

עולם ההלכה



מכון סמיכה
ניגיש ככל אחד
נוכח החכמה

גיליון ז' | שבת קודש פ' וישב | כ' כסלו תשפ"ה

עולם ההדלקה

Rabbi Chaim Avraham Zakutinsky

עולם החנוכה

ראש ישיבתנו הרב מנחם מענדל פרעסקאט רב ומו"ץ בניו הייבן

Question:

I will be working on Chanukah and will be going straight to my relatives for a Chanukah party and won't be returning home until late. Can I light by my relatives home or should I light at upon returning home late at night? If I should light at my home after the party can I eat at the party before I light?

Answer:

The Location for Lighting: You must light the menorah in your own home, specifically where you regularly eat and sleep. This means you cannot light at your relatives' Chanukah party. While some might think this is similar to Shabbos candle lighting, there's an important distinction: Shabbos candles serve to illuminate the meal and can therefore be lit at a host's home, but Chanukah candles have different requirements and must be lit in one's own residence. In your case, this means lighting at your home later in the night.

The Laws of Eating Before Lighting:

According to the Mishnah Berurah[1], one may not eat from a half hour before the lighting time, which begins approximately 10-15 minutes before sunset. However, there are important nuances to this rule that affect your situation:

For casual eating, Rav Shimon Eider[2] permits having a snack. The Piskei Teshuvos[3] provides specific guidelines for what constitutes a snack: 1. Any fruit or drinks are permitted 2. Bread or mezonos foods are allowed if eaten in quantities less than the volume of an egg



הגר"ג צינר עם הגר"מ היינמץ

For Those Needing To Eat A Full Meal:

Rav Gavriel Zinner[4] provides a solution: one may eat if they appoint a shomer to remind them to light later. This shomer can be either a friend who commits to reminding you or, as many contemporary poskim permit, an alarm clock.

These rules apply to both men and women, with women traditionally refraining from eating before lighting even if they don't light themselves. However, the Shu"t Bitzeil Hachochma[5] and Netai Gavriel[6] make an important exception: if a woman isn't feeling well, she may eat before the lighting.

Motzi Shabbos Scenarios:

Rav Gavriel Zinner[7] discusses an interesting variation that helps us understand the deeper principles at work. When someone spends Shabbos at a relative's home and plans to return home after Shabbos, but there's a Chanukah party at the relatives' immediately after Shabbos, the halacha shifts slightly. While ideally one should return home first to light and then come back for the party, if this proves difficult, one may light at the relatives' home. This is because the relatives' home maintains the status of "residence" over Shabbos, and this status continues until the person physically leaves. This differs fundamentally from our original case of arriving directly from work, as the work scenario never established any residential status at the relatives' home.

בדין חיוב שמחה וסעודה בחנוכה

פתיחה

המנהג בכל תפוצות ישראל מדור דור להרות במשתה בימי חנוכה, כפי שהעידו על כך גדול ראשוני אשכנז המהר"ם מרוטנברג, בספר המנהגים (הלכות חנוכה עמוד ע"א), וזה לשונו: "וכל ישראל נהגו לשמוח בחנוכה לעשות משתה ושמחה".

ואמנם, יש לברר ענין סעודות חנוכה, האם נכללים בתקנת חז"ל, או הם רק מנהג בעלמא. כי הנה בשאר ימים טובים יש חיוב סעודה ושמחה, הן בשלש רגלים דאורייתא, והן פורים מדרבנן[1]. אבל בחנוכה, חיוב סעודה ושמחה אינו מפורש בגמרא, ועל כן נתתי את לבי לדרוש ולתור בזה.

מצינו שלש דעות בדברי רבותינו הראשונים, ובעזה"י יתבאר ויתלבנו כולם להלן, איש איש במקומו. ואלו הן בקצרה: א. סעודת חנוכה מצוה היא כמו סעודת שאר ימים טובים. ב. אין שום מצות סעודה בחנוכה כלל, והסועד חשוב כסעודת הרשות. ג. סעודת חנוכה יש בה קצת מצוה, ומן הראוי לומר שירות ותשבחות תוך הסעודה כדי שתחשב כסעודת מצוה.

הדעות בסעודת חנוכה מצוה

הדעה הראשונה היא שמצוה יש בסעודת חנוכה. ודעה זו מתקבלת בקל על הדעת, דסברא לומר שחז"ל תיקנו חיוב סעודה, כיון שעשאוהו יום טוב. ומדברי הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) משמע שכן דעתו, וזה לשונו: "התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן מליל כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל".

ואף שלא כתב להדיא שיש חיוב משתה, רק חיוב שמחה, מ"מ האחרונים נקטו שלדעתו יש גם חובת סעודה, כי בדרך כלל שמחה וסעודה באים כאחת[2]. וכ"כ במעשה רוקח (הל' חנוכה שם) על דבריו, וזה לשונו: "מדקרי להו ימי שמחה, משמע דס"ל דהסעודות באלו הימים אינם רשות אלא מצוה, דהא קי"ל דאין שמחה אלא בבשר, והיינו דרך סעודה".

וכבר נמצא כעין זה במגילת אנטיוכוס (ט"ט, ע"ג): "על כן קימו בני חשמונאי קיום וחיזקו איסור בני ישראל עמם כאחד לעשות שמונה ימים האלה ימי משתה ושמחה כימי מועדים הכתובים בתורה, ולהדליק בהם נרות, להודיע אשר עשה להם אלקי השמים ניצוחים כו' על כן בני ישראל מהיום ההוא בכל גלותם שומרים הימים האלה, ויקראו להם ימי משתה ושמחה מחמשה ועשרים לחדש כסלו שמונה ימים".

וכן פסק הכל בו (סימן מד) שיש מצות סעודה בחנוכה: "התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו עושין אלה הימים בכל שנה ושנה ימי משתה ושמחה והלל".

וכן מבואר מתוך דברי התוספות במסכת תענית (יה, ב ד"ה הלכה) שיש חיוב סעודה בחנוכה, שכתבו: "דאי אכחוה ואפורים אינו יכול להתענות, דיום משתה ושמחה כתיב".

וכן יש ללמוד מלשון הרשב"א בתשובות (ח"א סי' תרצט) שכותב במענה לשואלו בענין נדר שימי חנוכה יש בהם "שמחה ועונג", וז"ל: שאלת עוד, מי שנשבע או נדר כו' חוץ ממועדים וימים טובים, אם חנוכה ופורים בכלל ימים טובים או לא, דהא משמע דאינו בכלל ימים טובים מדאמרין במגילה (ה, ב) שמחה קבלו עליהם, יום טוב לא קבלו עליהו, או דילמא הא יו"ט מיקרי כדמעיקרא דכתיב שמחה ומשתה ויום טוב, שכל יום שיש בו תוספת שמחה ומשתה יקרא יום טוב כו'.

ובתוך הדברים ממשיך שם הרשב"א: ולפיכך, אם זה הנדון שלפנינו אינו יודע במה נתכוון מחמירין עליו, שאין ימים אלו מבוררין בלשון לקרותן ימים טובים ולא מועדים. אבל אם פירש שאומר שאף עליהם היה בדעתו נאמן, שאף אלו יש בהם שמחה ועונג, שאפילו שבכלל אינו בכלל מועדות ובכלל ימים טובים.

הרי מדכתב הרשב"א "שאף אלו יש בהם שמחה ועונג", משמע שיש דין שמחה בחנוכה. וכן נמי ממה שהשווה יחד חנוכה ופורים בחדא מתנתא, ולא חילק ביניהם כלל.

וכן להדיא דעת הראב"ה (בהלכות ברכות סימן קלא, ובהלכות חנוכה סי' תתמג) שכתב שאם שכח לומר על הניסים בברכת המזון דחנוכה ופורים, מחזירין אותו כמו בסעודות יו"ט. ומפרש שם הטעם: "דימי משתה ושמחה כתיב בהו בחנוכה ופורים".

וכן קבע המהרש"ל בתשובותיו (סימן פה) שחנוכה נידון כמו יום טוב, וזה לשונו: "מצוה לשמוח בחנוכה, ומשום הכי קראו יו"ט והו' ימי שמחה, וכן פסקו הרמב"ם והמרדכי ארוך".

והמהרש"ל חזר ושנה משנתו בחיבורו יום של שלמה (ב"ק פ"ז סי' לז), וכתב: "ואותן סעודות שעושים בימי חנוכה נראה שהם סעודות מצוה, ולא כדברי מהר"ם שפסק שהן סעודות הרשות דלהודות ולהלל נתקנו

[1] 672:10 [2] Halachos of Chanukah, page 22 [3] Page 479 [4] Netai Gavriel Chanukah page 64 [5] 4:58 [6] Chanukah 5:5 [7] Ibid 83

ולא למשתה ושמחה, אלא כדברי הרמב"ם שהן ימי שמחה והלל. וכן נמצא במדרכי ארוך כו'. ובתלמודא משמע דנתקנו נמי למשתה ושמחה, מדאמרין בפרק במה מדליקין לשנה האחרת קבעו ועשאו ימים טובים בהלל ובהודאה, ומדאמר "ימים טובים" ולא קאמר קבעו ח' ימים להלל ולהודאה, ש"מ דיו"ט נמי כפשוטו הוא למשתה ושמחה וכו'. ועוד נ"ל דקל וחומר הוא, דהא לא גרע מבי ישוע הבן (ב"ק פ, א) דעל כרחק סעודות מצוה ניהו, מדאזיל רב להתם, והיינו טעמא מאחר שהוא לפרסם מצוה או הנס כל ליתן שבח והודיה למקום נקרא מצוה, ק"ו ימי חנוכה דניתנו לשבח והודיה ולפרסם בהן הנס".

וכן הדרכי משה (סימן תרע סק"א) הביא בשם מרדכי ארוך (פסחים סימן תרה) שימי חנוכה נקבעו גם להלל והודאה וגם לשמחה ומשתה. [3]

הדעות שסעודת חנוכה רשות

דעה השנייה היא שסעודת חנוכה אינה מצוה אלא רשות. והגם שבשאר ימים טובים יש חיוב משתה ושמחה, בחנוכה אינו כן, כי לדעה זו כל מהות החג הוא להלל ולהודאה על הנס שנעשה לאבותינו, וזה נתקיים אך ורק ע"י אמירת ההלל והדלקת הנרות[4]. ולכן אין תועלת בסעודה. ומהראשונים הסוברים כן, הוא המהר"ם מרוטנברג (דבריו הובאו במדרכי מסכת פסחים סימן תרה) וזה לשונו:

דסעודת הרשות נראה דלא מיקרי אלא היכא דאיכא שמחה דלא מצוה, כגון כו' או בשמחת מריעות, או כגון בחנוכה שמרבים סעודות אלו לאלו.

וכן כתב תלמידו בתשב"ץ קטן (סימן קע), וזה לשונו: ובחנוכה ובמשתאות לאכול זהו סעודת הרשות, כדאמרין במס' שבת פרק במה מדליקין עשאו יום ט"ו להלל ולהודאה, ואומר מהר"ם ז"ל דוקא להלל ולהודות אבל לא למשתה ושמחה, וכ"ש לחנוך הבית שהוא סעודת הרשות.

ודברי המהר"ם הובאו גם בטור (סימן תרצ), וזה לשונו: והיה אומר הר"ם מרוטנברק ז"ל שרבי הסעודה שמרבים בהם הן סעודת הרשות, שלא קבעו אלא להלל ולהודות ולא משתה ושמחה.

וכן בהגהות מנהגים (אות כא) כתב שסעודת חנוכה רשות. וכן כתב הלקט יושר (עמ' קנ). סעודות שעושים אינם מצוה לדעת מהר"ם[5].

ויש לדקדק גם כן מדברי רש"י. דבגמרא (שבת כא, ב) איתא: "מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון כו' לשנה אחרת קבעו ועשאו ימים טובים בהלל והודאה".

ופירש רש"י שם, וזה לשונו: לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה.

ופשטות דברי רש"י מורה דלהלל והודאה בלבד עשאו כימים טובים, אבל לשאר עניינים כימי חול המה. הרי שלא נקבעו למשתה ושמחה.

למה לא קבעו חנוכה בשנה הראשונה

ונראה שע"פ זה יש ליישב מה שנתקשו בו האחרונים למה המתינו חכמינו ז"ל עד לשנה האחרת לקבוע יום טוב ולא קבעוהו באותה שנה עצמה. ולהלל ניהא, דמאחר ועיקר היום טוב אינו אלא להלל ולהודאה, א"כ בשנה ראשונה לא הוצרכו לתקן כלום, כי עצם המאורע של הנס מחייב הלל והודאה. ורק לשנה האחרת הוצרכו לתקן ימי הלל לזכר הנס שלעבר. אבל אי נימא שתקנו גם חובת סעודה, עדיין קשה שהיה להם לתקן חיוב סעודה מיד בשנה הראשונה, דאילו מצד הנס עצמו לא נתייבבו אלא בהלל ולא סעודה.

נפקא מינא לענין הזכרת על הנסים בבהמ"ז

ומבין הסוברים שאין בחנוכה מצות וסעודה, יש שהדגישו נפקא מינא לענין הזכרת על הנסים בברכת המזון. ראה בשאלות (שאלתא כו) שתלה הדברים זה בזה, שכתב דאחר שאין חיוב סעודה בחנוכה גם אין חיוב הזכרת על הנסים בברכת המזון[6]. וכעין זה כתבה בהג"ה (סימן ט, הלכות זכרון). וזה לשון השאלות:

ומיחייבין לאדכורי בצלותא על הנסים, ואינו חייב להזכיר בברכת המזון. מאי טעמא, תפלה משום דחובה הוא לצלויה מחייב, אבל בסעודה דרשות היא לא חייבו רבנן.

וכיוצא בזה כתב האור זרוע רבו של המהר"ם מרוטנברג (הל' חנוכה אות שבז), אלא שלדעתו חייב להזכיר על הנסים לכתחלה, אך לא להזכירו אין מחזירין אותו כיון שאין חיוב סעודה. וזה לשונו:

אע"ג דפרשינו לעיל (אות שכא) דאסור להתענות בחנוכה, מכל מקום הואיל ואי בעי לא אכיל דברים הטעונים ברכת המזון, רק שלא יתענה ויאכל שאר דברים כדאיתא סוף פרק מי שלשה שאכלו (בברכות מט, ב), מי שטעה ולא הזכיר של ר"ח בבהמ"ז אין מחזירין אותו.

יש לציין שעל פי שיטה זו יצאו ערעורים על השיר העתיק של שבת חנוכה המתחיל "אכלו משמנים", כי טענו שאין שום מצוה לאכול משמנים בחנוכה. וכן מובא בשו"ת מהר"י ברונא (סימן קלז), וזה לשונו:

עוד הגידו ש' שמהר"ר אברהם הכהן לא רצה להניח בחזורים לנגן הזמר אכלו משמנים על השלחן, לפי ששמעו כאלו נתקן על פי תלמידי חכמים, וזה אינו כלל, שהרי כתב מהר"ם שסעודת חנוכה אינה סעודת מצוה, והזמר מתחיל אכלו משמנים כו' עד תמכור לצורך חנוכה, משמע דסעודת מצוה היא.

הדעות שיש מצוה בסעודת חנוכה

שיטה השלישית היא הכרעה בין שתי דעות הראשונות. לדעה זו סעודת חנוכה אינה לא חובה ולא מצוה, אך אין אדם פטור ממנה לגמרי, אלא ראוי לו לסעוד ולעשות סעודתו מצוה ע"י אמירת זמירות ותשבחות. וזו שיטת הרמ"א (סימן תרע סעיף ב), וזה לשונו: וי"א שיש קצת מצוה ברובי הסעודות, משום דבאותו הימים היה חנוכה המזבח. ונוהגין לומר זמירות ושבתות בסעודות שמרבים בהם, ואזו היא סעודת מצוה.



ושיטה זו לקוחה מדברי הגהות מנהגים (על ס' המנהגים למהר"א, אות כט), כפי שהובא בדרכי משה (שם): "סעודות חנוכה רשות, ולכן נהגו לומר מזמורים ולהרבות בו תשבחות כדי שיהא כסעודת מצוה".

והנה מצינו ב' דרכים להבנת שיטה זו של הרמ"א. יש שכתבו שאינה שיטה לעצמה אלא משולבת מבין שתי הדעות הראשונות. שבעיקר הוא נקט כדעת מהר"ם מרוטנברג שאין מצות סעודה, ומ"מ כדי לצאת גם ידי הסוברים שיש מצוה לסעוד, הורה שיעשה סעודה עם זמירות ותשבחות.

אך הערוך השולחן (סימן תרע סעיף ט) כתב שהוא שיטה לעצמה. ומבאר, שבאמת כל חיוב שמחה בחנוכה אינו אלא חיוב שמחת הנפש ולא של הגוף, על דרך מש"כ המהר"ם מרוטנברג שנתקנו ימי חנוכה רק להלל והודאה. אך שמחת הנפש קשורה קצת בשמחת הגוף, ע"כ יש בסעודות אלו קצת מצוה, וזה לשונו: ומכל מקום י"א שיש קצת מצוה להרבות בסעודות. חדא, דשמחת הנפש תלוי קצת גם כן בשמחת הגוף כמושג בחוש. ועוד לזכר חנוכה המשכן שקבעו למשתה ושמחה.

אולם, על עיקר עצתו של הרמ"א להפך סעודת חנוכה לסעודת מצוה ע"י זמירות ותשבחות, הקשה הפרי מגדים (א"א שם סק"ד) וז"ל: "וצריך עיון דאם כן על הסעודות יתקנו בכך". כלומר, כל משתה של ריקות יעשוהו כסעודת מצוה ע"י איזה זמירות.

ואולי יש ליישב, דדוקא בחנוכה מהני השירות וזמירות להפכה לסעודת מצוה, כי מצות היום בהלל והודאה, וכיון שאין אומרים שירה אלא על היין, מצטרף המשתה עצמה עם השבחים שאומרים להקב"ה ונעשית חלק מההודאה. משא"כ העושה משתה ביום חול, לא מהני זמירות ותשבחות להפכה לסעודת מצוה.

למה לא קבעו את חנוכה למשתה ושמחה

על דעות אלו שאין חיוב סעודה בימי חנוכה, השאלה נשאלת ומאליה, מדוע באמת לא קבעו חכמינו ז"ל גם לימי משתה ושמחה כדרך שקבעו את ימי הפורים למשתה ושמחה. וכבר נודע בשערים יישובו של הלבוש (סימן תרע סעיף ב) שמחלק באופן יסודי ימים אלו זה מזה, וזה לשונו:

ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם, כידוע ממעשה אנטיוכס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, כדרך המלכים המנצחים זה את זה וכובשין אחד מדינות חבריהם ומכריזין לאמונתו, ואם היו ישראל מכניעים להם להיות בכושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחוזרים לאמונתם חלילה, לא היו מבקשים יותר, אלא שנתן השי"ת וגברה יד ישראל ונצחום, לכן לא קבעו אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה. כלומר, כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זמנם וגברה דינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו.

אבל בימי המן שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד ולהרוג את הגופות, שהיו ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכן כנצלו ממנו, קבעו להללו ולשבחו ית' גם כן על ידי משתה ושמחה, הלכך ריבוי הסעודות שעושו בחנוכה אינן אלא סעודת הרשות כו'.

הצלת נפש או הגוף - איזה מהן עדיפה

עיין בט"ז (שם סק"ג) שהשיג על הלבוש ממה שמבואר ברש"י על התורה שהצלת הנפש עדיפה מהצלת הגוף. ואם כן, כיון שבפורים תיקנו משתה ושמחה, ק"ו שהיה להם לתקן כן בחנוכה. וזה לשונו: ובלבוש חילק ואמר כי בפורים היה הצלת נפשות ובחנוכה לא היה הצלת נפשות, כי היונים לא בקשו נפשות רק ההכנעה והעברת דת. ואין זה נכון, דהא פירש"י בפרשת כי תצא (כג, ט) דגדול המחטיא את האדם יותר מהורגו.

ומפני קושייתו, הטי"ז יישב בדרך אחרת. הוא מחלק בין הניסים שבחנוכה ופורים. חז"ל תקנו ימים טובים מעין המאורע. ובפורים עיקר פרסום הנס היה בנצחון המלחמה שהוא ענין השייך לעולם הזה, ולכן קבעו בו חיוב משתה ושמחה. משא"כ פרסום הנס של חנוכה היה עיקרו בנס פך שמון שהוא ענין רוחני ומכלל מעבודת המקדש. לפיכך, תיקנו פרסום בענין רוחני. וזה לשונו:

ונראה הטעם דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים, דבפורים היה הנס מפורסם להצלת נפשות, ועל זה יש שמחה בעולם הזה. מה שאין כן בחנוכה, דאע"ג דהיתה ישועה מעין המאורע. ובפורים מכל מקום לא היה מפורסם כל כך הנס, רק בנרות היה הנס מפורסם, על כן קבעו להלל ולהודות, כי אין מזה שמחה בעולם הזה והצלת נפשות היה טפל בזה. על כן עשו עיקר מן הנס המפורסם שהוא מורה על הודיה, כי כן ראו רצונו יתברך בזה.

בחנוכה ניצלו מעבירות באונס

ואף שהט"ז דחה את דברי לבוש, רבים נוקטים כדברי הלבוש. וביישוב קושיית הט"ז מצינו שתי דרכים. יש שפלפלו בעצם סברת הט"ז, ויש שטענו שלא נכתבו הלבוש למה שהביא הט"ז משמו[7].

הראשון שהתייחס לקושיית הט"ז הוא האליה רבה (שם), והוא מיישב שהכלל שגדול המחטיאו יותר מן ההורג, הוא רק במקרה שמחטיאו לעשות עבירה ברצון. אבל כשבא להכשילו רק באונס, ליתא להאי כללא, שהרי העובר עבירה באונס אינו בר עונש. ואפילו אם בא להכשילו באחת משלש עבירות החמורות שעליהם אומרים יהרג ואל יעבור, סוף סוף הא קיי"ל (ביו"ד סימן קנז) דאם עבר עליהם ולא מסר עצמו ליהרג, אף על פי שחילל השם נקרא אונס ופטור. וזה מיושבים דברי הלבוש, כי בימי חנוכה היוונים נקבצו עליהם בעל כורחם והיו אנוסים. הלכך בכה"ג אמרינו גדול הצלת הגוף מהצלת הנפש.

הכתב סופר (או"ח סימן קלז) מיישב שאין כוונת הלבוש לענין איכות השמחה - לומר שבפורים יש שמחה יתירה מבחנוכה. אלא כוונתו, שאופן השמחה מורה על ההצלחה. ולפיכך, בפורים שעיקר הגזירה היתה כנגד הגוף - להשמיד ולהרוג ולאבד את היהודים, ועי"ז היה אמור שיתבטל משתה ושמחה אצל היהודים, תיקנו משתה ושמחה לזכר ביטול הגזירה. אבל בחנוכה, שהגזירה היתה על נשמות ישראל דהיינו המרת דת, כשאיירע הנס קבעוהו להלל והודאה. וזה לשונו:

והנה אם כי דברי אליה רבה זכורים לטוב, ולבש מדא דרבנן להק-

ים דברי הלבוש, בכל זה אני תמה עליו ועל הט"ז דבלאו הכי לא קשה מידי, ודברי הלבוש צדקו בעצמותם, דכוונתו רצויה, כו'. פורים היה הצלת הגופני וראוי לשמוח שמחת מצוה בעניני הגופני כמו שמחת יו"ט פסח וסוכות ויותר שהיה ממיתה לחיים, אבל בחנוכה לא היה לגוף חלק בו כי אם היו רוצים להכנע ולעזוב הדת היו נצולים והסכינו בנפשם על קדוש ה' וקיום תורתו ואין לגוף חלק בו, כי זהו עצמו הטעם גדול המחטיא יותר מן ההרגו, משום שההורג מאבדו מן העולם הזה מעולם עובר ולא מחיי נצחיות, אבל המחטיאו מאבדו מחיי עולם הבא, ומה"ט אבידת רבו קודם לאבידת אביו (ב"מ לב, א), שהאב מביא לחיי עוה"ז ורבו לחיי עה"ב, וכ"ז מי ששומר התורה וחי בהם זה תכלית היותו בעוה"ז כדי שיזכה לחיי העה"ב, והיא היא תועלת והנאה רוחני שאין לגוף עפר מן האדמה חלק בו, ולשמחה מה זו עושה בחנוכה בריבוי אכילה ושתייה והנאה הגופני, והדברים שפוטם ובורים עד שאני תמה על הט"ז וא"ר שלא נחתו לדבר פשוט כזה.

יישוב נוסף על פי הירושלמי

והגם שנדרשה סוגיא זו בפי רבים וכבר ענו עליו דברים הרבה, מכל מקום חשבתי להוסיף נופך משלי בטעם שלא תקנו חיוב סעודה, ובהקדם על דעת המחבר (בסימן תרע סעיף ב) דנקט לדינא כחכמי אשכנז שריבוי הסעודה בחנוכה רשות ולא מצוה. וזה לשונו: ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה.

ולכאורה קשה, מה ראה על ככה המחבר להפריש כאן מדרך הנשר, כי הלא כבר הבאנו למעלה שלדעת הרמב"ם יש מצות סעודה בחנוכה.

ונראה ליישב על פי דברי המחבר בהלכות פורים (סימן תרפח סעיף ו), וזה לשונו: יום חמשה עשר שחל להיות בשבת אין קורין המגילה בשבת אלא מקדימים לקרותה בערב שבת. וגוים מעות

מתנות עניים ומחלקים אותם בו ביום. וביום שבת מוציאין שני ספרים, ובשני קורין ויבא עמלק, ואומרים על הנסים, ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת.

והט"ז (שם ס"ק ח) מעורר, למה אין עושים סעודת פורים בשבת, הלא אין שום חשש של איסור מלאכה. וכתב שמקור דברי המחבר הוא מהירושלמי במסכת מגילה (פרק א הלכה ד). וזה לשון הט"ז: דאמרין בירושלמי ויעשו אותו בשבת. אמר ליה ימי משתה כתיב את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא זה ששמחתו בידי שמים הוא.

הא למדת, שלפי הירושלמי יש דין מיוחד דלא שייך לתקן חובת סעודה כי אם ביום החול, ולא ביום השבת כיון שכבר יש בו חיוב סעודה.

והנה הט"ז ממשיך ומביא יש הסוברים שאף בשבת יש חיוב של סעודת פורים. וזה לשונו: ומה"ל תביב בתשובות סימן רל"ב האריך בראיות לעשות סעודה בשבת. וכן עשה מעשה בירושלים, וגם משלוח מנות זמנם כן, כי המנות הם מהסעודה, ע"ש.

ונמצא דסברת הירושלמי הנ"ל במחלוקת שנויה. יש פוסקים כותיה (המחבר) ויש שאין פוסקים כן (מהרלב"ח).

ונראה ששיטת הרמב"ם הוא לפסוק דלא כהירושלמי, שהרי לא העתיק בשום מקום הדין שאין עושים סעודת פורים בשבת, וסתמו כפירושו שחייב לערוך סעודת פורים אף בשבת.

ולזה נראה דהמחבר והרמב"ם לטעמייהו אזלי. המחבר שפסק כדעת הירושלמי לענין פורים דאמרין "יצא זה ששמחתו בידי שמים", ס"ל הכי גבי חנוכה גם כן. וכיון דאי אפשר לימי חנוכה מבלי שתחול שבת באמצע, לא תקינו סעודה כלל כיון שהתקנה לא שייכא באחד מן הימים. אבל הרמב"ם פסק דלא כסברת הירושלמי, וא"כ גם בשבת שבתנוכה שייך מצות סעודה. וכיון שכן, לא נגמרו חכמים מלתקן מצות סעודה, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו גם לשמחה וסעודה.

סיכום הדברים

- א. נהגו כל ישראל לדורות עולם לערוך סעודות ומסיבות בחנוכה. ונחלקו אם מצוה הם או רק מנהגא.
- ב. לדעת הרמב"ם יש מצות סעודה כמו שאר יום טוב. וכן משמע במגילת אנטיוכוס. וכן דעת עוד קדמונים (רשב"א, כלבו, מרדכי הארוך, ומהרש"ל).
- ג. דעת מהר"ם מרוטנברג שסעודת חנוכה אינה אלא סעודת רשות.
- ד. שיטת הרמ"א (ע"פ הגהות מנהגים) שיש קצת מצוה בסעודה. וע"י זמירות ותשבחות נחשבת סעודת מצוה.
- שיטת הרמ"א מתבארת בב' אופנים. א' עיקר דעתו לפסוק כמ"ד דליכא מצוה, אלא כדי לצאת ידי הסוברים שיש מצוה, מיעץ לזמר ולשבת. ב' הוא שיטה לעצמה. שמחת חנוכה היא שמחת הנפש, אלא שצריך גם לענג הגוף קצת כיון שקשורים זב"ז (ערוך השולחן).
- ה. המחבר פסק דסעודת חנוכה רשות. וי"ל דלטעמיה אזיל דפסק לענין סעודת פורים כהירושלמי דיצא זה ששמחתו בידי שמים - שאין משתה פורים בשבת. ומשו"ה בחנוכה כיון שא"א בלא שבת, לא תקנו סעודה.
- ו. להסוברים שאין חיוב סעודה בחנוכה, יש לשאול למה לא תקנו כן כדרך שתקינו בפורים.
- ז. הלבוש מיישב דבריהם היתה הגזירה על הגוף משא"כ בחנוכה הגזירה היתה על הנפש.
- ח. הט"ז השיג על הלבוש דהא קיי"ל גדול המחטיאו יותר מן ההורג. וא"כ ראוי לשמוח יותר בחנוכה.
- ט. הט"ז מיישב דכעין המאורע תיקנו. בפורים שגזרו על הגוף, תיקנו לשמוח עם הגוף. בחנוכה שגזרו על נפש, תקנו לשמוח בנפש.
- י. האליה רבה מיישב השגת הט"ז על הלבוש, שבחנוכה היו מחטיאים את ישראל על ידי אונס, ובזה גדולה הצלת הגוף מהצלת נפש.
- יא. הכתב סופר מבאר שכוונת הלבוש הוא כעין דברי הט"ז.

עולם השיחה



לקט עיונים וביאורים מתלמידי המכון

לכבוד הראש הישיבה שליט"א,
ראיתי בגליון של שבוע העבר את דברי מרן ראש הישיבה בענין הדלקת נרות חנוכה בפנים בזמנינו, ונהנית מאוד מעומק הדברים המאירים. וכמה שהביא את דברי מרן הגרי"ז זצוק"ל, וראיתי שכתב על הסתירה בדברי הבריסקער רב "ובעוה"י יתבאר במקום אחר". והנה מכיוון שהוא דבר העומד על הפרק, הנני בזה לבקש בעונה אם אפשר להאיר עיני בכיבור הסתירה.
 ר' אהרן יוסף קפלן

לכבוד הרב קפלן,

הנני להעלות על הכתב לפניכם דעתי ביישוב מעשה רב של הגרי"ז עם דברי הגר"מ הלוי בשם אביו. שלכאורה קשה למה נהג הגרי"ז להדליק עוד פעם בחוץ, והלא כבר יצא ידי חובתו בהדלקה בפנים אחר שכבר נתקן דין הדלקה בפנים.

הנה אף שבהשקפה ראשונה נראים הדברים כסותרים ההדדי, אחר העיון נראה לומר שאין כאן סתירה, ולא לבד שאינם סותרים סיוע נמי מסייעי אהדדי. ואדרבה, בלעדי דברי הגר"מ בשם אביו קשה טובא להבין עובדא דהגרי"ז בקונטרס

חנוכה. שלכאורה קשה, שהלא ידועים המה דברי הבית הלוי (חלק ב סימן מז) על הא דאיתא במסכת שבת (קלג, ב) גבי מילה, "פירש [גמר חיתוך הערלה], על ציצין המעכבים חוזר, ועל שאינם מעכבים אינו חוזר". ונחלקו רבותינו הראשונים בדיון זה, ד"א דדווקא בשבת אינו חוזר, שאין דחיית שבת בדבר שאינו מעכב את המילה, אבל בחול חוזר אף על ציצין שאין מעכבין. וי"א שגם חול אינו חוזר עליהם כיון שכבר נגמר את המילה. והוכיח הבית הלוי מסתימת לשון הרמב"ם (הל' מילה פ"ב ה"ד) דדין זה אף בחול נאמר.



הבית הלוי

וזה לשון הרמב"ם: המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינם מעכבין אינו חוזר.

[6] וראה מה שכתב הנצי"ב בהעמק שאלה (שם אות יג) שמחלק בין הזכרת על הניסים בברכת המזון של חנוכה ליעלה ויבא בברכת המזון של ראש חודש ששם מוכיחים לכתחילה אף שאין חובת סעודה, ע"ש.
 [7] ועיין עוד במאמר מרדכי (סי' תרע סק"ג) מה שכתב ביישוב קושיית הט"ז. ועיין עוד בב"ח (שם) בענין זה.

ומשום חובת המזבח קבעו משתה ושמחה.
 [4] בביאור אין נחשבת הדלקת הנרות כמעשה הדואה על הנס, ראה מה שכתבתי בשעשועי מנחם.
 [5] אך הוא סיים שם שראוי לומר בתוך סעודות אלו שירות ותשבחות כדי שישאב כסעודת מצוה, כמו שהבאנו להלן בשם הרמ"א.

[1] יש להעיר לדעות הסוברים שפורים הוא מדברי קבלה, אין ראה לענין חנוכה שאינו אלא מדברי סופרים. ונעז"ה יתבאר כל זה במקומו.
 [2] בעיקר שיטת הרמב"ם שימי חנוכה הם ימי שמחה והלל ראה לקוטי שיחות (חלק י' עמוד קמב - קמו).
 [3] ראה מה שהביא ממחר"א מפראג דמשום נס חנוכה קבעו הלל והודאה.

אמנם נראה דדוקא על פי דברי הגר"מ הלוי הנ"ל מיושבים מעשה הגרי"ז. דלפי דבריו גדר הדלקה בחוץ איננה רק הידור בעלמא כעין ציצין שאינם מעכבין את המילה, אלא הוא קיום תקנה של הדלקת פירסומי ניסא בניגוד לתקנת הדלקה שבפנים שהוא בשביל בני הבית. וב' תקנות אלו משונות לגמרי ביסודם. והגם שכבר יצא ידי חובתו כשהדליק בפנים, רצה הגרי"ז להדליק עוד בחוץ כדי לקיים תקנה האחרת של הדלקת חוץ בשביל קיום פרסומי ניסא. אבל לפי דרכים האחרים שכתבנו, אין מזור להנהגת הגרי"ז, שלפיהם, ההדלקה בחוץ אינה אלא יתרון ומעלה על הדלקה בפנים, ולא שייך לעשותו אחר גמר המצוה.

בברכת תורה

גאון אברהם

אבל רש"י (שם) מפרש דמהדרין הוא שכל אחד מבני הבית מדליק, וכדברי רש"י כן פסק הרמ"א (בסימן תרעא סעיף ב). ומבאר הגרי"ז (על הרמב"ם, שם) שמחלוקתם תלוי בגדר הידור מצוה. הרמב"ם סובר כיון דלא שייך הידור מצוה אלא ביחד עם המצוה, ממילא לא שייך הידור בתרי גברי דלאחר שגמר הראשון להדליק נגמרה המצוה. הלכך סובר דבעל הבית בלבד הוא שמדליק את כל הנרות. אבל הרמ"א ס"ל דההידור הוא במה שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו. הלכך כל זמן שיש עוד בני בית שעתידים להדליק, המצוה עדיין נמשכת ושייך עוד לקיים בו הידור. אך הכל מודים ליסוד זה, דהידור לא שייך אחר גמר המצוה.

ומעתה, לפי כל הנ"ל יש לתמוה על מה שנהג הגרי"ז להדליק בחוץ אחר שכבר יצא ידי חובתו בהדלקה בפנים, שהרי לפי תורת בית אביו אין יתרון כלל לעשות הידור אחר שנגמר המצוה.

ועל פי יסוד זה, נהג גם בנו אחריו הגר"ח זצ"ל לענין הידור במצות אחרו. שכן מסופר בספר מועדים וזמנים (חלק ב סימן קיח) דבשנים שלא היה נזדמן להגר"ח אחרו נאה שהוא בודאי בלתי מורכב, בירך על ב' אחרונים, א' נאה אך ספק מורכב, והשני ודאי בלתי מורכב אך אינו נאה. ודקדק ליקח תחלה את הנאה ואח"כ הבלתי מורכב. ונימוקו עמו, שאם יקח תחלה הבלתי מורכב הא כבר יצא מצותו, ושוב לא שייך לקיים הידור באתרו השני, שכבר נגמרה המצוה וכסברת אביו הבית הלוי. אלא לקח תחילה הספק מורכב שהוא נאה. וממנ"פ, אם באמת אינו מורכב הרי יצא מצותו בהידור, ואם מורכב הוא לא עשה כלום.

ועל פי יסוד זה ביאור הגרי"ז את מחלוקת הראשונים לענין דין מהדרין בנר חנוכה (בשבת כא, ב), דהרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) כתב, "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית". דהיינו, שבעל הבית מדליק כמנין אנשי הבית.

באיזה סדר גוזזים הציפורנים

הרב איתן מרקוביץ כולל מאור אברהם, דמקסיקו סיטי

מצינו בענין גזיזת הציפורנים מנהג של הראשונים [1] שלא לגוזזם כסדרן אלא בדילוג. וכתבו שהטעם לזה הוא משום שהגוזזם כסדר גורם לשכחה [2] ולכשפים [3]. אולם יש מי שכתב שהסדר הזה הוא כדי לגוזזם ע"פ סדר קדושתן [4]. ויש מי שכתב שזה רמז לאיך צריך להתנהג האדם עם המתורת [5]. ויש מי שכתב שבאמת אין תירוץ וביאור לסדר הזה שגוזזים אותם כן [6].

עוד יש מי שכתב שאין להתחיל באצבעות מסוימות כיון שדבר זה גורם לכל מיני דברים קשים [7].

ומצינו מח' בין הראשונים באיזה סדר יש לגוזז את הציפורנים: יש מי שכתב [8] שהסי' הוא דבהנ"א אנהב"ד, ויש מי שכתב [9] שהסימן הוא קשי"א (ר"ת קמיצה שמאל ימין אצבע) שזה דבהנ"א בדאג"ה.

והנה, רוב הראשונים כשהביאו את הדין הזה, כתבו בסדר הדברים קודם את היד שמאל ואח"כ את הסדר של היד ימין ונראה מזה שהם סברו שזה הסדר הנכון. אולם האבודרהם כתב להדיא שיש להקדים את היד ימין דלא כשאר הראשונים [10].

ובאמת שיש להקשות על הפסק של הרמ"א (או"ח סי' ר"ס) שהביא להלכה את המנהג של קשי"א, שזו שיטה יחידה בין הראשונים (עי' בהערות 20 21) נגד רוב ככול הראשונים, וצ"ע.



הגרמ"ב לוריא

ע"פ הדברים האלה, יש מהפוסקים [11] שכתבו שאין להקפיד לגוזז ציפורניו על הסדר הנ"ל כיון ששני הגדולים האלה לא היו מקפידים בזה. אולם עי' במגן אברהם (או"ח סי' ר"ס) שכתב שלכתחילה יש ליזהר בזה.

והנה, אפי' שהבאנו שבספר הכוונות מובא שהאר"י לא היה חושש לזה, מ"מ בהגהות ספר יש נוחלין (פ"ד) מובא שהאריז"ל היה מאד מקפיד בזה וכתב ע"ז עניינים גדולים ונוראים.

ומצאתי את המקור הזה בדברי הארי"י בספר ליקוטי הש"ס, שכידוע נדפס ע"י מהר"ם פאפרש. ולכאן יש לנו כאן סתירה או מח' בין מהר"ו ומהר"ם פאפרש בהנהגת הארי"י [12].

ומצינו שתי מהלכים כדי ליישב את הסתירה הזאת: החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' ר"ס סק"ה) כתב לדחות את השמועה הזאת של היש נוחלין מכל וכל. ואולי זה משום מש"כ בריש ספר כנסת יעקב (סופר) שאין לנו אלא כתבי הר"ש ויטאל, עיי"ש.

ר' משה בצלאל לוריא (שבעת הנרות על התשב"ץ סי' תקנ"ז) כתב ששתי השמועות בשם הארי"י הם אמת, וצריכים לומר שהוא חזר בו מאחת מהם. אולם עי' בדברי ר' יעקב חיים סופר (זכות יצחק ח"ב עמ' רס"ד) שכתב שאין דבר כזה שיש חזרה בדברי הארי"י הקדוש.

ואפי' שמצאנו רשימה ארוכה של ראשונים הסוברים שיש להקפיד בענין הזה, בתשב"ץ קטן (סי' תק"ס) הביא שהמהר"ם מרוטנבורג לא היה מקפיד בזה. וגם בשער הכוונות (דף ס"ב ע"ד) מובא שהאר"י בערב שבת היה קוצץ ציפורניו לכבוד שבת על הסדר ולא היה חושש לסדר שהזכיר באבודרהם.

[6] כך כתב האבודרהם (סדר נטילת הציפורנים) וזה פשר הסימן שהביא "קשי"א

[9] אבודרהם בשם יש מי שאומר (שם), ספר קושיות (שם).

[10] איברא שזה רק בביאור שלו, אבל לפי הסי' של קשי"א בליא תירוץ משמע שמתחילים קודם עם היד השמאלית. ועי' בזה בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' נ"ג אות ג.

[11] ט"ז (או"ח סי' ר"ס), יוסף אומץ (סי' תקע"ה), חיד"א (ברכי יוסף או"ח סי' ר"ס, יוסף אומץ סי' ל"ז אות ז', מראית העין ליקוטים י"א, י"א, מורה באצבע סי' ד' אות קל"ו).

[12] איברא שצמיצו שמהר"ם פאפרש כתב בעוד שתי מקומות שהאר"י לא היה מקפיד סדר גזיזת הציפורנים (אור הישר סי' ט"ז אות ב', ואור צדיקים סי' כ"ח אות י"ב), וצ"ע בזה.

[6] כך כתב האבודרהם (סדר נטילת הציפורנים) וזה פשר הסימן שהביא "קשי"א בליא תירוץ", שהוא ר"ת קמיצה שמאל ימין אצבע באזרה לך איתא תקוץ יום רביעי והלאה צ'פרין.

[7] מחזור ויטרי (סי' תקכ"ט), עץ חיים (חזו, עמ' קס"א), ארחות חיים (הל' ברכות סי' ס"ז), ספר המוסר (שם). והם כתבו שאין להתחיל באמה מפני שקשה לקבור בנים, ולא בורת כי קשה לעניות, ולא באצבע כי קשה לשם רע המתקיים עליו.

ובספר המוסר כתב שהמתחיל בורת מתקיים עליו שם רע, ועל המתחיל באצבע לא כתב כלום. ויש לציין שזה ודאי מחלוקת כיון שיש ראשונים הסוברים שבדי ימין מתחילים מהאצבע, ואי"כ הם חלוקים ע"ז, אלא שאולי יכולים לסבור את זה למחצה כמו ר' יהודה כאלץ שלא כתב כלום על המתחיל באצבע.

[8] מחזור ויטרי (שם), ארחות חיים (שם), ספר המוסר (שם); כל בו (סוף סי' פ"ז);

[1] ועי' במחברת הערוך לר' שלמה פרחון (ערך בהו) שכתב שהמנהג הזה הוא מנהג המהגונים (ואולי זו ג"כ כוונת המחזור ויטרי והעץ חיים שהביאו את זה ממס' סופרים), והלבוש בסי' ר"ס כתב שהוא מחז"ל. אולם באמת נראה שהוא להראשונים וכמו שכתבנו בפנים.

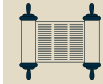
[2] כיכ בספר המוסר (פ"ד), ספר קושיות (סי' קס"ז), בשבילי אמונה (נתיב ז').

[3] כיכ במחזור ויטרי (סי' תקכ"ד), ספר קושיות (שם).

[4] עי' בדברי רש"י פרחון במחברת הערוך שלו (שם) שכתב את הסדר הנכון לפי הקדושה של העבודות שעושים עם האצבעות השונים.

[5] מ"ג במשב"ז או"ח סי' ר"ס כתב שהציפורנים מורים על המתרות ולכן צרים לגוזזם בדאג"ה, דהיינו שכל מה שהוא יותר רודף אחריהם הוא מתבטל יותר מתורה ומצות וינכה לו מהנעולם הבא המגיע לו, וזו דאגה גדולה.

“ To contribute to Olam Ha-Halachah or share feedback, please contact us at olam@onlinemachon.com. We look forward to hearing from you! ”



The History and Meaning of Yibum

וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן בֶּן אֵל אֲשֶׁת אָחִיו וַיְבִיֵם אֹתָהּ וְהָקָם זָרַע לְאָחִיו (וישב לח, ח).

פרש"י: והקם זרע - הבן יקרא על שם המת.

After the death of Yehuda's son Er, he instructed his second son Onan, to marry Er's wife Tamar and thereby 'establish seed' for his deceased brother. The practice of yibum predated matan-Torah (Moreh Nevuchim 3:49, Radak), and some suggest that Yehuda himself introduced this practice to the world (Bereishis Rabbah 85:5, Ramban).

The term yibum, used to describe this marriage, is linguistic complex. It functions as both a verbification of the noun yavam and as an auto-antonym[1]. Yavam/yevara means brother-in-law or sister-in-law; when used as a verb it can mean to marry someone, thereby causing them to no longer be your sister-in-law (Chizkuni). This linguistic peculiarity is beautifully captured by Eliyahu Bachur in his notes to Radak, where he uses the Yiddish אנטשווערין literally meaning to "de-sister-in-law-ify."

Alternatively, it may come from the root בן which means both 'to build' and 'son'[2], with the final letters ן and ם being interchangeable. This would seem to be how Resa"g understands the word and would also fit neatly with Ramban who maintains that yibum can conceptually be done by any relative.

Naming the child after the deceased brother

Rashi says that 'establishing seed' means that the child born from the levirate marriage will be 'called by the name of the deceased [brother]'. Similarly, Onkelos on the following pasuk writes that Onan refused to perform yibum because לֹא עָל שְׁמֵיהּ מִתְקַרֵי זָרַעָא, the child would not be called by his [own] name. Ramban (here, see also his commentary to Ki Seitzei 25, 5) understands Rashi literally, that the child was to have the same name as his deceased brother.

Ramban rejects this on several accounts; (a) Boaz marries Naomi (Rus 4) in an 'extension' of the mitzva

of Yibum, and yet their son is not named Machlon, (b) it is unreasonable that Onan would have been so opposed to the idea of naming his son after his brother.

Though he doesn't quote this explicitly, the Ramban is likely also referring to the Gemara (Yevamos 24a) that says explicitly that the child does not need to be named after the deceased brother. The Gemara says that though the literal meaning of the words יָקוּם עָל שְׁמֵי אָחִיו (Ki Seitzei 25, 6) is that the child born is to be given the same name as his deceased uncle, in this case we reject the literal meaning entirely[3].



הגרא"ל מברעסלא

In defense of Rashi, many commentaries suggest that Rashi never intended to say what the Ramban understood him to be saying. One fascinating approach is that of the Mizrahi who maintains that before matan Torah it was indeed customary to name the child after his deceased uncle but that this changed after matan Torah. He goes so far as to say that a close reading of the Gemara implies as much[4].

Another novel approach (Teshuvos Pnei Arye, (R Arye Leib Bresla 1741 - 1809). R Yosef Zecharya Stern (1831 - 1903) in this introduction to his commentary to Rus. See also Haksav Vehakabala) is that the syntax of the phrase 'calling someone עָל שְׁמֵי someone else is very different that the phrase 'calling someone בְּשֵׁם or כְּשֵׁם someone else. The latter means that the two names are identical; the former means that the two people have an identical name but they also have another name. Accordingly, they explain that the child born to Boaz and Rus was in fact named מַחֲלוֹן by the neighbors (see Rus 4, 17), in addition to being named עוּבַד by his parents.

A pasuk never departs from its straightforward meaning

We mentioned earlier the Gemara that halacha rejects the straightforward meaning of the pasuk. Commentaries point out that in this case it is specifically the mystical interpretation of the pasuk that aligns neatly with the peshat, the straightforward meaning. The mystical interpretation of the pasuk thus serves as a lens into the true divine intent behind this mitzva (Meshech Chochma).

In this vein, the Ramban explains that זָרַע לְאָחִיו refers to mystical gain granted to the deceased brother posthumously when a child is born to his living brother and wife. The Zohar (Vayeshev 186b) says that the brother who passed away without bearing children is barred from settling in the world to come until a child is born to his brother and wife. Alternatively, the mystical gain to the deceased brother is גִּלְגוּל, that an element of his soul comes back into this world invested in the baby born to his brother (Recanati to Parshas Vayeshev as explained by the Levush. Akeida to Rus 4, 10. The Akeida goes on to offer what he refers to as a more 'down to earth' approach that the mitzvos performed by this baby will serve as merit for his deceased uncle - see there for details and see also Gur Arye to Rashi here).

[1] A word with two opposite meanings, such as 'dust,' which can mean either to add dust to something or to remove dust from it.

[2] A son is called a בן because he is the 'building' of the parent (Redak Lech Lecha 16, 2), this is also why the Torah (Ki Seitzei 25, 9) refers to yavam as building his brother's house (Redak in Sefer Hasharashim).

[3] וראה חידושי הריטב"א שם: "אף על פי שבכל התורה כלה אין מקר' יוצא מפשוטו פ'י דכל היכא דלא סתרי אהדדי מקיימינן להו לתרווייהו והכא אפשר היה לקיימן שתיהו ואפ"ה לא מחייבי לקיימי פשטיה דקרא ככל וגמרא גמירי לה כדפרשי"ז"ל".

[4] לחיבתא דמילתא אעתיק קטע מדבריו: "ואני תמה מאד איך חשב על המאור הגדול דנהרין ליה שבילי דכולא גמרא כשבילי דמתיה שלא ראה הא דתניא בפרק שני דיבמות ... והלא הרב עצמו הביא הבריתא הזאת בני והיה הבכור ... אבל כוננת הרב בזה שבימים הקדמונים קודם מתן תורה היה מנהג הקרובים לישא את אשת

המת האח או האב או היתר קרוב מהמשפחה כמו שכתב הרמב"ן עצמו והבו הראשון הנוול לו מאשת המת היו קורין אותו בשמו של מת עד שנתנה התורה ונתחדשה הלכה ... ועוד מדפריך בגמרא לרבא דאמר אע"ג דבכל התורה כלה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא אתיא ג"ש ואפיקתיה לגמרי ואי לאו ג"ש למאן קמזהר רחמנא אי ליבם יקום על שם אחיך מיבעי ליה משמע דהכא דקא"ל יהודה ליבם בא אל אשת אחיך ויבם אותה והקם זרע לאחריך ואכתי לא אתיא גזרה שוה קודם מתן תורה הואי בקריאת שם הבן בשם אחיו המת קמיידי..."

Machon Smicha's Chuppah v'Kiddushin and Smicha programs are set to begin on Hey Teves - January 5th !
To learn more, and to register, visit onlinemachon.com or contact info@onlimachon.com



A Clinician's Guide to Chanuka: Shining a Light on Night Shift

During the time of the Second Beis Hamikdash, the Greeks, who oppressed the Jewish people, were overcome by the Hasmoneans, restoring Jewish sovereignty in Israel for 200 years. We celebrate the significance of this period by remembering a miracle that occurred during the reconquest of the Beis Hamikdash when a small single jar of oil miraculously kept the menorah lit for eight days. Chanuka was later instituted by the sages to celebrate this triumph and rededication of the temple, observed by lighting candles, recounting miracles, and giving charity (Mishnah berura 670:1). For many Jewish clinicians, the festivities of Chanuka can be difficult to balance with clinical responsibilities. The timing of lighting the Chanuka menorah and the early halachic nightfall of the winter months often conflict with clinical schedules. This guide addresses common questions and provides practical solutions for those on shift during Chanuka. We will conclude with some timely holiday reminders.

Candle Lighting Basics

The basic mitzvah of Nerot Chanuka involves lighting one candle per household each night of Chanuka to commemorate the miracle of the oil. Adding extra candles, increasing nightly to match the days of Chanuka, and the custom of each male lighting his own menorah have become common halachic practice. Notwithstanding, Women are equally obligated to light Chanuka candles or have them lit on their behalf (Kitzur Shulchan Aruch 139:16). Traditionally, the male head of the household lights the candles when lighting in a household family context. The ideal time for lighting Chanuka candles is as close to Shkia (halachic sunset), ensuring they burn for at least 30 minutes after Tzeis Hakochavim (halachic night). Candles should be lit for a minimum of 30 minutes post-lighting, after which, while it is not ideal, the candles may be extinguished (Shulchan Aruch O.C. 672:2). For healthcare workers, patient care may interfere with timing. We will discuss the best way of performing the mitzvah of Nerot Chanuka when one's schedule deviates from this previously described ideal.

Coming Home From Shift Late

As we have discussed, the ideal time to light Nerot Chanuka is at Shkia (zmanim). The Gemara notes that the halachikly acceptable timing extends from Shkia to "until the marketplace empties," a time frame discussed and contested in the primary and later commentaries (see beis Yosef OC 672:1). Medical professionals, even on the day shift, will often come home much later than Shkia. However, the predominant position in the poskim rule that the mit-



בגר"ע יוסף עם נשייא ארצות הברית ריווק

zvah of Nerot Chanuka was instituted primarily to celebrate for and with one's household members, and as long as one's household is awake, one can still light and say the relevant berachot. The Rama agrees with the extended view of the timing of this ruling, adding that, ideally, one should still burn as close to Shkia as possible, however, one may light until alos HaShachar if family members or household members are present (Shulchan Aruch 672:2 see Mishneh Berura there). If one lives alone, one can still light provided you will stay awake for a half hour.

In a family context the Poskim discuss whether it is better to wait till the whole family is together or to have the menorah lit through a surrogate lighter, as will be discussed shortly. The accepted practice is to wait for the father or mother to be present out of respect, provided it will not be so late that there will be no outside foot traffic activity or that some family members will already be asleep, as this would exclude those individuals from being involved in the mitzvah of Nerot Chanuka and the Pirsumei Nisa of the day (Teshuvos Veanhagos 4:170, Rav Asher Weiss).

Others Lighting on Your Behalf: Surrogate Lighting

For married individuals, one's spouse can serve as an agent (shliach) and light on their behalf (Shulchan aruch O.C 677:3), even if one is in a different city, such as during an away rotation. If your spouse is Lighting for you, it is ideal to listen to the berachot and see the lit candles of someone else if possible (Mishnah Berura 677:27).

If one is not married, but one's roommate is lighting, one should contribute to the cost of lighting to be involved with the mitzvah. Suppose one is single, and it is not possible to contribute to the menorah lighting; one should appoint a Shliach (messenger) to light in one's house in your stead. While this is debated

according to Rav Moshe and Rav Shlomo Zalman, a shliach may perform the lighting, reciting 'lehadlik ner Chanuka' but not 'she'as nisim' or 'shehecheyanu' if they have already fulfilled the mitzvah elsewhere (Minchas Shlomo נח תנינא נח, Igros Moshe orch chaim 1:190).

Lighting in the hospital

The mitzvah of Nerot Chanuka is described in the Gemara as something that applies to 'ish ubeisov' ("a person and their household" Shabbat 21: b), whereas 'beisov' (house or household) implies a private space. A call room might be considered such a space. However, issues like fire safety, the need for a 30-minute burn time, and ideally having witnesses for the mitzvah make this option less appropriate than having others light for you as above (Rav Asher Weiss rules that if one is alone, while there is a dispute as to whether you can recite the Brachos, you may rely upon the opinions that permit reciting them).

Electric menorah

While electric incandescent lights are acceptable for Shabbos candles, according to many Poskim, they are not ideal for Nerot Chanuka. The mitzvah requires lighting a flame, reflecting the practice in the Beis Hamikdash (Shoel Umeishiv, Rav Asher Weiss). However, Rav Ovadia (Yechaveh Da'at 4:38) suggests that lighting an electric menorah without a Bracha is still preferable to not lighting at all, a view shared by Rav Shechter.

Birkat Ha'Roeh

If one cannot appoint an agent to light the menorah, and will be unable to light themselves, the next best thing to do would be to make a ברכת הרואה, that is to say, say the Bracha of שבעה נסים when seeing kosher lit candles. Saying the bracha in this manner is only done if a. You could not light yourself or appoint an agent to light on your behalf, b. Will not otherwise have the chance to light a menorah that night (Shulchan Aruch תרעו:ג).

Conclusion and Key Takeaways

Suppose you won't be home at a reasonable hour. In that case, it is better for the menorah to be lit in your absence for your household either by your spouse or, less ideally, though a shliach (if one's roommate is lighting, one should contribute to the cost of lighting to be involved with the mitzvah). If that is impossible, one can light at home before dawn, provided one wakes up a family member. While not commonly possible, if it is possible to light in a private on-call room already designated for you, that would be preferable, provided you would be with the candles for half an hour, after which one could extinguish them. In that case, it would be ideal if other Jews were present for Pirsumei Nisa. For various reasons, lighting with an electric menorah is not ideal, but if all else fails, one can light an incandescent menorah without a Bracha.