

גרסה האנטרנט ערוך
V1

דרשות חנוכה

מהמחבר ספרי
בלבבי משכן אבנה

<http://bilvavi.net/sugya/chanukah>

- 1 | מאמר בענין הנס על דרך האגדתא _____ 3
- 2 | בענין לסמוך על הנס _____ 7
- 3 | מאמר על המנורה על דרך האגדתא _____ 15
- 4 | בענין נר חנוכה והמנורה _____ 17
- 5 | אור וחשך משמשים בערבוביא _____ 24
- 6 | בענין חשך דקדושה כנגד חשך דיון _____ 32
- 7 | בענין רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה _____ 38
- 8 | סוד גילוי ה'אחד' בנס חנוכה _____ 46
- 9 | תכלית הדלקת נר חנוכה - גילוי אור השלילה _____ 52
- 10 | חכמת שכל של יון | מספר נפש החיימר ד' פרק א' _____ 58

הקדמה

ימי חנוכה הם ימי מלחמה בין חכמת תוה"ק, תורה אור, לחכמת יון, כנודע. אמנם מעינו נקודה שונה במלחמה זו משאר מלחמות, שאין ענינה רק לנצח האויב ולבטלו, אלא להכניס חלקו בפועל לקדושה, כמ"ש יפת אלקים ליפת, יפיותו של יפת היא באהלי שם (מגילה ט' ב'). ועוד אמרו חכמה בגויים תאמן (איכ"ר ב' י"ג), וזה קאי על הגויים בכלל, ועל יון בפרט, שהוא שורש חכמת הגויים. ועצם האמונה בכך זהו גדר הכנסתו לקדושה.

אולם אל יסבור האדם שמכאן ואילך הותרה חכמת יון, ח"ו ח"ו. אלא שאור האמונה שבחכמתם הותר, ולא עצם

החכמה, ולכך אמרו חכמה בגויים תאמן, אמונה דייקא. ותיקון אור החכמה שנפלה לבין הגויים הוא דיקא ע"י אור האמונה, בבחינת ואמונתך בלילות (תהלים צ"ב ג'), במקום החשך. ולכך דיקא מצות גר חנוכה משתקע החמה שהוא בחינת לילה ושם האור אינו בבחינת הארת היום, אור החמה, אלא בבחינת כי אשב בחשך ה' אור לי (מיכה ז' ח'), בחינת אמונתך בלילות, אור ה', אור האמונה בהשי"ת. כי נצחון אור התורה הקדושה על חכמת יון הוא מכאן אור האמונה, חכמה בגויים תאמן, כנ"ל.

ודיקא נעשה הנם מפך שמן שהיה חתום בחותמו של כה"ג. שהוא שמן נעלם וגנוז בבחינת לילה, שאינו נראה ונגלה. ודיקא שמן זה האיר, כי זהו אור הלילה, בחשך, אור של אמונה. ולכך דיקא במנורה היו ז' קנים, ז' נרות, בחינת מנורה בדרום, הרוצה שיחכים ידרים (ב"ב כ"ה ב').

ולכך דיקא במנורה היו ז' קנים, ז' נרות, בחינת מנורה בדרום, הרוצה שיחכים ידרים (ב"ב כ"ה ב'). משא"ב בחנוכה הם ח' נרות בחינת אור האמונה שלמעלה מן החכמה, בבחינת והחכמה מאין תמצא (איוב כ"ח י"ב), מן האמונה.

1 | מאמר בענין הנס על דרך האגדתא

ג' מדרגות בלסמוך על הנס

לענין האם ראוי להשתמש בנס, יש בכך ג' מדרגות. א. מי שאינו ראוי לנס ונעשה לו נס מחמת סיבה חיצונית כגון (שבת נ"ג ב') אותו אב שיצא חלב מדדיו להשקות את בנו, ונחלקו בגמרא אם הוא אדם גדול שהרי נעשה לו נס, או אדם גרוע שנשתנו לו סדרי בראשית, כי אינו שייך לנס כלל ומשתמש בכתר לא לו. ב. מי שאינו במדרגת נס אולם יש לו זכויות רבות שהם העוה"ב שלו, ועליו אמרו (תענית כ' ב'), שאם משתמש בנס מנכין לו מזכויותיו. כי נס הוא מדרגת עוה"ב, וזכויותיו הם העוה"ב שלו. וכאשר משתמש בנס מנכין לו את העוה"ב כי נשתמש בו. ג. מי שהוא במדרגת בן עוה"ב ממש כגון חנינא בן דוסא (תענית כ"ה א'), שאצלו הנס והטבע שווים, ויכול לומר מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. וזה אינו משתמש בעוה"ב כי השתא נמצא במדרגת עוה"ב, ואצלו העוה"ז והעוה"ב שווים. אלא שסוף כל סוף אף אותו אדם נמצא בעוה"ז, ומדרגת שאר אינשי אינה כן, לכך אין לו להשתמש בזה שלא לצורך, ולכך השתמשו בנר זה רק עד הבדלה ותו לא. ובעומק השתמש בנר זה אף לצורך הבדלה, כי נר זה הוא גופא כח ההבדלה בין שבת לחול, בין נס שהוא קודש לטבע שהוא חול.

ג' שורשים למילה נס

ודיקא נקט לשון "מי שאמר לשמן וידלוק", כמ"ש "בדבר ה' שמים נעשו" (תהלים ל"ג ו'), וכמ"ש "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (תהלים קי"ט פ"ט), שהוא מקיים כל דבר בכל עת כמ"ש במדרשים וכמבואר בשם הבעש"ט הק' (עי' פ"א דשער היחוד והאמונה לבעל התניא). ודיקא מי שדבוק במי שאמר, שדבוק בשורש הוית כל דבר שהוא במאמר פיו ית"ש, אצלו הנס והטבע שווים. וזהו בן עוה"ב, שאינו דבוק בלבוש אלא במולבש במאמר פיו ית"ש. ויתר על כן, בעצמותו ית' למעלה מדיבוריו. וזהו הלשון שאמרו על רשב"י (כתובות ס"א ב'), ועל נחום איש גמזו (סנהדרין ק"ט א'), שהם מלומדים בניסים, כלומר שהם במדרגת נס. ומצינו ג' פירושים בלשון נס. א. נס מלשון ברח, וזהו למי שאינו שייך לנס כלל. ב. מלשון נס להתנוסס, שעולה למעלה אולם אין מקומו ממש למעלה, וזהו למי שיש לו זכויות. ג. נס בגימ' אָלֶף (עם הכולל), דהיינו ענין ראשית, וזהו למי שדבוק בראשית ההויה והוא במדרגת נס ממש.

פעם ראשונה נקרא נס, פעם שנייה טָבַע

והנה מצינו עוד כמה סיבות שיעשה לאדם נס. כתב הרמ"ק באור יקר פרשת פקודי וז"ל "ענין הנס יהיה וכו' כענין יוסף, ראה ארונו של יוסף וכו'. וטעם שהוא [יוסף] עשה כנגד הטבע שהיה בחור וכו', וטבעו הכניע, א"כ יכנע הטבע מפניו ויעשה נס" עכ"ל. אופן נוסף מצינו בגמרא (קידושין ל"ט ב'), שבמקום דקביע היזקא לא סמכינן אניסא לצורך מצוה. והרי שלצורך מצוה [במקום דלא קביע היזקא], הן לצורך המצוה עצמה, והן בדרך הליכה למצוה, ואפילו בדרך חזרה, נעשה להם נס מכח המצוה. והרי שהמצוה הוא כח להופעת נס. אופן נוסף להמשכת נס מצינו בספר רב ייבי על תהלים כ"ד, וז"ל "כתוב בספר תולדות יעקב יוסף בפרשת צו בשם הריב"ש ענין נס הוא שנתחדש הדבר בפעם ראשון על הטבע נקרא נס, ואח"כ נעשה זה טבע ג"כ. וכן מביא שם בשם האריז"ל עי"ש. וכן שמעתי מפי הרב ר' משה ב"ר נחמן קאסיוויה ז"ל, על מה שארז"ל ביום שנפקדה שרה אמנו נפקדו עמה כמה עקרות. אין הפירוש שנפקדו עמה כמה עקרות בו ביום, וא"כ אינו מוכח שהפקדה היא בשביל שרה, אלא שמא הוא בשביל אחרת. אבל הפירוש הוא ששרה אמנו פתחה הצינור של פקידת עקרות שנעשה נס גדול על ידה ואח"כ כשנפקדת עקרה עד ביאת המשיח הכל הוא ע"י אותו הצינור שפתחה שרה" עכ"ל. והרי שהנס לא נעשה עבור אותו אדם, אלא ע"י שהצדיק פתח הצינור של נס, ועתה כבר יותר בנקל לאדם להשתמש עמו.

בטחון מביא לנס

והאופן לעשות זאת, כתב בספר דברי אמת השלם וז"ל, "שמעתי מהרב המגיד מזלאטשוב ז"ל שבאותיות הסיפור [של הנס] מעוררים השורש של הניסים כי הכל באותיות". ועוד אופן לזה מצינו בספר דברת שלמה על מגילת אסתר וז"ל, "אפילו נסים פרטיים הנעשים לאדם שהשי"ת עוזרו מאיזה צרה, או אפילו לאדם אחר, וכשיזדמן ח"ו כמו הצרה הזאת לשום אדם, כשיזכור ישועת השי"ת לאדם שהצילו מצרה כזאת, גם היום יוכל להמשיך ישועת ה' להציל גם כעת מצרה כזאת, רק שיהיה בבטחון גדול ובאמונה שלמה ובדביקות בהשי"ת" עכ"ל. אופן נוסף לעשות נס מצינו בספר אמרי פנחס (שער אמת ואמונה נ"ז), וז"ל, "ויש לדעת איך נעשה נס, כשאדם מאמין באמת בהשי"ת והוא נקרא אמונה [ואמונה הוא נה"י] וזה נס, ועי"ז נעשה נס". ועי' במטה אפרים שכתב שבר"ה בני ישראל אוכלים ושותים וכו' ובטוחים שיצאו בדימוס (עי' ויק"ר כ"ט א'). ובעצם היותם בוטחים זהו גופא מה שמושך להם הנס.

עוד דרכים להביא נסים

עוד בחינה מצינו בספר דגל מחנה אפרים פרשת חקת, וז"ל, "ולכן מגלה ועושה ה' נסים לצדיקים, כי מבחינתם הוא ענין הנס כי במחשבה הכל אחד, ובמחשבה יוכל להשתנות מן הטבע, כי שם הכל שוה ואין שם פירוד כלל, רק הכל אחדות אחד" עכ"ל. ולכן צדיק שדבק בעולם המחשבה יוכל לעשות נס. בחינה נוספת מצינו במ"ש חז"ל (ברכות כ' א') מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים וכו' קמאי מסרו נפשיהו על קדושת ה', והרי שהמוסר נפשו נעשו לו נסים. וביאור הדבר כמ"ש בספר ליקוטי אמרים - אור תורה (למגיד ממזריטש, עמ' 21 במהד' חב"ד בחלק ליקוטי אמרים), וז"ל "אין דבר יכול להשתנות מתולדה לתולדה אחרת כמו ביצה שנעשה ממנה אפרוח שצריך מתחילה להתבטל כלל מתולדת ביצה דהיינו מתולדה ראשונה ואח"כ יכול להיות תולדה אחרת ממנה. כן כל דבר צריך להיות כן שצריך לבוא למדרגת אין ואח"כ יכול להיות דבר אחר. וכן בכל הנסים שהם בשינוי הטבע צריך שיתעלה הדבר בספירת אין ואח"כ משפיע משם באופן שיהיה נס" עכ"ל. ועיין עוד בספר הנ"ל (פסוקים מלוקטים עמ' 166 בחלק אור תורה) וז"ל, "וכשרוצים לעשות דבר שכנגד העולמות, צריך לעשות זה הדבר במחשבה כי שם הכל אחדות אחד גמור". עכ"ל. ולכן צדיקים שמוסרים נפשם עי"ז דבקים במידת האין, ולכך עי"ז נעשה להם נס. אופן נוסף מצינו בספר הנ"ל (עמ' 112 בחלק ליקוטי אמרים), וז"ל "אם יתקשר האדם לרצון הקדום יוכל להמשיך משם השתנות שירצה ולעשות נס".

אופנים נוספים להביא נס

אופן נוסף מצינו בזה בספר כתר שם טוב וז"ל, "בשם הבעש"ט זלה"ה. אם אדם בא לידי סכנה ח"ו וצריך לנס, אזי יתן ח"י גדולים בשביל נרות לבית הכנסת ויאמר בפה מלא, אני מנדב ח"י גדולים לנרות בשביל נשמת רבינו מאיר בעל הנס, א'להא דמאיר ענני, א'להא דמאיר ענני, ובכן יה"ר מלפניך ה' או"א כשם ששמעת את תפלת עבדך מאיר לעשות לו נסים ונפלאות, כן תעשה עמדי ועם כל ישראל עמך הצריכים ניסים לניסים נסתרים ונגלים אמן כי"ר", עכ"ל. והעומק שדבק בנשמת ר"מ ומעוררה, ומכוחה מושך את כח הנס. אופן נוסף מצינו בספר מאור עינים פר' מקץ וז"ל, "יש תורה שבנגלה ויש תורה שבנסתר, וכן בנסים יש נסים נסתרים ויש נסים נגלים. וכשאדם עושה מצוות ולומד תורה בלא מוח ודעת שלימה וכמו ישן דמי ואז אין כח בתורתו לעשות נס נגלה, רק אחר שלומד במח ושכל גדול יכול לגרום שיתגלה נס" עכ"ל. כי המשכת כל דבר ע"י התורה שמכוחה נברא העולם ומכחה מתקיים, ולכך כפי ערך עסקו בה כך מושך נס. אופן נוסף הוא מש"כ הבעש"ט הק' להפך סדר האותיות כגון מצרה לצהר, עי' בדבריו בפרשת נח. וכל זה רק למי שבמדרגת נפשו דבק באותיות ונעשה עליהם בעלים ולכך יכול לשנות סדרם ועי"כ לשנות הגזירה ולעשות נס.

קביעת הנס במעשה

אופן נוסף הוזכר בדברי המאור עינים הנ"ל קצת באופן שונה וז"ל, "ע"י לימודינו התורה בדרך נסתרת נעשה נס נסתרת וע"י נגלה נעשה נס נגלה" עכ"ל. ובאמת איכא ג' אופנים לפעול נס. א. ע"י יהיב ליה ידיה ואוקמיה (ברכות ה' ב'), בחינת מעשה. ב. בחינת דיבור, "ותגזור אומר ויקם לך" (איוב כ"ב כ"ח). ג. ע"י מחשבה כנ"ל. והכל תלוי מהיכן מושך

הנס ולפ"ז תלוי צורת המשיכה. והנה בגמ' שבת (ל"ג ב'), אמרו גבי רשב"י הואיל ואיתרחיש ניסא איזיל אתקין מילתא. וטעם הדבר כי הנהגת הנס היא למעלה מהנהגת העולם, וכאשר מאיר אור הנס בבריאה הוא מאיר לרגע קט וחוזר ומסתלק. ובכדי לקבוע את אותו האור לכך אמר איזיל אתקין מילתא, והתקנת מילתא נעשה כלי לאור הנס ועי"כ אור הנס נעשה קביעא וקיימא בארעא. שזהו הטעם שבקשה אסתר כתבוני לדורות (מגילה ז' א'), שהרי אמרו שם במגילה (י"ט א'), ומה הגיע אליהם דאיתרחיש ניסא, ובכדי לקבוע הנס בקשה כתבוני לדורות. וכן בנס חנוכה אמרו שם בשבת (כ"א ב'), לשנה אחרת קבעום וכו', כי בשעת הנס היה אור לנס, ולשנה אחרת רצו לקבוע אור הנס ע"י כלי בחפצא ובזמן. ולכך נס חנוכה שהוא משום פרסום הנס, כמ"ש בשבת (שם), וכן מקרא מגילה שהוא לפרסום הנס כמ"ש במגילה (ג' ב'), מקרא מגילה עדיף משום פרסומא ניסא. כלומר שע"י נר חנוכה ובקריאת המגילה מקבעים את אור הנס בארעא. ופרסום הנס הוא הוצאתו מכח לפועל וקביעתו בארעא.

קביעות הנס בתורה או במצוה

וזהו העומק של מ"ש בברכות (נ"ד א'), הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אמר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. ויש להתבונן מה השייכות למקום, והלא הנס הוא נקודת השבח ולא המקום, ומדוע מטבע הברכה הוא במקום הזה. ועיין במג"א (רי"ח סק"א) ובט"ז (שם סק"א) ובפרי מגדים. רק הביאור נראה ע"פ הנ"ל, שהנס הוא אור שאינו קביעא וקיימא, וע"כ שנעשה נס במקום שהוא קביעא וקיימא, אור הנס יש לו כלי במקום, ועי"כ אור הנס לא נסתלק לגמרי אלא נשאר ממנו רשימו במקום. ולכך מטבע הברכה הוא דיקא שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, במקום הזה דיקא. וזהו עומק מ"ש בברכות (נ"ח א'), הואיל ואיתעביד לי ניסא, בהאי קרא דרשינא ליה. שע"י שדורש הפסוק ומחדש בו תורה מוציאו מן הכח לפועל בארעא, בבחינת תורה לא בשמים היא, ועי"ז מקבע הנס בארעא. והבן שבקבוע בארעא איכא ב' חלקים. א. קיבוע בשורש שהוא בתוה"ק, שהיא שורש הכל בבחינת תורה אור, שמוציא את האור מן הכח לפועל כאן בארעא דיקא. ב. קיבוע בעובדה בבחינת נר מצוה. וזהו החילוק בין פורים לחנוכה. שפורים הפירסומא ניסא הוא בבחינת תורה אור, ומגילת אסתר מן הכתובים. משא"כ חנוכה נקבע בבחינת נר מצוה. ויסוד זה מוסד על דברי המהר"ל בקריאת שם ספרו נר מצוה ותורה אור על חנוכה ופורים. ופורים הוא סוף נסים בבחינת תורה אור כמ"ש ביומא (כ"ט א'), מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הניסים שניתנו להיכתב. וחנוכה הוא סוף ניסים בבחינת נר מצוה. ומצד בחינת נס בתורה אור, אמרו במגילה (י' ב'), ועוד, ארון שעשה משה בנס היה עומד. שאינו תופס מקום. אולם עדיין אין כאן קביעות הנס בארעא ממש, כי הנס אינו תופס מקום כי הוא למעלה מן המקום, אולם אין כאן גילוי של הנס בתוך עצמיות המקום.

נסים במקום

אולם מאידך מצינו ניסים שמהותם גילוי בתוך המקום, כגון מ"ש בתענית (ה' א'), נעשה להם נס ונתגלה להם מה שבכתלין ומה שבחורי נמלין. והרי שהנס היה בעצם הבית שהוא קביעא בארעא. וכן הא דאמר דקפצה ליה ארעא ליעקב אבינו, ולחלק מן השיטות לא שהוא קפץ אלא המקום עצמו קפץ (עי' סנהדרין צ"ה ב' וברש"י שם). וכן מעשה קרח שפתחה האדמה את פיה. ומעין זה מ"ש בסוטה (י"א ב'), כיון שמכירין בהם מצרים באים להורגן ונעשה להם נס ונבלעין בקרקע. וז"ש במדרש (אוצר המדרשים אייזנשטיין מדרש ויושע על הפסוק בשלח ט"ו י"ח) "אל משה לישראל ראיתם הניסים והגבורות והנפלאות שעשה לכם הקב"ה, יותר ויותר הוא עתיד לעשות לכם לעת"ל". וגדלות הלעת"ל מהשתא אינו רק בכמות אלא שהשתא הנס אינו קביעא וקיימא ולכך אין סומכין על הנס (פסחים ס"ד ב'), משא"כ לעת"ל הנס יהפוך לקביעא וקיימא. דהשתא הניסים הם בבחינת י' כמ"ש באבות (פ"ה), י' ניסים נעשו לאבותינו במצרים וי' על הים. וכן אמרו ביומא (כ"א ב'), י' ניסים נעשו בביהמ"ק שזהו בבחינת "ביה" ה' צור עולמים" (ישעיה כ"ו ד'), עוה"ב ב' ועוה"ז בה', וכח הנס רק מצד אור עוה"ב י'. אולם לעת"ל יתגלה כח הנס גם בה' ואז יהא קביעא וקיימא. שזהו הסוד שאברהם ושרה נתווספו להם ה', שע"כ הנס יהיה קביעא וקיימא. כי אילו ילדו מכח י',

הולד לא היה קביעא וקיימא, דכדרכו של נס שמאיר ומסתלק, כבחינת בן השונמית שמת. אבל מכיון שהנס נתלבש באות ה' לפיכך הוא נס קבוע.

נסים שמותר להשתמש בהם

וכל מה שאמרו חז"ל שלא להשתמש בניסים (עי' תענית כ' ב' ושם כ"ב ב' ברש"י ד"ה ועוד) הוא דיקא בנס בחינת י', כגון שאין ראוי לקחת הממון שבא מן השמים שעי"ז מקצץ רגל בשולחן דלעת"ל וממעט זכויותיו. אולם נס שנתלבש באות ה' הוא קביעא וקיימא בארעא ומותר להשתמש בו. ופעמים שהנס מתלבש בארעא באופן של נס נסתר ועי"כ מותר להשתמש בו כי נתלבש בארעא. והוא מ"ש בשמ"ר (כ"ד א'), בוא וראה כמה נסים עושה הקב"ה עם האדם והוא אינו יודע, שאלולא היה אוכל פת כשהיא חיה היתה יורדת תוך מייעיו ומשרטת אותו, אלא ברא הקב"ה מעין בתוך גרירתו. ומכיון שנס זה נתלבש בטבע מותר להשתמש בו. וכן רבים כיוצא בו.

נס בתוך נס

והנה בחינה נוספת מצינו בנס הנקראת נס בתוך נס בשבת (צ"ז א'), גבי מטה אהרון שבלע מטותם בעודו מטה, וגבי גבריאל בכבשן האש בפסחים (קי"ח ב'), ובחולין (קכ"ז א'), גבי ערוך נס בתוך נס לרעה. וביאורו של נס בתוך נס שהכלי לנס הפנימי הוא הנס החיצון. והבן שיש ג' בחינות. א. נס שאין לו כלי, ולכך מסתלק ואינו בר קיימא. ב. נס שיש לו כלי טבעי בארעא. ג. נס שהכלי שלו הוא נס גופא. וזהו בחינת מ' וס' שבלוחות בנס היו עומדים (שבת ק"ד א'). שכל האותיות היה להם כלי, ומ' וס' הכלי שלהם היה נס. ובחינה נוספת של כלי הוא הזמן וזהו מטבע הברכה בחנוכה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, כי הזמן נעשה כלי לנס.

2 | בענין לסמוך על הנס

קטנתי מכל החסדים

איתא בפרשה (וישלח ל"ב י"א) "ויאמר יעקב אלוקי אבי אברהם ואלקי אבי יצחק ה' האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך. קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך, כי במקלי עברתי את הירדן ועתה הייתי לשני מחנות". והנה איתא בגמרא (שבת ל"ב א') "ר' ינאי בדיק [רש"י - הספינה שלא היא בה נקב] ועבר. ר' ינאי לטעמיה, דאמר לעולם לא יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". מנין אנחנו יודעים שאם אדם עשו לו נס מנכים מזכויותיו. "אמר רבי חנין מאי קראה, קטנתי מכל החסדים ומכל האמת". ורש"י פירש, "קטנתי מכל החסדים, הוקטנו ונתמעטו זכויותי בשביל החסדים אשר עשית". בגמרא משמע שאין לסמוך מעיקרא על הנס, אולם גם משמע שיעקב אבינו לולא שחשש שהוקטנו זכויותיו בגלל החסדים שהשי"ת עשה עמו - שעבר את הירדן מזרחה ובידו אך מקל, ועתה הוא חוזר כשני מחנות - לא היה חושש מעשו, והיה בטוח שיעשה לו נס, בפרט שהרי חזר ארצה ע"פ הדיבור. ועיקר חששו היה בגלל שכבר נעשו עמו ניסים, וחשש שמא לא יזכה לנס נוסף. וכן משמע בזה"ק (וירא קי"א ב' בזהר), דאיתא התם שאל לו לאדם לסמוך על הנס, ואפילו כבר נעשה לאדם נס, אין לו לסמוך שיהיה לו נס בפעם אחרת, ואל יכנס אדם במקום סכנה שצריך נס להנצל, שמא כבר פקעו זכויותיו בגלל הנס הראשון. ומביא הזהר לכך מקור מקטנתי מכל החסדים¹. נתבונן איפוא עתה בסוגיא זו, האם מותר לאדם לעמוד במקום סכנה ולסמוך שיעשו לו נס, ומהם הגדרים בכך, ויותר בהרחבה נתבונן בסוגיא של נס בכללות.

קושית הב"י למה קבעו ח' ימי חנוכה ולא ז'

נתחיל בעניני דיומא. ידועה קושית הבית יוסף (או"ח תר"ע) מדוע קבעו ח' ימים לחנוכה, לכאורה ראוי היה לקבוע ז' ימים, שהרי היה להם מספיק שמן ליום הראשון, והנס היה רק בשאר הימים. והתירוץ הראשון שמביא הב"י הוא שחילקו את השמן בפח לשמונה חלקים, ובכל לילה הדליקו שמינית מהשיעור הנחוץ, והיה נס שדלק כל הלילה. וא"כ גם ביום הראשון היה נס. והנה ידוע שקושיה זו כבר שאלו לפני הב"י, למשל המאירי (שבת כ"א ב'), ומביא את התירוץ הנ"ל בשם יש מי שפירש (כגון תוס' הרא"ש שבת כ"א ב'), ודחה אותו, דלא מסתבר שהיו סומכים על הנס בלילה הראשון. בשלמא ביום השני שבכל מקרה לא היה להם מספיק שמן, יש מקום לדון שישומו רק שמינית, אבל ביום הראשון שהיה להם מספיק לאותו לילה, איך יכלו לכתחילה לשים שמינית ולסמוך על הנס. המהר"ל (נר מצוה עמ' כ"א) והפרי חדש (או"ח תר"ע), הקשו על הב"י מהצד ההלכתי, הרי יש דין לערוך מערב עד בקר (אמור כ"ד ג'), כלומר לתת שיעור שידלוק כל הלילה, וא"כ כאשר שמו שמינית שיעור, עברו על דין דאורייתא [ובתוס' הרא"ש הנ"ל כתב דדין זה הוא היכא דאפשר]. א"כ המאירי מקשה מצד שאין סומכין על הנס, והמהר"ל והפרי חדש מקשים מדין שיעור. מ"מ מכך שהב"י הביא את תירוץ ע"כ הוא סבר דלא כמאירי, אלא דפעמים כן סומכים על הנס. א"כ צריך להבין את שרש המחלוקת בין המאירי לבית יוסף. אבל בהקדם נתבונן בעוד כמה סוגיות הדנות בניסים בש"ס, ואח"כ נחזור לשאלה אי סומכין על הנס.

ברכת שעשה ניסים במקום הזה

סוגית הנס בש"ס רחבה, ולכאורה מתחלקת בכללות לשבעה נושאים. נדון בהם בקצרה. הנושא הראשון. איתא במשנה בריש פרק הרוואה בברכות, "הרוואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, אומר ברוך שעשה ניסים לאבותיהו במקום הזה".

¹ ואין להקשות שאם ה' ציוה עליו לשוב, אזי בודאי שיארע לו נס. דלמרות שהקב"ה ציוה עליו לשוב, לא הבטיחו שיחזור בשלום ולא יאונה לו כל רע, כמבואר במעשה דשמואל הנביא בגמרא (פסחים ח' ב'). ולמרות שאמר לו ואהיה עמך, אפשר שזה נוגע ליעקב עצמו, אבל לא לנשיו ובניו ורכושו.

והגמרא מוסיפה שגם יחיד שאירע לו נס יברך על ניסו "ברוך שעשה לי נס במקום הזה". וכן נפסק בשו"ע (או"ח רי"ח, סעיף א' וג'). לענין ברכה על נס שנעשה לקצת ישראל עי' שם בסעיף ב'. לענין למה צריך להזכיר את המקום, עי' במאמר בענין הנס על דרך האגדתא.

האם אפשר להתפלל לנס או שזו תפילת שווא

נושא שני. איתא באותה משנה בריש הרואה "היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר, הרי זו תפילת שווא". הגמרא מבינה שזו תפילה לשנות את מה שכבר קרה, ואין בה תועלת. אמנם אח"כ הגמרא מבארת שעד ארבעים יום אין זו תפילת שווא, אלא רק לאחר ארבעים יום, עי"ש. הגמרא מקשה מלאה שכאשר נתעברה בשביעית, לאחר שכבר ילדה ששה בנים ליעקב, עשתה חשבון שאם תלד זכר הרי יצא שרחל תלד פחות מהשפחות, ולכן נעשה נס והעובר נתהפך להיות בת ונולדה דינה. על הצד שההתהפכות אירעה לאחר מ' ימי עיבור, מתרצת הגמרא שאין מזכירין מעשה נסים, ולפיכך א"א להביא ראיה ממעשה נסים של לאה שיש תועלת להתפלל על זכר לאחר מ' יום. למרות שאין מפורש בגמרא שלא התפללה שאם זכר בבטנה שיתהפך להיות נקבה, אלא יותר משמע שזה היה בבחינת צדיק גוזר מלמטה וקב"ה מקיים מלמעלה (תענית כ"ג א'), מ"מ נראה שהגמרא מחשיבה זו כתפילה. א"כ לכאורה קשה, איך לאה התפללה תפילת שווא. ואם תאמר שקיותה לנס, אזי גם כל אחד יכול להתפלל ולקוות לנס, ולמה זו תפילת שווא. והנה פשוט הדבר שאם אדם נמצא בסכנת נפשות והוא יכול להינצל רק בנס, חובה עליו להתפלל, דאפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל יתיאש מן הרחמים (ברכות י' א'). ואין אומרים שזו תפילת שווא. וה"ה אפשר לומר שכאשר אדם מתפלל לבן ללא צורך אמיתי, אזי תפילתו היא בגדר שווא. אבל לצורך מצווה אפשר שאין זו תפילת שווא. והרי לאה בודאי לא התפללה סתם, אלא לצורך רחל, ואולי בכה"ג אין לתפילה גדר של תפילת שווא. אבל עדיין צ"ע בציוור שיש לאדם רק בנות, ורוצה לקיים מצות פו"ר, האם יש תועלת בתפילתו לאחר מ' יום, וצ"ע.

נקובת המרה - טריפה או לא

נושא שלישי. איתא בחולין (מ"ג א'), "ח' טרפות יש בנקובה". עי' ברש"י שמונה אותן. אח"כ מביאה הגמרא דעה שגם נקובת מרה היא טריפה, תשיעית במספר. הגמרא מקשה על דעה זו מאיוב שכתוב עליו "ישפוך לארץ מררתי" (איוב ט"ז י"ג), ובכל זאת נשאר איוב בחיים, ש"מ שלא היה טריפה. ומתרצת הגמרא, שאין מזכירין מעשה נסים. כלומר אין ראיה משם, כי זה שאיוב נשאר בחיים היה מעשה נסים שעשה השטן בציווי הקב"ה, כמו לשבור חבית ולשמור את יינה [ב"ב ט"ז א', ועי"ש שהיה לשטן צער יותר מאיוב כי קשה הדבר ביותר]. אבל המקשה סבר שמצד המרה לא היה נס בכך שאיוב נשאר בחיים. אמנם פשוט שלכ"ע א"א להתיר טריפה דשמא ייעשה לה נס ותחיה.

בהתרת עגונה האם חיישינן לנס

נושא רביעי. הגמרא ביבמות (קכ"א ב'), הדנה בסוגיית עגונות, מביאה ברייתא שהיה מעשה באדם שראו שנפל לכבשן האש ושוב לא ראוהו, ומעידים עליו ואשתו יכולה להנשא, כי בודאי מת. במשנה (קכ"א א') מובא דין של אדם שנפל למים ושוב לא נראה. רבנן מחלקים בין מים שאין להם סוף למים שיש להם סוף, ורק במים שיש להם סוף מתירים את אשתו. אבל רבי מאיר אוסר את אשתו אפילו במים שיש להם סוף. ומביא ר"מ מעשה באחד שנפל למים שיש להם סוף ועלה לאחר שלשה ימים. והנה לכאורה הראיה ממעשה זה היא שיש לחוש שאדם יעלה לאחר ימים רבים, ואז ילך לדרכו ואיש לא יבחין בכך. בגמרא, דוחים חכמים את ראת ר"מ מהמעשה, "אין מזכירים מעשה נסים". דהיינו, אפילו היה כזה מעשה, אין למדין ממנו, כיון שהיה בזה נס. והנה משמע בגמרא שחכמים מודים לר"מ שהנס אינו בעובדה ששהה מתחת למים שלושה ימים, אלא לחכמים הנס היה בזה שלא מת מכך ששלושה ימים לא ישן, בעוד שר"מ סובר שיכול היה לישון פורתא ולכן לא היה בזה שום נס. אומנם הרשב"א והריטב"א למדו בדעת חכמים שכמו שזה שלא מת מחוסר שינה היה נס, ה"ה זה שלא מת מחמת טביעה היה נס. והנה התוס' שם (ד"ה אין), מביאים ירושלמי (יבמות פט"ז ה"ג, דף פ"ג א') שכתוב שם "נפל לבור אריות, אין מעידין עליו, אומר אני נעשה לו ניסים כדניאל. נפל לכבשן האש,

אין מעידין עליו, אומר אני נעשה לו ניסים כחנניה מישאל ועזריה". לפי הגירסה שלפנינו בתוס' [שהיא גירסת המהרש"א], התוס' לומדים שירושלמי זה הוא דעת רבי מאיר, החולק על הברייתא שהבאנו לעיל שהנפול לכבשן האש מעידין עליו. אמנם בירושלמי לא משמע שזו בדוקא דעת ר' מאיר, ועי' בגירסת המהר"ם [ועי' בקרן אורה שהקשה על התוס' ועל גירסת המהרש"א]. עכ"פ לעניננו, צ"ע גדול מאד בירושלמי שמביאים התוס'. איזו מן סברא זו לעגן את אשתו של מי שנפל לכבשן האש דשמא נעשה לו נס כחנניה מישאל ועזריה. איך אפשר לעגן אשה על סמך חשש רחוק שברחוקים. על פי איזה גדר הלכתי. הרי אש מטבעה ששורפת וממיתה כל בעלי החיים מלבד הסלמנדרא (חגיגה כ"ז א'). וכי נימא שמא אותו שנפל לכבשן האש היה צדיק נסתר במדרגת חננאל מישאל ועזריה, ונעשו לו ניסים. אבל מנין לחוש לכך. הרי גם ר"מ שחייש למיעוטא, היינו למיעוט דשכיח, אבל למיעוט דלא שכיח גם ר"מ לא חייש (נדה ל"ב א'). והנה התוס' עצמם מפרשים שזה שנעשה לו נס כחמו"ע אין הכוונה שנעשה לו אותו נס בדיוק, שבא גבריאלי וצינן את האש (שמ"ר י"ח ה'), אלא מפרשים התוס' "רוצה לומר שנפל באש וברח לו מן האש בשום ענין". והנה לכאורה אין כוונת התוס' שהוא ברח על ידי שם (כמ"ש התוס' בגיטין פ"ד א' ד"ה על מנת שתעלי), דא"כ אין כאן נס, אלא מדובר באדם בעל כוחות. אלא כוונת התוס' שהיה לו נס נסתר, כביכול צירוף מקרים נדיר ביותר, או נס ממש. וכן בנפל לגוב האריות, שגם לפי הבבלי (יבמות קכ"א א') אין מעידין עליו, וכמו שפירש רש"י שפעמים אין האריות רעבים ואין אוכלין אותו. אפשר לומר שזה פירוש הדבר שנעשה לו נס כדניאל, כלומר לא בדיוק אותו נס, אלא ע"י צירוף מקרים נדיר יצא חי משם. אבל גם אם נפרש כך, אכתי צ"ע למה ניהוש לכך, וכן לא משמע כן בירושלמי. עכ"פ בודאי שהלכה אינה כירושלמי בכבשן האש (עי' אבה"ע סי' י"ז סע' ל'), כי אין מזכירין מעשה ניסים, וכן כתב בחלקת מחוקק (אבה"ע י"ז סקנ"ו), דלא קי"ל כירושלמי, דאם נחוש לנס אין לדבר סוף, עי"ש היטב.

הנושא אילונית הרי אלו קידושי טעות למרות ששרה אמנו ילדה

נושא חמישי. הנה התוס' בגיטין (מ"ו ב' ד"ה המוציא), דנים בנשא אילונית, שאם היא ודאי אילונית הרי אלו קידושי טעות ואינה צריכה גט, ואם היא ספק אילונית צריכה גט. דודאי אילונית אין לה רפואה. והא דשרה אמנו היתה אילונית (יבמות ס"ד ב'), ובכל זאת ילדה, דוחים התוס' דאין מזכירין מעשה ניסים. והנה הפשט הפשוט בתוס' הוא דכיון שמעשה ניסים הוא מיעוט שאינו מצוי כלל, לכן אין חוששין לכך, ולכן האשה אינה מקודשת. אמנם אפשר להסביר ביתר עומק, שכוונת התוס' לומר שאפילו נחוש למעשה ניסים, אבל אותו אחד שקידשה, לו היה יודע שהיא אילונית ורק בנס תוכל להוליד, הרי לא היה מקדשה. כלומר, אפילו אם ע"פ דין יש לחוש למעשה ניסים, אבל אדם אינו נושא אשה על דעת שאם יהיה נס היא תלד. לכן ברור שאלו קדושי טעות אפילו אם נחוש למעשה ניסים. א"כ מה שתוס' אומרים כאן שאין מזכירין מעשה ניסים, אפשר לפרש בשני אופנים. א. אין חוששין למעשה ניסים. ב. אפילו חוששין למעשה ניסים, אבל האדם בדעתו אינו סומך על מעשה ניסים.

האם אסור להנות ממעשה ניסים כאשר ההנאה גורמת לאבד זכויות

נושא ששי. הגמרא בתענית (כ"ד א') מספרת על אלעזר איש בירתא שנעשה לו נס, וחטים שקנה בחד זוזא התרבו ומילאו את אוצר החטים. ומ"מ אסר על בתו להנות מהחטים אלא כאחד מעניי ישראל. ופירש רש"י (ד"ה אלא), "משום דאסור לאדם להנות ממעשה ניסים, כדאמר לעיל, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". ומה שהזכיר רש"י מדלעיל, כוונתו למעשה (תענית כ"ב ב') ברב אדא בר אהבה, שרב הונא היה לו יין בבית שהיה על סף התמוטטות, וחשש להכנס לשם ולהוציאו, והביא את רב אדא בר אהבה שהיה רב זכויות עמו לבית מבלי לגלות לו לשם מה הוא מביאו לשם, ופינו את היין, ולאחר שסיימו יצאו כולם מהבית ומיד הבית התמוטט. רב אדא בר אהבה הבין מיד מה קרה, והקפיד, כי סבר כר' ינאי (שבת ל"ב א') "לעולם לא יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". והנה דברי רש"י שאסור להנות ממעשה ניסים הוא חידוש, שהרי לא מדובר שנכנס למקום סכנה, אלא הנס כבר נעשה, החטים התרבו, ומ"מ סובר רש"י שאסור להנות מהם. וצ"ע מה איסור יש בזה, ואפילו שמנכין לו מזכויותיו, מ"מ אם אדם מוכן שינכו לו מזכויותיו, למה אסור לו להנות. כמו אותו מעשה (תענית כ"ה

(א'), שנתנו לחנינא בן דוסא מן השמים רגל שלחן מזהב, כי היה עני מרוד, ואח"כ בקש שיקחו את הרגל חזרה כי הראו לאשתו בחלום שבעוה"ב יהיה להם שולחן חסר רגל, וגדול היה הנס שלקחו את הרגל חזרה מאשר שנתנו אותה מעיקרא. עכ"פ לא מצינו שהיה להם איסור להנות מהרגל, רק להסכים שינכו להם מזכויותיהם. והנה בעמוד שלאחריו (כ"ד ב' ד"ה אמר להו), כתב רש"י "ובמה שאפשר להתרחק ממעשה נסים יותר טוב ונכון". שם מסופר על מלאכים שנדמו למלחי ספינה, שעשו סלת במעשה נס ורצו למוכרו, ואמר רב מרי לרוצים לקנותו שלא לקנותו כי הוא מעשה נסים. ולכאורה רש"י סותר עצמו מעמ' א' לעמ' ב'. ונראה שיש לישב, שבעמ' א' מדובר שהבת רצתה להנות מנס שנעשה עבור אביה, וזה כאילו אביה נהנה מנס שנעשה עבורו, ואז מנכים מהזכויות. משא"כ בעמ' ב' מדובר שהנס נעשה ע"י אחר, ואדם רוצה להנות מנס שלא נעשה עבורו, ואז לא מנכים מהזכויות, ומ"מ ראוי להתרחק מזה. אבל גם אחר החילוק הנ"ל עדיין צריך ביאור למה זה שמנכים לאדם מזכויותיו כאשר נהנה ממעשה נסים, עושה את ההנאה למעשה איסור, וצ"ע.

האם נועלין את דלתות העזרה או הן ננעלות בידי שמים

נושא שביעי. כאן נתחיל לדון בסוגיה אי סומכין על הנס. איתא במשנה בפסחים (ס"ד א'), "הפסח נשחט בשלש כתות, שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, קהל ועדה וישראל". א"כ היו צריכים להשמר שישארו לפחות עשרה אנשים לכת השניה ועוד עשרה לכת השלישית [למעשה בגמרא מבואר שצריך לפחות שלשים לכל כת, וייכנסו בתחילה ל', ואח"כ יצאו י' וייכנסו י' אחרים, ואח"כ יצאו עוד י' וייכנסו י' אחרים, ואכמ"ל]. ממשיכה המשנה "נכנסה כת הראשונה, נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה וכו'". אומרת על כך הגמרא (ס"ד ב') "נכנסה כת ראשונה, איתמר, אביי אמר ננעלו תנן, רבא אומר נועלים תנן". כלומר נחלקו האם נעלו שכתוב במשנה פירושו ננעלו או נועלין, דהיינו, האם ננעלו בידי שמים, או בני אדם נועלים אותן. לפי אביי היה כאן מעשה נסים, לפי רבא מעשה אדם. ממשיכה הגמרא "מאי בינייהו, איכא בינייהו למסמך אניסא, אביי אמר ננעלו תנן, כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא, רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא". הרי שנחלקו אביי ורבא, שאביי אומר שסומכים על נס ורבא אומר שלא סומכים על הנס. לפי רבא יש לחוש שאם נסמוך על הנס נאבד את המצוה דלכתחילה שיהיו שלוש כתות, אבל אביי סובר שלא מוטל עלינו לדאוג כמה יכנסו בכל כת, אלא סומכין על הנס שיהיו שלוש כתות, ואם לא יהיו, אז לא יהיו. והנה פשוט הדבר שאין לסמוך על הנס לצורכי חולין. כל הנידון הוא אם סומכין על הנס לצורך מצוה, מכח המצוה גופא.

למה אין סומכין על הנס שלא יראה כהן גדול קרי

למעשה מצינו כמה מחלוקות לדינא בש"ס האם סומכים על הנס לצורך מצוה. והנה במשנה קמא דיומא כתוב שקודם יוה"כ היו מתקינין לכהן גדול כהן מחליף שמא יארע בו פסול, כגון שיראה קרי או יטמא באיזה אופן. ובמשנה יומא (ירושלמי פ"א ה"ד דף ז' א') אמרו שלא היו נותנים לכהן גדול בערב יוה"כ עם חשיכה מאכלים שגורמים לקרי. והירושלמי שם מקשה מהמשנה באבות (פ"ה מ"ה), שאחד מהעשרה נסים במקדש היה הנס "ולא ארע קרי לכהן גדול ביום הכפורים", א"כ למה צריך לחשוש לקרי. והירושלמי מביא שני תירוצים. האחד שנאמר לא תנסון. והשני שנס זה היה רק בבית הראשון ולא בשני, והגמרא מיירי בבית שני. לענין התירוץ הראשון הכוונה לפסוק "לא תנסו את ה' אלוקיכם כאשר נסיתם במסה" (ואתחנן ו' ט"ז), והוא לאו בתורה (ל"ת ס"ד ברמב"ם, מצוה תכ"ד בחינוך). אבל כאן בירושלמי הוא מובא במשמעות דאין סומכין על הנס, דא"א לפרשו במשמעות הרגילה, שהרי לא מצינו שאותם עשרה נסים נמסרו בנבואה כך שיהיה שייך להסתפק בהם. א"כ לפי התירוץ הראשון בירושלמי אין סומכין על הנס, אבל לפי התירוץ השני סומכין על הנס, רק שבבית שני לא היה הנס דקרי. והנה מכך שנס דנעילת הדלתות היה בבית השני, כמו שמפורש בגמרא (פסחים ס"ד ב') בסוגיה דעקביא בן מהללאל, הרי מסתבר שרק הנס דקרי לא היה בבית השני, אבל שאר הנסים, או לפחות חלקם, היו גם בבית השני. וזה שהנס דקרי לא היה בבית השני, לכאורה מטעם שהרבה מהכהנים גדולים בבית השני לא היו ראויים לתפקידם (יומא ט' א'). אבל הנס דדלתות אינו תלוי בכהנים אלא בכנסת ישראל.

האם יש חילוק בין סוגית הדלתות לסוגית הקרי

והנה הצל"ח (פסחים ס"ד ב') הקשה שישנה סתירה בין הסוגיה דפסחים לסוגיא דיומא, שבענין הדלתות סומכין על הנס, בעוד שלענין קרי חזינן דלא סומכין על הנס. ומתרג' שלענין קרי, דין טהרה בכה"ג מעכב, ובדין שהוא לעיכובא אין סומכין על הנס. אבל לענין הדלתות, הדין דג' כתות אינו מעכב, ולכן סומכין על הנס. אמנם הקשו על הצל"ח (מזבח אבנים ח"א סימן מ"ו), דהרי התקינו כהן מחליף לכהן גדול מחשש שיראה קרי, א"כ למעשה דין הקרי באמת אינו מעכב. אולם לפי מה שבארנו, אפשר לתרג' באופן אחר, דהיינו שלאביי בבית הראשון גם לענין קרי סמכו על הנס, ומה שלא סמכו על הנס לענין קרי היה בבית השני שלא היה הנס כלל. ועדיין יש לשאול, למה בכלל לסמוך על הנס לענין הדלתות. גם אם נאמר שאין כאן סברא של מנכים לו מזכויותיו, דבכנסת ישראל עסקינן, ולא באדם פרטי, מ"מ מה הענין לסמוך על הנס. ולכאורה נראה ביאור הדבר, דהרי כל כנסת ישראל רצו לקיים את המצוה בכת הראשונה, דזריזין מקדימין למצוות, כך שלמעשה היו צריכים למנוע מחלק מהקהל להכנס ע"י סגירת הדלתות. לכן סבר אביי שלמנוע מאנשים לקיים את המצוה בזריזות, אין זה מתפקידם של הכהנים, ובאופן שזה יכול להעשות ע"י נס, עדיף לסמוך שמן השמים יחליטו מי לא יכנס בכת הראשונה. לפ"ז אפשר לישב את קושית הצל"ח באופן נוסף. לעיל בארנו שאביי יכול לסבור כמו המד"א השני בירושלמי שסמכו על הנס בבית הראשון. אבל באמת אביי יכול לסבור גם כמד"א הראשון בירושלמי. דהיינו שהמד"א הזה מודה שאפשר לסמוך על הנס כאשר ישנה טעם מיוחד לסמוך על הנס, כמו בנעילת הדלתות. ולא אמר המד"א הזה לא תנסון אלא במקום שאין צורך לסמוך על הנס, כמו בכהן גדול, שהרי אפשר להמנע מלתת לו מאכלים שגורמים לקרי, וכן אפשר להתקין לו כהן מחליף. אלא שהמד"א השני בירושלמי, ס"ל שלא נמנעו בבית הראשון מלתת לו מאכלים הגורמים לקרי, דהרי אין דין שאסור לתת לו מאכלים כאלו, ומכיון שיש נס קבוע אין לחוש לכך, ואפשר שאביי לא ס"ל הכי.

האם שמו את לחה"פ החדש בע"ש על שלחן משיש או מכסף

סוגיה נוספת בענין זה מצינו בשקלים (י"ז ב' בדפי הבבלי). הנה כתוב במשנה שם בשקלים, שבאולם שלפני ההיכל היו שני שולחנות, אחד משיש ואחד מזהב. לאחר שאפו את לחם הפנים בע"ש, שמו אותו על שולחן השיש. בשבת הסירו את לחם הפנים הישן משולחן הזהב שבהיכל והניחו אותו על שולחן הזהב שבאולם, ואח"כ העבירו את לחם הפנים החדש משולחן השיש שבאולם לשולחן הזהב שבהיכל. ונשאר שם לחם הפנים החדש עד לשבת שלאחריה, וכל אותו זמן היה נשאר חם באורח נס (יומא כ"א א'). והנה בתחילת הגמרא מובאת ברייתא החולקת על המשנה, שהשלחן באולם לא היה משיש אלא מכסף, כי כסף יותר מפואר משיש (קרבן עדה). ואח"כ ישנה מימרא בגמרא ויש בה שני נוסחאות. לפי הנוסחה שלפנינו כתוב במימרא, "לית כאן של כסף, מפני שהוא מרתיח". בעוד שגירסת הגר"א והתקלין חדתין היא, "לית כאן של שיש מפני שהוא מקרר". כלומר לפי הגירסה הראשונה, המימרא באה לדחות את הברייתא, אלא האמת היא כבמשנה, שהשולחן היה משיש ולא מכסף. לפי הגירסה השניה, המימרא מסבירה את הברייתא, למה היה השולחן מכסף ולא משיש כפי שכתוב במשנה. והנה במאמר המוסגר ראוי להזכיר את הגמרא בשבת (קכ"ג ב'), קכ"ד א'), שעל השולחן זהב שבהיכל היו קנים שהיו נותנים במערכת לחם הפנים בין חלה לחלה להפרידן ליכנס הרוח ביניהם שלא יתעפשו. ולמרות שאחד מעשרה הניסים במקדש היה שמעולם לא נמצא פסול בלחם הפנים, מ"מ כותב שם רש"י (קכ"ד א' ד"ה משום איעפושי), דלא סמכינן אניסא. וזה לכ"ע, שאם אפשר לא לסמוך על הנס, לא סומכין. דהרי גם אביי שסובר שסומכין על הנס גבי הדלתות, הנ"מ כשיש צורך בכך, כפי שנתבאר לעיל. אבל בלא צורך מיוחד, לא סמכינן אניסא בכדי.

כיצד ממעטים את הנס ככל האפשר

והנה בין לגירסה שהשלחן היה משיש ובין לגירסה שהשלחן היה מכסף, יש חשש להניח את לחם הפנים עליו. דאם מניחים אותו על שלחן שיש, יש חשש שהשיש יקררו, כי שיש מקרר, דלכן היה מדורה בבית המוקד שהכהנים יתחממו

לאחר שהם מהלכים יחפים על רצפת שיש. והרי לחם הפנים צריך שיהיה חם (הגהות הגר"א אות א')². מאידך אם יניחו אותו על שלחן כסף, הוא עלול להתעפש, כי כסף מרתיח (תמיד ל"א ב'). א"כ מ"מ"נ צריך לסמוך על נס. בשלחן שיש - הנס שיישאר חם, ובשלחן כסף - הנס שלחם הפנים לא יהיה בו פסול דעיפוש. מ"מ רוצים למעט את הנס ככל האפשר, ומכיון שלכאורה הנס גדול יותר כאשר מניחים את לחם הפנים על שלחן שיש, דשים מקרר מהר יותר מאשר כסף מעפש, לכן הגר"א גרס "לית כאן שיש".

אפר מזבח החיצון אם נבלע במקומו בנס

סוגיא נוספת בענין אין סומכים על הנס מצינו בתוס' ביומא (כ"א א' ד"ה נבלעין). התוס' דנים באפר מזבח החיצון, שלדעת הרב פורת המובא בתוס' האפר נבלע במקומו, והתוס' מביאים ר"ת שחולק עליו. והתוס' מביאים ראייה לר"ת מסוגיה שיש דין לגנוז את אפר מזבח החיצון, ש"מ דלא נבלע במקומו. אמנם דוחים התוס' את הראיה, שאפילו פעמים נבלע בנס, לא סמכינן אניסא, ולכן יש דין לגנוזו כאשר לא נבלע.

בנות צפלהד סמכו על הנס להוליד אחר ארבעים שנה

סוגיא נוספת היא בבבא בתרא (ק"ט ב'), לענין בנות צלפחד שאפילו הקטנה שבהן לא נישאה קודם שהיתה בת ארבעים. ולדעת רב חסדא מי שלא נתעברה קודם ארבעים שנה שוב אינה יולדת. ואמרת הגמרא שמתוך שצדקניות הן נעשה להן נס כיוכבד. כלומר כיון שצדקניות היו לכן התמהמהו מלהינשא עד מצאו שידוך הגון להן, וסמכו על הנס שתלדנה גם לאחר גיל ארבעים. ולכאורה אין כאן איסור מצד דאין סומכין על הנס, דהרי אינן מחויבות בפו"ר. ולמרות שישנן דעות שחייבות בלשבת יצרה (בית שמואל אבה"ע סי' א' סק"ב), אבל משום הכי אינן מחויבות להנשא למי שאינו הגון להן. וכתב הריטב"א שבעליהן ידעו שצדקניות הן ונשאון על דעת שתלדנה בנס. והנה בקובץ שיעורים (ח"א ב"ב אות שס"א) כותב ר' אלחנן "פירש רשב"ם שסמכו שיעשה להן נס, ובפסחים (ס"ד ב') פליגי בזה אביי ורבא, וס"ל לרבא דאין סומכין על הנס. ואפשר לומר דהכא שאני, כיון שעשו כן מפני שהיו מצפות להגון להן, הוי בכלל שלוחי מצוה אינן ניזוקין (קידושין ל"ט ב'). אבל קשה, כיון דבדרך הטבע לא יכלו להוליד, א"כ מיקרי שכיח היזיקא, ובכה"ג לא מהני הא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין (שם)". ונשאר בצ"ע. הגמרא בקידושין שם דנה באחד שטיפס על עץ בציווי אביו לקיים מצות שילוח הקן [והרי על ב' מצוות הללו הבטיחה התורה אריכות ימים], ונפל ונהרג, ואחר יצא לתרבות רעה בגלל אותו מאורע. והגמרא דנה למה נהרג, ואחד התירושים שהגמרא מביאה הוא שעלה לעץ על סולם רעוע, ובמקום דשכיח היזקא לא סמכינן אניסא. כלומר משמע שמי שעלה באותו סולם היה צריך נס להנצל. ובכלל לאו אתה שומע הן, שאם לא קביעא היזקא אזי שלוחי מצווה סומכים על הנס. והנה מה שאשה אינה יולדת לאחר ארבעים שנה מדמה ר' אלחנן לקביעא היזקא. א"כ למרות שבנות צלפחד נקראות שלוחי מצוה, דהרי חיפשו בעלים ההגונים להם, אבל מכיון שקביעא היזקא, קשה האידך סמכו על הנס. ולקמן נחזור לקושית ר' אלחנן.

כח התפילה הרג את המזיק

והנה לכאורה מהגמרא בקידושין (ל"ט ב') עולה מפורש שבמקום סכנה אין סומכין על הנס אפילו לענין מצוה. מאידך לכאורה ישנן גמרות מפורשות להיפך. למשל בקידושין (כ"ט ב'). הגמרא מספרת שהיה מזיק בי רבנן דאביי, שאפילו היו נכנסים לשם שני אנשים באמצע היום היו ניזוקין. כאשר בא רב אחא בר יעקב לאותו מקום, אביי אמר לתלמידיו שלא יזמינו אותו לישן בבתייהם, כך שיוכרח לישון בבי רבנן. ואמר אביי "אפשר שמיתרחיש ניסא". מספרת הגמרא,

² לכאורה אין דין שלחם הפנים צריך להיות חם תמיד. אמנם במעשה ניסים היה תמיד חם, אבל לא מצינו שאם היה נפסק הנס, היה דין במקדש שצריך לשמור על חומו. אמנם הגר"א כתב שלחם הפנים צריך שיהיה חם, וצ"ע מה כוונתו לדינא. עכ"פ לכאורה גם הגר"א מודה שהתקררותו אינו פוסלתו. משא"כ התעפשותו בודאי פוסלתו. לכן לפי הגירסה שלפנינו, אפשר לבאר שיותר מסתבר שעדיף למעט בנס מצד שלא יתעפש ע"י השתמשות בשלחן שיש, מאשר למעט בנס שלא יתקרר ע"י השתמשות בשלחן כסף. והנה הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ג הט"ז) פסק שהשלחן הוא משיש, וזה מתאים א"כ לגירסה שלפנינו.

"על בת בהוא בי רבנו, אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה, כל כריעה דכרע, נתר חד רישיה", ורש"י מפרש שהכריעות היו תפילות, וכל תפילה הפילה ראש אחד. בבוקר התלונן רב אחא בר יעקב "אי לא אתרחיש ניסא, סכינתין". והנה המהרש"א מבאר שאביי סמך על כח תפילתו של רבא"י, ובאמת לא היה צורך בנס. אבל רבא"י לא תלה הריגת המזיק בתפילתו אלא בנס, ולכן התלונן שסיכנו אותו, כלומר שניכרו לו מזכויותיו כדי לעשות לו נס. ומה שאמר אביי "אפשר שמיתרחיש ניסא", פירש המהרש"א, שמא לפני שיתפלל כבר יתרחש נס וימות המזיק, ואז ינכו לרבא"י מזכויותיו. אבל למעשה זה לא קרה, אלא התפילות הן שהועילו, ולא איבד רבא"י מזכויותיו, למרות שרבא"י עצמו כאמור לא סבר כן. א"כ לפי פירוש המהרש"א, מגמרא זו אין ראייה שבמקום סכנה סומכין על הנס.

צדיק גמור עושים לו נס אפילו במקום סכנה בלי לנכות מזכויותיו

נתבונן עתה בגמרא בתענית (כ' ב'). ישנן שם ב' מעשים הקשורים ברב אדא בר אהבה. המעשה הראשון הוא שהיתה חומה על שפת הנהר, שעבר עמדה במקומה י"ג שנה, אבל מי הנהר שוחקין את יסודה ואין לדעת מתי תיפול. לכן רב ושמואל לא עברו לידה שמא תיפול. אבל כאשר היה רבא"א עימם לא חששו, כי רבא"א נפיש זכותיה. המעשה השני ברבא"א כבר הזכרנו אותו לעיל, בענין יינו של רב הונא שהיה בבית רעוע. והזכרנו שם שרבא"א סבר כר' ינאי (שבת ל"ב א'), עי"ש. ויש להבין מה סבר רב הונא. בשלמא רב ושמואל לא כ"כ קשה, דאותה חומה כבר עמדה י"ג שנה והיתה חזקה מצד עצמה, רק החשש היה ממי הנהר. אבל בית היין של רב הונא היה רעוע מצד עצמו, והיה ממש סכנה להכנס לתוכו. אז בפשטות רב ורב הונא סברו שלאדם רב זכויות אין איסור לעמוד במקום סכנה. המהרש"א על אתר מבאר שרבא"א לא אחז את עצמו לצדיק גמור, ממילא הוא חשש, אבל רב הונא סבר שרבא"א הוא צדיק גמור³, וכל מה שאמר רב ינאי שאסור לו לעמוד במקום סכנה שמא אין עושים לו נס, נאמר במי שהוא לא צדיק גמור. ומשמע כאן שגם אין מנכים לו מזכויותיו, דאל"כ לא היה רב הונא מכניס אותו לסכנה. א"כ לכאורה עולה מסוגיה זו שצדיק גמור יכול לסמוך על נס אפילו במקום סכנה, ואין מנכים לו מזכויותיו⁴. וה"ה יעקב אבינו חשש כי לא החזיק עצמו לצדיק גמור. א"כ ישנם כאן ג' מדרגות במקום סכנה. א. באדם פשוט חוששים שלא יעשו לו נס. ב. באדם צדיק אבל לא גמור, יעשו לו נס אבל מנכים לו מזכויותיו. ג. בצדיק גמור אפילו אין מנכים לו מזכויותיו. ועי' בכתובות (ס"א א' ב') שרב אשי סיכן עצמו להציל את מר זוטרא מרוח צרעת, והוצרך רב אשי לנס להנצל. ומשמע בגמרא שכדי להציל את מר זוטרא מרוח צרעת היה מותר לרב אשי לסמוך על הנס במקום סכנה⁵. ועי' במעילה (י"ז ב') ששלחו את רשב"י למקום סכנה כיון שהוא מלומד בניסים. ומשמע שלא חששו שינכו מזכויותיו, כי היה צדיק גמור.

חמירא סכנתא מאיסורא מדאורייתא או מדרבנן

נחזור עתה לקושית ר' אלחנן על בנות צלפחד. והנה לפי הנ"ל, אם נאמר שבנות צלפחד הם צדיקות גמורות, או לפחות סברו על עצמן שהן צדיקות גמורות, אזי מתורצת הקושיה. אבל לא כ"כ מסתבר שכך הן סברו. אבל למעשה הדימוי עצמו של ר' אלחנן טעון ביאור. הרי ר' אלחנן מדמה סכנתא לאיסורא, אבל בחולין (י' א') נחלקו אביי ורבא אי חמירא סכנתא מאיסורא, והגמרא הכריעה כאביי דחמירא סכנתא מאיסורא. והנה כל הדין שאין סומכין על הנס במקום דקביעא היזקא, זה נאמר בסכנה. אבל במקום שאין סכנה, כמו במעשה דבנות צלפחד שרצו לקיים מצוה, צריך ראייה שאין סומכין על הנס. ואפשר דהדבר תלוי בשאלה האם הדין דחמירא סכנתא מאיסורא הוא דין דאורייתא או דין דרבנן. אם

³ לכאורה צ"ע איך אדם יכול לדעת על השני שהוא צדיק גמור, והרי אין אדם יודע מה בלב חבירו. ואולי ראה רב הונא את רבא"א ניצל בנס כמה פעמים, וכך ידע שהוא צדיק גמור.

⁴ והא דכתיב בתו"כ (אמור פ"ט פכ"ב פס' ל"ב), "כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס, אין עושין לו נס, ושלא לעשות לו נס, עושין לו נס", ומדובר שם בחנניה מישאל ועזריה, שלא סמכו על הנס, יש לחלק בין שגויים רוצים להרגו, שאז עליו להיות מוכן למסור נפשו ולא לצפות לנס, אפילו הוא צדיק גמור, לבין כאשר הצדיק הגמור מכניס עצמו לסכנה כדי להציל אחרים, שאז נראה ממעשים דרב אשי ורשב"י לקמן שיותר לסמוך על הנס.

⁵ וכן עי' בירושלמי (תרומות פ"ה ה"ד דף מ"ז א'), שר' שמעון בן לקיש סיכן את חייו להציל חיי יהודי, אמנם לא משמע שם שבסופו של דבר הוצרך לנס כרב אשי.

נאמר שזה דין דאורייתא, כלומר דמדאורייתא ספק סכנה לחומרא, אבל מדאורייתא ספק איסור תורה לקולא (כדעת הרמב"ם בהלכות אס"ב פי"ח הי"ז ובעוד כמה מקומות), אזי יש מקום לומר שדוקא בסכנה לא סמכינן על הנס, אבל במקום איסורא, כמו בבנות צלפחד, סמכינן אניסא, ומתורצת קושית ר' אלחנן. אבל אם זהו דין דרבנן, אבל מדאורייתא בין בסכנתא ובין באיסורא, ספק סכנתא וספק איסורא דאורייתא לקולא, ומדרבנן ספק סכנתא וספק איסורא דאורייתא לחומרא, א"כ אין לחלק בין סכנתא לאיסורא, וכל מה שאמרו שחמירא סכנתא מאיסורא, הוא רק במקומות שגזרו רבנן בסכנה, אולם לא אמרינן חילוק זה בכל ענין, וקושית ר' אלחנן שרירה וקיימת. והנה למעשה אם חמירא סכנתא מאיסורא הוא מדאורייתא או מדרבנן לכאורה זו מחלוקת. דע"ל בדרכי תשובה (יו"ד קט"ז אות נ"ז) שמביא הרבה דעות דהוא מדאורייתא, ומביא שלרבינו ירוחם (ספר אדם נתיב ט"ו אות ל') הוא מדרבנן. והמהרי"ץ חיות (חולין ט' ב') והתבואות שור (סי' י"ג אות ב') והחת"ס (ע"ז ל' א'), ס"ל שהוא דאורייתא. והנה הלבוש ביו"ד (קט"ז א') משמע דס"ל שהוא מדרבנן, אבל בחו"מ (תכ"ו י"א) נראה שחזר בו דהוא מדאורייתא. המהר"ץ חיות מביא ראייה לדבריו מכך שמחללין שבת בנפל עליו הגל, ספק חי ספק מת ספק ישראל ספק עכו"ם (יומא פ"ג א'). מאידך, אם רבא לא ס"ל דחמירא סכנתא מאיסורא, לכאורה לא מסתבר שלהלכה יהיה קי"ל שחמירא סכנתא מאיסורא מדאורייתא, אלא רק מדרבנן. ועוד, הרמב"ם בהלכות רוצח (פרק י"א), מביא את המצוה דאורייתא לעשות מעקה, ואח"כ (בהלכה ח') כותב הרמב"ם "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכו' וכל העובר עליהן מכין אותן מכת מרדות", ומונה אותם אחד לאחד. וקרוב ללשונו הוא גם לשון הרבינו ירוחם. וממה שכתבו אסרו חכמים, משמע שהאיסור מדרבנן. אמנם התבואות שור ואחרים דוחים ראייה זו. דלשון אסרו חכמים הכוונה רק שהאיסור לא מפורש בפסוקים, ואין הכוונה שהאיסור מדרבנן. אלא לאחר שחכמים קבעו מה מסוכן, זה נעשה איסור דאורייתא שלא להזהר בכך, ולמרות שאין על כך מלקות אלא מדרבנן, הרי זה כמו חצי שיעור שאסור מדאורייתא ואין לוקין על כך. א"כ למעשה לא ברמב"ם ולא ברבינו ירוחם אין ראייה מוכרחת שסכנתא אסורה מדרבנן בלבד. אבל ישנן הרבה ראיות מפורשות שסכנתא אסורה מדאורייתא.

ביאור מחלוקת המאירי והבית יוסף

נחזור עתה למחלוקת המאירי והבית יוסף, האם אפשר לסמוך על הנס להדליק כל יום שמינית מפח השמן או לא. והנה ברור שהחשמונאים רצו לסמוך על הנס מפני שידעו שעד שיהיה להם שמן חדש יעברו שמונה ימים. למרות שבדאי לכתחילה אין סומכין על הנס (ראה רמב"ם הלכות ק"פ פ"א הי"א שפסק שנועלין את הדלתות כרבא), אבל כאן שכבר נעשה לחשמונאים נס במלחמה, שנצחו מעטים את הרבים אזי הם הבינו שהם צדיקים, ולא חששו שיעשה להם נס. ואם אינם חוששים שמא לא יעשה להם נס אז באמת סומכים על הנס. וזהו דעת הב"י. אולם דעת המאירי לכאורה היא שאין סומכין על הנס אפילו באופן שהם צדיקים, כי לא היו צדיקים גמורים וכסברת הזהר שכיון שנעשה כבר נס אחד, חוששים שלא יהיה נס שני, דנתמעטו זכויותיהם, ורק בצדיקים גמורים לא חיישינן להתמעטות הזכויות. ועוד י"ל שהב"י יכול לסבור שאפילו אינם צדיקים גמורים, הרי הנס כאן אינו לצורך החשמונאים אלא לצורך כנסת ישראל. וכאשר מדובר בכלל, לא חיישינן להתמעטות זכויות, ומותר לכתחילה לסמוך על הנס במקום שאין אפשרות אחרת או במקום צורך גדול. וכל מה שסבר רבא שאין סומכים על הנס זה דוקא בדבר שאין הכרח לסמוך על הנס, דאפשר לנעול את השערים בידים, אבל שאני הכא שאם לא יסמכו על הנס, ממ"נ לא יוכלו לקיים את המצוה למחרת.

3 | מאמר על המנורה על דרך האגדתא

שלמה עשה עשר מנורות במקדש

הנה חנוכה הוא זכר לנס שנעשה במנורה שבביהמ"ק וע"כ אנו מדליקים בבית. ויש כאן התפשטות מהדלקה אחת שהיתה בביהמ"ק להדלקות הרבה בכל בתי ישראל. והשורש לזה בביהמ"ק גופא בימי שלמה שאמרו במנחות (צ"ח ב'), "ת"ר עשר מנורות עשה שלמה שנאמר ויעש את המנורות הזהב עשר כמשפט ויתן בהיכל חמשה מימין וחמשה משמאל". וזהו שורש הריבוי מהדלקה במנורה אחת להדלקות רבים. אולם נחלקו (שם צ"ט א'), אי הדליקו בכולן או רק בשל משה, "עשר מנורות עשה שלמה ולא היו מדליקין אלא בשל משה שנאמר מנורת הזהב ונרותיה לבער בערב (דה"ב יג יא), רבי אלעזר בן שמוע אומר בכולן היו מדליקין שנאמר ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זהב סגור (דה"ב ד כ)". והנה למד"א שהדליקו בכולם הרי שמלבד שבעה נרות של מנורה של משה הדליקו עוד ע' נרות. וזהו השורש למ"ש בגמרא שבת (כ"א ב'), שהדלקת נרות חנוכה הם כנגד פרי החג, שהם כנגד ע' אומות. והשורש לזה הוא ע' נרות דמנורות שלמה.

שורש ריבוי ההדלקות

והנה בנר חנוכה אין דין של מנורה אלא רק דין של נר. ובגמ' (מנחות פ"ח ב'), נחלקו אם הנרות של מנורת ביהמ"ק היו יכולים להתפרק ממש מן המנורה מכיון שהיו של חוליות. והעומק שבדבר, ששורש נר חנוכה הוא בנרות שבמנורה שאיכא דס"ל שהם מתפרקים ממש מן המנורה, וזהו השורש לריבוי של ההדלקות, כי בעצם היותו מתפרק הוא שורש לריבוי. ולכך ההדלקה כנגד ע' אומות שהם בחינת מתפרקים. משא"כ מדרגת ישראל היא כנגד המנורה עצמה שהיא מקשה. והנה במנורה איכא סידור המנורה, נתינת פתילה, נתינת שמן, והדלקה. וזולת ההדלקה כולם בעי כהן שנקראים עבודה, משא"כ הדלקה לאו עבודה היא וכשרה בזר, כמ"ש ביומא (כ"ד ב'), ועוד. ודין זה של הדלקה דלאו עבודה היא ולפיכך כשרה בזר, היא השורש לכך ששייך דין הדלקת נר חנוכה בכל ישראל אע"פ שהם אינם כהנים.

מדליקין נר חנוכה מחוץ לבית

ובעומק יותר, השורש לכך שיהא דין להדליק נרות בחוץ ממש, נעוץ במ"ש ביומא (מ"ה ב'), שאש לצורך הדלקת נרות המנורה שנמצאת בפנים לוקחים מן המזבח החיצון ולא מן המזבח הפנימי. וא"כ שורש האש הוא מבחוץ לפנים, ככל דבר שחוזר לשורשו. לפיכך יש גם מהלך הפוך שחוזר חלילה מפנים לחוץ בבחינת מדליקה על פתח ביתו מבחוץ. וזהו עומק זמן ההדלקה משתשקע החמה שהוא בחינת יציאת האור לחוץ, שאז בזמן שקיעתה מהלכת החמה ויוצאת מחוץ לרקיע. וזהו בחינת מצות נר חנוכה "איש וביתו", דאיש בחינת פנים וביתו בחינת חוץ. והשורש לזה נעוץ במנורה כמ"ש ביומא (נ"ח ב'), שכהן נכנס לק"ק בין המנורה והמזבח, ופריך (שם נ"ב א'), שיכנס בין הכותל למנורה, ומשני משחרי מאניה, ופרש"י בגדיו משחירין מעשן המנורה שהשחיר את הכותל. והרי שהמנורה לעצמה היא אור, אולם השפעתה על הכותל הוא חושך שחור, שהשחיר את הכותל. כלומר שכאשר מתפשט ויוצא לחוץ, זהו באופן של השחירו, לכך זמן הדלקה משתשקע החמה, שהוא תחלת זמן של השחרה, חושך. והנה שורש נוסף לכך העברת הדלקת נרות מעבודת פנים של מקדש להדלקה לשם פירסומא ניסא בחוץ, הוא מ"ש בסוכה (נ"א א'), גבי שמחת בית השואבה שהיתה בעזרת נשים ומנורות של זהב היו שם, ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה. והרי שהדלקה זו היתה להאיר בכל ירושלים וזהו שורש של הדלקת מנורה במקדש שמאירה מחוץ לביהמ"ק. ויתר על כן אור של נרות חנוכה שמאיר בכל הגבולים כולם.

עשירות והמנורה

והנה בב"ב (כ"ה ב'), אמרו, אמר ר' יצחק הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין, וסימנך שולחן בצפון ומנורה בדרום. ור"י בן לוי אמר, לעולם ידרים שמתוך שמתחכם מתעשר, שנאמר אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד. והרי שמדברי ר"י בן לוי מתגלה שמקור ההמשכה לצפון הוא מן הדרום, כלומר שהמנורה הוא שורש לעשירות. ובעומק חכמה בחינת י' [אבא כנודע] והעשירות בחינת ה' [בינה כנודע]. ולכך ממנורה של משה נעשה י' מנורות ע"י שלמה, שהחכמה בחינת יו"ד. ולכך דקדקו לומר בשבועות (מ"ג א'), "מנורה בת עשר ליטרין יש לי בידך, אין לך בידי אלא בת חמש ליטרין". דקדקו לומר בת עשרה ליטרין שזהו משורש עשרה מנורות של שלמה שלכך מניח נר חנוכה לכתחילה תוך עשרה טפחים. אולם בבחינת השפעת המנורה לדרום נעשה ה', עשירות כנ"ל. ומצד כך יש בחינת של מנורה של חמש ליטרין.

מנורה מעץ

והנה נחלקו במנחות (כ"ח ב'), במה ראוי לקיים מצות מנורה. תני רב פפא בריה דרב חנין קמיה דרב יוסף, מנורה היתה באה מן העשת מן הזהב. עשאה של כסף - כשרה, של בעץ ושל אבר ושל גיסטרוון - רבי פוסל ויוסי ברבי יהודה מכשיר. של עץ ושל עצם ושל זכוכית, דברי הכל פסולה. אמנם בברייתא אחרת מובא שם שנחלקו בעץ, שרבי פוסל ור' יוסי ברבי יהודה מכשיר. ועומק הטעם שנחלקו בעץ, כי עץ יש בו בחינת עץ הדעת טו"ר, ומצד הרע פסול ומצד הטוב כשר. והנה בגמ' ע"ז (מ"ג א', מובא גם במנחות שם), ס"ל ר' יוסי ברבי יהודה שבית חשמונאי עשהו של עץ. ודיקא בית חשמונאי עשהו של עץ, כי אזי היה מלחמה בין טו"ר דחכמה, חכמת התורה כנגד חכמת יון כנודע. ולכך כשנצחום עשהו דיקא על עץ כי בו יש את שני צדדי החכמה, והגבירו צד הטוב על צד הרע, ומצד כך של עץ כשר.

בחינת ז' במנורה ובחינת ח' בנר חנוכה

והנה חילוק גדול יש בין מנורה שבמקדש לנר חנוכה, שבמנורה שבמקדש אמרו במשנה במנחות (כ"ח א'), שבעה קני המנורה מעכבין זה את זה, שבעה נרותיה מעכבין זה את זה, משא"כ נר חנוכה אמרו בו נר חנוכה מצות נר איש וביתו, שסגי בנר אחד. ובעומק, אף בביהמ"ק היה שורש לבחינת נר אחד, והוא בחינת נר מערבי שעליו אמרו בשבת (כ"ב ב'), אמר רב זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים. וברור הדבר שר זה היה שורש לניסי נרות בימי החשמונאים שדלקו יותר ממדתו, ונר זה הוא שורש לששה נרות נוספים, משא"כ בחנוכה נר זה הוא שורש לשבעה נרות נוספים. ומהות נקודת החילוק, דהנה במנורה (מנחות צ"ח ב'), איכא מ"ד דס"ל שמנורה מצפון לדרום הוה, ונר מערבי אמצעי היה, וזו מעלתו כמ"ש במגילה (כ"א ב'), דתניא אל מול פני המנורה יאירו, ומלמד שמצד פניהם כלפי נר מערבי, ונר מערבי כלפי שכינה. ואמר ר' יוחנן מכאן שאמצעי משובח. והרי שמצד כך מעלת נר מערבי בהיותו אמצעי, ולכך הוא שורש כולם כדוגמת נקודה אמצעית בעיגול שהוא שורש כל הנקודות שנמצאים בהיקף. משא"כ בחינת נר האחד בחנוכה שהוא שורש לשבעה אחרים הוא בחינת השמיני שמעל השבע, לא מצד בחינת מרכז ואמצע, שהרי אין אמצע לשמונה, אלא מצד בחינת מעל, עליון על גביהם. ובעומק אף לבחינה שאחד שורש לשבע, איכא שורש לשיטת רש"י בשבת (כ"ב ב'), שר מערבי היה מוציאו ממקומו ומיטיב ומדליק ממנו את נר המערבי גופא, ושאר הנרות היה מדליק מנר מערבי, וא"כ בעומק איכא ח' נרות והנר המטלטל שורש לז' נוספים.

4 | בענין נר חנוכה והמנורה

הדלקת נרות חנוכה זכר להדלקת המנורה

איתא בגמרא (שבת כ"א ב') "מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה, תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". הרי שבברייתא מבואר שזכר לנס קבעו אותם ימים להלל ולהודאה, אבל לא מוזכר להדיא בברייתא הדין של הדלקת הנרות. וכן אין הוא מוזכר להדיא בהודאת "על הנסים". אבל כמובן הגמרא דנה רבות בהלכות נרות חנוכה. והדלקת הנרות באה לפרסם נס זה עם שאר הנסים שנעשו לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. אם כן עולה שההדלקה בין השאר היא זכר לנס שהיה במנורה שהיתה במקדש. ולכן אנו מדליקים נר חנוכה לפרסם זאת, על פתח ביתו מבחוץ, לדר בעליה בחלון, ובשעת הסכנה על שולחנו ודיו (שבת כ"א ב'). וכן איתא ברמב"ן (ריש פרשת בהעלותך), שהביא מדרש שחלשה דעתו של אהרן בשעת חנוכת הנשיאים, ואמר לו הקב"ה למשה, לך אמור לאהרן אל תתירא, לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו, וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם. וכתב ע"ז הרמב"ן, והנה דבר ידוע שכשאינן בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו, אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנוכה שמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו. ע"כ דברי הרמב"ן. אם כן מבואר ברמב"ן להדיא ששרש הדלקת נר חנוכה נעוץ בדין הדלקת המנורה. והנה כאשר מעיינים בסוגיות אלו רואים שישנם דינים בנר חנוכה שהם מקבילים לדיני הדלקת המנורה, וישנם דינים בנר חנוכה שהם שונים לגמרי מדיני הדלקת המנורה. במאמר זה נתבונן בעזר ה' בכמה מהדינים שבהם שווים דיני חנוכה למנורה.

פתילות ושמנים פסולים לשבת חנוכה והמנורה

והנה במשנה בריש פ"ב דשבת איתא "במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלך וכו'". המשנה מונה שני סוגי פסולים בדין הדלקת נר שבת. האחד, דין של פתילות פסולות. והשני, דין של שמנים פסולים. ובגמרא (כ"א א') "תני רמי בן חמא, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, אין מדליקין בהם במקדש, משום שנאמר להעלות נר תמיד. הוא תני לה והוא אמר לה, [רש"י - מפרש מאי תלמודא והיכי משמע מהאי קרא], כדי שתהא שלהבת עולה מאליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר [רש"י - ולא שתהא צריכה תיקון והטייה]". עד כאן דנו בדין שבת ובדין המקדש. הדין השלישי נוגע לחנוכה. אומרת הגמרא שם "אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, אין מדליקין בהם בחנוכה". הרי שבאותם פתילות ושמנים שאין מדליקין בהן בשבת, גם אין מדליקין בהן במקדש ובחנוכה. למעשה בחנוכה זו מחלוקת בהמשך הגמרא [ולהלכה לא קי"ל כרב הונא (ע"ל או"ח ריש סי' תרע"ג)], אבל בפשטות אפשר לבאר שמכיון שנרות חנוכה נתקנו כעין נרות מנורת המקדש, לכן דיני הפתילות והשמנים שוים [על אף שבגמ' להלן מובא טעם נוסף]. אמנם מיד מסתערת כאן קושיה ברורה ופשוטה שמקשה רע"א בגליון הש"ס על אתר, כיצד אמרו ששמנים שפסולים בשבת פסולים אף במקדש, והרי לא רק השמנים הפסולים בשבת ובנר חנוכה פסולים למנורה, אלא גם רוב השמנים הכשרים לשבת וחנוכה פסולים למנורה. דהרי במנורת המקדש השתמשו רק בשמן זית זך כתית למאור (תצוה כ"ז כ', וע"ל מנחות פ"ו א'). בעוד שלשבת הרבה שמנים מותרים (ע"ל משנה שבת כ"ד ב'), ואפילו לר' טרפון (במשנה שם) המתיר רק שמן זית לשבת, שמן זית שאינו זך כתית ג"כ מותר לשבת. ולענין חנוכה, איתא בגמרא (שבת כ"ג א'), "אמר רבי יהושע בן לוי כל השמנים כולן יפיין לנר [חנוכה], שמן זית מן המוכחר" [כך קי"ל להלכה, ולא כרב הונא לעיל]. א"כ מעיקר הדין לא צריך שמן זית, ואפילו מי שמהדר אחר שמן זית, אינו צריך זך כתית. וטעם ההידור אחר שמן זית הוא כי אורו צלול

ומאיר (רש"י שם), ומסתמא זה גם הטעם שהתורה ציוותה להשתמש בשמן זית למנורה. ולפיכך כזכר למקדש נהגו להדר אחר שמן זית גם לנר חנוכה, אבל לא נהגו להדר אחר שמן זית זך כתיב.

חכמים אסרו גם תערובת של שמן פסול ושמן היתר

אם כן בשלמא בפתילות יש מקום להשוות בין שבת וחנוכה לבין מנורת המקדש, אבל בשמנים ההשוואה לכאורה אינה מובנת. והנה כדי לתרץ זאת, נתבונן בהקדם מאי הגריעותא בפתילות הפסולות ובשמנים הפסולים לשבת. והנה הטעם לפסול פתילות מסוימות מובא בגמרא (כ"א א') בלשון "מפני שהאור מסכסכת בהן", וכפי שפירש רש"י, הלהבה היא קופצנית, דועכת ומתחזקת חליפות. והטעם לפסול שמנים מבואר (שם) מפני "שאינן נמשכין אחר הפתילה", ופירש רש"י שיבוא להטות. לפ"ז א"כ בחנוכה ביום חול שאין את החשש של אתי להטות - ומ"מ הבאנו לעיל בשם ר"ה שכשם שנאסרו בשבת כן נאסרו בחנוכה - א"כ לכאורה הטעם הראשוני לפסול אותם שמנים בחנוכה בחול, הוא מפני שהם אסורים במנורה. אבל לקמן בגמ' מבואר עוד טעם, וגם באותו טעם נוכל לראות שהוא מדין זכר למנורה. והנה בהמשך שואלת הגמרא (שם) "שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מהו שיתן לתוכן שמן כלשהו וידליק". כלומר האם מותר להוסיף לשמנים הפסולים שמן כשר, דהיינו שמן שבתכונתו להימשך אחר הפתילה. ומבאר רש"י שמדובר בתערובת של מעט שמן כשר עם שמן פסול כך שהתערובת נמשכת אחר הפתילה. דהרי אין במיני השמנים הללו פסול או כשרות בעצם, אלא מה שמכשיר או פוסל הוא רק התכונה להמשך אחר הפתילה. א"כ אם התערובת נמשכת אחר הפתילה, למה לא להכשירה. והנה בעל האיבעיא עצמו הבין שהסברא לאסור הוא גזירה שמא יבוא להדליק בשמן הפסול בעצמו. אמנם תשובת הגמרא היא שאין מתירין התערובת, "אין מדליקין, מאי טעמא, לפי שאין מדליקין". ע"י בגליון הש"ס שמצינו בכמה מקומות בש"ס סגנון כזה. ובערוך ערך לפי, כתב שסגנון כזה פירושו שכך היתה קבלה בידם. כלומר לפי הערוך ורע"א, "לפי שאין מדליקין" אינו נתינת טעם אלא דחיה, בסגנון, כך היא ההלכה ותו לא מידי.

גם במנורה במקדש תערובת לעולם אסורה

אמנם רש"י ורבינו חננאל והרא"ש פירשו באופן אחר, כאילו גרסינן "לפי שאין מדליקין בעינייהו". וכל אחד מהם פירש זאת קצת באופן אחר, ע"ש. והנה להבין את מהלך הערוך ורע"א, נדון בגירסה המופיעה בצד הדף, "לפי שאינן נדלקין" (או "לפי שאינן דולקין" ע"י בריטב"א, ובהערה 10 שם במהדורת מוסד הר"ק). ונראה שזו גירסת הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ט), לדעת המגיד משנה. לפי גירסה זו, תשובת הגמרא היא שעירוב השמן כשר לא יועיל, משום שעדיין לא יימשך אחר הפתילה. וכך היא לשון הרמב"ם "אבל שמנים שאין מדליקין בהן, אפילו ערבן בשמנים שמדליקין בהן, לא ידליק מפני שאין נמשכין". והנה לכאורה אלו דברי תימה. דהרי אם יוסיף כמות מספקת של שמן כשר, בודאי יימשך אחר הפתילה. ולכן הריטב"א שם כתב שאם רוב שמן כשר ומיעוט שמן פסול אזי כשר לכולי עלמא, וע"כ משום שתערובת כזאת בודאי תימשך אחר הפתילה. ולכאורה רש"י ר"ה והרא"ש יסכימו לסברת הריטב"א. אמנם ע"י בפמ"ג על הט"ז (או"ח רס"ד סק"ג) שלאחר שכתב שמסוגיין משמע שרוב כשר ומיעוט פסול מותר, כדעת הריטב"א, דייק ברמב"ם שכל תערובת של שמן היתר ושמן פסול אסור. וכאמור, לכאורה תימה היא, דמצד המציאות אין זה מסתבר שכל תערובת של שמן היתר ושמן פסול לא תימשך אחר הפתילה. לכן נראה שהרמב"ם הבין שחכמים גזרו שעצם התערובת היא אסורה. כלומר, כל עירוב של שמן פסול ושמן היתר אסור להדליק בה. וצ"ל שסברת הרמב"ם היא שלמרות שפעמים תערובת כזאת תדלוק יפה, מ"מ פעמים שלא תדלוק יפה, ולא רק כאשר הרוב פסול, אלא פעמים גם כאשר הרוב כשר, כי זה תלוי בסוגי השמנים ובסוגי הפתילות. לכן חכמים לא עשו חילוקים ופסלו כל תערובת. ואפילו דיני בטלות לא יועילו כאן. למרות שכידוע בתערובות של איסור והיתר ישנם מושגים של בטול בששים או בטול ברוב, כאן אפילו פחות מששים של שמן פסול לא יבטל, כי חכמים אסרו את התערובת בעצם. ונראה שמהלך זה יכול להתאים לפירוש הערוך, דבעומק סברא זאת אין נפ"מ אי גרסינן "לפי שאין מדליקין" או "לפי שאין נדלקין" או "לפי שאין דולקין". לפי זה נוכל לתרץ את קושית רע"א בגליון הש"ס על הברייתא שאסרה את השמנים שנאסרו בשבת

להשתמש בהם למנורה. והקשה רע"א שאפילו השמנים המותרים בשבת אסורים במנורה, וא"כ מאי קמ"ל הברייתא. אלא התירוץ הוא דקמ"ל הברייתא ששמן זית זך כתית שנתערב בו שמן אחר בכלשהוא, אפילו בפחות משישים, אינו בטל ולכן אסור למנורה, למרות שבמקדש אין את עיקר סיבת הגזירה, דאין לחוש שמא יבוא להדליק במנורה בשמן הפסול לשבת. מ"מ התורה התירה רק שמן זית זך כתית טהור למנורה, או אולי זו גזירה דרבנן, שכך ראוי להיות במנורה שבמקדש. והנה לפי יסוד זה, אף לענין חנוכה ישנה נפ"מ כאן. דהזכרנו שישנו הידור להשתמש דוקא בשמן זית לנרות חנוכה. ולפי גזירת חכמים אפשר לומר שתערובת של שמן זית ושמן פסול, אפילו השמן הפסול פחות משישים, מ"מ כבר לא יהיה על התערובת שם שמן זית, וממילא נאבד שם ההידור מההדלקה, מפני שבעיני כעין המקדש.

כבתה זקוק לה

נחזור עתה למימרא דרב הונא. לעיל אמרנו שפשטות טעמו של רב הונא הוא לאסור השמנים כזכר למנורה. אבל נתבונן עתה בטעם המובא בגמרא (כ"א א'). "אמר רבא מאי טעמא דרב הונא, קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה"⁶. כלומר, רב הונא סובר שאם כבה הנר, יש לחזור ולהדליקו. ורש"י מפרש, "זקוק לה - לתקנה, הלכך צריך לכתחילה לעשות יפה דילמא פשע ולא מתקן לה". א"כ דין זה שייך בחול דחנוכה. הדין שני - שמותר להשתמש לאורה - שייך דוקא בשבת דחנוכה, דחוששים שאם הנר לא ידלק יפה יבוא להטותו לצורך התשמיש (רש"י). הרי שנתבאר לנו שני הדינים דרב הונא. ועל שניהם ישנם אלו החולקים עליו, דיש הסוברים שכבתה אין זקוק לה, וכן ישנם הסוברים שאסור להשתמש לאורה, ובשני הדינים הלכה כוותם ולא כר"ה. אמנם בגמרא לא מבואר מהי סברת המחלוקת בכבתה אי זקוק לה. לכן נתחיל לברר דין זה של כבתה במנורה ומשם נחזור לנר חנוכה שכבה. והנה לגבי המנורה מפורש במנחות (פ"ח ב') שגר שכבה מדליקין מחדש. ומשמע בסוגיה שם שמדובר שכבה קודם זמנו, דהרי מסתפק שם כמה שמן לתת אם כמדה ראשונה או כמו שחסרה⁷. הרי שבבית המקדש נאמר דין של כבתה זקוק לה, ולא סגי רק בהדלקה. והטעם לכך הוא שהגמרא ביומא (כ"ד ב') אומרת דהדלקה לאו עבודה היא, ולכן זר שהדליק אינו חייב מיתה, משא"כ העבודות שקודמות להדלקה כמו הטבת הנרות ונתינת השמן מיקרי עבודות. ולא די שזר שהדליק אינו חייב מיתה, אלא דיעויין ברמב"ם (הלכות ביאת המקדש פ"ט ה"ז) שאם הטיב הכהן הנרות והוציאן לחוץ, מותר לזר להדליקן, והראב"ד שם אמר דהפליג הרמב"ם, אלא שאם הדליקן כשרות. והטעם שאין ההדלקה עבודה כי צריכים להשתמש בפתילה כזאת שתהא שלהבת עולה מאליה (שבת כ"א א'). א"כ לא יתכן שיהיה דין של כבתה אינו זקוק לה במנורה. דטעם הדין שכבתה אינו זקוק לה מפני שההדלקה היא העיקר, ובמנורה ע"כ אין זה העיקר [דהרי השלהבת עולה מאליה]. ולפיכך הדין דכבתה זקוק לה, דאין ההדלקה עיקר, אלא עצם זה שהנר דולק הוא העיקר. וזו הסברא במנורה וזו לכאורה גם סברת רב הונא בנר חנוכה, שכבתה זקוק לה כעין מנורה. במאמר המוסגר, יכול להיות שאם לא היה דין שהדלקת מנורה כשרה בזר, לא היה שייך שיהיה דין של הדלקה בנר חנוכה שהוא זכר למקדש. ומכלל לאו אתה שומע הן, ששייך שיהיה דין של הדלקה בנר חנוכה שהוא זכר למקדש כי עצם ההדלקה במקדש אינה דין מדיני הכהונה.

ראיה שמותר להדליק מנר לנר מהנר מערבי

עד כאן ביארנו את הסברא מדוע כבתה זקוק לה, כי זה דומיא למנורה במקדש. עתה עלינו להבין את הסברא שכבתה אינו זקוק לה. בהקדם נתבונן במחלוקת רב ושמואל בנר חנוכה (כ"ב א'), שלרב אין מדליקין מנר לנר ולשמואל מדליקין. והנה הגמרא רוצה להביא ראיה לשמואל מדיני המנורה. במאמר המוסגר, כאן יש מקור מפורש בגמרא לכך

⁶ הנה הגמרא לא הביאה כיצד רב הונא עצמו פירש את שיטתו, אלא הביאה רק את דעת רבא בשיטת רב הונא, לכן לעיל הבאנו טעם נוסף בדברי רב הונא, דלא כרבא, כדרך רבותינו.

⁷ עי' ברש"י שם שמפורש דמירי שכבתה בחצי הלילה או קודם אור היום. ועי' במנחת חינוך (מצוה צ"ח אות י"ב) מה שמביא את שיטת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג הי"ב) ואת תש' הרשב"א (ח"א תש' ע"ט וש"ט), ולכאורה בענין עצם זה שאם כבתה מדליקה מחדש לא פליגי, ורק פליגי אם צריך הטבה קודם הדלקה.

שיש דמיון בין דיני הדלקת המנורה לדיני הדלקת נר חנוכה. והנה הראיה היא מהדלקת נרות המנורה מהנר המערבי. אותו נר מערבי שהוא עדות לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל, משום שנותנים בו שמן כמידת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים. כלומר שהיו תקופות שהיה נס בנר מערבי שהיה דולק מעת לעת, ולכן ממנה היו מדליקין שאר השש נרות במנורה [ומה היו עושים כאשר לא היה נס והנר המערבי כבה, עי' ברמב"ם וראב"ד (הלכות תמידין ומוספין פ"ג הי"ג)]. הרי ראייה שאפשר להדליק מנר לנר, ורוצה הגמרא ללמוד מכאן לנר חנוכה, וא"כ זו ראייה לשמואל שמדליקין מנר לנר.

קושיה על הראיה ותירוצה

והנה הרש"ש (כ"ב א' ד"ה תד"ה בה), שדא ביה נרגא בראיה זו. לבאר קושיתו, נקדים דהנה הגמרא (כ"א ב') מקשה על המד"א כבתה אינו זקוק לה מברייתא האומרת שמצות הדלקת נר חנוכה היא משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק. דמשמע בברייתא, שנר חנוכה צריך לדלוק כל אותו זמן, וממילא אם כבה יש להדליקו מחדש. דוחה הגמרא דאין זה הפירוש בברייתא. אלא הברייתא באה ללמדנו אחת מהשתיים. או שכל אותו זמן אם עדיין לא הדליק, יכול עדיין להדליק. אי נמי, שצריך לתת שיעור שמן בנר כך שיוכל לדלוק כל אותו שיעור זמן. אבל אם כבה הנר קודם שכלה השמן, אינו צריך להדליקו מחדש. והנה דנו הראשונים מה הדין אם אדם שם שמן רב בנר, כך שלאחר שדלק הנר את שיעור הזמן מהשקיעה עד שכלתה רגל מן השוק, עדיין נשאר שמן בנר - האם מותר להשתמש במותר השמן, או שמא כולו הוקצה למצוותו ואסור בתשמיש חולין. שיטת הרי"ף (ט' א' בדפי הרי"ף) היא שלאחר שדלק אותו שיעור זמן, מותר לכבות את הנר ולהשתמש בשמן לצרכיו, א"נ להשאירה דולקת ולהשתמש לאורה (אפילו למד"א שאסור להשתמש לאורה). והנה לפי שיטת הרי"ף, מביא הרש"ש (שבת כ"ב ב') שיש שמקשין, מאי ראייה מנר מערבי לשמואל. הרי מה שהדליקו שאר נרות מנר המערבי היה לאחר שכבר דלק הנר המערבי כל שיעורו, שהוא מערב עד בוקר, וא"כ לאחר אותו שיעור זמן, מותר השמן מותר לצורכי חולין, כגון להדליק ממנו נרות אחרים במנורה. ולעומת זאת שמואל הרי מדבר בהדלקה מנ"ח לנ"ח בתוך שיעור הזמן. א"כ לא דמי הא להא, ועי"ש מש"כ על כך הרש"ש. עכ"פ נראה שיש לתרץ כך - הרי מה שהתיר הרי"ף הוא שמן שהיה מיועד מעיקרא להשאר לאחר שכבר כלתה רגל מן השוק, אבל בנר מערבי, הרי שיעור השמן היה שיעור שמן שאמור לדלוק מערב עד בוקר, וא"כ כולו הוקצה למצוותו, ורק במעשה ניסים לא כלה כולו. א"כ אין כאן מותר שמן כלל לחולין. אמנם היה מקום לדון דהוה כמו שהתנה להקדיש שמן לפי מה שידלוק בפועל בזמן החיוב ותו לא, ומה שנשאר לאחר מה שדלק בפועל בזמן החיוב מעיקרא לא הוקדש ולפיכך הוא נעשה מותר, אפילו נותר ע"י מעשה ניסים. ולפי זה קושיית המקשן שהביא הרש"ש ניצבת ועומדת.

א"א לעשות תנאי בשמן דנר חנוכה

כהמשך לדיון בגדרי הקדשת השמן למצוותו, נתבונן אם שייך לעשות תנאי כנ"ל, ולשם כך נקדים את סוגית הש"ס לעיל בדף (כ"ב א'). הגמרא מביאה שם שני סוגיות. האחת, האם מותר להרצות מעות כנגד נרות חנוכה⁸. אח"כ דנה הגמרא בסוגיא שניה, האם מותר להנות מנויי סוכה בשבעת ימי חג הסוכות. בתחילה רצתה הגמרא להביא ראייה לאיסור הנאה מנויי סוכה מהאיסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. אבל דוחה הגמרא, שאין להביא ראייה מאמורא לתנא, דדין איסור הרצת מעות הוא מימרא דאמוראים, בעוד שאיסור הנאה מנויי סוכה הוא ברייתא, דאיתא בברייתא שנויי סוכה אסורים להנות מהם כל שבעה אא"כ התנה על כך מראש. אלא את מקור האיסור ילפינן מברייתא דכיסוי הדם, דלמרות שאין קדושה בדם, מ"מ אין מביאין עפר ברגל לכסות הדם משום ביזוי מצוה. ע"כ סוגית הגמרא. והנה יש לשאול, האם נאמר שכמו שהעושה תנאי על נוי סוכה מותר להנות מהן הנאת חולין כל שבעת ימי הסוכות, כך העושה

⁸ והנה בעל המאור והרמב"ן בריש הרי"ף נחלקו בפירוש האיבעיא. האם יותר קשה להתיר להריץ מעות כנגד נרות חנוכה מאשר להתיר עשיית תשמישים אחרים בנ"ח (זו דעת בעל המאור), ולכן דוקא הרצת מעות נאסרה אבל תשמישי מצוה הותרו. או שמא הסברא הפוכה, ויותר קל להתיר הרצת מעות מאשר תשמישים אחרים (דעת הרמב"ן והר"ן). ולכן אם הרצת מעות, שהיא הנאה בעלמא ואינו תשמיש ממש נאסרה, כ"ש שנאסרו שאר תשמישים, אפילו תשמישי מצוה, "דכל שאדם משתמש ממצוה זו לאחרת בזווי מצוה היא זו דמיחזי כמאן דלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה אחריתי" (לשון הרמב"ן בחידושו).

תנאי על שמן חנוכה יהא מותר להנות מהם בתוך שיעור זמן החיוב. והנה רש"י (ד"ה התנה עליהן), מבאר שבמסכת ביצה העמידו שהתנאי בנויי סוכה הוא ש"אומר איני בודל מהם כל בין השמשות של קידוש יום טוב ראשון דלא חל עלייהו קדושה כלל, אבל תנאי אחר אינו מועיל". ויש לדקדק מה בא רש"י לאפוקי באומר שנתנאי אחר אינו מועיל. והנה ברור שרש"י בא להפקיע את השאלה ששאלנו. דהרי התנאי שעושה בנויי סוכה, למעשה מפקיע מהם שם נווי סוכה, דעושה אותם כאילו הם במקרה בסוכה, ובאותה מידה יכולים היו להיות תלויים בביתו. ואם היה עושה אותו תנאי בסוכה עצמה, היה מפקיע מעצמו את מצות הסוכה. וה"ה בנר חנוכה, המתנה על השמן שיכול להסתפק ממנו בכל עת, בעצם אומר שלא הקצה אותו שמן למצות חנוכה, וא"כ לפחות למד"א כבתה אינו זקוק לה, המצריך הקצאת שיעור שמן לזמן חיוב הדלקת הנר (כמ"ש שאמרה הגמרא בכ"א ב' א"נ לשיעורה), אינו מקיים מצות נר חנוכה כלל. למרות שבדאי אין בשמן קדושה עצמית כמו בתפילין או בספר תורה, אבל יש בשמן קדושת מצוה כעין קדושת עצי נווי הסוכה, ולכן המפקיע קדושה זו ע"י תנאי, למעשה הפקיע שם מצות נר חנוכה מעצמו. נחזור עתה לפסק הרי"ף שמותר השמן לאחר זמן חיוב ההדלקה מותר בתשמיש, כי שמן זה לא הוקצה למצות נר חנוכה. והנה ממה שהתבאר לנו השתא, שהשמן שכן הוקצה למצותו, א"א להפקיע ממנו את הקדושה. כלומר א"א לעשות תנאי שאם בדרך נס לא יתכלה השמן שהוקצה למצוה, יהיה אותו שמן מותר בתשמיש. מפני שכפי שדייקנו ברש"י, א"א לעשות תנאי על השמן שהוקצה למצותו מבלי להפקיע את שם המצווה. וא"כ קושת המקשן ברש"י מיושבת שפיר, ששמן שנשאר בנס אינו דומה לשמן שנשאר בדרך הטבע לאחר שיעור ההדלקה.

כבתה זקוק לה וכבתה לא זקוק לה

נחזור עתה לשיטה שכבתה זקוק לה. למרות שיש דמיון לדין דמנורת המקדש, שגם שם אם כבתה זקוק לה, מ"מ יש הבדל בדינים. בבית המקדש ישנו דין שהנרות יהיו דולקים מערב עד בקר. כלומר הדין אינו רק מעשה הדלקה, אלא ישנו גם דין שהנרות ידלקו, ולכן אם כבה הנר צריך לחזור ולהדליקו. משא"כ בנר חנוכה, ראינו לעיל שרש"י (כ"א א' ד"ה זקוק לה), מפרש שלמד"א כבתה זקוק לה צריך להשתמש בפתילות שהשמן נמשך אחריהן, דאם ישתמש בפתילה שאין השמן נמשך אחריה ותכבה, שמא יפגע ולא ידליקה מחדש. ולכאורה מדוע לא ביאר רש"י שמכיון שעתיד להכבות, א"כ חסר מעיקרא במעשה המצוה, כי הדליק דבר שאינו ראוי לדלוק כשיעור, כמ"ש השו"ע (תרע"ה ב') בשם הרא"ש (שבת פ"ב סוף אות ז') שאם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא יד"ח. משמע שלפי רש"י, למד"א זה אין חיוב לשים בנר שמן בכמות שידלק כל זמן החיוב. אלא החיוב הוא מעשה ההדלקה, ואם כבה לשוב ולהדליק⁹. א"כ גדר החיוב הוא לא שהחפצא דהנר ידלק כל שיעור זמן החיוב, אלא גדר החיוב הוא בגברא לפרסם את הנס כל שיעור זמן החיוב. וממילא הא דאם כבה צריך לחזור ולהדליקו, אינו מצד שהחפצא של הנר ידלוק, אלא מצד חיוב הגברא לפרסם את הנס עד שתכלה רגל מן השוק. משא"כ למד"א שכבתה אין זקוק לה, עיקר החיוב הוא לשים שמן בשיעור שידלק כל זמן החיוב ולהדליק, אבל אין דין לוודא שבאמת דולק כל אותו זמן. וא"כ דין השיעור הוא דין בנר, לא שיהא דולק כשיעור זה, אלא שיהא ראוי לשיעור זה. ומד"א זה ע"כ ס"ל שכיבוי הוא חשש רחוק, ולא חיישינן ליה. ולכך יצא יד"ח אפילו כבה, כי הדליק נר שראוי לדלוק כשיעור, ומכיון שזהו שיעור בנר, לכך קיים מצוותו. לכן אין זה דומה למנורת המקדש, שהיא חייבת לדלוק בשיעור זמן מסוים, אלא החיוב בנ"ח הוא לתת שיעור שמן שיוכל לדלוק אותו שיעור זמן, ולהדליק, ובזה יצא ידי חובתו. לסיכום, בין למד"א כבתה זקוק לה, ובין למד"א כבתה אינו זקוק לה, אין דיני נ"ח בדיוק כמו דיני המנורה.

⁹ אמנם ראינו זה תלוי במחלוקת האחרונים האם החשש של כבתה הוא חשש רחוק והוא רק גזירה רחוקה לחשוש לכך, או שהוא חשש גמור, וא"כ חסר מעיקרא בהדלקה, כמו שלא שם שמן כשיעור. ובאמת יש לחלק בין חסר בשיעור השמן שודאי לא ידלק עד שתכלה רגל מן השוק, לבין חשש שיכבה שהוא ספק.

אין מעילה בקול מראה וריח

נדון עתה בסברות המחלוקת האם מותר או אסור להשתמש לאורה. והנה ראינו לעיל שלדעת רב הונא (כ"א ב'), מותר להשתמש לאורה, והמד"א דפליג עלה הוא רב זירא בשם רב (כ"א ב'). והנה הגמרא בפסחים (כ"ו א'), אומרת "קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה". ומדייקת הגמרא, "מעילה הוא דליכא, הא איסורא איכא". והנה הגמרא בסוכה (נ"ג א'), אומרת שאשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה. והתוס' שם (ד"ה אשה), מביאים ירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג עמ' כ"ג ב'), שמקשה וכי אותן נשים לא היו מועלות, ומתריץ הירושלמי דאין מעילה בריח קול ומראה. והנה בירושלמי כתוב שהיו בוררות לאור המערכה, ולא כפי שכתוב בבבלי שהיו בוררות לאור האבוקות דשמחת בית השואבה. אולם בין לירושלמי דאיירי במערכה הוה אור מן הקדשים, ובין לבבלי דאיירי באור של בית השואבה הוה מן כסף של הקדש כמ"ש התוס' שלאבוקות שמחת בית השואבה השתמשו בשמן הקודש ובפתילות העשויות מבגדי הכהנים (כדאיתא בשבת כ"א א'). והנה, על תירוץ הירושלמי שקול מראה וריח אין בהם מעילה, מקשים התוס' מהסוגיה בפסחים הנ"ל, שמעילה הוא דליכא, אבל איסורא איכא [אמנם מדרבנן, עי' בספר המפתח על הרמב"ם (הלכות מעילה פ"ה הט"ז)]. ומתריצים התוס' שלא היו הנשים בוררות בפועל, אלא ר"ל שהיה כ"כ אורה שהיו יכולות לברור. א"כ לכאורה יוצא מחלוקת לפי התוס' בין הבבלי לירושלמי, שלפי הירושלמי במראה קול וריח אין לא מעילה ולא איסור, ולפי הבבלי מעילה ליכא ואיסורא איכא. למרות שבבבלי גופא שם בפסחים האיסורא הוא רק לפי האיכא דאמרי, אבל לפי המד"א שלפניו, ליכא איסורא, מ"מ צ"ל שהתוס' סברו שהדין הוא כאיכא דאמרי. והנה המהר"ם חלאווה על אתר בפסחים מקשה בדיוק את קושית התוס' על הירושלמי, הרי איסורא מיהא איכא, ומתריץ שמכיון שהאיסור הוא מדרבנן, במקום שמחת בית השואבה היקלו, ואפילו לצורך הנשים בביתן. אמנם כבר הערנו לעיל, שלפי הירושלמי לא מדובר באור האבוקות דשמחת בית השואבה, אלא באור המערכה, ואין שם סברא של שמחה להקל. ואולי היתה למהר"ם חלאווה גירסה אחרת בירושלמי. עכ"פ הפשטות לפי הגירסה דידן, שלפי הירושלמי אין איסור כלל בקול מראה וריח.

אין משתמשין לאורה כהיכר לפירסומא דניסא

נחזור עתה למחלוקת בסוגיין האם מותר להשתמש לאורם של נרות חנוכה. והנה לכאורה אפשר לבאר דפליגי במחלוקת הנ"ל דהבבלי והירושלמי [וביתר דיוק במחלוקת הבבלי גופא בפסחים (כ"ו א')]. מד"א שמותר להשתמש לאורה ס"ל שגם במנורה שבמקדש מותר להשתמש באורה, כי בקול מראה וריח אין מעילה ואין איסור, כירושלמי. ומד"א שאסור להשתמש לאורה, ס"ל כבבלי, דמעילה ליכא אבל איסורא איכא. ואם במנורה במקדש אין איסור ליהנות, לכאורה כ"ש שבנ"ח שהוא מחוץ למקדש אין איסור ליהנות. אולם יעוין ברש"י (כ"א ב' ד"ה ואסור להשתמש לאורה), שמבאר שהטעם שאסור להשתמש לאורה "שיהא ניכר שהוא נר מצוה וליכא למיחש להטייה". והנה מה שאומר רש"י שיהא ניכר שהוא נר מצוה, אפשר להבין כפשוטו דהרי יש דיני היכר רבים בש"ס. אבל בעומק יותר, לכאורה מדויק בלשון רש"י, וכן גם בהמשך (עי' ד"ה ואי איכא מדורה), דמכיוון שכל נר חנוכה הינו לפרסומי ניסא¹⁰, אזי אם אין היכר בנר שהוא נר חנוכה, אם כן חסר בעצם החפצא של המצוה. וא"כ סברא זו שייכת דוקא בנר חנוכה שנתקן לפרסום הנס. משא"כ במקדש דין הדלקת המנורה אינה לפרסום הנס, לפיכך מותר להשתמש לאורה לשיטת הירושלמי. ואף שנר המערבי היה עדות לבאי עולם וא"כ יש בו פרסום נס, מ"מ אין עיקר הדלקת הנר מערבי לפרסומי ניסא, למרות שבעצמותו היה נס והיה עדות, אבל תכליתו לא היתה לפרסום זאת. משא"כ בנר חנוכה, הפרסומי ניסא אינו דבר צדדי, אלא זה כל מהותו, ולכן אם מותר להשתמש לאורה, אזי חסר בפרסומי ניסא, כלומר חסר בעצם החפצא של ההדלקה. לכן אפשר שאפילו לשיטת הירושלמי, שכל מראה קול וריח אין בהם לא משום מעילה ולא משום איסורא, ולפיכך מותר להנות מאור המנורה, אבל בנ"ח ישנה סברא לאסור להשתמש לאורה. כלומר שני השיטות בבבלי אם מותר להשתמש לאור נרות חנוכה, יכולות לסבור כירושלמי, האחת כפשוטו, שכשם שבמנורה מותר כן

¹⁰ עי' במאמר רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה.

בנ"ח, והשניה יכולה לומר שעד כאן לא אמר הירושלמי שאיסורא ליכא במראה קול וריח, אלא במקום שאין עיקר ההדלקה לשם פירסומא דניסא, משא"כ במקום שכל המהות היא הפרסומי ניסא, איסורא איכא. אמנם הלבוש (או"ח תרע"ג ס"ב) מבאר זאת באופן קצת שונה. דהיינו, דכיוון שע"י הנס שנעשה במנורה תיקנו נ"ח, לכן עשו נ"ח כמנורה שאין משתמשים בה כלל, שהרי לפנים היתה עומדת בהיכל, מקום שלא ראו בני אדם את אורה.

מקום נ"ח בבית הכנסת זכר למקום המנורה במקדש

נבאר עתה עוד נקודת דמיון בין דיני נר חנוכה לדיני בית המקדש. הגמרא אומרת (כ"ב א'), "אמר רבה, נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח. והיכא מנח ליה, רב אחא בריה דרבא אמר - מימין. רב שמואל מדפתי אמר - משמאל. והילכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין". והנה ימין ושמאל דהכא הם ביחס לנכנס לביתו. והנה טעמו דמד"א בימין, הוא משום שכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין (יומא ט"ו ב'). בעוד שטעמו של המד"א בשמאל, כדי שיהא עטוף במצוות, נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין והוא באמצע. אבל ע"י בהגהות וחידושים לרא"מ הלוי הורוויץ בסוף המסכתא, שמציע שטעמו של המד"א משמאל הוא מפני שהנכנס להיכל ופניו למערב, היתה המנורה לשמאלו, בדרום ההיכל. והדמיון למקדש בולט יותר בדין הדלקת נ"ח בבית הכנסת (או"ח תרע"ג ז'). שם הרי אין דין של פתח, כי דין פתח לרה"ר הוא לפרסומי ניסא, והרי בביהכ"נ הפירסומא ניסא הוא למתפללים בתוכו ולא לבני רה"ר. ובביהכ"נ לכ"ע מדליקין בדרום (ע"י בבאר הגולה שם שמציין לסמ"ק ולמרדכי), זכר למנורה במקדש שהיתה בדרום ההיכל כנ"ל. ומכיון שישנה מחלוקת במנחות (צ"ח ב') אי המנורה גופא היתה עומדת ממזרח למערב או מדרום לצפון, ה"ה שישנם מנהגים כאלו וכאלו בהנחת נרות חנוכה בביהכ"נ.

הדלקה בבית הכנסת בבוקר

והנה ישנו מנהג בישראל שמדליקים נר חנוכה בבית הכנסת גם בבוקר, וזו תקנה מאוחרת (ע"י מקור חיים לבעל החוות יאיר תרע"ב ב'). וע"י בשדי חמד (בסוף מערכת חנוכה) מה שמביא מבנין שלמה מקור למנהג זה משיטת הרמב"ם. והנה הנידון הוא מתי היתה הדלקת הנרות במנורה. ע"י ברש"י (אמור כ"ד ב') שכתב שהיו מדליקין מלילה ללילה, כלומר פעם בכ"ד שעות. וכן משמע בפירושו בריש תצוה (כ"ז כ'). וע"י ברמב"ן שם בריש תצוה שכתב שר המערבי מ"מ היה דולק תמיד, אבל רק הוא. אבל הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג ה"י) פסק שגם בבוקר היו מדליקין את הנרות במנורה. וע"י בגר"א (תמיד פ"ו מ"א) דכתב שכל המפרשים חלקו עליו. אמנם לדעת הרמב"ם ישנו מקור בזהר (אמור פ"ח ב'). לפ"ז יש מקור להדלקה בביהכ"נ גם בבוקר כזכר למקדש.

5 | אור וחשך משמשים בערבוביא

אור חנוכה מתחיל כאשר תמה הארת החמה

ימי החנוכה כידוע הם ימים של אור. נרות הללו שאנו מדליקין, הם נרות להאיר את משך זמן ההדלקה. כמו שמבואר בגמרא (שבת כ"א ב'), משתשקע החמה מתחיל הזמן של ההדלקה, שהוא דייקא במקום החשך, לאחר השקיעה. הקב"ה תלה את שתי המאורות הגדולים, את החמה להאיר ביום, ואת הלבנה להאיר בלילה. ובזמן שהמאור הגדול שוקע, שאז מתחיל ההעדר וההעלם של האור, אז הוא זמן ההדלקה. בעומק גנוז כאן סוג חדש של הארה. ודאי שכפשוטם של דברים זמן ההדלקה הוא משתשקע החמה משום דשרגא בטיהרא מאי מהני, כמו שביארו הראשונים (עי' מאירי שבת כ"א ב', תוס' מנחות כ' ב' ד"ה נפסל, טור תרע"ב). אבל בעומק, אם זמן ההדלקה הוא משתשקע החמה, שהיא המאור הגדול לשמש ביום, ובזמן גמר שימושה אז חל הדין להדליק נר של חנוכה, הרי שגנוז כאן אור חדש. אין זו בחינה של הארה המאירה ביום, שהיא הארת החמה, אלא דייקא משתשקע החמה, מזמן ההעלם של החמה, שם מתגלה אור חדש. וצריך להבין מהו אותו אור.

חנוכה הוא אור גדול כנגד יון שהיא חשכה גדולה

והנה בחינת יון היא חשך, כמו שדורשים חז"ל (בר"ר ב' ד') את הפסוק (בראשית א' ב') "וחשך על פני תהום", "וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". וכן דרשו חז"ל (שמ"ר נ"א ז') את הפסוק (לך לך י"ד י"ב) "והנה אימה חשכה גדולה", "אימה זו בבל וכו' חשכה זו מדי וכו' גדולה זו יון וכו'". א"כ יון נקראת חשכה גדולה, ישנה חשכה וישנה חשכה גדולה. וזה לעומת זה עשה האלקים (קהלת ז' י"ד), ישנו אור וישנו אור גדול (עי' ישע"י ט' א'). וכנגד האור והאור הגדול ישנם חשך וחשכה גדולה שזו מלכות יון. ובנרות חנוכה נגלה לפי דברי חז"ל הכח של ההארה כנגד מלכות יון. כשם שמלכות יון היא חשכה גדולה, כך גם אור חנוכה הוא אור גדול. ואין זו בחינה של המאור הגדול, אלא ישנה כאן גדלות מיוחדת מעל המאור הגדול [בעומק ישנה בחינה שהמאור למעלה מן האור, ואכמ"ל].

לשון יוונית מותרת באהלי שם, חכמה יוונית אסורה

והנה מקור כוחה של יון הוא ביפת. דהנה על הפסוק (נח ט' כ"ז) "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם", דורשת הגמרא במגילה (ט' ב'), "דבריו של יפת יהיו באהלי שם וכו' יפיתו של יפת יהא באהלי שם". דהיינו, לשונו של יפת שיון הוא מבניו (נח י' ב'), הותרה לבוא באהלי שם שאברהם הוא מצאצאיו (בראשית י"א י'-כ"ו). אם כן מוכרח שנקודת החיבור של הישראל עם היון הוא מנקודת היפת. ובנקודת החיבור של יון עם ישראל שהוא הוישכון באהלי שם, שם ישנה כח המלחמה, משום דאילו לא היתה נקודת חיבור ביניהם, גם לא היתה נקודת מלחמה ביניהם. אלא דייקא במקום נקודת המלחמה, שם הוא מקום נקודת החיבור. א"כ מחד ישנו חלק הנקרא והוא ישכון באהלי שם, שזה בחינת ברירה של טוב מן הרע, ופירושו שלשונו של יפת מותרת לבוא באהלי שם, וזו נקודת החיבור. ומאידך, חכמת יון אסורה לבוא באהלי שם, כמו שאומרת הגמרא בבבא קמא (פ"ב ב'), וזו נקודת המלחמה. הרי שנקודת הנשיקה היא מכח יפת, חלקו הותר לבוא בתוך הכנסת ישראל, דהיינו לשונו של יפת, משא"כ חכמת יון נאסרה לבוא באהלי שם.

כח הכיסוי דקדושה התהפך לכיסוי להחשיך עיניהם של ישראל

והנה מקור כוחו של יפת לבוא באהלי שם בא ממה שכתוב בפסוק (נח ט' כ"ג) שיפת [ביחד עם שם] לקח את השמלה וכיסה את ערותו של אביו. הרי ששורש יון התחיל ממעשה יפת שהוא כח כיסוי והעלם, שהעלים את ערות נח. וברור לכל משכיל שאם חז"ל דרשו וחשך על פני תהום זו מלכות יון, שכל ענינו של חשך הוא העלם והסתר וכיסוי, ומאידך דרשו חז"ל ששרש יון הוא ביפת, שכוחו הוא ממה שכיסה את ערות אביו, הרי שהחשך של יון והכח של הכיסוי הם

היינו הך, ואינם שני דברים. אלא כח הכיסוי, מה שיפת כיסה את ערות אביו, הוא כח של העלם, הוא כח של כיסוי, הוא כח שנקרא חשך. בעוד שהאור מגלה, החשך מעלים. שרש כוחו של יון שהוא חשך, שהוא מחשיך עיניהם של ישראל, שהוא מעלים ומסתיר, כח זה בא מהניצוץ דקדושה במעשה הטוב שעשה יפת שכיסה את ערות אביו. ומכח אותו כיסוי של ערות אביו קיבל יפת כח להסתיר ולהעלים. וכח זה שהיה אצלו בשורשו בקדושה, לאחר מכן כח זה הגיע לאופן של העלם וכיסוי וחשך, להחשיך עיניהם של ישראל. זהו כח שרש המלחמה, שהתחיל בכיסוי ערות אביו, ומשם הגיע ל"כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל", שאין לך כיסוי גדול מזה.

ק"ג שנה כמנין עגל היתה מלחמת חשמונאי ביון

והנה שור הוא אותיות שור שהוא מלשון אשורנו מלשון ראיה כידוע (עי' רש"י ויחי מ"ט כ"ב). א"כ כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל, פירושו שיון רצו להעלים את כח השור, את כח הראיה. והנה הגמרא בעבודה זרה (ט' א') מונה את הת"כ שנה שעמד הבית השני, שהם ל"ד שנה שמלכות פרס שלטה בישראל, ואחריהם שלטו יון ק"פ שנה, ואחריהם מלכות חשמונאי ק"ג שנה, ואח"כ בית הורדוס ק"ג שנה. והנה הכח של יון לטעון על ישראל כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל, היה מכח חטא העגל, הוא העגל שנעשה לשור, עגל גימ' ק"ג, אלה השנים שהיתה מלחמה וגברה מלכות בית חשמונאי.

ענין הערוה התחדש לאחר החטא הקדמון ושוב לאחר העגל

והנה יפת כיסה את ערות אביו. כל המושג שנקרא ערוה הרי הוא תולדה של חטא אדה"ר. קודם החטא כמו שמפורש בפסוק, ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו. בחטא נולד מהלך חדש של צניעות, כיסוי הערוה. קודם החטא לא היה מושג של ערוה. אמנם ישנו כח של כיסוי שהוא קודם החטא, וישנו כח של כיסוי שהוא לאחר החטא. הכח של הכיסוי שלאחר החטא מפורש בקראי, "ויתפרו עלה תאנה" (בראשית ג' ז'), "ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (בראשית ג' כ"א). עור וערוה שורשם אחד. א"כ מעשהו של יפת נוגע בהבחנה שהיא לאחר החטא, בהבחנה של עור וערוה, במקום אור נעשה עור (עי' בר"ר כ' י"ב - בתורתו של ר' מאיר היה כתוב כתנות אור). תחילת המעשה דיפת הוא רק במקום שישנה הבחנה של ערוה. זהו כח הכיסוי שמתחדש ביפת שהוא בהבחנה שלאחר החטא, וכח זה לאחר מכן נתקן במעמד הר סיני, "אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כלכם" (תהלים פ"ב ו'), אבל אח"כ "אכן כאדם תמותון" (שם) - כח הערוה חזר בחטא העגל. א"כ ההתחדשות של כח יון וכח הערוה התחדש בכח חטא העגל. וממילא הכח של העלם שמכוחו יונק יפת-יון את כוחו, חזר ונתחדש. לכן כשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, היה בהם כח של שליטה ק"ג שנה בפני הבית, כמנין עגל, כי מהחטא הזה ינקה מלכות יון. כל הכח של מלכות בית חשמונאי שנלחמה במלכות יון הוא לבטל את הכח של חשך על פני תהום.

צניעות היא תולדה שלאחר החטא

והנה ישנם כמה מהלכים בכיצד מבטלים את החשך על פני תהום. המהלך הפשוט הוא מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך (חובות הלבבות שער יחוד המעשה פ"ה, רבינו בחיי עה"ת בראשית ד' ז'), זה מהלך אחד והוא אמת, ולפי פשוטם של דברים זהו המהלך של ימי חנוכה - להאיר את החשכה. אבל ביתר עומק, הנה ישנו כח של חשך שהוא קודם החטא, וישנו כח של חשך שהוא לאחר החטא. חשך הוא כח של העלם, כח של כיסוי, כח של הסתרה. הכח של העלם ושל הכסוי ושל ההסתרה לאחר החטא התחדש במצוה הנקראת צניעות. המצוה הנקראת צניעות היא מצוה של כח של העלם, כח של כיסוי בחלק מהמעשים שיפה להם הצניעות, כגון שישראל קדושים אין משמשים מיטותיהם ביום (כתובות ס"ה ב'), אלא דייקא בלילה שהוא חשך. כח העלם זה שהוא תכונה של צניעות, הינו תולדה של אחר החטא.

כח הכיסוי והחשך שקודם החטא

אבל היכן השרש דקדושה של כח ההעלם, כח הכיסוי, כח החשך - קודם החטא? הנה כתיב "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל אלקים בין האור ובין החשך ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה". ורש"י על הפסוק "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל", פירש "ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משמשין בערבוביא". הרי שקודם ההבדלה היו האור והחשך משמשים בערבוביא. ואותו כח ההעלם, כח החשך הראשון שהיה נמצא בבריאה, קודם ה"ויבדל", לא היה באופן של מלחמה. דהרי מבואר בדברי חז"ל (בר"ר ד' ו') שהבחינה הנקראת מחלוקת [וכן גיהנם] התחדשה ביום השני, "ויהי מבדיל בין מים למים", אבל ביום הראשון שהקב"ה הבדיל בין האור ובין החשך, "ויבדל אלקים בין האור ובין החשך", אפילו הכי נאמר בו "יום אחד", נשארה נקודת האחדות, וקל וחומר קודם ה"ויבדל" שאור וחשך משמשים בערבוביא. ורק לאחר שהתחדש מהלך שנקרא יום שני, שהקב"ה הבדיל בין מים עליונים למים תחתונים, שם התחדש מהלך שהאור נלחם עם החשך. כמו שאמרו חז"ל (חגיגה י"ב א'), מובא ברש"י בראשית א' ח'), שמים הם אש ומים שטרפן הקב"ה זה בזה. כלומר, המים העליונים יכולים להכיל הבחנות סותרות. משא"כ המים התחתונים, המים מכבים את האש, והאש מכלה את המים. כלומר, מצד המים העליונים אין מלחמה. אבל מצד המים התחתונים ישנה מלחמה. א"כ ביום השני התחדש מהלך של מחלוקת בין החשך של יון לאור של הכנסת ישראל. בחינת אור מים רקיע (על זהר תרומה קס"ז א'), ועל אפיקי ים לבעל פתחי שערים על ב"ב ע"ג ב'). משא"כ במהלך של יום הראשון, אור וחשך משמשים בערבוביא, ואין מלחמה בין האור לחשך.

נצחון החשמונאים היה העלאת כח החשך למקורו שקודם החטא

לפי זה עומק הכח שגברה בית מלכות חשמונאי ונצחה את מלכות יון, אינו מצד המהלך של מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך וקל וחומר ריבוי אור דוחה חשך, אלא שהתיקון של המלחמה נגד יון היה לגלות את החשך במקומו השרשי, במקורו של אור וחשך משמשים בערבוביא. וכאשר מעלים את החשך למקום השרש שלו, שמה אין מלחמה וזוהי נקודת הנצחון. מצד ההבחנה החיצונית, הרי שהיתה כאן מלחמה בין אור לחשך, בין אורם של ישראל לחשך של מלכות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל. אבל מצד העומק הפנימי של המלחמה, היתה כאן העלאה של כח החשך למקורו, לשרשו העליון, לגילוי הראשון שלו ביום ראשון דמעשה בראשית. ומצד עומק הגילוי של אור וחשך משמשים בערבוביא, הרי שאין מלחמה, ומכח כך אין כח למלכות יון לבטל את נקודת הקדושה.

כהות עינים דיצחק

כח החשך, כח ההעלם, שישנו בבריאה לאחר החטא, הוא המהלך כמו שמתגלה בפסוק שנאמר ביצחק "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות" (תולדות כ"ז א'), היתה לו כהות עינים. אבל ביעקב נאמר "ועיני ישראל כבדו מזוקן" (ויחי מ"ח י'). ולא נאמר כאן לשון של כהות עינים כמו שנאמר אצל יצחק, אלא נאמר כאן לשון של כבדות עינים, שהיא לשון פחותה מכהות, כי שרש החשך נמצא אצל מידת יצחק שהוא מידת הדין ומידת המלחמה. משא"כ אצל יעקב שהוא מידה ממוצעת בין מידת אברהם שהוא מידת החסד למידת יצחק שהוא מידת דין כידוע (על ספר מבוא לחכמת הקבלה ח"א שער ג' פ"א). והנה בחז"ל מצינו כמה מהלכים מדוע היתה ליצחק כהות עינים. על הפסוק שמביא מדרש שכהו עיניו מעשן קטורת ע"ז שהקטירו נשותיו של עשיו. ועוד מדרש מביא רש"י (בר"ר ס"ה י') שבשעה שעקד אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח, בכו מלאכי השרת, ודמעוניהם נטפו לתוך עיני יצחק, ולכן כהו עיניו. ועוד כתוב במדרש שם שנענש על שהביט בשכינה בעת העקידה, עי"ש. א"כ ישנם כאן שני מהלכים של כהות עינים. האחד שיון החשיכה את עיניהם של ישראל, בגלל חטא ע"ז שעבדו ישראל בעגל, כנגד עשן ע"ז שהכהה את עיני יצחק. אבל השרש של התיקון הוא בבחינת העקידה, שהוא בחינת מסירות נפש על קדושת ה' ית'. דחז"ל הקדושים אומרים "כי לא יראני האדם וחי, בחייהם אינם רואים אבל רואים הם במיתתם" (תו"כ ויקרא א' דבורא דנדבה פ"ב, מסכת כלה רבתי פ"ג). וראיה זו שרואים במיתתם, בשעת מסירות הנפש, כביכול זו ראית השכינה הקדושה, זו סוג אחר של ראיה. ומשם מגיע הכח של כהות עינים, וזה נקרא אור וחשך משמשים בערבוביא.

קדושה היא פרישות

ויש להבין מהו אור וחשך משמשים בעירבוביא. מהו התיקון של החשך של יון להעלות אותו חזרה למקור של החשך של אור וחשך משמשים בעירבוביא ששם אין מלחמה. והנה בהקדם קי"ל להלכה שנרות חנוכה קדש הן ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד (או"ח תרע"ג א'). אמנם זו מחלוקת בגמרא (שבת דף כ"א) אבל כך קיימא לן להלכה. והנה ע"י ברש"י והרמב"ן בריש פרשת קדושים, שענין קדושה הוא להיות מופרש ומובדל. וכן קדושת נרות חנוכה, פירושה שהם למעלה מהשגתנו ולכן אין לנו אפשרות להשתמש בהם. דהרי ישנם שני סוגי ראייה. ישנה ראייה שאדם קורא לאור הנר כלומר הוא משיג על ידי הנר, הוא תופש על ידי הנר, יש לו השגה בדברים. זה נקרא להשתמש בנר. וישנה ראייה שאדם רואה את הדבר, אבל הדבר קדוש, מופרש ומובדל ממנו, אין לו השגה בו, מחמת רוממותו. בנרות חנוכה הראייה היא מהסוג השני. וזה גופא התיקון למלחמת יון, מכח הנרות הללו מתגלה כח התיקון לחכמת יון. חכמה של יון היא חכמה בת השגה, וכנגדה היא חכמת התורה הקדושה, שבעומק אינה ברת השגה, בבחינת "מרחוק ה' נראה לי" (ירמי' ל"א ב'). זה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא.

חכמת יון ענינה במורגש, חכמת התורה ענינה בפנימיות

כיצד יתכן שאור וחשך ישמשו בעירבוביא. אם זה אור, אזי אין זה חשך, ואם זה חשך, אזי אין זה אור. אלא כאשר האדם רואה דבר, והוא משיג שאין לו השגה בדבר, ולכן אינו יכול להשתמש בו, הרי שמחד יש כאן אור, דהרי הוא רואה את הדבר. אבל מאידך יש כאן חשך, דהרי אין לו השגה להשתמש בדבר, כלומר חסר לו בראיית פנימיות הדבר. זה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא. הנרות הללו, הראייה שיש לנו בהם היא שאנחנו רואים את הוייתם אבל בעומק המושג אין לנו תפישה. ההבדל היסודי בין חכמת יון לחכמת התורה הקדושה, היא שחכמת יון היא חכמת המושג והמורגש, כדברי הרמב"ן הידועים (דרשת תורת ה' תמימה), שצווח ככרוכיא על ראש הפילוסופים היווני הידוע, שהכחיש כל הרוחניות, ולא האמין רק במורגש. משא"כ בחכמת התורה הקדושה, כל מה שאדם רואה הוא יודע שהוא רואה את חיצוניות הדבר, אבל אין לו השגה בפנימיות, וזה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא. כל מה שיש לנו בתורה הקדושה זוהי אותה הבחנה שאנחנו רואים שהדברים ישנם, אבל "עמוק עמוק מי ימצאנו" (קהלת ז' כ"ד), זהו כח החשך בשרשו.

אחכמה הוא האור והיא רחוקה ממני הוא החשך

הנה כאשר ר"ל האדם נופל לחטא, אז צריך להיות חשך בבחינה של הסתרה. כמו שאומרת הגמרא (קידושין מ' א'), "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתכסה שחורים וכו'". כי את החטא צריך לכסות בחשך, להסתירו, מחמת שהחטא מגלה אצלו אופן של חשך תחתון של העלם, של הסתר, שהוא תולדה מהחטא. אבל כח ההסתר בשרשו אינו במקום החטא. אלא שרש כח ההסתר הוא מצד אי ההשגה בעצמותו ית"ש, ובעומק חכמתו, שהיא חכמת התורה הקדושה, כי הוא וחכמתו חד. וכשם שעצמותו אינה מושגת, כך גם חכמתו הקדושה "עמוק עמוק מי ימצאנה". "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז' כ"ג), ה"אחכמה" שבדבר הוא האור, "והיא רחוקה ממני" היא החשכה, והם משמשים בעירבוביא. כמובן שאין התולדה מכך שהאדם ח"ו לא יעסוק בתורה. דאם היה דין שלא יעסוק אדם בתורה, לא היה זה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא, אלא רק חשך. אלא מחד ישנה מצוה של "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א' ח'), ומאידך "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". מחד אור ומאידך חשך, והם משמשים בעירבוביא תדיר.

שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה

איתא בגמרא (מנחות צ"ט ב'), "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יוניתי? קרא עליי המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפידך והגית בו יומם ולילה. צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת

יונית". והנה רש"י (ד"ה צא ובדוק) מפרש "דבר שלא יהא בעולם". כלומר אין כזה זמן, וממילא אינך יכול ללמוד חכמה יוונית. אמנם יש לשאול, א"כ למה לא אמר לו בפשטות שאסור. מהו הלשון צא ובדוק לך זמן שהוא לא מן היום ולא מן הלילה. משמע שיש כזה זמן. ביאור הדבר. מצות הדלקת נר חנוכה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. זהו הזמן שהאור והחשך משמשים בעירבוביא. זהו זמן שהוא בתוך בין השמשות. כידוע בין השמשות זו סוגיה ארוכה (עי' טשו"ע או"ח תרע"ב וקחנו משם). אבל לעניננו, מדובר כאן בזמן הסתלקות החמה אבל קודם התוקף הגמור של הלילה. הרי זה זמן ממוצע בין היום והלילה, זהו זמן ההדלקה של נר חנוכה. א"כ כאשר אמר לו צא ובדוק לך זמן שהוא לא מן היום ולא מן לילה, רמז לזמן הדלקת נרות חנוכה. משם שואבים את הכח לנצח את חכמת יון, ע"י גילוי של החשך בשרשו, שהוא תיקון החכמה של יון. זמן שהוא לא מן היום ולא מן לילה, זמן שבו אור וחשך משמשים בעירבוביא. ומצד זה מתגלה בחכמת יון השרש של החשך דקדושה, וא"כ השתא שחזר הענף לשרשו, אז - עסוק בחכמת יון. חכמת יון כענף המנותק מהשורש היא במקום שהחשך מנותק מהאור, לא במקום שהחשך מחובר לאור, לא בזמן שהוא לא יום ולא לילה, לא בזמן שהחשך והאור משמשים בעירבוביא. מצות הדלקת נר חנוכה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק זהו דין של הדלקה מכה האור וחשך משמשים בעירבוביא.

מים ורוח אינם מעלימים, עפר ואש מעלימים

מבואר בדברי רבותינו שישנם שני מהלכים שמכוחם מגיע החשך. כידוע ישנם ארבע יסודות, אש רוח מים ועפר. המים מצד טבע ברייתם אינם מעלימים, להיפך, הם צלולים וזכים אלא אם כן מתערב בהם דבר המעכרם. גם כה הרוח אינו מעלים, אנו רואים דרך האויר. מאידך, היסודות אש ועפר הם שני הכוחות היוצרים העלם וכיסוי בבריאה. חז"ל אומרים (ב"מ מ"ב א') "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע". את המת קוברים באדמה. את הדם מכסים בעפר (חולין פ"ג ב'). וכן על דרך זה. זהו סוג אחד של העלם, סוג אחד של חשך. הסוג השני של החשך הוא חשך שמגיע מכה היסוד שנקרא אש. כל אש בטבעה יוצרת כח של שחרחרות, כח של חשך. אמנם ההבדל היסודי בין החשך של יסוד האש לחשך של יסוד העפר, הוא שהחשך של יסוד העפר הוא חשך גמור, העלם גמור, העדר גמור של אור. משא"כ החשך ששרשו ביסוד האש, זהו חשך שיחד עמו ישנה האש ולכן ישנו גם אור, הרי זה אור וחשך משמשים בעירבוביא. חכמת הטבע היא בתכונתה חכמה של יסוד העפר, חכמה שבעצם מכסה ומעלימה על הפנימיות. ומאידך, יסוד העפר הוא היסוד שמגלה את כל שלשת היסודות כדברי הגהת המהרי"ץ הידועים בתחילת נפש החיים. כח העפר הוא הכח שמגלה את מה שישנו בבריאה. כל שלשת היסודות אש רוח מים מתגלים על ידי יסוד העפר. לכן מצד יסוד העפר, מחד יש לו כח של גילוי אבל מאידך יש בו כח של העלם, שני הפכים תמיד שרשם בבת אחת.

התורה ניתנה כאש שחורה על אש לבנה

מלכות יון מצד שורש החשך שבה, היא מיסוד העפר, הן מצד ההעלם שבו והן מצד הגילוי שבו. ומאידך, כח התיקון של מלכות יון הוא לגלות את שרשה במקורה שהוא ביסוד האש, שהוא אור וחשך משמשים בעירבוביא. "הלא כה דברי כאש נאם ה'" (ירמי' כ"ג כ"ט). התורה נמשלה לאש, מחמת שכל התורה ניתנה כאש שחורה על גבי אש לבנה (עי' רש"י וזאת הברכה ל"ג ב' מתנחומא בראשית פ"א), הרי זה אור וחשך משמשים בעירבוביא. זה כח התיקון של מלכות יון.

מהו השורש לנר השמיני בחנוכה

וכשנצחום כמו שאומרת הגמרא (שבת כ"א ב'), לא מצאו אלא פך אחד של שמן חתום בחותמו של כהן גדול, ונעשה להם נס והדליקו ממנו שמונה ימים. והנה במנורת המקדש ישנם שבעה נרות (פר' תרומה כ"ה ל"ז), בעוד שבחנוכה אנחנו מדליקים שמונה נרות. והיכן המקור איפוא לנר השמיני? כיצד יתכן שישנו מושג של נר שמיני, כאשר במנורה היו רק שבעה נרות. הרי לכאורה המנורה היא שרש האור לכל הבריאה כולה. אמנם עי' ברש"י בשבת (כ"ב ב' ד"ה ובה היה מסיים), שמבאר שבין הערביים היה מוציא את הפתילה הדולקת מהנר המערבי [שהרי היתה דולקת בנס מעת

לעת למרות שהיה בה שמן רק מערב עד בוקר], ואוחזה בידו או מניחה בכלי ריק, והיתה ממשיכה לדלוק מכח השמן הספוג בה, ובינתים היה נותן שמן ופתילה חדשים בנר המערבי, ואח"כ היה מדליק את הפתילה החדשה מהפתילה הישנה, ומהפתילה החדשה היה מדליק שאר הנרות (ועי' בתוס' שם ד"ה ובה היה מסיים שחולקים על רש"י). הרי שבעומק גנוז כאן בדברי רש"י נר שמיני במנורה. הנר המערבי כביכול נחלק לשנים. האחד במקומו והשני מחוץ למקומו. וזה שמחוץ למקומו הוא השורש לנר השמיני של חנוכה.

פתילה דולקת ללא נר היא אור וכלי משמשים בערבוביא

עומק הדבר. השבעה נרות שהיו דולקים במנורה, הם אור בתוך כלי, פתילות דולקות בתוך הנרות. אבל האור השמיני לשיטת רש"י הוא אור בלא כלי, שהרי הוציאוהו מהנר המערבי, וממנו הודלקה הפתילה החדשה שבנר המערבי. א"כ הנר השמיני בחנוכה שורשו הוא אור בלא כלי, ואור בלא כלי א"א להשיגו, הוא אינו בר תפיסה, א"א אלא לראותו בלבד. וזה אור וחשך משמשים בערבוביא, כי מחד הרי הפתילה הישנה דולקת, כי אילו כבתה א"א היה להדליק ממנה את הפתילה החדשה, ודרכה את שאר ששה הנרות. אבל מאידך זו פתילה ללא נר, אור ללא כלי, ולכן אין זה בר תפיסה ולא בר השגה, אלא יש כאן ראייה בלבד, ללא כלים להשתמש בהם.

לדעת המהר"ל הארון בקה"ק הוא מקור לנר השמיני בחנוכה

והנה במהר"ל (נר מצוה עמ' כ"ג, חידושי אגדות ח"א עמ' ה' על מסכת שבת) מצינו מהלך אחר. המהר"ל מבאר שהשרש של הנר השמיני, הוא בארון שהיה בבית קדשי הקדשים. זהרי ישנם שתי מדרגות בגילוי האור בבית המקדש. ישנו אור שמתגלה בהיכל, והוא אור שבעה נרות של המנורה. וישנו אור שמתגלה בבית קדשי הקדשים ששם נמצא הארון, ארון מלשון אור, והוא השרש של השמיני שמעל השביעי, שמכוחו ישנו מהלך של נר שמיני בנר חנוכה. וביתר ביאור. ארון הוא אותיות אור-ן. נו"ן היא חמישים, שהוא בחינת "תספרו חמישים יום" (אמור כ"ג ט"ז), שהוא בא לאחר המהלך של שבע פעמים שבע, הוא היום החמישים והוא היום השמיני שמעל המהלך של ז'. זהו הכח שמעל לטבע שנמצא גם במילה שהיא ביום השמיני שהיא מהלך למעלה מהטבע, כי במהלך הטבעי אדם נולד ערל. בארון כמו שאומרת הגמרא (בבא בתרא י"ד ב'), נמצאים הלוחות השניות ושברי הלוחות הראשונות, ולכן גם בארון ישנה ההבחנה של אור וחשך משמשים בערבוביא, הלוחות החדשות אור והלוחות הישנות השבורות חשך. הבחנה נוספת של אור וחשך משמשים בערבוביא בקדשי הקדשים, הוא מצד הכהן הנכנס לשם ביום הכיפורים (עי' רמב"ם הלכות עבודת יוה"כ פ"ד ה"א), ומערה הקטורת על הגחלים. הרי מחד יש כאן הארה מהגחלים, ומאידך לאחר הקטרת הקטורת על הגחלים כל קה"ק היה מתמלא עשן (עי' עי' רשב"ם אחרי מות ט"ז ב', ועי' רש"י מ"א ח' י"ב). א"כ גם כאן היו אור וחשך משמשים בערבוביא.

כח הצניעות כשורש להשגת פנימיות התורה

והנה המקור של האור נקרא תורה אור, והתורה הוא חשך ואור משמשים בערבוביא. מה קודשא בריך הוא סתים וגליא, אף אורייתא סתים וגליא (עי' זהר אחרי מות ע"א ב'). יש בה אבחנה של גילוי ואבחנה של העלם. אמרתי אחכמה - גילוי, והיא רחוקה ממני - העלם. ימי החנוכה שהם ענין מלחמת מלכות החשמונאים כנגד מלכות יון, זוהי מלחמה על כיצד מגדירים את החשך. האם החשך שלאחר החטא, או גילוי מקור החשך קודם החטא. כשנצחום בית חשמונאי הם גילו שהמצוה של כיסוי אינה שייכת לחלק של השבירה בלבד, לחלק של צניעות מחמת ערות דבר בלבד. אלא מקור הצניעות היא כפי שאומרים חז"ל (קידושין ע"א א'), שאין מגלים השמות הקדושים אלא למי שהוא צנוע ועניו. צניעות היא כלי להבנת הנסתר. כח הצניעות, כח ההעלם, כח החשך, במקורו בשרשו, הוא מקור לגילוי דבר הנעלם, וגילוי דבר נעלם צריך כלי של העלם. מחד אומרים חז"ל (עירובין ס"ה א'), לא איברי ליליא אלא לשנתא, וזה מצד השבירה, מצד הנפילה. אבל מאידך אומרים חז"ל (שם) לא איברי סיהרא אלא לגירסא, שזה מצד שהלילה הוא

דייקא המקום שדרכו יכול האדם להגיע למעמקים פנימיים, שיכולים להתגלות רק מכח ההבחנה הנקראת חשך, דהיינו אור וחשך משמשים בעירבוביא, ולא חשך דשבירה שהוא חשך בלי אור.

מהות האשה היא צניעות והסתר

מצות נר חנוכה כמו שאומרת הגמרא (שבת כ"א ב'), היא מצות נר איש וביתו. כל חד וחד יש לו חיוב להדליק נר. אבל החיוב אינו על הגברא בלבד, גם אינו רק על הבית בלבד. אדם שאין לו בית אין לו חיוב הדלקה, יש לו ברכה ומצוה של רואה (שבת כ"ג א'). אדם שיש לו בית ואינו נמצא שם, ביתו פטור מהדלקה [א"א"כ יש מישהו ממשפחתו בביתו שידליק]. מצוה נר חנוכה היא צירוף של איש וביתו ביחד. והנה ישנה שיטת המהדרין בחנוכה, נר לכל אחד ואחד (שם). ומ"מ גם לשיטת המהדרין, נהגו שהאשה אינה מדלקת, למרות שאם ברצונה להדליק רשאית להדליק בברכה, ואם בעלה אינו בבית, מחויבת להדליק (ע"מ"ב תרע"א סק"ט, ותרע"ה סק"ט). והסברא שאינן מדליקות דהויין טפילות לאנשים, ובאשה נשואה אמרינן אשתו כגופו (ע"מ"ב שם ושם). גם ידועה סברת החת"ס (חידושים על שבת כ"א ב' ד"ה והמהדרין), שאשה פטורה מהדלקה כי "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מ"ה י"ד), ועיקר ההדלקה הרי הוא בחוץ. והנה סברת אשתו כגופו לכאורה תמוהה. למה בשאר מצוות לא אמרינן אשתו כגופו. כגון שבעלה יפטרנה מאכילת מצה מסברת אשתו כגופו. עומק הדבר. ישנם שני כוחות בבריאה. ישנו כח בבריאה שהוא כח של איש, וישנו כח בבריאה שהוא כח של אשה. כוחו של האיש כידוע הוא כח הגילוי וכוחה של האשה כידוע הוא כח ההעלם. ולכן באשה נאמר "כל כבודה בת מלך פנימה". ולמה נאמר בה "פנימה", מפני שמטבע היצירה שלה הוא צניעות, כדברי הגר"א הידועים (ע"מ"ב אגרת הגר"א, וגם בנוסח האחר שכתוב בו שעיקר התבלין ליצה"ר באשה הוא הצניעות), שעיקר מעלתה של אשה נמדדת במדרגת צניעותה, כי עומק הדבר שזו מהותה. המהות של כח האשה הוא כח ההסתר הוא כח ההעלם.

מהות מצות נר חנוכה הוא שלום בית ולכן נר שבת דוחה נר חנוכה

מצות נר חנוכה היא מצוה של נר איש וביתו, ביתו זו אשתו (יוםא ב' א'), וזה מקביל להגדרה של אור וחשך משמשים בעירבוביא. זו כל המצוה. כמו שהמצוה היא משתשקע החמה, כך המצוה היא גם נר איש וביתו, זהו אותו מטבע של חיוב. אילו מהות המצוה היתה שהאור מסלק את החשך, הרי שהיה דין לאיש לעצמו ולאשה לעצמה, והוא והיא היו צריכים לקיים את המצוה כ"א לחוד. אבל כאשר המהות הפנימית של חיוב ההדלקה ענינה אור וחשך משמשים בעירבוביא, על זה נאמר "והיו לבשר אחד" (בראשית ב' כ"ד), מעין ה"יום אחד" של מעשה בראשית, של אור וחשך משמשים בעירבוביא. ואפילו לאחר הבדלתם הם נשארו אחד. אשתו כגופו כי זו מהות החיוב של מצות נר חנוכה. דהיינו, המהות של נר חנוכה הוא בעצם החיבור של האיש וביתו. כשהגמרא דנה מי קודם, נר שבת או נר חנוכה (שבת כ"ג ב'), כידוע הגמרא פושטת נר שבת עדיף מצד שלום בית. לכאורה צריך לעיין, וכי גם בשאר המצוות נאמר ששלום בית עדיף. ברור שלא נוהגים כך תמיד, בודאי לא לדחות מצוה דאורייתא, אבל במצוה דרבנן פעמים שזה שייך. עכ"פ, ישנה סברא מיוחדת מדוע בחנוכה שלום בית עדיף, כי בעומק נר חנוכה יסודו שלום בית. לכן חנוכה זו מצוה הנקראת נר איש וביתו, אור וחשך משמשים בעירבוביא. זה גופא שלום בית, אלו אינם שני דברים.

הדלקת נ"ח אינה רק לפד"נ, אלא גם להאיר את החושך בבית

אותו מהלך שהנר חנוכה הוא חיבור של אדם לביתו, הוא גם המהלך של חיבור מקום הגילוי למקום ההעלם. "יצא אדם לפעלו" (תהלים ק"ד כ"ג), זה נקודת ההתגלות שלו, "ולעבודתו עדי ערב" הוא חוזר לביתו, שם הוא נעלם, שם הוא גנוז. מצות נר חנוכה הוא בפתח ביתו. פתח הבית הוא מקום הכניסה וכן מקום היציאה. והנה כאשר הגמרא (שבת כ"ב א'), דנה האם להדליק בימין או בשמאל הפתח, מוכח מהסוגיה שימין או שמאל הוא ביחס למי שמגיע לפתח הבית מבחוץ. ולכאורה צ"ע מדוע, הרי כאשר הוא בא להדליק, הוא נמצא בתוך הבית, א"כ למה לא יהא ימין או שמאל ביחס למי שבתוך הבית. עומק הדבר. נר חנוכה הוא במהלך של כניסה לבית, הוא במהלך של גניזה. ההדלקה היא להאיר את

המקום שלתוכו נכנסים, כלומר לאור וחשך המשמשים בעירבוביא. למרות שיש בהדלקה פירסומי ניסא לאלו שבחוץ, אבל ההדלקה היא גם לאיש וביתו, הארה למקום החשך. א"כ הנר מאיר גם לחוץ וגם לבית, להאיר במקום החשכה של הבית, בבחינת אור וחשך משמשים בעירבוביא. מצד מה שמדליקים לפרסם את הנר בחוץ, זה בבחינת מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך. אבל מצד מה שמדליקים לפנים, זה מהלך של הדלקה של שלום בית, של אור וחשך משמשים בעירבוביא. יתן ה' יתברך שנזכה לחזור למקור הראשון של החשך, לאור וחשך משמשים בעירבוביא, ליום אחד שיתגלה בסיעתא דשמיא יחידו של עולם.

6 | בענין חשך דקדושה כנגד חשך דיון

ב"ד חשמונאים גזרו על בעילת גויה בצנעא

הנה ידועים דברי חז"ל במדרש (בר"ר ב' ד') על הפסוק (בראשית א' ב') "וחשך על פני תהום", "וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". והנה ישנם ג' דרכים להלחם בחשך. האחת, מעט מן אור דוחה הרבה מן החשך (חזה"ל שער יחוד המעשה פ"ה, רבינו בחיי בפירושו עה"ת בראשית ד' ז'). השניה, לגלות את המקור של החשך, שאור וחשך משמשים בעירבוביא, ושם החשך הוא קדוש¹¹. השלישית, להציב חשך מול חשך, חשך דקדושה מול חשך של יון שהחשיכה עיניהם של ישראל. נתבונן בס"ד במהלך שלישי זה, מהו אופן מלחמת החשך דקדושה כנגד החשך של יון. איתא במסכת עבודה זרה (ל"ו ב'), שישנה הלכה למשה מסיני שהבועל ארמית בפרהסיא קנאין פוגעין בו, כפי שפנחס פגע בזמרי. משא"כ בצנעא אין על כך איסור תורה, אבל ב"ד של חשמונאים גזרו על כך. והטעם שדוקא ב"ד דחשמונאי הם אלה שגזרו על בועל ארמית בצנעא, הוא מפני שיש כאן כח של חשך מול חשך. דהיינו, כנגד החשך של יון, גזרו חכמים איסור על בעילת ארמית בצנעא, שהוא מעשה שנעשה בחשך ובהסתר. א"כ התחדש כאן חשך דקדושה, וזה גופא מלחמה כנגד יון שהחשיכה עיניהם של ישראל.

גם נשים היו באותו הנס

איתא בגמרא (שבת כ"ג א') "נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס". רש"י על אתר מביא ב' פירושים כיצד היו באותו נס. האחד, שגזרו יוונים על כל בתולות הנישאות להיבעל לטפסר תחילה. ברש"י על הרי"ף ובר"ן שם (י' א' בדפי הרי"ף), במקום טפסר כתוב הגמון. והשני שעל יד אשה נעשה הנס. שמביא הרי"ן (שם) שבתו של יוחנן האכילה לראש האויבים גבינה לשכרותו וחתכה את ראשו וברחו כולם. ובתוס' (פסחים ק"ח ב' ד"ה היו), כתבו ששמה היתה יהודית, ולא הזכירו שהיתה בתו של יוחנן. אבל בארחות חיים (הלכות חנוכה אות י"ב, ודבריו הועתקו בכלבו סימן מ"ד) כתב שיהודית היתה בתו של יוחנן כה"ג. פירוש שלישי כיצד היו באותו הנס, שהרי היונים רצו לבטל חדש שבת ומילה (מגילת אנטיוכוס, ועי' בספר חשמונאי ובניו לר"מ אדלר להרחבת היריעה), וגזירת חודש ושבת נוגעת גם לנשים. והנה לענין הבעילה להגמון, גזירה זו מובאת במסכת כתובות (ג' ב'), ושם כתוב שהגזירה היתה על הבתולות הנישאות ביום רביעי). בגמרא שם מכונה גזירה זו בשם סכנה, ובגמרא שואלת, האי סכנה? אונס הוא! ומתרתצ משום דאיכא צנועות דמסרן נפשייהו לקטלא. ושוב שואלת הגמרא ולידרוש להם שאונס שרי, ומתרתצ הגמרא איכא פרוצות ואיכא כהנות. והנה התוס' שם (ד"ה ולדרוש), מבארים דאונס שרי מצד שאשה היא קרקע עולם ולא עבדה מעשה, ולכן אין עליה איסור בבעילה להגמון, וממילא אינה נאסרת על בעלה [אא"כ היא כהנת].

קרקע להציל בנות ישראל ופך השמן מטומאה

והנה להבין עומק ענין קרקע עולם, בהקדם ידועה קושית הראשונים בשבת (כ"א ב' בסוגית מאי חנוכה, עי' למשל ברשב"א ובתוס'), מה הועילה מציאת הפך שמן שהיה חתום בחותמו של כה"ג, הרי אפילו לא נטמא במגע, שמא נטמא בהיסט, דהרי גזרו חכמים על גויים לטמא בהיסט. והנה בתירוצו השני כותב הרשב"א דאפשר שגזירת היסט עדיין לא נגזרה. אבל התוס' וכן הרשב"א בתירוצו הראשון כתבו שהיה הפך שמן טמון בקרקע, ולכן ידעו החשמונאים שלא מצאוהו היונים כלל. א"כ ההשגחה סיבבה שלא ימצא הפך שמן בזכות שהיה טמון בקרקע. א"כ גם כאן נתגלה היסוד של חשך מול חשך. כנגד הגזירה של בעילת הבתולות, שע"י גזירה זו החשיכו עיניהם של ישראל, סיבבה ההשגחה שהפך שמן שבו היה נס חנוכה, יינצל בזכות שהיה במקום מכוסה וחשוך. וכמו שהדין של קרקע עולם הציל את בנות

¹¹ נתבאר במאמר אור וחשך משמשיין בערבוביא.

ישראל מטומאה, כך הקרקע שבו היה טמון הפך שמן הציל את השמן שבאמצעותו היה אחד מניסי חנוכה. כלומר מכח הקרקע שהוא כח הסתר וחשך דקדושה, ניצל השמן מטומאה וניצלו בנות ישראל מטומאה.

יונים שקצו את אבני המזבח

איתא במשנה במסכת מידות (פ"א מ"ו, ומובא ביומא ט"ז א' ובע"ז נ"ב ב'), שבלשכה מזרחית צפונית של בית המוקד גנזו בני חשמונאי את אבני המזבח החיצון ששקצום מלכי יון. מבאר רש"י בע"ז (שם), שלמרות שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מ"מ דרשו חכמים פסוק ביחזקאל (ז' כ"ב) "ובאו בה פריצים וחללוה", שעצם כניסת היונים ע"ז להיכל הוציאה כליו לחולין, ונעשו הפקר, וקנו היונים את הכלים מהפקר, וכאשר עבדו ע"ז על המזבח החיצון אסרו את אבני המזבח, לא מיבעיא לגבוה אלא אפילו להדיוט, ולכן הוצרכו בני חשמונאי לגנום בלשכה מזרחית צפונית דבית המוקד¹². גם כאן אנו מוצאים הגדרה של חשך כנגד חשך. כנגד הטומאה ששקצום היונים והחשיכו עיניהם של ישראל, הציבו החשמונאים את כח הטהרה של הגניזה.

כורש בנה את הבית השני ולכן יונים לטמאותו

איתא בעזרא (א' ב') "כה אמר מלך פרס, כל ממלכות הארץ נתן לי הויה אלקי השמים, והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים". דהיינו הקב"ה צוה על כורש לבנות את הבית השני. במאמר המוסגר יוזכר שכורש לא עשה כן אלא שלח את היהודים לעשות כן (עזרא א' ג'), ובמסכת מגילה (י"ב א') דרשו פסוק בישעיהו שהקב"ה התלונן למשיח על כורש על שנהג כן. עכ"פ הנה במדרש (ב"ר ל"ו ח') כתוב "אף מיפת עמדו באהלי שם וכו' יפת אלהים ליפת זה כורש שהוא גוזר שיבנה בית המקדש". א"כ מכוחו של יפת בנה כורש את בית המקדש השני. וכן יון הוא מבניו של יפת (נח י' ב'). לכן היה ליון כח לטמא את הבית השני מכיון שהוא בא מיפת, וכן כורש שבנה את הבית השני ינק כוחו מיפת. לולא שהיה ליפת נגיעה במקדש לא יכול היה יון שבא מיפת לטמאותו. אמנם נגיעה הטומאה הזאת, החלה מחוסר הטהרה שהיה בשורש הבנין שנבנה ע"י כורש. "טוב אחרית דבר מראשיתו" (קהלת ז' ח'), מתי אחרית דבר טוב, כאשר מראשיתו הוא טוב (עי' רש"י שם, ועי' ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א דף ט' ב'), וכאשר בראשית דבר ישנה נגיעה של יפת אלהים ליפת, אז באחרית דבר נכנסו להיכל ויכלו לטמאותו.

עיקר בית המקדש היה בחלקו של בנימין כי היה נקי מקנאה

איתא במסכת יומא (י"ב א', ועי' ברש"י ובציוור בזבחים נ"ג ב') שהר הבית הלשכות והעזרות היו בחלקו של יהודה, והאולם וההיכל וקדוה"ק היה בחלקו של בנימין. וכן רוח מערבית וצפונית של מזבח העולה היה בחלקו של בנימין, בעוד שרוח מזרחית ודרומית היו בחלקו של יהודה, מחוץ לאמה אחת בדרום ואמה אחת במזרח שהיתה בחלקו של בנימין. בנימין ידיד ה' (וזאת הברכה ל"ג י"ב), הוא זה שזכה שבחלקו יבנה עיקרו של בית המקדש. ואמרו חז"ל (מדרש תנאים וזאת הברכה פל"ג, מובא בחזקוני בזאת הברכה ל"ג י"ב), מפני שבשעה שרצה הקב"ה לבנות את בית המקדש היו מריבים שבטים זה עם זה בחלקו של מי יבנה, אמר להם הקב"ה כולכם הייתם שותפים במכירתו של יוסף, ולכן הוא לא יבנה בחלקכם. ואפילו יוסף היה נגוע במכירה, שהרי על חלומותיו כתוב "ויקנאו בו אחיו" (וישב ל"ז י"א), וכאשר התנכלו לו אמרו "ונראה מה יהיו חלומותיו" (שם שם כ'), ויוסף בגימ' קנאה. א"כ עולה מדברי חז"ל שנבנה בית המקדש בחלקו של בנימין מפני שהוא היה נקי מקנאה, לא היתה בו קנאה באחרים ולא היתה לאחרים קנאה בו.

שור וקנאה

והנה השרש העמוק של מלחמת יון בישראל הוא קנאה. כתוב במדרש (שוחר טוב תהילים צ"ג) "שבעה לבושין לבש הקב"ה. אחד וכו' ואחד כנגד יון, שנאמר ויעט כמעיל קנאה. כך היו בני חשמונאי לבושי בגדים של קנאה וכו'". כפי

¹² וצ"ע ברש"י בע"ז שם ד"ה מזרחית צפונית שכתב עזרה.

שמובא בגמרא (שבת פ"ט א' ב'), למה נקרא שמו סיני, כי שם ירדה שנאת עכו"ם לישראל. כי בשעה שישראל קבלו את התורה האלקית שהיא החכמה האלקית, אזי נתקנאו האומות בישראל, ובראשם יון שעסקו בחכמה הטבעית, ורצו להכחיש ולבטל את החכמה האלקית. א"כ זו מלחמת חכמה כנגד חכמה. ובעומק זו קנאה כנגד קנאה, הקב"ה וישראל מתלבשים בקנאה כנגד מלחמת הקנאה של העכו"ם בישראל ובתורתו. הזכרנו לעיל את המדרש שהיו יון אומרים כתבו לכם על קרן השור. מהו ענין השור דייקא. הנה כתוב בברכת יוסף בזאת הברכה (ל"ג י"ז) "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו וכו'". א"כ יוסף נקרא שור, ויוסף כפי שהזכרנו בגימ' קנאה. לכן קרן השור הוא בסוד קנאה. עוד מצינו ענין קנאה בהקשר לשור במדרש תנחומא (כי תשא פכ"ב), "א"ל [הקב"ה למשה], שחת עמך, א"ל משה, וכי עמי הם, והם עמך ונחלתך אשר פדית בכחך. א"ל [משה לקב"ה], מה חטאו, א"ל וימירו את כבודם בתבנית שור. אמר לפניו, רבש"ע ובמה אתה מקנא? בשור? וכי הוא מסייעך? אתה משיב רוחות והוא מוריד גשמים? אתה מזריח חמה והוא לבנה? וכו'". אמנם במדרש זה לכאורה ענין הקנאה אינו קשור ליוסף או ליון.

החילוק בין מזבח העולה למזבח הזהב

והנה כידוע ישנם בהיכל שלשה כלים, מנורה בדרום שלחן בצפון ובינם המזבח הפנימי המכונה גם מזבח הזהב או מזבח הקטרת. והנה בגלל נס פך השמן ידוע לכל שהיונים טמאו את השמנים למנורה. אבל לעיל ראינו שבעצם כניסת הפריצים למקדש יצאו מקדושתם כל כלי המקדש. אבל טומאה ממש לא חלה אלא על מזבח העולה, מפני שעליו הקריבו לע"ז. מאידך מזבח הזהב לא נטמא, וצריך להבין מאי שנא האי מהאי. כבר הזכרנו לעיל שחלק ממזבח העולה היה בחלקו של יהודה, והגמרא (יומא י"ב א) אומרת שבנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום. מה העומק שבכך שיהודה זכה לחלק מהמזבח החיצון אבל לא זכה כלל במזבח הפנימי, וכן לא זכה באולם ובהיכל ובקד"ק וכל מה שבתוכם. כבר בארנו לעיל שיתרונו של בנימין על יהודה היה בכך שבנימין היה נקי מקנאה, בעוד שיהודה כמו שאר אחיו, היה נגוע בקנאה. א"כ המזבח הפנימי היה במקום שאין בו קנאה. בעוד שהמזבח החיצון היה במקום שיש בו קנאה. בעומק חילוק זה מגדיר את מהות המזבחות. היונים כפי שבארנו, שורש מלחמתם הוא מצד הקנאה, ולכן לא יכלו לטמא אלא מה שיש לו שייכות לקנאה, דהיינו דוקא את המזבח החיצון ולא את המזבח הפנימי. כי החילוק בין המזבחות כאמור אינו רק במקומם אלא במהותם. ולכן יכלו היונים לעבוד עבודה זרה על המזבח החיצון ולהפוך אותו ר"ל ממזבח העולה למזבח שח"ו שייך לעכו"ם. אבל במזבח הקטרת לא נגעו כלל.

כלי שרת שאינם זקוקים לטבילה לאחר הרגל

איתא בגמרא בחגיגה (כ"ו א') שבשעת הרגל נתנו חכמים דין חברים לכל ישראל, כלומר טומאת עם הארץ ברגל רחמנא טהרה. אמנם לאחר הרגל פקע הדין, ונחשבים כל כלי המקדש שנגעו בהם עמי הארצות כטמאים והוצרכו טבילה, מלבד שלושה כלים. האחד הוא השולחן שהזהירו את הכהנים עמי הארצות שלא ליגע בו, כי א"א להטבילו מגזזה"כ שכתוב בשולחן "לפני תמיד" (תרומה כ"ה ל')¹³, כלומר אסור לטלטלו למקוה, אבל לולא איסור הטלטול, מצד עצם הכלי, אפשר היה להטביל את השולחן¹⁴. שני הכלים האחרים הם המזבחות, שאותם אין טובלים כי אינם מקבלים טומאה ואין צורך להטבילם. במשנה כתוב שיש למזבחות דין קרקע, ולכן אינם מקבלים טומאה. והנה בשלמא מזבח החיצון מובן למה הוא נחשב לקרקע, שנקרא "מזבח אדמה" (יתרו כ' כ"א), כי היה קבוע בקרקע¹⁵. אבל מזבח הפנימי

¹³ הגמרא שם (חגיגה כ"ו ב') מביאה ברייתא שגם במנורה יש דין לפני תמיד, אבל התנא דמשנה לא ס"ל הכי. ולכאורה לפני תמיד הוא בזמן חניה ולא בזמן מסע.

¹⁴ ומקשה הגמרא שם שכלי עץ העשוי לנחת הוא וא"כ אינו מקבל טומאה. ודוחה הגמרא דאינו חשבי כעשוי לנחת, דלמרות שאסור להעבירו ממקום למקום, אבל מגביהין אותו במקומו להראותו לעולי רגלים, ע"ש. אבל אינו נחשב לכלי מקבל טומאה מצד שהוא מצופה בזהב, דעץ קרייה רחמנא, ע"ש.

¹⁵ הנה מזבח הנחשת שבמשכן לולא שנקרא מזבח אדמה לא היה מקבל דין קרקע שהרי טלטלוהו ממסע למסע (שו"ת חבצלת השרון ח"א או"ח ל"ח), ועל דרך הפשט לא נקרא אדמה אלא מפני שהיה חלול ומלאוהו באדמה בזמן חנייתו (מכילתא ורש"י על הפסוק). אמנם מזבח שלמה שהיה עשוי מאבנים, ולא היה מטלטל, ונקרא אדמה כי היה מחובר לאדמה, לכן מעיקרא דדינא היה לו דין קרקע (ע"י רמב"ם בית הבחירה פ"א הי"ג).

הרי הוא כלי שרת ואינו מחובר לקרקע. ויש לו דינים שונים ממזבח החיצון, עי' למשל במסכת שקלים (י' ב' בדפי הבבלי) שהמזבח הזהב בא ממותר נסכים, בעוד שמזבח העולה בא משירי הלשכה. א"כ לפ"ז לכאורה מזבח הפנימי היה אמור לקבל טומאה. אבל הגמרא (חגיגה כ"ז א') דורשת שהוקש מזבח הזהב למזבח העולה מדכתיב "מזבחות" (במדבר ג' ל"א), מה מזבח החיצון דינו כקרקע ואיננו מקבל טומאה, גם מזבח הזהב דינו כקרקע ואינו מקבל טומאה. אבל עדיין צריך להבין את עומק הדבר שמזבח החיצון בפועל מחובר לקרקע בעוד שמזבח הפנימי בפועל אינו מחובר לקרקע אלא הוא תלוש¹⁶.

קנאה היא מיסוד האש

כאן צריך להבין את הסוגיא העמוקה של כחה של יון, שהוא כח של העלם, כח של חשך. וכח זה יש לו שני שרשים. האחד שייך לקרקע, שהקרקע מטמינים בה, מכניסים בה נסכים, מעלימים בה. השרש השני הוא כח הקנאה שהיא תולדה של יסוד האש. כאשר הקב"ה נגלה לעם ישראל במעמד הר סיני, "והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו הויה באש" (יתרו י"ט י"ח). האש יצרה כאן העלם וכסוי. אש אינה כרוח, אלא אש מעלימה ומסתירה. כח ההעלם של יון הוא בבחינת קרקע. אבל השרש היניקה של ההעלם בא מההעלם של יסוד האש, שמתגלה אצלם באופן של קנאה, והקנאה היא זו שיוצרת את ההעלם של חכמה מול חכמה. הכתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל, זהו העלם ששרשו כפי שהזכרנו במידת הקנאה, ותולדתו היא זו שמגיעה לקרקע. הנה כתיב "כי הויה אלהיך אש אכלה הוא, א'ל קנא" (ואתחנן ד' כ"ד). מכח האש כביכול הוא בא ומקנא. קנאה זו היא תולדת האש. לכן ישנה כאן ההבחנה של חשך דאש מול חשך דקנאה. החשך דאש גם הוא קנאה, קנאה דקדושה. הקנאה דיון זו רצון להחשיך את עיניהם של ישראל. כאשר הקב"ה וישראל יעקרו את שרש חשך הקנאה דיון, אזי תעקר גם התולדה של החשך שהיא בקרקע. התולדה של החשך דקנאה מגיעה לחשך דיסוד העפר - בקרקע. אבל שורשו ביסוד האש, בקנאה. כאשר הקב"ה נלחם בכח הקנאה, הרי הוא מכחיד את קנאת יון, וכאשר שוב אין ליון את שרש החשך מכח יסוד האש הנקרא קנאה, אז גם אין הסתר בענף, דהיינו בפועל.

לאחר שניצחום התחילו להזכיר שם שמים בשטרות

בעצם, המלחמה כנגד יון מגלה כח של הסתר דקדושה. ויש בזה שני שלבים וביתר עומק שלשה. בשלב הראשון מתגלה שרש הכח של ההסתר במידה הנקראת קנאה, קנאה מול קנאת יון. נגלה הכח של הויה אלהיך אש אכלה הוא א'ל קנא, ומתלבש במעיל שנקרא קנאה ומכח כך נלחם ביון. ומכח שמתגלה החשך של הקנאה דקדושה, נכחדת הקנאה של יון שהיא הקנאה דקליפה. ואזי גם התולדה שלו, כח הקליפה ביסוד העפר בקרקע, גם היא נכחדת. אבל בעומק ישנו כאן גילוי של חשך מול חשך עמוק יותר. דהנה איתא במסכת ראש השנה (י"ח ב') שגזרה מלכות יון גזרה שלא להזכיר שם שמים על פיהם. וכאשר גברה מלכות חשמונאי ונצחום, התקינו שיהיו מזכירים שם שמים אפילו בשטרות. וכך היו כותבים, בשנת כך וכך ליוחנן כה"ג לא'ל עליון. וכאשר שמעו חכמים בדבר, אמרו למחר זה פורע את חובו, ונמצא שטר מוטל באשפה, לכן בטלו חכמים את הזכרת שם שמים בשטרות. ע"כ הגמרא. ולכאורה תמוה שעל הגזירה שלא להזכיר שם שמים בפיהם, התחילו ישראל להזכיר שם שמים בשטרות. הרי לכאורה זו לא מידה כנגד מידה. אלא שלאחר שניצחום, היו צריכים לחזור ולהזכיר שם שמים בפיהם. דהרי זו מעלה עליונה כמו שחז"ל אומרים על יוסף שהיה שם שמים שגור בפיו (עי' בר"ר פ"ו ה', תנחומא וישב פ"ח, רש"י וישב ל"ט ג' ועי' בגור אריה שם). א"כ מה ענין להזכיר שם שמים דוקא בשטרות. אלא בודאי גנוז כאן עומק בגילוי הנס.

¹⁶ לפי מה שנתבאר בהערה הקודמת, במשכן לכאורה אין הבדל מהותי מבחינה זו בין מזבח החיצון למזבח הפנימי, משא"כ במקדש שלמה, וצ"ע.

מדוע מזבח הפנימי אינו מקבל טומאה

בהקדם, הזכרנו לעיל את דברי הגמרא במסכת חגיגה שהוקש מזבח פנימי למזבח חיצון, מה מזבח חיצון נקרא קרקע עולם ולכן אינו מקבל טומאה גם מזבח פנימי אינו מקבל טומאה. והנה למרות שבמשנה (חגיגה כ"ו ב') כתוב ששני המזבחות הן כקרקע, בעומק, מזבח הפנימי אינו באמת קרקע, כי אין בו הבחנה של קנאה. בעצם, המזבח הפנימי אינו מקבל טומאה מחמת ההבחנה שהוא לאו בר קנאה. על אף שהשלחן והמנורה נמצאים ג"כ בהיכל עם מזבח הקטרת, והם הרי ברי קבלת טומאה, אבל הם נמצאים בקצוות של ההיכל, בצפון ובדרום, והרי כל מערכת הקנאה באה מהמרחק בין הקצוות. מאידך, המזבח נמצא באמצע, שהוא אותו מקום שאין בו קנאה. ביאור הדברים. המנורה היא עדות לבאי עולם ששכינה שורה בישראל. א"כ למרות שמקומה בפנים, אבל יש בה הבחנה של חוץ. וכן השלחן, איתא בגמרא (שם) שהיו מגביהין אותו ומראין בו לעולי הרגלים לחם הפנים שהיה תמיד חם במעשה ניסים, ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום¹⁷. א"כ גם השלחן יש בו הבחנה של חוץ. מה שאין כן המזבח הפנימי אין בו שום הבחנה של חוץ. והנה ההבחנה בשלחן ובמנורה להראות לעולם את הניסים שהקב"ה עושה עם ישראל, בעצם כך יצרו קנאה. אבל מזבח הזהב שנמצא ביניהם אינו יוצר קנאה, והוא משולל מקנאה, ולכן אינו מקבל טומאה, בעצם.

מדוע מזבח חיצון אינו מקבל טומאה

ע"כ בארנו מדוע מזבח הפנימי אינו מקבל טומאה. ובעומק מה שמזבח החיצון אינו מקבל טומאה הוא מחמת שהוא יונק את הארתו מהמזבח הפנימי. אמנם יש למזבח החיצון דין קרקע מחמת שהוא מחובר לקרקע. אבל היא גופא מה שהוא לא מקבל טומאה מדין שהוא מחובר לקרקע, זה מכח ההארה של מזבח הפנימי שמאיר בו שלא לקבל טומאה. אלא שהמזבח החיצון כשלעצמו אינו יכול שלא לקבל טומאה, מחמת שאינו במדרגת מזבח הפנימי, דהרי הוא בחוץ. אלא שהמזבח הפנימי מגלה שאין טומאה בקרקע. דהיינו, כפי שבארנו לעיל שהכחדת כח הקנאה שהיא יסוד האש, מביאה להכחדת כח ההסתר שבקרקע. המזבח הפנימי הוא מערכת שמגלה שאין קנאה. ואם אין קנאה אז גם יסוד העפר אינו מסתיר, ולכן מזבח החיצון אינו מקבל טומאה. אבל מזבח הפנימי כשלעצמו אין בו לא הבחנת חשך של קנאה ולא הבחנת חשך של ביטול קנאה. אלא הוא משולל קנאה. ויש לדרוש זאת בפסוק "כי ה' אלהיך אש אכלה הוא א'ל קנא". כי ישנם כאן שתי מדרגות. המדרגה הראשונה שהיא מתתא לעילא היא א'ל קנא. המדרגה השנייה שהיא מעילא לתתא, היא כי ה' אלהיך אש אכלה הוא. באש ישנה ההבחנה הפנימית שהיא אש ולא ביחס לקנאה, ויש בה גם את ההבחנה התחתונה יותר שהיא קנאה מול קנאה. אבל ההבחנה הפנימית של ה' אלהיך אש אכלה הוא, הוא אש בעצם. "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו הו'ה באש" - זה "ישת חשך סתרו" (תהלים י"ח י"ב). הגילוי של מעמד הר סיני שהקב"ה ירד על הר סיני והיה ההר עשן כולו בבחינת חשך, זה גילוי של למעלה מהמלחמה של קנאה מול קנאה לבטל את הקנאה. א"כ ישנן ג' מדרגות בעולם. ישנו העולם שבקרקע, ישנו העולם שבקנאה, וישנו העולם שהוא למעלה מהקנאה. זה המקור הפנימי שנקרא חשך דקדושה. חשך דקדושה ענינו, גילוי אמיתת הויית הימצאו ית'. כלומר שהקב"ה מתגלה, אבל הוא בלתי נתפש - זהו חשך דקדושה.

אמונה בין אדם לחבירו

והנה ידועה הגמרא (שבת ל"א א') כשמכניסים אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה וכו'. זהו גילוי של בורא העולם בתוך הנבראים עצמם, זה נקרא חשך דקדושה. והנה בחינת האמונה נלמדת מהפסוק "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהלים צ"ב ג'). אין הכוונה שהאמונה היא רק בלילות. אלא מה שאדם משיג בחסדו ית' נקרא יום. ומה שאינו משיג אלא מאמין נקרא ואמונתך בלילות. כאשר נצחו מלכות חשמונאי את מלכות יון גילו כח שנקרא חשך דקדושה. פירוש, לא רק שגילו את ביטול החשך של יסוד העפר בקרקע. ולא רק שגילו את ביטול החשך של המידה הנקראת קנאה. אלא גילו חשך יסודי דקדושה, שהוא גילוי הבורא עולם בכל דבר. עומק ענין נשאת ונתת באמונה הוא

¹⁷ צ"ע כיצד יכלו עולי הרגלים לראות שלחם הפנים חם, ומה הועילה הגבהת השלחן לענין זה. אמנם ע"י בהערות לגמ' מנחות (דף כ"ט א' מהד' שוטנשטיין הערה 25 ו28).

דלא סגי שהאדם יגלה את אמונתו ביחס לבוראו, אלא שיגלה נמי את אמונתו ביחס לנבראים עצמם. דישנה בחינת אמונה מול הבורא, בבחינת "האמנתי כי אדבר" (תהלים קט"ז י'), דהיינו כאשר הוא מדבר מול הבורא עולם יש לו אמונה. וישנה אמונה בבחינת נשאת ונתת באמונה. דהיינו, האם גם ביחסים שבין אדם לחברו גילה את ואמונתך בלילות. אין זו סוגיא של אמונה במשא ומתן בעלמא. אלא העומק בנשאת ונתת באמונה הוא האם האדם גילה את החשך דקדושה גם בבין אדם לחבירו.

חשך דקדושה

עתה נוכל לבאר מדוע כאשר נצחו מלכות חשמונאי את מלכות יון החלו להזכיר שם שמים בשטרות. הזכרת שם שמים בשטרות פירושה שהכח הנקרא חשך דקדושה, אמונתך בלילות, נשאת ונתת באמונה - בא לידי גילוי. הזכרת שם שמים בשטרות משמעותה עצם הקביעות של החשך דקדושה בתוך הנבראים עצמם. דמחזר ישנה המערכת של הבריאה הנקראת "עולם חסד יבנה" (תהלים פ"ט ג'). אבל מאידך ישנה המערכת הנקראת "שכון ארץ ורעה אמונה" (תהלים ל"ז ג'). וכי אמונה צאן היא? אלא עבודת האדם משולה היא לרועה שמלאכתו לצרף את צאנו, כאשר הם נכנסים לדיר להתעשר, הם מצורפים, הם מחוברים. בחיבור בין הנבראים, מחזר ישנה בה מערכת הנקראת חסד, "להגיד בבוקר חסדך", "עולם חסד יבנה", דהיינו שבונים ומצרפים על ידי חסד, והחיבור בין אדם לחבירו הוא על ידי חסדים - זו מערכת אחת. ומאידך ישנה מערכת של צירוף בין אדם לחבירו ע"י "נשאת ונתת באמונה", בסוד החלו מזכירים שם שמים בשטרות. זו מערכת המתגלית בין איש לאשה כאשר הם בבחינת זכו שכינה ביניהם (סוטה י"ז א'), וזה דייקא בחשך. זו מערכת החיבור שנתגלתה בנצחון מלכות חשמונאי על מלכות יון, זהו חשך דקדושה. יתן הי"ת שנזכה להאיר בתוך החשיכה ולזכות לחשיכה דקדושה באופן שלם.

7 | בענין רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה

בנרות חנוכה יש דין לראותם משא"כ במנורת המקדש

במאמר הקודם עסקנו בעזר ה' בשייכות בין מנורת המקדש לנרות חנוכה. במאמר זה בעזר ה' נעסוק בדינים המיוחדים לנרות חנוכה ואין בהם ענין למנורה. השאלה המרכזית בחנוכה היא הגדרת המושג ראייה, בעוד שבמנורה אין דין ראייה כלל. ענין הראייה בולט בסוגיות העיקריות. למשל הגמרא (שבת כ"א ב'), אומרת "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". משמע שגדר הזמן נקבע משום שאז המהלכים בשוק רואים את הנרות הדולקים. כמו כן באותו עמ' הגמרא אומרת "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר". הרי דחזינן שאפשרות ראיית הנרות הדולקים קובעת את דין המקום. ועוד, כאשר הגמרא רוצה לברר (כ"ב ב') האם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, הגמרא מזכירה מה הרואה אומר, כלומר כיצד הרואה מפרש את מעשי המדליק. אמנם בסוגיה זו אפשר לטעון שאין זה מצד דין ראייה המיוחד בחנוכה, אלא מצד שיבואו לחשוך בו שלא הדליק נר חנוכה, וחשד זו סברה כללית שלא שייכת דוקא בחנוכה. אמנם במקום אחר ענין הראייה מפורש להדיא. הגמרא (כ"ג ב') שואלת, אם אין לאדם ממון לקנות נר חנוכה ויין לקידוש, מאי עדיף, ועונה נר חנוכה עדיף משום פרסומא דניסא. הרי שמבואר להדיא שיש דין לפרסם את הנס ע"י הדלקת נרות חנוכה. במאמר המוסגר יש להעיר שהרמב"ם כאשר מביא הלכה זו (הל' חנוכה פ"ד ה"ג), כותב שר חנוכה קודם משום שיש בו זכרון הנס. וצ"ע למה שינה מלשון הגמרא, ועוד נדון בכך.

מדוע הרואה ואינו מדליק יכול לברך

הנה מצינו בחנוכה שלא רק המדליק מברך אלא פעמים גם הרואה שאינו מדליק מברך. דהנה איתא בגמרא (כ"ג א'), "אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך". לכאורה מר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי, ועוד נדון בכך. ואח"כ מביאה הגמרא את רב יהודה שאומר שביום הראשון הרואה מברך ב' ברכות והמדליק ג' ברכות, ובשאר הימים הרואה מברך אחת והמדליק ב' ברכות. והברכה שאין אומרים בשאר הימים היא שהחיינו, כי ברכת שעשה נסים שייכת בכל יום כי בכל יום היה נס. והנה ישנן הרבה ברכות ראייה בפרק הרואה בברכות, אבל לא מצינו בשום מצוה אחרת ברכה על ראיית קיום מצוה. כגון שמי שאינו יכול לאכול מצה בפסח שיברך על ראיית אחרים שאוכלים מצה. אמנם בשאר המצוות ישנה מניעה לברך מצד מטבע הברכה כפי שהעירו זאת התוס' (סוכה מ"ו א' ד"ה הרואה). התוס' שם מתחילים בשאלה שהזכרנו, שלא מצינו ברכה לרואה בשום מצוה אחרת. ומתמצים התוס' ג' תירוצים מאי שנא חנוכה. התירוץ הראשון משום חביבות הנס. התירוץ השני, שתקנו זאת לצורך אנשים שאין להם בתים. ותירוץ שלישי, שבשאר המצוות ישנה מניעה מצד מטבע הברכה, דלא מסתבר שיתקנו מטבע ברכה מיוחדת לרואה. משא"כ בחנוכה שברכות שעשה נסים ושהחיינו אלו ברכות שמצד מטבע הברכה גם הרואה יכול לברך [ועוד נדון בברכת שהחיינו].

לפי איזה תירוץ בתוס' יש חילוק בין חנוכה לשאר המצוות

לענין התירוץ הראשון, גם הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"ב) נקט לשון חביבות ביחס לחנוכה, אמנם צ"ע מה מקור מטבע לשון זו ביחס לחנוכה. לענין התירוץ השני, יש לדון לגבי מי שנמצא בדרך אבל מברכים עליו בביתו, האם צריך לברך ברכת הרואה או לא. ונאריך בכך לקמן. והנה התוס' עצמם מקשיין על התירוץ השני ממזוזה, שגם מי שאין לו בית אינו יכול לברך על קביעת מזוזה, ומ"מ לא תיקנו לו ברכת הרואה. אמנם לפי התירוץ השלישי קושיה זו מתורצת. והנה התוס' אינם מבארים להדיא האם הם דנים בברכת שעשה נסים או בברכת שהחיינו, ולכאורה הם דנים בשניהם, וגם בזה נאריך לקמן. והנה לפי התירוץ השלישי, אפשר לומר שבאמת לא שאני חנוכה משאר המצוות, רק שבשאר המצוות ישנה מניעה מצד מטבע הברכה. וגם לפי התירוץ השני הרי גם במזוזה היה שייך לתקן ברכה לרואה. אבל לפי

התירוץ הראשון, באמת ישנו חילוק בין חנוכה לשאר המצוות, מצד חביבות הנס, וצריך להבין כיצד סברא זו משליכה על הגדרת דין הרואה.

שיטת הב"ח וטענת המג"א שהתוס' לא ס"ל כב"ח

והנה המג"א (תרע"ו סק"א) מביא את פסק המהרש"ל שאם נתן אדם פרוטה למדליק להשתתף בהדלקת נרות, ועמד שם בשעת ההדלקה, אזי אינו מברך ברכת הרואה, לא על נר זה ולא על אחר. משא"כ אם הדליקו על אדם בביתו, ולא ראה את ההדלקה ולא בירך, אזי כאשר הוא רואה נ"ח, חיוב עליו לברך ברכת הרואה. אמנם המג"א חולק על הדין השני, ומביא ראיה לשיטתו מהתוס' דידן. אמנם כדי להבין היטב את ראית המג"א מהתוס', יש לבאר בהקדם את שיטת הב"ח (תרע"ו ד"ה ומ"ש ואין מדליקין עליו). הב"ח שם מביא את הסמ"ג (מצוות דרבנן הלכות חנוכה) שכותב "ורואה זה כגון יושב בספינה שאין לו בית להשתתף וגם אינו נשוי". דייק מכאן הב"ח שמי שאשתו הדליקה עליו בביתו אינו צריך לברך ברכת הרואה. והב"ח חולק על הסמ"ג וס"ל כמהרש"ל שהביא המג"א. לדעת הב"ח ישנם שני חיובים בחנוכה, האחד על הגברא והאחד על ביתו¹⁸, כלשון הגמרא נר איש וביתו. מי שמדליקין עליו בביתו יצא בהדלקת נרות זו ידי חובתו בהדלקת נרות ובפרסום הנס. אבל לא יצא ידי חובתו להודות על הנסים ולומר שהחיינו, שאלו חיובין על הגברא עצמו מלבד החיוב על ביתו. לכן צריך לברך ברכת הרואה על נ"ח כאשר יראה נרות בדרכו או כאשר ישוב לביתו ויראה את נרות ביתו¹⁹. לפ"ז כאשר אדם מברך ב' ברכות קודם הדלקתו, למעשה הוא מקיים שתי מצוות בבת אחת. והנה כאמור המג"א חולק על הרש"ל וא"כ גם על הב"ח. וס"ל למג"א כסמ"ג, ומביא ראיה שהתוס' ג"כ ס"ל כוותיה. דאם התוס' היו סוברים כרש"ל וכב"ח, דיש מצוה ממש לברך על ראית נ"ח מצד ההודאה ואין הדלקת נ"ח החיוב היחידי בחנוכה, א"כ במקום לתרץ דשאני חנוכה דאיכא חביבות הנס, הו"ל לתרץ דשאני חנוכה שאיכא מצות ראייה. ויתר על כן, דאם ישנה מצות ראייה, פשיטא שצריך להתקין ברכה לרואה, ולמעשה אין מקום לכל השאלה ששאלו התוס'. אלא מדלא תירצו כן, ועוד יותר מעצם השאלה, שמע מינא שלתוס' אין שתי מצוות ושני חיובים בחנוכה, אלא חיוב אחד בלבד, דהיינו ההדלקה. וא"כ אם הדליקו עליו, שוב אינו חייב בכלום. ועיין ברשב"א (שבת כ"ג א' ד"ה הרואה), שכתב "ויש מרבוותא ז"ל דפירשו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו". א"כ גם הרשב"א סובר כסמ"ג וכהבנת המג"א בתוס', ולא כב"ח. וכרשב"א פסק גם הר"ן (שבת י' א' בדפי הרי"ף ד"ה אמר רב חייא).

שיטת רש"י

נתבונן עתה כיצד למד רש"י (שבת כ"ג א' ד"ה הרואה) את הסוגיה. מפרש רש"י "העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק, ומצאתי וכו' דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה". והנה מי שמפליג בספינה אינו מדליק כי הספינה אינה בית, דומיא דמטוס, על אף שיש שם, אין על ספינה שם בית. והנה בענין מש"כ רש"י שלא הדליק בביתו עדיין, יש לשאול האם כוונת רש"י למי שלא הדליק וגם לא ידליק, או למי שלא הדליק אבל עתיד להדליק. והנה הטור (תרע"ו) כתב שהרואה שמברך הוא מי שאינו עתיד להדליק. והב"י כתב שם שהטור למד כן ברש"י, וא"כ הבין הטור ברש"י כפירוש הראשון. אבל הט"ז (תרע"ו סק"ג) כתב שלכאורה יותר משמע כפירוש השני. ועי' בב"ח (תרע"ו ד"ה דוקא) שהביא מקורות נוספים לשני הפירושים, עי"ש. והשו"ע (תרע"ו ג') פסק כהבנת הטור ברש"י.

¹⁸ למעשה הב"ח אינו כותב ביתו אלא ממונו. וצ"ע בכונתו, הרי אין דין לכם בנר חנוכה ויכול להדליק בשופי בשמן ונרות של חבירו. ועי' במחצית השקל. לכן למעלה כתבנו ביתו ולא ממונו, אמנם אפשר שיש כאן דיוק שלא ירדנו לעומקו, וצ"ע.

¹⁹ לשיטת הב"ח, גם אם בעל הבית הדליק ואחד מבני ביתו לא היה נוכח בשעת ההדלקה, אם באותו בית נוהגים כמהדרין, אותו בן בית יצטרך לברך ברכת הרואה. ולולא סברת אשתו כגופו, ה"ה אם אשתו לא היתה נוכחת בשעת ההדלקה תצטרך לברך ברכת הרואה. כל זה לשיטת הב"ח.

עוד בשיטת הב"ח

עכ"פ אם נלמד כטור, שאם עתיד להדליק אין לו דין רואה, עדיין ישנה השאלה במי שמדליקין עליו בביתו והוא עצמו לא ידליק, האם יברך. וראינו לעיל שהרש"ל והב"ח ס"ל שצריך לברך, וראינו שהרשב"א והר"ן חולקים עליהם, ולפי המג"א גם התוס' אמנם המרדכי (שבת אות רס"ז), כותב "לקמן מסיק קא מדליקי עלאי בגו ביתאי, ומכל מקום צריך לראות כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא מברך ב' ומכאן ואילך א'". ובפשטות מש"כ המרדכי "צריך לראות", כוונתו גם לברך, ולכן הביא אותו הב"ח כסיוע לשיטתו. יתר על כן, הב"ח כתב שהמרדכי כתב כן בשם רש"י. והנה לכאורה ברש"י אין זה מפורש שזו דעתו, וגם במרדכי לא מפורש שכתב כן בשם רש"י, עי"ש היטב וצ"ע. אבל עכ"פ המרדכי עצמו משמע שסובר כב"ח. וכן המאירי (שבת כ"ג א' ד"ה המדליק) ס"ל כב"ח, למרות שהב"ח אינו מזכיר אותו. מלבד זאת הב"ח עצמו מביא הרבה ראשונים שמכך שסתמו ולא פירשו, הביין הב"ח שצריך הרואה לברך גם אם מדליקין עליו בביתו. ועוד הביא הב"ח את רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ט' ח"א) שכתב שזו מחלוקת, ולא הכריע [ולעיל ראינו שגם הרשב"א כתב שזאת מחלוקת, והכריע כנגד סברת הב"ח]. עוד מביא הב"ח מרבינו ירוחם שלמד"א מי שהדליקו עליו בביתו צריך לברך ברכת הרואה, א"כ אכסנאי שנשתתף בפרוטה צריך לצאת ולראות כדי לברך. וכתב עי"ז הב"ח היינו שלא נכח בשעת ההדלקה. יש לדקדק בלשון הרבינו ירוחם, צריך לצאת ולראות כדי לברך, היינו ממש לחפש נרות חנוכה כדי להודות עליהם, דהרי זו ממש מצוה על הגברא לדעת מד"א זה, שכוחיה פסק הב"ח.

האם יש מצוה לראות גם כאשר א"א לברך

והנה יש לחקור בשיטת הב"ח שישנה מצוה על הרואה, האם המצוה היא לראות ולברך, או האם אפילו אינו יכול לברך מסיבה כלשהיא [כגון שהוא אילם או המקום מטונף], עדיין מחויב לראות. דהרי כאשר אינו יכול לברך, הרי אינו יכול להודות על הנסים. א"כ השאלה היא האם יש ענין לראות בלי לברך. והנה בהדלקה, פשיטא שידליק גם ללא ברכה, שהרי מטרת ההדלקה שהיא פרסומא דניסא אינה תלויה בברכה. אבל ברואה, לכאורה לפי הב"ח אין טעם לראות בלי לברך. הרי שלכאורה יש לנו כאן שלשה שלבים. האחת, דעת התוס' שאין מצות ראייה בעצם, רק תיקנו ברכה לרואה מחמת חביבות הנס או למי שאין לו בית. השניה, לשיטת המד"א ברבינו ירוחם וברשב"א דס"ל כב"ח, דיש חיוב לראות בכדי לברך. השלישית, אם יש מי שסובר כך, הוא תקנה של מצות ראייה בעצם, כי המציאות של נר חנוכה ענינו פרסומא דניסא, וכמו שיש מצוה לפרסם, כך יש מצוה לראות את הפרסום. אבל גם על צד השלישי, נראה פשוט שאם אדם מדליק באופן שבפועל אף אחד לא ראה את נרותיו, בודאי הוא יצא ידי חובתו, דסגי שהמדליק עושה מעשה הראוי לפרסום. ואין הכוונה שאם אף אחד לא ראה את נרותיו יש לו דין של אונס רחמנא פטריה, אלא בודאי הוא יצא לכתחילה. דמצד המדליק לא כלול בחפצא של המצוה לוודא שמישהו רואה את נרותיו. אמנם יש לדון עדיין מצד האם שייך פרסומא דניסא למדליק עצמו, או שמא פרסומא דניסא שייך רק לזולתו, ונחזור לשאלה זו בס"ד לקמן במאמר.

ביאור חדש בדברי התוס'

והנה עד כה הבנו בתוס' לפי המג"א, שאין מצוה ברואה, בעוד שלפי הב"ח יש מצוה ברואה. ונראה שאפשר לחלק בין התוס' לב"ח באופן קצת שונה, דהיינו שגם לפי התוס' ישנה מצוה ברואה, אמנם מצוה קיומית, ולא חובה ממש, בעוד שלפי הב"ח זו חובה ממש, ולמי שתיקנו ברכת הרואה, צריך לחפש נרות לברך עליהם. דבאמת קשה לומר שלפי התוס' אין שום מצוה ברואה, דא"כ איך תיקנו על כך ברכה. אלא אפשר לומר שחכמים תיקנו משום חביבות הנס ברכה למי שאינו יכול לברך על הנרות, וזה גופא התירוץ של התוס' לשאלה מאי שנא חנוכה. ואין הכרח לומר שזה כנגד הבנת המג"א בתוס', דבעיקר מה שרצה המג"א לדייק בתוס' הוא שאין חיוב לראות לברך אם הדליקו עליו בביתו. דגם לפי הבנה זו בתוס' מי שהדליקו עליו בביתו אינו חייב לברך, אלא הגדר הוא שמי שאין לו בית כלל, ואין לו עם מי להשתתף בהדלקה, יכול לברך על נרות של אחרים ולקיים בכך מצוה. אבל אין זה מצד חיוב על הגברא להודות כדעת הב"ח, דלפי התוס' אין אלא חיוב אחד, להדליק את הנר, אלא שתיקנו חכמים למי שאינו יכול לקיים חיוב זה, שתהיה

לו אפשרות לכל הפחות להודות. אמנם לפי מהלך זה אין הכרח לומר שהתוס' ס"ל שמי שהדליקו עליו בביתו אסור לו לברך, אלא אפשר שמותר לו לברך, ועדיין אין זה מדין חיוב אלא מדין מצוה קיומית. וצ"ע.

פירושי הרש"ל והמהר"ם והרש"א בתוס' בסוכה

בפשטות כל הדיון עד השתא היה על ברכת שעשה נסים שמברך הרואה. אבל ישנה גם ברכת שהחיינו, ונעבור עתה לדון בהגדרתה. לשם כך נתבונן בדברי הרש"ל והמהר"ם והרש"א על התוס' בסוכה. ביארנו לעיל שבתוס' משמע שלא כב"ח שסבר שישנם ב' חיובים בחנוכה, אחד לביתו ואחד על גופו. אלא התוס' סברו שאין חיוב אלא על הבית, ומ"מ מי שאין לו בית, כאשר רואה נ"ח תיקנו לו ברכה, ולא כחיוב. לפי זה שואלים התוס' מאי שנא חנוכה שתקנו ברכה לרואה בעוד שבשאר מצוות לא תקנו ברכה לרואה. אילו היה מגדרי המצוה שישנם שני חיובים, לא קשה מידי מאי שנא חנוכה. אבל מכיון שיש רק חיוב אחד, א"כ הרואה אינו מקיים חיוב, א"כ למה לא תיקנו ברכה לרואה גם בשאר מצוות. והנה הרש"ל מתחיל בבאור התירוץ השלישי דתוס', דהיינו, למה לא שייך בשאר המצוות שהרואה יברך, והתשובה היא משום שישנה מניעה מצד מטבע הברכה, אבל בחנוכה שהמדליק מברך גם להדליק וגם שעשה נסים, אין מניעה שהרואה יברך שעשה נסים. אבל, ממשיך הרש"ל, לא תירצו התוס' מאומה לענין ברכת שהחיינו, דהרי שם אין מניעה מצד מטבע הברכה, ומדוע לא יברך הרואה שהחיינו גם בשאר מצוות כמו בחנוכה. וע"ז מתרץ הרש"ל שתמיד ברכת שהחיינו נספחת לברכה אחרת, ואינה עומדת לבדה. ואמנם נכון שמי שעושה סוכה יכול לברך שהחיינו לחוד, עוד לפני החג, אבל לולא שהיתה ברכת לישיב בסוכה שהוא חייב לאומרה בליל החג, לא היה יכול לומר שהחיינו קודם החג. לכן לא שייך שהרואה יאמר שהחיינו, כי לישיב בסוכה אין הרואה יכול לומר. והנה גם המהר"ם התקשה מברכת שהחיינו בשאר מצוות, שהרי שם אין מניעה מצד מטבע הברכה. ומתרץ המהר"ם שלא שייך שיתקנו לרואה ברכת שהחיינו לחוד. משום שהחיינו היא ברכה על הזמן ולא על המצוה, וקודם שמברכים על הזמן צריך לדעת למה מברכים על הזמן, ולכן ברכת שהחיינו תמיד נספחת לברכת המצוה, והרי את ברכת המצוה אין הרואה יכול לומר. א"כ הרש"ל והמהר"ם מסכימים שמי שאינו יכול לומר את ברכת המצוה, גם אינו יכול לומר את ברכת שהחיינו, ולכן אין הרואה יכול לומר שהחיינו בשאר מצוות. והנה הרש"א בא לחלוק על הרש"ל. מה שהרש"ל [והמהר"ם] טען שתמיד שהחיינו נספח לברכה אחרת, מביא הרש"א ראיה שאין זה כך מרואה חבירו לאחר ל' יום שמברך שהחיינו²⁰. ומלבד זאת, מה שנתקשה הרש"ל לשיטתו מהדין שמי שבונה סוכה יכול לומר שהחיינו לחוד עוד לפני החג, והוצרך לתרץ שיכול לעשות כן רק בגלל שיאמר את ברכת המצוה בליל החג, טוען הרש"א שאין צורך להגיע לתירוץ זה. דהרי ההיתר לומר שהחיינו על עשיית הסוכה עוד קודם החג, הוא בתנאי שבעל הסוכה עשה אותה בעצמו. אבל אם אחר עשה אותה עבורו, אין בעל הסוכה וכו"ש עושה הסוכה, יכולים לברך שהחיינו על הסוכה, וכו"ש וכו"ש שאין הרואה יכול לברך שהחיינו על הסוכה. א"כ עולה לפי הרש"א שאין ברכת שהחיינו בהכרח נספחת לברכה אחרת.

מי שבירך שהחיינו על הראיה לא יברך שהחיינו על ההדלקה

והנה אם נעמיק להבין את שורש המחלוקת בין הרש"ל והמהר"ם לבין הרש"א, נראה שאפשר לומר שלרש"א ברכת שהחיינו היא על המצוה עצמה, בעוד שלרש"ל ולמהר"ם היא ברכה על הזמן, כפי שמפורש במהר"ם. כלומר החקירה היא על מה נאמרה ברכת שהחיינו, האם על עצם הזמן, והזמן לחוד והמצוה לחוד, או במקרה של רואה חבירו, הזמן לחוד והשמחה על ראייתו לחוד, או האם הברכה היא על המצוה שנעשתה בזמן זה, או על השמחה שהיתה בזמן זה, והמצוה והזמן או השמחה והזמן מאוחדים. ונראה שלפי הרש"ל והמהר"ם ברכת שהחיינו היא על עצם הזמן, בעוד שהרש"א רואה זאת כברכה על המצוה או על השמחה, כמוכח מראיתו מהרואה חבירו לאחר ל' יום. נראה עתה נפ"מ לדינא בחקירה זאת. דהנה יש לדעת מה הדין אם אדם לא בירך שהחיינו בשעת ההדלקה של נר הראשון. כתב הטור (תרע"ו) בשם הרא"ש שיכול לברך בלילה השני או כשיזכור. והנה הבית יוסף שם כתב שמצא כתוב בתשובה אשכנזית

²⁰ ואפשר שהרש"ל סובר שבמקום שמוכח בחוש איזו עובדה גורמת לברכת שהחיינו, אזי אה"נ, שהחיינו יכול לעמוד לבדו. אבל בעניני מצוות שהם רוחניים, ברכת המצוה היא שמגלה שישנה כאן עובדה שגורמת לברכת דהחיינו.

שהרואה שברך זמן בלילה הראשון בלא שהדליק, ובלילה השני או השלישי בא להדליק בעצמו לראשונה, אינו מברך שהחיינו, מפני שמעיקרא דדינא, יכול לברך שהחיינו אפילו בשוק ויוצא בכך. והנה לפי הרש"ל והמהר"ם שברכת שהחיינו היא על עצם היום, אזי ברור מה שכתוב בתש' אשכנזית. דמצד הזמן לא שנא היום הראשון מהיום השני, דשניהם ימי חנוכה. אבל אם נאמר שברכת שהחיינו נאמרה על המצוה, הרי המצוה שקיים ביום הראשון, לא היתה מצות הדלקה אלא מצות הודאה על הנס. א"כ מדוע שלא יברך שהחיינו ביום השני בשעת ההדלקה. הרי זו מצוה אחרת מהמצוה שבירך עליה שהחיינו ביום הראשון. ובפרט כך לכאורה צ"ל לשיטת הב"ח. אמנם הב"ח עצמו (בריש תרע"ו) דוחה זאת. הוא מביא תש' ממהר"ם מ"ץ [ואולי זאת התשובה האשכנזית שהביא הב"י] שמי שבירך שהחיינו בלילה הראשון כשראה נר חנוכה, שוב לא יברך שהחיינו כאשר ידליק בלילות הבאים. ומביא הב"ח משל לכך מפרי חדש. מי שראה פרי חדש וברך שהחיינו, האם בשעת אכילתו צריך לברך שוב ומה שבירך בשעת הראייה היא ברכה לבטלה? הב"ח סובר שלא, אלא שראית הפרי ואכילתו הם בעצם מערכת אחת מתמשכת, הראיה בתחילתה והאכילה בסופה. ולכאורה בחנוכה ישנה אפילו סברא חזקה יותר לומר שהראיה וההדלקה הם מערכת אחת, מפני ששניהם הם במסגרת שמונת ימי חנוכה.

מי שמברך שהחיינו על ראיית פרי חדש לא יברך שהחיינו על אכילתו

והנה המהר"ל (חידושים לבבא מציעא הוצ' מכוון ירושלים על דף ב' א'), על ההו"א בגמרא שם שראיה קונה, מוכיח מכח הסוגיא שאין צד לומר שראיה בעלמא קונה אלא רק בראיה שמתלווה אליה הגבהה. ונפקא מינא מכך הוא שאם ראובן ראה מצליא קודם שמעון, אבל את ההגבהה עשו ראובן ושמעון בעת ובעונה אחת, בכה"ג ראובן הוא זה שקנה את המצליא. מפני שתחילת הקנין של ראובן היתה בראיה, משא"כ של שמעון החל רק בהגבהה. הרי חזינן מהמהר"ל שהראיה והגבהה הם מערכת אחת. והוא הדין כאשר אדם מברך שהחיינו על הראיה ולאחר מכן הוא אוכל את הפרי, הוא אינו יכול לברך שהחיינו שנית בשעת האכילה, כי הראיה והאכילה הם בעצם מערכת אחת, שתחילתה בראיה וסופה באכילה. לפ"ז הפשוטות לכאורה היא שהב"ח למד כרש"ל והמהר"ם שברכת שהחיינו היא על הזמן עצמו ולא על המצוה, דאילו היה סובר כרש"א לכאורה היה מקום לברך פעמיים, דאין זו מערכת אחת אלא שתיים. וכן משמע קצת ממש"כ הב"ח שם "ברכת שהחיינו באה על שמחת לבו של אדם שהגיע לזמן הדלקת נ"ח וכו'". ולפי השיטות החולקות על הב"ח, אפשר לומר שמכיון שיש כאן חיוב אחד הכולל בתוכו הדלקה והודאה, א"כ אפשר ללמוד שגדר שהחיינו הוא ברכה על המצוה, כרש"א, והראיה המלווה בהודאה היא חלק מהגדרת מעשה המצוה של הנרות, וההדלקה היא המשך של הראיה. כלומר שברכת שהחיינו חלה על הנרות עצמם לא מחמת שזה ברכה על היום אלא מחמת שזה ברכה על הנרות אלא שראיית הנרות והדלקתן הם שייכא אהדדי וממילא הברכה שחלה על הראיה היא גופא הברכה שחלה גם כן על ההדלקה.

למה מברכים שהחיינו רק יום אחד

הנה הגמרא (שבת כ"ג א') מסתפקת איזו ברכה מברך רק יום אחד ואיזו ברכה מברך כל שמונה, האם שעשה נסים או שהחיינו, ופושטת הגמרא שעשה נסים מברך כל שמונה כי נס היה בכל יום, וממילא שהחיינו מברך רק יום אחד. והנה השלטי גבורים (על המרדכי שבת רס"ה אות ה', מובא גם בב"ח בתרע"ו) כותב "לפיכך אנו מברכין בכל לילה שעשה נסים, לפי שבכל לילה ולילה היה נס ספוק השמן, אבל שהחיינו אין לברך בכל לילה, אע"פ שבכל לילה מתחדש הנס, לפי שכבר ברכנו אותה לילה ראשונה על השמן שהיה, ואין בשמן מתחדש דבר, אלא נעשה בו נס שהספיק". לכאורה תמוה, מה פירוש לברך שהחיינו על השמן. אלא כאן לכאורה משמע כהבנת הרש"א, שברכת שהחיינו אינה על עצם הזמן, אלא על המצוה שאנו עושים היום, שאנו מדליקים נרות בשמן דומיא דשמן שדלק בנס בימים ההם בזמן הזה. אמנם למד"א שהחיינו הוא מצוה על עצם הזמן, אזי בודאי זה שאנו מברכים שהחיינו רק יום אחד צריך לבאר כרש"ל (שבת כ"ג א' ד"ה כל יומי), או כריטב"א (שבת כ"ג א' ד"ה נס כל יומא), שכל שמונת ימי החג הם כמקשה אחת.

מי ששכח או אינו יכול לברך שהחיינו על הנרות

הנה לעיל הזכרנו את שיטת הטור בשם הרא"ש שאם לא בירך שהחיינו בלילה הראשון יברך בלילה השני או כשיזכור. הרמב"ם לא הזכיר תיקון לשכחת ברכת שהחיינו בלילה הראשון, ואפשר דס"ל דאין לשכחה זו תקנה. עכ"פ לשיטת הרא"ש יש לעיין מה פירוש כשיזכור. הפשטות היא שיזכור באחד הלילות הבאים בשעת ההדלקה. אמנם יש לשאול מה יהיה דינו של מי ששכח בכל שמונת זמני ההדלקה, ועתה הוא ביום השמיני ועדיין לא בירך שהחיינו. והנה המ"ב (תרע"ו שער הציון אות ג') מצדד שמכיון שמעיקר הדין יכול לברך שהחיינו אפילו בשוק (עירובין מ' ב', סוכה מ"ז ב'), דהרי שהחיינו קאי על עצם היו"ט, אפשר שהחיינו בחנוכה ג"כ קאי על עצם זמן חנוכה שנעשו בו נסים ונפלאות, וא"כ יוכל עדיין לברך. המ"ב מדקדק לא לכתוב שימי חנוכה הם ימים טובים, למרות שבגמרא (שבת כ"א ב') כתוב שחכמים עשו ימי חנוכה ימים טובים, אבל הרמב"ם לא מביא את זה להלכה, אלא מכנה את ימי חנוכה כימי שמחה והלל ואסורים בתענית ומספד, דגם למד"א בטלה מגילת תענית, חנוכה אסור בתענית, כדאיתא בגמרא (ר"ה י"ח ב'), שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. א"כ למרות שהמ"ב כאמור נמנע מלכנות את ימי חנוכה כימים טובים, אבל אפשר דסגי בכך שנעשו בו נסים ונפלאות. משמע א"כ במ"ב שברכת שהחיינו היא על עצם הזמן ולא על מצות ההדלקה, דלא כשלטי גבורים שהזכרנו לעיל. והנה המ"ב בהמשך שער הציון מביא את דעת המאירי (שבת כ"ג א' ד"ה מי שאין לו) שכותב דין מחודש מאד, "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה ראשונה ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראין". א"כ ברור שגם המאירי סובר שהחיינו הוא על עצם הזמן.

לדעת המאירי גם מי שאינו רואה יכול לברך שעשה נסים

נחזור ונתבונן בריש הסוגיא. כתוב בגמרא שמברכים שלש ברכות על נ"ח, להדליק, שעשה נסים, ושהחיינו. והנה ברכת להדליק מברכים על ההדלקה, וזה פשוט. ובברכת שהחיינו יש מחלוקת האם זה על הנר שמדליקין או על עצם הזמן שנעשו בו נסים. ובברכת שעשה נסים שאומר הרואה, עד השתא ראינו שתי הגדרות. האחת, שיטת התוס', שאין לרואה מצוה כמו למדליק, דרק למדליק יש חיוב, אבל למי שאין לו אפשרות להדליק עשו תקנה שיוכל לברך על הנר, וזו מעין מצוה קיומית. השניה, שיטת הב"ח, שישנו דין להודות כמו שיש דין להדליק, ולכל אחד יש ברכה בפני עצמו, ומצות חנוכה היא כפולה. המשותף לשני השיטות, שהברכות הן על נ"ח, וגם הרואה אינו מברך אלא כאשר רואה נרות. אבל המאירי מחדש יסוד חדש, שברכת הרואה אינה בהכרח על ראית הנר, ומעיקר הדין גם בלי להיות רואה יכול לברך שעשה נסים, וא"כ לשיטת המאירי אין זה שייך לדין ראייה. לכאורה אין מקור ליסוד זה בגמרא. בנוגע לשהחיינו יש למאירי מקור בגמרא, שהרי כבר הזכרנו שמעיקר הדין אפשר לברך שהחיינו גם בשוק, ואולי המאירי הבין שה"ה בעשה נסים, וצ"ע.

סומא חייב בנ"ח כי יש פרסומא דניסא לאחרים

סוגיה נוספת שיש לה הסתעפויות רבות היא דינו של הסומא. הנה המגן אברהם (תרע"ה סק"ד) מביא תש' רש"ל (סי' ע"ז) שסומא אם יכול להשתתף בפרוטה מוטב, ואם יש לו אשה, היא מדלקת עליו, ואם אין לו אשה ויש לו בית מיוחד מדליק על ידי סיוע של אחר, דסומא חייב בכל המצוות, ולא דמי לנר הבדלה ששם הוא פטור, דשם צריך ליהנות מאורו, ובנ"ח איכא פרסומא דניסא לאחרים. ע"כ המג"א בשם הרש"ל. אמנם המור וקציעה (בסוף תרע"ה), הובאה שיטתו בשע"ת) חולק וסובר שסומא לא יברך, ונחלקו האחרונים כמאן הלכתא, ואכ"מ. והנה בגמרא (ב"ק פ"ז א') מובאת דעת ר' יהודה שסומא פטור מהמצוות, אמנם התוס' (ר"ה ל"ג א' ד"ה הא) מוכיחים שגם לר' יהודה סומא חייב מדרבנן, ואפילו בנ"ח, עיי"ש. ומ"מ במג"א דידן משמע שהלכה דלא דר' יהודה, אלא סומא חייב במצוות מה"ת. והנה לענין נ"ח, אילו היה דין שהמדליק יראה את הנרות אזי סומא לא יכול היה לקיים את המצוה. אבל מחדש המהרש"ל שסגי שאחרים יראו, ובזה הסומא מקיים את המצוה. אמנם יש לדון האם כל מצות ההדלקה היא מצד שרואים את הנרות, המדליק או האחרים, אבל בעצם ההדלקה אין מצוה. או האם ישנה מצות הדלקה ומלבד זאת יש דין נוסף של

פרסומא דניסא. ועד"ז בפורים יש לדון האם אין מצוה בעצם קריאת המגילה, אלא כל הקריאה היא היכי תימצא לפרסם את נס פורים. והנה מהמהרש"ל לכאורה משמע שאין מצוה כלל בעצם ההדלקה, אלא כל המצוה היא בראיה, דהרי לא מצא תקנה לסומא אלא בפרסומא דניסא לאחרים. ולקמן נחזור לשאלה זו.

האם המדליק עושה פירסומא דניסא לעצמו

והנה יש לדון האם פרסומא דניסא הוא רק לאחרים או גם למדליק עצמו. בסומא כמוכח לא שייך לפרסם הנס לעצמו. אבל בפיקח לכאורה שייך גם שייך. נביא עתה ראיות לכאן ולכאן. נתחיל בראיות לכך שאין פרסומא ניסא לעצמו. דהנה בגמרא (שבת כ"א ב') משמע מעיקר הדין שלאחר שכלתה רגל מן השוק שוב א"א להדליק נ"ח. ועי' בתוס' שם (ד"ה דאי) שכתבו שלאחר אותו זמן עבר הזמן. ועי' ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) שפסק שאם עבר אותו זמן אינו מדליק. והתוס' שם מביאים שלדעת ר"י שעתה שמדליקים בפנים, אין לחוש מתי מדליק, שהרי אין היכרא אלא לבני הבית. והנה בכל הדינים הנ"ל משמע שעצם זה שהמדליק רואה את הנרות שהדליק אינו נחשב לפרסומא דניסא, אלא לעולם צריך פרסומא דניסא לאחרים. ונראה שהסברא בכך היא או מחמת שיש דין לפרסם לרבים ויחיד אינו רבים, או מפני שפרסומא דניסא מעולם לא נאמר לעצמו, דעצם גדר המושג פרסום הוא דוקא לאחרים. ומאיך עי' במרדכי (שבת אות רס"ז, מובא בב"ח תרע"ו ד"ה דוקא), שכותב "וכן אומר ר"י שנהגו בני אדם שהיו הולכין ליריד ולא היה דר יהודי באותה עיר ומדליקין בבית הנכרי". וע"ע בשלטי גבורים (על המרדכי ר"ע אות ב') וכן בש"ג בשם הרי"א ז"ל (י' א' בדפי הרי"ף אות א'), ובבגדי ישע (על המרדכי רס"ז אות ד'), שלמרות שהיו מדליקין עליהם בבתיהן, מ"מ מכיון שבאותה עיר לא היו יהודים להדליק נרות, לכן הדליקו הם עצמם נרות כדי שיראו נרות. ובלשון הרי"א ז"ל "אע"פ שאשתו מדלקת בביתו, שהרי אין הנס מפורסם אצלו ואינו רואה נר חנוכה לברך עליו בין הנכרים אם לא ידליק הוא לעצמו". ובש"ג על המרדכי כתב שאותו יהודי בין הנכרים היה מדליק ומברך לזכרון הנס. וגם ברי"א ז"ל משמע ברור שאותו יהודי היה מברך על הדלקתו. משמע מכל הנ"ל שיש ענין של פרסומי ניסא לעצמו.

דעת החמ"מ שיש מצוה בעצם ההדלקה גם כאשר אין פד"נ

והנה החמד משה (תרע"ב ג', הובאו דבריו במ"ב תרע"ב שער הציון י"ז) למד מהש"ג בשם הרי"א ז"ל שמי שמגיע לביתו מאוחר בלילה, וכל בני ביתו ישנים, ועדיין לא הדליק, וא"א להעיר את בני ביתו, מ"מ ידליק ויברך, למרות שאין מי שרואה את נרותיו. וכוונת החמד משה הוא לחלוק על המג"א (תרע"ב סק"ד), שכתב שאם בא לביתו בלילה כאשר כל בני ביתו ישנים, ידליק בלי ברכה. הרי שמהמרדכי והרי"א ז"ל והש"ג והחמד משה עולה יסוד חדש, שמי שאין לו אפשרות לראות נר חנוכה, אזי אפילו שמדליקין עליו בביתו, מ"מ מותר לו להדליק בעצמו ויברך כל הברכות, ואפילו אין מי שרואה את הנרות מלבדו. א"כ יוצא שהפרסומא דניסא הוא רק לעצמו. ובאמת יותר מדויק לכנות זאת בשם זכרון לנס, כלשון הש"ג על המרדכי, שהרי באמת אין כאן פרסום נס, דפרסום בפשטות משמע לאחרני. ואין זה סותר ליסוד שהעמדנו לעיל שמי שמדליקין עליו בביתו נפטר מחיובו, דאין כאן חיוב אלא מצוה קיומית, כפי שבארנו בתוס'. עולה מכל הנ"ל שלדעת המרדכי והרי"א ז"ל והש"ג והחמד משה, אין הפרסומא דניסא לאחרני מעכב במצות נר חנוכה.

מד"א כבתה אינו זקוק לה סובר שיש מצוה בעצם ההדלקה

נבאר עתה שלמד"א כבתה אינו זקוק לה, פירסומא דניסא אינו חלק מעכב במצות נר חנוכה. בסוגיה דכבתה זקוק לה או אינו זקוק לה, הביאה הגמרא (כ"א ב') ראייה למד"א זקוק לה מהברייתא "מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". משמע בברייתא שכל אותו זמן צריך נ"ח לדלוק, וממילא אם כבה צריך להדליקו מחדש. הגמרא דוחה את הראיה, ומפרשת שהברייתא באה ללמדנו את זמן ההדלקה שלאחריו לא ידליק כלל או ידליק רק בדיעבד [עי' במגיד משנה (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) שנחלקו בכך הפוסקים], א"נ שצריך לשים שיעור שמן שידלק כל אותו זמן. אבל אי כבתה אינו זקוק לה. והנה לא מבואר לפי המד"א כבתה אינו זקוק לה, למה באמת צריך לשים שמן כשיעור שידלק כל אותו זמן. מדוע לא סגי במעט שמן לצורך ההדלקה, אפילו שיכבה בתוך רגעים מועטים. הרי לפי התירוץ הראשון,

שהברייתא באה להזהיר עד מתי מותר להדליק, בלא התירוץ השני דשיעורה, פשוט שאין שיעור למשך הזמן שהנר צריך לדלוק, ויכול להיות אפילו רגע אחד²¹. אמנם בא התירוץ השני דלשיעורה, לומר לך שלא סגי שיתן שמן שמספיק לרגע אחד. והרמב"ם (שם) פסק את שני התירוצים. ונראה לומר שלמד"א כבתה אינו זקוק לה, שיעור זה אינו נחוץ לעצם המצוה, אלא שיש בזה תוספת הידור שהנר ידלוק כל זמן שבני רה"ר יכולים לראותו, דזה מרבה את הפרסומא דניסא. משא"כ למד"א כבתה זקוק לה, נראה שהוא סבר שעצם המצוה היא שהנר ידלוק שיעור מסוים, וחז"ל הגבילו את זה מהשקיעה עד שתכלה רגל מן השוק. אבל במשך זמן זה הנר חייב לדלוק. יוצא א"כ שלמאן דאמר כבתה זקוק לה עצם זה שהנרות דולקים הוא המצוה, ופירסומא דניסא חד הוא עם הנרות הדולקים, ולכן אם אין מי שרואה את הנרות אין כאן מצוה כלל, וכאילו אין הנרות דולקים כלל. משא"כ למד"א כבתה אין זקוק לה עצם המצוה היא להדליק את הנר, והפירסומא דניסא הוא עוד דין, אבל אינו בעצם המצוה.

ראיה אינה מעכבת במצות נר חנוכה

לפ"ז, כיון שקי"ל כבתה אינו זקוק לה (רמב"ם חנוכה פ"ד ה"ה, או"ח תרע"ג ב'), א"כ אין הפרסומא דניסא מעכב בעצם המצוה, לכן יכול היה החמד משה להתיר להדליק בברכה גם כאשר אין שום פרסומא דניסא. לפ"ז אפשר לומר שאפילו סומא יכול להדליק ולברך לבדו, גם כאשר אין מי שרואה את הנרות, גם לא הוא עצמו כמובן. דסוף כל סוף בעצם ההדלקה יש כאן זכרון לנס. אמנם המהרש"ל כנ"ל חולק על כך. דיש סברא לחלק בין היכא שלפחות אחד רואה, בין המדליק ובין אחר, לבין היכא שאין ראיה כלל, כסומא המדליק לבדו. אמנם במאירי ראינו לעיל שבברכת שעשה נסים יכול לברך בלי לראות נרות כלל, ואולי יודה המאירי שגם סומא יכול להדליק נ"ח בברכה. ונחזור עתה לרמב"ם שהזכרנו בריש המאמר, ששינה הלשון וכתב זכרון לנס במקום פרסום הנס. ואפשר שבא הרמב"ם לרמוז שאין פרסום לאחרים מעכב במצוה, אלא מה שמעכב הוא עצם ההדלקה, דעצם ההדלקה הוא זכרון לנס, אפילו שאין מי שרואה את הנרות דולקים. וזה דומה לאוכל מצה בפסח זכר למצה שאכלו במצרים. דהרי נס חנוכה בעצם אינו תלוי בראיה, אלא עצם זה שהנרות דלקו בימים ההם היה הנס, ולכן גם בזמן הזה, עצם המצוה היא ההדלקה, ולא ראית הנרות, ואולי אפילו סומא יכול לברך לבדו. ונחזור עתה ללשון הגמרא (כ"ג א') שהבאנו לעיל, "אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך". ולפי פשטות הסוגיה, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. אבל לפי מה שחדדנו השתא, אפשר שטמון כאן עומק, דהיינו שרב סבר שדין ראיה בעצם אינו מעכב בנר חנוכה, ורב ירמיה סבר שהוא מעכב. ולפי מה שבארנו לעיל, אפשר לתלות מחלוקת זאת במחלוקת אי כבתה זקוק לה. ועי' בגמרא (כ"א ב') שאמר רב ירמיה, מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין זקוק לה. ומספרת הגמרא שאמרו רבנן לאביי הלכה זו בשם ר' ירמיה, ולא קיבלה. ואח"כ אמרו לאביי משום ר' יוחנן וקיבלה. ויש לשאול למה לא קיבלה כאשר אמרו בשם ר' ירמיה. וי"ל שרבנן טעו ובמקום לומר לאביי שר' ירמיה אמר זאת בשם רב, הם אמרו לו שר' ירמיה עצמו אמר כן. ולכן אביי לא קיבלה, כי ידע שר' ירמיה סובר שכבתה זקוק לה. רק מאוחר יותר שאמרו לו הלכה זו בשם ר' יוחנן אז הוא קיבל זאת. אם נפרש את הגמרא באופן זה אז יצא שיש לנו ראיה מהגמרא שר' ירמיה סובר שכבתה זקוק לה, ויש לפלפל.

²¹ והנה בהג"מ על הלכות חנוכה פ"ד אות ב' כתב שהרמב"ם פסק כשני הלשונות לחומרא, דהיינו שהרמב"ם לקח את החומרא של כל תירוץ, מהתירוץ הראשון לקח את החומרא שצריך להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומהתירוץ השני לקח את החומרא שצריך שיעור שמן של חצי שעה. ואח"כ כתב ההג"מ "וכן כתב הראב"ה שמצא בשם ר"ת דבהני תרוויהו אזלינן לקולא וכו'". והנה בדפוס קושטא כתוב "אבל" במקום "וכן". וזאת הגירסה הנכונה, דהרי הראב"ה חולק על הרמב"ם. ועי' בראב"ה סי' תתמ"ג ובתשובותיו סי' תתקע"ב, שכותב שלפי התירוץ הראשון דאי לא אדליק מדליק, אין צריך שיעור שמן של חצי שעה אלא סגי גם בפחות. ונראה שההג"מ הבין בראב"ה דנקטינן שני התירוצים לקולא, דהיינו, שמהתירוץ הראשון לוקחים את הקולא שלא צריך שיעור שמן לחצי שעה, ומהתירוץ השני לוקחים את הקולא שיכול להדליק גם לאחר שכלתה רגל מן השוק.

8 | סוד גילוי ה'אחד' בנס חנוכה

נס - העלאה אל הכתר

בענין האל"ף מצינו כמה בחינות:

האות אל"ף במילוי, הוא בגימטרי' נס. והנה מהות המועדים הוא הנס, כמ"ש "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה". והרי "לאבותינו" הוא בחינת חכמה, בחינת אב בחכמה, וא"כ "שעשה נסים לאבותינו" פירושו שהעלה את החכמה לכתר, את בחינת האב העלה אל האין, וכנודע שנס מלשון לרומם, לנשא.

בחינה זו של העלאה שייכת בכל נס ונס, הן בנסים הכללים של הכנסת ישראל, והן בנסים הפרטיים של כל יחיד ויחיד, שמהות הנס הוא בבחי' נס לנוסס, ומהותו העלאה אל הכתר.

כל תנועה ותנועה שישנה בעולם, האל"ף נמצאת בתוכה. וישנם בכך שני בחינות: א. שהאל"ף היא המנענעת את הכל, כל דיבור יש בו אל"ף [ובאמת כל תנועה היא בחי' של דיבור], ונמצא שכל תנועה היא מכח האל"ף. ב. בחינה יותר עליונה, שהאל"ף עצמה מתנענעת.

לימוד חכמה יונית - מצד נקודת האין

אמרו חז"ל (ב"ר ב, ד): "יחושך - זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל", וכפי היסוד של הבעש"ט, אל תקרי אין לכם חלק אלא אין לכם חלק באלקי ישראל.

ולפי"ז נבין, שמהות הנס היא העלאת החכמה, וזאת ע"י שהחשיכו עיניהם, היה כאן ביטול כח החכמה שהיא בחינת ראייה, ביטול בחינת אבותינו, וההתכללות החכמה בעולם העליון יותר, באין. וזהו "כתבו לכם על קרן השור שהאין לכם חלק, באלקי ישראל", כי חלק ה' עמו הוא ההתדבקות באין, וזה היה הגילוי של מלכות יון.

איתא בגמ' (מנחות צט ע"ב): "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית".

ביאור הדברים, שמצד נקודת האין אפשר ללמוד חכמה יונית! כתיב: "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם". וישכון באהלי שם, הוא גילוי החכמה עצמה, ויפת אלקים ליפת, הוא היופי של חכמת יון, ואותו יופי ישכון באהלי שם.

היופי האמיתי מתגלה בעת השקיעה

נקדים לעיין במהות היופי.

לשון חז"ל: "אין אשה אלא ליופי" (כתובות נט ע"ב). האשה היא בחינת מלכות. שורש מילת יופי - י"פ, בגי' מלך. בעומק, כל השגה היא מהות של ראייה, ענין של יופי. היופי שבדבר שורשו בחינת תפארת ופאר. [וכן יש

בחינת יופי מצד ההוד, ואכמ"ל]. הראיה האמיתית שרואים דבר, היא ע"י הצטרפות של כל הבחינות שבו, שזוהי בחינת תפארת, קו האמצעי הכולל את כל הגוונים.

"אשת חיל מי ימצא", וביארו שפסוק זה נאמר על התורה ועל החכמה. וע"ז אמרו חז"ל "אין אשה אלא ליופי", שכל התורה אינה אלא ליופי. היופי הוא בחי' תפארת, והאשה היא הכלי שכוללת את כל הגוונים הנגלים בת"ת, בז"א.

ושורש ההתכללות הוא ע"י כח האין, בחינת אל"ף, כי עד כמה שזה יש, אי אפשר לכלול את כל הגוונים, אולם עד כמה שזה אין, שבכל תנועה יש את הניצוץ את האל"ף - ע"ז נכללים כל הגוונים.

וזהו "החשיכו עיניהם של ישראל", שהרי זמן של שקיעת החמה, הזמן שאינו לא יום ולא לילה - הוא הזמן שבו מתגלה יופיה של השמש אשר כל הגוונים נכללים בה. כי בזמן שהשמש בתוקפה - א"א להסתכל בה, והזמן שנגלים הגוונים האמיתיים, היופי האמיתי של השמש, הוא בשקיעת החמה. כלומר היופי מתגלה בנקודת האין, ודייקא שם יש את הגילוי של כללות הגוונים.

אין תורה אלא ליופי, וזהו יופי שנגלה ע"י האין. אולם פשוט שאיננו אין גמור, שבו לא שייך ראייה, אלא מדובר בבחינת אין שהוא שורש של תפיסת היש, בבחי' והחכמה מאין תמצא, שע"י שהחכמה מדובקת באין, ישנה התגלות של היופי.

"יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם". ה"יפת אלקים ליפת", היא נקודת היופי שתשכון באהלי שם, ומהותה "חושך", היינו חושך ואור משמשים בערבובייה ולא חושך כפשוטו. בזמן שהוא לא יום ולא לילה - שם מתגלה נקודת התכללות של שניהם, של האור והחושך, וזו גופא הבחינה של "וישכון באהלי שם".

אבל הוא רק "וישכון", לשון שכנות, ולא גילוי עצמי. בעומק כל 'שם' הוא שם של שלילה, ומצד השלילה אין בחינה של יופי, אין כלילת גוונים, אלא העדר השגה.

מצד החיצוניות, ישנה בחינה של "וישכון באהלי שם", ודייקא מצד כך ישנה תפיסה של "יפת אלקים ליפת", בחינת יופי. וזהו "וישכון באהלי שם" - לשון שכינה, משכן. אבל גילוי האין הגמור הוא רק בזמן ביטול המשכן [משכן ומקדש נקראים חד, כמו שאמרו חז"ל], ודייקא ביום ביטול המשכן והמקדש יש את נקודת הגילוי של האין. מצד ה"יפת אלקים ליפת" יש יופי, ויש שכינה. "וישכון" זו תפיסה ואחיזה בגוונים של הדבר. משא"כ מצד האין, אין גילוי של גוונים.

ישנם שני מעברים - מהיום ללילה ומהלילה ליום. במעבר מן היום ללילה, בעת השקיעה - מתגלה היופי. אבל מאידך, במעבר מן הלילה ליום, שהוא הנקודה האחרונה של הלילה - שם נגלית נקודת החושך הגמור! וביאורו כנ"ל, שהנקודה האחרונה מצד החושך דקדושה הגמור, הוא למעלה לגמרי מהתראות הגוונים הנגלית בבחינת השקיעה.

חז"ל אומרים "טוב שכן טוב מאח רחוק", אבל טוב מזה ומזה היא הנקודה שלמעלה מהשכן, שהוא הגילוי של ההתדבקות וההתכללות האמיתית בו ית'. שכינה מלשון שכן, ישכון לבטח, בחי' של דביקות. אבל מצד ההתכללות בו ית' אין בחי' של שכן, אלא יש התכללות בו ית', והוא למעלה מנקודת הגוונים, למעלה מהבחינה של "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם".

שתי בחינות בנס פך השמן

בנס חנוכה כידוע, מצאו פך שמן קטן שהיה בו מספיק ליום אחד, ונעשה בו נס ודלק שמונה ימים, ובעומק ישנן שתי בחינות בפך זה: א. שהיה בו מספיק ליום אחד. ב. שנעשה בו נס ודלק ח' ימים. בפשטות תופסים, שהנס שדלק ח' ימים הוא גילוי אור יותר עליון מאשר בתחילה שהיה בו כדי להדליק רק ליום אחד. אבל בעומק, בזה שהיה בו להדליק רק יום אחד נגלה האחד, והוא גילוי האין כמות שהוא. והנס שהפך הספיק לח' יום, הוא נס בבחינה של התרחבות, שהאין הוא מקור היש, בסוד ההמשכה. עומק הדברים: בכל נס מעין זה, אם במעשה דחנוכה או במעשה השונמית, מבינים בפשיטות שנעשה ריבוי ממעט, ושורש תפיסה זו הוא מבחינת מעילא לתתא, שיש גילוי של הרחבת הדבר. אבל באמת, הנס האמיתי הוא גילוי האחדות הפשוטה, והוא הוא הנס לנוסס, ומהותו לבטל את ההתחלקות, ולגלות את האחד, והוא נס מתתא לעילא.

ומצד כך, מה שהשמן הספיק ליום אחד, זהו גילוי יותר עליון ממה שדלק שמונה ימים.

סוד מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר ההדלקה

זהו עומק המחלוקת של ב"ש וב"ה, האם סדר ההדלקה מח' לא' או מא' לח'. ובאמת אלו ואלו דברים אלקים חיים, ונמצא שבעומק ישנה בחינה שמדליקים אחד ביום הראשון [לשיטת ב"ה] ומדליקים אחד ביום האחרון [לשיטת ב"ש], והרי שמתחילים ומסיימים באחד! זהו העומק שמצד ההתכללות [שאין מחלוקת לשון חילוק ופירוד, אלא ההתכללות] מתחילים באחד ומסיימים באחד, והוא גילוי שלמעלה מהנס שדלק ח' ימים, גילוי העצמי שאין בעולם אלא מציאות אחת בלבד.

הגם שטומאה הותרה בציבור, הוצרכו לנס חנוכה

ידועה השאלה, שהרי אמרו חז"ל טומאה הותרה בציבור, וא"כ לשם מה הוצרכו לנס הריבוי, הרי טומאה הותרה.

ראשית נבאר את עומק הטעם שטומאה הותרה בציבור. כל טומאה מהותה התבדלות, פרישה, "טמא טמא יקרא", הוא פורש מהדבר. אולם עד כמה שמדובר ברוב הציבור - ציבור אין לו ממי לפרוש [שאף אם יפרשו הרי שהם רוב, ואין להם שם "פורשים"].

נמצא, שהטומאה בציבור, היא גילוי שלילת הפרישות וגילוי ההתכללות. כי הטומאה היא הפרישות מהכלל, וכשהכלל כולו טמא לא שייך פרישות מיניה וביה, ולכן הותרה הטומאה. אם כן, אור ההיתר הוא אור ההתכללות.

בנס הפך השמן מתגלה, שהגם שטומאה הותרה בציבור, מ"מ הוצרכו לנס שידלוק ח' יום. אולם עומקם של הדברים הוא, שהפרישות איננה ביחס לציבור, אלא היא ביחס לציבור אליו ית' כביכול, ומצד כך, גם בציבור שייך ענין הטומאה, שמהותה נפרדות מאמיתת המציאות שזה הוא ית'.

מצד כך התגלה המהלך שמצאו פך אחד חתום בחותמו של כה"ג, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. והגדרת הדברים, שכידוע הכה"ג לובש ח' בגדים, שאלו ח' הספירות מבינה עד מלכות, והעצמיות שלו היא החכמה. והבן שחתום בחותמו של כה"ג, הוא ההיפך מהות הפתיחה של חכמה [שכנודע הפתח בחכמה], וזאת החתימה היא דייקא הגילוי של אור האחדות, של אור האחד.

זהו הסוד של "יוונים נקבצו עלי... ופרצו חומות מגדלי, וטמאו כל השמנים", שאף שטומאה הותרה בציבור, מ"מ התגלה מהלך של "ומנותר קנקנים נעשה נס לשושנים", בבחינת שושנים בין החוחים, שהשושנה היא יחידה כנודע, ודייקא על אף שהותרה הטומאה, התגלה מהלך עליון יותר שכל תנועה היא ע"י האל"ף ומחאל"ף, היינו אלופו של עולם, וההתפרדות וההתאחדות איננה מהציבור אלא מאלופו של עולם, ומצד כך גם כשיש טומאה בציבור, לא נשתמשו בהיתר זה.

זהו עומק הגילוי שהתגלה בכך שמצאו פך שמן טהור.

תשובה על קושיית הב"י

ימי חנוכה הם ח' ימים, וידועה שאלת הב"י שהרי היה בפך די שמן בכדי לדלוק יום אחד, וא"כ מדוע עושים זכר לנס ח' ימים, הרי הנס הוא לכאורה רק ז' ימים.

ועומקם של הדברים, שמהות הנס שהשמן התחלק לשמונה ימים, אין זה כפשוטו אחד ועוד שבע, אלא זהו אחד עצמי, שתמיד דלקה בחינת האחד. וכמ"ש לעיל שמצד אור התאחדות ב"ש וב"ה, הרי ביום הראשון מדליקים אחד וביום האחרון מדליקים אחד, ולעולם יש כאן גילוי שמעולם לא נעשה נס, שנעשה מאחד עוד כמות לשבע, אלא לעולם האחד דלק, וכבר נתבאר בארוכה שהגבול והבלתי בעל גבול נכללים זה בזה.

מצד תפיסת הגבול - ההסתכלות היא הפוכה, שביום הראשון מדליקים שמונה כב"ש, וביום האחרון מדליקים ח' כב"ה, נמצא שפותחים ומסיימים בשמונה. אולם מצד אור הבלתי בעל גבול בבחינת אין עוד מלבדו, אנו תופסים שביום הראשון מדליקים אחד וביום האחרון מדליקים אחד.

כפי שהזכרנו לעיל, ישנה בחינה של נס מעילא לתתא וישנה בחינה של נס מתתא לעילא. מתתא לעילא ענין הנס לכלול את הריבוי באחדות, באחד. ומעילא לתתא ענין הנס להרבות את המועט.

אבל בעומק אין זה ריבוי בכמות בלבד, אלא עצם כך שישנה מציאות של אחדות פשוטה הנהפכת לריבוי - זוהי עצמיות הנס. זוהי בעצם מהות ההתחדשות של הנבראים, שקודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד ולא היתה מציאות של נפרדות, ובנבראים התחדש שיש מציאות של שני ושניות. בראשית - ב' ראשית, הרי שהחידוש של הבריאה הוא שיש שני, זהו עצם החידוש שבבריאה.

זהו עומק הנס של הח' ימים, שמפך אחד התחדש מהלך של שמונה, ומצד כך דייקא הנס הוא שמונה, ולא נס של שבע, ולכן מדליקים ח' ימים.

סוד ח' ימי חנוכה למעלה מז' ימי הבנין

כל דבר הוא בבחינת שבעה, וזהו המהלך של ב' הרגלים, פסח וסוכות, שהם שבעת ימים.

אבל בחנוכה מתגלה אור שלמעלה מהרגלים. ברגלים מתגלה ז' והשמיני יש לו רק התנוצצות, הן בסוכות שאע"פ ששמיני רגל בפ"ע, אבל סוף כל סוף יש לו שייכות אל הסוכות, וכן בפסח שכידוע שכי ברמב"ן ששבועות הוא יום אחרון של פסח, וא"כ הגילוי של השמיני הוא לא גילוי מבורר.

משא"כ בחנוכה, הגילוי של השמיני הוא אחדות פשוטה עם השבעה ימים, גילוי שהוא יום ככל שאר הימים, ובעומק זהו אור שלמעלה מנקודת ששת ימי בראשית ושבת [דהשתא]. במהלך של מעשה בראשית, יש ששת ימי המעשה ושבת, "כי בו שבת מכל מלאכתו". בימות החול התחדש מהלך של ימי בראשית, ובשבת

כביכול התחדש מהלך של מנוחה, "באה שבת באה מנוחה". אבל המהלך של השמונה הוא אור שמגלה את הבחינה שמעבר לגדרי הבריאה.

נמצא לפנינו ג' בחינות: א. בחינת האחדות הפשוטה, מתחילים ביום ראשון בנר אחד כב"ה, וביום האחרון מסיימים בנר אחד כב"ש. ב. החידוש שיש נפרדות, שמדליקים ביום א' שמונה כב"ש, וביום אחרון שמונה כב"ה. ג. בחינת ממוצע, שעצם השמונה מצד עצמו שולל את נקודת הריבוי מיניה וביה. כלומר, עצם הנקודה השמינית שוללת את הנבראים, כי הנבראים הם שבע.

והנה לכאוי יש להתבונן, שהרי העולם נברא ב' מאמרות, י' ספירות, י' דברות, וא"כ מדוע אנו אומרים שהשמונה הוא למעלה מהנבראים. בשלמא אם השמונה הוא למעלה מהטבע, אך הוא בתוך הנבראים שהם עשר מאמרות - שפיר, אבל אם אומרים אנו ששמיני הוא מהות של קדמה לעולם, א"כ איך יובן הענין שהבריאה נבראה בעשרה מאמרות?

עומקן של דברים; בעצם יש רק ז' מדות, והמוחין מהותם כח ההנהגה שמנהיג את השבע. מצד התפיסה של היש אנו תופסים שהמוחין בבחי' והחכמה מאין תמצא, והם הממוצע מהכתר להשפיע לז' התחתונים. אבל בעומק מצד התפיסה של האין הם הממוצע לבטל את השבעה. השלש עליונות הוא כח שבא לשלול את השבעה, ששורשם באור א"ס שנכנס תוך א"ק, שהוא ו"ק בערכין. נמצא שבאמת יש רק שבע והשמיני הוא הנקודה של הקדמה לעולם. [ויסוד זה נתבאר הרבה בדברי רבינו הרש"ש שכל הבריאה אינה אלא ו"ק שהוא ז"ת, ועיי' בפירושינו להקדמת רחובות הנהר].

נמצא שמצד תפיסת היש, המוחין הם כח ההנהגה, כח של המשכה. משא"כ מצד הביטול דאין, כח המוחין הוא כח של שלילה, שמוליך את היש לאין, מנהיג את הז"ת לכתר. נמצא שבעצם השמיני הוא מהלך של קדמה לעולם.

נמצא אם כן, שישנן ג' בחינות בגילוי של הנס: א. גילוי של יחיד. ב. מהלך של שמונה. ג. השמונה עצמו מגלה שהוא אחד ולא שמונה.

בעומק, ג' בחינות הללו יש בהן גילוי של אחדות פשוטה, יש בהן גילוי של נפרדות, ויש בהם גילוי שהנפרדים נשללים מיניה וביה ומגלים את האחדות.

וכל זה מתגלה בתנועה של האות אל"ף: הבחינה התחתונה שהאל"ף הוא מלשון "אאלפך חכמה", והוא קיום לנבראים, כלומר הוא מלמד את החכמה על מנת שיהא כח להנהיג ולקיים את הדבר. ישנה בחינה נוספת, שהאל"ף הוא מופלא, והוא בא לשלול את הדבר, לעשותו פלא. וישנה הבחינה של האל"ף מצד אלופו של עולם, שמצד כך הוא גילוי בעצם שיש כאן יחיד.

סוף כל סוף, שלשת הבחינות הן עדיין ביחס לנקודת הריבוי, משא"כ למעלה מהאל"ף עצמה, יש את הגילוי של היחיד הפשוט שאין עוד מלבדו.

תנועת כל האותיות ותנועת האל"ף

זכרנו מתחילה, שכל התנועות מתנועות מהאל"ף, אבל האל"ף עצמה גם היא מתנועות. ולכאורה, בשלמא כל שאר האותיות מתנועות אל האל"ף, אבל להיכן האל"ף עצמה מתנועות? זוהי התנועה הנקראת תנועה מיניה וביה.

בדרך רמז נאמר, שתיבת אל"ף בגי' קי"א, וכשניקח שני אלפים, שהם תנועה מיניה וביה, בחינת הכפלה של האל"ף, נגיע לרכ"ב, שהוא סוד השני. האל"ף הוא מאה ואחד עשרה, אותיות ראשונות של יחידות עשיריות ומאות [אחד, עשר ומאה], וכשמכפילים את האלף רכ"ב, הם האותיות השניות של יחידות עשיריות ומאות, בחינה של שני, זוהי התכתשות של אל"ף באל"ף. ועומק ההתכתשות של האל"ף באל"ף, הוא עצם כך שהאל"ף מתנועת, וא"כ מוכרח שיש מציאות של שני.

ובלשון של נפש, בדבר יש רצון לחפש, אולם הוא מכיר שאין מה לחפש, רצון לחפש ואין מה לחפש וחוזר חלילה. זוהי התכתשות מיניה וביה. נמצא שהרצון נשלל מיניה וביה. לא שהוא נשלל מחמת חוסר אפשרות חיזונית, אלא הוא נשלל מיניה וביה כי אין מה לחפש, אבל מאידך עצם כך שיש רצון, זוהי עדות שיש שני, וההכרה שאין מה, זוהי ההתכתשות האומרת שאין שני.

זוהי הבחינה שבי' אלפין עולים בגי' רכ"ב, כלומר שעצם הרצון יוצר מציאות של שניות, אבל יש התכתשות של אל"ף באל"ף דייקא, כי שאר האותיות מחפשות משהו אחר, והאל"ף הגנוז בתוכן כותש אותן שלא ישיגו משהו אחר.

לכן בכל האותיות הא' הוא בהעלם, כי הא' מברר שאין מה לחפש, אבל מצד ההתראות החיזונית יש מה לחפש. משא"כ באלף עצמו שהא' מתכתש, יש בו תנועה לחפש, אולם מיד מגיעה ההכרה שאין את מה לחפש. מצד ההתכתשות של האל"ף באל"ף, נגלה הביטול של הנבראים ונגלה שאין עוד מלבדו. תוקף ההתכתשות שרוצה לחפש ואין מה לחפש, הרי שבעצם החיפוש אין הגדרה מה לחפש ואין כאן יחס למשהו, וזה גופא כבר ראשית השלילה. והאחרית היא שלילה מיניה וביה, שאין מה לחפש. זוהי התכתשות מיניה וביה, ותכליתה ביטול התנועה.

ההתכתשות של האל"ף מיניה וביה, בעומק היא תנועה להתנועע לבטל את התנועה. כל שאר התנועות הן תנועה להשגה, משא"כ האל"ף היא תנועה לביטול ההשגה. יש תנועה להשגה, ויש תנועה לביטול התנועה, ומעל זה יש את הנקודה של אין תנועה, שהיא למעלה מהאין.

זהו טעם הדבר שכל המועדים בטלים לעתיד לבא, מפני שכל המועדים הם בחינה של נסים, שבעומק מהותם שכל האותיות מתנועעות אל האל"ף. אבל לעתיד הן יהיו בטלים, משום שאז תתגלה העצמיות שאין מציאות של תנועה, כי אין עוד מלבדו.

9 | תכלית הדלקת נר חנוכה - גילוי אור השליה

נצחון המלחמה - גילוי אלופו של עולם

היוונים גזרו על שלשה דברים: חודש, מילה ושבת, ר"ת חמש. הרי שהגזירה היתה בבחי' חמש, והם כנגד החמשה אלפין, כמו שהוזכר בספ"ק שמאל"ף מתפשטים חמשה אלפין. ולפ"ז, בשורש היתה גזירה אחת בסוד אלף, וכשנפצל את הדבר, זהו חמשה. כי לעולם כל המלחמה היתה באלופו של עולם. ואפי' שנראה שהמלחמה בהתפשטות, אבל באמת כח הפועל בנפעל, והוא עשה, עושה ויעשה לכל המעשים, וכאשר נלחמים באחד מכוחות הנבראים - בעומק נלחמים בו ית'. נמצא שכל מלחמה יש בה מלחמה באלופו של עולם.

כתיב: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז), המלחמה בראשית גוים שהוא עמלק, יש בה גילוי מפורש שהמלחמה היא עם השי"ת, וכיון שכל האומות שורשם בעמלק, על אף שמצד ההתפרטות, המלחמה עם כל האומות נראית מלחמה פרטית, מ"מ כאשר מגיעים לשורש המלחמה, עמלק, שם מתגלה שעצם המלחמה היא כביכול עם השי"ת, מלחמה לה'. לכן, בכל מלחמה צריך לראות את שורש המלחמה, שהיא התנגדות כביכול לאלופו של עולם.

וכן במלחמת יון יש בה התגלות של הה' אלפין שכביכול רצו לבטל. וכנגד זה הגילוי של הנס, כאשר יש נצחון, הוא גילוי של אלופו של עולם.

הפסול למעלה מכ' - אור הביטול

"נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי" (שבת כב ע"א). ובאמת אי אפשר לצמצם, וא"כ בעשרים עצמה גם פסולה. והרי האל"ף כנגד הכתר, שכתר בגימטרי' עשרים, כנודע. והנה יש לידע, שכל פסול - ובכלל זה הפסול של נר חנוכה שהניחו למעלה מכ' אמה - מצד מבט של שבירה, הוא למטה מהמצוות, ולכך א"א לקיים בו את המצוה. אבל מצד השורש העליון, הפסול הוא למעלה מהמצוות, וטעם פסולו מפני שאינו משתלשל לעולם המצוות. זהו סודו של כל פסול, שהוא מצד הארה של "מצוות בטלות לעתיד לבוא". ואף שודאי שמצד השבירה, הפסול הוא למטה מהמצוה, ולכך א"א לקיים בה את המצוה - אך בשורש, הפסול הוא למעלה מן המצוות. מעתה נבין מדוע גם בעשרים ממש פסול, כי העשרים, שהוא סוד הכתר, הוא למעלה מנקודת המצוות, הוא הגילוי העצמי של אלופו של עולם, ששם יש את גילוי היחיד ואין עוד מלבדו. זוהי בעצם התכלית של כל דבר, להביאו לנקודת העשרים, נקודת הביטול.

הדלקה והנחה - תנועה ומנוחה

הגמ' בשבת מסתפקת אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. הדלקה היא נקודת הפעולה - התנועה - שבדבר, אבל הנחה היא תנועה להביא את הדבר אל המנוחה. כלומר הדלקה היא מהלך של תנועה, והנחה היא מהלך של תנועה עבור אי תנועה, עבור הנחה.

מצד הבריאה של היום - הדלקה עושה מצוה, כי השתא אנו מצד הפעולה, שהוא סוד שית אלפי שנין, עולם הפעולה. אבל מצד הארת הידיעה שלמעלה מן הבחירה, בעולמות שאין בהם חפץ, ב"יום שכולו שבת ומנוחה", מקום מנוחת הפעולה של הנבראים - מצד בחינה זו, הנחה עושה מצוה. כי הנחה היא הנקודה של ביטול הפעולה, כי קביעות הדבר היא מצד הנייחא שבו.

נמצא, שמצד ההתגלות של השתא הדלקה עושה מצוה, ומצד ההתגלות של לעת"ל, הנחה עושה מצוה. כי בעומק בכל ספק, שני הצדדים שבו נכונים ואמיתיים, והוא רק ענין של מדרגות ובחינות. אם כן, מצד המדרגה התחתונה הדלקה עושה מצוה, כי זוהי תנועה, ומצד המדרגה העליונה הנחה עושה מצוה, נייחא דייקא, בסוד מנוחה מתנועה.

"ולא היה בו" - היה בו 'לא'

בעומקו של הנס, מצינו בגמ' (שבת כא ע"א): "מאי חנוכה וכו', טמאו כל השמנים וכו', ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג ולא היה בו אלא להדליק יום אחד". והבן בעומק ביאורו של "ולא היה בו", שהיה בו לא.

והנה על קושיית הבי"י הנודעת, מדוע עושים זכר לנס שמונה ימים, הרי היה לכתחילה שמן להדליק יום אחד - כתב אחד הצדיקים, שמצאו פך שמן שהבית קיבול היה ליום אחד, אבל באמת לא היה בו שמן כלל. והוא חידוש גדול, כי ידוע שכל ענין של נס הוא המשכה מיש ליש, כנודע במעשה השונמית ששאל אותה אלישע "מה יש לך בבית" (מ"ב ד, ה), כדי להמשיך מיש ליש דייקא, כי אין מהלך של הנס לברוא חידוש מאין ליש. אי"כ לכאורה צ"ל שגם בנס חנוכה היה שם שמן להדליק יום אחד כמו שמקובל לפרש, ולפי"ז הפירוש שלא היה שמן, הוא התגלות עמוקה מאין ליש.

לפי חידוש זה תתבאר היטב לשון "ולא היה בו", היינו שהיה שם 'לא', שהיתה בפך בחינה של 'לא'. ומעתה, מצד ההבנה הפשוטה שלא היה בו רק שמן להדליק יום אחד, כלומר, היתה שם נקודת הדלקה ליום אחד - לפי"ז הדלקה עושה מצוה, כי היתה שם מהות הראויה להדלקה, התנענעות, אפשרות לנענע, להאיר. אבל מצד העומק ש"לא היה בו" היינו שהיה שם 'לא' - מצד כך, הנחה עושה מצוה.

בגילוי הנס יש אור וחושך

אמרו חז"ל (ב"ר ב, ד): "וחושך - זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן". בפשטות, מהות מציאות השמן, שמצאו את גילוי האור. אבל לפי הפנימיות שמצאו את ה'לא' שבפך, הרי שמצאו את החושך דקדושה, והוא עומק הגילוי.

בגמ' שם מבואר, שזמן הדלקה "משתשקע החמה עד דכליא ריגלא דתרמודאיי", וישנם בזה שני עניינים בעומק: האחד - שיעור כמה זמן צריך הנר לדלוך, ובנוסף לכך בעומק יש נקודה של אותו רגע שהוא מפסיק לדלוך. שלימות קיום המצוה אינה רק במשך זמן הדלקה, אלא גם ברגע שהוא כבה.

מלכות יון החשיכה עיניהם של ישראל. ומהיסודות היותר ברורים, שבכל נקודה של התנגדות, יש התנגדות מצד החסד שבדבר ויש התנגדות מצד הגבורה שבדבר. כלומר, התנגדות מצד השויון שבשניהם, והתנגדות מצד ההיפך של הדבר.

לפייז במהלך של גלות יון, שהיא בבחינת חושך על פני תהום, מצד נקודת ההתנגדות לחושך - ישנו מהלך של אור נגד החושך, אבל מצד נקודת ההתנגדות של ההשתוות - ישנו מהלך של חושך דקדושה. נמצא שמצד גילוי הנס ישנם את שני המהלכים בקדושה: גילוי של אור דקדושה, ומאידך חושך דקדושה. מצד האור דקדושה יש בחינת הדלקה, משא"כ מצד החושך דקדושה יש גבול עד כמה השמן צריך לדלוך. החושך שם גבול כלפי האור, והוא חושך דקדושה.

"עד דכליא ריגלא דתרמודאיי", הוא הגבול של נקודת ההדלקה שמגלה את החושך דקדושה, נגד החשכת עיניהם של ישראל.

האין והיש שבמצות נר חנוכה

בבירור יותר, בגמי' שם נחלקו אמוראים אם כבתה זקוק לה או אין זקוק לה.

למ"ד שזקוק לה, צריך להמשיך את ההארה, והיינו מצד תפיסת האור שכנגד החושך. אך המ"ד שכבתה אין זקוק לה, שורש דבריו מצד תפיסת החושך, שחלק מחלקי המצוה הוא נקודת החושך של זה לעומת זה חושך דקדושה כנ"ל, ולכך כבתה אין זקוק לה, היינו שהוא זקוק אל בחינת האין שבאור, אין - זקוק לה, ולא היש שבאור.

ברור הדבר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, כבתה זקוקה לה וכבתה אין זקוק לה. ויש כאן את שתי הדרגות שדיברנו, כי מצד התפיסה של **אור כנגד חושך**, צריך להמשיך את ההארה, ומצד **החושך כנגד חושך** יש מהלך של אין זקוק לה, שהאין - הוא גופא מה שזקוק לה.

כפשוטו תופסים, שכל הגילוי של חנוכה הוא נקודה של אור, חכמת התורה כנגד חכמת יון. אבל בעומק, בחנוכה מתגלות שתי הנקודות הללו: מחד מתגלה נקודת האור, שמעט מהאור דוחה הרבה מן החושך דקליפה. ומאידך מתגלה מהלך של חושך אמיתי, חושך דקדושה. ושניהם מחלקי גדרי ההתגלות שהיתה בהצלה ממלכות יון.

רשות וחובה שבמצוה

חז"ל אומרים: "לשנה האחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" (שם כב ע"א).

וידועה השאלה, מדוע הנס נעשה בשנה אחת, והקביעות לדורות לעשות משתה להלל ולהודות נקבעה רק לשנה האחרת, שהרי לכא' עד כמה שהנס מוליד חיוב להודות ולהלל, הרי כבר היה החיוב באותה שנה, ועד כמה שאין בתוקף הנס חיוב להודות ולהלל, א"כ מה התחדש בשנה האחרת.

מצינו בזה בספרים הק' כמה תשובות, ולענייננו: אנו מוצאים שתפילת ערבית היא רשות, אלא שקבלו עלייהו כחובה. בשחרית ובמנחה יש רק את בחינת החובה, משא"כ מצד תפילת ערבית, יש בה גילוי של שתי הבחינות כאחת: מחד יש בה גילוי שהיא רשות, ומאידך יש בה גילוי שהיא חובה, ושניהם אמת.

כמו בכל מחלוקת שיש גילוי של "אלו ואלו דברי אלקים חיים", גם כאן שתי הבחינות נכונות - גם בחינת הרשות וגם בחינת החובה.

ולענייננו לענין חנוכה, שהוא מקביל לענין תפילת ערבית שזמנה משתקע החמה, בעומק היה צריך להיות שבגילוי הנס יהא מהלך של חובה, ומהלך זה נגלה בכך שלשנה האחרת קבעום להודות ולהלל, ואז קיבל דין ההדלקה גדרי חובה, שחייבים לקיים את מצות ההדלקה, זכר לנקודת הנס שנעשה בימי החשמונאים.

אבל מאידך, באותה שנה האירה הארה, שכל אשר לבו חפץ, יגלה את מצפוני לבבו במעשה, כמו שנפסק בשו"ע שכל אחד שנעשה לו נס צריך להודות ולהלל על הנס הפרטי.

נמצא, שבחינת גדרי הדין והחיוב להדליק, התחדשה רק בשנה האחרת, משא"כ באותה שנה, היתה ההדלקה בבחינת רשות, כל אשר נדבו לבו, ורק מצד השנה האחרת קבועה לחובה. הרי ששתי הבחינות אמת הן, אלא שמצד התחלקות הזמן היתה תחילה התגלות של רשות בשנת הנס, ובשנה האחרת התגלתה החובה לדורות.

הרשות למעלה מן החובה

עומק הדברים נראה כך.

לגבי דין שכרות בפורים למדנו: "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", וביאר מרן הגר"י מסלנט, שאין הכוונה שזהו גדר בכמות השתיה, עד שלא ידע, אלא שברגע שאינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, הריהו אנוס ואין בו דעת, ופטור מכל המצוות.

כלומר, כל זמן שיש בו דעת, הוא במהלך של "חייב אינש", חובה. ברגע שהגיע למצב של "לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", אין זה שיעור בקיום המצוה, אלא שיצא מבחינת "חייב אינש".

בשתיית היין בפורים צריך האדם לצאת ממהלך של "חייב אינש", לא להשאר במהלך של החובה, אלא להיות בבחינת "למתים חפשי", חפשי מן המצוות.

ולענייננו, במהלך של גבול מתגלה מהלך של חובה, כי החובה היא נקודת "חייב אינש", הדעת מחייבת. אבל הרשות היא לעולם מעל נקודת החובה, וכאשר האדם למעלה מן הדעת, בבחינת "לא ידע" - אז נגלה אצלו עולם של רשות. והרי שאור הרשות - הן במעריב, והן באותה שנה של הנס - הוא למעלה מן החובה!

משה קיבל תורה מסיני. משה הוא נקודת הדעת, ותורה היא הוראה, כלומר: ההוראה מתקבלת ע"י נקודת הדעת שבנפש. אבל מצד הבחינה שמשה מת והדעת בטלה - הרי שאין מי שיקבל את התורה, וישנו ביטול של הדעת וההוראה, ואז נגלה עולם הרשות.

זהו האור דלעת"ל, שהשתא יש בו נגיעה רק בפנימיות הנפש, ביחידה שבה, משא"כ בלבושי הנפש, וכ"ש בעשיה אנו משועבדים לקיום הדין, ואסור לנו ח"ו לסטות ממנו אפילו כקוצו של יו"ד.

הרשות - הארה שלמעלה מהדעת

במעשה של פנחס וזמרי, משה רבינו ע"ה אמר לפנחס שהוא - פנחס - יעשה המעשה של הקנאות [קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרוונקא"], וטעם הדבר בפנימיות, כי המהלך של "הלכה ואין מורין כן", הוא למעלה מנקודת ההוראה שבתורה, ובזה אין בחינת "משה קיבל תורה". לכן אמר משה רבינו ע"ה לפנחס שהוא יעשה זאת, כי דין "קנאים פוגעין בו" אינו ממקור הדעת, שהרי מצד הדעת אין כאן הוראה, אלא הוא גילוי של עצמיות הנשמה שלמעלה מנקודת ההוראה.

לפי זה מתבאר היטב שההארה של הרשות היא הארה שלמעלה מהדעת.

כאשר אנו אומרים שאדם חייב לקיים, והמחייב הוא מחייב שכלי, הרי שאין כאן התנענעות גמורה אל השורש, כי יש מחייב שהוא כח השכלי והדעת, והרי שהמעשה מתנועע אחר הדעת. אבל כאשר אדם עושה ברשות, הוא מתנענע אחר השורש בשלימות.

זהו עומק ענין תפילת ערבית רשות, שכאשר היא רשות, האדם מקיימה לא למען קבלת השכר, וגם אין כאן כח המצוה [שבדקות זוהי בחינת שלא לשמה], אלא בנקודת לשמה, שמהותה התנענעות אחר השורש. והבן מאד, שבדקות, מחייב שכלי הוא שלא לשמה, כי המחוייב הוא אני. משא"כ כשעושה לשמה, זוהי התנענעות אחר השורש, והוא הלשמה הגמור.

זהו יסוד גדול, כי בפשטות לשמה עניינו עשיית רצון ה' בלי נגיעות, אולם לפי מש"כ, לשמה גמור הוא דייקא למעלה מן המחשבה, שדייקא במקום כלות המחשבה - שם הוא הלשמה הגמור, שאין שם אני כלל. זהו הגילוי שבשנה הראשונה עוד לא קבעוה כחובה, ויש כאן התנענעות אחר השורש מצד ההתדבקות הפשוטה. אלא שבנקודת הזמן היתה התחלקות בין אותה שנה לשנה האחרת, אבל בנפש שתיהן אמת, כנ"ל. והם הם הדברים בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה. וכן האם הדלקה או הנחה עושה מצוה. כי מצד ה"לשנה האחרת קבעוה", אזי הדלקה עושה מצוה, וכבתה זקוק לה. אבל מצד שורש ההארה של השנה הראשונה, כבתה אין זקוק לה, והנחה עושה מצוה, כנ"ל.

בימים ההם ובזמן הזה, יש ואין

נוסח המטבע של ברכה הוא: "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה", וישנן בזה שתי בחינות: מצד הימים, זוהי בחינת שנה האחרת - "בימים ההם". אבל מצד הזמן - זה היה "בזמן הזה". נמצא, שמחד יש כאן מהלך של שנה האחרת, אבל מצד סגולת הזמן, שבעצם בשורשו הוא מאיר כמו השנה הראשונה, הרי שהוא בבחינת בזמן הזה. הרי מבואר כאן, שגם בזמן הזה עדיין קיימת ההארה של השנה הראשונה לפני ה"לשנה אחרת קבעוה", רק שמצד התלבשות שישנה בחינת ימים, יש מהלך של חובה, וקבעוה ועשאוה כחובה. ידועים דברי הרמב"ן ריש פ' בהעלותך, שחלשה דעתו של אהרן שלא היה לו חלק בעבודת הנשיאים, אמר לו הקב"ה: שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות. וביאר הרמב"ן, שעיקר ההבטחה היתה על המנורה שאינה פוסקת לדורות, כי קרבנות הנשיאים היו רק בזמן שביהמ"ק קיים, אבל הדלקת המנורה, שהיא חנוכת בית חשמונאים, המשיכה מעבר לנקודה של ביהמ"ק קיים. ובעומק כבר נתבאר שנקודת החורבן הוא גילוי אורו של משיח, שלמעלה מהבנין.

הדלקת הנרות - קיום ממשי לעבודת ביהמ"ק

הנה בחג הסוכות, מצוה סוכה היא זכר לענני הכבוד, אבל הזכר למעשה הקרבנות הוא רק בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו", אבל אין עבודה בפועל של השלמת קרבנות ימי החג. וכן בפסח ישנה מצות מצה ומרור, אבל אין קרבן פסח בפועל, ואנו עושים רק זכר למצוות שהיו בביהמ"ק. כמו כן רואים אנו שכל מצות הקרבנות בטלה, ומלבד ענין ה"נשלמה פרים שפתינו" בטל הזכר הממשי לבנין בית המקדש.

אבל בנס חנוכה, צריכים אנו להדליק את הנרות. כביכול כל יחיד ויחיד מדליק את המנורה של בית המקדש, ויתרה מזו, חיוב ההדלקה לא היה רק בזמן שביהמ"ק קיים, אלא גם בעת החורבן.

ובפשטות יש לתמוה, הרי עבודת המנורה היא עבודה שלפנים. היתכן שמצוה שעבודתה לפנים יש לה המשכה לעבודה שהיא בחוץ? הרי אסור לעבוד עבודת פנים בחוץ, ואיך תיתכן נקודת המשכה שעבודה השייכת לביהמ"ק ולכהנים יוצאת לכלל ישראל?

אמנם עומק הענין נראה, שבמנורה שבביהמ"ק היו ז' קנים, ובחנוכה ההדלקה היא של שמונה נרות. כי ענין השבעה הם שבעת ימי הבנין, והשמונה הוא נקודת הביטול של הבנין, בבחינת קדמה לעולם. זהו גופא עומק ההארה ש"שלך גדול משלהם", שבחינת ההדלקה בחנוכה אינה בגדר שהישראל עושה המשכה להדלקת המנורה שבבית המקדש, שהרי אין כאן כהנים וכו', וביותר שגם בזמן שביהמ"ק אינו קיים מדליקים נרות חנוכה, אלא זהו גילוי עצמי שהדלקת המנורה היא בעצם למעלה מהתפיסה של ביהמ"ק. לכן דייקא נאמר חיוב להניחה בפתח ביתו מבחוץ, כלומר שההדלקה אינה שייכת כלל לבית, ולכך אין דינה להדליק בתוך הבית. שעל דרך כלל תיבת "בית" קאי על בית המקדש, כלשון חז"ל "משחרב הבית" האמור על ביהמ"ק, אבל כאן מניחה בפתח ביתו, מחוץ לבית. והוא בחינת המקיף של הבית, נקודת הכתר שהוא אורו של משיח, גילוי האין.

בית ובחזין, חכמה וכתר, אור וחושך

זהו עומק הדברים שדיברנו לעיל, שמצד ה'זה לעומת זה' של אור כנגד חושך, האור הוא בחינת חכמה דקדושה נגד חכמת יון, והוא גילוי דייקא של הדלקת המנורה בבחי' בית, אור. ולכך מדליקו בפתח הבית, והרי שיש לו שייכות לבית. ועוד, שהרי בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, וא"כ נגלה בזה דין הדלקה בבית, וכדלהלן.

אבל מצד הגילוי של ה'זה לעומת זה' של חושך דקדושה לעומת חשכת יון, ישת חושך סתרו, ולכן מדליקה מפתח ביתו מבחוץ. והוא שורש המחלוקת מתי להדליק הנרות, האם סמוך לשקיעת החמה, שעדיין יש הארה, או בצאת הכוכבים, שכבר שורר חושך גמור.

וכיון ששתי הבחינות קיימות ואמיתיות, לכך נפסקה הלכה שהדר בעליה מניחה בחלון, ובזמן הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. נמצא, שגם בנר חנוכה בעצמו מתגלות שני הבחינות: מחד - מניחה על פתח ביתו מבחוץ, נקודת הממוצע היא שמניחה על החלון שהוא בפנים אך מאיר בחוץ, והנקודה הפנימית היא שמניחה על שולחנו ודיו, שהיא הארה רק בפנים.

זהו כלל הגילוי של חנוכה. הפרטים רבים הם, אבל הקו הוא אחד. לראות את הגילוי של האור, נקודת החכמה, היש, ומאידך את נקודת הכתר, חושך דקדושה, אין. ובכל דבר ודבר מתגלות שתי הבחינות של האור והחושך.

"קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה", היינו יום שבו האור וחושך ישמשו בערבוביה, והוא גילוי של התכללות חכמת יון בחכמת ישראל, התכללות חכמת היש בחכמת האין, עד אשר תתגלה האחדות הפשוטה של האור והחושך, שזוהי בחינת אור חנוכה שהוא משתשקע החמה, שאור וחושך משמשים בערבוביה, ואז יש ביטול גמור של ההבדלה.

ביום הראשון היתה הבדלה בין האור לחושך, "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", וכאשר מחזירים את הבריאה ללמעלה מהבדלת האור והחושך, אל בחינת האור והחושך המשמשים בערבוביה - אזי מחזירים את הנבראים לשורשם, ודבקים בקדמה לעולם, ואזי מתגלה שאין עוד מלבדו.

10 | חכמת שכל של יון | מספר נפש החיים שער ד' פרק א'

וכאשר ארכו הימים, הנה כן דרכו של היצר מעולם להתקנא בעם ה' אלה. כאשר המה דורכים בדרך ה' כראוי להטיל בהם ארס, עד שכמה מהתלמידים שמו כל קביעותם ועסקם רק בפלפולה של תורה לבד ולא זולת כלל. ושנינו במשנתנו אם אין יראה אין חכמה ועוד הרבה מאמרי רז"ל מזה כמו שיובא להלן פ"ד אי"ה.

חכמת יון – הכח המנגד לחכמתה של תורה

רבותינו הגדירו בכללות את חכמת יון כחכמה שעוסקת בגוף, כחכמה שעוסקת בטבע. אבל בפנים נוספות קיים הבדל נוסף בין חכמת התורה הקדושה לחכמתה של יון. חכמתה של יון כולה שכל, אין בה מציאות של לב, "הן יראת ה' היא חכמה" – זו חכמתה של התורה הקדושה, משא"כ חכמת יון היא חכמה שכל מציאותה היא מציאות של שכל בלבד, אין שם, כלשון הנפה"ח לעיל: "היה בוער בליבם כאש בוערת". אין שום אפשרות שמכח מדרגת חכמת יון יהיה גילוי של "ליבו בוער כאש בוערת" אצל האדם.

כאשר אומר כאן הנפה"ח: "דרכו של היצר מעולם להתקנא בעם ה'", ודאי שהפנים העיקריות של היצר שהתקנא בעם ה' זו קליפתו של יון - חכמת יון. ודאי שהאדם עוסק בתורה והוא לא עוסק בחכמת גוף, הוא לא עוסק בחכמת הטבע, אבל יתכן מאוד שכאשר הוא עוסק בתורה"ק הוא עוסק באותה תפיסת יון בדיוק.

זוהי דרכו של היצר מעולם להתקנא בעם ה' באופנים שונים ומשונים. יש מי שמתקנאים בעם ה' וע"י כך גורמים שחלק מכנסת ישראל לא לומדים כלל תורה אלא עוסקים בחכמת הגוף, עוסקים בחכמת הטבע. ויש אופן של "מתקנא בעם ה'" שמסלק מציאות היראה, שמסלק את ה"לב בוער בקרבם". אבל העומק של ה"התקנא בעם ה'" שמתגלה בכל הדורות ובדור שלנו בפרט הוא שהתפיסה של עסק החכמה של יון היא גופא ר"ל חודרת לאהלי שם באופן כזה שהאדם עוסק באהלה של תורה בתפיסה של חכמת יון. וכלפי חוץ, כלפי הרואה לא נראה שיש הבדל, הוא לא מכיר מהי נקודת ההטעיה, מהי נקודת ההבדל.

כל זמן שהאדם לא מברר לעצמו את החיבור שלו לתורה יתכן מאוד שאחרי מאה עשרים שנה יתבאר לו שצורת החיבור שלו לתורה היתה בצורה של חיבור לחכמת יון. יש מעשה מבהיל שהיה עם המהרש"ם, מי שסיפר את זה, זה נכדו ר"ש שבדרון: המהרש"ם חלה והוא עלה לבית דין של מעלה, שקלו את זכויותיו ושקלו את עוונותיו ומתחילה הכף הכריעה כי ריבוי תורתו של המהרש"ם היה נורא נוראות, מספר המהרש"ם עצמו שלרגע בא מלאך והניף רוח בפיו וסילק כביכול את כל התורה, היא עפה כלא היתה! זה מעשה שהעיד על עצמו המהרש"ם לאחר שהוא חזר לבריאותו, הוא העיד שהוא היה בבית דין של מעלה, וגודל תורתו של המהרש"ם ידוע, מי שלא ידע יכול לראות את ספריו, הוא היה אחד מגאוני גאוני הדור שני דורות לפנינו. והוא העיד על עצמו שכשהוא הגיע לבית דין של מעלה כל תורתו - באה רוח ונדפתה!

אדם שמבקש אמת והוא קורא את הדברים הללו, איך הוא לא יחשוד את עצמו שכשהוא יעלה לבית דין של מעלה זה מה שיהיה עם כל תורתו? ודאי שסיפא של הדברים שבא מלאך שלימד זכות שבערך לדור גם זה נקרא תורה. אבל

מאיפה נובעת נקודת ההטעיה שיכולה להביא את האדם למקום כזה? אנחנו לא עוסקים במהרש"ם, אנחנו עוסקים באדם במדרגה דיין. אדם שלא מברר לעצמו את צורת עסק התורה בחיבוריו אליה, הן בחיצוניותו, אבל בעיקר בפנימיותו אז יתכן שנראה לו שיש לו אהבת תורה והוא עוסק בתורה והוא מרבה בתורה, קובץ על יד הרבה בכמות, באיכות, בהבנה, בבהירות, בחידוש, בשמעתתא אליבא דהלכתא כל אחד ואחד לפי עניינו, אבל הוא לא מברר את הדקויות של החיבור לדברי תורה אז יתכן שהחיבור שלו לתורה נובע מסניף אחד אבל שאר כל החלקים כולם לא התגלו או כלל או מקצת אבל לא הרבה. והוא לא רואה אם הוא לא מתבונן מה חסר לכאורה בכל עסק התורה שלו, אדרבה! הוא יושב ועוסק בה מבוקר עד לילה, הוא זוכה להבין, זוכה לחדש, הוא זוכה לבהירות, הוא זוכה לידיעה, כל אחד ואחד לפי מה שהוא זוכה והמהרש"ם זכה הרבה מאוד! אבל מונח כאן כח הטעיה עצום למי שלא מברר את החיבור שלו לחלקי התורה הקדושה בעומק נפשו.

מי שמברר את החיבור שלו אז הוא מברר איזה חיבור קיים, איזה חיבור אינו קיים, איזה חיבור חלש, מה צריך להיות בו אופן של מוסיף והולך, איזה אופן צריך להקטין איזה אופן צריך להגדיל, אילו חלקים צריכים יותר חיבור, אילו חלקים צריכים להיפך וכן על זה הדרך. אבל כל זה אם האדם מברר לעצמו את חלקי החיבור שלו. כשהאדם יעלה לבית דין של מעלה, תחילת דינו של אדם – קבעת עיתים לתורה, אז בוודאי שהשאלה הכללית היא אם קבעת עיתים לתורה, אבל לאחר מכן דנים בתוך הקבעת עיתים לתורה באיזה אופן זה היה, באיזו מדרגה זה היה, באיזה עומק של חיבור? מהבירור הזה צריך לדעת אי אפשר לברוח, או שהאדם מברר את זה כאן בהאי עלמא, או שכשהוא יגיע לעולם העליון, לעולם האמת שם יבררו לו את זה, אבל שם זה כבר מאוחר לברר את אותם בירורים.

הרי ברור שכל מי שיושב באהל בוודאי רוצה לעסוק בתורה כפי הצורך לעלות ולהתעלות, אבל צריך שיהיה ברור לאדם שצריך לברר את אותם חלקים וע"י כך החיבור שלו לתורה יהיה עמוק יותר, רחב יותר, פנימי יותר, מדויק יותר על כל חלקיו שלו. קליפת יון מעמידה אופן שאדם יכול לעסוק בדברי תורה באופן חיצוני ויראה לו בנפש בעצם שהוא עוסק בחכמה והוא משיג תורה ונראה לו שהכל כשורה, אבל כשהוא יעלה למעלה ח"ו יכול להיות שיתבאר לו שכל צורת החיים שלו עליה נאמר אנו משכימים לבתי מדרשות והם משכימים ח"ו למקום אחר.

אנו חוזרים על זה שוב ושוב, את הברור הזה כל יחיד ויחיד יעבור, מוכרח לעבור, השאלה אם בבחירתו כאן בהאי עלמא מיום ליום מברר את עצמו יותר ועמל בתורה יותר ומתחבר לתורה יותר, בבהירות, על כל חלקיה. או שכאן בהאי עלמא הוא ימשיך בדרכו ונראה לו שדרכו נכונה רק הוא צריך להוסיף עוד שעה, להוסיף עוד עמל – שבוודאי גם זה נכון, אבל נראה לו שזה כל מה שצריך, ואז רק לאחר מיתתו שיעלה למעלה בתחילת דינו, או בשנה השניה או בשנה השלישית כל שנה ושנה דנים את האדם עוד, אבל לבסוף הוא יגיע לאותו עומק של בירור מה היו כל גדרי חיבוריו לעומק התורה הקדושה ואז הוא יעמוד בפני האמת הפשוטה שהוא עצמו יכל לברר אותה כאן בעולם בזמן עמלותו בתורה מעיקרא. אבל כשהוא היה בעולם הוא יכל לברר ולשנות, שם כבר הוא נמצא לאחר זמן הבחירה ורק מבררים את עומק מדרגתו להיכן הוא שייך.

לזאת התעוררו עצמם כמה מגדוליהם עיני העדה

על מנת לראות מה חסר, "שלא ברכו בתורה תחילה", לראות את הדברים האלו צריך להיות אדם פנימי. אדם שמסתכל בחיצוניות, הוא נכנס לבית המדרש שיושבים בו כמה מאות ועמלים בתורה אז בעין חיצונית "אשרי עין ראתה", אבל בעין פנימית יותר הוא רואה פתאום שחסרים כאן דברים. בשביל לתקן ולראות את אותה נקודת חיסרון צריך להיות במדרגה ולכן דייקא הם הנקראים 'עיני העדה' כי הם רואים מה שאחרים לא רואים, הם רואים דקויות, טביעות עין של ת"ח, הם רואים מה שאחרים לא רואים. על אף שבחיצוניות בדרא בתראה יש ריבוי של תורה אבל בעומק נקודת החיבור - מי שהוא במדרגה של עיני העדה הוא רואה פנים שונות לגמרי ממה שנראה כלפי חוץ. והרי שעייני העדה הן על כלל כל הדור כולו. אבל גם לכל יחיד ויחיד יש את הכח בבחירתו לראות, להתבונן ולברר את עומק נקודת החיבור שלו על כל חלקיו כמו שנתבאר.

אשר דרכם בקדש לשקוד על תקנת כלל אחינו בית ישראל. ליישר ההדורים ולגזור פרצותם, להרים המכשול מדרך עם ה'. ומלאו את ידם לבוא בתוכחות במוסרים ומדות, וחברו ספרי יראה להישיר לב העם להיותם עוסקים בתורה הקדושה ובעבודה ביראת ה' טהורה.

אז מי שקורא מקופיא את דברי הנפה"ח מבין שלימוד תורה היה אלא שהיתה חסרה עבודה, היתה חסרה יראה ולכן חיברו ספרי יראה. אבל לא זה מה שכתוב כאן. כתוב שהיתה תורה בלי יראת שמים, בלי לב בוער בקרבם, אז למעשה היה חסר בתורה עצמה! וכשתיקנו ספרי יראה, לא תיקנו אותם רק לצורך היראה לעצמה אלא לצורך 'הן יראת ה' היא חכמה'.

וחברו ספרי יראה להישיר לב העם. להיותם עוסקים בתורה הקדושה ובעבודה ביראת ה' טהורה.

לא רק "בעבודה ביראת ה' טהורה לעצמה" אלא שהעסק בדברי תורה עצמו יהיה מתוך לב בוער בקרבם. כאשר האדם נמצא בחלק של עסק התורה של היות דאביי ורבא אז הוא יסתכל על ספרי היראה כשהוא בא לברר את המעשים, הוא בא לברר את המידות, הוא בא לתקן את כל קלקולי האדם בכל חלקיו וזה אמת. אבל בעומק יותר "הן יראת ה' היא חכמה" כאשר האדם לומד ספרי יראה באמת, לא מקופיא, אלא בעיון עמוק אז הוא מגלה שחלק גדול ועיקרי של ספרי היראה הוא לברר את עומק החיבור של האדם לקב"ה ותורתו גופא מתוך תפיסה מדוייקת יותר, אמינית יותר. "ליישר ההדורים ולגזור פרצותם" – ליישר את הדבר שיהיה מדוייק יותר. לגדר פרצותם הוא מה שכבר בחזק מקולקל, י"ג פרצות שפרצו בהיכל. "להרים המכשול מדרך עם ה'" אבל ביותר "ליישר את ההדורים", הדקויות של נקודת החיבור כפי מה שצריך שיהיה אצל כל יחיד ויחיד.

אמנם כל איש תבונות אשר שכלו ישר הולך, יבין מדעתו כי לא כיונו בהם להזניח ח"ו העסק בגופי התורה, ולהיות אך עסוק כל הימים בספרי מוסרם, אלא כוונתם רצויה היתה שכל עיקר קביעת לימוד עם הקדש.

יהיה רק בתורה הקדושה שבכתב ובעל פה והלכות מרובות. הן הן גופי תורה. וגם ביראת ה' טהורה.

אבל מהיכן נובעת נקודת הטעות? כי האדם סבור שספרי היראה באים לברר את היראה לעצמה, את העבודה לעצמה אז הוא יכול להזניח ח"ו את גוף התורה ולהגיע לספרי יראה. אבל כשהאדם מבין שספרי יראה מבררים את עומק חיבורו אל הקב"ה ולתורתו גופא אזי הוא לא מזניח את גוף התורה כי הרי זה מה שהיראה באה לחבר אותו - לתורה. היראה היא לא יראה לעצמה. "הן יראת ה' היא חכמה" היא באה לחבר אותו לדקויות שבחכמה על כל חלקיהם. זהו ההבדל בין

בעלי העבודה הפנימית לאלו שמתראים בחוץ כבעלי עבודה. הבעלי העבודה הפנימית העבודה שלהם מצרפת אותם יותר עמוק לתורה ויותר עמוק לתורה ויותר עמוק לתורה, מי שעובד בצורה חיצונית הנפש שלו יכולה לאט לאט להחליש מגופי תורה ולעסוק יותר בספרי יראה ומוסר שנראה לו שהלב שם בוער יותר. אבל כשהאדם מבין את המהות של התורה, והוא מבין את המהות של ספרי היראה אזי הספרי יראה מבררים את דקויות הנפש לחלקיה וע"י כן הם קושרים אותו לעיקר שזה קוב"ה ותורתו. כשמבינים את הדברים אז מבינים שהספרי יראה הם לא החלשה של התורה אלא הם הקב חומטין שמקיים. ובלשון מדוייקת בשפה דידן – הם מבררים את הדקויות שבנפש וע"י כך החיבור לתורה נעשה מדוייק יותר.

יתן השי"ת שקליפת יון תמחה מן העולם כלל, ותמחה מן היושבים כאן ומן הקוראים בפרט – שעסק התורה לא יהיה בהגיון השכל החיצוני בלבד כחכמת יון אלא מחיבור של עומק הדעת בבהירות, בדקות ומכח בהירות הלב ותבערת הלב - לב בוער בקרבם, וע"י כך החיבור לתוה"ק יהיה במדרגה של מנורה טהורה "יאירו נרותיה", "עולה מאליה" שהנפש בוערת לתורה ומתרוממת ועולה מעלה מעלה.