

עליון

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466
alehzayis.com | fax: 732.865.7002

עלה הלל

גדר מצות הלל בראש חדש שבחנוכה

ע"פ ספר פניני המועדים, מאת הגאון רבי אברהם גנזובסקי זצ"ל

הנה יש לחקור בדין הלל בראש חודש טבת, מי אמרינן דאיכא ב' חיובים לומר הלל, מצד חנוכה ומצד ראש חודש, או דילמא ליכא אלא חיוב מצד חנוכה, דמכיון דחיוב הלל בראש חודש הוא רק מנהג, מאן לימא לן דביום דבלאו הכי אומרים הלל, כגון בחנוכה, איכא האי מנהגא.

ונפקא מינה במי שנמצא סמוך לסוף היום דראש חודש טבת, ונשאר זמן לקרוא הלל רק בדילוג, דלהצד הראשון, חייב לקרותו בדילוג כדי לצאת עכ"פ חובת הלל דראש חודש, משא"כ להצד השני, הא אין כאן חיוב אלא מצד חנוכה, ולענין חנוכה לא יצא כלל בדילוג.

ונראה בפשוטו כהצד הראשון, דלחדש כהצד השני צריך ראייה. אך הנה חזינן כעין הצד השני בתשובות אמרי יושר (להג"ר מאיר אריק זצ"ל, אורח ח"ב סי' קכ"ד אות ב') דכתב לדון לענין תענית אסתר או שאר תעניות שחלו ביום שני או חמישי, ואין רוב הציבור מתענים מרוב חולשתם, דהדין הוא דאין קורין ויחל, מהו לענין הקריאה דשני וחמישי, מי אמרינן דעכ"פ איכא חיוב קריאה, או דילמא כיון דנתקן בהאי יומא לקרוא ויחל, אין כאן חיוב קריאה דשני וחמישי, ונמצא דכשאר מתענים אין שום קריאה. ומביא לדקדק מלשון השערי תשובה (סי' תקס"ו סק"ג) כהצד השני. [דכתב שאם אין ששה מתענים אין מוציאים ספר תורה כלל, והא זה פשיטא, ואלא על כרחך כוונתו אף בב' וה' שחרית, עיי"ש].

עוד יש להביא כעין ענין זה מג' מקומות, חדא, האם גזרו טומאה אם הוציאו הפסח מירושלים, אע"פ דבפסח אין סיבה לגזור דבני חבורה זריזין, מ"מ הוא ככל שאר יוצא דקדשים. והגרעיק"א (גליון רמב"ם פ"ח אבות הטומאה ה"ה) כתב דגזרו.

ושנית, לענין בשר טמאה בחלב, דסובר הש"ך (סי' פ"ז סק"ג) דלא גזרו מדרבנן, דאף דיש כמה נפקותות בין איסור טמאה לאיסור בשר וחלב, מכל מקום כיון דלא היה להם ענין לחז"ל לאסרו, דהרי בלאו הכי אסור משום איסור טמאה, על כרחך לא גזרו בזה איסור בשר בחלב, אמנם שאר אחרונים קאמרי דגזרו.

ושלישית, לענין מוקצה ביום טוב שחל להיות בשבת, דהכריע בתשובות רב פעלים (ח"א אורח סי' ל') להקל, דדינו כשבת רגילה, דהרי הטעם שהחמירו במוקצה ביום טוב, הוא משום שהוא קל ואתי לזלזולי, וזה לא שייך ביום טוב שחל בשבת. [א"ה אמנם יש חולקים, וסוברים דלא פלוג, ונותנים עליו החומרות של יום טוב, עיין בשו"ת האלף לך שלמה אורח סי' של"ב, ואור שמח פ"ב מהל' שבת הלכה ט', ושואל ומשיב תנינא ח"ג סי' י"ד].

אך באמת לא דמי להני ג' מקומות, דדוקא התם יש לדון דלא גזרו מכיון דאין סיבה לגזור, דבין כך נאסר, משא"כ בנידון דידן הא איכא סיבה לחיוב הלל גם מצד ראש חודש, ואמאי נימא שאין כאן חיוב מצד ראש חודש ולמה יגרע. אך אכתי דמאי להא דאמרי יושר.



הג"ר אברהם גנזובסקי זצ"ל

עלה תורתך שיחת חולין שאין בה ביטול תורה

ע"פ ספר מנחה קטנה על מצוות דרבנן - מהדורה חמישית, מאת הרב יעקב יהושע זשוראוועל שליט"א

ביומא [דף יט ע"ב] השח שיחת חולין עובר בעשה שנא' ודברת בם ולא בדברים בטלים, והובא לדינא ברמ"א יו"ד [סי' רמ"ו סכ"ה]. ובס' חפץ חיים [עשין י"ב] ובס' ברכ"ש קדושין [סי' כ"ז] הקשו למאי בעי' איסורא בשיחה בטילה, תיפו"ל דאם יושב בטל נמי ביטול תורה.

ויש ליישב עפ"י כמה קולות שייסדו האחרונים בחיובא דת"ת, א. באבן האזל הל' מלכים [פ"ג ה"ה] שלא נאסר על ההדיוט להתענג אף כי יתבטל עי"ז מתורתו, וכל האיסור הוא רק להתבטל בלא טעם. ב. באו"ש [פ"א מת"ת ה"ב] כתב דמצות ת"ת תליא במזגו וטוהרו נפשו ואין הכל שוין בחיובה. ג. בשו"ע הגר"ז הל' ת"ת [פ"ג וקו"א] כתב דיש חילוק בין המוכשר להיות ת"ח שיעסוק רק בתורה ומעט בפרנסה, ואילו מי שאינו מוכשר יעסוק רוב היום בפרנסה שיוכל לחזק ידי הלומדים. ד. בשו"ת אג"מ [יו"ד ח"ד סי' ל"ו] כתב וז"ל, דחיוב לימוד התורה הוא חיוב קבוע בלא זמן, וגבול חיובו הוא כזה שרשאי לילך לפרנסתו ולכלל צרכיו אפי' שהוא רק לתענוגים בעלמא ולשכיבה ולישיבה לנוח בעלמא כשנהנה מזה, ואין בזה ביטול המצווה.

ועוד נפק"מ במי שאין לו פנאי ללמוד מחמת טרדת עסקיו אם מותר אז לדבר שיחה בטילה, שהרי כתב מ"ב [קנה"ד] שחיוב ת"ת כל היום כל זמן שיש לו פנאי, וא"כ כשאין לו פנאי פטור. ובלא"ה בניקל למצוא נפק"מ, כגון תוס' מנחות [סד ע"ב] דמסיק שמי שכבר למד כל התורה כולה, וכן למ"ד דס"ל דיוצא יד"ח בק"ש ביום ובליה, שרי להתבטל.

וכפה"נ רבותינו ס"ל שאינו איסור בפ"ע, אלא מחמת לתא דבטול תורה, וכיון דבכל הני גווני ליכא חיוב ת"ת בודאי לא אסרו שיחה בטילה, ולכן הקשו תיפו"ל שאם היה יושב בטל ה' ג"כ עובר בביטול תורה.

ועוד י"ל לפי מה שכתב חזון איש [תשו' וכתבים סי' ע"ה] שכשמספר לה"ר אינו עובר על ביטול תורה, וה"נ כיון שעוסק בדיבור אין כאן ביטול תורה, אבל יש כאן איסור דברים בטלים אף אם אתא מחמת לתא דביטול תורה.

ועוד אופן י"ל לפי מ"ש בספר אבן האזל הל' מלכים [פ"ג ה"ה] שעורר מפני מה נאסר רק למלך להשתכר, הן כל בר ישראל שמשתכר מבטל מתורתו, והעלה שם שלא נאסר על ההדיוט להתענג אף כי יתבטל מתורתו עי"ז, וכל האיסור הוא רק בלא סיבה. וזה בעצמו ישוב מרווח לקושיית ח"ח. אך באמת יש בזה עוד יישוב, כי דברי אבהא"ז יובנו לפמ"ש הגר"א [משלי א, כג] דליכא יצה"ר לשיחה בטילה אלא הוא רוח טומאה דאתא מאיסורא דשיחת חולין, וא"כ מיקרי בלא סיבה. ומיושב קושיית הח"ח, דרק מחמת איסורא דדברים בטלים נעשה בו טומאה ותאוה, ותו אסור מחמת ביטול תורה.

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א

מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת		ערב שבת	
5:17	ג' כוכבים קטנים רצופים (8.5 מעלות)	8:42/9:27	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק) וגר"א	4:13	הדלקת נרות	12:18	מנחה גדולה (חצי שעה לחומרא)
5:44	עיב דקות	9:44/10:14	סו"ז תפילה מג"א (לפי האופק) וגר"א	4:31	שקיעת החמה (צריך להחמיר ב' דקות)	2:10	ט' שעות (להתחלת סעודה)
5:59/6:02	ר"ת לחשבון 16 מעלות אכטיל	11:48	חצות (סעודת שבת להב"ח)	5:48-6:48 (ו"א 5:57-6:57)	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	2:34	מנחה קטנה (איסור מלאכה)
5:11	צה"כ בינונים בימי חנוכה	4:31	שקיעת החמה	5:12	זמן קר"ש של ערבית (לעבית ולפני הסעודה)	3:57	פגל המנחה (מג"א לפי אופק)

מנהגים: ערב שבת: יש מדקדקים להתפלל מנחה קודם הדלקת נר חנוכה. מדליקין נר חנוכה ואחר כך נר שבת. כבתה ועדיין לא קיבל את השבת יש להחמיר לחזור ולחזק ולחזק ולחזק אלא א"כ הוא סמוך לשקיעה. שבת: אין אומרים אב הרחמים וצדקתך. ואומרים במה מדליקין (רמ"א סימן ע"ד). מוצאי שבת מנהג חז"ל רובם ככולם להבדיל תחילה מטעם תדיר.

קול עלה

הדלקת נר חנוכה בבית בזמננו

בגליון הקודם (פרשת וישלח) כתב הרב משה ברוך קופמאן בענין הדלקת נ"ח בפנים בזמנינו אף במקומות דליכא סכנה.

הנה בזמנינו במקומות שאין מניחין להדליק בחוץ, [ויש מקומות דאם כולם ידליקו בחוץ הליצנים והגויים ידחפו הנרות וכדומה], הוי אונס ומותר להדליק בפנים. ולא זו בלבד, אלא מפני שיש מקומות שא"א להדליק בחוץ, י"ל שכל המקומות שוין וכולם מדליקין בפנים. וסברא זו אמר גם מרן ר"ז הלוי זצ"ל (מובא בספר קונטרס חנוכה ומגילה). רק הוסיף דאם יש יחידים שרוצים להדליק בחוץ ודאי יוצא.

וצ"ל דכל א"י מקום בפנ"ע נחשב, וכיון דליכא סכנה התם וכולם יכולין להדליק בחוץ בלי מפריע, אז אין להדליק בפנים אלא בחוץ כתקנת חז"ל. ושמעתי מהגאון הרב מאיר סאלאוויצ'יק זצ"ל שפעם היה מטייל עם אביו מרן ר"ז הלוי זצ"ל ושאלו על אלו שמדליקין בא"י בפנים "זיי זענען טאקע נישט יוצא?", וענה לו מרן זצ"ל שאפשר שהם סומכין על מ"ש בבעל העיטור שכיון שנהגו נהגו, אבל הוסיף שאין לסמוך על זה.

וראוי לציין מ"ש בנימוקי אורח חיים שזקנו בעל הבני יששכר ז"ע היתה לו זכוכית נאה ובתוכה מנורה של כסף, ואמר שכשיבוא משיח יחזור להדליק בחוץ כעיקר התקנה, וידליק בנ"ח זה שהכין.

אמון לייבאו

שורש נצח

רצייתי להוסיף הערה בענין המדובר בשבועיים האחרונים בענין לשון תנ"ך ולשון חז"ל, והגם שידעתי

שאינן זה ממש אותו ענין, יש לי ג' סיבות להעיר על הענין: א. היא גם מילה אחת המשמשת לכמה כוונות. ב. זו מילה דומה למילה "לעולם" שדיברו עד עכשיו. ג. המילה נוגעת לימי חנוכה.

מוצאים אנו מילת "נצח". המילה כמדומה לא נמצאה בתורה, אלא רק בנ"ך ובלשון חז"ל. המילה משמשת לשלש כוונות: נצחון, נצחיות, וניצוח דהיינו ניהול מקהלת שירה וכדומה. ונביא דוגמה אחת מנ"ך לשתי הכוונות האחרונות שכתבתי: בישעיה לז, י "תחרב לנצח נצחים", שהכוונה לנצחיות; וניצוח, הלא מצינו הרבה פעמים בתהלים המילה "למנצח", שהכוונה היא למנצחים על השירה.

אמנם יש להעיר, שהגם שלא מצינו בנ"ך שהמילה תשמש לכוונת ניצחון, כמו במלחמה, הרי מצינו הרבה פעמים שהיא משמשת לכוונת "חוזק", כמו "ואוריד לארץ נצחם" בישעיה סג, ו, ועוד בכמה מקומות, בספר השרשים, הן של הרד"ק והן של ר' יונה אבן ג'נאת, פירשו את המילה שהיא מלשון חוזק, וזה משתייך הן לניצוח על השירה והן לענין נצחיות, עיין דבריהם. והיה מעניין לדעת מתי התחילו להשתמש במילה הזאת לגבי ניצחון.

מלך ארצות ארצות

ע"ד מילת 'עולם' שהעיר הג"ר הלל שמעון שימאנאוויטש (גליון תולדות), בינותי בחפזי בספרי שרשים קמאי ובתראי - ר' יונה רד"ק חשק שלמה (לר"ש פפנהיים) ולא ראיתי שהזכירו מזה דבר, זולתי שפת אמת (מב: מדפוס ברלין תקמ"ז) בסו"ד, עיי"ש. ועיין היטב יאיר אור להגאון מלבי"ם ל' אות ה'. [ותיכן על שם הכתוב (תהלים ק"ד) יסד ארץ על מכוניו בל

תמוט עולם ועד, ונאמר (קהלת א' ד') והארץ לעולם עומדת].

ועוד ידיעה חשובה על מה שנכתב בגליון פרשת לך לך, בענין שינויי נוסחאות ד"ח ברכות, וחתימה דברכת עבודה בראה נעבוד ובנוסחא דמעין שבע ביראה. ע"י ח"י הגר"מ זקס בשם חותנו הס"ק הכהן הגדול מראדין ז"ל שהתעורר בזה.

יבואו

הערה בדברי החיי אדם שיש להקדים נ"ח לערבית

החיי אדם בהל' חנוכה דן האם להתפלל מעריב קודם שידליק, או להקדים ההדלקה. ולכאורה הנידון הוא דכיון דלשיטת החיי אדם זמן ההדלקה הוא צאת הכוכבים, והוא גם זמן ק"ש של ערבית, נולדה שאלה איזה קודם, ופסק דיתפלל קודם. והביא דיש אומרים שידליק קודם, ומסיים "וכן נהג הגר"א". ובעיני הוא פלא, דש"י הגר"א היא ההדלקה בשקיעת החמה, וא"כ אין כאן שאלה כלל ופשיטא דהגר"א הדליק קודם מעריב, דזמן מעריב לחוד וזמן הדלקת נרות לחוד (והגר"א ודאי הקפיד להתפלל בזמן), ואיך יכול להביא רא"י ממה שעשה הגר"א להוכיח לפי אלו המדליקים בצאת הכוכבים. ורצייתי להעלות הערה זו על שולחן מלכים לשמוע חוות דעתם. [הערה זו היתה קשה לי רבות בשנים, עד שבא לידי ספר הררי קדם משיעורי הגר"ד מבאסטאן ושם יש הערה כעין זה בדברי המעשה רב, ולפי מש"כ שם לכאורה מתיישבים גם דברי החיי אדם. אבל דבריו הם חידוש גדול והנוהגים כהגר"א לכאורה לא נקטו כדבריו בשי' הגר"א, עיי"ש].

יוסף אבן אבן

הלשונו שבעמרא, שלדעת התוספות טעמם של בית הלל כנגד ימים היוצאים, ולכן הקפידו שיהיה ניכר איזה יום הוא, ואילו הרמב"ם נמשך אחרי הר"ף שפסק שטעמם של בית הלל משום מעלין בקודש, ואם כן ליכא קפידיא אם אינו ניכר איזה יום הוא. וגם מזה מבואר שלפי הטעם של ימים היוצאים, זהו מעיקר חובת הדלקה לפרסם את מנין הימים.

וראיתי דבר נפלא שכתב בזה הגרא"מ בהגהותיו, שזהו פירוש המשך הגמרא, ששני זקנים היו בצידון ואחד עשה כדברי בית הלל ואחד עשה כדברי בית שמאי, וזה נותן טעם לדבריו וכו'. שאילו לפי הטעם של כנגד הימים, אי אפשר לשנים במקום אחד לעשות אחד כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל, שאם כן הוואה מתבלבל ועדיין אינו ניכר מנין הימים, ובע"כ צריכים להשוות מנהגם, אבל אם הטעם משום מעלין בקודש וכנגד פרי החג, שפיר יכול כל אחד לעשות כפי מנהגו. וזהו שמסיים רבי יוחנן, שאחד עשה כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל, כיצד זה יכול להיות, משום שזה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקודש ואין מורידין, ודפח"ח ושפ"י. ואולי כ"ז נכנס בלשון הגר"א שכתב בסו"ד "ומסקנא דב' זקנים כמ"ד דמעלין בקודש וכו'" ולא כל כך נתברר כוונתו בזה, ולאור הנ"ל יתכן שרצה לומר כדברי הגרא"מ שבזה תלוי אם אפשר לכל אחד לעשות כמנהגו במקום אחד.

עכ"פ למדים משיטת התוספות, שלדבריהם יסוד דינא דכנגד הימים הוא להראות את מנין הימים, ולפי זה נראה שבאמת אין כאן תרתי פלוגתא, אלא כולא פלוגתא חדתא נינהו. שיסוד שיטת בית שמאי היא שצריך להראות מנין ימים הנכנסים ויסוד שיטת בית הלל שצריך להראות מנין ימים היוצאים, ולכן מוכרחים כל אחד לשיטתו למנות היום הבא כפי שיטתו. שלבית הלל אין מנוס מלמנות היום הבא בכלל ימים היוצאים, ואילו בית שמאי צריכים למנותו בכלל ימים הנכנסים. ואין כאן פלוגתא באופן מנין יום הבא, כי אם באופן עשיית היכרא לימי חנוכה אשר ממילא מסתעף מינייה מחלוקת לגבי אופן מנין הימים.

עלה ימים

הרב איסר זינגר, מכוון עלה זית

איתא בגמרא (שבת כא, ב), בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא. חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין. וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, שני זקנים היו בצידן אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורידין, ע"כ.

ופרשי' בד"ה "ימים היוצאין" וז"ל, וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין, ע"כ. ובהגהות הגרא"מ הורוביץ זצ"ל העיר שלא פירש רש"י כן לגבי "ימים הנכנסים", וכתב מפני שבימים הנכנסים פשיטא שהיום הבא הוא בכלל המנין כיון שההדלקה בתחילת הלילה.

ולכאורה נראה שיש כאן פלוגתא חדתא בין בית שמאי ובית הלל, שבית שמאי מונים יום הבא בכלל ימים הנכנסים, ואילו בית הלל מונים אותו בכלל ימים היוצאים. וצ"ע שיהיו חולקים בתרתי.

והנראה בזה ע"פ מש"כ התוספות (שם ד"ה ומהמהדרין) שהמהדרין מן המהדרין אינם מדליקים לפי מנין אנשי הבית, דאם ידליקו לפי מנין אנשי הבית ליכא היכרא [למנין ימים היוצאין] שיסברו שכך יש בני אדם בבית, ע"כ. ומבואר בדבריהם שכנגד ימים היוצאים אינו קובע רק אם כל יום עולים במנין הנרות או יורדים, אלא שיש בו קיום להראות את מנין הימים. וכידוע שיטת הרמב"ם אינה כן, אלא שהמהדרין מן המהדרין מדליקים גם כן כפי מנין אנשי הבית.

ובביאור הגר"א (סימן תרעא סעיף ב) כתב שתוספות והרמב"ם חלוקים בשני

ע"פ מאמרו של הרב נפתלי הערץ הכהן ברעבער שליט"א מתוך ספר
על פנים לתורה שיצא לאור לכבודו של
הרב שלמה הכהן ברעבער שליט"א

איתא בשו"ע (סימן תרע"ה סע' ג'), אשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה. וע' במשנ"ב שהנס הי' גם להן, שהגזירה היתה על כל בתולה הנישאת שתבעל להגמון תחלה ע"ש.

וצ"ע דלמה הוצרכו להזכיר גזירה מיוחדת לנשים, ולמה לא סגי דהן נכללו בעיקר הגזירה שגזרו היוונים על תורה ומצוות. ואפשר ד"ל דבאמת לא היו הגזירות עליהן כל כך, דתורה אינן לומדות, וברית מילה לא שייך להן, ואין להן שייכות לקידוש החודש דאינן ב"ד ולא עדים. ועכ"פ כמו שאמר הגמ' בכמה מקומות דנשים לאו בני מצוה נינהו ומש"ה נקט גזירה זו.

אלא דעדיין צ"ע דיש להבין מה כוונת היוונים בגזירה זו שתבעל להגמון תחילה. וראיתי בס' פחד יצחק שנקודת הגזירה אינה משום עריות, אלא שרצו לבטל ההבדלה בין ישראל לעמים, ורצו לזרוק זוהמא בהמשך הדורות של כלל ישראל ויפגמו בקדושת ישראל ע"ש.

ונראה לבאר באופן אחר. דבעצם נשים שייכי לתורה ומצוות ע"י שטורחות בבניהן ובעליהן שיעסקו בתורה, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות ז'). נשים במאי זכיין וכו'. ועוד, שע"י עצם הטפילות לבעליהן שנעשו אחד הן נעשות שותפות בעבודת ה' של בעליהן. ועפ"ז נראה, דהיוונים רצו להפריד הדביקות בין אשה לבעלה, ופרו ורבו מצד הבנים, שע"ז לא יהא להן חלק בתורה.

דע"י בתוס' כתובות (ד.) "אין אשה כורתת ברית אלא למי שעשה אותה כלי וע"י כך מידבק בה ובאין לידי פריה ורביה וכו'". ואף ע"י פרו ורבו יש דבקות בין הבעל לאשה, כמאמר הכתוב "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד), ופירש רש"י ע"י הולד. ושמעתי מראש הישיבה הרה"ג ר' דוד שוסטאל שליט"א דזה שלימות בעצם הדביקות בין איש לאשתו, וכדברי השמעתא בהקדמה דע"י הענף יש אהבה ויתאחד השרשים.

ועל כן גזרו שתבעל להגמון תחילה, שאזי אין הבעל עושה אותה כלי, ותתבטל האחדות והדביקות בין איש לאשתו, וממילא לא יהיו שייכות לתורה ומצוות כראוי, דהרי הא בהא תליא וכו"ל. וזו כוונת חז"ל דאף הם היו באותו הנס דייקא ע"י ביטול הגזירה שתבעל להגמון תחילה, דע"י שבטלה הגזירה ממילא יש לנשים שייכות לכל התורה והמצוות בשלימות.



מורינו הגר"ד שוסטל שליט"א, מורינו הגר"מ קוטלר שליט"א, והגר"ש וסרמן זצ"ל



מורינו הגר"ד שוסטל שליט"א עם ר' בנימין צבי גליק שיחי' ובנו הניק וחכים חיים אלעזר שלום אלטר שיחי'

ספיקא דיומא בחנוכה

ע"פ קונטרס ויעבור מרדכי מאת הרה"ג ר' מרדכי קרליבך שליט"א,
הנדפס בתוך ספר יומא אריכתא מאת הרב אברהם זוייס שליט"א

עלה ספק

באבודרהם הלכות חנוכה כתב וז"ל, כתב בעל העתים, למה אין עושים תשעה ימי חנוכה מספק כמו שאנו עושים בחג הסוכות תשעה ימים, תשיעי ספק שמיני. ותרץ מפני שחג הסוכות מן התורה, והחמירו רז"ל על ספקו לפי שאין אנו קובעין עתה על פי הראייה, אבל חנוכה שהיא מדבריהם, הם אמרו לעשות שמונה ימי חנוכה, והם אמרו חשבון המולדות. ע"כ. אכן הרא"ם הקשה על זה, והובאו דבריו בעטרת זקנים [או"ח סי' תרע"א] וז"ל, יש לתמוה למה לא נהגו בזמן הזה להדליק ט' ימים מספק כמו ביום טוב, שהרי מגילה, אע"ג דמדרבנן היא היו צריכין לקרותה י"ד וט"ו מספק, אי לאו משום ולא יעבור, כמו שכתב המרדכי במגילה, [רמז תשעה], ע"כ.

והנה המהרש"ל בביאורו על הטור [סי' תרפ"ח, הובא בב"ח שם] כתב בענין עיירות המסופקות שקוראות מגילה ב' ימים, וז"ל, תימה ולמה אין מברכין עליה בשני הימים, כשאר ספיקא דיומא ביום טוב לענין ברכה, ודוחק לומר ולחלק בין יו"ט דאורייתא למקרא מגילה דרבנן וכו'. יש לחלק דהתם קדושת היום גורם לחייבו אף בברכה, מכח ספיקא, שאם לא תנהוג בו קדושת היום אף לענין ברכה, א"כ אתה עושה אותו חול, עכ"ל. וכוונתו בפשוטו דע"כ חיילא קדושת היום לזאת דאינו כיום חול, ואם ע"כ חיילא קדושת היום ממילא ע"כ מברך ככל יו"ט. והט"ז [סי' תרפ"ח סק"ד] השיג ע"ז וז"ל, הא גם גבי מגילה יש בו קדושת היום לענין כל הדינים התלויים בפורים, וצ"ע.

והנראה לדון ולחלק בין יום הפורים וחנוכה לשאר כל המועדות, שכן כל מועד יש בו קדושת היום המחייבת את מצוותיו, כגון לענין שבייתה שקדושת היו"ט מחייבת דין שבייתתם, וכן מצוות המועד דכוונה, שכן קדושת יום הפסח מחייבת אכילת מצה ומרור וכו', וכן קדושת יום ר"ה מחייבת להיותו יום תרועה, ואשר בכל אלו ודכוותיהו חידשו חכמים דקדושת היום נוהגת בב' ימים, וממילא מצוותיהם נוהגות בשני הימים.

משא"כ בימי פורים וחנוכה אין בו קדושת היום לשבייתה ולמצוות, ואך שיש חובת גברא לעשות את יום הפורים, והוא מתקיים ע"י זכירה [מקרא מגילה] ועשייה [סעודה ומשלוח מנות], וחנוכה להדליק נרות ומזה הטעם י"ל שלא קבעו חכמים דין הזכרה מעין המאורע בחנוכה ובפורים, כמבואר בשבת [דף כד]. לענין חנוכה דהוה דרבנן, שכן מאחר שאין בו קדושת היום [מדאורייתא] אין כאן מאורע לחייב הזכרה.

וזו כוונת המהרש"ל בתירוץ קושיתו למה בעיירות המסופקות אין מברכין בב' הימים כדין כל יו"ט בספיקא דיומא, דרק ביו"ט קבעו חכמים דין ודאי בב' הימים משום קדושת היום, משא"כ ביום הפורים. ואשר לפי"ז נראה דנתיישב בזה גם קושית הראשונים למה אין דין ספיקא דיומא לענין פורים וחנוכה, והוא לפי דעיקר דין ספיקא דיומא לא נאמר אלא ביו"ט שיש בו קדושת היום, פרט לפורים וחנוכה שאין בהם קדושת היום.

ריבוי סעודות בחנוכה

הרב חיים גרינעס, מוכן עלה זית

עלה סעודה

כתב הרמ"א (תרע, ב) שריבוי הסעודות שעושים בחנוכה י"א שיש בהן קצת מצוה, שחנוכת המזבח היתה באותן הימים. וביאר המשנה ברורה, שבמדרש איתא שהמשכן נגמר בכ"ה בכסלו, אלא שלא הוקם אז, ואמר הקב"ה עלי לשלם לכסלו, ושילם לו חנוכת בית חשמונאי שהיתה בשמונת ימים אלו.

הנה לשון הרמ"א משמע שסעודות חנוכה הן לכבוד חנוכת המזבח של משה בלבד. והמשנ"ב שמוסיף שחנוכת בית חשמונאי שולמה לכסלו תחת הקמת המשכן, משמע כוונתו שלכן שייכות הסעודות גם לחנוכת החשמונאים. אך צ"ב, דלפ"ד יוצא שאינן באמת לכבוד חנוכת המזבח של משה אלא לכבוד חנוכת בית חשמונאי בלבד, ולא משמע כן מדברי הרמ"א. אמנם גם דברי הרמ"א צ"ב, דקשה לומר שלא קשורות כלל סעודות חנוכה למאורעות ימי החנוכה.

והנה ז"ל הרמב"ן (הקדמת פרשת תרומה): וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר וכו' והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני, עכ"ל. נמצא, שהשראת השכינה שבמשכן היתה המשך בזעיר אנפין של התגלות הקב"ה במעמד הר סיני. וכן בבתי המקדש שלאחר משכנו של משה, נמשכה השראת השכינה מחידוש זה של המשכן.

ומעתה יתבאר ענינו, כי נמצא שחנוכת בית חשמונאי היתה באמת המשך הנובע מכח חנוכת המשכן והמזבח של משה, כי השראת השכינה בבית המקדש נתאפשרה רק מחמתו. אשר על כן, אף שסועדים בימי החנוכה לכבוד חנוכת בית חשמונאי, וכמשמעות המשנ"ב, אך בעיקר וביסוד הוא לכבוד שורש הדבר, שהוא חנוכת המזבח והמשכן שבימי משה.

דברי הג"ר שרגא פייוול כהן זצ"ל

דברי הג"ר יצחק הוטנר זצ"ל

(א) כתבת לפרש דמ"ש הרמ"א דכל אחד ידליק כונתו בעיקר הדין כמ"ש הר"מ דאין כאן אלא דין של כנגד מספר אנשי הבית, והא דכל אחד ידליק בעצמו אין זה מפאת דיני נר חנוכה אלא שכך היא המדה בכל המצוות דלקיים בעצמו עדיף, עכ"ד. עיין שו"ע סוף סימן תרע"ה שכתב הרמ"א דלדין דכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק, ולדבריו אי אפשר. דהנהגה זו דכל אחד מדליק בפ"ע תשמש גורם לחייב את הקטן שהגיע לחינוך, מאחר דה"פני עצמו" אינו משתייך למצות נר חנוכה במסוים. ועיין עוד בערוך השלח וטראה פירושו בדברי הרמ"א שיש בו חלק קרוב לדבריו וחלק סותר דבריו.

(ב) כתבת להשיג על הגרי"ז דאי אפשר לדמות דינא דמהדרין לציצין שאין מעכבין דעכצ"ל דיש כאן בחנוכה תקנה של הידור מיוחדת, שהרי על ציצין שאין מעכבין אינו מברך. עכ"ד. זו מנין לך? - בודאי דלהנך דעות דמברכין על הידור מברכין על ציצין שא"מ אם לא שמע או לא בירך על עיקר המצוה. ואי בשבירך על עיקר המצוה גם בחנוכה אינו מברך על ההידור. ומבואר הדבר היטב בשו"ת רע"א תניינא סימן י"ג.



הג"ר פייוול כהן זצ"ל במרכז והגאונים הגר"א קוטלר והגר"י הוטנר זצ"ל בצד ימין למטה

(ג) נראה דהך שכתב הר"מ דמנהג ספרד הוא שמדליקין כל אנשי הבית, מתפרש לדעתו של הגרי"ז דהיינו מצד עדיפות הקיום ב"עצמו" שבכל המצוות. במה שרצית לפרש בשו"ת הרמ"א, מתפרש לדעתו של הגרי"ז דמנהג אנשי ספרד.

(ד) כתבת לפרש דהך "כנגד" האמור בהידור של נרות חנוכה אין זה מפאת ההיכר של פרסומי ניסא, אלא שזה כדרך שמצינו בכמה מקומות שתיקנו מספר כנגד ענין ידוע, עכ"ד. הנה לא מצינו שיתקנו מספר "כנגד" ענין של מילי דעלמא, דלעולם המספר מכוון לעומת דבר שבקדושה, או לשלל הפחות הוא ענין שנזכר בכתוב, שמצד זה הרי הוא נידון כשמשתייך אל הקדושה, כגון "רואי פני המלך" וכדומה. אבל מספר אנשי הבית שאינו אלא ענין של מילי דעלמא, או אפילו ימים הנכנסים או ימים היוצאים, שאין במספר זה שום שייכות לדבר שבקדושה, בודאי שאין שום טעם לתקן מספרים כנגדו. ובפשוטו זה היה ההכרח של התוס' שתפסו בפשיטות דמספר זה נובע מצד ריבוי הפרסום שבדבר. ועל כן הקשו בפשיטות דחסר כאן ההיכר. ואיני רואה שום טעם לנטות מזה.

שבת כ"א ב' והמהדרין נר לכל אחד ואחד. עיין בשו"ת הגרע"א (מהדו"ת סי' יג) שכתב לענין מהדרין דנר לכל אחד ואחד שהשני אינו מכוון לצאת בנר של הראשון. ולא יתכן זה אלא לדעת הרמ"א שכ' במהדרין דכל אחד מדליק לעצמו, אבל להרמב"ם שכתב דאחד מדליק כמנין אנשי הבית לא שייך לומר כן, שהרי אין כאן אלא חוב אחד על כל הבית ולא חיובים פרטיים על כל יחיד ויחיד.

ועיין בחידושי הגרי"ז שכתב דהרמב"ם לטעמיה גבי ציצין שאין מעכבין שאינו חוזר עליהם אפילו בחול, דלא שייך הידור מצוה אחר גמר המצוה. אמנם יתכן לחלק בזה, דהנה הידור זה דחנוכה שאני מסתם הידור מצוה, דסתם הידור ענינו יפוי ונוי מצוה, אבל כאן הא דמדליקין יותר נרות לא שייך לומר דהוא נוי ויפוי אלא שההידור כאן הוא הידור בדין המצוה, שתקנו כאן מצוה מן המובחר (וכל' הרמב"ם יעו"ש) להדליק נרות טובא, וחיידשו חכמים אופן של קיום המצוה על דרך מצוה מן המובחר וא"כ ע"י הוספת הנרות הרי נפעל שינוי בנר ראשון ג"כ, שמצטרף הוא לקיום של מצוה מן המובחר, שהרי הנר הראשון הוא ג"כ חלק של מצוה מובחרת זו, וכה"ג הדין נותן לקיים ההידור אפילו אחר שסילק ידו כיון שע"י ההידור נעשה שינוי גם בעיקר המצוה, משא"כ היכא דהוי הידור של נוי לא שייך זה אחר גמר המצוה כיון שאין המצוה עצמה מתייפה עי"ז ודו"ק. [ואם לא נימא הכי יש מקום לומר דאף על גב דהרמב"ם ס"ל דאחד מדליק לכל אנשי הבית, מכ"מ חשיב כסילק ידו, דכל נר הדלקה באנפי נפשה היא, אבל לפי סברתנו ניחא.]

ועיין עוד שם בחידושי הגרי"ז שכתב שאף הרמ"א אזיל לטעמיה דס"ל דחוזר בחול אף על ציצין שאין מעכבין. ויש לדון, דדעת הרמ"א במהדרין הוא הך גופא שלא יסמוך על הדין דנר איש וביתו, אלא שיצא חיובו בהדלקת עצמו, ולפי"ז כל המהדר להדליק נר של עצמו זהו הידורו שאינו יוצא בנר קמייתא. וא"כ אינו ענין לפלוגתא דהרמב"ם והרמ"א התם בציצין שאין מעכבין, דהתם הרי יצא עיקר המצוה מיהת בחתיכה קמייתא.

ועפ"י גוף שיטת הרמב"ם דמהדרין ר"ל שאחד מדליק כמנין אנשי הבית, יש ליתן טעם בהא דנשי לא נהיגי במהדרין, וכתבו הפוסקים הטעם דאשתו כגופו. ולפי"ד הרמב"ם ניחא, דלענין לדון על מנין אנשי הבית יש לומר דאשתו כגופו, אבל לדעת הרמ"א שהמהדרין ר"ל שכל אחד יצא בשלו, מאי שנא נשים לענין הא מלתא הא בכל התורה כולה לא נפטור הנשים מטעם דאשתו כגופו.

וע"ע שם בשו"ת הגרע"א במהדו"ת סי"ג שהקשה דברי המג"א אהדדי, מהא דאין מדליקין מנר לנר דמבואר במג"א (סי' תרעד סק"א) שכל בני הבית יצאו בהדלקת הראשון, להיא דאכסנאי שכתב שם המג"א (סי' תרעז סק"ט) שאינו מכוון לצאת בהדלקת אשתו. ושמעתי לתרץ דדעת המג"א אליבא דהרמ"א דענין המהדרין לא ר"ל שאינו יוצא בהדלקת הראשון (ודלא כמו שכתבנו לעיל לדון על דברי הגרי"ז), אלא יוצא הוא גוף המצוה בהדלקת הראשון, אלא שמוסיף הוא נר שלו להידור, אבל כ"ז שייך דוקא היכא שהוא מדליק ג"כ בהוא בית שהדליקו בו את הראשון, דבזה מצטרף נר שני לנר ראשון להידור, אבל באכסנאי שמדליק נרו בבית אחר לא שייך כאן ההידור להוסיף על הנר הראשון דאינם מצטרפים כלל, ובע"כ דאינו מכוון לצאת בנר שמדליקין בביתו, וזו כוונת המג"א שכתב דין זה דוקא גבי אכסנאי ולא בעיקר הדין דמהדרין נר לכל אר"א.

ועיין שם במג"א בסי' תרע"ז שהביא באמת בשם תרומת הדשן שהאכסנאי בכלל מהדרין הוא, ובע"כ דדעת הת"ה הוא כדכתבנו שזהו עצמו ההידור שלא לצאת בנר הראשון אלא להדליק נר של עצמו, ושפיר הו"ל הך אכסנאי בכלל מהדרין.

continued from page 4 of one expert in the Rambam's works who missed a consequence of this point. Namely, when a certain law is relevant to two subjects, [the Rambam] will include each element in its appropriate context, leading his [undiscerning] reader to wonder why a certain law is recorded in an incomplete fashion. This happened to the great Rashba who wrote the following in his Avodah HaKodesh (this passage does not appear in any extant version of Avodah HaKodesh) regarding the law of embarking on a ship before Shabbos: "The Rambam seems to have omitted the prohibitive element of this matter, for in Chapter 24 [of the Laws of Shabbos] he wrote that one is allowed to set out on a ship for the sake of a mitzvah. He omitted any explicit mention that in the absence of a mitzvah there is a prohibition to set out on such a trip, leaving it to the reader to infer as such from

the stated leniency."
In truth, [the Rambam] did write this halachah in its entirety in Chapter 30 (item 13).
 The Maggid Mishneh notes that had the Rashba realized the above principle that the Rambam had a penchant for dividing a single subject amongst different contexts to allow for logical arrangement, he would have found the halachah in chapter 30.
 What, indeed, is the logic behind this unexpected delay of this halachah until the end of Chapter 30?
 The Rambam was following the Rif's understanding of the injunction against traveling by ship on erev Shabbos, that the seasickness that it engenders diminishes one's Oneg Shabbos. As such, he included it in Chapter 30 with the laws of Oneg Shabbos.

Only a great scholar such as yourself can appreciate the great labor that I invested in this work [i.e., the Mishneh Torah]. All other students assume that it is like the Halachos of the Rav [Alfasi, i.e., the Rif], following the order of the Talmud and merely omitting the analytical sections. By my word, many of its chapters, in fact, include laws culled from ten or more sources, from the Talmud Bavli, Yerushalmi, and the Beraisos. For I do not follow the order of the Talmud or the Mishnah, rather each subject encompasses all of the relevant laws regardless of their source. (Rambam, letter to Rav Pinchas HaDayan)

When [Rambam] conceived of the idea to arrange the Torah – in all of its laws, statutes, commandments, and all of its matters – by way of distinctive books, items, and chapters (לספרים ולהלכות), he did not do so indiscriminately... Therefore, our teacher, who indeed arranged the order of his books in a logical fashion... and subsequently arranged the laws within each book in a very aesthetic manner... Therefore, it behooves the intelligent reader to contemplate [the order that the author chose]. (Maggid Mishneh, preface)

A perennial favorite topic for Chanukah shiurim and derashos is to address why the Rambam included the generic halachos of Hallel within his Hilchos Chanukah of all places.

The most popular answer, to my knowledge, is that the dominant theme of Chanukah is “Hallel ve-Hoda’ah,” to give praise and thanks to Hashem. Whereas on other Yamim Tovim there is an incidental mitzvah to recite Hallel, on Chanukah it is an essential focus. As Rav Eliyahu Baruch Finkel so aptly put it, “Hallel is the esrog of Chanukah.” It follows that it is the most appropriate to elaborate on Hallel in Hilchos Chanukah.

It has already been pointed out that this proposal is militated against by that which the Rambam does not make any mention of the halachah of reciting Al HaNissim – Hoda’ah – in the entirety of Hilchos Chanukah. If the motif of Hallel is so important that it prompts importing the halachos of Hallel on other Yamim Tovim to Hilchos Chanukah, why would the Rambam export Al HaNissim – Hoda’ah, to Hilchos Tefillah, making no mention of it in Hilchos Chanukah?

Another suggestion, put forward by Rav Zalman Nechemiah Goldberg (Mishnas Nechemia, ch. 36), is that the Rambam waited until the end of sefer Zemanim to discuss Hallel which pertains to all Mo’adim. This is also unconvincing, for then it should have been placed at the very end of Hilchos Chanukah. Instead, the Rambam placed it in Chanukah’s third perek, followed by the halachos of Menorah in its fourth – an order which could have been easily inverted.

Another proposal would have it that Hallel was combined

with Purim and Chanukah due to their common derabanan origin. Indeed, the Maggid Mishneh (ibid.) states that this is why the halachos of Chanukah and Purim are at the end of Zemanim. But this leaves unresolved as to why the Rambam begins this section with Chanukah, digresses to generic Hallel, only to return to Chanukah.

Perhaps the most plausible, if undramatic, explanation would be that in this instance the Rambam was following the order of the Rif. As is known, the Rif only composed his halachos on masechtos which deal with matters of contemporary relevance, i.e., those relevant in galus. However, this did not prevent him from picking out material scattered in Seder Kodeshim and inserting them in an appropriate place in other mesechtos.

The bulk of hilchos Hallel is contained in Maseches Erechin. Naturally, the Rif did not include that masechta in his work since erechin is not practiced nowadays. Where, then, did the Rif include the halachos of Hallel? He could have put it in Maseches Berachos where the Gemara (14a) discusses interrupting Hallel, but he did not. It should not come as a shock that the Rif chose to include it with the halachos of Chanukah within the second perek of Maseches Shabbos.

Perhaps, although the Rambam did not model the Mishneh Torah after the Hilchos ha-Rif, as quoted above, in the absence of any independent rationale to organize it otherwise, he defaulted to the Rif’s precedent.

The Rambam’s affinity for the Hilchos ha-Rif is well documented. In the above letter he describes teaching his students the entirety of the work multiple times, while his instruction of Talmud was limited to acceding to the request of merely two students to study specific masechtos.

He also mentions the Rif in his introduction to his Pirush to the Mishnah, declaring that the Rif’s work sufficiently supplanted all of the works of the Geonim and includes all of the halachos relevant for our times. He contends that the Rif also corrected all of the mistakes of his predecessors, and that he erred only on rare occasions, which would amount to less than ten in number!

Another instance in which a question of placement within the Mishneh Torah can be resolved by assuming fealty to the Rif – in reasoning, if not in form – can be found in the final note of Maggid Mishneh’s aforementioned preface. He writes as follows:

One example of [the Rambam’s] punctilious devotion to logical arrangement [within the Mishneh Torah] was his repetition, at times, of specific laws in order that they be included in various subjects in accordance with the logical division which governs his writings. Therefore, it behooves the intelligent reader to contemplate [the order that the author chose]. I am aware *continued on page 3*



הגור"ן גולדברג זצ"ל

