



אלה הם מועדי

סוגיות ודרשות למועדים



חנוכה - פורים

איתמר אברהם בלאוגרונד

כל הזכויות שמורות

בכל ענייני הספר ניתן לפנות 0525982647



לעילוי נשמת

סבי מורי

הרה"ח יהודה לייב ב"ר דוד

בלאוגרונד (כחולי) זצ"ל

בר אוריין, מוקיר רבנן ותלמידהון

עסק בצרכי ציבור באמונה

אשר הכניסני תחת כנפי השכינה

ונתן לי לטעום טעמה של תורת אמת

לילות הסדר במחיצתו היו חוויה רוחנית בלתי נשכחת

בהם העביר את האמונה לדורות הבאים

נלב"ע ביום הולדתו יב מרחשוון תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה



הסכמת הרב צבי קוסטינר שליט"א



בס"ד

מכתב ברכה

"ליהודים הייתה אורה ושמחה- אורה זו תורה"
תלמידנו- בוגרנו היקר הרב איתמר בלאוגרונד ר"מ בישיבה בערד.
לומד ומלמד תורה ברבים, וכעת הניף ידו בשנית מפרי עמלו גם בכתב.
מאמרים בהלכה ובאגדה על מועדי קדשנו.
אנו מאחלים לו שיפוצו מעיינותיו חוצה, להמשיך להגדיל תורה וללמדה,
ויהיו הוא ובני ביתו אוהבי ד' ולומדי תורתו.

הרב צבי קוסטינר

ראש ישיבת מדבריה כעדן

הסכמת הרב אביגדר נבנצל שליט"א

ר"צ ו' אלול תשע"ט ירושלים, ע"ק גולן
 עיינתי מעט בספרו של הגאון ר' איתמר אברהם בלאוגרונד
 על המועדים, אפס קצהו ראיתי, אך המעט יעיד על הכל
 שרעיונותיו יפים ומבוססים כסדר גדולי הדורות,
 וטעמים כצפיחית בדבש.
 יזכה שיפוצו מעינותיו חוצה, ויופיע כהנה וכהנה כמעין המתגבר
 ובמהרה יזכה עם כל ישראל לשמוע קול שופרו של בן דוד
 ביקרא דאוריתא
 צעיר הלויים
 אביגדר נבנצל

בס"ד ה שופטים, תשע"ט ירושלים עיה"ק תובב"א

עיינתי מעט בספרו של הגאון ר' איתמר אברהם בלאוגרונד
 על המועדים, אפס קצהו ראיתי, אך המעט יעיד על הכל
 שרעיונותיו יפים ומבוססים כסדר גדולי הדורות,
 וטעמים כצפיחית בדבש.
 יזכה שיפוצו מעינותיו חוצה, ויופיע כהנה וכהנה כמעין המתגבר
 ובמהרה יזכה עם כל ישראל לשמוע קול שופרו של בן דוד
 ביקרא דאוריתא
 צעיר הלויים
 אביגדר נבנצל

הסכמת הרב יוסף אלבו שליט"א

ב"ה
 ראה ראיתי את החיבור היקר של סו"א ודעתי
 לאמרו בשם יאה המאמר שליט"א
 איתנו אברהם בלאגר שיש לו מראשי ישיבת חן במדבר.
 המאמרים חשבים ומענינים מאוד ותגל נפשי בדברים
 המתקנים להם ולמאמרים. הנני מאחל לו שיוכל ב"ה
 להפיל מאזנותיו חוצה להקדים תורה ולהאדירה בקרב
 בחורי ישיבת חן במדבר ומחוצה לה ויזכה לחנך
 בורחם בחורי ישיבה ותורה ואיחל להם אהבה
 בריאות. אפ"ל ונהורא מעליה לשמחת כל
 ויזכה לראות בנים ובני בתם עוסקים בתורה ובמחשבה וכו'.

מאחל ואמיר
 הרב יוסף אלבו
 רב העיר ערד

בס"ד

ראה ראיתי את החיבור היקר של סוגיות ודרשות למועדים בשם "אלה הם מועדי"
 של כב' הרב איתמר אברהם בלאגר שליט"א מראשי ישיבת חן במדבר.
 המאמרים חשובים ומענינים מאוד ותגל נפשי בדברים המתקנים מדבש והעמוקים.
 הנני מאחל לו שיוכל בע"ה להפיץ מעיינותיו חוצה, להגדיל תורה ולהאדירה בקרב
 בחורי ישיבת חן במדבר ומחוצה לה, ויזכה לחנך דורות של בחורי ישיבה לתורה וליראת שמים
 מתוך בריאות גופא ונהורא מעליה לשמחת כלנו ויזכה לראות בנים ובני בנים עוסקים
 בתורה ובעבודה. אכ"ר.



מאחל ומברך
 הרב יוסף אלבו
 רב העיר ערד

הסכמת הרב שלמה אבינר שליט"א

מכתב ב"ה

ישר כחו של הרב איתמר בלאוגרונד
על ספרו אלה הם מועדי
שכולל גם בירורי סוגיות וגם דרשות
דברים עמוקים מסודרים בטוב טעם
ובודאי יהיו לברכה ללומדים.
בדין (אמן)

שלמה אבינר

ב"ה

מכתב ברכה

ישר כחו של הרב איתמר בלאוגרונד
על ספרו אלה הם מועדי
שכולל גם בירורי סוגיות וגם דרשות
דברים עמוקים מסודרים בטוב טעם
ובודאי יהיו לברכה ללומדים.
בברכה נאמנה

שלמה אבינר

הקדמה



”דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרְאֵי קֹדֶשׁ
אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי” (ויקרא כג, ב)

”רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק
בהן בדברי תורה” (ירושלמי שבת טו, ג)

חוברת זו משלימה סדרת חוברות למועדים. לאחר ששתי החוברות הראשונות עסקו במועדי התורה: ראש השנה ויום הכיפורים, פסח ושבועות, חוברת זו עוסקת בחגים מדרבנן: חנוכה ופורים. חגים אלו שייכים לבחינת ‘חיי עולם אשר נטע בתוכנו’, ויש בהם חביבות יתירה (עיין רמב”ם הלכות מגילה וחנוכה ד, יב).

בחוברת שלפניכם ישנם שבעה שיעורים לחנוכה ופורים, שלושה שיעורים עיוניים-הלכתיים וארבע דרשות.

השיעור ההלכתי הראשון עוסק בחיוב הדלקת נרות החנוכה: גדר החיוב הבסיסי, דיני הדלקת המהדרין ובהלכה למעשה.

השיעור השני עוסק בדיני מקום ההדלקה: מקום ההדלקה לכתחילה, דין הדר בעליה, המדליק בשעת הסכנה ובהלכה למעשה.

השיעור השלישי עוסק בחיוב קריאת המגילה ביום ובלילה: מקור החיוב, גדר חיוב הקריאה בלילה וביום ובנפקא מינות היוצאות מכך.

הדרשה הראשונה עוסקת במאמר חז”ל ‘והחושך זו יון’, בה מתבאר מדוע תרבות יון שייכת אל החושך, וכיצד פרשיות יוסף ואחיו קשורות לחג החנוכה.

הדרשה השניה עוסקת ביחס שבין נס פך השמן לנסי המלחמה ובמלכות ישראל.

הדרשה השלישית עוסקת במלחמת עמלק בישראל כפי שהתגלתה בהיסטוריה: ביציאת מצרים, בזמן שאול המלך ובסיפור המגילה, ובהבדל שבין עמלק לשאר אומות העולם.

הדרשה הרביעית עוסקת באופן מלחמת עמלק בישראל: ברצונו לטמא את ישראל ולערער אמונתם, ומאידך בנצחון ישראל את עמלק בימי משה ובימי מרדכי ואסתר.

אודה לד' יתברך על רוב חסדו וכל הטוב אשר גמל עמי, ששם חלקי מיושבי בית המדרש.

תודה למו"ר הרב צבי קוסטינר שליט"א ראש ישיבת 'מדברה כעדן' מצפה רמון, על שנות לימודי בישיבה, ועל ההדרכה והקשר הרציף מאז. תודה לרבנות: הרב משה ארנרייך שליט"א והרב יוסף כרמל שליט"א, ראשי כולל 'ארץ חמדה', על הזכות ללמוד ולעמול במשך שנים בתורה בגדלות, בחבורת תלמידי חכמים. ולרב דוד שרים שליט"א וישיבת 'חן במדבר' בערד בה אני זוכה ללמד שנים רבות.

תודה למו"ר הרב מרדכי שטרנברג שליט"א על הזכות לקבל תורה מפיו. לרב ינון אילני שליט"א, לרב יהודה בהרב שליט"א, לרב אלימלך קליין, ולכל הרבנים ותלמידי החכמים אשר עברו על חלקים מחוברת זו והעירו את הערותיהם המחכימות.

כאן המקום להזכיר את מו"ר הרב אהוד ברזילי זצ"ל, אשר מלבד התורה העמוקה שלמדתי ממנו, עודד וחיזק, ונטע בי ובתלמידיו את הרצון להתרומם ולהתעלות.

תודה מקרב לב לידידי ורעי אשר ערך חוברת זו בהשקעה גדולה ומסירות עצומה.

תודה מיוחדת להורי היקרים, על כל דאגתם וטרחתם בעבורי במשך כל השנים, בחומר וברוח, בעידוד ובתמיכה. לחמי ולחמותי, על ליווי ונתינה תמידית בלי גבול.

תודה לאשתי היקרה על שותפות אמת ונשיאה בעול לאורך כל הדרך, יזכנו ד' יתברך לראות נחת מכל יוצאי חלצינו.

איתמר אברהם בלאוגרונד

תוכן העניינים



הקדמה.....	ח
חיוב הדלקת נרות חנוכה.....	יג
מקום ההדלקה.....	לז
חיוב קריאת המגילה ביום ובלילה.....	נה
'והחושך זו יון'.....	עג
נס פך השמן ונס המלחמה.....	פט
מלחמת עמלק בישראל.....	קג
'אשר קרך בדרך'.....	קכג

חיוב הדלקת נרות חנוכה



א. עיקר גדר המצווה - 'נר איש וביתו'

- חובת הדלקה על כל אדם או שיהיה בביתו נר חנוכה
- חובת ההדלקה של כל בני הבית כאחד
- נפקא מינה בגדר החיוב

ב. 'המהדרין' ו'המהדרין מן המהדרין'

- מחלוקת בית שמאי ובית הלל
- היחס בין הטעמים להידור המצווה
- דעת הפני יהושע והשפת אמת
- דעת הגר"א
- פסק הרי"ף

ג. שיטת התוס'

- דין 'המהדרין מן המהדרין' אינו בנוי על דין 'המהדרין'
- קיום ההידור בפתח החצר
- הידור היכר הימים גדול מהידור תוספת הנרות

ד. שיטת הרמב"ם

- דין 'המהדרין מן המהדרין' בנוי על דין 'המהדרין'
- מנהג אנשי ספרד

ה. פסיקת ההלכה וביאור שיטת הרמ"א

- דעת השולחן ערוך ודעת הרמ"א
- ההבדל בין הרמ"א לרמב"ם בדין 'המהדרין'
- נפקא מינה בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמ"א
- מקור דברי הרמ"א
- האם המדליק לעצמו צריך לכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית?
- איסור הדלקת נר הידור מנר מצווה

ו. סיכום

א. עיקר גדר המצווה - 'נר איש וביתו'

בגדר חיוב הדלקת נר חנוכה אומרת הגמרא (שבת כא, ב) "מצות חנוכה נר איש וביתו". וביאר רש"י (שם ד"ה 'נר') "איש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד". מבואר בדבריו שהחיוב הבסיסי של נר חנוכה הוא נר אחד לכל בני הבית, ו'איש וביתו' הכוונה לאיש ובני ביתו.¹

חובת הדלקה על כל אדם או שיהיה בביתו נר חנוכה

השפת אמת (כא, ב ד"ה 'ת"ר') חקר חקירה כללית בגדר חיוב הדלקת נר חנוכה, האם זו חובת הבית שיהיה בו נר חנוכה או שזו חובת האדם להדליק את הנר.

לצד הראשון בחקירה, חיוב נר חנוכה הוא דין בבית, כמו מצוות מזוזה ומצוות נר שבת. כלומר, כשם שחובה שבכל בית תהיה מזוזה ונר דולק לשבת, הוא הדין שבכל בית צריך שיהיה נר חנוכה דולק, ואין זה משנה מי מאנשי הבית ידליק אותו.² לדרך זו, כתב שגם שני בעלי בתים המתגוררים בבית אחד, די להם בנר אחד לחנוכה אף שאינם סמוכים על שולחן אחד.³

לצד השני בחקירה, מצוות הדלקת נר חנוכה אינה מצווה הקשורה לבית כי אם חיוב הדלקה על כל אדם, רק שמבחינה מעשית בעל הבית הוא שמוציא את בני ביתו בהדלקה. אלא שהתקשה השפת אמת להבנה זו מה מיוחד במצווה זו, הלא בכל מצווה יכול האחד להוציא אחרים ידי חובתם. ושמא יש לומר שהחידוש כאן שהמדליק אינו עושה שום מעשה מיוחד עבור האחר, אלא רק הדליק את הנר עבור עצמו, ואולי אפילו לא כיוון במיוחד להוציא את האחר, ואף על פי כן הוא מוציא את בני ביתו ידי חובה משום שכך קבעו חכמים שהדלקה זו נועדה עבור כל בני הבית, וכולם יוצאים ידי חובה בהדלקת בעל הבית.⁴

גם הפני יהושע (שבת כא, ב ד"ה 'ת"ר') דן בכך ושאל מדוע גדר המצווה הוא נר אחד לבית, ואינו כשאר המצוות שהחיוב מוטל על כל אדם. ויישב שמכיוון שגדר מצווה זו הוא פרסום

1. וכפשט הפסוקים "כָּל הַנֶּפֶשׁ לְבֵית יַעֲקֹב הִבָּאָה מִצְרֵימָה שְׂבָעִים" (בראשית מו, כז) "בֵּית יַעֲקֹב לָכוּ וְנִלְכָּה בְּאֵרֶץ הַיְּשׁוּעָה" (ישעיהו ב, ה), בהם משמעות המילה 'בית' היא כל בני המשפחה. ובשיעור לסוגיית אכסנאי שלא הובא בחוברת זו, נתבאר שהגדר של בני בית הוא אנשים הסמוכים על שולחן בעל הבית באופן קבוע, אך בני משפחה שאינם סמוכים על שולחן בעל הבית אינם מוגדרים כבני ביתו ומחויבים בהדלקה מצד עצמם. וכן להפך, אדם ממשפחה אחרת שסמוך בצורה קבועה על שולחן בעל הבית, מוגדר אף הוא כבן בית ויוצא בהדלקת בעל הבית.

2. נראה שגם לדבריו אין כוונת 'נר איש וביתו' לביתו ממש, אלא מסתבר כדברי רש"י שהכוונה לבני ביתו, אלא שביאר מדוע כל בני הבית יוצאים בנר אחד, וזה משום שגדר החיוב הוא על הבית.

3. על הצד שהחיוב הוא על הבית, כתב השפת אמת שלכאורה אין מקום לחייב את האכסנאי (אורח המתארח בבית אחרים) להדליק, ואין מקום לחייבו להשתתף בפרוטה, ואם כן מדוע הגמרא (שבת כג, א) מחייבת אותו בנר חנוכה או לפחות להשתתף בפרוטות בהדלקת בעל הבית. וביאר שטעם ההשתתפות הוא על מנת שידליק ממנו שלו.

4. השפת אמת כתב שעל פי חקירה זו יש לבאר את דין המהדרין והאפשרות של כל אדם להדליק בעצמו בברכה ולא לצאת בהדלקת בעל הבית, ודבריו הובאו לקמן בביאור דברי הרמ"א עיין שם.

הנס, ועל כן מקום ההדלקה בפתח הבית בסמוך לרשות הרבים, לכן קבעו חכמים שחובת ההדלקה היא מצד הבית, כלומר שחובה שיהיה בכל בית נר דלוק. לדבריו, החיוב להדליק את הנר במקום המפרסם את הנס איננו רק דין במקום ההדלקה, אלא הוא גם מגדיר את המצווה כחיוב על הבית⁵.

בספר הררי קדם (סימן קפ) דייק כן מדברי תוס' (סוכה מו, א ד"ה 'הרואה') שכתבו שתקנו ברכת הרואה בנר חנוכה היות שיש אנשים שאין להם בית ואין בידם לקיים המצווה, והקשו על טעם זה ממזוזה, שגם אותה אין הם יכולים לקיים ואף על פי כן לא תקנו בה ברכת הרואה. והעולה מדבריהם שהחיוב בנר חנוכה דומה לחיוב מזוזה, שהחיוב הוא על הבית⁶.

לשיטה זו, בני הבית יכולים לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית משום שגדר המצווה דומה לחיוב מזוזה שדי במעשה אחד לפטור את הבית. ואילו לשיטה שיש חיוב על כל אדם, בני הבית יוצאים בהדלקת בעל הבית מדין שליחות.

חובת ההדלקה של כל בני הבית כאחד

אך מדברי רש"י "איש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד", נראה שהגדר אינו חיוב על הבית כי אם חיוב על האדם, אלא שחכמים תקנו שצריך להדליק נר אחד לכל בני הבית, היות שהחיוב הוא על כל בני הבית כאחד. לכן אחד מבני הבית מדליק את נר החנוכה ובכך כל בני הבית מקיימים את המצווה. לדרך זו אין צורך בשליחות היות שהחיוב מוטל על כל בני הבית כאחד, ולכן אין המדליק צריך לכוון להוציא את בני ביתו ידי חובה⁷.

כן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות חנוכה ד, א) שכתב "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד". העולה מדבריו, שהחיוב הוא להדליק נר אחד בלבד לכל בני הבית, ואין זה מדין שליחות. ועוד, מזה שהדגיש שאין חילוק בין אם היה בבית רק אדם אחד או כמה בני אדם שבכל מקרה מדליק נר אחד, נראה שאין זה דומה למזוזה בה החובה מצד הבית, ופשיטא שאין בזה חילוק במספר אנשי הבית ואין מקום להדגשה זו. אך בנר חנוכה יש להדגיש זאת ולומר, שאף שהחיוב על כל בני הבית להדליק, די בנר אחד ואפילו בני הבית מרובים⁸.

5. אלא שלמסקנה נשאר בזה בצריך עיון.

6. וכן ביאר את דברי הרמב"ם, אך כתבתי בסמוך שלא נראה שכוונת הרמב"ם כן.

7. וכן כתב בקובץ הערות לגר"ש אלישיב, וזו לשונו: "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו. והיינו דאף דבכל מצוה אין פוטר קיום אחד את כולם, הכא תיקנו חז"ל כך דהדלקת הבעל הבית מוציא ידי חובה כולם". ובטעם הדבר נראה לומר, שמכיוון שעיקר מצוות נר חנוכה הוא פרסום הנס לרבים, לכן חכמים הטילו את חובת הפרסום על כל בית ובית (במובן של כל הבני הבית כאחד) ולא על כל יחיד ויחיד.

וכן כתב במנחת אשר (סימן ה) בהגדרת המצווה, ואף הוסיף (סימן ו) שמצאנו גדר זה בחיוב אכילת קדשים שזה חיוב על כל אנשי המשמר. אך צריך עיון בדמיון זה שמסתבר ששם רק האוכל את הקדשים קיים את המצווה וכל בני המשמר רק נפטרים מחיובם, אך לא קיימו בזה שום מצווה.

8. יש שהביאו ראיה מדברי הרמב"ם בהלכות ברכות (יא, ב) שכתב "יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על

אם כן, לדעת הרמב"ם כל בני הבית צריכים להדליק נר אחד, ובעל הבית הוא הנציג של המשפחה לקיים את חובת ההדלקה המוטלת עליהם. ואם אין בעל הבית, אשתו או אחד מבני הבית האחרים ידליקו, ובכך יקיימו את הדלקת הבית.

נפקא מינה בגדר החיוב

בשול"ת חכם צבי (תוספות חדשים סימן יג) כתב נפקא מינה לגדר זה, שקטן שהגיע לגיל חינוך יכול להוציא ידי חובה את בני חובתו הגדולים בהדלקת נר חנוכה⁹. והטעם הוא, משום שחיוב הדלקת הנר אינו חיוב על היחיד כמו במגילה, שאז קטן שחיובו מדרבנן אינו יכול להוציא את הגדול, אך מכיוון שבנר חנוכה הגדר הוא נר אחד לכל בני הבית, לכן די בנציג של בני הבית שהדלקתו היא הדלקת מצווה, ואפילו חיובו מדרבנן כקטן שהגיע לחינוך, שיקיים את חובת ההדלקה ויפטור את בני הבית ואין צורך בשליחות¹⁰.

באופן דומה כתב השפת אמת (שבת כג, א ד"ה 'ע' בר"ן) שמכיוון שחובת הדלקת נר חנוכה היא דין בבית אין צריך לכוון להוציא את בני הבית ידי חובתם, ודי בכך שתהיה הדלקה מבר חיובא, כגון קטן שהגיע לחינוך או אישה, מה שאין כן במגילה שצריך להוציא אחרים ידי חובה. אלא שלמד שמצווה זו דומה למזוזה (וכפי שנתבאר לעיל בדעתו) שהחיוב הוא מצד הבית, ולכן כתב שאפילו מי שאינו מבני הבית יכול להדליק.

אך לפי מה שנתבאר בדעת רש"י והרמב"ם שהמצווה היא על בני הבית להדליק נר אחד, אם ירצו שאדם אחר שאינו מבני הבית ידליק בעבורם, לכאורה צריך לבוא לדין שליחות¹¹.

כל פנים לעשות. ויש מצווה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב". ובהלכה ג ביאר הרמב"ם שנה חנוכה הוא מסוג המצוות שאדם חייב בהם, וזו לשונו: "וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים בין מצווה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה, כגון עירוב ונטילת ידים". ומוכח שחיוב נר חנוכה אינו דומה לחיוב מזוזה. שכנוגע למזוזה - אם ירצה ישב בבית ויתחייב, ואם לא ירצה ישב במקום שאינו בר חיוב, אך בנוגע לנר חנוכה אין המצווה מוטלת על הבית אלא על האדם (דהיינו בני הבית), ואילו מקום ההדלקה הוא פרט במצווה בלבד. 9. בדין זה ישנה לכאורה סתירה בדברי המחבר. שלענין חנוכה פסק (תרעה, ג) שיש מי שאומר שקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק ולהוציא אחרים ידי חובה, ואילו בהלכות מגילה (תרפט, ב) פסק שקטן אינו מוציא אחרים ידי חובה. ובמשנה ברורה (תרעה, ס"ק יג) כתב בשם האחרונים שזו סתירה בדברי המחבר ואין לסמוך על שיטה מקילה זו. והחכם צבי יישב את הסתירה וחילק בין ההלכות.

10. יש שהקשו מדברי הרמב"ם (ג, ד) שכתב שכל המחוייב במצוות מגילה מחוייב בנר חנוכה, ומשמע שהשווה בין חיובים אלו, אך לדעת חכם צבי יש לומר שאף על פי כן אין גדר החיוב שווים.

11. עוד בגדר דין זה, עיין לקמן במה שכתבתי בדעת הרמב"ם ובדעת הרמ"א להלכה.

ב. 'המהדרין' ו'המהדרין מן המהדרין'

מחלוקת בית שמאי ובית הלל

מלבד הגדר הבסיסי של חיוב הדלקת נר חנוכה, ישנם גדרים נוספים במצווה זו, 'מהדרין' ו'מהדרין מן המהדרין'. וזו לשון הגמרא (שבת כא, ב): "מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין - נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך".

מבואר בגמרא שיש בדין זה כמה מדרגות. עיקר הדין הוא 'נר איש וביתו'. 'המהדרין' נוהגים נר לכל אחד ואחד מבני הבית. ו'המהדרין מן המהדרין' מדליקים נרות כמספר ימי החנוכה. ונחלקו בזה בית שמאי ובית הלל: לדעת בית שמאי פוחת והולך - ביום הראשון מדליק שמונה נרות וביום האחרון מדליק נר אחד, ואילו לבית הלל מוסיף והולך - ביום הראשון מדליק נר אחד וביום האחרון מדליק שמונה נרות.

בטעם מחלוקתם, ביארה הגמרא (שם) "אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר: טעמא דבית שמאי - כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל - כנגד ימים היוצאין. וחד אמר: טעמא דבית שמאי - כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל - דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שני זקנים היו בצידין, אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו - כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו - דמעלין בקדש ואין מורידין".

הגמרא הביאה שני טעמים בביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל. האחד, שנחלקו האם ההידור הוא כנגד הימים הנכנסים או כנגד הימים היוצאים, כלומר האם יש לציין בהדלקה את הימים העומדים לבוא או את הימים שכבר עברו. והטעם השני, שנחלקו האם ההידור הוא כנגד פרי החג ההולכים ומתמעטים או משום שמעלין בקודש ואין מורידין.

היחס בין הטעמים להידור המצווה

דעת הפני יהושע והשפת אמת

יש להבין מהו היחס שבין שני הטעמים, הטעם של הימים הנכנסים והימים היוצאים אל מול הטעם של פרי החג ומעלין בקודש ואין מורידין.

הקשה הפני יהושע (שבת כא, ב ד"ה 'שם פליגי') שהעובדה שמעלין בקודש אינה סיבה מספקת מצד עצמה להדליק מספר שונה של נרות בכל יום. ועוד הקשה, שלא מובן מה הקשר בין התמעטות פרי החג שהיא דין של התורה בסוכות, לבין מצוות הדלקת נר חנוכה.

ולכן ביאר שבוודאי עיקר הטעם של 'המהדרין מן המהדרין' שמדליקים מספר שונה של נרות בכל יום הוא משום שמדליקים כנגד הימים הנכנסים או היוצאים, שבכך יש היכר לנס שהתחדש בכל יום. אלא שלטעם הראשון נחלקו בית שמאי ובית הלל באיזו צורת הדלקה ניכר יותר הנס. לדעת בית הלל הנס ניכר יותר כאשר מדליקים כנגד הימים היוצאים המבטאים את התחדשות הנס שבכל יום. ולדעת בית שמאי הנס ניכר יותר כאשר מדליקים כנגד הימים הנכנסים ההולכים ופוחתים המבטאים את הנס שבכך, שלמרות שבכל יום היה פחות שמן בכך, הנר המשיך ודלק.

אולם לטעם השני מכיוון שניתן להדר ולהראות את הנס בשתי צורות אלו, לכן ההכרעה כיצד להדר לבית הלל, היא משום הטעם של מעלין בקודש. ואילו לדעת בית שמאי הרוצים להדר בדרך של ימים היוצאים, קשה הלא מעלין בקודש ואין מורידין, ולכן טעמם משום פרי החג. דהיינו, שמצאנו בתורה שלא תמיד הולכים לפי הכלל של מעלין בקודש, וכך גם כאן ניתן להדר כפי הימים היוצאים למרות שבכל יום מדליק פחות נרות.

מדבריו נראה שעיקר הטעם בנוי על הימים הנכנסים והיוצאים, אלא שמצטרף הטעם של מעלין בקודש או פרי החג, על מנת להכריע כיצד יש לנהוג, האם כנגד הימים הנכנסים או כנגד הימים היוצאים.

ובשפת אמת (שבת כא, ב) כתב נפקא מינה בין טעמים אלו, שאם בלילות הראשונים של החג יש לאדם שמן רק להדלקת נר אחד, ולאחר מכן יש לו שמן נוסף להדלקה - לטעם של הימים היוצאים, עליו לתת שמן כפי היום הראוי. אך לטעם של מעלין בקודש, די לתת יותר שמן (כנגד שני נרות) ממה שנתן אתמול, ובזה כבר מקיים מעלין בקודש.

אך דחה נפקא מינה זו, מפני שהטעם של מעלין בקודש אינו טעם העומד בפני עצמו, ואין מצווה לעשות כן. לכן ביאר, שעיקר הטעם ל'מהדרין מן המהדרין' הוא על מנת לעשות חילוק בין הימים ובכך הנס ניכר, אלא שיש שתי אפשרויות לעשות כן, או כנגד הימים הנכנסים או כנגד הימים היוצאים. בית הלל העדיפו להדליק כנגד הימים היוצאים מפני הכלל של מעלין בקודש, ובית שמאי העדיפו להדליק כנגד הימים הנכנסים משום פרי החג. לכן לדעת בית הלל, אם הזדמן לאדם מספיק שמן באחד מימי החנוכה, מוטל עליו להדליק כפי הראוי לאותו היום כנגד הימים היוצאים כמו שאר העולם, ולא די בהדלקת נר נוסף על מה שהדליק אתמול, היות שעיקר הטעם של 'המהדרין מן המהדרין' הוא כנגד הימים¹².

12. ברם, לדבריו יש נפקא מינה אחרת, במקרה בו אדם יודע מראש שלא יהיו לו מספיק נרות עבור ההידור בכל הימים - לטעם של הימים היוצאים, מוטל על אדם זה לקיים את המצווה כפי מה שיש לו, כך שבתחילת החג ידליק כפי שיש לו להיכר הימים, וכשלא יהיו לו מספיק נרות להידור, ידליק בכל יום נר אחד כפי עיקר הדין. אך לטעם של מעלין בקודש, יתחיל להדליק נר אחד בכל יום כפי הדין, ובהמשך ימי החג יוסיף כפי הימים, על מנת שלעולם יעלה בקודש ולא יוריד.

נמצא שלדעת הפני יהושע והשפת אמת, המחלוקת בגמרא בהסברת מחלוקת בית שמאי ובית הלל אינה מחלוקת מהותית, ושתי הדעות מיוסדות על הסברא של עשית היכר לימים, והטעם השני בגמרא רק בא להכריע איזה צורת היכר עדיפה למעשה.

דעת הגר"א

בסמוך הבאנו את מחלוקת התוס' והרמב"ם בשאלה האם ישנה חובה להראות את יום החנוכה בעת ההדלקה. לדעת תוס' הגדר של 'המהדרין מן המהדרין' מחייב את ידיעת היום של חנוכה, ואילו לדעת הרמב"ם אין הכרח לכך.

הגר"א (תרעא, ב) ביאר מחלוקת זו על פי הטעמים בגמרא לקיום ההידור, וכתב שהתוס' סוברים כטעם הראשון בגמרא, שהדלקת 'המהדרין מן המהדרין' היא משום היכר הימים הנכנסים או היוצאים, ולכן יש הכרח של ידיעת היום בעת ההדלקה. אך הרמב"ם למד שהעיקר כטעם השני בגמרא, שמחלוקת בית הלל ובית שמאי היא משום מעלין בקודש או כנגד פרי החג, ולטעם זה אין ההידור קשור כלל להיכר הימים, ולכן אין צריך לדעת את היום המסוים של חנוכה.

אם כן, להבנת הגר"א ישנה מחלוקת מהותית בין שני תירוצי הגמרא עם נפקא מינה ביניהם, האם ההדלקה צריכה לבטא את הימים, וכן כתב הפרי חדש (תרעא, ס"ק ב) ¹³.

וכן משמע בבית הלוי (על התורה, חנוכה ד"ה 'חד אמר') שכתב נפקא מינה אחרת בין הטעמים, במקרה בו אדם נמצא ביום השלישי של חנוכה ויש לו רק שני נרות להדלקה. לדעה של היכר הימים, אין טעם להדליק שני נרות משום שהיום הוא היום השלישי, ולכן ידליק נר אחד כפי עיקר הדין. אך לדעה של מעלין בקודש, עליו להדליק שני נרות על מנת שלא לפחות מההדלקה של אתמול ¹⁴.

ובערוך השולחן (תרעא, ה) כתב שמסתבר יותר שהטעמים אינם חולקים ואין נפקא מינה ביניהם, וכוונת לשון הגמרא 'פליגי' היא שיש שני אופנים להסברת מחלוקת בית הלל ובית שמאי, אך יתכן שבית הלל ובית שמאי סוברים את שני הטעמים.

13. עוד עיין בריטב"א (כא, ב ד"ה 'מההדרים') שמשמע מדבריו שבין לטעם של היכר הימים הנכנסים או היוצאים ובין לטעם של מעלין בקודש או פרי החג, צריך להיות ניכר לרואה ענין זה, ודלא כהבנת הגר"א והפר"ח, וכן העיר שם המהדיר.

14. וכן הביא את דברי הגר"א וכתב שלשיטתו יש נפקא מינה גדולה בין הטעמים, האם צריך היכר הימים. אלא שבית הלוי ביאר שלדעת התוס' ניתן לומר שאין מחלוקת בין הטעמים והעיקר הוא היכר הימים, ואילו הטעם של מעלין בקודש או פרי החג רק בא להכריע האם כנגד הימים הנכנסים או היוצאים, ובדומה לדעת האחרונים הנ"ל.

פסק הרי"ף

הרי"ף (ט, ב) הביא את שני הטעמים ואת מנהגם של שני הזקנים בצידן. וזו לשונו: "טעמייהו דבית שמאי כנגד פרי החג אי נמי כנגד ימים הנכנסין. וטעמייהו דבית הלל כנגד ימים היוצאין אי נמי משום מעלין בקדש ולא מורידין. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: שני זקנים היו בצידן אחד עשה כדברי בית שמאי ואחד עשה כבית הלל, זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו משום מעלין בקדש ולא מורידין".

למד הגר"א מדברי הרי"ף שהביא את שני הטעמים ואת המעשה בשני הזקנים, שאכן יש נפקא מינה בין הטעמים, והעיקר הוא כטעם של מעלין בקדש שהוא מסקנת הגמרא, וכפי שהבין את שיטת הרמב"ם.

אולם הביאור הלכה (תרעא, ב) ביאר את דברי הרי"ף באופן אחר, וכתב שהביא את מנהגם של הזקנים להורות שלמרות שבמחלוקת בית הלל ובית שמאי הלכה כבית הלל, כאן שמדובר בהידור מצווה בלבד אין אומרים כן, והרצאה לעשות כבית שמאי יכול כפי שנהג הזקן. ברם, למסקנה כתב הביאור הלכה שמכיוון שלא ראה זאת בשום פוסק, אין זה להלכה אלא רק לעורר את הלומדים. אולם כבר כתב כן הריטב"א (כא, ב ד"ה 'אחד') שמכיוון שמחלוקתם איננה אלא בהידור מצווה רשאים לעשות כבית שמאי¹⁵.

ג. שיטת התוס'

מבואר בגמרא שיש ג' מדרגות בדין ההדלקה. עיקר הדין הוא 'נר איש וביתו', 'המהדרין' מדליקים נר חנוכה לכל אחד מבני הבית, ו'המהדרין' מן המהדרין מדליקים נרות חנוכה כמספר ימי החג. בפשטות לשון הגמרא 'מהדרין' מן המהדרין מורה על כך שהמדרגה השלישית היא על גבי המדרגה השנייה וכוללת אותה. כלומר, 'המהדרין' מדליקים נר חנוכה לכל אחד מבני הבית, ו'המהדרין' מן המהדרין מדליקים לכל אחד מבני הבית נרות חנוכה כפי מספר ימי החג.

אולם התוס' (ד"ה 'המהדרין') כתבו שלא יתכן לבאר כן. וזו לשונם: "נראה לר"י דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר, שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד, אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שיסברו שכך יש בני אדם בבית".

15. וכן מבואר בשל"ה (וישב תורה אור סימן ג) שלמרות שבכל התורה הלכה כבית הלל, כאן ניתנה הבחירה לכל אדם לנהוג כרצונו. ובכלי חמדה (וישב סוף סעיף ד) כתב כן בשם ספר שערי דעה שהביא את מנהג שני הזקנים ללמד שניתן לנהוג כפי שרוצה ואין בזה איסור 'לא תתגודדו'. והכלי חמדה כתב שמכיוון שבמצווה זו כל אחד נוהג כרצונו, שיש נוהגים כעיקר הדין ויש כ'מהדרין' ויש כ'מהדרין' מן המהדרין, לכן פשוט שגם בתוך מנהג 'המהדרין' אין איסור של 'לא תתגודדו' וכל אחד רשאי לעשות בזה כבית הלל או כבית שמאי.

דין 'המהדרין' מן המהדרין' אינו בנוי על דין 'המהדרין'

לדעת התוס' דין 'המהדרין' מן המהדרין' אינו על גבי הדין של 'המהדרין', אלא על גבי הדין הבסיסי של 'נר איש וביתו'. כלומר, לשיטתם המדרגה הגבוהה ביותר של ההידור היא להדליק נרות על פי מספר הימים בלבד ולא כנגד מספר בני הבית. וטעמם, שאם נצרף את ההידור של נר לכל אחד מבני הבית יחד עם ההידור של הימים, לא יהיה היכר לימים כלל, מכיוון שהרואה יכול לחשוב שמספר נרות ההדלקה אינו מצביע על מספר ימי החנוכה אלא על מספר בני הבית¹⁶, ובדרך זו אין מקיימים את ההידור של היכר הימים. ואם כן לשיטתם 'המהדרין' מדליקים כנגד אנשי הבית, ו'המהדרין' מן המהדרין' מדליקים כנגד מספר הימים בלבד.

יש לעיין בדברי התוס', שלכאורה גם לשיטתם שמדליק כנגד ימי החג עדיין אין היכר וודאי לימי החנוכה, שהלא גם למשל כאשר מדליק ארבעה נרות ביום הרביעי, אין הכרח שמדליקים משום שהיום הוא היום הרביעי של חנוכה, שאפשר שמדליקים משום שיש ארבע נפשות בביתו ונוהג כשיטת 'המהדרין' בלבד.

הפרי חדש (תרעא, ב) ישב ענין זה, וכתב שמדובר במקרה שבני האדם רואים את הנרות במשך כמה ימים מימי החנוכה, ורואים הם שבכל יום מוסיף הוא נר כנגד אותו היום, ובכך מבינים הם שנוהג כ'מהדרין' מן המהדרין', ואין הם חושבים שבכל יום הצטרף לביתו אחד מבני משפחתו. אך אם מקיים גם את ההידור של בני הבית, גם אם רואים את הדלקתו במשך כמה ימים, מכיוון שרואים הם צירוף של נרות רבים, כגון שישה עשר נרות ביום הרביעי, אין הם מכוונים לראות האם ריבוי הנרות הוא בדיוק כפי מכפלת הימים ובני הבית, וממילא אין היכר בכך. ובאופן דומה כתב הביאור הלכה (תרעא, ב ד"ה 'לא').

ושמא יש לומר, שמטרת ההידור אינה ללמד את הרואים איזה יום של חנוכה היום, אלא להראות את היכר הימים בהדלקה באופן שאין צריך אחריו חשבון. לפי זה כאשר האדם מדליק ביום הרביעי של חנוכה ארבעה נרות, מקיים הוא בזה את ההידור של היכר הימים, שמדגיש בהדלקתו את היום הרביעי של חנוכה. אך אם מדליק גם כנגד אנשי ביתו, וביום הרביעי מדליק שישה עשר נרות, לא ניכר מהדלקתו שהיום הוא היום הרביעי של חנוכה, למרות שניתן לחשב ולהגיע לכך. לדרך זו העיקר אינו יכולת החישוב של בני האדם, וגם אין צורך להעמיד שהאנשים רואים במשך כמה ימים את ההדלקה (כפי שכתבו הפרי חדש והביאור הלכה), אלא העיקר של ההידור הוא ליצור מצב שבו יום ההדלקה ניכר מההדלקה. ודבר זה מתקיים כאשר מדליק כפי הימים בלבד, שאז אין צורך בחשבון ואין פגם בהידור¹⁷.

16. כגון שיראו שמדליקים שש עשרה נרות ולא ידעו האם מפני שהיום יום רביעי של חנוכה ובביתו ארבעה נפשות, או שמא היום יום שמיני של חנוכה ובביתו שתי נפשות.

17. לפי זה טעם התוס' שאין היכר מכיוון שיסברו שכך יש בני אדם בבית, הכוונה שתוספת מספר אנשי הבית מביאה את ההכרח לחשב חשבונות ומכפלות, וגורמת לכך שלא ניכר היום הרצוי מכיוון שניתן לחשוב

קיום ההידור בפתח החצר

עוד יש לשאול על דברי התוס', מדוע לא ניתן לקיים את שני ההידורים יחד, הלא יכול להדליק לכל בן בית נרות במקום אחר, ונמצא שגם הדליק כנגד אנשי הבית וגם יש היכר בכל יום מימות החנוכה.

ויש לומר, שמכיוון שלשיטת התוס' יש להדליק בפתח החצר (שם ד"ה 'מצוה') ובטפח הסמוך לפתח¹⁸, לכן אינו יכול לפזר את נרותיו ולקיים את שני ההידורים, וכן כתב בערוך השולחן (תרעא, ז).

אלא שאם כן יש להקשות על התוס' קושיא נוספת, הרי לשיטתם כל בני החצר מדליקים בפתח החצר, נמצא שיש בפתח החצר הרבה נרות, ובאופן זה אין היכר של יום החנוכה.

וניתן ליישב, שברגע ההדלקה, יש היכר כמה נרות כל אחד מדליק לעצמו¹⁹.

ויש שחילקו, שמספר הבתים בחצר הוא דבר ידוע וניכר, ולכן ניתן לעשות את החשבון. אך לכאורה קשה לומר כן, שמנין שידעו בבירור כמה בתים יש בחצר, ובפרט שאין הכרח שכל בני החצר ינהגו בהידור זה של מספר הימים ואזי החשבון מתערער, ועוד לפי מה שכתבתי טעמם של התוס' הוא ענין עקרוני שצריך שבעת ההדלקה יהיה היכר ברור של יום החנוכה בלא צורך לחשבון.

לכאורה היה ניתן לבאר את שיטת התוס' על פי דברי הריטב"א (כג, א ד"ה 'חצר') שכתב שאם יש כמה בעלי בתים בחצר אחת, אדם אחד מדליק בפתח החצר וכל השאר ישתתפו בפריטי כמו אכסנאי, ולשיטה זו יש רק הדלקה אחת בפתח החצר. אך לא נראה שהתוס' למדו כן, שהרי כתבו שיש להדליק בפתח החצר, וסתם חצר היא של כמה דיירים²⁰.

ונראה ליישב שלמרות שכל בני החצר מדליקים בפתח החצר, עדיין יש מרחק מסוים בין ההדלקות השונות של כל אחד מבני החצר, ולכן יכול להיות היכר למספר הנרות. לעומת זאת, כאשר בעל הבית מדליק את הנרות עבור בני ביתו, הוא מדליקם במקום אחד ללא רווח, ובאופן זה אין היכר למספר הימים²¹.

שכך הוא מספר אנשי הבית, וכבר אין בזה את ההידור הרצוי.

18. שיטת התוס' נתבארה בשיעור למקום ההדלקה.

19. כך שמעתי מהגר"נ גולדברג שליט"א.

20. וכן מוכח מהראיה שהביאו תוס' (שם) שיש להדליק בפתח החצר, מנר שיש לו שתי פיות שעולה לשני בני אדם, שלמדו מכאן שמדובר בשני בני אדם הדרים באותה החצר.

21. אלא שלפי זה חוזרת השאלה מדוע לא יוכל לרווח את ההדלקת אנשי ביתו (וכפי שאכן מבואר לדינא בדברי הרמ"א שעושים היום בתוך הבתים). ושואל יש לומר שרווח בין אנשי החצר יתכן לעשות, אך רווח בתוך הדלקת בעל הבית לא יתכן לעשות שכן כל אנשי החצר צריכים להדליק בפתח, ואם כל בעלי הבית יעשו רווח לנרותיהם, לא יוכלו כולם להדליק שם. עוד יתכן שלדעת התוס' ההידור של אנשי ביתו, הוא שבעל הבית ידליק מספר נרות כנגד אנשי הבית (ועיין לקמן בדברי הרמ"א) ולכן בהכרח להדליק את כל הנרות במקום אחד שאז מתקיים ההידור של הדלקת בעל הבית נרות כנגד אנשי ביתו, אך אם מדליק בכמה מקומות לא ניכר הידור זה, וצריך עיון.

הידור היכר הימים גדול מהידור תוספת הנרות

בשו"ת רבי עקיבא איגר (תנינא קכה) הקשה קושיא נוספת לשיטת התוס', מדוע הגמרא מכנה את ההידור השני בשם 'מהדרין מן המהדרין', הרי אין ההידור השני בא על גבי הראשון מכיוון שלא ניתן לקיים את שניהם יחד, ואם כן אין כאן אלא 'מהדרין'. וביאר, שלשיטת תוספות הכוונה היא שההידור השני גדול יותר מההידור הראשון ומטעם זה מכונה כן, וכן כתב בספר אור המועדים לגרז"נ גולדברג.

הריטב"א הקשה עוד יותר מכך, שלדברי התוס' יתכן שלמעשה מדליק פחות נרות מהמהדר את ההידור האחד של אנשי ביתו, וכיצד ניתן להחשיב זאת ל'מהדרין מן המהדרין'. ויישב שדרך זו נחשבת 'מהדרין מן המהדרין' מכיוון שאז ניכר הפרסומי ניסא יותר, כפי שבארנו שאם היה הידור זה בנוי על ההידור הראשון לא היה היכר הימים.

אלא שצריך עוד לבאר, מדוע ההידור של היכר הימים נחשב להידור גדול יותר מההידור של אנשי הבית. ונראה לומר, שכל הידור מבטא ענין אחר. ההידור של הדלקת נר לכל אחד מאנשי הבית, הוא המשך של מעשה הדלקת הנר, אלא שהתוצאה היא ריבוי בכמות הנרות. אך ההידור שכנגד הימים זה מהות חדשה, שלא רק שמדליק את הנר, אלא גם מפרסם את יום החנוכה. מצד זה ההדלקה כנגד ימי החג היא ההידור המובחר, וכן כתב בספר הררי קדם (סימן קפא).

ד. שיטת הרמב"ם

דין 'מההדרין מן המהדרין' בנוי על דין 'מההדרין'

הרמב"ם (הלכות חנוכה ד, א-ב) לא הלך בדרכם של התוס', אלא פסק כפשט הגמרא ש'מההדרין מן המהדרין' בנוי על גבי 'מההדרין'. וזו לשונו: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד: כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלושים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

מבואר בדבריו ש'מההדרין מן המהדרין' עושים יותר מן 'מההדרין' בכך שמדליקים הן כנגד אנשי הבית והן כנגד ימי החנוכה. ויש להבין, מדוע הרמב"ם לא חשש לקושיא התוס' שבקיום שני ההידורים לא יהיה היכר הימים. הפרי חדש (תרעא, ב בפירושו הראשון) התייחס לשאלה זו וכתב שחשש התוספות אינו מוכרח, אך לא ביאר מדוע.

ונראה לבאר, שאף שהרמב"ם למד כתוס' שמטרת ההידור הנוסף היא לפרסם את היום, אך יחד עם זאת לא חש לקושיכם משום שבכל יום מספר הנרות גדל כפי היום, וממילא יש בזה היכר לאחרים שיכולים לעשות את חשבון הימים. עוד יתכן, שהרמב"ם למד שדי בכך שיהא היכר ימים למדליק ואין צריך לפרסם לרואים את היכר הימים²².

ואפשר לבאר בדרך אחרת ולומר, שהרמב"ם לא למד כתוס' שמטרת ההידור של הימים הוא שהיום יהיה ניכר, אלא הוא למד ששני ההידורים מכוונים לענין אחד של תוספת הדלקת נרות, כאשר ההידור הראשון הוא להדליק נרות כנגד אנשי ביתו, וההידור הנוסף הוא להדליק נרות גם כנגד ימי החנוכה, ואין הכרח שיתפרסם היום על ידי זה, וכן כתב במנחת אשר (סימן ה)²³.

לעיל הבאנו דברי הגר"א (תרע"א, ד) והפרי חדש (שם בביאורו השני) שכתבו שמחלוקת התוס' והרמב"ם תלויה בשני הטעמים בגמרא בביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל. לטעם הראשון שהמחלוקת משום הימים הנכנסים או היוצאים, יש לומר שמטרת ההידור היא להראות את הנס בהיכר הימים, וזו שיטת תוס' שלמדו שהעיקר כטעם זה. אך לטעם השני שמטרת ההידור כנגד מעלין בקודש או פרי החג, אין ענין להראות את היום המיוחד של חנוכה, וההידור הוא תוספת הנרות. כן שיטת הרמב"ם שהעיקר כטעם השני, וכפשט לשון הגמרא של הידור על גבי הידור, ועל כן יש להדליק כנגד אנשי ביתו וגם להוסיף נר בכל יום ואין צריך שהימים יהיו ניכרים. וכן כתב החתם סופר (כ"א, ב) בשם הראנ"ח²⁴.

22. אך נראה שקשה לומר כן, שלדברי הרמב"ם (חנוכה ג, ג) פרסומי ניסא לרבים הוא חלק מגדרי ההדלקה, וכפי שנתבאר בשיעור לפרסומי ניסא שלא הובא בחוברת זו. וראיתי בספר הרי"ק קדם (סימן קפ"א) שכתב שיש לחלק בין נר המצווה שנועד על מנת להראות את הנס לרבים, לבין נרות ההידור שנועדו להיכר הימים של המדליק ולא לרבים, וצריך עיון.

23. והוכיח כן מביאור הרמב"ם את דין ההידור שבעל הבית מדליק כנגד אנשי ביתו, שהניחא לדברי הרמ"א שכל אחד מדליק לעצמו יש הידור במה שמקיים בעצמו את המצווה (וכפי שיתבאר לקמן). אך לרמב"ם שבעל הבית מדליק כנגד אנשי ביתו, מה ההידור בכך. אלא שבהכרח שההידור הוא עצם ריבוי הנרות, רק קבעו לעשות כן לפי גדר מסוים של אנשי ביתו. והוא הדין כאן שקבעו להוסיף נרות כנגד הימים, אך לא על מנת לציין דווקא את היום המסוים (ויש להעיר שבסימן ו ביאר המנחת אשר שההידור בהדלקה כנגד אנשי ביתו לפי הרמב"ם, מציין שכולם שותפים במצווה זו והיא מתקיימת בשם כולם).

על פי זה כתב לבאר את מחלוקת האבי עזרי (מהדורא קמא הלכות חנוכה) עם האחרונים (משנה ברורה ס"ק ה ועוד) שכתבו שאם יש לאדם ביום השלישי שני נרות, ידליק רק נר אחד מכיוון שאין בהדלקת שני נרות ביום השני היכר של היום, אך האבי עזרי כתב שידליק כמה נרות שיש לו. וביאר המנחת אשר שדעתו בהבנת הרמב"ם שההידור הוא תוספת הנרות, ולכן גם ביום השלישי יש מקום להוסיף ולהדליק שני נרות (ועיין מה שכתבתי לעיל בשם בית הלוי).

24. וכבר כתבנו שכן למד הגר"א את דברי הרי"ף שהביא שני טעמים אלו להלכה, ומשמע שישנה נפקא מינה ביניהם והעיקר כטעם השני. אלא שיש שביארו אחרת את דברי הרי"ף, וכן דעת הפני יהושע והשפת אמת שהטעם השני רק בא להכריע כיצד יש לנהוג והוא אינו עומד בפני עצמו, והעיקר כטעם הראשון שיהיה היכר הימים, וכפי שנתבאר לעיל.

בספר הרי"ק קדם (ס' קפ"א) הקשה על שיטת הגר"א ברמב"ם, שאם הטעם הוא רק משום שמעלין בקודש, וכלל לא בגלל היכר הימים, מדוע צריך בכל הדלקה שכנגד אנשי ביתו להכפיל כפי מספר היום, והלא די בתוספת של נר אחד בכל יום, ולכן ברור שהכוונה שיש להדליק כפי היכר הימים.

מנהג אנשי ספרד

לאחר שכתב הרמב"ם את דין הדלקת נר חנוכה וביאר שההידור השני בא על גבי ההידור הראשון, הוסיף שהמנהג בספרד אינו כן (הלכה ג). וזו לשונו: "מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד".

מבואר בדבריו שהמנהג הפשוט בספרד לא היה לפי מה שפסק להלכה, אלא מדליקים ביום הראשון נר אחד ומוסיפים בכל יום נר לפי היכר הימים היוצאים, ואין זה משנה מהו מספר אנשי הבית. ויש להבין כוונתו של הרמב"ם שהביא מנהג זה.

לכאורה ניתן היה לומר, שהרמב"ם בא להזהיר מלקיים מנהג זה שאינו כהלכה. אך הב"ח כתב שאין זו כוונתו, והוא בא לומר שלמרות שמנהג אנשי ספרד אינו כפי שכתב, אין לבטלו.

ויש לעיין מה מקור מנהג אנשי ספרד. הבית יוסף והב"ח כתבו שמקור מנהגם הוא התוס', שלמד שדין 'מהדרין מן המהדרין' בנוי על גבי 'נר איש וביתו', וכן משמע מדברי הריטב"א שהביא מנהג זה וביאר אותו לפי שיטת תוס'²⁵. כן כתב הלחם משנה, שאם אנשי ספרד סוברים כתוס' שיטתם היא 'המהדרין מן המהדרין', אך אם סוברים כרמב"ם אין למנהגם מקור, שאין זה לא כעיקר הדין ולא כהידור כנגד אנשי ביתו ולא כהידור 'המהדרין מן המהדרין' (וכן הקשה הב"ח בשם הרא"ם)²⁶. אולם רבי עקיבא איגר (תנינא ס' קכה) כתב שהרמב"ם לא למד כך את מנהג אנשי ספרד, שאחרת לא היה מביא מנהג זה, שהרי הרמב"ם חלק על התוס' בפירוש ההלכה. לכן ביאר שהרמב"ם למד שבדין 'מהדרין מן המהדרין' יש שני הידורים: האחד כנגד אנשי הבית, והשני כנגד הימים, ולאחר שהרמב"ם כתב את ההלכה שהטוב ביותר הוא לקיים את שני ההידורים, הביא שמנהג ספרד שנוהגים רק כהידור אחד, דהיינו ההידור של ימים הנכנסים ולא ההידור של אנשי הבית, וגם מנהג זה נכון להלכה. אך הבית יוסף התקשה לקבל שאנשי ספרד נהגו רק כ'מהדרין' ולא כ'מהדרין מן המהדרין', ולכן העדיף לבאר את מנהגם על פי דעת התוס', שאז נמצא שגם אנשי ספרד נוהגים כ'מהדרין מן המהדרין' אליבא דתוס'.

בערוך השולחן גם כן הבין שמנהג אנשי ספרד הוא כדעת תוס', ולכן התקשה כיצד הרמב"ם הביא מנהג הסותר את שיטתו. וביאר שאין כלל מחלוקת בין הרמב"ם לתוס',

25. כן כתב הריטב"א בביאורו השני, אולם בביאורו הראשון ביאר על פי דברי הרב יוסף שאין אנו מדליקים נר לכל אחד ואחד שלא יחדונו בכשפים, ולכן אנו נאלצים לנהוג כך.

26. הלחם משנה הוסיף שניתן ליישב מנהג זה גם אליבא דהרמב"ם, שאמנם אין זה כפי דרך ההידור הרצויה, אך מכיוון שמעיקר הדין די בנר אחד, לכן בוודאי שגם מנהג זה לא גרע מעיקר הדין, ויש בו בחינה מסוימת של הידור.

שלכולי עלמא מטרת ההידור היא היכר הימים, וכאשר מדליק את כל הנרות במקום אחד לא יכול להתקיים הידור זה. אלא שהתוס' כתבו דבריהם לצד שמדליק בפתח החצר בחוץ, שאז על מנת שיהיה היכר לימים לא ניתן להדליק כנגד אנשי הבית, ואילו הרמב"ם כתב דבריו כשמדליק בפנים או מפני שעת הסכנה או מפני שאדם יכול לבחור היכן להדליק, וכאשר מדליק בפנים כל אחד יכול להדליק במקום אחר, ונמצא שיש גם היכר לימים וגם מדליק כנגד אנשי ביתו.

אך נראה שקשה לומר שהרמב"ם כתב את דינו רק לשעת הסכנה. ועוד, מה שכתב שניתן לבחור היכן להדליק, לא נראה כן בדעת הרמב"ם היות שלשיטתו פרסומי ניסא לרבים הוא חלק עיקרי מעצם מצוות ההדלקה²⁷.

ה. פסיקת ההלכה וביאור שיטת הרמ"א

הטור (סימן תרעא) פסק כשיטת התוס', ובבית יוסף הביא את השיטות השונות וכתב שמנהג העולם להדליק נר אחד ולהוסיף נר אחד בכל יום כדעת התוס' בדין 'מהדרין מן המהדרין'.

אולם הדרכי משה (סעיף א) כתב בשם המהר"א מפראג שכיום שאנו מדליקים בפנים ואנו יודעים כמה בני אדם יש בבית, אין חשש שלא יהיה היכר הימים, ואף לתוס' ניתן להדליק כמספר הימים וגם נר לכל אחד מאנשי הבית²⁸. ועוד כתב, שמאחר שמדליקים בפנים אין חובה להדליק בטפח הסמוך לפתח, וכל אחד יכול להדליק במקום המיוחד לו, ובאופן זה יש היכר לתוספת הנרות שבכל לילה וניתן לקיים את שני ההידורים יחד, ומנהג זה נכון לכולי עלמא.

דעת השולחן ערוך ודעת הרמ"א

להלכה, השולחן ערוך (תרעא, ב) פסק כדעת תוס' וכמנהג הפשוט בספרד, וכמו שכתב בבית יוסף. וזו לשונו: "כמה נרות מדליק; כלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שכליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר"²⁹.

27. ענין זה נתבאר בשיעור למקום ההדלקה, עיין שם.

28. אולם לפי מה שביאירתי בדברי התוס' שהעיקר הוא שיש להדליק את מספר הנרות של היום של חנוכה ללא שום מכפלת נפשות, נראה שגם לא תועיל הדלקה זו למרות שאנו יודעים כמה נפשות יש בבית, מכיוון שסוף סוף אין פרסום במה שכלילה הרביעי מדליק שיש עשר נרות, אלא דווקא כאשר מדליק ארבעה נרות. ושמא יש לומר, שלכן הביא הרמ"א ביאור נוסף.

29. יש לתמוה על כך שהשו"ע כלל לא הביא את עיקר דין ההדלקה של נר איש וביתו וכן לא את ההידור של נר לכל אחד ואחד, אלא רק את המהדרין מן המהדרין העושים היכר לפי הימים. ושמא יש לבאר דבריו על פי הרמב"ם שכתב שהידור זה הוא למצווה מן המובחר, דהיינו שאין זה הידור רגיל שאינו עיקר המצווה אלא תוספת והידור, אלא בנר חנוכה ישנן ג' דרכים לקיים את המצווה וזו הדרך הנכונה והטובה

הרמ"א לעומתו, פסק כדעת הרמב"ם שניתן לקיים את שני ההידורים, ובלבד שיהיה היכר בין הנרות. וזו לשונו: "ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג פשוט; ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין". על פי דבריו בדרכי משה מבואר שדין זה נכון כאשר מדליקים בפנים שאז ניתן לעשות היכר זה, ולא כאשר מדליקים בחוץ, שאז חוזרת קושית התוס' שלא ניתן לקיים את שני ההידורים.

ברם, יש להבין מדוע השו"ע לא פסק כדעת הרמ"א שכיום שמדליקים בפנים גם התוס' מודים שניתן לקיים את שני ההידורים.

ונראה לומר, שיתכן שלמחבר מעיקר הדין גם כיום צריך להדליק בפתח הסמוך לטפח, ולכן אי אפשר שכל אחד ידליק במקום אחר. ואכן בסעיף ז משמע שנחלקו בדין זה המחבר והרמ"א. השו"ע פסק שמצווה להניח את נר החנוכה בטפח הסמוך לפתח משמאל, ואילו הרמ"א כתב על כך "ומיהו בזמן הזה, שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני רשות הרבים כלל, אין לחוש כל כך אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח; ומכל מקום המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם, ואין לשנות, אלא אם כן רבים בני הבית שעדיף יותר להדליק כל אחד במקום מיוחד מלערב הנרות ביחד ואין היכר כמה נרות מדליקין".

עוד יש לומר, שאפילו אם המחבר מודה לדברי הרמ"א שכיום שמדליקים בפנים אנו יודעים כמה אנשי בית יש או שניתן להדליק כל אחד במקום אחר, עדיין אין זה משנה את גדר התקנה. שסוף סוף המנהג כדעת התוס' שכך למד את הגמרא שכוונתה ב'מהדרין מן המהדרין' היא הדלקת נר אחד לבני הבית והוספת נר אחד בכל לילה, ולכן אין לשנות ממנהג זה גם אם אפשר לעשות אחרת.

ההבדל בין הרמ"א לרמב"ם בדין 'המהדרין'

הנה בארנו שלדעת הרמ"א כיוון שמדליקים בפנים, גם התוס' יודה לרמב"ם שיש להדליק כנגד אנשי ביתו וגם כנגד הימים, ואם כן משמע שמנהג הרמ"א הוא כדעת הרמב"ם. ואכן כן כתב בציונים לרמ"א, ואף הט"ז (ס"ק א) העיר שיש חידוש בהלכה זו שדעת השו"ע ומנהג הספרדים כתוס', ואילו דעת הרמ"א ומנהג האשכנזים כרמב"ם.

אולם נראה שלמרות שבאופן עקרוני הרמ"א הולך בדרכו של הרמב"ם שניתן לקיים את שני ההידורים, למעשה יש חילוק מהותי ביניהם.

ביותר, ולכן הביא השו"ע הביא רק דרך זו. עוד עיין ברמב"ם (ד, יב) שיש לאדם למכור כסותו על מנת להדליק את הנר, ודייק האור שמח שיש לעשות כן גם עבור ההידור של תוספת הנרות שבזה הוא 'מוסיף בשבח' כלשונו של הרמב"ם, ומבואר שיש בהידור זה צד שהוא מעיקר הדין. וכתבו אחרונים רבים (לדוגמא בית הלוי לחנוכה) שמכיוון שהנס של פך השמן היה בהידור ההדלקה, כך גם במצווה זו יש ענין מיוחד של הידור המצווה.

בתחילת השיעור נתבאר גדר הדין הבסיסי של 'נר איש וביתו', ושדעת הרמב"ם היא שישנה חובת הדלקה על כל בני הבית כאחד, היות שהבית כולו מחויב לפרסם את הנס לבני רשות הרבים. לדרך זו, אין הכוונה בדין 'מההדרין' המדליקים נר לכל אחד, שבני הבית נפרדים בהדלקותיהם שהרי עיקר גדר החיוב נשאר על כל בני הבית כמקשה אחת, אלא שרק כמות הנרות היא זו שמשתנה וגדלה. וכך כתב הרמב"ם (ד, א) "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים". מבואר בדבריו שנציג אנשי הבית הוא שמדליק נרות כמספר אנשי ביתו, ואין הכוונה שכל אחד מדליק לעצמו. וכן משמע בדבריו (ד, ב) ביחס לדין 'מההדרין מן המהדרין', וזו לשונו: "כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות". גם כאן מבואר שההידור הוא שמדליקים יותר נרות, אך הדין הבסיסי שלכל בני הבית יש גדר של חיוב אחד לא השתנה, ואדם אחד מדליק את נר המצווה ואת שאר נרות ההידור של כל בני הבית.

אך הרמ"א לא למד כן, אלא כתב "ויש אומרים שכל אחד מבני הבית ידליק". לשיטתו, אין משמעות ההידור שבעל הבית מדליק יותר נרות, אלא שכל אחד מדליק לעצמו. משמעות דבריו היא שלא רק שכל אחד מדליק במקום אחר, אלא שכל אחד מבני הבית מדליק ומברך לעצמו, ומקיים את המצווה בעצמו, ועל כן אין הוא יוצא ידי חובתו בהדלקת בעל הבית.

נמצא שהרמ"א למד את דין 'מההדרין' ו'מההדרין מן המהדרין' באופן שונה מהרמב"ם, ואם כן צריך להבין מהו מקור דבריו ומהי וסברתו, וכן הקשה ערוך השולחן (סעיף טו בשם אחד הגדולים).

ונראה לומר, שהרמ"א למד בדרך אחרת את דין 'נר איש וביתו', וממילא את דין 'מההדרין'. בניגוד לרמב"ם שלמד שגדר החיוב הבסיסי של 'נר איש וביתו' הוא נר אחד לכל בני הבית, הרמ"א למד שהחיוב הוא חיוב על כל אחד ואחד מבני הבית, כמו בשאר המצוות, ורק חכמים קבעו שלמעשה כל אחד מבני הבית יכול לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית³⁰. ממילא לדרך זו, ההידור הוא כאשר כל אחד מבני הבית אינו מסתפק בהדלקת בעל הבית, אלא מדליק בעצמו ומקיים את המצווה בגופו ממש. זו הסיבה שכתב הרמ"א שאנו כיום 'מההדרין' וכל אחד מדליק בעצמו, וכן ביאר בערוך השולחן (סעיף יז-יח).

אלא לפי זה, שההידור הוא במה שהאדם מדליק בעצמו ואינו סומך על הדלקת בעל הבית, יש להבין מהו הידורו של בעל הבית. ושמא יש לומר, שהעובדה שבביתו שלו כל אחד מבני הבית מדליק בעצמו יש בכך הידור טפי, וצריך עיון³¹.

30. וכן ביאר בערוך השולחן (סעיף יז-יח). לדבריו, חכמים הקילו שאין חיוב על כל אחד להדליק בפועל, מכיוון שגם כך יש חיוב על כל אחד לראות את הנר.

31. בספר הררי קדם (סימן קפב בהערת המהדיר) כתב שיתכן שבעל הבית המדליק תמיד יוצא ידי חובת ההידור לדעת הרמ"א שכן הדליק בעצמו.

נפקא מינה בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמ"א

מלבד ההבדל שבין הרמב"ם שלמד שההידור הוא שבעל הבית מדליק נרות כמספר אנשי ביתו, לבין הרמ"א שלמד שההידור הוא שכל אחד מדליק לעצמו נר חנוכה, נראה שישנה נפקא מינה נוספת ביניהם.

פשט דברי הרמב"ם שההידור הוא שבעל הבית מדליק כנגד כל אנשי ביתו, ובכללם גדולים וקטנים, וכפי שכתב שאם יש לו עשרה בני בית מדליק ביום האחרון שמונים נרות, ולא חילק בין גדולים לקטנים. ואילו לדעת הרמ"א שכל אחד מדליק לעצמו, בוודאי שאין זה כולל קטנים ותינוקות, אלא רק קטנים שהגיעו לחינוך. כן כתב בהררי קדם (סימן קפב) ובמנחת אשר (סימן ה).

אמנם השלטי גיבורים (ט, ב) כתב בשם ריא"ז בדעת הרמב"ם שמדליק רק כנגד האנשים המחויבים בדין, ואין תינוקות בכלל. ושם דיין כן מלשון הרמב"ם שמדליק כנגד 'אנשי ביתו' ומשמע דווקא אנשים גדולים. וכן דעת המאירי "והמהדרין במצווה נר לכל אחד ואחד לפי מנין בני ביתו הגדולים".

אך לכאורה דברי הרמב"ם מורים יותר כמו שכתבתי, וצריך עיון.

עוד משמע ברמב"ם שמדליק גם כנגד בנותיו ואשתו שהם בוודאי חלק מבני ביתו. לעומת זאת, האחרונים בדעת הרמ"א (משנה ברורה ס"ק ט בשם האליה רבה) כתבו שנשים אינן מדליקות לעצמן משום אשתו כגופו, וכן העיר בברכי יוסף³². וכן יש שכתבו (עיין פסקי תשובות תרעא ס"ק ב) שבנות אינן מדליקות, מפני שגם שכשיהיו נשים לא ידליקו בעצמן, וכל זה דלא כהבנת הרמב"ם.

מקור דברי הרמ"א

אחר שנתבאר ששיטת הרמ"א אינה בדיוק כפי שיטת הרמב"ם ושישנה נפקא מינה בין השיטות, יש לעיין מהו מקור דברי הרמ"א.

תרומת הדשן (סימן קא) דייק בדברי הגמרא שאכסנאי אינו חייב להדליק בעצמו כאשר אשתו מדליקה עליו בביתו, אך אם רצונו להדליק, יכול להדליק ולברך, וכן דעת מהרי"ל (סימן ח). אך הבית יוסף חלק עליו, וכתב שאינו יכול לברך משום ברכה לבטלה שהרי יוצא ידי חובה בהדלקת אשתו.

ובביאור מחלוקתם, נראה שהבית יוסף סובר כדעת הרמב"ם, שאין חיוב הדלקה על כל אחד מבני הבית, אלא ישנו חיוב הדלקה אחד על כל בני הבית, ולכן האכסנאי אינו יכול לכוון

32. ובחת"ס (שבת כא, ב ד"ה 'והמהדרין') כתב שמכיוון שבזמן חז"ל נהגו להדליק בחוץ ואין זה מן הצניעות שאשה תדליק, לכן לא נהגו שנשים אינן מדליקות. וכל זה כמובן בדין המהדרין אך לא בעיקר דין ההדלקה, אם חייבת להדליק כגון באלמנה.

שלא לצאת ידי חובה בהדלקת אשתו, וממילא אינו יכול לברך במקום שמתאכסן בו. כן נראה גם דעת רש"ל (הובאה בט"ז תרעז, א) שכתב שאם יודע בוודאות שאשתו מדליקה בעבורו, אינו יכול לכוון שלא לצאת בהדלקתה, וכן כתב הברכי יוסף (סימן תרעז) בדעת הבית יוסף³³.

אך הרמ"א נוקט כתרומת הדשן ומהרי"ל. לשיטתם, משום שחייב הדלקת הנר הוא חייב על כל אחד מבני הבית ואין זה חייב כללי על הבית, לכן אכסנאי יכול לצאת ידי חובה בהדלקת אשתו ואף על פי כן יכול להדליק בעצמו ולברך, והוא הדין שאדם בביתו יכול לברך ולהדליק בעצמו למרות שיכול לצאת ידי חובת הדלקת בעל הבית.

האם המדליק לעצמו צריך לכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית?

עוד יש לעיין לשיטה זו, האם צריך כוונה מיוחדת לצאת ידי חובת הדלקת בעל הבית וכל עוד לא כיוון לא יצא ידי חובה ויכול להדליק בעצמו³⁴ או שמא צריך כוונה שלא לצאת ידי חובה, ורק אז יכול להדר ולהדליק בעצמו.

בענין זה כתב רבי עקיבא איגר (תנינא ס' יג) שלא ניתן להוכיח מדברי הרמ"א שמברכים על הידור מצווה, מכיוון שכוונת הרמ"א היא שהמהדר הרוצה להדליק בעצמו, מכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית. וכאשר כיוון כן, הלא כעת הדלקתו היא מעיקר הדין ולא מדין הידור, ולכן יכול לברך על הדלקתו. מבואר בדבריו ש'המהדרי' צריכים כוונה מיוחדת שלא לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית, שבסתמא הדלקת בעל הבית מוציאה אותם ידי חובה.

ובביאור דבריו נראה לומר, שכן היתה התקנה המקורית, שלמרות שישנו חייב על כל אחד להדליק נר חנוכה, הדלקת בעל הבית פוטרת את כל בני הבית אלא אם כן התכוונו שלא לצאת ידי חובה, אחרת לא יוכלו להדליק בעצמם בברכה³⁵.

ולמעשה, נראה שנחלקו בזה הראשונים (שהובאו לעיל) בדיון אכסנאי המדליק בעצמו ואינו יוצא בהדלקת אשתו.

המהרי"ל כתב (סימן ח והובא במגן אברהם תרעז, ט) "נר חנוכה נוהגים בכל דוכתין שכל אורחים ובחורים מדליקין אף על גב דמדליקין בוודאי עליהם כל אחד בביתו... ומשום

33. אלא שיש לדקדק שלשון הבית יוסף שחלק על תרומת הדשן היא מפני שזו ברכה שאינה צריכה ולא מפני שזו ברכה לבטלה, ולכן יתכן שכל כוונתו לומר שאין סיבה להתכוון שלא לצאת ידי חובה, ולא שלא תועיל כוונה זו, וצריך עיון.

34. אלא שיש חידוש בכך שנאמר שצריך כוונה מיוחדת לצאת ידי חובה, מה שלא מצאנו בפוסקים, ועיין בזה בסמוך.

35. יתכן לומר שכיום שהמנהג הרווח אצל האשכנזים הוא שכל אחד מבני הבית מדליק ומברך בעצמו, גם אם אינו מכוון בהדיא שלא לצאת ידי חובת בעל הבית, בסתמא סומך על המנהג וזה נחשב שכוונתו שלא לצאת בהדלקת בעל הבית.

ברכה לבטלה ליתא, דאינו רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה". מבואר בדבריו שהסיבה שאין בהדלקה זו ברכה לבטלה היא משום שהוא אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו. ובפשטות מדובר שיש לו כוונה חיובית שלא לצאת ידי חובה, ולכן חל עליו חיובו מעיקר הדין, ויכול להדליק בעצמו, וכדעת הרבי עקיבא איגר.

אך תרומת הדשן כתב בטעם דין זה "אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כהאי גוונא, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות". וממה שכתב שיש הידור בזה שאיש ואישה מדליקים כל אחד נר משלו, ולא ביאר שכל הידור זה קיים רק כאשר מתכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקתה, יש לומר שאין צריך כוונה מיוחדת שלא לצאת.

ובביאור דעת תרומת הדשן נראה לומר, שדין הידור נר חנוכה אינו דומה להידור שבשאר המצוות. והטעם הוא, שבחנוכה חכמים הגדירו שניתן לקיים את המצווה בכמה דרכים, ולכן המדליק את הנר בעצמו אינו רק מהדר באותו המעשה, אלא אף מקיים את מצוותו בדרך אחרת מהודרת יותר. לכן אין צריך כוונה מיוחדת שלא לצאת, אלא גם אם בעל הבית הדליק והדלקתו חלה על כל בני הבית, אף על פי כן ניתן לכל אחד לקיים את מצוותו בדרך המעולה יותר, כפי תקנת חכמים.

כן משמע בשפת אמת (כא, ב) במסקנתו שההידור של נר חנוכה אינו תוספת הידור בלבד, אלא שמראש תקנו שאפשר לקיים את המצווה בכמה אופנים. על כן המקיים את המצווה בהידור יכול לברך עליה, אף שיצא ידי חובה בהדלקת בעל הבית, מכיוון שבהדלקתו מקיים את המצווה בדרך מהודרת יותר. וכן כתב במנחת אשר (סימן ה) שמעצם העובדה שתקנת חז"ל כוללת גדרים שונים לקיום המצווה בהידור, וכן מכך שבהכרח הידור זה יותר משליש, ואינו בגוף המצווה אלא בנרות אחרים, מוכח שהידור זה אינו כשאר הידורי מצווה, אלא הם מעיקר מצוות נר חנוכה ולכן ניתן לברך עליו³⁶.

לסיכום, נמצא שלדעת המחבר ישנה הדלקה אחת של בעל הבית בה כל בני הבית יוצאים ידי חובתם, ואין הם רשאים להדליק לעצמם ולברך, וכן אכסנאי יוצא ידי חובה בהדלקת אשתו ואין הוא רשאי להדליק לעצמו ולברך, ואף כוונה שלא לצאת ידי חובת הדלקתה לא תועיל. ואילו בדעת הרמ"א ישנה מחלוקת, יש אומרים שצריך כוונה מיוחדת שלא לצאת ידי חובת הדלקת בעל הבית והוא הדין באכסנאי, ויש אומרים שאף ללא כוונה מיוחדת שלא לצאת יכול כל אחד מבני הבית להדליק לעצמו בברכה, וכן האכסנאי.

36. וכן כתב בספר הררי קדם (קצד, ב), אלא שלדבריו אין חילוק בזה בין נר המהדרין לבין נרות המהדרין מן המהדרין, ועיין במה שכתבתי בהערה בסמוך.

איסור הדלקת נר הידור מנר מצווה

בסימן תרעד (סעיף א) פסק המחבר שמעיקר הדין מותר להדליק נר חנוכה מחברו, והרמ"א כתב שהמנהג שלא לעשות כן, מכיוון שעיקר מצוותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו כל כך מצווה.

ובביאור דברי הרמ"א כתב הלבושי שרד (ס"ק ג), שמכיוון שנרות המוסיף והולך אינם מעיקר מצוות ההדלקה אלא הידור בלבד, לכן אין להדליקם מנר המצווה.

ומוכח מזה שלמרות שהרמ"א סובר שדין 'מהדרין' שכל אחד מדליק לעצמו הוא מעיקר המצווה שלכן יכול לברך עליו, נרות המוסיף והולך של דין 'המהדרין' מן המהדרין אינם אלא תוספת הידור בלבד.

והניחא לשיטות שכאשר מדליק לעצמו מתכוון שלא לצאת ידי חובה, שאז יש לחלק בין ההידור שהוא מדליק בעצמו, שנעשה לעיקר הדין, לבין ההידור של היכר הימים שהוא תוספת הידור בלבד. אך לשיטות שאין צריך כוונה שלא לצאת, ויש לברך משום שגם ההידור הוא כחלק מתקנת נרות חנוכה, לכאורה גם בנרות ההידור של היכר הימים היה מקום לומר כן, ולהחשיבם כחלק מעצם תקנת הדלקת הנרות. אלא שנראה שיש לחלק, שההידור שכל אחד מדליק לעצמו הוא אכן מעיקר דין הדלקה שיכול לצאת ידי חובה בהדלקת אחרים ויש הידור במה שמדליק בעצמו, אך ההידור של תוספת הנרות לפי הימים אינו מעיקר התקנה, אלא הוא תוספת הידור בלבד, ולכן אין להדליק נרות אלו מנר המצווה.³⁷

אך המגן אברהם (ס"ק א) ביאר דברי הרמ"א שעיקר מצוותו הוא נר אחד שדי בו לכל אנשי הבית. וכתב הלבושי שרד (שם) שבא לומר שעיקר המצווה הוא 'נר איש וביתו' - נר אחד לכל אנשי הבית, ואילו הדלקת נר לכל אחד ואחד אינה מעיקר המצווה, ואם כן

37. כן משמע גם במסקנת השפת אמת שחקר במי שבילילה השלישי הדליק שתי נרות, שבוודאי יצא ידי חובתו, אך כעת רוצה להדליק את הנר השלישי לקיים דין מהדרין מן המהדרין, האם כשם שהיוצא ידי חובתו יכול להדליק בעצמו ולברך מפני שמקיים בזה את דין ההידור, כך נאמר במי שכבר יצא ידי חובה וכעת רוצה לקיים את דין המהדרין מן המהדרין. ונראה מדבריו למסקנה שחילק בין המהדרין המקיימים את מצוותם בהדלקה, לבין המהדרין מן המהדרין שזו אותה מצווה רק שנעשית בדרך מהודרת יותר, אך על כך אינו מברך.

נראה שדין זה תלוי בדברי המג"א (ריש סימן תרעו) שציין לדבריו בסימן תרנא (ס"ק כה) שהביא את דברי האבודרהם בשם תשובת הרמב"ם שמי שבשעה שהדליק את הנר הראשון היתה כוונתו גם להדליק את שאר הנרות אין צריך לברך, אך אם בירך והדליק ורק אחר כך נזדמנו לו שאר הנרות יש לו לברך בכל פעם. וביאר במחצית השקל (סימן תרעו) שכוונת המג"א שאם בתחילה הדליק רק את נר המצווה ולא היו לו נרות הידור, ולא כיוון עליהם, ואחר כך נזדמנו לו נרות הידור יש לו לברך עליהם. ובמחצית השקל תמה על כך וכתב שיש בזה חידוש שהרי קיים את מצוותו כבר בנר הראשון, ושאם הנרות הם רק הידור ומדוע יברך על מעשה הידור. ומבואר שנחלקו ממש בשאלה זו, שיש לומר שלכולי עלמא הידור של נר חנוכה שונה במהותו משאר הידורים, אלא הספק האם נאמר כן דווקא ביחס להידור שמדליק בעצמו או גם להידור של תוספת היכר הימים (אלא שיש שביארו אחרת את דברי הרמב"ם הנ"ל בתשובה ולשיטתם אין ראייה מדבריו לדין זה).

החידוש שאפילו הדלקת 'המהדרין' אינה מעיקר המצווה, ולא רק הדלקת תוספת הימים ודין 'מהדרין' מן המהדרין, ולכן אסור להדליק מנר של אחד לחברו.

ומשמע שהלבושי שרד לא למד כרבי עקיבא איגר, שמדובר שהתכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית, שאם כן הרי הדלקתו היא חיוב גמור מעיקר הדין, שסוף סוף לא יצא ידי חובה, והנר שמדליק הוא בוודאי מוגדר כנר של מצווה. לכן נראה שלמד שמדובר שיוצא ידי חובה בהדלקת בעל הבית ואף על פי כן יכול להדליק מדין 'המהדרין', אלא שהדלקה זו סוף כל סוף אינה מעיקר הדין, ולכן לא יכול להדליק אותה מנר המצווה של בעל הבית.

אלא שאם כן קשה, הלא לעיל כתבתי שהמגן אברהם הביא את שיטת המהרי"ל שעל מנת להדליק יש לו להתכוון שלא לצאת ידי חובה, ואם כן הדלקתו מעיקר הדין, ומדוע לא יוכל להדליק מנר בעל הבית. ודוחק לומר שהמגן אברהם הביא אך הוא עצמו אינו סובר כן.

ושמא יש ליישב בדוחק ולומר, שמכיוון שמעיקר הדין יכול לצאת בהדלקת בעל הבית, לכן הדלקת נרו שלו אינה לגמרי מעיקר הדין, ודי בזה על מנת שלא להתיר להדליק מנר בעל הבית. כן יישב הפרי מגדים, וצריך עיון³⁸.

ו. סיכום

ונסכם דברינו. הנה הדין הבסיסי במצוות הדלקת הנר הוא 'נר איש וביתו', דהיינו הדלקת נר אחד לכל בני הבית. ונחלקו בפירוש גדר זה, יש שלמדו שהכוונה היא שיש חיוב פרטי על כל אדם להדליק את הנר, ובעל הבית שמדליק הוא שליח של כל אחד מבני הבית להוציא את כולם ידי חובה. לשיטה זו, מי מבני הבית שרוצה שלא לצאת ידי חובה בהדלקה זו, יכול, ואז הוא מתחייב בעצמו ויכול להדליק בברכה. לעומת זאת, יש שלמדו שחיוב ההדלקה בבית הוא כמו מזוזה שהדין בבית עצמו, ולכן די בהדלקה אחת לבית כפי שדי במזוזה אחת לבית, וכולם בהכרח יוצאים ידי חובתם. ויש שלמדו שכל בני הבית הם כגוף אחד, שכולם מתחייבים במצווה זו, ובעל הבית המדליק הוא כנציג של כולם לצאת ידי המצווה. גם לדרך זו מסתבר שאין אפשרות לאיש מבני הבית שלא לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית.

מלבד הדין הבסיסי של 'נר איש וביתו' ישנו דין ה'מהדרין' שמדליקים כנגד כל אחד מאנשי הבית. גדר דין 'המהדרין' תלוי בהבנת עיקר הדין של 'נר איש וביתו'. לשיטה שהדין

38. ושמא אין כוונת המג"א כלבושי שרד והפמ"ג, ורק בא לחדש שמעיקר הדין די בנר אחד לכל בני הבית ואין צריך להוסיף נרות נוספים להיכר הימים שאלו רק הידור מצווה. אך נר שהדליק אחד מבני הבית שהתכוון שלא לצאת ידי חובה, מכיוון שיש בזה קיום גמור של מצווה יכול להדליק גם מנר בעל הבית, וצריך עיון.

הבסיסי הוא חיוב המוטל על כל אחד ואחד, 'המהדרין' אינם מסתפקים בהדלקת בעל הבית ומדליקים הם בעצמם, שבכך הם מהדרים את המצווה. באופן פשוט לשיטה זו, יש להתכוון שלא לצאת ידי חובת הדלקת בעל הבית. אך יש שכתבו שגם אם לא התכוון ויצא ידי חובתו, עדיין יכול להדליק בעצמו ולברך כדין 'המהדרין'. וטעמם, מכיוון שהידור זה הוא חלק מתקנת נר חנוכה, ואין הוא תוספת על המצווה אלא דרך חדשה שתקנו חז"ל לקיים את המצווה, לכן תמיד יכול להדליק בעצמו ולברך. אך יש שלמדו ש'המהדרין' הוא רק הידור בתוספת הנרות, ובעל הבית הוא שמדליק נרות כנגד כל אנשי ביתו. ונפקא מינא האם מדליק נרות כנגד כל אנשי הבית כולל נשים, נערות, ותינוקות.

מלבד דין ה'מהדרין' ישנו דין של ה'מהדרין מן המהדרין', המדליקים נרות כנגד ימי החנוכה. בפשטות טעם הידור זה נועד על מנת לפרסם את יום החנוכה שאנו מדליקים כנגדו. לכן לשיטת התוס', הידור זה אינו בנוי על גבי דין 'המהדרין' המדליקים נר לכל אחד ואחד, אחרת לא היה ניתן להכיר בהידור של הימים משום שמדליק גם כנגד בני הבית. אלא הידור זה עומד לעצמו, ומדליקים בכל יום רק את מספר נרות היום, וזה נחשב להידור מן ההידור, מפני שיש בו מעלה נוספת של היכר הימים. אך לשיטת הרמב"ם דין 'המהדרין מן המהדרין' בנוי על גבי 'המהדרין', ומדליקים כנגד אנשי הבית וגם כנגד הימים. יתכן לומר שלשיטתו גם באופן זה חל ההידור ויש היכר ליום או שדי בהיכר למדליק עצמו ואין צורך בהיכר לאחרים. עוד ניתן לומר, שלשיטתו כל ההידור אינו מפני היכר הימים אלא מצד תוספת הנרות.

הלכה למעשה, השו"ע הכריע בזה כדעת התוס', ואילו הרמ"א כתב שכיום שאנו מדליקים בפנים ניתן להדליק כל אחד במקום המיוחד לו ובכך מקיים את שני ההידורים, גם כל אחד מדליק בעצמו וגם מוסיף נרות כנגד ימי החנוכה.

מקום ההדלקה



- א. מקום ההדלקה - תוצאה של המצווה לפרסם את הנס
- ב. הדלקה ב'פתח ביתו מבחוץ'
- שיטת רש"י והרמב"ם - בפתח הבית
 - שיטת תוס' - בפתח החצר
 - הראיות לשיטת תוס' ודחייתן על ידי רש"י
- ג. תוספת ביאור בשיטות הראשונים
- שיטת רש"י
 - שיטת תוס'
- ד. דעת הריטב"א בשיטת רש"י
- דחית ראית הריטב"א
 - הדלקה בפתח רשות הרבים מבפנים
- ה. שיטת הריטב"א והרב שר שלום
- ו. הדלקה בעליה
- שיטת רש"י
 - שיטת תוס'
- ז. טפח הסמוך לפתח
- משמעות ההיכר לרש"י ולתוס'
 - האם יש להדליק בטפח הסמוך לפתח כשמדליק מבפנים?
- ח. שעת הסכנה ופרסום הנס
- ט. מקום ההדלקה לדינא
- חיוב ההדלקה בחוץ
 - ביאור דעת הנוהגים להדליק בפנים
 - הדלקה בחצרות שלנו ובפתח הבנין
- י. סיכום

א. מקום ההדלקה - תוצאה של המצווה לפרסם את הנס

אומרת הגמרא בשבת (כא, ב) "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו".

מבואר בגמרא שמבחינה עקרונית צריך להדליק את נר החנוכה בפתח ביתו מבחוץ. ואם היה דר בעליה, מדליק בחלון שפונה לרשות הרבים, וכתב רש"י (שם, ד"ה 'מבחוץ') שהטעם הוא כדי לפרסם את הנס לרבים. ורק בזמן מיוחד של שעת הסכנה, שאינו יכול לפרסם את הנס לרבים, יש להדליק מבפנים ואפילו על שולחנו.

נמצא שמקום ההדלקה הוא תוצאה של החיוב לפרסם את הנס לרבים.

כן משמעות דברי הרמב"ם (הלכות חנוכה ג, א) "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונה ימים האלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמנות הלילות להראות ולגלות הנס".

יש להעיר, שהרמב"ם עסק בהלכה זו ביסודות של חג החנוכה ולא בפרטי מצוות ההדלקה בהם עסק בפרק הבא¹. ואם כן יש להבין, מדוע כתב את חיוב ההדלקה בפתח הבית בפרק זה ולא בפרק הבא. אלא נראה מדבריו, שההדלקה בפתח הבית נובעת מהחיוב של 'להראות ולגלות הנס', ואין היא פרט במצוות נר חנוכה כי אם יסוד הדין².

ב. הדלקה ב'פתח ביתו מבחוץ'

נחלקו הראשונים בהגדרה של 'פתח ביתו מבחוץ'.

שיטת רש"י והרמב"ם - בפתח הבית

רש"י (ד"ה 'מבחוץ') כתב "משום פרסומי ניסא, ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחים לחצר". ביאר רש"י שבאותה התקופה פתחי הבתים היו פתוחים אל החצר, על כן כוונת הגמרא באומרה 'פתח ביתו מבחוץ' היא לפתח ביתו הפונה לחצר.

כן נראה מדברי הרמב"ם (ד, ז) שכתב "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ בטפח הסמוך לפתח", ולא התנה זאת בשאלה האם יש לו חצר. משמע שלמד כרש"י שמקום ההדלקה הוא בפתח ביתו, ואין זה משנה אם פתח ביתו פונה לחצר או לרשות הרבים.

1. גם הביא את פרטי הלכות מקום ההדלקה, בהלכות ז ו-ח.
2. דין זה נתבאר באריכות בשיעור למצוות פרסום הנס שלא הובא בחוברת זו, והזכרתי אותו בקצרה לקמן בדין הדלקה בשעת הסכנה.

שיטת תוס' - בפתח החצר

אולם התוס' (ד"ה 'מצוה') חלקו על רש"י, והעמידו דברי הגמרא שמדליק 'בפתח ביתו מבחוץ' במקרה שהבית עומד סמוך לרשות הרבים. אך במקרה אחר בו פתח ביתו פונה לחצר הסמוכה לרשות הרבים, מצווה להניח את הנר בפתח החצר ולא בפתח ביתו. ובטעם הדבר נראה לומר, שמאחר ומטרת ההדלקה היא לפרסם את הנס לרבים, לכן ההדלקה צריכה להיות בפתח הפונה לרשות הרבים, ולא בפתח הפונה לחצר שאינה מקום הילוך הרבים.

הראיות לשיטת תוס' ודחייתן על ידי רש"י

התוס' הביאו שתי ראיות לשיטתם. ראיתם הראשונה מדין 'חצר שיש לה שני פתחים' (שבת כג, א), שקובעת הגמרא שצריך להדליק בשני הפתחים, ומוכח מזה שמדליקים בפתח החצר ולא בפתח הבית. וראיתם השניה מדין 'נר שיש לה שני פיות' (שם כג, ב) שקובעת הגמרא ששני בני אדם יוצאים בכך ידי חובה. וביארו התוס' שאם היה מדובר בהדלקה בפתח הבית של שני בעלי בתים, בהכרח שנר אחד מונח לשמאל הפתח ונר שני לימין הפתח, ואי אפשר לומר כן כי ההלכה היא שיש להדליק משמאל לפתח. מכאן הוכיחו שמדובר בשני בני אדם שמדליקים בפתח החצר, שאז שני הנרות נמצאים משמאל לפתח, ובכך יוצאים ידי חובתם.

אמנם רש"י פירש דינים אלו לשיטתו.

ביחס לדין 'חצר שיש לה שני פתחים', כתב שמדובר בבית שיש לו שני פתחים לחצר, וחייב להדליק בשני הפתחים כדי שלא יחשדו בו שלא הדליק, וכן כתב התוס' רא"ש בדעתו. כן נראה לומר מפשט דברי הגמרא שעוסקת בחשד, ומסתבר שהחשד הוא שמא פלוני לא הדליק בפתח ביתו הפונה לחצר, ולא שמא כל בני החצר לא הדליקו בפתח החצר הפונה לרשות הרבים. ושמא התוס' נקטו שמדובר במקרה שהחצר היא של אדם אחד ולכן חושדים בו.

וביחס לדין 'נר שיש לו שני פיות', כתב רש"י (ד"ה 'שתי פיות') "עולה לשני בני אדם, למהדרין העושין נר לכל אחד ואחד". לדבריו מדובר בשני בני אדם שגרים באותו בית, ונוהגים כדין 'המהדרין' שמדליקים נר לכל אחד מבני הבית, ולכן שניהם מדליקים משמאל לפתח הבית הפונה לחצר, וכן כתב רבנו חננאל³.

עוד יש לומר, שדין זה של הדלקת נר חנוכה משמאל הפתח הוא רק דין לכתחילה, ובמקום צורך יוצאים ידי חובה גם בהדלקה מימין הפתח. לכן אפשר שמדובר בהדלקה של שני בעלי בתים בפתח הבית, והיא עולה לשניהם על אף שהאחד מדליק לשמאל הפתח והשני מדליק לימין הפתח. כן נראה מדברי המגיד משנה (חנוכה ד, ד) שכתב שניתן להעמיד

3. המהרש"א כתב שהתוס' לא קיבלו ביאור זה, מכיוון שלשיטתם 'המהדרין מן המהדרין' אינם מדליקים נר לכל אחד ואחד. אך לכאורה עדיין היה ניתן לומר שמדובר במי שנוהג רק כ'מהדרין'.

גמרא זו גם לאלו שאינן 'מהדרין', אלא כל אחד מדליק את נרו, ובתיהם סמוכים זה לזה וכל אחד מדליק בטפח הסמוך לפתח ביתו. האחד מדליק משמאל לפתח כפי הדין, והשני מדליק מימין לפתח, ובדיעבד אין לחוש לכך.

עוד אפשר להעמיד, שמדובר בשני בעלי בתים ולמדליק מימין לפתח אין מזוזה, שאז החובה היא להדליק את הנר מימין, וכן כתב הפרי חדש (תרעא, ה)⁴.

למרות האפשרויות השונות להעמיד את הגמרא, כגון שמדובר בדיעבד או כשאין לו מזוזה, תוס' הביאו ראיה לשיטתם מדין 'נר שיש לו שני פיות' שיש להדליק בפתח החצר. ונראה שלמדו מדברי הגמרא שהדלקה זו היא לכתחילה, ולא מסתבר שמדובר בדין דיעבד או בהעמדות רחוקות.

ג. תוספת ביאור בשיטות הראשונים

שיטת רש"י

נתבאר שדין מקום ההדלקה נובע מהמצווה לפרסם את הנס, ולכן יש להדליק בפתח הפונה לרבים. אם כן, יש לבאר כיצד לשיטת רש"י ישנו פרסום הנס לרבים כשההדלקה נעשית בפתח הבית הפונה לחצר.

נראה שניתן ללמוד את דברי רש"י בשתי דרכים. האחת, פרסום הנס מכוון לבני החצר, ואף הם נחשבים 'רבים' לענין זה. השנייה, ההדלקה בפתח הבית מיועדת לבני רשות הרבים, ומדובר שאפשר לראות את נרות החנוכה גם מרשות הרבים.

בחכמת מנוח (על הגמרא) ביאר שרש"י דיבר על מקרה שיש הרבה בני אדם בחצר שבכך יש פרסום הנס בהדלקתו. אך אם יש מעט אנשים בחצר, אינו יוצא ידי חובה בהדלקה בפתח הבית, ועליו להדליק בפתח החצר הפונה לרשות הרבים⁵, ומשמע מדבריו, שפרסום הנס הוא לבני החצר.

אולם עיין ברש"י (שבת כג, א, סוכה מו, א ד"ה 'הרואה') שכתב בדין הרואה נר חנוכה שצריך לברך, שמדובר על אדם שהולך ברשות הרבים ורואה את הדלקת בני החצר. ומשמע שפרסום הנס הוא לבני רשות הרבים שרואים את ההדלקה, ואין הוא מכוון לבני החצר. וכן נראה מדברי רש"י (שבת כא, ב ד"ה 'מניחה') שכתב ביחס להדלקה בחלון, שמניח בחלון הפונה לרשות הרבים, ובפשטות כוונתו כדי שבני רשות הרבים יראו את הנר⁶.

4. הפרי חדש העמיד גמרא זו בדרך נוספת, בשני בני אדם הגרים בבית אחד ואינם סמוכים על אותו השולחן, שכל אחד מהם צריך להדליק מעיקר הדין, והדלקה זו מועילה לשניהם.

5. וצריך עיון לדינא מה משמעות גדר זה, ומה נקרא מעט אנשים ומה נקרא הרבה.

6. וכן מבואר בדברי הריטב"א (כא, ב ד"ה 'מצוה') בשיטת רש"י.

עוד יש לעיין בשיטת רש"י, שמכיוון שמטרת ההדלקה היא לפרסם את הנס כמה שיותר, מדוע לא קיבל את דברי תוס' שידליק בפתח החצר הפונה לרשות הרבים⁷. ויש לומר, שרש"י דייק כן מדברי הגמרא שלא חילקה האם הבית סמוך לרשות הרבים או לחצר, ולכן למד שהתקנה היא להדליק בפתח הבית. ובפרט שבדרך כלל פתחיהם היו פתוחים לחצר, ולמרות זאת אמרה הגמרא שיש להדליק בפתח ביתו ולא בפתח החצר.

ובביאור טעם הדין שיש להדליק בפתח הבית הפונה לחצר ולא בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, יש לומר שמשמעות פרסום הנס אינה תלויה רק בשאלה כמה אנשים רואים את ההדלקה, אלא ישנה מעלה בכך שיראה שכל בית מדליק נר. כך שאפילו אם על ידי ההדלקה בפתח החצר יש פרסומי ניסא למספר גדול יותר של אנשים, עדיין יש להדליק בפתח הבית שאז נראה שיותר בתים שותפים להדלקה ולפרסום הנס.

עוד יש לומר, שלדעת רש"י ישנו דין נוסף המחייב שיהיה היכר שנר זה שהודלק הוא של פלוני, ולכן אין להדליק בפתח החצר שאז לא ניכר של מי הנר. חיוב זה של היכר אינו מדין חשד אלא מדין פרסומי ניסא, כלומר שחלק מגדרי פרסום הנס הוא הידיעה שפלוני הדליק את נר החנוכה, ואין די בכך שרואים הרבה נרות דולקים בפתח החצר⁸.

ועוד אפשר לומר, שההדלקה בפתח הבית הפונה לחצר אינה מדין פרסום הנס, אלא מעצם גדרי החיוב של קיום המצווה. כלומר, גדר המצווה הוא שלא ניתן להדליק אלא במקומו שלו בביתו וברשותו. ולמרות שבוודאי שיש פרסום נס גדול יותר בהדלקה ברשות הרבים, אין זה מקום הדלקה כלל. ואם כן הוא הדין כאן, שיש להדליק דווקא בפתח ביתו שהוא מקום המיוחד לו, ולא בפתח חצרו שהוא מקום המשותף לרבים, למרות שבפתח ביתו יש פחות פרסום הנס⁹.

לאור דברינו עד כה, מבואר שגם רש"י מודה שמצד פרסום הנס, עדיפה הדלקה בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, אלא שמכיוון שאין זה מקומו המיוחד לו או שלא ניכר שנר זה שייך לו, לא ניתן לעשות כן. לפי זה, במקרה שניתן להדליק בפתח החצר ללא חסרונות אלו, גם לרש"י עדיף שיפרסם יותר את הנס וידליק בפתח החצר. למשל, במקרה של חצר פרטית בה הפתח הפונה לרשות הרבים הוא מקום המיוחד לאדם וכן ניכר שהדלקה זו שלו, גם לדעת רש"י עדיף יהיה להדליק בפתח הפונה לרשות הרבים ולא בפתח ביתו, וכן כתב השפת אמת.

7. ובפרט לשיטה שכתבתי שגם לרש"י הכוונה היא לפרסם את הנס לבני רשות הרבים.
8. וכן נראה מדברי רש"י (כב, א ד"ה 'מצוה') שביאר את דין הגמרא שיש להניח את נר חנוכה בטפח הסמוך לפתח, וזו לשונו: "בחצר או ברשות הרבים בטפח הסמוך לפתח, שאם ירחיקנו להלן מן הפתח - אינו ניכר שבעל הבית הניחו שם". וכוונתו שאם ירחיק את הנר יותר מטפח מהפתח לא ניכר שבעל הבית הניחו שם. אולם שמא יש לדחות שאין כוונתו שיש הכרח שידעו שפלוני הדליק נר זה, אלא שבכך שמדליק בטפח הסמוך לפתח ניכר שמדליק נר חנוכה ולא סתם נרות. ודנתי בראיה זו לקמן (סעיף ז).
9. ושמא היה ניתן ללמוד כן מהגדר 'נר איש וביתו'. אולם לא נראה כן, שנראה שגדר 'נר איש וביתו' מורה שמוטל על כל בני הבית להדליק נר אחד, ואין הוא קשור לדין מקום ההדלקה.

שיטת תוס'

יש לעיין בשיטת התוס' שההדלקה היא בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, מדוע לא קבלו את הטעמים שהביאו את רש"י ללמוד שההדלקה היא בפתח הבית.

יש לומר, שלתוס' החצר נחשבת מקומו ורשותו של האדם כמו ביתו, שהרי יש לו רשות להשתמש בחצר כמו שאר בני החצר, ועוד שהחצר נבדלת מרשות הרבים, וניכר שאין זו הדלקה ברשות הרבים כי אם הדלקה ברשותו.

וביחס לטעם שצריך שיהא ניכר שנר זה הדליק פלוני, ולכאורה כשכולם מדליקים בפתח החצר אין היכר, יש לומר שברגע ההדלקה ניכר שפלוני הדליק את הנר. אולם מסתבר יותר לומר שלדעת תוס' אין צורך כלל בהיכר מעין זה, ולכן אין שום חיסרון בהדלקה בפתח החצר. עוד יתכן לומר גדר ביניים, שגם לתוס' חלק מפרסומי ניסא הוא הידיעה שפלוני הדליק, אלא שלשיטתם אין הכרח לדעת שנר זה שייך לפלוני, ודי בכך שידועים שפלוני שגר בחצר זו הדליק נר, והיכר זה מתקיים גם כשמדליק בפתח חצרו¹⁰.

ד. דעת הריטב"א בשיטת רש"י

עד כאן נתבאר שלתוס' החובה להדליק בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, ואילו לרש"י החובה להדליק בפתח הבית הפונה לחצר.

הריטב"א (כא, ב ד"ה 'נר חנוכה') הקשה על שיטת רש"י מהמשך דברי הגמרא בדין 'חנווני שהניח נרו מבחוץ', שחנווני חייב ובנר חנוכה פטור¹¹, ומשמע שהפטור בחנוכה נובע מחיוב ההדלקה ברשות הרבים¹², וכן הקשה בפסקי הרי"ד (ד"ה 'ת"ר נר').

הריטב"א (כא, ב ד"ה 'מצוה') למד מגמרא זו הבנה אחרת בדברי רש"י. לדעתו גם לרש"י ניתן להדליק בפתח הפונה לרשות הרבים מבחוץ, ומה שכתב רש"י שמדליקים בחצר מבפנים היא שניתן להדליק שם, ולא שחייב להדליק שם. ועוד כתב שכן פירש רש"י לקמן, ונראה שכוונתו לדברי רש"י בסוגיה זו (ד"ה 'בנר') שביאר שהטעם שחנווני פטור בנר חנוכה מכיוון שמצד פרסום המצווה הניח נרו שם, וכן כתב רש"י בבבא קמא (כב, א ד"ה 'בנר חנוכה'). ומוכח שגם לרש"י מצוות פרסום הנס מורה שיש להדליק ברשות הרבים.

10. ויתבאר לקמן שכן נראה מדברי הב"י בדעת התוס'. אלא שיש לשאול על גדר היכר זה, שהרי אינו תמיד מתקיים משום שהוא תלוי בשאר בני החצר, ואם אחד לא ידליק, הרואים לא ידעו שהוא הדליק. וכן קשה אם אחד נוהג כ'מהדרין' ואחד נוהג כ'מהדרין מן המהדרין' וכו', שבמצבים אלו אין היכר בפתח החצר. אלא שנראה שאכן לא הצריכו חכמים שיהא זה היכר מוחלט.

11. הגמרא אומרת שחנווני שהניח נרות מבחוץ, ועבר שם גמל טעון פשתן ונשרף פשתנו של בעל הגמל - חנווני חייב מכיוון שלא היה צריך להניח שם את נרו, אך בחנוכה החנווני פטור.

12. שאם מדובר שצריך להדליק בפתח ביתו הפונה לתוך החצר, והוא הדליק בפתח הפונה לרשות הרבים מדוע הוא פטור על כך, הרי לא חייבו אותו להדליק ברשות הרבים.

ניתן ללמוד כהבנת הריטב"א מדברי רש"י בשבת (כב, א ד"ה 'מצוה להניחה') שכתב שיש להניח את נר החנוכה בחצר או ברשות הרבים בטפח הסמוך לפתח, וגם כאן מבואר שאין הכרח להניח דווקא בפתח הבית, וכן כתב השפת אמת (כא, ב ד"ה 'זונה')¹³.

דחית ראית הריטב"א

התוס' רא"ש (כא, ב ד"ה 'מצוה להניחה') יישב שיטת רש"י, וכתב שמדובר שפתח החנות נמצא סמוך לרשות הרבים, ובמקרה כזה לכולי עלמא מדליק בפתח הפונה לרשות הרבים, ולכן בעל החנות פטור. וכן מסתבר שהחנויות היו פתוחות לרשות הרבים ולא היתה חצר לפניהם, וכן תירצו את שיטת רש"י המיוחס לר"ן (כא, ב ד"ה 'נר חנוכה') והרא"ם (הובא בפרי חדש תרעא, ס"ק ה)¹⁴. לשיטתם, אין ראייה מדברי רש"י בשבת (כא, ב) ובבבא קמא (כב, א) בסוגית גמל ורוכבו שניתן להדליק היכן שרוצה. וכן יש לפרש את דברי רש"י בשבת (כב, א) שהביא שתי אפשרויות להדליק, בחצר או בפתח הבית, אין זאת מפני שתמיד ניתן להדליק באחת משתי האפשרויות הנ"ל, אלא שדבר זה תלוי בשאלה אם יש לו חצר. אם פתח ביתו פונה אל החצר המשותפת, עליו להדליק בפתח ביתו הפונה לחצר. ואם אין לו חצר, ידליק בפתח הפונה לרשות הרבים. נמצא שלהבנה זו, אין ראייה לשיטת הריטב"א בדברי רש"י¹⁵.

13. כן משמע בדברי החכמת מנחם (הובאו לעיל סעיף ג) שכתב בדעת רש"י שאם יש רבים בחצר ניתן להדליק שם, אך אם אין רבים, חובה להדליק בפתח רשות הרבים.

14. אולם הפרי חדש חלק על הרא"ם וכתב שלא ניתן לומר כן בדעת רש"י. לדעתו, גם במקרה שאין חצר לשיטת רש"י ההדלקה צריכה להיות מבפנים ולא מבחוץ, והביא ראייה מדברי רש"י (ד"ה 'מניחה') בדין 'הדר בעליה' שמניחה מבפנים בחלון הסמוך לרשות הרבים. ומכך שרש"י הדגיש שמדליק בפנים, למד הפרי חדש שלעולם אין להדליק נר חנוכה מחוץ לרשותו, גם במקרה שאין לו חצר. אך כבר נתבאר שיישובו של הרא"ם בדעת רש"י אינו דעת יחיד, וכך כתבו התוס' רא"ש והר"ן נראה שלדבריהם יש לחלק בין הדלקה בפתח הבית, שהיא תמיד כלפי חוץ הן כלפי החצר והן כלפי רשות הרבים, משום שרק כך ניתן לפרסם את הנס, לבין הדלקה בחלון, שם גם בהדלקה מבפנים ניתן לפרסם את הנס דרך החלון. (ומסתבר שגם הריטב"א שלמד אחרת בדברי רש"י לא יחלוק בסכרא זו).

הרא"ם תירץ את רש"י בדרך נוספת שלמרות שאינו חייב להדליק בחוץ ויכול להדליק בחצר, מכיוון שמטרתו היתה לפרסם את הנס, יש לפטרו מלשלם על הנזק. אך הפרי חדש דחה תירוץ זה, משום שהגמרא הוכיחה מכאן שיש מצווה להניח את נר החנוכה בתוך עשרה טפחים, שאם היה ניתן להניח מעל עשרה טפחים, יכול בעל הגמל לטעון כלפי בעל החנות שהיה עליו להניחו מעל עשרה, ואם כן, הוא הדין כאן שאם היה יכול להדליק בתוך החצר היה עליו להדליק שם. אולם יתכן שכונת הרא"ם שאין חיוב להדליק בפתח הפונה לרשות הרבים, אך יש מעלה לעשות כן מפני שיש בזה יותר פרסום הנס באופן משמעותי.

15. ויש לומר שהטעם שרש"י במקור הסוגיה (כא, ב) כתב רק את האפשרות של הדלקה בפתח הבית לחצר, היא מפני לשון הגמרא שם שכתבה במפורש שיש להדליק בפתח ביתו מבחוץ. ובפרי חדש (תרעא, ס"ק ה) הקשה על סתירה בדברי רש"י הללו, אך לפי מה שכתבתי מדובר בשני מקרים שונים, ואם פתח הבית פונה לחצר חובה להדליק בפתח הבית, ואם אין חצר מדליק בפתח לרשות הרבים, מיושבת קושייתו.

הדלקה בפתח רשות הרבים מבפנים

מלבד דברי הריטב"א שלדעת רש"י ניתן להדליק בחצר מבחוץ או מבפנים, עולה מתוך דבריו חידוש נוסף, והוא שאין כוונת רש"י שיש להדליק בפתח ביתו הפונה אל החצר וכמו שלמדו הראשונים בדעתו, אלא כוונתו שיש להדליק בפתח החצר הפונה לרשות הרבים מבפנים¹⁶. וזו לשון הריטב"א: "דלא סוף דבר מצוותו בחוץ ממש, אלא הוא הדין סמוך לחוץ מבפנים בענין שיכירו בני רשות הרבים".

הריטב"א הבין שהפרסומי ניסא מיועד לבני רשות הרבים, ולכן למד שלא יתכן לבאר שכוונת רש"י שידליק בפתח ביתו הפונה אל החצר, שם מסתבר שהרבים לא יראו את הנר, אלא כוונת רש"י שניתן להדליק את הנר בפתח החצר מבפנים ואין חובה להדליקו ברשות הרבים עצמה¹⁷.

כן כתב רבנו ירוחם (נתיב ט חלק א, הובא בפרי חדש שם), שכוונת רש"י שיש להדליק בפתח החצר הסמוך לרשות הרבים מבפנים. הפרי חדש הביא ראיה לשיטתו מדברי רש"י על הגמרא בשבת (מה, א ד"ה 'מקמי') שמותר לטלטל נר בשבת מפני אימת החברים, "שלא יראוהו בחצרו כדאמרין בפרקין דלעיל שנותנו בטפח הסמוך לרשות הרבים", וכתב שמבואר מכאן שנותנו בחצרו בטפח הסמוך לרשות הרבים, דהיינו סמוך לרשות הרבים מבפנים¹⁸.

הפרי חדש הקשה על הבנה זו, מהכרחו של רש"י לפרש בדין 'חצר שיש לה שני פתחים' (הובא לעיל) שמדובר בשני פתחים מן הבית לחצר, ולא פירש כפשוטו שהכוונה לחצר שיש לה שני פתחים לרשות הרבים. ולכן למד מכאן שלדעת רש"י יש להדליק דווקא בפתח הבית הפונה אל החצר, ולא בפתח החצר הפונה לרשות הרבים מבפנים¹⁹. ואפשר להוסיף, שלכאורה גם אין זה פשט דברי רש"י במקור הסוגיה, שם משמע שההדלקה היא בפתח הבית כלפי החצר, וצריך עיון.

16. לדבריו החילוק בין רש"י לתוס' הוא שלרש"י ניתן להדליק או בפתח החצר כלפי פנים או בפתח הפונה כלפי חוץ, ואילו לתוס' יש להדליק דווקא בפתח החצר מבחוץ.

17. לדבריו גם לרש"י אין חיוב היכר במובן של שייכות שהנר שייך לבית פלוני, וכן אין חיסרון בהדלקה בפתח החצר מצד שאין זה מקומו. ולפי זה יתכן שהריטב"א למד בדעת רש"י שגדר הגמרא 'פתח ביתו מבחוץ' מתפרש פתח חצרו מבחוץ, אלא שלהבנתו רש"י ביאר שאין הכרח להדליק דווקא כלפי חוץ, וניתן אף להדליק מבפנים.

18. כן נראה מדברי המאירי (שבת כא, ב ד"ה 'ויש שפירש') שכתב שמכך שהגמרא הנ"ל דנה רק ביחס לאיסור טלטול מוקצה מדרבנן, ולא באיסור הוצאה מרשות לרשות, מוכח שאינו נמצא ברשות הרבים ממש כי אם בחצרו. מכאן רצה להביא ראיה לשיטת רש"י, אך כתב שאין הכרח לכך מפני שניתן לפרש שמדובר בכרמלית, שלענין שבת איסור ההוצאה בה מדרבנן ואילו לענין חנוכה המדליק בה נחשב כמדליק בפתח הפונה לרבים. על כל פנים, מלשון המאירי שאין מדובר ברשות הרבים ממש אלא בחצרו, נראה שלמד כרבנו ירוחם והריטב"א שמדובר בהדלקה בפתח החצר הפונה לרשות הרבים מבפנים.

19. וכן קשה לשיטה זו מדברי רש"י בסוגיית נר שיש לו שני פיות העולה לשני בני אדם, שביאר שמדובר בבית אחד בו נוהגים כ'מהדרין', ולא פירש כתוס' שמדובר בשני בעלי בתים. ופירושו מובן, אם מדובר בהדלקה בפתח הבית הפונה לחצר, אך אם היה סובר שניתן להדליק בפתח החצר הפונה לרשות הרבים מבפנים, יכול היה לפרש כפירוש התוס'.

ה. שיטת הריטב"א והרב שר שלום

הנה הבאנו דברי הריטב"א בשיטת רש"י שיכול להדליק בפתח החצר מבפנים או מבחוץ, אולם הריטב"א עצמו (כג, א ד"ה 'חצר שיש לה') כתב שבחצר גדולה שדרים בה כמה בעלי בתים, די שכל בני החצר ישתתפו בהדלקת נר אחד בפתח החצר כדי לעשות היכר לרשות הרבים. ועוד כתב, שיש אומרים שמכיוון שהדין הוא 'נר איש וביתו', לכן במקרה זה יש לכל אחד להדליק בביתו, ואין צריך להדליק בחוץ כלל, כדין 'הדר בעליה' שאינו מדליק בחוץ. ואין בזה חשד כאשר העוברים ושבים אינם רואים נר בפתח החצר, מכיוון שהם יודעים שכל אחד מדליק לעצמו בביתו, וכן מנהג ארצות אלו.

נראה מדבריו שבמקרה של בית עם חצר פרטית, לכתחילה יש להדליק בפתח החצר על מנת לפרסם את הנס לרבים. אך כאשר ישנה חצר משותפת, פתח החצר הוא מקום המשותף לכל בני החצר, ולכן כולם ידליקו נר אחד וישתתפו בו²⁰.

ולפי דעת היש אומרים שכתב שמכיוון שיש לכל אחד חיוב הדלקה בתורת 'נר איש וביתו', ואינו יכול לקיים את דין ההדלקה בפתח החצר שאינו ביתו אלא מקום משותף לכולם, לכן יש לכל אחד להדליק בביתו, ואין צריך להדליק כלל בפתח החצר²¹.

הטור (סימן תרעז) כתב בשם הרב שר שלום גאון שיטה דומה לשיטה הראשונה בריטב"א, שכל בני החצר משתתפים בנר ויוצאים ידי חובה בנר אחד לכולם, והוסיף שלהידור מצווה ידליק כל אחד בפתח ביתו. וביאר הב"ח שכוונתו לומר שמלבד ההדלקה בפתח החצר, כל אחד מבני החצר צריך להדליק בפתח ביתו.

אם כן, גם הרב שר שלום למד כריטב"א שמבחינה עקרונית מקום ההדלקה הוא פתח החצר, וישנה הדלקה אחת שכולם צריכים להיות שותפים בה, ואין כל אחד צריך להדליק בפתח החצר שאין טעם בתוספת נרות, אלא שהוסיף שלהידור מצווה ידליק כל אחד גם בפתח ביתו, לקיים את מצוות הדלקת הנר של כל בית באופן פרטי.

הב"ח כתב ששיטת הרב שר שלום היא כשיטת התוס'. אך נראה לומר שכוונתו רק לדין מקום ההדלקה בפתח החצר ולא בפתח הבית, שלענין השתתפות בני החצר בהדלקה, נראה שהתוס' אינם סוברים כן, שמסתימת דבריהם נראה שעל כל אחד מבני החצר להדליק

20. בטעם הדבר, יש לומר שמכיוון שפתח החצר משותף לכולם, לכן כולם צריכים להיות שותפים להדלקה זו על ידי שידליקו נר אחד וישתתפו בו. ועוד אפשר לבאר, שלמרות שיש לכל אחד חיוב עצמאי, אך כיוון שבפועל צריך להדליק בפתח החצר ושם כבר יש אחד שהדליק, לכן אין טעם שידליקו שם אנשים נוספים ואין בזה תוספת פרסום הנס, אלא אחד ידליק וכל השאר ישתתפו בהדלקה זו. ונראה שהריטב"א דימה דין זה לדין אכסנאי, שלמרות שחייב להדליק נר, מכיוון שבעל הבית כבר מדליק בבית זה די שישתתף בנרו של בעל הבית, והוא הדין למקרה זה, שדי שתהיה הדלקה אחת בפתח החצר המפרסמת את הנס ואין טעם להוסיף נרות, ומאחר וכל בני החצר חייבים להדליק נר חנוכה, לכן ישתתפו כולם באותו הנר.

21. ובדומה למה שכתבתי לעיל בשיטת רש"י מדוע יש להדליק בפתח הבית ולא בפתח החצר.

בפתח החצר ולא די בהדלקה אחת. וכן נראה מהראיה שהביאו נגד שיטת רש"י בביאור הגמרא בדין 'נר בעל שני פיות' העולה לשני בני אדם, שלמדו שמדובר שהדליק בפתח החצר, ומוכח שכל אחד מבני החצר מדליק שם את נרו.

ו. הדלקה בעליה

עד כה עסקנו בדין הדלקה בפתח ביתו, וכעת נבאר את דין 'הדר בעליה' שמדליק בחלון.

שיטת רש"י

הנה בגמרא בשבת (כא, ב) מבואר שמי שדר בעליה מדליק בחלון הסמוך לרשות הרבים, וכתב רש"י (ד"ה 'ואם') שהדר בעליה אין לו מקום בחצר להניח את הנר, ולכן מניחו כנגד החלון. וביאר הבית יוסף (תרעא, ה) שמדובר במקרה שאין לעליה פתח לחצר או לרשות הרבים, אלא רק לבית, ולכן אם יניח את הנר בפתח הבית או בפתח החצר לא ניכר שזו הדלקה של בעל העליה. עוד אפשר לבאר, על פי מה שכתבתי לעיל בביאור דברי רש"י, שמכיוון שפתח הבית אינו שייך לבעל העליה הוא אינו יכול להדליק שם, לא מפני שלא ניכרת שם הדלקתו, אלא מפני שאין זה מקום המיוחד לו.

יש להעיר, שמוכח מדברי רש"י שהדלקה בחלון אינה דין לכתחילה, ואין הכוונה שידליק בחלון הפונה לרשות הרבים משום שבכך ישנו יותר פרסום הנס, אלא הדלקה זו היא רק למי שאינו יכול לקיים את התקנה המקורית ולהדליק בפתח הבית.

שיטת תוס'

יש לעיין בשיטת תוס' הסוברים שמקום ההדלקה בפתח החצר, מדוע בעל העליה אינו מדליק בפתח החצר כמו שאר בני החצר.

היה ניתן ליישב ולומר, שאכן לדעת תוס' גם בעל העליה צריך להדליק בפתח החצר, אלא שאינו יכול לעשות כן משום שלשיטתם הגמרא דיברה על מקרה שהבית סמוך לרשות הרבים ואין חצר, שאז בעל הבית צריך להדליק בפתח ביתו, ובעל העליה אינו יכול להדליק שם היות שאין זה מקומו, ולכן הוא מדליק בחלון. אך במקרה שיש חצר, אז כשם שבעל הבית אינו מדליק בפתח ביתו אלא בפתח חצרו, כך גם בעל העליה לא ידליק בחלון אלא בפתח החצר.

כתב הטור "ומניחה על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ: אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחה על פתחו. ואם החצר פתוח לרשות הרבים, מניחה על פתחו. ואם הוא דר בעליה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים".

הבית יוסף למד שדברי הטור בדין ה'דר בעליה' שמדליק בחלון, מוסבים על שני המקרים, בין אם הבית פתוח לרשות הרבים ובין אם הבית פתוח לחצר והחצר פתוחה לרשות הרבים, שבכל אופן הדר בעליה אינו יכול להדליק שם, וכן פסק בשו"ע²².

ולכאורה קשה מדוע בעל העליה אינו מדליק בפתח החצר כשאר אנשי החצר²³.

וביאר הב"י שאינו יכול להדליק בפתח הבית או בפתח החצר מכיוון שבכך אין היכר שנה זה שלו, ולכן מניח בחלון.

וקשה על דבריו, שעל פי מה שנתבאר לעיל לשיטת התוס' אין דין היכר המחייב לדעת שנה זה של פלוני, שהלא לשיטתם כל בני החצר מדליקים בפתח החצר, ומדוע גרע בעל העליה ולא יוכל להדליק בפתח החצר.

יש לומר, שהב"י למד בדעת התוס' שאמנם אין הכרח שידעו שנה מסוים שייך לאדם מסוים, אך גם לשיטתם יש דין היכר בסיסי שצריך לדעת שבית זה הדליק. להבנה זו, ההיכר הנצרך הוא לדעת שבני החצר הדליקו נרות חנוכה, אך אין הכרח לדעת איזה נר שייך לכל אחד. לכן, מאחר ולבעל העליה אין פתח לחצר, הרואים אינם יודעים שהדליק יחד עם בני החצר, והדלקתו אינה ניכרת במקום זה ועליו להדליק בחלון²⁴.

ז. טפח הסמוך לפתח

משמעות ההיכר לרש"י ולתוס'

לעיל הבאתי דברי הגמרא (כב, א) שיש להניח את נר החנוכה בטפח הסמוך לפתח. וביאר רש"י (ד"ה 'מצוה') שאם ירחיק את הנר יותר מטפח, לא יהא ניכר שבעל הבית הניחו שם. ונתבאר שיש ללמוד מכאן שיש חיוב היכר, דהיינו שידעו שנה זה הדליק פלוני. אם כן, יש להבין מדוע לשיטת התוס' יש להדליק בטפח הסמוך לפתח, הרי לשיטתם אין דין היכר.

22. לולא דברי הב"י ניתן היה ללמוד שדברי הטור מתייחסים רק למקרה הראשון שהדלקה נעשית בפתח הבית הפונה לרשות הרבים, שאז אין לבעל העליה מקום להדליק. אך במקרה השני של הדלקה בפתח החצר, גם בעל העליה צריך להדליק בפתח החצר כשאר בני החצר, וכמו שכתבתי בדעת התוס'.

23. ושם יש לומר שמכיוון שהוא בעל עליה ולא בעל בית, לכן פתח החצר אינו נחשב למקומו, שהחצר מתחלקת לפי פתחיה (בבא בתרא יא, א) ולא לעליות. אולם עיין בבבא מציעא (ק"ז, ב) שם מבואר שיש לבעל העליה שלישי מהקרקע של בעל הבית (וכן נפסק בחושן משפט קסד, ה). ועוד, שלפי זה יצא חידוש לדינא שאם יש לבעל העליה בעלות ורשות בחצר, שוב יתחייב להדליק בפתח החצר ולא בחלון.

24. במנחת אשר (סימן ג, א) כתב שלמרות שמסתמא הרואים יחשבו שיש כאן שתי משפחות, אחת מתגוררת בבית והשניה בעליה, אין די בכך מכיוון שלבעל העליה אין פתח לחצר לא ניכר החיבור שבינו לחצר. ובשם הר"מ קעז"ס כתב, שהחצר נראית כמקומם של אנשי הבית ולא העליה, ולכן אפילו אם יהיה לבעל העליה פתח לחצר, לא יועיל.

ונראה לבאר שאף שכתבנו לעיל שלשיטת התוס' שמדליק בפתח החצר אין צורך שיהא ניכר שנר זה שייך לו, עדיין צריך שיהא ניכר שנר זה הודלק לשם חנוכה. היכר מסוג זה מתקיים דווקא כאשר מדליק בטפח הסמוך לפתח, שאז הכל יודעים שהדליק שם נרות חנוכה ולא סתם נרות.

ועוד אפשר לבאר על פי יישובו של הבית יוסף בדעת התוס' מדוע הדר בעליה אינו מדליק בחצר, שלתוס' ישנו היכר מסוג נוסף שעניינו שהרואים ידעו שכל בית מבתי החצר הדליק נר, ולכן יש להדליק בטפח הסמוך לפתח על מנת לשייך הדלקה זו לחצר²⁵.

האם יש להדליק בטפח הסמוך לפתח כשמדליק מבפנים?

הדרכי משה (תרע"א, ד) הביא מחלוקת ראשונים בשאלה האם יש דין של טפח הסמוך לפתח כאשר מדליקים בתוך הבית. וכתב שדעת המהר"א מפראג שאין דין כזה בהדלקה בפנים, ודעת המהרי"ל שגם בהדלקה בפנים יש להדליק בטפח הסמוך לפתח. ובסעיף קטן ט כתב כדעת המהר"א מפראג שכיום שמדליקים בפנים אין נזהרים בדין טפח הסמוך לפתח, מכיוון שהרואים יודעים שנר זה הודלק לטובת נר חנוכה²⁶.

ויש להבין מדוע לדעת המהרי"ל יש להדליק בטפח הסמוך לפתח כשמדליק בתוך ביתו, והרי יש היכר שנר זה הודלק לשם נר חנוכה, וכמו שכתב הדרכי משה בדעת המהר"א מפראג.

אפשר לומר שנחלקו בהבנת דברי הגמרא "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".

המהרי"ל למד שיש שני טעמים להדליק בטפח הסמוך לפתח, האחד שבכך יש היכר שהדלקה זו היא הדלקת מצווה ועוד שמסובב במצוות. ולכן גם כאשר מדליק מבפנים ואין צורך בהיכר שזה נר חנוכה כי כולם יודעים זאת, יש להדליק בטפח הסמוך לפתח כדי להיות מסובב במצוות. ואילו המהר"א מפראג למד שהחיוב להניח סמוך לפתח הוא רק מדין ההיכר, ורק לאחר שיש חיוב כזה, הגמרא קבעה שיש להניחו משמאל על מנת להיות מסובב במצוות. אך במקום שאין כלל חיוב להדליק בטפח הסמוך לפתח מפני שיש היכר שזהו נר חנוכה, אינו חייב להניחו סמוך לפתח כדי להיות מסובב במצוות, וכן נראה מדברי המגן אברהם (ס"ק ח*)²⁷.

25. כשם שלרש"י יש להדליק בטפח הסמוך לפתח הבית, על מנת לשייך הדלקה זו לבית זה. כך לב"י בשיטת התוס' יש להדליק בטפח הסמוך לפתח החצר, על מנת לשייך הדלקה זו לחצר זו. שיוך זה יוצר את ההיכר הנדרש שכל בתי החצר הדליקו.

26. משמע מדבריו שמטרת דין טפח סמוך לפתח הוא ליצור היכר שנר זה הוא נר חנוכה ולא נר סתמי (וכמו שכתבתי לעיל בדעת התוס').

27. הרמ"א (תרע"א, ז) הביא את מחלוקת הראשונים וכתב שמכיוון שמדליקים בפנים אין לחוש לדין טפח

ח. שעת הסכנה ופרסום הנס

עד כה נתבאר החיוב להדליק בפתח הבית או בפתח החצר, וכן דין 'הדר בעליה' המדליק בחלונו.

בגמרא מבואר שישנו מקרה שלישי והוא 'שעת הסכנה', "ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו". לכאורה כוונת הגמרא שמכיוון שבשעת הסכנה לא ניתן לפרסם את הנס כלפי חוץ, עדיין ישנה מצווה להדליק נר. ויש לעיין האם כשמדליק בתוך הבית אין כלל פרסום הנס או שיש פרסום הנס אלא שהוא במדרגה נמוכה יותר. ועוד יש להבין, האם ההדלקה בשעת הסכנה היא תקנה מיוחדת או שמא היא חלק מההדלקה הרגילה של נר חנוכה רק שאינה באה לידי ביטוי באופן שלם.

הנה בשיעור למצוות פרסום הנס (שלא הובא בחוברת זו) נתבאר שנחלקו בזה הראשונים. לשיטת הרמב"ם (ג, ג) נראה שפרסום הנס הוא מעיקר דין ההדלקה, והדלקה שאינה מפרסמת את הנס אינה הדלקה²⁸. לשיטתו צריך לומר ששעת הסכנה זו תקנה מיוחדת, שלמרות שאינו מפרסם את הנס לרבים ואינו מקיים את עיקר המצווה, בכל אופן תקנו שידליק נר. וכן למרות שהגמרא מציינת במהלך אחד ג' מקומות שבהם ניתן להדליק: בפתח ביתו, בחלון ובשעת הסכנה בשולחנו, הרמב"ם חילק זאת לשתי הלכות שונות. הלכה ראשונה (ד, ז) עוסקת בהדלקה בפתח ביתו או בחלון, שבאופן זה ישנו פרסום הנס לרבים, והרמב"ם סייג זאת שאם הדליק מעל עשרים אמה, אין זו הדלקה כי אינו מפרסם את הנס. ורק בהלכה הבאה כתב את דין הדלקה בשעת הסכנה, שזו נחשבת הדלקה למרות שאין בה פרסום הנס לרבים.

אולם התוס' (ד"ה 'דאי') כתבו בשם ר"י, שכיום שמדליקים בפנים אין לחוש מתי ידליק מכיוון שפרסום הנס הוא לבני הבית. לדבריהם גם בהדלקה בפנים יש פרסומי ניסא אלא שהוא מצומצם יותר. גם לשיטתם משמע שדין זה נכון רק בשעת הסכנה, אך בזמן רגיל שאינו שעת הסכנה שמדליקים בחוץ, צריך להדליק דווקא בזמן שישנו פרסום הנס לרבים, ואם עבר זמן זה אינו יכול להדליק. נמצא שהתוס' מודים לרמב"ם שעיקר התקנה הוא להדליק בחוץ ולפרסם את הנס, ורק בשעת הסכנה שלא ניתן להדליק בחוץ ולפרסם את הנס התחדש שניתן להדליק בפנים, ולהסתפק בפרסום הנס לבני ביתו²⁹.

לעומת זאת, בריטב"א (כא, ב ד"ה 'דאי') מבואר שגם בזמן חז"ל כאשר ההדלקה היתה בפנים, מי שלא היה יכול לפרסם את הנס לרבים, כגון שלא הדליק בזמן, היה צריך להדליק

הסמוך לפתח, אלא שהמנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח ואין לשנות, וביאר המגן אברהם שהטעם הוא על מנת שיכנס בין שתי מצוות.

28. מטעם זה לשיטת הרמב"ם (חנוכה ד, ה) הדלקה בזמן שאינו מפרסם את הנס לרבים אינה הדלקה. ועיין עוד במה שכתבתי בדעת הרמב"ם בתחילת השיעור.

29. אלא שדין זה תלוי למעשה בשני תירוצי התוס' שם.

בפנים ולפרסם לבני ביתו. כלומר, ישנה מעלה של הדלקה המפרסמת את הנס כלפי חוץ, אך מלבדה ישנו הדין הבסיסי של הדלקת הנר בביתו. לשיטה זו הדלקה בשעת הסכנה אינה תקנה מיוחדת, אלא מכיוון שלא ניתן להדליק כלפי חוץ נשארה עצם חובת ההדלקה ויקיים את פרסום הנס לבני ביתו³⁰.

ט. מקום ההדלקה לדינא

חיוב ההדלקה בחוץ

מקום ההדלקה לכתחילה הוא פתח ביתו מבחוץ, ונתבאר שנחלקו רש"י ותוס' האם הכוונה לפתח הבית או לפתח החצר.

הטור והשו"ע (תרעא, ה) פסקו כתוס', וזו לשונם: "נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו; ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר". וכן הביאו את דין בעל העליה "ואם היה דר בעליה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים", ואת דין שעת הסכנה "ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה, מניחו על שלחנו ודיו".

ביאור דעת הנוהגים להדליק בפנים

בזמננו שב"ה אין שום סכנה בהדלקת הנרות בחוץ, הרי בוודאי שיש לשוב ולהדליק את הנרות בפתח הפונה לרשות הרבים. אם כן, צריך עיון מדוע גם כיום יש שמדליקים בתוך הבתים ואינם מפרסמים את הנס לרבים, ובאור זרוע (שכג, ב) תמה על כך.

וכתב בעל העיטור (הלכות חנוכה קיד, ד), שמכיוון שנהגו להדליק בתוך הבתים משום הסכנה, לכן יש שנשארו במנהגם, אך מי שיכול ידליק בחוץ.

ובאמת שמנהג זה צריך עיון, ובפרט לפי מה שכתבתי לעיל בדעת הרמב"ם שבהדלקה בפנים אין מקיימים כלל את עיקר תקנת הדלקת הנר שהוא פרסום הנס לרבים, והדלקה בפנים היא רק תקנה מיוחדת עבור שעת הסכנה, וכשאין סכנה שוב לא ניתן להדליק בפנים ודומה הדבר למי שמדליק לאחר זמן ההדלקה שאינו יוצא ידי חובה³¹. וצריך לומר,

30. יש להוסיף בדעת הריטב"א, שמכיוון שלשיטתו שעת הסכנה אינה תקנה חדשה, לכן למד להרחיב דין זה, וכתב (כא, ב ד"ה 'ובשעת') שפשוט שהיתר ההדלקה בתוך ביתו אינו משום פיקוח נפש אלא די בצער או איבה, והוא הדין כאשר ישנה רוח ולא ניתן להדליק בחוץ, שמדליק בתוך ביתו. וכן כתב רבנו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ט חלק א דף סא) שיש שנהגו להדליק בפנים מפני הגנבים, וגם זה נחשב לשעת הסכנה. 31. יש שכתבו (הגר"ש אלישיב) אף יותר מכך, שמי שצריך להדליק בפתח ביתו מבחוץ ומדליק בחלון, אינו יוצא ידי חובה כלל. אך מסברא, יש לחלק שדווקא לענין הדלקה בפנים שאין בה כלל פרסומי ניסא, אינו יוצא בהדלקה זו, וצריך תקנה חדשה של שעת הסכנה. אך בהדלקה בחלון שיש בה פרסום הנס, גם אם

שהנהגים כן סומכים על הראשונים שסוברים שהדלקה כלפי חוץ היא דין נוסף במצוות ההדלקה ואינה עצם דין ההדלקה, וגם המדליק בפנים יצא בדיעבד ידי חובתו, וכן כתב במנחת אשר (ד, ג).

אך עדיין צריך ביאור מדוע לנהוג כן ולא לקיים את המצווה כתיקונה.

ויש שכתבו (דבר יהושע א, מ) שמכיוון שכבר נהגו להדליק בפנים, השתנה הדין להדליק בפנים. אך סברא זו צריכה עיון, ובחזון עובדיה (עמוד לו) תמה על שיטה זו ודחה אותה.

בערוך השולחן (תרעא, כד) תירץ מנהג זה, שבזמננו מזג האוויר אינו מאפשר להדליק בחוץ אלא אם כן יסגור הנרות בזכוכית, וטרחא כזאת לא דרשו רבנן. משמע מדבריו שמי שיכול להניח בחוץ רצוי שיעשה כן, אך אינו מחויב בכך מפני הטרחא³². עוד הוסיף, שאפילו אם יתקין כלי זכוכית, אין כל כך היכר מצווה ופרסומי ניסא.

אך בשו"ת בשאילת יעב"ץ (א, קמט) כתב שמסתבר שיש חיוב מעיקר הדין לעשות כן, על מנת שיוכל לקיים את המצווה להדליק בחוץ ולא יכבה הנר.

במקראי קודש (סעיף יז) כתב בשם המהרי"ל דיסקין לפקפק בהדלקת נרות בחוץ בתוך מתקן זכוכית, מפני שבזמן ההדלקה אין זה מקום ראוי להדלקה שהרי הרוח תכבה את הנרות, ולמרות שלאחר מכן סוגר את פתח הזכוכית, אין זה מועיל מכיוון ש'הדלקה עושה מצווה', וצריך שברגע ההדלקה תהיה הדלקה טובה, וכדברי המג"א שהמדליק במקום רוח לא עשה כלום. אך במקראי קודש דחה סברא זו, וכתב שכל עוד הוא עסוק במצווה ומדליק את הנר ומיד סוגר את החלון, נחשב כל זה למעשה אחד של הדלקה ראויה³³.

הדלקה בחצרות שלנו ובפתח הבנין

לאור מה שנתבאר, יש לשאול לדינא היכן המקום הראוי להדלקה כיום, בבית שיש לפניו חצר או בבנין משותף.

באופן פשוט היה נראה לומר, שבעל בית פרטי צריך להדליק בפתח חצרו הפונה לרשות הרבים, והדר בבנין צריך להדליק בפתח הבנין משום שהבנין הוא מקום המשותף לכל הדיירים ופתחו פונה לרשות הרבים.

לכתחילה היה צריך להדליק בפתח ביתו, אין זו תקנה חדשה, ומסתבר שמי שהדליק שם יצא ידי חובתו, וכן כתב במנחת אשר (סימן ד).

32. וצריך עיון, מדוע שלא יצטרך לטרוח בעבור המצווה. ועוד, וכי בזמן חז"ל לא היו רוחות וגשמים בחנוכה ובכל אופן חייבו לעשות כן. ושמא יש ליישב, שבזמן חז"ל הבניה היתה צפופה וכך הרוחות לא הפריעו להדלקת הנר, וצריך עיון.

33. וכן דחה במנחת אשר סברא זו, מכיוון שכלי זה עשוי כך שמדליקים בו וסוגרים אותו נחשב שמדליק במקום שראוי להדלקה.

אמנם מובא בשם החזון איש (דינים והנהגות החזו"א, ועיין במנחת אשר סימן ג שהאריך בשיטתו) שלמד מדברי רש"י (בבא בתרא ב, א ד"ה 'השותפין') שחצר היא מקום שבו בני החצר עושים את רוב תשמישם. ולפי זה הסיק שחצרות בזמננו שאינן עונות על קריטריון זה, וכל שכן פתחי בניינים משותפים שאין משתמשים בהם תשמישי הבית, ויעודם רק לנוי ולשמש דרך מעבר מהרחוב אל הבנין, אין הם מוגדרים כחצר ולא ניתן להדליק שם.

אך רבים מהאחרונים (הגרשז"א הליכות שלמה עמוד ער, הגרי"ש אלישיב בהלכות חנוכה, מועדים וזמנים ו, פז בשם הגרי"ז) חלקו על סברא זו, ולדבריהם מכיוון שזהו מקום המיוחד לאנשי הבנין ואין הוא מיועד לבני רשות הרבים, יש לו דין חצר. לשיטתם, אין צריך שיעשו במקום שימושים ביתיים ודי בכך שבני רשות הרבים יודעים שזהו מקומם של אנשי הבנין.

ונראה לבאר את יסוד מחלוקתם, שהחזון איש הבין שגם לדעת התוס' יש להדליק במקומו של האדם ובאופן פשוט הכוונה לביתו, אלא שמכיוון שהחצר היא המשך הבית, ורוב התשמישים נעשים בה, לכן גם היא נחשבת להדלקה במקומו, ומדליק בפתח החצר. אך חצר כזו שאין משתמשים בה את תשמישי הבית, לא ניתן לראות בה את המשך ביתו, ולכן אינה מקום הדלקה כלל³⁴. לעומת זאת, האחרונים החולקים סוברים שמקום ההדלקה אינו תלוי כלל בתשמישים שמקיימים בו בפועל, אלא די בכך שמקום זה מיועד לבני החצר ומובדל מרשות הרבים.

בספר הליכות שלמה הוסיף, שאם יש כבר מי שמדליק בפתח הבנין ידליק בחלון. ויש להעיר, שלכאורה זו סברת הריטב"א (הובאה לעיל), ונתבאר שנראה שהתוס' חולקים עליה, והשו"ע לא הזכירה. אך שמא הגרשז"א צירף את סברת החזו"א וחששות נוספים, וצריך עיון.

עוד עיין בספר הררי קודש (עמ' לח) שכתב שאם מדליק בפתח הבית הפתוח לחצר, והדלקה זו נראית ברשות הרבים, יוצא ידי חובה לכולי עלמא, וזה מקום ההדלקה הטוב ביותר.

אולם לדעת התוס' שלא חששו לחששותיו של רש"י, ולמדו שיש להדליק בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, יש מקום להסתפק בזה. בילקוט יוסף (חנוכה תרעא, כה) האריך בסוגיה זו, ומסקנתו שהדלקה בחוץ אינה מעכבת. ולכן מצד המנהג ומצד חששות שיש בהדלקה בחוץ, עדיף להדליק בחלון הפונה לרשות הרבים.

34. במנחת אשר (סימן ג, ג) כתב דרך נוספת מדוע לא יועיל להדליק בפתח הבנין, מכיוון שבחצר היו רואים את פתחי החצר וכך מקשרים בין הדלקת כל בני החצר לבין הנרות שבפתח החצר. אך אם מדליק בפתח הבנין, הרואים אינם מקשרים את הדירות להדלקה שבפתח הבנין, משום שהדירות אינן ניכרות היות שכולם יוצאים מפתח אחד, ודומה הדבר לדין עליה שחסר בהיכר.

י. סיכום

ונסכם דברינו. מבואר בגמרא שיש שלוש אפשרויות למקום ההדלקה: פתח ביתו מבחוץ, חלונו ושולחנו, ועיקר גדר זה הוא חיוב פרסום הנס.

הטוב ביותר הוא להדליק בפתח ביתו מבחוץ, ונחלקו הראשונים האם הכוונה לפתח הבית הפונה לחצר, או לפתח החצר הפונה לרשות הרבים. מצד פרסום הנס, עדיף להדליק בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, אלא שיש סיבות לומר שלא להדליק שם, כגון שצריך שתהיה הדלקה במקום שלו ולא במקום משותף או משום שצריך שיהיה היכר שגר זה שייך לפלוני. ויש שלמדו, שיש להדליק בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, כלפי פנים ולא כלפי חוץ.

כמו כן, צריך להדליק בטפח הסמוך לפתח, על מנת שיהיה היכר שזה נר של מצווה או שיהיה היכר שזה נרו של פלוני. ונחלקו הראשונים האם כאשר מדליקים בפנים שייך חיוב זה.

מי שאינו יכול להדליק בפתח החצר, כגון שדר בעליה ואין לו פתח משלו, צריך להדליק בחלון הפונה לרשות הרבים ובכך יפרסם את הנס.

בשעת הסכנה יש להדליק בפנים, ונחלקו הראשונים האם הכוונה שאין צורך בפרסום הנס או שמא הכוונה שמפרסם את הנס לבני ביתו. וכן נחלקו האם זו תקנה מיוחדת לשעת הסכנה או שמא גם ללא שעת הסכנה בסיס הדין הוא עצם חיוב ההדלקה גם אם אינו מפרסם את הנס כלפי חוץ.

ונחלקו האחרונים לדינא, היכן המקום הטוב ביותר להדליק כיום לגרים בבנין משותף, האם בפתח הבנין או שמא אין זה מקום הדלקה. ויש שלמדו שבגלל הספיקות עדיף להדליק כיום בחלון. ולכאורה בוודאי שאין להדליק בפנים, משום שכיום ניתן לפרסם את הנס כלפי חוץ, אך אף על פי כן גם כיום יש שמדליקים בפנים.

חיוב קריאת המגילה ביום ובלילה



א. קריאת המגילה ביום ובלילה

• דברי הגמרא והמקורות בפסוקים

• גדרי החיוב והצורך בשני הפסוקים

• קריאת המגילה פעמיים ביום

ב. חיוב לשנותה ביום - ביאור דעת התלמידים

• קריאת המגילה בהעמקה

ג. עיקר הקריאה ביום

• קריאת בני הכפרים

ד. הנפקא מינה לשיטה שעיקר הקריאה ביום

• חיוב שהחיינו ביום

• הגדרת פרוז ומוקף בן יומו

ה. תוקף חיוב הקריאה בלילה

• קריאת המגילה מדרבנן

• הנפקא מינה למעשה

• קריאת המגילה מדברי קבלה

ו. הזמן בו חל היום טוב

ז. סיכום

א. קריאת המגילה ביום ובלילה

דברי הגמרא והמקורות בפסוקים

אומרת הגמרא במגילה (ד, א) "ואמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (תהילים כב, ג) 'אֱלֹהֵי אֶקְרָא יוֹמָם וְלַיְלָה וְלֹא דוּמְיָה'". ריב"ל חידש שחייב קריאת המגילה הוא בלילה וביום ולמד כן מפסוק. ויש לבאר כיצד למד כן מדברי הכתוב.

רש"י (ד"ה 'ולשנותה') ביאר בדברי ריב"ל שצריך לקרוא את המגילה בלילה וביום "זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה". מדבריו נראה שהפסוק במזמור למנצח על אילת השחר העוסק בימי הפורים¹, מלמד על זעקת ישראל בימי הגזירה שהיתה ביום ובלילה, וכנגדה תקנו שיש לקרוא את המגילה הבאה זכר לנס ביום ובלילה, וכן כתב בפסקי הרי"ד².

יש להעיר, שמדברי רש"י משמע שהזעקה היתה בתחילה ביום ולאחר מכן בלילה³, ואף על פי כן תקנו שיש לקרוא את המגילה תחילה בליל החג ולאחר מכן ביום. וכן כתב במאירי (ב, ד"ה 'אלא' עמוד יג) שפשט הפסוק מורה שקריאת היום קודמת לקריאת הלילה, אלא שמכיוון שיש דין של 'ולא יעבור' אין אפשרות לקרוא בלילה שאחרי פורים, ויש לקרוא בליל החג⁴.

אך הרא"ש (א, ו) ביאר את הפסוק באופן אחר, שאף על פי ש'ולילה לא דומיה לי', שיש לקרוא את המגילה בלילה, למרות זאת 'אקרא גם יומם', יש לקרוא את המגילה גם ביום שאחרי. לפירושו מבואר מדוע חכמים תקנו לקרוא מגילה בלילה ולאחר מכן ביום, וכן משמע בריטב"א (ד, א ד"ה 'ואריב"ל')⁵.

הגמרא הביאה לאחר מכן את דעת רבי חלבו שלמד כריב"ל שיש לקרוא את המגילה בלילה וביום, אך למד כן מפסוק אחר. וזו לשון הגמרא: "איתמר נמי, אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה: חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (תהילים ל, ג) 'לְמַעַן יִזְמְרָה כְבוֹד וְלֹא יִדָּם ה' אֱלֹהֵי לְעוֹלָם אֻדְּהָ". וביאר רש"י (ד"ה 'יזמרך') "יזמרך"

1. כן מבואר בגמרא ביומא (כט, א) וברש"י כאן ד"ה 'אקרא'.
2. וכן ביאר בספר 'עוד יוסף חי' את דברי רש"י, שהפסוק אינו מדבר בחייב קריאת המגילה כי אם בזעקת ישראל לה' בעת צרתם, אלא שחייב הקריאה נובע מזעקת ישראל.
3. כן פירשו המצודות דוד והאלשיך הקדוש את פשט הפסוק בתהילים (כב, ג).
4. על פי זה פירש את קריאת בני הכפרים שהיו קוראים בעיר ביום, ואחר כך בעל קורא מהעיר היה קורא להם בלילה שלאחר מכן, מכיוון שכן פשט הפסוק, ומשום שקריאתם מוקדמת אין בה דין של 'ולא יעבור'.
5. נראה מדברי הרא"ש שלא למד כרש"י שהפסוק מדבר על זעקתם של ישראל וממנה למדו ותקנו את הקריאה באותם הזמנים, אלא שהפסוק עצמו רומז לקריאת המגילה, שיש לקרוא בלילה וביום. אולם בריטב"א ניתן להסביר כרש"י, אלא שלמד את סדר הפסוק באופן אחר, שקריאת הלילה קודמת לקריאת היום.

ביום, 'ולא ידום' בלילה, והאי קרא במזמור 'ארוממך ה' כי דליתני' דרשין בפסיקתא במרדכי ואסתר והמן ואחשוורוש, וקריאת מגילה שבח הוא, שמפרסמין את הנס והכל מקלסין להקב"ה⁶. מדבריו נראה שפסוק זה מדבר בזמר ושבח ולא בזעקה, ויש לקרוא את המגילה שהיא פרסום הנס והשבח להקב"ה גם ביום וגם בלילה.

גדרי החיוב והצורך בשני הפסוקים

לכאורה, כל אמורא הביא פסוק אחר כמקור לחיוב קריאת המגילה ביום ובלילה. אולם שמא יש לומר על פי דברי רש"י ששני הפסוקים משלימים זה את זה, וצריך את שניהם כדי ללמוד את חיוב קריאת המגילה ביום ובלילה.

כלומר, בדברי ריב"ל שהביא את הפסוק 'אלהי אקרא יומם' מפורשים זמני היום והלילה, אך הוא עוסק בזעקה ולא בשבח ובנס. מטעם זה היה ניתן לטעות (וכפי שטעו התלמידים, ויתבאר בסמוך) שאין ללמוד מכאן על חיוב קריאת המגילה, ויתכן שישנן דרכים אחרות להזכיר על ידם את הימים, כמו שינון משניות מגילה. לכן הפסוק שהביא רבי חלבו משלים נקודה זו שיש חיוב לקרוא את המגילה זכר לנס, היות שהוא עוסק באמירת שבח ופרסום הנס. אך מאידך גיסא, בפסוק זה רק מוזכר שיש חיוב להזכיר את הנס פעמיים, 'למען יזמרך כבוד ולא ידום', וזמני היום והלילה אינם מוזכרים, והיה ניתן לחשוב שיש להזכיר את הנס פעמיים במשך החג, ולא דווקא בלילה וביום, ולכן בא הפסוק הראשון ומשלים נקודה זו שמדובר בלילה וביום⁷.

עוד יש לדקדק בדברי רש"י, שביאר בפסוק השני 'למען יזמרך' הכוונה לקריאת היום, 'ולא ידום' הכוונה לקריאת הלילה. ומניין לרש"י לבאר כן ולא לפרש להפך שהפסוק מתחיל בזמירות הלילה וממשיך לזמירות היום, וכפי הסדר שהלילה קודם ליום⁸. וכתב הרש"ש שרש"י למד לפרש כן מהפסוק הראשון של הגמרא, 'ולילה ולא דומיה לי', שמבואר בו שלשון 'דום' היא לילה. נמצא שגם לדברי הרש"ש יש קשר בין הפסוקים, היות שהפסוק הראשון מגלה כיצד יש לקרוא את הפסוק השני⁹.

6. עיין מהרש"א (חידושי אגדות) שביאר את המזמור הנ"ל בהקשר של חג הפורים.

7. וכל זה לדברי רש"י שהפסוק הראשון מדבר בצרה ולא בשבח והלל. אך מדברי המהרש"א (חידושי אגדות) משמע שהפסוק מתייחס ישירות לחיוב קריאת המגילה, וביאר את הפסוק כך: 'אקרא יומם' האם ניתן לקרוא רק ביום מכיוון שקריאת המגילה היא כמו קריאת ההלל שעיקרה ביום, וכתב שאין לומר כן שהרי 'ולא תענה' עניינה ה' ונס המגילה לא היה ביום אלא דווקא בלילה כדברי המגילה 'בלילה ההיא נדדה שנת המלך'. וכן האפשרות לקרוא רק בלילה מכיוון שהנס נעשה בלילה אינה נכונה, שהרי 'לא דומיה לי' לא ניתן לשתוק, ויש הכרח לקרוא גם ביום, מכיוון שהקריאה היא במקום הלל שעיקרו ביום.

8. כך ביאר המהרש"א (שם) 'למען יזמרך' הכוונה ללילה שאז היה הנס, 'ולא ידום' הכוונה ליום שאז עיקר השמחה.

9. ובחת"ם סופר (מגילה ד, א) ביאר שהמילה 'ידום' היא ביטוי לשירת הלילה מדברי הפסוק 'על משכבכם ודומו סלה'.

אך שמא יש לבאר בדרך אחרת, שלרש"י היה פשוט שעיקר הקריאה היא קריאת היום (וכפי שיתבאר בהמשך), ולכן למד ש'למען יזמרך כבוד' מלמד על חיוב השבח העיקרי של קריאת היום, וההמשך 'ולא ידום' הוא תוספת על הקריאה העיקרית והיא חיוב קריאת הלילה¹⁰.

קריאת המגילה פעמיים ביום

הנה נתבאר שאפשר שיש צורך בשני הפסוקים, כאשר הפסוק הראשון עוסק בזמני היום והלילה, אך לא מפורש בו חיוב השבח ופרסום הנס, ואילו הפסוק השני עוסק בחיוב השבח ופרסום הנס, אך לא מפורש בו זמני היום והלילה.

השפת אמת (ד"ה 'ואריב'ל חייב אדם') גם כן דייק שאין הכרח ללמוד מהפסוק השני על קריאת יום ולילה אלא שיש לקרוא את המגילה פעמיים, וכתב שרק בפסוק הראשון ישנו סמך לקריאה ביום ובלילה. והעלה מזה נפקא מינה לדינא, שהעיקר להלכה הוא החיוב לקרוא את המגילה פעמיים בפורים, ולכתחילה יש לקרוא בלילה וביום כמבואר בגמרא, אך אם לא קרא בלילה יקיים את החובה לקרוא פעמיים בשתי קריאות ביום. כך למד את לשון הגמרא 'ולשנותה ביום' מלשון 'שני', דהיינו שהחיוב הוא שתי קריאות בפורים, ולכן אם לא קרא בלילה יקרא פעמיים ביום.

אלא שכתב שהברכי יוסף (תרפז, א) דן בזה, והביא שיש מי שאומר שאם לא קרא בלילה יחזור ויקרא פעמיים ביום כדין תשלומים בתפילה, אך הברכ"י דחה דברי היש מי שאומר משום שכאן הלילה הוא הגורם לחיוב הקריאה, ואם לא קרא הפסיד מצוותו¹¹.

ונראה לבאר, שהשפת אמת למד שהחיוב המבואר בפסוק השני הוא החיוב לקרוא את המגילה פעמיים, והחיוב של קריאת לילה ויום נמצא רק בפסוק הראשון ולא בפסוק השני, ועוד שהוא אסמכתא בלבד, ולכן סבר שחיוב קריאת הלילה הוא רק לכתחילה ואינו מעכב בדיעבד¹². ואילו הברכי יוסף למד את הגמרא כפשטותה, שהחיוב הוא קריאת לילה ויום, וזהו לימוד גמור. ויתכן שלמד כמו שכתבתי, שניתן ללמוד משני הפסוקים יחד שיש חיוב גמור של קריאת לילה ויום¹³.

10. לדרך זו אין צורך בפסוק הראשון בשביל ללמד על זמני הקריאה של הלילה והיום.

11. הברכי יוסף דימה זאת לחיוב קריאת שמע שלדעתו אין לו תשלומים. וביאר שבניגוד לתפילה שהיא בקשת רחמים, ולכן מי ששכח להתפלל בלילה יתפלל ביום פעמיים, קריאת שמע היא דין מיוחד שיש לקיימה בלילה וביום, שנאמר 'בשכבך ובקומך' ולכן אין לה תשלומים.

12. ומה שכתב שבפסוק הראשון יש רק סמך לכך, יתכן מפני מה שכתבתי שהפסוק אינו מדבר בחיוב השבח ופרסום הנס כי אם בזעקה בעת צרה. ועוד יתכן, מפני שפשט הפסוק מדבר על קריאה ביום ובלילה שלאחר מכן, וכפי שכתבתי בהערה לעיל. ולכן למד שיש מכאן רק סמך לחיוב הקריאה בלילה וביום שאחריו.

13. ובשפת אמת סיים שלא מצא כדבריו בפוסקים, ולכן כתב שניתן ללמוד את הדין של 'לשנותה ביום' בדרך אחרת, שהיא עיקר הקריאה וכל הקריאה בלילה נועדה על מנת שהקריאה ביום תהיה קריאה שניה ולא ראשונה, ודנתי בדבריו לקמן.

ב. חיוב לשנותה ביום - ביאור דעת התלמידים

הנה נתבאר שריב"ל למד שיש חיוב לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום, אמנם בגמרא (מגילה ד, א) מבואר שהתלמידים הבינו את דבריו באופן אחר. וזו לשון הגמרא: "סבור מינה למקרייה בליליא, ולמיתנא מתניתין דידה ביממא. אמר להו רבי ירמיה: לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא: כגון דאמרי אינשי: אעבור פרשתא דא ואתנייה". כלומר, בתחילה חשבו התלמידים שכונת ריב"ל שיש חיוב לקרוא את המגילה בלילה ולשנות את המשניות של המגילה ביום. הם חשבו שדברי ריב"ל שיש חיוב 'לשנות' הם מלשון 'שינון' ולמידה, אף שכוונתו היתה לשנות מלשון 'חזרה', שיש לחזור ולקרוא את המגילה בשנית.

מחשבת התלמידים שלדעת ריב"ל אין כלל חיוב קריאה ביום צריכה עיון, שהרי ישנן משניות מפורשות העוסקות בחיוב קריאת המגילה ביום, כמו המשנה בדף כ עמוד א שאומרת "אין קורין את המגילה... עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר", וכן המשנה בהמשך (כ, ב) "כל היום כשר לקריאת המגילה". ואכן הרא"ש (א, ו) הוכיח ממשניות אלו שעיקר הקריאה היא ביום, ומחשבת התלמידים אינה למסקנה. אך עדיין קשה כיצד התלמידים העלו על דעתם לומר כן כנגד דברי המשניות.

הטורי אבן (מגילה ד, א ד"ה 'סבור') יישב שהתלמידים לא התכוונו לומר שאין כלל חיוב קריאה ביום, כי אם לומר שריב"ל חידש שמלבד חיוב הקריאה הפשוט ביום, ישנו חיוב נוסף של קריאה בלילה ושל לימוד משניות ביום. ברם, למסקנה דעת ריב"ל שיש חיוב קריאה ביום ובלילה בלבד.

אך הטורי אבן הקשה על פירוש זה, שמתוך דברי ריב"ל משמע שהפסוק מורה על שני חיובים בלבד, חיוב ביום וחיוב בלילה, ומהיכן המקור לחיוב נוסף של לימוד משניות ביום. השפת אמת יישב קושיה זו, שאפשר לומר שהחיוב הנוסף לשנות משניות ביום אינו נלמד מפסוק כי אם מסברא. אך לכאורה קשה, מדוע לומר כן מסברא, והרי לא מצאנו בכל המועדים חיוב לשנות את משניות המועד. ויתכן שהשפת אמת למד שלימוד זה כלול בחיוב של לימוד הלכות החג בחג¹⁴. אך עדיין קשה, משום שמפשוט לשון הגמרא משמע שריב"ל למד את החיוב מפסוק ולא מסברא. ועוד שלא נראה כן מלשון הרא"ש, שביאר שבהווא אמינא של התלמידים בגמרא אין כלל חיוב קריאה ביום. וכן הקשה השפת אמת על תירוצו שלו מלשון הרא"ש.

לאחר שהטורי אבן דחה סברא זו, הוא כתב שצריך לומר שהתלמידים אכן הבינו שאין חיוב כלל של קריאה ביום אלא רק לשנות את המשניות. ויישב, שהמשניות שדיברו על

14. יתכן שהשפת אמת כתב כן על פי דברי הגמרא במגילה (ד, א) שכאשר פורים יוצא בשבת ומקדימים את קריאת המגילה, יש לדרוש בשבת את דרשות המגילה על מנת לקיים את הדין של הלכות חג בחג. אך לכאורה דין זה מיוחד ובשנה רגילה שקורא את המגילה בזמן הרגיל של פורים אין חיוב כזה. וכן בספר 'בן הרמה' על הרמב"ם (מגילה א, ג) דחה בדרך זו תירוץ זה.

חיוב קריאת מגילה ביום, עסקו במקרה שלא קרא בלילה. אך מי שקרא בלילה, אינו צריך לקרוא ביום כי אם לשנות משניות. אולם כתב שדוּחַק לפרש כן.

בשפת אמת דחה ביאור זה, מכיוון שהמשנה (כ, א) אומרת שלכתחילה יש לקרוא ביום החל מנץ החמה, ורק בדיעבד אם קרא מעלות השחר יצא ידי חובתו. ואם הקריאה היא תשלום למי שלא קרא בלילה, ממה נפשך יש לקרוא לפני הנץ, שאם זמן זה יחשב ללילה יהיה מועיל מצד קריאת הלילה, ואם ייחשב ליום יועיל מצד קריאת היום שהיא תשלום ללילה, וכן הקשה הרש"ש.

למסקנה יישב הטורי אבן את הבנת התלמידים בדעת ריב"ל, שמדובר בתלמיד חכם, שביחס אליו למד ריב"ל מהפסוק שחיובו לקרוא מגילה בלילה בלבד ולשנות משניות ביום. ואילו המשניות המדברות על קריאת מגילה ביום, עוסקות בעם הארץ שאינו יודע ללמוד את המשניות, ועל כן הוא מחויב לחזור ולקרוא את המגילה ביום. אך גם פירוש זה דחוק, שהתלמידים יעמידו משניות מפורשות במקרה בדיעבד לעמי הארץ.

בספר בן הרמה (על הרמב"ם א, ג) כתב שכוונת התלמידים שניתן לצאת ידי חובת קריאת המגילה ביום גם בלימוד המשניות והלכות היום מכיוון שגם בזה יש פרסומי ניסא¹⁵. ושמא יש ליישב, שהתלמידים דייקו מדברי ריב"ל שצריך 'לשנות' ולא 'לקרות', והבינו שכוונתו לשנות את המשניות. התלמידים הבינו מדבריו שצריך לתת ביטוי לזעקת היום והלילה, ויתכן לבטאה באופן כזה של קריאת מגילה בלילה ושינון משניות ביום. ואמנם היה הדבר תמוה בעיניהם, שהרי מפשט המשניות מוכח שיש חיוב לקרוא את המגילה ביום, עד שרבי ירמיה פירשה שזו גם היתה כוונתו של ריב"ל.

קריאת המגילה בהעמקה

עוד נראה ליישב את קושיית הטורי אבן, על פי דברי התוס' רא"ש שהקשה מסברת התלמידים על שיטת ר"ת (תתבאר בסמוך) שעיקר הקריאה היא ביום. וזו לשונו: "לפי דעיקר קריאת המגילה הוי ביום... והא דאמרינן הכא סבור מינה למיקרייה בלילה ולמיתנייה ביממא אלמא דחובת הקריאה הוי בלילה, יכולני לומר דהיינו למיתנייה לומר דרשות של מגילה".

התוס' רא"ש ביאר שלא קשה לשיטת ר"ת שעיקר הקריאה ביום מדברי התלמידים שחשבו שהחיוב לקרוא דווקא בלילה, מכיוון שכוונתם היתה שיש לדרוש דרשות של המגילה ביום. ויש להבין כיצד דברי התוס' רא"ש מיישבים את קושייתו על ר"ת, שסוף סוף מוכח מהתלמידים שחיוב הקריאה בלילה ולא ביום.

15. ולכן שינון המשניות יכול להיות תחליף לקריאת המגילה. ומטעם זה כתב הרא"ש שיוצא מדבריהם שהעיקר הוא קריאת הלילה שאז יש חיוב לקרוא את המגילה, ואילו בקריאת היום ניתן לקיימה גם על ידי שינון המשניות.

ונראה שכוונת התוס' רא"ש שההווא אמינא של התלמידים לא היתה שיש לקרוא את המגילה רק בלילה ולא ביום, אלא כוונתם היתה שיש לקרוא את המגילה בלילה, ויש לדרוש את דרשות המגילה ביום, דהיינו לקרוא שוב בעומק והבנה. לפי זה נראה שהתלמידים הבינו שריב"ל למד מהפסוק שיש לקרוא את המגילה פעמיים: פעם אחת בקריאה, ופעם שניה בקריאה מעמיקה (ולא די בחזרה על הקריאה), ואין זה סותר כלל את העובדה שהקריאה העיקרית היא קריאת היום. והגמרא דחתה שאין חיוב כזה, אלא החיוב הוא רק לחזור על הקריאה.

יתכן שעצם הדין שיש לקרוא את המגילה ביום ביתר עמקות נשאר למסקנה, שכן ביאר השפת אמת את הלשון 'לשנותה ביום', שהכוונה שהמטרה שקריאת היום תהיה הקריאה השניה, וקריאת הלילה הכנה לה. כן ביאר הנצי"ב (בהקדמה לפירושו העמק דבר) את החידוש של ריב"ל שיש חיוב לקרוא ביום למרות שדין זה מפורש במשניות, וכן למד מלשון ריב"ל 'לשנות' ביום ולא 'לקרוא', שהכוונה היא שיש לקרוא את המגילה ביום בשימת לב יותר מאשר קריאת הלילה¹⁶.

ג. עיקר הקריאה ביום

אחר שהתברר שלדעת ריב"ל יש לקרוא את המגילה אף בלילה, מסתבר שיש לברך ברכת שהחיינו דווקא בלילה, וכמו שבכל המצוות מברך שהחיינו רק בפעם הראשונה שמקיים את המצווה, כגון נר חנוכה שמדליק שמונה ימים אך רק בלילה הראשון מברך שהחיינו.

אך התוס' (ד"ה 'חייב') כתבו בשם ר"י, שלמרות שמברך ברכת שהחיינו בלילה, חוזר ומברך בקריאת היום, משום שעיקר פרסום הנס בקריאת היום. התוס' חידשו שיש לברך פעמיים שהחיינו, פעם אחת בלילה מכיוון שזו הפעם הראשונה שמקיים את המצווה, ופעם שניה ביום לפי שאז עיקר מצוות פרסום הנס.

וצריך ביאור בכוונת התוס' שעיקר פרסום הנס ביום. לכאורה היה ניתן לומר שפרסום הנס גדול יותר בקריאת היום משום שבזמן זה נמצאים בבית הכנסת מספר רב יותר אנשים ביחס לזמן קריאת הלילה¹⁷. אך נראה שכוונת תוס' אינה מצד המציאות אלא מצד ההלכה, שעיקר מצוות קריאת המגילה ופרסום הנס היא דווקא ביום, כמו יתר מצוות החג, מכיוון שהיום הוא העיקרי¹⁸.

16. בדרך דרוש יש מקום לומר שהקריאה הראשונה היא המפגש הראשוני מצד המציאות הנגלית עם מעשה המגילה, וקריאה זו היא בלילה דהיינו כאשר לא רואים את מעשה ה' שבמגילה. אך לאחר מכן צריכה לבוא קריאה שניה שהיא בחינת היום שבו הכל כבר ידוע ונגלה כיצד הקב"ה סיבב את המציאות, ולשוב ולהתבונן כיצד ה' מנהיג את כל פרטי המציאות לטובת התכלית הרצויה.

17. כן מבואר בדברי רש"י (שבת כד, ב ד"ה 'משום') בסוגיית תפילת מעין שבע, שבתקופתם היו באים פחות אנשים לבית הכנסת בלילה. (אולם שם מבואר הטעם שהיו עסוקים במלאכתם עד הלילה ומתפללים בבית, ויתכן שטעם זה לא שייך בפורים).

18. וכן משמע בלשון התוס' רא"ש שכתב שעיקר קריאת המגילה הוי ביום.

התוס' הביאו ראייה לכך שעיקר חיוב הקריאה ביום מלשון הפסוק "אֶלֶּהִי אֶקְרָא יוֹמָם וְלַא תַעֲנֶה וְלַלַּיְלָה וְלֹא דוֹמֶיָה לִי", שהכתוב הזכיר את היום תחילה. כלומר, אף שמצד סדר הזמנים חיוב קריאת הלילה קודם לקריאת היום, הפסוק הזכיר תחילה את קריאת היום, ללמדנו שזו הקריאה העיקרית¹⁹. והביאו ראייה נוספת לשיטתם ממצוות סעודת פורים שעיקרה ביום, כמבואר בגמרא (מגילה ז, ב) שאם קיים סעודה בלילה בלבד לא יצא ידי חובה, ומכיוון שיש לימוד של 'נזכרים ונעשים' (שם ב, ב) המקיש זכירה לעשייה, יש לומר שכשם שעיקר העשייה שהיא הסעודה ביום, אף הזכירה שהיא קריאת המגילה עיקרה ביום. ושמא כוונת התוס' לומר יותר מכך, שמכיוון שעיקר הסעודה ביום נמצאנו למדים שעיקר שם פורים הוא ביום, ולכן עיקר מצוותיו ביום ובכללן קריאת מגילה²⁰.

הרא"ש (שם) הביא ראייה נוספת לכך שעיקר הקריאה ביום מהמשניות (הובאו לעיל) העוסקות בחיוב הקריאה ביום. ואכן הגמרא (שם כ, א) הקשתה על ריב"ל, שמוכח מהמשנה שחיוב הקריאה ביום ולא בלילה, אלא שתירצה שהמשנה מדברת בחיוב הזמן של קריאת היום, אך מלבד זה ישנו חיוב נוסף של קריאה בלילה. ברם, למסקנה כתב הרא"ש שמאחר וישנו במשנה את חיוב קריאת המגילה ביום, מוכח שעיקר קריאתה ביום, וכן כתבו הראשונים (רשב"א, ריטב"א ור"ן) בשם ר"ת.

הריטב"א הביא ראייה נוספת, מלשון הפסוק (אסתר ט, כח) "וַיְמַי הַפּוֹרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעֲבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזָכָרָם לֹא יִסּוּף מִזֶּעָם"²¹.

קריאת בני הכפרים

הראשונים הביאו ראייה נוספת לכך שעיקר הקריאה ביום מקריאת בני הכפרים (מגילה ד, א), שחכמים הקילו שיוכלו לקרוא ביום הכניסה. וכתב הרא"ש (שם) שבני הכפרים נכנסו אל העיר ביום כדי לשמוע את קריאת התורה, ומסתמא בזמן זה תקנו להם לשמוע את קריאת המגילה, והוכיח מכאן שעיקר קריאת המגילה ביום²².

19. וכבר נתבאר שהרא"ש (א, 1) למד את פשט הפסוק, שלמרות ש'לילה לא דומיה לי' שבתי וקראתי ביום, מטעם שזה עיקר הקריאה. נמצא שלדבריו ניתן ללמוד כן בפשט הפסוק עצמו, וכן משמע בריטב"א.
20. וברא"ש כתב שעיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומשלוח מנות. וגם את דבריו היה ניתן לבאר מצד המציאות שבזמן המשתה והשמחה פרסום הנס גדול יותר, אך נראה יותר שכוונתו שעיקר זמן מצוות הפורים הוא ביום, ומכאן למדנו שגם עיקר מצוות קריאת המגילה ופרסום הנס ביום.
21. בפני יהושע הוסיף שגם מסביר עיקר חיוב הקריאה הוא ביום, מכיוון שביום היה זמן הנס שנקהלו על נפשם, והלילה אינו שעת מלחמה (על פי רש"י ג, א ד"ה 'אמש').
22. הברכי יוסף (תרפ"ו, א) הוכיח מדבריו שאין תשלומים לקריאת הלילה, שאם מדובר שהשלימו את קריאת הלילה ביום, אין ראייה שקריאת היום חשובה יותר.

וכן כתב הר"ן (א, א), אלא שהוסיף לחדש שמכיוון שבני הכפרים היו נכנסים לעיר ביום, יתכן שכלל לא קראו את המגילה בלילה. לדעתו, חכמים הקלו שבני הכפרים יוכלו להקדים את קריאת המגילה ליום הכניסה ולקרוא את קריאת היום בלבד.²³

אמנם הרשב"א (ד, א ד"ה 'חייב') כתב שלא מסתבר לומר כן, שהרי לדברי ריב"ל יש חיוב לקרוא גם בלילה, ולכן יש לומר שבני הכפרים היו צריכים לקרוא את המגילה גם בלילה, אלא שבליילה קראו ביחידות וביום קראו בציבור, וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה 'זאריב"ל')²⁴.

ד. הנפקא מינה לשיטה שעיקר הקריאה ביום

חיוב שהחיינו ביום

הנה נתבאר שלדעת התוס' עיקר קריאת המגילה ביום והביאו לכך כמה ראיות, ולמדו מזה שלמרות שבירך שהחיינו בלילה עליו לשוב ולברך שהחיינו על קריאת המגילה ביום. וכן כתב הרא"ש שמכיוון שעיקר קריאתה ביום יש לחזור ולברך שהחיינו, והוכיח כן מהגמרא (מגילה כא, ב) שאמרה שיש לברך על המגילה ג' ברכות (מקרא מגילה, שעשה ניסים ושהחיינו) ולא חילקה בזה בין הלילה ליום²⁵, ונמצא שמברך שהחיינו גם ביום וגם בלילה.

אך הרמב"ם (מגילה א, ג) כתב שיש חיוב קריאה ביום ובלילה, ומברך שהחיינו רק בלילה, וכן דעת רשב"ם (הובא בתוס' רא"ש ובמרדכי תשפא)²⁶.

ובביאור טעמו של הרמב"ם, לכאורה היה ניתן לומר שחולק על יסוד תוס' שקריאת המגילה ביום היא העיקר, ולשיטתו אין הבדל בגדר החיוב של קריאת הלילה לגדר החיוב של קריאת היום²⁷.

23. בקונטרס אחרון לספר טורי אבן (ד, א) כתב לפי דברי הר"ן הללו לפרש את הגמרא (יט, א) האומרת שבן כפר שהלך לעיר צריך לשוב ולקרוא ביום י"ד. ובתוס' (ד"ה 'בן') התקשו מדוע צריך לקרוא פעם נוספת הלא כבר קרא בזמן בני הכפרים, ויישבו שמכיוון שקריאתו הראשונה אינה מעיקר הדין ויש בה קולא מיוחדת, לכן אם נמצא בעיר ביום הקריאה העיקרי יחזור ויקרא. אך הטורי אבן כתב ליישב לפי דברי הר"ן, שמדובר רק ביחס לקריאת הלילה שמכיוון שבתור בן כפר לא קרא כלל, לכן אם נמצא בעיר ביום י"ד מוטל עליו לקרוא מגילה.

24. הריטב"א כתב שבני הכפרים אינם פטורים מקריאת הלילה מכיוון שהיא חובה, ומסתבר שהיו קוראים אותה בלילה שלא בזמנה בלא מנין. ושוב כתב שנראה שרק את קריאת היום היו מקדימים ליום הכניסה ואילו קריאת הלילה היו קוראים בזמנה בלא מנין או שהיו נאספים למנין מכיוון שכל טרדתם היתה דווקא ביום ולא בלילה (ולדרך זו נראה שאין שום קולא בקריאת הלילה).

25. בניגוד לדברי הגמרא בענין נר חנוכה, שחילקה שרק ביום הראשון מברך שהחיינו ולא בשאר הימים.

26. והטור (תרצ, א) כתב שכן המנהג, אמנם הרבה ראשונים (ריטב"א, מאיר, ר"ן, מ"מ וד"מ) כתבו שהמנהג כר"ת.

27. לדרך זו צריך לומר שהרמב"ם לא קיבל את ראיות התוס', ושמא אין ללמוד מההיקש של נזכרים ונעשים מכיוון שהגמרא (ב, ב) למדה ממנו את חיוב קריאת יום י"ד, ולא למדה אותו לענין קריאת מגילה בלילה מול קריאת היום. גם הראיה מסדר הפסוק אינה ראויה מוכרחת. וכן הראיה מקריאת בני הכפרים יש לומר כשיטת הרשב"א והריטב"א שגם בני הכפרים חייבים בקריאת הלילה. ומה שהמשניות עסקו בקריאת

אולם נראה לומר, שגם הרמב"ם מודה שקריאת היום עדיפה וחשובה מקריאת הלילה, אלא שסוף סוף כבר בדרך שהחיינו בלילה על מצוות קריאת המגילה, ויצא בזה ידי חובה. כן כתב בבאור הגר"א (תרצב, ס"ק ב), וזו לשונו: "אע"ג דעיקר זמנה ביום כמש"ש מ"מ כיון שבירך בלילה יצא, דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה, וכן לכתחילה יש לברך בלילה, ומשבירך בלילה אינו מברך ביום כמו בסוכה". אומר הגר"א, שכשם שלמדנו שהעושה סוכה מברך על עשייתו שהחיינו ושוב לא מברך שהחיינו בכניסתו לסוכה למרות שזו עיקר המצווה (סוכה מו, א. ובתוס' ד"ה 'נכנס'), כך גם אין לברך שוב שהחיינו בקריאת המגילה ביום למרות שזו עיקר המצווה²⁸.

על פי הבנה זו ניתן לבאר שלדעת הרמב"ם אף על פי שעיקר הקריאה ביום, סוף סוף מדובר באותה המצווה, ולכן יכול לברך בלילה ולהיפטר מחיוב ברכת שהחיינו של היום. אך לדעת התוס' מכיוון שעיקר הקריאה ביום, לא ניתן לצאת ידי חובת שהחיינו בקריאת הלילה שפחותה הימנה. ומה שמצאנו שדי בברכת שהחיינו על עשיית הסוכה והלולב, צריך לומר ששם העשייה נועדה עבור קיום המצווה העיקרית, ולכן הכל נחשב לדבר אחד, מה שאין כן בברכת שהחיינו של קריאת הלילה שאינה הקריאה העיקרית, ולכן אינה פוטר את הקריאה העיקרית של היום²⁹.

הגדרת פרוז ומוקף בן יומו

השפת אמת כתב נפקא מינה נוספת בדיון זה. שמכיוון שעיקר הקריאה ביום ועניינה של קריאת הלילה להפוך את קריאת היום להיות קריאה שניה³⁰, נמצא שחיוב קריאת הלילה מותנה בחיוב קריאת היום, על כן החייב בקריאת היום חייב בקריאת הלילה, אך הפטור מקריאת היום פטור מקריאת הלילה. והדוגמא לכך היא מוקף שנמצא בליל י"ד בעיר פרוזה ומלפני עלות השחר עתיד לצאת ממנה, פטור מקריאת הלילה מכיוון שאינו מתחייב בקריאת היום כפרוז.

לכאורה היה ניתן ללמוד הלכה זו בדרך אחרת ולומר, שלא מפני שאדם זה נפטר מקריאת היום לכן הוא גם נפטר מקריאת הלילה, אלא מפני שהגדרת מקומו של האדם

היום, יש לומר שלמרות זאת חיוב הקריאה בלילה שקול כמו חיוב הקריאה ביום.
28. יתכן שזו כוונת המ"מ (א, י) שכתב בבאור דברי הרמב"ם שיש לדמות את קריאת מגילה לסוכה, שמכיוון שכבר בירך זמן בלילה אינו חוזר לברך ביום. אך ממה שכתב שבירך בלילה, נראה שאין כוונתו לברכה בשעת עשיית הסוכה אלא לברכה בעת הכניסה לסוכה, ואז לכאורה כוונתו שאין עדיפות לישיבה בסוכה ביום יותר מהישיבה בה בלילה, ולפי זה יתכן שהמ"מ למד שלרמב"ם אין עדיפות של קריאת היום על פני קריאת הלילה.

29. בדומה כתב בספר דברי ירמיהו (על הרמב"ם) בדעת הרמב"ם, שאף על פי שעיקר המצווה ביום, יוצאים ידי חובה בברכת שהחיינו בלילה, משום שקריאת הלילה והיום היא אותה המצווה. ובצפנת פענח (על הרמב"ם) כתב בדעת התוס' שבלילה ישנה רק מצוות קריאה ואילו ביום מתווספת גם מצוות פרסום הנס, ולכן לא ניתן לצאת ידי חובת שהחיינו בלילה.

30. וכפי שנתבאר בדעתו לעיל.

תלויה במקומו ביום. אולם נראה שגם דרך זו מבוססת על כך שעיקר הקריאה ביום ולכן מקומו של האדם נקבע על פי מקומו ביום, וכן משמעות לשון הפוסקים³¹.

ה. תוקף חיוב הקריאה בלילה

קריאת המגילה מדרבנן

נתבאר עד כה שהראשונים למדו שעיקר הקריאה היא קריאת היום, ויתכן שאף הרמב"ם אינו חולק בזה.

הטורי אבן (ד, א ד"ה 'כגון') הוסיף וחדש שדין קריאת הלילה אינו מצווה מרוח הקודש ודברי קבלה כי אם מצווה מדרבנן בלבד, ורק קריאת היום מדברי קבלה. הטורי אבן למד כן מדין סעודת פורים, שאם עשאה בלילה לא יצא ידי חובתו מכיוון שעיקר מצוות פורים ביום, ומכיוון שהגמרא הקישה דין זכירה לעשיה, יש ללמוד שהוא הדין שקריאת מגילה בלילה אינה מעיקר הדין, אלא רק דין דרבנן. והביא ראיה לכך מדברי המשנה (מגילה כ, ב) שדבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה, ומסקנת הגמרא שבא לרבות דין אכילת הפסח לשיטת רבי עקיבא. והקשה הטורי אבן מדוע הגמרא לא ריבתה את קריאת המגילה שכשרה כל הלילה³², ויישב מפני שלמדנו במשנה חיובי תורה בלבד ולא חיובי דרבנן³³. לדבריו, הפוסקים שמהם למדה הגמרא שיש חיוב קריאה אף בלילה הם אסמכתא בלבד, והקריאה בלילה מדרבנן³⁴.

נראה מדבריו שכך גם למד את שיטת התוס' והרא"ש שיש לברך שהחיינו ביום, לא רק מפני שקריאת היום היא עיקרית יותר אלא מפני שחיוב קריאת היום הוא במדרגה גבוהה יותר³⁵.

31. כן ביאר המג"א (תרפח, ז) דין זה, וכן כתבו הפמ"ג (תרפח, מ"ז ס"ק ו) והמשנ"ב (תרפח, ס"ק יב).
 32. שאם היינו לומדים כן, לא היה צריך להגיע לכך שיש סתירה בין הסתמא של המשנה אצלנו לסתמא בגמרא בפסחים (ק, ב) כמבואר בדברי התוס' במגילה (ד"ה 'לא תווי').
 33. לדבריו גם דברי קבלה נחשבים כדברי תורה. ואע"פ שהמשנה הביאה גם דין הלל, כתב הטורי אבן שיש לומר שהלל שהנביאים תקנו נחשב כשל תורה (בניגוד להלל של ר"ח שהוא רק ממנהג). ושנינו תפילת המוספים למרות שהיא בוודאי מדרבנן, מכיוון שהיא באה כנגד קרבן המוספים שהוא מהתורה.
 34. אולם הלחם משנה ביאר, שהטעם שהגמרא לא למדה שהריבוי בא ללמד על קריאת המגילה שכשרה כל הלילה, הוא מפני שאין חיובה מפורש במשנה והעדיפו לנקוט מזה שמפורש במשנה, ולא מפני שאין חיוב קריאה בלילה.
 35. בדרך זו יש לבאר את שיטת הרא"ש והר"ן (הובאו לעיל) שלמדו שבני הכפרים לא קוראים כלל בלילה, ואם חיובה מדברי קבלה כיצד חכמים ויתרו על חיוב זה (ומטעם זה הרשב"א והריטב"א מיאנו בהסבר זה). אך לדברי הטורי אבן יש לומר שכל החיוב בלילה רק מדברי חכמים ולכן היה בכוחם לוותר על חיוב זה לבני הכפרים, וכן כתב במנחת אשר (סימן כב).

הנפקא מינה למעשה

מתוך יסוד זה, שחוב קריאת המגילה בלילה מדרבנן וחוב קריאת המגילה ביום מדברי קבלה, עולות כמה נפקא מינות לדינא.

הנודע ביהודה (מהדורא קמא או"ח סימן מא) למד כטורי אבן שחוב קריאת הלילה מדרבנן, וכתב שלכן קריאת המגילה בלילה אינה דוחה מצוות קידוש לבנה. וזו לשונו: "נלע"ד דקריאת הלילה לאו מצוות עשה דדברי קבלה, רק קריאת היום דבמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות. ועיין בתוס' בדף ד' ע"א בד"ה 'חייב' וכו' ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצווה דרבנן אבל לא נרמז במגילת אסתר³⁶.

ועיין בסימן תרצ (סעיף יג) בדין המעתיק את המגילה פסוק בפסוק, שכתב המחבר שאם כיוון ליבו יצא. ובשער הציון (ס"ק מא) כתב בשם הישועות יעקב שהצורך בכוונה הוא דווקא בקריאת היום שהיא מדברי קבלה וכדברי תורה, אך בקריאת הלילה שהיא רק מדרבנן אין צריך כוונה. ואף שבשער הציון חלק על דין זה, ולשיטתו גם מצווה מדרבנן צריכה כוונה (כמבואר במשנ"ב ס' ס"ק י), אך גם הוא מודה ליסוד הדין שקריאת הלילה מדרבנן.

נפקא מינה נוספת כתב בפרי מגדים (הובא במשנ"ב תרצב, ס"ק טז), שספק קרא את המגילה אפשר שלא אומרים ספק דרבנן לקולא, מכיוון שקריאת המגילה היא מדברי קבלה, ועליו לקרוא את המגילה. ולשיטת הטורי אבן והנודע ביהודה, כלל זה נכון רק ביחס לקריאת היום ולא ביחס לקריאת הלילה³⁷.

ובמנחת אשר (סימן כב) ציין שהטורי אבן חידש חידוש דומה ביחס לחוב קריאת מגילה אצל נשים. שמבואר בגמרא (מגילה ד, א) שאישה חייבת בקריאת מגילה, אך התוס' כתבו בשם בה"ג שאישה אינה מוציאה ידי חובה איש אלא רק אישה אחרת, וכתב הטורי אבן (ד, א ד"ה 'נשים') שטעם הדבר מפני שחוב האיש מדברי קבלה ואילו חוב האישה מדברי סופרים, והחייב מדברי סופרים אינו יכול להוציא חייב מדברי קבלה.

ובמנחת אשר העיר, שאם נצרף את שני החידושים של הטורי אבן, שקריאת הלילה היא רק מדרבנן ולא מדברי קבלה, וכן שחוב קריאת נשים הוא רק מדרבנן ולא מדברי קבלה, נקבל מכך שתי נפקא מינות.

האחת, שאישה יכולה להוציא את האיש בלילה, מכיוון שבליילה גם חיובו של האיש הוא רק מדברי סופרים. ובספר מועדים וזמנים (ח"ט בהוספות לח"ב ס' קעא) כתב שלדינא יכולה

36. כן משמע בפני יהושע (מגילה ד, א ד"ה חייב אדם) שכתב שהקריאה בלילה אינה אלא מצווה בעלמא ולא חיובא, וברור שכוונתו למצווה בעלמא מדרבנן, ולא לחיוב מדברי קבלה.

37. במקראי קודש (סימן טו) כתב נפקא מינא נוספת האם בן ט"ו יכול לקרוא את המגילה בי"ד לאחר פלג המנחה, שיש שכתבו שמכיוון שזה זמנם של הפרזים, אין בן כרך יכול לקרוא אז, שזמנו של זה אינו כזמנו של זה. אך דחה סברא זו שמכיוון שחוב הפרזים אז בקריאת היום, ואילו חוב הכרכים בקריאת הלילה ואלו שני חיובים שונים, אין בזה דין של זמנו של זה אינו כזמנו של זה (מלבד שחלק על עצם סברא זו).

להוציא את האיש בלילה לכולי עלמא, ורק משום כבוד הציבור אין עושים כן, אך לא מצאנו חילוק זה בדברי הבה"ג והתוס'³⁸. אלא שלכאורה היה נראה לומר, שגם בקריאת הלילה אישה לא יכולה להוציא את האיש מפני שחיוב האיש בלילה הוא חד דרבנן, וחיוב האישה הוא תרי דרבנן³⁹. אך במנחת אשר דחה סברא זו, מכיוון שחכמים תקנו חיוב קריאה בלילה בין לאיש ובין לאישה ללא חילוק ביניהם.

הנפקא מינה השניה, היא שאישה לא תברך שהחיינו ביום. וזאת משום שלדעת הטורי אבן יש לברך שהחיינו ביום משום שהחיוב הוא מדברי קבלה ולא רק מדרבנן. אך באישה שגם חיוב קריאתה ביום מדרבנן, אין סיבה שתברך שוב ברכת שהחיינו. אך כתב המנחת אשר שלא מצאנו חילוק זה בפוסקים⁴⁰.

לכן מסקנת המנחת אשר היא, שאין כוונת התוס' שיש לקריאת היום רמת חיוב גבוהה יותר אלא שיש בה יותר פרסום הנס, ודי בכך על מנת להצריך ברכת שהחיינו נוספת.

קריאת המגילה מדברי קבלה

עוד יש להעיר על עצם החידוש של הטורי אבן והנודע ביהודה שיש חילוק בין חיוב מדברי קבלה (שבים) לחיוב מדרבנן (בקריאת הלילה), מדברי תוס' במגילה (יט, ב), שכתבו שקטן לא מוציא גדול בקריאת המגילה מכיוון שחיוב האיש הוא חד מדרבנן וחיוב הקטן תרי דרבנן, ולא הזכירו שהטעם לכך משום שחיוב האיש מדברי קבלה שונה מחיוב הקטן שהוא מדרבנן בלבד⁴¹.

כמו כן יש להעיר מדברי הטור (ריש סימן תרפז) שכתב "אמר ריב"ל חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום והיא מצוות עשה מדברי סופרים ומברכים עליה כמו שמברכין על מצווה דרבנן", ומשמע שגם לקריאת המגילה ביום יש גדר של מצווה מדברי סופרים ואין בה גדר מיוחד של דברי קבלה⁴².

-
38. ועוד שבקריאת אישה אחת לאיש אחד לא נראה שיש בעיה זו.
 39. וכסברת התוס' במגילה (יט, ב ד"ה 'רבי יהודה') שדברי המשנה שקטן לא יכול להוציא גדול בקריאתו, הכוונה אף לקטן שהגיע לחינוך, והטעם שאינו מוציא את הגדול הוא משום שהגדול חיובו חד מדרבנן, ואילו הקטן חיובו תרי דרבנן (עצם חיוב קריאת המגילה מדרבנן, ובנוסף כל קטן שהגיע לחינוך חיובו מדרבנן).
 40. עוד הקשה שם על הטורי אבן מהגמרא (ג, א) שכשם שמבטלים עבודה לטובת מקרא מגילה כך מבטלים תלמוד תורה, והלא עבודה היא רק ביום ויש לומר שמבטלים אותה וכן תלמוד תורה מפני קריאת היום שמדברי קבלה, אך כיצד ניתן ללמוד מכאן שגם מבטלים תלמוד תורה מפני קריאת הלילה, ולא מצאנו חילוק בכך בפוסקים.
 41. אך במאירי (יט, ב) כתב כדברי הטורי אבן שמגילה היא מתקנת נביאים ולכן קטן שהגיע לחינוך לא יוציא גדול.
 42. ויש לעיין בלשון הרמב"ם (ריש הלכות מגילה) שכתב "קריאת המגילה בזמנה מצוות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים". מבואר בדבריו שקריאת המגילה היא תקנת נביאים אך גדרה מצוות עשה מדברי סופרים, וכן משמע שאין חילוק בינה לבין שאר המצוות מדברי סופרים.

ו. הזמן בו חל היום טוב

המאירי (ד, א) כתב שיש שנתנו טעם נוסף לחיוב אמירת שהחיינו גם ביום, וזו לשונו: "יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר והוא מפני יום טוב שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, מה שאין כן בשאר ימים טובים שאף אותו של לילה הוא לזכר יום טוב ולא לדבר אחר, ואף על פי שבסוכות יש זמן על הסוכה ועל היום טוב ואף על פי כן זמן של לילה עולה לכל, הדין נותן כן מאחר שאף הלילה יום טוב הוא, מה שאין כן מיהא בשמחת פורים שהרי סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו".

לשיטה זו, מלבד חיוב ברכת שהחיינו שיש בכל יום טוב מצד המצווה המתחדשת בו, ישנו גם חיוב שהחיינו על עצם היום טוב. אלא שבכל יום טוב הברכה בלילה על המצווה מועילה גם לברכת שהחיינו על היום טוב, אך פורים מיוחד לענין זה שעיקרו היום, והראיה מהאוכל סעודת פורים בלילה שלא יוצא ידי חובתו, ולכן ברכת שהחיינו על קריאת המגילה בלילה אינה מועילה ביחס ליום. לשיטה זו החילוק בין היום והלילה אינו רק לענין מצוות פרסום הנס, ואפילו לא רק חיוב שונה של קריאת המגילה ביום ובלילה - אלא עצם הגדרת הזמן היא שונה, שהלילה אינו מוגדר עדיין ליום טוב ורק היום מוגדר כן, ולכן ברכת שהחיינו של הלילה אינה פוטרת את היום טוב של פורים, ויש לברך גם ביום⁴³.

אולם המאירי דחה שיטה זו, וזו לשונו: "מכל מקום אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיבני מיום הכפורים שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתיה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום". המאירי דחה שיטת היש אומרים, מכיוון שלדבריו כאשר אין קידוש אין כלל ברכת שהחיינו על היום. לדבריו, בחנוכה ובפורים ברכת שהחיינו חלה רק על מצוות היום ולא על עצם היום, ולכן אין זו סיבה לברכת שהחיינו נוספת ביום⁴⁴.

גם האחרונים נחלקו בדין זה של חיוב שהחיינו מצד עצם היום.

המגן אברהם (תרצב, ס"ק א) כתב שבברכת שהחיינו שביום יכוון גם על המשלוח מנות ומתנות לאבינונים, אך מי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על המשלוח מנות והסעודה,

43. וכן כתב בספר הררי קדם (סימן רכט) שלא רק שחיוב הקריאה הוא דווקא ביום, אלא שחג הפורים כלל לא מתחיל מהלילה כמו שאר הימים טובים, אלא מתחיל מהיום, ומטעם זה מצוות חג חייבות להיעשות דווקא ביום. לדבריו, מטרת הקריאה בלילה היא על מנת שיקרא את קריאת היום ביתר ביאור והבנה אחר שכבר קרא בלילה. בדרך זו ביאר את שיטת התוס' (ד, א ד"ה 'פסק') שמדויק בדבריו שאין אומרים על הניסים בלילה, משום שלשיטתו לא התחיל עדיין יום פורים (אך השו"ע תרצג, ב לא פסק כן).

44. לדינא נקט המאירי, שיש לומר שהחיינו גם ביום מצד עיקר זמן קריאת המגילה וכשיטת התוס'. אולם לא נתבאר בדבריו האם חולק על היסוד שליל פורים אינו נחשב ממש ליום טוב של פורים, או שמודה ליסוד זה ורק חלק לענין ברכת שהחיינו. ועיין בספר מועדים וזמנים (ח"ב סימן קעב) שכתב שחיוב מצוות השמחה ומצוות הקריאה גם בלילה, וכונת הגמרא רק לומר שאין די בשמחת הלילה וקריאת הלילה, אלא יש צורך גם לקיימם ביום, ולדבריו כבר בלילה חלה קדושת הפורים.

מכיוון שהם מצוות הנוהגות בכל יום ובכל שבת ויום טוב, ולא תקנו עליהם ברכה, וכן לא ברכת שהחיינו⁴⁵.

אך המור וקציעה (הובא בביאור הלכה תרצב, א ד"ה 'ושהחיינו') תמה על המג"א מכיוון שגם ללא המצוות הנ"ל יש לברך שהחיינו ביום מפני היום טוב, וככל שאר הימים טובים שיש בהם שהחיינו על עצם היום.

נמצא שהמג"א והמור וקציעה נחלקו במחלוקת המאירי והיש אומרים, האם ישנו חיוב שהחיינו בפורים מצד עצמות היום.

הביאור הלכה הסכים לדברי המור וקציעה שיש חיוב שהחיינו מצד עצם היום⁴⁶, אלא שכתב שיתכן שגם המג"א אינו חולק על כך, ומה שכתב שאין לברך שהחיינו ביום כאשר אין לו מגילה, מדובר במקרה שהיתה לו מגילה בלילה וכבר בירך שהחיינו ויצא בזה ידי חובת שהחיינו על היום. מבואר בדבריו שיש חיוב שהחיינו על היום, וכן שיוצא ידי חובה זו גם בברכת שהחיינו בלילה, ולא רק ביום. נמצא ששיטתו אינה כשיטת המאירי שאין כלל חיוב שהחיינו על היום, וכן אינה כשיטת היש אומרים במאירי שלמדו שיש חיוב על היום אך ניתן לברך רק ביום הפורים שהוא עיקר הפורים ולא בלילה⁴⁷.

הפני יהושע (ד, א ד"ה 'חייב') ביאר בדרך חדשה, שעיקר קריאת המגילה ביום מפני שאז היה זמן המלחמה והנס, לעומת קריאת הלילה שאינה אלא מצווה בעלמא, ולכן יש חיוב ברכת שהחיינו על מצוות הקריאה ביום שאז הוא עיקר מצוותה. אלא שיש סיבה נוספת לברך שהחיינו בלילה, מפני עצם היום טוב וכפי שתקנו חכמים ברכה בכל יום טוב, וכן כאן תקנו ברכת שהחיינו בלילה בכניסת החג. נמצא שמסקנתו כדברי הביאור הלכה שיש לברך זמן על היום, ואף ברכת הלילה מועילה לכך.

ז. סיכום

ונסכם דברינו. ריב"ל חידש שיש לקרוא את המגילה בפורים גם בלילה וגם ביום. הגמרא הביאה שני פסוקים כמקור ללימוד זה ויתכן שיש צורך בשניהם, כאשר הפסוק האחד מלמד על עצם חיוב קריאת המגילה פעמיים, והשני מלמד על זמן הקריאה ביום ובלילה.

45. ולשיטת הרמב"ם והשו"ע שמברך זמן רק בלילה, כתב הפמ"ג (א"א ס"ק א) שמכוון אז לצאת ידי חובת שהחיינו על המצוות האחרות של משלוח מנות ומתנות לאביונים למרות שאין זה זמנם, וביאור הלכה (תרצב, א) תמה על דבריו.

46. אלא שכתב שא"כ היה צריך להיות גם חיוב של ברכת 'שעשה ניסים', וכתב שכן דעת המאירי בחנוכה. אך לכאורה לפי דברי המאירי כאן, גם הברכות בחנוכה הן מצד המצוות ולא מצד עצמות היום.

47. הביאור הלכה הביא דברי הברכי יוסף שכתב שמסבא היה מקום לברך שהחיינו על היום, אך מדברי האחרונים מוכח שלא כן, ותמה עליו שזו רק שיטת המג"א שניתן לבאר שכתב בירך שהחיינו בלילה. אולם לפי מה שכתבתי העמדה זו אינה כשיטת המאירי ולא כיש אומרים.

יש שלמדו להלכה, שהחייב הוא לקרוא את המגילה פעמיים, והקריאה בלילה וביום היא רק דין לכתחילה, ולכן אם לא קרא בלילה יש לקרוא פעמיים ביום. ויש שחלקו ולמדו שהחייב הוא קריאה אחת בלילה וקריאה אחת ביום.

עוד מבואר בגמרא שתלמידי ריב"ל הבינו בתחילה שכוונתו שיש לקרוא את המגילה בלילה ולשנות משניות ביום. הראשונים התקשו כיצד ניתן להבין כן, הלא המשניות מדברות במפורש על קריאת היום. יש שתירצו שמחשבת התלמידים היתה שמלבד קריאת הלילה והיום יש ללמוד בנוסף משניות. ויש שביארו שקריאת היום פעם נוספת היא בעבור עמי ארצות, אולם תלמידי חכמים צריכים לשנות את המשניות ביום. ויתכן שכוונת התלמידים היתה שחוץ מקריאת הלילה יש לקרוא את המגילה ביום בצורה מעמיקה יותר, כלומר לדרוש את דרשות המגילה. אמנם מסקנת הגמרא שאין חייב לשנות משניות, וכוונת ריב"ל היתה שיש חייב לחזור על הקריאה ביום מלבד קריאת הלילה.

לשיטת התוס' מכיוון שעיקר הקריאה ביום, לכן למרות שבירך שהחיינו בלילה עליו לשוב ולברך שהחיינו ביום. יש שלמדו בדעתם שעיקר פרסום הנס ביום משום שאז עיקר קיום מצוות הפורים, ולכן קריאת היום היא הקריאה העיקרית ויש לברך גם עליה שהחיינו. ויש שלמדו שכל חייב קריאת הלילה אינו אלא מדרבנן בלבד, ולכן ברכת שהחיינו על הלילה אינה מוציאה ידי חובה את קריאת היום שחיובה מדברי קבלה. יש שכתבו אף יותר מכך, שמלבד ברכת שהחיינו על קיום המצווה יש גם לברך שהחיינו על עצם היום טוב, וליל פורים אינו נחשב כלל יום טוב אלא רק היום, ולכן הברכה בלילה אינה פוטרת את חובת הברכה ביום.

אולם לשיטת הרמב"ם מברכים שהחיינו רק בלילה ולא ביום, או משום שהרמב"ם חלק על תוס' ולדעתו קריאת היום שקולה לקריאת הלילה, או שגם לרמב"ם קריאת היום היא הקריאה העיקרית אלא שסוף סוף בירך שהחיינו בלילה ודי בכך.

למעשה, נחלקו השולחן ערוך והרמ"א בפסיקת ההלכה. השולחן ערוך (תרצב, א) פסק כדעת הרמב"ם שמברך שהחיינו רק בלילה, והרמ"א (שם) פסק כדעת תוס' שמברך שהחיינו אף ביום.

‘והחושך זה יוֹן’



הקדמה

תרבות יוֹן ומלחמתה בישראל

חכמת יוֹן וחכמת ישראל

טומאת השמנים

גזירות היוונים

טענת הנחש וחטא אדם הראשון

מחלוקת יוסף ואחיו

כוחו של יוסף

מצוות הדלקת נר חנוכה

הקדמה

המלחמה עם יוין היתה מלחמה ממשית בשדה הקרב, אך למעשה ישראל נלחמו גם בשורש הרוחני והתרבותי של יוין, ב'שר' של אותה אומה¹. ויש להתבונן בעניינה של אותה מלחמה רוחנית.

חז"ל (בראשית רבה ב, ד) דרשו על הפסוק "וְהָאֶרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְהָשָׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם" (בראשית א, ב) רמז לד' מלכויות: מלכות בבל, מלכות מדי, מלכות יוין והמלכות הרשעה. ועל מלכות יוין אמרו "חושך - זו יוין שהחשיכו עיניהם של ישראל, שאמרו 'כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלוקי ישראל'"². ויש להבין מדוע יוין מוגדרת כחושך, והלא יוין היא תפארת החכמה והתרבות, ולכאורה מבטאת היא אור ולא חושך. ועוד צריך לבאר מדוע דרשו היוונים לכתוב דווקא על קרן השור משפט זה.

מובא ברמב"ם (הלכות חנוכה ג, א) שמלכות יוין גזרה גזרות על ישראל, ובטלה דתם ולא הניחה אותם לעסוק בתורה ובמצוות. ולכאורה הדבר קשה הלא היוונים היו עובדי אלילים והאמינו בפלורליזם, הדוגל בריבוי אלים וריבוי דעות ותרבויות, ואם כן מדוע נלחמו בישראל ובאמונתם.

כמו כן מובא בספרים³ שהיוונים גזרו ג' גזירות על ישראל: השבת, קידוש החודש והמילה. ויש לבאר מדוע החליטו לגזור גזרות דווקא על מצוות אלו, ובמה שונות הן משאר מצוות התורה.

עוד יש להבין, מדוע לאחר נצחון המלחמה קבעו את הזכר לנס דווקא בהדלקת הנר.

כמו כן חג החנוכה חל סביב הפרשיות העוסקות במחלוקת השבטים עם יוסף, דבר המעיד על כך שיש קשר ביניהם, ויש להתבונן בכך⁴.

1. לכל מפגש של ישראל עם אויביהם קודמת התמודדות עם השורש הרוחני של אותה אומה. ואפשר ללמוד כן ממה שארע ליעקב אבינו, שלפני פגישתו עם עשו נלחם עם שרו הרוחני של עשו, כדברי חז"ל (הובאו ברש"י) על הפסוק (בראשית לב, כה) "וַיֵּתֶר יַעֲקֹב לְבָדוֹ וַיֵּאָבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלֹת הַשָּׁחַר".
2. עוד אמרו חז"ל (בראשית רבה טז, ג) "חידקל זו יוין שהיתה קלה וחדה בגזירותיה, שהיתה אומרת לישראל כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל".
3. כך כתב בבני יששכר (כסלו מאמר ד, לח) בשם מגילת אנטיוכוס (פס' יא).
4. "ויען כי באלו פרשיות חלו ימי חנוכה או לפנייהן או לאחריהן, ולכל זמן ועת לכל חפץ, כי בוודאי גלגול המועדים של כל השנה, הנה אלה מועדי ה', הן מועדי דרבנן או תעניות וט' באב, בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן, כי הכל מיד ה' השכיל" (של"ה הקדמה לפרשיות וישב מקץ ויגש).

תרבות יון ומלחמתה בישראל

אם נתבונן במהותה של תרבות יון נמצא שיש בה שני עניינים מרכזיים. האחד, אהבת החכמה ופיתוח השכל בצורה שיטתית, והשני העצמת הגוף ופיתוחו. יחסם של היוונים אל השכל בא לידי ביטוי בסגידתם לחכמה, הגותם בפילוסופיה ומחקרם בתחום המדע. ויחסם אל ענייני הגוף בא לידי ביטוי בהערצתם את הגופניות, ופיתוח חיי תרבות הסובבים על ענייני החומר, בהם ענף הספורט תפס חלק מאוד מרכזי.

לכאורה שני עניינים אלו הפוכים אחד מהשני. בדרך כלל מי שמתעסק בפיתוח הכח השכלי וראשו שקוע במחשבות גבוהות ורמות, ענייני הגוף והחומר כמעט ואינם תופסים אצלו מקום. ולהפך, מי שעוסק בפיתוח הגוף ולשם מכוון הוא את כוחותיו, לרוב, אין הוא עסוק בפיתוח השכל ובבנין הדעת. אם כן, יש לעיין כיצד תרבות יון פיתחה באופן כה שיטתי ומשוכלל שני כוחות אלו כאחד, אף שלמעשה נוגדים הם זה את זה.

נראה לבאר, שתרבות יון העמידה במרכז התודעה האנושית והחברה את חיי האדם ופיתוחם. האדם הוא נזר הבריאה, ועל מנת להוציא אל הפועל את הגנוז בקרבו, עליו לפתח ולשכלל את הווייתו. ומכיוון שיש באדם שני כוחות מרכזיים השכל והגוף, לכן שכלול חיי האדם צריך לכלול שני כוחות אלו, ובזה ניכר ההבדל שבין האדם לבהמה.

יון היתה אומה אלילית ואנשיה היו עובדי עבודה זרה. עובדה זו אינה מהווה סתירה לכך שתרבותם מיוסדת על התפיסה שהאדם הוא מרכז העולם. עבודת האלילים נובעת מתוך התבוננות במציאות, המביאה להכרה שיש בעולם הרבה כוחות אדירים, כמו האש והמים, השמש והרוח, שחזקים מבני האדם. על כן סברו עובדי האלילים שישנם אלים שונים האחראים על אותם הכוחות, וכפי הכרתם את ריבוי הכוחות במציאות כך האמינו ביותר אלים. היוונים הבינו שאם הם לא ישתמשו באותם הכוחות לתועלתם, אותם כוחות טבע אדירים עלולים להפריע להם לפתח את חייהם. לכן הם עבדו לאותם הכוחות, אך מתוך מגמה להשתמש בהם לצורך שכלול חייהם.

מול תרבות יון ניצבת אמונת ישראל. היהדות אינה מעמידה את האדם ופיתוח חייו במרכז ההווה, אלא ההווה כולה, וכל גילויי החיים והטוב והיופי שבה, הם כוחות של אחדות הבורא יתברך, ותכלית האדם אינה להשתמש בכוחות הבריאה לטובת העצמת עצמו, אלא להשתמש בכוחות הבריאה ובכוחותיו שלו לעבודת בוראו. לכן בני ישראל נלחמו בעבודה זרה שניסתה להחשיך על אור ה' ולהשכיח מישראל ומהאנושות כולה את אחדותו יתברך.

היוונים נלחמו בישראל ובאמונתם, על אף היותם מחזיקים בתפיסת עולם פלורליסטית, משום שאמונת ישראל מהווה סתירה מוחלטת לתפיסת עולמם. להשקפת היוונים, האדם הוא מרכז ההווה ואף עבודת האל משרתת ענין זה, ולפיכך אין זה משנה אם העבודה היא בדרך אחת או בדרך אחרת, ועל כן מאמינים הם בחופש הדת ומקבלים הם את כל

סוגי עבודות האלילים. אך את אמונת ישראל אין הם יכולים לקבל. היהדות מבטאת את השעבוד המוחלט של האדם לרצון בוראו, ולתפיסה היוונית, עבודה למציאות חיצונית שלא לתועלת האדם, זהו הרס מהות האדם והתרבות האנושית.

חכמת יון וחכמת ישראל

אם כן, היוונים פיתחו מאוד את החכמה, שהיא הדבר העיקרי שמבדיל בין האדם לבהמה. גם בישראל יש חשיבות רבה לחכמה, ומצוות תלמוד תורה היא המצווה הגדולה ביותר מכל שאר המצוות⁵, ובפרט העיסוק בתורה שבעל פה, על ידו כח המחשבה של האדם מתפתח ומשתכלל. ויש להבין במה שונה חכמת ישראל מחכמת יון.

מטרתה של חכמת יון היא העצמת כוחו של האדם, על ידי פיתוח השכל ושכלול המחשבה המאפשרים לו לא להיות נזקק לזולתו. החכמה והשכל מורים לאדם את דרכו, וכשמנצל את החלק המעולה שבו המבדילו מן הבהמות, יכול הוא להיות הבריה החזקה ביותר ששולטת במציאות. בעומק, חכמת יון מושרשת ביסוד הגאווה ותחושת האני, ברצון האדם להעצים את עצמו ולתת ערך ומשמעות לחייו, על ידי שליטה בלעדית במציאות ללא כפיפות קומה כלפי שום כח אחר.

לעומת זאת, עניינה של חכמת ישראל הוא גילוי תורת ה' כדי שיוכל האדם להתקרב לבוראו, לדעת את דרכיו ולעשות את רצונו בלבב שלם. לכן חכמת ישראל מיוסדת על מידת הענוה ובחינת האין, באשר מטרתה להביא את האדם ליראת ה' ולקיום מצוותיו, וכדברי הגמרא בברכות (יז, א) "מרגלא בפומיה דרבא: תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים... שנאמר: 'אַשְׁמִית חֻכְמָה יִרְאַת ה'". זו גם הסיבה שחז"ל תלו את היכולת לקיים את התורה במידת הענוה, וכדברי הגמרא בסוטה (כא, ב) "א"ר יוחנן: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשלים עצמו כמי שאינו, שנאמר: 'יְהִי חֻכְמָה מֵאֵין תִּמְצָא'". כלומר, רק מי שעושה עצמו לאין, ומבין שמטרת חכמתו היא עבודת בוראו, אזי זוכה הוא שדברי התורה מתקיימים אצלו⁶.

5. כדברי המשנה בפאה (א, א) "ותלמוד תורה כנגד כולם". ובביאור הפסוק בירמיהו (ט, כג) "כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשֹּׁפֵל וַיִּדַּע אוֹתִי כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מְשַׁפֵּט וְצִדְקָה בְּאֶרֶץ", כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ג, נד) "שהחכמה הנאמרת סתם בכל מקום והיא התכלית, היא השגתו יתברך... ושמעשי התורה כולם, רוצה לומר מיני העבודות וכן המידות המועילות לבני אדם כולם בעסקיהם קצתם עם קצתם, כל זה אין לדמותו אל התכלית האחרון ולא ישוה בו, אבל הם הצעות בגלל זה התכלית... 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי'".

6. וכן כתב בפרי צדיק (תנוכה סימן ה) "שזה תכלית המכוון של התורה להיות רוחו שפלה על ידי התורה ולא יהיה בועט במי שגדול ממנו ולכן נמצא תכלית השפלות בתורה הקדושה בנפשות שהיו השורש של חכמת התורה. דאברהם אבינו עליו השלום שאמר 'ואנכי עפר ואפר' ואמרו עליו (בראשית רבה ס"א, א) שזימן לו הקדוש ברוך הוא שתי כליותיו כמין שני רבנים והיו נובעות ומלמדות אותו תורה. ובמשה ואהרן שאמרו 'ונחנו מה' והמה היו שורש תורה שבכתב ותורה שבעל פה. ודוד המלך עליו השלום שאמר

נמצא שהרצון להשגת החכמה קיים גם בישראל וגם ביון, אלא שאצל יון רצון זה נמשך ממידת הגאווה ומשרת הוא את הגדלת האני והישות, ואילו אצל ישראל רצון זה נמשך ממידת הענוה, ומטרתו להביא את האדם אל בחינת האין והביטול לה'. לכן המילה חכמה מורכבת מאותיות 'כח מה', דהיינו שהיא ה'כח' להגיע אל ה'מה', כלומר, בתכונתה של חכמת ישראל ישנו הכח המביא את האדם להתבטל לקב"ה, להיות בבחינת "וְנַחֲנוּ מֶה" (שמות טז, ז). משה רבנו הוא שורש התורה והוא מסר את התורה לישראל מפאת היותו מבטא את מידת הענוה השלמה, וכשם שהתורה מעידה עליו "וְהָאִישׁ מִשֶּׁה עָנִיו מְאֹד מְכַל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (במדבר יב, ג). לכן הוא זה שאומר 'ונחנו מה' - שעל ידי חכמתו ביטל עצמיותו לה'.

לימוד חכמה הבא מתוך גאווה מביא לפירוד הלבבות והנפשות, שהרי כל אחד רוצה להעצים את עצמו ולהתפאר בחכמתו על חברו. אך חכמת ישראל באה מתוך ענוה, ולכן חכמיה מרבים שלום בעולם⁹. תלמידי החכמים מבינים שכל חכמתם באה מאת ה', וממילא ככל שתתרבה החכמה יש בכך ברכה, שבזה תתגלה יותר ויותר אחדות ה' המקיפה את כל המציאות.

יש לרמז על החילוק שבין חכמת יון לחכמת ישראל על פי שמות האומות. השם 'יון', הוא בחינת האות י' המסמלת את החכמה¹⁰ המשתפלת ל-ו' ולבסוף עד ה-ן, ענין המבטא את הורדת החכמה לעולם הזה על מנת להשתמש בה לצורך האדם ופיתוח חייו¹¹. ואילו השם 'ישראל' הוא בחינת האות י', החכמה, שמטרתה להיות 'שְׂרָאֵל', 'שר' לשון רוממות ושליחות, שעל ידי החכמה ישראל מתעלים להיות שליחי ה' העושים רצונו ומגלים שמו בעולם¹².

⁹ 'אנכי תולעת' והוא שורש של תורה שבעל פה, כי הוא מרכבה למדת מלכות פה תורה שבעל פה. והיינו כי על ידי שנקבע הדברי תורה בלבם מזה דייקא באו לתכלית השפלות בנפשם. מה שאין כן חכמת יונית שהיא חכמה אנושית בלא לב ויראת ה'. מביאה לידי התנשאות וגבהות הלב".

⁷ של"ה ואתחנן תורה אור סעיף יד.

⁸ יש להוסיף, 'מה' עולה בחשבון 'אדם' (של"ה שם), ללמד שזו מדרגת האדם האמיתי היודע שכל כוחותיו באים לו מאת ה' יתברך.

⁹ "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' אל תקרי בניך אלא בוניך" (ברכות סד, א).

¹⁰ תניא אגרת התשובה פרק ד'.

¹¹ ויש בדבר זה נפילה לחכמה. והרמז לכך שהאות י' המבטאת את החכמה מגיעה בסופה לאות נ' המבטאת את הנפילה, כמבואר בגמרא בברכות (ד, ב) שלמדה כן מהפסוק "נפלה לא תוסיף קום". והאות נ' סופית מבטאת את הנפילה היותר גדולה, כך שבמקום שהחכמה תשמש עליה רוחנית לאדם, היא משמשת לו לרועץ.

¹² יש להוסיף שאותיות 'יון' הם אותיות ישירות המסמלות את בחינת החכמה, שהיא הכח המיישר את חיי האדם, ולשיטתם מטרת החכמה היא העצמת האדם ועמידתו בקומה זקופה בעלת כח ושלטה, ולכן כל האותיות ישירות ומתגדלות. אך ישראל הם בחינת 'ישר אל' שישירותם ועמידתם במציאות, באה מכח חיבורם אל דבר ה'. חכמת ישראל מביאה את האדם ליישר את חיי נוכח פני ה', ומגדלתו כדי לעשות רצון קונו ולגלות כבוד ה' בעולם. ואפשר שזה מה שרמז הקב"ה ליעקב אבינו בחלומו "וְהִנֵּה סֹלֶם מְצָב אֶרְצָה וְרֹאשׁוֹ מִגִּיעַ הַשָּׁמַיִם" (בראשית כח, יב), שהסולם המוצב ארצה הוא בחינת החכמה, שדרכה ניתן

טומאת השמנים

אמרו חז"ל (שבת כא, ב) "שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל", ויש להבין מדוע היוונים טמאו את השמנים ולא השליכו אותם, הרי מטרתם היתה להפסיק את העבודה במקדש.

יש לבאר על פי דברי אור החיים הקדוש (שמות כז, כ), שהשמן הוא סמל לתורה ולחכמה, וההדלקה שהיתה צריכה להיעשות משמן זית זך היא סמל לכך שלימוד התורה צריך להיות מכון לשמה, ועוד שהשמן היה צריך להיות כתית, לרמז על כך שלימוד התורה דורש יגיעה עצומה ומסירות נפש גדולה¹³.

היוונים טמאו את השמנים ולא השליכו אותם, כלומר הם לא מאסו בחכמה, מבחינתם אפשר היה להמשיך וללמוד תורה. אבל הם נלחמו מלחמת חורמה ביחס אל התורה ובדבקותם העצומה של ישראל בנותן התורה. היוונים לא היו מוכנים לכך שישראל ילמדו תורה לשמה מתוך אמונה וטהרה, משום שיחסם אל החכמה נבע ממידת הגאווה ורצונם להאדיר את שמם בקרב הארץ¹⁴.

ויש לדייק בדברי חז"ל 'שכשנכנסו יוונים להיכל', כלומר שמיד בעת כניסתם של היוונים להיכל טמאו את השמנים¹⁵. וביאור הענין הוא, שההיכל, מקום הדלקת המנורה, מבטא את חכמת התורה, את נקודת הקודש המיוחדת לישראל. וכניסת היוונים להיכל מבטאת את תפיסת העולם של יון שחדרה לתרבות ישראל. וכאשר נכנסת תרבות זרה זו אל ההיכל המבטא את חכמת הקודש, דבר זה מביא לטומאת השמנים, מכיוון שאז החכמה אינה נלמדת לשם שמים, ואינה מביאה את הלומד לקרבת אלוקים, אלא להפך היא מרחיקה אותו מבוראו¹⁶.

13. וזו לשונו של אור החיים הקדוש: "וַיִּקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ - ירמוז אל התורה שנמשלה לשמן מה השמן מאיר לעולם כך התורה... ודקדק לומר 'זך' שצריכין לעסוק בתורה לשמה בלי שמרים שהם לקנתר ח"ו או להתגדל וכדומה אלה הם שמריה. ואמר עוד 'כתית' פירוש שצריכין לעסוק בתורה ולכתת גופם וכוחם".

14. בדומה לזה, כתב השפת אמת (חנוכה תרל"א ליל ד): "פירוש טמאו השמנים שבהיכל רמז על המחשבות שבמוח... ועל ידי שהאמונה קבועה בישראל על ידי זה חוקות ה' יתברך כחומה להם. וביוונים נאמר שביקשו להעבירים מעל חוקי רצונך והיינו שלא יהיה האמונה קבוע רק לעשות על פי רצון האדם... שעיקר החכמה הוא הביטול ו'הַחֲקֵמָה מֵאֵין תַּמְצָא'. והוא לבטל חכמתו ושכלו. זה עיקר החכמה באמת אבל יון היה חכם להרע, דהיינו לילך רק אחר חכמתו, ועל ידי שקלקלו האמונה נטמאו המחשבות".

15. "למדנו שכיוון שרק נכנסו יוונים להיכל, כיון שרוח הזר חדר עד לפנים, עד לחיי התורה והקדושה לפגוע בהם, לשנותם כמעט על פי צביונם הם, כבר טמאו כל השמנים שבהיכל. שוב לא יניחו זוית אחת, וכארסה של חכינאי תפשט זרם הזר והמשחית בכל גופה של האומה, לקלקל טעמה ואמונתה ותומתה, וכל שמן משחת קודש משמנה של תורה, הכה המקדש והמאיר מחשכנו בכל המצבים, הנה יטמאוהו" (עין איה שבת א ב, יא).

16. בדברי חז"ל (סוטה ה, א) "אמר רב חסדא ואיתימא ר' עוקבא: כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקדוש ברוך הוא, אין אני יכולין לדור בעולם, שנאמר 'מלשני בסתר רעהו אותו אצמית גבה עינים ורחב

נמצא שהיוונים לא שפכו את השמנים מכיוון שלא היתה להם התנגדות לעצם חכמת ישראל. רצונם היה לטמא את השמנים, כלומר להפוך את חכמת ישראל להיות כחכמות שאר העמים שמטרתן להעצים את האדם. לכן לאחר שהיוונים טימאו את השמנים, שוב אין להם בעיה עם חכמת ישראל כשלעצמה, שגם היא כשאר החכמות יש בה היכולת לפתח את חיי האדם. מלחמתם היתה כנגד הצד האלוקי שבתורה, דבר שהביא את ישראל להתמסר ללימודה ולקיום מצוותיה.

נקודה זו רמוזה בתפילה 'על הניסים'. אומרים אנו בתפילה "לְהַשְׁכִּיחַם תּוֹרָתְךָ", ואין הכוונה להשכחת הצד השכלי שבתורה, בזה היוונים כן היו מעוניינים. הכוונה לנקודת האמונה וביטול ישראל אל התורה, ולכן כתוב 'תּוֹרָתְךָ' - שרצו לעקור מישראל את היחס לתורה כתורת ה'¹⁷. זהו גם הטעם שאנו אומרים בתפילה "וּלְהַעֲבִירָם מִחֻקֵּי רְצוֹנְךָ", שהנה ידוע החילוק בין החוק למשפט, שמשפט הוא דבר שהשכל מבין, ואילו החוק הוא דבר שהשכל אינו מבין. היוונים לא התנגדו למשפט המובן לשכל האדם, הם נלחמו נגד החוקים שאינם מובנים בשכל אנוש, המבטאים את הצד האלוקי ואת אמונת ישראל בקב"ה למעלה מטעם ודעת.

גזירות היוונים

הנה נתבאר שיסוד תרבותם של יון ושורש מלחמתם בישראל, נעוצים במחשבה שמטרת האדם היא לפתח את חייו שלו על ידי ריבוי החכמה, שבכך יוכל לשלוט במציאות ולא להזדקק לשום כח אחר. לעומת זאת, תורת ישראל המורה את דבר ה' למציאות, מנוגדת לתפיסת עולם זו, ועל כן נלחמו היוונים בישראל וסברו שחכמתם מחשיכה את עיני האנשים בזה שמכפיפה אותם לרצון חיצוני הזר להם.

לאור דברינו עד כה, ניתן לבאר מדוע היוונים גזרו על ישראל דווקא על השבת, החודש ומילה, וזאת משום ששלושת גזירות אלו הן הביטוי למחלוקת יון עם ישראל בשאלה מהו מרכז המציאות - האדם וחכמתו או חכמת ה' ורצונו.

היוונים ראו במעשה המילה פגיעה בשלמות גופו של האדם. מצוות המילה מחלישה את כוחות החיים הגופניים ואת כח התאווה שבאדם, והם התנגדו לכך משום שלשיטתם יש לפתח את הגוף כמו שיש לפתח את השכל, ובוודאי שאין לפגוע בו.

לכב אותו לא אוכל' אל תקרי אותו אלא אתו לא אוכל".
¹⁷ תרבות יון שהעצימה את האדם שייכת אל בחינת השכחה, כמו שכתוב: "שֹׁבוּ וְשַׁעֲרֵי יִשְׂרָאֵל כָּל גִּזְיֹם שְׂכָחִי אֱלֹהִים" (תהילים ט, יח). ונראה הטעם שכל זיכרון טובת חברו וכל שכן טובת הבורא, מחייב את הכרת אדם בחולשותיו וחסרונותיו, והידיעה בהזדקקותו לטובת האחר. לכן רצונם של היוונים היה גם להפוך את ישראל להיות שוכחי אל ומואסי תורתו, אך ענין זה הפוך לתכונתם של ישראל ומגמתם שהיא זכירת ה' וטובותיו "זְכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יָצְאתָם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים כִּי פָתַח יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה" (שמות יג, ג).

כמו כן, הם גזרו על השבת מפני שלשיטתם השבת מהווה פגיעה במגמת האדם בעולם, שהיא פיתוח המציאות ושכלול האנושות תוך עמל ויגיעה. לשיטתם, אין תכלית במנוחה לשעצמה, תכלית המנוחה היא רק לצורך העשייה שאחריה. אך על פי תורת ישראל למנוחה ולאיסור עשית המלאכה בשבת יש ערך מצד עצמם, והם לא נועדו לשם צבירת כח לעשייה שאחר כך, ולכן היוונים התנגדו אל השבת וגזרו שלא לשמרה.

עוד גזרו היוונים על קידוש הלבנה. הנה אומות העולם מונים לשמש ולא ללבנה, מכיוון שהשמש מלאת עוצמה והיא הכוח המרכזי ביקום המשפיע לעולם אור וחום, ואילו הלבנה רק מקבלת השפעתה מהשמש. מניין אומות העולם לימות החמה מתאים להשקפתם ולמגמת חייהם, שהאדם הוא מרכז העולם והוא השליט שאינו תלוי בזולתו, ובדומה לשמש שאינה מקבלת מאחרים. לעומת זאת, ישראל מונים ללבנה שאורה אינו עצמי, וזהו ביטוי לתלות האדם במה שנמצא ממעל לו, ולהכרה שמצד עצמו הוא כאפס וכאין אל מול גדלות ה’.

כך נראה גם לבאר את גזירת היוונים לכתוב על קרן השור שאין לישראל חלק באלוקי ישראל. הנה השור מבטא עוצמות של חיים וחוזקה רבה, ואף הקרן היא המקום החזק של השור המבטא את שיא עוצמות החיים. והיוונים רצו שישראל יכתבו שאין להם חלק באלוקי ישראל דווקא במקום זה, לרמז שהאמונה באלוקי ישראל משפילה את עוצמת חיי האדם.

טענת הנחש וחטא אדם הראשון

יסוד השקפתם של היוונים נעוץ בנחש הקדמוני. כמו יון גם הנחש מבטא את החכמה, כמו שכתוב (בראשית ג, א) “וְהַנָּחַשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה”. הנחש טען שבכך שהאדם שומר על ציווי ה’ ומשעבד עצמו לדבר חיצוני, בזה אין הוא חי את עצמיותו. רק על ידי שיפתח את שכלו וכוחותיו שלו, ויאכל מעץ הדעת ולא יישמע לצו האלוקי, רק אז יפקחו עיניו ויזכה לקבל את האור הגדול. וכאשר יתעלה למדרגה גבוהה זו, כבר לא יהיה תלוי בשום כח אחר, והוא יהיה השליט על העולם, “וְהָיִיתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע” (שם, ה)¹⁸.

ברגע הראשון נראה שהעבירה על רצון ה’ יכולה להוסיף לאדם דעת וחכמה, ולאפשר לו להוציא אל הפועל את כל כוחותיו ולעמוד על מלוא שיעור קומתו שלו כפי דעתו ורצונו. כך מתארת התורה את יחסה של האישא אל עץ הדעת, ואת היותה ניצבת מול השאלה האם

18. ושמעתי שכן מובא בספר נתיב מצוותיך (שביל ג אות ד) בביאור דברי חוה “הַנָּחַשׁ הַשֵּׂאֲנִי וְאָכַל” (בראשית ג, יג), שמילת ‘השיאני’ הם אותיות ‘יש אני’, שטומאת הנחש מעמידה את האני במלוא עוצמתו, ומנתקת אותו מה יתברך.

להישמע לצו האלוהי או לדברי הנחש, "וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תֹאֲהוּ הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל" (שם, ו). חוה חושבת שדווקא חוסר השמיעה לדבר ה' תוסיף לה דעת וחכמה, והיא אינה עומדת בניסיון ואוכלת מעץ הדעת, ואף נותנת לאדם לאכול עמה. האכילה הובילה לכך ש"וַתִּפְקְחָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם", אך פקיעה זו לא היתה אלא איבוד מדרגתם העליונה, "וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרֻמָּם הֵם", וכדברי רש"י: "אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו וידעו כי עירומים הם", מצווה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה"¹⁹.

חטא אדם הראשון מברר שההקשבה לנחש מורידה חושך לעולם. חושך זה מתגלה במדרגות שונות של קושי וייסורים, "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבְדוֹךָ בְּעֵצָבֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. בְּזַעַת אָפִיךָ תֹאכַל לֶחֶם..." (שם, יז-יט), עד לחושך הגדול ביותר של המוות "עַד שׁוֹבֵב אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עָפָר אָתָּה וְאֵל עָפָר תָּשׁוּב" (שם). לפני החטא, אדם הראשון היה במעלה עליונה מאוד, כדברי דוד המלך עליו השלום "וַתִּתְחַסְּרֶהוּ מַעַט מֵאֱלֹהִים וְכְבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ" (תהילים ח, ו). החטא השפיל את האדם והורידו ממדרגתו, "אֲנִי אֲמַרְתִּי אֱלֹהִים אָתָּם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כָּלְכָם. אָכֵן כְּאָדָם תִּמּוֹתוּן וּכְאֶחָד הַשָּׁרִים תִּפְלוּ" (שם פב, ו-ז). וטעם הדבר הוא, שכל החיות שבבריאה וכל מה שקיים במציאות הוא מכוחו של בורא עולם. לכן השמיעה לדבר ה' אינה מחלישה את האדם, להפך היא מחברת אותו למגמת הבריאה ונותנת לו חיים ומשמעות. הציווי האלוהי איננו דבר זר לאדם, אלא הוא האמת היותר פנימית של האדם והמציאות. על ידי ההקשבה לדבר ה' האדם נפתח אל פנימיות נשמתו ועצמות חייו, ומתרומם מעל חיי הטבע הבהמיים.

מסיבה זו התורה נקראת חיים, כדברי הפסוק במשלי (ג, יח) "עֵץ חַיִּים הִיא לְמִתְחַיֶּיךָ בָּהּ", והמרבח בתורה מרבח בחיים (על פי אבות ב, ז). לעומת זאת, המסתלק מן התורה ומדבר ה', מביא מיתה לעולם, וזו בחינת הרשעים שאף בחייהם קרויים מתים²⁰. לאור הבנה זו, שההקשבה לציווי התורה מביאה חיים ואור גדול לעולם, וכל יציאה נגד דבר ה' היא החושך לאדם ואבדן המציאות, ניתן להבין את דברי חז"ל "חושך - זו יין"²¹.

על פי זה יש לבאר שאותן שלוש מצוות שגזרו היוונים שלא לקיימן, הן הנותנות את המשמעות האמתית והנצחית לחייו של האדם ואין הן מבטלות את מדרגתו. הנה מצוות המילה באה לנתק את האדם מהשעבוד אל החומריות והיצר, על מנת שיוכל לחיות את

19. וכן כתב שם באור החיים הקדוש "תיכף ומיד נפקחו עיניהם והרגישו כי עירומים הם, פירוש שנפשטו מזהרא דקדושה".

20. על פי ברכות יח, ב.

21. וכדברי חז"ל (שבת פח, א) שאם אין ישראל מקבלים את התורה הרי כל העולם חוזר לתוהו ובוהו, מכיוון שנקודת החיות של העולם אינה מופיעה. וכן כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ג, נא) "יהיה מי שלא השכיל ה' כלל כל עיקר, כמי שהוא בחושך ולא ראה אור כלל, כמו שבארנו באומרם 'ורשעים בחשך ידמו', ואשר השיג וכוונתו כולה על מושכלו, כמי שהוא באור השמש הבהיר".

הצד האידאלי של חייו²². לכן מצווה זו היא יסוד ושורש היהדות, המבטאת את עוצם ההתקשרות והברית שיש לכל יהודי עם הקב"ה.

שמירת השבת וההימנעות מאיסורי המלאכה באים על מנת שהאדם יוכל להתעלות מעל חיי המעשה וחלקיות החיים, אל התוכן העליון של מגמת החיים הכללית ל"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". אור עולם הבא המבטא את השלמות של העתיד לבוא, מאיר לעולם בשבת קודש, ומנשא את ישראל אל עבר תכליתם. השבת מרוממת את האדם אל החיבור עם בורא עולם ועם הקדושה הנמצאת במגמת הבריאה, "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשֵׁהוּ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְכָל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת" (בראשית ב, ג).

וכן מניינם של ישראל ללבנה, הוא ביטוי לכך שבניגוד לאומות העולם השייכים אך ורק לכח האנושי החלקי והמוגבל של החיים, הרי שאורם של ישראל נמשך ממקור עליון, ותפקידם להוציא מן הכח אל הפועל את אור ה' שמאיר בקרבם, כמו הלבנה שאין לה אור עצמי ורק מאירה היא את האור שמקבלת מהשמש.

מחלוקת יוסף ואחיו

הנה חג החנוכה חל תמיד סביב הפרשיות של יוסף ואחיו, וכפי שהזכרנו לעיל יש קשר בין הפרשה לבין האירועים החלים באותה התקופה. אם כן יש להתבונן ביחס שבין מעשה יוסף והאחים לבין חג החנוכה. ובכלל יש להבין את טעם המחלוקת שבין יוסף לאחיו, ומדוע הם דנו אותו למיתה, ולא מתקבל על הדעת שמכירת יוסף נעשתה רק בגלל קנאה בכתונת פסים²³.

יוסף זכה לאהבה מיוחדת מאביו, כדברי הכתוב (בראשית לו, ג) "וַיִּשְׁרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זִקְנָה הָיָה לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פָּסִים". ותרגם אונקלוס שיוסף היה החכם שבבנים, "ארי בר חכים הוא ליה". כן מבואר בדברי רש"י שכל מה שלמד יעקב בבית מדרשו של שם ועבר מסר ליוסף. אך מלבד זאת, מוצאים אנו אצל יוסף תכונה של אהבת

22. וכן כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מט) "ולא נתנה מצווה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המידות. והנוק ההוא הגופני המגיע לאבר ההוא, הוא המכוון, אשר לא יפסד בו דבר מן הפעולות שבהם עמידת האיש ולא תבטל בעבודה ההולדה, אבל תחסר בו התאוה היתרה על הצורך... ומי היה מתחיל בזה המעשה רק אברהם אבינו ע"ה, אשר נודע מיראת חטאו מה שזכרו החכמים ז"ל באמרו 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את'".

23. האחים קבלו את ההחלטה להרוג את יוסף מתוך כווד ראש לאחר שישבו על כך בדיון, וזו לא היתה החלטה שנבעה מפרץ רגשות של כעס וקנאה. כן מבואר בדברי הספורנו (בראשית לו, כה) "וישבו לאכל לחם". שלא היה כל זה בעיניהם תקלה או מכשול שימנעם מלקבוע סעודתם כמו שהיה ראוי לצדיקים כמותם כשאירעה תקלה על ידם... וזה קרה להם מפני שחשבו את יוסף ל'רודף' שכל הקודם להורגו זכה כשאין דרך להציל הנרדף בזולת זה". וכן כתב השל"ה הקדוש (וישב תורה אור סעיף לב) שהאחים הלכו דויתנה על מנת לדונו כדין תורה, והסכימו כולם שהוא בן מוות. ועיין עוד בשיחות הרצי"ה פרשת וישב, במה שכתב בענין זה.

יופי ומתן ערך לחיי הגוף, וכדברי רש"י על הפסוק (שם לו, ב) "וְהָיָה נֶעֱרָ אֶת בְּנֵי בְלָהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו" - שהיה עושה מעשה נערות, מתקן בשערו ממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה²⁴. ויש להבין, מדוע יוסף הצדיק שהיה גדול תלמידי החכמים בבית יעקב, מתעסק במראהו הגופני. מלבד זאת, יוסף חלם על כך שהאלומות של אחיו משתחוות לאלומתו, ושהשמש והירח ואחד עשר הכוכבים משתחוים לו. סיפור חלומותיו גרם לאחים לחשוב שהוא משתמש בחכמתו כדי להתגאות עליהם. כמו כן, האחים רואים שיוסף מוציא עליהם דיבה רעה והוא גורם לפירוד ופילוג. לאור זאת, חשבו האחים שיוסף אינו שייך אל חכמת ישראל הטהורה, שעניינה ביטול האדם אל חפץ ה' העליון. הם חשבו שחכמתו היא בחינת חכמה יוונית המיוסדת על מידת הגאווה, ותכונתה להוביל לפירוד, ושלכן יוסף פנה לצדדים החומריים, כמו אהבת היופי והגוף²⁵.

ובגמרא (שבת כב, א) העוסקת בענייני החנוכה מובאת דרשת חז"ל "והבור ריק אין בו מים... מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו", ויש להבין מהי השייכות שבין דרשה זו לחג החנוכה.

והענין מתבאר על פי מה שכתבתי, שאחי יוסף חשדו בו שחכמתו אינה חכמת ישראל אלא חכמה יוונית. חז"ל (בבא קמא יז, א) אומרים שאין מים אלא תורה, לכן כשהאחים משליכים את יוסף לבור ללא מים, הם בעצם מרמזים לו שהוא אינו שייך לתורה. התורה גם נמשלה למים היורדים ממקום גבוה למקום נמוך, במובן שהתורה מתקיימת אצל מי שהוא שפל רוח ובעל ענוה²⁶. אבל לפי מחשבת האחים תורתו של יוסף באה מחמת גאווה ואין זו תורה שבבחינת מים. עוד יש להוסיף, שהמים הם רמז לחיים, וזו בחינת התורה של 'עץ החיים', אך האחים סברו שחכמתו של יוסף מביאה להעדר חיים והיא דומה לעצת הנחש הקדמוני שגרם למיתה בעולם.

האחים יחסו תכונות אלו ליוסף, מכיוון שהוא נעוץ בבחינת השור הנמצא בצד שמאל של המרכבה, שעליו נאמר "בְּכֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ" (דברים לג, ז), והנה גם היוונים וחכמתם הבאים מן הצפון שייכים אל כח השמאל, שהרי הדרום נקרא ימין והצפון נקרא שמאל, כמו

24. גם בהיות יוסף בבית אשת פוטיפר, יופיו היה חשוב לו מאוד שנאמר "וַיְהִי יוֹסֵף יָפֵה תָאֵר וַיְפָה מְרָאֶה" (שם לו, ז) וביאר רש"י "התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו". ולדברי רש"י זו הסיבה שיוסף נענש במעשה אשת פוטיפר "אמר הקדוש ברוך הוא אבין מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה כך את הדוב, מיד 'ותשא אשת אדוני'".

25. יש לומר שהאחים זיהו אצל יוסף בבחינה מסוימת גם את הכח השלישי של תרבות יון, האלימות והעבודה זרה, שכן מצאנו בחטא העגל שנעשה על ידי שזרקו לאש את הפתק שהעלה את ארונו של יוסף והיה כתוב בו 'עלה שור', וממנו יצא העגל (על פי רש"י שמות לב, ד). וכן מיוסף יצא ירבעם שהעמיד את העגלים בदन, ואם כן ישנו כח מסוים שקיים ביוסף שניתן לקחת אותו ולהשתמש בו לרעה לעבודה זרה.

26. כן מבואר בגמרא (תענית ז, א) "אמר רבי חנינא בר אידי למה נמשלו דברי תורה למים דכתיב הוי כל צמא לכו למים לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה".

שנאמר (תהילים פט, יג) “צִפּוֹן וַיִּמֵּן אֶתָּה בְּרֹאֲתָם”²⁷. לכן למדו האחים שיש ליוסף שייכות אל חכמת יוֹן, ואל המשמאלים הלומדים את התורה שלא לשמה²⁸, על דרך שדרשו חז”ל (שבת פח, ב) “למיימינים בה סמא דחיי, למשמאלים בה סמא דמותא”.

ובענין גזירת היוונים לכתוב על קרן השור שאין לישראל חלק באלוקי ישראל, ניתן לומר שכשם שהאחים ראו ביוסף כח זר השייך אל בחינת החכמה היוונית שפוגע בקדושת בית ישראל, כך חשבו היוונים, שמצד אחד יוסף הוא כח הנמצא בתוך בית ישראל, אך מאידך מחובר הוא אל תרבות יוֹן. ולכן רצונם היה שדרך כוחו של יוסף, כוחו של השור, ניתן יהיה לעקור את כל בית ישראל מקדושתם, ולהפוך את כל ישראל להיות חלק מתרבות יוֹן.

כוחו של יוסף

האחים לא הכירו את כוחו של יוסף. בניגוד לחכמה היוונית שמגמתה להעמיד את האדם במרכז ההווה ולהשכיח ממנו את ה’, הרי יוסף הוא הניגוד המוחלט לכך. ריבוי חכמתו וכל כשרונותיו היו מכוונים רק לשם עשיית רצון ה’. כל הניסיונות והקשיים שעברו עליו, באו לברר האם חכמתו וכשרונותיו מביאים אותו לידי גאווה או לידי ענוה וביטול לה’.

יוסף יורד למצרים ומגיע לבית פוטיפר, ושם הוא זוכה לברכה בכל מעשיו ידיו, כמו שכתוב (בראשית לט, ב) “וַיְהִי ה’ אֶת יוֹסֵף וַיְהִי אִישׁ מְצַלִּיחַ וַיְהִי בְּבֵית אֲדֹנָיו הַמִּצְרִי”. הצלחה זו לה זכה יוסף זימנה לו את ניסיון אשת פוטיפר, כדברי התורה (שם, ז) “וַיְהִי אֲחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתֵּשֶׂא אִשְׁתּוֹ אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ אֶל יוֹסֵף וַתֹּאמֶר שִׁכְבָּה עִמִּי”. יוסף יודע שחיייו תלויים באישה זו, אך הוא זוכר את הקב”ה ועומד בניסיון, שנאמר “וַיֹּאֶרְצֶה הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וַחֲטָאתִי לֹאֲלֹהִים” (שם, ט). יוסף מושלך לבית האסורים, וגם שם הוא זוכה להצלחה גדולה, כמו שהתורה מתארת “וַיְהִי ה’ אֶת יוֹסֵף וַיְטַאֲלֵי חֶסֶד וַיִּתֵּן חָנוּ בְּעֵינָיו שֵׁר בֵּית הַסֵּהר. וַיִּתֵּן שֵׁר בֵּית הַסֵּהר בְּיַד יוֹסֵף אֶת כָּל הָאֲסִירִם אֲשֶׁר בְּבֵית הַסֵּהר וְאֵת כָּל אֲשֶׁר עֲשִׂים שָׁם הוּא הָיָה עֹשֶׂה. אֵין שֵׁר בֵּית הַסֵּהר רָאָה אֶת כָּל מְאוּמָּה בְּיָדוֹ בְּאֶשֶׁר ה’ אֶתּוֹ וְאֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה ה’ מְצַלִּיחַ” (שם, כא-כג). יוסף אינו שוכח מנין באים לו כוחותיו, וכאשר הוא פוגש את שר המשקים והאופים הזקוקים לפתרון חלומותיהם, הוא אומר להם “הֲלוֹא לֵאלֹהִים פְּתָרִימִם סִפְרוּ נָא לִי” (מ, ח). פסוק זה מבטא את עניינו של יוסף. מחד הוא אינו מתיימר לחשוב שכשרון פתירת החלומות בא לו מפני חכמתו, והוא מבין שה’ הוא הנותן לו כח לעשות חיל, ומאידך הוא מבין שיש לו תפקיד בעולם משום שהקב”ה נטע בו כוחות מיוחדים. לכן יוסף אומר שדווקא מכח ש’לאלוקים פתרונים, לכן ‘ספרו נא לי’ - כל כוחי מאת ה’, ואני שליחו בעולם לעשות רצונו.

27. וכן מבואר ברש”י במדבר לד, טו.

28. אפשר שהאחים עשו חשבון, שהיות שלרחל יש שני בנים: יוסף ובנימין, ובנימין נקרא כן על שם היותו בן ימין, בנה של ארץ ישראל, והוא מחובר אל צד הדרום וחכמת התורה, ואם כן, יוסף הוא הבן ששייך אל הצפון הנעוץ בבחינת השמאל.

ענין זה מתגלה ביתר שאת בעמידתו של יוסף לפני פרעה. יוסף מבין שפרעה זקוק לו ולכוחותיו המיוחדים לפתור חלומות, ואז הוא ניצב מול השאלה הגורלית, האם להאדיר את עצמו ובכך סביר להניח שפרעה יטיב עמו²⁹, או שמא עליו לבטל עצמו לקב"ה ולא ליחס לעצמו כשרונות אלו. והנה גם כאן, יוסף הצדיק מבטל עצמו לה' בביטול גמור, ומברר שכל חכמתו מאת ה', "בְּלִעְדֵי אֱלֹהִים יַעֲנֶה אֶת שְׁלוֹם פְּרָעָה" (שם מא, טז).

למרות שכלפי חוץ נראה שיש דמיון בין חכמת יוסף לחכמת יון, הרי שבאופן פנימי יוסף מברר שהוא הניגוד המוחלט לחכמת יון. ורמז לכך בהבדל בגימטריא שבין 'יוסף' ל-'יון' שעולה בחשבון צ', הרומזת למידת ה'צדיק'. יוסף עסק בחכמה ואף בענייני החומר, בצדדים השכליים ובצדדים הגופניים, אך כל עיסוקו היה מתוך קדושה וטהרה. לכן ההפרש בין יוסף ליון הוא 'צדיק', שיוסף הוא צדיק יסוד עולם, הפך טומאת יון.

עיסוקו של יוסף ביופי מבטא את כניסתו אל תוך ממדי העולם הזה כדי לקדש את שם ה' גם במקומות אלו. תכונה זו באה לו בירושה מאמו שגם אצלה מודגש ענין היופי, כדברי התורה "וַיִּרְחַל הָיְתָה יִפְתָּ תֹאֵר וַיִּפֶּת מְרָאָה" (בראשית כט, יז). יופי זה אינו עומד לעצמו, אלא מטרתו לחבר את החוץ אל הפנים, את כוחות הגוף אל הנשמה, ואת אומות העולם אל עם ישראל. לכן כאשר יעקב אבינו מברך את יוסף, הוא מדגיש את יופיו "בֶּן פֶּרֶת יוֹסֵף בֶּן פֶּרֶת עָלֵי עֵין בְּנוֹת צַעֲדָה עָלֵי שׁוֹר" (בראשית מט, כב), וביאר רש"י "בן פורת עלי עין" - חינו נטוי על העין הרואה אותו. 'בנות צעדה עלי שור' - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו. העובדה שבנות מצרים רואות את יופיו של יוסף מבטאת את המצב בו עם ישראל הוא אור לגויים, ואומות העולם נוהרים אחרי קדושת ישראל³⁰. זהו כח ההדר והיופי המתגלה אצל יוסף הצדיק, "בְּכֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ" (דברים לג, יז). אצל יוסף הצדיק אמנם התגלה כח השמאל, השייך אל ענייני העולם הזה, אל צדדי העושר והיופי, אך כל אלו מחוברים אל הימין, אל התורה והקדושה. השמאל אצל יוסף הצדיק מקבל את ערכו מתוך הקודש, ואין הוא בבחינת "למשמאלים בה סמא דמותי" כמחשבת האחים, אלא בבחינת "אַרְךָ יָמִים בְּיָמֶינָהּ בְּשִׁמְאוּלָהּ עֶשְׂרֵי וְכָבוֹד" (משלי ג, טז).

מצוות הדלקת נר חנוכה

כפי שבארנו יון מבטאת גאווה ופירוד. והנה לאחר שהחשמונאים נצחו את היוונים, הם נכנסו למקדש ומצאו שכל השמנים נטמאו מלבד פך אחד החתום בחותמו של כהן גדול. ונראה שדווקא חותמו של הכהן הגדול הוא המסוגל לעמוד בפרץ נגד טומאת יון, מכיוון

29. וכפי שאכן הגיב פרעה לאחר פתרון חלומו "אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתָהּ אֶת כָּל זֹאת אֵין נָבוֹן וְחָכֵם כְּמוֹךָ" (שם מא, לט).

30. וכמעשהו של רבי יוחנן שבא מזרעו של יוסף, שהיו מסתכלים על יופיו (ראה ברכות כ, א).

שהוא הממשיך את דרכו של אהרן הכהן, שכל בחירתו לתפקיד היתה מכח ענוותנותו³¹. ועוד שחכמתו של אהרן הכהן מביאה שלום ואחדות בתוך ישראל, וכדברי המשנה באבות (א, יב) "הלל אומר הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". לכן פך שמן זה נשאר בטהרתו, ומסמל הוא את עצם חכמת ישראל הטהורה שאינה יכולה לקבל טומאה מתרבות יון.

לאחר הניצחון תקנו חכמים ימים אלו בהלל והודאה, וכנגד טענת היוונים שהציווי האלוקי משפיל את האדם ומחשיך את עיניו, אומרים אנו "מְזֻמֹּר שִׁיר חֲנֻכָּה הַבֵּית לַדָּוָד. אֲרוֹמָמָה ה' כִּי דִלִּיתָנִי וְלֹא שִׁמַּחְתָּ אֵיבִי לִי" (תהילים ל, א-ב). וזאת משום שגם כאשר הקב"ה מרומם את ישראל, אוחזים הם במידת הענוה מתוך ידיעה שהקב"ה פועל הכלל³².

והנה הלכות הדלקת נר החנוכה מבטאות את הניצחון הרוחני של ישראל על תרבות יון.

חכמים תקנו להדליק נר ולהוסיף אורה, ללמד שכנגד החושך של יון הבא מתוך שכחת ה' וביטול התורה והמצוות, התורה ואמונת ה' הם האור האמיתי, ומכח קיומם מתווספת אורה במציאות. וכן אסרו להשתמש בנרות החנוכה כי אם לראותם בלבד, ללמד שמטרת המצוות ועבודת ה' אינה לתועלת האדם וטובתו האישית כמו אצל עובדי עבודה זרה, אלא להפך המטרה היא להיזכר בנס ובמעשה ה' ולהודות לו על חסדיו המרובים.

וכן תקנו להדליק את הנרות משקיעת החמה³³, כנגד רצון היוונים להחשיך את אורם של ישראל, וכנגד זה אנו מדליקים בתחילת זמן החשיכה, ומאירים את החושך.

עוד מצאנו שיש במצווה זו ענין מיוחד של הידור המצווה³⁴, וזאת על מנת להראות שאף לישראל יש את כח היופי וההדר של העולם הזה. ואצל ישראל החומר אינו סותר את הרוח, מכוחו של יוסף הצדיק. כוחות אלו משלימים זה את זה, והחומר והגוף הם כלים להופעת אור ה' בעולם. העולם הזה מקבל את ערכו מן הקודש, וכשהקודש מאיר בחול ניכר ההוד וההדר.

וכן תקנו להניח את נר חנוכה משמאל. וענין זה מתבאר על פי הגמרא בשבת (פח, ב) "למיימינים בה סמא דחיי, למשמאילים בה סמא דמותא". המיימינים - אלו לומדי התורה

31. כדברי התורה (שמות ד, יד) "וַיֹּאמֶר הָלֹא אֶהְיֶה אִתְּךָ אֶחָד הַלָּיִל יִדְעִתִּי כִּי דָבָר יִדְבָּר הוּא וְגַם הֵנָּה הוּא יֵצֵא לִקְרֹאתָךְ וְיִרְאֶךָ וְשָׁמַח בְּלָבוֹ", וכתב רש"י "וראך ושמוח בלבו - לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה. ומשם זכה אהרן לעדי החשן הנתון על הלב".

32. וכן אמרו חז"ל (חולין פט, א) "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו'" אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני, נתתי גדולה לאברהם אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר', למשה ואהרן אמר 'ונחנו מה', לדוד אמר 'ואנכי תולעת ולא איש', אבל עובדי כוכבים אינן כן".

33. שו"ע או"ח תרעב, א.

34. הידור זה הוא חלק מתקנת המצווה המקורית כמבואר בגמרא (שבת כא, ב) ואינו כדין הידור רגיל במצוות (ענין זה נתבאר בשיעור לחיוב הדלקת נר חנוכה).

לשמה, ולכן בעבורם התורה היא סם החיים. אך המשמאילים בה - אלו הלומדים לתועלת עצמם ולגאותם, ותורה כזו מביאה לריחוק מה' ולמיתתה, חלילה³⁵. מטעם זה תיקנו להניח את נר החנוכה דווקא משמאל, ללמדנו שיש בכוחו של נר חנוכה, המסמל את הניצחון על יון, לטהר את ענין השמאל והגאווה, ובכך לזכות בסם החיים³⁶.

ועוד יש לומר, שצד השמאל הוא מידתו של יוסף הצדיק הנעוץ בשור שבמרכבה. ומדליקים אנו בשמאל לגלות שיחסנו אל העולם הזה ואל מציאות הגוף והחומר הוא יחס של קדושה, כמו יוסף הצדיק שמהותו מנוגדת לתרבות יון. לכן להלכה הדלקת הנרות תלויה בכך שיש מזוזה בימין, ואם אין מזוזה בימין, יש להדליק את הנר בימין³⁷. והביאור הוא, שהשמאל המבטא את ענייני העולם הזה, חייב להיות מחובר אל הימין המבטא את התורה וקבלת עול מלכות שמיים, ולכן נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין. אך אם אין מזוזה בימין, יש הכרח להניח את נר החנוכה בימין ולא בשמאל, להורות שללא תורה וקבלת עול מלכות שמיים שסנה להימשך אחר החומר והגופניות שזה עניינה של תרבות יון.

זו כוונת חז"ל (מגילה ט, ב) באומרם "יִפְתָּ אֱלֹהִים לְיַפֶּת" - יפיתו של יפת יהא באהלי שם³⁸. כאשר יש את כח התורה והקדושה, 'אהלי שם', אז יש ערך גם ליפיו של יפת. בשעה שהחול יונק מהקודש, הפנימיות מאירה בשלל גווני החיצוניות, ועם ישראל מגלה את הקדושה ומופיע את השראת השכינה בעולם.

35. וכדברי הגמרא בברכות (יז, א) "שכל טוב לכל עושיהם". לעושים לא נאמר אלא לעושיהם - לעושים לשמה, ולא לעושים שלא לשמה. וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא". ורש"י (שבת פח, ב) פירש שלמיימנים אלו העוסקים בלימוד בכל כוחם, וטרודים לדעת סודה, ונקראים מיימנים כמו אדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר. וגם זה נראה מכוון לאותו העניין, שמי שלומד תורה לשמה מוסר את עצמו עבור התורה ולכן לומדה בכל כוחו, אך מי שלומד תורה לכבודו ולעצמו, אינו מתמסר באופן מלא אל התורה.

36. ולכן אומרת הגמרא (שבת כג, ב) שהרגיל בנר יהיו לו בנים תלמידי חכמים, כיון שהחיסרון בבנים תלמידי חכמים הוא מפני החשש מגאווה כדברי הגמרא בנדרים (פא, א) "ומפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן? אמר רב יוסף: שלא יאמרו תורה ירושה היא להם. רב ששת בריה דרב אידי אומר: כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אומר: מפני שהן מתגברין על הצבור. רב אשי אומר: משום דקרו לאינשי חמרי", ולכן הזהיר בנר החנוכה, וזוכה ללמוד תורה לשמה מתוך ענוה וטהרה, וזכה לבנים תלמידי חכמים.

37. "מצוה להניחו בטפח הסמוך לפתח משמאל, כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל; ואם אין מזוזה בפתח, מניחו מימין" (שו"ע תרעא, ז).

38. ומבואר בגמרא שם שמדובר ביופי של הלשון היוונית.

נס פך השמן ונס המלחמה



הקדמה

פך השמן ונצחון המלחמה

מגמת המלחמה - להדליק את המנורה

מלחמת הכהנים

הקדושה הפנימית שב ישראל

הקמת מלכות ישראל

הלכות הדלקת הנר והגאולה העתידה

הקדמה

אומרת הגמרא בשבת (כא, ב) "מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. כשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים, וכשנצחום חשמונאים מצאו פך אחד חתום בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה".

מבואר בדברי הגמרא שחכמים יסדו את חג החנוכה על נס פך השמן, שהנה בדרך הטבע לא היתה כמות מספקת בפך כי אם ליום אחד, והקב"ה עשה נס לישראל והשמן דלק לשמונה ימים. אולם מנוסח התפילה נראה שעיקר הנס היה נצחון המלחמה, וכמו שאנחנו אומרים בתפילת על הנסים "ואתה ברחמיך הרבים רבת את ריבם דנת את דינם נקמת את נקמתם מסרת גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים... ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה". אם כן, נראה שישנה סתירה בין דברי חז"ל בגמרא לבין הנוסח שתקנו חכמים בתפילה, בנוגע לשאלה מהו היסוד שבגיננו תקנו חז"ל לחוג את חג החנוכה, וענין זה צריך ביאור.

עוד יש ליישב קושיית הבית יוסף (סימן תרע) המפורסמת מדוע קבעו לחוג את חג החנוכה שמונה ימים, והלא ביום הראשון השמן דלק בדרך הטבע, והנס היה רק שבעה ימים.

וכן יש לבאר, מדוע הרמב"ם מדגיש בתחילת הלכות חנוכה את העובדה שהכהנים המליכו עליהם מלך וחזרה המלכות לישראל, ובאיזה אופן ענין זה קשור לנסי חנוכה ולעניינו של החג.

פך השמן ונצחון המלחמה

אם נתבונן בדברי הרמב"ם (חנוכה ג, א-ג) נראה ששני מאורעות מרכזיים גרמו לחכמים לתקן את חג החנוכה, והם: נצחון המלחמה ונס פך השמן.

הנה בתחילת הלכות חנוכה פתח הרמב"ם בענין גזירות היוונים ונצחון ישראל במלחמה, וזו לשונו: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאוד מפניהם ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם".

בהלכה הבאה ציין הרמב"ם את נס פך השמן "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום, בחמשה ועשרים בחודש כסלו היה, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך

אחד, ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים, עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור".

ובהלכה ג ביאר מדוע תקנו חכמים לחוג את חג החנוכה שמונה ימים "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה". ומה שכתב 'מפני זה', מסתבר שכוונתו הן לדבריו בהלכה א והן לדבריו בהלכה ב, כלומר שחכמים קבעו שמונה ימי חנוכה בהלל והודאה והדלקת נרות מפני נצחון המלחמה ונס פך השמן¹.

יתירה מזאת, מדברי הרמב"ם בהלכה א נראה שגזירות היוונים היו מכוונות הן כנגד החיים המעשיים הטבעיים של ישראל, והן כנגד חיי הדת והקודש. היוונים נלחמו בישראל בשתי חזיתות, בחומר וברוח. מחד, הם גזלו את ממונם של ישראל ופגעו בגופם ונפשם, ויחד עם זאת הם נלחמו בתורת ישראל וברוח היהדות.

ישועת ה' התגלתה בשני אופנים בהתאמה לאותן הגזירות. כנגד הגזירה על החיים הטבעיים של ישראל והמלחמה כנגד הגוף, הקב"ה הושיע את ישראל והמכבים נצחו במלחמה. וכנגד גזירות הדת ומלחמת היוונים בתורת ישראל היה נס פך השמן, אז ישראל חזרו להדליק את המנורה, והאומה שבה לחיות חיי תורה ולעבוד את עבודת הקודש בבית המקדש.

גם מצוות החג תוקנו כנגד אותם העניינים. מצוות אמירת ההלל וההודאה על הנס תוקנה כנגד הניצחון במלחמה והישועה שהקב"ה הושיע את ישראל², ומצוות הדלקת הנרות תוקנה כנגד נס פך השמן המבטא את חזרת ישראל אל חיי הקודש.

לפי זה יש ליישב את הסתירה שבין דברי הגמרא לבין נוסח התפילה ביסוד עליו הושתת חג החנוכה. ובאמת יש שני טעמים לקביעת חג החנוכה: האחד, קשור לעצם קביעת החג כיום טוב, והוא נצחון המלחמה והופעת הנסים כפי שמתואר בתפילה. והשני, קשור

1. וכן כתב בקונטרס 'מאי חנוכה' (במשנתו של הרבי מליובאוויטש), ושם כתב שזו מחלוקת רמב"ם ורש"י, שלדעת הרמב"ם שני עניינים אלו הם הסיבות שהביאו את חכמים לתקן חג, ואילו לדעת רש"י (שבת כא, ב) בביאור שאלת 'מאי חנוכה' כתב 'על איזה נס קבעוה', ומשמע מדבריו שהעיקר הוא נס פך השמן. ותלה מחלוקת זו בדין נוסף של חיוב השמחה, שלשיטת הטור בשם המהר"ם (סימן תרע) ימים אלו לא תוקנו כימי שמחה, והסעודות שבהם הן סעודות רשות, וביאר הלבוש (תרע, ב) שטעם הדבר שעיקר הגזירה והישועה היתה בענייני הרוח ולכן תקנו כנגד זה הלל והודאה ולא שמחה וחיוב סעודה. אך כל זה לשיטת רש"י שעיקר עניינו של החג הוא כנגד הישועה הרוחנית המתבטאת בנס פך השמן. אך לשיטת הרמב"ם שישנו גם דגש על הישועה המעשית בנצחון המלחמה, תקנו ימים אלו גם כימי שמחה.

2. המהר"ל (נר מצוה חלק ב עמוד כב) מלמד אותנו יסוד חשוב בתקנת המועדים, והוא שחכמים אינם מתקנים יום טוב ואמירת הלל והודאה מפני היכולת לקיים מצוות אלא מפני הישועה של ישראל. וזו לשונו: "ואם תאמר, וכי בשביל שנעשה להם נס בהדלקה, שלא תהיה בטלה ההדלקה, היו קובעין חנוכה. כי מה שחייב להודות ולהלל, זהו כאשר נעשה לו נס בשביל הצלתו, ולא בשביל שנעשה לו נס לעשות המצווה, כי אין המצווה הנאה אל האדם".

למצוות הדלקת הנרות, והוא שאלת הגמרא 'מאי חנוכה', שאין כוונת השאלה לברר מהו עניינו של היום כי אם לברר מהו הטעם לחוג שמונה ימים ולהדליק נרות, והגמרא משיבה שהסוד לכך הוא נס פך השמן שדלק שמונה ימים³.

בדרך זו יישב הפרי חדש (תרע, א) את קושיית הבית יוסף מדוע חוגגים את חג החנוכה שמונה ימים, והרי לכאורה לא היה נס ביום הראשון. וכתב, שהיום הראשון נקבע כיום חג משום נצחון המלחמה⁴, ולאחר מכן הוסיפו שבעה ימים נוספים כנגד נס פך השמן והדלקת המנורה.

ואפשר להוסיף, שמטעם זה ישנן שתי ברכות בהדלקת נר החנוכה. ברכת 'להדליק נר של חנוכה' נתקנה על עצם מעשה הדלקת הנר, והיא מכוונת כנגד נס פך השמן שעל ידו התחדשה הדלקת המנורה. וברכת 'שעשה נסים' היא ברכה כללית יותר, שנתקנה על כל הנסים והישועות שהקב"ה עשה לישראל במלחמה, והם מתעוררים ונזכרים דרך ראיית הנרות⁵.

מגמת המלחמה - להדליק את המנורה

נצחון המלחמה ונס פך השמן אינם שני דברים שונים, אלא הם שתי בחינות המשלימות זו את זו. וביאור ענין זה, שלמרות שהיוונים הצרו לישראל מבחינה מעשית, וגזרו עליהם גזירות ופשטו ידם בממונם, אך הסיבה שהביאה את החשמונאים לצאת למלחמה נגדם, היא מלחמתם בתורה ובקדושת ישראל. כן מבואר בתפילת על הנסים בה מוזכרות גזירות היוונים כנגד הדת ורצונם "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", ומתוך כך יצאו החשמונאים למלחמה וה' הושיעם "עמדת להם בעת צרתם רבת את ריבם"⁶. רשעותם של

3. ונראה עוד לבאר, שהנה גם בגמרא מוזכר נצחון החשמונאים על היוונים "כשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים וכשנצחום חשמונאים". וכן בנוסח על הנסים מוזכרת הדלקת המנורה "ואחר כך באו בניך לדביר ביתך ופינו את היכלך וטיהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קדשך". ואם כן, שני עניינים אלו מוזכרים בשני המקומות, אלא שבכל מקום הודגש ענין אחר, בתפילה הודגש נצחון המלחמה ובגמרא הודגש נס פך השמן.

עוד יש להעיר, שהגמרא המשיכה לבאר שבעקבות נס פך השמן קבעו ימים אלו כהלל והודאה, ומשמע שנס פך השמן קשור גם לקביעת היום כיום טוב, אך יש לומר שעיקר היום טוב תוקן בגלל הישועה ונסי המלחמה.

4. בדומה כתב כבר המאירי (שבת כא, ב) שהיום הראשון נתקן על עצם הגאולה.

5. "בחנוכה יש שני עניינים: הנס שבדרך הטבע "מסרת... רבים ביד מעטים" ונס פך השמן שכולו שמיימי. מצוות ההדלקה לכאורה מיוחדת לנס פך השמן, וברכת שעשה נסים היא כללית יותר וכוללת את שני הנסים, נס פך השמן ונס הניצחון המלחמתי" (שיחות הרצ"ה לחנוכה שיחה ג).

6. וכן מדויק מדברי הרמב"ם שבתחילה כתב שהיוונים גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, וזו הסיבה העיקרית ליציאה למלחמה, ורק לאחר מכן הזכיר שגם פשטו ידם בממונם ובבנותיהם.

היוונים ופגיעתם ביהדות ובקדושת ישראל התבטאה בטומאת השמינים⁷. טומאה זו הביאה לכך שלא ניתן היה להדליק את המנורה, שהיא הביטוי להארת הקודש והתורה בישראל המשולים לנר ואור, "כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אֹר" (משלי ו, כג). זו הסיבה שהחשמונאים יצאו למלחמה ביוונים במסירות נפש, על מנת להאיר את אור התורה והקדושה בחיי ישראל, ועל כן זכו בנסים וישועות מעבר לטבע.

מסירות הנפש של בית חשמונאי להילחם מלחמות האל וישועת ה' שהתגלתה במלחמה הם השלב הראשון בישועת ישראל. אך למרות הניצחון בקרב, לא היה ניתן להשלים את המהלך שבגללו יצאו החשמונאים למערכה. שהנה כאשר טיהרו ישראל את המקדש ובאו להדליק את המנורה ולהאיר מחדש את חיי הקודש בישראל, נמנע מהם הדבר משום שהיוונים טמאו את כל השמינים. אלא שאז נעשה נס פך השמן, ומתוך האתערותא דלתתא של הכהנים וחפצם העז להדליק את המנורה, הם זכו לאתערותא דלעילא ולנס היוצא מגדרי הטבע, שאפשר להם להדליק את המנורה ולהשלים את מטרת המלחמה⁸.

לאור זאת, נוכל להבין מדוע חכמים תקנו להדליק נר חנוכה גם ביום הראשון, והלא הוא מכוון כנגד נס המלחמה ולכאורה אינו קשור להדלקת הנר. אלא מכיוון שמטרת המלחמה הייתה להשיב לישראל את אור התורה והקודש על ידי הדלקת המנורה, נמצא שגם המלחמה קשורה להדלקה, ומשום כך תקנו חז"ל להדליק נר חנוכה ביום הראשון של החג כנגד נס המלחמה.

בזה מבואר סיומה של תפילת על הנסים "ואחר כך באו בניך לדביר ביתך וטיהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קדשך". שלכאורה לא מובן מדוע אחר שאנו מודים לה' על כל הנסים והחסדים שעשה עמנו, מזכירים אנו את מעשיהם של ישראל. אלא שתפילת על הנסים מתארת את המהלך השלם של הישועה. בתחילה מזכירים את גזירות היוונים על הדת, שזו הסיבה שהביאה את בני חשמונאי לצאת למלחמה. אחר כך מזכירים את נסי המלחמה, וכיצד הקב"ה מסר גיבורים ביד חלשים ורשעים ביד צדיקים. ובסוף מציינים את גמר הישועה שהיא התכלית בעבורה יצאו ישראל למלחמה, ומודים אנו לקב"ה שזיכנו להדליק את המנורה, ולהאיר מחדש את חיי הקודש באומה⁹.

7. וכדברי הגמרא (שבת כא, ב) "שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמינים שבהיכל", וראה מה שכתבנו בדרוש הראשון לחנוכה.

8. וכן כתב הב"ח (תרע, ד) "וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה הושיעם ה' על ידי כהנים עובדי העבודה בבית ה', ע"כ נעשה הנס גם כן בנרות תחת אשר הערו נפשם למות על קיום העבודה". יש לומר, שלכן חג החנוכה נקבע בזמן של טהרת המקדש והדלקת המנורה, ולא בסיום המלחמה שנמשכה עוד זמן רב אחר כך כפי המתואר בספר מכתבים.

9. וכן כתב המהר"ל (נר מצוה ח"ב עמוד כב) "ודווקא נס זה נעשה, כי עיקר רשעת היוונים שטמאו את ההיכל... וה' יתברך ראה רשעתם שטמאו היכל שלו, וגם כן גזרו שמד לבטל התורה ומצוותיה, ונתן כח ביד חשמונאי שהם כהנים עובדי ה' בהיכלו, ואלו נצחום דווקא, ולא אחרים. כאשר נצחום, טהרו את המקדש. וכאשר לא היה להם שמן, נעשה להם נס, שיוכלו לטהר ולחנך הבית. ולכן נקרא 'חנוכה', שהיו מחנכין את בית המקדש, אחר שטמאו אותו בני יון. ולפיכך הנס הזה שנעשה בשמן, הוא הניצחון שנצחו ישראל

מלחמת הכהנים

עוד יש להבין, מדוע דווקא הכהנים יצאו להילחם ביוונים, הרי תפקידם לשרת את ה' בבית המקדש ואין הם אנשי מלחמה. והענין מתבאר על פי מה שכתבנו, שהמלחמה עם היוונים היתה מלחמה על הארת הקודש בישראל.

הנה הכהנים מלמדים את האומה תורה ודעת, ומעמידים את חיי העם על אדני הטהרה והקודש, כדברי הנביא (מלאכי ב, ז) "כִּי שִׁפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ דֹעַת וְתוֹרָה יִבְקְשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מִלֶּאֱלֹהִים ה' צִבְאוֹת הוּא"¹⁰. זו גם המשמעות של הדלקת המנורה על ידי אהרן הכהן. נשמות ישראל נמשלו לנרות כדברי הכתוב (משלי כ, כז) "נֵר ה' נִשְׁמַת אָדָם", וכן התורה והמצוות נמשלו לנר ואור "כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אֹר" (שם ו, כג), וכאשר אהרן הכהן היה מדליק את המנורה בהיכל, הוא היה מבעיר את נשמות ישראל לעסוק בתורה ובמצוות ולהידבק בו יתברך¹¹. לכן דווקא הכהנים מצאו בקרבם את כוחות הנפש והעוז להשיב מלחמה שצרה נגד היוונים, על אף שבדרך הטבע לא היה להם כל סיכוי לנצח, הם ידעו שזהו תפקידם באומה והם מסרו נפשם על כך.

עוד יש לומר שדווקא הכהנים הבינו שהתפשטות תרבות יון וטומאתה בישראל הם פיקוח נפש לאומה, שכל הקיום והייחודיות שלה תלוי בתורה ובבית המקדש¹², ולכן זו העת לצאת למלחמה על מעמדה הרוחני של האומה¹³. כן כתב המהר"ל (נר מצוה חלק ב עמוד כב) בביאור עניינו של נס פך השמן, וזו לשונו: "כי כוונת היוונים לבטל התורה והקדושה של ישראל, כי המצווה לנו היא המעלה השכלית האלקית, ובוודאי ביטול התורה הוא ביטול ישראל, וכל העולם היה בטל, ולפיכך נעשה להם הנס במצוות הדלקה, שהיא מצווה אחת מן מצוות התורה, שבאו היוונים לבטל התורה ומצוותיה מן ישראל. ומצווה זאת גם כן היא בבית המקדש, אשר כל כוונת היוונים היה לבטל התורה השכלית והקדושה מישראל, ועיקר הקדושה הוא בית המקדש. ולפיכך קבעו הדלקת הנרות, זכר לנס שנעשה להם במצוות ההדלקה".

עוד יש להתבונן, כי הנה מידתם של הכהנים היא מידת החסד¹⁴, ובדרך הטבע אנשי החסד עוסקים בהטבה לזולת ולא במלחמות ושפיכות דמים. ונראה לומר, שכל מגמת

-
10. וכן אומרת התורה "וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בִּימֵיהֶם הֵהָם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט" (דברים יז, ט).
 11. ענין זה מבואר בספרים רבים, כגון אמרי אמת (פרשת בהעלותך תרצ"ג). וזו לשונו: "בהעלותך את הנרות רמז לנפשות בני ישראל 'נר ה' נשמת אדם', אל מול פני המנורה העלה נרותיה' (פסוק ג) אהרן הכהן העלה נשמות בני ישראל וקשרם בשורשם".
 12. וכדברי רס"ג באמונות ודעות (מאמר ג ד"ה 'וכיון שהקדמת') "כי אומתנו איננה אומה כי אם בתורתיה".
 13. "הניצחון שנתן ד' ביד עבדיו הכהנים שנתגברו על היוונים שבקשו לא רק לעקור את עם ישראל ממעמדם החומרי כי אם לעקור את תכונת החיים שישראל מודיעים בעולם, שהם צריכים להיות על פי שורשי התורה" (עין איה שבת פרק ב סעיף ז).
 14. ראה למשל בשל"ה הקדוש פרשת תולדות תורה אור סעיף ח.

המלחמה נבעה ממידת החסד ואהבת ה' וישראל שקוננה בכהנים¹⁵. ענין זה רמוז בשם 'מכבי' שניתן לחשמונאים, כפי שכתב השל"ה הקדוש (מסכת תמיד תורה אור סימן קמ) ששם זה מבטא את אמונתם של החשמונאים בה' ולא בחרבם וקשתם, ומרומז בראשי תיבות של הפסוק "מִי כְמֹכָה בְּאֵלֶם יְהוָה" (שמות טו, יא)¹⁶. וכן עולה בחשבון 'חסד' ללמד שהכהנים יצאו למלחמה, דווקא מתוך היותם אנשי חסד החפצים בטובת ישראל ובטובת המציאות כולה¹⁷. הם ידעו שכל עוד היוונים שולטים, ישראל נדכאים ושרויים בצרה ואין בכוחם לגלות מעלתם המיוחדת על ידי קיום התורה והמצוות ועבודתם בבית המקדש.

על פי זה יש לבאר את נוסח תפילת על הנסים "מסרת גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך". הניחא מה שאנו מציינים שהקב"ה מסר את הגיבורים ביד החלשים, ואת הרבים ביד המעטים, שיש בזה נס ואינו דרך הטבע. אך איזו תוספת נס יש בכך שהקב"ה מסר 'טמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך'. אלא העובדה שהצדיקים ועוסקי התורה נלחמים ללא חת ביוונים, על אף שמצד טבעם אין הם שייכים אל המלחמה, זה בעצמו חלק מהופעת הנס. לא זו בלבד, דווקא מתוך קדושתם וטהרתם של החשמונאים, הקב"ה חולל להם נסים במלחמה, והם זכו לנצח את היוונים.

הקדושה הפנימית שבישראל

הגמרא מתארת שכאשר נצחו החשמונאים את היוונים ונכנסו למקדש, מצאו שהרשעים טמאו את כל השמנים. טומאת השמנים היא ביטוי לכך שארס תרבות יון חלחל אל תוך קדושת ישראל, דבר שהתבטא בתופעת ההתייוונות בקרב מחנה ישראל. אולם פך אחד

15. ענין דומה לזה מצאנו אצל פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן אשר קינא לה' אלוהיו והרג את זמרי, ושכרו היה שזכה בכהונה ובברית שלום. והטעם משום שכל קנאתו נבעה מפני אהבת ה' ואהבת ישראל, ובמעשיו הסיר את המגיפה מעל ישראל. ואפשר שמטעם זה התורה מייחסת אותו לאהרן הכהן, ללמד שמעשיו נבעו ממידת החסד ואהבת השלום של אהרן.

16. ופירש רש"י פסוק זה שהכוונה מי כמוך בחזקים ה'. ולפי זה אפשר לבאר, שלמרות חוזקם העצום של היוונים, ה' חזק יותר מן החזקים. וכן הסיפא של הפסוק "מִי כְמֹכָה בְּאֵלֶם יְהוָה" נזכר תהלת עֲשֵׂה פֶלֶא מורה כן, ופירש הרמב"ן שה' נורא תהילות, דהיינו שעושה דברים נוראים ונקמות בעוברי רצונו, ובכך הוא נורא ומהולל מאד.

17. ועיין בדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל באורות המלחמה (ס"ב), וזו לשונו: "אנו מסתכלים בדורות הראשונים, המסופרים בתורה, בנביאים ובכתובים, אותם הדורות שהיו עוסקים במלחמה - והם הם הגדולים שאנו מתייחסים אליהם בידידות וגדולת קודש. הננו מבינים, שהזיק הנשמתי הוא היסוד: אותו מעמד העולם, שהלך במרוצתו אז, שהיתה המלחמה כל כך נחוצה בו, הוא גרם להופיע את אלה הנשמות, שהרגשתן הפנימית בתוכן שלם היתה. מלחמת קיומם, קיום האומה, מלחמת ד' היתה בהכרח פנימית. עזיזים היו ברוחם וידעו בעומק החושך לבחור בטוב ולסור מן הרע, "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע". כשאנו מתבוננים אליהם, הננו, בכל ההופעה הרוחנית שאנו כל כך שוקקים לה, משתוקקים לאמוצם, לכת החיים החטוב והגבוש, האיתן והמצוק, ששכן בקרבם, ומתוך תשוקה זו, כחנו הרוחני מתאמץ וכן גבורתנו מתעדר, ואותן הנשמות החזקות חוזרות לחיות בנו כימי עולם".

שהיה חתום בחותמו של כהן גדול, לא נטמא. פך זה מברר שיש בישראל כח פנימי וחזק, המסוגל לעמוד בפני טומאת יון. השמן שבפך נשאר טהור וממנו באה התעוררות לישראל. מכוחו התחדשה הארת המגורה, ואור התורה האיר כבתחילה.

המהר"ל (נר מצוה חלק ב עמוד כב) ביאר ענין זה, וזו לשונו: "כי היוונים היו מטמאים את ההיכל שכך כח יון מיוחד להתגבר על ההיכל יותר מכל האומות. וסימן לדבר 'היכל' עולה למספרו ס"ה, ו'יון' מספרו ס"ו, להורות כי יש למלכות יון כח גובר על ההיכל, ובזה מטמאים את ההיכל... ולא נשאר רק פך אחר קטון, שהיה מונח בחותם של כהן גדול. כי כהן גדול יש לו קדושה על קדושה, כי כהן גדול נכנס לפני ולפנים לקודש הקדשים, וזהו קדושה על קדושה, ומצד זה אין ליוונים כח על ההיכל. ובשביל מעלה זאת, שהיא קודש הקדשים, לא היו יכולים לשלוט יון באותו פך קטון שהיה בחותמו ובהסתר של כהן גדול"¹⁸.

מבואר בדבריו שלמרות שתרכות יון הצליחה לחדור לתוך מחנה ישראל ולטמא את ההיכל, יש בישראל נקודה פנימית גנוזה שהיא יסוד קדושתם, שאותה אי אפשר לטמא. ומתוך אותה נקודה טהורה המוצאת את ביטוייה בקדושת הכהן הגדול הנכנס לפני ולפנים, התגלה פך השמן הטהור ונעשה נס ודלק שמונה ימים, והתעוררה מחדש טהרתם של ישראל.

המהר"ל המשיך לבאר מדוע נעשה הנס שמונה ימים, וזו לשונו: "ונעשה נס להדליק בו שמונה ימים, כי אלו שמונה ימים שנעשה נס באור, דבר זה בא ממעלת קודש הקדשים, ששם לא שלטו היוונים במעלתו שיש לו... ולכך הדליקו בו שמונה ימים, כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר שבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר שבע, כי בשבעה ימים נברא העולם הזה הטבעי. ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר שבעת ימי הטבע... ומפני שכל דבר שהוא קדוש, הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חומרית, ולכך קודש הקדשים שהוא נבדל לגמרי, הוא גם כן אחר הטבע... וידוע כי כהן גדול הוא משמש בשמונה בגדים וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו מדרגה השמינית. וכאשר טמאו היוונים את ההיכל, וטהרו אותו מן הטומאה, וחזרה הקדושה מן מדרגה שהיא שמינית, ולכך נעשה הנס שמונה ימים".

העולה מדברי המהר"ל, שהטהרה נמשכה לישראל מתוך אותה נקודה פנימית השייכת למדרגה שמעל המציאות הטבעית. מצד הטבע וההסתכלות האנושית היה נראה שלא ניתן לעמוד בפני כוחה של יון ועוצמת תרבותה הכובשת את העולם כולו. אולם לישראל ישנו

18. וביאר עוד "כי באות הה"א של היכל, שיש בה הצירי, יש יו"ד נחה, והיא יו"ד נעלמת, שנשמע בקריאת הצירי. והוא מורה על מעלה עליונה נסתרת שיש בהיכל, והיא מעלת קודש הקדשים. ובזה לא שלטו היוונים, כי היו"ד שהיא נח נעלם, מורה על קודש הקדשים שהוא נסתר ונעלם בהיכל, ושם לא שלטו על קודש הקדשים, שהוא נסתר. אבל הכהן שולט אף על קודש הקדשים, שהרי כהן גדול נכנס לקודש הקדשים. לכך 'כהן' הוא במספר 'היכל', עם יו"ד הנעלמת, שהיא כנגד קודש הקדשים".

הכח האלוקי השייך למספר שמונה שמעל הטבע. כח זה היה אצל הכהן הגדול הלבוש בשמונה בגדים, ונכנס למקום קודש הקדשים שלמעלה מהמציאות הטבעית¹⁹, ומאותו מקום פנימי נמשכה הישועה לישראל²⁰.

זה גם עניינו של נס פך השמן, שמתוך פך השמן החתום בחותמו של הכהן הגדול השייך אל הקדושה שלמעלה מהטבע, זכו ישראל להדליק את המנורה בעלת שבעת הקנים כנגד שבעת ימי הטבע. כך שהיום הראשון של חנוכה הוא כנגד מציאת פך השמן²¹, שהיא הביטוי לנקודה הפנימית שבישראל שיד זרים אינה יכולה לטמא אותה, ומתוך הארה פנימית זו, על ידי ההדלקה, ישנה השפעה לשבעת הימים הבאים.

גם מחלוקת בית הלל ובית שמאי באופן קיום ההידור של הדלקת נרות חנוכה סובבת על נקודת הפנימיות שבישראל. לשיטת שניהם יש לומר, ששיאו של החג הוא היום האחרון של חנוכה. לבית שמאי ביום הראשון מדליק שמונה נרות ופוחת והולך, עד שביום האחרון מדליק נר אחד כנגד אותה נקודת קודש פנימית, והיא עיקר הניצחון בחנוכה. אך לשיטת בית הלל נקודה פנימית זו היא הבסיס לנס, והיא הביטוי למציאת פך השמן. עיקרו של הנס הוא במה שנקודת הקודש בישראל הולכת ומתרחבת, וכוללת את כל שבעת ימי הבריאה ומקדשת את כל חיי הטבע. לכן השיא של החג הוא כאשר הנקודה הפנימית מאירה את כל שבעת ימי הטבע, וזו מדרגת השמונה המופיעה בשלמותה בהדלקת שמונה נרות.

על פי זה יש לפרש את קריאתו של מתתיהו הכהן 'מי לה' אלי!'. קריאה זו אינה רק מורה שיש להילחם ביוונים לשם שמים, אלא מטרתה לעורר את אותה נקודה פנימית הקיימת בכל אדם מישראל ומחברת אותו לה' יתברך²², ומכח התעוררותה לזכות לסיעתא דשמיא ולנצח במלחמה.

19. כדברי חז"ל (יומא כא, א) שמקום ארון בקודש הקדשים אינו מן המידה, דהיינו שמבחינה החשבון של מידות הארון לא היה לו מקום בקודש הקדשים. ונמצא שמציאות הארון היא מעבר למידה הטבעית.
 20. יש לומר שהיוונים הרגישו שהמלחמה בישראל שייכת אל ענין השמונה שמעל הטבע השורה בישראל, ולכן גזרו על המילה הנעשית ביום השמיני, על מנת לבטל מישראל בחינה זו.
 21. וכן כתבו המאירי (שבת כא, ב), והאשכול (ח"ב הלכות חנוכה ס"ו), וכיוון לדעתם מרן הראי"ה קוק זצ"ל (מצוות ראי"ה סימן תרע). ועיין עוד במה שכתב השל"ה הקדוש (פרשת וישב תורה אור סעיף מח בהג"ה).
 22. כן כתב השפת אמת (חנוכה תרל"א) בענין תקנת הדלקת הנר שעניינה גילוי הנקודה הפנימית שבכל אדם מישראל. וזו לשונו: "כתיב 'נר ה' נשמת אדם חופש כו' חדרי בטן'. ובגמרא חיפוש מנרות. נר מנר. אחפש ירושלים בנרות כו' ע"ש. כי ענין המשכן ובית המקדש נמצא בכל איש ישראל, גם כן כענין 'שכנתי בתוכם'. וכפי מה שמבאר האדם אצלו כי כל החיות מהנשמה שאומרים כל יום 'נשמה שנתת בי טהורה' כו'. והיינו שיש נקודה אחת טהורה בכל איש ישראל רק שהיא נסתרת וגנוזה באמת. ובזמן שהיה בית המקדש קיים היה זה נגלה כי כל החיות מה' יתברך. וזה ענין השראת השכינה עדות הוא שה' יתברך שורה בישראל. ועתה שהמשכן נגנז. מכל מקום יכול להיות נמצא על ידי חיפוש בנרות כנ"ל".

הקמת מלכות ישראל

עד כה נתבאר שמטרת המלחמה היתה לטהר את המקדש ולהדליק את המנורה, ושזהו הביטוי לשיבה לטהרה ולקדושת ישראל. ועוד שמתוך מסירות הנפש של החשמונאים הם זכו לנסים גדולים, עד שמצאו את פך השמן והדליקו ממנו שמונה ימים, ובהיבט זה נס פך השמן הוא תכלית המלחמה.

אולם כפי שכתבתי בהקדמה, כשהרמב"ם (ג, א) מתאר את נס החנוכה הוא מדגיש ענין נוסף, והוא חזרת המלכות לישראל. ואלו דבריו: "עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני". ויש להבין כיצד הקמת המלכות קשורה לעניינו של חג החנוכה.

נראה לבאר, שמטרת החשמונאים לא היתה רק לאפשר לעם ישראל ללמוד תורה ולחדש את העבודה בבית המקדש, היתה להם מטרה נוספת, לסלק את המלכות הרשעה ולהעמיד תחתיה את מלכות ישראל. שני עניינים אלו, לחיות חיי קודש ולהחזיר את מלכות ישראל, הם בעצם ענין אחד. שהנה עול מלכות הגויים מעכב את ישראל מלחיות חיי קודש שלמים, וכדברי הגמרא בברכות (יז, א) "ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות; יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". כלומר, רק על ידי חזרת המלכות לישראל, עם ישראל יכול להופיע את עצמיותו ולעבוד את ה' בשלמות²³.

יותר מכך, מלכות ישראל איננה רק אמצעי המאפשר לישראל לעבוד את עבודת הקודש מבלי מונע, המלכות בעצמה היא חלק מתכלית העבודה. כלומר, תפקידם של ישראל הוא לתקן עולם במלכות שדי, ותיקון כללי זה יכול להיעשות רק על ידי הקמת אומה בעלת שלטון ומלכות המשפיעה על העמים כולם מקדושתה. זו המטרה שנקבעה לישראל קודם קבלת התורה, "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מְמֻלָּת כְּהִנִּים וְגוֹי קָדוֹשׁ" (שמות יט, ו) ובעבודה קיבלו ישראל את התורה.

נמצא שהשאיפה של הכהנים היתה לחדש את מלכות ישראל, וענין זה מהווה חיבור בין נסי המלחמה המבטאים את הקמת המלכות, יחד עם נס פך השמן המבטא את יכולתנו לחיות חיי קודש, ואף להפוך את המלכות להיות 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'.

אפשר שמטעם זה מצאנו הקבלה בין התורה והמקדש למלכות ישראל. הנה התורה נקראת אור, כמו שכתוב (משלי ו, כג) "כִּי נֵר מַצָּנָה וְתוֹרָה אֹר", וכן חז"ל מכנים את מקום

23. לפי זה יש לומר, שנצחון המלחמה מבטא שחרור משעבוד המלכיות, ונס פך השמן שאפשר לשוב ולעבוד את עבודת ה' שבמקדש, מבטא את השחרור מהשאור שבעיסה.

המקדש 'אורו של עולם'²⁴, וגם מלכותם של ישראל נמשלה לאור, וכפי שאנו מבקשים בתפילה על גאולת ישראל 'אור חדש על ציון תאיר', וכנבואת ישעיה 'על הגאולה "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח. כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך זרח ה' וכבודו עליך יראה. והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך" (ס, א-ג)²⁵.

וביאר ענין זה, שכאשר העולם מתנהל רק כפי מציאותו הטבעית, נתון הוא בחושך מפני שחסרה לו הנקודה התכליתית שבעבורה הוא נברא. לכן גם התורה, המורה את מגמת הבריאה, וגם המקדש הגורם להשראת השכינה במציאות, שייכים למציאות האור. מלכות ישראל אף היא שייכת אל האור, שהנה בניגוד למלכות אומות העולם המיוסדת על הגאולה ומביאה אותם לניתוק מבכור עולם, מלכות ישראל נובעת ממידת הענווה ומטרתה לגלות את מלכות ה' בעולם, ומצד זה גם היא שייכת אל הופעת האורה במציאות²⁶. נמצא שיש שתי בחינות של הופעת האור בעולם, האחת הארה נצחית של התורה בבחינת 'חיי עולם', והשניה מלכות ישראל שהיא הארה התלויה במציאות ההווית הממשית של ישראל בבחינת 'חיי שעה'²⁷.

חז"ל (בראשית רבה א, ב) דימו את מלכות יון לחושך, באומרם 'חושך - זו יון שהחשיכו עיניהם של ישראל'. ונראה שהיוונים נלחמו בשני מקורות אור אלו, אור התורה ואור המלכות. מחד, גזרו שלא לקיים את התורה והורו להפסיק את עבודת המקדש, ובמקביל נלחמו במלכות ישראל, מתוך ידיעה ששני אלו מנוגדים ניגוד פנימי ועמוק אל תרבותם. התורה מבטאת את עצם האידאל, את התכלית של המציאות ומטרתם של ישראל, ומלכות ישראל מבטאת את ההופעה של אותו האידאל מבחינה מעשית, את גילוי מלכות ה' בעולם. היוונים התנגדו בכל תוקף הן לאידאל והן להופעתו מבחינה מעשית, ולכן נלחמו בתורה ובמלכות ישראל.

והנה כאשר החשמונאים נצחו, קבעו ימים אלו בהלל והודאה. בענין זה חנוכה שונה מפורים שלא קבעו בו הלל, וביארה הגמרא במגילה (יז, א) שבפורים אין לומר הלל מכיוון שהנס נעשה בחוץ לארץ, ועוד שנס פורים לא היה שלם משום שלא חזרה המלכות לישראל ואנו עדיין עבדי אחשוורוש, אך בחנוכה חזרה המלכות לישראל ולכן אומרים את ההלל, אז מתגלה מציאות היותנו עבדי ה' בלבד "הללו עבדי ה'" - ולא עבדי פרעה²⁸.

24. כדברי הגמרא בבבא בתרא (ד, א), שלאחר שהורדוס הרג את חכמי ישראל, יעצו לו ללכת ולעסוק בבנינו של המקדש. ואמרו חז"ל "מאי תקנתיה דההוא גברא? א"ל הוא כבה אורו של עולם דכתיב 'כי נר מצוה ותורה אור', ילך ויעסוק באורו של עולם דכתיב 'ונהרו אליו כל הגוים'".

25. ברד"ק פירש פסוקים אלו בשני אופנים. האחד, ש'בא אורך' הכוונה לזריחת האור שהיא הגאולה. והשני, שהכוונה לשקיעת האור הטבעי בעולם הזה, המוליד את האור הגדול שמעבר לעולם הזה, והוא אור הישועה. שני פירושים אלו משלימים זה את זה, שהנביא מנבא לישראל את הגאולה וכינון המלכות, ומלמד שכללם אינה טבעית כמלכות הגוים, אלא יש בה אור גדול המבטא את מלכות שמיים.

26. וזה החידוש הגדול במלכות של דוד המלך, וכדברי הגמרא בחולין (א, טז) "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם" וגו' אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם, לפני נתתי גדולה לאברהם אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר', למשה ואהרן אמר 'ונחנו מה', לדוד אמר 'ואנכי תולעת ולא איש' אבל עובדי כוכבים אינן כן".

27. אור התורה מאיר לנצח נצחים, אך אור המלכות בישראל אינו תמיד מאיר, והוא תלוי במעשיהם.

28. עוד יש להעיר על דברי הרמב"ם, שאחר שהזכיר שחזרה המלכות על ידי החשמונאים, הוסיף

הלכות הדלקת הנר והגאולה העתידה

הנה נתבאר שחכמים תקנו להדליק נרות חנוכה כנגד הדלקת המנורה והארת התורה והקודש בישראל, ולאור זאת נוכל להבין את משמעות הפנימית של כמה מהלכות הדלקת נרות החנוכה.

הדלקת נרות החנוכה צריכה להיעשות בפתח הבית על מנת לפרסם את הנס לרשות הרבים²⁹. ויש לומר שמכיוון שמטרת החשמונאים היתה להעמיד את מלכות ישראל על יסודות הקדושה והטהרה, ולהאיר את מחנה ישראל באור התורה, לכן תקנו כנגד להאיר את רשות הרבים. אך ידעו חכמי ישראל, שעל מנת לעשות כן, יש צורך שהארת הקדושה תתגלה בשלמות בכל בית ובית בישראל, ולכן התקנה להדליק דווקא בפתח ביתו, וכן גדר המצווה הוא 'נר איש וביתו' (שבת כא, ב)³⁰. כך שרק מתוך הארת בתי ישראל בקדושת הנרות וקדושת התורה, תושפע הארה לרשות הרבים. יש לומר שלכן הרמב"ם (ד, יד) סיים את הלכות חנוכה בכך שנה שבת קודם לנר חנוכה משום שלום ביתו³¹, ללמדנו שיש לבנות היטב את חוסנו הפנימי של הבית שזה עניינו של נר השבת המביא לשלום בית, ורק לאחר מכן הבית יכול להאיר את אורו כלפי חוץ שזה עניינו של נר החנוכה³².

הלכה נוספת של נרות החנוכה קשורה לזמן ההדלקה. הנה מצוות הדלקת הנר היא בשקיעת החמה, ללמד שכוחו של הנר יפה גם בלילה שהוא זמן הגלות, והוא המאיר לישראל בגלותם³³. יש להוסיף, שהמטרה השלמה של הדלקת הנר היא להאיר את רשות

שמלכותם החזיקה מעמד כמאתיים שנה עד החורבן, ומדוע יש צורך להזכיר ענין זה. ושמוא מלמדנו בזה הרמב"ם, שמהות חג החנוכה אינה מותנית בשלמות הארת המלכות, השייכת אל בנית חיי ההווה בצורתם השלמה והאידיאלית. וגם כאשר המציאות אינה מושלמת, ומלכות ישראל חרבה, עדיין אורו של חנוכה הולך ומאיר, מפני שבחנוכה ישנו גילוי ההארה הנצחית של התורה ושל אור המנורה המאירים בתוכיותם של ישראל. ולמרות שבחורבן הבית נפסקה הארת המנורה, יש בהדלקת נרות החנוכה ממד נצחי שאינו כפוף להדלקת המנורה, והוא שייך להארת הקדושה בלבבות ישראל. וכדברי הרמב"ם בתחילת פרשת בהעלותך (במדבר ח, ב) "והנה דבר ידוע שכשאין בית המקדש קיים והקרבת בטלין מפני חורבנו אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנוכה חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו".

29. וכדברי הגמרא (שבת כא, ב) "נר חנוכה מצווה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו". וגדרי דין זה נתבאר בשיעור למקום ההדלקה.

30. נראה שגם היוונים בטומאתם, ידעו ששורש כוחם של ישראל הוא בקדושת הבית, ולכן גזרו שכל הנישאת תבעל להגמון תחילה (עין רש"י שבת כא, ב ד"ה 'הי').

31. וזו לשון הרמב"ם: "היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקידוש היום - נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר 'דרכיך דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום'".

32. "בחי המשפחה מוכר האור העברי, הטוהר והצניעות, האמון וכל המידות המסתעפות מזה לטובה, ניכרים יפה לשם ולתפארת בכל בית בישראל המתנהג על פי דרכי התורה והמצווה, על כן חובת מצוות חנוכה נר איש וביתו" (עין איה שבת פרק ב סעיף ז).

33. יש גם רמז לכך במה שחנוכה חל בימות החורף החשוכים, המבטאים את חשכת הגלות ואת היות מלכות ישראל תחת שלטון הגויים, ודווקא אז מדליקים אנו נרות ומאירים את החשיכה. ועוד יש לומר שלכן

הרבים, וכפי שנתבאר שענין זה מכוון כנגד הופעת מלכות ישראל השלמה. אולם גם בשעת הסכנה, בגלות, בזמן שמלכות ישראל בחורבנה, גם אז ישנה מצוות הדלקת הנר בתוך הבתים, שלמרות שאין בכח הנרות להאיר כלפי חוץ יש בהם בחינה של הארה כלפי פנים. ומתוך הארה זו במשך כל שנות הגלות, זוכים אנו שאור זה הולך וגדל והוא המביא את הגאולה העתידה, בחינת 'אור חדש על ציון תאיר'. אז נרות החנוכה יתאחדו עם אור המנורה המאיר לעולם כולו³⁴.

וכשם שנרות חנוכה הם בבחינת אמצעי, דהיינו שמכוחם ישראל מאירים את חשכת הגלות ומתוך כך זוכים להאיר מחדש את המנורה בבית המקדש, כך מלכות הכהנים אינה אלא אמצעי לבוא למלכות ישראל השלמה מבית דוד³⁵. מלכות הכהנים מסמלת את נקודת הקודש הפנימית השורה בישראל, ומטרתה להיות הכנה ואמצעי לאור הגדול של מלכות בית דוד השייכת להתפשטות הקדושה בכל המציאות.

וכן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (עין איה שבת פרק ב סעיף ה), וזו לשונו: "גם זו היתה מאת ד', הפליא עצה הגדיל תושיה, להכין הגנה לדורות, הגנת שעה, כאשר שלטונם של החשמונאים במלוכה היה ברוח לאומי כזה אשר לא לפי הדרך הנצחי של ישראל, שכרת ד' ברית המלוכה לדוד. אמנם כאשר לא היה הזמן עדיין מוכשר לזה, היתה עזרת ד' עמם לסעד סוכת דוד הנופלת עד אשר תבוא העת המאושרה שיהיה 'אור ישראל' לאש וקדושו ללהבה', וכסא דוד יקום, אשר 'בשם קדשך נשבעת לו שלא יכבה נרו לעולם ועד'. מלכות בית דוד היא המחוכרת ביחוד עם אורה של תורה... כשכל הדעות המידות והכוחות הכלליים שבאומה יהיו נובעים רק מבארה של תורה, אז תיוודע יד ד' את עבדיו, שהאור יהיה אור נצחי, 'אור חדש על ציון', אור אמיתי... 'כי מציון תצא תורה ודבר ד' מירושלים'³⁶."

תקנו להדליק נר ולא אבוקה, משום שכוחו של הנר להאיר את הנקודות החשוכות ביותר, שאור האבוקה לא יכול להגיע לשם.

34. באופן דומה כתב בספר בני יששכר (כסלו סעיף ח) "על כן קראו לימים האלה חנוכה, שהוא חינוך והרגל על לעתיד גאולה העתידה שאז יתגלה לנו האור הגנוז בשלמות כמו שאמרו רז"ל וגזו לצדיקים לעתיד לבא, כדכתיב 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנוגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה' לאור עולם'."

35. וכדברי יעקב ליהודה "לא יסור שִׁבְט מִיְהוּדָה וּמִחֻקֵּק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹו וְלוֹ יִקְהֶת עַמִּים" (בראשית מט, י). וכן הבטיח ה' לדוד "אֶחָת נִשְׁבַּעְתִּי בְּקֶדְשִׁי אֲם לְדָוִד אֶכְזָב. וְיָרְעוּ לְעוֹלָם יְהוָה וְכִסְאוֹ כְּשֶׁמֶשׁ נִגְדִי. כִּי־רַחֲמֵי כֹחַ עוֹלָם יֵעַד בְּשַׁחֲקֵי נְאֻמֹּת סֵלָה" (תהילים פט, לו-לח).

36. ובאמת כאשר בני לוי לוקחים על עצמם את המלכות בדרך של קבע, אין הדבר מצליח. ולא רק שהמלכות אינה מתרוממת ואינה פועלת את פעולתה הראויה, אלא אף הקודש עצמו מתמעט ונופל. לכן עונשם של בני לוי היה שנלקחה מהם המלכות, ולאחר זמן אף הכהונה נפגמה מכך. וכדברי הרמב"ן (בראשית מט, י) שעונשם של החשמונאים היה שהתבטלה מלכותם ואף זרעם נכרת, מפני שלקחו לעצמם את המלכות ולא החזירוה לבני יהודה.

מלחמת עמלק בישראל



הקדמה

החילוק שבין עמלק לשאר אומות העולם

עמלק בחינת הנחש

מלחמת חרמה בעמלק

'הוא ישובך ראש ואתה תשופנו עקב'

טעותו של שאול

אחשוורוש והמן

מלחמת עמלק במגילה

ההשפעה על אומות העולם

שלמות ישראל ותפילין של ראש

הקדמה

התורה מבדילה באופן ברור בין עמלק לשאר האויבים של ישראל. הנה אין מצווה לזכור את מעשיהם הרעים של אומות העולם, ויותר מכך אם הם הטיבו לנו, מוטל עלינו לזכור טובתם למרות מעשיהם הרעים¹. לעומת זאת ביחס לעמלק, התורה מצווה אותנו לזכור תמיד את מעשיו הרעים "זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עֲמָלֵק בְּדֶרֶךְ בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם. אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדֶרֶךְ וַיִּזְנֶב בְּךָ כָּל הַנְּחָשִׁים אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה עָיַף וַיִּגַּע וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים" (דברים כה, יז-יח). ויש להבין, מדוע כל כך חשוב לזכור את מעשיו הרעים של עמלק לאחר זמן כה רב².

באופן פשוט, מטרת זכירת מעשה עמלק היא להביא אותנו לקיים את ציווי התורה להילחם בעמלק ולמחותו מן הארץ, כמו שכתוב (שם, יט) "תִּמְחָה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשָּׁכַח". ויש להבין, מה החומרא הגדולה במעשיו של עמלק יותר מכל שאר אומות העולם, עד כדי כך שנצטוונו למחותו מהעולם, ציווי שלא מצאנו בשום ענין אחר³. ועוד שאמרו חז"ל (תנחומא כי תצא יא) שכל עוד עמלק קיים אין שמו של ה' שלם ואין כסאו שלם, ואף דבר זה צריך ביאור, כיצד עמלק יכול להביא לחיסרון כה גדול במציאות.

עוד יש להתבונן במלחמת שאול בעמלק. שמואל ציווה את שאול להרוג את עמלק ולא להחיות ממנו כל נשמה, אך הוא נכשל בתפקידו ולא קיים את הציווי באופן מלא ומחמת זה הפסיד את מלכותו. ויש להבין מדוע שאול לא קיים את ציווי הנביא, ומדוע עונשו היה כה גדול.

גם במגילת אסתר פוגשים אנו את המן שבא מזרע עמלק שגזור גזירות על ישראל, ושוב מופיעה מלחמת עמלק בישראל. ויש להבין מהו הקשר שבין מצוות מחית עמלק לסיפור המגילה.

1. כמו שאומרת התורה "לֹא תִתְעַב אָדָמִי כִּי אֲחִיךָ הוּא לֹא תִתְעַב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְּאֶרֶץ כְּנָעִים אֲשֶׁר יוֹלְדוּ לָהֶם דֹּר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱל ה'" (דברים כג, ח-ט), למרות הרעות שאדום עשו לנו ולמרות שמצרים העבירו אותנו בפרך ארבע מאות שנה, מותר להם לבוא בקהל בתנאים מסוימים.
2. הרמב"ם (ספר המצוות עשה קפט) ביאר שעלינו לזכור את מעשה עמלק, על מנת שלא תיחלש שנאתנו אליו. וזו לשונו: "שציונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להילחם בו ונזרז העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן. והוא אמרו יתעלה (שם) 'זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עֲמָלֵק'. ולשון ספרי' זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ' - בפה, 'לֹא תִשָּׁכַח' - בלב. כלומר, אמור מאמרים בפיו שיחייבו בני אדם שלא תסור שנאתו מהלבבות... הלא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה, שהוא זכר תחילה מעשהו הרע ואחרי כן ציווה להורגם, והוא אמרו יתעלה (שמואל א, טו) 'פָּקַדְתִּי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עֲמָלֵק לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׁם לוֹ בְּדֶרֶךְ בְּעִלְתוֹ מִמְּצָרִים'."
3. אמנם גם במלחמת שבעת עממים ישנו ציווי של 'לֹא תַחִיָּה כָל נִשְׁמָה', בניגוד לשאר מלחמות הרשות. אך ציווי זה נובע מחשש שיחטיאו את ישראל במעשיהם, ואיננו ענין עצמי כמו במלחמת עמלק.

החילוק שבין עמלק לשאר אומות העולם

ישנם שני כוחות מרכזיים שפועלים במציאות האנושית ומניעים אותה. האחד, כח רוחני ושכלי, שהוא המקור לכל ענייני המוסר והאידיאלים, והשני כח חומרי גופני השייך אל עולם הטבע והדחף הקיומי. אומות העולם שייכים בטבעם אל צדדי הגוף וענייני החומר שבמציאות, לכן רצונותיהם ושאיפותיהם מכוונים אל החומריות. שייכותם אל עולם הטבע והחומר, קושרת אותם אל היצרים ואל התאוות הגופניות, ואינה מאפשרת להם לחיות חיים מוסריים ורוחניים.

שנאתם של אומות העולם לישראל ורצונם להילחם בהם נובעים אף הם מאותו שורש. עמים שונים נלחמו בעם ישראל בעיקר מתוך אינטרסים חומריים ורצון להרוויח איזו תועלת מעשית. כך היה אצל פרעה שחפץ בעם של עבדים ועל כן שעבד את ישראל, וכך היה במלחמות של הגויים עם ישראל בזמן כיבוש הארץ, שהיו לשם השגת שטח וטריטוריה. ואף שמצאנו אצל אומות העולם שנאה לישראל שאינה נובעת מרצון לרווחים מעשיים, יש לבאר שאף היא נובעת מתוך הגסות החומרית שאינה יכולה לשאת את קדושתם ומעלתם של ישראל, ואת קריאת התורה לכונן עולם מוסרי ומתוקן המחייבת את כל האנושות⁴.

בענין זה, עמלק יוצא דופן מכל אומות העולם. רשעותו אינה נובעת מתאוות ויצרים או מחולשות גופניות, היא נובעת מתוך השקפה שכלית אידיאולוגית המחוברת באופן שורשי ועמוק אל הרע. מטעם זה נאמר על עמלק "רֵאשִׁית גִּוִּים עֲמָלֵק" (במדבר כד, כ), דהיינו שכל העמים הם בבחינת הגוף ואילו עמלק הוא בבחינת הראש. וכמו שנתבאר שרשעות העמים נובעת מתוך התקשרותם אל ענייני הגוף והחומר, אך רשעותו של עמלק מושרשת בבחינת השכל והרצון.

רצונו של עמלק להילחם בישראל ושנאתו להם אינם נובעים מבקשת תועלת והשגת רווח מעשי. עמלק יצא להילחם בישראל מבלי רצון להשיג כל רווח, כדברי התורה "וַיָּבֹא עֲמָלֵק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרִפְדֵּם" (שמות יז, ח). התורה אינה מציינת סיבה שגרמה לעמלק להילחם בישראל, וכן בפרשת כי תצא (דברים כה, יז), התורה מדגישה שעמלק נלחם עם

4. כן כתב הרמב"ם באיגרת תימן "ומפני שייחד אותנו הבורא במצוותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותו ובמשפטי, שנאמר (דברים ד, ח): 'ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים', קנאונו עובדי עבודה זרה כולם על דתנו קנאה גדולה, וילחצו מלכיהם בשבילה לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להילחם בה' ולעשות מריבה עמו, ואלהים הוא ומי ירב לו? ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה זו עד זמננו זה, שכל מלך עובד עבודה זרה גובר או מכריח או מתגבר או אונס, שאין תחילת כוונתו ודעתו לסתור תורתנו ולהפך דתנו באונס בניצחון ובחרב".

וראה עוד בדברי מרן הרב זצ"ל (אורות ישראל ה, טו), וזו לשונו: "עד תור הגאולה העתידה השפענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק היוצא מדעת אלהים אמת. וחובות אין העולם חפץ לקבל, ואם הוא מקבל נשאר בלב טינה על המעורר הראשי לידיעת החובה, שאינה נותנת להנפש הברברית להתפשט בכל מאווייה". והמשיך וביאר שמכיוון שזו הסיבה של שנאת הגויים לישראל, לכן דבר זה עתיד להיתקן בגאולה, עת יראו הגויים את התועלת הגדולה שיש באומר המוסרי של ישראל ביחס לחייהם.

ישראל תיכף בצאתו ממצרים. זו לא היתה מלחמת כיבוש, כי אם מלחמה שנבעה משנאתו של עמלק לישראל.

יותר מכך, עמלק ידע שהוא לא ינצח במלחמה זו, ולמרות זאת הוא יצא להילחם בישראל, כמו שדרשו חז"ל (ראה רש"י דברים כה, יח) "שהיו כל האומות יראים להילחם בכם, ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה. אף על פי שנכווה, הקרה אותה בפני אחרים". לאחר כל הנסים הגדולים שה' עשה לישראל ביציאת מצרים וקריעת ים סוף, כל העולם הכיר את מעלתם של ישראל והשגחת ה' עליהם, והגויים התמלאו יראה ופחד⁵. אך למרות זאת, עמלק מסר נפשו להילחם בישראל. הוא קפץ לתוך אמבטיה רותחת כדי לקררה אף על פי שידע שיכווה, כלומר הוא היה מוכן להפסיד במלחמה ולהיפגע, ובלבד שכל אומות העולם יראו שעם ישראל הם ככל העמים וניתן להילחם בהם.

לכן התורה מכנה את עמלק "וְלֹא יֵרָא אֱלֹהִים" (דברים כה, יח)⁶, ולכאורה הלא כל העמים אינם יראי אלוקים, ומדוע הגדרה זו נאמרה דווקא על עמלק. אלא שגם ביחס לאלוקים ישנו חילוק בין אומות העולם לעמלק. העמים אינם יראי אלוקים, מכיוון שטבעם מושך אותם אחר ההנאות החומריות המביאות אותם לשכחת אלוקים⁷. אולם כאשר הם פוגשים את זרועו הנטויה של הקב"ה ואת כל הנסים שהיו במצרים ועל ים סוף, גם הם מתמלאים יראה. אך העדר יראת אלוקים אצל עמלק היא ענין מהותי בעצם טבעו, שאינו נובע מהתקשרותו אל ענייני החומר והגוף, אלא מתוך שייכותו העמוקה אל כוחות הרע שבמציאות. לכן הוא מנסה להשכיח את יראת אלוקים מבני האדם, וקופץ לאמבטיה הרותחת על מנת לצנן יראה זו מכל באי העולם.

עמלק בחינת הנחש

עוד יש להעמיק בכוחו של עמלק בעולם. הנה שורשו הרוחני של עמלק נעוץ בבחינת הנחש הקדמוני⁸. חז"ל (חולין קלט, ב) רמזו לענין זה, כאשר ביארו מהו המקור בתורה להמן, באומרם "המן מן התורה מנין? הֵמָּן הָעֶץ". כלומר, שורשו הרוחני של המן נעוץ בחטא אדם הראשון, וליתר דיוק בנחש שהחטיא את אדם הראשון והעבירו מדעת קונו⁹.

5. כן מתבאר בפסוקים של שירת הים "שָׁמְעוּ עַמִּים יְרֻגֻזוּן חֵיל אֶחָז יִשְׁבִּי פִלְשֶׁת. אֲזַ נִבְהִלּוּ אֱלֹפִי אֲדֹם אֵילִי מוֹאֵב יִחְזָמוּ רָעַד נִמְגֹו כָל יִשְׁבֵּי כְנָעַן. תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וְפָחַד בְּגִדְלִי וְרוּעָה יִדְמוּ כָאֶבֶן עַד יַעֲבֹר עֲמֹךְ ה' עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קִנְיַת" (שמות טו, יד - טז).
6. על דרך שביאר רש"י שלשון התורה ו'לא ירא אלוקים' היא ביחס לעמלק.
7. "יִשְׁוּבוּ רָשָׁעִים לְשֹׂאֵלָה כָּל גֹּיִם שִׁכְחִי אֱלֹהִים" (תהילים ט, יח).
8. בדרוש א לחנוכה נתבאר ששורש התרבות היוונית נעוץ בטענות הנחש ודעותיו, ואילו כאן נתבאר ששורש הרע של עמלק הוא ממש מהותו הנחש.
9. קשר זה שבין עמלק לנחש, מבואר בדברי השל"ה הקדוש (מסכת מגילה תורה אור סעיף מב) שהביא דברי

התורה פותחת בתיאורו של הנחש "וַהֲנִיחַשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהִים" (בראשית ג, א), ומדגישה לנו בזה שחכמתו של הנחש היא היסוד שהוביל לחטא. רשעותו של הנחש אינה נובעת מתוך תאוה חומרית כמו שאר החיות הטורפות, אלא היא נובעת מתוך דעת ומחשבה, ויש בה גילוי של רע לשמה. כן מבואר בדברי הגמרא בערכין (טו, ב) "מאי דכתיב 'אם ישוף הנחש בלוא לחש ואין יתרון לבצל הלשון' (קהלת י, יא)? לעתיד לבוא מתקבצות כל החיות ובאות אצל נחש ואומרות: ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך? אומר להם: וכי מה יתרון לבעל הלשון".

מבואר בגמרא שפעולת הטרף של החיות הטורפות נובעת מתוך הנאה, בשונה מהכשת הנחש שאין לו הנאה בכך. כן מצינו בענין חטא אדם הראשון, שהנחש גרם לחוה ולאדם הראשון לחטוא לא מתוך בקשת הנאה ותועלת, להפך הוא רק קולל והפסיד מכך "אָרֹר אֶתָּה מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל גְּחֹנְךָ תֵּלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (בראשית ג, יד). אך למרות זאת, הנחש לא נרתע מלהכשיל את האדם מפני רצונו להוסיף רוע בעולם¹⁰. לכן אומות העולם נמשלו לחיות טורפות, משום שהרוע שלהם נובע מתוך בקשת הנאה ותועלת מעשית. אמנם עמלק נמשל לנחש שהוא מקור הרוע, היות שתכלית מעשיו היא לשם עצם עשיית הרע, וזאת מתוך ערמה ודעת.

מלחמת חרמה בעמלק

אחר שנתבאר שעמלק מחובר אל הרע בקשר עצמי, ושזו אותה בחינה של הנחש הקדמוני שהחטיא את אדם הראשון, נוכל עוד להבין מדוע הציווי להילחם בעמלק שונה מהציווי להילחם בשאר אומות העולם. הנה ישראל הם מייצגי הטוב בעולם, והם באים בשם ה' לתקן עולם במלכות שדי. עם ישראל קורא לאנושות לחיות חיי מוסר וקדושה מלאי אהבת חסד ועשיית משפט, ותפיסה זו מנוגדת בתכלית למהותו של עמלק. לכן כנגד זה התורה מצווה להילחם מלחמת חרמה בעמלק ולזכור מעשיו הרעים, על מנת שלא תטושטש בחינתו הרעה.

כן כתב בספר ערוך השולחן העתיד¹¹ (מלכים עא, ד), וזו לשונו: "למה חרה אף ד' בעמלק יותר מעל כל הלוחמים עם ישראל, ויראה לי דוודאי כל הלוחמים לטובת עצמם לכבוש

תרגום אונקלוס על הפסוק (בראשית כה, כז) הנאמר בעשו "איש יודע ציד - נַחֲשִׁירְכֶן". וביאר השל"ה שכוחו של עשו, סביו של עמלק, מושרש בכוחו של הנחש, ושכן כתבו המקובלים שלעשו היה דמות נחש על ירכו.

ובספר בני יששכר (מאמר ג דרוש ו) כתב ביחס לנאמר אצל עמלק "וַיִּזְכֹּב בָּהֶּם כָּל הַנְּחָשִׁים אַחֲרֵיהֶם" אותיות 'נחשלים' הם 'נחש מילה', דהיינו שכוחו של עמלק הוא המשך כח הנחש המכשיל את האדם בענייני הקדושה.

10. אף שדרשו חז"ל (הובאו ברש"י בראשית ג, א) שהנחש התאוה לחוה ורצה לשאת אותה, ואם כך לכאורה פעל ממניע של קבלת תועלת. יש לומר, שרצון זה הוא בחינת ה'לא לשמה' של הנחש, אך רצונו הפנימי שהוא בחינת ה'לשמה' היה שנאותו הפנימית אל האדם ובקשתו לגלות את הרע במציאות.

11. לבעל 'ערוך השולחן'.

מדינות זהו דרך העולם ואפילו מצרים שגזרו על ישראל גזירות קשות, תחילת כוונתם לטובת עצמם כמבואר בתורה, אבל עמלק הרשע כשנלחם עם ישראל תיכף אחרי יציאת מצרים, הלא לא היתה כוונתו לטובתו שהרי ישראל היו במדבר ומה יקח מהם, וזהו שאמרה תורה: 'זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עַמְלֵק... אֲשֶׁר קָרָךְ בַּדֶּרֶךְ', כלומר ולא היתה כוונתו ליטול מהם מדינות שהרי היינו בדרך במדבר, אלא דכל כוונתו הרעה להחליש כח הנסים ונפלאות מיציאת מצרים ומקריעת ים סוף ולהחליש כח האמונה הטהורה, וזהו לשון 'אשר קרך' לקרר אותך מאמונת הקדוש ברוך הוא".

בדרך זו יש לבאר דברי חז"ל (ראה רש"י שמות יז, טז) "ידו של הקדוש ברוך הוא הורמה לישיבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית, ומהו כס, ולא נאמר כסא, ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקדוש ברוך הוא שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, וכשימחה שמו, יהיה השם שלם והכסא שלם, שנאמר (תהילים ט, ז) 'הָאֵלֹהִים תִּמְחוּ חֲרָבוֹת לְנֶצַח', זהו עמלק שכתוב בו (עמוס א, יא) 'וְעִבְרָתוֹ שְׁמֶרָה נֶצַח', וְעִרְסֵי נְתִשֶׁת אֲבָד זִכְרָם הָמָּה' (תהילים שם), מהו אומר אחריו (שם ח) 'וְהָ' לְעוֹלָם יֵשֵׁב' - הרי השם שלם, 'פִּוֶּנֶן לְמִשְׁפַּט כְּסָאוֹ' (שם) - הרי כסאו שלם".

כל עוד עמלק חי, הרשעות נמצאת בעולם והעולם אינו שלם. זו המשמעות ששם ה' אינו שלם וכסאו אינו שלם, דהיינו, שהופעת ה' במציאות וגילוי מלכותו יתברך אינם שלמים. אך העולם יבוא אל שלמותו כאשר עם ישראל יהיה בארץ ישראל, וימחה את עמלק עד שלא תהיה כל חציצה על הופעת האלוקות במציאות.

יש לדקדק שמבואר בפרשת כי תצא, שמלחמת עמלק שונה משאר המלחמות עם אומות העולם גם בהיבט של הזמן. התורה אומרת שנילחם בעמלק רק לאחר שיניח ה' לנו מכל אויבינו מסביב, ויסתיימו מלחמות הקיום והכיבוש של ארץ ישראל. רק לאחר שנבוא אל המנוחה ואל הנחלה 'וְהָיָה בְּהֵינִיחַ ה' אֱלֹהֶיךָ לָךְ מָקָל אִיִּבֶיךָ מִסְבִּיב' (דברים כה, יט), מצווה אותנו התורה 'תִּמְחָה אֶת זִכְרֵ עַמְלֵק' (שם). ללמדנו שמלחמת עמלק אינה רק עבור הצלתנו מיד צר, כי אם מלחמה לשם שמיים לסלק את הרע המעלים על אור ה' ומלכותו, 'מִלְחָמָה לָהּ בְּעַמְלֵק'¹².

מבחינה הלכתית, מלחמת עמלק הנעשית על ידי מלך ישראל מבית דוד, קודמת לבנין בית המקדש¹³, משום שעל מנת להגיע לבניית בית המקדש שמשמעותו גילוי השראת

12. אמנם יקח זמן רב עד שנגיע למצב זה שננוח מכל אויבינו. ויש רמז לכך בטעמי המקרא, שבכל שלב בפסוק זה ישנה אתגחתא, ללמדנו שהגאולה מופיעה קמעא קמעא ורק בסופו של תהליך נגיע למנוחה.

13. כדברי הגמרא בסנהדרין (כ.ב) "רבי יוסי אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה. ואיני יודע איזה מהן תחילה, כשהוא אומר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק', הוי אומר: להעמיד להם מלך תחילה... ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחילה או להכרית זרעו של עמלק תחילה, כשהוא אומר 'והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' - הוי אומר: להכרית זרעו של עמלק תחילה. וכן בדוד הוא אומר: 'ויהי כי

השכינה בתחתונים, יש צורך לסלק את הרע מהמציאות¹⁴. מחית עמלק הקודמת לבנין בית המקדש היא בבחינת 'סור מרע' הקודם ל'ועשה טוב', סילוק הרע מטהר את המציאות ומביא להשראת השכינה בעולם הזה, שהיא עניינו של המקדש.

'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב'

אופן המלחמה עם עמלק מקביל לאופן המלחמה עם הנחש.

אחר שהנחש החטיא את האדם, חלק מקללתו היתה קשורה ליחס שבינו לבני האדם, כדברי הכתוב (בראשית ג, טו) "הוא יְשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפֶנּוּ עֶקֶב". ה' קבע שלעולם תהיה מלחמה בין האדם לנחש, והאדם ינצח במלחמה אם יפגע בראשו של הנחש, והנחש ינצח אם יפגע בעקבו של האדם. ואפשר לבאר פסוק זה בדרך רמז, ש'הוא ישופך' על ידי ה'ראש', דהיינו שהאדם יכול לנצח את הנחש על ידי שיתעלה לבחינת ה'ראש'. ואתה תשופנו עקב', שהנחש יכול לנצח את האדם על ידי שישפילו לבחינת 'עקב'¹⁵. כך שישאל הנקראים 'אדם' (יבמות סא, א) 'יכולים לנצח את טומאת הנחש על ידי בחינת ה'ראש', דהיינו על ידי עילויים בעבודת הקודש מתוך אמונתם בה' ועיסוקם בתורה ובמצוות. ואילו עמלק שהוא בחינת הנחש יכול לנצח את ישראל על ידי שמורידם לבחינת ה'עקב', דהיינו על ידי שמושך אותם אל התאוות וענייני החומר.

כן היה במלחמה הראשונה של עמלק בישראל בה זיהה נקודת תורפה אצל ישראל. ישראל היו בדרך במצב של עייפות והעדר יישוב הדעת שהביאם לרפיון הקשר לתורה ולמצוות, ובנקודה זו עמלק יצא להילחם בהם, וכן דייקו חז"ל (תנחומא יתרו ג) "וַיָּבֹא עֲמֶלֶק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרִפְיָדָם" - מהו 'רפידים', שרפו ידיהן מן התורה ומן המצוות". לכן

ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב, וכתוב ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים". וכן פסק הרמב"ם להלכה (מלכים א, ב).

יש להוסיף שמלחמה זו נעשת בשלמותה על ידי מלך המשיח הבא מבית דוד, שהוא גם בונה המקדש (רמב"ם מלכים יא, א), ו'משיח' עולה בגימטריא 'נחש', דהיינו שגילוי המלכות השלמה של מלך המשיח, היא המצליחה לגבור על טומאת עמלק ושורש הנחש. ורמז לכך בפסוק "וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כָּס מִלְחָמָה לָהּ" בַּעֲמֶלֶק מִדֶּר "ד"ר" (שמות יז, טו) "יד" עולה בחשבון 'דוד' דהיינו כאשר היוצא מבית דוד ישב על כסא ה', אז תתגלה מלחמת ה' בזרעו של עמלק. עוד יש לרמוז בפסוק "אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדֶרֶךְ", 'קרך' עולה בחשבון 'שי' אבי דוד, שהוא אחד מארבעה שלא מתו בחטאם כי אם בעטיו של הנחש (שבת נה, ב), ומכוחו זרעו גובר על טומאת הנחש.

14. וכן המשיך בערוך השולחן העתיד (שם ס"ה) "וכיוון שזה נוגע לעיקר האמונה ולעיקרי תורתנו הקדושה, לזה חרה בו אף ד'... ולכן היה רצון ד' יתברך שלא יבנו בית המקדש, שזהו מקור קדושת ישראל וחיוזוק תורה הקדושה, עד שיכריתו הזרע הטמא הנוצץ בכל דור ודור להכניס מינות ואפיקורסות בישראל".

15. כן כתב אור החיים הקדוש (בראשית ג, טו) "ורמז השגת ניצחון של כל אחד מהם, ואמר הוא ישופך בזמן שיהיה ראש פרוש שיגדיל מעלתו ויתנשא בבחינת התורה והמצוות, ואתה תשופנו כשיהיה עקב בירידה. וכן הוא כל זמן שישראל עושים רצונו של מקום נחש כופף ראשו ולהפך בר מינן". ועיין עוד בדברי השל"ה הקדוש תולדות תורה אור סעיף כא.

יש להוסיף, שמכיוון שמלחמת עמלק אינה מלחמה רגילה והיכולת לנצח בה אינה רק בדרך הרגילה של גבורה ועוז בשדה הקרב, כי אם בדרך של התרוממות ישראל אל מדרגת האמונה ושעבוד הלב לשמים, לכן גם אנשי המלחמה נבחרו בקפידה רבה, כדברי הכתוב (שמות יז, ט) "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְיָצָא הַלָּחֶם בְּעַמְלֶק", ופירש רש"י "גיבורים ויראי חטא". רש"י מדגיש שללוחמים במלחמת עמלק חייב להיות שילוב של שתי מעלות: מחד, מעלה מעשית של הגבורה והיכולת להילחם, ומאידך מעלה רוחנית של יראת החטא, שהיא הביטוי השלם של מדרגת ה'ראש' והאמונה. עוד יש לומר, שמשם רבנו רומז ליהושע שאנשים אלו צריכים להיות דומים להם 'בחר לנו אנשים', בדומה לנו, שכשם שמשם נקרא 'איש' מכח מעלת האמונה ומידת הענוה שהצטיין בהן, כך גם אנשי המלחמה צריכים להיות בעלי מעלות אלו שראויים להיקרא בגינן בשם 'אנשים'¹⁹, ומתוך כך יוכלו להילחם בעמלק²⁰.

טעותו של שאול

לאור מה שנתבאר עד כה בנוגע לחילוק שבין רשעותו של עמלק ושנאתו העצמית לישראל לבין שאר אומות העולם, וכן בענין היחס השונה של התורה למלחמת עמלק הנולד מכך, יש לבאר את טעותו של שאול המלך במלחמתו בעמלק שעלתה לו באובדן מלכותו²¹.

לפני ששמואל שולח את שאול למלחמה הוא מקדים לו הקדמה באשר למהותה של מלחמה זו, "אֲתִי שָׁלַח ה' לְמִשְׁחָה לְמַלְכָּךְ עַל עֲמּוֹ עַל יִשְׂרָאֵל וְעַתָּה שְׁמַע לְקוֹל דְּבָרֵי ה'. כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת פְּקֹדֹתַי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עִמָּלֶק לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׁם לוֹ בַּדֶּרֶךְ בְּעֲלֹתוֹ מִמִּצְרָיִם.

בפסח ובסוכות ונטילת לולב) המרוממות את ישראל לבחינת הראש, זוכים ישראל לשלושה ראשון, שהם הביטוי לשלמות הופעת האומה, והם מקבילים לשלושת המצוות של ישראל בכניסתם לארץ שנתבארו בדברי הרמב"ם: להכרית זרעו של עשו כנגד מלחמת עמלק, בנין בית המקדש, והופעת מלכות מלך המשיח.

19. אצל משה נאמר "וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנִיו מֵאֵד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָם" (במדבר יב, ג). ובאותה הפרשה גם מתוארת מדרגת אמונתו של משה "עֲבָדִי מֹשֶׁה כָּל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא" (שם, ז). ובזכות אלו זכה משה לתואר 'איש', כמבואר בדברי רש"י (שמות יח, ז) "'וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּשָּׁק לוֹ וַיִּשְׁאַל אִישׁ לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם" - איני יודע מי השתחוה למי, כשהוא אומר 'איש לרעהו', מי הקרוי 'איש', זה משה, שנאמר 'והאיש משה'. וכן כתב רש"י (במדבר לא, ג) 'אנשים' בפרשה זו הכוונה לצדיקים.

יש להוסיף בביאור המילה 'איש' שהם אותיות 'א-יש', רמז למי שמקדים את האות א' שהיא בחינת אמונה באלופו של עולם, אל כל היש והמצוי. אנשים אלה החיים את האמונה ואת העולם הפנימי, אינם מתרשמים מכוחם החיצוני והגלוי של עמלק, ויכולים לנצחם. ושוא זו כוונת רש"י שכתב שמשם אמר שיש לבחור אנשים היודעים לבטל כשפים. וזאת משום, שהכישוף הוא סוג של אחיזת עיניים חיצונית, שאינה מאפשרת להביט אל פנימיות המציאות ואל האמת, ועל כן מביאה להכחשת האמונה כמבואר בסנהדרין (סו, ב) "אמר רבי יוחנן למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה". ולכן הדגיש רש"י שצריך אנשים שיוודעים לבטל כשפים, כלומר אנשי אמונה בעל מבט פנימי וחודר.

20. "צא" בגמטריא 'אמן', ורומז בזה שגם כאשר אנשים אלו יוצאים אל המציאות החיצונית החשוכה, הם עדיין נשארים במדרגת אמונתם העליונה, ולכן דווקא לוחמים כאלו יכולים לנצח את עמלק.

21. "וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי שְׁמוּאֵל קְרַע ה' אֶת מְמַלְכוֹת יִשְׂרָאֵל מֵעַלְיָהּ הַיּוֹם וְנִתְּנָה לְרֹעֶה הַטּוֹב מִמָּךְ" (שמואל א טו, כח).

עָתָה יֵלֶךְ וְהִכִּיתָהּ אֶת עַמְלֵק וְהִחַרְמָתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלֶיהָ וְהִמָּתָה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוֹר וְעַד שֶׁה מִגֶּמֶל וְעַד חֲמֹר" (שמואל א טו, א-ג). שמואל אומר לשאול שהוא נשלח בידי ה' למשוח אותו למלך על ישראל, ויש לשאול, והלא שאול כבר ידע זאת ומה ראה שמואל לומר זאת בשנית.

ונראה ששמואל אומר לשאול שמלחמת עמלק קשורה אל יסוד מלכותו, ואל עניינה של מלכות ישראל בכלל. וביאור ענין זה, שהנה עמלק מבטא את הרע בעולם, ותפקידם של ישראל להילחם בו ולבערו מן העולם. ודווקא מלך ישראל המאגד בתוכו את כוחם של כלל ישראל, הוא שראוי ויכול להילחם מלחמה זו. נצחון מלכות ישראל את עמלק, מכשיר את הופעת המקדש והשראת השכינה בתחתונים.

כמו כן, שמואל מדגיש לשאול שהיכולת לנצח את עמלק תבוא רק מתוך שמיעה מוחלטת לדבר ה', "וְעָתָה שָׁמַע לְקוֹל דְּבָרֵי ה'". שאול יצא למלחמה בעמלק ונחל בה ניצחון מזהיר, אך הוא לא קיים את ציווי ה' באופן מלא, הוא השאיר את אגג מלך עמלק חי וכן את הצאן והבקר. וביאורו חז"ל ששאול לא הבין מדוע יש הכרח להרוג את כל זרע עמלק²². ואפשר ששאול חשב שהמלחמה בעמלק דומה לשאר המלחמות של ישראל באומות העולם, שדי בהכרעת המלחמה ואין הכרח להרוג את כל האויבים עד תום.

אך עדיין קשה, שהניחא אם היה משאיר בחיים איזה עמלקי שלא הרע לישראל, אך אגג היה רשע גדול והיה חייב מיתה, וכדברי שמואל אליו "כִּי אֲשֶׁר שָׁפְלָה נַשִּׁים חֲרָפָה בְּנִי תִשְׁכַּל מִנָּשִׁים אִמָּךְ" (שם, לג). ויש לומר, ששאול חשב שהניצחון יהיה גדול יותר כאשר יקח את המלך בשבי מאשר ימית אותו²³. לכן שאול לא התבייש במעשה שעשה, להפך הוא ראה בכך קיום של דבר ה' "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל שְׁמוּאֵל אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה' וְאַלֶּיךָ בִּדְרֹךְ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּי ה' וְאַבִּיָּא אֶת אֲגַג מֶלֶךְ עַמְלֵק וְאֶת עַמְלֵק הִחַרְמָתִי" (שם, טו)²⁴.

אך כפי שנתבאר כל זה נכון ביחס למלחמה עם שאר אומות העולם, אך מלחמת עמלק חייבת להיות מלחמת חרמה, ולכן שמואל ציווה את שאול להכרית את זרע עמלק לגמרי ולא לקחת שום שלל. כן ביאר מרן הראי"ה קוק זצ"ל (מאורות הראי"ה עמוד רז), וזו לשונו: "ובזה היתה טעותו של שאול, שהביא את אגג חי וחשב שהיא נפילה יותר גדולה מאילו

22. כן מבואר בגמרא ביומא (כב, ב), וזו לשונה: "וירב בנחל" - אמר רבי מני: על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול: 'לך והכית את עמלק', אמר: 'ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה! ואם אדם חטא - בהמה מה חטאה? ואם גדולים חטאו - קטנים מה חטאו?'. יצאה בת קול ואמרה לו: 'אל תהי צדיק הרבה'. ובשעה שאמר לו שאול לדואג 'סב אתה ופגע בכהנים', יצאה בת קול ואמרה לו: 'אל תרשע הרבה'.

23. עוד יש לומר, ששאול לא חשב שהציווי היה למחות לגמרי את זרעו של עמלק, שלא יתכן שאין בו שום נקודה טובה. ולכן השאיר את אגג שהוא בחינת זכר למלכות עמלק. ושאל צדק בבחינה מסוימת, שאכן 'מעל השמיים' יש לו מקום, אך 'מתחת לשמיים' יש לאבדו כליל (מדות הראי"ה ערך אהבה סעיף ו).

24. מאותו הטעם הוא גם הסכים שהעם ייקחו צאן ובקר כדי לזבוח לה', שאף בכך ניכר יותר הניצחון, וכמו שנאמר (שמואל א טו, טו) "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל מֵעַמְלֵק הֵבִיאוּם אֲשֶׁר חָמַל הָעָם עַל מִיטְבַּת הַצֹּאן וְהַבָּקָר לְמַעַן זָבַח לַה' אֱלֹהֶיהָ וְאֶת הַיֹּתֵר הִחַרְמָנוּ".

המיתו, שהמלך כשהוא נתפס הרי זה לו רע ומר ממוות, אך כל זה היה שייך אם היתה שנאת עמלק וביתו לישראל כדרך שנאת עמים, שצריך להתנהג בנקמתו כדרך נקמת עמים להשפיל כבודו, אבל עמלק, שכל חפצו הוא במה שלא ייזכר שם ישראל ח"ו, ואפילו למעט איש אחד מישראל חשוב אצלו דבר גדול, מידתו הראויה לו אינה כי אם לאבדו מתחת שמי ד".

שמואל מבין את נקודת החטא של שאול והוא רוצה ללמדו את שורש טעותו, לכן אומר לו "לֹא וְהִתְרַמְתָּה אֶת הַחֲטָאִים אֶת עֲמֶלְק וְנִלְחַמְתָּ בּוֹ עַד כְּלוֹתָם אֹתָם. וְלָמָּה לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' וַתַּעַט אֶל הַשָּׁלָל וַתַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה'" (שם, יח-ט). שמואל אומר לשאול, שעמלק אינו כשאר האומות. עמלק הוא השורש לכל החטאים וגילוי הרע בעולם, ולכן חייבים להילחם בו מלחמת חרמה. רק על ידי סילוק טומאת עמלק, מלכות שמיים יכולה להופיע²⁵.

שמואל מוכיח את שאול על מעשיו, והוא פותח את תוכחתו בביאור תפקידו של המלך בישראל "הֲלוֹא אִם קִטַּן אֲתָהּ בְּעֵינֶיךָ רֹאשׁ שְׁבִטִי יִשְׂרָאֵל אֲתָהּ וַיִּמְשְׁחֶךָ ה' לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (שמואל א טו, ז). שמואל אומר לשאול שהמלך אינו יכול להיות מובל על ידי העם אלא תפקידו להוביל את העם. תפקיד המלך בישראל אינו יכול להסתכם רק בסידור של חיי האומה מבחינה מעשית בהיבט של קיום חיי חברה, ייצוב הכלכלה, הקמת צבא וחקיקת חוקים. תפקידו לרומם את האומה אל עבר ייעודה הגדול, ולהעלותה למטרות נשגבות יותר מעצם קיום חיי ההווה. רק כאשר המלך יהיה בעצמו בבחינת ראש לאומה, אז יזכה לעשות את תפקידו ולחבר את האומה למדרגת ה'ראש'. התחשבותו היתירה של שאול המלך בדעת העם²⁶, מעידה על כך שהוא לא היה מתאים לתפקיד, ולכן הוא איבד את המלוכה.

אחשוורוש והמן

ישנו קשר פנימי ושייכות עמוקה בין סיפור המגילה למלחמת עמלק²⁷, וניתן להבחין בקשר זה מתוך הבנת היחס שבין אחשוורוש להמן לאור החילוק שנתבאר בין אומות העולם לבין עמלק.

חז"ל (מגילה יא, א) דורשים שאחשוורוש הפרסי היה רשע גדול, "הוא אַחֲשֻׁרוּשׁ - הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו". כמו אצל שאר אומות העולם, רשעותו של אחשוורוש נבעה

25. כן המשיך וביאר מרן הרב זצ"ל (שם) "וגם מצד שהוא עצם הטומאה המנגד אל הקדושה, הרי הוא מטמא את העולם במציאותו, וכל זמן שהוא בעולם הוא דוחק את רגלי הקדושה, ועל כן ביעורו מצווה".

26. כפי שהעיד שאול "כִּי יֵרָאֵתִי אֶת הָעָם וְאֶשְׁמַע בְּקוֹלָם" (שם, כד).

27. כן מבואר במסכת מגילה (ז, א) "שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני לדורות, שלחו לה: הלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רבעים. עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה: 'כתב זאת זכרון בספר', 'כתב זאת' - מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, 'זכרון' - מה שכתוב בנביאים, 'בספר' - מה שכתוב במגילה". וביאר רש"י שכוונת החכמים בתשובתם לאסתר שמלחמת עמלק כתובה כבר בשלוש מקומות, בפרשת בשלח ובפרשת כי תצא ובספר שמואל, ואין לכותבה בפעם הרביעית במגילה, עד שמצאו לכך סמך בפסוק.

מפני חומריותו הגסה, וכפי שהתגלה בעת המשתה שעשה לכל עבדיו ולכל העם "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר... להביא את ושת המלכה לפני המלך בכתר מלכות להראות העמים והשרים את יפה כי טובת מראה היא" (אסתר א, י²⁸). אחשוורוש שנא את ישראל ותורתם²⁹, ונראה ששנאתו נבעה מפני שייכותו אל החומריות ומשום הליכתו אחר תאוותיו. חייהם הנבדלים של ישראל מכל עם ולשון³⁰, ושליחותם להופיע את אור התורה בעולם ולרומם את האנושות לחיי מוסר ורוח, מנוגדים בתכלית לתרבות של אומות העולם. אחשוורוש הבין שישאל מאיימים על אורח החיים שהנחיל בממלכתו, על כן הוא שנא את ישראל והתנגד לבניית בית המקדש³¹.

לעומת זאת, רשעותו של המן האגגי ושנאתו לישראל, לא באו מפני חולשות חומריות ורצון לסיפוק תאוות. להפך, שנאתו לישראל היתה חשובה לו יותר מכל ענייני החומר, ואף מעושר וכבוד. המן סיפר לכל אוהביו שכל עושרו וכבודו אינו שווה בעיניו כל עוד הוא רואה שמרדכי אינו משתחוה לו, וכדברי המגילה (אסתר ה, יא-יג) "וַיִּסְפֹּר לָהֶם הַמֶּן אֶת כְּבוֹד עֲשָׂרוֹ וְרֵב בְּנָיו וְאֵת כָּל אֲשֶׁר גָּדְלוֹ הַמֶּלֶךְ וְאֵת אֲשֶׁר נִשְׂאוֹ עַל הַשָּׂרִים וְעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ... וְכָל זֶה אֵינָנו שׂוֹה לִי כָּל עַת אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה אֶת מֶרְדֵּכִי הַיְּהוּדִי יוֹשֵׁב בַּשָּׁעַר הַמֶּלֶךְ". ולכאורה יש לשאול, מה בכך שהיה אדם אחד שלא השתחוה לו, ומדוע דבר זה הביאו לחשוב שכל עושרו ומעמדו אינו שווה בעיניו. ונראה לומר, ששנאת המן לישראל היא שנאה עצמית פנימית, וכמו שבארנו את עניינו של עמלק, ועל כן היא גוברת על כל העניינים החומריים של העולם הזה, כמו עושר וכבוד.

-
28. הגמרא במגילה (יב, ב) ביארה שבמשתה היין ניכר החילוק שבין ישראל לאומות העולם, וזו לשונה: "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, אטו עד השתא לא טב לביה בחמרא? אמר רבא: יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין, מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות. אבל אומות העולם שאוכלין ושותין - אין מתחילין אלא בדברי תפלות. וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים: מדיות נאות, והללו אומרים: פרסיות נאות. אמר להם אחשוורוש: כלי שאני משתמש בו אינו לא מדוי ולא פרסי אלא כשדי".
29. כן מבואר בגמרא במגילה (יד, א) "משל דאחשוורוש והמן למה הדבר דומה? לשני בני אדם, לאחד היה לו תל בתוך שדהו, ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר: מי יתן לי תל זה בדמים! בעל התל אמר: מי יתן לי חריץ זה בדמים! לימים נזדווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל: מכור לי תילך! - אמר לו: טול אותה בחינם, והלוואי".
30. המן ברצונו להגדיל את שנאת אחשוורוש לישראל העצים ענין זה, כמבואר בגמרא (מגילה יג, ב) "אמר רבא ליכא ידידע לישנא בישא כהמן... שמא תאמר אית הנאה מינייהו מפורד כפרידיה זו שאינה עושה פירות... 'ודתיהם שונות מכל עם' - דלא אכלי מינן ולא נסבי מינן ולא מנסבי לן. 'ואת דתי המלך אינם עושים' - דמפקי לכולא שתא בשבת היום פסח היום. 'ולמלך אין שוה להניחם' דאכלו ושתו ומכזו ליה למלכות, ואפילו נופל זבוב בכוסו של אחד מהן זורקו ושותהו, ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן חובטו בקרקע ואינו שותהו".
31. כאשר אסתר פונה לאחשוורוש, הוא אומר לה שהיא יכולה לבקש עד חצי המלכות ותעש (ה, א). וביאר רש"י "עד חצי המלכות - דבר שהוא באמצע ובחצי המלכות הוא בית המקדש שהתחילו לבנותו בימי כורש וחזר בו וציווה לבטל המלאכה, ואחשוורוש שעמד אחרי גס הוא ביטל המלאכה". וכן דימו חז"ל (מגילה יא, א) את אחשוורוש לנבוכדנצר הרשע מטעם זה "אחשוורוש, אמר רב: אחי של ראש, וכן גילו של ראש, אחי של ראש - אחי של נבוכדנצר הרשע שנקרא ראש, שנאמר אנת הוא רישא די דהבא. כן גילו של ראש, הוא הרג - הוא ביקש להרוג, הוא החריב - הוא ביקש להחריב, שנאמר ובמלכות אחשוורוש בתחילת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים".

בשעה שהמן ראה שמרדכי אינו משתחוה לו, הוא התמלא בכעס וגזר להשמיד ולהרוג ולאבד את כל בית ישראל³². ויש להבין ענין זה, שהרי רק מרדכי לא כרע ולא השתחוה להמן ואילו שאר העם כן השתחוה, ומדוע חפץ המן להשמיד את כל העם.

על כך משיבה המגילה "וַיָּבֹז בְּעֵינָיו לְשַׁלַּח יָד בְּמֶרְדֵּכִי לְבָדּוֹ כִּי הִגִּידוּ לוֹ אֶת עֵם מֶרְדֵּכִי" (שם ג, ו), וביארו חז"ל (מגילה יג, ב) "אמר רבא בתחילה - במרדכי לבדו, ולבסוף - בעם מרדכי ומנו רבנן, ולבסוף - בכל היהודים". אפשר לבאר שחז"ל מתארים כאן תהליך הדרגתי של המפגש של עמלק עם ישראל. בתחילה המן ראה את מעשיו של מרדכי, והוא התמלא חמה וכעס ורצה להרוג את מרדכי. לאחר מכן, המן התבונן פנימה וראה שמעשיו של מרדכי אינם נובעים מכח אישיותו הפרטית, כי אם מכח התורה האוסרת להשתחוות לבשר ודם ולעשות אותו אלוה, ולכן שנאתו התרחבה לכל תלמידי החכמים. ולבסוף העמיק עוד מחשבתו והבין, שגם אם יש אנשים שאינם מקיימים את כל מצוות התורה, עדיין הם קשורים בקשר פנימי אל התורה ואל הקב"ה מכח סגולת ישראל, ולכן שנא את כל העם היהודי.

יש להוסיף, שמאחר ושנאת המן לישראל טבועה בו מצד היותו שייך לזרע עמלק, מעשה מרדכי היה רק ניצוץ שעורר אצלו את אש השנאה שתמיד בערה בקרבו, ולכן רצה להרוג את כל בית ישראל מיד על אף שלא עשו שום רע כלפיו. ואפשר לבאר את הפסוק "וַיָּבֹז בְּעֵינָיו לְשַׁלַּח יָד בְּמֶרְדֵּכִי לְבָדּוֹ כִּי הִגִּידוּ לוֹ אֶת עֵם מֶרְדֵּכִי", שהמן התמלא במחשבות בוז על עצמו, כיצד חשב להרוג רק את מרדכי מפני חשבונות של כבוד וגאווה השייכים לשאר אומות העולם, והלא הוא עמלקי ומתפקידו להרוג את כל ישראל. נמצא שמעשה מרדכי עורר את המן לעמוד על ייעודו, לשלוח יד בכל היהודים.

מלחמת עמלק במגילה

אם נתבונן עוד, נראה שניתן למצוא כמה הקבלות בין מלחמת עמלק בישראל המתוארת בתורה לבין מלחמת עמלק בישראל המתוארת במגילה.

הנה נתבאר ששנאתו של המן את מרדכי ואת כלל ישראל נבעה מתכונת העמלקיות שבקרבו שעניינה שנאה עצמית לישראל, ולכן רצה להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים. ונראה שמרדכי היהודי הכיר את פנימיותם של המהלכים שהקב"ה חולל במציאות דרך גזירותיו של המן הרשע. מרדכי הבין שגזירת הכליה על ישראל איננה נובעת ממעשה מסוים שהעלה את חמתו של השליט, אלא גזירה זו שבאה דווקא דרך

32. "וַיֵּרָא הָמָן כִּי אֵין מֶרְדֵּכִי כֹרֵעַ וּמִשְׁתַּחֲוֶה לוֹ וַיִּמְלֵא הָמָן חֲמָה. וַיָּבֹז בְּעֵינָיו לְשַׁלַּח יָד בְּמֶרְדֵּכִי לְבָדּוֹ כִּי הִגִּידוּ לוֹ אֶת עֵם מֶרְדֵּכִי וַיִּבְקֹשׁ הָמָן לְהַשְׁמִיד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְלָכוֹת אַחֲשָׁרוּשׁ עִם מֶרְדֵּכִי" (אסתר ג, ה-ו).

עמלק המזומן לפורענותם של ישראל³³, היא רמז משמיים המחייב את ישראל לשוב בתשובה שלמה ולעשות שינוי כללי בחייהם³⁴. כך היה כאשר עמלק בא ונלחם עם ישראל ברפידים מפני שרפו ידיהם מהתורה והמצוות, וכך הדבר בשושן הבירה כאשר ישראל נהנו מסעודתו של אחשוורוש הרשע ולא היו דבוקים בתורה ובמצוות, ועל כן נגזרה עליהם כליה³⁵.

תיכף עם עליית המן לשלטון, מרדכי הבין שדבר זה אינו מקרי ושהתחילה הגזירה על ישראל. לכן מרדכי מיד פעל לרומם את קרנם של ישראל להאמין באל מחוללם, ולגלות לכל את שם ה' הנקרא עליהם. זו הסיבה שמרדכי אינו כורע ומשתחוה להמן, ומבהיר לכל שאינו עושה כן משום שהוא יהודי³⁶. ולמרות שמרדכי יכול היה למצוא צדדי היתר במעשה זה ולהשתחוות להמן או להשתדל שלא להתחכך אתו כלל ולא לבוא לידי ניסיון זה, אך מרדכי לא כרע ולא השתחוה להמן בכוונה תחילה על מנת לרומם את האמונה בקרב מחנה ישראל. וכן לאחר הגזירה, מרדכי יוצא וזועק ברחובות העיר על מנת לעורר את ישראל ולהחזירם בתשובה, מתוך הידיעה שרק דבר זה יכול להביא לביטול הגזירה.

הנה מרדכי עצמו נקרא 'ראש', כדברי חז"ל (מגילה י, ב) "יעלה ברוש זה מרדכי שנקרא ראש לכל הבשמים, שנאמר (שמות ל, כג) 'וְאֶתָּה קָח לָךְ בְּשָׁמִים רֹאשׁ מֵרָדֹר', ומתרגמין מרי דכי". וזאת על דרך שנתבאר, שאופן המלחמה עם הנחש ועמלק הוא על ידי התרוממות ישראל למדרגת ה'ראש', על ידי התחזקותם בעבודת האמונה ודבקותם בקב"ה, וזה היה פועלו של מרדכי היהודי להעלות את ישראל למדרגה זו, ולכן הוא בעצמו נקרא 'ראש'. ולא זו בלבד, מרדכי הוא ראש לכל הבשמים, מפני שתפקידו של מרדכי לרומם את ישראל אל מעלת הרוח והנשמה, כדרך הבושם שדרכו לעלות למעלה ולהחיות את הנשמה³⁷, ובכך לנצח את עמלק.

כמו כן, כשם שמשנה רבנו מורה ליהושע לבחור 'אנשים' שילחמו בעמלק, ונתבאר שהכוונה לאנשים בעלי מדרגה רוחנית עליונה שמכוחה ישנה היכולת לצאת להילחם בעמלק, כך נאמר על מרדכי "אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה וּשְׁמוֹ מֶרְדֳּכָי" (אסתר ב, ה).

33. "ועמלק מעולם רצועת מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות" (רש"י במדבר כא, א).

34. כך נראה לפרש את הפסוק (אסתר ד, א) "וּמֶרְדֳּכָי יָדַע אֶת כָּל אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה וַיִּקְרַע מֶרְדֳּכָי אֶת בְּגָדָיו וַיִּלְבֹּשׁ שָׂק וַאֲפֹר וַיֵּצֵא בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק וַעֲקָה גְדֻלָּה וּמָרָה", שמרדכי ידע את הנעשה בפנימיותם של התהליכים במציאות וכן את הנעשה בעולמות העליונים. וכן ביאר האלשיך הקדוש "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה על כן ויקרע וכו' כי ראה כי אין תקנה אם לא ישוב ישראל עד מכהו ואת ה' צבאות ידרשו בתשובה שלמה, כי מאתו יתברך נהיה הדבר כי כליה נכתבה לפניו ואין ארוכה למחלה זו בדבר אל המלך או אל שר הצבא בלתי לה' לבדו".

35. כמבואר בגמרא במגילה (יב, א), וכן במדרש פסיקתא זוטרתא (אסתר ד, א).

36. "וְכָל עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בָּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ כָּרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים לְהֶמָּן... וּמֶרְדֳּכָי לֹא יָכַרַע וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה... וַיִּגִּידוּ לְהֶמָּן לְרֹאוֹת הַעֲמָדוֹ דְּבַרִּי מֶרְדֳּכָי כִּי הִגִּיד לָהֶם אֲשֶׁר הוּא יְהוּדִי" (אסתר ג ב-ה).

37. "אִיזוֹהוּ דְּבַר שֶׁהַנֶּשְׁמָה נִהְיִית מִמֶּנּוּ וְאִין הַגּוֹף נִהְיֶה מִמֶּנּוּ הוּי אֹמֵר זֶה הָרִיחַ" (ברכות מג, ב).

מרדכי היהודי היה במדרגה רוחנית עליונה בבחינת 'איש', ומתוך כך זכה להנהיג את ישראל במלחמה עם עמלק³⁸.

הקבלה נוספת שניתן לראות בין מלחמת עמלק שבתורה לבין המלחמה שמתוארת במגילה, היא בנוגע להכרעת המלחמה שתלויה בשאלה האם ישראל ישובו בתשובה. כשם שמלחמת עמלק הראשונה היתה תלויה בשאלה זו, שכאשר משה הרים ידיו - ישראל היו מתעלים למדרגת ה'ראש' ומשעבדים לבם לאביהם שבשמיים והיו מנצחים, וכאשר משה לא יכול היה להרים ידיו - ישראל נפלו למדרגת 'עקב' והיו מפסידים במלחמה, כך יכולת ההכרעה של מלחמת עמלק במגילה תלויה במצבם הרוחני של ישראל. כך ניתן לבאר את דברי זרש והיועצים להמן "אם מִצָּרַע הַיְּהוּדִים מִרְדְּכִי אֲשֶׁר הַחֲלוּת לְנָפֹל לְפָנָיו לֹא תוּכַל לוֹ כִּי נָפֹל תְּפֹל לְפָנָיו" (שם ו, יג), וברש"י "אומה זו נמשלו לכוכבים ולעפר כשהם יורדים - יורדים עד לעפר, וכשהם עולים - עולים עד לרקיע ועד הכוכבים". זרש והיועצים אומרים להמן שהיכולת להילחם בישראל תלויה במדרגתם של ישראל. שאם ישראל מתרחקים מהתורה והמצוות הם עלולים לירד עד לעפר, עד למדרגת ה'עקב' השייכת אל הצדדים הנמוכים והשפלים של המציאות, ואז יכול לגבור עמלק. אך בכוחם של ישראל להתרומם אל מדרגת ה'ראש', וכשהם זוכים לכך נמשלים הם לכוכבים ובידוע שינצחו את עמלק.

ההשפעה על אומות העולם

אם כן, המאבק שבין המן למרדכי הוא ביטוי למלחמת עמלק בישראל. לאור זאת, ניתן לבאר את בקשותיה של אסתר להוסיף יום למלחמה בשושן ולתלות את בני המן, כמו שנאמר (אסתר ט, יג) "וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב יִנָּתֵן גַּם מָוֶה לַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּשׁוֹשָׁן לַעֲשׂוֹת כְּדֵת הַיּוֹם וְאֵת עֲשֶׂרֶת בְּנֵי הָמֵן יִתְּלוּ עַל הָעֵץ". ויש להבין מדוע בקשה כן, הלא כבר ביום הראשון הרגו את שונאי ישראל ובתוכם את בני המן, והיהודים שלטו באויביהם.

יש לומר, שיום המלחמה הראשון היה בבחינת מלחמת קיום על חייהם של ישראל והצלתם מידי גזירת המן הרשע. ברם, אסתר ביקשה שישראל ילחמו יום נוסף בעמלק על מנת לקיים את מצוות מחית עמלק, וכפי שנתבאר שעניינה של מחית עמלק להיות לשם שמיים ולא רק מלחמה על עצם הקיום של ישראל. מאותו הטעם, ביקשה אסתר לתלות בני המן. שמסתר הדבר שבני המן היו מפקדים במלחמה, וממילא נהרגו על ידי ישראל כחלק מהמאמץ המלחמתי, אך מלבד זאת, אסתר רצתה לקיים בהם גם דין של מחית עמלק ולכן ביקשה לתלותם.

38. יש להוסיף, שהמגילה רומזת לכך שמרדכי הוא צאצא של שאול בן קיש איש ימיני, ובאה ללמד שמלחמתו בעמלק היא תיקון לחטאו של שאול המלך. אלא שיש להבין מדוע נאמר שהיה 'בן קיש איש ימיני', ולא נאמר שהיה בנו של שאול. ובאמת הראב"ע הקשה כן, שאם היה צאצא של שאול המלך מדוע המגילה אינה כותבת כן במפורש. אך השפת אמת (פורים תרל"ז) ביאר שמרדכי היה גלגול נשמה של שאול, ומטרתו היתה לתקן את חטאו של שאול במלחמת עמלק, ולכן הוא בעצמו בן קיש ולא בן שאול.

יש להוסיף, שכפי שנתבאר גם ישראל וגם עמלק נקראים 'ראש', היות שיש בכל אחד מהם צד אידאלי המרומם מכל ענייני הגוף והחומר. ישראל הם בחינת הראש של הקדושה ועמלק הוא בחינת הראש של הטומאה, ואילו שאר אומות העולם הם בחינת הגוף הנוטה אל ענייני החומר והתאוות. והנה מבחינה כמותית הגוף הוא עיקר האדם, אך למעשה הראש הוא השולט על הגוף שרק מוציא מן הכח אל הפועל את מחשבת האדם. כך הוא הדבר בהיסטוריה האנושית. אומות העולם המכוונים כנגד הגוף הם אלו ששולטים בפועל, כמו שהגוף הוא עיקר האדם מבחינה כמותית. אך השאלה היסודית היא להיכן הגוף נוטה ומיהו הראש שמנהיג אותו, כלומר, מהיכן אומות העולם יונקים את דרכם ועל ידי מי הם מונהגים, האם על ידי ישראל או על ידי עמלק.

שאלה זו מתבררת במגילת אסתר. אחשוורוש נציג אומות העולם הוא המלך ששולט בפועל, והוא מייצג את הגוף הנמשך אחר ענייני החומר והתאוות. הימשכות זו אחר היצרים והתאוות קרובה לתפיסתם ורשעותם של עמלק, ולכן אחשוורוש קירב אליו את המן ומינה אותו להיות שר חשוב בממלכה. אך כפי שנתבאר, בניגוד לעמלק שהוא בחינת הרשעות והטומאה בעצמה, הרי שאצל שאר העמים ישנה היכולת לשנות את הדרך ולהיות מונהגים על ידי ישראל, וכפי שלבסוף אחשוורוש תלה את המן וקירב את מרדכי, כמו שנאמר (שם ח, ב) "וַיִּסֶר הַמֶּלֶךְ אֶת טַבַּעְתּוֹ אֶל עֶבְרֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּתֶּנָּהּ לְמָרְדֳּכָי וַתֵּשֶׁם אֶסְתֵּר אֶת מָרְדֳּכָי עַל בֵּית הַמֶּן". שינוי זה שנעשה אצל אחשוורוש בוודאי לא נבע מאהבת האמת או מאהבתו לעם ישראל, כי אם מתוך אינטרס אישי ובקשת תועלת. כאשר אחשוורוש ראה שמרדכי הצילו ממיתה, ואילו המן מנסה לחתור תחת מלכותו וחושב רק על טובתו האישית³⁹, אז הוא הבין שכדאי לו להתחבר עם מרדכי ולעשותו למשנה למלך⁴⁰.

אפשר שלכן מרדכי הציל את אחשוורוש ממיתה על אף שהיה רשע. וזאת משום שמרדכי הבין שאומות העולם צריכים להיות מונהגים על ידי ישראל, וזוהי הדרך לבוא אל התיקון השלם. מרדכי ידע שניתן לחבר את אחשוורוש ומלכות פרס אל ישראל והתורה, ולהאיר את כוחות הגוף ולזככם על ידי קדושת השכל והמחשבה, מה שאין כן אצל המן ועמלק. ולבסוף התברר שמרדכי צדק, שהרי למרות שאחשוורוש נלחם בישראל בכל מאודו ועיכב את בניית בית המקדש, בנו דריוש נתן את הרשות לישראל לבנות את הבית השני⁴¹.

39. "וַיֹּאמֶר הֶמָּן בְּלִבּוֹ לִמִּי יִחַפֵּץ הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת יָקָר יוֹתֵר מִמֶּנִּי" (אסתר ו, י).

40. וכפי שארע ליוסף הצדיק אחר שפרעה הבין שכדאי לו לעשותו למשנה למלך, וכדברי התורה (בראשית מא לח-מ) "וַיֹּאמֶר פְּרֹעֶה אֶל עֶבְרֵי הַנְּמָצָא כִּזֶּה אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ. וַיֹּאמֶר פְּרֹעֶה אֶל יוֹסֵף אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתָהּ אֶת כָּל זֹאת אֵין נָבוֹן וְחָכָם כְּמוֹךָ. אֵתָּה תִּהְיֶה עַל בֵּיתִי וְעַל פִּיךָ יִשָּׁק כָּל עַמִּי רַק הַכֶּסֶף אֶגְדֹּל מִמֶּךָ".

41. כן מבואר ברש"י (תגני א, א) "בשנת שנים לדריוש המלך... היה דבר ה' ביד חגי הנביא" - הוא דריוש מלך פרס שהיה אחר אחשוורוש. ומצינו במדרש ויקרא רבה שבנה של אסתר היה, ובימי כורש הראשון עלו זורבבל ויהושע הכהן מבבל לירושלים ברישון כורש, שנאמר (עזרא ט) 'מי בכל עמו וגו' ועמדו צרי יהודה ובנימין ושלחו איגרותיה' לכורש לצוות לבטל מלאכת בית המקדש שהתחילו... ובטלה שלש שנים שמלך כורש וארבע עשרה של אחשוורוש ושנה הראשונה של דריוש בנו, ובשנת שנים נאמרה נבואה זו לחגי

נס פורים זה הוא בבחינת "ינהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם" (שם ט, א), כלומר שהוא ביטוי להצלחה לחבר את אומות העולם לישראל. למרות זאת, לא ניתן לומר הלל על נס זה, מכיוון ש"אכתי עבדי אחשוורוש אנן"⁴². כלומר, מאחר וישראל נמצאים בגלות תחת שלטון זר, אין זו גאולה שלמה וחירות אמתית. השיא אליו ניתן להגיע בגלות, הוא להתחבר אל אומות העולם ולקשרם אל בחינת ישראל, אך זהו שלב ביניים בדרך אל הגאולה השלמה⁴³. המצב השלם הוא שעם ישראל נמצא בארץ ישראל וחי את חיי הקודש מתוך דבקות בתורה ובמצוות, ומתוך כך הגויים באים מעצמם ללמוד את דרכי החיים מישראל ולהיות מוארים באור ה' ובאורן של ישראל⁴⁴.

שלמות ישראל ותפילין של ראש

המגילה מתארת לנו שלאחר שמרדכי נבחר להיות משנה למלך אחשוורוש, וישראל נצחו את כל הקמים עליהם לרעה, הם היו שרויים בשמחה גדולה ואילו הגויים התמלאו בפחד ויראה מפניהם⁴⁵. כן נראה מדרשת חז"ל (מגילה טז, ב) על הפסוק (אסתר ח, טז) "לִיהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה וְשִׁמְחָה וְשִׁשָּׁן וְיָקָר". וזו לשונם: אמר רב יהודה: 'אורה' זו תורה, וכן הוא אומר 'כִּי נֶר מְצִיָּה וְתוֹרָה אוֹר' (משלי כ, כג). 'שמחה' זה יום טוב, וכן הוא אומר (דברים טז, יד) 'וְשִׁמְחָה בְּחֻגֶהָ'. 'ששון' זו מילה, וכן הוא אומר (תהילים קיט, קסב) 'שֶׁשׁ אָנֹכִי עַל אֲמֶרְתְּךָ כְּמוֹצֵא שָׁלָל רַב'. 'ויקר' אלו תפילין, וכן הוא אומר (דברים כח, י) 'וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיהָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָ, וְתָנִיאוּ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הַגָּדוֹל אוֹמֵר אֵלּוּ תְּפִלִּין שֶׁבְּרָאשׁ".

מדברי חז"ל עולה שהשמחה של ישראל נבעה משלמות המדרגה הרוחנית לה זכו. כאשר ישראל היו רחוקים משלמותם הרוחנית, ונפלו לתאוות החומריות ונהנו מסעודתו של אותו רשע, הופיעה גזירת המן, ועמלק החל להילחם בישראל על מנת לאבדם. אך כאשר ישראל שבו בתשובה לה' מעומק לבם וקנו שוב את מעלתם הרוחנית, המתבטאת בלימוד התורה,

לזרזם לחזור ולבנות במלאכה ולא יראו כי לא יבטלו העכו"ם שהקב"ה יצליחם".

42. "בשלמא התם (יציאת מצרים) הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש אכתי עבדי אחשוורוש אנן" (מגילה יד, א).

43. לאור זאת יש מדוע דווקא במצווה זו החליטו לתת כבוד לארץ ישראל, וכדברי חז"ל שדווקא הערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו ולא ערים המוקפות חומה מימות שושן (ועיין בזה בטור ובשו"ע או"ח סימן תרפח). ויש לומר, שחז"ל רצו להרחיק מישראל את המחשבה שכביכול ניתן לחיות חיי תורה ומצוות בגלות, שהנה מרדכי הוא המשנה למלך, דבר זה עלול להביא לחיסרון בציפיית השועה לארץ ישראל ולמקדש. ובוודאי שהגאולה אינה שלמה עד שישאל שבים לארצם.

44. וכנבואת ישעיהו (ב, ג-א) "וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהוָה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הָהָרִים וְנִשְׂא מִגְבְּעוֹת וְנָהָרוּ אֶלָּיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכֵן וְנִעְלָה אֵל הַר ה' אֵל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וִירֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכָּה בְּאַרְחֵיתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדִבֶּר ה' מִירוּשָׁלַם".

45. "וּמִרְדֵּכִי יֵצֵא מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ בְּלָבוֹשׁ מְלָכוּת... וְהָעִיר שׁוֹשֶׁן צִהְלָה וְשִׁמְחָה. לִיהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה וְשִׁמְחָה וְשִׁשָּׁן וְיָקָר. וּבְכָל מְדִינָה וּמְדִינָה וּבְכָל עִיר וְעִיר מְקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מִגִּיעַ שְׂמָחָה וְשׁוֹשׁוֹן לִיהוּדִים מִשְׁתָּה וְיוֹם טוֹב וְרַבִּים מִעַמֵּי הָאָרֶץ מִתִּיְהוּדִים כִּי נָפַל פֶּחַד לִיהוּדִים עָלֵיהֶם" (אסתר ח, טו-יז).

בקיום הימים טובים, במצוות ברית המילה והתפילין, אז זכו כנגד זה 'לאורה ושמחה וששון ויקר'.

עוד מבואר בדרשת חז"ל שהגורם לפחדם של עמי הארץ מישראל הוא התפילין שבראש. ונראה לבאר ענין זה, שמכיוון שהמלחמה עם עמלק היא על שאלת מיהו 'הראש' במציאות, כלומר איזו אומה תנהיג את העולם, לכן מלמדים אותנו חז"ל שישראל זוכים לבוא למדרגה זו על ידי התפילין שבראש, שהם המבטאים את יראת ה' של ישראל ורוממותם⁴⁶. ונמצא שכאשר עם ישראל בבחינת 'עייף ויגע' וחסר ביראת אלוקים⁴⁷, אז כנגד זה גם עמי הארץ אינם יראים מישראל, ועמלק נלחם בישראל. אך כאשר ישראל שבים למדרגת היראה השלמה המתבטאת בתפילין של ראש, אז נופל פחד היהודים על עמי הארץ, וכדברי הגמרא בברכות (ו, א) "ומניין שהתפילין עוז הם לישראל - דכתיב (דברים כח, י) "וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ וְיִרְאוּ מִמֶּךָ", ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש". ואפשר שלכן נפסק להלכה (משנה ברורה תרצג, ס"ק ו) שאין לחלוץ תפילין עד אחר קריאת המגילה, מכיוון שהתפילין של ראש הם הסמל לנצחון ישראל על עמלק.

46. כן מבואר בגמרא בברכות (ל, ב) וזו לשונה: "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה דהוה קא בדח טובא, אמר: 'וגילו ברעדה' כתיב! אמר ליה: אנא תפילין מנחנא". כלומר, שמשום שהוא מניח תפילין היראה אינה סרה ממנו.

47. "אל תתמה אם עשה כך כך שהרי היית עיף ויגע מטורח הדרך, ועוד שהיית לא ירא אלקים, כדאיתא במכילתא אחרים אומרים ולא ירא אלקים אלו ישראל שהיו בהם מצוות ולא קיימום אבל אם הייתם יראי אלוקים לא היה יכול לך" (חזקוני דברים כה, יח).

‘אשר קרך בדרך’



כח האש וקדושת ישראל

יעקב ועשו

ספיקות באמונה

עמלק מטמא את ישראל

צינור ישראל בעיני האומות

הניצחון על עמלק מכח השבת

משה רבנו ומלחמת עמלק

חטאם של ישראל בזמן אחשוורוש

התיקון בפורים

‘אורה ושמחה וששון ויקר’

כח האש וקדושת ישראל

האדם נברא בחיבור של שני כוחות: מחד העפר והחומר, ומאידך נשמה אלוקית, כדברי הכתוב (בראשית ב, ז) "וַיִּצְרֶה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה"¹. כשם שהאדם מורכב משני יסודות אלו, כך גם האנושות בכללותה מורכבת מהם. מחד, אומות העולם השייכים אל הצדדים הטבעיים של המציאות, ועניינם לבנות את הקומה החומרית והנפשית של העולם. ומאידך ישראל שעיקר חייהם חיי הנשמה והקודש, "קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לָהּ" ראשית תבואתה" (ירמיהו ב, ג), ותכליתם להביא את העולם אל עבר ייעודו, ולהשרות את השכינה בתחתונים².

שני כוחות אלו הפוכים זה מזה, כח החומר שיסודו בתכונת העפר מושך את האדם כלפי מטה ומקשרו אל התאוות החומריות, ואילו כח הנשמה מרומם את האדם כלפי מעלה ומנשא אותו אל העולמות העליונים. מטעם זה, ענייני הרוח והקודש נמשלו לאש העולה כלפי מעלה, וכמו שמצאנו שהקב"ה נמשל לאש שנאמר (דברים ד, כד) "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֲכָלָהּ הוּא אֵל קָנָא", וכן התורה כמו שכתוב (שם לג, ב) "מִיִּמִּינוֹ אֵשׁ דָּת לְמוֹ"³, ודבר ה' ביד נביאיו שנאמר (ירמיהו כג, כט) "הֲלוֹא כֹה דִּבַּרְתִּי כִּי־אֵשׁ נָאֵם ה'".⁴ וכן תלמידי החכמים הדבקים בתורה נמשלו לאש, וכדברי המשנה באבות (ב, י) "הוֹי מִתְחַמֵּם כְּנֶגֶד אוֹרֵן שֶׁל חֲכָמִים, וְהוֹי זֶהִיר בְּגַחְלָתָן שֶׁלֹא תְכוּהוּ... וְכֹל דְּבָרֵיהֶם כְּגַחְלֵי אֵשׁ"⁵.

כל ענייני הקודש והרוחניות הם מתנת חלקם של ישראל, לכן מתאימים הם בתכונת נפשם אל התורה והקדושה, ואף הם נמשלו לאש, וכדברי המדרש (ילקוט שמעוני ישעיהו רמז תלח) "אש אלו ישראל, שנאמר (עובדיה א, יח) 'וַיְהִי בֵּית יַעֲקֹב אֵשׁ וּבֵית יוֹסֵף לֶהֱבֶה'⁶.

1. "כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר... וכן תרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה' - והוה לרוח חיה ממלא. כי האדם צורתו חיבור הנשמה השכלית והגוף ביחס ודבר זה עצמו כח המדבר שהוא נשמה עם הגוף" (מהר"ל גבורות ה' פרק כח).
2. ענין זה שהעולם נברא בשני יסודות הרוחני והגשמי רמוז בתחילת מעשה בראשית, "בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (בראשית א, א). השמיים הם ביטוי ליסוד הרוחני, והארץ ליסוד החומרי, וכדברי אור החיים הקדוש (שם) "על זה הדרך בראשית, כשברא ה' את האדם בראו ממקור הרוחניות הרמוז בתיבת השמים, וממקור הגשמיות הרמוז בתיבת הארץ".
3. "אמר רבי אמי: נתאוהו הקדוש ברוך הוא כשם שיש לו דירה למעלה שיהא לו כך דירה למטה" (תנחומא בחוקת ס"ג).
4. "אש דת' - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גב אש לבנה, נתן להם בלוחות כתב יד ימינו. דבר אחר, 'אש דת' כתרוממו, שנתנה להם מתוך האש" (רש"י).
5. וכביאור רש"י "הלא כה דברי כאש" - לא היה להם לטעות ולדמות חלומות לומר שהם נבואה, כי דבר נבואה כשבאה בפי הנביא בגבורה היא באה בו, כאש בוערת כענין שנאמר 'ותהי בלבי כאש בוערת'".
6. וכן מבואר בגמרא בחגיגה (כז, א) "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא... תלמידי חכמים, שכל גופן אש, דכתיב 'הלא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה".
6. כן מובא באבות דרבי נתן (נוסחא ב פרק מג ד"ה 'ארבעה') שארבעה נקראו אש: הקב"ה, התורה, ישראל והעולם הבא.

יעקב ועשו

ניתן להבחין בחלוקה זו שבין ישראל השייכים אל עולם הרוח והקדושה, ובין אומות העולם השייכים אל עולם הטבע והחומריות, מתוך ההבדל שבין יעקב לעשו. יעקב היה "איש תם יָשָׁב אֶהָלִים" (בראשית כה, כז), הוא היה שקוע באוהלה של תורה, ועיניו היו נשואות אל הקדושה ועבודת ה' לעשות נחת רוח ליוצרו. אולם עשו היה "אִישׁ יָדָע צִיד אִישׁ שֶׁדָּה" (שם), כל עיסוקו היה בעולם הטבע, ראשו וגופו היו נתונים בענייני הגוף והחומר, כיצד להרבות קניינים ולהנות מהעולם הזה.

מלבד זאת, עשו ראה בחיי ההווה הזמניים את עיקר החיים, ולכן כאשר ניצב מול השאלה, האם לוותר על הבכורה הקשורה לעבודת הקודש והקורבנות⁷ תמורת נזיד העדשים, הוא העדיף את ההנאה הרגעית של האכילה, וכמו שהתורה מתארת "וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ הִנֵּה אֲנִי הוֹלֵךְ לְמוֹת וְלָמָּה זֶה לִי בְכֹרָה... וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרְתּוֹ לְיַעֲקֹב... וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּ וַיָּקֶם וַיֵּלֶךְ וַיָּבֹז עֲשׂוֹ אֶת הַבְּכֹרָה" (שם לב-לד). דברי עשו שמוכר את הבכורה ליעקב מפני שהוא הולך למות תמוהים, הלא באותו הזמן היה רק בן חמש עשרה⁸.

רש"י התייחס לשאלה זו וביאר, שעשו ידע שבעבודת הקורבנות יש חיוב מיתה בכמה עניינים, ועל כן הוא חשב שהוא הולך למות מצד היותו בכור. אך עדיין קשה, אמנם יש סכנה מסוימת בעבודה, אך בוודאי שאין מהות הבכורה והעבודה מיתה, להפך יש בה הזכות לעבוד את ה'. ויש לומר, שמתוך שקיעתו של עשו בענייני החומר והגוף, הוא לא ראה את הערך העצמי והמשמעות הפנימית של עבודת ה'. הוא תפס רק את הצדדים החיצוניים של העבודה ואת סכנת המיתה הכרוכה בה. יותר מכך, עשו סבר שבעבודת ה' ובעבודת הקורבנות, המעלות את האדם אל המדרגות הרוחניות ומקרבות אותו לכבוד, בהן עצמן יש בחינה של מיתה לכל הרצונות הגופניים ולמהות חייו שעניינה שקיעה בחיי החומר. בעוד שאצל יעקב עבודת ה' היא תכלית החיים, אצל עשו היא בחינת המיתה. מטעם זה, לא רק שעשו אינו מעוניין בבכורה ובחיי הקודש, אלא הוא בז לכך וסולד סלידה עמוקה מכל מחשבות על חיי נצח ואליקות⁹.

כן ביאר המהר"ל (גבורות ה' פרק כט) את היחס שבין יעקב לעשו, וזו לשונו: "ולכך אמר (יעקב לעשו) כי אין ראוי אליך הקדושה של בכור, לפי המחלוקת שהיה בבטן האם. רק כל דבר שהוא גופני בלבד הוא ראוי לך, והבכורה שיש בה קדושה אלוהית למה לך.

7. כמבואר ברש"י "בכורתך" - לפי שהעבודה בבכורות, אמר יעקב אין רשע זה כדאי שיקריב להקב"ה. 'הנה אנכי הולך למות' - אמר עשו מה טיבה של עבודה זו, אמר לו כמה אזרחות ועונשין ומיתות תלויין בה, כאותה ששנינו אלו הן שבמיתה שתויי יין, ופרועי ראש. אמר אני הולך למות על ידה, אם כן מה חפץ לי בה."

8. שהרי באותו היום נפטר אברהם אבינו (רש"י כה, ל). ואברהם נפטר בגיל 175, ואם כן יצחק היה בן 75 באותו הזמן, ומכיוון שהוליד את יעקב ועשו בגיל שישים, נמצא שעשו היה בגיל 15, ועיין באבן עזרא במקום.

9. וכן ביאר הרמב"ן במקום, וזו לשונו: "וזה סיבת ביזוי הבכורה כי אין חפץ בכסילים רק שיאכלו וישתו ויעשו חפצם בעיתם ולא יחושו ליום מחר".

וזה שאמר עשו 'הנה אנכי הולך למות ולמה לי בכורה', מיד כפר בתחיית המתים. שהיה אומר שהעולם הזה הוא עיקר, והוא עולם הגשמי, ואין כאן תחיה כלל. ואם כן 'למה זה לי בכורה', דהיינו הקדושה הנבדלת מן הגשמי, כי אין לאדם דבר זולת עולם הגשמי הזה... ולכן נתן יעקב לעשו לחם ונזיד עדשים, הכל תאוות הגוף שלקח בעד הבכורה, שהיא קדושה בלתי גשמית, והחליף אותו בעולם הבא הבלתי גשמי¹⁰.

עוד יש להוסיף, שמכיוון שכוחו של עשו הוא הכח החומרי, לכן הוא מתגלה ויוצא אל הפועל תיכף בראשית הווייתו, וכמו שמצאנו שעשו נולד ראשון ומלא שיער כאדם מבוגר¹¹. אך יעקב אבינו שייך אל העולם הרוחני הפנימי ההולך ומתפתח בצורה הדרגתית, ויציאתו מן הכח אל הפועל מופיעה בעולם בצורה תהליכית, ולכן הוא נולד אחרי עשו. המבט של הקדושה אומר שכל חיי ההווה וענייני העולם הזה הם רק מכשירים את ההתגלות השלמה בעולם הבא, לכן יעקב נולד כאשר ידו אוחזת בעקב עשו, ללמד שהעולם הזה הוא רק כפרודור אל העולם הבא, ולאחר שעשו יגיע לקיצו אז תתגלה בחינתו השלמה של יעקב, מלשון עקב ותכלית¹².

ספיקות באמונה

תמצית עניינו של עשו והחילוק המהותי שבינו לבין יעקב התגלו בנכדו עמלק¹³, שעליו אומרת התורה 'ראשית גוים עמלק' (במדבר כד, כ), כלומר שהוא מבטא את הנקודה הראשית של אומות העולם המבדילה בינם לישראל. וכשם שתכונת עשו שייכת אל החומר ואינה מתאימה לחיי הקודש והנצח, והוא אף בז לכך, כך לנכדו עמלק יש סלידה פנימית ועמוקה מחיי הקדושה המתגלים בישראל¹⁴.

10. והמהר"ל הוסיף לבאר "ועוד יש לך לדעת, כי עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם, ונברא העולם בב' של 'בראשית ברא', כי יש עולם שני. ותמצא כי אותיות 'בכר' הכל שניים; הב' באחדים, הכ"ף בעשרות, הרי"ש במאות. ולכן אמר יעקב לעשו 'מכרה בכורתך לי', הוא עולם הבא, שהוא עולם שני".

11. כדברי רש"י (בראשית כה, כה) "הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו ככן שנים הרבה".

12. כן כתב הכלי יקר (בראשית כה, כה), וזו לשונו: "שנעשה ונגמר בשערו זה הוא סימן שיהיה העולם הזה חלקו וגורלו ולא יהיה לו עוד חלק בעולם הנצחי, כי ההבדל בין קניית שני מיני שלמות אלו הוא זה, כי מיד כשנולד האדם הוא משתמש בכל הכלים הגשמיים וכל חמשה חושים פועלים פעולתם ויש לו מיד חשק ורצון אל כל התאוות שהחומר חומד ומתאוה, אכול ושתה ויתר שמושי הגוף ההכרחיים. אבל בכלים השכליים כמו המוח והלב והשכל עצמו אין האדם משתמש בו ביום היוולדו כלל... אך בבואו בימים יפקח עין שכלו ויקנה זה השלמות המעולה מעט מעט... ולפי זה מה שנולד עשו נגמר בשערו זה מופת על שכל עיקר תשמישיו יהיו בכלי החומר הנעשים ונגמרים בעת היוולדו ואינם מוסיפים בעצמותם שום תוספת". וכן ביאר את משמעות אחיזת היד של יעקב (שם, כו) "ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו" - כי יד ממשלתו לא יהיה לו מיד ביום היוולדו כי אם בסוף בבואו בימים, כהוראת שם 'עקב' המורה על הסוף כך השלמות הנפשי נקנה ביותר בסוף ימי חלדו של האדם... וכבר ידעת כי שם עשו מורה על קנייני העולם הזה שנעשו ונגמרו מיד בלידתו כמבואר למעלה. ושם יעקב מורה על השלימות הרוחני הנקנה בסוף".

13. עמלק הוא בנו של אליפז ונכדו של עשו.

14. יש לרמוז זאת שעמלק נוטרקון "עם ללא קדושה" דהיינו שיש לו התנגדות מהותית אליה.

נראה שזה יסוד מלחמת עמלק בישראל, שכפי שנתבאר בדרוש הקודם התורה אינה מבארת את טעם המלחמה, ולא ברור איזו תועלת עמלק רצה להרוויח מכך. אלא שעמלק נלחם בישראל בגלל שנאתו העצמית לישראל, ובגלל התנגדותו ליסוד הקדושה שהם מבטאים בחייהם. והתבאר לעיל שהקדושה בישראל מתבטאת ביסוד האש העולה כלפי מעלה, וזה הענין המבדיל בין ישראל לעמלק, ולכן ההפרש בין 'ישראל' ל'עמלק' עולה בחשבון 'אש'.

שאיפתו של עמלק היתה לקרר את האש האלוקית המתגלה בישראל, הן מפני התנגדותו לתכונת האש וכל ביטוייה בענייני הרוח והקדושה, והן מפני שידע שזהו מקור כוחם של ישראל ושזוהי מעלתם. הוא סבר שכאשר יצליח לצנן אש זו יוכל לפגוע בישראל, וזה שאומרת התורה "אֲשֶׁר קָרָה בְּדָרְךָ" (דברים כה, יח). רש"י פירש פסוק זה בשלושה אופנים, וזו לשונו: "אֲשֶׁר קָרָה" - לשון מקרה. דבר אחר לשון קרי וטומאה... דבר אחר לשון קור וחום". יש לומר, שכל הפירושים הללו מכוונים לענין אחד, והוא צינון האש האלוקית המתגלה בישראל.

ונבאר דברינו. הנה המלחמה נגד האש של ישראל באה מתוך תפיסת עולם שלמה שכל המציאות מתנהלת בדרך מקרה. השקפה זו אינה מכירה בהנהגת הקב"ה את העולם מתוך מגמה ותכלית, והיא אינה רואה את יד ה' המכוונת את כל התהליכים במציאות. התפיסה של עמלק היא שכל הנעשה תחת השמש בא בדרך מקרה ואינו תחת השגחת הבורא. לכן 'עמלק' עולה בחשבון 'ספק', כלומר שתכונת העמלקיות היא הסתכלות מסופקת על המציאות, ומטרתה להחדיר ספק זה בקרב מחנה ישראל ולערער אמונתם. וודאות האמונה היא היסוד הכללי שעליו נשענת כל עבודת ה' של ישראל. האמונה היא בבחינת שורש האילן שממנו מתפשטים ענפים רבים, שהם שאר המצוות וכל פרטי המעשים, משום שהאמונה היא הרוח שמניעה ודוחפת את ישראל לקיים את המצוות בכל דקדוקיהן. עמלק רצה לערער את יסודות בנין האמונה של ישראל ובכך למוטט את כל עבודת הקודש, לכן הוא חיפש סדק באמונתם והוא תר אחר נקודה של ספק שדרכה יוכל להחדיר את ארס תפיסתו.

זו הסיבה שפרשת מסה ומריבה קודמת למלחמת עמלק. התורה מתארת לנו שבמסה ומריבה ישראל הסתפקו האם ה' נמצא בתוכם, וכמו שנאמר (שמות יז, ז) "וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מִסֵּה וּמִרִיבָה עַל רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נִסְתָּם אֶת ה' לֵאמֹר הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבָּנוּ אִם אֵין¹⁵". ישראל

15. נראה שזו כוונת דברי רש"י (שם), שחסרון האמונה בישראל הוליד את מלחמת עמלק. וזו לשונו: "ויבא עמלק וגו' - סמך פרשה זו למקרא זה, לומר תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם, ואתם אומרים (פסוק ז) 'היש ה' בקרבנו אם אין', חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעון היכן אני. משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר: אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישי. פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן: ראית את אבא? אמר לו אביו: אינך יודע היכן אני?! השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו".

אינם מסתפקים בעצם המציאות האלוקית, בזה הם מאמינים ללא צל של ספק. שאלתם היתה האם ה' נמצא בקרבם, כלומר, האם הקב"ה מנהיגם בכל רגע ורגע ובכל מקום ואתר. ספק זה מקרר את אש האמונה ופוגם במעלה המיוחדת של ישראל.

עמלק מטמא את ישראל

פירושו השני של רש"י ל'אשר קרך בדרך' הוא לשון קרי וטומאה, דהיינו שעמלק ניסה לטמא את ישראל. זה גם מה שדרשו חז"ל (רש"י דברים כה, יח) שעמלק היה חותן את העורלות של ישראל וזורקן כלפי מעלה, ומזלזל בקדושת המילה.

הייחודיות של ישראל נעוצה במעלת נשמתם וקדושתם¹⁶. ישראל קדושים, והם נתבעים להוציא קדושתם אל הפועל בחייהם, כדברי התורה (ויקרא יט, ב) "דִּבֶּר אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמְרָתָ אֲלֵהֶם קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". הקב"ה מצווה את ישראל להתעלות מעל הטבע החומרי והשאיפות הגשמיות, ולחיות חיי קודש כראוי למעלת נשמתם¹⁷. זה הטעם למצוות ברית המילה, המבטאת את שיעבוד כוחות הגוף וענייני החומר לה' יתברך, על מנת לחיות חיי קדושה וטהרה¹⁸. עוד יש לומר, שכריתת הברית במקום ההולדה ובגיל בו אין לאדם בחירה, מורה על כך שכל ישראל קשורים אל הקב"ה בקשר עצמי ועמוק בעצם בריאתם, ודבר זה אינו נתון לבחירה. נמצא שקדושת המילה מורה על החיבור הטבעי והעמוק שבין ישראל לה', וכן מבטאת היא את מגמת חייהם של ישראל לחיות חיי קודש.

עמלק מכיר בהכרה פנימית שהקדושה והברית מייחדים את ישראל מכל האומות ושזוהי מעלתם, ולכן הוא נלחם דווקא בברית ומזלזל במילה ומנסה לטמא את קדושת ישראל¹⁹.

16. וכדברי המהר"ל (גבורות ה' פרק ד) "כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף. וישראל שהם קדושים נבדלים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה שהיא קדושה ונבדלת מן החומר".

17. "קדושים תהיו" - הוּו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה" (רש"י במקום). ובשיחות הרצ"ה (אחרי מות-קדושים שיחה א) ביאר שיש בציווי זה שני עניינים, וזו לשונו: "קדושים תהיו" - ביטוי זה יש לו שני מובנים ושניהם אמיתיים... המובן הראשון הוא מצווים אתם להיות קדושים... אתם צריכים להיות קדושים, מחויבים להיות קדושים. המובן השני אתם תהיו קדושים, זאת הבטחה ומציאות, לא יתכן אחרת ולא יהיה אחרת 'כי קדוש אני ה' אלהיכם', כי אתם שייכים לי, בהחלט אתם תהיו קדושים".

18. כן כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מט) "וכן המילה אצלי... ולהחליש זה האבר כפי היכולת עד שימעט במעשה הזה... ולא ניתנה מצווה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המידות, והנוק ההוא הגופני המגיע לאבר ההוא, הוא המכוון, אשר לא יפסד בו דבר מן הפעולות שבהם עמידת האיש ולא תבטל בעבורה ההולדה, אבל תחסר בו התאוה היתרה על הצורך".

19. כן כתב הגור אריה בביאור דברי רש"י, וזו לשונו: "וכן זה שהיה חותן מילתן, לפי שעמלק הוא מתנגד לישראל בפרט, יותר מן כל שאר אומות. וישראל צורתן במה שהם נימולים, ובזה הם ישראל. לפיכך חותן מילתן, שהוא הדבר המתנגד לעמלק בפרט מכל האומות, כי עמלק מתנגד לצורת ישראל. ומפני כי הוא יתעלה שונא את הערלה, וחפץ שיהיו ישראל נימולים, ולפיכך בדבר זה היה מטיח כלפי מעלה, והוא זריקת הערלה כלפי מעלה, לומר ראה מה שבחרת".

בזה עמלק מביא את השקפתו ותפיסתו לידי מעשה, שאין קדושה בטבע וכל הבריאה היא מציאות חומרית²⁰.

יש להעיר, שמאחר ומעלת הקדושה בישראל איננה טבעית, אלא נובעת היא מקדושת הנשמה של ישראל, לכן היא צריכה חיזוק מתמיד בחיי היום יום. סגולת ישראל נמשכת ממקור עליון שלמעלה ממצייאות העולם הזה, וכדי שהיא תופיע במציאות ותבוא לידי ביטוי יש לגלות אותה בקומה שלמה של עבודת ה' בכל צדדי החיים ובכל רבדי הנפש, במחשבה דיבור ומעשה²¹. אולם עמלק יודע לזהות את הנחשלים, את האנשים שאין בהם את הכח להתעלות למדרגה שלמה זו, ודרכם הוא מנסה לפגוע בכל ישראל, וכמו שכתוב (דברים כה, יח) "וַיִּזְנֶב בָּךְ כָּל הַנְּחָשִׁים אֲחֵרֶיךָ"²².

עוד נראה, שעניינם המיוחד של ישראל הוא החיבור שבין קדושת האמונה וקדושת המעשים. וכבר נתבאר שהאמונה היא יסוד התורה כולה²³, אך לא די בכך, התורה מורה לנו שהדרך לאחוז באמונה שלמה בבורא היא על ידי קיום התורה והמצוות בכל פרטיהם באופן מעשי. לכן עמלק נלחם עם ישראל בשתי חזיתות, חזית אחת מול אמונת ישראל מתוך מטרה לערער את וודאותה על ידי שמחדיר ספיקות לליבותיהם של ישראל, וחזית נוספת כנגד קדושת המעשים המתבטאת במצוות ברית המילה. שהנה המילה היא מעשה המצווה הראשון שכל יהודי מקיים בגופו, ובבחינה זו כל שאר המצוות הן המשך של מצוות המילה²⁴.

20. יש להוסיף בדרך הרמז, שכשם שנתבאר שההפרש בין ישראל לעמלק עולה בחשבון 'אש'. כך יש לומר שראשית ישראל הוא אברהם אבינו והוא שקיבל את הציווי על המילה, וההפרש שבין 'אברהם' (שעולה בחשבון רמ"ח) ל'עמלק' (שעולה בחשבון ר"מ) הוא ח' כנגד המילה הבאה לשמונה, שהיא המבדילה בין אברהם אבינו וזרעו לטומאת עמלק.

21. "את הצמאון האלהי, הבוער וסוער בשלהבת עזו בלב, אסור לכבות. אם כל המכבה גחלת מעל המזבח הגשמי, עובר הוא בלאו של 'אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה', קל וחומר המכבה גחלת רוחנית עליונה מעל גבי המזבח הרוחני, המלא חיי קודש, הלב הישראלי. אמנם צריכים תמיד להוסיף אש מן ההדיוט, בשכל טוב, בחכמה ובכינה, באור תורה ונר מצוה, כדי שתהא השלהבת עולה ומתרוממת, עולה ומוסיפה כח וגבורה, בכל הדרגות של החיים, מרום רקיעא עד ארעית תהומא" (אורות הקודש ג, עמוד ר').

22. ובספר בני יששכר (אדר מאמר ג דרוש ו) כתב ש'נחשלים' הם אותיות 'נחש מילה', שהם אותם שכן הנחש מכשיל אותם בקדושת הברית. ונראה שלכן כאשר המלאך בא להמית את משה רבנו שלא מל את בנו, הוא התגלה אליו בצורת נחש (רש"י שמות ד, כד). והענין הוא, שבמקום שאין קדושת המילה, שם שורה טומאת הנחש.

יש להוסיף שמעשה עמלק מקרר את ישראל, שכן טומאת העריות משולה אל המים המסמלים את החומר הנמשך בכל עת כלפי מטה, וכדברי יעקב לראובן "פחזו פמים אל תותר פי עליה משפכי אביך אז חללת יצועי עליה" (בראשית מט, ד), ומים אלו מכבים את אש הקודש של הנשמה (ועיין ברש"י כתובות מד, ב ד"ה 'מדתני'). וכדברי חז"ל (ברכות יג, ב) "אמר רבי יהושע בן קרחה: למה קדמה פרשת 'שמע' ל'והיה אם שמוע'? כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך מקבל עליו עול מצוות". כלומר, שאמונת ישראל הבאה לידי ביטוי בקריאת שמע בה ישראל מקבלים על עצמם עול מלכותו יתברך, היא השורש והיסוד לכל המצוות ולכל התורה כולה, וכן כתב בשיחות הרצ"ה (שמות סדרה ג).

24. ורמז לכך מובא בשם הגר"א, ש'ברית' עולה בחשבון 'תריב', דהיינו שמצוות הברית מביאה לכל שאר יתר תרי"ב מצוות התורה. וכן כתב המהרש"א (נדרים לב, א) "רוצה לומר שכל מצוות התורה תלוין במילה ומכיוון שעדיין לא נימול אינו בכלל מצוות התורה".

וזה שאמרו חז"ל (תנחומא יתרו ג) שעמלק נלחם בישראל ברפידים משום "שרפו ידיהן מן התורה ומן המצוות". חז"ל מדגישים לנו שהיה כאן רפיון כפול: רפיון מהתורה שהוא למעשה פגם באמונה, ורפיון מהמצוות שהוא פגם במעשים. עמלק זיהה את מצבם הרוחני הירוד של ישראל, ולכן ערער על אמונתם וזלזל בקדושת ברית המילה שהיא שורש המצוות, ובכך טימא את ישראל.

צינון ישראל בעיני האומות

פירושו השלישי של רש"י ל'אשר קרך' הוא מלשון קירור, ובלשונו: "לשון קור וחום, ציננך והפשירך מרתיחתך, שהיו כל האומות יראים להילחם בכך ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה. אף על פי שנכווה, הקרה אותה בפני אחרים".

הנה תפקידם של ישראל אינו רק ביחס לעצמם כי אם ביחס לכל העולם כולו, עליהם ללמד את כל העולם דעת ואמונה ולסייע לאומות העולם לחיות חיים מוסריים. על מנת שישראל יוכלו להופיע את ייעודם, על אומות העולם להכיר במעלתם של ישראל, וכפי שהיה לאחר יציאת מצרים וקריעת ים סוף, שאומות העולם התמלאו יראה מישראל והכירו בכך שהקב"ה שוכן בתוכם. יראת אומות העולם מישראל היא הבסיס ליכולתם לקבל השפעה וברכה מישראל. אך עמלק נלחם עם ישראל על מנת לצנן יראה זו, ולפגוע בנכונותם של אומות העולם לקבל השפעה מישראל. על אף שעמלק הפסיד במלחמה זו ונכווה בקופצו לאמבטיה הרתחת, היה בכך בכדי להמעיט מיראת האומות מישראל, משום שעמלק הוכיח שניתן להילחם בישראל, וממילא אין לראות בהצלחתם ענין אלוקי נסי כי אם ענין טבעי, כמו ששאר אומות העולם מנצחות זו את זו בדרך הטבע.

צינון היחס של אומות העולם לישראל, בנוי על גבי הצינון שעמלק עושה בתוך עם ישראל פנימה. הנה כאשר מתגלה בישראל אש הקודש הפנימית המרוממת אותם מעל כל האומות, אז גם האומות חשות באש קודש זו ויראות מפני ישראל, וכמו שנאמר (דברים כח, י) "וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיהָ וַיָּרְאוּ מִמֶּנָּה". אך כאשר ישראל אינם מכירים את שם ה' הנקרא עליהם ואת האש הבוערת בקרבם, עבודת האל שלהם מצטננת וממילא גם היחס של אומות העולם לישראל משתנה בהתאם לכך. במצב זה, הגויים רואים את ישראל כאומה רגילה בין האומות, ועל כן אינם יראים מפניהם ואינם חפצים לקבל מהם השפעה. לכן עמלק פועל לצנן את אש האלוקות הבוערת בקרב ישראל, ובכך מנסה לנתק את הקשר שבין אומות העולם לישראל.

הניצחון על עמלק מכח השבת

התורה מצווה אותנו לזכור את עמלק וכל מעלליו ומתוך כך למחותו מן הארץ, כמו שכתוב (שם כה, יז-יט) "זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עֲמָלֵק בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם. אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדֶרֶךְ וַיִּזְנֹב בְּךָ כָּל הַנְּחָשִׁים אַחֲרָיֶךָ וְאַתָּה עֲיַף וַיִּגַּע וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים. וְהָיָה בְּהִנִּיחַ ה' אֱלֹהֶיךָ לָךְ מִכָּל אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בְּאַרְצֵךְ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח".

והנה קבעו חכמים שזכירה זו נעשית בשבת שלפני פורים²⁵. ונראה אם כן, שישנו קשר וחיבור מהותי בין השבת ובין זכירת מעשה עמלק והמלחמה בו²⁶.

ענין זה מתבאר על פי מה שכתבנו, שמעלתם של ישראל היא נשמתם האלוהית המתבטאת בקדושת האמונה וקיום המעשים, ומעלה זו היא עניינה של השבת. השבת היא יום של קדושה עליונה ונפלאה, בה מתגלה נשמה יתירה, וכל ישראל משתייכים אל הנקודה הפנימית ביותר במציאות²⁷. לכן השבת שייכת גם היא אל כח האש במציאות, אל נקודת התעלות העולם אל ה' יתברך, ומטעם זה אנו מדליקים נרות בכניסתה ללמד על רוממות זו. מאידך הדלקת אש בשבת אסורה, לומר שכוחה של האש אינו מתחיל מעבודת האדם ואין הכוונה לאש טבעית, כי אם לאש התמיד היוקדת על המזבח, לאש הנשמה הפנימית המרוממת את ישראל לה', שאותה חושפת השבת. מטעם זה, ישנה שייכות בין המלחמה בעמלק לשבת קודש. עמלק נלחם בישראל מתוך רצון לכבות את אותה האש ולבטל את אותה נקודה פנימית, אך ישראל שייכים אל בחינת השבת שמכוחה מאירה אש הנשמה ביתר שאת, וישראל מקבלים ממנה את הכח למחות את זכר עמלק²⁸.

בשבת קודש מתגלה מעלה כפולה ביחס לקדושת ישראל²⁹, מתחזקת האמונה של

25. כן מבואר במשנה במגילה כט, א.
26. וזאת מלבד הקשר התמידי שיש בין השבת ובין החג והמאורע שנעשה בשבוע שחל בשבת זו, כדברי השל"ה הקדוש (הקדמה לפרשיות וישב-מקץ-ויגש).
27. כן מבואר בגמרא בביצה (טז, א), וזו לשונה: "דאמר רבי שמעון בן לקיש: נשמה יתירה נותן הקדוש ברוך הוא באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו שנאמר 'שבת וינפש' כיון ששבת ווי אבדה נפש". וכן כתב בזוהר הקדוש (חלק ב, רה, א) שיום השבת הוא יום של נשמה "האי יומא יומא דנשמתין איהו ולאו יומא דגופא".
28. אפשר שלזה גם מכוונים דברי חז"ל (מגילה יג, ב) שבכוחה של מצוות מחצית השקל לנצח את עמלק, שבה נאמר (תנחומא כי תשא סעיף ט) שהקב"ה הראה למשה מטבע של אש. וכפי שנתבאר שבתוך ישראל ישנה נקודה פנימית, נקודת הנשמה שהיא בחינת השבת והאש האלוהית שבוערת בקרבם, ובכוחה לגבור על הקור של עמלק. וכן ביאר השפת אמת (פרשת זכור תרל"ה) "וכתיב 'בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש'. כי מדרשו של יעקב היא התורה שנקראת אש... וזה ענין פרשת שקלים שהוא ההתלהבות בלב איש ישראל לה' יתברך בכלות הנפש. וכמו שנאמר 'מטבע של אש הראה לו'".
29. שמה זה ענין הכפילות ביחס לשבת קודש המוזכר במדרש (ילקוט שמעוני בשלח רמז רסא). וזו לשון המדרש: "כל עסקה של שבת כפול, עומר כפול 'שני העומר לאחד', קורבנם כפול 'וביום השבת שני כבשים', עונשה כפול 'מחלליה מות יומת', שכרה כפול 'וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד', אזהרתה כפול 'זכור ושמור', מזמורה כפול 'מזמור שיר ליום השבת'".

ישראל בבוראם וניכר ערכם העליון של מעשיהם. מחד השבת היא יום של וודאות האמונה, ‘זכר למעשה בראשית’, בה מכירים ישראל בהכרה ברורה שהקב"ה ברא את העולם, והוא מנהיגו ומשגיח עליו ואין דבר הבא במקרה. נחלי אמונה זורמים בקרב לבות ישראל ומחזקים את הקשר בינם ליוצרים, ועל כן השבת מסייעת להם להילחם בעמלק ובמחשבת הספק שמנסה להחדיר ללבם³⁰. מאידך, בשבת קודש מתגלה הצד של קדושת המעשים וערכם הרב, איסורי המלאכה בשבת מכוונים לכך שגם מעשינו יהיו מותאמים לקדושת השבת ויינקו ממנה³¹. לכן לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה (שבת פו, ב), אז שמענו את הציווי הכללי ‘אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ’ ויחד עמו את שאר המצוות, ולכן יום זה הוא המתאים ביותר למחית זכר עמלק³². מטעם זה אמרו חז"ל (שבת קיח, ב) שמלחמת עמלק באה משום שישראל לא שמרו את השבת, וכן שגאולת ישראל העתידה תלויה בשמירת השבת³³.

משה רבנו ומלחמת עמלק

הנה עיקר הדרך לנצח את עמלק הוא בחיזוק כוחם הרוחני של ישראל, משם נובע כוחם המעשי להילחם בפועל בשדה הקרב. מטעם זה, על אף שיהושע וישראל נלחמו עם עמלק בפועל, הם שאבו ממשה רבנו את הכח להילחם³⁴, כמו שדרשו חז"ל (ראש השנה כט, א) על הפסוק (שמות יז, יא) ‘וַיְהִי כִּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וַיַּגִּבְרֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנֶּחַ יְדוֹ וַיִּגְבֶּר עַמְלֵק’ - “וכי ידי של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים - היו מתגברים, ואם לאו - היו נופלים”.

30. באופן דומה כתב בספר כלי חמדה (פרשת כי תצא סעיף טו), וזו לשונו: “דהנה עיקר קליפת עמלק הוא לקר את ישראל מן המצוות ולכפור בהשגחת ה' יתברך בעולם, ורק כי הכל מתנהג על פי הטבע... אמנם ישראל הם היפך זה שהם מושגחים תמיד מה' יתברך... ולזאת נצטוו ישראל על השבת להורות שאנחנו תחת השגחת ה' יתברך... ולזאת שמירת שבת היא מחיית העמלק היותר גדול, דבזה ששומרים בני ישראל את השבת ומודים במלכותו יתברך, ומעידים שה' יתברך ברא את העולם בששה ימים 'וביום השביעי שבת וינפש', בזה מקיימין מצוות מחיית עמלק בפועל”.

31. וכן כתב השל"ה הקדוש (מסכת שבת דרך חיים תוכחת מוסר סעיף קא) “שבת קדש היום קדש לה', והוא שורש כל הימים, על כן צריך האדם להיות יותר מדקדק במעשיו ויותר ירא וחרד, שלא יצא חוצה מדבקות השם יתברך”.

יש להוסיף שיש בקדושת השבת גם להתמודד עם טומאת הקרי שעמלק מנסה להחדיר בישראל, וכנגדה ישנה מצוות עונה בשבתי (בבא קמא פב, א), מכיוון שיום זה מסוגל לכך שהכל יעשה מתוך קדושה וטהרה, ועיין של"ה הקדוש מסכת שבת נר מצוה סעיף מד וסעיף סב.

32. ומאחר וישראל נצטוו על השבת כבר במרה, לכן היה בכוחם לנצח את עמלק שהגיע לאחר מכן.
33. וזו לשונו: “אמר רב יהודה אמר רב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר 'ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט' וכתב בתריה 'ויבא עמלק'. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים, שנאמר 'כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי' וכתב בתריה 'והביאותים אל הר קדשי'”.

34. וכתב במגות הלוי (בהקדמה) שמשה שלח דווקא את יהושע, תלמידו הנאמן שלא מש מתוך האוהל, להילחם בעמלק, מכיוון שיש לו את הכח לתקן את הרפיון מהתורה שגרם למלחמה זו.

מלחמתו של משה רבנו היא המלחמה העיקרית. משה רבנו נלחם בשורש הרוחני של עמלק, מכיוון שהוא בחינת הנשמה המתעלה מעל ענייני הגוף, וחיייו הם קודש לה' ולישראל עמו³⁵. כן ביאר המהר"ל (גבורות ה' פרק יח) את מדרגתו של משה הרמוזה בשמו, וזו לשונו: "ואומר אני כי שם משה הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבנו עליו השלום מעלת הצורה לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... והמים הם הפך כי המים אין להם צורה גמורה... ומפני זה נקרא 'משה' שהיה משוי ממים. כלומר שמשה מסולק מן המים"³⁶.

מטעם זה יום השבת התייחד על שמו של משה רבנו, וכפי שאנו אומרים בתפילה "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו". המתנה שניתנה למשה רבנו היא שבת קודש, ובעת היותו במצרים דאג שתהיה לישראל מנוחה מהעבודה בשבת, ולאחר מכן ציווה את ישראל על שמירת השבת, וזאת משום שמדרגתו של משה רבנו היא בעצמה בחינת שבת. שכשם שהשבת היא יום של אמונה וקדושה, כך כל מסכת חייו של משה רבנו הם ביטוי לאמונתו הגדולה בה' וקדושת מעשיו³⁷.

וכבר נתבאר שעמלק הוא נכדו וממשיכו של עשו המבטא את ההצלחה בהווה, ואילו ישראל ממשיכים את דרכו של יעקב המבטא את ההליכה מדרגה לדרגה עד עת הופיע אור הגאולה השלם. לכן על עמלק נאמר (במדבר כד, כ) "יִרְאֵשִׁית גִּוִּים עֲמָלֶק", שבתחילה הוא בחינת 'ראש' שהמלכות ניתנת לו, אך בסופו של דבר השלטון עתיד להילקח ממנו, וכהמשך הפסוק "וְאַחֲרָיו עֲדֵי אֶבֶד"³⁸. לעומת זאת, ישראל שייכים אל התהליך ואל התכלית, אל הנשמה ההולכת ומתפתחת בהדרגתיות עד שמופיעה בשלמותה, ובדומה לשבת קודש שהיא בחינת אור העתיד והתכלית של כל ימות השבוע. לכן נקודת ההתחלה של ישראל היא שהם "הַמְעֵט מִכָּל הָעַמִּים" (דברים ז, ז), אך בסופו של תהליך הם ינצחו את

35. בשעה שמשה רבנו עלה להר סיני לקבל את התורה הוא התעלה למעלה מכל ענייני החומר ולא אכל ולא שתה (דברים ט, ט). לכן אף פרש מן האִישה, מכיוון שכל חייו הם קודש והכנה להתגלות ה' ולנתינת דבר ה' לאומה, כמבואר בגמרא בשבת (פז, א).

36. יש לומר, שמעלת משה רבנו רמוזה בשמו, שבתוספת האות נ' עולה 'נשמה', וכמעט שמשה הגיע למדרגת הנשמה הגמורה בבחינת חמישים שערי בינה, ורק מצד היותו נתון בגוף לא הגיע למדרגה זו בחייו וכדברי חז"ל (נדרים לה, א) "חמישים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם ניתנו למשה חסר אחת, שנאמר: 'ותחסרהו מעט מאלהים'". זו כוונת הפסוק "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני הָאֱלֹהִים וְחִי" (שמות לג, כ), שכל עוד משה חי בגוף, הוא אינו יכול לראות את פני ה', ורק בשעה שיעזוב את הגוף ויזכה להיות בחינת נשמה גמורה, אז יגיע למדרגת ראיית הפנים.

37. "לא כן עֲבָדִי מֹשֶׁה כָּל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא" (במדבר יב, ז). ועל דרך הרמז 'משה' עולה בחשבון 'מקרה' ללמד שוודאות אמונתו יכולה לעמוד נגד תפיסת העולם של דרך המקרה והספק שעמלק מנסה להחדיר לישראל.

38. וכן 'עמלק' עולה בחשבון 'רם' שבתחילה הוא ראש לאומות, אך בסופו של דבר הוא "עדי אובד", וה'רם' נהפך ל'מר'. וענין זה מברר שגם הצלחתו ורוממותו של עמלק היתה על מנת להאבדו, בבחינת "לִפְנֵי שֶׁכָּר גָּאוֹן וְלִפְנֵי כְשָׁלוֹן גְּבַה רֹחַ" (משלי טז, יח) וכן מבואר בגמרא במגילה (טו, ב) שלכן הזמינה אסתר את המן למשתה על מנת שתעלה גאוותו ומתוך כך תוכל להפילו. אך אצל מרדכי מצאנו להפך, שבתחילה לובש שק ואפר ואחר כך הולך ומתעלה, "כִּי גָדֹל מִרְדֵּכִי בְּבֵית הַמֶּלֶךְ וְשָׁמְעוּ הוֹלֵךְ בְּכָל הַמְּדִינֹת כִּי הָאִישׁ מִרְדֵּכִי הוֹלֵךְ וְגָדֹל" (אסתר ט, ד).

זרעו של עשו וכל העולם יכיר בהכרה ברורה שישאל הם עיקר המציאות³⁹. יש רמז לכך, בדברי משה ליהושע “צא הלחם פֶּעֶמֶלֶק מִחֶר אֶנְכִי נֹצֵב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדִי” (שמות יז, ט), שמשה רמז לו שכוחו של עמלק בהווה, אך ‘מחר’ לעתיד לבוא, יתגלה כוחם של ישראל ועמלק יאבד מן העולם.

חטאם של ישראל בזמן אחשוורוש

הנה נתבאר שכוחם של ישראל הוא במעלתם הפנימית ובאש הקודש הבוררת בקרבם, המתבטאת באמונתם בה’ ובקדושת מעשיהם. אך כאשר מתרופפת אחיזת ישראל בתורה ובמצוות והאש מצטננת, אומות העולם ובפרט עמלק יכולים לפגוע בישראל.

כן היה בזמן מלכות אחשוורוש, כמבואר בגמרא במגילה (יב, א). וזו לשונה: “שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להם: אמרו אתם! - אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. - אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו! - אמרו לו: אמור אתה! - אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם”. מבואר בדברי הגמרא שהיו שני חטאים שגרמו לגזירת הכליה על ישראל, שנהנו מסעודתו של אחשוורוש ושהשתחוו לצלם בזמן נבוכדנצר⁴⁰.

בהשתחויה לצלם יש בחינה של עבודה זרה שהיא ביטוי לרפיון באמונתם של ישראל בקב”ה, ובהשתתפות בסעודתו של אותו רשע יש ביטוי לרפיון בקדושת המעשים. מלבד הבעייתיות של אווירת ההוללות והשכרות ואכילת אוכל שאינו כשר בסעודה זו⁴¹, עצם עניינה של הסעודה היה פסול מעיקרו, כדברי חז”ל (מגילה יא, ב) שהמשתה היה על כך שישראל לא יגאלו ושבית המקדש לא ייבנה עוד⁴². כתוצאה מרפיון כפול זה, ישראל נידונו לכליה. וכן כתב השל”ה הקדוש (תצה תורה אור סימן יט), וזו לשונו: “ידוע שגזירת המן הצרה הגדולה שהיתה בא לישראל, היה בשביל שני חטאים, חטא בגוף וחטא בנפש. חטא הנפש שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, כי עוון עבודה זרה תלויה בנפש ולא בגוף כמעשה דווקא... חטא בגוף דהיינו מה שנהנו מסעודתו של אחשוורוש. אלו שני החטאים ביחד גרמו להגזירה ההיא”.

39. כהמשך נבואת בלעם “אַרְאֶנּוּ וְלֹא עָתָה אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא קָרוֹב דֶּרֶךְ מִכָּב מִיַּעֲקֹב וְקִם שִׁבְט מִיִּשְׂרָאֵל וּמִחֵץ פָּאֲתֵי מוֹאָב וּמִקְרָר כָּל בְּנֵי שֵׁן. וְהָיָה אָדָם יִרְשָׁה וְהָיָה יִרְשָׁה שְׁעֵיר אִיבִיו וְיִשְׂרָאֵל עֲשֶׂה חֵיל. וְיִרְדּוּ מִיַּעֲקֹב וְהָאֵבִיד שְׂרִיד מִעִיר” (במדבר כד, יז-יט). ועיין בדברי רש”י במקום שנבואות אלו מדברות על העתיד לבוא כשמלך המשיח ינצח את עשו ואדום.

40. מבואר בשל”ה הקדוש (הובא בסמוך) שכוונת שאלת חז”ל בעבור איזה חטא באה הגזירה, היא לשאול מהו החטא העיקרי שהביא לגזירה, אך בוודאי שהגזירה באה כתוצאה משני החטאים.

41. “רבנן ורשב”י, רבנן אמרי: על שעבדו ישראל עבודת כוכבים, ורבי שמעון: אמר על שאכלו מתבשיל הגויים” (שיר השירים רבה ז, ח). ויש להעיר שדעת רשב”י במדרש הפוכה מדעתו בגמרא.

42. “בימים ההם כשבת המלך” וכתוב בתריה ‘בשנת שלוש למלכו’ - אמר רבא: מאי כשבת? לאחר שנתיישרה דעתו אמר: בלשצר חשב וטעה אנא חשיבנא ולא טעינא... אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו” (מגילה יא, ב).

זו כוונת המן בדבריו לאחשוורוש, שכעת יש הזדמנות לפגוע בישראל, מכיוון שהם ישנים מן המצוות⁴³. המן מזהה שאמונת ישראל נחלשה ושמעשיהם אינם מתוקנים, והוא מבין שכעת יש בכוחו לנצחם. עוד ידע המן שישראל תלויים בכוחו של משה רבנו וכפי שנתבאר לעיל, לכן כאשר יצא הפור בחודש אדר הוא שמח מפני שבחודש זה מת משה רבנו מושיען של ישראל⁴⁴. מיתת משה רבנו בחודש זה אינה מקרית, מכיוון שחודש ניסן בו יצאו ישראל ממצרים מבטא את מדרגת הנס⁴⁵, ומשה היה שליח ה' להופיע את כל האותות והמופתים במצרים. פטירתו של משה רבנו מבטאת את ההתרחקות מהנהגת הנס, לכן הוא נפטר בחודש אדר, בחודש האחרון בשנה, המרוחק ביותר מהארת הנס שהתגלתה בניסן. המן למד מזה, שמאחר וישראל נמצאים בגלות תחת שלטון אחשוורוש, מעלתם הפנימית אינה מאירה והם בבחינת גוף בלא נשמה כשאר גויי הארץ, ועל כן ניתן להילחם בהם ולאבדם, והזמן המיוחד לכך הוא חודש אדר⁴⁶.

התיקון בפורים

הנה אף שישראל נבדלים מאומות העולם בקיום המצוות והמעשים, עיקר ההבדל ביניהם הוא בשורשם הפנימי. לכן למרות שהגזירה באה בגלל שישראל נהנו מסעודתו של אותו רשע, הרי שהמשתה עצמו בירר את החילוק המהותי שבין ישראל לעמים. שיאו של משתה היין היה ביומו האחרון כאשר אחשוורוש קרא לושתו לבוא למשתה והיא סירבה והוצאה להורג. ודרשו חז"ל (מגילה יב, ב) שיום זה היה שבת קודש, וזו לשונם: "ביום השביעי פטוב לב המלך פתון" (אסתר א, י) - אטו עד השתא לא טב לביה בחמרא? אמר רבא: יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות, אבל אומות העולם שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תפלות וכן בסעודתו של אותו רשע⁴⁷.

העולה מדברי חז"ל שסעודת אחשוורוש בעצמה מבררת את החילוק שבין ישראל לאומות העולם, ובירור זה נעשה דווקא בשבת וכפי שנתבאר שעניינה לחשוף את קדושת נשמות ישראל⁴⁸. לכן ההשתתפות של ישראל בסעודת אחשוורוש היתה רק נפילה זמנית

43. "אמר ליה (המן לאחשוורוש): תא ניכלינהו! אמר ליה: מסתפינא מאלהיו, דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי. אמר ליה: ישנו מן המצוות" (שם יג, ב).

44. "תנא כיון שנפל פור בחדש אדר שמח שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה" (שם).

45. עיין בזה במה שכתבנו בדרוש א לחג הפסח.

46. נראה שזו גם כוונת המן בדבריו "ישנו עם אחד מפזר ומפזר בין העמים" (אסתר ג, ח). כלומר שהמן אמר לאחשוורוש שבעבר עם ישראל היה באחדות מכוחו של משה רבנו, שהוא בחינת הנשמה הכללית המאחדת את כל ישראל, אך לאחר שמשה נפטר הסתלק מהם כח הנשמה, ועם ישראל מפוזר ומפורד כשאר גויי הארץ.

47. ענין זה התגלה דווקא ביום השביעי, ביום שבת, מכיוון שהשבע הוא ביטוי לנקודה הפנימית, כמבואר במהר"ל בכמה מקומות, שלטבע יש שיש צדדים, והשבע הוא הנקודה הפנימית, ולכן דווקא ביום זה מתברר החילוק שבין ישראל לעמים.

48. נראה שמטעם זה, ושתי המרשעת היתה מעבירה את בנות ישראל בשבת, לעקור מהם את מעלת השבת.

מבחינת מעשית, אך יסודם הפנימי קדוש וטהור, ושונים הם בתכלית משאר העמים. ואף אם לעיתים מעשיהם דומים לשאר האומות, זהו דימוי חיצוני בלבד. במהות - ישראל הם בנים של מקום, ויש לחשוף מעלה זו על ידי תשובה ותיקון המעשים.

מרדכי ואסתר ידעו מפני מה באה הגזירה והם הבינו שעל מנת לבטלה צריך לעורר את הנקודה הפנימית שבישראל, על ידי אותו ניצוץ אלוקי שבוער בנשמתם. ומכיוון שחטאם של ישראל באותו הדור בא לידי ביטוי בשני עניינים: בחיסרון אמונה בה' שהתבטא בהשתחוויה לצלם, ובחיסרון המעשים שהתבטא בהנאה מסעודתו של אותו רשע - לכן גם התיקון היה מכוון כנגד האמונה וכנגד המעשים. וכן כתב השל"ה הקדוש (שם, כא), וזו לשונו: "ונגד אלו שני חטאים היה תיקון מרדכי ואסתר. מרדכי תיקן עבודה זרה במה שהיה מתקן עצמו שלא השתחווה לצלם המן⁴⁹. וחטא אכילה נתקן על ידי אסתר, וחרדה את ישראל בסעודה שהזמינה להמן... וכדי שיהיה החרדה מהסעודה כפרה להנאה מהסעודה שחטאו, לכן ציוותה 'יצומו עלי' וְאֶל תֹּאכְלוּ וְאֶל תִּשְׁתּוּ' (אסתר ד, טז), שהוא תיקון לאותו החטא".

זו גם היתה טעותו של המן הרשע ששמח שנפל הפור בחודש אדר מפני שבחודש זה מת משה רבנו, אך מבואר בגמרא שהוא לא ידע שבחודש זה משה רבנו גם נולד⁵⁰. ולכאורה מה בכך הלא הכל הולך אחר החיתום. ויש לומר, שהמן לא הכיר במעלה הפנימית של ישראל, ובכך שגם אם כלפי חוץ ישנה נפילה, פנימיותם של ישראל תנצח. לכן למרות שמשה רבנו מת בחודש אדר ובוודאי שכלפי חוץ התגלה חיסרון גדול בעם ישראל, אך ישראל מתחדשים בפנימיותם, ולכן באותו הזמן בדיוק כבר נולד משה רבנו מחדש, בהתגלותו ביהושע תלמידו ובכל חכמי הדורות⁵¹. השפעתו של משה רבנו ממשיכה באומה בפנימיותה לעולם, בבחינת "אתפשטותיה דמשה בכל דרא"⁵².

וכדברי חז"ל (מגילה יב, ב) "מלמד שהיתה ושתי הרשעה מביאה בנות ישראל ומפשיטן ערומות ועושה בהן מלאכה בשבת".

49. לכאורה יש להקשות שמעשה זה היה מעשה פרטי של מרדכי, וכיצד יש בכוחו לתקן את חטאם של כלל ישראל. ויש לומר, שבמה שכלל ישראל הסכימו למעשה מרדכי ולא יצאו כנגדו בהאשמה שהגזירה באה בגללו, ולהפך תלו הדבר בעצמם ושבו בתשובה לבוראם, מעשהו נבחן כמעשה כללי המכפר על כלל ישראל.

50. "תנא כיון שנפל פור בחדש אדר שמח שמחה גדולה, אמר: נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבועה באדר מת ובשבועה באדר נולד" (מגילה יג, ב).

51. רמז לענין זה הוא דברי הגמרא בתמורה (טז, א) "במתניתין תנא: אלף ושבע מאות קלין וחמורין, וגזירות שוות, ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו: אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו". דהיינו שמותו של משה רבנו מבטא את שכחת התורה, אך יחד עם זאת נולד כח חדש בעם ישראל, והוא כח הפלפול של תורה שבעל פה. משה רבנו מתגלה בכח התורה שבעל פה בישראל, וכפי שחכמי ישראל היו מכנים זה את זה 'משה' (שבת קא, ב).

52. וכן כתב השם משמואל (ראש השנה תרעא ליל ב) "וזאת היתה טעות המן הרשע כמאמרם ז"ל שכאשר נפל הגורל בחודש אדר שמח שבו מת משה רבינו ע"ה, היינו שסבר שהוא הסוף, אך באותו החודש נולד משה רבינו ע"ה התחלה מחדש".

'אורה ושמחה וששון ויקר'

לאחר שישראל שבו בתשובה שלמה וזכו לנס פורים, חכמי הסנהדרין שבאותו הדור קבעו יום טוב. אך מלבד עצם היום טוב שתקנו חכמים, דרשו חז"ל (מגילה טז, ב) שהתחדשו בישראל כוחות רוחניים נוספים: לימוד התורה, מצוות המילה והתפילין. וזו לשונם: "לְיְהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה וְשִׂמְחָה וְשִׁשְׁוֹן וְיִקְרָ" (אסתר ח, טז) - אמר רב יהודה: 'אורה' - זו תורה, וכן הוא אומר 'כִּי יָרַ מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר' (משלי ו, כג). 'שמחה' - זה יום טוב, וכן הוא אומר 'וְשִׂמְחָת בְּחִנָּךְ' (דברים טז, יד). 'ששון' - זו מילה, וכן הוא אומר 'שֶׁשׁ אָנֹכִי עַל אֲמֶרְתְּךָ' (תהילים קיט, קסב). 'ויקר' - אלו תפילין.

נראה ששלושת עניינים אלו שהתחדשו בפורים: לימוד התורה, מצוות המילה והתפילין, מכוונים כנגד שלושת בחינות הטומאה שעמלק ניסה לטמא בהן את ישראל: פגם האמונה, פגיעה במעשים הנעוצים בקדושת הברית, וכן רצון עמלק לקרר את ישראל בעיני אומות העולם. אלו אותם שלושה פירושים שהבאנו בשם רש"י ל'אשר קרך בדרך': לשון מקרה - כנגד הספקות ופגם האמונה, לשון 'קרי' כנגד הניסיון לפגוע בקדושת הברית וטהרת ישראל, ולשון 'קור' כנגד רצונו של עמלק לבטל את השפעת ישראל על אומות העולם.

כנגד שלושת בחינות טומאת עמלק התחדשו בפורים שלוש בחינות קדושה אצל ישראל. האחת, 'אורה זו תורה' - שהיא האש האלוקית במציאות, והדבקות בה היא דבקות האמונה בה' יתברך המתקנת את הכפירה התולה הכל בדרך מקרה. השניה, 'ששון זו מילה' - שמצווה זו היא התיקון לחטא הקרי שעמלק מנסה לטמא בו את ישראל ולפגוע בקדושת מעשיהם הנעוצה בקדושת הברית⁵³.

ומתוך שתי בחינות אלו זכו ישראל לבחינה השלישית, שהיא התפילין המבטאים את הגבורה של ישראל ופחד אומות העולם מהם, וכהמשך דברי חז"ל "וְיִרְאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ וְיִרְאוּ מִמֶּנִּי" (דברים כח, י) ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש⁵⁴.

יש להוסיף, שיסוד התפילין המביא ליראת העמים מישראל קשור אל שתי בחינות הקדושה הקודמות, אורה זו תורה וששון זו מילה. שהנה המניח תפילין הרי הוא כמעיד על תוכן הפרשיות שבתפילין: פרשת "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד" (דברים ד, ד) כנגד התורה

53. אפשר שמטעם זה פסק הרמ"א (תרצג, ד) שיש למול את התינוק לפני קריאת המגילה, ללמד שמכח המילה מנצחים את עמלק. ועוד יש לומר שלזה כיוון הפייטן בהוספות בברכת המזון ביום הברית "הרחמן הוא ישלח לנו משיחו הולך תמים בזכות חתן למולות דמים לבשר בשורות טובות ונחומים לעם אחד מפורד ומפורד בין העמים".

54. וכן פסק המשנה ברורה (תרצג, ס"ק ו) "אין לחלוץ התפילין אף שהתפללו כבר עד אחר קריאת המגילה דדרשין ויקר אלו תפילין".

והאמונה⁵⁵, ופרשת "וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ תִשְׁמָעוּ אֶל מִצְוֹתַי" (שם יא, יג) כנגד קדושת המעשים⁵⁶.

כמו כן, התפילין נקראים 'קר' היות שהחיבור שבין קדושת התורה והאמונה לקדושת המעשים מאפשר את התיקון לטומאת 'קרי'. ואפשר לבאר את ההבדל בין 'קר' ל'קרי', שאותיות 'קר-י' מציינות שהקר מצנן את הנקודה הרוחנית שבאדם (שביטוייה באות י') על ידי השפלתו לטומאת החומר⁵⁷. ואילו התפילין הם 'י-קר' דהיינו שבשעה שהעולם הרוחני קודם לענייני החומר יש יכולת לנצח את הקור של עמלק, ולחמם ולהלהיט את הלב והמח לעבודת ה'⁵⁸. מטעם זה כאשר ישראל מניחים את התפילין, קדושת האמונה והמצוות מאירים בהם, ואומות העולם יראים מהם.

הנס של פורים והניצחון על עמלק הביאו את ישראל להכרה עמוקה ופנימית בעניינם המיוחד המתבטא בקדושת האמונה והמעשים, ולכן קיבלו את התורה ומצוותיה מרצון, וכדברי חז"ל (שבת פח, א) "אמר רבא: אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשוורוש, דכתיב (אסתר ט, כז) 'קִיְמוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים' - קיימו מה שקיבלו כבר".

55. וכמו שנאמר (שמות יג, ט) על מצוות התפילין "וְהָיָה לָךְ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ".

56. ואפשר ששתי בחינות אלו הם כנגד תפילין של ראש ותפילין של יד. תפילין של ראש המבטאים את טהרת המחשבה הם כנגד קדושת האמונה, ותפילין של יד המבטאים את הכנעת הלב הם כנגד קדושת המעשה. ואפשר להוסיף, שחוץ מפרשת 'שמע' ו'והיה אם שמוע' לשתי מצטרפות פרשיות 'קדש לי כל בכור' ופרשת 'והיה כי יביאך' (שמות יג) העוסקות בקדושת עם ישראל וארץ ישראל, ומשלימות את קדושת האמונה והמעשים.

57. האות י' היא ביטוי לעולם הרוחני, כן מבואר בגמרא במנחות (כט, ב) שביארה את הפסוק "כי ביה ה' צור עולמים" שהעולם הבא נברא באות י', והעולם הזה נברא באות ה'.

58. כאשר האדם מתמלא במחשבות קדושה ומרוממות, הוא מתעלה מעל ענייני החומר ותאוותיו, כמבואר ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה כב, כא) "גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר 'אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד'".