

עמ' כב-כז
תדפיס מהספר החדש
"אוצרות התורה"
- יומן של
תורה

אוצרות המשינים

חורף

עיונים וכיבודים במהותם של
ימי החנוכה והנצחון הרוחני של
קדושת התורה והמצוות

אור
החסידות



קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני לומדי ותמכי אורייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה
ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
ולזכות אביהם ה"ה הרב החסיד
ר' מאיר שי'
זאנץ
ס. פאולו ברזיל
יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים



מכון אור החסידות	Or Hachasidus
סניף ארץ הקודש	Head Office
ת.ד. 2033	1469 President St. #BSMT
כפר חב"ד 6084000	Brooklyn, NY 11213
03-738-3734	United States
Likras@likras.org	(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מנחם מענדל דרוקמן,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב,
הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

קובץ זה נדפס לזכות
מנחם משה הכהן בן פרידה
גילת בת נעמה
עדי בת גילת

להצלחה מופלגה
בגשמיות וברוחניות,
מתוך שמחה, בריאות איתנה
ופרנסה בהרחבה גדולה

הוספה – יינה של תורה

ואת הכוח לעבודה בזמן חשכת הגלות מקבלים דרך יוסף דווקא. מכיוון שהוא עבד את השי"ת תוך כדי טרדות עצומות, ובהיותו בגלות, הרי הוא זה שמהווה "סימן" לעבודת בני ישראל במצב של גלות. וממנו שואבים את הכוח להצליח בעבודה גדולה זו.

וזהו תוכן חלומות יוסף: בשני חלומות אלו, נרמז כיצד עבודתו של יוסף היא העיקרית והחשובה מבין עבודות השבטים כולם, וממנה שואבים כל בית ישראל כח לעבודתם בזמן הגלות. ועל כן כולם "משתחווים" לו, שההשתחוואה מורה על היות המשתחווה מתבטל אל זה שמשתחווים אליו, ועל כך שהוא מקבל ממנו.

קנאת אחי יוסף במעלת ושגב עבודתו

ומעתה יובן עניין "ויקנאו בו אחיו":

מובן, שאין מדובר אודות קנאה פשוטה וחומרית על שלטון יוסף ח"ו. שהרי השבטים כולם קדושים היו, ואין לחושדם ח"ו על מידת הקנאה במילי דעלמא. אלא מדובר אודות קנאה רוחנית, על דרך מה שאמרו רבותינו ז"ל (ב"ב כב, א) "קנאת סופרים תרבה חכמה".

כי על אף המעלה המיוחדת בעבודת יוסף דווקא, הרי גם עבודת שאר השבטים היא עבודה אמיתית. וכל אחד ואחד מן השבטים הי' מרגיש כיצד עבודתו היא ראוי' ונכונה.

וכאשר הודיע השי"ת, על ידי חלומות יוסף, שעבודת יוסף היא העיקרית, וזוהי העבודה בזמן הגלות שמביאה את הגאולה, הנה מיד "ויקנאו בו אחיו". הייתה זו קנאה רוחנית, "קנאת סופרים", על מה שבחר השי"ת דווקא לעשות לעיקר את עבודת יוסף, למרות שעבודתם גם היא אמיתית ונכונה.

וכנגד מה שהיו השבטים מקנאים במעלת יוסף, מספר הכתוב אשר יעקב "שמר את הדבר – כתב באיזה יום . . שעה . . מקום". במעשה זה פעל יעקב אבינו למעט את החילוקים ביניהם, ולגרום עילוי בעבודת כולם, וכפי שיתבאר לקמן.

יעקב מגלה כיצד כל עבודות השבטים הן עבודה ותכלית אחת

כאשר מתבונן האדם בעבודתו הפרטית ובמעלתה, ומאיךך מבחין ברעהו שקיבל מאת השי"ת שליחות ותפקיד אחר הנעלה ומרומם הרבה יותר ממנו, בוודאי יתעורר ב"קנאת סופרים", מדוע הוא לא זכה לשליחות נעלית יותר.

אך אם מתרומם האדם יותר, אינו מביט ובוחן כלל את תפקידו הפרטי לעומת שליחות זולתו. הוא עוסק אך ורק במטרה הנעלית, שהיא לעשות את רצון הבורא ית"ש. ומכיוון שרצונו ית' הוא שבני ישראל יפעלו עבודה מסוימת בזמן הגלות, הרי עוסק הוא בזריזות ובמרץ במילוי תפקיד זה ככל אשר נדרש ממנו.

ובאופן זה, הרי לא יתכן כלל שיקנא בזולתו. שהרי גם הוא וגם זולתו, שניהם נוטלים חלק בהשלמת רצונו ית'. ואין כל חילוק והפרש מהי חשיבות עבודתו לעומת העבודות המוטלות על אחרים, שהרי כולן רצון הבורא ית' הן. ויתירה מזו, שאין כאן כלל חילוקי דרגות אלא עניין אחד כללי, שהוא לעשות את רצון השי"ת.

וזאת הייתה פעולת יעקב במה ש"שמר את הדבר" – "כתב באיזה יום . . שעה . . מקום", שבכך פעל לגלות אצל בניו, איך שכל עבודתם הוא עניין אחד, למלאות את רצון הבורא ית"ש.

ביאור העניין:

יעקב אבינו הי' אביהם הגשמי של כל השבטים, וגם אביהם הרוחני בענייני עבודת השי"ת. כל מיני העבודות השונות שהיו אצל השבטים, כל אחד לפי סגנונו ומדרגתו, היו כלולים כבר בעבודת יעקב אביהם. אלא, שאצל יעקב לא היו עדיין פרטי עבודות שונים, אלא הייתה עבודה אחת כללית בלבד, וממנה נשתלשלו פרטי העבודות של השבטים.

אמנם, גם לאחרי שכבר התחילו השבטים לעבוד איש איש בעבודתו הפרטית, מכל מקום עדיין לא נפרדו לגמרי ממקורם ושרשם בעבודת יעקב. כי הלא בני יעקב היו, ועבודת יעקב הייתה משפעת עליהם גם כן.

וזו הייתה פעולתו של יעקב, לגלות אצל בניו איך שעבודתו של כל אחד, היא רק פרט וחלק מתוך עבודתו העצמית, הכוללת את כולם.

וממילא, כאשר מדגישים את העבודה הכללית, הנה אין נרגשים החילוקים שבין השבטים, ואין הדגשה על כך ששבט פלוני עבודתו עיקרית יותר ושבט אחר עבודתו אחרת. שהלא כולם הם מרכיבים את העבודה העיקרית שמטרתם רק לעשות רצון ושליחות הבורא ית"ש בזמן הגלות.

ולא על השבטים בלבד פעל יעקב, כי אם גם על עבודת בניהם ובני בניהם במשך הדורות והגלויות כולם, שתמיד ירגישו את הנקודה העיקרית שבעבודתם, שהיא למלאות את רצון השי"ת.

להדליק את הנרות בכל ימי החג.
שמוה משמע שאכן לעניין זה של טומאת השמנים שבהיכל, יש חשיבות מיוחדת בהיותו עיקר מגמת היוונים במלחמתם על ישראל.

ב. מדוע השתדלו היוונים לטמא את השמנים דוקא ולא איברום לגמרי?

והנה, בדברי הגמרא אלו גופא, מה שטרחו היוונים לטמא כל השמנים, צריך עיון. שהרי אם כוונתם הייתה לבטל מלאכת הדלקת הנרות גרידא, כחלק ממלחמתם להעבירנו מקיום מצוות הדת, צריך ביאור מהו הטעם שטרחו לטמא את השמנים. הרי אם הי' ברצונם לבטל את הדלקת המנורה הי' עליהם לשבור הכדים ולשפוך השמנים, שאז יהי' ברור שתתבטל עבודת הדלקת הנרות, משא"כ כשרק טימאו את השמנים, עדיין יכולים היו ישראל להדליק המנורה בטומאה.

[דלכשנדקדק בפרטי המעשה, הנה בטמא היוונים את השמנים הרי ייתכן אפילו שלא ידעו ישראל מכך שנטמאו השמנים וידליקו המנורה בשמן טמא בשוגג, או יתירה מזו אף בהיתר – שהרי טומאה דחוי' (הותרה) בציבור². וא"ת מנא להו להיוונים דבר זה, הנה ידוע שבין היוונים היו גם המתיוונים מבנ"י וביניהם כהנים, ומסתבר שכשעלה בדעת היוונים לטמא השמנים הודיעום שבוודאי ימצאו ישראל היתר להדליק המנורה בשמן טמא ע"י שקו"ט והיתרים שונים, ואעפ"כ – בחרו היוונים שלא לשפוך את השמנים, וטרחו רק לטמאם].

ומכך שהיוונים לא שיכרו ושפכו את השמנים, אלא השתדלו להשאירם בשלימותם ורק לטמאם, משמע ברור שכוונתם לא הייתה לבטל את עצם ההדלקה, כי אם שהייתה להם בזה כוונה מיוחדת.

דהנה, כשמעמיקים להתבונן במהות מלחמתם הרוחנית של היוונים לבטל הדת ולהשכיח התורה והמצוות, הנה נראה ברור שלא הייתה זו רק מלחמה גרידא בין ב' דתות או שיטות, שהיוונים רצו סתם לבטל אותנו מקיום מצוות דתנו, כ"א שהיוונים הבינו בחכמתם מהי מהותה ועיקרה של אמונת ישראל בה', שהיא שונה במהותה משאר הדתות והשיטות. ולכן גם מלחמתם לבטל את ישראל מדתם הייתה בעיקר היסוד והמהות של אמונת ישראל ודתם.

ועניין זה התבטא באופן שטימאו את השמן, שהי' בזה כוונה מיוחדת הקשורה למלחמתם זו בדת ישראל, שהייתה מלחמה כנגד התוכן המיוחד של אמונת ישראל, ולצורך זה דאגו לטמא כל השמנים, וכדלקמן.

מאי חנוכה

ה

ג.

החילוק הגדול בין אמונת ישראל בהקב"ה לאופן הכרת היוונים במציאות הבורא

שינוי גדול ומהותי נשתנתה אמונתנו בבורא ית' ואופן עבודתנו בלימוד התורה וקיום המצוות, מאמונת שאר האומות ודתיהם. דהנה, גם בין האומות ישנם כאלו שאינם כופרים בעצם מציאות הבורא ית', ויש להם תפיסה והכרה בו, אלא שאמונתם מבוססת על הכרת הבורא מהוכחות בשכל האנושי. משא"כ אמונתם של ישראל, מה שהם "מאמינים בני מאמינים" אינה נובעת מהשגת השכל.

כלומר, אין זה שאנו חוקרים בשכלנו לידע ולהוכיח שיש בורא לעולם ושיש לקיים מצוותיו וכו', כ"א שאמונת איש ישראל בה' מושרשת בנשמה הקדושה מצד עצמותה, שכן הוא בכל איש מישראל, שבעצם היות נשמתו "חלק אלוקה ממעל ממש" (תניא פ"ב) הוא דבוק וקשור לה', ולכן ברור שגם האמונה הנרגשת בו, אינה נובעת מהוכחות שכליות, והיא למעלה מעלה מעלה מהשגת ותפיסת השכל.

ומזה מגיע גם חילוק באופן בו אנו לומדים את תורת ה' ומקיימים את מצוות הבורא ית', שבאם הידיעה שיש בורא לעולם היא ידיעה המבוססת על ידיעת השכל, אזי גם לימוד וקיום הוראות ומצוות הבורא הם רק משום שיש בהן טעם שכלי ויש תכלית לקיומן, משא"כ מה שאנו לומדים תורה ומקיימים את מצוות הבורא ית', אי"ז מצד הכרע הדעת, כי-אם בדרך עבודת עבד, בקבלת עול מלכות שמים, בידיעה שכן הוא רצון הקב"ה ועלינו לקיימו.

וכנגד זה קמו היוונים ולחמו בישראל לעוקרם מאמונת אבותיהם שלמעלה מהשכל, וכדמצינו במדרש (בראשית רבה פ"ב, ד ושי"ו) שהיוונים ציוו על ישראל "כתבו לכם על קרן השור אין לנו חלק ב**אֱלֹוֹקֵי יִשְׂרָאֵל**", דמלחמתם הייתה לנתקנו מאופן המיוחד של האמונה והדבקות באלוקי ישראל, שמגיעות מהנשמה שלמעלה מהשכל, ואת זה לא הסכימו היוונים לקבל, והתנגדו לזה בכל תוקף, דבאם הייתה הכרתנו במציאות האלוקה ידיעה והכרה שכלית לא היו מנגדים לזה, וכל שביקשו הוא לנתק את ישראל מהיות להם חלק ב"אלוקי ישראל", שלמעלה מההשגה והתפיסה השכלית.

וכן גם מלחמתם בקיום התורה והמצוות הייתה בעיקר כשהקיום והלימוד הוא לא מצד הכרע הדעת, ורק בקבלת עול מלכות שמים, אבל לא היו מנגדים ללימוד התורה כעניין שכלי גרידא, ולקיום מצוות שיש להן טעם והיגיון שכלי³.

^[3] ועייין לקמן סימן ב' בהרחבה בהסבר הדבר בפרשיות בנוגע ללימוד התורה ולקיום המצוות

^[2] ראה שו"ת חכם צבי סימן פז. פני יהושע שבת כא, ב ד"ה מאי חנוכה. ועוד

שהרי ידוע שהיוונים היו אומה חכמה מאוד, וכדמצינו בגמ' (בכורות ח, ב) אודות "סבי דבי אתונה", שהייתה בירת יוון, ש"חכימי נינהו", והעריכו אף את חכמת התורה ש"היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" (דברים ד, ו), וכידוע שמאה שנים לפני זה תרגם תלמי מלך יוון את התורה לשפה היוונית, ולכן ברור שלא היו מתנגדים ללימוד התורה וקיום המצוות אם היו מבוססים על השכל בלבד, ורק התנגדו לתורה והמצוות, כשהן מקויימות על ידי ישראל מתוך אמונה בה' שלמעלה מהשכל.

וכמו שדייק במאמר כ"ק אדמו"ר (הריי"צ) נ"ע (ספר המאמרים חש"א ע' 95), שבנוסח ועל הנסים נאמר "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", שלכאו' הי' יכול להיאמר "להשכיחם התורה ולהעבירם מהמצוות", ומכך שמדגישים שחפצם של היוונים הי' "להשכיחם תורתך", משמע שלא הי' איכפת להיוונים כ"כ אם היו ממשיכים ללמוד תורה, כי עיקר מלחמתם הייתה שלימוד התורה לא יהי' מתוך הרגש הקדושה שהיא תורת ה', וכן "להעבירם מחוקי רצונך", שם היוונים הסכימו שימשיכו לקיים מצוות אבל לא מתוך אמונה וידיעה שהמצוות הם חוקים שלמעלה מהשכל, וקיומן הוא רק מצד שכן הוא רצונו של הבורא ית' שמו'.

ד.

השמן הטהור מבטא אמונה טהורה בהקב"ה שלמעלה מן השכל

והנה, בין כל המצוות דישראל יש מצוות שיש להן טעם שכלי, אבל לגבי העניין דטומאה וטהרה כתב הרמב"ם (סוף הל' מקוואות): "דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירת הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן מכלל החוקים". והיינו שבעניינים של מצוות השייכות לטומאה וטהרה מתבטא אופן שייכותם של בני ישראל להקב"ה בקשר ודביקות שלמעלה מהוכחות השכל והכרע הדעת, יותר מבשאר מצוות התורה. שכן מצוות אלו מתקיימות אך ורק מצד גזירת הבורא ית', בקבלת עול מלכות שמים, ללא עירוב השכל כלל.

ובזה יש לבאר הטעם שבכניסתם להיכל קודשנו ראו היוונים לעיקר לחפש אחר השמנים ולטמאם, בידעם שבעניין זה של טומאה וטהרה נמצא מהות השייכות והקשר של ישראל לה', בהיותו עניין שלמעלה מהשכל.

וכיון שהדלקת הנרות בשמן טהור דוקא מסמלת את כל אופן קיום המצוות של בני ישראל, שאינו מצד הכרע הדעת, שהמצוות הן מעשים שראוי לעשותם כי כן מובן בשכל האנושי, אלא הטהרה מסמלת את היות המצוות למעלה מן השכל,

מאי הנוכה

לכן מלחמתם בישראל הגיעה לתכליתה בעת שנכנסו למקום המקודש, וטימאו כל השמנים והוציאום מטהרתם.

וזה הייתה עיקר מגמתם להלחם במהותה של אמונת ישראל, תורתנו הק' ומצוותי', דכיון שהדינים דטומאה וטהרה הן הלכות שאינן מובנות בשכל האדם, הרי הם מבטאים את נקודת היהדות – שאמונתנו ודביקותנו בה' הן מצד הרגש הנשמה והיותה חלק אלוקה ממעל ממש, ולא מצד חשבונות והוכחות שכליות. ולכן ביקשו היוונים לטמא השמנים כדי לנתקנו מטהרתינו בעניין זה גופא של הדביקות שלמעלה מהשכל בבורא ית"ש.

ומזה הטעם עצמו במידה כנגד מידה, זימן הקב"ה את פך השמן הטהור, למען לא תימנע הדלקת הנרות בטהרה מישראל, ואף נפעל הנס הגדול של הדלקת נרות שמונת הימים משמן זה, למען ימשיכו בעבודתם בקודש להתקשר בבורא ית' באמצעות המצוות שהן למעלה מהשכל, שאמונה ועבודה זו באות לידי גילוי בעבודת ההדלקה בשמן טהור דייקא. דאף שכנ"ל היו יכולים למצוא על זה היתרים להדליק בשמן טמא, הנה למען הראות חיבתם וטהרתם של ישראל, נעשה נס זה⁵.

ה.

הנצחון הרוחני והאור האלקי הנשגב שנתגלה בנס הדלקת המנורה

ויש להוסיף עוד בזה, דבהנ"ל מבואר היטב הן הטעם בכך שהיוונים טימאו השמנים, והן הטעם שכדי לבטא הנצחון הרוחני עליהם פעל הקב"ה הנס בעניין של טומאה וטהרה שלמעלה מהשכל, ויש להוסיף ולבאר מה שנס זה הי' בעניין הדלקת נרות המנורה דוקא, והלא היוונים טימאו לא רק את השמנים, כ"א גם את ההיכל ואת שאר הכלים.

ומכך שמדגישים את טומאת השמנים ואת הנצחון הרוחני במציאת פך השמן והדלקת נרות המנורה דוקא, ולא בשאר הדברים שנטמאו, משמע שהעניין דחנוכה יש לו שייכות להדלקת הנרות דוקא.

דהנה, מה שנתבאר לעיל בהגדרת אמונת ישראל בה', ואופן קיום המצוות ולימוד התורה, שאינם מבוססים על הוכחות שכליות, כ"א שהם מצד היות כל איש ישראל קשור ודבוק בה' מצד נשמתו, שקשר זה הוא למעלה מהשכל, הנה אין זה רק מה שלפועל אין זקוקים להוכחות ולהבנה שכלית כדי לידע שיש בורא לעולם, כי-אם שהאמונה והדביקות של בני ישראל בה', היא בדרגה כזו באלקות שאין ביכולת השכל לתפוס בה ולהשיגה, להיותה למעלה מעלה מהעולמות, וממילא – למעלה מעלה ממקום אליו מגיעה תפיסה והשגה שכלית.

^[1] 5 ראה פני יהושע ושו"ת חכם צבי שבהע' 2. וראה גם ראש יוסף שבת שם

הוספה – יינה של תורה



פתרון פנימיות חלומות יוסף

מדוע רשם יעקב "באיזה שעה באיזה מקום"? / איך יתכן שהשבטים הקדושים קינאו ביוסף?

/ למה הי' יוסף היחידי מאחיו שלא הי' רועה צאן? / ובמה יעקב הוא אבינו הרוחני עד עצם היום הזה?

סוד חלומות יוסף והיחס של יעקב אבינו אליהם

שני חלומות חלם יוסף בפרשתנו אודות מעלתו על פני אחיו והוריו, וסיפרם לאביו ולאחיו. אמנם, אחיו לא ראו בעין יפה את החלומות, ועד ש"ויקנאו בו אחיו". ועל יחסו של אביו, יעקב, נאמר: "ואביו שמר את הדבר" (פרשתנו לז, יא).

בטיבה של "שמירה" זו, ששמר יעקב את הדבר, אמרו במדרש (בראשית רבה פפ"ד, יב): "נטל קולמוס, וכתב באיזה יום ובאיזה שעה, באיזה מקום".

ויש לתמוה אודות מעשה יעקב (וראה גם במפרשי המדרש על אתר), איזו תועלת הפיק מכך שרשם את זמן ומקום החלומות? וגם אם מצא יעקב איזו סיבה לרשום את פרטי החלום, הרי הי' לו לכתוב לכל לראש את החלום עצמו, ואילו במדרש אין מסופר כלל שכתב את תוכן החלום.

ותחילה יש לבאר את תוכנם הפנימי של חלומות יוסף, אשר הם רומזים על עניינים שברומו של עולם בנוגע לעבודתם הרוחנית של השבטים ובני ישראל במשך הדורות, ואזי יתברר כיצד עניינה הפנימי של כתיבת יעקב הוא עניין גדול ונשגב מאוד, הנוגע לעבודה בזמן הגלות.

השבטים – רועי צאן, ויוסף – מנהיג את מצרים

שנים עשר שבטי י-ה, עבדו את הבורא ית"ש כל אחד לפי שורש נשמתו. אמנם, הפרש כללי ומהותי מצינו בין אופן עבודת יוסף לדרך הנהגת אחיו:

פרנסתם של השבטים הייתה על ידי שרעו את צאנם. ולא בכדי בחרו השבטים אומנות זו: על ידי שהיו רועי צאן, הי' ביכולתם לצאת אל השדה, ושם לעבוד את הבורא ית' בלא טרדה יתירה, מתוך פרישות מענייני העולם הגשמיים.

לעומתם, יוסף לא הי' מנותק מן העולם. אדרבא: הוא הי' במצרים ערוות הארץ, ושם גופא הי' מנהיג את בית פוטיפר, ואחר כך את בית האסורים, ולבסוף את כל ארץ

הוספה – יינה של תורה

להעלות את הניצוץ שבהם לקדושה, ואין להם תקנה אלא כיליון והשמדה. דברים אלו הם אסורים, ועבודתו של יהודי היא להרחיקם ולדחותם.

וזהי עבודתו של היהודי: להתעסק עם ענייני העולם באופן של בירור המרגליות מתוך החול, דהיינו בדברים המותרים, ולדחות את הצרורות, הם הדברים האסורים.

להשליך את ה"צרורות" בסיום הזיכוך

והנה, במשל המרגלית והחול (שבפרש"י) מתואר סדר העבודה הנכון בבירור וזיכוך העניינים הגשמיים:

ראשית, יש לחפש את הניצוץ האלוקי בדברים המותרים ולא ח'ו בדברים האסורים. ועל כן "אדם ממשמש בחול", הוא מתעסק בדברים המותרים שיכולים להתעלות, ולא ב"צרורות", הם דברים האסורים שאי אפשר לגאול מהם את ה"מרגלית".

לאחר מכן, "וכוברו בכברה". היהודי מנצל את העניין הגשמי לשם שמים ולעבודתו ית', ואזי נעשית פעולה של ברירה: הניצוץ האלוקי עולה בחזרה למקורו בקדושה, ואילו הפרטים שבדבר המותר שאין בהם עשי' לשם שמים, נותרים בצד הרע, הירוד והשפל.

ועל כן, מיד לאחר השימוש לשם שמים והעלאת הניצוץ – "משמצאה", הרי הוא "משליך את הצרורות מידו", הוא עוזב את העניין הגשמי ואינו מתעסק בו עוד.

השלכה זו של הצרורות לאחר עבודת הבירור, היא חלק הכרחי ונכבד בעבודת ברור הניצוצות:

כל התעסקותו של היהודי עם העניין הגשמי לא הייתה אלא לשם שמים ובירור הניצוצות בלבד. וממילא, את החלקים שבדבר הגשמי שאין בהם קדושה, הוא משליך ומניח מידו.

ואילו אם מתעסק היהודי בדבר גשמי כי מחשיכו לדבר חשוב מצד עצמו המביא לו תועלת, הרי לא זו בלבד שאינו מעלה את הניצוץ שבו לקדושה, אלא להיפך, התעסקות זו מורידה את נשמתו ואת דרגתו.

דיוקיו הנפלאים של רש"י

ומזה הטעם משנה רש"י מרישא לסיפא, וכותב בדברי המשל "אדם ממשמש בחול וכוברו בכברה, עד שמוצא את המרגלית. ומשמצאה, הוא משליך את הצרורות מידו ונוטל המרגלית" – פתח בחול וסיים בצרורות !

והטעם לכך הוא, כמבואר למעלה: בתחילה, קודם הבירור, נקרא הדבר הגשמי בשם "חול", כי אינו רע, ורק מסתיר את הניצוץ על מנת שהאדם יעבוד עבודתו ויתעלה על ידו. אך לאחר הבירור שוב אין בו שום תועלת וחשיבות, והוא רק מוריד ומגשם את האדם. ולכן משתנה שמו, ומעתה בשם "צרורות" ייקרא, והרי הוא דבר המזיק.

וזהו שממשיך ומדגיש רש"י, שרק לאחר ש"משליך את הצרורות מידו", אזי מתקיים "ונוטל את המרגלית":

אימתי נעשית פעולת בירור הניצוצות והעלאתם לקדושה באופן מושלם? דווקא כאשר ברור לאדם שהגשמיות עצמה אינה חשובה כלל. ועד שמצד עצמה, ללא הניצוץ קדושה, הרי היא נחשבת אצלו כ"צרורות" ודבר המזיק. וההוכחה לכך היא, שכאשר נתברר הניצוץ הרי הוא מיד משליך את הדבר הגשמי מידיו ואינו רוצה בו עוד.

ומעין עניין זה של השלכת ה"צרורות", מצינו גם ביציאת מצרים:

בהיותם במצרים, היו ישראל עוסקים לברר את הניצוצות שנפלו שם, וכאשר סיימו עבודתם, הרי מיד הוציאם הקב"ה, ו"לא עיכבן המקום כהרף עין" (רש"י בא יב, מא). וזאת, אף שלכאורה כבר לא הייתה מצרים בגדר מזיק.

וטעם הדבר הוא, משום שברגע שסיימו להוציא את ניצוצות הקדושה, שוב נעשה המקום הגשמי ל"צרורות" שיש להשליכו ולעזבו מיד.

וכן תהי' לנו בגאולת עולם, שכאשר ישנה שלמות עבודת הבירורים של בני ישראל בעולם הגשמי, הנה לא נתעכב בגלות כלל, אלא "מיד הן נגאלין" (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה).

וכיון שכן, הרי שהגילוי אור הרוחני שהאיר על ישראל בימי החנוכה, שנצחו את מזימת היוונים לנתקם ממקור חיותם ואמונתם, הוא אור אלוקי בדרגה הנשגבת לגמרי מהעולם הגשמי, וממילא אין ביכולת השכל לתפוס ולהשיג דרגה זו כלל.

והנה, האור הגשמי הוא הנברא הכי רוחני ונעלה. שזהו הטעם מה שבספרי קבלה ופנימיות התורה מכנים כל עניין רוחני בתואר אור, דוהו משום⁶ שהאור, על אף היותו בריאה בעולם הזה הגשמי, הנה מבין כל הברואים הוא הפחות מוגבל והקרוב ביותר למציאות הרוחנית, שהרי הוא אינו נתפס כל כך בהתגשמות שבעולם כמו שאר הברואים.

ומכיון שהאור הגשמי הוא הנברא הכי רוחני, לכן הרי הוא כלי מתאים שישרה ויתגלה בו האור הרוחני דהשכינה.

וזהו הטעם שמזימת היוונים הייתה לטמא השמנים שמהם הודלקה המנורה וכן הנצחון הרוחני על היוונים, במידה כנגד מידה, הי' בשמן ובנס הקשור בהדלקת אור המנורה דוקא.
דהן עצם ההתרחשות של נס, להיותו למעלה מדרכי הטבע, הרי הוא

^[1] 6 ראה גם שומר אמונים ויכוח שני ד"ה האמנם. וראה מגן דוד להרדב"ז אות עי"ן.

מאי חנוכה

חנוכה

מגלה ומבטא עניין זה שהקשר של ישראל להקב"ה הוא בדרגה הנשגבת באופן מוחלט ממציאות העולם הגשמי, והן העניין בו מתרחש הנס – הוא בשמן שממנו מדליקים את אור המנורה, שאור הוא כנ"ל, הנברא הכי פחות מוגבל מכל הנבראים הגשמיים, והוא הכלי בו שורה ומתגלה האור האלקי שמעלה מעלה מהעולם הגשמי.

ונמצא, שעיקר הקטרוג והמזימה בימי החנוכה היו (לא בנוגע לגוף הגשמי דישראל, כ"א) בנוגע לאור הנשמה והקשר של ישראל לאלקות הנשגבת לגמרי מהגבלות הנבראים.

וכנגד זה הי' הנס בקשר לאור המנורה דוקא, דמכיון שמזימת היוונים לטמא השמנים הייתה משום שעניין הטומאה והטהרה הוא חוק שלמעלה מהשכל, ואמונתם של ישראל בה' היא למעלה מהשכל, לכן הי' הנס בדבר השייך לאור דוקא, כיון שהאור הוא הנברא הכי פחות מוגבל מכל הנבראים הגשמיים, ולכן בו דוקא מתגלה האור הרוחני שהאיר אז ע"י הנצחון הרוחני על טומאת היוונים, נצחון האור האלקי שלמעלה מהגבלת השכל לגמרי, שאתו ית' דבוקים בני ישראל בדבקות הנשגבת לגמרי מהגבלות הגשמיות.

מכתבי חיוזק והדרכה

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע למילוי משאלות לבבו לטובה.

אבל ביחד עם זה, מובן וגם פשוט, שעליו לקיים הוראת חז"ל יגעת ותקוים ההבטחה – ומצאת.

וכדוגמת מלחמת ימי חנוכה שכותב אודותה, שהמלחמה לא היתה נגד כל אופן לימוד תורה, כי אם כמו שאנו אומרים בנוסח על הנסים "להשכיחם תורתך" דוקא, זאת אומרת שלא התנגדו ללימוד תורה ובלבד שלא יהי' חקוק בשעת מעשה ענין השייכות לנותן התורה. וכן בענין המצות לא התנגדו לכל המצות כי אם דוקא "חוקי רצונך", זאת אומרת מצות שאין בהם טעם. ועל זה נלחמו בני ישראל ובמילא נשאר אצלם לימוד התורה בכלל וקיום המצות שיש בהם גם עדות ומשפטים.

ועד"ז ממש בימינו אלה כפסק המשנה (אבות פ"ג מ"ט) בשביל שתשמר התורה צריכה להיות יראתו קודמת לחכמתו, אשר הדרך לבוא לידי יראת שמים ואהבת השם הוא כפסק הרמב"ם בהל' יסוה"ת רפ"ב: שכיצד הדרך לבוא ליראתו ע"י שיתבונן בגדולת הבורא ב"ה כו'. ויהי רצון שינהג בעצמו כן וגם על חבריו שי' ישפיע בזה.

^[1] (אגרות קודש ח"ט ע' קכה)

”מלכות י-ו-ז הרשעה”

עיקר מלחמתם הרוחנית של היוונים כנגד קיום התורה ומצוות של ישראל, הייתה בסיבת היותם פילוסופים, דחכמת הפילוסופיא מכחשת הנבואה והקדושה האלקית.

והנה, ידוע דשם כל דבר מורה על תוכנו ומהותו¹ – וכך הוא בשם ”יון“, דיש לבאר שהוא מורה על ”חכמה דקליפה“:

דהנה, ”יון“ פירושו טיט², שנוצר ממים מעורבים בעפר. והוא ה”לעומת זה“ של חכמת התורה, ”אין מים אלא תורה“³, דכאשר ”מערבים“ עפר – חומריות, עם השכל (מים) נעשית חכמה דקליפה (טיט ד”יון“).

[ובדקות יותר עניין זה ד”יון“ שייך גם בלימוד התורה, כמאחז”ל⁴ ”לא זכה נעשה לו סם המות“, שאם ח”ו ”לא זכה“ – פירוש, שלא זיבך חומריותו (וממילא, לימודו מעורב בחומריותו) – נעשה לו ”סם המות“. כי אדרבה, על ידי ידיעותיו הוא מתייהר ומתגאה, מצדיק את מעשיו ומעוות את פסק דין התורה⁵].

ועניין זה נרמז באותיות י’ו’ן:

התחלת שם ”יון“ היא באות יו”ד, המורה על בחינת חכמה⁶, ושם ”יון“ הרי הוא מורה על חכמה דלעומת-זה, היא חכמת הפילוסופיא המנגדת לחכמה (יו”ד) דקדושה. והיינו, שהתחלת הנפילה היא רק בעניינים של דעות נפסדות, מבלי לנגוע בענייני דיבור ומעשה שלו.

אלא שאחר כך מורידו מעט מעט (כמו אדם הטובע בטיט) עד שבא לידי מידות רעות, שהמדות נרמזו באות וא”ו (כי ”המדות נכללות בדרך כלל במספר שש”⁷, הן שש המידות חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד).

ועד שמורידו למטה מטה עד לרע גמור, כנרמז באות ן’, שהיא נמשכת ”למטה מן השורה“, המורה על ירידה מחוץ לתחום הקדושה⁸.

מדוע הכניסו היוונים את

השמנים הטמאים להיכל?

איתא בגמ” שששנכנסו היוונים להיכל ”טימאו כל השמנים שבהיכל“, ויש לדייק בלשון זו, מאי טעמא מדגישה הגמ’ שטימאו השמנים שבהיכל, בעוד וודאי הדבר שטימאו כל השמנים שבכל העזרה ובכל חוצות ירושלים, שהרי אם ה’ נשאר שמן טהור בעיר ובסביבותי’ היו מדליקים בו, ולא היו צריכים לנס, ומאי טעמא שמדגישים שטימאו השמנים שבהיכל?

ויש לבאר בזה בדרך הדרוש, ע”ד המבואר במ”א¹⁰ בגזירת פרעה שצויה ”כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון“¹¹, שלכאורה חלק השני של הציווי מיותר, שמכך שיהרגו רק הבנים, ברור שיחיו הבנות, ואמאי צריכים ציווי לזה?

ונתבאר בזה, שגם זה ה’ חלק מהגזירה, שצויה פרעה ”וכל הבת תחיון“, היינו שאמנם לא יהרגו גופן של הבנות, אבל הייתה בזה גזירה על הנפשות, שהמצריים יחיו ויחנכו את הבנות בדרכי המצרים, וינתקום מחינוך הכשר בדרך ישראל סבא, ו”קשה מיתה רוחנית ממיתה גשמית“¹².

ועד”ז הוא בנדו”ד, שי”ל שחפצם של היוונים בטמאם את השמנים לא ה’ בביטול מלאכת המנורה, כ”א שימשיכו ישראל להדליק המנורה, אלא שתאיר המנורה על ידי שמן שנטמא בטומאת היוונים. וזהו הטעם שלא זו בלבד שלא שיברו את הכדים ושפכו את השמנים כ”א שטימאום (יעוין באריכות לעיל במאמר הפתיחה), ועוד זאת הגדילו לעשות שקיבצו את כל השמנים הטמאים להיכל, שיהיו מזומנים לישראל להדליק המנורה בטומאת היוונים שהיא תאיר, תמורת הדלקתה בשמן הטהור כמצות ישראל.

וע”ז ה’ הנצחון שמצאו פך אחד של שמן טהור חתום בחותמו של כהן גדול, שביטלו מזימתם של היוונים, והמשיכה המנורה להאיר בטהרה, והיו נרות המנורה עדות לבאי עולם ש”השכינה שורה בישראל“¹³.

והיינו, שסיפורי דורות הראשונים ואלופי עשו אינם תכלית לעצמם, אלא רק הדרך להגיע לסיפורי האבות הקדושים. ועל כן הוא מקצר בדורות ראשונים ובעשו, ומאריך באבות.

ויש לתמוה תמיהה רבה:

בכדי לספר על נח והאבות יש אכן למנות את הדורות שעברו בינתיים, ואם כן יש הכרח לספר בקיצור על אותם דורות הראשונים. ונמצא, שסיפורי האבות ”טמונים“ בתוך סיפורי הדורות הראשונים. ויש ”לחפש“ את האבות, ולמנות את הדורות שבינתיים, עד שמוצאים את ה”מרגלית“ ומאריכים בה.

אבל סיפורי אלופי עשו ומלכיהם, לכאורה אינם נוגעים כלל לתולדות יעקב. מלכי עשו לא היו אבותיו של יעקב, ולא ה’ כלל הפסק דורות בין יצחק ליעקב. ואם כן, הייתה התורה יכולה לספר על תולדות אברהם ויצחק, ומיד להמשיך בתולדות יעקב. ומה צורך יש לספר על תולדות עשו כלל?

ניצוצות הקדושה הטמונים בשבי’ ב”עשו”

תכלית ”ישובי יעקב ותולדותיו“, שהם בני ישראל, אינה רק בעבודה בארץ ישראל ועם ענייני קדושה, אלא גם עם ענייני העולם, נחלתו של עשו. כאשר עלה יעקב מחרן לארץ ישראל, הבטיח לעשו ”עד אשר אבוא אל אדוני שעירה“ (וישלח לג, יד ובפרש”י). ולא הייתה זו הבטחת שווא, אלא עתידה הבטחה זו להתקיים בימות המשיח, עת אשר ”ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו“ (עובדי’ בסופו, הובא ברש”י שם).

ויש לבאר עניין עלי’ זו להר שעיר, בעבודת השי”ת:

עניין הירידה לגלות, ובפרט לגלות האחרונה, גלות אדום, היא בכדי לזכך ולקדש את ענייני העולם הגשמיים והנחותים. בכל עניין גשמי יש ”ניצוץ“ אלוקי, והיא החיות האלוקית המחי’ אותו בכל רגע ורגע. ניצוצות אלו, הם בבחינת ”גלות“ בתוך הדברים הנחותים והגשמיים, וכאשר מנצל היהודי את הגשמיות לענייני עבודת השי”ת, ולשם שמים, הרי הוא גואל את אותם ניצוצות אלוקיים משביים, ומשיכם למקורם בקדושה.

ואותם הניצוצות הטמונים בדברים הגשמיים, שורשם גבוה עד למאוד, למעלה אף משורשה של הנשמה. ולכן, האדם הזוכה לבררם ולהשיכם למקורם, מתעלה על ידי כך בעילוי רב ועצום (ראה תורה אור ותורת חיים ריש פר’ וישלח. ובכ”מ).

הוספה – יינה של תורה

דבר זה נרמז בדברי חז”ל (פסחים פז, ב) ”לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים“. מטרת הגלות היא להעלות את ניצוצות הקדושה מן הדברים הגשמיים ו”לגיירם“ ולהשיכם לקדושה, ובכך יגיעו בני ישראל למעלה גדולה ונפלאה.

וזהו עניין סיפור תולדות אלופי עשו שבסוף פרשת וישלח. משום שעבודתם והתעלותם של ”תולדות יעקב“, בני ישראל, תלויות ו”טמונות“ בעבודה עם ענייני עשו, ענייני הגשמיות.

ניצוצות קדושה הטמונים ב”חול” וב”צרורות”

ובדרך זו יש לבאר את פרטי משל המרגלית והחול:

ה”מרגלית“ היא הניצוץ האלוקי שירד והוא בגלות בדבר הגשמי. ניצוצות אלו טמונים בשני סוגי עניינים : א. ב”חול“. ב. ב”צרורות“.

ב”חול” –

ישנם עניינים גשמיים שהם דברים המותרים. ועניינים אלו יכולים להתעלות ולשוב למקורם בקדושה על ידי עבודת בני ישראל. בדבר הגשמי מצד עצמו, אין רואים שייכות גלוי’ לאלקות, והוא מסתיר ומעלים על הניצוץ האלוקי אשר בקרבו. אך כאשר היהודי מקיים באמצעותו מצווה וכיוצא בה, הרי הוא מגלה בו את החיות האלוקית, והיא עולה למקורה.

סוג זה של ”בירור“ נמשל למרגלית המושלכת בחול. החול הוא דבר שמעלים ומסתיר על המרגלית, אמנם פעולת החול היא הסתרה בלבד, ואין בו דבר רע והיזק. ולפעמים החול אף מועיל להאדם, ועל דרך קליפה השומרת את הפרי.

וכמו כן אותם דברים גשמיים, אף שלפני שהאדם השתמש בהם לשם שמים, הניצוץ נעלם בהם, ונראה שאין בהם קדושה, הרי על ידי עבודה אפשר להעלות את הדבר הגשמי, ולהראות תועלתו בתורה ועבודה, ואזי עולה הניצוץ לקדושה.

ב”צרורות” –

ה”צרורות“ המה דברים גרועים ומזיקים, וכעניין ”צרורות“ בלשון חכמים שהוא דבר המזיק (כ”ק ריש כיצד הרגל. ועוד). המרגליות המושלכות בצרורות, רומזות על ניצוצות הקדושה שגלו לעניינים הגשמיים האסורים. לעניינים אלו אין תיקון ובירור בדרך כלל, ואי אפשר

^[1] ראה תניא שער היחוד והאמונה פ”א

^[2] כמ”ש (תהלים מ, ג) ”טיט היון“, ”היון, לשון רפש“ (פרש”י).

^[3] ב”ק יז, א.

^[4] יומא עב, ב.

^[5] שהרי כדי לכוון את ההלכה צריך להיות ”וה’ עמו“ (סנהדרין צג,

^[6] ע”י הביטול לאלקות דוקא.

^[7] ראה תניא – אגרת התשובה פ”ד.

^[8] תניא שם.

^[9] ראה לקוטי תורה (לכ”ק רבינו הזקן) פ’ נשא (כג, ב), בפירוש שם ”גרשון“ – ”גרש ואי”ו נו”ן“.

^[9] שבת כא, ב.

^[10] לקו”ש ח”א ע’ 111.

^[11] שמות א, כב.

^[12] דרך חיים פ”א.

^[13] שבת כב, ב.

תדפיס מספר אוצרות התורה"יינה של תורה"

חומש בראשית-שמות

טעימה מן הספר היוצא לאור בימים אלו: "אוצרות התורה – יינה של תורה" על החומשים בראשית-שמות ספרי "יינה של תורה" הם הראשונים בסדרת "אוצרות התורה", ובהם יסודות בעבודת השם לאור ביאורי החסידות בפרשיות השבוע ♦ לכל פרשה מובאים שלושה ביאורים המגלים אור חדש בפסוקי הפרשה, ומעניקים חיות מחודשת בעבודת השי"ת ♦ אמרו חז"ל (עירובין סה, א) "נבנס יין יצא סוד", וכך גם ביאורים אלו הם בבחינת "יינה של תורה": הם מגלים את האור הנפלא שצפון בפסוקי הפרשה, ומאירים את עבודת האדם ואת שליחותו ותפקידו בעולם

וישב



בירור ה"מרגלית" מתוך הגשמיות

לשם מה האריכות ביישובי עשו ותולדותיו? / אילו מרגליות טמונות בחול ובצרורות? / מדוע

חייבים להשליך את הצרורות בתום הבירור? / ומהי הדרך הנכונה בזיכוך הדברים הגשמיים?

עניין "עבודת הבירורים" והבחינה לדעת אם עבודה זו אמיתית

סיפור המאורעות של יעקב אבינו שבריש פרשתנו,

"וישב יעקב בארץ . . כנען וגו'", בא בהמשך לסיפור תולדות עשו, מלכיו ואלופיו שבסוף פרשת וישלח.

על סמיכות זו, הובא בפירוש רש"י משל (מתנחומא פרשתנו א. ככמה שינויים. וראה בארוכה במקור הדברים):

"משל למרגלית שנפלה בין החול, אדם ממשמש בחול וכוכרו בכברה, עד שמוצא את המרגלית. ומשמצאה, הוא משליך את הצרורות מידו, ונוטל המרגלית".

א.

מדוע לא נזכר נס הדלקת המנורה בנוסח "ועל הנסים"?

בנוסח "ועל הנסים" שאנו אומרים בתפילה ובברכת המזון בימי החנוכה מצינו דבר פלא, והוא מה שמאריכים בו בשבח והודאה לה' על אודות הנס הגדול של נצחון בני ישראל במלחמתם על היוונים, כ"שעמדה מלכות יון הרשעה . . ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם, רבת את ריבם וכו', מסרת גיבורים ביד חלשים וכו'", אבל נשמטו משם לגמרי הנסים שנעשו אחר כך עם השמן.

דאין מזכירים שם את עצם מציאת פך השמן הטהור החתום בחותמו של כה"ג, שאף שלא הי' זה נס גלוי, ועד שבדוחק אפשר לטעון שהי' זה עניין טבעי שהיוונים לא הבחינו בפך שמן זה ולא טימאוהו, אך סוכ"ס בוודאי שהי' זה מאורע פלאי עכ"פ, שהיוונים הצליחו לטמא את כל השמנים ממש, ופך שמן יחיד זה נשאר בשלימותו מבלי שיגעו בו היוונים. וגם הושמט הנס הגלוי שנעשה בשמן זה, שאף שכמות השמן שבפך שמצאו "לא הי' בו להדליק אלא יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" (לשון הגמ' בשבת כא, ב)¹. והדבר צריך ביאור.

ואמנם הי' אפשר לבאר שבמה שנאמר אחר כך, שלאחר ש"באו בניך לדביר ביתך וטיהרו את היכלך וכו'" הנה "הדליקו נרות בחצרות קדשך", בזה לכאורה נזכר נס השמן דהנרות בדרך



א

הגשמיות לעומת הרוחניות שבנסי חנוכה

מדוע לא מוזכר נס הדלקת המנורה בנוסח "ועל הנסים"? / מדוע לא מפרטת הנג' את הנס דנצחון המלחמה כששואלת "מאי חנוכה"? / מדוע לא מפרטים בנוסח "הנרות הללו" את הנסים שבנצחון המלחמה? / הגשמיות לגבי הרוחניות – כ"שרגא בטיהרא"?

ביאור מהותם של ימי החנוכה – שהוא הנצחון הרוחני של אמונת ישראל על טומאת היוונים, ועפ"י פרטי הזכרות הנסים בנג', בנוסח "על הנסים" וב"הנרות הללו"

רמז. דאף שאין מפרטים את כל פרטי הנס, מכל מקום מזכירים עכ"פ את כללות המאורע.

אבל כבר נתבאר במ"א ד"והדליקו נרות בחצרות קדשך" לא קאי על נרות המנורה, כ"א על נרות **אחרים** שהדליקו כדי לשבח להקב"ה על הנסים והנפלאות, וכלשון הכתוב "באורים כבדו ה'" (ישעי' כד, טו ועיין בתרגום שם, ובטור ושו"ע ושו"ע אדמו"ר הזקן סי' תר"י אף הובא כתוב זה להלכה בדין נרות ביהכנ"ס). ועיי"ש שמיושבים בזה כמה קושיות, והדבר אף מדוייק היטב בלשון – "והדליקו נרות **בחצרות** קדשך" לשון רבים, שמזה מוכח שאין מדובר על נרות המנורה שמדליקים במקום אחד, כ"א שמדובר על נרות אחרים שהדליקו בכמה מקומות, לא רק בחצר המקדש בעזרה, אלא גם בעזרת הנשים ובסביבות המקדש בכלל, יעו"ש באורך הביאור בזה.

ולפי"ז – לא נזכר נס השמן בנוסח "ועל הנסים" אפילו לא בדרך רמז, וצ"ע.

תמיהה זו מתחזקת מאוד לפירש"י על דברי הגמרא בסוגי' דחנוכה (שבת שם, וז"ל הגמרא: "מאי חנוכה (וברש"י: "על איזה נס קבעוה") . . שכשנכנסו היוונים להיכל טמאו כל השמנים כו' ולא מצאו אלא פך אחד כו' נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים", היינו שאריכות לשון הגמרא היא אודות הנס דפך השמן, ובסיום העניין שם: "לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה". ופירש רש"י שהכוונה ב"הודאה" היא לאמירת "על הנסים בהודאה". היינו, שאמירת ועל הנסים נקבעה מעיקרה על נס השמן. וא"כ תמוה מאוד, איך ייתכן שלפועל בנוסח ועל

¹ ראה לקו"ש חט"ו ע' 368.

² לקו"ש חכ"ה ע' 235 ואילך – הובא ספר 'אוצרות המועדים – חנוכה' ע' 63.

הנסים האריכות היא אודות נצחון המלחמה ואין נס השמן נזכר כלל?

הנהגותיו של משה ואהרן נזכרות בפרשת פינחס.

ב.

מדוע לא פורטו בנמ' הנסים שבנצחון המלחמה?

ובאמת שתמיהה מעין זו, אבל בהיפוכם של דברים, יש לתמוה בגוף דברי הגמרא הנ"ל, והוא מה שבגמרא בישוב השאלה "מאי חנוכה", שהכוונה בזה (כנ"ל לדעת רש"י): "על איזה נס קבעוה", מסופר רק על נס פך השמן, ואין מזכירים שם כלל את נס נצחון המלחמה שהי' נס עיקרי בימי החנוכה.

ואף שאכן הגמרא מזכירה שהייתה מלחמה עם היוונים וישראל נצחום, שהרי נאמר בתחילת העניין "וכשגברו בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו וכו'", אבל זה הובא רק כהקדמה ותיאור הזמן בו אירע נס פך השמן, שהי' זה לאחר הנצחון על היוונים. אבל אין מדגישים כלל שהי' זה בדרך נס, "גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים", ורק מתארים שבפועל גברו עליהם ונצחום, והרי נצחון במלחמה יכול להיות גם שלא בדרך נס.

והדבר תמוה מאוד – איך ייתכן שנס המלחמה, שהוא עיקר בימי החנוכה, לא נזכר כלל בגמרא אפילו לא בדרך רמז'.

הנהגותיו של משה ואהרן נזכרות בפרשת פינחס.

ג.

מהותם של ימי החנוכה – הנצחון הרוחני של אמונת ישראל בה'

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים הנתבאר לעיל (במאמר הפתיחה) בארוכה במהותם של ימי החנוכה והנסים הגדולים שארעו לאבותינו בהם, שכאשר יובן זה היטב, יבוארו גם התקנות שתקנו חכמים בימי החנוכה, ויתורצו הקושיות הנזכרות בנוסח ועל הנסים ובדברי הגמרא, וכדלקמן.

דהנה נתבאר לעיל, שעיקר מלחמתם של היוונים בישראל לא הייתה מלחמה גשמית על גופי ישראל, כ"א מלחמה רוחנית לבטל הדת (כלשון הרמב"ם בתחילת הלכות חנוכה) שהיוונים רצו לנתק את ישראל מעיקרי האמונה המיוחדים לבני ישראל.

ונקודת הדברים היא, שאמונת ישראל בה', וכן קיומם התורה והמצוות, אינם מצד השגת ותפיסת השכל, שהרי הבורא ית' הוא נעלה ונשגב מהגבלות העולם רוממות אין קץ. וכך גם בני

מאי חנוכה

ישראל, הנה דביקותם ואמונתם בבורא ית' הם למעלה מעלה מהגבלות העולם ותפיסת השכל.

ונתבאר שם שלכן גם קיום מצוותיו ית' על ידי בני ישראל היא בקבלת עול מלכותו ית', שמקיימים אותם רק מפני שכן ציוה ה', ולא בגלל העניין השכלי והתועלת שיש בהם.

ועל זו הייתה מלחמתם של היוונים לבטל הדת, כלומר, שהם בהיותם אנשים שכליים, לחמו באמונה זו של ישראל בהקב"ה.

וכיון שכן, גם הנצחון על היוונים הוא נצחון רוחני, והיינו שהוא נצחון של דת ישראל שמהותה היא הקשר עם האלקות שנשגבת לגמרי מהעולם הגשמי, והיא למעלה מעלה מעניין השכל.

והן אמת שהתנגדות זו של היוונים גררה עמה גם גזירות קשות בגשמיות, ועד שהוזקקו ישראל לנסים גדולים כדי לנצח את היוונים במלחמה הגשמית, אך מ"מ כשמתבוננים במהותם של ימי החנוכה, בעיקר הגזירה על מה הייתה, וממילא מהו עיקר ההצלה והרווח שנעשו לישראל בחנוכה, הנה זה ברור שהן מלחמת וגזירות היוונים והן הנסים שארעו כדי להינצל מהם, הנה מהותם הפנימית ועיקרם – הם ההצלה הרוחנית שבאה מהקשר והדביקות הנעלית של ישראל בבורא ית"ש שלמעלה מעלה משייכות לגשמיות העולם.

ועניין זה, ההצלה הרוחנית של ישראל מגזירת היוונים לנתקנו מאמונתנו הטהורה בה', שנשגבת מהעולם והיא לגמרי למעלה מהשכל, בא לידי פועל בנס פך השמן, שהיוונים טימאו כל השמנים, והקב"ה סיכב שימצאו את פך השמן הטהור, וידליקו ממנו את המנורה בטהרה, ונעשה בו נס גדול שדלק שמן זה במשך שמונה ימים.

כי נוסף לזה שנס בכלל הוא עניין שלמעלה מהגבלות השכל, הרי מכיון שעיקר מלחמת היוונים הי' נגד האמונה הטהורה של בני ישראל (כמו שנתבאר לעיל בסימן א בארוכה), הרי שכאשר הי' נס בקשר עם הדלקת המנורה בשמן טהור, הנה בזה נתגלה האור האלקי שלמעלה מעלה מהגבלות העולם והשכל, והיא היא תכלית נצחון הרוחני של עם ישראל על היוונים, שכל כולו הי' בקשר לאלקות שלמעלה מהגבלות העולם והשכל⁵.

ונמצא, שנס הדלקת המנורה מהווה עיקר מהות ימי החנוכה, כיון שבו בא לידי ביטוי הנצחון הרוחני של עם ישראל על היוונים, שנצחון זה נובע מהגילוי האלוקי שלמעלה מהגבלות העולם.

”השותה מים לצמאו אומר שהכל נהי' בדברו”

בויכוח השני שהי' להוד כ"ק רבנו הזקן במינסק', ראו כולם גאונותו הגדולה, דבר שעשה רושם חזק על גאוני ליטא. הוא הי' מדבר בעיקר בהלכות ברכות הנהנין, ומהאי טעמא חיבר את “ברכות הנהנין” בראשונה.

כשסיים את הלומדות, הי' נוהג תמיד לומר הלכה בנפש. באותו ויכוח אמר על המשנה (ראה ברכות מד, א):

”השותה מים לצמאו אומר שהכל נהי' בדברו”, ‘מים’ – תורה. מתי היא ההוראה, הבחינה, שהוא שוקד ומתמיד בתורה, כאשר הוא ‘אומר שהכל נהי' בדברו’, כלומר, שבכל דבר הוא שומע את דבר הוי'.

היו שם הרבה מתמידים שהיו לומדים שמונה עשרה או עשרים ואחת שעות ביממה, וכאן בא הוד כ"ק רבנו הזקן ואמר להם פירוש זה, הנה על ידי זה המשיך אליו כמה מגינים אברכים לומדים גדולים ובעלי כשרונות.

(תרגום מספר השיחות ה'תשי"ד עמ' 139 - ספר השיחות תשי"ד המתורגם ללח"ק עמ' קבח)

תורה לשמה

שכלו נעשה שכל התורה

בהיותי יחד עם אאמו"ר [הרש"ב], בפורים תרס"ג, בוינה (אוסטר')‏, דיבר אאמו"ר בשלחן אודות לימוד התורה לשמה, לשם התורה, שההתאחדות עם התורה היא עד שלומד התורה והתורה נעשים לדבר אחד, סגנון לשונו הוא לשון התורה ושכלו נעשה שכל התורה.

הסבא [כ"ק אדמו"ר בעל צמח צדק], סיפר לאבא [כ"ק בנו אדמו"ר מוהר"ש], שכשנעשה בר-מצוה אמר לו סבו [כ"ק רבינו הזקן בעל התניא] – “צריך ללמוד תורה לשמה, וההכנה לזה היא, ידיעת בבלי וירושלמי, תוספתא ספרא וספרי, כפי שהרמב"ם ידע".

הגאון מלובלין [בעל ה'תורת חסד'], סיפר לי שכשהגיע לליובאוויטש, לסבא [הצמח צדק], בשנת תרי"ד – אצלו הי' סדר, כשהי' מגיע לליובאוויטש הי' מביא ענין בלימוד, שהי' מתפלפל בו עם הסבא – הביא פלפול עמוק עם חידושים רבים.

- ↑ . ראה בארוכה בספר דרכי החסידות – פרשיות, פרשת שמות.

מאי חנוכה

כשבא לליובאוויטש התבונן בפלפול עם החידושי תורה והי' שמח, בידעו שעל-ידי זה יגרום לסבא נחת-רוח רב, והרי אצל חסיד, אחד מהדברים החשובים ביותר, מתי יוכל לגרום נחת-רוח לרבי, כיון שחסיד יודע שעלמא עילאה כגוונא דעלמא תתאה, והמקושר לרבי בעלמא תתאה זוכה להיות מקושר לרבי בעלמא עילאה, להיות ליד הרבי בעלמא עילאה זה ענין שונה לגמרי.

לימוד התורה לשמה

כשנכנסתי לרבי – מספר הלובלינער – והתחלנו לדבר בלימוד, והרצאתי את פלפולי, הרבי חיך ואמר לי שאומר את החידושי תורה שלי, שמחתי במאוד, בראותי כיצד הרבי שומע לדברי התורה שאני אומר.

כשסיימתי, אמר לי הרבי, זו תורה טובה, עם סברות מאוד נכונות, אלא שהנקודה חסרה, דהיינו שהיסוד של ההנחה שחידשתי אינה אמת, והרבי אמר לי שיש משנה מפורשת להיפך מההנחה שהנחתי.

נהייתי כל-כך נרעש, מספר הלובלינער, ששאלתי, רבי, באיזה סדר, בקדשים – ענה לי הרבי, התבוננתי ואמרתי, רבי איני יודע, אולי הרבי יאמר באיזה מסכת, במסכת בכורות – ענה לי הרבי, העברתי במחשבתי את מסכת בכורות ולא מצאתי למה הכוונה, עד שהרבי התחיל לומר לי את לשון המשנה ולפרש אותה, אז תפסתי את טעותי. או-אז – אמר הלובלינער – ראיתי והרגשתי מה הפירוש “לימוד התורה לשמה”.

טעות בנקודה, לא בסברות

אתם – אמר אבא למסובים, שחלק גדול מהם היו מפולין והונגרי' – אינכם יודעים מי הי' הלובלינער, הוא הי' גאון שדורות קודם גם היו מחזיקים ממנו לגאון, וגאון זה הניח הנחה שכלית בשכל התורה, והיתה לו טעות בזה.

הטעות של הלובלינער גאון היא טעות בנקודה, הסברות היו טובות, אלא שבנקודת ההנחה היתה לו טעות, והגם שטעה בנקודת ההנחה, אבל סברות השכל היו סברות טובות וישרות.

די בעדות של הסבא, שהסברות נכונות, לסבא הי' הבנה מהם סברות שכליים.

(תרגום מספר השיחות תר"ץ עמ' 88-87)

^[1] כן הקשה בשערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו ועוד (ראה עוד בספרים המצוינים במקורי הדברים בלקו"ש חכ"ה חנוכה הע' 23) ויעיזין שם בפנים השקו"ט בביאור שבספרים הנ"ל

^[2] 4 ועיין לקמן במדור "חידושי סוגיות" בביאור שיטת הרמב"ם בזה, שמחמת קושיא זו נקט פירוש אחר בקושיית הגמ' "מאי חנוכה", וכאן אזלינן לפירש"י שכ' בפירוש השאלה על איזה נס קבעוה

רומזים על עניין האור של חנוכה, הקשור עם נס הנרות.

-

נוסח "הנרות הללו" ונס נצחון המלחמה

ובזה יש להוסיף ולבאר גם דרך ההילול והשיבוח באמירת "הנרות הללו", שאומרים בהדלקת נרות חנוכה.

ובהקדים, דזה ברור שעיקר תקנת הדלקת הנרות היא על נס פך השמן, אמנם, באמירת הנרות הללו אנו מזכירים סוגי נסים שונים ובלשון רבים, וכהמשך הנוסח שם "על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות", ונמצא ש"הנרות הללו אנו מדליקים" קאי לא רק על נס הנרות אלא גם על נס נצחון המלחמה.

והטעם לזה שבהדלקת נרות יש זכר גם לנס נצחון המלחמה הוא כי אף שעיקר תקנת הדלקת הנרות הוא על הנס הרוחני דפך השמן, מ"מ הרי נת"ל בתחילת העניין שגם על נצחון גשמי רגילים להודות לה' בהדלקת נרות. וא"כ י"ל שכוללים בהדלקת הנרות גם הודאה על הנסים הגשמיים, שלכן באמירת "הנרות הללו" מודים לה' על כל סוגי הנסים.

מאי חנוכה

אבל אעפ"כ אין מפרטים בנוסח זה בגלוי פרטי נס נצחון המלחמה, כמו שהוזכרו בפירוש בנוסח ד"ועל הנסים". והטעם לזה מובן ע"פ מה שנתבאר לעיל, כיון שהזכרת הצלה גשמית אצל ההצלה הרוחנית המופלאה תגרום לביטול ההודאה על הנס הגשמי, שהרי הגשמיות אינה תופסת מקום כשמדובר בהצלה רוחנית שלמעלה מעלה ממציאות הגשמיות, כנ"ל. ולכן בזמן שמדליקים נרות חנוכה, שעיקרם על ההצלה הרוחנית, לא נזכרו פרטי הנס בנצחון המלחמה בגלוי ובפירוש.

וע"פ כהנ"ל נמצא מובן שהטעם לזה שתקנו חכמים ב' תקנות להודות על הנסים שקרו בימים ההם בזמן הזה: הדלקת הנרות - על הנס הרוחני, ואמירת ועל הנסים - על הנס הגשמי, ורק בדרך רמז שאינו גלוי מזכירים את של זה בזה, וגם זה שאין הגמ' מזכירה בגלוי את הנס דנצחון המלחמה, הנה הטעם לכל זה הוא כי מהותם של ימי חנוכה הוא בנס הרוחני דוקא, ולכן אין להזכיר אצלו בגלוי את הנס הגשמי, כי לגבי הנס הרוחני והנצחון האלקי המופלא שנתגלה בנס הדלקת נרות המנורה אין הנס הגשמי תופס מקום כלל.

מכתבי חיווך והדרכה

דלימוד והשגה בחב"ד שבנפש, דע את אלקי אביך, שאחרי זה התפלה היא כהמשך הכתוב - ועבדהו בלב שלם.

וכן בלימוד התורה מקדימים לזה דחילו ורחימו, אהבת ה' ויראת ה', הבאות כתוצאות מעבודת התפלה, אשר אז התורה מאחדת את האדם הלומד עם נותן התורה, עד להדרגא שישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד [ראה זהר ח"ג עג, א].

ואין לך שמחה גדולה [יותר] מאשר שמחת התאחדות הנברא והבורא, שמחה בכפליים, שמחת הבורא ושמחת הנברא, כמבואר בתניא פרק ל"ג.

(אגרות קודש ח"ח ע' פפ-צ)

סמיכה לרבנות – כח התורה הקדושה

במענה על מכתבו, בו כותב אשר הנהו מתעתד אי"ה לקבל סמיכה [לרבנות].

הנה יהי רצון אשר יתבונן אליבא דנפשי' בהענין של סמיכה שהאדם מקבל כח התורה להורות ולהבדיל בין האסור והמותר, אסור וקשור בידי הקליפות שאין לזה עלי' עד עת קץ, והיתר ומותר שיוכל לעלות על ידי עבודת האדם וכמבואר בתניא, אשר התבוננות זו תעמידהו על הדרך הישר לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולדון דין אמת לאמיתו, וכבר ידוע פסק המשנה היאך הדרך לבוא לזה שיראת השי"ת צריכה להיות קודמת לחכמתו, שאז דוקא חכמתו מתקיימת.

(אגרות קודש ח"יב ע' פג-ד)

מאי חנוכה

ויסוד הדבר, דהפלוגתא בין הרמב"ם והמאירי אם חנוכה הוי ביום המנוחה או ביום הנצחון תלוי' באופן הסברת השייכות דנצחון המלחמה לקביעת היו"ט דחנוכה. כלומר, לכו"ע היו"ט דחנוכה שייך הן לנצחון המלחמה והן לנס הנרות, אלא דפליגי אם הנס דנצחון המלחמה אינו אלא הקדמה והכשרה לנס הנרות, שהוא הגמר ושליומות, והוא הוי הגורם לקביעת החג, או שנצחון המלחמה לא נחשב כהקדמה בלבד, אלא דומה בתוקפו לנס הנרות בשייכות לקביעת ימי חנוכה, ומטעם שניהם בשוה נקבע, דזה וזה גורם.

ולהכי, להדיעה שנצחון המלחמה הוא רק ההקדמה וההכשרה אל העיקר הגורם, ויו"ט דחנוכה הוא על זה שטהרו את המקדש והדליקו נרות - נס הנרות, שהוא העיקר הגורם, הרי ימי חנוכה אינם ימי שמחה גופנית אלא ימי הלל רוחנית, משא"כ לדעת הרמב"ם שנצחון המלחמה שווה בתוקפו בתור סיבת קביעת ימי חנוכה, דזה וזה גורם, שוב יש בחנוכה שני ענינים, גם "ימי שמחה".

ומעתה עלינו לבאר הכיצד פלוגתא זו אי נס ההצלה הוי בגדר "גורם" לקביעת חנוכה או דהוי רק בגדר הקדמה והכשרה לנס הגורם, תלוי' היא בפלוגתא אם קביעת היו"ט הוא ביום הנצחון או ביום המנוחה.

והביאור בזה, דהנה, ימים טובים שנקבעו לזכרון על נס שאירע לבנ"י בזמן מסויים, יש בהם ב' אופנים ופרטים. יש שהיו"ט נקבע על עצם הצלת וגאולת ישראל, ולא על האופן שבו נתרחשה ההצלה והגאולה, ויש שקביעת היו"ט היא לא רק על עצם ההצלה וגאולת ישראל, אלא גם על אופן הגאולה, שהיתה באופן מיוחד.

ויש לומר, שלדעת הרמב"ם, זהו אחד החילוקים בין פורים וחנוכה, דאף שבשניהם היתה הצלת וגאולת ישראל מיד אויביהם ושונאיהם [ואדרבה, עיקר הצלת וגאולת ישראל בגלוי ה' בימי הפורים, שאז ניצלו מגזירת המן ש"בקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד" (נוסח ועל הנסים)], הרי בפורים עיקר קביעת היו"ט הוא על התוצאה, הצלת וגאולת ישראל (ראה מנות הלוי למג"א ט, כ-כב (רט, א)), וטעם הדבר הוא, כי ההצלה ונצחון המלחמה גופא לא היו ע"י נס גלוי, אלא ע"י נס המלובש בדרכי הטבע; משא"כ בחנוכה, שקביעת החג היא לא רק על התוצאה, ישועת והצלת ישראל, כ"א גם על אופן הנס, "ועל הנסים כו' מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים" (נוסח ועל הנסים). ולכן, בפורים נחשב נצחון המלחמה

רק כעין הכשרה והקדמה להעיקר - ישועת ישראל, ולכן נקבע החג לא ביום שבו ה' נצחון המלחמה אלא ביום המנוחה שבו מודגשת הצלת ישראל; משא"כ בחנוכה שגם עצם אופן הניצוח בשעת המלחמה הוא מעצם הנס ושייך להיו"ט, הרי קביעת היו"ט היא באותו יום שהתרחש הנצחון (ולא ביום המנוחה - שהוא הדגשת התוצאה וההצלה).

ומעתה יש לבאר תוכן פלוגתת הרמב"ם והמאירי אי נצחון המלחמה בחנוכה ה' בכ"ד או בכ"ה. דלהמאירי, אף שביחס לפורים נחשב נצחון המלחמה דחנוכה בכלל הנס, מ"מ, עיקר הנצחון דחנוכה הוא נצחון הדת הרוחני, ולכן עיקר הגורם הוא נס הנרות המורה על הצלת דת ישראל, היפך ביטול דתם וכו'.²⁷ (ובפרט שנצחון המלחמה לא ה' נס גלוי כנס פך השמן, שהרי ה' לנצחון זה אחיזה בטבע; משא"כ נס הנרות שה' נס גלוי ממש, ש"לא ה' בו להדליק אלא יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים", כלשון הש"ס), והנס דנצחון המלחמה נחשב רק כ**הכשרה** להעיקר²⁸, ולכן ס"ל דגם בחנוכה היו"ט הוא (לא ביום נצחון המלחמה, כ"א) ביום המנוחה, כמו בפורים [ועפ"ז מובן מה שמדייק המאירי שבלילה הראשון "**מברכין ע"ג הגאולה**"²⁹ ועל הודאת מציאת הפך" כנ"ל]; משא"כ הרמב"ם ס"ל, שגם נצחון המלחמה (וההצלה הגשמית) הוא עניין עיקרי בחנוכה (אף שגם הרמב"ם ס"ל שאחד הדברים העיקריים שבנצחון דחנוכה הוא הצלת הדת).

ומזה נשתלשלה הפלוגתא אם יש דין שמחה גופנית בחנוכה, וכנ"ל דאם נצחון המלחמה לא הוי בגדר גורם לקביעת תקנת החנוכה (אלא רק הקדמה והכשרה אל ה"גורם", נס הנרות שהוא רוחני), שוב אין בחנוכה אלא דין הלל רוחני; אבל אם נצחון המלחמה הוי בגדר גורם לתקנת חנוכה, ושוה הוא לנס הנרות הרוחני, שוב שפיר הוו תרווייהו גורמים לב' דינים בחנוכה, וכנ"ל בארוכה בשיטת הרמב"ם דתרי דיני איתנהו בשמונת הימים, דין שמחה ודין הלל³⁰.

- ↑ ראה רמב"ם שם ה"א. וראה ב"ח שם: מצוה אחת יש בידן כו' הדלקת מנורה כו'.
- ↑ וראה לעיל ס"א בחצא"ר בעניין דברי הלבוש. וראה עוד בספר 'אוצרות המועדים - חנוכה' עמ' 29 ואילך.
- ↑ ולא נצחון המלחמה. ולהעיר ממהר"ץ חיות לשבת שם (וראה גם העמק שאלה לשאלתות שאילתא כו סוסק"א וסק"ז), שר"ל שאין מברכין על נס הנצחון כיון שאינו יוצא מדרך הטבע.
- ↑ ועיי"ע במקור הדברים - לקוטי שיחות ח"ל ע' 206 ואילך, ביאר נחמד עפ"ז על ג' סוגים שנמצאו בתקנת יו"ט על נס לדעת הרמב"ם, פורים חנוכה ופסח. וראה שם עוד אריכות בשיטת רבינו הזקן בזה.

כי אף שנסתיים הדבר דתלו' הפלוגתא בפירוש כוונת הש"ס, והטור ודעימי' לא רצו להוסיף מה שלא נזכר להדיא בש"ס, אבל עדיין הא גופא טעמא בעי, אמאי לא סבר הש"ס גופי' דאף תקנה הגופנית הייתה על נס ההצלה הגופני היתה כאן.

ונראה לחדש דפלוגתא זו מושרשת היא בפלוגתא אחרת שמצינו בראשונים בגוף המאורע דימי החנוכה, והוא בעניין זמנו של נצחון המלחמה בנס חנוכה, שמצינו ב' שיטות בראשונים. דעת הרמב"ם שהי' בכ"ה בכסלו, ובלשונו (הל' חנוכה שם ה"ב) "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחודש כסליו הי' ונכנסו להיכל כו"[[]^{20]}. פירוש כוונתו, דגוף הנצחון הי' "בחמשה ועשרים בחודש כסליו", וכן מפורש בפרי חדש (או"ח ר"ס עת"ר), שמדברי הרמב"ם מוכח בהדיא שנצחו ביום כ"ה [ועיי"ש, ובמקומות שנסמנו בספר 'אוצרות המועדים - חנוכה' עמ' 47 - השקו"ט בזה שאנו מדליקים בליל כה ולא בליל כן]. אבל דעת המאירי למס' שבת בסוגיין ש"תגבורת זה הי' בכסלו בכ"ד בו"[[]^{21]}.

והנה, לפי מה שנתבאר בפלוגתת הטור והרמב"ם אי ימי חנוכה הם ימי שמחה, נמצא דתלו' היא בטעם קביעת ימי חנוכה, שלהדעות שימי חנוכה הם רק ימי הלל והודאה נקבע היו"ט (בעיקר) על נס הנרות, דכיון שזהו (בעיקר) עניין רוחני, לכן גם חגיגת היו"ט היא על ידי הלל והודאה להשם (עניין רוחני); משא"כ לדעת הרמב"ם (עיקר) קביעת ימי חנוכה הוי מפני נצחון המלחמה, ולכן תקנו חכמים שיהיו גם ימי שמחה, שמחה גשמית וגופנית, כמו שנצחון המלחמה הי' הצלה גופנית, ולדידי' זה שנקבעו (גם) להלל והודאה שהוא עניין רוחני, י"ל שזהו עניין נוסף בשביל נס הנרות (עניין רוחני).

ועפ"ז יש לומר, ששני העניינים שכתב הרמב"ם - (א) שימי חנוכה הם ימי שמחה, (ב) (גם) נצחון המלחמה הי' בכ"ה - שייכים זל"ז, כי לדעתו קביעת היו"ט דחנוכה היא לזכר שני העניינים שאירעו באותו היום; משא"כ הדיעה שעיקר קביעת היו"ט דחנוכה (שתחילתו בליל כ"ה) היא מפני נס הנרות ולא בשביל ניצוח המלחמה - י"ל שהיא בהתאם להדיעה שנצחון המלחמה הי' ביום שלפניו (כ"ד בחודש), ובכ"ה בכסלו אירע (רק) נס הנרות, ולהכי על כרחין ימי חנוכה שנתקנו מכ"ה כסלו ואילך הם רק על נס הנרות ולהכי אין בהם אלא דין הודאה.

ועפ"ז מדוייק לשון המאירי שם, כשמבאר תוכן חגיגת הלילה הראשון (שלא הי' בו לכאורה שום נס בהשמן), שכתב "מברכין על הגאולה ועל הודאת מציאת הפך" - והיינו, שלא הסתפק בזה שמברכין "על הגאולה" (נצחון המלחמה) אלא מוסיף גם "על הודאת מציאת הפך" - כי מצד הגאולה עצמה היו קובעים את

^[20] וראה גם כל בו ואבודרהם דלהלן בפנים

^[21] וכ"ה במאמרי רבינו הזקן תקס"ג (ע' נז). שערי אורה הנ"ל ס"א. דרך מצותיך הנ"ל הערה 9. ועוד. וכן מוכח בלקו"ת צו הנ"ל הערה 11. תורה אור (לרבינו הזקן) סוף פ' וישב.

מאי חנוכה

היו"ט ביום כ"ד (יום נצחון המלחמה), ולכן מוסיף שהטעם ליום ראשון דחנוכה הוא גם מצד מציאת הפך (הקשורה עם הדלקת המנורה דליל כ"ה).

איברא דכד דייקת אין הדברים מוכרחים, שהרי בפורים מצינו במפורש שהיו"ט הוא בשביל נצחון המלחמה, "אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" (מג"א ט, א), ומ"מ נקבע היו"ט (לא ביום הנצחון אלא) ביום המנוחה, "ונוח בארבעה עשר . . בחמשה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה" (שם ט, יז-יח). וא"כ גם בחנוכה אפ"ל כן, דאף אי סברין שנצחון המלחמה הי' ביום כ"ד בחודש, מ"מ שפיר נקבע היו"ט גם על נצחון המלחמה, כי נקבע ביום שלאחרי גוף הנצחון, בכ"ה בכסלו שהוא יום המנוחה (וכידוע גם הרמז בשם חנוכ"ה (שבלי הלקט סקפ"ט. ר"ן לרי"ף שבת פ"ב. כל בו סמ"ד. טאו"ח סעת"ר. אבודרהם סדר הדלקת נר חנוכה. לבוש שם. ובכ"מ) - "חנו בכ"ה"[[]^{22]}, היינו שכ"ה הוא יום המנוחה^[23]. וכן נקט רבינו הזקן (לקוטי תורה צו טז, א^[24] ד"יו"ט דפסח הוא ביום שנעשה הנס, משא"כ בחנוכה ופורים שהן ביום המנוחה" (וכדלקמן סעיף ג)[[]^{25]}.

ועפ"ז נמצא דאין להכריח שתהי' מחלוקת בין המאירי והרמב"ם אי היתה תקנת חנוכה גם על נס ההצלה, אלא שפיר גם להמאירי התקנה היא גם על נס המלחמה, ולא נחלקו אלא אם תקנה זו היא על יום הנצחון או על יום המנוחה. פירוש, לדעת הרמב"ם, דס"ל שנצחון המלחמה הי' ביום כ"ה, וס"ל שקביעת היו"ט היא על שם נצחון המלחמה כנ"ל (ולדעת הפר"ח (או"ח סעת"ר), לשיטת הרמב"ם יום ראשון דחנוכה הוא רק ע"ש נצחון המלחמה^[26] - הרי היו"ט דחנוכה הוא (לא ביום המנוחה שלאח"ז, ככפורים, אלא) ביום הנצחון, כמו בפסח; משא"כ לדעת המאירי שנצחון המלחמה הי' בכ"ד, הרי קביעות היו"ט (שהיא גם על הגאולה) היא ביום המנוחה (ככפורים).

ה

יסיק דהפלוגתא היא אם נס המלחמה הוי בגדר "גורם" לתקנת חנוכה כמו נס פך השמן, ד"זה וזה גורם", או שנס פך השמן הוא עיקר הגורם

מיהו עדיין יש לתלות שורש סברות פלוגתת הטור והרמב"ם הנ"ל ס"א בפלוגתת המאירי והרמב"ם אימתי הי' הנצחון ואימתי היתה המנוחה, אך בדרך אחרת קצת.

^[22] וכ"ה בתקו"ז תי"ג (כט, א); חנו כ"ה.

^[23] ולהעיר מלשון האבודרהם שם שכתב שם לפני"ז (ע"ד לשון הרמב"ם) "וגברו בני חשמונאי ונצחום יום כ"ה בכסלו", ובכל בו "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה יום בכסלו הי'". ועד"ז בהשלמה לשו"ע רבינו הזקן שם (ס"ב) הביא ב' הלשונות (בתחלת הסעיף ובסופו). ואכ"מ.

^[24] וראה גם תורה אור הנ"ל הערה 21.

^[25] וראה בארוכה ספר השיחות תשמ"ט ח"א ע' 113 ואילך.

^[26] וראה גם בנין שלמה על הרמב"ם כאן. ועוד.

א.

בין תורה ומצוות ל"תורתך" ו"חוקי רצונך"

ידוע הדבר (ראה לעיל מאמר הפתיחה באריכות) שבשונה מהרבה גזירות ומלחמות אחרות שהיו במשך הדורות על הגופים של ישראל, הנה עיקר מגמת מלחמת היוונים בישראל הייתה מלחמה רוחנית לבטל הדת, והגזירות הגשמיות והמלחמה היו תוצאה והשתלשלות מהגזירות הרוחניות.

דהיוונים, שהיו אנשי שכל ומדע, לא הי' אכפת להם כל כך אם היו ישראל לומדים תורה כחכמה שכלית נפלאה, ומקיימים את המצוות בשל תועלת שכלית שיש בהם, ומלחמתם הי' שרצו לנתק את ישראל מהאמונה בבורא שלמעלה מהשכל.

וכן דייק כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע (ספר המאמרים תש"א ע' 95), בלשון הנוסח ד"ועל הנסים" שאין אנו אומרים שהיוונים רצו "להשכיחם התורה ולהעבירם מהמצוות" בכלל, אלא מדייקים לומר שעמדו "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך". שבוזה מבואר שהיוונים לא הי' אכפת להם מה שלומדים תורה כחכמה, והתנגדותם הייתה ללימודה כ"תורתך", "תורת ה'". וכן התנגדו בעיקר לקיום המצוות שאין עליהן טעם שכלי, הנקראות"חוקי רצונך", המצוות מסוג החוקים שלמעלה מהשכל, שכל קיומן הוא מצד שהן רצון ה', ואילו היו ישראל מקיימים רק המצוות שיש להן טעם ותועלת שכלית, לא היו היוונים מנגדים לזה.

ואין סתירה לזה ממה שברמב"ם כתב הלשון "בטלו דתם



ב

מלחמת היוונים נגד קדושת התורה וה"חוק" שבכל המצוות

מדוע לחמו היוונים שהיו אנשי שכל נגד לימוד התורה? / מהי הא' שבתורה הקודמת ללימודה? / הטעמים שבחוקים, והחוקים שב"משפטים" / השמן הטהור החתום בקדושת קודש הקדשים שלמעלה מן השכל

ביאור מהות מלחמת היוונים נגד הקדושה והאלקות שבתורה הקדושה ושבמצוותיו ית', והנצחון הנפלא של קדושת התורה והמצוות שבא לידי ביטוי במציאת פך השמן הטהור

		
		

ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות" היינו שניתקום בכלל מלימוד התורה והמצוות, וכן מהידוע (ראה מגילת אנטיוכוס) שגזרו על מילה חודש ושבת, שאינם מהסוג דחוקים דוקא, די"ל שהתחלת ועיקר המלחמה הרוחנית הייתה כנ"ל "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", ומזה נשתלשלו אחר כך הגזירות על קיום התומ"צ בפועל, ומדוייק הדבר בסדר שבלשון הרמב"ם שתחילה אומר העיקר "בטלו דתם", ואחר כך מוסיף "ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות"'.‏

כללו של דבר, כשבאים אנו לדון על מהות ועיקר מגמת מלחמת היוונים הרוחנית לבטל דת ישראל, הנה זה הי' על הרוחניות והאלקות של התורה והמצוות, ואילו היו ישראל לומדים תורה ומקיימים מצוות רק בשל החכמה והשכל והתועלת שבהם, לא היו מנגדים לזה כלל.

ויש להרחיב ולבאר מלחמתם של היוונים הן לגבי לימוד התורה והן לגבי קיום המצוות.

ב.

ה"א" ו"ב" בלימוד התורה

ביאור הדברים בנוגע ללימוד התורה:

^[1] או י"ל שבנוגע לזמן הגזירות הי' הסדר להיפך, דהלכו מן הקל אל הכבד: תחילה גזרו על קיום התומ"צ בפועל, ואח"כ החמירו גזירתם לנגד לעצם הדת (ומה שהקדים הרמב"ם ביטול הדת - כי זה הי' עיקר המכוון שלהם).

לימוד התורה כדבעי למהוי, אינו רק מה שהאדם מבין את דברי התורה הנלמדים לאשורם ומחכים מהם, כי אם שעליו לידע ולהתבונן בכך שעל ידי התורה הוא נעשה דבוק ומאוחד בבורא ית"ש. שהרי התורה, היא דבר אחד איתו ית', ש"הוא וחכמתו אחד"², ועל ידי שלמדים תורה מתדבקים בו.

וזהו עניינה של ברכת התורה שמברכים קודם הלימוד, שהקב"ה "בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", שמטרת ברכה זו היא שיתעצם הליומד בקדושת התורה קודם שיתחיל ללמוד.

דהנה, יש לדייק בלשון שאיתא בגמ' (נדרים פא, א. ב"מ פה, ב) עה"פ "על מה אבדה הארץ גו' על עזובם את תורתי" (ירמ' ט, יא-יב), שהכוונה בעזיבת התורה היא "על שלא ברכו בתורה תחילה". וביאר בזה הב"ח³ שגם כשעוסקים הרבה בלימוד התורה, אבל אם חסרה הכוונה "להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה", הרי זה נחשב ש"עזבו את תורתי", וכך מפרש באופן פנימי לשון הכתוב "אבדה הארץ" – היינו ש"נחרבה ונשארה חומרית מבלי עובר שם קדושת השכינה".

ביאור הדברים: בתורה ישנם ב' עניינים: (א) היותה דבר אחד עם הקב"ה, שזוהי קדושתה ועצמיותה, למעלה מעלה מהשכל. (ב) מה שלומדים אותה בהבנה והשגה שכלית.

ובזה נתבאר במ"א⁵ הביאור הפנימי מה שהתורה מתחילה באות ב' ("בראשית ברא אלוקים"), כי ה"אותיות" של התורה, היינו העניינים שבה שניתנו להבנה והשגה הן רק החלק השני (הב') שבתורה, ואילו הא' של תורה היא היותה מחוברת ומקושרת בה' נותן התורה.

וכיון שכן הוא הדבר במהותה של התורה, שכל עניין ההבנה והשגה שבה הוא רק החלק השני שבה (ב'), מזה נובע גם היחס של בני ישראל אל התורה ואופן הלימוד שלהם את דברי התורה, שסדר הלימוד הוא שצריך להתחיל בהא' של תורה. וזהו עניין "ברכו בתורה תחילה"⁶, היינו לקבוע בנפשו הכוונה שעל ידי לימוד התורה נעשים דבקים בבורא ית"ש, שהרי התורה היא דבר אחד עם הקב"ה, ורק אחר שמתעצם ביסוד זה והוא מונח אצלו כדבעי, אפשר לגשת לב' דתורה, "בראשית ברא אלוקים", להתחיל לקרוא את אותיותי', ולהבין ולהשיג את דברי התורה בשכלו, ככל שידו משגת.

- ראה בארוכה תניא פ"ד ופ"ה.
- או"ח סמ"ז, ומרומז ברבינו יונה שהובא בר"ן נדרים שם.
- ראה גם בהקדמת תפארת ישראל להמהר"ל.
- לקו"ש חט"ו עמ' 1 ואילך, בארוכה.
- וי"ל שמדוייק הוא בלשון הגמרא "שלא ברכו בתורה תחי"ה", שהרי ברור שמברכים קודם הלימוד, ותיבת "תחילה" מיותרת. אלא שרמזו בזה שברכת התורה אינה סתם הקדמה שלפני הלימוד, כ"א שזהו תחילת סדר הלימוד עצמו, כיון שהוא' של התורה שלומד הוא קדושתה וחיבורה עם הבורא ית"ש נותן התורה.

וזה הייתה המטרה של היוונים, וכאז גם עתה, שמלחמת יוון היא "להשכיחם תורתך", היינו את האלקות והרוחניות שבתורה, שעל ידה דבקים בבורא ית'. אבל לא הי' אכפת להם אם הי' החלק השני בלבד, שהיו לומדים התורה כעניין שכלי עמוק בלבד.

ג. האם יש טעם לחוקי התורה?

וכן הם הדברים בנוגע למלחמת היוונים בקיום המצוות דישראל, שכנ"ל, מדוייק הדבר שעיקר מלחמתם הי' במצוות מסוג חוקים שלמעלה מהשכל⁷ ואילו כנגד קיום המצוות המוכנות בשכל, מסוג המשפטים, לא התנגדו היוונים. וכמדוייק בלשון "להעבירם מחוקי רצונך", שנלחמו בקיום החוקים דייקא.

ויש להוסיף בזה דבאמת יש לדייק עוד יותר בתיבות אלו "להעבירם מחוקי רצונך", שאי"ז רק מה שלא נאמר "להעבירם ממצוותיך" וכיו"ב, כי-אם שיש כאן עוד תיבה יתירה – "להעבירם מחוקי רצונך", שבאם הייתה מלחמתם בקיום החוקים הי' מספיק לומר "להעבירם מהחוקים" וכיו"ב, ומאי טעמא מאריכים לומר "להעבירם מחוקי רצונך"?

ויש לבאר בזה:

כתב הרמב"ם בסוף הלכות תמורה: "אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם . . ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", כלומר שיש חיוב על האדם לחפש ולמצוא טעם אף לסוג המצוות של חוקים⁸.

אך מאידך, אף שלדעת הרמב"ם יש לאדם לחפש אחר טעמי החוקים, כתב במורה נבוכים (ח"ג פכ"ו) "שכלל המצות יש להן טעם בהחלט, ובגלל תועלת מסויימת צוה בהן, אבל פרטיהן הן אשר נאמר בהן שהן לפשט הצייוי . . אי אפשר ליתן טעם כלל". והיינו שאף המצוות דמשפטים, שבכללות הן מוכנות בשכל,

- ראה רמב"ם סוף הל' מעילה החילוק בין חוקים למשפטים, ולאריכות בזה (וגם בנוגע לסוג הנוסף "עדות", ואכ"מ) ראה במפרשי התורה על ואתחנן ו, כ. ובמפרשי ההגדה בפסקה חכם מה הוא אומר, ובכ"מ).
- כ"ה לדעת הרמב"ם שיש בחוקים טעם. וכן דעת הרמב"ן בפירושו עה"ת (קדושים יט, יט ועוד). אבל רש"י עה"ת כ' (תולדות כו, ה. קדושים שם, ועוד) לגבי החוקים: "שאינן טעם בדבר". וראה רש"י יומא סז, ב ד"ה חוק: "משמע שאינו אלא גזרת המלך". ואכ"מ.

אמנם, מובן שגם לדעת הרמב"ם יש חילוק בין הטעמים שבחוקים לטעמים שבמשפטים, וכפי שממשיך שם בהמשך ההלכה "ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הרעות וליישר כל המעשים וכו'", די"ל שהטעם שנקט לשון זו "שהם "עצות מרחוק מגדול העצה", אינו משום שנקט לישנא דקרא (ישע' כה, א. ירמ' לב, יט) ליופי המליצה, אלא שזו הגדרת עניין הטעמים שבהלכה זו, המחייבת את האדם ליתן טעמים בחוקים.

כי, הטעמים של "משפטים" הם טעמים המוכרחים ע"פ שכל אדם מצד עצמו, משא"כ הטעמים של חוקים יסודם רק בשכל התורה, ואינם טעמים המוכרחים בשכל הפשוט של האדם. ועל כן הם "עצות מרחוק מגדול העצה", כי טעמים אלו אינם "עצות" (שכל) האדם מצד עצמו, ששכל האדם מייעץ לאדם להתנהג כך, אלא זו עצה של הקב"ה "מגדול העצה", ה"רחוק" מן האדם.

הרמב"ם גם מדרש חנוכה – שאז מובן בפשטות מה שכותב **כאן** כמה פרטים בתיאור נס הנצחון, "גזרו גזירות" וכו' וכו'. אבל בכל אופן, כנ"ל בארוכה הי' לרמב"ם הכרח דליכא למימר דהש"ס פליג ע"ז וסבר דכל החנוכה אינו אלא על נס השמן, אלא כנ"ל שהש"ס לא בא לבקש טעם אלא לדין הלל והודאה ולא לכללות תקנת ימי החנוכה.

ויש להביא סייעתא לפירוש הרמב"ם בלשון הש"ס, ד"מאי חנוכה כו' פך אחד של שמן כו'" **אין** משמעו שזהו הטעם **כפ"ץ** העניין דחנוכה, אלא רק שזהו טעם להלל והודאה, דהכי מוכרח לפרש לפי מש"כ במרדכי (הארוך) שהביא הדרכי משה (או"ח שם), וז"ל: "ובמגלת תענית (פ"ט) אמרו שקבעום יו"ט משום חנוכת המזבח, וכן כתב א"ז, וכן משמע במדרש רבתי פרשת בהעלותך. והכא (בסוגיית הש"ס מאי חנוכה) אומר שקבעום יו"ט משום הנס (דנרות)¹⁵. וי"ל דמשו"ז קבעו משתה ושמחה, אבל להודות ולהלל קבעו משום נס". היינו דמתווך בין מגילת תענית והמדרש שחנוכה הוא על חנוכת המזבח, לדברי הש"ס שחנוכה הוא על הנס, ומיישב דמשתה ושמחה הוא משום חנוכת המזבח והודאה והלל הוא משום הנס שבש"ס. הרי פירש להדיא דהש"ס לא בא לבאר טעם לכל עניין החנוכה, אלא רק לעניין ההלל וההודאה [אלא שלהמרדכי משתה ושמחה הוא משום חנוכת המזבח; משא"כ להרמב"ם הא דתקנו "ימי שמחה" הוא מפני "שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם כו'", כנ"ל¹⁶].

ולדינא, כיון שהרי"ף והרא"ש הסכימו כדעת הר"מ מרוטנבורק שהזכיר הטור, ולא הביאו אלא מאי דאיתא בגמרא, והרמב"ם פליג עליהו, הרי זה בכלל הא דכתב הב"י בהקדמתו שכאשר שנים מתוך שלושת עמודי ההוראה, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, מסכימים לדעה אחת – הלכה כמותם, ולהכי פסק הב"י לדינא כהטור ולא כהרמב"ם.

ג. יבאר שיטת הרמב"ם דנצחון המלחמה הוא טעם לדין שמחה, ונס פך השמן הוא טעם לדין הלל

ומעתה עלינו לבאר אמאי נס המלחמה הוא טעם לדין שמחה, ונס פך השמן הוא טעם לדין הלל. הנה דין שמחה היינו שמחה גופנית, דאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין (פסחים קט, א), אבל ההלל הוא מצוה רוחנית בעבודת הלב. ומעתה מבואר שפיר, דישועת ישראל והצלתם מידי היוונים, אשר כלשון הרמב"ם "פשטו ידם בממונם כו' ולחצום לחץ גדול", ועד"ז "שחזרה מלכות לישראל", היינו ישועה והצלה הנוגעות

- להעיר שגם במגילת תענית נזכר הנס דפך השמן. ואולי הי' להמרדכי גירסא אחרת במגילת תענית.
- אף שלדינא אין המרדכי והרמב"ם חלוקים, ולתרווייהו איכא דינא דשמחה בחנוכה.
- הנה דיין שמחה היינו שמחה גופנית, דאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין (פסחים קט, א), אבל ההלל הוא מצוה רוחנית בעבודת הלב. ומעתה מבואר שפיר, דישועת ישראל והצלתם מידי היוונים, אשר כלשון הרמב"ם "פשטו ידם בממונם כו' ולחצום לחץ גדול", ועד"ז "שחזרה מלכות לישראל", היינו ישועה והצלה הנוגעות
- להעיר שגם במגילת תענית נזכר הנס דפך השמן. ואולי הי' להמרדכי גירסא אחרת במגילת תענית.
- אף שלדינא אין המרדכי והרמב"ם חלוקים, ולתרווייהו איכא דינא דשמחה בחנוכה.

מאי חנוכה

יט

ימי שמחה

(גם) לחיי הגוף, ומשום זה אף התקנה היא בדבר הנוגע לגוף, "ימי שמחה". משא"כ הנס דפך השמן ש"הדליקו ממנו נרות המערכה"¹⁷ כו'", שהיא ישועה רוחנית לענין שיוכלו לקיים עבודת המקדש, התקינו בגללה "ימי ה'־¹⁸".

ועיין כעין דברים אלו בלבוש (או"ח שם), שחילק בין מצות שמחה גופנית על נס גופני למצות הלל רוחנית על נס רוחני. אלא שהוא חילק בנס ההצלה עצמו, וכתב לבאר פלוגתת הטור והרמב"ם אם מצות חנוכה כהלל בלבד או גם בשמחה, דלהטור עיקר נס ההצלה הינו רוחני הוא כי לא בקשו מהם אלא להעבירם על דתם, ולהכי לא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה, משא"כ להרמב"ם כיון ש"פשטו ידם **בממונם** וכו' ולחצום לחץ גדול", להכי כשהושיעם מידם והצילם התקינו ימי **שמחה**.

ולהוסיף בביאור כוונתו, דודאי יש לומר¹⁹ דגם להרמב"ם הא דפשטו ידם כו' אינו עניין נפרד לגמרי, אלא הי' כתוצאה מזה ש"גזרו גזירות . . ובטלו דתם כו'") (שהאריך הרמב"ם עצמו לתאר בפנ"ז). ועפ"ז יומתק שגם לפי ביאור הלבוש, פלוגתת הטור והרמב"ם **אינה** פלוגתא **במציאות** אם לחצום גם בגשמיות או לאו, אלא פלוגתא **בסברא**, אי יש לקבוע **שמחה** על הצלה מלחץ גופני הבא כתוצאה מגזירה על הדת.

ובכל אופן כ"ז הוא לביאור הלבוש, אבל לדברינו יש לומר דהפלוגתא היא מעיקרא אם יש לנו רק הדין המוזכר להדיא בגמרא, תקנה רוחנית דהלל והודאה על נס השמן, או שיש עוד דינא שלא נזכר בגמרא והוא תקנה גופנית על הצלת המלחמה.

ד. יציע לתלות שורש הפלוגתא, בפלוגתת המאירי והרמב"ם אם הנצחון על המלחמה

הי' בכ"ד או בכ"ה, ויסיק דבין כך עדיין אפשר שהתקנה היא על נס המלחמה

- ומעתה עדיין עלינו למצוא שורש ברור בסברא למחלוקת זו, (17) בעניין הוספת הרמב"ם בתיאור זה תיבת ה"מערכה" – ראה צפנת פענח להגאון מרוגצוב על הרמב"ם, וע"פ המבואר שם נמצא מודגש יותר איך שהי' זה דבר רוחני. עיי"ש ודו"ק.
- ע"פ המבואר בפנים יש ליישב גם מה שהרמב"ם הזכיר רק "הלל" ולא "הודאה" (ראה לעיל הערה 8), דהנה, בפירוש "בהלל ובהודאה" כתב הטור (או"ח סתע"ר) "לומר בהן הלל, ולהודות לומר בו על הנסים בהודאה" – וכיון שההודאה ד"ועל הנסים" היא (בעיקר) על הנס דנצחון המלחמה (מ"סרת גבורים וכו'), אין לומר (לדעת הרמב"ם) שכוונת הגמרא ב"הודאה" (שתקנו משום הנס דפך השמן) היא "לומר בו על הנסים". ולכן ס"ל להרמב"ם ש"הלל והודאה" שבש"ס הם ב' פרטים בה'־¹⁹ (וכנאמר בהלל: הללו, הודו). ועיין במגילת תענית כאן: "ומה ראו לגמור בהם את הלל כו' כעניין שנאמר ועינו בהלל ובהודות לה' כו'". (והלשון "הלל" שברמב"ם כולל גם הפרט ד"הודאה" שבהלל גופא).
- וראה גם לקוטי שיחות ח"ה עמ' 452.

מאי חנוכה

ואם כי הפוסקים כבר האריכו היטב לפלפל בטעמים וסברות אמאי להרמב"ם יש לשמוח במשתה בחנוכה, ונקבצו ובאו דבריהם באריכות ב"השלמה לשו"ע רבינו הזקן" מבעל הדברי נחמי' סי' תע"ר ס"ג (שו"ת דברי נחמי' אר"ח עז, א. נדפס גם בשו"ע רבינו הזקן הוצאת קה"ת בהוספות), ושם הציג באריכות ב' הדעות; אבל עדיין לא נתבאר איך תתיישב שיטת הרמב"ם ודעימי' עם פשטות הש"ס דלא נזכר דינא דמשתה ושמחה בחנוכה.

ב

יבאר היסוד לשיטת הרמב"ם דהכריח לפרש דרברי הש"ס לא נאמרו לעניין עצם תקנת היום והנראה בזה, דהכרח גדול הי' לו להרמב"ם לחדש כדבריו, ובהקדים הקושיא הידועה בדברי הש"ס שם, "מאי חנוכה, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברו מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהי' חתום בחותמו של כהן גדול ולא הי' בו להדליק אלא יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונת ימים. לשנה אחרת קבעום כו'", ותמוה אמאי אמרו שימי החנוכה נקבעו [לא מפני הנס דנצחון המלחמה וישועת ישראל מידי היוונים, כי אם] מצד הנס דפך אחד של שמן כו', ולכאורה "עשו מן הטפל עיקר" (כלשון כ"ק אדמו"ר האמצעי שהאריך בקושיא זו – שערי אורה כב, א'), ועיין בפר"ח (או"ח שם) "שאין סברא . . (ש)עיקר יום הנצחון שנחו מאויביהם . . שלא יקבעוהו לדורות".

ובאמת, המעיין היטב בלשון הרמב"ם ימצא תמיהה בעניין זה, שהרמב"ם שינה לכאורה מן הש"ס, דהנה משמעות לשון הש"ס לפום ריהטא היא שימי החנוכה קבעום חכמים על הנס דפך השמן ולא על הנס דנצחון המלחמה, אבל הרמב"ם פתח הלי' חנוכה (שם הלכה א' וב') לתאר בארוכה ישועת ישראל והצלתם מידי היוונים, ו(אחר כך) הנס דפך השמן, וכוונתו בתיאור זה כולו היא ללמדנו **הטעם והסיבה** לתקנת ימי החנוכה כדממשיך תיכף לאח"ז (בה"ג), "**ומפני** זה התקינו חכמים . . שיהיו שמונת ימים האלו . . ימי שמחה והלל"10.

ועל כן י"ל דמצד חומר הקושיא דלעיל על דברי הש"ס, איך אפשר לומר שימי החנוכה נתקנו על נס פך השמן ולא על נצחון המלחמה, ס"ל להרמב"ם להכריח דבוודאי כוונת הש"ס בקושיית "מאי חנוכה" **אינה** כדפירש רש"י "על איזה נס **קבעוה**", אלא ביקש הש"ס ליתן טעם רק לעניין מסויים בחנוכה, והוא למה שקבעום **"בהלא והודאה"**. פירוש, דגם לולי הנס דפך השמן ודאי

פשיטא לי' להש"ס דהיו קובעים את יום נצחון המלחמה ליום טוב¹¹ (יום שמחה¹²); ומה שאמרו "מאי חנוכה . . פך אחד של שמן כו'" היינו רק בנוגע לפרט ד"הלל והודאה", דהא דקבעום ועשאוּם יו"ט **בהלא והודאה** הוא מצד הנס שהי' בשמן.

וזהו שלאחרי שתיאר הרמב"ם בארוכה כל המאורעות דימי החנוכה, סיים "**ומפני** זה התקינו חכמים . . ימי שמחה והלל", היינו, שמפני שני סוגי המאורעות והנסים האמורים בדבריו לעיל – התקינו חכמים **ב' עניינים**, "ימי שמחה" ו"ימי הלל". ד"ימי שמחה" הוא על "שהושיעם מידם והצילם . . וחזרה מלכות לישראל" (כלשונו בהלכה א')13; ו"ימי הלל" באו בעיקר¹⁴ מפני הנס שהי' בפך השמן, ש"הדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים" (כלשונו שם בהלכה ב'). ובזה יומתק גם מה שהרמב"ם חילק תיאור המאורעות **לשתי** הלכות (וכבר נתבאר בכמה דוכתין שאפילו חלוקת ההלכות ברמב"ם בדקדוק היא, ויש ממנה נפקותות לדינא (ראה לדוגמא שו"ע רבינו הזקן הלי' ת"ת פ"א קר"א סק"א)), להורות שמב' מאורעות אלו באות **שתי** הלכות: ממאורע הראשון – דינא דימי שמחה, וממאורע השני – דינא דימי הלל (ודינא ד"מדליקין בהן הנרות כו'"). וכמשי"ת להלן אמאי כל מאורע הוי טעם לדין אחר.

והנה, פשיטא שהרמב"ם לא יחדש **מעצמו** טעם לקביעת ימי החנוכה, שעצם תקנת ימי השמחה היא על הנצחון, אלא ודאי יסודו מנוסח "ועל הנסים" וממדרשי רז"ל. ואולי הי' לפני

11) להעיר גם מלקוטי תורה (לכ"ק רבינו הזקן) צו (טז, א), שמקשה מדוע חנוכה ופורים הם ביום המנוחה ולא ביום שנעשה הנס – שמוה מוכח, שהקביעות דחנוכה היא משום הנס דנצחון המלחמה.

וראה עוד להלן הערה 21, מה שמוכח מדבריו לעניין פלוגתת הראשונים בזמן נצחון המלחמה.

12) ועוד אפשר לפרש סוגיית הש"ס, באופן שלא תוקשה קושיא החמורה הנ"ל, שכוונת הקושיא "מאי חנוכה" היא, אמאי תקנו ח' ימי חנוכה, ועל **דא** קא מתרין הש"ס "שכשנכנסו יוונים להיכל כו' והדליקו ממנו **שפונת** ימים" – ראה בספר 'אוצרות המועדים – חנוכה' עמ' 29. עיין שם.

13) ולדרך זו יימצא, דמצד הצלת המלחמה נתקן דין "ימי שמחה" ח' ימים (וההוספה מצד נס פך השמן היא לתקנת דינא אחרינא בח' ימים אלו – "ימי הלל"; ודלא כהצעת הדרך הנ"ל בהערה הקודמת שח' ימים הוא רק משום נס פך השמן). ובביאור הדבר, איך נצחון המלחמה הוי טעם לתקנת **שמונה** ימי שמחה, יש לומר דאחר שהתקינו להלל ולהודות גם על נצחון המלחמה (אף שמעיקרא דין "ימי הלל" נולד ע"י נס פך השמן, וכמבואר להלן ס"ב הטעם), כנוסח "ועל הנסים", והלא דינא ד"ימי הלל" שמונה ימים הוא (כי דין זה נולד ע"י נס פך השמן שהי' שמונה ימים. וראה בהערה הבאה), שוב התקינו דכל שמונה ימים אלו, כיון "שתחלתן (היא) כ"ה בכסלו" (כלשון הרמב"ם גבי שמונת הימים), וכ"ה בכסלו הוא יום ש"גברו ישראל על אויביהם ואבדום", יהיו כל הימים גם ימי **שמחה**.

ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם "שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו", דלכאורה הו"ל למימר "שמונת ימים האלו מכ"ה בכסלו ואילך" וכיו"ב, אלא בזה הוא נותן **טעם** על מה שכתב "שהיו **שמונת** ימים האלו . . ימי **שמחה**" – "שתחלתן" (היינו משום שתחילתן) של ימים אלו הוא יום כ"ה בכסלו שבו נצחו במלחמה ונולד דין "שמחה". 14) אף שאין זה רק משום נס פך השמן לחוד, וגם מפני נס המלחמה "קבעו ח' ימי חנוכה אלו להודות ולהלל".

הנה יש הרבה פרטים בכל מצוה שאין השכל משיג למה נצטווינו על פרטים אלו, ואין להם טעם כללי⁵. ומזה מובן בדרך כ"ש וק"ו לגבי החוקים, שאף שכנ"ל צריך להשתדל לתת להם טעם, הנה בוודאי שגם החוקים יש בהם חלק ש"אי אפשר ליתן (להם) טעם כלל", במכ"ש וק"ו מהמשפטים.

ומזה באנו להגדרה מחודשת בחילוק שבין משפטים לחוקים, שבאמת בכל המצוות מכל הסוגים יש בהן גם עניינים בלתי מובנים וגם עניינים שיש בהם טעם, אלא שבמשפטים – כללות המצוה הוא עניין ששכל האדם מחייבו, ועניין זה שבמצוה גובר ומכריע על פרטי המצוה שאין להם טעם; משא"כ בחוקים, בהם גובר חלק המצוה שאין לה טעם (אם מצד שכללות המצוה אין לה טעם ידוע, כנ"ל, או שיש לה ריבוי פרטים שאין בהם טעם).

ועפ"ז יובן עומק הדיוק הנוסף הנ"ל בלשון "ועל הנסים", שהיוונים עמדו "להעבירם מחוקי רצונך", ולא נאמר "להעבירם מהחוקים" סתם, היינו שאף שנתבאר שבכללות התנגדו היוונים למצוות דחוקים דייקא להיותם מצוות שמעל השכל, אבל לקיומם של המשפטים לא התנגדו, הנה י"ל יתירה מזו, שהיוונים היו יכולים להסכים אף לקיום מצוות מסוג החוקים, אלא שיקיימו אותן רק מתוך הכרע השכלי, וחישוב השכלי שגם במצוות אלו יש טעם, ולא מצד החוקים שבהן.

וי"ל יתירה מזו, שע"פ הנ"ל שכל המצוות יש בהן חלקים שהם חוקים וחלקים שהם משפטים, א"כ אפשר לומר שהתנגדות

9) במו"נ שם ממשיך "ודע כי החכמה גרמה שיהו שם פרטים שאינם ניתנים להטעמה, וכאילו הוא דבר נמנע בעצם המצוה . . כי אמרן למה נעשה זה כבש ולא נעשה איל, אותה השאלה עצמה מתחייבת אלו נאמר איל במקום כבש, והרי יש הכרח במין כל שהוא . . וכאלו שזה דומה לטבע האפשרי אשר לא יתכן בלתי אחת האפשרויות, ואי אפשר לשאול מדוע נעשה האפשרי הזה ולא נעשה זולתו מן האפשרויות, כי שאלה זו מתחייבת אילו הי' הנמצא במציאת האפשרי השני במקום זה".

אבל מובן, שאף שלא יתכן (לדעת הרמב"ם) טעם על פרטי המצוות – מ"מ, סו"ס בחר הקב"ה בפרטים אלו דוקא וחייבים לקיים כל פרטי המצות בלי שום שינוי כלל; וא"כ, זה שהאדם מקיים רצונו ית' בפרטים אלו דוקא, אינו משום שיש בזה טעם, אלא רק מפני שכן ציוה הקב"ה בתורתו (בלא תכלית).

ואולי י"ל, שבמו"נ נחית לבאר טעמי המצוות כפי שנתלבשו בשכל אנושי דעולם הזה [כידוע שבטעמי המצוות יש כמה דרגות: הטעמים כפי שהם מצד חכמתו ית' (שטעמים אלו אינם בגדר השגה, כיון שחכמתו ית' היא למעלה משכל הנבראים. וראה אגה"ק סי"ט (קכח, א) ועוד), והטעמים מצד חכמתו ית' כפי שנתלבשה בשכל הנבראים, ובזה גופא כמה דרגות – נשמות למעלה, שכל מלאכים בכל דרגא לפי מעלתו כו', עד לשכל האדם] – ובדרגא זו אין צריך טעם לפרטי המצוות, מכיון שסדר דעולם (בחיצוניות, כפי שנראה מצד העולם) הוא שהפרטים הם הכרחיים, משא"כ מצד הסדר דתורה – בודאי שגם הפרטים הם בכוונה מכוונת, אלא שזהו ענין של חוקה.

[דעת המו"נ לכאורה יש לבאר ע"פ חסידות ע"פ מ"ש באוה"ת בראשית (ח"ו ס"ע 2184) שפרטי המצוות הם רק מצד החכמה, אבל מצד הרצון "לא היו צמצומים כ"כ", ע"ש. – וראה סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 458 בשוה"ג].

מאי חנוכה

היוונים הייתה לכל סוגי המצוות, גם להסוג דמשפטים, אלא שלחמו בחלק ה"חוקי רצונך" שבכל המצוות, שהוא עיקר ויסוד כל המצוות כולן, שרצו לעקור ח"ו מישראל את ההרגש האלוקי שבמצוות, שהמצוות כולן מקיימים אותן בדרך עבודת עבד בקבלת עול מלכות שמים, ורק מפני שהן רצונו ית'. ועל זה הייתה מלחמת היוונים שחפצו "להעבירם מחוקי רצונך" ויקיימו את כל המצוות רק מצד הכרע הדעת, ולא מפני שהן רצון ה'.

ד.

השמן הטהור החתום בקדושת קודש הקדשים שלמעלה מן השכל

וכיון שהיוונים נלחמו בישראל שיהי' הכל על פי דעת ושכל, הן בלימוד התורה והן בקיום המצוות, ורצו לנתקם מההרגש האלוקי שבתורה ובמצוות שלמעלה מהשכל, "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", הנה כנגד זה עמדו בני ישראל כביטול אמיתי להקב"ה, ולחמו ביוונים במסירות נפש ממש. שהרי הם היו חלשים ומעטים, והיוונים גיבורים ורבים, ואעפ"כ לא התחשבו בשום חשבון שכלי. ונמצא, שבמלחמתם זו הלכו מן הקצה אל הקצה מדעת היוונים שהכל צ"ל בטעם ודעת דייקא, כנ"ל באריכות, וישראל הלכו במלחמה במסירות נפש ממש שלמעלה מן השכל לגמרי, ולכן הי' בכוחם לנצח את היוונים.

וכיון שנצחון זה לא הי' נצחון גשמי גרידא, כ"א נצחון רוחני על מגמת היוונים, שבא על ידי מסירות נפשם של ישראל למעלה מטעם ודעת, לכן מידה כנגד מידה, נעשה להם מלמעלה לא רק הנס הגשמי של נצחון המלחמה, שכל נס הוא למעלה מהטבע והשכל, כ"א גם מה שמצאו פך אחד של שמן חתום בחותמו של כהן גדול:

כהן גדול נקרא "קודש הקדשים" (דה"א כג, יג), והיינו שעניין הכהן גדול מורה על ביטול להקב"ה שלמעלה מן הטעם והדעת לגמרי. וזהו הנצחון דימי החנוכה שמצאו פך שמן טהור חתום בחותמו של כהן גדול, כי כל מהותה של מלחמת החשמונאים נגד מלכות יוון הייתה המלחמה דמסירת נפש שלמעלה מן הטעם והדעת לגמרי, נגד טומאת מלכות יוון שרצו להשליט את השכל האנושי על עם ישראל.

וכאשר מצאו הפך השמן הטהור חתום בחותם "קודש הקדשים" – הביטול להקב"ה שלמעלה מן הדעת, הנה בזה בא לידי ביטוי הנצחון הרוחני של עם ישראל, ועם פך זה הדליקו שמונה ימים, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול.



בפלוגת הראשונים אם יש דין משתה ושמחה בחנוכה

יפלפל לתרין שיטת הרמב"ם שיש חיוב שמחה אף שבש"ס לא נזכר אלא הלל והודאה, דהרמב"ם הכריח מחמת קישיא – שודאי הש"ס לא בא לבאר כל התקנה אלא רק דין הלל שבה / יתלה דרין הלל הוא על נס פך השמן ודין שמחה הוא על נס המלחמה / יציע לתלות הפלוגתא בפלוגתת הרמב"ם והמאירי אם הנצחון ה' בכ"ד או בכ"ה, ויסיק דאף אם ה' בכ"ד שפיר אפ"ל דהתקנה היא על יום המנוחה / יחדש דהפלוגתא היא אם שני הנסים הוו בנדר "זה וזה גורם" לתקנת היר"ט, או דעיקר הגורם הוא נס פך השמן

א

יקשה בשיטת הרמב"ם דיש חיוב משתה ושמחה בחנוכה אף שבש"ס לא נזכר אלא חיוב הלל והודאה

ידועה פלוגתת קמאי בעיקר דין ימי חנוכה. דהטור (או"ח ס"ז תער) הביא דעת הר"מ מרוטנבורק, וז"ל: "שריבוי הסעודות שמרבים בהם הן סעודות הרשות, שלא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה", וכן פסק המחבר (שם ס"ב). מיהו, הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) נקט "התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן (לילי) כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל", וכן פירש המהרש"ל (יש"ש לב"ק פ"ז סל"ז) בשיטתו, שכתב "אותן סעודות שעושין בימי חנוכה נראה שהן סעודות מצוה, ולא כדברי מהר"ם כו', אלא כדברי הרמב"ם שהן ימי שמחה והלל כו'". ועיין גם בב"ח (או"ח שם ד"ה ומ"ש

- 1) ע"פ דפוס פראג וכו'. וכן הועתק גם בב"י.
- 2) וכ"ה גם במרדכי פסחים פ"ד סתרה" – הובא בב"י שם. וראה לקמן בסוף סעיף זה מה שהובא ממרדכי הארוך.
- 3) כ"ה ברמב"ם הוצאת פרנקל. ולפנינו ליתא "ליל".
- 4) להעיר אשר בפורים דכתיב בהו "ימי משתה ושמחה" צ"ל לדעת הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) סעודת בשר (דאין שמחה אלא בבשר, כמ"ש הרב המגיד שם). וראה נימוקי או"ח סתרצה"ה סק"ב. וצע"ק מ"ש היש"ש שם "אותן סעודות שעושין כו'", ולא כתב שצריך לעשות סעודה (אף שקאי שם לשיטת הרמב"ם).
- 5) וראה גם נמוקי מהרא"י על הרמב"ם שם. ובבנין שלמה מפרש ברמב"ם ד"מצוה לאכול בו . . שקבעוהו לשמחה", היינו למשתה כמו שאמרו ביו"ט אין שמחה אלא בבשר. ובב"ח שם בסופו (מהר"ש מאוסטרייך) ד"יש לנהוג שמחה

משום) שכתב דמדברי הרמב"ם מוכח קצת "דבחנוכה יש לנהוג שמחה ומשתה".⁶ וכשיטת הרמב"ם, דאף חיוב משתה ושמחה יש בחנוכה, אשכחן במרדכי הארוך (דלהלן בסוף הסעיף). ובתוס' כתב נמי (ד"ה הלכה – תענית יח, ב) "אחנוכה ואפורים . . דיום משתה ושמחה כתיב". וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סתרצ"ט) דיש בחנוכה "שמחה ועונג". ועד"ז בעוד פוסקים.

והתמיהה על הרמב"ם וסייעתי מאלי' קמה וגם נצבה, כי לישנא דגמרא בסוגיא ד"מאי חנוכה" (שבת כא, ב) הוא "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בה"א והודאה", הרי שלא הזכיר הש"ס אלא תקנת דין הלל והודאה, כשיטת הטור ודעימי, ותמוה מה ששינה הרמב"ם⁷ ונקט דתקנת חכמים היתה (גם) "ימי שמחה"⁸.

ומשתה . . והוכיחו קצת מרבינו יואל . . ולא פגי בלא פת". וראה השלמה לשו"ע רבינו הזקן דלהלן בפנים, על הגליון.

6) ולכאורה צ"ל, שהלשון יש לנהוג" קאי א"ומשתה", אבל בנוגע ל"שמחה" הוא חיוב גמור (לדעת הרמב"ם). ולהעיר אשר ברמ"א או"ח שם כתב לעניין הלכה "שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות". ומציין למהר"א מפראג שהוא (מהר"א מפראג) המקור שהביא בד"מ שם ד"קבעו משתה ושמחה". ובהשלמה לשו"ע רבינו הזקן דלהלן בפנים: "ולענין מעשה מנהג קדום הוא להרבות בסעודה בימים אלו וכן נוהגין במדינות אלו".

7) אבל להעיר מיש"ש שם שדייק כדעת הרמב"ם גם מן הש"ס: "ובתלמודא משמע דנתקנו נמי למשתה ושמחה מדאמרינן . . לשנה אחרת קבעו ועשאום יו"ט כו'".

8) ומלבד שהוסיף ה"שמחה" שלא נזכרה בש"ס, גם השמיט ה"הודאה" שנזכרה בש"ס, וכתב רק "ימי שמחה והלל". וראה הביאור בזה לקמן הערה 18.

פנינים קצרים

עיונים וביאורים | דרוש ואגדה

מתקיימת גם בעת השמד, ובשלימות – "מניחה על שלחנו ודיו".

פך שמן טהור שבכל אחד

איתא בגמ'³ "כשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן, שהי' מונח בחותמו של כהן גדול וכו'".

ותמוה, הרי כדי להוכיח שפך השמן נשאר בטהרתו מספיק זה שנשאר חותם הפך בשלימותו, ולמאי נפק"מ שהפך הי' חתום בחותמו של כהן גדול דוקא?

ויש לבאר בזה, דהנה מבואר בסה"ק' ש'שמן' רומז על חכמה. ועפ"ז פירוש "טמאו כל השמנים שבהיכל" הוא שהיוונים טימאו את כוח השכל והחכמה שבבני".

והיינו, דגם מי שבעניין גשמי הרי הוא משכיל בזה ומבין אותו לאשורו על בוריו, הנה בשעה ש"טמאו כל השמנים" לא הי' ביכולתו להבין ולהשיג ענייני קדושה ואלוקות.

אך כוחם של היוונים הי' רק בבחינת השכל והחכמה שבאדם. משא"כ בנקודת היהדות ("דער פינטעלע איד") שבכל אחד מישראל אי אפשר כלל לנגוע ולטמא ח"ו, ונשארת תמיד בשלימותה.

וזהו דההצלה מטומאת היוונים הייתה ע"י שהי' השמן "חתום בחותמו של כהן גדול". כי עניין הכה"ג הוא "שיהי' יושב במקדש כל היום כו' ויהי' ביתו בירושלים ואינו זו משם?". דמרמז על בחינת ה'יחידה' שבנפש ונקודת היהדות שנשארת תמיד בקדושתה. וכאשר 'מצאו' וגילו עניין זה הי' אפשר להתעלות ולהאיר גם את שאר החלקים של "נר ה' נשמת אדם".

3 שבת כא, ב.

4 ראה הגהות הרח"ו לזוהר ח"ב קמז, ב. וראה מנחות פה, ב "מתוך שרגילין בשמן זית, חכמה מצוי' בהן".

5 רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ז.

6 משלי כ, כז.

אי אפשר להפריע

הדלקת נרות חנוכה מתייחדת משאר המצוות, בכך שאין נכרי יכול להפריע ולעכב בקיום המצוה.

כי שאר המצוות הרי יכולות להתבטל מחמת המציק, ואפילו מצוות ד"יהרג ואל יעבור" שאינן בטלות לעולם, הרי בכוחו של הגוי להילחם נגד קיומן, כי אף כשמוסר יהודי את נפשו עבורן – הרי המצווה עצמה לא נתקיימה.

ואילו בנר חנוכה מצינו דבר מיוחד, אשר גם בשעת השמד שהצורר נלחם במצוה זו, הנה אין בכוחו לבטלה. דהרי אז מתחדש הדין ד"מניחה על שלחנו ודיו"², ונמצאת המצוה מתקיימת ללא הפרעת הנכרי.

טעם הדבר:

נרות חנוכה מבטאים את כללות נצחון בני חשמונאי "בימים ההם", אשר מלחמתם הייתה במסירות נפש ממש, למעלה מכל הגיון; דהמקור לכח מסירת נפש זו, הרי הוא בא מצד הקשר של נשמת כל יהודי בהקב"ה, שהיא "חלק אלקה" – דמצד זה, קשור כל יהודי להקב"ה בקשר כל ינתק, ואינו מסוגל כלל ליפרד, ח"ו, מה' אחד.

לכן, גם המצוה שנקבעה לזכר מלחמה זו, הרי היא מראה על הקשר המיוחד של ישראל עם הקב"ה, אשר אין שום אומה ולשון יכולה לפגוע בהתקשרות זו;

כי יכולת הגוי להפריע מקיום מצוה, היא מצד הגלות הבאה "מפני חטאינו", אך נר חנוכה מורה על התקשרותם העמוקה של ישראל עם הקב"ה, שה'קשר' להקב"ה מצד התקשרות זו נשאר בתקפו וקיומו תמיד, ואין החטאים פוגעים בו כלל. ומשכך, אין גם מקום לגלות ולשליטת האומות על ישראל ביחס להתקשרות זו.

לכן, במצות נר חנוכה – אין לגוי כל נגיעה ושליטה בה, והיא

(1) שו"ע יו"ד סי' קנז, א.

(2) שבת כא, ב.

מכתבי חיוזוק והדרכה

להחדיר בשומעי לקחו חביבות התורה

במענה על הודעתו אשר נתמנה למגיד שיעור בגמרא בשיבת תורת אמת.

הנה יה"ר מהשי"ת שיראה פרי טוב בעמלו ויחדיר בשומעי לקחו חביבות התורה ע"י יראת שמים טהורה לברך

(אגרות קודש חיה ע"ט)