוצא מברכת "אהבת עולם" בתפלת ערבית, שאנו אומרים, "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת תורה ומצות חקים ומשפטים אותנו למדת... כי הם חיינו וארך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים". כוונת הברכה היא שמאחר שהתורה היא חיינו, ובלי התורה אין לנו שום חיים כלל, לכן אנו מבקשים מהקב"ה שלא יסיר את אהבתו ממנו ושלא יבטל את התורה ממנו.

"מסרת גבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים, וזדים ביד עוסקי תורתך"

מבואר שהחשמונאים היו טהורים וצדיקים ועוסקים בתורה, וגם שהיו חלשים. אולם, ידענו מתוך סיפורי חנוכה שהחשמונאים היו גבורים. ואיך אנו אומרים עליהם שהיו חלשים?

נראה ליישב קושיא זו בהקדם דברי הבית הלוי, דאיתא במדרש רבה פרשת מקץ (פרשה פט), "ויהי מקץ שנתים ימים וכו' (מקץ מא, א), קץ שם לחשך (איוב כח, ג), זמן נתן ליוסף כמה שנים יעשה באפילה בבית האסורים, כיון שהגיע הקץ חלם פרעה חלום". הבית הלוי (בפ' מקץ) כתב בביאור דברי המדרש, "דבכל דבר שבעולם יש סיבה ומסובב, וכמו אחד קנה סחורה אחת והרויח סך גדול בזה, ולפי שכל האנושי קניית הסחורה היה הסיבה שנסתבב מזה שהרויח סך ממון, אבל באמת הוא טעות דלא הסיבה גרמה לו הרויח, רק מן השמים נגזר עליו שירוויח ועל כן נסתבב שיקנה סחורה זו, ונמצא הרויח הוא הסיבה וקניית הסחורה הוא המסובב כדי שעל ידה יהיה התכלית הנרצה, וכן כאן אשר לפי השכל היה החלום של פרעה הוא הסיבה שיצאה ממנו זה המסובב שיצא יוסף מתפיסה, ובאמת אינו כן והדבר הוא להיפוך, דעיקר הדבר היה שהגיע הזמן ליוסף שיצא מבית האסורים ומזה נסתבב שחלם פרעה חלום, יציאתו של יוסף הוא הסיבה וחלום פרעה היה

נראה בביאור דבר זה, שמי שיושב בטל ואינו עוסק בתורה הרי זה מראה שהתורה אינה חשובה אצלו, שאילו היתה חשובה אצלו בודאי לא היה מבזבז את זמנו והיה עוסק בתורה. אם כן הרי זה כמי שמתלוצץ במי שעוסק בתורה, ועל כן צריך האדם להתרחק ממי שיושב בטל שלא יהיה מושפע מליצנותו.

"וזדים ביד עוסקי תורתך"

החשמונאים היו כהנים ששרתו בבית המקדש, וא"כ לכאורה התואר שמתאים להם הוא "משרתי ה'" ולא "עוסקי תורתך"? ונראה לומר שהתואר "עוסקי תורתך" אינו משמע רק שהיו מתמידים בתורה, אלא משמע שכל חייהם היו רציפות אחת של עסק התורה, שאפילו בזמן שלא היו לומדים מכל מקום כל מעשיהם היו על פי התורה. וא"כ אפילו השירות בבית המקדש היתה על פי התורה, ונמצא שהתואר "עוסקי תורתך" כולל יותר מ"משרתי ה'". ונראה לומר יותר שהחשמונאים היו מנהיגי הדור, ובזה צריכים להיות "עוסקי תורתך", שרק מי שיודע איך לכוון דרכיו על פי התורה ראוי לתפקיד של מנהיג בכלל ישראל.

"ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך"

תכלית הנס אינה לפרסם שיש יהודים גבורים מלומדי מלחמה שיכולים ללחום כנגד אומה חזקה כמו היוונים, אלא תכלית הנס היא לקדש שם שמים איך שהקב"ה עושה נסים לעמו.

מתורתך לא נטייתי". אלא שעדיין צריך ביאור, למה זדים הם ההיפוך של העוסקים בתורה.

נראה לבאר דבר זה בהקדם ביאור פסוק זה, שדוד המלך ע"ה אומר בפסוק זה שהזדים השתדלו להעבירו מדברי תורה על ידי שהתלוצצו ממנו, ואעפ"כ לא שמע לליצנותם ולא נטה מן התורה. מזה מבואר שהליצנות היא ההיפוך של דברי תורה והיא המסירה את האדם מן התורה, אלא שמאחר שהזדים הם אותם שמשתמשים בליצנות כדי להסיר בני אדם מן התורה, ממילא מהפסוק מבואר שהזדים הם ההיפוך של לומדי התורה.

באמת אנו מוצאים יסוד זה גם בפסוק אחר, שכתוב (תהלים א, א-ב) "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב, כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה." מבואר מפסוק זה שמאחר שלא ישב במושב לצים, ממילא היה חפצו בלימוד התורה, אבל אם היה יושב בתוך הלצים לא היה חפצו בתורה.

והנה חז"ל אמרו ש"מושב לצים" אינם דוקא אנשים שמתלוצצים על דברי תורה, אלא גם בני אדם שיושבים בטל ואינם לומדים דברי תורה נקראים מושב לצים, שהרי המשנה אומרת במס' אבות (פרק ג' מ"ב), "רבי חנינא בן תרדיון אומר שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה הרי זה מושב לצים שנאמר ובמושב לצים לא ישב." ולפ"ז יוצא שהפסוק מלמדנו שמי שיושב עם אדם שאינו עוסק בתורה הרי זה מסיר את חפצו מן התורה.



מורנו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א
לע"נ האשה החשובה מרת אביבה ע"ה בת מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב זצוק"ל

קביעות היו"ט של חנוכה

אותו הזמן, ובזמן הנביאים היה אפשר להשיג מעלת הזמנים בנבואה, ולבקש לכותבה לדורות כמו שעשתה אסתר, אבל כשאין עוד נביא ואין אתנו יודע עד מה, איך נדע מעלת הימים לקבוע אותם לדורות, ובוזה נקט רש"י דבוראי היה שם נס מסויים, דהנס בעצמו מראה לנו על קירוב וחיבה מיוחדת באותו הזמן, על השפעה רוחנית עצומה, ועל ידי הנס הכירו חכמינו מעלת הימים, והטילו עלינו לקיים מצות הדלקת נרות לח' ימים, לזכרון החיבה שיש עוד היום בכל שנה בימים אלו של חנוכה.¹

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

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

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

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

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

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

ואולי הביאור הוא על פי מה שיסד הרמח"ל בדרך ה' (חלק ד' פרק ז' אות ז), וז"ל ושוורש כולם [כל המועדים] הוא סדר שסדרה החכמה העליונה שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן הוא יאיר אור מעין האור הראשון ותחדש תולדת התיקון שהוא במי שקבלו, עכ"ל. ונמצינו למדים מדבריו יסוד מוסד, שמועדי ישראל לא נקבעו לזכרון העבר, אלא הם מראים על ההווה, ועיקר היו"ט שעושים הוא מחמת חשיבות הימים האלו בזמנינו. וא"כ הדבר מובן מאליו שהמועדים הכתובים בתורה שבכתב, עצם כתיבתם בתורה מגלה לנו גדולת



בה הנס חזרה ונתגלה בשנה זו, והבינו שבשמים קבעו ימים אלו לאותה הארה בכל שנה, עכ"ל.

1 ועצם היסוד כתוב בבן יהודע בשבת (שם) וז"ל, לשנה אחרת קבעום, מקשים למה לא קבעום משנה ראשונה, וני"ל בס"ד לשנה אחרת ראו חכמי אותו דור, שאותה ההארה שהיה בשמים למעלה שנה שעברה שהיה

על הניסים – הודאה על השגחתו המלאה

היתה דרושה צרה זו, ובהשגחת השי"ת עלינו העמיד האויב לעורר אותנו לשוב אליו ולהחזירנו לעבודתו. ובוזה נשכיל להבין לשונם דלא נקטו שבימי מתתיהו וכו' "עמדה מלכות יון" וכו', כדבר המתחדש וכאלו מעצמו הוא שעמד, אלא "כשעמדה" מלכות יון הרשעה, שהוא דבר הצפוי ומתבקש שהיינו צריכים לכך. ומה יומתק לפי"ז המשך לשונם "ואתה ברחמך הרבים עמדת להם בעת צרתם", דמשמע שעל שעת הצרה מדבר, שהקב"ה ברחמיו הרבים הביא עלינו הצרה בהשגחה פרטית, ולא באה הצרה במקרה והיסח הדעת.

ונראה שזו היא הכוונה גם במה שאנו מודים על הגבורות. שהרי בגמ' (יומא ס"ט ע"ב) מובא שאמרו אנשי כנה"ג על עומק מידת הגבורה – הן הן גבורותיו שכוּבש כעסו ונותן ארך אפים לרשעים, שאף בשעת צרתן של ישראל שהגוים משעבדים בהם וגוזרים עליהם גזירות, מתגבר על מדת רחמיו וחסדיו (ע"ש ברש"י). וגם זה מעומק מידת חסדו הוא ולתכלית טובתינו, כדי לעורר בניו לשוב בתשובה, ולכן מודים אנו אף על "הגבורות" האלו.

ומאחר שאנו מודים לא רק על ההצלה מן הצרה אלא גם על הצרה עצמה בהיותה האמצעי להחזירנו לעבודת השי"ת שהיא תכלית האדם בעולם, כ"ש שעל השגת התכלית עצמה חייבים אנו להודות. וזה מה שאנו מודים "ואח"כ באו בניך לדביר ביתך" וכו' על שזיכנו שוב בעבודתו שהיא תכליתנו. ועוד זאת יתירה עליו – "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול" – על זו הזכות שזיכנו אותנו להכיר בטובותיו ולהודות לו עליהם – על הא גופא אנו מודים.

והנה תכלית עבודתנו היא להביא לידי קידוש שם שמים בעולם, ובהתשלותנו מעבודתו יתברך נתמעט עי"ז מקידוש שם שמים בעולם. והקב"ה באהבתו תיקן חסרון עבודתנו במה שהביא ההצלה באופן שנתקדש שמו הגדול בעולם, ולזה אנו מודים "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך".

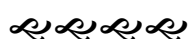
ונמצא שפרטי תפלה זו מהווים הודאה על כל המהלך של השגחת השי"ת עלינו, החל ממה ששוקד עלינו להעירנו ע"י הצרה, וההצלה ממנה, ומה שע"י תשובתנו שוב מחזיר אותנו לתכליתנו, ואף מתקן את מה שפגמנו.

הנה יש לדקדק כמה דיוקים בנוסח על הניסים: (א) "על הניסים ועל הפורקן ועל הגבורות ועל התשועות ועל המלחמות". צ"ב מה שאנו מודים על הגבורות, דהא לכאורה ענין גבורות נכלל בתשועות ומלחמות, ומה ניתוסף "בגבורות". (ב) "בימי מתתיהו בן יוחנן כה"ג כו' כשעמדה מלכות יון הרשעה". לכאורה הול"ל עמדה מלכות יון וכו', בלי כ"ף ושי"ן. (ג) "ואתה ברחמך הרבים עמדת להם בעת צרתם, רבת את ריבם" וכו'. לפי הענין משמע שהכוונה בזה שהצילם מצרתם, והיינו רבת את ריבם כו', וצ"ב שהרי אנו מפרטים כל פרטי ההצלה במה שאומרים רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם, ומה ניתוסף במה שאומרים עמדת להם בעת צרתם. ועוד, דבעת צרתם משמע שעמד להם בשעת צרתם עצמה טרם הצילם, ואם הכוונה שהצילם מצרתם הול"ל שעמדת להם והצלת אותם. (ד) "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך". צ"ב דאע"פ שאנו שמחים במה שנתקדש שם שמים בעולם, מ"מ מה שיך הודאה על מה שהקב"ה עשה לעצמו שם גדול וקדוש בעולמו. (ה) "ואחר כך באו בניך לדביר ביתך ופנו את היכלך" וכו', "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול". צ"ב למה אנו מודים על מה שאנחנו עשינו, וקבעו ימים אלו להודות ולהלל.

ולבאר כל זה יש להקדים דבאמת צריכים להבין כל ענין ההודאה על הישועה מצרה. אכן אמת הדבר ששמחים אנו שיצאנו מצרה לרווחה, אבל כשמתבוננים בדבר הלא הקב"ה הוא שהביא גם את הצרה, וא"כ מה שיך להודות לו על ישועתו, לכאורה מוטב היה אילו לא הביא את הצרה כלל.

אלא שבזה טמון כל עומק ענין צרותנו והצלתנו מהם, דהנה כתוב בתורה (דברים ח, ה) כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך, שלא במקרה ולא בשנאה ח"ו מביא הקב"ה עלינו כל הצרות, אלא שבזמן שאנו מתרחקים מהקב"ה הוא מביא עלינו צרה כדי לעורר אותנו לחזור בתשובה, וא"כ לא רק על ההצלה מן הצרה צריכים אנו להודות, אלא גם על הבאת הצרה, כי שניהם באים בהשגחת השי"ת עלינו לטובתנו.

ולפי"ז נבין שאם בימי החשמונאים נתחזקה עלינו צרתה של מלכות יון הרשעה, הרי מפי עליון לא תצא הרעות והטובות, ואין זאת אלא מחמת שנתרשלונו בעבודת ה' עד שלהצלתנו הרוחנית



הרה"ג רבי נתן נוסבאום שליט"א

בענין הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת

לומר וצונו וכדאי' בשבת דף כג. מפני הלאו דלא תסור או מפני העשה של שאל אביך ויגדך, והמנהג הוא לעשות אותן המצוות ג"כ בביה"כ משום פרסומי ניסא, וכיון דאותה המצוה שעושה בביתו עושה אותה נמי בביה"כ שפיר יכול לברך עליה, ולא מיבעי להנך שיטות הראשונים דאשה יכולה לברך על מ"ע שהזמן גרמא אע"פ שהיא פטורה מ"מ יכולה לומר וצונו כיון דהאנשים מצווין עליה (ע' תוס' עירובין צו. ד"ה דלמא), אלא אפילו להרמב"ם בפ"ג מהל' ציצית הל' ט' דס"ל דאשה אינה יכולה לברך כיון דפטורה אינה יכולה לומר וצונו, אבל הכא לכו"ע יכול לברך דהמדליק הנרות חנוכה בביה"כ מצווה על נרות חנוכה בביתו וכן הקורא הלל בליל פסח בביה"כ חייב בהלל על הכוס בביתו ושפיר יכול לומר וצונו כיון שהוא מצווה, משא"כ בערבה והלל דר"ח לשיטת הרמב"ם אין בו שום מצוה והווי ביסודם רק מנהג ואין מברכין על מנהג.

ראיה מדברי הגרי"ז

שוב מצאתי יסוד זה בחידושי הגרי"ז על מס' סוכה בדף מד: דהעיר על מה שכתב רש"י שם דעל מנהג ליכא לאו דלא תסור ומשו"ה אין מברכין על מנהג דאינו יכול לומר וצונו דהרמב"ם חולק על רש"י וס"ל דעל מנהג נמי עובר על לא תסור, ע' בהרמב"ם פ"א מהל' ממרים ה"ב בא"ד שכתב וז"ל אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תושב"פ, ואחד דברים שלמדו מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו שלשה הדברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בל"ת עכ"ל (ומש"כ הרמב"ם שעובר על ל"ת היינו שעובר בלאו דלא תסור, ומש"כ הרמב"ם דעל מנהגות איכא לאו ועשה זה דווקא מנהג שהנהיגו הב"ד הגדול וכמבואר בדבריו בהל' ממרים הנ"ל אבל מנהג שהנהיגו איזה קהילה ומדינה אינו עובר על הלאו דלא תסור), ולפי"ז צ"ע להרמב"ם למה אינן מברכין על מנהג כיון דיכול לומר וצונו, וכתב ע"ז הגרי"ז זצ"ל דס"ל להרמב"ם דדוקא על מצוה תיקנו ברכה דכל שהיא חפצא של מצוה מברך עליה אבל על מנהג לא תיקנו ברכה, וע"ש בדבריו שביאר למה מברכין על אכילת מצה או על תקיעת שופר ביו"ט שני של גליות דהוי רק מנהג אבותינו וכדאי' בביצה בדף ד:, וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' יו"ט הכ"א וכן בפ"ו הי"ד, וביאר הגרי"ז כיון דאכילת מצה ותקיעת שופר בשרשם הם מצוות אלא דהנהיגו אותן לקיימם ביו"ט שני שפיר יכולין לברך עליהן (וע' בדבריו שביאר כוונת התוס' בסוכה מד: למה מברכין על הלל דר"ח), וזה כמ"ש בענין הדלקת נרות חנוכה וקריאת הלל ליל פסח בביה"כ.

פסק השו"ע שמברכין על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת ועל הלל בביה"כ בליל פסח אע"פ שהוא רק מנהג

ע' שו"ע או"ח סי' תרע"א ס"ז שכתב המחבר וז"ל ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום ומדליקין ומברכין משום פרסומי ניסא עכ"ל. וע' בב"י שהביא מהריב"ש שהוא מנהג ותיקין משום פרסומי ניסא וכו' ומברכין ע"ז כמו שמברכין על הלל דר"ח אע"פ שאינו אלא מנהג, וכ"כ הבאר הגולה בשם הריב"ש ע"ש. וע' בביאור הגר"א סק"א דהביא ראיה מהא דכתב המחבר בסי' תפ"ז ס"ד וז"ל בליל ראשון של פסח גומרין את ההלל בציבור בנעילה בברכה תחילה וסוף וכן בליל שני של שני יו"ט של גלות עכ"ל, ואע"ג דעיקר מצות הלל בליל פסח הוא על הכוס מ"מ נהגו לאומרו בבית הכנסת בברכה משום פרסומי ניסא.

סתירה בדעת השו"ע שסובר שאין מברכין על הלל דר"ח

וקשה טובא דהא פסק המחבר בסי' תכ"ב ס"ב דקורין הלל בר"ח בדילוג, והביא שם דעת הרמב"ם דאין מברכין עליו לא בתחילה ולא בסוף לא שנה יחיד ולא שנה ציבור וכן הוא המנהג בכל א"י וסביבותיה, והטעם משום דהלל דר"ח הוא מנהג וכדאי' בתענית כ"ח: וז"ל רב איקלע לבבל חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא, סבר לאפסוקינהו כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם, עכ"ל, ולא תיקנו ברכה על מנהג וכדאי' בסוכה מד. דנחלקו שם ר' יוחנן וריב"ל אם ערבה יסוד נביאים (פרש"י תקנת נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי) או מנהג נביאים, דלמ"ד ערבה מנהג נביאים אין מברכין על ערבה, ע' רד"ה מנהג שכתב וז"ל הנהיגו את העם וכו' ונ"מ דלא בעיא ברכה דליכא למימר וצונו דאפי' בכלל לא תסור ליתא, והוא מבואר שם בהדיא בדף מד: דאייתי קמיה דר"א בר' צדוק ערבה ולא בריך קסבר מנהג נביאים היא, וכן אייתי נמי קמיה דרב ולא בריך מהאי טעמא, ולפי"ז קשה איך סתם המחבר בהל' חנוכה דמברכין על נרות חנוכה בביה"כ כיון דהוא רק מנהג, ויותר קשה על הבאר הגולה דמדמה לה להלל דר"ח, וע' בחכם צבי סי' פ"ח דהקשה כן, וכן קשה על מה דפסק המחבר בסי' תפ"ז דבליל פסח גומרין ההלל בציבור עם ברכה לפניה ואחריה, הא אין מברכין על מנהג. (וקשה לומר דשאני הדלקת נרות חנוכה וקריאת הלל בליל פסח משום דאיכא בהו פרסומי ניסא, דמ"מ הוא מנהג, ורש"י כתב בסוכה מד. דהטעם דאין מברכין על מנהג הוא משום דל"ש לומר וצונו א"כ מאי שנה אם המנהג משום פרסומי ניסא או לא.)

חילוק בין מנהגים בעיקרן

והנראה לומר בעז"ה דשאני נרות חנוכה וקריאת הלל ליל פסח דמדליקין וקורין בביה"כ בברכה אע"פ שהוא רק מנהג, מ"מ עיקר המצוה דנרות חנוכה בביתו, וכן המצוה דהלל על הכוס איכא בהו ברכה, דחז"ל תיקנו לברך על מצוות הנ"ל אע"פ דהם דרבנן ויכול

הרה"ג רבי נחום מאיר לנסקי שליט"א

(נערך ע"י תלמידו הרב אליהו מאיר ליפסקי)

אור חכמה פנימית ואור הגנוז

קשר בין חנוכה לשבת, קריאת שמע, ויונה של נח

שמים בהבריאה, מה שהיה מלכות יון מכסה. וזהו כנגד ברוך שם. וביום המנוחה שנצחו במלחמה והדליקו הנרות, הגיעו למדרגת שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, הגילוי שה' אחד.¹ וצריך לבאר למה הגילוי של שמע ישראל מיוחד לחנוכה.

עוד איתא בחז"ל שמה שנאמר בנח ששלח היונה אחר המבול ולא מצאה מנוח וחזר עם עלה זית טרף בפיה, הוא רמז לענין הדקלת הנרות בימי החשמונאים. שהעלה זית הוא רמז לשמן זית שהדליקו בהמנורה. ואיתא שם שאלמלא הכהנים שהדליקו הנרות, לא היה נשאר שארית מיהודה, שלולא זה היה חורבן ממש של כלל ישראל. ולכן רק אחר שחזר עם העלה זית מצאה היונה מנוח לכף רגלה.² וצריך לבאר דבר זה, באיזה אופן היו הצרות מיון מתגברים כל כך שהיו מסכנים עצם הקיום של כלל ישראל. ועוד צריך להבין הקשר שרמזו חז"ל בין זמן המבול לזמן חנוכה, ולמה רמז זה נעשה ע"י היונה.

יפת וחכמי יון תפסו את החיצוניות וגרמו הסתרת האור

ויש להקדים בביאור מה היה כחו של יון ומה היה אופן התנגדותם לכלל ישראל. והנה השורש לכוחו של יון נעשה במעשה של בני נח כשראה חם את ערות אביו ובא שם ויפת לכסות את אביהם, ומחמת מצוה זו זכו לכמה דברים. והנה איתא בחז"ל ששם זכה לבגד ציצית, ויפת זכה לבגד נאה.³ והנה אף שהמעשה היה שוה, ששניהם ביחד כיסה ערות אביהם ולא ראו אותה כמו שעשה חם, אבל היה חילוק בתוכן כוונתם. ששם התכוון לשם מצוה, ולכן זכה לבגד שיש בו מצוה. שע"י שלא ראה ערות אביו מחמת המצוה זכה לבגד שרואה בו את בחי' כסא הכבוד, שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד (מנחות מג:). וגם שהיה כהן גדול, ומצינו בכהן גדול ג"כ הענין של בגדי מצוה, שיש לו ח' בגדים שהם לכבוד ולתפארת. אבל יפת עשה ע"פ שכל האנושי, שחשב על פי שכלו שכך ראוי לעשות, ומכיון שהוא עשה רק על פי חיצוניות הענין לכן זכה רק לחיצוניות הבגד, בגד נאה.

ועוד כתוב שם שבירך נח את יפת בברכת "יפת אלקים ליפת" (בראשית ט, כז), וע"י בתרגום שם שפי' שהוא ברכה על ענין הרחבת

חז"ל קבעו את הלכות חנוכה במסכת שבת בפרק במה מדליקין, ובדרך הפשט, הטעם הוא משום כי בפרק זה מדבר בהלכות נרות שבת וכללו הלכות חנוכה בתוכם שהוא ג"כ מצוה של נרות. אבל באמת, יש עוד ענין בזה, שבעצם יש קשר בין שבת וחנוכה מלבד הדמיון שיש ביניהם בהלכות הדלקת הנרות. שהרי ידוע מש"כ הר"ן (שבת ט: בדפי הרי"ף) שחז"ל קראו לשם היו"ט "חנוכה" לרמז ל"חנו כ"ה", שהיתה חנייה ביום כ"ה בכסלו מהמלחמה שהיו לוחמים עד אז. ונמצא שחנוכה היא בחינת מנוחה, והיא שוה לשבת בענין זה שהיא ג"כ יום המנוחה. אמנם באמת יש חילוק ביניהם, שהרי המנוחה של שבת היא באופן שאסור ממש בעשיית מלאכה, אבל ימי חנוכה לא נעשו ליו"ט ממש להיות אסורין בעשיית מלאכה, מלבד בשעה שדולקות הנרות שאז יש מנהג למנוע מעשיית מלאכה. ונמצא שחנוכה עדיין שייכת לימי החול אף שהיא יום מנוחה, ורק בשעת הדלקת הנרות יש ענין ומנהג של איסור מלאכה, שאז היא שייכת יותר למנוחה ממש.

ועוד יש להעיר שבאמת הנרות שבת ונרות חנוכה הם כמו דבר והיפוכו. שבשבת, תכלית של הנרות היא לשלום בית, שלא ישל אחד בחבירו, וגם שישתמש באורו לסעודתו. אבל בחנוכה הנרות הללו קודש הם ואסור להשתמש בהם. והענין בזה הוא, שבשבת כיון שכל עניניה הם קדושים, ע"כ מותר להשתמש באור הנרות שכל ענינם הם להיות עומדים לקדושה של שבת. ונמצא שמשתמש בקדושה לצורך של קדושה. אבל נרות חנוכה הם נרות של קדושה בימי החול. ולכן אם ישתמש בצרכיו ע"י הנרות חנוכה, הוא משתמש בעניני קדושה לעניני חול ומקלקל בזה הקדושה. ונמצא שאף שיש קדושה בנרות חנוכה, עכ"פ כל היו"ט הוא שייך לימי החול, והנרות הם מאירות תוך ימי החול. וצריך להבין ענין זה.

עוד ענין שנרמז ב"חנו כ"ה" הוא שיש כ"ד אותיות בברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ויש כ"ה אותיות בפסוק שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ששעת המלחמה הוא כנגד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שהיה מלחמה מצד עבודתינו לגלות מלכות

1 תיקוני זהר כ"ח ע"ב-כ"ט ע"א.

תמינאה, בהודאה, וביה הוה משבח דוד הודו לה', ודא הוד ודאי, למנצח הודו, בהון רמיזין נצח והוד, ואינון נסין, וביה שבח משה אז, הדא הוא דכתב אז ישיר משה, בגין דאיהו הוד דיהיב למשה, אז תקרא וחי יענה, ואיהו (נ"א ואינון) תמינא יומין דמילה, ובתריה ברית דאיהו יסוד צדיקא דעלמא, וביה אתגליא יי דמילה, עשיראה לעשר ספירן, ואיהו הוד תמינא יומי דחנוכה, לארבעה ועשרין יומין, דאינון ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומיד דעלה זית טרף בפיה, שריא כ"ה על ישראל בכ"ה בכסלו, ואלין אינון כ"ה אתוון דיתודא, דאינון שמע ישראל וגומר, ודא איהו חנוכה חניו כ"ה.

2 זהר חדש מדרש הנעלם (כ"ג ע"ב).

והנה עלה זית טרף בפיה. לולי שהעיר הקב"ה רוח הכהנים, שהיו מדליקין נרות בשמן זית, אזי אבדה פליטת יהודה מן העולם. ובכל פעם ופעם שבה בתשובה ונתקבלה. א"ר פנחס, חוץ מן גלותא רביעאה, דעדיין לא שבה, והכל תלוי בתשובה.

3 ב"ר (לו, ו).

ויקח שם ויפת את השמלה א"ר יוחנן שם התחיל במצוה תחלה ובא יפת ונשמע לו לפיכך זכה שם לטלית ויפת לפיוולא.

להאור, שאין הכרה של הרבש"ע בהבריאה. וכך היתה כוונתם בימי החשמונאים, שטמאו כל השמנים. והמשמעות היא שלא היה רק שע"י שהשתמשו בשמן נעשה טמא ממילא, אלא הם במזיד באו לטמא השמן. והענין הוא שמבואר בחז"ל ששמן שייך לבחי' החכמה,⁶ ששמן הוא מאיר. ע"י השמן יוצא האור לחוץ. וזהו גם בחי' החכמה, שהוא אור שמאיר. אבל יון רצה להסתיר כל זה, להניח הכל רק בשכל אנושי ובלי שום קשר להרבש"ע, ולכן טמאו כל השמנים. שבזה הם מסתירים חכמת התורה, חכמת הפנימיות.

אור המנורה וחכמה פנימית

ובזה מבואר מה שמשמשים בשמן להדלקת המנורה. כי ענין המנורה הוא הארה זו של חכמת התורה, חכמת תושבע"פ. וכמו שאמרו חז"ל הרוצה שיחכים ידרים וסימנין מנורה (ב"ב כה:). שע"י המנורה היה השפעה של חכמת התורה בהבריאה. והגר"א ז"ל פירש מה שכתוב בתהלים "פתח דבריך יאיר" (תהלים קיט, קל) שהוא רמז לענין המנורה, שאם תצרף כל התיבות שבפסוק ראשון שבכל חומש וחומש, הוא במספר מכוון כנגד פרקי המנורה, ע"ש.⁷ וזהו פתח דבריך יאיר, שחכמה זו היא הפתח. והענין הוא שנאמר על חכמה "בחכמה פותח שערים" (ברכת ק"ש ערבית), שחכמה הוא בחי' הפתיחה. [ולכן מניחים המנורה על פתח הבית]. שחכמה הוא מה שלומד מרבו.⁸ הוא דבר שאין שייך להבין מעצמו וצריך לקבלו מרבו. ורק אחר שקיבל החכמה בא הבינה שהוא להבין דבר מתוך דבר ע"י שכלו, אבל לא יתכן ללמוד החכמה בלי שיקבל משורש שהוא למעלה משכלו. וזהו חכמת הפנימיות, ולא כחכמת יון שבא רק ע"י שכל האדם מעצמו. ולזה היה ההתנגדות של יון.

והנה כתב הגר"א ז"ל שמצינו ביון שהם צרו על כלל ישראל בפני הבית, בזמן שבית המקדש היה קיים.⁹ שהם רצו לבטל כל קיום

הגבול. ודבר זה נתקיים בימי אלכסנדר מוקדון, שהיה התפשטות הגבול של יון. והנה ענין הכיבוש שלהם והרחבת גבולם היה בבחינת החכמה שלהם. שעד אותו הזמן היה לכל אומה החכמה שלהם ולא היה מתערב חכמת אומה אחת באומה אחרת. אבל ע"י מלכות אלכסנדר נתפשט חכמת יון בכל העולם עד היום הזה. שאלכסנדר היה תלמיד של הפילוסוף הארורה אריסטו, ולא היה כוונתו רק לכבוש האומות וארצותם, אלא שיתפשט חכמת יון בכל העולם.

והנה חכמה זו של יון היא רק חכמה חיצונית, חכמה ע"י שכל האנושי. שהרי פנימיות החכמה היא מיוחדת רק לזרעו של שם, לכלל ישראל. וזה הענין שאמרו חז"ל שבשעה שבא אלכסנדר לירושלים יצא שמעון הצדיק שהיה כהן גדול לקראתו, ואלכסנדר השתחוה לו. וביאר הטעם שהוא משתחוה לו משום שבכל נצחון ראה מקודם יהודי זה בחלום.⁴ שבאמת, כל הכח הנצחון שלהם הוא רק ע"י כח הפנימי של כלל ישראל. וזהו ענין ראיית אלכסנדר את שמעון הצדיק שהיה כהן גדול, דזהו כמו יפת אצל שם בן נח שהיה כהן גדול. והיינו כנ"ל שהחיצונית יונק כוחו ע"י כח הפנימיות.

והאופן הראוי הוא שהחיצונית יגלה על הפנימיות, יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם, יפיתו של יפת יהא באהלי שם (מגילה ט:). אמנם, יון הפרידו עצמם מהפנימיות, והחכמה שלהם היתה רק חיצונית, רק שכל האנושי. ולכאורה היינו אומרים שמה שהוא חכמה, אף שאינו רק חכמה חיצונית, עדיין ראוי להתייחס לבחינת אור, שעדיין יש הארת הענין על ידיה. אבל באמת, לא מלבד שאינה חכמה השלימה, אלא היא חושך. וכמו שדרשו חז"ל על הפסוק והעולם היתה תהו וגו' וחשך על פני תהום (בראשית א, ב) חשך רמז ליון.⁵ והביאור בזה הוא שע"י חכמתם בשכל אנושי מפרשים את כל שיש בבריאה מיניה וביה, ועי"ז גורמים הסתר

4 מסכת יומא (ס"ט ע"א).

והתנאי בעשרים וחמשה בטבת יום הר גרזים הוא דלא למספד, יום שבקשו כותיים את בית אלקינו מאלכסנדרוס מוקדון להחריבו ונתנו להם, באו והודיעו את שמעון הצדיק, מה עשה לבש בגדי כהונה ונתעטף בבגדי כהונה ומיקירי ישראל עמו ואבוקות של אור בדיהן, וכל הלילה הללו הולכים מצד זה והללו הולכים מצד זה עד שעלה עמוד השחר, כיון שעלה עמוד השחר אמר להם מי הללו, אמרו לו יהודים שמרדו בך, כיון שהגיע לאנטיפטרס זרחה חמה ופגעו זה בזה, כיון שראה לשמעון הצדיק ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו, אמרו לו מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה, אמר להם דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי.

5 ב"ר (ב, ד).

ר"ש בן לקיש פתר קראי בגליות, והארץ היתה תהו זה גלות בבל שנאמר (ירמיה ד) ראיני את הארץ והנה תהו, ובהו זה גלות מדי (אסתר ו) ויבהילו להביא את המן, וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באהלי ישראל, על פני תהום זה גלות ממלכת הרשעה שאין להם חקר כמו התהום, מה התהום הזה אין לו חקר אף הרשעים כן, ורוח אלהים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח, היאך מה דאת אמר (ישעיה יא) ונחה עליו רוח ה' באיזו זכות ממששת ובאה המרחפת על פני המים, בזכות התשובה שנמשלה כמים שנאמר (איכה ב) שפכי כמים לבך.

6 קהלת יעקב (ערך שמו).

שמן הוא חכמה בזהוה (תרומה קע"ה ע"ב ועוד), ויש לומר כי שמן מלא שייך מ"ם נ"ו גימטריא חכמה באלב"ם וד' אותיות.

7 ספר שיח יצחק חלק א (דרוש לסיום השי"ס).

ונקדים ענין נפלא מ"ש בכתבי רבינו הגדול הגאון מור"א על מאמר אחד בדברי רז"ל, ע"ד פתח דבריך יאיר מבין פתאים, וז"ל זה מעשה המנורה והוא פלאי, וכתב בזה רבינו הגדול שהכוונה שמצינו במנורה שהיה בה מ"ט חלקים, והם כ"ב גביעים וט' פרחים וי"א כפתורים וז' קנים, והם נגד מ"ט שערי בינה שנבראו בעולם, וגוף המנורה הוא נגד שער החמשים, לכן נתקשה משה במנורה ששער החמשים לא נתן לו, ועוד יש י"ז, והם ז' נרות וה' מלקחים וה' מחותותיה, והם הכל כמנין בינה. והוא מ"ש הקב"ה למשה "אני אעביר כל טובי על פינך", והם בה' פסוקים של ראשי ה' ספרים שבתורה, בראשית ז' תיבות, ובאלה שמות י"א, ובויקרא ט', ובמדבר י"ז, ובאלה הדברים כ"ב. וז"ש "פתח פיך ויאירו דבריך", יאיר שהוא נגד המנורה, וענין המנורה רמז לאור התורה, כמ"ש "כי נר מצוה ותורה אור", והוא רמז נפלא, שבאמת לולא מתנה יקרה הזאת חמדה הגנוזה שחנן אותנו יתברך בתורתו הקדושה, היינו הולכים חשכים, ואין נוגה לנו לילך בנתיב ישר, והיינו נשאים בחושך מאפיל הזה בהשגת חכמה העליונה, להאיר נתיב דרך לנפשתינו לאור באור החיים הנצחיים.

8 ביאור הגר"א על משלי (ב, ב).

להקשיב לחכמה אזינך חכמה הוא מה שאדם מקבל מרבו לכן אמר להקשיב לחכמה אזינך לקבל וכמ"ש חז"ל עשה אזינך כאפרכסת. וכן בעוד הרבה מקומות. וע"ע ברש"י שמות (לא, ג).

9 ביאורי אגדות מגילה (י"א).

ולפי שנגד האמצעי אין גלות, לכן מלכות יון הכל בפני הבית, והם על אדמתן, רק שבקשו לגזור כו' כנ"ל, אבל נגאלו מידם.

מקושר לבחי' תורה אור. וזהו תכלית כל המצות, לקשר כל המעשים להאור. ובחנוכה, הוא המצוה ששני דברים אלו נתחברו ממש כאחד, שהמצוה היא גופא האור. במצוה זו שני דברים אלו מקושרים בעצם.

התפשטות אור הגנוז וזיכוכ הגשמיות

ולבאר קצת יותר, הנה ידוע מה שכתב הרוקח שגרות חנוכה הם רמז לאור הגנוז. שאדם הראשון השתמש בו ל"ו שעות וכנגד זה יש ל"ו נרות חנוכה.¹² והאור הזה הוא גנוז, שלא כדאי להשתמש בו רשעים, אבל בחנוכה אנו זוכים קצת לאותו אור הגנוז, שכל אחד ואחד מאיר מאור הגנוז ע"י מצות הדלקת המנורה. כי באמת, אף שנגנוז האור, כל קיום העולם הוא עדיין ע"י האור הזה ורק שהוא בהסתר ובפנים ובחנוכה יוצא הפנימיות לחוץ.

והנה אף שאור הגנוז גופא נגנוז שלא להשתמש בו הרשעים, אבל בחנוכה מגיעים למדרגה שיכול אור הגנוז להתפשט אף בחוץ. ואיתא בגמ' שמדליקים הנרות בחוץ, ומאירים להשוק, עד שתכלה רגל מן השוק, והם התרמודאי (שבת כ"א:). ומבואר בגמ' ביבמות (טו:) שהם פסולי העם. ונמצא שמאיר אף למדרגה הפחותה שבישראל. ועוד ענין בתרמודאי, שרש"י בגמ' בשבת שם כתב שהם מלקטים עצים והם נשארים שם אחרי השקיעה כדי שאם אדם יבא לביתו ורואה שאין לו עצים להדליק, יבא לקנות מהם. ונמצא שהם המספיקים עצים להדלקת הגשמי, לעניני חול, אבל אור הגנוז מאיר לזה.

שבאמת, זהו התכלית של נר מצוה ותורה אור, לזכך הגשמיות, שהם עניני החול שיהיו בבחינת מצוה ויעלה להתקשר להאור שלמעלה, תורה אור. ובזה נשלם הכתר, שכתר הוא בחינת רצון המלך, ורצונו ית' כביכול מתקיים בדבר זה, בחנוכה שזכינו לאור הזה, הוא האור שהוא בחי' החסד של הקב"ה, בחי' רצונו להטיב להכל.

וזהו גופא ענין היו"ט של חנוכה, שהוא בימי החול. מה שנעשה ע"י הנס של המנורה הוא הכנה שיהיה האור מאיר גם לבחי' החול, שגם בגלות נהיה שייכים במקצת לאותו אור הגנוז. שיתפשט האור ויאיר גם לנו בגלות ובחול.

נאמר ביעקב שחזר על פכים קטנים, וכתב השל"ה הק' שהוא רמז לפך שמן של חנוכה.¹³ ועי"ז "ויותר יעקב לבדו", וחז"ל אמרו

ל"ו שעות, כדאיתא בבראשית רבה יום ו' י"ב שעות וליל ז' י"ב שעות ויום ז' י"ב שעות וכשיצאו ל"ו שעות החשיך העולם.
13 ספר השלי"ה הקדוש (פרשת וישב בתורה אור). ומעתה יתבאר בסייעתא דשמיא כמה סודות ועניינים בענין נרות חנוכה, שהוא ירך המנורה, ומצינו גם כן בנר לשון רגל, כמו שנאמר (תהלים קיט, קה), נר לרגלי דבריך, וזמן נרות חנוכה משתכלה רגל מן השוק (שבת כא, ב). ועתה אבאר ענין הירך, והנה כתיב (בראשית לב, כה), ותקע כף ירך יעקב, וזה בא ליעקב על שנשאר יחידי כי שכח פכים קטנים והלך אחריהם (חולין צא, א), ובודאי יש דברים גדולים רמוזים בפכים קטנים, ואז תבין גם כן סוד פך שמן של חנוכה. ואקדים לך וכו'. עי"ש בהמשך דבריו בביאור הקשר בין הענינים.

ישראל, דרצו ליכנס לפנימיותם ולבטל עניני קדושה ולהיות רק עניני חול, והיה עומד להיות חורבן ממש. והנה בכריאת העולם היה העולם תהו וחשך, והדבר הראשון שברא היה האור, יהי אור. וכמו כן במבול, שהיה חורבן העולם ואח"כ היה כעין בריאה חדשה, התחיל בבחי' האור, וזה העלה זית של היונה. וכמו כן בימי חנוכה, היה חשך ע"י היוונים ואחר הנצחון עליהם בא בחי' האור, שהוא אור של המנורה. ולולא זה לא היה שארית מיהודה, שאילו המשיכו היוונים היו מחשיכים את האור לגמרי והיה חורבן ממש. אבל ע"י מסי"נ של החשמונאים זכו עוד לבחי' האור של המנורה, שהוא מאיר בחי' החכמה, חכמה שהוא מקושר להפנימיות.

יונה – חכמה עם יראה

וענין זה נרמז ביונה. בשיר השירים משבח כלל ישראל שעניני כיונה וכמו דכתיב "הנך יפה ענין יונים" (שה"ש א, טו). וחז"ל פי' שענין יופי בעינים של היונה הוא ששניהם שוין. וזהו רמז לחכמה ויראה, שאין אחד גדול מחבירו.¹⁰ כשיש השוואה בין החכמה והיראה, אז הוא יופי באמת שאז החכמה היא רק ע"פ יראת ה'. כתוב "הן יראת ה' היא חכמה" (איוב כח, כח) ופי' חז"ל (שבת לא:): שהן בלשון יוני אחת, לומר שיראת ה' היא לבדה החכמה. ולמה דבר זה נרמז בלשון יוני, הוא משום שזה ההסכמה היותר גדולה, שאף מצד יון, יכירו שהחכמה אינה חכמה אלא באופן שהוא מגיע ליראת ה'.

השלמת הכתר

והנה, יש תר"ך מצות, תרי"ג מצות דאורייתא וז' מצות דרבנן. וחנוכה היא מצוה האחרונה, מברכים בנרות חנוכה אשר קדשנו במצותיו וצונו, ונמצא שהיא המשלים למספר תר"ך מצות. ותר"ך מצות הם בחי' כת"ר,¹¹ שעל ידי המצות נתגלה כתר המלך, וחנוכה היא המשלים בחי' הכתר. וצריך להבין למה חנוכה שייך להשלמת הכתר.

והנה בכל מצוה יש ענין של נר מצוה ותורה אור (משלי ו, כג). שבכל מצוה, יש מעשה המצוה שהוא נר מצוה, פעולת הגוף שעושה המצוה. שהוא דומה לנר שהוא הכלי להאור. וגם בכל מצוה יש תורה אור, שהתורה של המצוה הוא האור של המצוה. והענין הוא לחבר שני דברים אלו, שיהיה פעולת הגוף במעשה המצוה

10 גר"א שיר השירים (א, טו). ענין יונים. פירוש, שליונים העינים שוים והוא מהודר מאד, כך אתה. ושתי עינים אלו הם כינויים ליראה וחכמה, שחכמה בלא יראה בזויה, ויראה בלא חכמה עניה, וצריך להיות שניהם שוים. וז"ש במדרש לא אני גדול ממך ולא אתה גדול ממני, ועיין מש"כ בפירוש ישעיה (א, ב), וז"ש ענין יונים, שחכמתך ויראתך שוים.
11 בעל הטורים (שמות כ, יד).

עשרת הדברות וכו' ויש בהם תר"כ אותיות כנגד תרי"ג מצות ושבע מצות של בני נח. וסימנם כתר תורה. לומר לך שאם אדם לומד תורה לשמה היא כתר לראשו.

12 רוקח (סי' רכ"ה).

ומדליקין ל"ו נרות לפי שבחנוכת העולם, ויתן אתם אלקים ברקיע השמים להאיר, וכדאיתא בפסיק' רבתי אותה אורה שנשתמש אדם הראשון היתה

איתא בגמ' בברכות (ב) הראשונים איתרחש להם ניסא ולא האחרונים משום שהם מסרו נפשם על קדושת השם. ע"י מסירת נפש זוכים לבחי' הנס. נס הוא ר"ת נופלים סומך, שאף שהם בבחי' נפילה, וע"פ טבע יפול ולא יקום, אבל הקב"ה עושה להם נס ומעמיד אותם על רגליהם. וזמ"ש מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. [ואמרנו כבר שענין מ"ם וסמ"ך הוא מס. שהמס הוא בחי' המעמיד של המלכות]. והיו צריכים למלחמה ממש במסירת נפש, שע"פ דרכי הטבע לא היו שייכים לנצח את היוונים, כדאיתא ב"על הנסים" שהיו גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים, אבל בכלל ישראל אין הדבר תלוי על חיצוניות בלבד כמו ביון, אלא בפנימיות. וכיון שהיו זדים ביד עוסקי תורתך, זכו לבחי' הנס של הנצחון.

המנוחה של חנוכה

ואמרנו שחנוכה הוא בחי' המנוחה, אבל שונה משבת. שהרי מצינו ענין של מחנה ביעקב אבינו, שנאמר בו שקרא המקום מחניים (בראשית לב, ג), ואמר "ועתה הייתי לשני מחנות" (בראשית לב, יא). שיעקב הוא האב שהלך לגלות, וכשחזר מבית לבן היה בבחי' מחנה, שהוא הענין שהוא עדיין בדרך, אבל יש בחי' מנוחה במקצת, אף שאינה מנוחה גמורה. אמר לעשו באותו זמן שצריך לילך "לרגל הילדים" (בראשית לג, יד), ואיתא בספרים שזהו רמז לחנוכה ופורים.²² שהם בחי' הרגלים, שמעמידים את כלל ישראל בגלות. ואמר, "עד אשר אבא אל אדני שעירה" (בראשית לג, יד), וחו"ל פירשו שיעקב רמז לעשו עד שיבא זמן של "ועלו מושיעים וגו' לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה". ואז יתקיים "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (רש"י שם). ומגיעים לזה ע"י החינוך של חנוכה, חינוך לימות המשיח. וכמו שהמנוחה של שבת משפיע על כל השבועה, כמו כן החנייה של חנוכה משפיע על ימות המשיח. ומאיר לנו אף בגלות מאור הגנוז ומקשר אותנו לאותו האור שהיה לעתיד לבא.

שזה רמז למה שיהיה לעתיד לבא "ונשגב ה' לבדו".¹⁴ וכתב הגר"א ז"ל ונשגב ה' לבדו עם הצדיקים שנזדככו הנפשות הבהמיות שלהם לקדושה.¹⁵ וכך היה ע"י האור של פך השמן, גרם שיאיר הפנימיות וידככו עניני החול והגוף. ועוד איתא שחנכו"ה בגימטריא גו"ף.¹⁶

וזה הענין דאיתא בספרים שחנוכה הוא מלשון חינוך, שהוא חינוך לאורו של משיח¹⁷ שהוא הזמן של זיכוך הגוף. ומבואר בגמ' שיש אלפים ימות המשיח, והוא התחיל בזמן זה של חנוכה, ונמצא שהיה ראוי להיות ימות המשיח, אבל לא זכינו לזה מחמת עונותינו, אבל עכ"פ נעשית הכנה לזה ביו"ט של חנוכה.

והנה כתב הגר"א ז"ל שהיה ראוי להיות שני שלבים של ימות המשיח, אלף החמישי ואלף הששי. שאלף החמישי יהיה הזמן של משיח בן יוסף ואלף הששי הזמן של משיח בן דוד. ואלף החמישי הוא כנגד מידת הוד, שהוא המידה שמכין למידת המלכות, מלכות בית דוד. וכמו שכתוב בדברי הימים "הוד מלכות". עיי"ש.¹⁸ [וגם איתא בספרים שחנוכה הוא כנגד מידת ההוד]. אבל כיון שחרב הבית, נהפך הו"ד לדו"ה, "כל היום דוה".¹⁹ והנה בחי' ההוד מצינו במשה רבינו שהם הקרני הוד שלו. וכמו שנאמר ונתת מהודך עליו. שזהו בחי' שנזדכך הגוף ונעשה הגוף כתנות אור באל"ף ולא כתנות עור בעי"ן, בתורתו של ר"מ היה כתוב כתנות אור באל"ף,²⁰ שאין הגוף מסתיר הפנימיות. וכתב הגר"א ז"ל ששורש דבר זה שנסתם בחי' ההוד היה כשמשה רבינו הכה הסלע, שאז נסתם בחי' ההוד הזה, ולא היה בשלימותה. ולכן גם השפעת התורה לא היה כמו שראוי, שלא היה בבהירות כמו מקודם, ועכשיו יש כיוסי עליה, וצריך יגיעה ומלחמתה של תורה כדי להשיגה. ונקראו מי מריבה, לשון מריבה, שאפי" רב ותלמיד נעשים אויבים בשער, שצריך מלחמה ממש.²¹

עיי מסירות נפש זכו לנס

וזהו בחי' המלחמה של החשמונאים. היו צריכים למסי"נ כדי להשיג האור, לגלות האור של תושבע"פ. וזכו ע"י בחי' הנס.

ביאור הגר"א על ספד"צ (ט"ו ע"ג).
רק אם יזכו יבא קודם וימלוך משיח בן יוסף כמו שאול קודם לדוד וזה היה מתחיל אם זכינו בתחילת אלף החמישי שהוא דרגא דהוד ששם מתחיל המלוכה כנ"ל בשאול. וז"ש שני אלפים ימות המשיח (סנהדרין צ"ג א' ע"ז ז' א') ואז אין בין עה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות (שם צ"א). אבל משיח ב"ד שיבא אז בלע המות לנצח וזה נקרא לעתיד לבא.
19 ספר פרי עץ חיים (הקדמה לשער השבת - פרק א).
והוא סוד כל היום דוה, לכן באלף הה' היה החורבן, ומהוד נהפך לדוה, וז"ס והודי נהפך עלי למשחית.
20 ב"ר (כ, יב).
ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם בתורתו של ר"מ מצאו כתוב כתנות אור.
21 עיי' יהל אור ביאור היכלות פיקודי כ"ח ע"ד, ל"ד ע"ג, ל"ה ע"א. ובביאור הגר"א על תיקנו"ז מ"ו ע"ב, תיקונים מזוהר חדש ז' ע"ד.
22 ספר מגלה עמוקות על התורה (פרשת וישלח).
לרגל המלאכה זה מדי שנתקן רגל מן המרכבה, ולרגל הילדים, זה יון שנתקן ג"כ רגל כי חנוכה בנצח ופורים בהוד לכן במזמור ע"ה הודינו לך אלקים הודינו על חנוכה ופורים כי אקח מועד כי שני מועדים אלו באו לישראל (איוב יב) נכון למועד"י רגל שיתקן בזה מועד רגל.

14 ב"ר (עז, א).
מה הקב"ה כתוב בו (ישעיה ב) ונשגב ה' לבדו אף יעקב ויותר יעקב לבדו.
15 ביאור הגר"א על ספרא דצניעותא (ני"ט ע"ד).
וז"ש וע"ד כתיב ונשגב כו' והוא רומז ג"כ לעתיד ולא ישאר אלא הצדיקים ונפש הבהמית שלהן שזככו אותן לקדושה.
16 ספר בני יששכר (מאמרי חדש מרחשון - מאמר א).
חנוכי"ה בגימ' גו"ף.
17 ספר בני יששכר (מאמרי חדשי כסלו טבת - מאמר ב).
הנה העדתי לך שלשה עדים נאמנים אשר הארת אור חנוכה הוא מבחינת אור הגנוז, הלא המה הרב עיר וקדש בעל הרוקח ז"ל אשר דבריו מקובלים מאליהו ז"ל, וכן מדברי הרב הגאון מהר"ל מפראג וכו' וקראו לימים האלה חנוכה שהוא חינוך לגאולה העתידה שיתגלה האור הגנוז.
וכן בעוד הרבה ספרים.
18 ביאור הגר"א על ספד"צ (ט"ו ע"ג).
וזה סוד מלוכת שאול שהמלכות עיקר קיומה מהוד ולמטה כמ"ש בזהר איהו בהוד וכמ"ש (ד"ה א' כ"ט) הוד מלכות. והתחיל למלוך ולא נתקיים בידו ונהרג וז"ס וימלוך שאול וימת כו' ואח"כ מלך מלך א' בנו וג"כ לא נתקיים בידו ונהרג והוא מלך שאחר שאול האמור כאן. ואח"כ יצא מלך הדר שהוא דוד כמ"ש למטה וז"ש (שמואל א' ט"ו) וטוב ראי הדר כנ"ל ולא נאמר בו מיתה ונתקיים מלוכה בידו עד עולם.

אברכי כולל עבודת לוי

הרב אהרן גינזברג

בענין דין קדושה בנר חנוכה

והנה יישבנו דברי רב יוסף, אבל עדיין צ"ב באיך יש לתרץ דברי שמואל, שמפורש בדבריו שאין שום קדושה בנרות. אבל בחי' הרמב"ן כאן כתב וז"ל, נראה לי דהכי פירושו, דמדאסר רב אסי אפילו הרצאת מצות דליכא משום שמא יאמרו לצורכו הוא דאדלקה, לפום הכי אקשי וכי מצות דברים שבקדושה הן כגון תפילין וס"ת ותשמישיהן שהן אסורים בהנאת תשמיש חול וכו' ע"כ. ומבואר שלומד שמה ששמואל סובר שאין קדושה בנרות חנוכה היינו קדושת הגוף כגון ס"ת ותפילין, אבל קדושה של כבוד, שאינו קדושת הגוף אלא הנהגת כבוד למה שהוקצה למצוה, שפיר יכול להיות בנרות חנוכה.

אבל אם כן קשה מהו תמיהת שמואל על הדין שאסור להרצות מצות כנגד נר חנוכה, תיפוק ליה דהוי משום קדושה של כבוד. ובאמת קושיא זו כבר נמצא בבעל המאור (רק שכתב כפי שיטתו שהדין ביזוי מצוה הוא איסור ולא דין של כבוד) וז"ל, ושמואל דמתמה עלה וכי נר קדושה יש בו, לא סבירא ליה דאית ביה סרך קדושה ולא שום איסור הנאה במשתמש לאורה, ולא הוה כה"ג ביזוי מצוה לדעתיה, ולא מדמי ליה לכיסוי הדם ברגל כדמדמי ליה רב יוסף עד דמשתמש בגופה של נר כמי שמכסה דם ברגל וכו' ע"כ. ומבואר מדבריו שהדין של ביזוי מצוה נוגע לגוף הנר אבל לא לאורה, וממילא היה פשוט לו שהאיסור להרצות מצות לא היה משום ביזוי מצוה, ועל כרחק שהוא משום איזה קדושת הגוף שיש בו. ועל זה היה מתמיה "וכי נר קדושה יש בה". ונראה שיש לפרש זה גם כן ע"פ דרכו של הרמב"ן, ונמצא שאין שום סתירה בין דברי שמואל והמס' סופרים.

וע"פ הנ"ל מיישב הרשב"א את שיטת רב הונא ורב חסדא הסוברים שמותר להשתמש באור נרות חנוכה. שהרשב"א (שבת כא.) ד"ה אמר ר' ירמיה) כתב וז"ל, וא"ת ר"ה ור"ח היכי שרו וכי לית להו בזוי מצוה אסור וכו' י"ל דסבירא להו לרב הונא ולרב חסדא דכל שאינו משתמש בגופו וכו' לאו בזוי מצוה הוא, ואע"ג דמשתמש לאורה, דהא לא משתמש בגופיה ממש וכו' ע"כ. ונמצא שגם על רב הונא ורב חסדא אין קושיא מהמס' סופרים, שהם מפרשים שקדושת הנרות המוזכרת במס' סופרים היא הקדושה של תשמישי מצוה, דהיינו קדושה של כבוד, ואותה קדושה נמצא רק בגוף הנר אבל לא באורה ולכן מותר להשתמש לאורה.

אמנם כל זה הוא לשיטת שמואל ורב הונא ורב חסדא, אבל רב יוסף סובר שקדושה של כבוד נמצא גם בהאור של נרות חנוכה. ויש להסביר יסוד המחלוקת, דפליגי מהו עיקר המצוה של נרות חנוכה, דלפי שמואל ודעימיה עיקר המצוה הוא רק בגוף הנר, וממילא הקדושה, שהיא קדושה של תשמישי מצוה, מיוחד רק לגוף הנר. אבל רב יוסף סובר שגם האור של הנר הוא חלק מהמצוה ויש קדושה גם בה.

במס' שבת (כב.) איתא וז"ל, אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מצות כנגד נר חנוכה, כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה, מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו, דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו, ה"נ שלא יהו מצות בזויות עליו, ע"כ.

והנה משמעות הגמ' היא דלכו"ע אין דין קדושה בנרות חנוכה, דשמואל תמה "וכי נר קדושה יש בה", וגם רב יוסף לא השיב לשמואל שיש קדושה בנרות חנוכה, אלא שיש דין אחרת של ביזוי מצוה, וממילא משמע שמודה לשמואל שקדושה עכ"פ אין להם. אבל קשה דאיתא במס' סופרים (פרק כ' הלכה ו') וז"ל, הנרות האלו קודש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד וכו', ע"כ. ומבואר שיש דין קדושה בנרות חנוכה וצ"ע.

עוד לומדים מלשון המס' סופרים הנ"ל "הנרות האלו קודש, ואין לנו רשות כו'" שמשום שיש קדושה בהנרות אסור להשתמש בהן, וקשה דהא לעיל (בדף כא.) נחלקו האמוראים בזה, ושיטת ר"ה ור"ח שמותר להשתמש באור נרות חנוכה, והרי בברייתא דמס' סופרים מפורש שאסור. [ואפת"ל דמס' סופרים נכתב בימי האמוראים, ע' רא"ש הל' ס"ת אות י"ג, צ"ע אם צריך לדחוק דאזיל רק כשיטה אחת].

ונראה דהנה בדין זה שלא יהו מצות בזויות יש מח' ראשונים בבאור גדר הדברים. שהבעל המאור (בתחילת סוגיא דחנוכה ד"ה למאן דאמר) סובר שהוא איסור לבזות מצות, ולומדים איסור זה מכיסוי הדם. אבל הרמב"ן בכמה מקומות (ע' מלחמות מס' שבת ריש סוגיא דחנוכה, ובחי' שם דף כב. ד"ה הא דאמר שמואל, ועוד בחי' למס' מגילה דף כה: ד"ה לפי מה) סובר שלומדים מהדרשה דבמה ששפך יכסה שיש דין "קדושה של כבוד" שחל על כל מצוה בזמן מצותה, דהיינו שצריך לנהוג כבוד בתשמישי מצוה בשעת מצותה מצד הקדושה שיש בהם. ולפי דבריו איסור דביזוי מצוה הוא תוצאה מהקדושה שבמצוה, שאסור לבזות מצות מפני שזה ביטול לאותה קדושה.

והנה הבאנו לעיל תמיהת שמואל על הדין שאסור להרצות מצות כנגד נר חנוכה, דפריך "וכי נר קדושה יש בה", ועל זה השיב רב יוסף שהאיסור הוא משום ביזוי מצוה. ואמרנו שמדברי רב יוסף משמע שמסכים לשמואל שאין קדושה בהנרות, ואעפ"כ אסור להרצות מצות כנגד נר חנוכה משום ביזוי מצוה. אבל לפי מה שהבאנו יוצא שזהו פירוש דברי הגמ' רק לפי הבעל המאור. אבל לפי הרמב"ן הדין של ביזוי מצוה הוא דין של קדושה, וא"כ בדעת רב יוסף י"ל שיש דין "קדושה של כבוד" שממנו נובע ענין ביזוי מצוה, וזה גופא הפירוש של המס' סופרים שיש קדושה בנרות חנוכה, דהיינו קדושה של כבוד. אבל לפי הבעה"מ עדיין צ"ע כנ"ל דמהגמ' משמע שאין דין קדושה לכו"ע, ודלא כהמס' סופרים.

הרב יהושע משה מגילניק

ויכוח רבי יהושע בן חנניה וחכמי יון

ויש לעיין איך האדם נעשה מוכשר לקבל תורה, ואיך נקרא 'חכים' שראוי לו לקבל חכמה. ולמה סבי דבי אתונא לא הבינו מעצמם תשובת רבי יהושע בן חנניה.³

ויכוח רבי יהושע בן חנניה עם בת הקיסר

הנה מצינו עוד מקום בגמ' שרבי יהושע בן חנניה היה לו ויכוח עם אינו יהודי על ענין חכמת התורה. דאיתא בגמ' תענית (ז.י) שדברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה. ועל זה מביא הגמ' מעשה עם ברתיה דקיסר ששאלה לרבי יהושע בן חנניה "אי חכמה מפוארה בכלי מכווער", דהיינו איך יש בך חכמה מפוארה והרי אתה מכווער במראה ואינו נאה. והשיב לה רבי יהושע בן חנניה, חשובים כמותכם היה ראוי לכם להניח יינך בכלים של כסף וזהב ולא בכלים פחותים של חרס. ואותה בת קיסר שמעה לו ועשתה כן, ואח"כ החמיץ היין. ובזה לימדה רבי יהושע בן חנניה, שכשם שייך נשמר יפה בכלים פחותים, כך דברי תורה מתקיימין במי שהוא מכווער כי אז דעתו שפלה, ואפילו חכם שהוא נאה במראיו אם זה גורם לו חסרון בשפלותו אז יחסר לו גם בתורה.⁴

ויש לעי' מה היתה הקושיא של בת הקיסר איך יש חכמה מפוארה בכלי מכווער הרי אין קשר בין דרגת החכמה למראה האדם. ואין הגמ' מביא דברים של טפשות חס ושלום וע"כ מדובר כאן בקושיא עמוקה. ונראה שביאור דברי טענתה היא שהיא סברה שהכלי צריך להראות מה שמונח בה. ולכן הוקשה לה איך יהיה דבר מפואר בכלי מכווער.

ובתשובת ר' יהושע בן חנניה, נראה לפרש שלא השיב לה שאין הבנתה נכונה ושאינן הכלי צריך להראות התוכן. אלא השיב לה שהיא טועה בהבנת מהו הכלי שמחזיק החכמה, וכמו שיתבאר בסמוך בעז"ה.

יראת שמים היא האוצר שמקבל את חכמת התורה

הנה בהפסוק שהזכרנו לעיל, "יהיב חכמתא לחכימין", יש קושיא פשוטה וגלויה. שאם הקב"ה אינו נותן חכמה אלא למי שיש בו

ויכוח רבי יהושע בן חנניה עם סבי דבי אתונא

בגמ' בכורות (ח.י) מובא הויכוח בין חכמי האומות הנקראים "סבי דבי אתונא" ורבי יהושע בן חנניה בדרך חידות. ויש כמה מפרשים שנקטו שאותו מקום של "אתונא" הוא כרך הגדול של יון [הנקרא Athens]. ואם כן נראה שהויכוח ביניהם נוגע אל יסוד ההתנגדות בין יון לישראל. ובעז"ה נבאר נקודה אחת שרואים מתוך ויכוח זה.

החידה הראשונה של הסבי דבי אתונא לרבי יהושע בן חנניה היתה מענין אדם שהלך למשפחה לבקש אשה ולא נתנו לו, מה ראה שילך למשפחה חשובה מן הראשונה לבקש אשה מהם. לקח רבי יהושע בן חנניה יתד ותקע אותה בשפל הקיר ולא נכנס, תקע אותה במקום יותר גבוה בקיר ונכנס, אמר רבי יהושע בן חנניה גם לזה נודמן לו בת מזלו.¹

וביארו המהרש"א והגר"א, שכל הויכוח ביניהם היתה בענין מעלת ישראל על אומות העולם. וכוונתם במשל זה של איש שרצה לישא אשה היתה על מה שהקב"ה מצא אומה ליתן להם את התורה, שהרי אמרו חז"ל שהקב"ה החזיר התורה על כל אומות העולם ולא קבלוה, ואח"כ הלך אצל ישראל וקבלוה. ורצו הסבי דבי אתונא להוכיח דכשם שאם אדם אינו מוצא אשה חשובה הלא דרכו של העולם שהולך לאשה שפלה ממנה, כמו כן הכא מדהלך הקב"ה אצל ישראל אחר שאר האומות לא קבלו את התורה מוכח שישראל הם שפלים משאר האומות.²

ועל זה השיב רבי יהושע בן חנניה "האי נמי מתרמיא ליה בת מזליה". ופירש הגר"א שכוונתו בזה הוא שישראל היו מוכשרים יותר לקבל התורה, וכמו דכתיב יהיב חכמתא לחכימין (דניאל ב, כא). והיינו שאין הקב"ה נותן חכמה לכל אדם בעולם, רק לאותם שהם כבר 'חכימין', וכמו שדרשו בגמ' ברכות (נח.י) מפסוק זה. ולכן אחר שהלך הקב"ה לאומות שלא היו מוכשרים לקבל התורה הלך אצל ישראל שהם בת מזלו.

3 והוי יודע שמה שנכתוב בהמשך דברינו אינו פירוש בעצם דברי הגר"א שם, אלא הוא פירוש על פי דברי הגר"א.

4 ז"ל הגמ', דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה, כדאמרה ליה ברתיה דקיסר לר' יהושע בן חנניה אי חכמה מפוארה בכלי מכווער, אמר לה אביך רמי חמרא במני דפחרא, אמרה ליה אלא במאי נירמי, אמר לה אתון דחשביתו רמו במאני דהבא וכספא, אזלה ואמרה ליה לאבוה רמיא לחמרא במני דהבא וכספא, ותקיף, אתו ואמרו ליה, אמר לה לברתיה מאן אמר לך הכי, אמרה ליה רבי יהושע בן חנניה, קריוהו, אמר ליה אמאי אמרת לה הכי, אמר ליה כי היכי דאמרה לי אמרי לה, והא איכא שפירי דגמירי, אי הוו סנו טפי הוו גמירי, עכ"ל.

1 ז"ל הגמ', א"ל ההוא גברא דאזיל ובעי אתתא ולא יהבו ליה מאי חזי ליה דאזיל היכא דמדלו מיניה, שקל סיכתא דצה לתתאי לא עאל, לעילאי עאל, אמר האי נמי מיתרמי בת מזליה, עכ"ל.

2 ז"ל הגר"א, הענין שכל הניצוח שלהם היה על מעלות ישראל והאומות, שאמרו לו האידן יתכן כמו שאתם אומרים שישראל הן למעלה מכל האומות... ואמרו ה' מסיני בא וכו' מלמד שהחזיר את התורה לכל האומות ולא קבלו ממנו... וכי אפשר שאתם יותר במדריגה עליונה, א"כ אחר [שהאומות] שלא רצו להיות לו לאשה אשר הם יותר שפלים מכם, האידן הלך אחי"כ לכם עכ"ל [ע"ש כל דבריו].

השיב לה שהאמת הוא ההיפך. שאין האדם משיג החכמה על ידי כוחות עצמו ורוב חריצותו אלא אדרבה היא מתנה מהקב"ה, וזוכה לה רק כפי מה שמשפיל דעתו, וכמו שמבואר בדברי הרוח חיים הנ"ל. ולכן אין האדם וכשרונו הכלי קיבול של חכמה, אלא היראת שמים והבושה והשפלות שהאדם מרגיש בעצמו הוא הכלי קיבול לחכמה, כדכתיב יראת ה' היא אוצרו. וא"כ אין היופי של האדם מוסיף להשגתו אלא אדרבה מפסידו, כי עיקר הכלי קיבול לחכמה הוא היראת שמים.

טעותם של הסבי דבי אתונא

ונראה שנקודה זו של מהות החכמה ומהו כלי קיבולה, היא נקודה יסודית בהתנגדות חכמת יון לחכמת ישראל. וכמו שידוע שהם הכחישו כל מה שלא היה מוחש להם, כי חשבו שהחכמה היא רק מה שהוא בכלל תפיסת האדם והאדם עצמו הוא בעל החכמה ואין החכמה כדבר קדוש הבאה מלמעלה.

ועל פי זה יש לפרש גם את טעותם של הסבי דבי אתונא. שמאחר שהם היו חכמי יון הסוברים שכל חכמה שאדם משיג הוא לפי כחו ועוצם ידו, ואין החכמה מתנה מאת הקב"ה ממילא כיון שהכל תלוי על כח האדם, אם שאר האומות לא רצו בחכמת התורה, זאת אומרת שהיא חכמה פחותה בעיניהם, וכיון שהיא פחותה בעיני בני אדם, זה ראייה שהיא חכמה פחותה בעצם. שלפי שיטתם, הכל תלוי בהבנת חכמת בני אדם, ולפי"ז סברו שהוצרך הקב"ה לילך אחר כך לאומה יותר פחותה כדי ליתן להם התורה.

ולזה השיב להם רבי יהושע בן חנניה, שמה שלא קבלו האומות את התורה אינו משום שהם היו למעלה ממנו ח"ו, וכמו שאמרו במשל שלהם שאשה חשובה אינה רוצה לינשא לאיש שהוא פחות ממעלתה. אלא הטעם שהם לא קבלו את התורה היה משום שהיתה בהם חסרון ולא היו ראויים לקבל אותה חכמה. דרך מי שיש בו יראת שמים ומידת הבושה והשפלות שייך לתורה וכמש"כ לעיל. והאומות בגאווה לא קבלו התורה כי לא רצו להכניע עצמן ומידותם לתורה, וכמו שאמרו חז"ל שעשו וישמעאל אמרו מה כתיב בו וכו' ומשום הכי לא רצו לקבל. אבל ישראל מתוך היראת שמים שלהם בטלו דעתם לאביהם שבשמים ואמרו נעשה ונשמע, ומשום הכי היו ראויים לקבל התורה. כי ה' נותן חכמתא לחכימין דהיינו ליראיו וכמש"כ.

העולה מדברינו

העולה מדברינו, שאחד מהנקודות של הויכוח בין יון לישראל הוא מהו מהות החכמה. היונים סוברים שהיא השגת דברים מכח האדם עצמו, אבל אנו אומרים שהחכמה האמיתית הוא רק מה שהקב"ה ברוב חסדיו נותן לנו. ולכן הדרך לקנות אותה חכמה הוא רק על ידי יראת שמים ומידת הענוה, וכפי מה שמוסיפים ביראת שמים כן מוסיפים בקניית החכמה.

חכמה, א"כ איך מתחילים. כי אם הקב"ה לא יתן חכמה איך יהיה 'חכם' כדי לקבל חכמה.

וביאר הגר"ח מוואלזין (בנפש החיים שער ד' פ"ה ורוח חיים ריש פ"ד) דהנה כתיב "ראשית חכמה יראת ה'" (תהלים קיא, י), ומבואר מזה כי היראה היא באמת ראשית מעלת החכמה וקצה אחד ממנה. והוא הכלי המחזיק החכמה, כמו שדרשו בגמ' שבת (לא.) על הפסוק "והיה אמונת עתיך וגו'" (ישעיה לג, ו) שמרמז על כל הששה סדרי משנה דהיינו חכמת התורה, ואפילו הכי מסיים הקרא "יראת ה' היא אוצרו", כי בלי יראת שמים אין אוצר ובית קיבול להחכמה.

וז"ל הנפש החיים (שם בהגה), אמנם הענין כי כתוב מפורש שגם היראה נקראת חכמה כמ"ש (איוב כח, כח) ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה, והוא מטעם הנ"ל שהוא אוצרו הטוב של החכמה שתשתמר ותתקיים בה, זהו שאמרו שאין הקב"ה נותן ומשפיע חכמה העליונה של התורה שתתקיים אצלו ויהא תלמודו בידו אלא למי שיש בו חכמה היינו אוצר היראה, שהיא מוכרחת שתקדם אצל האדם כנ"ל עכ"ל.

וביאר עוד ברוח חיים שם שאף על פי שיש כמה סוגים של יראה, יש סוג אחד של יראה שהיא מוכרחת, והיא הבושה. וכמו שאמרו חז"ל (נדרים כ.) ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו זה הבושה. והכוונה הפשוטה בביאור ענין בושה זה היא שבכל עת יראה עצמו כאילו עומד לפני מלך מלכי המלכים שרואה מעשיו, ועל ידי זה היראה יסור מרע ולא יכשל בעון. אבל יש גם ענין של בושה שהוא לא רק לשמור ולהתרחק מעבירות, אלא גם שבעת עשיית מצוה יחשוב שאינו ראוי להדבק בהקב"ה וישכיל חכמתו, ומבין שכל חכמה שהוא משיג אינו מכחו ומעצמו אלא הוא מתנה מאת הקב"ה.

וז"ל (שם), ובכל עת שאדם עושה מצוה או לומד יכנע מאוד, כי במה כחו גדול שבא להדבק עם המלך ה' צבאות בתורה אשר היא שעשועיו וכו' ויבקש מאת ה' שיעזרו אך בחסדו להשיג התורה ולידע עומקה, וישים אל לבו כי דבר גדול הוא מבקש, הלא אם מבקש עני מנדיב משפלות עפר ירוממהו ובין נדיבים וישיבהו בכמה נמיכות רוח ודכיון לב הוא מבקש כזאת ובושת פניו תכסהו, ומכל שכן בקשת הבנת התורה הדעת והבינה מה' יתברך וכו' כי חיים הם למוצאייהם, למי שמבין כי לא על ידי עוצם שכלו והשתדלו הכינה וחקרה, כי אם על ידי עמלו עזרו ה' ומציאה מצא עכ"ל.

תשובת רבי יהושע בן חנניה לבת הקיסר

ועל פי זה יש לפרש תשובת ר' יהושע בן חנניה לבת הקיסר. שהיא ברוב גאווה חשבה שהכלי קיבול של חכמה הוא האדם עצמו. כי סברה שהחכמה שאדם משיג הוא על ידי כוחות עצמו, ומשום הכי האדם עצמו הוא הכלי המחזיק את החכמה. ולכן שאלה איך יהיה חכמה מפוארה נמצא באדם מכווער. ורבי יהושע בן חנניה

הרב ישראל פינחס נחמקין

על איזה נס קבעו היו"ט של חנוכה

תשרי מהכלל). ולכן גם בחנוכה החשמונאים ראוי לעשותה יום טוב לדורות, לאסור בתענית וליבטל מתחנון.

אבל אם היום טוב הוקבע לזכר חנוכה המקדש, אמאי התחילה המג"ת להאריך בנס של השמן, הא לא נקבע בשביל כך. ונראה שרצו לפרש אמאי הגדילו חז"ל חנוכה זאת מכל חנוכה, וחייבו בהלל והודאה והדלקת נרות, וביארו דכיון דחנוכה הזאת נעשית בניסים, עשאוה יום טוב גדול עם כמה מצוות נוספות. ומ"מ מחמת הנס אין ראוי להוסיף אפילו יום אחד על היום טוב, שאין קובעים יום טוב מעיקרא משום נס פרטי, רק משום נס גדול וחשוב כהצלת כל ישראל בגופם או בנפשם או חנוכה בית המקדש (שהוקשה לשבועות, כדתנן ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש). ואחר כך ראיתי כעין זה בדרכי משה (סי' תר"ע).

שיטת הר"ן – חנו כ"ה, ולא חנוכה

והנה כתב הר"ן (ט: מדפי הרי"ף) וז"ל, ויש מי שכתב שלפיכך קראום חנוכה כלומר חנו בכ"ה, עכ"ל. וצ"ע בדברי הר"ן, דהא בפשטות קראום חנוכה משום שחנכו את המקדש ואת המזבח, והגם שיש מקום לעשות רמזים וגימטריאות משמות כאלו, אמנם אין שם יוצא מידי פשוטו. ואמאי כתב הר"ן בכל כך פשיטות שהיום טוב נקרא בצירוף של שתי תיבות, ומשמע שאין לו שום ענין אל התיבה של חנוכה. ובאמת כתב הפרישה (סי' תר"ע, ולא נדפס בכל המהדורות) שהמהרש"ל כתב לברך להדליק נר של חנוכה בשתי תיבות. ומבואר דאין זה רמז בעלמא בלבד, אלא עיקר קריאת השם של חנוכה היתה בשביל מה שנחתו מהמלחמה בכ"ה בכסלו, ולא משום שחנכו את המקדש ואת כליו. וצ"ע מה הכריח את הר"ן להוציא את שם של חנוכה ממשמעותו, ונראה שיש לבאר על פי מחלוקת שיש בינו לבין בעלי התוספות, בענין פרטי טהרת השמן.

שיטת התוס'

והנה הקשו הראשונים, איך הועיל חותמו של הכהן גדול לטהר את השמן שבתוך הפך, הא גזרו חז"ל על הנכרים להיות כזבים ולטמא בהיסט, ואולי הסיטו את הפך וטימאוהו. (וכתב הפרי חדש שאע"פ שלא גזרו כן עד ימי הלל ושמאי, היינו רק לחולין, אבל לקדשים אפשר שכבר גזרו מקודם.) ונתנו הרבה תירוצים.

הר"ן תירץ שמוכח שלא ראו הנכרים את הפך בכלל, דאילו ראוהו היו מכירים שזהו חותמו של הכהן גדול, ואם כן היו הנכרים חוששים שמא בתוך הפך של שמן יש גם כן זהב או מרגליות, והיו שוברים אותו, ומדלא שברוהו ש"מ שלא ראוהו, וא"כ אין לחוש שטימאוהו.

איתא בשבת (כא:) מאי חנוכה, דת"ר וכו' שכשנכנסו היוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכו' ולא מצאו אלא פך אחד של שמן וכו' נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים וכו' לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים. ולכאורה מבואר שימי חנוכה הוקבעו אך ורק משום נס השמן. ואם כן צ"ע אמאי קראו לימים האלה חנוכה, ולא קראום על שם נס השמן.

שיטת המגילת תענית – חנוכה כשמה

והנה במגילת תענית, שהיא כנראה המקור של הברייתא שהובאה בגמ' הנ"ל, יש הוספה פלאית. אחרי שהובא הנס של השמן, הקשו וז"ל, ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים, והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעה ימים וכו', וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה שלא עשה אלא שבעת ימים וכו', ומה ראו לעשות חנוכה זו ח' ימים, אלא בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל ובנו את המזבח ושדוהו בשיד ותקנו בו כל שרת והיו מתעסקין בו ח' ימים, עכ"ל. ומבואר שהיה קשה להם מה שיש ח' ימי חנוכה, ועל זה תירצו דכך אירע שהוצרכו שמונה ימים לתקן את בדיק בית המקדש.

וקושיית המגילת תענית צריכה עיון, דמה הקשו אמאי חנוכה היא ח' ימים, הלא כבר ביארו שחנוכה הוקבע משום נס השמן, ונס השמן נמשך לשמונה ימים.

והיעב"ץ כתב שהיתה קשה להמג"ת קושיית הבית יוסף, דאם השמונה ימים היו זכר לנס השמן, הא לא היה נס אלא לשבעה ימים. ולכן נקט במג"ת שעל כרחך השמונה ימים היו משום סיבה אחרת, ולא משום משך זמן נס השמן. אבל ק"ק לומר כן, דהא כבר נדפסו כמה מאות תירוצים לקושיית הבית יוסף, ונראה קצת דחוק לומר שהמג"ת מיאנה בכלום עד שהוצרכו לומר שאין שום זכר לימי נס השמן.

ונראה שמלבד קושיית הבית יוסף, היה נראה דחוק להמג"ת לומר שקבעו היום טוב של חנוכה לזכר נס השמן, דהא היה רק מאורע אחד ונמשך רק ימים אחדים. וגם לא היתה הצלה גדולה כי אם שיכלו לקיים מצוה אחת כהידורה ולא לסמוך על הא דטומאה דחוויה בציבור (ובפרט למ"ד הדותרה בצבור ואין צורך כלל לחזר אחר שמן טהור אפילו אם יש שם).

ולכן ס"ל להמג"ת דעל כרחך משך ימי החנוכה הוא כנגד חנוכה הבית, ואם כן ניחא מאד הא דקבעו יום טוב על כך, דהא מצינו גם בחנוכות של משה רבינו (בתחילת ניסן) ושל שלמה המלך (מח' תשרי עד סוף חג הסוכות) שעשו אותן ימים טובים לדורות, ואסורים בתענית ואין אומרים בהם תחנון (וצ"ע אמאי יצא ח'

אבל לפי תוס', שמה שטימאו את השמן היה להכעיס ולהכשיל, נמצא שהקב"ה נתן לנו ניצחון רוחני ע"י נס השמן, שהם רצו להכשילנו להדליק בשמן טמא, והקב"ה נתן לנו שמן טהור. וא"כ שייך טובא הניצחון אל חנוכת המקדש, שהקב"ה עזרנו לחנוך את המקדש בטהרה, וזהו גופא מה שרצו היוונים למנוע. ולכן מסתמא תוס' יפרשו תיבת חנוכה כפשוטה, דלא צריכי לדחוק ולפרש בשתי תיבות. ומ"מ נדצ"ל דתוס' סברי דמספר שמונת הימים היה לזכר נס השמן ולא משום חנוכת המקדש, כמו שנבאר בעזרת השם בסמוך.

ולסכם, נראה שהר"ן והתוס' מודים שהיום טוב הוקבע לזכר הניצחון ובפרטות לזכר נס השמן, אלא דתוס' ס"ל ששייך אל חנוכת המקדש שהיתה אז והר"ן ס"ל דלא שייך. וכל זה דלא כמשמעות המגילת תענית, שעיקר קביעת שמונת ימי חנוכה היתה בשביל חנוכת המקדש.

מחלוקת תוס' והרמב"ם במהדרין מן המהדרין

הרי הזכרנו שתוס' סברי שיש שייכות בין נס השמן לחנוכת הבית, אלא דס"ל דקביעת שמונה ימים היתה משום נס השמן ולא משום החנוכה. ונראה להוכיח כן ממה שכתבו התוס' בגדר המהדרין מן המהדרין.

והנה מצות נר חנוכה היא נר איש וביתו, והמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין מוסיפין והולכין (כדברי בית הלל). וביאר הרמב"ם שהמהדרין מן המהדרין הם מוסיפים על המהדרין, דהיינו שמדליקין נר לכל אחד מבני בית לכל אחד מימי החנוכה שעברו כבר. והקשו תוס' על מהלך זה, שא"כ אינו ניכר ממנין הנרות איזה יום של חנוכה הוא.

ולכאורה הסבר המחלוקת הוא, שהרמב"ם סבר שההידור הוא להרבות בנרות, כמעשה דרבי אבין נגרא דהוה רגיל בשרגי טובא (שבת כג:), ויש ראשונים שכתבו דאירי גם בנרות של חנוכה. והיינו שעצם ריבוי הנרות הוא הידור, ואולי משום שיש יותר פרסומי ניסא ע"י שיהיו נראין יותר (או דילמא עצם גודל המצוה הוא הידור, כמו שיש הידור ליקח אתרוג גדול). ואם כן פשיטא שהמהדרין מן המהדרין מדליקין גם לכל אחד מבני הבית, דבהא יש הידור יותר, ולא משגחינן כלל אם יש היכר למספר ימי החנוכה.

אבל תוס' סברי שההידור הוא להדגיש את הנס ביותר. ולכן המהדרין מדליקין לכל אחד מבני הבית, להראות שכך וכך בני אדם ניצולו בימי היוונים (כמה שאומרים בהגדה של פסח, אילו לא וכו' הרי אנו ובנינו ובני בנינו וכו'). והמהדרין מן המהדרין מדליקין לימים היוצאים, להראות שהנרות שבמקדש דלקו כך וכך ימים. וא"כ אי אפשר לצרף ההידורים, דא"כ ליכא שום הוספה בפירסום הנס, דאין הנרות מורים שום ענין של הנס.

אבל התוס' ביארו באופן אחר, שהפך היה מונח בקרקע, באופן שלא היה אפשר לנכרים להזיזו בלי שבירת החותם. ועל דרך זה כתב הרשב"א, שהפך היה מונח בארגו גדול וכבד שאי אפשר להסיט, והארגו היה חתום בחותמו של הכהן גדול.

ודברי הראשונים צ"ע, דהא בענין יין נסך תנן בע"ז (ע:), בולשת (פירוש חיל) שנכנסה לעיר וכו' חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות, וביאר הר"ן (והובאו דבריו בש"ך סי' קכ"ט סקל"א, ויל"ע אם יש מהלכים אחרים) שאין חוששים שמא פתחו את החביות ואסרו אותן וחזרו וסתמו, דאמאי יטרחו לחזור ולסתמן. ואם כן אמאי הוצרכו החשמונאים לחותמו של הכהן גדול, אפילו אם לא היה חותם כלל היה הפך בחזקת טהרה, דמכיון שמצאנוהו סתום אמאי ניהוש שמא פתחוהו וטימאוהו וסתמוהו.

ונראה דצריך לומר דס"ל לתוס' שכוונת היוונים בטמאם את מקדש ה' היתה להכשיל את ישראל ולהעבירם מחוקי רצונו. ולכן אם לא היה הפך חתום חיישינן שמא פתחוהו וטימאוהו וסתמוהו כדי להטעותנו שהשמן עדיין טהור. אבל בסתם בולשת אין חוששין שמא עשו בזרון ולהכעיס, אלא כוונתם להנאת עצמם.

אבל מדברי הר"ן נראה דס"ל דעיקר כוונת היוונים בטמאם את המקדש היתה לשלול שלל ולבוז בו, ולכן נקטינן בפשיטות שאילו היה להם שום צד שיש אבני חפץ טמונים בפך של שמן שבוודאי היו שוברים אותו. ואילו כיוונו היוונים גם כן להכשיל את ישראל, ניהוש דילמא ראו את הפך החתום והסיטוהו כדי להטעותנו שהשמן עדיין טהור על פי חשבוננו של הר"ן, אלא על כרחק צ"ל דנקטינן דכוונתם היתה בעיקר לעניני העולם הזה ורק בדרך טפל להעברינו מחוקי רצונו (לכה"פ בכניסתם למקדש, ואפשר שבגבולין היתה כוונתם להשכיחנו תורתו וכו').

סיכום שלש השיטות על מה קבעו חנוכה

הרי לנו שלש שיטות בדבר. והנה נראה שלכו"ע הנס של השמן הוא באמת חלק של הניצחון על היוונים, שהרי הם טימאו את השמן והקב"ה הצילנו מידם ונתן לנו שמן טהור.

אלא שלפי הר"ן, מה שטימאו את השמן היה בעצם בשביל ממון, דחיישינן שמא הסתפקו מהחביות הפתוחות של שמן או הסיטו אותן אגב אורחיהו כדי להגיע אל כלים יקרים, הרי הקב"ה נתן לנו ניצחון גשמי ע"י נס השמן, שהיוונים רצו לגזול ולהרוס כל דבר יקר, וכאן לא הצליחו. וא"כ הרי חנוכה הוקבע לשם ניצחון גשמי וממוני, כעין של פורים, ולא שייך אל חנוכת המקדש, שהיא ענין רוחני. ולכן מיאן הר"ן לומר שנקרא היום טוב על שם חנוכה כפשוטו, דא"כ אין השם שייך אל נס השמן, והר"ן ס"ל שעיקר היום טוב הוקבע בשביל נס השמן. ולכך הוצרך הר"ן לומר שחנוכה הוא קיצור של שתי תיבות, חנו כ"ה, ולא תיבה אחת.

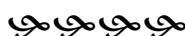
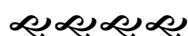
המלכות לישראל ליותר ממאתים שנה. וממה שהדגיש שמלכות החשמונאים האריכה ליותר ממאתים שנה, משמע שמשום כך קבעו היום טוב, שלא היה נס לשעה בעלמא, אלא התחלת תקופה נמשכת של עבודת השם בקדושה ובשלוה. והיינו הענין של חנוכה, דהא פירוש של חנוכה הוא התחלה, ושמחת חנוכה המקדש היא שמחה של אריכות משך ימי המקדש, ועל חנוכה זאת קבעו היום טוב.

וא"כ נראה שהרמב"ם ס"ל כהמג"ת שצ"ח היום טוב הוקבע לשם חנוכת הבית, אלא דהמג"ת ס"ל שקבעו שמונת הימים כנגד החנוכה, והרמב"ם ס"ל כמשמעות תלמודא דידן שמנין הימים הוא כנגד נס השמן (אבל כיון שעיקר היום טוב לא היה לזכור נס השמן, לא תיקנו מנין הנרות כנגד נס השמן, אלא אמרו סתם שטוב להדר בריבוי נרות).

וא"כ מוכח דתוס' ס"ל דמספר הימים הם לזכר הנס של השמן, שדלקו שמונה ימים. דאילו היו הימים זכר למשך ימי תיקון המזבח, אמאי נקפיד כל כך על היכר היום, ומה צורך יש לפרסם איזה יום של חנוכה הוא. אלא על כרחך השמונה ימים הם זכר לנס של השמן, שכשמדליקין כמה נרות אנו מפרסמים שהנרות שבמקדש דלקו כך וכך ימים (ולבית שמאי שעוד ידלקו כך וכך ימים).¹

שיטת הרמב"ם בתקנת ימי חנוכה

והנה כבר כתבנו דנראה דשיטת הרמב"ם היא שמספר הנרות אינו להדגיש גודל הנס, אבל מ"מ מבואר מדבריו שקבעו שמונה ימים זכר למה שנס השמן נמשך לשמונה ימים. אבל נראה קצת שסובר שעיקר קביעת היום טוב היתה לשם חנוכת הבית כמו שכתוב במגילת תענית, דהא מתחיל הלכות חנוכה בסיפור כל המאורע איך שלטו היוונים ולחצו את ישראל והצילנו הקב"ה מידם וחזרה



קשה, דהא גם בימי בעלי התוספות הדליקו בפנים, ומ"מ כתבו התוס' שרק אחד ידליק. ונראה שהמהר"א מפראג חשש לשיטת הרמב"ם, שההידור הוא בהוספת הנרות. ולכן ראוי שכל אחד ינתק את עצמו מבעל הבית וידליק בפני עצמו, דאזי יש נרות הרבה. אבל לשיטת התוס' גופייהו אין שום הרווחה במה שכל אחד מנתק את עצמו להדליק בנפרד, דהא אין כאן זכר למספר בני הבית, כיון שכולם מדליקים במקומות נפרדים, ואין היכר ע"י צירוף הנרות.

1 והנה מנהג בני ספרד כשיטת התוספות, אבל בני אשכנז נוהגים מנהג שלישי על פי הרמ"א שמביאו משם המהר"א מפראג, שכל אחד מהגדולים מדליק נר נוסף לכל לילה, וגם קטנים משהגיעו לגיל שלא יסכנו את העיר ר"ל, אבל אשה נשואה אינה מדלקת, ויש מנהגים חלוקים לענין בתולות. וזה דלא כהתוספות שרק אחד מדליק, ודלא כהרמב"ם שאחד מדליק לכל אחד מבני הבית, האנשים והנשים והטף. וכתב המהר"א מפראג דאין במנהגנו חסרון שלא יהא היכר למנין הלילות, דהא מדליקים בפנים וכל אחד מבני הבית מדליק במקום מסויים. אבל

הרב יעקב אליעזר הכהן ריבקו

בענין ברכה על מצות נר חנוכה ומצוות מדרבנן

דצ"ע מה מקורו ועל זה תירץ שמקורו הוא מלא תסור, וא"כ מפורש כדברי הבה"ג שיש ציווי בפרטות על נר חנוכה מלא תסור. והנה אף שהרמב"ם הירבה להקשות על דעת הבה"ג משאר מקומות, אבל אינו ברור בדברי הרמב"ם איך יישב ראיית הבה"ג מדברי הגמ' כאן.

ד) ונראה לבאר דבריו בהקדם ביאור פלוגתת רש"י והרמב"ם בסוגיא דסוכה (דף מד.) שנחלקו שם האמוראים אם ערבה של הושענה רבה הוא מנהג נביאים או יסוד נביאים. ועיי"ש ברש"י (ד"ה מנהג) וז"ל "הנהיגו את העם ולא תיקנו להם, ונפקא מינה דלא בעיא ברכה, דליכא למימר וצונו, דאפילו בכלל לא תסור ליתא" עכ"ל. והיינו שביאר שיש חילוקים בגדרי חיובים דרבנן, ומה שאינו אלא מנהג, אין אנו מחוייבין מכה לא תסור, ולכן לא בעי ברכה. ופשוט דמקור דברי רש"י הוא מסוגיא דמס' שבת הנ"ל, דזה שמברכין "וצונו" על מצוה דרבנן הוא משום שחיובו הוא מלא תסור. ולכן בדין מדרבנן שאינו בכלל לא תסור ודאי אין מברכין עליו "וצונו". אולם בדברי הרמב"ם (שורש א' הנ"ל וכן בריש הל' ממרים) מבואר שכל דרבנן, בין גזירה בין מה שהנהיגו את העם, נכלל בלא תסור, וא"כ איך יפרש הרמב"ם דברי הגמ' בסוכה הנ"ל, דמאי נפקא מינא אם הוא יסוד או מנהג נביאים, דממ"נ יש לה לא תסור ובעי ברוכי.

ה) וכדי לבאר דעת הרמב"ם, נקדים במש"כ בהל' חנוכה (פרק ג') שבתחילת הפרק כתב סיפור כל המאורע של חנוכה, ובהל' ג' כתב וז"ל, "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות וכו' והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים", עכ"ל. וצ"ב מה שהדגיש הרמב"ם שהדלקת נר חנוכה הוא "מצוה מדברי סופרים", שלכאורה הוא בכלל מה שכבר כתב הרמב"ם שהתקינו חכמים היו"ט של חנוכה, ומה בא להוסיף בזה.

ו) והנה כתב הרמב"ם בהל' ברכות (פי"א הל' ג'), וז"ל, "וכן כל המצוות שהם מדברי סופרים, בין מצוות שהן חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעשות. והיכן ציונו, בתורה, שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין הדברים והסיען כך הוא, אשר קדשנו במצוותיו, שצוה בהן לשמוע מאלו שצו לקראת את המגילה או להדליק נר של חנוכה וכן שאר כל המצוות שמדברי סופרים, עכ"ל.

א) בסוגיית הגמ' שבת (כג.) מבואר שחייבים לברך על הדלקת נר חנוכה, וז"ל, אמר רב חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך וכו' מאי מברך מברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של חנוכה, והיכן צונו רב אויא אמר מלא תסור, רב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך עכ"ל. ועיי"ש בהמשך הסוגיא שיש צד שלא לברך על מצוות דרבנן. והנה בדברי הראשונים, ובפרט במוני המצוות, נלמדו יסודות גדולות במצוות דרבנן מסוגיא זו ונציע קצת בזה בעז"ה.

ונתחיל בשתי הערות בדברי הגמ' שעליהם הושתתו דברי הראשונים. א' בלשון הגמ' "היכן צונו" המשמעות היא דשאלת הגמ' אינו על עיקר כחם של חכמים לתקן ולחדש המצוות, אלא איך אנו אומרים בברכתנו נוסח של "וצונו" אם איננו מחוייבין בהן מהתורה. ב' יש לעיין בטעם שביאר הגמ' דבר זה דוקא במצוות נר חנוכה ולא בשאר מצוות דרבנן.

ב) והנה הרמב"ם בספר המצוות (שורש א') הביא דברי הבה"ג שמנה כמה מצוות דרבנן במנין התרי"ג, והרמב"ם הירבה לתמוה עליו. ועיי"ש שכתב דמה שמכריח הבה"ג לומר שיטתו הוא ממה שמברכין על מצוות דרבנן וצונו, וכדברי הגמ' כאן שהקשו היכן ציונו ותירץ מלא תסור, עיי"ש.

ובתחילה יש לבאר דעת הרמב"ם דגם כן סובר שכל חיוב דרבנן מקורו הוא מן התורה, אמנם ס"ל דאין למנותם כי אם למצוה אחת ודלא כהבה"ג שמנה כל מצוה מדרבנן בנפרד. וצ"ע במה נחלקו הבה"ג והרמב"ם. ונראה שנחלקו ביסוד החיוב של "לא תסור". דעת הבה"ג הוא שדין לא תסור נתייחס לכל מה שעתידין חז"ל לצוות בפרטות, דהיינו שעל כל ציווי וציווי של דבריהם בפרטות מקור חיובו הוא מלא תסור, וכאילו נכתב לא תסור על נטילת ידים ולא תסור על חנוכה וכו'. ולכן שפיר מנה כל דין דרבנן למצוה בפני עצמו. לעומת זאת דעת הרמב"ם הוא דמחוייבין מה"ת לשמוע אליהם, אלא שהיא מצוה כללית לשמוע לדברי חכמים ולא נתייחס לכל דין מדבריהם בפרטות, רק שקיום כל דין דרבנן הוא קיום חיוב הכללי לשמוע להם. ולכן אין למנות אלא חיובים הכלליים דהיינו העשה והלא תעשה לשמוע לדבריהם [ובאמת כן מנה אותן הרמב"ם בספר המצוות במנין הל"ת שי"ב ובמנין העשין קע"ד] ואין למנות כל דין מדבריהם למצוה פרטי, ודו"ק.

ג) וכבר הבאנו לעיל שהרמב"ם הביא מקור לדברי הבה"ג מסוגיא הנ"ל. ונראה שהראיה היא מנוסח הברכה "וצונו להדליק נר של חנוכה". והיינו דהברכה מורה שיש ציווי בפרטות על נר חנוכה. דשאלת הגמ' היתה על נוסח הברכה הפרטי הזה שמברכין וציונו

רק מנהגים וכדומה, ותי' שהוא מלא תסור. דהיינו שידע הגמ' שמברכין על נטילת ידים או עירוב, שכבר ידענו שיש כח לחכמים לתקן את אלו משום שהם בכלל משמרת למשמרת, ועל זה ודאי יש לברך שהוא בכלל הדין לשמוע להם והם הנהיגו אותנו בזה בתורת חיוב. אלא דהיה קשה להגמ' דמנין שיש מושג של מצוות חכמים, דאף אם יש דין לא תסור גם על המנהג, אין זה "וצונו" שהם לא צונו על זה, ואם מברכים "וצונו" על כרחך שיש כאן הנהגת חיוב ושם מצוה בזה. ותי' דאף על זה יש מקור מלא תסור.

ויש להוסיף דהרמב"ם בהל' ברכות הנ"ל דקדק להביא רישא דקרא "אשר יאמרו לך תעשה" ולא הביא סוף המקרא ד"לא תסור". ולפי הנתבאר יש לומר דזהו בדקדוק גדול דמזה נשמע שיש להם כח לחדש מצוות, ודו"ק.

ח) ויוצא מכל זה שני פירושים בסוגיית הגמ' שבת. לדעת הבה"ג ש"וצונו" קאי על מה שאנו חייבים מן התורה, ומבואר מזה שיש חיוב פרטי מן התורה על כל דין דרבנן, נמצא שקושיית הגמ' היתה על חיוב הדלקת הנר מהיכן מחוייבים מה"ת, ועל זה בא התשובה "לא תסור". ולדעת הרמב"ם ש"וצונו" קאי על זה שהחכמים צוו אותנו בזה בתורת מצוה, קושיית הגמ' היתה היכן מציינו שיש להם הכח לעשות כן, ולזה בא התשובה "לא תסור", וביארנו שמדברי הרמב"ם משמע שעיקר הראיה הוא מרישא דקרא "אשר יאמרו לך תעשה".

והא דהאריך הרמב"ם לפרש נוסחת הברכה, ודקדק בלשונו לומר "וצוה בהן לשמוע מאלו שצוו", נראה דבזה יישב דברי הגמ' לדרכו, ליישב דיוקו של הבה"ג הנ"ל. וביאור הדברים נראה שפירוש הברכה לדעת הרמב"ם הוא "שקדשנו במצוותיו" קאי על המצוה הכללית לשמוע לדבריהם [ובלשון הרמב"ם "שצוה בהם לשמוע"] ו"וצונו" קאי על מה שהחכמים צוו [וכלשון הרמב"ם "מאלו שצוו להדליק"], והיינו ד"וצונו" לא קאי על הקב"ה אלא על החכמים שצוו, והברכה לה' הוא רק שקדשנו בהמצוה לשמוע לחכמים שצוו.

ונראה שהרמב"ם הבין שיש כמה אופנים ומדריגות איך שצוו החכמים, שיש גזירות ויש חיובים ויש שאינם חיובים, ואין שייך לומר "וצונו" אלא על מה שהם "צוו" היינו שהנהיגו אותנו בתורת מצוה. ומקורו לזה הוא סוגיא דסוכה הנ"ל דזהו הנ"מ אם ערבה היא יסוד נביאים או מנהג נביאים. והשתא אתי שפיר דיוק לשונו בהל' חנוכה שנו חנוכה הוא "מצוות חכמים", והקשינו מה מוסיף הרמב"ם בזה, ולהנ"ל יש לומר שבא לומר שאינו בתורת מנהג בעלמא אלא בתורת חיוב ומצוה, ולכן שייך לברך עליו "וצונו".

ז) ונראה עוד דהרמב"ם לומד כן בעצם דברי הגמ' שבת הנ"ל, שקושיית הגמ' היכן "צונו" קאי על מה שמברכין ברכה על נר חנוכה בנוסח וצונו, דמבואר מזה שתקנת הדלקת נר חנוכה הוא בדרגת חיוב ומצוה מדברי סופרים ולכן שייך לברך וצונו עליו, ועל זה הקשו דמנלן שיש כח בידיהם לחדש "מצוות חכמים" ולא



הרב משה חיים קמחי

בענין הדלקה קודם שקיעה ודין עשאו לילה

לאותו הזמן להיות נחשב לילה, אלא שכבר מונח בתוך אותו הזמן ענינים של לילה, ויכול לצאת יד"ח מחמת אותם התכונות.

אמנם מצינו יותר מזה במרדכי בשם המהר"ם (מו"ק סי' תתכג) בענין התחלת זמן האבילות שכתב, וז"ל, מי שהתפלל ערבית ועדיין יום הוא קודם צאת הכוכבים ושמע שמועה על מתו, נראה להר"מ [שמונה מיום של מחרת ואותו יום אינו עולה לו, אף על פי שעדיין יום הוא, וטעמא הוי משום דהוי כמו תרי קולי דסתרן אהדדי דאחרי שכבר התפלל ערבית "ועשאו לילה" ואחר שעשאו לילה תעשהו יום עכ"ל. ומבואר דע"י שהתפלל תפלת ערבית נחשב שהוא עשה אותו כמו לילה, וא"א להתחיל האבילות אז דהוי תרי קולי דסתרן אהדדי, דהיינו להתפלל ערבית וגם להתחיל האבילות כאילו היה יום. וכן פסק המחבר (יו"ד סי' שע"ה סי"א). וא"כ משמע שהדבר תלוי בו, דכיון שהוא התייחס לאותו הזמן כאילו הוי לילה, נעשה באמת כמו לילה, עכ"פ לענין זה שאי אפשר לחזור ולהחשיב אותו זמן כמו יום.

התרומות חדשן והמתבר לשיטתם בכמה מקומות דאמרין "עשאו לילה"

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

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

וכן פסק עוד התרומת הדשן (סי' קט) דין זה לגבי קריאת המגילה בי"ג אדר אחר פלג המנחה, וז"ל, יראה דיכול לשמוע קריאתה

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

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

מקור דין "עשאו לילה"

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

אבל שם בגמ' ע"ב איתא יותר מזה, וז"ל, דאמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס וכו' דאמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס עכ"ל. הרי שיכול אפילו להבדיל קודם לילה, דאחר שהתפלל ערבית נחשב כאילו הוא לילה. והלכה זו הובא בב"י כמקור לנידון דידן דנר חנוכה שיכול להדליק מזמן פלג המנחה, כמו דחזינן שיכול להבדיל באותו זמן (כן הוא במקור הדברים, ע' בארחות חיים הל' חנוכה, סוף אות ט"ו, שעיקר הראיה היא מהבדלה).

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

וכפשוטו גדר הענין הוא שיש בזמן זה תכונות של לילה לגבי דינים מסוימים, ולכן יכול לראותו כאילו הוא לילה להתפלל ערבית ולעשות הבדלה ולקרות קר"ש, ולא שהאדם הוא הגורם

סתירה מדברי התרו"ד עצמו ויישוב לזה

והנה יש להקשות על הבנה זו דא"כ שעשאו לילה, אם כבו הנרות קודם לילה לכאורה יצא (אם היו דולקות לחצי שעה), דהא הדליק בזמן הראוי, ואפילו בלא דין כבתה אין זקוק לה. אבל באמת התרומת הדשן עצמו (סי' ק"ב) שאל בכה"ג, שכבו הנרות קודם שקיעה בערב שבת אחר פלג המנחה (שלכו"ע יכול להדליק אז, דא"א להדליק אחר שקיעה), ומסתפק אי אמרינן בזה כבתה אין זקוק לה או לא. ותירץ בזה הלשון, יראה דאין זקוק לה אפילו כה"ג. ואף על גב דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוף שקיעת החמה ואילך, והיינו צאת הכוכבים ולא קודם, משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה. וא"כ "עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה", ולכך היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה, אמנם מדמברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה, ואף על גב דאכתי "ליכא מצוה", ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה וכו' דחשיב קיום העשה בהכשר מצוה כמו במצוה עצמה, ולכך מברכינן עליה. ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה, שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר, עכ"ל.

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

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

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

חוכחה דאינו מדין עשאו לילה

אמנם, יש להוכיח דאיכא טעם אחר לדין זה, ולא מטעם עשאו לילה אתינן עלה, ודלא כהפר"מ וכמו שיתבאר בעז"ה. דהנה הפר"ח בהלכות מגילה (סי' תרצ"ב) פליג על המחבר דס"ל שיכול

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

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

ומעתה לא רחוק לומר שהמחבר כאן גבי נר חנוכה פסק כשיטתו שיכול להדליק אחר פלג המנחה כאילו הוה לילה, משום דעשאו לילה. וכפירוש הזה מבואר בפרי מגדים (א"א סי' תרע"א סק"י) וז"ל, יתפלל מנחה תחלה ואח"כ ידליק נרות, מטעם ד"מפלג הוה לילה" באי אפשר וכו' מה שאין כן אם מתפלל מנחה אח"כ, הוה כתרתי דסתרי אהדדי, עכ"ל.

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

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

דע"י שמוסיף מחול על הקודש נעשה שבת ושפיר יכול לקדש, אבל איך יעשה הבדלה קודם לילה אם לא שנחשבנו כבר ללילה.

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

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

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

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

משמעות הרשב"א וחר"ן

שוב ראיתי שכן משמע בחידושי הרשב"א (שבת כא:) וז"ל, הא דאמרינן מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מסתברא דלאו עיכובא הוא לומר דקודם לכן אם רצה להדליק אינו מדליק, דהא ודאי "אילו רצה להדליק מדליק סמוך לשקיעת החמה דהא איכא פרסומי ניסא", וכענין שאמרו לקמן (כג:) בנר שבת דעמוד האש משלים לעמוד הענן ולומר "דבמדליק סמוך לשקיעה איכא היכר דלצורך שבת מדליקו והכא נמי דכוותה", אלא דעיקר מצותה לחייבו להדליק אינה אלא משתשקע החמה, והראיה הדלקת נר חנוכה בערב שבת דעל כרחין מקדים עם חשיכה וכו' עכ"ל.

למדנו מדבריו שהטעם להתיר הדלקה קודם שקיעה אינו מדין עשאו לילה, אלא הוא דין חדש דסמוך ללילה ניכר שהדליק לצורך לילה, וכמו בהדלקת נר שבת. וכ"כ חר"ן על הרי"ף

לקיים מקרא מגילה ב"ג אדר אחר פלג המנחה, וז"ל, דין זה הוא מבעל תרומת הדשן, שלמד כן מההיא שכתבו התוספות בריש ברכות בשם ר"ת, דלרבי יהודה דסבירא ליה דזמן תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה, הוא הדין לקריאת שמע. ודבריו דחויים מצד רוב הפוסקים שחלוקים עליו, והפסק האמיתי שזמן קריאת שמע הוא משעת צאת הכוכבים, וכו' ולכן הדבר ברור כשמש שאין לסמוך על הוראה זו, ואין לקרוא המגילה אלא משעת צאת הכוכבים וכו' עכ"ל.

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

(והמחבר עצמו דלא פסק כר"ת גבי קר"ש, צ"ל דס"ל שיכולים לסמוך על ר"ת לגבי קריאת המגילה שהוא מדרבנן, ולא בקר"ש שהוא דאורייתא. וכן לענין נר חנוכה וספירה דקיי"ל שהוא דרבנן. אבל לגבי לפוטרו מתפילין אחר ערבית קשה, דהא מיקל בדאורייתא, וצ"ע, וע' לקמן.)

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

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

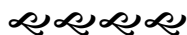
דין חדש של פלג המנחה

וכדי להבין דין זה יש להקשות עוד על הפר"ח, דמאי שנא מקרא מגילה מהבדלה, שמקרא מגילה א"א לצאת בו מפלג המנחה, והבדלה יכול לצאת. ובשלמא קידוש מבעוד יום י"ל דמהני משום

שליח אחר שקיעה. וראיתי שנחלקו בזה גדולי פוסקי זמנינו. ולהנ"ל יש מקום לומר דכיון דלהרשב"א והר"ן יכול להדליק אפילו לכתחילה ואפילו אינו טרוד, ממילא יש לפסוק שידליק בעצמו קודם שקיעה, דמצוה בו יותר מבשלוחו. (אלא דהרמב"ם מחמיר שלעולם אין להדליק קודם שקיעה, וכפשוטו אפילו בדיעבד לא יצא, וא"כ לכאורה עדיף לעשות שליח כדי לצאת יד"ח להרמב"ם. אמנם ע' ברכי יוסף דבדיעבד אפילו להרמב"ם יצא.)

בקיצור, ע"ש. ולפי"ז לא צריך להקדים תפלת מנחה, כיון דלאו משום עשאו לילה אתינן עלה, ודלא כהפר"מ ומ"ב.

וגם משמע מלשון הרשב"א שאפילו לכתחילה יכול להדליק קודם שקיעה. רק שבזה לא רצה המחבר להקל כוותיה, שלא התיר המחבר אלא במקום שהוא טרוד. ואולי יש נפק"מ בזה, שיש שואלים במי שהוא טרוד אחר שקיעה, אבל יכול למנות שליח להדליק, מה עדיף, שידליק בעצמו קודם שקיעה או שידליק ע"י





89th
Annual Dinner



Save the date



Please
Note New
DATE &
LOCATION

1.16.23

כ"ג טבת, תשפ"ג

Renaissance Baltimore

Harborplace Hotel

WHEN *Greatness*
& COMMUNITY
COME
TOGETHER

CELEBRATING THE
Torah, Chesed, and Greatness
of the Persian Community

א ליכטיגע חנוכה

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoadim
Please email alumni@nirc.edu

