



**Yeshiva University's
Center for the Jewish Future
and**



Congregation Keter Torah present

*Mourning for
Yerushalayim in 2017
Tisha B'Av 5777*

Rabbi Dr. Jacob J. Schacter
jschacte@yu.edu

August 1, 2017 • ט' אב תשע"ז

The Worldwide Webcast is sponsored

in appreciation of Rabbi Dr. Jacob J. Schacter & Yeshiva University and in commemoration of the 39th Yahrzeit for Helen Friedman Kuflik, Hodel Ruchama bat Avraham Shlomo v'Etta Malka, by Dr. Alan and Shuli Rockoff of Boston.

**Tisha B'av Presentation hosted and sponsored
by Congregation Keter Torah, and by**

Diana & Michael Feintuch and family to commemorate the yartzeit of Michael's grandfather, Dovid Leib ben Shmuel Zelleg, David Boodman, z"l

Batya & Nachman Paul to commemorate the yartzeit of Batya's grandfather, Chaim Eliezer ben Zalman, Eli Muller, z"l,
and in memory of Rochel Leah bat Moshe, Rochelle Shoretz, z"l

The Unique Permission to Ask "Eikhah" on Tish'ah be-Av

Kinot are different from piyutim, or liturgical poetry. Piyutim were composed for two reasons. First, to teach people. On Pesah we recite piyutim about hametz and matzah, the seder, and similar topics. It was impossible for us to teach without the piyutim because the government did not allow us to do so more directly. Second, piyutim enable us to express our praise and thanksgiving, hallel ve-hoda'ah, to Ha-Kadosh Barukh Hu.

By contrast, Kinot are made up of questions and complaints. Eikhah means "how" or "why": "How is it possible?" "How could You have done it?" "Why did You do it?" "I don't understand." But this raises a very serious question. What right do we have to say Kinot, to ask and to complain? Normally, the rule is to the contrary; we are not allowed to ask such questions. On any other day, if, God forbid, disaster strikes, the law is that a Jew cannot ask eikhah, "why." The very question of eikhah is intolerable. Who am I to ask Ha-Kadosh Barukh Hu to explain anything to me? What do you mean, "how" or "why?" Who are you to understand? What allows you to be so bold? What right do you have to address yourself to Ha-Kadosh Barukh Hu this way? "Kakh alah be-mahshavah lefanai" (Menahot 29b), says the Gemara in the name of God. This is My will, and that is all! In situations of distress, we never ask questions of Ha-Kadosh Barukh Hu. If someone, God forbid, loses a member of his family, he does not rend his garments with the word eikhah. On the contrary, when a Jew finds himself in a catastrophic situation, he says, "Blessed be . . . the true Judge" (Berachot 54a). He acknowledges that the judgment of Ha-Kadosh Barukh Hu is true and just, and that is all. He says "I sinned," and immediately recites the Vidduy. Normally our words do not consist of questions but of vidduyim, confessions. We say, "Al het she-hata nu," [We ask forgiveness] "for the sin we have committed," and nothing more.

סוף פסוקים (א) פרה ישראל תורה

ז"ל ע"כ — מיהו י תקומת שכן עובד כלל מוקן מות דום דין התלדים, ועין נש"י ספרקמה דעה סיון י"ג (ד"ה ע"כ מוקן) שמה מוך דברי ח"ל ומג אזכר מה שמעתי מפי מו"ח הגה"ל מהר"ם ז"ל שבעת מפ"ק של הגה"ק בעל אמרי יוסף ז"ע כס רעותי, של מנהג האר"ץ אלה נהג אמרי הפעש"ע ז"ל כגון מוקן מות דום דין התלדים, גם מן לא נהגין הכי ע"ל ועין מה"כ בעיון ח'.

סיפון הקני"כ

(א) שר"ע ספיק ח', עכר השעה נהג לא יחל אדם נפטרה המסקנה שאולה אמר מות נכר ולא יסמה יין ולא יחל אי משפילן ע"כ, כמע נמקור מים פטרה המסקנה ח' נע לא אכל לה כלל ומ"מ מנהגו של ישראל מורה ע"כ ובש"י הלכות קטנות מ"כ סיון קל"ה מהנהג דמנהג לאלול פטרה המסקנה עט"כ דמנהג להקדים פטרה מנהג של אריות וכן מער ופירש דרך הפרעה פשוטן לאל ע"כ שחא"ך.

(ב) שר"ע ספיק ו', מי שאפשר לו לא יחל נפטרה המסקנה אלה פס כרעיה נמל וקמון של חיס ע"כ, מן הראוי לזין מלן נש"כ בעל המשג סופר ז"ל ע' וכוון למשה סיון ו', שפיפר לו מארי דמשה קדישא רב יוסף מים ולשעשעל וזק"ל כי שנת מרבי משה נאחשעטתה ז"ל אשר היה כן כמו של החמש סופר, כי ע"א בערך ע"כ אמר מנהג ריוס רמה שה"ס ממערד נמל מיומך, והנהו ה"י ספך ממלך לדעת מהו זה ועל מה זה הנה לעת קולח אין עוסקים בלומדים או כהלכה, ועלמה כדו להלך מוכן המרכיב, ומה נורמה הממהו אשר ראו עיניו איש מלקיט ה"י יושע ומקוון, לכיו מונה ספר ח' ויצדו כוים, עיניו ה"י זולגות דמעות והושיע אמ אהוס כלל עעס לקולס עד שנממלה על גזמותי, וכמשך לכל אמ הכפירה המסקנה על הקרקע ועל אמ הכוים לקיט מה שאלמר (מולאי פ"ד) האלגמס למס דמעה ומסקמו דמעות אלים.

(ג) ב"ר יוסף מוקן אום חמע"ה, מנהגי לומר לניי דמי נצוק פטרה המסקנה נשכרו לו נעומוהו עמה כך וכן שנים למרען דים מקדישי, ומדומתי שאמון שרטי מ"י מהור"ר עקרבא ז"ל הדרכן הנדול אדרס ככל שנמנה הנהג, מנה שנים המורכן ככל דרשומי שנשנת מון עכ"ל.

הקומץ רבה פרק שלישי מנחות כ"ג

אופסיקא ליה כרעא דפי'. בחשילין : וי"ו דויכרג . כל כתר יא' ארבע כזקוקים נקב ונראה כמין וי"ד : דלא חפוס . דאי חפוס מנין שחזקף הוא למד ירגנ כלפי מעלה ולמחר וירגנ : לא עפש . טאס עפש אפי' לא ירגנ לא ארבע חללא ארבע חלמיה : כמרים . ענין החנין דפי"ח : עפש אפי' עזב לקרות חללא ארבע חלמיה : כמרים . ענין החנין דפי"ח : תורה אור מי מטכב על ירך . מה שכתב בלחה

ז"ל חיינו יעקב לא חפוס ולא עפש ט'. מטכב היה כנוט שהיה דל"ה של כרת חמה הקנה כמנע כח וי"ד והביא דברי אליהו יעקב לא חפוס ולא עפש וקרא ט' כרת והכניחו חזק דהמנין . מ"ר : ויא' לא ירגנ הוא ובסול . יש להקדק חמלן וכתיב וירגנ חסר בלא וי"ו . מ"ר : שעמנו נק' יש מדרש ג' וזוים הכניס לנד בחלל חרה מלמעלה וזהו מלמטה והאחד לנד ימין כזה בטעמ' נק' וכו' שבת כתיבה יד' דבי' והאחד מ"י ימין חרה ממוין והאחד ממחלל והחד מלמעלה כזה ע"פ ט' שם כשוקן שלשון למעלה כזה מ"ר .

ק"א מ"י ט"ז ח"י"ס
סוף ספר ש"ס
ק"א מ"י ט"ז ח"י"ס
סוף ספר ש"ס

אפיסקא ליה כרעא דפי' דהעם בניקבא אתא לקמיה דר' אבא א"ל אם ה' משתיר בי כשיעור אות קמנה כשר ואם לאו פסול : ראמי בר תמרי דרביא : הוביה דרמי בר דיקולי אפיסקא ליה כרעא דפי' דוירגנ בניקבא אתא לקמיה דרבי זורא א"ל ויל איתיה ינוקא ידלא חביס ולא מפש אי קרי ליה וירגנ

כשר אי לא י"רגנ הוא ובסול אמר רב וירודה אמר רב בשעה *שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שזושב וקישר כתרדים לאותיות אמר לפניו רביש'ע מי מעבב על ירך אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ויעקבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כלל קיין וקין תילין תילין של הלכות אמר לפניו רביש'ע הראה לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף ג' שביניה שורות ולא היה יודע מה הן אוברים חישב בחד כיון שהגיע לדבר הן אחד אמרו ליתלמדיו רבי מנין הך אמר להן הלכה למשה מסני נתיישבה דעתו חזר ויבא לפני הקב"ה אמר לפניו רבוננו של עולם ישלך אדם כזה ואחה נותן תורה ע"י אמר לו שתוק כך עלה במחשבה לפני אמר לפניו רבוננו של עולם הראתני תורתו הראני שברו אמר לו חזור [לאחורך] חזר לאחוריו ראה ששיקלן בשרו במקלן אמר לפניו רביש'ע ו'ו תורה חו שכבה אל שרתך כך עלה במחשבה לפני אמר רבא ישבעה אותיות צריכות ושלשה זיוגין ואלו הן שקמנ' ג"ץ אמר רב איש חזינא להו לספר

כמ"י ט"ז ח"י"ס
סוף ספר ש"ס
כמ"י ט"ז ח"י"ס
סוף ספר ש"ס

כשר אי לא י"רגנ הוא ובסול אמר רב וירודה אמר רב בשעה *שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שזושב וקישר כתרדים לאותיות אמר לפניו רביש'ע מי מעבב על ירך אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ויעקבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כלל קיין וקין תילין תילין של הלכות אמר לפניו רביש'ע הראה לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף ג' שביניה שורות ולא היה יודע מה הן אוברים חישב בחד כיון שהגיע לדבר הן אחד אמרו ליתלמדיו רבי מנין הך אמר להן הלכה למשה מסני נתיישבה דעתו חזר ויבא לפני הקב"ה אמר לפניו רבוננו של עולם ישלך אדם כזה ואחה נותן תורה ע"י אמר לו שתוק כך עלה במחשבה לפני אמר לפניו רבוננו של עולם הראתני תורתו הראני שברו אמר לו חזור [לאחורך] חזר לאחוריו ראה ששיקלן בשרו במקלן אמר לפניו רביש'ע ו'ו תורה חו שכבה אל שרתך כך עלה במחשבה לפני אמר רבא ישבעה אותיות צריכות ושלשה זיוגין ואלו הן שקמנ' ג"ץ אמר רב איש חזינא להו לספר

כשר אי לא י"רגנ הוא ובסול אמר רב וירודה אמר רב בשעה *שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שזושב וקישר כתרדים לאותיות אמר לפניו רביש'ע מי מעבב על ירך אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ויעקבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כלל קיין וקין תילין תילין של הלכות אמר לפניו רביש'ע הראה לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף ג' שביניה שורות ולא היה יודע מה הן אוברים חישב בחד כיון שהגיע לדבר הן אחד אמרו ליתלמדיו רבי מנין הך אמר להן הלכה למשה מסני נתיישבה דעתו חזר ויבא לפני הקב"ה אמר לפניו רבוננו של עולם ישלך אדם כזה ואחה נותן תורה ע"י אמר לו שתוק כך עלה במחשבה לפני אמר לפניו רבוננו של עולם הראתני תורתו הראני שברו אמר לו חזור [לאחורך] חזר לאחוריו ראה ששיקלן בשרו במקלן אמר לפניו רביש'ע ו'ו תורה חו שכבה אל שרתך כך עלה במחשבה לפני אמר רבא ישבעה אותיות צריכות ושלשה זיוגין ואלו הן שקמנ' ג"ץ אמר רב איש חזינא להו לספר

כמ"י ט"ז ח"י"ס
סוף ספר ש"ס
כמ"י ט"ז ח"י"ס
סוף ספר ש"ס

מדרש ע"י
מסכת ג"ה
מ"ב ע"ב

מ"ב ע"ב
מ"ב ע"ב

ר"ב סוף ז' ע"ב י"ב, "רציונות ה' הגבולה"

כמוכן, חווית הפחד והחרדה, שהיא חלק אינטגרלי של החיים הדתיים, מסבכת את בעית התפילה והופכת אותה לחידת-פלא. מצד אחד אי אפשר לו לאדם להתקרב אל האלוהים. ככל אשר יתקרב האדם אל האלוהים תוכחש הווייתו האנושית הסופית. הסופיות נבלעת באל-סופיות וגוועת בנבכיה. האדם לפעמים בורח מן האלוהים ומסתתר מפניו — "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלוהים" (שמות ג, ו) — פן יבולע לו. עצמיות האדם ובטחונו העצמי בטלים לעומת גאון אלוהים והדר תפארתו. אם כן, השאלה בוקעת ועולה: איך אפשר לתפילה שתתקיים? התפילה היא עמידה לפני השם, לפני השכינה. איך יכול האדם להימצא בנוכחותו של האלוהים מבלי לאבד את מציאותו האינדיבידואלית? האלוהים, שלטון נורא ומבהיל, שולל כל מציאות ומבטל את האחרות, את הזולת. כולא כמאן דליתא. משה התחנן לפני האלוהים כי יראה לו את כבודו וקיבל מענה קצר — "לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ). הנביא, כשהקב"ה ממלל עמו, נבהל ונימוג מחרדה. דניאל העיד על מצב נפש שכזה, והרמב"ם הכניס את התיאור לתוך יסודי התורה:

"והביא את קרבנו לפני ה'". התורה תאבא להתחייחודות האדם עם האלוהים. אל יברח ממנו, אלא יתגעגע ויתנוגע אליו; באופן אחר אי אפשר להבין את הלכות עבודה שבמקדש. מפעם לפעם, אמרה תורה, יבוא האדם מול האלוהים ויעמוד לפניו. לא יפחד שמא יכונה מן האל-סופיות ויחולל להתקיים. אין מצאיות סופית נכריות מן ההווה האלוהית האל-סופית. להיפך, מוסיפה היא חיל ואון ומוצאת את פדיונה מן הגלות האכסטיטנציאלית. אם כן גם התפילה מתירה לאדם להתייצב נוכח ה'. אם הקרבן הוא קיום מצוה, גם התפילה היא מצוה עשה.

אין המאמר "תפילות" — אבות תיקונים" י שותף את המאמר השני "תפילות" — כנגד תמידין תיקונים" (ברכות נו, ב). הרמב"ם הביא את שתי הסברות, משלימות הנה הדדית; שניהם, התקדים ההיסטורי וגם חוק הפולחן שבמקדש, מצדיקים את התפילה. לפיכך הקפידה ההלכה על הרשמיות והסדר שבתפילה, על מטבע התפילה ונוסחתה, ואסרה את ההפקרות והשרירות בנישט האדם אל האלוהים. אלמלא המקראות המודברים על התפילה אי אפשר היה לאומרה. ולפיכך הבו זלא להוסיף עלה. מצינו כי התורה ציוותה להקריב קרבן תמיד פעמיים בכל יום, וגם התפילה, שהיא כנגד הקרבן, נקבעה על ידי אנשי כנסת הגדולה שחרית ומנחה. ערבית הנהיגו כנגד הקטרת איברים ופירות על גבי המזבח. גם האבות התפללו בעונות אלן. אין רשות לאדם מישראל להוסיף על שלש התפילות שהתקנו על ידי סופרי ישראל וחכמיו. אין לנו רשות לחבר תפילות חדשות. וכך נוסחה הלכה קבועה בתלמוד: "אמר ר' יהודה אמר שמואל: היה עומד בתפילה ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע" (ברכות כא, א). אסור לכפול אמירת תפילת חובה. פעם אחת דיה. מי שמוסיף הוא כמקריב שני תמידים⁹. "אמר ר' חייא בר אבא אמר יוחנן: כל המאריך בתפילתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב" (ברכות לב, ב). אין אנו בקיאים בסידור תפילת נדבה. לכן אין אנו מתפללים אותה עכשיו.

9 הלכות תפילה פרק א, הלכה ה; הלכות פליטים, פרק ט, הלכה א.
10 עיין ברכות כא, א ותוס' שם ר"ה רבי יוחנן; וברב אלפס, פרק תפילת השחר; רמב"ם, הלכות תפילה פרק א, הלכה י. עיין אורח חיים קז, ד (...והולאי שיוכל לכתוב בתפילות הקבועות ליום).

"יכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכוח הגוף פשל ועשתונתו תיהם מתטרפות וכו', כמו שנואמר באברהם: 'והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליי, וכמו שנואמר בדינאי: 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח" (הלכות יסודי התורה ז, ב).
אם כן תפילה זו מה טיבה? כל עצמה של התפילה כבשקה ותחינה על צרכיו הפעוטים של האדם, כמו שהזכרנו, היא תמיהה והיא נפלאה ממנו. היכול אדם למצוא מקום דריסת רגל בתוד הטרוטסודנטיות של האלוהים ולהפיל לפניו עתויה על זכרים בלתי חשונבים?

מחשבת ההלכה עמלה הרבה כדי לתרץ שאלה זו ולמצוא היתר ורשות לכשר ודם לגשת אל יוצרו. היתר זה מבוסס על שלוש אידיאות יסודיות ביהדות.

(א) כפי שנתבאר, התפילה היא צורך חיוני לאיש הדתי, אין הוא יכול לעצור במעמקי נפשו את ההגות ואת הרגשים, את הלבטים והתלללות, את עריונותיו וכיסופיו, את ייאושו ומרירותו, בקיצור — את כל העושר הרב הגנוז בתודעתו הדתית. בלימות הביטוי הליתורגי היא מן הנמנע. התפילה הכרחית היא. אי אפשר לדתיות רעננה וחיה להחזיק מעמד בלעדיה. כלומר התפילה מוצרקה היא, משום שאי אפשר להתקיים בלעדיה.

(ב) רבתינו התירו את התפילה לא רק משום העובדה כי אי אפשר לו לאדם להתקיים בלי תפילה, אלא גם מהמת נימוק אחר. יש לכך תקדימים היסטוריים. אנו מוצאים כי האבות, משה רבינו והנביאים, התנפלו לפני הקב"ה בתחינה, שוחחו עמוז כאשר ידבר איש אל רעהו, גילו לפניו את מצפוני לבם, והטריחוהו כביכול להזדקק לצרכיהם, טענו וגם תבעו. אם כן, יכולים אנו לסמוך על מנהגם של אבות האומה, שניגשו אל האלוהים והתרפקו עליו. אמנם, הפחד מחלחל, אבל העובדה ההיסטורית לא ניתנה לסילוף. תפילה היא מוסד ישורנושן ביהדות, שנתגלה עם עלות שחר האומה.

(ג) אנו מוצאים את הפולחן במקדש — הקרבת קרבנות כיסוד בהלכה. הבאת קרבן זהותית היא עם קירוב האדם לאלוהים:

8 ברם משה ראה ודיבר את האלוהים לא פתח נחלה וחרדה, אלא פתח מנוחת הנפש. עיין שם ברמב"ם.

rinnah and the *tefillah* [I Kings 8:28] *rinnah* is prayer; *tefillah* is petition" (*Berakhot* 31a). Praise of God must precede petition for one's needs, as we learn from another rabbinic statement: "R. Simlai expounded: A man should always recount the praise of the Holy One, blessed be He, then pray. How do we know this? From Moses: for it is written, 'And I entreated God at that time,' and it says, 'You began to show Your servant Your greatness... let me pass over and see the good land' [Deut. 3:23-25]" (*Berakhot* 32a).

For Rambam, these *derashot* (rabbinic deductions of laws from of biblical texts) provide a full-fledged proof that the principles of prayer are derived from the Torah, rather than the Torah verses constituting a mere prop or support (*asmakhta*). The halakhic outlook necessitates this approach. For the Halakhah could not overlook an apparently irresolvable problem and paradox. Relating to God through speech and supplication appears to our sages as a brazen and adventurous activity. How can mortal man, who is today here and tomorrow in the grave approach the supreme King, the Holy One blessed be He? Does an ordinary subject have license to speak to a great and exalted King and petition Him for his needs?

Of course, the experience of fear and trembling, which is an integral part of religious life, complicates the problem of prayer and turns it into a riddle. On the one hand, it is impossible for man to come close to God. The more he approaches God, the more man negates his finite human status. Finitude is swallowed up by infinity and perishes in its labyrinth. Man at times flees from God and hides from Him, lest he be engulfed: "And Moses hid his face, for he feared to look upon God" (Ex. 3:6). Man's selfhood and self-confidence are annulled in confrontation with the greatness of God and His majesty. If so, the question arises: How can prayer take place? Prayer is standing before God, in the presence of the *Shekhinah*; but how can man find himself in the presence of God without losing his individual existence? God, the awesome and terrifying sovereign, negates

all being, annihilates all otherness, and turns all else into nothingness. When Moses pleaded with God to be shown His Glory, he received but a curt reply: "You cannot see My Face, for no man can see Me and live" (Ex. 33:20). When God speaks to him, the prophet recoils and collapses in trembling. Daniel attests to such a psychological state, and Rambam incorporated the latter's description into his code: "When any of them prophesy, their limbs tremble, their physical powers are attenuated, they lose control of their senses, and thus their minds are free to comprehend what they see, as it states concerning Abraham 'and a great dark dread fell over him' (Gen. 15:12). Similarly, Daniel (10:8) states: 'My appearance was horribly changed and I retained no strength'" (*Hilkhot Yesodei ha-Torah* 7:2).⁶

If this is the case, what is the character of prayer? The whole substance of prayer as petition and supplication for man's petty needs, as we have indicated, is puzzling and beyond our ken. Can man attain a foothold within Divine transcendence? Can he shower Him with a plethora of insignificant matters?

Halakhic thought labored mightily to resolve this question and to discover a basis for permitting flesh and blood to approach his Creator. This permission is based on three fundamental ideas of Judaism:

First: as we have explained, prayer is a vital necessity for the religious individual. He cannot conceal his thoughts and his feelings, his vacillations and his struggles, his yearnings and his wishes, his despair and his bitterness—in a word, the great wealth stored away in his religious consciousness—in the depths of his soul. Suppressing liturgical expression is simply impossible: prayer is a necessity. Vital, vibrant religiosity cannot sustain itself without prayer. In sum, prayer is justified because it is impossible to exist without it.

Second: Our Rabbis permitted prayer not only because it is impossible for man to exist without it, but because there is historical precedent for it. The Patriarchs, Moses and the prophets, all fell before God in supplication, conversing with Him as a

man would with a friend, laying bare before Him that which was hidden in their hearts, burdening Him, as it were, with their needs. They argued with Him, even made demands. We can rely on the practice of our nation's Patriarchs, who approached God and strove to attach themselves to Him. Verily, fear causes trembling; yet the historical fact cannot be gainsaid. Prayer is a time-honored institution in Judaism, having been revealed at the very dawn of the nation.

Third: The Temple cult, the offering of sacrifices, is a fundamental ingredient in Halakhah. To bring a sacrifice is to come close to God. The Torah desired that man be intimate with God. Man must not flee from Him, but rather must yearn for and move toward Him. It is in these terms that the sacrificial cult in the Temple must be understood. From time to time, said the Torah, man is to encounter God and stand before Him. He is not to fear being consumed by Infinity and thus ceasing to be. Finite existence is not consumed by the infinite Divine Being. On the contrary, finite being gains strength and power and finds redemption from existential exile. In similar fashion, prayer, too, permits man to confront God. Thus, if bringing a sacrifice constitutes the fulfillment of a *mitzvah*, then prayer, too, is a positive commandment.

The Talmudic dictum "the prayers were established by the Patriarchs" does not contradict a second statement of the Sages, "the prayers were established to correspond to the fixed daily sacrificial offerings, the *temidim*."⁷ Rambam quoted both opinions, for they are mutually complementary. Prayer is justified by both factors, historical precedent and the ceremonial law of the Temple cult.

For this reason, Halakhah insisted upon the formality and orderliness of prayer, upon a standardized structure and a set text, and prohibited anarchy and arbitrariness in man's approach to God. Were it not that scriptural passages speak of prayer, we would have no right to pray. For that reason, one should not add to the standard format of prayer.

We know that the Torah commands the offering of two daily sacrifices. Corresponding to these offerings, prayer was ordained by *Anshei Keneset ha-Gedolah*, members of the Great Assembly, for morning and afternoon. The evening prayer was established to correspond to the consumption of the limbs and fatty parts upon the altar. The Patriarchs also prayed at these times. No Jew has the right to add to the three prayers ordained by the sages of Israel; we have no license to compose new prayers. We find in the Talmud: "R. Judah said in the name of Samuel: If someone was standing in prayer and remembered that he had already prayed, he must cease, even in the middle [of the benediction]" (*Berakhot* 21a). It is forbidden to repeat one's recitation of an obligatory prayer. Once is enough! If one adds, it is as if he had offered two of the daily sacrifices.⁸ "R. Hiyya bar Abba said: Whoever prolongs his prayer and dwells upon it eventually incurs heartache" (*Berakhot* 32b). We today no longer are competent in the articulation of elective prayer (*nedavah*); hence we do not have such prayers.

When a Jew prays, he must be fastidious about the entire order and form of the prayer. One must begin not with supplication but instead with acknowledgement through praise and song. Only gradually may one pass to the presentation of needs. It would be errant impudence to push forward vulgarly and to press God to respond to our petitions before we have greeted Him with hymns. As the prophets did, so is the law of the Torah.

The Prayerful Stance Before God

That praise precedes supplication and the whispered plea is based on a fundamental motif of religious experience. Man fears God and reveres Him, but also loves Him. Man withdraws from Him but also longs for Him; his soul yearns for the living God. In such a state of mind, he envisions God not only as a lofty and exalted King—standing apart, distinct from all other reality—but as a merciful Father, the source of his being, a shelter and

אבות ואחר כך יתפלל. ומשהתפלל שוהה אחר דעתו כדי היולך ארבע אמות ואחר כך משתין כדי שיפסוק חברי התפלה ספיו: מן יכוונה הלב כיצד כל התפלה שאינה בכוונה [נ] אינה תפלה. ואם התפלה בלא כוונה חזר וכתפלל בכוונה. טעם דעתו משוכשת ורבו כבוד

אמר לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. לפיכך הבא בן הדרך והוא עוף או מצר או אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. אמרו חכמים ישהה שלשה ימים עד שינוח ותהקדר דעתו ואח"כ יתפלל: מן כיצד היא הכוונה שיפנה אה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה. לפיכך צריך לישב סעטקודם התפלה כדי לבין את ידו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים ולא יעשה הפלתו כמי שהיה נושא כשאוי ומסליכו והולך לו. לפיכך צריך לישב סעט אחר התפלה

עליו: ג' ינכה המקדש כיצד היה עומד בחוצה לארץ מחזיר פניו נכח ארץ ישראל ומתפלל. היה עומד בארץ מכויין את פניו כנגד ירושלים. היה עומד בירושלים מכויין פניו כנגד המקדש. היה עומד במקדש מכויין פניו כנגד בית קדש הקדשים. סומא ומי שלא יכול לכויין את הרוחות* והמהלך בספינה יכוין את לבו כנגד השכינה ויתפלל: ד' יתקן הנוף כיצד כשהוא עומד בתפלה צריך לכויין את רגליו זו [נ] בצד זו ונותן עיניו למטה כאילו הוא מביט [נ] לארץ. ויהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים ומניח ידיו על לבו כפותין הימנית על השמאלית ועומד כעבד לפני רבו באימה [נ] ביראה ופחד ולא יניח ידיו [נ] על חלציו: ה' יתקן המלבושים כיצד מתקן מלבושיו [נ] תחלה

JOSEPH B. SOLOVEITCHIK

Prayer is basically an awareness of man finding himself in the presence of and addressing himself to his Maker, and to pray has one connotation only: to stand before God.* To be sure, this awareness has been objectified and crystallized in standardized, definitive texts whose recitation is obligatory. The total faith commitment tends always to transcend the frontiers of fleeting, amorphous subjectivity and to venture into the outside world of the well-formed, objective gesture. However, no matter how important this tendency on the part of the faith commitment is—and it is of enormous significance in the Halakhah, which constantly demands from man that he translate his inner life into external facticity—it remains unalterably true that the very essence of prayer is the covenantal experience of being together with and talking to God and that the concrete performance such as the recita-

* The fact that we commence the recital of the "Eighteen Benedictions" by addressing ourselves to the God of Abraham, Isaac, and Jacob is indicative of the covenantal relationship which, in the opinion of our sages, lies at the very root of prayer. The fact that prayer is founded upon the covenantal relationship is responsible for the omission of *Melekh* (God's cosmic kinship or sovereignty) from the "Eighteen Benedictions." In order to avoid misunderstanding, I wish to add that the phrase *melekh ba-olam* (King of the universe) was eliminated from the basic benediction formula, while the term *melekh* (King) does appear in several places; vide *Issafot, Berakbot* 40b sub 28.

THE LONELY MAN OF FAITH

tion of texts represents the technique of implementation of prayer and not prayer itself. In short, prayer and prophecy are two synonymous designations of the covenantal God-man colloquy. Indeed, the prayer community was born the very instant the prophetic community expired and, when it did come into the spiritual world of the Jew of old, it did not supersede the prophetic community but rather perpetuated it. Prayer is the continuation of prophecy, and the fellowship of prayerful men is *ipso facto* the fellowship of prophets. The difference between prayer and prophecy is, as I have already mentioned, related not to the substance of the dialogue but rather to the order in which it is conducted. While within the prophetic community God takes the initiative—He speaks and man listens—in the prayer community the initiative belongs to man: he does the speaking and God, the listening. The word of prophecy is God's and is accepted by man. The word of prayer is man's and God accepts it. The two Halakhic traditions tracing the origin of prayer to Abraham and the other Patriarchs and attributing the authorship of statutory prayer to the men of the Great Assembly reveal the Judaic view of the sameness of the prophecy and prayer communities.* Cove-

* Vide *Berakbot* 26b, 17a; *Megillab* 18a. It is not my intention here

is the characteristic word of *Kinot*. The mitzvah of *Kinot* is to ask *eikhah*, to do something that is normally forbidden. There is no *Vidduy* on Tish'ah be-Av, there is no *Tahanun*. Tish'ah be-Av is a day of complaining. On Tish'ah be-Av, Jewish law simply relieves the Jew of saying *Vidduy* and tells him, "Go on with your complaints." *Ha-Kadosh Barukh Hu* wants it and permits it. And not only is permission granted, but *Ha-Kadosh Barukh Hu* actually requires this of *Keneset Yisrael*. We are required to ask "How is this possible?" The entire Book of *Eikhah* revolves around questions that we would not be permitted to address to the Almighty in times of *avelut hadashah*.

But why is today different? Why are we allowed to do something today that is prohibited to us every other day of the year? Our right to ask on Tish'ah be-Av comes from the precedent set for us by Jeremiah. A special license is granted *Keneset Yisrael* that allows them to ask *eikhah* on Tish'ah be-Av because Jeremiah wrote a book in the biblical canon that begins with the word *eikhah*. *Sefer Eikhah* is not the introduction to the *Kinot*, it is *kinot*. In fact, *Sefer Eikhah* is known not as *Megillat Eikhah* but as *Megillat Kinot* or *Sefer Kinot*. The first *sefer ha-kinot* was *Eikhah*. If Jeremiah had not written the Book of *Eikhah* with divine inspiration, we would have been enjoined from asking the question *eikhah*. We cannot just ask questions and say *kinot* on our own; we have to begin by first reciting the *kinot* that were said prophetically and committed to writing. Since Jeremiah asked *eikhah* and *Ha-Kadosh Barukh Hu* did not reject it, we have a right to ask *eikhah*. In fact, many *kinot* revolve around a word in *Eikhah*. They have to do so, for otherwise we would be prohibited from reciting them.

That is why we do not say *Kinot* right after *Ma'ariv* on the night of Tish'ah be-Av. The right to say *Kinot* is established only by reading the Book of *Eikhah* first. And that is why there is no interruption then between the Book of *Eikhah* and the *Kinot*. The *Kinot* we recite are simply a continuation of the

THE LORD IS RIGHTEOUS IN ALL HIS WAYS

Kinot of *Megillat Eikhah*. We need to set the precedent that the prophet Jeremiah asked *eikhah*, and only then do we have a right to do so.

You will ask me: What is the fulfillment, the *kiyyum*, of reading *Megillat Eikhah* on the night of Tish'ah be-Av? What does one accomplish by it? The question is not very difficult to answer. It is quite obvious that there is some link, some association, between Tish'ah be-Av and the Book of *Eikhah*. But in my opinion, *Eikhah* on Tish'ah be-Av is different from, say, the Book of Ruth on Shavu'ot, *Shir ha-Shirim* on Pesah, or *Kohélet* on Sukkot. These readings represent two different *kiyyumin*. The Book of Ruth is related thematically to the holiday of Shavu'ot; it highlights the theme of the conversion of the Jewish people, for example, and other themes as well. We read a biblical book that has a link with the holiday. And the same is true of *Shir ha-Shirim* on Pesah and *Kohélet* on Sukkot.

But *Eikhah* on Tish'ah be-Av is more than this. It is not just a recital thematically related to the theme of the day. *Eikhah* is read in order to obtain a *heter*, a permission, to say *Kinot*, to allow us to mourn and grieve over the *hurban ha-Mikdash ve-Yerushalayim*. We could not say *Kinot* without *Eikhah*, because doing so would be an act of arrogance or blasphemy on our part. In a word, *Eikhah* is a *mativ* for *Kinot*. The question of *Eikhah* that Rabbi El'azar ha-Kalir addresses to *Ha-Kadosh Barukh Hu* could only have been asked because it was already addressed to *Ha-Kadosh Barukh Hu* by Jeremiah in the Book of *Eikhah*. The mourning for the destruction of the *Beit ha-Mikdash* was considered to be so overwhelming that the prophet, or any other human being for that matter, was given unlimited freedom to ask, even though the question would be inappropriate, and highly so, in the context of any other event.

That is why we read the *megillah* at night, contrary to our usual practice. We never read *Ketuvim* at night, nor even *Tehillim*. (True, *Megillat Esther* is read at night, but it also is

R. Solovitchik,
Family Redeemed, pp 39-41

Objectivity and Subjectivity

At this juncture, however, let us digress and examine the problem of objectivity and subjectivity in Judaism. This examination will provide us with the proper background against which to view the institution of marriage.

We know very well that Judaism has always demanded that the religious gesture, though steeped in the deepest strata of the human personality, must be objectified and crystallized in concrete physical deeds. There are two aspects to the religious gesture in Judaism: strict objective discipline and exalted subjective romance. Both are indispensable. For instance, the commandment of *Shema* requires, on the one hand, an inner act of surrender to the will of the Almighty. On the other hand, this subjective experience of submission must be translated into a physical act of reciting the *Shema*. The same is true of prayer. It consists of both experiencing the complete helplessness of man, his absolute dependence upon God, and the performance of the ritual of prayer, of reciting fixed texts. The Bible spoke of the commandment to love one's neighbor (Lev. 19:18). However, in Talmudic literature, emphasis was placed not only upon sentiment, but upon action, which is motivated by sentiment. The *Hoshen Mishpat*, the Jewish code of civil law, analyzes not human emotions but actual human relations. The problem of the *Hoshen Mishpat* is not what one feels toward the other, but how he acts toward him.

Judaism has always believed that wherever actions are fair and relations are just, whenever man is able to discipline himself and develop dignified behavioral patterns, the latter are always accompanied by corresponding worthy emotions. Feelings not manifesting themselves in deeds are volatile and transient; deeds not linked with inner experience are soulless and ritualistic. Both the subjective as well as the objective component are indispensable for the self-realization of the religious personality. Yet Halakhah lays emphasis upon actions rather than upon experiences, for it is confident that, while actions are capable of stirring the soul, exciting the imagination and firing the heart, feelings — no matter how noble and dignified, no matter how strong and violent — may exhaust themselves in an inner tempest without breaking through to the surface at all. Man, Halakhah has been teaching us, must first of all respond to the call of duty and act in accordance with Divine discipline. Only then may he relive these acts of discipline as fascinating ideals and great experiences. The central dimension of Judaism is the *voluntas*, the will; God summons man to affirm the binding authority of the Divine norm. Only then does an inner relationship between God and man begin to bud and blossom. Judaism is first a discipline and second a romance.

והנה יש לעיין בסוגיא דמו"ק (יד. ב). "אבל אינו נוהג אכילתו ברגל שנאמר ושמחת בחגך וגוי אתי עשה דרכים ורחי עשה דיחיד". הלא מצות שמחה מתקיימת ע"י אכילת בשר ושתיית יין, כמבואר בשלהי פסחים (קט). א, ואבל מותר בכל זה, ומדוע לא ינהוג אכלתו ברגל? ואפילו בזמן המקדש, שמצות שמחה חלויה באכילת קדשים, יכול היה לקיים שמחה, דהלא אבל מותר לאכול קדשים (ורק אונן נאסר), ומדוע ראתה הסוגיא בשמחה ואבלות שני הפכים בנושא אחד?

203

אכן נראה פשוט, כי שמחה ברגל, אע"פ שבזמן המקדש נצטרינו לקיימה ע"י אכילת קדשים, ובזמן הזה על ידי שארי דברים כגון אכילת בשר ושתיית יין, הינה חלות שמחה שבלב כמוכן היותר פשוט, שיהא האדם שמח ברגל. הלכות אלו שייכות רק למעשה המצוה ופעולתה הטכנית, אך ברור שהמצב הנפשי של האדם ברגל הוא עיקר מצות שמחה, אלא שהחורה ציותה איך לקיים שמחה שבלב וקבעה מסמרות להלכה, כי בזמן הבית, שמחה זו מתגשמת ע"י אכילת קדשים, ובזמן הזה ע"י תענוגים שונים. ושלש ראיות לרבר:

לפיכך נראה, כי הסותר של אבלות בחג אינה פעולת השמחה ואופן הגשמתה - כי גם אבל יכול ליתן קליות ואגוזים לבניו ולקנות בגדי צבע לאשחז ולאכול בשר ולשתות יין - כי אם קיום השמחה בחורית הלב. הוא שנאסר באבלות. במישור זה, אבלות ושמחה הן שני הפכים בנושא אחד; ואם אך אי אפשר לאבל לקיים את עיקר מצות שמחה בלב, ממילא אין בכל מעשיו כיו"ט כגון אכילת בשר וכדומה שום ממשות. כולם אינם אלא אמצעים להגשמת מטרת שמחה בלב. ונראה עוד יותר, שגם באבלות, אע"פ שמן התורה מחיימת היא ע"י ניהוג י"א דבר, מ"מ בחלוחה ועצם קיומה מהווה היא מהות של אבלות בלב, אלא שכך ציותה תורה, שאבלות נפשית פנימית מתבטאת ע"י שמירת י"א איסורים. אולם עיקר הקיום הוא מצב נפשי של דכאון נפש ועצבות. והנע עצמן, אבל שניהוג אבלותו כרה וכרין ולא יעבור על י"א דבר, אלא שבתוך ימי האבלות יביא לביחו משחקים ומשחקות והם ישעשעוהו בדברי צחוק והוא יתענג על זה, היצא ידי חובת אבלות? ובאמת זוהי משנה מפורשת בסנהדרין מו, ב, "ולא היו מתאבלין אבל אוננין שאין אנינות אלא בלב" - כלומר, קרובי ההרוג פטורים מניהוג אבלות כמעשה, ברם מתאכלים עליהם בלבם, משום שקיום אבלות הוא בלבם. והלא רואים אנו, כי אע"פ שאין אבלות שבעה הימים דבר תורה, מ"מ יש חלוח שם אבל כל שבעה וכדחזינן שהרמב"ם פסק - בניגוד לדעת רבי שמעון (זכתיים צט, ב), שרק אונן אינו משלח קרבנותיו - שאין אבל כל שבעה משלח קרבנות; ומדבריו בהלכות ביאת מקדש (פ"ב הי"א) משמע שזהו דין דאורייתא ולא עלה הקרבן לחובתו, שכן כתב: "האבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה וכו' אבל המנודה יש בו ספק אם משלח אם אינו משלח לפיכך אם הקריבו עליו נרצה". ומשמע כי באבל אם הקריבו לא נרצה. הרי חזינן, שאע"פ שאינו חייב לנהוג אבלות של י"א דבר אלא כיום הראשון בלבד, מכל מקום אבלות רובצת עליו כל שבעה ומופקע משילוח קרבן. ולכאורה צ"ע, מהו פירוש חלוח אבלות נטולת ניהוג? ברם עכשיו הדבר פשוט. יש קיום אבלות כל שבעה, אלא שהיא כולה אבלות שבלב וליכא פעולה חיצונית, ממשית, שתבטא אבלות זו, רק כיום הראשון ציותה תורה שניהוג אדם אבלות כפועל ושאלוח שבלב תתגשם בצורה ניכרת, דהיינו ע"י י"א דבר. דבריו בפ"א מהלכות אבל ה"א, "אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה אע"פ שנאמר כחורה ויעש לאכיו אבל שבעת ימים נתנה תורה ונתחדשה הלכה", יש לפרש, כי אין ניהוג אבלות הכרחי באיסור י"א דבר מעבר ליום ראשון, ברם חלוח אבלות שבלב ישנה גם אחר כך, כל ז'.

205-06

לפיכך נראה, כי זהו פירוש קביעת הסוגיא, דאבל אינו נוהג אכלותו ברגל משום דעשה של רבים, ושמחת בחגך, רחי עשה דיחיד של אבלות. אבלות ושמחת החג הוו חרותי דסתרי, משום ששני הקיומים מפיקים אהררי, ואי אפשר לשניהם להתגשם כאחת. אמנם הפעולות החיצוניות יכולות להתקיים כאחת, וניתן לנהוג אבלות ממשית ולאכול בשר קדשים, אבל שני המעשים הלא אינם אלא בטוי מצג נפשי, כאמצעי קיום המצוה של אבלות ושמחה שבלב, ולפיכך נדחית אחת מפני חברתה.

Rejoicing Before God

The broader point here is that the festival's nullification of mourning on account of the joy associated with the day is not at all a free-standing phenomenon. Instead, it is tied up with the fact that, as Scripture states, on a festival all Israel stands before God, and the festival's importance is identified with man's rejoicing before his Creator. The joy is merely an emotional expression of the human's experience of standing before God, and it is this appearance before God that fully annuls the mourning, for mourning and standing before God are mutually exclusive. Indeed, there is no rejoicing except before God, as is written, "You shall rejoice before the Lord your God seven days" (Lev. 23:40); wherever one finds joy, one finds as well a standing before God.

Mourning as Distancing from God

Developing this thought further (and in anticipation of concluding), let me add that the equation of rejoicing with standing before God implies its inverse, namely, the equation of mourning with distancing from before God. This, indeed, is the "ostracism from before Heaven [niddu la-Shamayim]" that the *sugya* (Mo'ed Katan 15b) considers. On this basis, we can appreciate the analogy between the mourner and the *menuddeh*: the *menuddeh* follows mourning-like practices because mourning

מדרש איכה פתיחתא כד רבה

שהיו בתוכי שהתעו אותי מדרך חיים לדרך המות לקך נאמר 'אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי וגו'.

דבר אחר ויקרא ה' אלהים צבאות כיום ההוא לכבי ולמספד וגו' בשעה שבקש הקדוש ברוך הוא להחריב את בית המקדש אמר כל זמן שאני בתוכו אין אמות העולם נוגעין בו אלא אכבש את עיני ממנו ואשכע שלא אזקק לו עד עת קץ ויבואו האויבים ויחריבו אותו מיד נשבע הקדוש ברוך הוא בימינו והחזירה אחריו הדא הוא דכתיב (שם ב ג) 'השיב אחר ימינו מפני אויב' באותה שעה נכנסו אויבים להיכל ושרפוהו וכיון שנשרף אמר הקדוש ברוך הוא שוב אין לי מושב בארץ אסלק שכינתי ממנה ואעלה למכוני הראשון הדא הוא דכתיב (הושע ה טו) 'אלכה ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני' באותה שעה היה הקדוש ברוך הוא בוכה ואומר אוי לי מה עשיתי השריתי שכינתי למטה בשביל ישראל ועכשיו שחטאו חזרתי למקומי הראשון חס ושלום שהייתי שחוק לגוים ולעג לבריות באותה שעה בא מטטרון ונפל על פניו ואמר לפניו רבונו של עולם אני אבכה ואתה לא תכפה אמר לו אם אין אתה מניח לי לבכות עכשיו אפנס למקום שאין לך רשות לפנס ואבכה שנאמר (ירמיה יג יז) 'ואם לא תשמעוה במסרתים תכבה נפשי מפני גוה וגו' אמר להן הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת בואו ונלף אני ואתם ונראה בביתי מה עשו אויבים בו מיד הלך הקדוש ברוך הוא ומלאכי השרת וירמיה לפניו וכיון שראה הקדוש ברוך הוא את בית המקדש אמר בודאי זהו ביתי וזהו מנותחתי שבאו אויבים ועשו בו פרצונם באותה שעה היה הקדוש ברוך הוא בוכה ואומר אוי לי על ביתי בני היכן אתם כהני היכן אתם אוהבי היכן אתם מה אעשה לכם התריתי בכם ולא חזרתם

מדרש איכה פתיחתא כד רבה

כתשובה אמר הקדוש ברוך הוא לירמיה אני דומה היום לאדם שהיה לו בן יחידי ועשה לו חפה ומת בתוך חפתו ואין לך כאב לא עלי ולא על בני לך וקרא לאברהם ליצחק וליעקב ומשה מקבריהם שהם יודעים לבכות אמר לפניו רבונו של עולם איני יודע היכן משה קבור אמר לו הקדוש ברוך הוא לך עמד על שפת הירדן והרם קולך וקרא בן עמרם בן עמרם עמד וראה צאנה שבלעוס אויבים מיד הלך ירמיה למערת המכפלה ואמר לאבות העולם עמדו שהגיע זמן שאתם מתבקשין לפני הקדוש ברוך הוא אמרו לו למה אמר להם איני יודע מפני שהיה מתירא שלא יאמרו בימיה היתה לפנינו זאת הניחן ירמיה ועמד על שפת הירדן וקרא בן עמרם בן עמרם עמד הגיע זמן שאתה מבקש לפני הקדוש ברוך הוא אמר לו מה היום מיומים שאני מבקש לפני הקדוש ברוך הוא אמר לו ירמיה איני יודע הניחו משה והלך אצל מלאכי השרת שהיה מכיר אותן משעת מתן תורה אמר להם משרתי

פרק רביעי **תענית** **כ"ט**
 אנת זכית ללמדו כי יחיה וידך אל תפיל לים • הלל אמר לחנניו
 אלה רעות להרבות צרותי של מקום שהצית ישראל הלך וחי
 עשרה כך נתקו ושלמתי לך יני ליל את לנית ללהרובי כיתא
 וידך [למסלות] לי לכן סללה [גלים] כלתור וענה זכור: ואמר רבי
ממא כר מנינא אלוהי היום וכו' • **תורה אור**

כ"ט **א** **ה** **ה** **ה** **ה**
 כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**
 כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

תענית **כ"ט**
 תענית כ"ט • תענית כ"ט • תענית כ"ט • תענית כ"ט • תענית כ"ט

את צבית להרובי כותא ידך אשלימת ליה
 בהשעה באב נגוד על אבותי שלא יבנו
 לארץ כנלן דרובי יודי בהדש הראשון
 בשנה השנית בארד להדיש הוקם המישב
 ואמר בך *שנה ראשונה עשה משה את
 המישב שניה הקים משה את המישב ושלת
 כרגלים וברוב יודי בשנה השנית בהדש
 השני בעשרים בהדש נעלה הענן מעל משבן
 העדות וכתבי *ויסעי בהר ה' דרך שלשת
 ימים אמר רבי חמא בר תענא *אתרו היום
 סרו מאתרי ה' וכתבי *האפסאף אשר בקרב
 התאו האוה וישבו ויבכו גם בני ישראל
 *וגו' וכתבי *עך הדיש ימים וגו' הדו להו
 *יעשרין ורתרין בסיון וכתבי *וחסר מרס
 שבעה ימים הדו להו עשרין השעה בסיון
 *וכתבי *שלח לך אנשים והגיא בעשרים
 ותשעה בסיון שלח משה מרגלים וכתבי
 *וישובו מתוך הארץ מקץ ארבעים יום הגי
 ארבעים יום נבו הדו אמר אבי *הכחו
 *דדהיא שתא מלווי מלויה דכתבי *קרא עלו
 לשבור בהר וכתבי *ותשא כל העדה
 והגו את קולם ויבכו העם כלילת התיא *אמר

אמר רבי הקמו דהתיא פתח
 מליי מלוי • ועשו אותו
 משלים ימים כדו סיגלו התיא ימים
 בהשעה באב שלשים יום התמו
 והלך דסיון דכליל מלח המנינים
 והכניס בקב הרי ארבעים יום
 וזכיר השנה באב בט התנולים
 מרתן הדך: **וישב** פליהס אה
 לונס וברשתא למתוס ולא הספיקו
 לומר למתוס ה' הליטס פד סבאו
 הריבס וט' • פ' בלוחו פסקו ים
 כ' פתוס למתוס ולא הספיקו לומר
 *הטי' דלון התיא פסקו כלל כמותה
 פד כל מלי' ארבע יום קר סלחמז
 התיא פסקו וכדלמ' פתסו היליא
 נקט פרוס היליא הוי כלי אלו
 כסתולה דהוי לשון קניה כמו עקרון
 העולם דרמול' כלי' •

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**
 כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**
 כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

רבה אמר ר' יוחנן (ב) *ואת היום ערב (ב) השעה
 אחם בכיתם בכיה של דגם ואני קובע לכם בכיה לדורות דרב הבית
 בראשונה (ג) דכתוב *ובהדש החמישי בשבעה להדיש היא שנת השע עשרה
 [שנה] למלך נביכדנצר מלך בבל בא נבוכדנצר רב טובים עבר מלך בבל
 הרישום ויישקה את בית ה' וגו' וכתבי *ובהדש הרביעי בעשור להדיש
 היא שנת השע עשרה [שנה] למלך *נבוכדנצר מלך בבל בא נבוכדנצר רב
 טובים עמד לפני מלך בבל כיושלים וגו' והגיא או אפשר לומר בשבעה
 שדרי כבר נאמר בעשור ואי אפשר לומר בעשור שדרי כבר נאמר
 בשבעה הא כיצד בשבעה נבנו נברים להיכל ואבלו וקלקלו בו שבעי
 שמיני *ותשיעי סמך לחשבה הציורו בו את האור ויהי חלקו חלקך כל
 היום כולו *שנאמר *אוי לנו כי פנה היום כי יגו צללי ערב והיינו דאמר
 רבי יודן (ג) אלמלי היית באותו הרור לא קבעתו אלא בעשרי מפני שחזבו
 של הוכל בו נשרף ורבו אתרלחא דפריענותא עדיפא ובשניה מנלן המניא
 *בצללותי וזה ליום זכאי הרובה ליום הייב אמרו *כשדרב ביה המקשי
 בראשונה (ד) אותו היום ערב השעה באב היה ומצאי שביעית
 היה ומסמרתה של דיריב היה והלוי הוא אמר *שדה ועומדין על דוכנם
 ומה שירה היו אמרים *וישב עליהם את אונם וברעם יצמחם ויהא הספיקו

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

לומר יצבותם ה' אלהינו עד שכאו נברים וכבשים *וכן בשנה נלכדה ביתר נמרא *גדרשה העיר תנוא
 *כשרב מרנוסרפוס הישע את ההיכל נגודה נזרה על רבן גמליאל להריגה בא אדון אחד ועמד בבית
 המדרש ואמר בעל הדומם מהבקש בעל הדומם מהבקש שמע רבן גמליאל אול טשא מניירו אול לנביא
 כענאע אל א מצילנא לך מיתיה לי לעלמא דתאי אל חן אל אשתבע לי אשתבע ליה סלוק לאניא
 נפל וזית נגמיר דבי גורי גזרחא וזית הד מניירו מבמלי לגורתייהו יצהה בת קול ואמרה אדון
 זה כוונן לחי העולם הבא הגו רבנן משרב הבית בראשונה נהקבזו כותות כותות של פרוי בהונה
 ומפרתהו ההיכל בידן ועלו לגג ההיכל ואמרו לפניו רבונו של עולם הגואל ולא זכינו להיות נזבין
 נאמיים היו מפרתהו כסודות לך והקום כלפי מעלה ויצהה בעין פיסח יד וקובלותן מהם והבקצו
 ונפל לותך האור ועליהן קנן ישעיהו הנביא *משא נוא חיון מה לך איפא כי עליית טולך לגנוה
 חשיאות מלאה קור הומיה קריה עליה הללך לא חללי הרב ולא מרו מלחמה אף בהקנב'
 נאמר *מקדקו עור ושוע אל הדר: משנבנס אב ממעטין בשבעה כו': אמר רב יהודה בריה דרב
 שמואל בר שילת משמיה דרב כשא שמשנבנס אב ממעטין בשמחה אדר מרבין בשמחה

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

תענית כ"ט • תענית כ"ט • תענית כ"ט • תענית כ"ט • תענית כ"ט

אלה רעות להרבות צרותי של מקום שהצית ישראל הלך וחי עשרה כך נתקו ושלמתי לך יני ליל את לנית ללהרובי כיתא וידך [למסלות] לי לכן סללה [גלים] כלתור וענה זכור: ואמר רבי ממא כר מנינא אלוהי היום וכו' • תורה אור

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

כ"ט **ה** **ה** **ה** **ה** **ה**

רביע **הנאל**
 רביע הנאל • רביע הנאל • רביע הנאל • רביע הנאל • רביע הנאל

נרשום
 נרשום • נרשום • נרשום • נרשום • נרשום

רבינו
 רבינו • רבינו • רבינו • רבינו • רבינו

הנהרת כרררי לנדא [6] נבי כסאנ כסאנ מלחום אתו כיום כסא כל כוס כלל:

הגנה, י'ו' ק'ר'ג

פלו ככאן כמה סקוק במנהגותינו. האחר למם אין מחפנין כחשפה כחמו מחפנין שבו הונקסה הסיר כראשונה כמו שאלו מחפנין כפשה כטכח על סמיכת מלך כנל. ועוד למם אלו מחפנין בשנעה פשר כחמו מחפנין שבו הונקסה הסיר בשניה ואין אלו מחפנין על סמיכת רומיים בירושלם בשניה. וכזה הספק דחק עלמו רבינו הרמבין ז"ל כהלכו חלוני ישנה יקחיו המפיין ממש. ואינו מחפנין אלא אם נוסף ונאמר שהגביאים שחקנו לום רביעי לא ייחדו כזה ו' זה יום והנימו הדבר מסור לכ"ד לסלסלו מיזם אל יום של לרה כיול'א כה יס'א הכביעה בין שחפי' כטי' בו או כיום אחר כל שהיא כמותו חד' הדבר מסור כ"ד לקצו כיום הכפי' וגר'א' ול'א' שאלם הונקפי' הסיר כחדש אחר היינו מחפנין כטי' כרביעי ולא היינו מחפנין כמותו חדש שנכקעה בו כיול'א כחשפית של סמיכת יר על ירושלם שאלו מחפנין על ראשון ולא על שני לפי שפ' חקט סכניא'ס שפי'ו סאמו' באלו הארצי' חדשים אכל לא סקפידו של ח'ס יום מ'סס וכלד שחפי' סר'ס מפין סראשור' כגון בקיפת הסיר או סאמו' שפ' סומ סכניא'ס כד'ס סקל'ס שכשני' סכנפ' ססיר כ"י' כמנח ועל'ס חקט לום כרביעי לחור'ו ככא'ס וכז' סכסלק ז'ה סכס'ק. וסכס'ק השני ס'וא סלא מל'נו כמ' סכמוכ לספרי'ס כ"ן לום ללום סכרי כאחד סאלן סככוכ ומנהגו

והנראה לפני' ונפקא מינה לידן גם כן. דארבע נומוח הללו מדברי קבלה אין נקבע להם יום מיוחד פשה בטנח או חשעה כאל וכדומה, רק הדברי קבלה הוא על אלו החדשים כדטנח ותמוז ואלו וחסרי מחוייבים להחשנות כהם יום אחד, אבל לא נחייחד יום מיוחד רק ליוז'ה יום שרול'ה יוכל להחשנות רק באלו החדשי'ינו, ור'איה לדבר דכפסוק [וכריה ח', י"ט'] אינו מתאר ליוז'ה יום כלל, רק לום הרביעי ולום החמישי ולום העשירי דהיינו החדשים אבל לא בליוז'ה יום. וזכרא לך עוד ר'איוח כרורות כעוה"י. דהנה כראש השנה י"ח ע"כ פליגי ר"ע ורבי שמעון, דר"ע סוכר לום העשירי היינו פשה כטנח שבו סמך מלך כנל ורשכ"י אומר זה חשפה כטנח סכאה שמועה לגולה וכי', וקשה דהם היו חיפך לאחר חורבן כדוע ומלי פליגי, סוק כזי מה עמל דבר ומה היו עושין כביח שני לז'ה היה ששון וסמחה בליוז'ה יום היו עושין, וכביח שני היו מנא'ים כמ' סמלי וביח הלל ר'חר מקבלי החורה והיחך סכמו הדבר. וגם סס מתאר דכחשפה כחמו הונקסה העיר ככנואר כרמיה [כ"ב ו'] ואין מחפנין בשנעה פשר, ומחרך ככא' דביח שני נחרג כשנעה פשר ט, ומונח כחוס' סס ד"ה זה, וכ"ס שני חמיר לן על כן מחפנין כ"י'. וחמיה גדולה היחך יכולין אנחנו לעקור דברי קבלה שהוח כחורה היה להו לקבע גם י"ז ט, ולי משוס דקשה על ה'צור, מ"מ היחך יוכלו לעקור דבר מורה כקום ועשה לככול ולסמוח ושאר עניי'ס שהוח מדברי קבלה כשעת השמד כ"י' כמתאר כראשוני' [רמבין' כחורה האדם]. ועוד דרי' יוחנן אחר [כעני'ת כ"ט ע"א] אינו היי'ס סס קבעמיו כעשירי ורנן אסחלמ'א כפורענח'א עדיפ'א, והיחך אינו היה סס היה קובע כעשירי וכי כדדידה הדבר חלו'י הלא הוא מדברי קבלה כך היה ר'נו יחנך וגיזר'ת סככוכ הוא.

אל'א ודאי הוה הדבר אשר דברתי כעוה"י, דהקבלה לא קבע'ה יום מיוחד כלל רק החדשים וכאזיה יום כחודש שרול'ים מחענ'ים, וכן כרמי ששון וסמחה בליוז'ה יום שרול'ים כחדשים כללו עושין ששון וסמחה, א"כ כביח שני

כיצד הרגל פרק שני בבא קמא כב

סגורת השנים

עין משפט
ט' מצוה
ג' מ ב כ"י ס"כ סכ"ג
כוקי ממון כלכה טו
סכ' סכין טו חו"ט
ח"מ ס"י א' ססיף י':
ג' ד מ"י טי"ד סכלכות
כוקי ממון אלכ' טו
סכ' עכין טו חו"ט
ח"מ ס"י ט"ח ססיף א':
ג' ד מ"י טי"ד ס"ס סכ' סכ'ס
י' סכ' טו חו"ט
ח"מ ס"י א':
ג' ד מ"י טי"ד ס"ס סכ' סכ'
כלכ' י' סכ' סכ' סכ'
סכ' ס"י ט"ח ס"י ט"ח
ססיף י' וצכ"ה וס"ה
כטור:
[גילי כ']

והתניא הכלב. אמתניתין ה"מ לחפך אלא כטר עד דמיתו כרייה'א ופרך אתרווי'ה: ראפ"ך מיפך. ולי"ה למ"ד חמילתו כפשיעה ופשו כולגם [חייב] לחייב כ"ס דחמילתו כפשיעה דלורחיה וטופ כולגם דלז' חורחיה ו"ל דלא אומר משוס דחמילתו כפשיעה לגבי רגל לחייב כ"ס לגבי קרן דלחילו פשע כמוד לענין קרן לא חייבו'ת פורה אלא חלי כוק דחי לז' הכי ארי סנגנס לחלר הניזק וסרף ואכל לחייב כ"ס דחמילתו כפשיעה לענין דריסה וכן כל קרן כח'ר הניזק חמילתו כפשיעה לענין שן ורגל: גד"א כסריכ'א. שטען לפריו כח'רן וקופן כמו הכלב ולא דמי לסוכי וסליק "סנכרך כחביח עד שמיצע לפנה: וע"ר ארדי'ס ח"ל. וזכ"ז דלגבי שולח כעריה לא מהייב עד דמסר לו סלהבת לר"ל ולר' יוחנן עד דמסר לו נוח'א כעמי'ס ס"ס גחלח הרבה כח'רה דחיא כמו סכר לו נוח'א לר"י וסלהבת לר"ל:

כוקיד'א. קפילה: סריכ'א. שטען לפריו כטוחל שאין ררט כק ומשוי'ס ח: אשו. האולח ל'ח ככערה: פשו'ס סל'ו. חייבו'ת כככוכ לחיה קעביד דהוי כורק חן: פשו'ס פשו'ט. כסורו וכירו סהדיקי וק"ד דל'כ'ל כ'בייה כגון סהדליק כגחלח שאל'ט שט דלרבי יוחנן חייב דחלו'ו חן ולר'ל פטור דל'א ממו'ת הוא: כלי' לז'ו פכ'ו. דל'ס מחליה הולכח ודולקח למרותק: ס'ס ל'ס כ'ס פפ'ש'א. דסלהבת היא הווקה דחי'ן לה ממש הלכך כ'י חייביה כחמנ'ח משוס חלו'ו הוא דחייביה: ס'לו דכלכ סן. דהוא ליה כרורות הלכך משל'ס ח"ג וז'ר'ס כהדליק חס'יה חייב כ"ס סחי'ן רין כרורות כד'ר'ס: לז'ו פשו'ט כדכ'ל כלכ הוא. אלא כדכ'ל ח'רה: ד'דדי'ס סדו"י. סורקי: ועל פ'קוס כסל'ס. מק'ס סכפלה נחלח סס: פ'סל'ס ס'לי כוק. כרורות חן והכלב עשאן ל'שנ'ח לחרינ'א דמסנה הוא: ועל גני'ס כולי'ס פטור. דל'ז'ו משוס ממו'ת

עין כס' ח"ה
ג' ד מ"י טי"ד

כ"ה י"ח
 ח' אדר א'
 תר"ל
 (וי"ל)

כד) אבל אחי קשה לי לרעה הנמוקי דס"ל דגבי זורק
 מן החיוב הוא מחילת המעשה. ודכוותיה גבי
 מדליק חט לאו כמאן דמדליק לאחר מלאן משנינן לו. אלא
 כאלו מדליק מעיקרא דמי. וכמאן דאנמרה לגמרי כההיא
 שעתא. מהא דאמרין בסופה (דף ט"ו ע"א) הקומץ מחמת
 מחיר שירייס באכלה. רבי חנינא אומר משתגלוט ט
 האור. רבי יוחנן אומר משתליח האור ברובו. והשתא לרעה
 הנמוקי אחאי בני לר"י משתליח האור ברובו. הא לדידיה
 דס"ל אשו משום חליו מיד שגלט בו האור הרי היא משוכה
 כאלו היא שרופה טלה. דכשהליח זה האור נחשב כאלו
 כבר נשרפה לגמרי באותה שעה. וי"ל דשאני התם דגלי קרא
 דנטינן שיליח האור ברובה דוקא. דכתיב הנה עלה קיסוד
 הארץ כקיסוד הכבשן. ואין כבשן מעלה קיסוד עד שתליח
 הארץ ברוב. כמבאר במנחות (דף כ"ו ע"ב). ומה"ש
 מחלקין שם בין לקלוט בין להחיר. דרק להחיר נטינן רוב
 אבל לקלוט סגי משתגלוט בו האור ע"ש. — עוד קשה לי
 מהא דאמרין בתענית (דף כ"ט) אחר רבי יוחנן חילמלי
 הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי מפני שרובו של
 היכל בו נשרף ע"ש. והשתא לרעה הנמוקי דא' אשו משום
 חליו חשוב כאלו נגמר מיד באותה שעה. א"כ הרי שפיר
 קבעו בחשיבי שאו הולא האש בהיכל ד' ונחשב כאלו נשרף
 לגמרי כזו השעה. ואו נעשה הכל. וי"ל דמ"מ כיון שבטעמיה
 נשרף רובא של היכל היה לן לקבוע התענית ביום זה. כי
 התענית הוא זכר לחורבן ואו היה החורבן יומר גלי וידוע
 לכל. ודו"ק:

דרי נחבאר היטב דנחן לכ"ע אזלינן בחר בסוף ואם בא
 אחר וסברה מרס שגלט בה החן חייב וא"כ ה"ג
 נידון דין אם בא אחר והשליך המשא לים אפ"ע דבלא"ה
 נמי היה המשא הלך לאיבוד. מ"מ כיון דהשתא עדיין לא
 שלטו בה גלי היס הוא דומיא דזורק חן דאם בא אחר וסברה
 חייב. וה"ג המשליך את המשא לים חייב:

י"ג אדר א' תר"ל, ה"א אדר א' (ת"א - ת"א) (ת"א - ת"א)

— שריפת ביהמ"ק בעשירי —

נודעת דעת הנמוקי יוסף שאין איסור על
 הדלקת נרות שבת גם למ"ד אשו
 משום חיצוי, משום דאזלינן בחר תחילת
 המעשה. והקשה בזכרון יהונתן (ח"מ ס"י ב'
 כ"ד) שבתענית כ"ט אמר ר"י שאלמלי הייתי
 בדור החורבן הייתי קובע צום ט' באב ב'
 באב, מפני שרובו של היכל נשרף בו,
 ולהנמוקי אזלינן בחר תחילת המעשה.
ואולם לק"מ, דגם לדי' הנמוקי'
 שבהדלקה המתמשכת והולכת מחייחסת אל
 מדליקה, זהו דוקא כשנדלקה כבר, דאז אמרינן
 דהמעשה התייחס אל הגברא משעה שהדליק,
 אך וראי שכל עוד שהאש לא הגיעה אל
 העצים, אין העצים תכערה. והוי כמו הזורק חן

אל כלי נטילת ידיים או לכוס קידוש, שפשוט
 שכל עוד שהחץ לא הגיע אליו ונטל ידיו בכלי
 או קידוש בכוס, שיצא י"ח. שרק לאחר שנשבר
 אנו דנים אימתי השובר נחשב ששברו.
 וכן הוא בנדו"ד, שכודאי שביהמ"ק נחשב
 לשרוף רק בשעה שנשרף, היינו ביום העשירי,
 ורק כלפי הגברא, היינו הרומאים השורפים,
 נחשב ששרפוהו כבר מיום התשיעי באב. ואנו
 לא מתענים משום הדלקת הרומאים אלא משום
 שריפת בית אלוקיננו, שרובה התרחשה ביום י'
 באב. ואולי חכמים שקבעו ליום ט' סברו שישנו
 ג"כ חסרון בזה שהני רשיעי הדליקו הכערה
 ביום ט', ואזלינן בחר המעשה.

ויניציאה, ג'פ
ירושל'ת, אש"ת

יום יב' פושטת זיטלח יוס' כ' בו טבת ויטב' יוס' כ"ה בו טהוא יוס' ה' בטבעו חנוכה
יוס' כז בו טבת מקץ, טבת ג'ד' ומספר ימיו ט' ומנינו מיוס' ד' בטבעו יוס' ז'
בו טבת ויגמ' כוס י' בטבת יוס' ו' בטבעו ולמה אויז מקדימין אותו ליוס' ה' כמו
מקדים איזה כוס טיחול בטבת שמקדימין אותו גם מיוס' ו' ליוס' ה' לפי טזה חל'
ביוס' ו' עכמו וטאר הכמות אינס חלין ביוס' ו' לעולם ועוד בתשובות הנאונים
זל טאפילו אלו חל' זה הכוס על טבת בטבת עכמו לא היינו יכולין לרחותו ממנו כלל
לא להקדים ולא לאחר והיינו מתענין אותו ביוס' הטבת עכמו כיוס' הכפורים טחל
להיות טבת מטעם דכתיב בו בן ארס כתוב לך את טס היום את עכס היום הזה
כמו טכתוב בתעניות על יוס' הכפורים בעכס היום הזה אלא טלעולם אינו חל'
ביוס' טבת ע"כ יוס' י"א בו טבת ויחי יוס' י"ח בו טבת ואלה טמות יוס' כ"ה
בו טבת וארא טבט יוס' ה' ומספר ימיו טלטיס יוס' ב' בו טבת בא' א פרעה



שעורי הגרייה

שעורי מדן הגרייה הלוי זצ"ל
על ענינים שונים

הוגה ונתקן ממרבית הטבושים
שבהוצאת הקודמות

הוצתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

י"ל ע"י
י. כהן רח' יונה 18
בעה"ק ירושלם תוכב"א
תשס"ו

עשרה בטבת

הנה הבה"ג כתב דאם היה אפשר שיחול עשרה בטבת
בטבת היו מתענים אפילו בשבת מטום דכתיב בעצם היום
הזה וצריך ביאור מ"ש משאר תעניות. והנה תענית חלום
מתענין אפי' בשבת, וחזינן מזה דשייך תענית בשבת רק
דבכ"מ נדחה מפני השבת מטום דגם למחר יכולים להתענות,
אבל בתענית חלום דאמר בגמרא דיפה לחלום כשמתענין בו
ביום לכן אינו נדחה, וזהו החילוק מכל תעניות לעשרה
בטבת דבכל תעניות מתענין מפני המאורעות ותלוי בחודש
דכתיב בקרא וספיר שייך שידחה אבל בעשרה בטבת דכתיב
בעצם היום הזה א"כ הוא דין דוקא באותו יום וע"כ א"א
לדחות למחר. סהגר"ח ז"ל.

זמן ספר, מרת שנה
יום א' ז' אדר, כ' ניסן
ת"ש

ס' יומן ז' אדר
יצרות דבש, קראת

כנ"ל בעבדי ה', וזהו לאות כי לו יאות הנצחתו וחלוי בו:

והנה לבאר אמרו, נאום פשע לרשע, זולת מש"כ לעיל, הוא כי באמת עיקר כוונתי בזה הדרוש לא להרכות בדרוש בביאור מדרשים ואגדות, כי אם לחפש דרכנו ונחקררה בעונות שבידנו, אשר בעו"ה אדם דש בעקבותיו, וקבעתי יום זה, כי ימים אלו, יום ח' הועתקה התורה לתלמי מלך מצרים ליוגית והיה חושך ג' ימים (שרע איה ס' תק"ט). וכן יום ט' לא נודע מה היה בו מהצרה, וי"ד בו צר מלך בכל כנודע. ובאמת על מה שלא נודע בט' בטבת מה היה בו, כבר אמרתי בפעם אחרת ענין הרבר, אבל גם זהו חרע, כי לעולם כאשר לאחר חצי היום השמש למערב נוטה ונטו צללי ערב, כבר החל ענין יום הבא, ולכך בחרבן ביהמ"ק בעו"ה, עיקר היה ביו"ד אבל בט' נטו צללי ערב החל הצרה והשממה בעו"ה וכן חמיד, ולכך בערב יום כיפור כאשר נטו צללי ערב, כבר החלה קדושת יו"כ, וקבעו חז"ל במנחה להתודות, ואמרה התורה ועניתם בתשעה לחדש בערב, היינו אחר חצות, ודרשו חז"ל (ברכות ח' פסחים נח' ר"ה ט' יומא פ"א) כל האוכל וכו', ועיקר הסעודה אחר חצות, וכן בטבת לאחר חצות, כבר נטו צללי ערב מיו"ד בטבת יום צרה ומבוכה, יום הרע אויב בקודש לצור על עיר, ויום ההוא קשה לישראל למאוד יותר מיום חורבן הבית, כי ט' באב אינו דוחה שבת, ואילו יו"ד טבת - לפי קביעת קדמונים שהיה אפשר להיות כשבת - כבר כתב הב"י (אריח תקי"ג) בשם אבודרהם כי דוחה שבת כמו יו"כ, ומוזה מופת כי צרה גדולה היתה וכל התחלות קשות (ויהי' ב' ק"ט). וכיון שכבר הותרה הרצועה מלמעלה לצור על עיר, כבר אח"כ היתה הדרך כברשה לפני אויבי עמו לעשות כאשר זממו בעו"ה. ולכן אף ט' בטבת מהצרה והתוכחה, כי בחצי היום נטו צללי ערב ליריד:

כתוב' בה"ג, ח' עזת בו ככתב תורה יוכיח לחלמי העולך והי' חושך שלשם ימים צעולם, ט עזת לא נודע וזה לכה היחה צו, ובמג"ח, ובקליחות איחא שונה עזולא הקופר עיי"ש ותמוזה הוא שבעל ה"ג לא הי' יודע מזה, י' עזת שבו סמוך מלך צבל על יושלים למחריבה, וכתי' באזכרה, דלם אפטר הי' שחל להיות יו"ד עזת צענה הי' לריכי' להחענוה צענה יען שכתוב בו כחז לך לח עלם היים הזה עילונו של יום, כמו ביהכ"ם כתיב צעלם היים הזה, ויש לסבין הלל יו"ד עזת לא הי' רק החחלה מלור העיר ועד שתי שנים ומחלה לא כחכמה, וקשה מוכנה ומסחוח ון החחלה המלור, ולמה ע"צ אין דומה שנה ועיי' צעירובין צעין ע"צ שחל צע"ש אין משלימין ויו"ד עזת צע"ש משלימין, והי' דומה שנה וכלאם לבאר דהנה העעם שקצנו הענית על מלור הסיף, הלל היחה יושלים כמה פעמים צולור צימי פרעה נכה וכדומה, רק העעם הוא דומה שחיתה העיר צטרדה המלור שתי שנים ומחלה זו מחמה שצלוהו יום שקמוך מלך צבל למטה על יושלים כמו כן יסבו צ"ד שלמעלה אלו מיימיכים אלו משואילים עד שגברו המשואילים ומכרז הצית, והכה אין לך שנה שאין קללה מוכנה ומצנחה, וכל דור שלא נכנה צהמ"ק צימיו כאליו כחכב צימיו, כולל שכל שנה ושנה כחמש מוכבן חדש, וזהו צכל פעם כשמוגיע אוחו יום של עשרה צענה, שהחחיל אז למעלה ומשפט המוכבן, כמו כן צכל דור ודור, וישבין צ"ד שלמעלה וגוזיין המוכבן של כל שנה ושנה, ודבר זה מוכוח קלה צקסר הקככים, עיין צפירוסו הנקרא דן ידן, צעין מודש עזת וידוע דעל לכה שצנכה כמו יום שונה צו אול"ו אין אלו ומענין צענה אצל הענית חלום מוחר להחענוה, דבצביל עובג שיט לו שמוצעל לכה העניתה לבוא עלינו לא מעונה הוא, הילכך הענית ט"צ, דזהו רק על לכה שצנכה לא דמו שנה, אצל הענית י' עזת זהו על צעל לכה העניתה עונג הוא, והיט דמי שנה:

מאמר יד

ד' י' ע"י

ימי השוכבים וצום העשירי

(תענית טז.) אמר ר' יוחנן (על צום החמישי) אלמלא הייתי באותו חזור קבעתינו בעשירי שרוב של היכל בעשירי נשרף (כי ביום התשיעי לעותתי ערב הציתו בו את האור ורובו נשרף בעשירי), ומקשו ורבנן (היינו למה קבעוהו בתשיעי), ומשני אתחלתא דפורענותא עדיפא (היינו העיקר יש להתאונן על התחלתה), ונראה דחכמי הדור למדוהו מדברי הגביא שאמר בנבואה חוסרת צום העשירי שראוי לדחות את השבת יותר מן שארי הצומות אשר בחם חרבה בית מקדשינו, אבל הוא, להיות זה היום היה אתחלתא דפורענותא (ויחזקאל ב' ג) בו כיום סמך מלך ככל וצר על עיר הקודש, הש"י יהפכו לששון ולשמחה

א) כתבו הראשונים (באזהרה מד תענית) אלמלא היה באמשרי על פי קביעות שיארע צום העשירי בשבת היה דוחה שבת, דכתיב ביה ויחזקאל ב' ג) עצם היום הזה כמו ביום הכפורים, (אבל על פי קביעותינו לא משכחת לה דאיקלע בשבת), ונראה לפי זה, דמזה למדו חכמי הדור בעת ההוא, והנה

ה'תשנ"ב
בית הדין
בירושלים

מה הסיבה שעשרה בטבת יותר חמור מכל התעניות. יש יסוד שמובא בגמרא (תענית כט) אתחלתא דפורענותא עדיפא. אמנם בטבעו של האדם הוא מתפעל יותר מסוף הפורענות, אבל באמת התחלת הפורענות יותר חמורה. משום ששם מונחת הסיבה לפורענות, ומה שקורה אח"כ היא תוצאה של התחלה, וכבא ממילא, ולכן עשרה בטבת חמור יותר מכל התעניות.

ואפשר להמחיש את זה עם ההסבר של הגה"צ ר' אליהו לופיאן ז"ל. כתוב בקהלת י"כי לא ידע האדם את עיתו כדגים שנאחזים במצודה רעה". הסביר ר' אליהו שהדג חושב שהסוף שלו מגיע כאשר מוציאים אותו מהמים, ואינו יודע שהסוף שלו היה כאשר נאחו במצודה, ומה שמציאים אותו אח"כ מהמים זו רק תוצאה של זה. אף בעניינינו נאמר כי התחלת פורענות זה הוסף שנכנסים למצודה ואח"כ תוצאה של זה. ואע"פ שגם אחר התחלת הפורענות אפשר עדיין לקרוע את גזר הדין, אבל זה הרבה יותר קשה. כמו שרש"י אומר על הפסוק "וקראוהו אסוף" שיעקב אבינו לא פחד מהדרך אלא פחד מהשטן שמקטרג בשעת הסכנה, שכשהשטן מקטרג קשה מאד לעמוד נגדו. והמסגרת ז"ל הוסיף, שכמו שבסכנה נשמית יש את המושג שהשטן מקטרג, כן הדבר בסכנה רוחנית, אם ע"פ דרכי שמים יש כאן סכנה, אז ח"ו יש שטן שמקטרג. התחלת פורענות זו כבר שעת סכנה גם באופן טבעי, וגם שהגוירה התחילה קצת, והשטן מקטרג, ואז קשה לעמוד נגד זה. ולכן עשרה בטבת כ"כ חמור, שהיתה כבר תחילת הפורענות וצריך הרבה זכירות ע"מ להנצל.

ז"ל ש"מ"א, "קניית ארבעה עשרה ושלשה עשר בתמוז",
תרי"ג פ"ב (ט"ז), ז"ל 253

ח

לקמן מובאים סדרי הקינות כפי שהם מופיעים בשלושת כתבי היד המרכזיים שנדונו כאן:⁶¹

1. הקינות בכ"י א (לעשרה בטבת)

אָנְכָרָה אש[...]

[ב..] צַר סָמך וְדִבְרָאֵי

גַּם עֲתָה הִילָאֵי

פּוֹמּוֹן <

נִפְרָץ גְּדִירִי / וְנִהְרַס דְּבִירִי / וְיֵהִי לְאַבְל כִּינּוּרִי / בְּצוּם הָעֶשְׂרִי

1 אזכרה וכו': אפשר אולי להשלים: 'אוכרה אֶסְנֵר קְרָאֵי', על דרך פתיחת הסליחה 'אוכרה מצוק אשר קראני של יוסף אבן אביתור (אליצור) [לעיל הערה 2], עמ' 102; לקווי הדמיון שבין שני פיוטים אלו ראה לעיל הערה 47. 2 צר סמך: נבוכדנצר ('צר') התקרב לירושלים ושם עליה מצור, על פי יח' כד 2 (סמך מלך בבל אל ירושלים). 3 גם [...] הילאני: איוב סו 7. 4 נפרץ [...] דבירי: אמנם דברים אלו לא התרחשו בעשרה בטבת; העומת הובקעו ('נפרץ גדירי') בשבעה עשר בתמוז, ומקדש תרב ('נדרס דבירי') בתשעה באב; אך המצור שדחיל בעשרה בטבת הוביל בהמשך לשני מאורעות אלו. והשווה תופעה דומה בקרובה אף סער ברוגו זר' לעשרה בטבת (אליצור) [לעיל הערה 6], עמ' 118, סור 3, וראה בביאור שם, עמ' 122. ויהי [...] כינורי: איוב ל 31. בצום העשירי: הצום של הדרס העשירי, הוא סבת; השווה: זכ' ה' 19.

מי שהיה יכול לפתח. הני אומר, כי-צדיק הי אלהינו, וצדקה עשה באותה גולה, ששקד עליה. ועוד טובה גדולה עשה עם ישראל. כיצד. שבשערה בטבת היו ראויין ישראל לגלות מירושלים. שכן הוא אומר, בן-אדם קתב-לה את-שם היום (הזה ב) [את-] עצם היום הזה וגו' (יהו כדב). מה עשה הקדוש-ברוך-הוא. אמר, אם יוצאין עקשו בצנה, הם מתים. מה עשה. המתין להם והגלה אותם בקיץ. הוא שהנביא אומר, אסף אספים נאם הי (ירמ' ח'ג). ואין אסף אספים יאקא גלות, שגאמר, אסף אסף יעלב בלף (מיכה ב'ב). והמתין להם עד הקיץ, ואחר כן הגלה אותם. וזה שגאמר, נישקד הי על-הרעה (דני' ט'ד). הני אומר, אף זה טובה. והשניה, ניאמר הי אלו עבר בתוף העיר וגו' (יהו ט'ד). אמר לו הקדוש-ברוך-הוא לגבריא, דף ורשם על מצחן של צדיקים תי"ו של

ה' ת"פ תר"ע

שיחות מאמר טז מוסר טז

מאמר טז פרשת וישב - חנוכה

נס להתנוסם נס פך השמן

"מאי חנוכה, [על איזה נס קבעוה, רש"י], דתנו רבנן וכו' שכשנכנסו יוונים להיכל טימאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בתחתמו של כהן גדול ולא היה בו אלא ההדליק יום אחד, נעשה נס והדליקו ממנו שמנה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה" (שבת כא א), ומשמע מברייתא זו שההלל וההודאה נקבעו משום נס פך השמן. ויש להתבונן בדבר, הרי באותו זמן עמדה כנסת ישראל בסכנת כליון רח"ל, וכמו שמזכירים בעל הניסים: "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך, ולהעבירם מחוקי רצונך", ונעשו להם ניסים גדולים: "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וכו', ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך, ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה", ולכאורה הדעת נותנת שעיקר הקביעות של חנוכה תהיה משום הצלה זו, וכי ידמה נס פך השמן שתכליתו הדלקת המנורה בטהרה שבעה ימים, לנס ההצלה שהיה בו תשועה גדולה ופורקן לעם ישראל וקיום כל התורה כולה לדורי דורות.

כשהורד יוסף מצרימה נאמר: "והנה אורחת ישמעאלים באה מגלעד וגמליהם נושאים נכאת וצרי ולט הולכים להוריד מצרימה" (בראשית לו כה), ואמרו חז"ל: "והלא אין דרכם של ערביים להיות טוענים אלא עורות ועטרן, אלא בא וראה מה זימן הקב"ה לאותו צדיק באותה שעה, שקים מלאים בשמים, שהרוח מנשבת בהם, מפני ריחן של ערביים" (ילקוט שמעוני בראשית רמז קמב).

ולכאורה אין הדברים מובנים. בשעה קשה זו שיוסף הורד מצרימה, בשעת נפילתו מאיגרא רמא - בן זקונים של יעקב אבינו, המוסר לו כל מה שלמד משם ועבר, לבירא עמיקתא, להיות נמכר לעבד למצרים - מקום מ"ט שערי טומאה, ארץ סוגרת ומסוגרת אשר אין עבד יכול לברוח משם, ולא נראה שאי פעם יוכל להשתחרר, [והכל אירע באופן כה פתאומי ובבת אחת בלי שיהיה ליוסף שהות להסתגל למצבו הנורא (עיין מאמר יא)], בשעת חושך ואפילה זו, מה הבדל יש ליוסף אם יריח ריח עטרן ונפט או ריח של בשמים, וכי ריח של בשמים באותה שעה מרה יוכל להועיל לו משהו, או יוכל להסב לו קורת רוח? אתמהא!

אך כשנעמיק בדבר נראה שדבר גדול הוא ריח בשמים זה, ומשמעות שונה לו לגמרי, כי בשעת "חושך ואפילה" זו, בשעה שכל עולמו חרב עליו, עלול היה יוסף

אכן על פי דרכנו ישיש גם שכל תכליתו היא הארת פנים, נבין גם את מזהותם של הניסים הללו. ונקדים בזה משל, במשפחה אחת אבד יהלום יקר ערך, אשר היה ירושה להם מדור דור, וכל בני המשפחה נצטערו צער גדול מאוד וטרדו בכל כוחם להפשו. לאחר יגיעה וחיוש נרחבים נמצא היהלום ע"י אחד הילדים, עמד אביו ונשקו על ראשו. שמוחת המשפחה כולה היתה רכה מאוד, ובכללם שמה גם הילד מוצא האבדית, אך מלבד שותפותו בשמחה הכללית היתה לו שמהה פרטית - שמתת הנישקה שקיבל מאביו.

והו גדול ענינם של הניסים הללו, ודאי גם הדיגת גלית ע"י דוד היה גדול מאוד, היה בזה קידוש ד' גדול וישועה לכל ישראל ולדוד בתוכם, אך דוד זכה לנס מיוחד שנגעשה לו, ל"לנישקה" פרטית, והוא הנס של נפילת גלית על פניו כדי לחסוד לו הליכת י"ב אמות ורחתיים, אשר אמנם אין בכך חשיבות מצד עצמו, אלא כל כולו הוא הארת פנים מיוחדת אליו, מלבד הנס הכללי לכלל ישראל. ואדרכה ככל שהצורך בנס זה היה קטן יותר, היתה הארת הפנים לדוד גדולה יותר.

וכענין זה הוא הנס שנגעשה לאברהם, שיראה את הארץ כולה בראייה אשר בלא שיצטטר לטוב פניו. הבטחה זו שזכה בה באותה עת: "כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתונה ולדודע עד עולם, ושמתו את זרעך כעפר הארץ וכי, קום והחלך בארץ לארצה ולדרכה כי לך אתונה" (בראשית יג טו), הרי היא הבטחה על בנין כלל ישראל, והבטחה על הארץ, אשר בזה נמלאת תכלית הבראה כולה, אך בשעת הבטחה זו זכה אברהם ל"לנישקה" מיוחדת - שנגעשה לו גם שלא יצטרך לטוב פניו בשעה שראה את הארץ, גם שאינו בשביל כלל ישראל אלא בשביל אברהם עצמו - הארה מיוחדת שזכה לה.

ובזה נבין מה שמצינו אצל יוכבד, שלאחר שהצילה בתיה את משה בתיה נשמת ב טו: "ותאמר לה בת פרעה היליכי את הילך הזה והיניקהו לי ואני אתן את שכרך", ואמרו ע"י חז"ל (שמו"ד פ"א כה): "א"ר חמא ב"ד חנינא לא דיין לצדיקים שמתחזרים להם אבירות אלא שנוטלים שכר וכי הקב"ה החזיר לה את בנה ונתן לה שכרה". ולכאורה איזה ערך יש לשכר שקיבלה יוכבד לעומת הנס הגדול שנגעשה להם בהצלתו, שמלבד הישועה הפרטית שהיה להם בהצלת משה, הרי הם ידעו את מעלתו וידעו שהוא משיינן של ישראל ונאלתם תלויה בו, וא"כ הצלתו היתה הצלת כל ישראל, ואיזה חשיבות יש לנס זה.

אלא הן הן הדברים, באמת אין לשכר זה חשיבות מצד עצמו, אלא כל עניינו הוא "הארת פנים" מיוחדת ליוכבד, ובשעת הישועה הגדולה של הצלת משה זכתה יוכבד להארת פנים פרטית של "ואני אתן את שכרך".

ועל פי מהלך זה שפעמים שכל תכלית הנס הוא גילוי הארת פנים - "לנישקה" מהקב"ה, נבין את חשיבותו של נס פך השמן, ואת הטעם לכך שהקביעות של חנוכה

להגיע לרדי יאוש ח"ו, לכאורה הקב"ה מעלים את עינוי ממנו למגרי, והרי הוא "אבדו" ר"עשכח" ח"ו, בשעה קשה זו נרמז לו מן השמים שאין הדבר כן, ד' עמו ועדיין הוא חחת השנתות ית, ואין לו לאבד את בטנותו בהש"ת. הקב"ה מזמין לו ריח טוב שלא כדרך הטבע, להרות לו שאינו "אבדו" ר"עשכח", אלא אדרכה הקב"ה מוליכו יד ביד והוא יורד עמו מצרפת, כדרך שאמר הקב"ה ליעקב: "אנכי ארד עמך מצרפת ואנכי אעלך גם עלה" (בראשית עז ז). ריח בשמים זה הרי הוא קרן אורה בחשך שבו הוא נתון, ועל ידו נפתח ליוסף פתח תקוה לחזור ולהתרומם משפל מצבו, כענין שאמר יונה הנביא יונה ב ה): "ואני אקדשך". ופרש"י: "כשדאיתי שקיימתו כל עין ממנין] אך אוסיף להביט אל היכל קדשך". ופרש"י: "כשדאיתי שקיימתו כל הימים, ידעתי כי אוסיף להביט אל היכל קדשך".

נמצינו למידים שנס זה שנגעשה ליוסף לא היתה תכליתו בכדי למונע ממנו ריח רע גרידא, אלא כדי להאר פנים אליו שיתחזק ויידע וירגיש שאף במצב זה אין הוא "עצוב" ח"ו אלא ד' עמו ואוהבו, וממוין לו ריח של בשמים, וילמד מזה של היסורים הבאים עליו, מתוך אהבת ד' הם.

והנה מצינו כמה ניסים שנגעשו לכאורה לצורך דברים שנוראים פעוטים. וכמו הנס שמצינו אצל דוד ונלתי: "ירך את הפלישתים אל מצוה ותטבע האבן במצוה ויפול על פניו ארצה" (שמואל א י ב טז) לא היה לו ליפול אלא לאחוריו, שהרי על מצוה הוכה, אלא כדי שלא יצטער דוד לילך לחתון את ראשו, שגשגתכו דוד עכשוו שתים עשרה אמות וזרחתיים, שקומותו של גלית שש אמות זורת וכי" (יש"י שם בשם מדרש תהלים).

והדברים מתמיהים, הרי אמרו חז"ל: "כמה מונה אדם זה שנשתנו בשבילו סדרי בראשית" (שבת גז ב. ועי תענית כז א. כבני של ד' דפו יקיהו, שינוי סדרי בראשית לא מילתא זוטרתא היא, ואילו כאן נעשה שינוי הטבע כדי למונע מדוד טורח מונע בהילוך שתים עשרה אמות וזרחתיים, ומה צורך יש לחסוד ממנו הליכה פעוטה זו לכרות ראשו של גלית, הליכה שלא היה בה קושי כלל).

וכן מצינו בפירוש אוה"ח הקי, במה שנאמר לאברהם אביו: "שא נא ענינך וראה מן המקום אשר שם צפונה ונגבה וקדמה וימה" (בראשית יג יז), ופירש האוה"ח הקי: "טעם שהוצרך לומר מן המקום אשר אתה שם, כאן עשה לו גם עצום, שיוכל לראות מצמון לדרום וממערב למזרח ממקום אחד מכלי שיוצרך לסובב". ויש להבין וכי ל"כ קשה היה לו לאברהם אביו לטוב את עצמו ולראות את הארץ לכל רוחותיה עד שהיה צריך לעשות לו גם עצום כזה. [ואמנם נתבאר במק"א (מאמר צב) כי אינה דומה ראיית א"י כולה כאחת לראייתה לחלקיה, צד אחד ואח"כ צד אחר, כי דבר שלם הוא מציאות אחת למגרי. אך מלשון האוה"ח משמע שהנס נעשה כדי למונע מאברהם את הצורך לטוב ראשו].

היא על נס זה, אף שלכאורה אין להשוותו להצלת כלל ישראל. כי אדרבה בנס זה שאינו אלא בכדי שיזכו להדלקת המנורה בטהרה היה גילוי מיוחד של אהבת הקב"ה לעמו, כל כולו "נשיקה", חיבה יתירה לעם ישראל.

ואנו רואים ביחס האב לבניו, שעיקר אהבתו להם ניכרת בסיפוק הצרכים שאינם מוכרחים להם - "מותרות", כי בן אשר איננו הולך בדרך הישר ואינו רצוי אצל אביו, אין האב דואג אלא לצרכיו ההכרחיים, לא כן בן אשר הוא מחמד עיני אביו הרי הוא מעניק לו את כל מבוקשו. והנה כשנתבונן בדבר נראה כי אף שלתועלת הבן הרי סיפוק צרכיו ההכרחיים חשוב יותר מהענקת המותרות, מ"מ ההוכחה לחשיבותו של הבן בעיני אביו וחין ערכו אצלו, הוא דוקא בנתינת המותרות, וכל כמה שהצורך קטן יותר, גדולה היא האהבה שהוא אהוב אצל אביו. וכן הוא בנס חנוכה. נס הנצחון במלחמה שנמסרו גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים, היה בבחינת "הכרחיות". על ידו היתה תקומה לכנסת ישראל ונתקיימה על ידו ההבטחה "כי לא תשכח מפי זרעו", אך בזאת עדיין לא היתה ניכרת כל כך אהבת הקב"ה לישראל, ורק נס פך השמן שלא נעשה אלא כדי שיזכו להוסיף מעט בקיום המצוה, נס שהוא בבחינת "מותרות" לעומת הניסים שנעשו להצלתם, הוא היה הארת הפנים המיוחדת שזכו לה ישראל מאת הקב"ה, והוא הגילוי על גודל אהבת הקב"ה אותם.

ועל הארת פנים זו שזכו לה כלל ישראל - נצחון בהארת פנים - קבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל י.

(*) ומה שזכו לנס מיוחד זה, נס שכל תכליתו "הארת פנים" להעיד על גודל אהבת ד' להם, נראה שזהו משום שדבר זה היה שורש מעלתם של בני חשמונאי - אהבת ד', שרכב הגדול שהיה להם למסור נפשם על קידוש ד', ולצאת למלחמה במצב של מעטים והלשים כנגד רבים וגבורים, דיה מתוך אהבת ד' הבווערת בקרבם, ועל כן זכו לנס שכולו גילוי של אהבת ד' להם. [עיי מש"נ בזה להלן מאמר נ].