

עלים

עלון שבועי משולחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466
alehzayis.com

עלה חנוכה

ברכה על הדלקה בבית הכנסת
מודינו ראש הישיבה רבי ישראל צבי נזומאן שליט"א
ע"פ הספר 'פחת הבית'

עלה זית

שמועה מפי הג"ר זלמן נחמי' גולדברג
צ"ל על דברי הגר"ח בענין שמן של נס
מתוך ספר 'בית ישראל' מהרב ישראל צבי הופמן שליט"א

ידועים דברי מרן הגר"ח הלוי זצ"ל על קושית הבית יוסף (או"ח סימן תרע) למה תקנו שמונה ימים של חנוכה, דלכאורה כיון שבפך הנמצא היה שמן מספיק ליום אחד, לא היה הנס אלא ז' ימים. ותירץ הגר"ח דבאמת יש להקשות בעיקר מעשה פך השמן, האיך יצאו ידי חובת הדלקת המנורה באותו שמן, והרי אין כשר למנורה אלא 'שמן זית' כלשון הפסוק (שמות כז, כ), והיינו שמן שגדל על עץ זית ונעשה מפרי הזית, והשמן הזה שנמצא בפך ונעשה בו נס שהספיק לשמונה ימים, לא היה שמן הבא מן הזית אלא בא מכח נס, והאיך הדליקו בו את המנורה. אלא על כרחך צריך לומר שהנס לא היה בכמות - בתוספת שמן, אלא באיכות - דהיינו שנתעצם כח השמן ודלק שמונה ימים, וא"כ השמן היה באמת שמן זית ממש ולא נתרבה השמן מכח נס, ורק נעשה נס שהשמן זית נתעצם כחו שדלק שמונה ימים. ובזה יישב את קושיית הבית יוסף, שבאמת בלילה הראשון נתנו את כל השמן שבפך למנורה, ובכל לילה ולילה דלק וכלה שמינית ממנו, ואם כן נמצא שהנס היה ביום הראשון ממש באותה מידה ממש שהיה בשאר הימים, עכת"ד הגר"ח.

ושמעתי ממורי ורבי הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל, שפעם שמע דברי הגר"ח הללו מפי הרב מפוניבז' רבי יוסף שלמה כהנמן זצ"ל, והוסיף הרב, שאחד הקשה על דברי הגר"ח דלכאורה עדיין קשה למה הוצרך הקב"ה לעשות נס באיכות השמן, והיה סגי לברוא עץ זית ליד בית המקדש והיו הכהנים יכולים ליקח ממנו שמן זית ולא יצטרכו להמתין שמונה ימים. ואמר שקושיא זו הובאה קמי דהגר"ח, והשיב על אחר דזה לא היה מועיל כלל, שהרי עד שלש שנים הזיתים אסורים מטעם ערלה, וכל שאסור לישראל לאוכלו אסור להשתמש בו לעבודה.

ביאור ענין נס חנוכה

מתוך קונטרס 'שירת חיים' בעניני הלל וחנוכה
מהגר"ח חיים ברוך כהן שרייבמן זצ"ל



אמרינן בגמרא (שבת כא, ב), מאי חנוכה וכו', שכשנכנסו יוונים להיכל תמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה, ע"כ.

עלה שמן

בשו"ע (או"ח סימן תרעא סעיף ז) הובא המנהג להדליק בבית הכנסת, וכתב שמברכים על הדלקה זו. ואף על גב דאינו אלא מנהג, כתב בבאר הגולה (שם) בשם הריב"ש (סימן קיא) דעם כל זה יש לברך, כמו דחזינו גבי הלל בראש חודש. אך הקשה החכם צבי (סימן פח, הובא בבאר היטב שם ס"ק י) שהשו"ע עצמו בהלכות ראש חודש (סימן תכב סעיף ב) מסיק דאין לברך על הלל, ואם כן איך פסק כאן דמברכין על הדלקה.

ובאמת קושיא זו תלויה בטעם המנהג להדליק בבית הכנסת. דהנה בראשונים הובאו שני טעמים: הריב"ש (שם) כתב משום פרסומי ניסא, דכיון שבזמן הזה מדליקין בפנים, חסר בפרסומי ניסא, ולכן מדליקין בבית הכנסת. ולטעם זה שפיר קשה למה מברכין על המנהג. אבל הכל בו (סימן מד) והארחות חיים (הלכות חנוכה אות יז) ועוד ראשונים סוברים שטעם המנהג הוא כדי להוציא מי שאינו מדליק בביתו. ובבית יוסף (סימן תרעא) הביא טעם זה, והוסיף דהיינו כדרך שמקדשין בבית הכנסת בליל שבת בשביל האורחים שאין להם מקום אחר לקדש (פסחים קא, א). ולפי טעם זה לא קשיא למה מברכין, דהא בהדלקה זו מקיימים עיקר המצוה בשביל אלו שאינם מדליקים בביתו. ויש לומר שזוהי דעת השו"ע.

אך עדיין קשה בדעת השו"ע, שהרי בהלכות שבת (סימן רסט סעיף א) הביא שיש נוהגים לקדש בבית הכנסת אפילו בזמן הזה דליכא אורחים, אבל מסיק דיותר טוב להנהיג שלא לקדש. ואם כן מאי שנא הכא גבי הדלקת המנורה בבית הכנסת, שדעת השו"ע שיש להדליק בברכה אף שאין מצויין אורחים שיוצאים בהדלקה זו.

ונראה בזה, דהנה בבית יוסף (שם) הביא בשם הכל בו את שני הטעמים הנ"ל, משום האורחים ומשום פרסומי ניסא. ונראה לפרש דאין כוונתו להביא ב' טעמים נפרדים, אלא תרתי איתנהו. כלומר, שיסוד המנהג הוא קיום מצות הדלקה, שתקנו להדליק עבור אלו שאינם מדליקים בביתו, אבל כיון שגם חסר אצלנו פרסומי ניסא מאחר ואנחנו מדליקים בתוך הבית, ממילא התקנה היתה שתהיה ההדלקה בבית הכנסת בגדר חובת ציבור. והיינו דאין זו הדלקה בשביל איש זה שצריך להדליק כיון שאין לו בית, אלא תקנו בכלל זה שתהא ההדלקה בבית הכנסת לפרסומי ניסא, וזו היא חובת הציבור.

וע"פ זה תבאר היטב דעת המחבר, דהן אמנם מבואר מדברי הבית יוסף שיסוד התקנה היה משום האורחים וכמו דמצינו בקידוש בבית הכנסת, מ"מ אין הדינים שוים לגמרי, דלגבי קידוש בליל שבת כתב המחבר דכיון דבזמן הזה אין אורחים יש לבטל המנהג, אבל מנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת אין ראוי לבטלו, דאע"פ שיסוד המנהג היה משום מי שאין לו בית, אבל כיון דיש גם סברא דבזמן הזה שמדליקין בתוך הבתים חסר בפרסומי ניסא, ולכן תקנו הדלקה זו בגדר חובת ציבור, א"כ אין לבטל הדלקה זו.



מורנו רה"י עם חמיו זצ"ל ויבלחט"א
בנו הג"ר אהרן

continued on pg 3

הזמנים נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א					
מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת	
4:31	שקיעת החמה	8:40	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק)	4:13	הדלקת נרות
5:16	ג' כוכבים קטנים	9:25	סו"ז קרי"ש גר"א וגר"ז	4:28	איסור מלאכה (בשעה"ד)
5:44	ע"ב דקות	10:12	סו"ז תפילה גר"א וגר"ז	4:31	שקיעת החמה
5:58	ר"ת ד' מילין לחשבון המעלות	11:47	חצות היום (סעודת שחרית להב"ח)	5:46-6:46	מזל מאדים (לענין קידוש)
6:28	חצי שעה אחר ר"ת	12:34	ד' שעות למוסף (לכתחילה)	5:15	צאת ג' כוכבים (לקרי"ש לפני סעודה)
					ערב שבת
				12:16	מנחה גדולה (חצי שעה לחומרא)
				2:08	ט' שעות (להתחלת סעודה)
				2:32	מנחה קטנה (לעשיית מלאכה)
				3:57	פלא המנחה מג"א (לפי האופק)
				4:01	הדלקת נר חנוכה (סמוך לשבת)

The Chasam Sofer's grandson, Rabbi Shlomo Sofer of Bergsas, in his Chut HaMeshulash (Pakst edition, 1886), cites a shocking explanation offered by the Chasam Sofer for why the Chanukah miracle doesn't appear in the Mishnah. He writes:

ומרגלא בפומיה כי כנס חנוכה לא נזכר כלל במשנה, ואמר טעמו, כי רבינו הקדוש מסדר המשנה היה מזרע דוד המע"ה, ונס חנוכה נעשה ע"י בית חשמונאים שתפסו המלוכה ולא היו מזרע דוד, וזה הרע לרבינו הקדוש, וע"כ השמיט הנס מחיבורו.

The Chasam Sofer is essentially saying that Rabi Yehudah Hanassi decided on his own to punish the Chashmona'im for usurping the monarchy. This is quite troubling. Because although the Ramban in his commentary on Parshas Vayechi condemns the Chashmona'im for seizing the monarchy, it is still not the same as saying that for personal reasons Rabbeinu HaKadosh took it upon himself to punish them by expunging Chanukah from the Mishnah.

Shortly after the Pakst edition was published, we find that this explanation caused an uproar. A talmid of the Chasam Sofer, Rav Yehoshua Aaron Schusberg of Margareten, came to the defense of his rebbe in a responsum dated Parshas Vayishlach 1886 (שו"ת מהרי"א"ץ או"ח) (סימן עח).

But in a later edition of Chut HaMeshulash (Drohobycz, 1908) the wording was changed slightly to "fix" the problem.

וזה הרע לרבינו הקדוש, ובכתבו המשנה עפ"י רוח הקודש נשמט הנס מחיבורו. According to this version, instead of Rabbeinu HaKadosh himself omitting it from his composition, what happened was that while writing(!) the Mishnah it was omitted from his work in accordance with Ruach HaKodesh.

This updated text is different from the original in three ways:

1. Rabbeinu HaKadosh wasn't acting on his own, he was working with Ruach HaKodesh.
2. Rabbeinu HaKadosh didn't omit the nes, it "was omitted."
3. In the original, Rabbeinu HaKadosh wasn't writing the Mishnah, but in the updated text he wrote the Mishnah.

Although this last point is not entirely relevant to the discussion at hand, it is worth noting that the first version seemed to have been written with precision. Rashi (Eruvin 62b) writes that the only written document that existed in Amoraic times besides Tanach was Megillas Taanis. Many other authorities clearly state that Rabbeinu HaKadosh did not write the Mishnah; he compiled the Mishnah, but it was not actually written down until much later. Nowhere in the Gemara do we find any reference to a written mishnah. Never is a dispute about the wording of a mishnah resolved by citing an authoritative written mishnah. If the Mishnah were to have been committed to writing by Rabbeinu HaKadosh's hand, would

not at least one argument between Rav and Shmuel be resolved by citing a handwritten copy of the original manuscript?

It seems that when the author (or some other hand) decided to make the Chasam Sofer's statement more palatable, he needed to change the original carefully-crafted sentence in which Rebbe was "mesader" the Mishnah to his "writing" the Mishnah, because otherwise it is hard to explain how Ruach HaKodesh caused it to be omitted on its own.

In a written document it is easy to imagine something "getting omitted" on its own, but in an oral composition it is harder to imagine. Therefore, in addition to the first two "necessary" changes, this third change was also introduced.

Despite this emendation, Rabbi Moshe Mordechai Schulsinger wrote (Mishmar Halevi, Chagigah) in a letter to the Erlauer Rav that he did not believe the Chasam Sofer ever said this, and that this explanation cannot originate from a holy source. He also pointed out that the Chasam Sofer himself in his own writings offers a different explanation as to why Chanukah didn't receive a full treatment by the Mishnah.

In defense of the Chut HaMeshulash it should be mentioned that we do find in

the Gemara that Rabbeinu HaKadosh held a grudge against Rabi Meir for his attempt to undermine the house of Rabban Gamliel. The Gemara (end of Horayos) says that even though Rebbe was humble [and usually forgave people], he still would never quote Rabi Meir directly.

Conversely, we find elsewhere (Eruvin 13b) that Rebbe said about himself that he was sharper than his peers thanks to the fact that he had caught a glimpse of Rabi Meir:

Similarly, in the Yerushalmi (Beitzah 5:2), Rebbe says that he merited achieving in Torah because he saw the back of Rabi Meir.

We also find (Chulin 6b) that Rebbe followed the pesak of Rabi Meir regarding the status of Beis She'an, even though his family ruled otherwise:

In conclusion we find that although Rabi Yehudah Hanassi did take the honor of his family into account, in line with the dictum "מלך שמלך על" he still respected Rabi Meir who attempted to undermine the House of Rabban Gamliel, and even followed his pesak despite family pressure to the contrary.

Regarding why Chanukah isn't featured in the Mishnah, I once heard from Rabbi Avigdor Miller that the reason is that it took place too late in history to make it into the Mishnah.

continued on pg 3



Chut HaMeshulash
Pakst edition, 1886

Chasam Sofer



ספרים וקונטרסים על עניני חנוכה



ראה באגרות משה או"ח ח"ד סימן קא (אות ו) שכתב זמן הדלקת נר חנוכה שיותר עדיף הוא לע"ד עשרה מינוטון אחר תחלת השקיעה ויש לזה טעמים נכונים ויתן שמן שיהיה כדי להדליק שעה בערך כי תהיה הדלקתו בכאן ערך חצי שעה אחר צאת הכוכבים. [מש"כ האגרות משה שיש 'טעמים' תרתי משמע, יש לפרש א) לשיטתו שזמן זה"כ לפי הגאונים באופק שלנו הוא כתשע דקות אחר שקיעה. ב) לפי"ד הביאור הלכה שאפשר להקדים עד חצי שעה קודם זה"כ, לכן כיון שהאג"מ סובר שזמן זה"כ ארבעים דקות אחר שקיעה, אם כן עשר דקות משקיעה אינו בכלל הקדמה, משב"ק]

ר' צבי ב"ר יעקב אבן עזרא



לכבוד הרבנים החשובים במכון עלה זית,

בנוגע לזמן הדלקת נר חנוכה, רצוני להוסיף המנהג שנהג החתם סופר ע"פ מה ששמעתי בעצמי מאת הרב ממאטרסדרף הג"ר שמחה בונם זצ"ל בשם אביו מור"ר הג"ר שמואל זצוק"ל. החתם סופר היה רוצה להדליק נר חנוכה קודם תפילת ערבית, ומכל מקום לא רצה להכניס עצמו בספק הפוסקים אם צריך להקדים מעריב מטעם תדיר קודם. היה מדקדק להתפלל מעריב בזמנו ערך 40 דקות אחר שקיעה. לכן היה מדליק בין כ"ה דקות עד חצי שעה אחר שקיעה ואחר כך הלך להתפלל ערבית. [ועיין בשם משואל - פתיחה לספר המקנה והקנינים שכתב הגאב"ד הרב שמואל עהרנפעלד וז"ל, מנהג ק"ז החתן סופר ובנו אאמו"ה היתה להדליק נר חנוכה בין מנחה למעריב בביתם, הש"ש]

היי"ח א"ת ו"י

continued from pg 1 לכאורה מבואר בגמרא שעיקר תקנת חנוכה היא משום נס מציאת פך השמן. מאידך, בתפילת על הנסים תקנו חז"ל להודות 'על המלחמות' וכו', ושם אין מוזכר ענין נס פך השמן כלל, ורק מסיימים בזכירה בעלמא 'והדליקו נרות בחצרות קדשך', ואף בזה אין מוזכר נס פך השמן.

ובספר 'עמק ברכה' (פומרנצ'יק, ענין הלל על הנס עמ' ככד) האריך בענין זה, וכתב דיש שני ענינים בהלל והודאה, האחד הוא להודות לה' על הטובות שעשה עם ישראל, והשני לפרסם כי ה' שליט בארץ לעשות מופתים נסים ונפלאות. והנה נס פך השמן לא היה בו תועלת לחיי העם כי רק הועיל לעבודת בית המקדש, ולא שייך ביה הלל, כי הלל הוא הודאה על הצלה ממות לחיים, אבל מצות הדלקת נר חנוכה שהיא לפרסם הנס, זה כנגד נס פך השמן שאנו עושים לפרסם הענין שהוא שולט בעולם, כי שידד מערכות לשנות מדרך הטבע, עכ"ד ועיי"ש עוד בזה.

ולפי מה שכתב שבולי הלקט (סימן קעג), ישיוד דין הלל הוא עדות על שבחו של בורא העולם, א"כ י"ל שההלל של חנוכה הוא גם על נס פך השמן, כי יש בו עדות שהשי"ת עושה נסים לישראל. אך 'על הנסים' הוא הודאה על הטבת ה' עמנו שהצילנו מהיוונים והחזיר לנו העבודה, ולפיכך בעל הניסים הוזכרה רק ההצלה ולא נס פך השמן, כי ענין על הנסים הוא הודאה על ההצלה מהיוונים, וכדברי העמק ברכה שלא שייך הודאה על נס פך השמן.

עלה פרשה

ע"פ הספר 'וסתות בהלכה' מהג"ר יצחק זילבער שליט"א

וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב. (בראשית מא, ו)

בתשובת כנסת יחזקאל (סימן לג) הביא הא דאיתא בגמרא (תענית יא, א), אמר ריש לקיש, אסור לאדם לשמש מטתו בשנת רעבון, שנאמר וליוסף ילד שני בנים טרם תבוא שנת הרעב. והקשו בתוס' (ד"ה אסור) וז"ל, והלא יוכבד נולדה בין החומות ושנת רעבון היה, ויש לומר דלכולי עלמא לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות, עכ"ל. והקשה הכנסת יחזקאל, מדוע לא תירצו בתוספות שהיתה ליל טבילתה שאז מותר אפילו בשנת רעבון (או"ח סימן תקעד סעיף ד). ותירץ, שבאמת היה מותר לבני יעקב כיון שהיה להם לחם ולא היה שנת רעבון לדידהו, אלא שיעקב אביהם ציוה עליהם שלא להראות את עצמם כמו שאמר (בראשית מב, א) "למה תתראו", ואם יולידו בנים באותן השנים יראו בני עשו וישמעאל שיש להם לחם. נמצא שקושיית התוספות מיוכבד אינה מצד הדין, רק מצד שאסור להם להראות את עצמם בפני עמי הארץ. ושוב לא שייך לתרץ שלוי שימש בליל טבילה, שהרי לא ידוע לבני עשו וישמעאל שיש מצוה לטבול, וא"ש קושיית התוספות.

אך כתב שיש לשדות ביה נרגא מדברי המגן אברהם (או"ח סימן תקעד ס"ק ה) שס"ל שאסור בשנת רעבון אפילו בליל טבילה, והוכיח כן המגן אברהם ממה שהקשו בתוספות היאך נולדה יוכבד בין החומות בשנת רעבון, ולא תירצו שהיה בליל טבילה דשרי, ועל כרחך שגם בליל טבילה אסור, עכ"ד הכנסת יחזקאל, ועיי"ש עוד.

אמנם בספר עולת שמואל (להגרש"ל קוידר, סוף סימן לב) דחה ראיית המגן אברהם מדברי התוספות וז"ל, קושיא זו בקל יש לדחות, דאין לשמש בשנות הרעבון ידענו שנהוג בזמן ההוא מהא דכתיב (בראשית מא, ו) "אשר ילדה אסנת בטרם תבוא שנת הרעב", הרי שלא שמשו בימי רעבון, וגם מנח למדנו שלא שימש בתיבה, אבל שיהיה חיוב עונה ליל טבילה נהוג בימיהם דבר זה צריך ראיה גדולה וכו', ואדרבא מש"ס דביצה (ד, ב) דפריך הש"ס וכי תימא למצות עונה הוא דאתי, משמע דעל עונה נצטוו לאחר מתן תורה, עכ"ל. והיינו דמה שלא תירצו תוס' שהיה בליל טבילה, משום שבזמנם לא היתה מצות עונה בלילה זה, אך אחר שנתחדשה מצות עונה, י"ל דשפיר מותר לשמש בשני רעבון בליל טבילה.



continued from pg 2 This is difficult to accept, because Chanukah took place 3-4 centuries before the final redaction of the Mishnah. Perhaps it can be explained as follows:

Rishonim (Ramban Behaloscha, Ran Shabbos 9a) indicate that the menorah we light on Chanukah is in lieu of the Menorah in the Beis Hamikdash. Based on this, some Acharonim (Chasdei Avos, Mishnas Yaavetz, and Moadim u'Zemanim) argue that the mitzvah of lighting the menorah of Chanukah was instituted only after the churban. As long as the Menorah was being lit in the Beis HaMikdash, there was no need to light a menorah at home.

When the Bais Hamikdash was standing, Chanukah commemorated the renewal and rededication of the Bais Hamikdash. That was the focal point of the Yom Tov. It is in the name of the Yom Tov - Chanukah. This is also expressed by the krias haTorah prescribed for the Yom Tov, about Chanukas Hamizbe'ach.

If lighting the menorah is taken out of the equation, then all that we need to know about Chanukah is well documented in the Mishnah:

The Yom Tov itself is mentioned in Megillas Taanis, which was a canonical document during the era of the Mishnah.² The krias haTorah for Chanukah is mentioned twice in the Mishnayot of meseches Megillah. And the fact that one must eat on Chanukah is mentioned in meseches Taanis. The

halachos which pertain to bikkurim are mentioned in meseches Bikkurim. Hallel is mentioned in the Beraisa in Eruchin (10a), no differently than the other Yamim Tovim that are listed there.

Only after the churban was the mitzvah of ner Chanukah with all its halachos added.

Although the kria for Chanukah prescribed by the Mishnah does not make any mention of neiros, the Beraisa in Megillah (31:1), which postdates the Mishnah, mentions that on Shabbos Chanukah we read in the haftarah about neiros.

Later a custom developed that on the last day of Chanukah, instead of reading only about chanukas hamizbe'ach, another few pesukim from parshas Behaloscha which discuss the Menorah were added (Tur OC 684). Now that the focal point of the Yom Tov is the neiros, it was deemed appropriate to read about the neiros as well.

¹ בספר נתן פריו (עניני חנוכה) ציין לדברי בנו של החתם סופר, הגאון רבי שמעון סופר, במכתבו לגיסו הג"ר זלמן שפיצער זצ"ל (אגרות סופרים כתבי רש"ס עמ' טז) שכתב "ומה שכתב הדר"ג גיסי נ"י בענין חנוכה, הוא דבר פלא מאוד, כי באמת מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". ושיער הגר"נ גסטטר זצ"ל, שכוונתו לענין הנ"ל, שרבי לא מחל על כבוד אבותיו דמלך אינו יכול למחול על כבודו.

² It is important to differentiate between the heavy Aramaic verses in Megilas Ta'anis, which predate the Mishna, versus the Beraisos of Megilas Ta'anis which are in Lashon HaKodesh and postdate the Mishna. We find a lot of information about Chanukah in the latter, but only very little in the former. See Maharatz Chajes (כל ספרי מור"ח ח"א עמ' קנג).

LEHODOS U'LEHALLEL – RAV HUTNER'S INSIGHT ON THE MEANING OF HODAAH

Rabbi Tzvi Finkelstein, Machon Aleh Zayis

Rav Yitzchok Hutner zt"l¹ points out that the word הוּדָאָה in Lashon Hakodesh has two meanings. In some contexts it means thanks, as we say in Al Hanissim, להודות ולהלל. In other contexts, however, it means to admit, as the Gemara says הוּדָאָה בעל דין דמי כמאן עדים דמי². The cognate of the word וידוי, confession, is also הוּדָאָה. Why do these seemingly different ideas share the same word? What do they have in common? Rav Hutner explains:

Hashem created man with an innate desire to feel self-sufficient. Man does not like being reliant on the help of others. Every time a person expresses the הכרת הטוב, he is admitting that he was unsuccessful in helping himself. By crediting his friend, he is dis-crediting himself, and that is an "admission." The same is true regarding הוּדָאָה to Hashem. A human being naturally feels that כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. When he thanks Hashem, he is in fact admitting that he is not self-sufficient. For this reason, the word הוּדָאָה means both thanks and admission.³

The Chevron Rosh Yeshivah, HaRav Dovid Cohen shlita,⁴ offers a source for this concept in the following Midrash (Yalkut Shimoni Vayeitzei 156):

לאה תפשה פלך הודיה, ועמדו כל בניה בעלי הודיה. יהודה - ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני. דוד - הודו לה' כי טוב. דניאל - לך אלקא דאהבתי מהודה וימשבח אנה.

Leah took hold of the attribute of הוּדָאָה, and therefore all her children became people of הוּדָאָה. Yehudah [was בעל הוּדָאָה as it says], "Yehudah recognized and said, 'She is righteous, [the child] is from me.'" Dovid [was בעל הוּדָאָה as it says], "Thank Hashem for He is good." Daniel [was בעל הוּדָאָה as it says], "To you the G-d of my fathers I thank and praise."

The הוּדָאָה of Yehudah does not seem to fit in with the rest. Leah, Dovid and Daniel all thanked Hashem, but Yehudah admitted that he sinned. However, according to Rav Hutner's explanation it fits in very well. Leah took hold of the middah of hodaah, and the middah of hodaah includes both thanksgiving and admission, because as we explained, thanksgiving is rooted in admission.

With this concept perhaps we can understand the varied meanings of Yehudah's name. On one hand, his name means thanks, as Leah said הפעם אודה את ה'. On the other hand, his name connotes admission, as Yaakov said when he blessed Yehudah, יהודה אתה יודוך אחיך (Bereishis 49:8), and the meforshim (Onkelos, Ibn Ezra, Kli Yakar) explain: "You admitted in the story of Tamar, as reflected in your name Yehudah. In this merit your brothers will admit that you are the king."

A third meaning of Yehudha's name is found in the Gemara (Megillah 13a): כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי anyone who disbelieves in idol worship is called יהודי, and therefore Mordechai is called מרדכי היהודי (The Gemara does not

mention that Yehudah himself was a כופר בעבודה זרה, but the Midrash (Bereishis Rabba 94:3) does characterize Yehudah as a כופר בעבודה זרה (שורף עבודה זרה). This concept -- that a כופר בעבודה זרה is called Yehudah -- is at first glance very strange, because on the contrary, כופר is the opposite of הוּדָאָה. But I believe the answer is simple: when speaking in reference to avodah zarah we use the word כופר, but in true terms it is just the opposite, the avodah zarah is כפירה, and one who refuses to believe in it is really admitting to the truth.

In light of Rav Hutner's explanation, all three meanings of Yehudah's name are rooted in the same middah. As indicated the Midrash above, it is precisely the middah of thanksgiving instilled in Yehuda that helped him admit the truth in the story of Tamar. It is also with this middah that he admitted that Hashem is One and was כופר בעבודה זרה.



Perhaps we can offer an additional source for this concept. The Gemara (Megillah 18a) tells us that when Anshei Kenesses Hagedolah formulated the berachos of Shemoneh Esrei, they placed the berachah of Modim after the berachah of Retzei, based on a pasuk in Tehillim (50:23) that says זוכה יכבדני תודה. The word תודה in this pasuk comes after the word זוכה, indicating that הוּדָאָה (Modim) belongs after עבודה (Retzei). However, it is not clear what exactly the word תודה in this pasuk is referring to. Rashi on the Gemara states that תודה

refers to thanksgiving, which fits in well with the Gemara's inference to the berachah of Modim. However, the meforshim on Tehillim (including Rashi there) write that it refers to viduy. The Maharsha interprets it this way as well. The Maharsha uses this interpretation to explain further what the Gemara says. The Gemara brings a contradictory pasuk, but concludes that we follow the first pasuk of זוכה יכבדני תודה, because in truth logic dictates that avodah and hodaah go together: מסתברא היא עבודה והוּדָאָה חדא מילתא היא. What does it mean that avodah and hodaah are חדא מילתא היא, one thing? The Maharsha explains it simply: hodaah refers to viduy, and viduy is part of the avodah, because it is said when bringing a korban.⁵

But the entire explanation of the Maharsha is perplexing; what does viduy have to do with the berachah of Modim? How can we say that the word הוּדָאָה in the Gemara is referring to viduy when the discussion in the Gemara is not viduy, but Modim? However, in light of Rav Hutner's explanation there is a direct correlation between viduy and Modim. As explained, viduy (confession) and thanksgiving are both forms of admission.

Chazal⁶ tell us that all Jews are called יהודים. The Chiddushei Harim⁷ explains that all Jews carry the middah of Yehudah, הפעם אודה את ה'. Just as Leah thanked Hashem for being given more than her lot (as Rashi explains, she now had four sons), so every Jew must realize that everything Hashem gives him is more than his lot, and he must say הפעם אודה את ה'. We may add, in light of the above discussion, that every Jew must "admit" that what he has is not to his own credit, but a gift from Hashem.

¹ פחדי צחק (חנוכה מאמר בפרקב). ² בבא מציעא (ג,ב). ³ על דרך הביארה בהונטר זצ"ל (שם מאמר ז) את המילה "הוד", שהוא "יופי הגנוז בתנועה של התבטלות עצמית", עיינין שם. ⁴ זמן שמחתנו (מאמר לג). ⁵ אמנם רש"י לשיטתו מפרש באופן אחר, עיינין שם. ⁶ ראה תרגום יונתן ודעת זקנים (בראשית מט, ח). ⁷ שיח שרפי קודש (בראשית כט, לה).