

עניני חנוכה

(א) איך בן תורה צריך להתעלות בחנוכה.

אם בן תורה ישאל, במה הוא צריך להתעלות מחנוכה בצורה פשוטה ומעשית, הייתי אומר לו כך:

הנה לפעמים קורה שלמרות שבן תורה שקוע בלימוד תורה הרי הוא נותן גם למושגים או מעשים שאין מקומם באהלי התורה לחתור לתוך חייו.

והנה אם זה נובע מיצר הרע גשמי ליהנות מעצם תוכן הבילוי, הרי זה שייך לסוגיא אחרת ולא לסוגיא דחנוכה.

אבל אם זה נובע מיצר הרע רוחני, דהיינו שערב לנפשו להיות מקושר קשר מסוים גם לדרך חיים אחרת, ולהשקפה שהיא אחרת מהשקפת התורה, ויש לו הנאה רוחנית מפירוק ארעי של דרך התורה.

וקל וחומר אם יש לו השקפה שכלית שחוץ מלהיות בן תורה רצוי להיות מקושר גם לדרכים אחרים.

ואפילו אם אין לו שיטה כזאת, אלא שנפשו איוותה לפי שעה לחזור קצת למצבו קודם שנהי' בן תורה, ותענוג רוחני הוא בשבילו להיות מקושר עם העבר שלו. אז הרי זה שייך לסוגיא דחנוכה, ולהתרחק מכל זה הרי זה נקרא שנתעלה בעניינא דחנוכה, דהיינו הגברת דרך התורה על דרכים אחרים שבאים לכרסם אותה, דוגמת מה שתרכות יון ניסתה לכרסם את דרך התורה, שהרי היונים לא ניסו לפתות

את כלל ישראל להכשל בתאות והנאות גשמיות, אלא ניסו לפתות את שכלם לעזוב את דרכם המיושנת והפרימיטיבית כביכול, ולאמץ דרך חיים אחרת שהיא כביכול מתקדמת ומודרנית. ומאז יציאת מצרים עוד לא נתנסה כלל ישראל בנסיון כזה.

ואין זה דומה ליצרא דעבודה זרה שהי' מצוי בימי בית ראשון (ואנשי כנסת הגדולה ביטלו את היצר הרע ההוא כמו שמבואר בסנהדרין דף ס"ד ע"א), כי אז לעבוד עבודה זרה הי' בגדר הנאה גשמית ורגשית, אבל מבחינה שכלית הי' מושכל פשוט וברור, לכל מי שלא הי' משוחד ע"י התאוה הגשמית והרגשית הנ"ל, שדתיהם של עובדי עבודה זרה היתה פרימיטיבית ומטופשת וברברית לעומת דרך התורה, אבל היונים, כאמור, רצו שכלל ישראל יעזבו את דרכם המיושנת והפרימיטיבית כביכול, ויאמצו דרך חיים אחרת שהיא כביכול מתקדמת ומודרנית.

וכידוע, כלל ישראל מרדו נגד זה, ולא הסכימו להתחבר אפילו במקצת לדרך ושיטה אחרת, וההתנגדות הזאת הולידה את החג חנוכה.

ומעתה ניתן לומר, שכשאדם מתהפך בתחילה לבן תורה, הרי זה נקרא שקיים בנפשו עניני פסח ושבועות, אבל לאחר שכבר נעשה בן תורה, ולאחר שהוא עומד כבר במחנה התורה, מעתה, בזה שאינו נותן לדרכים אחרות, המתמרות להיות מתקדמות, לחתור במחתרת לתוך חייו, ואם

נכנסו הרי הוא מוציאם כמו שהחשמונאים הוציאו את ה'יון' שנכנס לחיי כלל ישראל, הרי זה נקרא שקיים בנפשו ענינא דחנוכה, והצליח להתעלות מחנוכה.

ב) בענין שה'שולחנות' של התורה הם לפעמים צרים אבל הרי הם ארוכים.

הנה יש לעיין למה קבעו חג עבור הנס של פך השמן יותר משאר הנסים שנעשו בבית המקדש, שהרי באבות פרק ה' תנן שעשרה נסים היו בבית המקדש.

ולא עוד, אלא מנו ביניהם הא ש'לא כיבו גשמים אש של עצי המערכה", והרי נס זה דומה להנס של פך השמן, דהיינו שהאש נמשך גם כשבדרך הטבע הי' צריך להכבות, וא"כ למה תיקנו דוקא עבור הנס של פך השמן.

ועוד יש לעיין, למה באמת גלגלה ההשגחה מצב שיהי' צורך להנס הזה של פך השמן.

גם צ"ע, למה ב"על הנסים" מזכירים רק את הנס של ההתגברות במלחמה נגד היונים שרצו להשכיח את התורה, ואילו בהברייתא בשבת דף כ"א ע"ב מבואר שתיקנו את החג מחמת נס המנורה (מיהו עי' בהברייתא במגילת תענית, וכן במהר"ל על הגמ' בשבת שם).

ובביאור ענין זה נקדים ששאלו פעם את המגיד מקוזניץ, למה להחזוה מלובלין נוסעים המונים ואילו אילך נוסע ציבור מצומצם יחסי. וענה שהן אמת שלהחזוה יש שולחנות רחבים אבל לי יש שולחנות ארוכים. ונתכוין לומר שהן אמת שלהחזוה יש כעת ציבור של המונים, דוגמת

שולחנות רחבים, אבל הרי זה מוגבל רק להדור הזה, והן אמת שהציבור שלי הוא יותר מצומצם, אבל למנהיגות שלי תהי' המשך לדורות, דוגמת שולחנות ארוכים. וכן הי' באמת, שספרו "עבודת ישראל" נחשב מספרי היסוד של החסידות, ונלמד ע"י המונים לדורות, ואילו ספרי החוזה אינם נלמדים כל כך. ועוד דהמגיד מקוזניץ השאיר שלשלת של אדמו"רים, ואילו החוזה לא השאיר שלשלת של אדמו"רים. ובאמת ברמב"ן בריש בהעלותך מבואר ש'שולחנות' ארוכים עדיפי מ'שולחנות' רחבים, דעיי"ש ברש"י שהביא את דברי חז"ל שנחלשה דעתו של אהרן בראותו את נדבת הנשיאים והרמת קרנם בחנוכה המשכן, ואמר לו הקב"ה שלך גדול משלהם, שאתה מטיב ומדליק את המנורה, והוכיח הרמב"ן מדברי חז"ל במדרשים שהכוונה היא שענין המנורה נחשב יותר גדול כי הדלקת המנורה קיימת לעולם, וגם עכשיו, ע"י הדלקת נר חנוכה שהיא ג"כ מסיבת הדלקת המנורה שבמקדש ע"י הכהנים. הרי להדיא שניחם הקב"ה את אהרן באמרו שלך יש 'שולחנות' ארוכים, שהרי שלך קיים לעולם, וזה נחשב יותר גדול מה'שולחנות' הרחבים של הנשיאים כיון שהיו רק לשעה.

והנה צריכים להבין שלפעמים להתורה יש שולחנות צרים מאד, גם בנוגע לכלל ישראל בתורת כלל, וגם בנוגע להיחיד, אבל אע"פ שהם צרים הרי הם ארוכים מאד. ונבאר דברינו, דהנה מצינו שפעם אחר פעם קמו דרכים ושיטות שונות המנוגדות לדרך התורה, ובשעת מעשה הי' נראה כאילו דרך התורה אבודה, ועוד

מעט והתבוננת על מקומה ואיננה, וכן הי' בימי היונים שפשטה דרכם בכל העולם, וגם בתוך כלל ישראל היו הרבה מתיונים, וכבר בנו להם בתי טיאטראות וכדומה כמנהג היונים, ואילו החשמונאים וחבורתם היו מיעוטא דמיעוטא, והיו ללעג ולקלס במה שמקיימים מילה ושבת וכדומה, והי' נדמה שדרך התורה ומצוותי' יעברו ויתבטלו מן העולם, וכן הי' גם בימי הצדוקים, וכן בימינו התפשטו ההשכלה והציונות, ואילו בכל פעם ופעם נתגלה שהדרכים ההן הרי הן רק דמיונות זמניים, עורבא פרח, ואילו דרך התורה תמיד היתה בגדר חוזר וניעור. הרי שפעם אחר פעם הי' לדרך התורה 'שולחן' צר מאד, אבל תמיד הוכח שהוא 'שולחן' ארוך.

וכן הוא לגבי היחיד, דהיינו כל בן תורה ובן תורה, דלפעמים יש לו בעיות חמורות, ולחצים כבדים, הן מבפנים והן מבחוץ, ואילו כל הנוער החפשי מסביבו חוגגים ונהנים מתענוגי עוה"ז עד שלא משאירים כלום שלא נהנים ממנו עד קצה האחרון, ואילו הבן תורה יושב לו בצר ובמצוק. אבל באמת אע"פ שצר לו, אבל בכל זאת 'שולחן' ארוך מאד, כי איך נראה סופם של כל המתענגים הנ"ל, האם אחרי שנים ארוכות של הפקרות מסוגלים הם לבנות בית עם אשה אחת ולהקים משפחה. ואיך נראים ילדיהם, ונכדיהם. ואיך נראית זקנותם, הלא אצל החפשיים זקן הוא דבר מבוזה ומוקצה שנזרק הצדה, ולא כמו בעולם התורה שמכבדים זקנה, ומקיימים "מזקנים אתבונן" (תהלים קי"ט ק') ע"י שמבקשים מהם עצה ותושי' וברכה וכמו

שכתוב שאל אביך ויגדך זקינך ויאמרו לך (דברים ל"ב ז').

ובאמת, כשנתבונן נכיר שענין זה הי' היסוד של נס המנורה, כי בעצם גם אז הי' למנורה 'שולחן' צר מאד, דהיינו פך שמן אחד שהספיק רק ליום אחד, אבל להפך ההוא הי' 'שולחן' ארוך מאד, שהרי למעשה הספיק לשמונה ימים. וזה שימש כרמז לכל עיקר המהות של ישועת חנוכה, דהיינו שדרך התורה ממשיכה להתקיים אע"פ שנראה שכבר אין לה מקום בהמציאות ואין לה עתיד, והיינו משום ש'שולחנה' של התורה הוא 'שולחן' ארוך מאד. ודבר זה נרמז דוקא בהמנורה כי המנורה היא הכלי שהוא כנגד התורה, כמו שאמר רבי יצחק בכ"ב דף כ"ה ע"ב הרוצה שיחכים ידרים שכן מנורה בדרום, ובברכות דף נ"ז ע"א אמרינן שהרואה שמן זית בחלום יצפה למאור התורה שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך, ובמנחות דף פ"ה ע"ב אמר רבי יוחנן מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויה בהן. והרי כתוב בספר משלי (ו' כ"ג) כי נר מצוה ותורה אור.

ולפ"ז אולי יש ליישב קצת את מה שהערנו למה בעל הנסים מוזכרת רק הישועה מהעובדא שרצו להשכיח את התורה, ואילו במס' שבת מוזכר רק הנס של פך השמן, דלפי הנ"ל יוצא שהכל אחד, דהיינו שני צדדים של מטבע אחד, דהיינו ההתגלות שה'שולחן' של התורה הוא ארוך מאד אע"פ שלפעמים הרי הוא צר מאד, דסוד זה התגלה גם ע"י המלחמה וגם ע"י פך השמן, וממילא ע"י הזכרת אחד מהנסים הנ"ל מזכירים באמת גם את היסוד של הנס השני (ברם כמוכח שלא

תירצנו למה בעל הנסים נזכר דוקא הפן של נס המנורה, ואילו בשמונה עשרה הפן של נס המלחמה. והבאתי תירוץ על זה להלן בסוף אות ט"ו).

ולפי כל הנ"ל מיושבת קושייתנו הראשונה, כי הרי אמרו חז"ל במגילה דף י"ד ע"א שנבואה שהוצרכה לדורות נכתבה אבל נבואה שלא הוצרכה לדורות לא נכתבה, וא"כ יש ליישב את קושייתנו הראשונה, כי הן אמת שהיו הרבה נסים בבית המקדש, ולא עוד אלא שהי' שם נס הדומה ממש לנס המנורה וכמו שהזכרנו, אבל אותם נסים לא הוצרכו לדורות, ולכן לא נקבע בגללם שום חג או זכר, אבל נס המנורה הוצרך לדורות, כי בעצם כל בן תורה ובן תורה חי את התופעה שמאחורי אותו הנס, דהיינו קיומו של 'שולחן' צר אבל ארוך, וכל בן תורה ובן תורה הרי הוא התגשמות של נר חנוכה שהי' ג"כ בבחינת 'שולחן' צר אבל ארוך, ולכן יש צורך לדורות לראות ולהתבונן בנרות חנוכה, כדי לעמוד על עיקר אופי קיומנו. ולכן באמת גלגלה ההשגחה שיקרה הנס הזה של פך השמן, כי כל בן תורה צריך לדורות להסתכל על נרות חנוכה ולהתבונן ולחשוב ש"זה בעצם אני".

ג) בענין למה נגד היונים לחמו אבל נגד המן לא לחמו.

הנה גם לבן וגם עשו רדפו אחרי יעקב אבינו כדי להזיקו, ואילו בלבן אנו מוצאים (בסוף פר' ויצא) שלא התיחס אליו יעקב בהכנעה אלא אדרבה טען כנגדו, משא"כ לעשו (בתחילת פר' וישלח) התיחס

בהכנעה וריצוי (ורק באין ברירה הי' מוכן גם ללחום).

ונראה שהטעם לזה הוא משום שעשו בא להשמיד אותו בגשמיות, ובנוגע למאבקים על גשמיות ידו של עשו היא על העליונה, שהרי נאמר בו על חרבך תחי' (בראשית כ"ז מ'), כלומר שבהמאבקים שלו עם אחרים, שהם כמובן מאבקים על ענינים גשמיים, עשו ינצח, ולכן אי אפשר ללחום אתו מלחמה על גשמיות כי בודאי נפסיד, אלא הדרך הוא להתיחס בהכנעה, אבל לבן, אע"פ שבתחילה ביקש לעקור את הכל ולהרוג את יעקב וכדכתיב ארמי אוֹבֵד אֲבִי (דברים כ"ו ה'), אבל לבסוף כשהקב"ה אמר לו השמר לך וגו' (בראשית ל"א כ"ד) כבר לא ניסה להרוג, אבל ניסה לשבור אותו ברוחניות עם הוכחות שיעקב הוא גנב ורמאי, וברוחניות הרי אנחנו בעלי הכח, וא"כ כשרוצים ללחום אתנו מלחמה על רוחניות, שפיר יש לנו כח להתנגד ולנצח.

וזהו הסיבה למה נגד המן לא ניסו ללחום וללכת בכח, אלא בחרו בתפילה וצום והשתדלות אצל אחשורוש, והיינו משום שהמן בא לכלות אותם בגשמיות, דהיינו להשמיד ולהרוג ולאבד, ובהמערכה הזאת הי' המן הבעל כח כי הוא בא מעמלק נכדו של עשו שנאמר בו על חרבך תחי' וכהנ"ל, משא"כ היונים באו לכלות אותם ברוחניות, ולכן נגד היונים לחמו ולא הלכו בדרך הכנעה, כי במערכה על רוחניות שפיר יש לנו כח לנצח אפילו בכח גשמי, כיון שהמלחמה היא על רוחניות.

שו"ר את דרכו של הקובץ הערות בענין זה, בסי' י' מביאורי אגדות אות ח' וט'

שנראה שהכל יורד לטמיון, בכל זאת אפשר לכלל ישראל להתחדש כמו שהלבנה מתחדשת, וא"כ חידוש הלבנה יכול לשמש כמשל או כסימן שגם כלל ישראל עתיד להתחדש, ומעתה לפ"ז יש להוסיף שלכן גזר אנטיוכוס במיוחד על ראש חודש, כי חשב שעל ידי ביטול ראש חודש ישכיח מכלל ישראל את התקוה להתחדש.

ה) מוסר השכל מהשתלשלות מלכות בית חשמונאים.

הנה יש ללמוד מוסר השכל חשוב מאיך שאנו מתיחסים להשתלשלות מלכות בית חשמונאים. ונסקור בקצרה את דברי ימיהם.

הנה אלעזר המכבי נהרג במלחמה ע"י פיל. ויהודה אחיו נהרג אחריו במלחמה ע"י היונים. ואחריו נהרג אחיהם יונתן. והאח יוחנן נהרג ע"י שבט ערבי.

ואח"כ נשאר האח שמעון, והי' מלך וכהן גדול הרבה שנים, אבל בסוף הרג אותו חתנו ינאי באמצע סעודה ביריחו.

ובנו של שמעון, הי' יוחנן כהן גדול שנעשה כ"ג ומלך, ובסוף ימיו נהי' צדוקי, ועליו אמרו חז"ל אל תאמין בעצמך עד יום מותך.

ויוחנן הנ"ל צוה למסור את המלוכה אחרי מותו לאשתו, אבל בנו אריסטובולוס הכניס את כל אחיו לבית האסורים ולקח את המלוכה לעצמו. אלא שהשאר חפשי אח אחד בשם אנטיוגנוס. ושוב הוציא פקודה שמי שיבוא לפניו בכלי זיין יהרג. והשונאים של אנטיוגנוס מסרו לאנטיוגנוס את ההיפך, ואנטיוגנוס בא לפניו אחיו בכלי זיין והרגו אותו השלישים.

שכתב וז"ל, שאם הגזירה היא על הגופות כבימי המן, זוהי מעשה ה', ותכליתה היא להחזירנו למוטב, וגדולה הסרת טבעת, ובאופן זה אין מקום למלחמה, והיא לא תצלח, אבל אם הגזירה היא על הנפשות, ותכליתה היא להעביר ישראל על דתן, ולא להחזירם למוטב, אין זה מעשה ה', כי אם מעשה שטן, וכדי להחליש כח השטן דרוש שישראל ימסרו עצמן להריגה במלחמה ממש עכ"ל (ועיי"ש לעיל שביאר מה היא הכוונה במעשה שטן).

ד) גזירת ביטול ראש חודש.

הנה מצינו שאנטיוכוס גזר על שבת ומילה ותלמוד תורה וראש חודש. ויש לעיין דבשלמא מה שגזר על שבת הרי זה מובן כי שבת היא דבר מרכזי ביהדות, שהרי כל המחלל שבת הרי הוא כאילו עובר עבודה זרה, והרי היא עדות על מעשה בראשית, וכן מה שגזר על מילה הרי זה מובן כי מילה היא סימן בגופנו שאנחנו יהודים, והרי היא ברית עם הקב"ה, והרי היא שקולה כנגד כל המצות, וכן מובן למה גזר על תלמוד תורה, אבל מה ראה על ככה לגזור על ראש חודש.

ובפשטות י"ל דהיינו משום שקביעת המועדים תלוי' בראש חודש, וא"כ ע"י שביטול ראש חודש, ביטל בדרך עקיפין את כל המועדים שהם שפיר דברים מרכזיים בחיי האומה.

אמנם יש להוסיף עוד טעם, דהנה בהברכה של קידוש לבנה אומרים "שהם עתידים להתחדש כמותה". הרי שמדמים את העובדא שכלל ישראל עתיד להתחדש להעובדא שהלבנה מתחדשת, ולמרות

ואחרי מות אריסטובולוס בן יוחנן עבר השלטון לאשתו שלומית אלכסנדרה אחותו של שמעון בן שטח. והאחים של אריסטובולוס הוצאו מבית האסורים, וינאי האח הגדול (בן יוחנן כ"ג הנ"ל בן שמעון המכבי) ייבם את שלומית אלכסנדרה, והוא ינאי המלך הצדוקי שהרג את החכמים (ולפי רבא בברכות דף כ"ט ע"א ינאי לחוד ויוחנן לחוד כמו שנקטנו כאן, ואילו אביי שם סובר שינאי הוא יוחנן).

ובסוכה דף מ"ח ע"ב איתא שצדוקי אחד ניסך את המים על גבי רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהם. ויש אומרים שהצדוקי הנ"ל הי' ינאי המלך, ובאותו יום נעשה הרג רב בבית המקדש, ואח"כ היתה מלחמת אחים שנהרגו בה חמשים אלף יהודים.

ואחרי מות ינאי, מלכה אשתו הנ"ל שלומית אלכסנדרה. ואחרי מותה נלחמו בני' הורקנוס ואריסטובולוס השני, על המלוכה (והם היו הנינים של שמעון המכבי וכמו שמבואר לעיל).

ובאמת שלומית אלכסנדרה עצמה ציוותה שהורקנוס ימלוך, אבל הוא לא הי' להוט אחר המלוכה כמו אחיו, רק שאנטיפטר, עבד בית חשמונאים, חיזק את ידיו, ושיכנע אותו למלוך, כדי שהוא, אנטיפטר, ישלוט, בהבינו שהורקנוס הוא איש חלש.

וברבות הימים, האחים הנ"ל לקחו את פומפיאוס הרומאי לבורר, והוא זיכה את הורקנוס החלש כדי שרומי תוכל לשלוט, ומאז התחילה השפעת רומי על ממלכת יהודה.

ואחרי אנטיפטר מלך בנו הורדוס בתור

מלך עצמאי בחסות הרומאים. ובימיו נשארו ארבעה נפשות לבית חשמונאים, א', הורקנוס הזקן בן שלומית אלכסנדרה שנפסל לכהונה כי אריסטובולוס אחיו חתך את אזניו ועשאו בעל מום, ב', בתו אלכסנדרה, ולה שני ילדים, מרים ואריסטובולוס השלישי, והורדוס נשא את מרים לאשה.

והנה העם בחר את אריסטובולוס להיות כהן גדול, וחינכו אותו בחג הסוכות בבגדי כהן גדול בבית המקדש, והוא הי' אז בן י"ז שנה. וכשהציבור ראה אותו בכל הדרו געו בכבי', ועיני כולם היו נשואות לחזרת הדרת החשמונאים. וכשראה הורדוס דבר זה נתכרכמו פניו מקנאה, וסידר שיטביעו אותו בריחו כשהי' בבריכת שחי'.

אח"כ העליל הורדוס על מרים אשתו וצוה להשופטים לשופטה למות, אלא ששוב נתחרט על מותה והרג את השופטים.

גם תלה הורדוס את שני בניו כי חשד שהם רוצים להרגו ולמלוך.

והנה מכל ההריגות והצרות הנ"ל נזכר בגמ' רק קצת מן הקצת בקיצור כדי להפיק מזה איזו שהיא הלכה, כגון בברכות שם, ובסוכה שם, ובקידושין דף ס"ו ע"א, ודף ע' ע"ב, ובב"ק דף פ"ב ע"ב.

והטעם הוא משום שמה שנכנס לה'זכרון' של כלל ישראל הוא רק מה שנוגע לתורה ולקיום מצות, כגון תולדות חייהם של גדולי ישראל, ותולדות ישיבות, וחיבורים, וכדומה, וכל השאר נשכח.

והן אמת שגם ספר מלכים מלא סיפורי רציחה של המלכים, אבל אפילו אלו שמסתכלים על תנ"ך בעינים יותר פשוטות

פלונית, או אני נסעתי עוד לאדמו"ר פלוני, או למדתי אצל גדול פלוני. ובאמת אפשר להבטיח לכל צעיר וצעיר שגם הוא, כשיהי' זקן, יספר רק דברים כגון אלו, דהיינו התורה והמצוות והחסדים שהצליח לקיים. ויש בדבר זה מוסר השכל לכל צעיר, דהיינו שישתדל להשקיע מה יותר ברוחניות, כי רק זה ישאר סיפור חייו.

ו) רבת את ריכם דנת את דינם וכו'.

הרי שהגזירות של אנטיוכוס נגד הדת היו נחשבות בגדר הצרה והריב של כלל ישראל ולא של הקב"ה, והיינו משום שללכת בדרך התורה היתה כל חייהם, וכשגזרו עליהם שמד הי' נחשב הצרה שלהם, ולכן באמת עזרם הקב"ה.

ז) למה אין דיני חנוכה מרוכזים במשניות.

הנה לא מצינו שרבי יהודה הנשיא ריכז את מרבית דיני חנוכה בתוך משניות כדרך שעשה בנוגע לשאר החגים, אלא הדינים של חנוכה הרי הם נמצאים בגמרא במס' שבת (חוץ ממקומות בודדים שנזכרת חנוכה במשניות אגב שאר הלכות, וכגון במס' מגילה שהוזכר שבחנוכה קוראים בנשיאים, וכן במס' ראש השנה הוזכר שבכסלו יוצאים שלוחי ב"ד להודיע על ראש חודש כדי שידעו מתי יוצא חנוכה, וכן במס' ב"ק שחנוני פטור על האש שנגרם ע"י הנר חנוכה שהניח בחוץ משום שהוא ברשות). ודבר זה צריך טעם. והנה בתחילת מסכת ברכות תנן מאימתי

ושטחיות הרי הם מבחינים שינוי בין ספרי הנביאים הראשונים לבין ספרי היסטוריי של שאר אומות עתיקות, והיינו שהאחרים הרי הם רק בגדר 'כרונולוגיה', דהיינו סיפורי עובדות ומלחמות, ורשימות של מלכים, אבל ספרי הנביאים הראשונים הם פירוש להיסטוריי, דהא בכל מלך מוזכר המצב הרוחני של כלל ישראל או המלך באותם ימים, והמאורעות מתפרשות כתוצאה מהמצב הרוחני ההוא. וספרי הנביאים הראשונים הרי באים כהוכחה על מה שכתוב אם בחקתי תלכו וגו' ואם בחקתי תמאסו וגו'.

אבל מאורעות כגון המאורעות בימי החשמונאים אינם נשאים בה'זכרון' של כלל ישראל, ולמרות שבשעת מעשה בודאי היו שיחת היום, אבל זהו רק תופעה זמנית, אבל לבסוף הרי הם נכנסים לתהום הנשי', ואין להם שום ערך חוץ מהלקח ההלכתי או המוסרי שבדבר.

ולא ככל העמים בית ישראל אשר בהם הרצח של מלך או נשיא נשאר חלק בלתי נפרד מתולדות האומה.

והנה צריכים להבין שכמו שהנ"ל הוא אמת בנוגע להכלל, כך הוא גם בנוגע להפרט, וגם אצל כל יחיד ויחיד מכלל ישראל מה שנכנס למהות חייו הוא רק התורה והמצוות שלמד וקיים.

וכבר דברתי עם אנשים שהצליחו מאד במשך חייהם בכספים ובמעמד, וכששאלו אותם ספר נא על חייך, לא סיפרו על כבוד עשרם ופעולותיהם, אלא סיפרו דברים כגון אני עוד הספקתי לקבל ברכה מפלוני, או אני למדתי עוד בישיבה

קורין את השמע בערבית, ומקשינן בגמ' תנא אהיכא קאי, כלומר שבתחילה הי' התנא צריך לקבוע שיש בכלל מצוה כזאת לקרות את השמע, ורק אח"כ לדון על זמן המצוה, ומתצינן תנא אקרא קאי דכתיב ובשכבך ובקומך. וראיתי בספר צדקת הצדיק שכתב שהרי זה תיאור על כל עיקר המהות של תורה שבעל פה, והיינו שאין כאן שתי תורות, דהיינו שתורה שבעל פה אינה תורה חדשה שבדו חכמים מלבם, אלא תורה שבעל פה הרי היא בגדר פירוש על תורה שבכתב, ואת הדבר הזה רצה רבינו הקדוש ללמדנו בתחילת חיבורו, כדי להגדיר את כל החיבור, ולכן התחיל בצורה שיהי' משמע ש"תנא אקרא קאי", כלומר שהמשנה הנ"ל בריש ברכות, וכן כל המשניות, הרי הן בעיקרן פירוש על תורה שבכתב.

ולפ"ז י"ל שלא מצינו משניות על חנוכה כי אין להחג של חנוכה שום מקור ושורש בתורה שבכתב, וכן אינו בגדר "סייג לתורה", ולכן לא שייך כאן הגדר הנ"ל של פירוש על תורה שבכתב. והנה גם דיני הלל לא נמצאים במשניות*) אלא בגמרא במס' ערכין, וגם את זה יש להסביר כהנ"ל, כי גם קריאת הלל הרי היא מצוה מדרבנן שאינה בגדר סייג לאיסור דאורייתא, ואינה מצוה דאורייתא (חוץ מלפי שיטת היראים שהיא מן התורה מקרא ד"הוא תהלתך" [דברים י' כ"א]). והעירני ידידי הרב הגאון רבי

משה קסלר שליט"א לשיטת הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות להרמב"ם בשורש א' שהלל של נטילת לולב הוא מהתורה, ומייתי לה מהא דאמרינן בפסחים דף קי"ז ע"א אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה, וכתב הרמב"ן עוד ש"ל שהשיר הוא בכלל השמחה שנצטוונו בה ברגלים וכדמפיק ל"י בערכין דף י"א ע"א לעיקר שירה מהתורה מקרא דתחת אשר לא עבדת וגו' בשמחה ובטוב לבב וגו' הרי שבכלל שמחה נכלל גם שיר, והובאו דברי הרמב"ן בחי' הגרי"ז על התורה בפרשת אמור).

ומה שדיני פורים נמצאים במשניות הרי זה כי לפורים שפיר יש 'תורה שבכתב' כי מגילת אסתר היא חלק מתורה שבכתב (מיהו כבר הארכתי בספרי על חומש בההקדמה באות ב' בסק"ב בענין אם נביאים וכתובים הם במהותם בגדר תורה שבכתב או האם הם במהותם בגדר תורה שבעל פה שאח"כ נכתבו עיי"ש).

שו"ר את דברי החיד"א ב"דברים אחדים" בדרוש ל"ב שכתב וז"ל, נענה הרב החסיד כמהר"ר יוסף בן סימון זל"ה ואמר דמגילת תענית נשנית קודם המשנה וכדתנן בפ"ב דתענית כל הכתוב במגילת תענית דלא למספד וכו', וכבר במגילת תענית קתני דיני חנוכה, והם הברייתות שהביאו בש"ס, ומש"ה לא הוצרך רבינו הקדוש לשנות דיני חנוכה עכ"ל.

וע"ע בספר אוהב ישראל שכתב טעם

באמצע ההלכות של לולב הזכירו כמה דינים בודדים של קריאת הלל (והרי כבר הפסיקו בין המשנה של נענועים לבין המשנה של מי שבא בדרך עיי"ש).

(* חוץ מדינים בודדים כמו במס' סוכה בהמשנה בדף ל"ח ע"א וכן המשנה בדף מ"ח ע"א. ובאמת בנוגע להמשנה בדף מ"ח י"ל שהזכירו הלל אגב שמחה, אבל על המשנה בדף ל"ח יש לתמוה למה

ח) לשנה אחרת קבעום וכו'.

הנה בגמ' איתא שלשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. והרמב"ם כתב שעשו כן "חכמים שבאותו הדור". ולכאורה יש להעיר למה נחוץ לדעת מתי תיקנו. ואולי י"ל כי הרי הדבר הי' בגדר תקנת חכמים, ובכה"ג הדין הוא שאי אפשר לב"ד אחר לבטלה אא"כ הוא גדול מהב"ד הראשון בחכמה ובמנין (כמו שמבואר ברמב"ם בפ"ב מהל' ממרים), וא"כ נחוץ לדעת שהמתקנים הי' הב"ד שבדור החשמונאים במקרה שירצה ב"ד אחר לבטל. ויש לדחות.

ט) בענין המהות של ימי חנוכה.

א. בענין אם יש חיוב שמחה בחנוכה, ובענין המחלוקת בין רש"י והרמב"ם בענין מה היא הכוונה במה שאמרו שקבעום ועשאום ימים טובים.

עי' בשו"ע באו"ח סי' תר"ע שפסק המחבר שאין חיוב שמחה בחנוכה, והסעודות שעושים הן סעודות הרשות, וכן איתא בטור, והוא מתשובת המהר"ם שלהלל והודאה נקבעו ולא למשתה ושמחה. וכתב הרמ"א בשם המהר"א מפראג שיש קצת מצוה בריבוי סעודות משום "דבאותן ימים הי' חנוכת המזבח". ובדרכי משה הביא שהמהר"א מפראג הביא מהמרדכי וממגילת תענית וממדרש שקבעו יו"ט משום חנוכת המזבח (כלומר שבכ"ה בכסלו נגמרה מלאכת המשכן כמו שהביא הגר"א שם), וכתב המהר"א מפראג שמשום חנוכת המזבח קבעו משתה

על פי סוד למה דיני חנוכה אינם במשניות. ובספר החוט המשולש מר"ש סופר נכדו של החת"ס בעמ' קמ"ה כתב בשם החת"ס שמכיון שרבי יהודה הי' מבית דוד, וחשמונאים לקחו את המלוכה שלא כדין כיון שלא היו מיהודה ובית דוד וכמש"כ הרמב"ן על הפסוק לא יסור שבט מיהודה, (ועוד שהיו כהנים ואין מעמידין מלך כהן), לכן לא רצה רבי להכניס דיני חנוכה להמשניות, ובשו"ת מהרי"ן תלמידו של החת"ס בסי' ע"ח כתב שלא נתכוין החת"ס לומר שרבי עשה כן לכבוד עצמו אלא עשה כן לכבוד שמים.

מיהו הר"ן בדרשה ז' חולק על הרמב"ן וסובר שהחשמונאים לא היו מלכים אמתיים כי היו תחת שליטת הרומאים, ושימשו רק כפקידים לעלות מס (ודלא כהרמב"ם בתחילת הל' חנוכה שכתב שחזרה המלכות לישראל יותר ממאתים שנה).

והרשב"א בשו"ת בח"ד סי' קפ"ז כתב שהכוונה בלא יסוד שבט מיהודה היא רק לומר שלעתיד לבוא תהי' המלכות שוב ליהודה ואין הכוונה לחדש איסור.

והשל"ה ב"תורה שבכתב" בפרשיות וישב מקץ ויגש בסוף ד"ה והנה כבר ידוע וכו', בדף כ"ט סוף טור א' בהדפוס הישן, כתב בזה"ל, מכל מקום הם סברו שיש להם אחיזה במלכות כי תמר זכתה להיות המלכות ממנה, והיא היתה בת שם שהוא מלכיצדק, והוא מלך וכהן לא-ל עליון, וזהו ענין חתום בחותם כהן גדול, ותיקנו להודות ולהלל, והוא ממדת דוד המלך שהוא נעים זמירות וריווה את הקב"ה בשירות ותשבחות עכ"ל.

ושמחה, ומשום הנס בימי החשמונאים קבעו הלל והודאה.

ועי' בתוס' בתענית דף י"ח ע"ב בד"ה הלכה וכו' שהזכירו משתה ושמחה גם על חנוכה אע"פ שכתוב כן במגילת אסתר בנוגע לפורים וז"ל, הלכה מתענה ומשלים, פי' הא דפסק הלכה מתענה ומשלים אראש חודש קאי (דהיינו שאם פגע סדר תעניות שגזרו על הציבור בראש חודש מתענה ומשלים ודלא כהמ"ד שסובר שאינו משלים אלא אוכל סמוך לחשיכה), דאי אחנוכה ואפורים אינו יכול להתענות דיום משתה ושמחה כתיב עכ"ל.

והשערי תשובה בסוף הל' יום טוב (סי' תקכ"ט אות ז') כתב וז"ל, אפילו אם הוא בעל תשובה ומסגף עצמו בכל ימות השנה שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, בשבתות ויום טוב וחנוכה ופורים חייב לאכול ולשתות. בית יעקב סי' ע"ג, ועי' במהרימ"ט ח"ב חא"ח סי' ח' עכ"ל, והמ"ב שם הוסיף לעיין במאירי בריש פ"ב דביצה. הרי שבחנוכה יש חיוב לאכול בשר ולשתות יין שביו"ט הם דרכים איך לקיים מצות שמחה.

והרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה ה"ג כתב שתיקנו שיהיו ימי חנוכה ימי שמחה והלל. ובשבת דף כ"א ע"ב איתא שקבעו ועשאו ימים טובים בהלל והודאה, ופירש"י שם שהכוונה היא שעשאו ימים טובים לענין הלל והודאה ולא לענין איסור מלאכה. מיהו כנראה שהרמב"ם מפרש ש"ימים טובים" הרי הוא דבר לחודי' ושהכוונה היא לשמחה.

ועיין גם בים של שלמה בפ"ז מב"ק סי'

ל"ז שהוציא מלשון הרמב"ם הנ"ל שנקבעו גם לשמחה, וכתב שכן מפרש הרמב"ם את מאי דאיתא בגמ' ימים טובים. וגם הוא הביא בשם המרדכי שבמגילת תענית איתא שנקבעו גם למשתה ושמחה בגלל חנוכה המזבח.

ועיין גם בב"ח שהביא מהמהר"ש מאוסטרייך שיש לנהוג בהם שמחה ושכן מוכח "קצת" ברמב"ם.

ועי' ברמב"ם הוצאת רש"פ בספר הליקוטים שהביא מספר בנין שלמה שתמה למה לא הביאו רוב הפוסקים את דעת הרמב"ם.

ובספר הליקוטים שם הובא בשם נימוקי מהרא"י דהא דלא אמרו לפי הרמב"ם הלשון של קבעו ועשאו ימים טובים ולהלל ולהודאה הרי זה כי העובדא שהם ימים טובים, כלומר ימי שמחה, הרי זה הסיבה למה קבעו לומר הלל, ולכן איתא ימים טובים בהלל והודאה, והביא כעין זה מהשאגת ארי' בביאור גמ' בערכין.

ובספר המפתח שם איתא בשם הצפנת פענח במס' סופרים שכוונת הרמב"ם אינה שעצם הימים הרי הם ימים טובים, אלא כוונתו במה שכתב ימי שמחה והלל היא שהם ימים שאומרים בהם הלל בשמחה.

ובמשך חכמה ראיתי שמפרש שכוונת הרמב"ם היא שקבעו שמחה בחנוכה בגלל חנוכה המזבח שעשו החשמונאים, דהנה במדבר י' י' כתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם בחצוצרות וגו', והעיר המשך חכמה מה היא הכוונה ב"וביום שמחתכם", הלא המועדים, שהם ימי

שמחה, נזכרים שם בנפרד שהרי כתוב "ובמועדיכם". וכתב לפרש וז"ל, פשטא דקרא (של וביום שמחתכם) הוא כל זמן שיהי' חינוך המזבח או העזרה צריך לתקוע בחצוצרות וכו' ולכן בחנוכה, דהי' מלואים בימי חשמונאים, שבנו מזבח חדש, ששקצום מלכי יון את אבני מזבח כמפורש עו"ג נ"ב, כתב הרמב"ם דהיו ימי שמחה וקבעום לשמחה, ודו"ק עכ"ל.

ב. בענין אם חוץ מהמצות של הדלקה והלל והודאה, גם קבעו לימי חנוכה גדר של 'זמן מסוים', ושעצם הזמן יהי' נחשב זמן מיוחד ומעולה, כעין קדושת הזמן של שבתות וימים טובים.

והנה יש לעיין בענין אם תיקנו חכמים שמונת ימי חנוכה הם בגדר 'זמן מסוים' וכעין שמצינו בשבתות וימים טובים שהם נחשבים זמנים מיוחדים עם קדושת הזמנים, או האם סוף דינם של שמונת ימי חנוכה הוא רק המצות שחייבים לקיים בתאריכים אלו.

(ואת הצד הראשון שתיקנו 'זמן מסוים' יש להבין בב' דרכים, א', שבאמת יש לחכמים, בכח התורה שלהם, היכולת לשנות את עצם מהות הזמן, ב', שתיקנו בדרך תקנה דרבנן שננהוג בימים אלו כאילו הם בגדר 'זמן מסוים').

ויש להביא דוגמאות לשני הצדדים הנ"ל מל"ג בעומר ופסח שני, דהנה בל"ג בעומר אין אומרים תחנון גם בתפילת מנחה שלפניו (וכן לא במנחה שלפני ט"ו בשבט וט"ו באב, עי' בזה במ"ב בסי'

קל"א סקל"ב), ואילו בפסח שני הדבר שונה, דגם הנוהגים לא לומר תחנון (וכהשירי כנה"ג והפר"ח באו"ח סי' קל"א ור"י עמדין בסידורו, וכן הוא מנהג א"י, ודלא כהפמ"ג בסי' קל"א משום שרק מעטים הקריבו בפסח שני, והחזו"א לפי עדותו של הגר"ק שליט"א ששפיר הי' אומר), גם בהם יש שהיו אומרים תחנון במנחה של י"ג אייר, דכן הוא מנהג חב"ד, והמנהג בא"י כדאיתא בספר מנהגי א"י (גלים), דלא כסידור חמדת ישראל מר"ח ויטאל בשם הארז"ל, ומחזור כל בו השלם, ומנהג בעלזא ועוד חצרות חסידיים, ולפי הסוברים הנ"ל ששפיר אומרים יש לבאר, דהנה הכלל הוא שאין אומרים תחנון, לא רק בתוך הזמן שאירע המאורע, אלא גם לא בהתפילה שלפניו, ומעתה י"ל שבל"ג בעומר הנהיגו עילוי מסוים בנוגע לעצם היום, ומש"ה אין אומרים תחנון גם בהתפילה שלפניו, אבל י"ד אייר אינו בגדר 'יום מיוחד', אלא סוף ענינו הוא רק הקרבת קרבן פסח בין הערבים בתאריך זה, ולכן בתפילת שחרית אין אומרים תחנון משום שהיא התפילה שלפני זמן הקרבת הקרבן, אבל תפילת מנחה של י"ג אייר היא בגדר 'לפני דלפני'. אבל אם פסח שני הי' נחשב ליום מיוחד ומעולה, גם במנחה שלפניו לא היינו אומרים תחנון (ועכ"פ מזה שאין אומרים תחנון במנחה בערב חנוכה אין רא"י שחנוכה נחשבת 'זמן מיוחד', כי י"ל שהטעם הוא כי מצות ההדלקה היא בלילה, וא"כ תפילת מנחה של ערב חנוכה היא בגדר 'לפני' כמו שחרית בפסח שני, ולא עוד אלא יכולים להדליק גם בערב חנוכה עצמו מפלג

המנחה לפי היש אומרים בסי' תרע"ב סעיף א'. אבל אין זה סיבה לא לומר תחנון בתפילת שחרית של כ"ד כסלו, כי רוב הזמן של תפילת מנחה אינו ראוי להדלקת נר חנוכה אלא רק מפלג המנחה ואילך).

והנה בין לפי רש"י ובין לפי הרמב"ם יש לעיין למה נקטו במס' שבת "ימים טובים", הלא לפי רש"י הי' מספיק לומר שקבעו ימי הלל והודאה, וכן לפי הרמב"ם שקבעו ימי שמחה והלל והודאה, ולמה נקטו לשון של ימים טובים. ואולי כדי להורות שאין סוף הדין שתיקנו לעשות מעשים מסוימים, אלא קבעו את עצם היום ליום מיוחד כמו הימים טובים.

ועוד י"ל שבאמת הרמב"ם אינו גורס "ימים טובים בהלל והודאה", אלא "ימי שמחה והלל".

והנה יש כמה נפ"מ לדינא שיוצאים מהצדדים הנ"ל וכמו שנבאר.

ג. ברכת שהחיינו בלי הדלקת נרות.

ע"י במשנה ברורה בשער הציון בסי' תרע"ו שדן בענין אם יש חיוב לברך ברכת שהחיינו בחנוכה מחמת הזמן, ונשאר בצ"ע. ולכאורה הרי זה תלוי בהחקירה הנ"ל.

וז"ל השער הציון, ואמנם אם אירע זה בליל שמיני (ששכח לומר שהחיינו כל הלילות וגם בליל שמיני) וממילא יתבטל לגמרי ברכת שהחיינו צ"ע, דאפשר דכמו בעלמא קי"ל דזמן אומרו אפילו בשוק, שהוא קאי על עצם היו"ט, אפשר דה"ה בזה, דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשו בו נסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן הדלקה, וכעין סברתי נמצא

במאירי וז"ל, מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים עכ"ל (של המאירי), וצ"ע עכ"ל (של השער הציון).

ויש לעיין למה לא הביא המ"ב ראי' ממה שהביא הוא עצמו בסק"ז שם שאם אשתו מדליקה בשבילו בביתו אינו מברך שהחיינו, דהא אם יש חיוב לברך גם על עצם הזמן הרי על זה לא תיקנו שאשתו מוציאה אותו ע"י שהיא מברכת בביתו, וא"כ למה אינו צריך לברך על הזמן, וא"כ בע"כ צ"ל שלא תיקנו לברך על הזמן (והי' מקום לתרץ דהנה המ"ב רק הסתפק אם תיקנו שהחיינו על עצם הזמן, אבל לא החליט את הדבר, וא"כ י"ל שהכוונה בסק"ז היא רק שלא יברך על עצם היום כי הרי זה בגדר בגדר ספק, וא"כ אין זה סותר את דבריו בשער הציון, כי הרי הזכיר שם גם צד שאין חיוב של שהחיינו על הזמן וכהנ"ל. מיהו מלשונו בסק"ז שם משמע שהכוונה היא שבתורת ודאי לא יברך שהחיינו, וא"כ שפיר קשה משם).

עוד יש לעיין דאם נאמר שברכת שהחיינו קאי גם על עצם הזמן א"כ אם בהיום הראשון הדליק מפלג המנחה (וכדעת היש אומרים בסי' תרע"ב סעיף א') א"כ יוצא שבירך שהחיינו לפני שקידש היום, וא"כ איך הוא יוצא בזה ידי ברכת שהחיינו על הזמן, ולכאורה מזה מוכח שברכת שהחיינו קאי רק על המצוה של הדלקה.

ובשלמא בשבת ויו"ט, אם קידש על

היין מבעוד יום, הרי הוא שפיר יכול לברך שהחיינו, כי הוסיף מן החול על הקודש, והרי זה נחשב שכבר הגיעה קדושת הזמן של שבת וי"ט, אבל בחנוכה לא מצינו דבר זה. תדע, שהרי אם הדליק בערב חנוכה לפני השקיעה הרי הוא יכול עוד (בדיעבד) להתפלל תפילת מנחה, משא"כ אחרי שקיבל על עצמו קדושת שבת או יו"ט (שלא בטעות) אינו יכול להתפלל מנחה, וא"כ שפיר קשה כקושייתנו הנ"ל שאם ברכת שהחיינו בחנוכה קאי גם על עצם הזמן איך יכולים לברך שהחיינו בערב חנוכה מפלג המנחה.

מיהו יתכן שאפשר לברך שהחיינו על הזמן גם לפני שהגיע הזמן, היכא שהוא עושה אז בהיתר את המצוה של הזמן, ודבר זה תלוי באשלי רברבי, דעי' בסי' תרמ"א דמבואר שאפשר לברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, וכתב הביאור הלכה בזה"ל, ואם בירך שהחיינו בשעת עשיית מסתפק בפמ"ג אם שוב יברך זמן בשעת קידוש על יו"ט וכו' עיי"ש, וראיתי בברכי יוסף שנסתפק ג"כ בזה, והעלה דלדעת התוס' והרא"ש והר"ן וכל בו וא"ח לא יברך, אבל לדעת הרמב"ם והרמב"ן והריטב"א ודעימייהו יברך, ומסיק כיון דספק פלוגתא הוא לא יברך דספק ברכות להקל [ביכורי יעקב] עכ"ל. הרי שיש אומרים ששפיר אפשר לברך שהחיינו על הזמן גם קודם שבא הזמן כיון שהוא עוסק במצות הזמן. ומעתה, אולי הכא כו"ע מודים שאפשר לעשות כן כיון שהוא עוסק בגוף מצות הזמן, דהיינו ההדלקה, ולא רק בהכשר מצוה והכנה כגון בניית סוכה. ובאמת הקושיא הנ"ל שהקשינו אפשר

להקשות גם כשמדליק בשקיעת החמה כי גם אז הרי זה רק ספק אם הגיע הזמן.

ד. על הנסים בברכת המזון ובתפילה - הודאה או פרסומי ניסא או הזכרת מעלת היום.

עי' בשבת דף כ"ד ע"א דאיבעיא להו מהו להזכיר חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, או דלמא משום פרסומי ניסא מדכרינן, ופירש"י שבתפילה פשיטא שצריכים להזכירו כדי לקיים את החיוב של הודאה, ותוס' כתבו משום פרסומי ניסא, הרי שרש"י ותוס' לא פירשו שצריכים להזכירו בתפילה משום שצריכים להזכיר את מהות היום כמו בשבתות וראשי חודשים וימים טובים.

מיהו הרמב"ם לא הביא על הנסים בהל' חנוכה, אלא בהל' תפילה לענין שמונה עשרה, וכן בהל' ברכות לענין ברכת המזון, ומשמע שאמירת על הנסים היא משום הזכרת היום כמו בשאר הימים שהזכיר שם, ואינו משום דין מיוחד בהל' חנוכה משום הודאה ופרסומי ניסא. ומשמעות דבריו יוצא שאם לא הזכיר, חסר רק בהקיומים של תפילה וברכת המזון, ולא בהקיום של דיני חנוכה.

מיהו צ"ע דלפי דברי הגמ' שלפנינו שהבאנו הצד לומר שצריכים להזכירו גם בברכת המזון (וכן פוסק הרמב"ם) הוא משום פרסומי ניסא.

ועוד יש להקשות שלפי מה שאנו רוצים לומר שלפי הרמב"ם אמירת על הנסים היא רק לשם הזכרת מהות היום, א"כ היכן מקיימים לפי הרמב"ם את החיוב של הודאה (וכן קשה גם על תוס' שהזכירו

לענין אמירת על הנסים רק פרסומי ניסא).

ברם י"ל, דהנה עיין בסוף הל' חנוכה דמבואר מדברי הרמב"ם שעצם הדלקת הנרות הרי היא בגדר הודאה, וז"ל שם, וצריך אדם להזהר בה (בהדלקת נר חנוכה) כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הנסים שעשה לנו עכ"ל. ובהגהות נימוקי מהרא"י הבין שהרמב"ם סובר שע"י עצם ההדלקה וברכותי' מתקיימת המצוה של הודאה.

ובאמת כן יש להבין את הנוסח של הנרות הללו, שהרי כתוב בו "וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות וכו'". ברם צ"ע, דהא כתוב שם "כדי להודות ולהלל", והרי המצוה להלל הרי אנו מקיימים ע"י קריאת הלל ולא ע"י הדלקת הנרות. מיהו הרמב"ם בלשונו הנ"ל בהל' חנוכה שהבאנו כתב שמדליקים כדי "להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו", ואולי כוונתו במש"כ "ולהוסיף בשבח הא-ל" היא להענין של להלל, ושע"י הדלקת הנרות מקיימים גם את המצוה להלל נוסף על מה שאנו קוראים את ההלל.

ובאמת, ביותר נראה לומר שלפי הרמב"ם ליכא שום חיוב כלל של הודאה, שהרי כשהגדיר בתחילת ההלכות את התקנה לא הזכיר הודאה כלל, אלא כתב ימי שמחה והלל, ונראה דהיינו משום שאינו גורס במס' שבת "ימים טובים בהלל והודאה", אלא "ימי שמחה והלל", ומש"כ בסוף ההלכות שיש בהדלקת הנרות אופי של הודאה, הרי זה רק כדי להסביר את

מה שכתב שם שר חנוכה היא מצוה חביבה מאד, ועל זה כתב משום שלמעשה יש בו אופי של הודאה, אבל אין כוונתו לומר שדבר זה הי' בכלל עיקר התקנות של המצות של חנוכה.

מיהו צ"ע, דלפי דברינו הנ"ל שלפי הרמב"ם אמירת על הנסים אינה משום הודאה אלא משום הזכרת מהות היום, למה אומרים אותו בהברכה של הודאה ולא בהברכה של עבודה כמו שעושים בראשי חדשים ובהימים טובים. וי"ל שאת ראשי חדשים והימים טובים מזכירים בברכת עבודה כי הם מיוחדים גם בנוגע לעבודה, שהרי מקריבים בהם קרבן מוסף, משא"כ בחנוכה אין הקרבת קרבן מיוחד. ועוד י"ל שתיקנו לאומרו דוקא בברכת הודאה כי סוף סוף "טוב להודות לשם", אבל לעולם אינה משום שיש בחנוכה חיוב מיוחד של הודאה.

ברם אכתי קשה, דהא בהנוסח של על הנסים כתוב "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל", ובהנרות הללו כתוב "כדי להודות ולהלל", הרי ששפיר יש חיוב להודות.

ה. על הנסים בברכת המזון כשהמשיך את סעודתו לתוך מוצאי חנוכה.

וע"ע בסי' תרצ"ה דמבואר שאם נמשכה סעודת פורים לתוך הלילה הרי הוא אומר על הנסים בברכת המזון, וביאר שם הגר"א דהיינו משום שפורים דומה בזה לשבת דאמרינן שהקדושה נמשכת. הרי שלפורים יש קדושת הזמן. ובסוף סי' קפ"ח פסק המחבר שגם בחנוכה אומרים

על הנסים גם כשהסעודה נמשכה לתוך מוצאי חנוכה כמו בפורים, וא"כ מוכח שימי חנוכה הם בגדר 'זמן מיוחד' ומה שאומרים יעלה ויבא בברכת המזון גם במוצאי ראש חודש י"ל שזה כי גם ראש חודש חשיב בגדר 'זמן מיוחד'.
וכן יש להוכיח ממה שאיתא בזכחים דף צ"א ע"א אטו ראש חודש למוספין דידי' אהני למוספי שבת לא אהני, פי' שהקרבת מוסף של שבת נחשב יותר מקודש כשהיום הוא גם ראש חודש, ומעתה הרי זה שייך רק אם יש מיוחדות בעצם היום בגלל העובדא שהוא ראש חודש.

מיהו צ"ע למה במוצאי שבעת ימי שמחה של חתן וכלה, אם נמשכה הסעודה לתוך מוצאי יום השביעי, אין אומרים שבע ברכות, הלא שבעת ימי המשתה הם בגדר רגל דידי' (עי' במו"ק דף ז' ע"ב), ויש ליישב

י) שימי חנוכה הרי הם גם בכלל מגילת תענית.

והנה זה לשון הרמב"ם בתחילת הלכות חנוכה: א. בבית שני, כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל, ובטלו דתם, ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, 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 מאתים שנים עד החורבן

השני: ב. וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום, בכ"ה בחודש כסליו הי', ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד, ולא הי' בו להדליק אלא יום אחד בלבד, והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים, עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור: ג. ומפני זה תיקנו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים הללו שתחילתן בכ"ה בכסליו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן נרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים. והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה עכ"ל.

ויש להעיר על דברי הרמב"ם הנ"ל למה הזכיר שפשטו היונים ידיהם בממונם, דהא דבר זה לא נזכר בעל הנסים, אלא נזכר רק "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", וכן קשה על מה שהזכיר שחזרה המלכות לישראל יותר ממאתים שנה, דמה זה נוגע לחג חנוכה, הלא קבעו ימי חנוכה על מה שנתבטלו הגזירות של היונים נגד הדת, ואילו היו מצליחים להסתופף בצלה של מלכות אחרת שלא היתה גוזרת עליהם, היו ג"כ מתקנים חנוכה (ודוחק לומר שכתב כן כדי להסביר למה תיקנו הלל ואין את הטענה של אכתי עבדי אחשוורוש אנן אשר לפי רבא במגילה דף י"ד ע"א זהו הטעם למה אין אומרים הלל בפורים. ועוד, דהא חזרנו להיות "עבדי אחשוורוש", דהיינו מלכות רומי ועוד מלכיות שגזרו גזירות נגד קיום הדת), ויש ליישב

ונראה דס"ל שנאמרו שני דינים בחנוכה,

את הדין שאסור בהספד ותענית, אבל את הדין המיוחד של חג חנוכה לא תיקנו על דברים אלו אלא רק על הישועות מהגזירות בענין רוחניות, וממילא הדין של הודאה שיש בחג חנוכה לא קאי על דברים אלו כי הדין של הודאה הוא דין מיוחד בחנוכה ולא דין במגילת תענית, ומש"ה אין הדברים האלו נזכרים בעל הנסים.

והנה זה לשון הגמ' בשבת דף כ"א ע"ב, מאי חנוכה, דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה, תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאים ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהי' מונח בחותמו של כ"ג וכו', והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה ע"כ. והנה הרישא של הדברים הנ"ל הוא הנוסח של מגילת תענית, ולפי דברינו צ"ל שהמשך של קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה אין זה מהמגילת תענית אלא הרי זה הוספה בנוגע להתקנה המיוחדת של חג חנוכה. ובאמת מהשיגרא דלישנא משמע שמאי דתניא שכשנכנסו יונים להיכל וכו' אין זה המשך מהרישא, שהרי הרישא כתוב ארמית בהסגנון של מגילת תענית. ושוב ראיתי במגילת תענית דפוס ווילנא שנת תרפ"ג שהעירו שבאמת הרי זה הוספה שהסניפו אח"כ להנוסח המקורי של מגילת תענית.

ברם מה שחידשנו כאן בגדר הדין מגילת תענית שיש לחנוכה הרי זה סותר את מה שהבאנו לעיל באות ט' סק"א

חדא שתיקנו שאסור בהספד ותענית כמו שאר הימים שנזכרו במגילת תענית, ועוד תיקנו תקנה מיוחדת של חג חנוכה לענין הדלקת נרות והלל והודאה. ויש להוכיח כן מדברי הגמ' בר"ה דף י"ט ע"ב דאיתא שם שמאי דתניא שמגילת תענית לא בטלה הרי זה לענין חנוכה ופורים, הרי שגם חנוכה ופורים נזכרים בתוך מגילת תענית. ולכאורה צ"ע איזה שייכות יש לחנוכה ופורים להימים הנזכרים במגילת תענית, הלא חנוכה ופורים הם תקנות נפרדות, ולמה זה נקרא שמגילת תענית לא בטלה, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שהיו שני סוגים של תקנה, והתקנות המיוחדות של חג חנוכה וחג פורים לא כללה איסור של הספד ותענית, אלא התקנה של חנוכה כללה רק הלל והודאה והדלקת נרות.

ולענין פורים מצינו במגילה דף ה' ע"ב דאמר רבא שמה שימי פורים נזכרים במגילת תענית, דהיינו י"ד וט"ו אדר, הרי זה כדי לאסור של זה בזה ושל זה בזה, פי' שגם בן כרך וגם בן עיר אסורים בהספד ותענית בשני הימים, ופי' רש"י כי אילו ביומי' הרי זה פשוט כי כתוב במגילת אסתר ימי משתה ושמחה ויום טוב. הרי שגם בפורים היו שתי תקנות, חדא התקנה של יום טוב שכתובה במגילת אסתר בקרא דמשתה ושמחה ויום טוב, ועוד תקנה שהם בכלל הימים של מגילת תענית.

ומעתה י"ל דס"ל להרמב"ם שאת התקנה שימי חנוכה יהיו בכלל הימים של מגילת תענית קבעו גם על הא שנגאלו מהפשיטות יד בממונם, וכן על זה שחזרה המלכות לישראל, ולכן הזכיר הרמב"ם דברים אלו, רק שבגלל דברים אלו יש רק

שהכוונה היא להאיסור של הספד ותענית מצד הדין של מגילת תענית, שהרי הרישא של הברייתא שם הוא ממגילת תענית וכמש"כ לעיל כאן.

מיהו קשה לומר שזהו הכוונה ב"ימי שמחה", כי האיסור של הספד ותענית ענינו הוא מניעה מצער ולא לשמחה חיובת. ועוד דמרהיטת לשונו של הרמב"ם משמע שמה שכתב שאסורים בהספד ותענית הרי זה דבר נוסף ולא הפירוש של מה שכתב לעיל שהם ימי שמחה.

(ב) בענין עד מתי נמשך הקיום מצוה של הדלקה, וכן עד מתי אפשר עוד לברך.

הנה יש לעיין אם הקיום מצוה של הדלקה נמשך כל החצי שעה של השיעור של הדלקה או האם רק המעשה הדלקה נחשב בגדר המצוה, רק שצריכים הדלקה כזו שראוי להמשך חצי שעה. ולכאורה מהדין של כבתה אין זקוק לה מוכח כהצד השני.

והנה הפמ"ג בסי' תרע"ו במשבצות זהב בסק"ב כתב שאם לא בירך להדליק וכו' עד שגמר להדליק את כל הנרות אינו יכול לברך, ואם נזכר קודם שגמר להדליק את כולם נשאר שם בצ"ע.

מיהו בסי' רס"ג באשל אברהם בסקי"א כתב הפמ"ג שהוא יכול שפיר לברך גם אחרי שגמר את כל ההדלקה.

ורעק"א בסי' תרע"ו בהגהותיו על השו"ע נסתפק בדבר, וציין לדברי הפמ"ג בסי' רס"ג, אבל לא ציין לדבריו על המקום שם בסי' תרע"ו.

בשם הדרכי משה והיש"ש בשם המרדכי דאיתא במגילת תענית שקבעו ימי משתה ושמחה, דהא לפי דברינו אין זה ענין למגילת תענית, כי מגילת תענית עוסקת רק בהספד ותענית, ואילו הדין של משתה ושמחה שייך רק להתקנה המיוחדת של חג חנוכה, ואין מקומו במגילת תענית. ובאמת הבאנו שם דעה שהדין הנ"ל של משתה ושמחה בכלל אינו קשור להחג של חנוכה שנקבע בגלל המאורע בבית שני, אלא הרי הוא ענין נפרד מחמת סיום מלאכת המשכן במדבר, והרי ענין זה אינו ענין למגילת תענית שנזכרים שם רק מאורעות שאירעו לאחר חורבן בית ראשון.

מיהו נראה שבאמת גם דבר זה אינו חלק מגוף המגילת תענית המקורית אלא הוספה שהסניפו אח"כ להנוסח המקורי של מגילת תענית.

(א) עוד בדברי הרמב"ם הנ"ל.

והנה כבר הבאנו באות ט' סק"א שיש לתמוה למה לא הביאו הפוסקים שהרמב"ם סובר שיש חיוב שמחה בחנוכה. והבאתי שהצפנת פענח הסב את מה שכתב הרמב"ם ימי שמחה לכוונה אחרת, דהיינו שאין כוונתו לחיוב שמחה כללי אלא רק שצריכים לומר הלל בשמחה.

מיהו אולי י"ל דרך חדשה בכוונת הרמב"ם, והיינו שכוונת הרמב"ם בימי שמחה היא למה שכתב אח"כ שהימים של חנוכה אסורים בהספד ותענית, דהיינו שכן הוא מפרש את כוונת הגמ' ב"ימים טובים" (או ב"ימי שמחה" לפי גירסתו), דהיינו

ובשו"ת רעק"א במהדורא תניינא בסי' י"ג בסוף התשובה הסיק רעק"א שיכול לברך רק אם עוד לא סיים את כל ההדלקה, והיינו בצירוף ג' דעות יחד, א', דעת האלי' רבה שאפשר לברך גם על הידור מצוה, דלפ"ז יכול לברך כי זה עובר לעשיית ההידור של הוספת נר לכל לילה, ב', דמיקרי עוד בגדר עובר לעשייתה כיון שהמצוה עוד "קיימת ונמשך" וכמו שדייק מדברי הרא"ש שהזכיר דבר זה גם לענין נר חנוכה, ג', דעות הפוסקים שאם לא בירך עובר לעשיית המצוה אפשר לברך בדיעבד אחרי עשייתה.

וז"ל רעק"א באמצע התשובה שם, די ש לצדד עוד, דאף בנזכר אחר הדלקתו דיברך, כיון דצריך שיעור להדלקה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו', א"כ כל משך הדלקתו עדיין מצוותו קיימת ונמשך, ועי' ברא"ש פ"ק דפסחים דכתב הטעם דמברך להתעטף בציצית להניח תפילין לישיב בסוכה ולהדליק נר חנוכה די ש בהם שיהוי מצוה, והלשון מורה על זה, להיות עטוף בציצית ולישיב בסוכה וכו' ולהדליק נר חנוכה, שיהוי במצותה כדאמרין משתשקע וכו' שתכלה רגל מן השוק עיי"ש, הרי שמדמה (הרא"ש) נר חנוכה לציצית ותפילין די ש שיהוי במצותם, א"כ י"ל כמו בציצית הוי כמו קודם עשייתן, ה"נ י"ל בנר חנוכה, ואף דאינו דומה לגמרי דשם עוסק במצותם במה דלבוש, וכן במזוזה בפתחו ולא בירך בשעת קביעתו אף דאינו עושה מעשה מ"מ כל רגע הוי תחילת מצוה, דאילו נטלו המזוזה לא יהי' לו מזוזה מכאן ולהבא, וכן בלולב דכתבו תוס' דנענוע הוא

מהמצוה וכו', משא"כ בנר חנוכה דכל שבשעת הדלקה הי' בו שמן כשיעור, אף אם רגע אח"כ כבתה הנר אין מוטל עליו להדליקו, ואין שום גרעון במצוה מה שאינו דולק יותר, וא"כ י"ל דמיקרי עברה מצוותה, מ"מ כיון דכילל הרא"ש בחדא לקרותם שיהוי מצוה, י"ל דמיקרי עובר לעשייתם עכ"ל.

מיהו דברי רעק"א צ"ע, כי כיון ש"אין שום גרעון במצוה מה שאינו דולק יותר" א"כ על מה הוא מברך. ואולי הרי הוא מברך משום שהיכא שהוא בידו, אולי הרי הוא חייב להשתדל שהנר ימשיך וידלוק. מיהו לא ברירא לי אם שייך לומר שתיקנו ברכה על דבר זה. ועוד דמה נגיד בציוור שאין צורך להשתדלות. ואולי י"ל שהוא מברך על מה שהוא דולק ואינו מכבהו במזיד. מיהו גם על זה קשה לומר שתיקנו ברכה

יג) בענין מי נחשב המהדר ב"נר לכל אחד", הבעל הבית או הבני בית.

הנה מעיקר הדין מספיק אם רק הבעל הבית מדליק, אבל הרי זה הידור אם גם בני הבית מדליקים. ויש לעיין מה היא המהות של הידור זה, דהיינו האם זה נחשב הידור בשביל הבני בית אם הם עצמם עושים את המעשה, והבני בית הם אלו שמקיימים את ההידור, או האם זה נחשב הידור בשביל הבעל הבית אם כל אחד מבני ביתו מדליק, כי גם ההדלקה שלהם משתייכת אליו, והבעל הבית הוא זה שנחשב המהדר.

ולהלן כאן אנקוט שזה ודאי שכשעושים את ההידור של נר לכל אחד הבן בית יוצא ידי עיקר ההדלקה ע"י ההדלקה שלו עצמו ולא ע"י הדלקת הבעל הבית, ורק בנוגע לההידור הנני חוקר מי נחשב המהדר.

והנה ע"י במ"ב בסי' תרע"א סק"ו שהביא שאם יש לו רק מספיק שמן כדי להוסיף נר נוסף בכל לילה, ולחבירו אין כלום, נכון הדבר שיתן לחבירו, וידליק הוא רק נר אחד כדי שיוכל גם חבירו להדליק, אבל אם השני הוא מבני ביתו, אז "מוטב" שידליק הוא על דרך המהדרין כי השני יוצא בהדלקתו. ונראה שיש להוכיח מדין זה שההידור של נר לכל אחד ואחד הוא ההידור של הבן בית בזה שהוא מדליק בעצמו ואינו יוצא בהדלקה של בעל הבית, דהא אם זה נחשב ההידור של בעל הבית א"כ גם כשהוא נותן להבן בית להדליק הרי זה נקרא שהוא עצמו מהדר, וא"כ מאן פסקת שההידור של מוסיף והולך הוא יותר חשוב מההידור של נר לכל אחד ואחד, וא"כ בע"כ צ"ל דחשיב הידור של הבן בית, ומש"ה שפיר אמרינן שההידור שלו קודם לההידור של הבן בית כיון שגם עי"ז הבן בית יוצא מיהא ידי עיקר החיוב.

מיהו אולי י"ל שלעולם ההידור של נר לכל אחד הוא ההידור של הבעל הבית, רק שמוטב לו לעשות את ההידור של מוסיף והולך, כי עי"ז גם להבן בית, שיוצא ע"י ההדלקה של הבעל הבית, יהי' ההידור הזה של מוסיף והולך, משא"כ אם הבן בית ידליק בעצמו, והבעל הבית לא יהי' מוסיף והולך, לא יהי' להבן בית שום הידור כלל. מיהו אכתי תהי' לו החשיבות שעשה את

המצוה בגופו ממש, וא"כ שוב מאי אולמי' האי מהאי, הלא בשני הדרכים יוצא שיש הידור לבעל הבית וגם מעלה בשביל הבן בית.

ולפי מה שסובר הרמב"ם שההידור של נר לכל אחד ואחד הוא הבעל הבית עצמו מדליק נר לכל אחד ואחד א"כ לפ"ז לכאורה נראה פשוט שזה נחשב ההידור של הבעל הבית, והוא נחשב זה שמקיים את המצוה בדרך מהודרת, אבל לפי מה שפסק הרמ"א שהבני בית מדליקין יש לחקור כהנ"ל. מיהו אולי גם לפי הרמב"ם י"ל שזה נחשב הידור בהקיום מצוה של הבני בית אם המדליק מדליק נר לכל אחד ויש עי"ז נר לכל אחד מהם.

יד) בענין הדין של מדליק והדין של רואה.

ע"י בשו"ת רעק"א במהדורא תניינא סי' י"ג שפסק שאם שכח לברך על ההדלקה הרי הוא עדיין יכול לברך שעשה נסים ושהחיינו מדין רואה כי אע"פ שהפסיד את ברכת ההדליק אבל הרי הוא אכתי חייב לברך מדין רואה והרי עוד לא בירך על זה (ולעיל באות י"ב הבאנו דבריו בענין אם הוא יכול לברך גם ברכת ההדליק כל זמן שלא כלתה רגל מן השוק).

ועוד כתב שגם החולקים על הב"ח וסוברים שהיכא שהדליקה אשתו בשבילו בבית ואח"כ ראה הוא נרות בשוק אינו מברך על הראי', הרי הם יודו שבנידון דידן שפיר מברך, כי הא דאינו מברך היכא שאשתו הדליקה עליו "היינו כיון שיוצא בהדלקה [צ"ל הדלקתה], א"כ הדלקה [צ"ל הדלקתה] וברכתה כאילו הדליק הוא

בביתו, משא"כ היכא דהדליק ולא בירך, מהיכא תיתי נימא דיגרע כחו במה שהדליק מאילו לא הדליק והי' מחויב בברכת נר חנוכה מצד רואה, וכי בשביל שהדליק ג"כ פקע ממנו חיוב זה וכו' עכ"ל (ובנוגע להציוור שהזכיר, דהיינו אם היכא שמדליקים עליו בביתו הרי הוא יכול לברך מדין רואה, עי' בדברי המחבר בסי' תרע"ו סעיף ג' ובסי' תרע"ז סעיף ג').

(וכן יש לעיין מה יהי' אם הדליק בעינים סגורות בלי לראות את הנרות, ובירך אז גם שעשה נסים (ונאמר שברכת שעשה נסים קאי גם על ההדלקה, עי' בזה להלן כאן, וממילא לא היתה ברכה לבטלה), ולאחר זמן ראה, האם הוא צריך לחזור ולברך שעשה נסים משום ההתחדשות של מצות ראי'. וגם בכה"ג הברכה שבירך לא היתה על ראי', וגם לא היתה ברכת וראיית אשתו.)

ומכל דברי רעק"א מבואר שגם מי שמדליק חייב ג"כ בהחיוב של רואה.

וכן מבואר במס' סופרים, דהנה במס' סופרים איתא שמברכים שעשה נסים ושהחיינו לאחר אמירת הנרות הללו, ולכאורה הכוונה בזה היא לאחר ההדלקה, דהא הנרות הללו אומרים אחרי ההדלקה (א"נ לאחר הדלקת הנר הראשון, והרי הוא ממשיך להדליק את הנרות האחרים בשעת אמירת הנרות הללו). ומוכח דס"ל להמס' סופרים שאע"פ שהדליק הרי הוא חייב בראי', ולכן הרי הוא מברך לאחר שכבר גמר להדליק (לכה"פ את הנר הראשון שעיי"ז יצא מדינא), בשעה שהוא רואה.

ולא עוד, אלא שמדברי המס' סופרים מוכח שהברכות של שעשה נסים ושהחיינו

נתקנו דוקא על החיוב של ראי' ולא על החיוב של הדלקה, דהא אם נתקנו גם על ההדלקה, א"כ למה לא יברך גם ברכות אלו לפני ההדלקה. מיהו צ"ע באמת למה לא תיקנו לומר שהחיינו לפני ההדלקה, דהא הדין נותן שיברך שהחיינו גם על ההדלקה.

ויש לעיין מה הדין היכא שלא היו לו נרות ובירך על הנסים ושהחיינו על הנרות של אחרים מדין רואה, ושוב קיבל נרות, דהוא חייב מעתה להדליק, האם הוא צריך לחזור ולברך שעשה נסים ושהחיינו. ובפרי חדש בסי' תרע"ו ראיתי שכתב ששוב לא יברך שעשה נסים ושהחיינו, וצ"ע למה לא יברך שעשה נסים ושהחיינו על מצות הדלקה, שהרי אנחנו מברכים ברכות אלו לפני ההדלקה ודלא כהמס' סופרים. ואפילו אם נאמר שאע"פ שאנחנו מברכים שעשה נסים לפני ההדלקה בכל זאת הברכה קאי רק על הראי', אבל אכתי קשה למה לא יברך שהחיינו על גם על ההדלקה, דהא הדין נותן שיברך שהחיינו גם על ההדלקה.

(טו) שיטות רש"י והרמב"ם בענין איך מקיימים את החיוב של הודאה.

בשבת דף כ"א ע"ב אמרינן שקבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, ופירש"י שהכוונה בהודאה היא לאמירת "על הנסים" בברכת הודאה. הרי שפי' שמקיימים את החיוב של הודאה ע"י אמירת על הנסים.

וע"ע בדף כ"ד ע"א שם דאיבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, או דלמא משום

בשבח הא-ל והודי' לו", ואולי כוונתו במש"כ "ולהוסיף בשבח הא-ל" היא להענין של להלל, ושע"י הדלקת הנרות מקיימים באמת גם את המצוה להלל נוסף על מה שאנו קוראים את ההלל, נוסף על מה שאנו שקוראים אתה הלל.

ולפי הרמב"ם נראה שבאמת אמירת על הנסים אינה לשם הודאה, אלא לשם הזכרת מעלת היום, כי צריכים להזכיר את מעלת היום כמו שעושים בשאר הזמנים, אבל הודאה מקיימים ע"י הדלקת הנרות. וכבר הוכחתי כן באות ט' סק"ד מדברי הרמב"ם בהל' תפילה ובהל' ברכות, דהיינו שאמירת על הנסים היא כדי להזכיר את מעלת היום, אלא שאין זה כדברי הגמ' שלפנינו שהבאנו שהצד לומר שצריכים להזכיר חנוכה גם בברכת המזון (וכן פוסק הרמב"ם) הרי זה משום פרסומי ניסא.

ברם ביותר נראה לומר שלפי הרמב"ם ליכא שום חיוב של הודאה כלל, שהרי כשהגדיר בתחילת ההלכות את התקנה של חנוכה לא הזכיר הודאה, אלא כתב רק ימי שמחה והלל, ונראה דהיינו משום שאינו גורס במס' שבת ימים טובים בהלל והודאה, אלא ימי שמחה והלל, ומש"כ בסוף ההלכות שיש בהדלקת הנרות אופי של הודאה, הרי זה רק כדי להסביר את מה שכתב שם שגר חנוכה היא מצוה חביבה עד מאד, ועל זה כתב כי למעשה יש בזה גם אופי של הודאה, אבל אין זה מעיקר התקנה של חנוכה.

ועכ"פ צ"ע, דלפי דברינו הנ"ל שלפי הרמב"ם אמירת על הנסים אינה משום הודאה אלא משום הזכרת מהות היום, למה אומרים אותו בהברכה של הודאה

פרסומי ניסא מדכרינן, ופירש"י שבתפילה פשיטא מדכרינן כדי לקיים את החיוב של הודאה. וזהו כדבריו הנ"ל בדף כ"א שמקיימים את החיוב של הודאה ע"י אמירת על הנסים. ברם תוס' פירשו שגם בתפילה הרי זה משום פרסומי ניסא וז"ל, בתפילה פשיטא ל"י דמזכיר משום דתפילה בציבור הוא ואיכא פרסומי ניסא, אבל בברכת המזון שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי עכ"ל. ויש לעיין לפי תוס' היכן מקיימים את החיוב של הודאה.

והנה מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' חנוכה הי"ב מבואר דס"ל שאת החיוב של הודאה מקיימים בשעת הדלקת הנרות וז"ל, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הנסים שעשה לנו עכ"ל. ובביאור דבריו י"ל שאין כוונתו לומר שעצם ההדלקה היא הקיום של הודאה, אלא כוונתו היא לומר שבשעת ההדלקה צריכים להודות, והרי אנו עושים כן ע"י אמירת הנרות הללו (שנזכר במס' סופרים) שכתוב שם "כדי להודות".

מיהו בהגהות נימוקי מהרא"י הבין שכוונת הרמב"ם היא שע"י עצם ההדלקה וברכותי' מתקיימת המצוה של הודאה.

ובאמת כן יש להבין את הנוסח של הנרות הללו, שהרי כתוב בו "וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות וכו'". ברם צ"ע, דהא כתוב שם "כדי להודות ולהלל", והרי את המצוה להלל הרי אנו מקיימים ע"י קריאת הלל ולא ע"י הדלקת הנרות. מיהו הרמב"ם בלשונו הנ"ל בהל' חנוכה שהבאנו כתב שמדליקים כדי "להודיע הנס ולהוסיף

ולא בהברכה של עבודה כמו שעושים בראשי חדשים ובהימים טובים. וי"ל שאת ראשי חדשים והימים טובים מזכירים בברכת עבודה כי הם מיוחדים גם בנוגע לעבודה, שהרי מקריבים בהם קרבן מוסף, משא"כ בחנוכה אין הקרבת קרבן מיוחד. ועוד י"ל שתיקנו לאומרו דוקא בברכת הודאה כי סוף סוף "טוב להודות לשם", אבל לעולם אינה משום שיש בחנוכה חיוב מיוחד של הודאה.

ברם צ"ע דהא בהנוסח של על הנסים כתוב "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל", ובהנרות הללו כתוב "כדי להודות ולהלל", הרי ששפיר יש חיוב להודות.

והנה יש לעיין, לפי רש"י שאמירת על הנסים היא משום הודאה, למה בעל הנסים נזכר רק הנצחון בהמלחמה ולא גם הנס של המנורה, ואילו בהברייתא במס' שבת נזכר רק הנס של המנורה (ועי' לעיל באות ב' מה שכתבתי לתרץ קצת דבר זה). וי"ל שהודאה שייכת רק על נס שהיא בדרך הטבע, כי המהות של הודאה היא להודות שהלה עשה לו טובה ושאינו כופר בזה, וזה שייך רק על נס בדרך הטבע שהי' מקום לומר "כחי ועוצם ידי", אבל בנס שהוא למעלה מדרך הטבע שייך רק הלל ואין צורך להודאה (ודוגמא לדבר הוא מה שאם הודה בממון שאינו יכול לכפור בו אין זה נקרא הודאה ואינו נשבע שבועת מודה במקצת, ואכמ"ל בזה).

מיהו הנ"ל לא אתי שפיר לפי רש"י שגורס בהברייתא במס' שבת ימים טובים בהלל והודאה, שהרי הברייתא הזכירה רק את הנס של המנורה, אבל לא הזכירה כלל

שגם הנצחון הי' בגדר נס, והרי לפי דברינו הנ"ל ליכא חיוב הודאה על הנס של המנורה, וא"כ דברינו הנ"ל אתי שפיר רק אם נגרוס במס' שבת ימי שמחה והלל (וכן אם נאמר שבאמת תיקנו גם חיוב הודאה על המלחמה).

ועכ"פ עדיין לא תירצנו למה בהברייתא לא נזכר הנס של הנצחון בהמלחמה.

ובני הרב חיים שליט"א יישב כדלהלן, דהנה מהברייתא הנ"ל במס' שבת משמע שקבעו להודות ולהלל על הנס של פח השמן, והמהר"ל בנר מצוה בחידושים על האגדות שם הקשה דלא מסתבר לומר כן, דהא הנס של פח השמן לא הי' בגדר נס של הצלה, אלא היה נס שמחמתו יכלו לקיים מצות הדלקת המנורה במקדש, ועל נס כזה אינו בדין לקבוע חיוב להודות ולהלל, כי אין בזה הנאה לאדם. ות"י המהר"ל שבודאי עיקר התקנה להודות ולהלל היתה על הנס של הנצחון בהמלחמה, ומה שהברייתא הביאה את הנס של פח השמן הרי זה משום שרק ע"י שנעשה הנס של פח השמן התגלה שגם הנצחון בהמלחמה היה בגדר נס, דבלא זה הי' מקום לחשוב שנצחו מחמת כחם וגבורתם, והגם שהיו מעטים כנגד רבים, מ"מ היו גבורים מאד, אבל ע"י שקרה הנס של פח השמן, והתגלה שיש כאן מהלך נסי, התגלה שגם הנצחון בהמלחמה היה בגדר נס. ומה שהברייתא הביאה את הנס של פח השמן אין זה משום שעל נס זה צריכים להודות ולהלל, אלא חיוב להודות ולהלל הוא על הנס של הנצחון, רק שהברייתא רצתה לבאר למה תיקנו להודות ולהלל על המלחמה, ועל זה ביארה דהיינו משום שהעובדא שהי' בגדר נס התגלה ע"י

הנס של פח השמן, עד כאן דברי המהר"ל. ולפ"ז אתי שפיר גם למה בעל הנסים אנו מזכירים רק את הנס של הנצחון במלחמה ולא את הנס של פח השמן, דהיינו משום שבאמת החיוב להודות ולהלל הוא רק על הנס של הנצחון בהמלחמה וכדברי המהר"ל.

טז) בענין למה אין מברכים ברכת המצות על הודאה.

הנה יש לעיין למה אין אנו מברכים ברכת המצות על המצוה של הודאה בחנוכה כמו שאנו מברכים על המצוה של הלל.

א. הדרך שאין מברכים ברכה על ברכה.

ויש ליישב, דהנה הדרך שאנו מקיימים את החיוב של הודאה היא על ידי אמירת על הנסים בברכת הודאה, א"כ י"ל שלא קבעו ברכה על ברכה, דכן כתב הנתיבות המשפט כדי להסביר למה אין מברכים ברכת המצות על המצוה של סיפור יציאת מצרים, וזה"ל בהגדה מעשה נסים לבעל הנתיבות המשפט בדף ט', כי אינו בדין לתקן ברכה על ברכה, כיון שמברכים השי"ת בגוף המצוה אינו בדין לתקן ברכה על ברכה עכ"ל. מיהו צ"ע דהא הקיום של מצות סיפור יציאת מצרים אינו ע"י ברכה, כי נהי שהגאולה ממצרים נזכרת בתוך הברכה של "אשר גאלנו וכו'", אבל אין זה בגדר סיפור יציאת מצרים, כי עיקר הכוונה שם היא רק לשבח להקב"ה על זה שגאלנו, ולא לעשות עי"ז את עצם הסיפור גופא, וא"כ אכתי קשה למה אין מברכין

ברכת המצות על גוף הסיפור (וידידי הרב הגאון רבי משה קסלר שליט"א העירני עוד לדברי המאירי בברכות דף י"ב ע"ב שאין מברכין ברכת המצות על תפילה ועל זכירת יציאת מצרים כל יום כי הן "ברכות גמורות בעצמן", כלומר ואין מברכין ברכה על ברכה, עיי"ש בכל דבריו.

ב. הדרך שצריכים מעשה.

ויש ליישב שאין מברכים על מצות הודאה בחנוכה, וכן לא על מצות סיפור יציאת מצרים, וכן לא על המצוה של אמונה, וכן לא על המצוה של זכור את יום השבת לקדשו, וכן לא על המצוה של זכור אשר עשה לך עמלק, וכן לא על המצוה של ברכת המזון, כי כל המצות הנ"ל אין עשייתן ע"י מעשה, ואין מברכים על ברכה שאין עשייתה ע"י מעשה, דכן סובר הר"י בן פלאט, הובא בשו"ת הרשב"א בחלק א' סי' י"ח בזה"ל, יש מהן שאין בהן מעשה כגון השמטת כספים וקרקעות (כלומר שאינו עובד בהקרקע), ומאי דדמי לי' (ומש"ה אין מברכים עליהן) עכ"ל.

מיהו לכאורה המצות שהזכרנו אינן דומות להשמטת כספים וקרקעות שהזכיר הר"י בן פלאט, כי יתכן שכוונת הר"י בן פלאט היא שאין מברכים על השמטת כספים וקרקעות משום שבהשמטת כספים אינו עושה שום דבר, לא במחשבה ולא במעשה, אלא רק אינו גובה את החוב ואינו עובד את הקרקע, ואפילו אם הוא אומר "משמט אני" (את החוב), הכוונה בזה היא רק שהוא מציית לציווי התורה ואינו מתכנן לעבור ולגבות, וא"כ אין כאן

שום פעולה כלל, לא במעשה ולא במחשבה, אלא שב ואל תעשה גרידא, וא"כ אכתי י"ל שהיכא ששפיר יש פעולה של מחשבה, כגון אמונה, וכ"ש היכא שיש דיבור, הדין נותן ששפיר יברך.

ואולי כוונתו במה שכתב "מאי דדמי לי" היא למורא הרב שהזכיר לעיל שם, שגם הוא בשוא"ת, כגון שלא יעמוד במקומו וכו', ויש לפלפל בזה.

מיהו האבודרהם בשער ג' בסד"ה ותפילות חול וכו' הוסיף לכללו של הר"י בן פלאט גם אמירת מקודש בקידוש החודש כי דיבור לא מיקרי מעשה, וא"כ ה"ה למצות סיפור יציאת מצרים ושאר המצות שהזכרנו.

ברם צ"ע דהא בברכת התורה יש גם ברכת המצות, דהיינו אקב"ו לעסוק בדברי תורה, ושיטת הגר"א באו"ח סי' מ"ז היא שמברכים גם על הרהור, ושיטת המחבר היא שרק על דיבור, אבל עכ"פ אין שם מעשה אלא לכל היותר יש שם רק דיבור לחוד, וא"כ צ"ע איך זה עולה עם דברי האבודרהם שאין מברכים על דיבור.

ג. ספירת העומר והלל.

וכן צ"ע על מה שמברכים על מצות ספירת העומר ועל מצות קריאת הלל.

והנה בנוגע לספירת העומר י"ל שתקנו ברכה כי אינה רק בגדר אמירה וקריאה, אלא נעשית עי"ז פעולה של ספירה, ואע"פ שהפעולה נעשית ע"י אמירה, אבל הרי סוף סוף האמירה הזאת עושה כעין פעולה מסוימת, דהיינו שעכשיו היום ספור, וא"כ אולי משום הדמיון הזה ל"מעשה" תיקנו ברכה.

וכידוע, כבר השתמשו האחרונים בהסברא הנ"ל ש"ספירה" כוללת בתוכה יותר מסתם אמירה כדי לומר שלא שייך לספור מספק, כי אם הוא מסופק איזה יום לספור הרי בתורת ודאי אין זה נקרא בגדר ספירה.

וגם בנוגע להלל, י"ל דשאני הלל שאינו רק בגדר אמירה וקריאה, אלא הרי הוא עושה מעשה הילול להקב"ה, והקב"ה נעשה מהולל.

מיהו אולי י"ל כן גם בנוגע להשמטת כספים וקידוש החודש דהיינו שרק ע"י האמירה החוב נשמט והחודש מתקדש. ועי' בזה בספרי על גיטין, פרק השולח - פרוזבול ב' סק"ד, כ"א סק"ב, כ"ב, ול"ו.

ועכ"פ לפי דברינו הנ"ל בנוגע להלל יוצא שאם יקרא את ההלל בלי כוונה להלל את הקב"ה, אלא רק לקרוא את הפסוקים כמצות חז"ל, אינו יוצא, והרי דבר זה לא שמענו. ועוד דחזינן שנוסח הברכה אינו להלל אלא לקרוא את ההלל, דמזה משמע דיוצא על ידי כוונת קריאה לחוד. ברם י"ל שכיון שאומרים לקרוא את ההלל הרי זה כאומר שהוא הולך להלל ויש כאן ברכה על הענין של להלל.

ד. ברכה על הציות לדברי חכמים.

גם י"ל ששאני הלל שהברכה היא על המצוה לציית לדברי חכמים, וכדברי הגמרא בשבת דף כ"ג ע"א לענין הברכה על נר חנוכה, דרב אויא אמר שם שצונו בלא תסור, ורבי נחמי' אמר משאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' חנוכה לענין הלל, דהיינו

ש"שייך" לברך וצונו כי צונו בלא תסור, וכיון שהברכה היא על הציות לדברי חכמים א"כ י"ל שהציות לחכמים נחשב יותר קרוב למושג של "מעשה".

מיהו לפ"ז אכתי היינו צריכים לברך על קידוש היום של שבת שחרית כי הקידוש בשחרית הוא רק מדרבנן וא"כ שייך לברך על הציות לדברי חכמים.

ועוד, דאם הכוונה היא לברך על הציות לדברי חכמים, ולא על עצם המצוה של הלל שחידשו, א"כ רב אויא הי' צריך לומר שכוונת הברכה היא לברך על המצוה של "ועשית ככל אשר ירוך" ולא שצונו ב"לא תסור", כי הברכה היא על קיום המצוה של ציות שזה דומה למעשה, ואינו על העובדא שאינו עובר על הלאו, וא"כ בע"כ צ"ל שהברכה היא באמת על המצוה דרבנן ולא על העובדא שאינו עובר על הלאו, רק שבגמ' אמרו איפוא הקב"ה צונו לעשות כן, ובנוגע לדבר זה נקטו את הלאו משום החומרא של לאו, וא"כ מכיון ששייכת ברכה על אמירה הדרה קושיא לדוכתה למה אין מברכין על קידוש היום, ועוד מצות של דיבור, כמו שמברכים על הלל.

ועכ"פ אין להקשות על הדרך שכתבתי שמברכים על הציות לחכמים שגם בנוגע למצות דאורייתא שאין בהם מעשה נברך על הציות למצות התורה כמו שאנו מברכים על הציות לדברי חכמים שהרי יש הרבה פסוקים בתורה שכתוב בהם שנוהר לשמור מצות, כי י"ל שהפסוקים ההם אינם בגדר מצות אלא בגדר זירוז שהרי לא מצינו שמוני המצות מנו אותם למצות עשה.

ה. נוסח קידוש היום ודברי המאירי. והנה בהנוסח של קידוש היום שמוזכר בפסחים דף קי"ז ע"ב איתא אשר קדשנו במצותיו וצונו. מיהו הרי"ף והרא"ש אינם גורסים וצונו. ואיתא במאירי שם בזה"ל, ואף ברכת המצוה, דוקא אותם הבאות במטבע קצר, והם אותם שאומרים עליהם אקב"ו לעשות כך, או אקב"ו על כך, אבל כל שבאות במטבע ארוך, כגון קידוש היום וברכת אשר גאלנו ודומיהם, אינן באות לא בעל ולא בלמ"ד עכ"ל, כלומר שאין אומרים לא וצונו על ולא וצונו ל. וראיתי מבינים את דברי המאירי כפשטותם, והיינו שכוונתו לומר שלקידוש היום ולברכת אשר גאלנו יש גם דין של ברכת המצות, דכן משמע מתחילת דבריו שכתב "ואף ברכת המצוה" וכו', ושרצונו לומר שהיכא שהברכה משמשת גם כהמצוה עצמה וגם כהברכה על המצוה, אין אנו אומרים וצונו על או וצונו ל. מיהו לכאורה קשה מאד לומר שלברכה אחת יש שתי פנים, והיינו שהיא גם בגדר המצוה עצמה וגם בגדר ברכה על המצוה, ועוד דלפ"ז למה לא תיקנו בברכת אשר גאלנו לומר לכל הפחות "אשר קדשנו במצותיו" (דהיינו "אשר קדשנו במצותיו וגאלנו וכו'") כמו בקידוש היום, ואיך משמש נוסח הברכה של אשר גאלנו כברכת המצות הלא בכלל אין בה נוסח של ברכת המצות.

ולולא דמסתפינא, במקום לייחס לכוונתו של המאירי דבר כל כך לא מסתבר, עדיף לומר שכוונתו במה שכתב "ואף ברכת המצות" היא רק כך, שבנוגע לברכות שאומרים בשעת קיום המצות, רק בהקצרות מברכים בנוסח של וצונו "על"

או "ל", כי באמת רק הן הרי הן ברכות על עשיית המצות, משא"כ הארוכות הקשורות לעשיית מצות הרי הן גוף המצוה עצמה, דהיינו שמקיימים את המצוה ע"י נוסח של ברכה, אבל אינן ברכות על גוף עשיית המצוה.

של ברכת המצות, הלא ע"י שמברך ברכת המצות אינו מתכוין לקדשו, אלא הרי הוא רק מוסיף ברכה על ה"לקדשו" שהוא יעשה בעוד רגע, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הילפותא היא שיקיים את גוף המצוה של הזכרת היום על ידי עשיית ברכה.

ו. דברי המכילתא ש"קדשהו בברכה".

והנה במכילתא איתא זכור את יום השבת לקדשו, לקדשו בברכה, ויש שרוצים לומר שהטעם למה צריכים ברכה הרי זה כדי שיתקיים בזה גם הדין של ברכת המצות על מצות קידוש היום, וששפיר שיך שברכה אחת תשמש גם כהמצוה עצמה וגם כברכה על המצוה.

מיהו אין זה מובן, כי איך אפשר לומר שכוונת המכילתא היא כדי שיתקיים הדין של ברכת המצות, הלא ברכות המצות הן רק מדרבנן ואילו המכילתא מכניס את הדבר הזה לתוך הפסוק, וכי נימא שהמכילתא אסמכתא בעלמא קאמר.

ועוד איך אפשר לומר שהכוונה בזכור את יום השבת לקדשו "בברכה" היא להדין

ז) הערה על דברי הרמב"ם בענין הברכות על הדלקת נרות ועל הלל.

הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה ה"ה כתב וז"ל, בכל יום ויום משמונת הימים אלו גומרין את ההלל ומברך לפניו אקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין צבור. אע"פ שקריאת הלל מצוה מדברי סופרים מברך עליו אקב"ו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב וכו' עכ"ל. ויש לתמוה למה לא הקשה ותירץ כן כבר לעיל שם על מה שפסק שמברכים אקב"ו על נר חנוכה, דהא גם נר חנוכה הרי הוא רק מדברי סופרים. וגם בתירוצו הביא לדוגמא רק עירובין ומגילה ולא ברכת נר חנוכה.

ובהסוגיא במס' שבת הקשו היכן ציונו ותירצו מלא תסור, על נר חנוכה.