

נר למועדים

חנוכה תשפ"ד

חשוף זרוע קדשך

וקרב קץ

הישועה

מוקדש לזכות
אחינו כל בית ישראל
הנתונים בצרה ובשביה
by
Friends of Kolloel Avodas Levi

We kindly request that anyone
who remembers Torah about the Moadim,
heard from the
Rabbeim of the Yeshiva,
to please submit them to the editors
alumnishiur@nirc.edu

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

חנוכה תשפ"ד יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

2..... ראייה ודיבור בנר חנוכה

2..... בענין האיסור להשתמש לאורה

הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

3..... חנוכה וב' מערכות של קדושה

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

4..... חושך זה יון

ראש הישיבה מורינו הרב רבי אהרן פלדמן שליט"א

6..... בסוגיא דמילא קערה שמן

הרב צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א

7..... בגדר המדליק חוץ מביתו ויסוד דין נר חנוכה

הרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א

9..... ביאור "לוי כנגד יון"

הרב אליהו הכהן חקקיאן שליט"א

12..... בענין חיוב נשים בהלל של חנוכה

אברכי כולל עבודת לוי

26..... בענין שמן הנר שנשאר אחרי חנוכה
הרב יחיאל לייב שרעק

28..... להודות ולהלל
הרב יצחק אייזיק טנדלר

29..... בענין מהדרין בנר חנוכה
הרב מנחם מאיר סטראם

16..... בענין מלכות החשמונאים
הרב עזריאל הופטמן

19..... בענין נר חנוכה או הלל איזה מהם עדיף
הרב יוסף וגנר

20..... האם יש חיוב לראות את הנרות
הרב יצחק יוסף ניומן

21..... זאת חנוכת המזבח
הרב מאיר שמחה ברגר

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודרמאן זצ"ל

ראייה ודיבור בנר חנוכה

בזכות פעולתו של יפת שלא חטא בעיניו ובפיו, כיון שלא הסתכל בערות אביו ולא דיבר אודותיו כמו שעשה חם אחיו.

ויש לומר שמטעם זה הנצחון על מלכות יון כולל שני חלקים אלו, דהיינו העינים והפה, שאנו חייבים להודות ולהלל בפינו, וגם יש מצוה לראות את הנרות בעינינו. ובזה אנו מסלקים את זכותו של יון ומתגברים עליהם, ע"י זכות ראייה ודיבור דקדושה כנגד זכותם שלא דברו ולא ראו בערות אביהם.

ויש לנו ללמוד מוסר השכל מזה, איך כל מעשה קטן חשוב הוא עד מאד, שהרי מה שעשה יפת היה נראה לנו כדבר קטן, ואעפ"כ נשאר זכות אותו מעשה להרבה דורות. והנה יש אנשים שנכנסים לעצבות כיון שזה מעורר פחד על שכל חטא קטן הוא באמת דבר גדול. אבל אין זה מועיל להאדם להתרכז על צד החטא, אלא יש לנו ללמוד מזה שכל מצוה שאנו עושים הוא דבר גדול עד מאד ולכן ראוי לנו לשמוח על זה.

הנה חוץ מעיקר מצות הדלקת נר חנוכה, מצינו במצות נר חנוכה עוד ב' ענינים, מצות ראייה, לראות את הנרות, ומצות דיבור, להלל ולהודות על הנסים ועל הנפלאות. ויש להתבונן בזה.

וביארנו בספרים הקדושים בהקדם דברי המדרש בבראשית רבה (נח פרשה לו סי' ה') על הפסוק (נח ט, כב), "וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ", וכתב המדרש, "אמר רבי יעקב בר זבדי, מה טעם עבד יוצא בשן ועין, מהכא וירא ויגד". ומבואר מדברי המדרש שחם בן נח חטא בעיניו [כדכתיב "וירא"] ובפיו [כדכתיב "ויגד"] כשראה את ערות אביו והגיד לשני אחיו בחוץ, ונתקלל על ידי נח להיות עבד עבדים לאחיו, אלא שאם ילקה בעינו או בשינו יוצא לחירות, שאז נתקן הפגם שנעשה על ידי עינו ופיו של חם.

והנה יפת ושם לא זלזלו בכבוד אביהם, ולכן במקום עבדות זכו לגדולה. וכל כוחה של מלכות יון [שבאה מיפת] הוא



בענין האיסור להשתמש לאורה

השואבה, דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה. וכן י"ל לענינינו, דהשתמשות לאורה אינה אלא כמו מראה, ואין בו מעילה ואיסור הנאה, ע"כ אחר חצי שעה אעפ"י שהוקצה למצותו אינו אסור ליהנות לאורה ולהשתמש בה, משא"כ אחר כל ימי חנוכה שהנידון הוא על עצם השמן והפתילות שפיר חל איסור השתמשות מדין הוקצה למצותו.

וא"כ מיושבים פסקי הטור אהדדי, דבסי' תרע"ב לא מיירי רק מהשתמשות לאורה, דבוודאי מותר אחר החצי שעה, דאעפ"י דהוקצה למצותו אין במראה שום מעילה, ובסי' תרע"ז מיירי בעצם השמן והפתילות ליהנות בהם וזה שפיר אסור מטעם דהוקצה למצותו, וע"כ צריך לעשות להם מדורה ולבערם. אח"כ מצאתי כזה בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תצ"ט) עיי"ש באורך.

ולפי"ז יש לתרץ קושיית הפנ"י דהוקצה למצותו דאפי' בתוך החצי שעה שאין מקום לאסור השתמשות לאור הנרות מדין הוקצה למצותו, דהא אין במראה משום מעילה ואיסור הנאה. ולכן צריכים דין מחודש דאסור להשתמש לאורה שהוא מטעם היכר או דומיא דמנורה וכמבואר בראשונים.

בסוגיא דכבתה (שבת כא:), הביא פלוגתת האמוראים אם מותר להשתמש לאורה או אסור להשתמש לאורה, והטעם למ"ד אסור הוא כדאיתא בראשונים כדי שיהא היכר, או דומיא דמנורה של מקדש שהיה אסור להשתמש לאורה, ע' רש"י ור"ן שם. והקשה הפנ"י, למה לא יהא אסור להשתמש לאורה מטעם הוקצה למצותו, ולמה צריך הלכה מחודשת ומיוחדת דאסור להשתמש לאורה, ומ"ט דמאן דפליג וס"ל דמותר להשתמש לאורה, הלא דין הוקצה למצותו הוא לכו"ע, ותירץ בדוחק עיי"ש.

ויש ליישב, בהקדם יישוב לקושיית הב"י על הטור, דבסי' תרע"ז פסק הטור דמותר שמן והפתילות של נר חנוכה עושין להן מדורה ושורפן ומבערן, דהיינו דס"ל דאסורין בהנאה דהוקצו למצותו, ובסי' תרע"ב פסק הטור דנר חנוכה אחר השיעור של חצי שעה מותר לכתחילה להשתמש לאורה, ולכאורה סותרין דבריו אהדדי, דמאי שנא אחר חצי שעה מאחר כל החנוכה, ועיי"ש בב"י בסי' תרע"ז מה שתירץ בכמה אופנים.

ועוד יש לתרץ עפ"י הירושלמי סוף סוכה דמדייק ממה דמבואר (סוכה נג.) דאשה היתה בוררת חטין לאור שמחת בית

הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

חנוכה ובי' מערכות של קדושה

(שבת דף יג:) שאז לא היו ימים הללו ימי שמחה, והיו מותרים בהספד ובתענית. אבל היום, שאנו חיים עוד הפעם בבחינת קדושת משכן ותוך מערכת של קדושה שלא קבוע לה מקום, ממילא אנו עושים ימים אלו של חנוכה הנשיאים כקצת יו"ט, עכ"ד. והוא דבר נפלא.

והנה מצינו במדרש (ריש פרשת בהעלותך) דאהרן הכהן היה לו חלישת הדעת שלא הי' לשבט לוי חלק בהקרכת הנשיאים, והקב"ה נחתם אותו בציווי הדלקת נרות המשכן, ואמר לו "שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות" (והובא ברש"י שם). וכיאר הרמב"ן (שם) וז"ל, ולא נתברר לי למה נחמו בהדלקת הנרות ולא נחמו בקטורת וכי' ובכל הקרבנות וכו'. אבל ענין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנוכה של נרות שהיתה בבית שני ע"י אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כה"ג ובניו, עכ"ל. והיינו, שהנחמה היתה ששלו גדולה משלהם, שהדלקת המנורה תהא נמשכת לדורות וידליקו נרות גם בזמן החשמונאים. אבל עדיין צ"ע איך דבר זה נחשב נחמה לאהרן הכהן, הרי כל הטעם שנחלשה דעתו היה משום שלא היה לו חלק בהקמת המשכן, וא"כ במה נתיישב דעתו בהדלקת המנורה שהיא עבודת המשכן, ואע"פ שהק עבודה שייך אפילו לדורות, מ"מ סו"ס אין זה חלק בהקמת המשכן.

אמנם על פי יסוד של הגר"י הוטנר הנ"ל יש לפרש ענין הנחמה היטב. אחר חורבן ביהמ"ק כלל ישראל חיים במערכת קדושת המשכן וכאמור, ולדברי הרמב"ן נרות חנוכה הרי הם המשך לדורות של הדלקת המנורה של המשכן. נמצא, שע"י נרות חנוכה הרי יש לנו הכח להמשיך קדושת המשכן עד היום. וזהו שניחמו הקב"ה לאהרן "שלך גדולה משלהם", פירוש אה"נ היה לנשיאים יד ביצירת מערכת קדושה של המשכן בתחילה, אבל הדלקת המנורה של אהרן הכהן נורות חנוכה דחשמונאי בניו הוא הכח שנותן לנו קדושת המשכן לכל הדורות שלאחר חורבן הבית ועד היום הזה.

ונראה שזוהי גם כוונת חז"ל שהבאנו לעיל שעתידי הקב"ה להשלים ליום כ"ה כסלו, שבמקום להיות יום חנוכה המשכן יהיה יו"ט של חנוכה. ועפ"י דרכינו יש לומר שחנוכה הוא ההשלמה לבניית המשכן דוקא, דהקדושה הנשארת לנו לאחר החורבן, שהוא בחינת קדושת המשכן, בא לנו ע"י החשמונאים ביום כ"ה כסלו.

והשתא לאור האמור מובן יפה אמאי תקנו לקרות בחנוכה מפרשת הקרכת הנשיאים, שלמדנו שהקרכת הנשיאים וחנוכה הם אותו ענין ממש, דהיינו יצירת מערכת קדושת המשכן אשר נעשית בתחילה ע"י הנשיאים, ונמשכת לדורות ע"י הדלקת המנורה.

הנה תקנו חז"ל לקרוא פרשת הנשיאים בימי חנוכה. ודבר זה צ"ב מהו עומק הקשר בין חנוכה לפרשת הנשיאים. ועל אף שביום שמיני של חנוכה הקריאה נגמרת בתחילת פרשת בהעלותך, אשר מוזכר שם הדלקת המנורה ע"י אהרן הכהן, מ"מ בודאי יש למצוא שייכות וקשר בין עיקר הקריאה לפרשת הנשיאים למועד דחנוכה.

איתא במדרש (ילקוט שמעוני מלכים ח') שהתחילו בני ישראל לבנות את המשכן אחר יוה"כ, וסיימו בכ"ה כסלו, אלא שהקב"ה עיכב הקמת המשכן עד ר"ח ניסן, והבטיח שעתידי לפרוע לכ"ה כסלו ע"י חנוכה החשמונאים בזמן ביהמ"ק השני, עכ"ד המדרש. ויש לעיין מהו הפירעון וההשלמה הזו, ומה שייך חנוכה לענין הקמת המשכן דוקא.

ונקדים בזה יסוד עמוק ששמעתי מהג"ר יצחק הוטנר זצ"ל. יעו' בטור ושור"ע (אור"ח ס' תכ"ט) דחודש ניסן מר"ח עד יום י"ב ניסן היה זמן של הקרכת הנשיאים ולכן הוי קצת יו"ט, ואסור בהספד ובתענית. ובצירוף ימים של היו"ט של פסח יוצא שרוב חודש ניסן אסור בהספד ובתענית, וממילא אסור כל החודש בהספד ותענית, עכ"ד. והקשה הגר"י הוטנר זצ"ל, דהנה מגילת תענית הוא המקור בכ"מ לימים שאסורים בהספד ובתענית, אמנם המעיין שם יראה שלא הוזכר שם ימים אלו של הקרכת הנשיאים, ודלא כדברי הפוסקים הנ"ל, וצ"ע.

והסביר הגר"י הוטנר זצ"ל שיש לנו ב' סוגי תקופות ומערכות של קדושה בישראל. בזמן שבית המקדש היה קיים, הקדושה היתה קבועה במקום מיוחדת והיינו מקום המקדש, ומשם נובעת הקדושה לכל ישראל. זהו מערכת קדושה דמקדש. אמנם בזמן המשכן לא היתה הקדושה מרוכזת במקום א', אלא היתה עוברת והולכת ממקום למקום. זהו מערכת אחרת של קדושה, מערכת קדושת המשכן. וכך היום, אנו חיים תוך מערכת קדושה של קדושת המשכן, שכבר אמרו חז"ל אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד (ברכות דף ח.), היינו שהשכינה נמצאת בבתי כנסיות ובתי מדרשות בכל אתר ואתר. בכל מקום שאנו מקדישים - שמה נמצאת הקדושה. וזהו בחינת קדושת משכן, שהקדושה אינה מרוכזת במקום א', אלא עוברת ממקום למקום.

ועפ"י ביאר הגר"י הוטנר זצ"ל, דבשעת ביהמ"ק לא היתה חנוכה הנשיאים יום טוב אצלם כלל, מפני שימים הללו של חנוכה נשיאים הם שמחה של יצירת מערכת קדושה דמשכן, ובשעה שהיה קיים מערכת קדושה של מקדש אין מקום ליו"ט שענינו שמחת מערכת קדושה דמשכן. ולכן לא מוזכר ימי חנוכה הנשיאים במגילת תענית שנכתבה בזמן המקדש

חז"ל מיום שחרב בהמ"ק אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד. ומש"ה המנורה שהוא סמל החכמה ותורה שבע"פ, היא היא הסמל למערכת קדושת המשכן שאינה תלויה במקום.

וזהו ענין חנוכה, שהוא היו"ט של תושבע"פ, והוא יו"ט שתיקנו חז"ל להודות ולהלל על הנצחון נגד היוונים, וע"י כח הנרות וכח התורה, אשר שניהם ממשיכים לנו מערכת קדושת המשכן שאינה תלויה במקום, ע"ז ננצח נגד היוונים בכל מקום ובכל זמן.

ויש להוסיף, דיש לעיין למה המנורה דוקא משמשת כסמל מערכת קדושת המשכן וקדושה שאינה תלויה במקום, ומה ענין ייחוד המנורה למערכת קדושה זו. ונראה פשוט, שידוע שהמנורה היא הסמל לחכמת תושבע"פ, וכדאמרינן בגמ' (בבא בתרא דף כה:) "הרוצה להחכים ידרים", שמי שרוצה לקבל השפעת חכמה מאת השי"ת יפנה לצד דרום בשעת שמונ"ע, מפני שהמנורה היתה בדרום, והוא סמל החכמה. לכן, אחר חורבן הבית שאין לנו עוד מקדש ונביא ואורים ותומים, אין לנו דרך להמשיך קדושת משכן בכל מקום שאנו נמצאים אלא ע"י התורה שבע"פ וחכמי התורה, וכדהבאנו למעלה דברי



הרב יוסף טנדלר זצ"ל

חושך זה יון

לינק פרה רוצה להניק, ובודאי היה רצונו עז ללמד תורה ולהשפיע לאנשי אותו מקום. ועוד, כל העולם לא נברא אלא לכבודו של הקב"ה (וכדאיא באבות פ"ו מי"א), ואם ילך לשם יכול הוא ללמד תורה ולקדש שם שמים באותו מקום.

אבל התירוץ לזה הוא שהאדם מושפע מהסביבה. ואפילו אם כל רצונו הוא להשפיע עליהם, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה ג"כ מושפע מהם. רק אם האדם דר במקום תורה יכול הוא להשפיע על אחרים בלי להיות מושפע מהם. ועל כן רבי יוסי בן קיסמא אמר שלא יעזוב מקום תורה אפילו בשביל כל הכסף שבעולם.

עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי

ב) ואל יטעה האדם לומר שאפילו אם יושפע מהגוים מכל מקום השפעתם תהיה רק במדה מועטת ולא יזיק הרבה לרוחניות שלו, שהרי אפילו חסרון מועט בנפשו הוא פתח לנפילה גדולה ברוחניות.

ושמעתי מהגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל שזהו הביאור במה ששלח יעקב אבינו לעשו (וישלה לב, ה), "עם לבן גרתי, ורש"י פירש, "גרתי בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים." שלכאורה קשה, למה הגיד יעקב אבינו לעשו ששמר את התרי"ג מצוות בשלימות בבית לבן. וכי איכפת לעשו אם יעקב אבינו קיים את המצוות או לא.

תרבות יון היא חושך

א) מדרש רבה פרשת בראשית (ב, ד) "וחושך זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל."

מבואר מהמדרש שיון נקראו חושך. ונראה שהביאור בזה הוא שהיוונים היו שונים מהמלכויות הקודמות להן, שהם היו הראשונים שהשתדלו להחשיך את אור התורה ע"י השפעת תרבות הגוים, וזה נקרא "חושך" שהמעיטו ועמעמו את אור התורה.

עלינו לקחת מוסר השכל שמי שמעורב עם הגוים בודאי יושפע מתרבות הגוים ומהנהגותיהם. הדרך היחיד להשמר מהשפעת הגוים הוא לדור במקום תורה.

דבר זה מפורש במס' אבות (פ"ו מ"ט), "אמר רבי יוסי בן קיסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום, אמר לי רבי מאיזה מקום אתה, אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני, אמר לי רבי רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות, אמרתי לו בני אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה."

בהשקפה ראשונה קשה להבין תשובת רבי יוסי בן קיסמא. והלא חז"ל אמרו בפסחים (קיב.) שיותר ממה שהעגל רוצה

הראשונים, וממילא יסלח לנו על שאר עבירות שאינן חמורות כל כך כמו העבירה הראשונה.

ובאמת כשם שיסוד זה שייך בהאדם עצמו, הוא שייך גם בכלליות עם ישראל, שאם יש קצת חסרון בצדיקי הדור, אז אפשר להמון עם לרדת עד באר שחת. והנה כתוב במדרש רבה ב' וישלח (ע"ג א), "ויגע בכף ירכו, נגע בצדיקים ובצדיקות בנביאים ובנביאות שהן עתידין לעמוד ממנו, ואיזה זה, זה דורו של שמד." ונראה שהביאור במדרש הוא שהיצר הרע מחטיא את צדיקי הדור, ורק אז אפשר לדור לבוא לידי שמד. אבל אם צדיקי הדור הם שלמים ואינם חוטאים כלל, אז הם שומרים על שאר העם שלא יבואו לידי שמד. ובוזה ביאר המדרש את הפסוק ב' וישלח (לב, כו), "וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו," דהיינו שהיצר הרע רואה שאינו יכול לנצח את כלל ישראל בישירות, ולכן הוא עושה פגם ביסודות של כלל ישראל, ולכן הוא נוגע ב"כף ירכו" שהרי הירכים הם המעמידים את הגוף ומרמזו לצדיקי הדור, ואז כיון שנופל היסוד נופל הבנין.

חושך ושוך

ד) יש לימוד נוסף במה שיון נקראו חושך, שהרי תכונת החושך היא שאי אפשר לאדם לראות בחושך רק מה שהוא לפניו, אבל אינו יכול לראות כל מה שסביבו, ולכן הוא טועה בהבנת הסביבה ובא לידי מסקנה שקרית.

זו היא מדת היוונים, שאינם רואים רק את העולם הזה. הם מחשיכים את העולם עד שאי אפשר לראות רק את העולם הגופני. ונמצא שכח החושך של יון הוא כח השקר, שתוצאת החושך היא שקר.

איתא במס' שבת (קד.), "מאי טעמא שקר מקרבן מיליה (אותיות קרובות, שלשתן קרובות כסדרן של אלפא ביתא, רש"י) אמת מרחקא מיליה (זו בתחילת אל"ף ב"ת וזו באמצע וזו בסוף, רש"י), שיקרא שכיח קושטא לא שכיח, ומאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה קאי (כל אות ואות שבו עומדת על רגל אחד, רש"י) ואמת מלבן לבוניה (מושכבין תחתיה אותיותיה כמין לבינה, דאל"ף הרי יש לה שתי רגלים ומושבה טוב ורגל השני רחב, רש"י), קושטא קאי שיקרא לא קאי." והנה מה שאמרה הגמ' ששקר שכיח מובן על פי מה שנתבאר, שמקור השקר הוא במה שהאדם מסתכל רק במה שלפניו, אבל להגיע למסקנה אמיתית צריך לעיין בכל הכוונים כדי לראות תמונה שלימה, ולכן שקר בא בקלות ועל כן הוא שכיח, אבל קשה להשיג את האמת ולכן האמת אינו שכיח.

ותירץ הגרמ"פ שיעקב אבינו היה יודע שעשו ירצה לעשות שלום עם יעקב, וכמו שלבסוף אמר ליעקב אבינו (וישלה לג, יב), "נסעה ונלכה ואלכה לנגדך." ועל כן הקדים יעקב לומר לעשו שצריך לדעת שהוא שומר את כל התרי"ג מצוות בשלימות ואינו רוצה להתערב עם עשו כלל, ורק על תנאי זה יסכים לדבר אודות השלום עם עשו. אבל אם עשו רוצה להתערב עם יעקב אז לא שייך לדבר אודות שלום מאחר שלא שייך להזהר בכל התרי"ג מצוות בשלימות אם הוא מעורב עם עשו ומושפע מדרכיו והנהגותיו.

ומכל זה מבואר שבכל גלות יש סכנה גדולה שהגוים ישפיעו עלינו ללכת בדרכיהם ולהטמע ביניהם, ועלינו לעשות כל מה שביכולתנו להתדבק בחיים של תורה להצילנו מסכנה זו.

ויעוין בגמ' בברכות (ג.), "ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם." והנה מה שמבואר בגמ' שהקב"ה מתאונן על שבניו הוגלו "לבין אומות העולם", היינו משום שיש שתי צרות בגלות, שבני ישראל אינם בארץ ישראל, ועוד שהם בין אומות העולם ויש סכנה שיושפעו ממעשיהם, וכמו שנתבאר.

עבירה גוררת עבירה

ג) ובאמת זה הוא יסוד גדול בחיים, שכדי לנצח את היצר הרע צריך להזהר שלא לפסוע אפילו פסיעה אחת לצד הרע, שהרי אם יעבור עבירה אחת הוא עלול לשנות באוולתו וכמו שאמרו חז"ל באבות (פ"ד מ"ב) שעבירה גוררת עבירה.

ושמעתי לבאר בזה את דברי הפסוק בהושע (יד, ב), "שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוונך." שלכאורה הביטוי "כשלת בעוונך" הוא תרתי דסתרי, ש"כשלוך" הוא דבר הנעשה בשוגג, אבל עוון הוא עבירה במזיד. אבל התירוץ הוא שהאדם יכול להזהר בעצמו שלא לעשות עבירה במזיד. אבל לאחר שעושה את העבירה הוא עלול לשנות באוולתו שהרי עבירה גוררת עבירה, ושוב לא נחשב כמזיד שהרי נעשה כטבע שני וקשה לו לפרוש, ולא נחשב אלא כשוגג. ולכן "כשלת בעוונך", שעשית עבירות בשוגג מחמת אותה עבירה הראשונה שהיתה במזיד.

ושמעתי שזהו הביאור ג"כ במה שכתוב בתהלים (עט, ח), "אל תזכור לנו עוונות ראשונים," שלכאורה קשה, וכי צריך לבקש רק על העוון הראשון ולא על שאר עוונות. אבל הביאור הוא שלאחר שעבר עבירה במזיד בפעם הראשונה שוב עבירה גוררת עבירה, ונמצא שבעבירות האחרונות יש קצת הצטדקות שקשה היה לו לפרוש, אבל אין הצטדקות בעבירה הראשונה, ולכן אנו מתפללים להקב"ה שלא יזכור לנו עוונות



ראש הישיבה מורינו הרב אהרן פלדמן שליט"א

בסוגיא דמילא קערה שמן

יישוב חזין של כיבה במזיד עם חזין של כבתה אין זקוק לה

אלא דבאמת טעם הדבר קשה, דהא דקיי"ל שאם כבר הדליק נר וכבתה אין זקוק לה, היינו שאינו חייב יותר, וא"כ מה לי אם אח"כ כיבה במזיד, הלא כבר יצא ידי חובתו. ואולי נימא דכל הדין של כבתה אין זקוק לה הוי פטור על הגברא שלא הזיקו אותו חכמים לחזור ולדלוק, דמאחר שהדליק כדין אם אח"כ כבתה בשוגג לא הטריחו חכמים לחזור ולהדליק, אבל היכא דכבתה במזיד לא פטרו אותו חכמים וחייב להדליק שוב.

וכן היה משמע מהגהות רעק"א שנסתפק היכא דלא בירך בשעת הדלקה ונזכר בתוך כדי שיעור הדלקה אם יכול עדיין לברך דומיא דציצית שדינו דכל זמן שלובשו עדיין המצוה קיימת ויכול לברך. ומוכח מספיקו דדין של כבתה אינו זקוק לה הוי פטור על הגברא, דאם הוא פטור במצוה הלא אין המצוה קיימת אחרי שכתבה, אלא ע"כ הא דאין זקוק לה היינו משום שלא הטריחו חכמים לחזור ולהדליק. וזהו טעם הדבר דבכבה במזיד חייב לחזור ולהדליק, דבכה"ג לא פטרוהו חכמים.

אלא דלכאורה קשה לומר כן דבגמ' אמרי' דמותר להדליק בחנוכה בפתילות ושמונים שאמרו חכמים שאין להדליק בהן בשבת משום שכבתה אין זקוק לה, ואם כבתה אין זקוק לה הוי רק פטור שלא הטריחו אותו חכמים, למה לא חייבוהו חכמים לכתחילה להדליק בפתילות ושמונים שמדליקים בהם בשבת, אלא ע"כ דהוי פטור במצוה ולכן אין חייב לחפש פתילות ושמונים שמדליקים בהם בשבת.

וע' בשער הציון (סי' תרע"ג סק"ב) דהביא מהפרי מגדים (וכ"כ האליה רבה) דבכבה במזיד מחוייב לחזור ולהדליק בלי ברכה. ומוכח מזה דבכבה במזיד אינו אלא קנס על הגברא דצריך לחזור ולהדליק, אבל אינו חייב מעיקר מצוותו, ולכן לא יברך על ההדלקה שכבר יצא ידי מצותו מפני שמעיקר הדין כבתה אינו זקוק לה אפילו כיבה במזיד.

אולם א"א לתרץ קושייתנו בתחילה דבמילא קערה שמן לא יצא בהדלקת נר הראשון משום דכשעשאה כמין מדורה הוי ככבתה במזיד דקנסו אותו חכמים דצריך לחזור ולהדליק, דא"כ במילא קערה שמן לא יברך על הדלקתו השנייה, ומסתימת הפוסקים נראה פשוט שצריך לחזור ולברך כשמדליק שוב.

ובאמת יש להקשות קושיא אחרת דהשו"ע פסק (סי' תרע"ה ס"א) דמכיון דהדלקה עושה מצוה אם הדליקה בפנים והוציאה

קושיא על דין מילא קערה שמן למה לא יצא ידי חובת נר ראשון

אמרינן בשבת (כ"א): א"ר זירא אמר רב פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת, א"ר ירמיה מאי טעמא דרב קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, ע"כ. וכן פסק השו"ע (או"ח תרע"ג ס"ב) אם כבתה קודם שעבר זמנו אינו זקוק לה.

והנה בגמ' להלן (כ"ג): איתא אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות, כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם, לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה ואפילו לאחד נמי אינו עולה, ע"כ. וכן פסק השו"ע (סי' תרע"א ס"ד). ומבואר דהיכא דעשאה כמין מדורה לא יצא ידי חובתו.

ויש לעיין דאע"פ שעשאה כמין מדורה למה לא יצא בפתילה הראשונה שהדליק לפני שעשאה מדורה, דאע"פ דהדליק שאר הפתילות אח"כ, מיד כשהדליק נר הראשון יצא ידי מצותו. וע' בהגהות רא"מ הורוויץ שם דמכח קושיא זו כתב דבאמת יצא ידי חובתו בהדלקת נר ראשון אע"פ שאח"כ עשאה כמדורה משום שכבתה אין זקוק לה, והגמ' דאמרה דלא יצא איירי כגון שכמה בני אדם הדליקו בבת אחת דבכה"ג אין הדלקת אפילו נר אחד שאינו מדורה. ותירוץ זה דחוק דכל כי האי הו"ל להגמ' לפרש דאיירי שהדליקו בבת אחת.

וסבור הייתי לתרץ דאם כשהדליק נר ראשון היה בדעתו להדליק שאר פתילות ולעשותם מדורה הרי זה כמו הדליק במקום הרוח וכבתה דאמרי' כבתה זקוק לה וחייב לחזור ולהדליק דהרי זה כאלו לא נתן בה שמן כשיעור כמש"כ המ"ב (סי' תרע"ג סק"ה). אבל להעמיד דברי הגמ' דוקא בכה"ג שכן היתה דעתו מתחילה זה ג"כ דחוק, ועדיין צ"ע.

מילא קערה שמן נחשב ככיבה במזיד

ואולי יש לומר דהלא אע"ג דפסקינן כבתה אינו זקוק לה, היינו אם כבתה בשוגג, אבל אם מכבה במזיד צריך לחזור ולהדליק. וכן מבואר ממש"כ הרא"ש (פ"ב סי' ד) דאם אחר שדלקה כשיעור רצה לכבותה הרשות בידו, וכן כתבו הרמב"ם והרשב"א. ומשמע מזה דבתוך זמן של חיוב הדלקה אם כבה במזיד זקוק לה. וכן משמע ממה שפסק השו"ע דאם אחר שהדליק את המנורה בא לתקנה וכיבה אותה בשוגג אינו זקוק לה, משמע דאם כיבה אותה במזיד בתוך הזמן צריכה להדליק שנית, אם כן כשעשאה כמין מדורה הרי זה ככבתה במזיד.

למפרע דהדלקה לא היתה הדלקה של פרסומי ניסא מאחרי שהרואה יאמר לצורכו הוא דאדלקה.

ומעתה זהו פשר קושייתנו דלעיל, דאם עשאה כמין מדורה הרי למפרע לא יצא אפי' ידי נר אחד, דהוברר הדבר למפרע שלא היתה הדלקה משום פרסומי ניסא שפרסומי ניסא יש רק בנר ולא במדורה.

והא דאם כיבה במזיד צריך להדליק אע"פ שההדלקה לפני כן היתה הדלקה של פירסומי ניסא היינו כמו שנתבאר לעיל דהוא קנס על שביטל ההדלקה בידים, ולכן כתבו הפוסקים שאין צריך לחזור ולברך שכבר יצא ידי עיקר מצוותו מאחרי שכבתה אין זקוק לה.

לחוץ לא יצא, וכ' המ"ב וז"ל "דצריך שיהי' הדלקת הנרות במקום שיניחם לבסוף וכו', ולפ"ז פשוט דה"ה אם הדליקה בחוץ והניחה בפנים ג"כ אינו יוצא מטעם הזה". וגם כאן יש לשאול אמאי לא יצא מכיון שאם כבתה אין זקוק לה, הלא כבר קיים מצותו כשהדליק בחוץ דאע"פ שאח"כ מכניסה לפנים אין זה אלא ככתבה שאינו זקוק לה.

**יישוב הדין של מילא קערה שמן
ע"פ מה שיש לחדש בגדר של הדלקה של פרסומי ניסא**

ולכן נראה דמוכח מזה דאע"פ שכבתה אין זקוק לה מ"מ ההדלקה צריכה להיות הדלקה של פרסומי ניסא, ולכן אם אחרי ההדלקה בחוץ הכניסה לפנים וכדומה, הוברר הדבר



הרב צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א

בגדר המדליק חוץ מביתו ויסוד דין נר חנוכה

נכתב ע"י תלמיד אחד

הרי דס"ל שיכול לברך על ההדלקה אע"פ שיודע שמדליקין עליו בביתו, שהרשות בידו לכוין שלא לצאת, וכמו בכל המצוות והברכות. אמנם יש להעיר שאין זה כשיטת שום אחד משני הגדולים שהביא התרומת הדשן, שאפילו להשיטה שמתיר להדליק בברכה, היינו דוקא משום דנכלל בדין מהדרין ושכך היתה צורת התקנה, אבל בלאו הכי אין יכול לסלק עצמו מן המצוה ולומר שאינו רוצה לצאת בהדלקת ביתו. וצ"ב אמאי לדידהו אין יכול לכוין שלא לצאת, וכמו שטען הט"ז. ולקמן יתבאר בעז"ה.

אם הבעל הבית מדליק הנרות עבור כל בני הבית

והנה תוס' (שבת כא: ד"ה והמהדרין מן המהדרין) כתבו וז"ל, נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר, שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שישברו שכך יש בני אדם בבית, עכ"ל. אמנם הרמב"ם (פ"ד ה"א) חולק על זה, וס"ל שמוסיף והולך נרות לכל אחד מבני הבית.

והאחרונים מדייקים מתוס' שיש כאן רק אדם א' שמדליק, בין שמדליק באופן של מוסיף והולך, בין שמדליק באופן של נר לכל א', וכן משמע ברמב"ם. ובביאור הדבר שצריך הבעל הבית דוקא להדליק כל הנרות, כתב הגרי"ז עפ"י הבית הלוי דהידור מצוה אינו אלא בתוך המצוה עצמה, ולא כשההידור אינו מקושר לעיקר גוף המצוה, ולכן כאן אחר שכבר סיים

דברי הט"ז ותרומה"ד במי שמדליקין עליו בביתו

הט"ז (ריש סי' תרע"ז) מביא את דברי התרומת הדשן בענין אכסנאי שמדליקין עליו בביתו, אם יכול להדליק בברכה במקום שהוא, אם רוצה, וז"ל הט"ז, אכסנאי שהוא נשוי שרוצה להדליק בברכה חוץ לביתו, כתב גדול א' דרשאי לעשות כן, דאע"ג דאמרי' בגמ' כיון דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא צריך, היינו דלא מחויב אבל אי בעי מצי להדליק לא הוי ברכה לבטלה, דהוה בכלל המהדרין. וגדול א' כתב שהואיל ולא צריך פטור, נקרא הדיוט אם יעשה, וכ"ש דהוי ברכה לבטלה, כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד. ומסיק בתרומת הדשן דשפיר נקרא בכלל המהדרין דכי היכי שיש הידור בנר לכל א' בבית א' הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין דלא שכיחא כולי האי, וכיון דאשכחן בתלמוד מהדרין ומהדרין מן המהדרין, אין זה כמוסיף על התלמוד שהוא גורע, עכ"ל.

אח"כ מביא הט"ז בשם הב"י ומהרש"ל להחמיר שלא להדליק בברכה. והט"ז מעורר שמצינו בכל הברכות שהרשות נתונה לאדם לעשות כרצונו אם רוצה יוצא בברכת חבירו, ואם רוצה יכול לברך בעצמו. ומדמה דבר זה לדין זימון וברכת המוציא, ע"ש. ומסיק וז"ל, הנה אנו רואין שבדבר זה שיכול א' לצאת בברכת חבירו, ואינו רצה בכך, דאין איסור בידו וכו', עכ"ל.

לברך כלל אלא כמי שהניח תפילין והתעטף בציצית בשביל חבירו, אבל אחר שהכין בעה"ב בביתו השמנים והפתילות יכול אחר שיברך במקומו והוא שומע ויוצא ידי ברכה, שהברכה על עיקר הדלקה היא, ר"ל התקנת השמן והפתילות, שהדלקה בשמן ופתילות של חבירו אינו כלום, ומעתה כשה מדליק ומברך להוציא, לזה שהוא שומע הוא עושה, שאף בתפילין וציצית כך הוא הדין, שיעשה הוא המצוה וחבירו יברך וכו' אבל בבית חבירו שאין שם אדם אינו יכול לברך, עכ"ל.

מבואר גדר מחודש במצות נר חנוכה ובדין מהדרין

ומבואר מדבריו דס"ל שעיקר מצות נר חנוכה אינו במעשה ההדלקה אלא הכנת השמן והפתילות שלו כדי שהנר יתייחס אליו במיוחד, וממילא כשהאחר מדליק אין כאן שליחות על עיקר המצוה שהרי הוא עצמו עשה עיקר המצוה דהיינו הכנת השמן והפתילות, ושייך לשון "ל" דנחשב שפיר מצוה שא"א לעשות ע"י שליח. ויש לבאר דשאר ראשונים מסכימים לכעין זה לענין הדין של "נר לכל אחד ואחד", דהיינו שאין צורת המהדרין שיהא כל אחד מדליק בעצמו נר אחר, אלא רק שיהא לו נר מיוחד ומזומן בשבילו, וממילא לא איכפת לן מי הוא המדליק, והבעל הבית יכול להדליק את כולם, דאין ההדלקה עיקר המצוה. (אבל לא שחייב הבעל הבית דוקא להדליק את כולם, דלעולם יכול לעשות ההידור אחר סיום עיקר ההדלקה, וכמו שהוכחנו לעיל מהדרכי משה.)

ויוצא מזה דאין דין הידור ע"י שמכוין שאינו רוצה לצאת במעשה הדלקת בעל הבית, וכמו שהבינו קצת אחרונים, אלא ההידור הוא שיהא נר מיוחד מוכן ומזומן לכל אחד ואחד מבני הבית. ומי הוא המדליק אין זה שייך כלל לענין מהדרין.

והשתא מובנים היטב דברי התרומת הדשן הנ"ל שהביא מחלוקת בין הגדולים במי שנמצא רחוק מביתו ומדליקין עליו בביתו אם יכול הוא להדליק עוד נר במקום שהוא, שלכו"ע בלי הדין מהדרין א"א להדליק במקומו. והיינו דכיון שעל כרחק יש לו נר מיוחד ומזומן בשבילו בביתו, שעל ידו הוא יוצא ידי חובתו של נר איש וביתו, א"א להדליק עוד במקום שהוא כדי לקיים את המהדרין דנר לכל אחד ואחד, דהא כל הדין מהדרין הוא שיהא לו נר מיוחד בשבילו, והרי כבר יש לו נר בשבילו בביתו. ולכן מה שטען הט"ז עליהם שלעולם יכול לכוין שלא לצאת המצוה, לדידהו אין כאן טענה כלל, דעל כרחק יש לו נר מיוחד בשבילו בביתו שאשתו יוצאת על ידו, ואינו יכול לכוין שלא יהא עליו שם נר חנוכה, אלא שרוצה לקיים את הדין של נר לכל אחד ואחד.

ורק דבהא פליגי הגדולים, דשם נכלל בתקנת דין מהדרין נר לכל אחד ואחד דבכה"ג גם בשני מקומות יכול להדליק שני נרות. והיינו שבעצם הוא ואשתו הם כגוף אחד לענין זה, ואין מושג של "נר לכל אחד ואחד" לו ולאשתו, אבל כשהוא

הבעל הבית את הדלקתו לא שייך הידור, וממילא הבעל הבית צריך להדליק את כל הנרות.

אמנם נראה פשוט שהתרומת הדשן לא ס"ל דין זה שההידור צריך להיות במדליק עצמו, שהרי כל השאלה שלו היתה בציור שהיה רחוק מביתו, ומדליקין עליו כבר בביתו, ואעפ"כ צידד בשם גדול אחד שיכול להדליק בברכה, משום שזה נכלל בדין מהדרין, והרי התם לא הוי ההידור בתוך מעשה אחד של הדלקה, ועל כרחק חולק על חידוש זה של הגרי"ז ויכול להדליק נרות של מהדרין אע"פ שאין קשור לעיקר ההדלקה.

עוד הוכחה שאין בעה"ב צריך להדליק בשביל כולם

והנה גם בדעת התוס' מצינו בפוסקים שאין הבעה"ב דוקא צריך להדליק בשביל כל בני ביתו, ע' בדרכי משה סי' תרע"א, וז"ל, וכתב מהר"א מפראג לדדין שמדליקין בפנים ויודעין בבית כמה בני אדם בבית וליכא למיחש שמא יאמרו כך בני אדם הם בבית אף לדעת התוספות מנהיגנו נכון. ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות ולכן מנהיגנו אתי שפיר לכולי עלמא, עכ"ל.

והיינו דאף לפי תוס' דס"ל שאין יכול להדליק הרבה נרות עבור כל בני הבית מפני שאין שם היכר של ימים היוצאים, היינו רק כשמדליקין בחוץ, אבל אם מדליקין בפנים אפילו תוס' מסכימים ש"כל אחד ואחד יוכל להדליק במקום מיוחד". ומפורש דס"ל בדעת התוס' שאין קפידא בעצם הדבר שהרבה בני אדם מדליקים, ועל כרחק הא דכתבו התוס' שהבעל הבית מדליק כל הנרות בעצמו, אין הטעם משום דלא שייך הידור אחר סיום המצוה כהגרי"ז. אלא יש למצוא טעם אחר לדין זה שהבעל הבית הוא המדליק כל הנרות.

אם הדלקת נ"ח נחשב מילתא דאפשר לעשות ע"י שליח

ונראה דהנה בפ"ק דפסחים (ז:) נחלקו הראשונים מתי מברכים בלשון "על" ומתי בלשון "ל". ויש כמה כללים בראשונים, והר"ן (דף ד. מדפי הרי"ף) מביא כלל אחד דכל דבר שיכול לעשותו ע"י שליח אומרים "על", והקשה על זה מברכת נרות חנוכה, וז"ל, ומיהו איכא למידק בהאי כללא דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה להדליק, ואיכא למימר דכיון דאמרינן בפרק במה מדליקין (דף נג.) דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים על ידי אחר, עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן, ע"ש.

אבל רבינו דוד שם כתב דבר מחודש לתרץ קושיא זו למה מברכים להדליק מאחר שיכול לעשותו ע"י שליח, וז"ל, וי"ל שמצות נר חנוכה ודאי אינו ע"י שליח, שאם קנה אדם פתילות ושמנים והדליק בשביל חבירו ודאי לא עשה כלום, ואינו ראוי

כך בפירושו, היינו משום דלא שכיח כ"כ, אבל לעולם כל זה נכלל בתקנת נר לכל אחד ואחד. אבל בלא סברא זו לכו"ע א"א להדליק, שכבר יש לו נר מיוחד בשבילו בביתו וכנ"ל.

נמצא רחוק מביתו ס"ל לגדול אחד די"ל שתקנו שאשתו ידליק נר אחד והוא ידליק נר אחר, דהשתא הוא ואשתו הם כשני בני אדם לענין זה. ואף שלא דברו על זה חז"ל ולא אמרו



הרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א

ביאור "לוי כנגד יון"

שייך רק אם נשתכחה התורה שלא תהיה התורה למעלה מחכמתם. ולכן רצו לעקור קדושת התורה ופשוטו ידם בבנותם" (רמב"ם ריש הל' חנוכה) שמעלת חכמת התורה לא רק שהיא למעלה משאר חכמות, אלא שמעלתו קודם לקדושת ישראל וגם זה רצו לעקור.

והנה עד כאן ביארנו מטרת יון וכוונתן, ועכשיו עלינו לבאר מדוע שבט לוי מיועד לתפקיד זה בפרט.

שבט לוי ושבט יששכר מיוחדים בזה שהם אדוקים בתורה תמיד

והנה איתא במס' יומא (כז.) וז"ל, אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתו משבט לוי או משבט יששכר, לוי דכתיב יורו משפטיך ליעקב, יששכר דכתיב יששכר יודע בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל עכ"ל. ונראה פשוט שהטעם ששני שבטים אלו זוכים להיות מורי הוראה הוא משום שכדי לזכות למעלה זו צריך שיהיה מסור לתורה לגמרי. [ועייין גבורת ארי שם, שדברי הגמ' הם רק עפ"י רוב, שבאמת כל ישראל יכולים לזכות למעלה זו ואפילו אותם הבאים משאר שבטים.]

ולפ"ז יש לומר ששבט לוי מסוגלים במיוחד להלחם נגד מלכות יון כיון שיש להם כח וזכות התורה, אלא שאם כן יש לתמוה מדוע לוי הוא הלוחם כנגד שכחת התורה יותר מיששכר, והלא גם אצל יששכר מצינו מדה זו שהיו אדוקים בתורה תמיד.

תמיהה על מה שיעקב אבינו מינה את לוי לחיות ראש הישיבה

והנה ליישב קושיא זו ולבאר כל הענין על נכון יש להקדים את דברי הרמב"ם בהל' עבודה זרה (בפרק א' הל' ג') שכתב וז"ל, ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך ה' ולשמור מצוות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח

דברי המדרש שמלכות יון נפלה דוקא ביד שבט לוי

כתוב במדרש רבה (ויחי פרשה צ"ט) וז"ל, לוי כנגד יון, זה שבט שלישי וזו מלכות שלישית, זה אותיותיו משולשין וזה אותיותיה משולשין, אלו תוקעי קרנים ואלו תוקעי סולפירים [פי' הערוך מיני חצוצרות והלויים בדוכנן היו משוררים בכינורות ומיני חצוצרות], אלו לובש כובעים ואלו לובש קיסים, אלו לובש מכנסים ואלו לובש פמלליא, אלו מרובין באוכלסין ואלו מועטין באוכלסין, באו מרובים ונפלו ביד מועטין, באיזה זכות מברכתו של משה שנא' מחץ מתנים קמיו, ביד מי מלכות יון נופלת, ביד בני חשמונאי שהם משבט לוי, עכ"ל המדרש.

ויש להבין מהו עומק כוונת חז"ל, שמה רצו יון לעשות שבח הקב"ה בדווקא ששבט לוי יתגברו על יון, ובאיזה כח יש ללוי לזכות לזה.

והנה ידוע הוא שעיקר כח של יון הוא החכמה, וכמו שביאר המהר"ל שיש ביון חכמה יותר משאר האומות (עיי' נר מצוה פרק א' דף ל"ז במהדורת הרב יהושע הרטמן שליט"א), ועוד כתב המהר"ל (נר מצוה פרק א' דף כט) וז"ל, ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה שהיא החכמה על הכל, והחכמה הזאת שהיא על הכל לא שייך אל האומות כמו שהוא מבואר במדרש, וכך אמרו במדרש (איכ"ר ב' ט') "מלכה ושריה בגוים אין תורה", אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין, שנא' (עובדיה א, ח) "והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו", אם יאמרו יש תורה בגוים אל תאמין דכתיב "מלכה ושריה בגוים אין תורה", ולכך המלכות הם היוונים לא היו מתנגדים לישראל כי אם בתורתם עכ"ד, וע"ש.

ולכך קבעו חז"ל בעל הניסים "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך", שיסוד התנגדותן היא שרצו שחכמת יון תהיה העיקר, וזה

בטח ויהרגו כל זכר", וכתב בהעמק דבר שם וז"ל, תיבת שני מיותר, ובנדב ואביהוא כתיב ויקחו בני אהרן נדב וגו', ובא ללמדנו דאע"ג שנתאחדו בכעס גדול להחריב עיר ומלוואה וגם התאחדו להביא עצמם לידי סכנה עצומה מ"מ היו שנים, היינו ששונים היו בדעת המבעיר את האש הזה, אחד בא בדעת אנושי המקנא לכבוד בית אביו המביא לאש כזה והוא אש זרה כידוע, ואחד בא בדעת קנאת ה' בלי שום פניה ורצון היה אש שלהבת ה', ומ"מ מאש הזה ג"כ יש להזהר הרבה לכוין המקום והזמן ובלא זה היא מקלקלת הרבה, ויעקב אבינו פ"י בתוכחתו שתי הדעות שהיה בזה ולא הסכים גם לאש המעולה כאשר יבואר בפ' ויחי, עכ"ל.

ומבואר מדברי הנצי"ב שכוונת לוי היתה כולה לשם שמים, והחסרון היה רק שלא היה המקום הראוי והזמן הראוי לקנאות כזה. ונמצא שאע"פ שיעקב ראה חסרון אפילו בפעולת לוי שהיתה לשם שמים אבל ראה ג"כ הצד הטוב שבו ועל כן מינהו להיות המלמד התורה.

ומה שמבואר בספרי שלוי תיקן את חטאו בזמן שבני ישראל היו במדבר צריך לפרש שהכוונה היא שע"י הקנאות במעשה עגל ובמעשה זמרי היה מוכח שכוונתו היתה לשם שמים מעיקרא. ולפי הנצי"ב צ"ל שיעקב אבינו ראה זאת גם מעיקרא, רק שסבר דאין זה מקומו, אבל המדה של תקיפות לשם שמים היא באמת תנאי להיות מוסר התורה.

לוי נבחר לתפקידו

מחמת שהצטיין במדת קנאות לשם שמים

ובאמת המעיין בתרגום בפרשת וזאת הברכה יראה שקנאה כזה היתה תנאי לתפקידו של לוי, ומחמת זה היה לוי ראוי להיות המלמד את התורה, דהנה כתוב שם (לג, ט-ו), "האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע, כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו, יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך", ופירש רש"י, "יורו משפטיך, ראויין אלו לכך", והוא מהתרגום שכתב, "כשרין אלין דילפון דיניך ליעקב", ומבואר מזה שלא רק ההתמדה בתורה היא תנאי להיות מלמד תורה, אבל גם האחריות ושיעבוד לתורת ה', שהם גורמים שילך ולהרוג לשם שמים אותם שחטאו בעגל, היא תנאי להיות ראוי ללמד תורה לכל ישראל. ונמצא לפי זה דהא דלוי עצמו היה לו אותו מדה ע"י מעשה שכם הוא גילוי על טעם התמנותו של יעקב אבינו שלוי יהיה ראש הישיבה. [ובאמת דרך אגב, עיין רש"י בפרשת ויחי (טז, ז), "אחלקם ביעקב, ד"א אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון", ועיין אמת ליעקב מהגר"י קמנצקי זצ"ל דקאי על זה, ע"ש היטב ואכ"מ.] ונמצינו למידיים שאף שבסוף ימיו היה ליעקב אבינו טענה למעשה, מ"מ לא היה המעשה כולו לרע, ויכול להיות שע"י זה גופא ראה גם מדת לוי שחשיבותו ושעבודו לרצון הקב"ה הוא כל כך חשוב שע"י הכין שבטו להיות ראויים

הלימוד, עכ"ל. ויש להעיר איזה דברים בזה, וראשית כל שלאחר כל קפידתו של יעקב אבינו על לוי במעשה דשכם מדוע מינהו ראש הישיבה יותר משאר בניו. ומאחר שגם יששכר היה כולו שקוע בתורה מדוע לא בחר בו להיות ראש הישיבה.

ואין לומר שבחר בלוי להיות ראש הישיבה קודם מעשה שכם, דהא במשנה דאבות (פרק ה') בן שלש עשרה למצוות כתב הרע"ב וז"ל, וגבי שכם כתיב ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו, ולוי באותו פרק בן שלשה עשרה שנה היה וקרי ליה איש עכ"ל, ומבואר שבזמן מעשה שכם היה לוי צעיר ביותר, וא"כ מסתבר טפי שבחר בלוי לאחר מעשה שכם, ואע"פ שבפרשת ויחי כשברכס יעקב אבינו סמוך למיתתו עדיין היה לו קפידא עליהם ממעשה שכם כדכתיב "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי, כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור, ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה, אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל". אעפ"כ מסתבר יותר שהבדיל לוי להיות ראש הישיבה לאחר מעשה שכם אף שבסוף ימיו עדיין היה טענה עליהם על זה, וא"כ הדרא קושיין לדוכתה, למה בחר בלוי יותר מביששכר.

ובכדי לעמוד על יסוד הענין יש להקדים מה שאמרו בספרי בפרשת וזאת הברכה, וז"ל, וללוי אמר, למה נאמר בו, לפי ששמעון ולוי בכוס אחד שתו שנא' ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה אחלקם ביעקב אפיצם בישראל, משל לשנים שלוו מן המלך, אחד פרע למלך וחזר והלוה מן המלך, אחד לא די שלא פרע אלא חזר ולוה, כך שמעון ולוי שניהם לוו בשכם, כענין שנא' ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבואו על העיר בטח ויהרגו כל זכר, לוי פרע מה שלווה במדבר, שנא' ויעמוד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי (שמות לב, כו), וחזר והלוה את המקום בשיטים, שנא' פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי (במדבר כה, א), שמעון לא דיו שלא פרע אלא חזר ולוה, שנא' ושם איש ישראל המוכה אשר הכה המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני עכ"ל.

ומבואר מהמדרש שלוי תיקן את מה שעיוות במעשה שכם בזמן שבני ישראל היו במדבר בזמן חטא העגל ובמעשה דכזבי, אבל א"כ מבואר שבחיי לוי עצמו לא תיקן את חטאו, ולכן תגדל התמיהה למה בחר יעקב אבינו בו להיות ראש הישיבה אם עדיין לא תיקן את חטאו.

מפעולת לוי בשכם מוכח שהוא מקנא לשם שמים

אלא שלא היה הזמן ראוי לזה

ונבאר ליישב עפ"י מה שדקדק הנצי"ב בפסוקים אצל מעשה שכם דכתיב "ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר

ומעלה יבוא לצבא צבא בעבודת אהל מועד", וברש"י שם מביא את הגמ' בחולין (כד), "ולמעלה כתוב אחד אומר (ה, לב) מבין שלשים שנה ומעלה, הא כיצד כ"ה ללמוד ושלשים לעבודה, מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו ה' שנים שוב אינו רואה". וצריך עיון בכוונת חז"ל בזה, שהרי מבואר בגמ' מגילה (י:), "ואמר ר' יצחק אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמין, לא יגעתי ומצאתי אל תאמין, יגעתי ומצאתי תאמין, הני מילי בדברי תורה, אבל במשא ומתן סייעתא הוא מן שמיא, ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי אבל לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא", וא"כ האיך למדו חז"ל מלויים שתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו שוב לא יראה, הא איכא הבטחה דאם יגעתי אי אפשר לומר לא מצאת שכל אדם בטוח בהצלחה בתלמוד תורה.

ונראה דאם ידקדק בלשון רש"י יש פשר לזה, שרש"י במס' חולין כתב וז"ל, שלא ראה סימן יפה לומד ושוכחו עכ"ל, וצריך ביאור מה כוונת רש"י להוסיף בזה במה שכתב שהוא לומד ושוכח. ונראה שבא ליישב מה שהעירו, שאיך אפשר לומר שתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו ה' שנים שוב אינו רואה, הא איכא הבטחה של יגעתי ומצאתי, אבל כוונת חז"ל אינו לומר דתלמיד שלומד ה' שנים ולא ראה הצלחה שוב לא יראה ולא ילמוד עוד חס ושלום, שבדאי שהבנתו לפי כוחותיו יצליח ויבין יותר אם הוא מייגע להבין, אלא כוונת הגמ' לומר על שכחה, שהרי הגמ' במגילה אמרה שהבטחה של "יגעתי ולא מצאתי אל תאמין" היא רק לחדודי, אבל לאוקמי גירסא צריך סייעתא דשמיא, ורש"י במגילה פירש שלאוקמי גירסא היינו שלא תשתכח ממנו. ולכן כתב רש"י בחולין "לומד ושוכחו" שאם ילמוד הלכות עבודה חמש שנים ועדיין אינו זוכרן אז ראינו שאין לו הסייעתא דשמיא לזכור את ההלכות, אבל בהבנתו בתורה הוא בטוח שיהי' יותר בעל הבנה, וזו היא כוונת רש"י לומד ושוכחו ודו"ק.

ולפי מה שהסברנו מהרמב"ם דשבט לוי הם אלו שאחראים על אי שכחת התורה מבואר היטיב מדוע לומדים משבט לוי גופא הדין דתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו, שהרי הם הם האחראים על שלא תשכח התורה, "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו."

להיות ממשיכי התורה ע"י לימודם וראויים להיות מלמדים וראש ישיבות.

ולפי זה מיושב מדוע בחר לוי להיות הראש הישיבה יותר מיששכר, שאף שיששכר היה כל כולו תורה, אבל להיות מלמד תורה לישראל צריך לזה מדת הקנאה לשם שמים וכמו שבארנו.

ביאור הטעם שרק שבט לוי התגברו על מלכות יון

ועכשיו נחזור למתק לשון הרמב"ם לעמוד על מדת לוי בכל פרטי, שהנה הרמב"ם כתב וז"ל, ויעקב אבינו לימד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו ביישיבה ללמד דרך ה' ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלימוד, עכ"ל. ומבואר מלשונו שמלבד התפקיד להיות מלמד תורה יש ציווי מיוחד לשאר בניו שיראו ששבט לוי יהא ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח התורה. ומסתבר לומר שציווי זה קאי על תורה שבעל פה, שצריך שבט לוי לקבל שלא תשכח תורה שבעל פה לכל הדורות. [והמעייין בהקדמת הרמב"ם להיד החזקה יראה שיש הרבה מהארבעים דורות משה רבינו עד רבינא ורב אשי שהם משבט לוי, ואף שאין כולם משבט לוי, אולי תלוי במי שהוא היותר ראוי לתפקיד זה, אבל לפי חשבון בודאי יותר מעשרה היו משבט לוי, ואולי יש להשוות מש"כ התומים חו"מ ס' ז' מהכנסת הגדולה דשמעיה ואבטליון אע"פ שהיו גרים מ"מ מאחר שהן הראויין ביותר ממנין אותן אע"פ שלכתחילה בעי ממוחסיין בישראל, ואכ"מ.]

ונראה שיש עוד ענין בזה שלוי הוא האחראי על שלא תשכח התורה, דקאי נמי על זה ששבט לוי ע"י החשמונאים היו אלו שלחמו עם היוונים שהם ביקשו להשכיחם תורתך ושבט לוי עמדו כנגדם למלאות אותן תפקיד שקבע יעקב אבינו כשקבע לוי להיות ראש הישיבה, שמלבד עצם האחזיות ללמד תורה ולהיות ראש הישיבה הי' תפקיד שלא תשכח התורה, וזהו כוונת המדרש בהאי דשבט לוי קם לעקור כחו של יון, והבן.

ביאור דברי רש"י עה"ת

על תלמיד שלא ראה סימן יפה בלימודו חמש שנים

ונראה להמשיך עוד בביאור הענין, שהנה כתוב בתורה במדבר (ח, כד), "זאת אשר ללויים מבין חמש ועשרים שנה



הרב אליהו הכהן חקקיאן שליט"א

בענין חיוב נשים בהלל של חנוכה

אמירת ההלל והגדה, ובוזה חייבות הנשים שאף הן היו באותו הנס, ואדרבא אמירת ההלל והגדה הן הן המחייבות את שתיית הכוסות. כלומר דלדברי התוס' חיוב הנשים בארבע כוסות הן סימן לחיובן בקריאת ההלל ולא הסיבה לזה.

ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ם לשיטתו, דבאמת מצד דין ההלל היה ראוי שתהיו הנשים פטורות מהלל של ליל פסח כהלל של כל ימים טובים, וחנוכה בכללם, שהן פטורות, ורק שדין ד' כוסות הוא המחייב אותן בהלל.

ג) והנה כדי להסביר מחלוקת זו של הרמב"ם והתוס' נלע"ד שבתחילה צריך לבאר הענין מה שאמרו חז"ל שאף הן היו באותו הנס. והנה ידוע מח' הרשב"ם והתוס' במס' פסחים (קח: וגם במגילה ד.) בפירוש לשון אף הן היו וכו', דהרשב"ם פירש שם בשם ר' הלוי דעיקר הנס נעשה ע"י נשים, ביציאת מצרים ע"י הנשים צדקניות, בפורים ע"י אסתר ובחנוכה ע"י יהודית. וחלקו עליו שם התוס' דלשון "אף" לא משמע הכי, אלא משמע שהנשים היו טפלות לאנשים, ולכן פירשו שגם הנשים היו בכלל גזירת פרעה והמן והיוונים. והביאו ראיה לפי' זה מהירושלמי. ורש"י במס' פסחים פירש כפי' הרשב"ם, ובמגילה פירש כפי' התוס', ובמסכת שבת (דף כג.) פירש כדברי שניהם וז"ל, שגזרו יונים על כל הבתולות הנשואות להבעל לטפסר תחילה וע"י אשה נעשה נס, ע"כ.

והנה ברור שיש נ"מ לדינא בין שני הפירושים האלה, ולא רק משמעות דורשין איכא בנייהו. חדא מה שהובא במרדכי (פרק א' דמגילה) וז"ל, נשאל ר"ת אם נשים חייבות בג' סעודות בשבת, והשיב דודאי חייבות שאף הן היו באותו הנס של ירדת המן וע"י כן נתקן ג' סעודות בשבת, ע"כ. והנה בשלמא תשובה זה ניחא לדעת התוס' שגם הנשים היו בסכנת חיסור לחם, ואף הן נהנו מהנס של ירדת המן. אבל לדעת הרשב"ם י"ל דבאמת נשים פטורות מג' סעודות, שעיקר הנס של ירדת המן לא נעשה על ידן והדרין לכלל שכל מצוות עשה שהז"ג נשים פטורות.

עוד נ"מ ביניהם מה שכתב מרן הב"י (ריש סי' תרפ"ט) על דברי הטור שעבדים חייבים במקרא מגילה, וכתב עליו מרן ז"ל דהיינו משוחררים, דהרי עבדים סתם בכלל נשים ניהו, ובכלל גזירה היו, ופשוט דחייבין (והיינו כדעת ר"ת). ושוב כתב דלדברי הרשב"ם דע"י נשים נעשה הנס אפשר דעבדים פטורים.

ד) והנה מרא דשמעתא בכיאוור מחלוקת זה נודע בשערים בעלה, הלא הוא הרב מבריסק הגרי"ז הלוי זצ"ל (בחיודושו על מס' ערכין ג.) שכתבו שם בשמו ב' קטעים בענין זה.

א) איתא במס' שבת (דף כג.) אשה ודאי מדליקה, דאמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס, ע"כ, וכן נפסק בראשונים ובטוש"ע סי' תרע"ד סעיף ג'.

והנה איתא שם בגמ' (כא:): בענין קביעת ימי חנוכה וז"ל, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה, ע"כ. ומשמע דמה שנקראו ימי חנוכה "ימים טובים" הוא משום אמירת הלל והודאה לה' יתברך, שהרי מותרים בעשיית מלאכה. ולכאורה משמע שקריאת ההלל היא ממצות היום של חנוכה כמו הדלקת נרות, ולכאורה יש סברא לומר דגם בזו תהיו הנשים חייבות משום שאף הן היו באותו הנס.

ב) אמנם נראה דנחלקו הראשונים בזה, שהרי הרמב"ם (פרק ג' מהלכות מגילה וחנוכה הלכה ג') פוסק בזה הלשון, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שמונת ימים האלו וכו' ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים וכו' ע"כ. ואח"כ כותב שם (הלכה ה' ולהלן) כל הלכות הלל, בין לגבי חנוכה ובין לגבי שאר ימים טובים, ובתוך דבריו פוסק שם (הלכה י"ג) בזה הלשון, ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונין אחריהם מה שהן אומרים מלה מלה בכל ההלל, ע"כ. משמע מדבריו שבין בהלל של חנוכה בין בהלל של שאר יו"ט אין אנשים יוצאין ידי חובתן בשמיעת ההלל מנשים, משום שהן פטורות מהלל.

ומאידיך גיסא, מדברי התוס' במס' סוכה (דף לח. ד"ה מי שהיה) נראה שהיתה רוח אחרת עמהם בדבר זה, דכתבו וז"ל, משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות ועצרת, וטעמא משום שמצות עשה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל של לילי פסחים משמע בפ' ע"פ דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, ע"כ. משמע דה"ה בהלל דחנוכה שהן חייבות מאותו הטעם שהיו באותו הנס, ולא כדברי הרמב"ם.

איברא דלגבי הלל דלילי פסחים, גם הרמב"ם מסכים שנשים חייבות. שהרי פסק הרמב"ם (פ' ד' מהלכות חמץ ומצה ה"ז) שנשים חייבות בארבע כוסות, ושם (הלכה י') כתב דכל כוס וכוס מד' כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס א' אומר עליו קידוש היום, כוס ב' קורא עליו את ההגדה וכו', כוס ד' גומר עליו את ההלל, ומברך עליו ברכת השיר וכו', ע"כ. ונראה מדבריו שמה שגם הנשים אומרות ההלל כליל פסח הוא משום שהלל של ליל פסח הוא חלק מחיוב ד' כוסות, והואיל ונשים חייבות בד' כוסות ממילא גם כן חייבות בהלל שנאמר על הכוס. נמצא דלדעת הרמב"ם הסיבה והמחייב את ההלל הוא חיוב שתיית ארבע כוסות, ולדעת התוס' העיקר הוא

הראשון של החקירה הנ"ל, ומש"ה נשים מוציאות את האנשים שהרי חיובן שוה, שוב לא אתי שפיר מה שפוטר הרמב"ם את העבדים ממקרא מגילה, דאי לא נפטרו הנשים מתחילה בפטור מעשהז"ג ונשתייר החיוב הכללי, גם עבדים לא נפטרו. אלא דצ"ל בדעת הרמב"ם, דמה שנעשה הנס ע"י הנשים, היינו לחייבן חיוב חדש, וחיוב חדש זה הוא רק לנשים ולא לעבדים, וגם צ"ל דאלימו חכמים חיוב חדש זה של הנשים להיות כחיוב האנשים, ולכן יכולות להוציא אותם ידי חובתם. ובזה דברי הרמב"ם על מקומם יבואו בשלום.

נמצא עולה מזה דלשיטת הבה"ג שאין הנשים יכולות להוציא את האנשים ע"כ צ"ל דס"ל כצד השני של החקירה הנ"ל דנשים נתחייבו בחיוב עצמן ולא מכח התקנה הראשונה ולכן חיובן שונה. וע"פ דברי הרב הנ"ל גם הרמב"ם סובר כן, אלא דבהא פליג על בה"ג, דלהרמב"ם אלימו חז"ל את החיוב של הנשים והשוהו לחיוב אנשים, אבל להבה"ג לא תקנו כן.

(ח) עד כאן ביארנו את הצדדים של החקירה הנ"ל, והנה יש כאן לכאורה עוד נ"מ בשני הצדדים של החקירה הנ"ל. דהרי להצד הראשון שגם הנשים היו בכלל התקנה הראשונה ולא נפטרו משום מעשהז"ג, י"ל דנשים חייבות לא רק במצוות אלו של הדלקת נר חנוכה וקריאת מגילה בפורים וד' כוסות בפסח, אלא דהן חייבות בכל מצוות היום השייכות באותן זמנים, דהיינו קריאת ההלל בחנוכה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים וסעודה בפורים ושאר חיובי לילי הסדר בפסח, שכולם בחדא מחתא מחתינהו רבנן ומאי שנא אלו מהדלקת נרות ומקרא מגילה וד' כוסות.

אמנם לצד השני של החקירה אין זה מוכרח, שהרי י"ל דדילמא מה ששוב חייבו אותן חכמים הוא רק בעיקר החיוב של פרסומי ניסא דהיינו הדלקת נרות ומקרא מגילה וד' כוסות, לפרסם הנס שאף הן היו בכללן, ומשאר מצוות של היום נשארו פטורות מטעם מעשהז"ג.

ובאמת נראה מלשונות הרמב"ם דיש שני דינים במצוות הזמנים הללו, חדא מצות פרסומי ניסא ושנית שאר מצוות היום. דהנה בהלכות מגילה כתב הרמב"ם את הלכות קריאת המגילה בריש פרק א', ובפרק ב' הלכה י"ב מבאר שכל ענין זה הוא להראות הנס (עיין כלי חמדה הנ"ל) ובזה נשים חייבות. ושם בהלכה י"ד כתב הרמב"ם את מצוות היום בזה הלשון, מצוות יום י"ד לבני כפרים ועיירות וכו' להיותן יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לריעים וכו', ע"כ. ומכאן ולהבא הוא מבאר את המצוות הללו, ולא הזכיר שם אם גם בזה נשים חייבות. וגם בהלכות חנוכה פ"ג ה"ג כתב הרמב"ם, וז"ל, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות בערב על פתחי הבתים להראות ולגלות הנס, ע"כ, ובזה נשים חייבות. ומהלכה ה' ולהלן הוא כותב הלכות הלל בחנוכה (דהיינו מצות היום) ומשם נמשך להלל של שאר ימים טובים,

בתחילה דן הרב זצ"ל אם מה שאמרו חז"ל שהנשים חייבות במקרא מגילה (וה"ה הדלקת נר חנוכה וד' כוסות) שאף הן היו באותו הנס פירושו שמטעם זה מתחילה לא פטרו אותן חכמים בתקנתם בפטור מעשהז"ג, וממילא נשתיירו הנשים בכלל החיוב העיקרי של המצוות הללו כמו אנשים, או נאמר דגם הכא היו פטורות מטעם פטור כללי של מעשהז"ג אלא דשוב חייבו אותן חכמים במצוות הללו משום שאף הן היו באותו הנס. והנ"מ בין שני דרכים הללו הוא חיוב עבדים כנענים במצוות אלו, דלפי דרך הראשון עבדים חייבים כמו הנשים דהרי חכמים ביטלו ממצוות אלו פטור של מעשהז"ג וה"ה לגבי עבדים. ולדרך השני י"ל דעבדים פטורים משום שכבר נפטרו מטעם מעשהז"ג ואח"כ כשחייבו חכמים את הנשים משום שאף הן היו באותו הנס, שוב לא נתחייבו עבדים. ע"כ תוכן דבריו. ומ"מ בקטע זה לא דיבר על המחלוקת רשב"ם והתוס'.

ובאמת ב' דרכים אלו הם כבר הוזכרו באחרונים. עיין בטורי אבן (מגילה ד). דסובר דעיקר חיוב מקרא מגילה היתה מדברי קבלה ורוח הקודש ובחיוב זה היו נשים פטורות ורק אחר כך תקנו והוסיפו מדרבנן לחייב נשים משום שאף הן היו באותו הנס, ע"ש. ועיין בתוס' רעק"א (מגילה פרק ב' משנה ה') דדחה דבריו וכתב דאי לא היו הנשים בכלל החיוב העיקרי מרוח הקודש לא היו להם לחכמים לעשות חיוב מיוחד לנשים וכו', ע"ש. אמנם בחידושי תבריה לגזיזה והסכים לדעת הטורי אבן, וצ"ע. ועינא דשפיר חזי לדברי הג"ר מאיר דן פלאצקי (כלי חמדה פרשת מקץ) דאזל לאידך גיסא, וכתב דנראה עיקר דר' יהושע בן לוי דאמר נשים חייבות וכו' שאף הן היו באותו הנס היינו שמתוך כך אמרינן דתקנת מרדכי ואסתה היתה מיד גם על הנשים כיון דאין סברא לפטור אותן דהרי אף הן היו באותו הנס וכו', ע"ש.

נמצא דמה שכתב מרן הגרי"ז ז"ל בקטע ראשון תלוי באשלי רברבי והדברים עתיקין.

והנה בקטע השני יצא הרב לבאר שיטת הרמב"ם בדבר, ובתחילה הביא הפלוגתא דרש"י ובה"ג (מובא שם בערוכין ג. בתוס' ד"ה לאתו"י), אם הנשים יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם בקריאת המגילה, דרש"י סובר שיכולות, ובה"ג ודעימיה ס"ל שאינן יכולות להוציא את האנשים, משום שחיובן של הנשים שונה מחיוב האנשים בקריאת המגילה. וכתב הרב דכד נעיין במפרשים על הרמב"ם (מגיד משנה פ"א ה"ט והגמ"י שם) נראה ששיטת הרמב"ם היא כרש"י דהנשים מוציאות את האנשים ידי חובתן. ואח"כ הביא הרב מה שדייק הלחם משנה (שם) מדברי הרמב"ם שעבדים שאינם משוחררים פטורים ממקרא מגילה ואינם כמו הנשים דע"י נשים נעשה נס.

וכל קבל דנא אמר הרב ז"ל שאם נפרש בדעת הרמב"ם שמה שהנס נעשה ע"י נשים הוא סברא וטעם שלא נפטרו את הנשים בפטור מעשהז"ג אלא שתשארו בחיוב כללי, כצד

ולדעת התוס' בסוכה י"ל דסבירא להו כשיטתם דאף הן היו באותו הנס היינו שהן בכלל הגזירה, ומעיקרא חכמים לא פטרו אותן מחמת מעשהז"ג ולכן נשאר חייבות כאנשים בכל חיובי היום כמו שפסק הרמ"א הנ"ל, ולכן כתבו התוס' שהנשים חייבות בהלל של לילי פסח מעצמו ולא משום ד' כוסות, דאדרבא חכמים תיקנו את ד' הכוסות משום ההלל והגדה וא"כ ה"ה דחייבות בהלל דחנוכה וכן כל מצוות היום של פורים (כדברי הרמ"א הנ"ל). וכל העם הזה על מקומו יבא בשלום.

(ח) ולא אחד דגם הלום ראיתי אחרי רואי דרך אחר לפטור את הנשים מהלל. דהנה כתוב בשו"ת בית שערים או"ח סי' שנ"ט (הובא דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ו סי' מ"ה אות ב) דלפי מה שכתבו התוס' במגילה ד. דסברת אף הן היו באותו הנס לא מהני רק מדרבנן ולא מדאורייתא, א"כ אפשר דהואיל וכתב הרמב"ן בס' המצות (שרש א' ד"ה והפליאה) שעיקר ההלל הוא מן התורה ורק הנוסח הוא מדברי סופרים, א"כ היינו טעמא דהנשים פטורות דאיך יתחייבו בדין דאורייתא לומר הלל בסברת אף הן היו באותו הנס.

ולעני בדעת כמוני, לא ניחא דברים קדושים האלו, חדא דלהתוס' לשיטתם קשה דא"כ למה חייבו אותן התוס' עצמן בסוכה לח. ורמיא דידהו אדידהו. אמנם לזה אפשר לדחוק ולתרץ דהתוס' בסוכה אלו בשיטת ר' יוסף איש ירושלים (המובא בתוס' מגילה הנ"ל) דס"ל דאף מדאורייתא מהני סברא זו דאף הן לחייב הנשים. דידוע דבעלי התוס' רבים הם כמו שכתב המהרש"א (פסחים כז. על התוס' ד"ה עד שיהא בו) וכן החיד"א (שם הגדולים מערכת ספרים אות ת), וגברא אגברא קא רמית.

ועוד קשיא על דברי הבית שערים שהנה התוס' לא כתבו במגילה דבכל מצוה דאורייתא א"א לחייב נשים מטעם שאף הן היו באותו הנס אלא דא"א לחייבן מדאורייתא, אמנם מדרבנן תתחייבו, כמו שכתב זה בהדיא הרב טורי אבן שם ד"ה נשים חייבות (והגרע"א שם בחידושו על המגילה ד"ה נשים). ואע"פ ששוב תבר ליה הטו"א לגזיזה ואמר דרק במאי דמתחייבים ברוח הקדש כמו מגילה יש כח ביד חכמים לחייב את הנשים מדרבנן מסברא דאף הן וכו' אבל במילי דהוי ממש מדאורייתא כמו סוכה אין לחייבם מסברא דאף הן אפילו מדרבנן, וכן כתב הברכי יוסף כדברים אלו (סי' תע"ג סקט"ו ואפשר דהטעם הוא כמו שכתב הטו"ז יו"ד סי' קי"ז ס"ק א), מ"מ עדיין י"ל דשאני הלל דרק עיקרו מן התורה ונוסחתו מדרבנן ואפשר דבכה"ג חייבו אותן חכמים מטעם שאף הן היו באותו הנס, וכ"ש בהלל דחנוכה דלכו"ע כל עיקרו מדרבנן שפיר יחייבו אותן חכמים. ולכן ניחא לי הדרך ראשון שכתבתי בס"ד.

ועכ"פ לא יתכן מהלך זה בהרמב"ם, שהרי הוא לא סובר כשיטת הרמב"ן בענין הלל, דלדעתו עיקר חיוב הלל הוא מדרבנן כמו שכתב בספר המצוות שם (בתחילת שורש ראשון).

ומוכח מדבריו שם שהנשים פטורות מקריאת הלל בכל הימים האלה כמו שביארתי לעיל אות ב'.

הנה נראה ברור מדברי הרמב"ם בהלכות אלו שיש חיוב מיוחד בפורים וחנוכה (וגם בפסח כשיכתבאר לקמן בס"ד) להראות את הנס בפורים ע"י קריאת המגילה וחנוכה ע"י הדלקת הנרות (ומש"ה מברכין עליהם ברכת שעשה נסים לאבותינו). ויש עוד ענין מצות חגיגת יו"ט בחנוכה ע"י הלל ובפורים ע"י משלוח מנות ומתנות לאביונים וסעודה. ובמצוות השייכות לפרסומי ניסא הנשים חייבות אבל משאר מצוות היום הנשים פטורות.

(ו) איברא דמהרמ"א נראה שלא כדברינו, דהרמ"א פוסק באו"ח סי' ס"ס תרצ"ה סעי' ד' דאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש וכו', ע"כ. וכתב שם בשערי תשובה (סק"ט) סברות ומקורות לדין הרמ"א, ובתוך דבריו שם מביא בשם שאילת יעב"ץ הטעם לזה מפני שאף הן היו באותו הנס שייך לכל מצוות הנוהגות בפורים.

אמנם לעומת זה כתבו הפרי חדש ומהריק"ש לדחות את דברי הרמ"א. ומהריק"ש כתב ששום פוסק לא כתב כן. ובביאור הגר"א ציין על דברי הרמ"א וז"ל כמו שאיתא שם ד. (היינו מגילה ד. שאף הן היו באותו הנס) ועיין פר"ח, ע"כ. משמע קצת דגם הגר"א מסכים עם פר"ח בענין זה.

ומ"מ נראה להסביר כמו שביארנו בס"ד דלפי שיטה דלא נפטרו הנשים מעולם מפטור מעשהז"ג והיו בכלל התקנה מתחילה, אז יש לומר כדעת הרמ"א שהיו גם כן בכלל חיוב למצוות היום בפורים וה"ה בהלל בחנוכה והלל בלילי הפסח לדעת התוס' בסוכה לח. אבל לשיטה האחרת דהיתה תקנה מיוחדת לחייב אותן משום שאף הן היו באותו הנס י"ל דחכמים רק חייבו אותן בפירסומי הנס שהן היו בכלל וכ"ש אם הנס נעשה על ידיהן, אבל בשאר מצוות כדפטרי פטרי והיינו שיטת הרמב"ם כמו שבארנו.

(ז) ולפי זה אתי שפיר דברי הרמב"ם לשיטתו לפי מה שביאר מרן הגרי"ז הנ"ל, דהואיל והרמב"ם ס"ל דחיוב נשים בקריאת המגילה וה"ה נר חנוכה וד' כוסות הוא חיוב חדש לעצמו, דבלא זה היו פטורות מטעם מעשהז"ג ולכן גם עבדים פטורים א"כ ה"ה וה"ה דגם פטורות משאר מצוות היום, שלא כהרמ"א לענין פורים וגם פטורות מקריאת ההלל בחנוכה. ומה שהן חייבות בהלל של ליל פסח הוא משום דלדעת הרמב"ם הלל זה הוא חלק ממצות ארבע כוסות שהן חייבות בהן משום פרסומי ניסא כמו שכתב הרמב"ם פ"ז הלכות חמץ ומצה הלכה ו' בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים וכו' לפיכך כשסועד אדם בלילה בזה וכו' בין אנשים ובין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות וכו', ע"כ. כמו שנתבאר לעיל באות ב'.

שכתבתי לעיל באות ג') וכתב מהר"ם עליו דהאי טעמא דאף הן היו באותו הנס לא שייך אלא במצוה הבאה על הנס שאירע לישראל כשהיו בסכנה ונמלטו דומיא דמגילה וד' כוסות ונר חנוכה ע"כ. נראה שסובר מהר"ם שלא היה סכנה לעם ישראל לפני ירידת המן והמן לא הציל אותם מסכנה. והנה אם במן שנאמר בו ויענך ויריעבך ויאכילך את המן וכו' (דברים ת. ג.) וארבעים שנה היו בארץ לא זרועה, לא נחשב שניצולו בני מסכנה ולא שייך בזה הטעם שאף הן היו, כל שכן בענין ענני הכבוד שלא הציל את בני ישראל מסכנה ורק היו למגן עליהם משמש וקור וחום, דלא שייך הטעם שאף הן היו, ואע"פ שהיו הנשים בכלל נס של ענני הכבוד עדיין לא תתחייבו משום זה במצות סוכה. ואע"ג שאמרו חז"ל שהרג הענן להם את הנחש שרף ועקרב, היינו ע"י ענן השביעי שהיה הולך לפניהם יומם לתור להם מנוחה אבל לא הששה עננים שסבבו אותם שהסוכה זכר להם. וא"כ אין כ"כ קושיא מהגמרא הנ"ל על שיטת ר' יוסף איש ירושלים דאיכא למימר דס"ל כמהר"ם, וגם הוא על מקומו יבא בשלום.

ט) ודברי הטורי אבן, כיון דאתא לידן נימא ביה מילתא בענין זה, שאחרי שביאר המחלוקת בין התוס' והרב רבינו יוסף איש ירושלים אי גם במצוה דאורייתא מהני סברא דאף הן לחייב הנשים, הקשה על דברי ר' יוסף דלדעתו דגם בדאורייתא מהני, דא"כ למה הגמרא בסוכה דף כת. פריך ל"ל "האזרח" להוציא את הנשים מחיוב ישיבת סוכה תיפוק ליה דמעשהז"ג היא (ונשים פטורות), והשתא מאי פריך, הא אי לאו האי קרא ה"א דחייבות הנשים בסוכה מטעם שאף הן היו באותו הנס ד"כי בסוכות הושבתי את בני וכו'" ונשים בכלל, ולכן צריך "האזרח" להוציאן מחיוב ישיבת סוכה. ובזה נשאר הטו"א בצ"ע ולכן הכריע שם כדעת התוס' בפ' ראשון ודחה את פירושו של ר' יוסף איש ירושלים.

ולענ"ד אפשר לישב קושיא זו על שיטת רבינו יוסף עם דברי מהר"ם מרוטנבורג בתשובות (פראג סי' תע"ג) במה שכתב לחלוק על דברי ר"ת במה שחייב את הנשים בג' סעודות של שבת משום שאף הן היו באותו הנס של ירידת המן (כמו



אברכי כולל עבודת לוי

הרב עזריאל הופטמן

ביאור שיטת הרמב"ם בענין מלכות החשמונאים

ולא יחשב שיתאחר, אם יתמהמה חכה לו ולא ישים לו זמן וכו', ושיאמין שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם כפי מה שניבאו עליו כל הנביאים ממש רבינו ע"ה עד מלאכי ע"ה, ומי שהסתפק בו או נתמעט אצלו מעלתו כפר בתורה שיעד בו בתורה בפירוש בפרשת בלעם ופרשת אתם נצבים, ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד, וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם השי"ת ובדברי נביאיו עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ם שאחד מעיקרי האמונה הוא שיבוא ימות המשיח, ושהמלך המשיח יהיה גבוה במעלתו על כל המלכים שקדמו לו, ואז כתב הרמב"ם שנכלל בעיקר הזה שכל מלך בישראל צריך להיות מבית דוד ומזרע שלמה המלך. ונמצא שגם מדברי הרמב"ם אלו לכאורה יוצא שמלכות החשמונאים היתה כנגד התורה, וא"כ איך שייך לומר שזה היה חלק של הנס.

ועוד צריכים אנו לבאר בעצם דברי הרמב"ם בפירושו על המשניות, למה נכללה ההלכה שכל מלך צריך להיות ממלכות בית דוד בהעיקר של ימות המשיח ומלך המשיח, שאע"פ שזה פשוט שמלך המשיח יהיה מבית דוד, אבל איך זה קשור להלכה שכל מלך שקם בישראל צריך להיות ממלכות בית דוד.

שיטת הרמב"ן שהחשמונאים עברו עבירה במינוי המלך
 (א) והנה מצינו בדברי הראשונים שדנו במלכות החשמונאים ובאם היה מותר על פי התורה להתמנות למלכים על ישראל, שהרמב"ן כתב בפירושו על התורה (פרשת ויחי מט, י"ז) "ל, לא יסור שבט מיהודה וכו', ענינו שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם ממנו יהיה, ולא ימשול אחד מאחיו עליו וכו', ואמר "לא יסור" לרמוז כי ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר וכו', וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב, והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל (בבא בתרא ג.) כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא, שנכרתו כלם בעון הזה וכו' עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ן שהוא סובר שהחשמונאים עברו על מה שציוה התורה "לא יסור שבט מיהודה", ולכן נענשו

מהרמב"ם משמע שחזרת המלכות לישראל היתה חלק נכבד של נס חנוכה

(א) כתב הרמב"ם בהל' חנוכה (פרק ג' הל' א') "וז"ל בבית שני, כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל, ובטלו דתם, ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל, ופרצו בו פרצות, וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם, ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנים עד החורבן השני עכ"ל.

והנה מדברי הרמב"ם יוצא שחלק נכבד מהנס של חנוכה היה שחזרה מלכות לישראל, ושאותה מלכות נמשכה עד חורבן בית המקדש. וצריך ביאור, למה חזרת המלכות היא חשובה כל כך בנס חנוכה. והלא עיקר הגזירה היתה שלא הניחו מלכות יון שנעסוק בתורה ובמצוות, וא"כ לכאורה הישועה היא כשאין אנו משועבדים למלכות יון ושאנו בני חורין לקיים את התורה, אבל מה איכפת לנו אם יש לנו מלכות או לא.

הוכחה מדברי הרמב"ם במקומות אחרים שאסור להעמיד מלך שאינו מבית דוד

(ב) ועוד יש להעיר שמדברי הרמב"ם עצמו במקום אחר משמע שמלכות חשמונאים היתה כנגד רצון התורה, שהנה הרמב"ם כתב בספר המצוות (לא תעשה שס"ב) "וז"ל, אמנם המלכות לבד כבר ידעת מספרי הנבואה שזכה בה דוד וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות, אין מלך למי שיאמין תורת משה ארון כל הנביאים אלא מזרע שלמה לבד, וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות נכרי קרינא ביה, כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינא ביה, וזה מבואר אין ספק בו עכ"ל. ומבואר להדיא מדברי הרמב"ם שאסור למי שאינו מזרע דוד המלך ושלמה המלך להיות מלך על ישראל, ואם מלך קם ממי שאינו מזרעם עוברים על הלאו של "לא תוכל לתת עליך איש נכרי". ולכאורה לפ"ז לא היתה מלכות החשמונאים על פי רצון התורה, וא"כ איך שייך לומר שזה היה חלק של הנס.

ועוד יש להעיר מדברי הרמב"ם בפירושו על המשניות בהקדמתו לפרק י' מסנהדרין, ששם הרמב"ם מפרט ומבאר את י"ג העיקרים של אמונתנו, וכתב שם בעיקר הי"ב "וז"ל היסוד שנים עשר, ימות המשיח והוא להאמין ולאמת שיבוא

לבאר יסוד גדול בענין הבית השני, שחכמי ישראל ידעו שאותו בית לא יעמוד לעולם, ובניינה אינה הגאולה השלימה, וכל התפקיד של הבית השני היה להכין את עם ישראל לתקופת הגלות הארוכה, שההשגחה העליונה ראתה שאם היו נשאים בבבל יטמעו עם הגוים ולא ישאר זכר לישראל כלל, ולכן הקב"ה חמל על עמו והחזירו באופן זמני לארץ ישראל ובנה להם את בית המקדש כדי שיתחזקו ביסודות אמונה ויהיו מוכנים לקראת הגלות המרה והארוכה.

מטעם זה הנהיגו חכמי ישראל כמה דברים כדי שהכל ידעו שאין זה הגאולה השלימה והם בעצם עדיין בתוך הגלות. (א) שמות החדשים לא יהיו "החדש הראשון", "החדש השני", וכו', אלא יהיו על שמות העבודות זרות של בבל, דהיינו ניסן, אייר, סיון, וכו'; (ב) לא חזרו לדבר בלשון הקודש, אלא דברו בלשון ארמי; (ג) ולא החזירו את הארון לקדש הקדשים.

וביאר עוד הגר"י קמינצקי (בפרשת ויחי מט, י) שמטעם זה לא העמידו מלך מבית דוד, שזה היה מראה להם שכבר הגיעה הגאולה, ולכן חכמי ישראל השאירו את התפקיד של מלך בלי שום איש, כיון שלא רצו להעמיד מלך מבית דוד כמו שנתבאר, ואסור להם להעמיד מלך ממשפחה אחרת וכדברי הרמב"ם הנ"ל.

ואז כשראו החשמונאים שכסא המלכות הוא ריק לקחוהו לעצמם, ואע"פ שזה היה כנגד חכמי ישראל, לא היו יכולים לומר להם שהם צריכים ליתן את המלכות לבית דוד, שהרי לא רצו שתהיה מלכות בית דוד, כיון שאז היו חושבים העם שכבר הגיעה הגאולה. והוסיף עוד [ע"פ מה שכתוב בספר החשמונאים] שבתחילה לא קראו לעצמם מלך אלא נשיא זמני, ורק ינאי המלך שנעשה רשע קרא לעצמו מלך, ובאמת עבר בזה על דברי התורה.

ובזה ביאר הגר"י קמינצקי את דברי הרמב"ם בהל' חנוכה שכתב שחלק של נס חנוכה היה חזרת מלכות לישראל, שאין כוונת הרמב"ם מלכות ממש, שהרי לא היה להם דין מלך וכמו שנתבאר, אלא כוונת הרמב"ם היא רק שכלל ישראל היו ברשות עצמם לגמרי, וזה נקרא מלכות בנקודה מסויימת מכיון שאינם משועבדים למלוכות אחרות, אבל אין כוונת הרמב"ם שהעמידו להם מלך ממש, ע"ש באריכות.

דברי הרמב"ם אינם מיושבים כל הצורך ע"פ דברי הגר"י קמינצקי

(ו) אבל עדיין דברי הרמב"ם צריכים ביאור, שהרי כבר הבאנו מדברי הר"ן בדרשתו, שהחשמונאים לא היו ברשות עצמם, שהרי היו משועבדים למלוכות אחרות, ובפרט במאה שנה שלפני חורבן הבית שהיו משועבדים למלוכות רומי, ולכן דוחק לומר שכוונת הרמב"ם היא שחלק של נס חנוכה הוא

בעונש גדול עד שכל בית חשמונאי נכרתו ואין להם שום שארית בישראל.

שיטת הר"ן שאין זה איסור אלא תבטחה והחשמונאים לא נחשבו כמלכים ממש כיון שהיו משועבדים למלוכות אחרות

(ד) וגם בדרשות הר"ן (דרשה ז) עמד על זה, והוא חולק על הרמב"ן והוא סובר שלא עברו החשמונאים על דברי התורה, שכתב וז"ל, וכן ביהודה ידבר על דרך ההודעה וההבטחה, ואמר לא יסור שבט מיהודה, כלומר עם שיחטאו מלכיה עדיין לא יגיע עונשם שתסתלק ותסור מהם המלוכה לגמרי וכו', ואין ממלכי חשמונאי על זה קושיא כלל, כי לא יבטיחו הכתוב ליהודה רק כל ימי היות הממשלה לישראל מצד עצמם לא תכרת משבט יהודה, והממשלה לעולם תהיה בשבטו כל זמן שתהיה בישראל, אבל לא הבטיח שלא יתמנה אדם בשורה מן השררות אם אינו משבט יהודה, והמלכים אשר מלכו בבית שני לא היתה מלכותם מצד עצמם כלל, אבל הם כפקידים למלך פרס ורומי גם לזולתם מן המלכים, אבל מ"מ אין כונתו שלא תהיה מלוכה וממשלה לאחד מאחיו, אבל הבטיחו שלא תפסק מן שבטו הממשלה לגמרי כל זמן שתהיה המלוכה לישראל, אבל בהיות ישראל בגלות אין מלך ואין שר לא הובטח שבט יהודה שתשאר לו ממשלה וכו' עכ"ל.

ומבואר מדברי הר"ן שהוא חולק על הרמב"ן והוא סובר ש"לא יסור שבט מיהודה" אינו ציווי אלא הוא הבטחה, שהקב"ה מבטיח שמזמן התחלת מלכות בית דוד לא תהיה מלכות לישראל שאינה מבית דוד. ועוד כתב הר"ן שהבטחה זו היא רק שלא תהיה מלכות שעומדת מצד עצמה ואינה משועבדת למלוכות אחרות, אבל מלכות שהיא משועבדת למלוכות אחרת אינה בכלל הבטחה זו. וממילא, מלכות החשמונאים אינה סתירה לדברי ההבטחה, כיון שהיו משועבדים למלוכות אחרות, כמו פרס ורומי, ולא היו עומדים מצד עצמם כלל. וע"ע בדברי האברבנאל בפרשת ויחי שפירש ענין זה באופן אחר לגמרי.

דברי הגר"י קמינצקי שתקופת הבית השני היתה הכנה לגלות הארוכה ולכן לא העמידו מלך מבית דוד שלא יחשבו העם שהגיעה הגאולה

(ח) אבל כל זה אינו מעלה ארוכה לדברי הרמב"ם, שהרי פשוט דבריו בהל' חנוכה משמע שמלכות החשמונאים היתה מלכות גמורה ושזו מעלה גדולה שהיתה מלכות בישראל מזמן נס חנוכה עד חורבן הבית, וא"כ עדיין קשה לדעת הרמב"ם למה היה מותר להחשמונאים להעמיד מלך שאינו מבית דוד, ולמה זה היה נחשב לחלק נכבד של נס חנוכה.

ונראה לבאר ענין זה בהקדם דברי הגר"ר יעקב קמינצקי זצ"ל בספרו "אמת ליעקב" עה"ת, ששם (בפרשת בא יב, ב) האריך

של מלכות בית דוד, ותפקידו הוא להשלים את התהליך עד הסוף, וממילא כל מי שמעמיד מלך שאינו מבית דוד, הרי הוא כופר במדה מסויימת בהעיקר הגדול של המלך המשיח.

מלכות החשמונאים היתה מלכות של גלות ואין לה שייכות להתפקיד של מלכות בית דוד ולכן היתה מותרת על פי הלכה וגם היה חלק נכבד מעצם הנס של חנוכה

(ח) ולפי"ז יש לומר שמלכות החשמונאים מותרת על פי ההלכה, כיון שמלכותם לא היתה מלכות של גאולה אלא מלכות של גלות, שיש לומר [כעין דברי הגר"י קמיניצקי] שחכמי ישראל באמת רצו שתהיה מלכות לישראל בזמן הבית השני, שהרי המלך מאחד את העם ונותן לעם את זהותו המיוחדת, וזה נחוץ מאד כדי להכין את כלל ישראל לגלות המרה והארוכה. אבל המלך שנמנה לתקופה כזו אינו מלך של גאולה אלא מלך של גלות. ולכן, העמידו מלך שלא היה ממלכות בית דוד, כדי שתהיה מלכות של גלות בזמן ההתחזקות של תקופת הבית השני, וזה יתן להם את הכח והאומץ להישאר עם אחד לאחר חורבן הבית.

ומעתה דברי הרמב"ם מבוארים כמין חומר, שהרמב"ם כתב "וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני", וכוונת הרמב"ם היא שלאחר שגברו החשמונאים והושיעו את ישראל מידי היוונים, העמידו להם מלך, ומלכות זו נשארה עד החורבן, ומלכות זו נתנה קיום לנס חנוכה.

והביאור בזה הוא, שמלכות יון רצתה להשכיח את התורה מכלל ישראל, ומכיון שהבית השני לא היתה תקופה של נבואה והשראת השכינה בגלוי, היה קל להם לעשות כן, שכלל ישראל לא היו מורגלים לחיות חייהם על פי התורה בתקופה של חושך וערפל. אבל נס חנוכה היה כמו האור בתוך החושך, שכלל ישראל למדו שאפשר לקיים את התורה ולחיות כמו יהודי אפילו בתוך החושך של הגלות.

ולכן כדי לחזק ענין זה העמידו להם מלך שאינו מבית דוד, שתפקידו היה לאחד את כלל ישראל בתוך זמן זה של אור בתוך החושך, ותקופה זו נמשכה עד חורבן הבית, ואז כבר היה לכלל ישראל את הכח להמשיך ולחיות על פי התורה אפילו בגלות ממש.

ובזה למדנו מה הוא יסוד השמחה של חנוכה, שחנוכה אינה רק שהיה לנו ניצחון על היוונים, אלא שמחמת הנס התחלנו להבין שאפשר לקיים את התורה גם בתקופה של חושך וגלות, וכל קיומנו היום הוא רק בגלל מה שלמדנו מהנס של חנוכה. ויה"ר שנזכה להאור הגדול של נרות חנוכה שיאירו לנו את החושך ואז נהיה מוכנים להגיע לשלב הבא אחריו, דהיינו ביאת המלך המשיח, בב"א.

שמעכשיו יהיו ברשות עצמם עד חורבן הבית, שהרי לכאורה במציאות לא היו ברשות עצמם.

ועוד צריך ביאור, שפשטות דברי הרמב"ם היא שהיה להם דין מלך, ושזה היה דבר טוב וחלק נכבד של הנס, ולא רק שהיו ברשות עצמם.

האיסור להעמיד מלך שאינו מבית דוד שייך להעיקר של ביאת המלך המשיח כיון שתפקידו של מלך הוא השלמת כלל ישראל והמלך המשיח הוא הגמר של אותו תהליך

(ז) ולכן נראה לבאר את דברי הרמב"ם על פי עצם היסוד של הגר"י קמיניצקי, אבל באופן אחר קצת, שנראה לומר שמה שהרמב"ם סובר שאסור להעמיד מלך שאינו מבית דוד ומזרע שלמה [וכמו שכתב בספר המצות ובפירושו על המשניות] הוא רק אם צורת אותה מלכות היא מלכות של גאולה, אבל מלכות של גלות אינה בכלל זה.

והמקור ליסוד זה הוא מדברי הרמב"ם בפירושו על המשניות, דלעיל הבאנו שהרמב"ם כתב שאחד מעיקרי האמונה היא ביאת המלך המשיח, והרמב"ם שם כתב שנכלל בעיקר זה "שאיין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד, וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם השי"ת ובדברי נביאיו", ולעיל הקשינו על דברי הרמב"ם איך זה מקושר להעיקר של ביאת המלך המשיח, שאע"פ שהמלך המשיח יהיה מבית דוד, אבל מה השייכות בין זה להאיסור להעמיד מלך שאינו מבית דוד בשאר הזמנים.

ולכן נראה לומר שתפקידה של מלכות בישראל היא ההשלמה של כלל ישראל, דיעוין בדברי הרמב"ם בהל' מלכים (פרק א' הל' א') שכתב וז"ל, שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך, שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות להן בית הבחירה, שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה עכ"ל, והרמב"ם הבין מהלכה זו שמינוי מלך אין זה רק מינוי של מנהיגו של העם, אלא הוא חלק מהתהליך של השלמת כלל ישראל, שכלל ישראל יבואו לארץ ישראל, ימנו להם מלך, יכריתו זרעו של עמלק, ויבנו את בית המקדש, ואז כלל ישראל היא בשלימותו.

ואע"פ שלא הגיעו בני ישראל לשלימותו לגמרי בהעמדת מלכות בית דוד, שהרי לאחר ארבע מאות ועשר שנים חרב הבית, מכל מקום זה היה תפקידו של המלכות, ותפקיד זה עדיין לא נגמר, והגמר יהיה על ידי ביאת המלך המשיח, שאז יגמור את התהליך שהותחל על ידי דוד המלך.

ומעתה מובנים מאד דברי הרמב"ם בפירושו על המשניות שכתב שהעמדת מלך מבית דוד בכל הזמנים נכלל בעיקר האמונה של המלך המשיח, שהרי המלך המשיח הוא הגמר

להדליק נר חנוכה או לקרוא את ההלל איזה מהם עדיף

למצוה שהיא מדרבנן אינו קשור לנידון דידן בנוגע לאיזה מצוה להקדים בין נר חנוכה להלל, שבפשוטו שתייהן מדרבנן. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג ה"ה) שקריאת הלל מצוה מדברי סופרים, ואף הרמב"ן (השגות לספר המצוות שרש א') שסובר שבדרך כלל קריאת ההלל נחשבת למצוה דאורייתא, מודה בחנוכה שהוא מדרבנן.

אבל נראה שאפשר ליישב הראיה של הגר"ש קלוגר על פי שיטת הבה"ג שסובר שקריאת הלל בחנוכה הוא מדאורייתא. וביאר החתם סופר (יו"ד סי' רל"ג) שכשם שמצוה לספר ביציאת מצרים בפה, ומעבדות לחירות אמרינן שירה, ממות לחיים לא כ"ש שמצוה לומר הלל בפה דווקא, וא"כ על הצלה שבנס חנוכה צריך לומר הלל מדאורייתא. ועפ"י מובן הפסק של הגר"ש קלוגר שיש קדימה להלל מנר חנוכה כיון שהלל מדאורייתא, כמו שיש קדימה בשופר שהוא מדאורייתא לתפלה שהיא מדרבנן.

ועדיין יש לשאול על הגר"ש קלוגר שציין לסימן תקצ"ה והביא ראיה מדין קדימת שופר, דאפשר שאני התם שתחילת חיוב של מוסף ושופר באין בבת אחת, והשאלה היא איזה עדיף. אבל בנידון דידן נר חנוכה מצוה בלילה, והלל לעולם קוראים רק ביום. ולכאורה צריך להקדים נר חנוכה, ונידון זה תלוי על מחלוקת בין הרדב"ז וחכם צבי וכמשי"ת.

שהרדב"ז (ח"ד, סי' יג) נשאל על אדם שהיה חבוש בבית האסורים, וההגמון אמר לו שיכול לילך חוץ לבית אסורים יום אחד, והשאלה היא איזה יום לבחור, דאפשר שעדיף לבחור יום שיכול לקיים בו הרבה מצוות דאורייתא, כמו פסח או סוכות. וכתב הרדב"ז שאין מעבירין על המצות, וממילא צריך לבחור המצוה הראשונה שיכול לקיים, ואף מצוה קלה, שאי אתה יודע מתן שחרן של מצוות. וא"כ ה"ה בנידון דידן, שלפי הרדב"ז לכאורה צריך להדליק נר חנוכה, כיון שבא בערב לפני הלל, ודלא כהגר"ש קלוגר. ולאידך גיסא, החכם צבי (סי' קו) חולק על הרדב"ז וסובר שאם המצוה השנייה יותר מקודש יש להעדיף אותה, ובנה יסודו על גמ' מנחות (ט.ט) בעניין ציבור שאין להם אלא תמידים דלמחר ומוספין דהאידינא, ושואלת הגמ' איזה עדיף, תדיר או מקודש, אבל לפי הרדב"ז מהו השאלה, יקדמו מוספין שהם קודמים, אלא על כרחך שצריך להעדיף המקודש או התדיר, ולא הקדום בזמן, ע"ש.

וכדי להסביר את הפסק של הגר"ש קלוגר, צריך לומר שהוא סובר כהחכם צבי שיש להעדיף מצוה שהיא מקודש אף שהיא מאוחרת יותר, וצ"ל שהלל יותר מקודש כיון שהוא מדאורייתא, וכשיטות הבה"ג והחתם סופר וכו"ל.

חקר הרה"ג ר' שלמה קלוגר בהג' חכמת שלמה (סי' תרפ"ג ס"א) בנוגע לאדם אחד שהיה חבוש בבית האסורים ר"ל, ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת בחנוכה. והשאלה היא אם ידליק נרות חנוכה או יתפלל הלל עם סידור. ופסק הגר"ש קלוגר שיתפלל הלל, ולא הסביר טעמו שם, אבל ציין לסי' תקצ"ב בשו"ע. והנה עיינתי שם ולא מצאתי ראיה לפסק זה, אבל אפשר להסביר עיקר הפסק ע"פ יסוד ששמעתי ממור"ר ראש הישיבה הרש"י וינברג זצ"ל.

הראש הישיבה זצ"ל העיר על הרמב"ם, למה הרמב"ם מביא כל הלכות הלל באמצע הלכות חנוכה, ולכאורה היה עדיף לרמב"ם לכתוב הלכות אלו בהלכות תפלה, שהרי ההלל נאמר בסדר התפלה, או בהלכות יו"ט מפני שקוראים אותו ביו"ט הרבה פעמים יותר מבחנוכה. וביאר מור"ר שבהכרח שייך הלל לחנוכה יותר מיו"ט, כי ביו"ט אומרים ההלל בתורת שבח, אבל בחנוכה זהו עבודת היום ותכלית ימי חנוכה, וכמו שכתבו חז"ל (בעל הניסים) וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל, ע"כ. הרי דעיקר קביעות ימי חנוכה נתקנו לומר את ההלל.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ה) שימי חנוכה הם ימי שמחה והלל". ויש להעיר דבשלמא חנוכה נקרא ימי הלל כיון שחנוכה נקבע להלל, אבל למה חנוכה נקרא ימי שמחה, הרי לא מצינו מצות שמחה בחנוכה כמו ביו"ט שיש שם מצות ושמחת בחגך. וביאר המשנת יעב"ץ (סי' עט) שבאמת ימי חנוכה הם ימי הלל, רק שא"א לומר הלל כשהאדם אינו בשמחה. הרי חזינן דעיקר קביעות חנוכה הוא על ההלל, וענין שמחת החנוכה הוא רק כדי שנוכל לומר הלל.

וע"פ זה יש להסביר את הפסק של הגר"ש קלוגר שהלל עדיף מנר חנוכה, שהרי ימי חנוכה נקבעו לימי הלל דוקא, וזהו מהות החג, וממילא אם אינו יכול לקיים נר חנוכה וגם הלל, צריך לבחור בהלל. (ומצאתי כעין סברא זו באלף המגן על המטה אפרים סי' תרכ"ה בנוגע קדימת מצות סוכה לארבע מינים במקום שא"א לקיים שניהם, ע"ש.)

לאחר זמן עיינתי בשו"ע מהדורת פרידמאן, ושם תיקן הגריסא בהחמדת שלמה - סי' תקצ"ה במקום סי' תקצ"ב. ששם כתב השו"ע על מי שאינו בקי בתקיעות ולא בסדר התפלה, ולפניו שתי עיירות, באחת בקיאים בתפלה ולא בתקיעות ובאחת בקיאים בתקיעות, והשאלה היא לאיזה עיר ילך, ופסק המחבר ללכת למקום שבקיאים בתקיעה כיון שהתקיעות דאורייתא ותפלה מדרבנן, ובודאי מצות דאורייתא קודם למצות דרבנן במקום שאי אפשר לעשות שניהם. ולכאורה דין זה להקדים מצוה שהיא מדאורייתא

שיטת הרדב"ז לבר, ולפי הנ"ל אולי המ"ב אינו מסכים להפסק של הגר"ש קלוגר שהוא מיוסד על שיטת החכ"צ, ולעולם צריך להעדיף נר חנוכה ולא קריאת ההלל במקום שאי אפשר לקיים שתיהן, כיון שאין מעבירין על המצוות.

והנה השערי תשובה (סי' תרנ"א סעי' יג) והבאר היטב (סי' צ' סעי' יא) מביאים המחלוקת בין הרדב"ז והחכם צבי ואינם מכריעים, והרב שולחן ערוך בקונטרס אחרון (סי' רע"א הערה א') פוסק כהחכם צבי. אבל המשנה ברורה (סי' צ' סקכ"ח) מביא



הרב יצחק יוסף ניומן

האם יש חיוב לראות את הנרות

אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך: שעשה נסים, עכ"ל. ומשמע בהדיא שרק על מי שלא מדליקים עליו בביתו אז יש עליו לברך על הראיה, אבל אם מדליקין עליו אין לו לברך, וע' ב"י שמקורו מרש"י והר"ן, שכתבו שאם מדליקין עליו בביתו לא יברך על הראיה, ודלא כהמרדכי, וכן מובא במשנ"ב ס"ק ו' שלמעשה אין לברך.

אמנם בסי' תרע"ז פסק המחבר כהמרדכי וז"ל, יש אומרים שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל, מדליק בברכות. והרמ"א שם מסביר וז"ל, כי חייב לראות את הנרות, וכן נוהגין, עכ"ל. והמשנ"ב (שם סקי"ד) מעורר שלכאורה השו"ע סותר את עצמו, כי דין זה הוא מהמרדכי, ובסי' תרע"ו פסק שאינו צריך להדליק ודלא כהמרדכי, ולכן כתב בשם הפר"ח והגר"א דלדינא אין לברך, ע"ש.

אבל המאמר מרדכי מיישב את דברי המחבר (ומובא בקיצור בשעה"צ סקכ"א), וז"ל, וצ"ל דס"ל למרן ז"ל דיש לחלק, דשאני התם שהוא במקום ישראל ורואה הנרות, דכיון שפטור מעיקר המצוה במה שמדליקין עליו בביתו וא"צ להדליק, וגם רואה נרות חבירו ולא בעי לאדלוקי כדי לראותם אין לו לברך על הראיה, כיון שפטור מעיקר המצוה דהיינו ההדלקה, ברם הכא שהוא במקום שאין שם ישראל ואינו רואה הנרות, אף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, מ"מ חייב הוא לראות הנרות, ומאחר שצריך להדליק כדי לראות הנרות, מדליקין בברכות כיון שהוכרח, ונצטוה להדליק, עכ"ל.

ולמדנו מדבריו שחייב זה לראות את הנרות, לא רק שהוא חיוב בעצמו, אלא גם יכול לגרור עמו חיוב חדש של הדלקת נר חנוכה, וכיון שמדליק נר חנוכה שוב מברך כל הברכות.

והשתא אתי שפיר דלק"מ מה שהקשינו לעיל איך יכול להדליק אחרי שמדליקין עליו בביתו, ועוד איך יכול להדליק והרי אין לו בית, דהנה מבואר שיש כאן ב' סיבות נפרדות

הב"י בסימן תרע"ז מביא מרבו המהר"י אבוהב בשם האורחות חיים (הל' חנוכה אות יג) במי שנמצא חוץ מביתו בחנוכה, שידליק מנורה ויברך, וז"ל, וכן מי שהולך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בליל חנוכה, אע"פ שאין לו בית מיוחד שם, שמענו שהר"י משולם ז"ל היה נוהג להדליק ולברך לזכרון הנס, עכ"ל. והדרכי משה (שם אות ג) מביא שכן מובא גם בכל בו (הל' חנוכה ס' מג) וכ"כ בשו"ת רמ"א ס' צ"ט.

וכע"ז כתב גם המאירי (שבת דף כ"ג), וז"ל, מי שהיה בכפר, שאינו מדליק ואינו רואה, כגון כפר של גוים, יש מחייבים אותו להדליק, שלא נפטר מהדלקה אחר שאינו רואה במקומו שום הדלקה, ואף גדולי הדורות שלפנינו החמירו על עצמם בזו, ואין הדברים נראים, עכ"ל.

ולכאורה יש לתמוה על דבריהם שהרי סו"ס מדליקין עליו בביתו ומהיכי תיתי שיתחייבו להדליק ולברך, ועוד שאם ידליק ויברך במקום שנמצא, כבר יצא ידי חובתו בהדלקה זו, ואיך מותר לאשתו לברך בביתו. ועוד דכל חיוב הדלקה הוא חיוב "נר איש וביתו", ולכאורה אם אין לו בית אין לו חיוב להדליק.

והנה איתא בגמ' (שבת כג) שהרואה נר חנוכה צריך לברך, והמרדכי (שבת סי' רס"ז) כתב וז"ל, דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין ושאינו דעתו להדליק בעצמו כגון אכסנאי שלא שמע הברכה. לקמן מסיק קא מדליקי עלאי בגו ביתאי, ומכל מקום צריך לראות כדאמר בסמוך וכו' עכ"ל. והבגדי ישע (שם ד"ה ומ"מ צריך לראות) ביאר וז"ל, אע"פ שהדליקו בביתו מ"מ מחויב לראות כדי לזכור הנס וכו' ולא אמרינן שאם רוצה לראות מברך, אלא שמחויב לראות ולברך, עכ"ל. ומבואר מהמרדכי והבגדי ישע שאפילו מי שמדליקים עליו בביתו צריך לראות הנרות ולברך.

והנה פסק השו"ע (סי' תרע"ו ס"ג) דלא כשיטת המרדכי הנ"ל וז"ל, מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם

חיוב לראות את הנרות. ובדעת המחבר נחלקו, שלפי הגר"א ופר"ח, המחבר סתר דברי עצמו, ויש להחמיר שלא לברך, ובדעת המאמר מרדכי, פסק המחבר כהמרדכי במקום שאין שם ישראל, וכנ"ל.

ולמעשה, המ"ב והכף החיים פסקו כהגר"א שלא לברך, אבל הערוך השלחן פסק לברך, ע"ש. וע' חזון עובדיה שפסק להדליק ולברך, וכביאור המאמר מרדכי בהמחבר, והוסיף שמה שכתב המחבר רק בשם י"א, אין זה משום שיש חולקין על זה, אלא משום שלא מצא כתוב מפורש אלא באחד הראשונים, ולעולם אין מחלוקת בדבר, ע"ש.

לחייבו להדליק, א' מחמת הדין של נר איש וביתו, ב' מחמת הדין שחייב לראות את הנרות, ולכן אף שמדליקין עליו בביתו יכול להדליק עוד בברכות, שהרי יש לו סיבה חדשה להדליק, שבביתו מדליקין משום הדין דנר איש וביתו, אבל הוא עצמו מדליק מדין החיוב לראות את הנרות. וגם מובן אמאי מחויב אף שאין לו בית, והיינו משום שמדליק מדין ראיית הנרות, ולא מדין נר איש וביתו.

הרי זכינו לדין שנחלקו הפוסקים אם יש מצוה וחיוב לראות את הנרות, ואם חיוב זה לגרום חיוב להדליק בברכות. דהמרדכי ס"ל שצריך לראות את הנרות, וחיוב זה גורם חיוב חדש להדליק בברכות, אבל לפי דברי רש"י והר"ן לא מצינו



הרב מאיר שמחה ברגר

זאת חנוכת המזבח

בענין חנוכה וחנוכת המזבח

חנוכת המזבח כנ"ל, ולכן קורין בקרבנות שהקריבו הנשיאים בעת חנוכת המזבח של הקמת המשכן. והנה גם כאן יל"ע שהרי קריאת הפרשיות המסוימות בזמנים המיוחדים שייכים לעצם מהותו של היום⁴ והלא דבר הוא שאין אנו קוראים מענין מצות מנורה וכדומה אלא בחנוכת המזבח שנראה מזה שהוא השורש של היו"ט, וכל זה צ"ב.

עוד יש להביא מה שמצינו במגילת תענית (פרק ט') שהטעם שקבעו חז"ל ימי חנוכה לשמונה ימים הוא משום שעסקו בבנין המזבח החדש לשמונה ימים. הרי מצינו עוד מקום שעיקר קביעות של היו"ט דחנוכה הולך וסובב על ענין חנוכת המזבח. ואי"ה להלן בהמשך הדברים נביא עוד מקומות בדברי חז"ל שמצינו קשר בין ימי חנוכה וענין חנוכת המזבח. וכל זה אינה אומרת אלא דרשוני, מהו החשיבות

א: וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו

חז"ל קבעו את שם היו"ט 'חנוכה' וכבר ידוע מה שהשם של הדבר יורד ונוקב עד מהותו, וא"כ עלינו להבין מהו המשמעות שיש בשם חנוכה, וכיצד זה מורה על מהותן של הימים הללו. והנה כבר ביארו הראשונים (אור זרוע הל' חנוכה סי' שכ"א)¹ שהשם חנוכה הוא על שם חנוכת המזבח שהיתה בימים ההם, שהרי שקצו מלכי יון אבני המזבח, וכשבאו החשמונאים להבית המקדש, סתרו את אבני המזבח הישן ובנוהו מחדש כמבואר כל זה במשנה מס' מידות (פ"א מ"ו).² והנה צ"ב מה שנקטו חז"ל ענין חנוכת המזבח לקביעות שמו של היו"ט, שכפשוטו נראה כדבר צדדי שנעשה אז, ולא נקטו שם שהוא מענין נס של הניצחון או נס פך השמן.³

עוד מצינו במשנה מגילה (ב:) שקריאת התורה של ימי חנוכה הוא בפרשת הנשיאים, ועי' ברש"י ובפירוש הר"ן שם שפירשו דטעם הדבר הוא משום דבזמן החשמונאים היתה

1 אמרינן דתלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש עי' חולין (טז). שוב ראיתי בתפארת יעקב מידות שם שהקשה כן על התפא"י.

2 והנה ראיתי בפירוש תפארת ישראל על משניות מידות שם שכתב שמה שחינכו את המזבח לא היתה מעיקר הדין כי קרקע עולם אינו נאסר בעי"ז ורק משום דמכוער הדבר להקריב עליו לה' לכן הרסוהו ובנוהו מחדש. ועיי"ש מה שכתב לבאר לפי"ז מדוע לא היה איסור של הריסת המזבח מאחר שלא היה נאסר מעיקר הדין. אמנם בגמ' עי"ז (נב:) מבואר דמכיון דאיכא דינא דבאו פריצים וחללוה לכן היתה של היוונים ופקעה קדושתה והיו יכולים לאסור אותה מעיקר הדין ומשום זה דנו בגמ' שם מדוע לא היו יכולים החשמונאים ליקח האבנים לעצמם, ומבואר מכל זה דהיה נאסר מעיקר הדין, וכן מבואר ברש"י שם. והא דהוי מחובר לקרקע הרי בזה

3 ועל ידה יש מהשפעת הארת היום עי' דברים נפלאים בזה בדרך ה' להרמח"ל (חלק ד' פרק ח' אות ו').

שהם המקבלים האמיתיים מטובו יתברך משתמשים במה שקבלו ומחזירים אותו שוב אל השי"ת ע"י כל הקרבנות ועבודת האדם התלויה בהם. וא"כ יש לומר שענין ההיכל הוא הסדר של מערכת השפע, שאותו רצון להטיב משתלשל ובא דרך העליונים אל תוך פנימיות המקדש ממקום קודש הקדשים וארון הברית ושוב ממשכת אל כל כלי הקודש שיש בהיכל אשר על ידם מגיע השפע לחוץ. ויש לציין לספר משכני עליון להרמח"ל מה שכתב על דרך הזה דברים נשגבים עד למאד בביאור כל סדר המשכת השפע למטה דרך ההיכל וכמה פרטי הפרטים שיש בו.

אבל המזבח החיצון ענינה שונה שהרי אינה בעיקרה כלי ממשך את השפע אלא הוא הכלי אשר על ידה אנו יכולים לעלות בחזרה אל השי"ת שזהו באמת כל ענין הקרבנות שהם הביטוי של המסירות של האדם כלפי קב"ה. ולכן אנו מוצאים כל מיני קרבנות מכל סוגי הבריאה, מהדומם (מלח) והצומח (מנחות ונסכים) והחי (בהמות ועופות) וכולם מתעלים על ידי עבודת האדם שהרי כולם מצטרפים אל המלכת השי"ת בעבודת המזבח. ועי' בדברי הרמח"ל בספר הנ"ל (עמ' קפ"ב) מה שכתב בביאור מידות המזבח אשר כולם מורים על הענין הזה של התחוננים שמתעלים כלפי מעלה עד י' אמות שהיא תכלית ההתעלות, עיי"ש. הרי שמקום המזבח הוא הכלי אשר דרכה יכול כל הבריאה של הארץ לעלות אל השמים בחזרה אליו.

וכן מצינו שבמקום המזבח היתה עקידת יצחק שהיא הדוגמא לדורות למסירות הגדולה שיש והיינו כנ"ל שעבודת המזבח היא עבודת המסירות בחזרה את כל ההשפעה שהגענו לנו. ולא עוד אלא שמקום המזבח נברא האדם (ירושלמי נזיר פ"ז ה"ב ומובא ברש"י בראשית ב, ז וברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ב ה"ב) שהרי זה כל האדם לידע את השי"ת ושיוודה לאלקיו שבראו ויאמר לפניו ברייה שלך אני (כדברי הרמב"ן סו"פ בא ובפר' האזינו לב, כו). ועוד מצינו שבמקום המזבח היתה המילה של אברהם אבינו (פרד"א פרק כט) והיינו משום שענין המילה הוא היציאה מהחומר והתגלות מקור השפע שהיא היא שורש עבודת האדם ואכמ"ל, ולכן היתה במקום המזבח דווקא.

וא"כ יש לומר שעבודת הפנימיות הם תיקון מערכת השפע ואין עיקר ענינם המסירות אליו ית' רק סידור הדברים שעל ידם יושפע הדברים כראוי, משא"כ עבודת החיצונות הם

והענין של חנוכת המזבח ומהו הקשר בינה לבין הנס של חנוכה.

וכיון דאתאי להכא יש להקשות עוד, שמאחר שהבאנו ממה מקומות שמהדברים השרשיים בימי חנוכה הוא ענין חנוכת המזבח צ"ע מה שבגמ' שבת (כא:) בבב"א המבאר לנו 'מאי חנוכה' רק מוזכר ענין נס הנצחון ונס פך השמן ומדוע לא מוזכר שם ענין חנוכת המזבח כלל.⁵

ב: על מזבחך ועל היכלך

וכדי לבאר הדבר בעזה"ת, נקדים בהקדמה קצרה בביאור ענין המזבח ושוב נחזור לבאר הקשר שיש בין חנוכה לחנוכת המזבח. דהנה באמת מצינו שני חלקי המקדש שבהם מתקיימים עבודת ישראל, ההיכל והמזבח. בהיכל יש עבודת סידור לחם הפנים והדלקת המנורה והקטרת הקטרת וכמו"כ יש עבודת יוה"כ ומתן דם הפרים הנשרפים. ובמזבח בו מקריבים כל שאר הקרבנות התמידים והמוספים וקרבנות עולה חטאת ושלמים וכו'. וצ"ע הגדר הכללי של העבודות השייכות להיכל והעבודות השייכות למזבח ולמה מחולקים לשני מקומות הללו.

ונראה בביאור הדבר שמקום בית המקדש הוא מקום חיבור שמים וארץ וכמו שכתוב (בראשית כה, יז) 'וזה שער השמים', ממנה מתברכים הכל ודרכה עולה כל עבודת ישראל שוב אל הבורא. ועי' בגמ' כתובות (ה.) גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ וכו' ואילו במעשה צדיקים כתיב מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו יריך. והכוונה בזה הוא שע"י מקדש ה' אז נתקיים תכלית השמים וארץ שהוא חיבור העליונים עם התחתונים ומכיון דעל ידי זה יש קיום של מלכותו יתברך בהיותו מחובר אל בראיו נמצא שהיא גדולה יותר ממעשה שמים וארץ שהם רק ההכנה לקיום התכלית הנרצאת. הרי מבואר מזה שעל ידי בנין המקדש נעשה חיבור שמים וארץ. ויש לציין עוד למה שמבואר ברש"י (בראשית מה, יד) שבית המקדש דומה לצואר והיינו כנ"ל חיבור עליונים ותחתונים כמו שהצואר הוא שורש שפע החיות של כל הגוף.

ועפ"ז נראה (והארכנו במק"א להביא עוד מקורות לזה) שבמקום המקדש יש שני ענינים, יש מערכת השפע שאותן אורות הבאים מרצונו להטיב באים דרך מקום המקדש וממנו מתפרדים לכל העולם. וגם יש מערכת העבודה שכלל ישראל

שלא פסק כמותו ממש לחייב כל אחד ואחד בסעודה, אלא הביאו בתורת מנהג ומצוה קצת. והנה כפשוטו דברי המרדכי הם חידוש גדול לחייב סעודה בחנוכה, דבר שלא מוזכר בתלמוד. וגם אינו מובן מה שהערנו בפנים מה שקבעו חז"ל עיקר שם של היו"ט על שם חנוכת המזבח אם הוא רק חלק אחד מעניני חנוכה ובפרט שהוא החלק שאינו מוזכר להדיא בגמ'. ובדאי דברי המרדכי צריכים העמקה לעמוד על כוונתם. אמנם על דעת שאר רבותינו שלא כתבו חידוש גדול כזה הדרה הקושיא לדוכתה, למה לא מוזכר מענין חנוכת המזבח בסוגיית הגמ' בשבת כשבביארו מהותם של ימי חנוכה.

5 ובאמת מצאתי להמרדכי (מובא בדרכי משה להרמ"א ס"י תר"ע בשם מרדכי הארוך, ונמצא בחידושי אנשי שם על מרדכי פסחים ס"י תר"ה) שהקשה כן ועיי"ש שכתב לחדש מכח זה דבאמת שני ענינים יש בחנוכה, ענין הראשון הוא נס הנצחון ופך השמן, ומשום זה נתקן ענין הלל והודאה ומצות הדלקת הנרות, ועוד יש ענין שני והיא חנוכת המזבח ובגללו יש חיוב סעודה. (ולא נתבאר מדבריו גדר חיוב סעודה זה האם הוא בכל יום או רק פעם אחת מימי חנוכה וצ"ע). וברמ"א (ס"י תר"ע ס"ב) הביא את המנהג להרבות בסעודות בחנוכה וביאר שהוא ע"פ יסוד דברי המרדכי הללו כמבואר בדרכי משה שם, אף

וע"ע בב"ח (סי' תר"ע) שהביא מדברי המדרש (מעשה חנוכה מובא באוצר המדרשים אייזנשטיין נוסחא ב' עמ' 193) שגזרו עליהן היוונים לבטל קרבן התמיד שהוא כמובן עיקר העבודה אשר עליה סובבים כל שאר הקרבנות. וכן גזרו שלא להביא עצים למערכה (עי' תענית כח. 'פעם אחת גזרה המלכות גזירה על ישראל שלא יביאו עצים למערכה' ובמגילת תענית פ"ה מבואר שהיתה גזירת מלכות יון הרשעה). ומכל השפעת היוונים נתרשלו ישראל בעבודתם באותו זמן עד שאילולי החשמונאים כבר נשתכחה התורה והמצוות מישראל.⁹

אמנם עמדו החשמונאים החסידי עליון ולחמו מלחמת מצוה כנגד היוונים והעירו את נפשם למות כדי לעקור את אותו שורש פורה ראש ולענה ששתלו היוונים בקרב בית ישראל. עיקר המלחמה היתה על ההשקפה הלזו הנשמה לבערה ולהאבדה מתוך הקהל ולהראות לפני עם ועדה שהשגחת ה' על עמו ישראל תמיד. ומיד כשגברה החשמונאים על מלכות יון, וחזרה הבית המקדש לידם, רצו לתקן את המקולקל ולהחזיר עבודת המזבח אשר היא המסירות לכח עליון המובדל מהשגתנו שהוא הבורא ית"ש, אשר רק בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש. וכעת נבין דהא דחינו החשמונאים את המזבח בזמן נס חנוכה לא היתה רק מקרה בעלמא שהיו צריכים לתקן את המזבח כשחזרו אז להבית המקדש, אלא כל עיקרו של מלחמת החשמונאים היתה להחזיר עבודת המזבח למקומה.

והנה מבואר בדברי חז"ל (שבת כא:) שהיוונים טמאו את כל השמנים שבהיכל. וביארו המפרשים שגם בזה טמון שורש רעתם וההתנגדות בינם לבין ישראל, שאור המנורה מרמז על החכמה הבאה דרך הארון, שבהשגתה יכול להבין כל הסודות של הנהגת העולם ודרכי השי"ת, אשר על ידם יכולים הנבראים להמליך הקב"ה ולקשר התחתונים להעליונים. וענין טומאת השמנים הוא ביטול אותה חכמה והעמדת חכמת הטבע כלבוש בלי פנים, וכל זה מבואר. ולכן כשגברה יד החשמונאים וחזרה בית המקדש לרשותם ביקשו למצוא שמן טהור להדליק בו את המנורה שהרי הדלקת המנורה הוא הסמל של נצחונם ועל דבר זה היו נלחמים כל אותן הימים.

ולפי מה שביארנו, נמצא ששתי ענינים אלו, עבודת המנורה ועבודת המזבח, משלימים אהדדי. שהיוונים התנגדו להמנורה וכל עניניה שהיא ממערכת השפע מהארת פניו יתברך, אמנם משום התרשלות ישראל בענין המנורה ממילא נתבטלה עבודת המזבח ג"כ שהיא מצד עבודתנו ממערכת

עצם המסירות והעבודה אליו, דוק ותשכח. וכמובן ביארנו הדברים רק בסקירה כללית, והפרטים הולכים ומתרחבים לאין שיעור ואין אתנו יודע עד מה.

ג: חושך זו יון

הרי עולה מכל דברינו שיסוד ענין המזבח הוא המקום אשר האדם חוזר ונותן אל הקב"ה שבראו. ועכשיו נמשיך הקו הלאה בבאור קצת בנקודת הניצחון של החשמונאים על היוונים. דהנה כבר האריכו המפרשים לבאר שורש הרע שבגלות יון, ותוכן הדברים הוא שהיוונים נקטו שרק מה שיש לפנייהם ומוחש בחוש הוא המציאות האמיתי, וכל דבר שלא השיגו אליו סברתם, אינו אמת (עי' רמב"ן פר' אחרי מות טז, ה ובדרשת תורת ה' תמימה עמ' קמ"ז). ומצינו עוד בסדר עולם רבה (פרק ל') שבשנת המלכת אלכסנדר, שהוא היה המלך הראשון ממלכי יון כמבואר שם, פסקה הנבואה מישראל. והיינו שבהסתלקות הנבואה אז גבר כח טומאה זו לחשוב שאין כח עליון שהיא למעלה מהשגתנו.⁶

ואחת מתולדות ההשקפה הפסולה הזו היא שכל מה שמקבל האדם הרי אינו מכיר את מקורו באמת, שהרי הוא חושב שבא מזה העולם, מעולם הטבע, והאמת הוא שהשתלשל ובא דרך הנבדלים מהארת פניו ב"ה. ונמצא שמי שחי בחשכת גלות יון הוא מושפע מהשקפת 'אין לו חלק באלקי ישראל' (עי' ב"ר ב, ד) – יש פירוד ח"ו בין המשפיע והמקבל. ומכיון שהוא מובדל ממקור השפע הרי הוא שרוי בחושך בעולם החומר בתוך ההעלם וההסתור מהארתו יתברך שמו. וזהו מה שרמזו חכמינו ז"ל בכ"מ⁷ בקשר בין גלות יון וחושך. ועי' בדברי המפרשים שהאריכו לבאר דברים הללו.

וכאן נעמוד על נקודה אחת הנוגע לענינו, והוא שמי שנגעה בו טומאת היוונית הרי נתבטלה אצלו כל עבודת המזבח. כי מכיון שלפי שיטתם בא כל השפע רק ממה שמורגש לפנינו א"כ אין שום תכלית ותועלת להעלות זבחים ועולות לכח עליון הנעלם מהשגתנו.⁸ ודבר זה מצינו להדיא בגמ' סוכה (נ:): 'ת"ר מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים, כשנכנסו יוונים להיכל (בימי מתתיהו בן יוחנן – רש"י) היתה מבעטת בסנדלה על המזבח ואמרה לוקוס לוקיס (הוא זאב בלשון יווני – רש"י) עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל וכו'.' הרי לפנינו שהשקפת היוונית רואה את כל עבודת המזבח רק ככילוי ממונן של ישראל.

8 ואף שמצינו שהיו היוונים עובדים ע"ז, זה היה רק ממנהג אבותיהם בידיהם שהרי באמת כבר בטלו אנשי כנסת הגדולה את יצרא דע"ז כמבואר ביומא (סט:).
9 כדאייתא בזוהר חדש פרי' נח (כג:) וע"ע ברמב"ן עה"ת פ' ויחי (מט), (י).

6 וע"ע בספר הכוזרי (מאמר רביעי סוף אות ג') שכתב ג"כ מענינים אלו, והוסיף 'שאלו היו רואים פילוסופי יון את הנביאים בעת נבואתם ומופתיהם היו מודים להם'.
7 בבר"ר (ב, ד) דרשו על קרא ד'חושך' על פני תהום דקאי על מלכות יון, וע"ע בויק"ר (יג, ה) שדרשו קרא ד'אימה חשכה גדולה נופלת' דחשיכה כנגד מלכות יון, אמנם בב"ר (מד, יז) ובשמו"ר (נא, ז) דרשו באופ"א ד'גדולה' קאי על יון וחשיכה קאי על מדי.

ראשון, ולזה צריך נביא להגיד להם דבר ה' מהו הקרבנות המיוחדות הראויות להקריב באותה שעה, ע"כ מיסודו של הרמב"ן. ויוצא לפי דבריו שבעת חנוכה המזבח בזמן חנוכה שכבר פסקה הנבואה לא היו יכולים לקיים מצוה זו כתיקונה. אמנם י"ל שהדבר המיוחד שהיה להם במקום חנוכה המזבח היתה גופא ההדלקת המנורה בשמן הטהור שמצאו. והיינו דמכיון שהשמן שמצאו היה הסמל לכל מסירותם להחזיר עטרת תפארת ישראל למקומה, בזה נתקיימה הדבר המיוחד שנתנו בחזרה אליו שעל ידו נתחנך המזבח החדש. ובפרט מאחר שנעשה נס על ידי השמן ודלקה לשמונה ימים, כל זמן משך בנין המזבח החדש, וכמו שהבאנו לעיל מהמגילת תענית, הוי כעין הסכמה מן השמים שהיתה הדלקתם לנחת רוח לפניו ונתגלה להם שזה היה במקום קרבנות חנוכה המזבח.

ובאמת כן משמע מדברי הרמב"ן ריש פר' בהעלותך שהביא מה שכתב רש"י שם שנחלשה דעתו של אהרן על שלא היה עם הנשיאים בחנוכה המזבח ואמר לו הקב"ה 'שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות' ועיי"ש בפירושו הרמב"ן שביאר משמו של הרב ניסים גאון בשם המדרש שהכוונה לחנוכה החשמונאים שענינה שייכת אף בזמן שנחרבה בית המקדש ומשום כך הוי גדולה משלהם יעו"ש.¹³ ומבואר מכל דבריו שענין המנורה בעת החשמונאים היתה בו ענין חנוכה המזבח ועל ידה היתה חלק גם לאהרן ולבניו בחנוכה המזבח.

ועי' בלשון המדרש תנחומא (פר' בהעלותך סי' ג') 'כיון שעברה חנוכה המזבח אמר הקב"ה לאהרן ולבניו כל השבטים עשו לעצמם חנוכה ואתם לעצמכם עשו חנוכה לכך נאמר דבר אל אהרן בהעלותך וכו', הרי מבואר בלשון המדרש שהדלקת המנורה יש בו מענין חנוכה המזבח ולפי הרמב"ן הנ"ל מבואר שהכוונה להדלקת המנורה בעת נצחון החשמונאים. ועי' בפסיקתא רבתי (פרשה ב' אות ד' ועי' שם אות ב') 'שבע חנוכות הם, ואלו הן וכו' זו של עכשיו של בית חשמונאי וכו' שאף היא יש בה נרות', וג"כ משמע שחנוכה בית חשמונאי היתה ע"י נרות.

עבודת המקבלים וכו"ל. כי מאחר שע"י חשכות גלות יון לא היתה בנו ברירות במקור שפע החכמה ודקותה וכיצד הוא חלוק ביסודה מחכמת החיצונית, ממילא נטשטשה היכולת של האדם לעמוד ולשרת בשם ה' כהוגן.¹⁰

ד : ומותר קנקנים

וכאן נחזי דבר חדש בעזה"ת שהרי מבואר בגמ' שבת שם שמצאו פך אחד של שמן שהיה טהורה מפני שהיה מונח בחותמו של הכה"ג. ויש כאן מקום לשאול שמכיון שבאו היוונים וחללו את משכן ה' וטמאו כל השמנים יש לעיין אפוא מצאו אותו ומדוע לא הגיע יד היוונים אליו.

ומצאתי דבר נפלא בפיוטים לשבת חנוכה (יוצר לשבת שניה לרבי מנחם ברבי מכיר מגדולי הפייטנים בזמנו של רש"י) וז"ל 'חנכו וכבדו את ההיכל, להעלות נרות באומן, חפשו ומצאו בשיתין, פך שיש נסמן בטמן, כי אם אסוך שמן', הרי מבואר שחפשו למצוא שמן ולבסוף מצאו פך של שמן שהיה מתחת המזבח בשיתין. שוב מצאתי שמקור הדבר הוא במדרש מה רבו (סוף פסיקא ד') ובמדרש מעשה חנוכה (מובא באוצר המדרשים אייזנשטיין נוסח ב' בסופו עמ' 194).¹¹

ויש לבאר אופן מציאת השמן בעזה"ת ע"פ מה שכבר הבאנו לעיל בתחילת דברינו מהמשנה במס' מידות ששקצו מלכי יון את המזבח ע"י הקרבת ע"ז עליה ולכן נצטרכו בני חשמונאי לסלק אבני המזבח ולבנות מזבח מחדש. וא"כ יש לומר שבאמת לא היה שום שמן טהור בנמצא וכו"ל ורק מפני תשוקתם העזה להחזיר את עבודת המזבח למקומה מיהרו וסתרו את אבני המזבח, וממילא מצאו אותו מתחת המזבח במקום השיתין.¹² הרי לפנינו שכל מציאת הפך גופא היתה ע"י תשוקתם לעשות חנוכה המזבח.

ה : מאי חנוכה

ובזה ניהדר לדידן שהרי הקשינו לעיל מהו הדגש של ענין חנוכה המזבח בחנוכה. ועפ"י כל הנתבאר יש לומר דהנה כתב הרמב"ן (ספר המצוות שורש ג' ובסו"פ נשא ז, יג) שמצות חנוכה המזבח הוא ע"י הבאת קרבנות מיוחדות וכמו שמצינו שעשו כן הנשיאים בעת הקמת המשכן וכן עשה שלמה בבית

12 ומתורץ לפי"ז מה שהקשו הראשונים (תוס' שבת כא : ד"ה שהיה ועוד) מדוע לא היתה חשש טומאת היסט בשמן שמצאו, אמנם להני"ל מכיון שהיה מתחת המזבח לא היתה שום יכולת לטמאים להסיטו. וראיתי בקרבן נתנאל עמ"ס שבת (פ"ב אות ת') שהביא גם הוא את דברי הפיוט וכתב דלפי מה שמבואר שם שהיה השמן בפך של שיש מובן מה שלא היתה כאן חשש טומאת היסט. וכעת לא ידעתי מקורו דבכלי שיש אין מה שבתוכה טמא בטומאת היסט וצלע"ע. וגם לא ידעתי למה לא הרגיש דלפי המשך דברי הפיוט שם לא היתה מקום לטומאת היסט שהרי היה מתחת המזבח וכו"ל.

13 וככל דברי הרמב"ן כבר הביא בספר המנהיג ריש הל' חנוכה (עמ' תקכ"ח) בשם הירושלמי והילמדנו ובה ביאר מנהג ישראל לסיים קריאת התורה ביום אחרון של חנוכה בפר' בהעלותך בפסוקי המנורה.

10 ויש לציין מה שמצינו לחד מאן דאמר בירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) שהמנורה מעכבת את עבודת הקרבנות. ויש לבאר הענין בזה כני"ל דמאחר שהמנורה היא השורש לברירות באמיתת חכמת הבריאה וגילוי של מקור השפע לכן רק בהיותה שם במקדש יכול להחזיר אליו את השפע על ידי עבודת הקרבנות ומערכת המזבח.

11 ובודאי יש כאן מקום עיון מי שם הפך ההוא במקום השיתין. ונראה דלא רחוק הדבר לחדש דאולי ניתנה שם ע"י אחד מהנביאים בתחילת בנין בית שני ע"י חזון דלעתיד יעשה נס על ידו. ושוב מצאתי גירסא במגילת אנטיוכס בנוסח אחר שהצלוחית שמצאו היתה מימי שמואל הנביא. ובהערה שם שנדפס מחדש בהוצאת זכרון אהרן (הערה י"ח) הביא מה שמצינו בתרגום יונתן עה"פ 'קשת גיבורים חתים' (שמואל-א ב, ד) שניבא חנה על הניסים שיעשו בזמן החשמונאים. וא"כ אולי יש לצדד שניתנה שם כבר קודם בית הראשון בזמן שכרו הנביאים הראשונים את השיתין, וילע"ב.

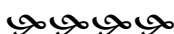
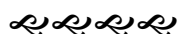
החשמונאים, והוא ע"י הדלקת הנרות וכל הכלול במצוה זו שכל ענינו הוא העבודה שחזרה אחר הניצחון על מלכות יון הרשעה. וגם מובן מה שקריאת התורה של היו"ט הוא מענין החנוכה המזבח של הנשיאים שהרי ה'חנוכה שלנו רמז ורושם לשל מדבר' (לשון המחזור ויטרי סדר חנוכה סוף אות ד) וכמו שביארנו שה'חנוכה' הוא עיקר הענין של החג.

וכנשוב למה שהערנו בתחילת דברינו על דברי הגמ' במס' שבת שהקשו שם 'מאי חנוכה' וכוונת הקושיא הוא על מה נתקן היו"ט של חנוכה המזבח וכשמו של 'חנוכה', ועל זה תירצו מענין הפך ולא הזכירו כלום מענין חנוכה המזבח וצ"ע הכוונה בזה. אמנם עפ"י מה שביארנו מבואר הדבר כמין חומר שהרי הדלקת המנורה גופא היתה החנוכה המזבח ותיקנו ההדלקה שלנו כנגד אותו הדלקה שעשו.

העולה מכל האמור, שמצות הדלקת המנורה עם כל פרטיה וסניפיה ומצות הודאה והלל בימי חנוכה הם הם המשכת אותה חנוכה המזבח של החשמונאים להכין אותה ולסעדה, ובמצוות הללו יכול כל אחד ואחד לחנך את המזבח אשר בלבנו, להאיר לו את הדרך ילכו בה עד שהשלהבת יעלה מאליה להעלות עליו נר תמיד. א-ל ה' ויאר לנו אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח.

הרי עלה בדינו דהדלקת המנורה בזמן נס חנוכה זה גופא היתה החנוכה המזבח, ובזה מבואר מה שמצאו השמן להדלקה מתחת המזבח דווקא מתוך טרחתם לחדש את המזבח. ויש להטעים הדבר עוד ע"פ מה שכבר נתקשו גדולי הדורות בנוסח 'על הניסים' שכתוב בו 'והדליקו נרות בחצרות קדשך' ומשמע קצת מזה שההדלקה לא היתה בתוך ההיכל (שהרי כבר אמור שם ופינו את היכלך וא"כ נשמע מזה דחצרות קדשך אינו ההיכל) וצ"ע מדוע לא היתה המנורה במקומה הרגילה, וכבר נאמר בזה הרבה ביאורים. ובחת"ס (דרשות - שנת תקב"ץ) ועוד חדשו שבאמת הדליקו הנרות בחצרות הקודש ולא בהיכל ועיי"ש בחת"ס מה שכתב בביאור הדבר האיך יצאו ידי חובת ההדלקה שלא במקומה. ולפי דרכינו י"ל עוד שמכיון שהדלקה זו היתה שייכת לענין חנוכה המזבח, וזה היה הדבר המיוחד שהביאו החשמונאים בעת חנוכה המזבח שלהם, לכן הדליקו אותה בדווקא בעזרה אצל המזבח כי לא היתה עיקר הכוונה כאן כמו הדלקת המנורה הרגילה שהוא להמשיך את שפע החכמה מן הארון, אלא ענינה היתה הדלקת הנרות לכבוד נס הניצחון וכחלק מחנוכה המזבח כי זה גילה על פנימיות עומק הניצחון וחזרת עבודת המזבח למקומה.

ונמצא אפוא דהשם של היו"ט 'חנוכה' הוא מעיקר מהותו של היום וענינו להתמיד ולקיים אותו חנוכה המזבח של



הרב יחיאל לייב שרעק

בענין שמן הנר שנשאר אחרי חנוכה

האוסר אי הוה משום אכחושי מצוה או משום ביזוי מצוה, ומסיק הגמ' בקושיא על צד המח' שהוא מפני אכחושי מצוה, וא"כ לכאורה חולקים משום ביזוי מצוה, דרב סבר אסור להדליק מנר לנר משום דהוה ביזוי וסבר שמואל שאינו ביזוי.

ויוצא מזה דיש איסור להשתמש בנר חנוכה, ולכאורה יש ב' טעמים, אחד שנר מצוה צריך להיות מיוחד וניכר למצוה, והשני שלא לעשות שום ביזוי למצוה. ויש עוד טעם, ע' חידושי הרשב"א (כא: ד"ה אמר ר' ירמיה) וז"ל, וטעמא דמילתא משום דע"נ נס שנעשה במנורה תקנו, והלכך עשאוה כמנורה שאסור להשתמש לאורה. וא"נ כיון דלמצוה הדליקה איכא משום ביזוי מצוה, ע"כ. וכמו כן פי' הר"ן הנ"ל וז"ל, פי' כל תשמישין ואפ' תשמיש מצוה דכיון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקנוה עשאוה כמנורה שאין תשמישין בה כלל, ע"כ. וכמו כן נמצא גם בדברי הבעל המאור ומאירי, ויש מח' ראשונים אם איסור בתשמישי מצוה להשתמש בנר חנוכה, ואין מקום כאן להאריך בזה.¹

והנה לכאורה איסור השימוש הוא רק בשעה שהנר דולק לפי שיהיה ביזוי מצוה להשתמש בנר לדברים אחרים, וכן ענין היכר הוא ג"כ רק בשעת עשיית המצוה, שאם משתמש בשעה שהנר דולק א"א להכיר הנר כדבר מצוה. וזה שאמר רבא בגמ' הנ"ל צריך נר אחרת להשתמש לאורה. אבל קשה מהשולחן ערוך, שפסק בסי' תרע"ז ס"ד וז"ל, הנותר ביום השמיני מן השמן לשיעור הדלקה עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצותו, עכ"ל. הרי, שיש איסור להשתמש בשמן אפילו אחרי חנוכה.

והבית יוסף שם הקשה על הטור מהא דכתב בסימן תרע"ב שאם נתן בה יותר מהשיעור יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן שעבר עיקר מצותה. וכתב הב"י שמצא כתוב בשם מהר"י אבוהב ז"ל שיש חילוק בין היכא שנתן השמן בנר ולא הקצהו אלא לשיעור שאז יכול להשתמש בה אחריו, ובין שנתן השמן בנר בסתם ואז הוקצה למצות נר חנוכה ואסור אחרי כן. והב"י כתב עוד חילוק בין סי' תרע"ב לסי' תרע"ז, שבסי' תרע"ב נתן שמן יותר מן השיעור בנר ולכן מותר להשתמש בנר אחרי זמן החיוב, אבל בסי' תרע"ז נתן רק כדי שיעור זמן המצוה אז אסור להשתמש בשמן נותר אחרי חנוכה.²

ועדיין קשה לי שמצינו בהושענות של סוכות, דפסק השו"ע בסי' תרס"ד ס"ט וז"ל, יש מי שאומר שאסור להנות מן הערבה אחר נטילתה אם לא התנה עליה מעיקרא, דלכולא

איתא בגמ' שבת (דף כא:): אמר רב מתנה ואמרי לה א"ר זירא אמר רב פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת, א"ר ירמיה מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, ע"כ. ומסביר רש"י הטעם שאסור להשתמש לאורה, וז"ל, שיהא ניכר שהוא נר מצוה, וליכא למיחש להטייה. וכתב הר"ף (ט). מדקאמר מדליקין בהם בחנוכה בשבת ש"מ אסור להשתמש לאורה, דכיון דאסור להשתמש לאורה לא אתי לאטווי, כמו שכתב רש"י. וכתבו תוס' (כא. ד"ה ומותר להשתמש באורה) בסוף דבריהם וז"ל, וכן הלכתא דנר חנוכה אסור להשתמש לאורה כרב וכו' יוחנן, ואביי נמי קיבלה ורב יוסף נמי משמע לקמן דס"ל הכי וכבתה אין זקוק לה דכולהו סבירא להו הכי ורב הונא יחיד הוא ולית הלכתא כוותיה, ע"כ. הרי יש איסור להשתמש בנר חנוכה מפני שצריך הנר להיות מיוחד למצוה ולא לדבר אחר.

ובהמשך הגמ' איתא ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו, אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה, ואי איכא מדורה לא צריך, ואי אדם חשוב הוא אע"ג דאיכא מדורה צריך נר אחרת. ופי' רש"י שנר אחרת היא לעשות היכרא שהנר חנוכה של מצוה הוא, וזהו המדורה אם יש לו, אבל אדם חשוב עדיין צריך עוד נר אחרת מפני שאינו רגיל להשתמש במדורה. ופי' הר"ן (ט): בדפי הר"ף (ף) וז"ל, נ"ל דנהי דרבא מודה דאסור להשתמש לאורה, וכיון שכן פשיטא דצריך נר אחרת, הכא ה"ק דאע"ג דבשעת סכנה כיון דמניחו על שולחנו על כרחו משתמש לאורה, אפ"ה צריך נר אחרת לעשות היכרא בדבר. (לכאורה אין הבעיא השתמשות באורה בעצם, אלא צריך היכר שאורה היא של מצוה ויש נר אחרת שאפשר לומר שהוא משתמש בה ולא הנר חנוכה. ובדרך זו אין חשש הטייה בנר חנוכה מפני שיש לו מדורה או נר אחרת.) ודין זה שצריך נר אחר להשתמש לאורה הוא מחמת איסור השתמשות בנר חנוכה, שצריכה להיות מיוחדת למצוה.

ובגמ' יש ב' דינים נוספים בענין זה. איתא בדף כב. אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, ומסיק הגמ' טעם הדין שלא יהו מצוות בזויות עליו. הרי השתמשות בנר לדבר חול הוא ביזוי המצוה ולכן אסור. גם יש מח' בגמ' לקמן (ס) איתמר רב אמר אין מדליקין מנר לנר ושמאל אמר מדליקין. ואמר אביי בהמשך שהלכה כשמואל בדין זה (ויש עוד ב' דינים שם, ע"ש) והגמ' שקיל וטרי בטעם

² ולענין פתילות עיין חיי אדם סי' קנד סל"א וקיצור שו"ע סי' קלט ס"ב.

¹ ע"ש במלחמות שחולק על בעה"מ ובאבני נזר או"ח סי' תצו בביאור השיטות בזה.

הנר אחר זמן המצוה מותר להשתמש עם השמן שנשאר, וטעמא דמילתא לפי שלא הקצה אותה אלא למצוה, דהיינו כל זמן שדולקת והולכת בזמן מצוה דומיא דעצי סוכה ונוייה שמותרין לאחר החג. אבל למקצת הגאונים יש איסור בשמן אפי' אם נשאר ביום אחרון וצריך לעשות מדורה לשורפו שהרי הוקצה למצוה. ומסביר הר"ן דלפי דבריהם יש לחלק דחפצי מצות סוכה לא הוקצו למצוה לגמרי אלא לימי החג לפי שעשויין להשאר אחר החג, אבל שמן ופתילה שעשויים להתבער לגמרי מקצה למצותן לגמרי ואם נשתירו הרי הן אסורין, שאפילו אותו חלק שלא התבער הוקצה כיון שהיה מיוחד לביעור.

הרי שהר"ן מחלק בין הוקצה למצוה לזמן ובין הוקצה למצוה לגמרי, דהיינו שתלוי אם הוא דבר שנועד להישאר אחרי קיום המצוה. אכן אפי' לפי מהלך זו ק"ק למה התוצאה המשוערת שהשמן יתבער לגמרי עושה עיכוב לעשות בו מצוה אחרת אם נשאר לבסוף, שאפי' אם הקצה לגמרי למצוה למה יש איסור לעשות בו מצוה אחרת אחרי חנוכה, שמצות נר חנוכה כבר עברה, וצע"ק.

היוצא מכל זה שיש איסור להשתמש בנר חנוכה בעוד שהוא דולק, אפי' בהשתמשות קלה, ודין זה בגמ' שלנו בכמה אופנים, אבל בגמ' לא מבואר שום איסור להשתמש בהשמן אחר חנוכה. אבל בדברי הגאונים שהביא תוס', הר"ן, והרא"ש מצינו עוד איסור להשתמש בנר חנוכה אפי' אחרי יום אחרון וצריך לשורפה. אמנם מדברי הב"י ראינו שהאיסור הוא אם לא נתן תחלה רק כשיעור הדלקה ונכבה באמצע ונותר, אבל אם נתן הרבה בנר ונותר מותר להשתמש בו לכתחילה כמו שכתב בס' תרע"ב סעיף ב'.

ולהלכה כתב שם במשנה ברורה (סק"ז) דיש מן הפוסקים שסוברים דאם נתן השמן בסתם הקצה הכל למצוה, לכן הסכימו כמה אחרונים דלכתחילה טוב להתנות שאינו מקצה השמן אלא לשיעור הדלקה. ומתוך דברינו אולי ניתן להציע שיהא בדעת המדליק שמקצה למצוה כל מה שיתבער, ולא רק השיעור של חצי שעה, וממילא לא רק שיהיה מותר להשתמש בשמן הנשאר, אלא שיש גם מעלה אחרת שיכול להשתמש בו למצוה אחרת, ויקיים את הענין של הואיל ואתעביד בה מצוה אחת ליעביד בה מצוה אחרת, דאף שלא הוקצה אלא אותו שמן שנתבער, י"ל שכולו נחשב חפצא של מצוה, ושייך לענין הנ"ל.

וכמו שמקיימים מצות נר חנוכה בכל לבבנו להכיר ולחבב את הנס שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, כן אנחנו בידך ומצפים לישועה ולנחמה בימים אלו לאור גדול, לגאולה שלימה להדליק נר של מנורת המקדש, וכן יהי רצון.

יומא אתקצאי למצוה, ע"כ. הרי, לא הוקצה למצוה למחר או אחרי החג, כמו שמצינו בס' תרס"ה שמותר לאכול בשמיני עצרת (ובחור"ל בשמחת תורה) האתרוג שעשה בו מצוה. ובס' תרס"ד ס"ט כתוב בהג"ה ונהגו להצניע ההושענות לאפית מצות כדי לעשות בה מצוה.³ הרי דלא מיבעיא שאין איסור השתמשות אחר שנגמר המצוה, אלא שיש ענין שנכון לעשות מצוה אחרת בחפצא של מצוה, דכיון שנעשה בו מצוה אחת ליעביד ביה מצוה אחרת (וכמו שמצינו בברכות לט: בלחם של העירוב שהשתמשו בו למצוה אחרת ע"ש).

וא"כ לכאורה קשה למה יש איסור להשתמש בנר חנוכה אחרי חנוכה, דאף שמצינו בסוגיות הנ"ל בפ' במה מדליקין האיסור להשתמש בנר בזמן שדולק, אבל איפה מצינו איסור בו אחרי חנוכה. ועוד למה אין כאן בנר חנוכה ענין של הואיל ואתעביד בה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחרת, לדוגמא, בחנוכה בשנה זו שנר ליל שמיני יהיה ביום שישי בערב, ואם יש נותר בנר יהא מותר להדליקה לנרות שבת.

והנה מקור דין זה של עשיית מדורה בנותר הנר אחר יום שמיני הביא הב"י דברי הרא"ש (פ"ב ס"ט) שכתב בשם שאילתות דרב אחאי וז"ל, נר חנוכה שהותיר בו שמן מהו צריך לעשות בו. ת"ש דת"ר נר חנוכה שהותיר בו שמן ביום ראשון מוסיף עליו ומדליקו ביום השני ביום השני מוסיף עליו ומדליקו ביום השלישי וכן בשאר הימים. אבל אם הותיר ביום שמיני עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו לפי שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו, עכ"ד. ונמצא שאילתא זו בפ' וישלח, דרשה לחנוכה, שאילתא ב'. וכן נמצא במדרש נחחומא (פרשת נשא סימן כט).

והרב מרדכי שפרן שליט"א הראה לי קושיא זו בתוס' שבת דף מד. (ד"ה שבנר ובקערה) וז"ל, קשה לר"י דמ"ש נר שבת ונוי סוכה שמותרים בהנאה אחרי שבת או החג לנר חנוכה שאסור אם נותר אחרי יום שמיני וצריך לעשות מדורה. הרי כולם הוקצו למצותם ומדוע יש הבדל בין הלכותיהם. ואומר ר"י דנר חנוכה עיקרו לא להנאותו בא אלא לפרסומי ניסא ומשום חביבותא דנס אינו מצפה שיכבה אלא מקצה לגמרי למצוה אבל נר שבת להנאותו בא יושב ומצפה שיכבה (ובתוס' הרא"ש כתב "שישאר בה אחר השבת") ולכך מותר, ע"כ. אמנם עדיין צל"ע קצת, דאף שמקצה אותה למצוה, למה אי אפשר לקיים שתיהם, הציפוי שלא לכבות וגם שאם נשאר שמן יוכל לעשות בה מצוה אחרת, דלכאורה אינו מקצה דעתו ממצוה אחרת.

וקרוב לזה מחלק הר"ן (ט. ד"ה אי נמי לשיעורא) לבאר מח' בין הרי"ף לשיטת מקצת הגאונים ז"ל, דס"ל להרי"ף שאם מכבה

ולא הולכים לאפות בעצמם, ואינם יכולים ליתן הושענות לתנור באפית המצות, אבל כולנו עסוקים בידינו בביעור חמץ.

3 ובזמן הזה ידוע ההנהגה ליתן הושענות במדורת ביעור חמץ, וני"ל שהנהגה זו הותחלה מפני שהרבה בני אדם לוקחים מצות מן האופה

הרב יצחק אייזיק טנדלר

להודות ולהלל

עוד יש לתרץ באופ"א קצת, שהרי רש"י (שם) פירש ש"הלל" הוא קריאת ההלל, ו"הודאה" היא אמירת על הניסים בהודאה. אולם בפסקי ריא"ז בשבת (שם) כתב "לשנה אחרת קבעום ועשאו שמונה ימים שגומרים בהן את ההלל, ומודים על הנס בהדלקת הנרות, ומזכירין אותן בתפילה" ומבואר מדבריו שפירש ש"הלל" היינו אמירת הלל ו"הודאה" כוללת מצות הדלקת הנר והזכרת על הניסים. [ויש אחרונים שרצו לפרש כן גם בשיטת הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג ה"ג), עי' נימוקי מהרא"י מובא בספר הליקוטים מהדורת פרנקל (שם) ושו"ת משנת יעבץ או"ח (סי' ע"ג)]. ולפי זה גם כן מתורץ קושיית הרא"ם למה לא הוזכר בגמרא שם ובנוסח על הניסים ענין הדלקת נר חנוכה, שלדעת הריא"ז הרי היא בכלל הודאה. ויש בדברי הריא"ז חידוש בגדר מצות נר חנוכה, שאינה רק פעולת פרסום הנס, אלא היא גופה ביטוי של הודאה.

נמצא אפוא שעיקר קביעת ימי חנוכה הוא להודות ולהלל, ורק שהדלקת הנר היא חלק מזה מפני שמעורר אותנו להלל ולהודות, או שהדלקת הנר גופה הוי הביטוי של הודאה. ויותר מזה מצינו, שלא רק שיש עלינו מצוות מיוחדות בימים אלו להביע רגשי ההודאה אליו יתברך אלא שכל עיקר מציאות הימים האלו הם ימי הלל והודאה לשמו הגדול. שהרי הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג ה"ג) כתב "התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס." וכבר דייקו מהרמב"ם שלענין שמחה והלל כתב הרמב"ם "ימי שמחה והלל", אבל לענין הדלקת הנר לא הזכיר היום אלא כתב מעשה המצוה שמדליקין בהן הנרות. ומשמע שלענין השמחה וההלל קבעו חז"ל בעצם היום, שימי החנוכה אינם ימים רגילים, אלא הם ימים של שמחה והלל. אולם הדלקת הנר אינו שינוי בעצם היום אלא הוא מעשה מצוה לעשות.

הרי לפנינו הדגשה נפלאה בהיום טוב של חנוכה, שהוא כולו זמן של "להודות ולהלל", ועוד שההלל וההודאה הוא חלות בעצם היום שימי החנוכה משונים בעצמותם משאר ימות השנה, והם ימים מיוחדים להודות ולהלל להקב"ה.

איתא בשבת (כ"א:) "תנו רבנן בכ"ה בכסלו 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 נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה".

והקשה הרא"ם (בהערותיו על הסמ"ג הל' חנוכה) למה רק הזכיר הגמרא מה שעשאו ימים טובים בהלל והודאה והשמיט מצות הדלקת הנר. ועיי"ש שכתב שלפי גירסא דידן "קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה" יש לפרש ש"קבעום" קאי על נר חנוכה דלעיל, וא"כ הגמרא באמת הזכיר הדלקת הנר והלל והודאה. ולכאורה עדיין מידי דוחק לא יצאנו, וצ"ב. וכמו כן הקשה על נוסח על הניסים דאמרינן "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול" וגם שם צ"ע למה נשמט מצות הדלקת הנר.

והנראה מזה, שהעיקר מה שתקנו חז"ל מחמת הנס של חנוכה הוא יום טוב של הלל והודאה להקב"ה על הניסים שעשה לנו. ומצות הדלקה היא חלק מזה, שהרי תקנוה להראות ולגלות הנס (כלשון הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג) ועל ידה אנו מתעוררים להוסיף בההלל וההודאה גופה. וזהו משמעות דברי הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ב) שכתב "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד. וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס, ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הניסים שעשה לנו." ומבואר שמצות נר חנוכה היא להביא לידי הלל והודאה. וכן נראה מנוסח הנרות הללו דאיתא "הנרות הללו אנחנו מדליקין וכו' כדי להודות ולהלל לשמך הגדול". נמצא שעיקר התקנה של חנוכה באמת הוי הלל והודאה, ונר חנוכה גופה גם כן הוי להביא אותנו לידי ההלל וההודאה יתירה. ולכן מוזכר בגמרא ובעל הניסים רק ההלל וההודאה שזהו עיקר קביעות של ימי חנוכה. וכן מצאתי בכעין זה בקונטרס מתנת חיים מאמרי להודות ולהלל (תשפ"ב) מהגה"צ ר' מתתיהו סלומון שליט"א וכתבתי ע"פ דבריו.



הרב מנחם מאיר סטראם

בענין מהדרין בנר חנוכה

והמחלוקת תלויה בהבנת דברי הב"י, שכתב וז"ל כתב באורחות חיים (הלכות חנוכה אות י') מי שלא הדליק ביום שלישי אלא ב' נרות או בליל רביעי אלא ג', זה היה מעשה בלונל והחמירו שידליק מה שחסר להדליק וא"צ לברך פעם אחרת, כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשאן, ע"כ. ונראה שפ"ח סבר דמיירי באיש שטעה באיזה ליל חנוכה הוא, ובא אחרי כן להוסיף נר כנגד הלילה האמיתי, על כן הברכה כולל אפי' נר שמוסף אחריו. אבל האליה רבה סובר, ומדייק כן מדברי הלבוש, דמיירי שלא טעה באיזה לילה הוא או חזו, אלא שלמעשה לא הדליק כל הנרות, אז אינו צריך לחזור ולברך, אבל אם הוא טועה במספר הלילה, אין הברכה מועיל לגבי נר הנוסף וצריך לברך על הדלקתו. הרי שלפי האליה רבה צריך לברך על נר של הידור, אף שכבר יצא ע"י שאר נרות.

גם עיין רש"י במס' שבת (כא: ד"ה והמהדרין) שכנראה סובר שמהדרין לא הוי לשון של הידור ויופי אלא של חזרה, שחזור אחר המצוות.

ולכן נראה לבאר שתקנת חז"ל היתה להדליק נרות בבית, ולא נתנו חז"ל שיעור כמה נרות יש להדליק, אלא כל נר שמדליק הוי חפצא של מצוה. ולכן מובנים דברי רש"י שמהדרין היינו מי שמחזיר אחר המצוות, שרוצה לעשות עוד מצוות ולכן מדליק נרות אחרות.

ולכן כל אחד מבני הבית מברכים, וגם מברכים בהציור של האליה רבה, שכל נר שמדליק, אף אם אין חייב להדליק אותו, לא הוי נר של הידור, אלא הוי חלק של עצם המצוה. ואף שאין חיוב ממש להדליק נר זה, עדיין שייך לשון של "וצונו" כיון שהנר הוא חלק של עיקר המצוה שאנו מצווים עליו.

כתוב בגמ' (שבת כא:) ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת ומכאן ואילך מוסיף והולך.

והנה מנהג בני אשכנז הוא שכל אחד מבני הבית מדליקים לעצמם ומברכים. ולכ' מיד כשהדליק אחד, כולם כבר יצאו ידי חובתם, וכשהם מדליקים הוי רק בגדר מהדרין והידור מצוה. וא"כ יש לעיין אמאי כל אחד מברך על מעשה הדלקתו, מאחר דהוי רק הידור מצוה ולא עצם המצוה עצמה. שלא מצינו בשום מקום אחר שמברכין כשמהדרין במצוה. למשל, אם צריך לחזור לאחרי המילה, ולסלק ציצין שאינם מעכבים (שיש בזה ענין של זה א-לי ואנוהו, עיין שבת קל"ג:) לא מברכין עליו. ונראה שאפילו אם מוהל אחד עושה המילה ומוהל אחר מסלק הציצין שאין מעכבין, לא מברכין עליו. וצריך לבאר למה חלוק המהדרין של חנוכה משאר מהדרין במצוות. ועוד יש לעיין אם שייך לשון של "וצונו" בברכה על דבר שאין שום חיוב לעשותו.

והנה כתב הגאון רעק"א (בשו"ת רעק"א תנינא סי' י"ג), שהטעם שמברכין על מהדרין בנר חנוכה הוא משום שכל אחד מכוון שלא לצאת בהדלקה של האחר, וממילא נעשה הדלקתו הדלקה של חיוב.

אמנם כתב רעק"א שמה, שיש מחלוקת הפוסקים אם, לדוגמא, בליל שישי של חנוכה סבר שהיה ליל חמישי וצריך והדליק חמש נרות, ואח"כ נזכר שהוי ליל שישי, והדליק נר ששי, אם צריך לחזור ולברך שוב על אותו הנר. שהפרי חדש פסק (ס"ס תערב) שאין לברך, כיון שכבר יצא ידי חובתו בנרות שהדליק כבר, והנר הששי הוי רק להידור, אבל חולק עליו האליה רבה (שם) וכתב שצריך לברך.



א ליכטיגע
חנוכה

