



דרשות חנוכה

מהמחבר ספרי
בלבבי משכן אבנה

- ב _____ הקדמה
- ג | מאמר בענין הנס על דרך האגדתא _____
- ד | בענין לסמוך על הנס _____
- ה | מאמר על המנורה על דרך האגדתא _____
- ו | בענין נר חנוכה והמנורה _____
- ז | אור וחשך משמשים בערבוביא _____
- ח | בענין חשך דקדושה כנגד חשך דיון _____
- ט | בענין רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה _____
- י | סוד גילוי ה'אחד' בנס חנוכה _____
- יא | תכלית הדלקת נר חנוכה - גילוי אור השלייה _____
- יב | חכמת שכל של יון | מספר נפש החיים שער ד' פרק א' _____
- יג | חנוכה מהסדרה בלבביפדיה עבודת ה' _____

הקדמה

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

אולם אל יסבור האדם שמכאן ואילך הותרה חכמת יון, ח"ו ח"ו. אלא שאור האמונה שבחכמתם הותר, ולא עצם החכמה, ולכך אמרו חכמה בגויים תאמן, אמונה דייקא. ותיקון אור החכמה שנפלה לבין הגויים הוא דיקא ע"י אור האמונה, בבחינת ואמונתך בלילות (תהלים צ"ב ג'), במקום החשך. ולכך דיקא מצות גר חנוכה משתשקע החמה שהוא בחינת לילה ושם האור אינו בבחינת הארת היום, אור החמה, אלא בבחינת כי אשב בחשך ה' אור לי (מיכה ז' ח'), בחינת אמונתך בלילות, אור ה', אור האמונה בהשי"ת. כי נצחון אור התורה הקדושה על חכמת יון הוא מכח אור האמונה, חכמה בגויים תאמן, כנ"ל.

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

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

1 | מאמר בענין הנס על דרך האגדתא

ג' מדרגות בלסמוך על הנס

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

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

פעם ראשונה נקרא נס, פעם שניה טבע

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

בטחון מביא לנס

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

עוד דרכים להביא נסים

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

אופנים נוספים להביא נס

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

קביעת הנס במעשה

אופן נוסף הזכר בדברי המאור עינים הנ"ל קצת באופן שונה וז"ל, "ע"י לימודינו התורה בדרך נסתר נעשה נס נסתר וע"י נגלה נעשה נס נגלה" עכ"ל. ובאמת איכא ג' אופנים לפעול נס. א. ע"י יהיב ליה ידיה ואוקמיה (ברכות ה' ב'), בחינת מעשה. ב. בחינת דיבור, "ותגזור אומר ויקם לך" (איוב כ"ב כ"ח). ג. ע"י מחשבה כנ"ל. והכל תלוי מהיכן מושך הנס ולפ"ז תלוי צורת המשיכה. והנה בגמ' שבת (ל"ג ב'), אמרו גבי רשב"י הואיל ואיתרחיש ניסא איזיל אתקין מילתא. וטעם הדבר כי הנהגת הנס היא למעלה מהנהגת העולם, וכאשר מאיר אור הנס בבריאה הוא מאיר לרגע קט וחוזר ומסתלק. ובכדי לקבוע את אותו האור לכך אמר איזיל אתקין מילתא, והתקנת מילתא נעשה כלי לאור הנס וע"כ אור הנס נעשה קביעה וקימא בארעא. שזהו הטעם שבקשה אסתר כתבוני לדורות (מגילה ז' א'), שהרי אמרו שם במגילה (י"ט א'), ומה הגיע אליהם דאיתרחיש ניסא, ובכדי לקבע הנס בקשה כתבוני לדורות. וכן בנס חנוכה אמרו שם בשבת (כ"א ב'), לשנה אחרת קבעום וכו', כי בשעת הנס היה אור לנס, ולשנה אחרת רצו לקבע אור הנס ע"י כלי בחפצא ובזמן. ולכך נס חנוכה שהוא משום פרסום הנס, כמ"ש בשבת (שם), וכן מקרא מגילה שהוא לפרסום הנס כמ"ש במגילה (ג' ב'), מקרא מגילה עדיף משום פרסומא ניסא. כלומר שע"י נר חנוכה ובקריאת המגילה מקבעים את אור הנס בארעא. ופרסום הנס הוא הוצאתו מכח לפועל וקביעתו בארעא.

קביעות הנס בתורה או במצוה

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

נסים במקום

אולם מאידך מצינו נסים שמהותם גילוי בתוך המקום, כגון מ"ש בתענית (ה' א'), נעשה להם נס ונתגלה להם מה שבכתליו ומה שבחורי נמליו. והרי שהנס היה בעצם הבית שהוא קביעה בארעא. וכן הא דאמרו דקפצה ליה ארעא ליעקב אבינו, ולחלק מן השיטות לא שהוא קפץ אלא המקום עצמו קפץ (עי' סנהדרין צ"ה ב' וברש"י שם). וכן מעשה קרח שפתחה האדמה את פיה. ומעין זה מ"ש בסוטה (י"א ב'), כיון שמכירין בהם מצרים באים להורגן ונעשה להם נס ונבלעין בקרקע. וז"ש במדרש (אוצר המדרשים אייזנשטיין מדרש ויושע על הפסוק בשלח ט"ו י"ח) "א"ל משה לישראל ראיתם הניסים והגבורות הנפלאות שעשה לכם הקב"ה, יותר ויותר הוא עתיד לעשות לכם לעת"ל". וגדלות הלעת"ל מהשתא אינו רק בכמות אלא שהשתא הנס אינו קביעה וקימא ולכך אין סומכין על הנס (פסחים ס"ד ב'), משא"כ לעת"ל הנס יהפוך לקביעה וקימא. דהשתא הניסים

הם בבחינת י' כמ"ש באבות (פ"ה), י' ניסים נעשו לאבותינו במצרים וי' על הים. וכן אמרו ביומא (כ"א ב'), י' ניסים נעשו בביהמ"ק שזהו בבחינת "ביה ה' צור עולמים" (ישעיה כ"ו ד'), עוה"ב ב' ו' עוה"ז בה', וכח הנס רק מצד אור עוה"ב י'. אולם לעת"ל יתגלה כח הנס גם בה' ואז יהא קביעא וקיימא. שזהו הסוד שאברהם ושרה נתווספו להם ה', שעיי"כ הנס יהיה קביעא וקיימא. כי אילו ילדו מכח י', הולד לא היה קביעא וקיימא, דכדרכו של נס שמאיר ומסתלק, כבחינת בן השונמית שמת. אבל מכיון שהנס נתלבש באות ה' לפיכך הוא נס קבוע.

נסים שמותר להשתמש בהם

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

נס בתוך נס

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

2 | בענין לסמוך על הנס

קטנתי מכל החסדים

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

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

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

ברכת שעשה נסים במקום הזה

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

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

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

האם אפשר להתפלל לנס או שזו תפילת שווא

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

נקובת המרה – טריפה או לא

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

בהתרת עגונה האם חיישינן לנס

נושא רביעי. הגמרא ביבמות (קכ"א ב'), הדנה בסוגיית עגונות, מביאה ברייתא שהיה מעשה באדם שראו שנפל לכבשן האש ושוב לא ראוהו, ומעידים עליו ואשתו יכולה להנשא, כי בודאי מת. במשנה (קכ"א א') מובא דין של אדם שנפל למים ושוב לא נראה. רבנן מחלקים בין מים שאין להם סוף למים שיש להם סוף, ורק במים שיש להם סוף מתירים את אשתו. אבל רבי מאיר אוסר את אשתו אפילו במים שיש להם סוף. ומביא ר"מ מעשה באחד שנפל למים שיש להם סוף ועלה לאחר שלשה ימים. והנה לכאורה הראיה ממעשה זה היא שיש לחוש שאדם יעלה לאחר ימים רבים, ואז ילך לדרכו ואיש לא יבחין בכך. בגמרא, דוחים חכמים את ראית ר"מ מהמעשה, "אין מזכירים מעשה נסים". דהיינו, אפילו היה כזה מעשה, אין למדין ממנו, כיון שהיה בזה נס. והנה משמע בגמרא שחכמים מודים לר"מ שהנס אינו בעובדה ששה מתחת למים שלושה ימים, אלא לחכמים הנס היה בזה שלא מת מכך ששלושה ימים לא ישן, בעוד שר"מ סובר שיכול היה לישון פורתא ולכן לא היה בזה

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

הנושא אילונית הרי אלו קידושי טעות למרות ששרה אמנו ילדה

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

האם אסור להנות ממעשה ניסים כאשר ההנאה גורמת לאבד זכויות

נושא ששי. הגמרא בתענית (כ"ד א') מספרת על אלעזר איש בירתא שנעשה לו נס, וחטים שקנה בחד זוזא התרבו ומילאו את אוצר החטים. ומ"מ אסר על בתו להנות מהחטים אלא כאחד מעניי ישראל. ופירש רש"י (ד"ה אלא), "משום דאסור לאדם להנות ממעשה ניסים, כדאמר לעיל, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". ומה שהזכיר רש"י מדלעיל, כוונתו למעשה (תענית כ' ב') ברב אדא בר אהבה, שרב הונא היה לו יין בבית שהיה על סף התמוטטות, וחשש להכנס לשם ולהוציאו, והביא את רב אדא בר אהבה שהיה רב זכויות עמו לבית מבלי לגלות לו לשם מה הוא מביאו לשם, ופינו את היין, ולאחר שסיימו יצאו כולם

מהבית ומיד הבית התמוטט. רב אדא בר אהבה הבין מיד מה קרה, והקפיד, כי סבר כר' ינאי (שבת ל"ב א') "לעולם לא יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". והנה דברי רש"י שאסור להנות ממעשה ניסים הוא חידוש, שהרי לא מדובר שנכנס למקום סכנה, אלא הנס כבר נעשה, החטים התרבו, ומ"מ סובר רש"י שאסור להנות מהם. וצ"ע מה איסור יש בזה, ואפילו שמנכין לו מזכויותיו, מ"מ אם אדם מוכן שינכו לו מזכויותיו, למה אסור לו להנות. כמו אותו מעשה (תענית כ"ה א'), שנתנו לחנינא בן דוסא מן השמים רגל שלחן מזהב, כי היה עני מרוד, ואח"כ בקש שיקחו את הרגל חזרה כי הראו לאשתו בחלום שבעוה"ב יהיה להם שולחן חסר רגל, וגדול היה הנס שלקחו את הרגל חזרה מאשר שנתנו אותה מעיקרא. עכ"פ לא מצינו שהיה להם איסור להנות מהרגל, רק להסכים שינכו להם מזכויותיהם. והנה בעמוד שלאחריו (כ"ד ב' ד"ה אמר להו), כתב רש"י "ובמה שאפשר להתרחק ממעשה ניסים יותר טוב ונכון". שם מסופר על מלאכים שנדמו למלחי ספינה, שעשו סלת במעשה נס ורצו למוכרו, ואמר רב מרי לרוצים לקנותו שלא לקנותו כי הוא מעשה ניסים. ולכאורה רש"י סותר עצמו מעמ' א' לעמ' ב'. ונראה שיש לישב, שבעמ' א' מדובר שהבת רצתה להנות מנס שנעשה עבור אביה, וזה כאילו אביה נהנה מנס שנעשה עבורו, ואז מנכים מהזכויות. משא"כ בעמ' ב' מדובר שהנס נעשה ע"י אחר, ואדם רוצה להנות מנס שלא נעשה עבורו, ואז לא מנכים מהזכויות, ומ"מ ראוי להתרחק מזה. אבל גם אחר החילוק הנ"ל עדיין צריך ביאור למה זה שמנכים לאדם מזכויותיו כאשר נהנה ממעשה ניסים, עושה את ההנאה למעשה איסור, וצ"ע.

האם נועלין את דלתות העזרה או הן ננעלות בידי שמים

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

למה אין סומכין על הנס שלא יראה כהן גדול קרי

למעשה מצינו כמה מחלוקות לדינא בש"ס האם סומכים על הנס לצורך מצוה. והנה במשנה קמא דיומא כתוב שקודם יוה"כ היו מתקינין לכהן גדול כהן מחליף שמא יארע בו פסול, כגון שיראה קרי או יטמא באיזה אופן. ובמשנה יומא (ירושלמי פ"א ה"ד דף ז' א') אמרו שלא היו נותנים לכהן גדול בערב יוה"כ עם חשיכה מאכלים שגורמים לקרי. והירושלמי שם מקשה מהמשנה באבות (פ"ה מ"ה), שאחד מהעשרה ניסים במקדש היה הנס "ולא ארע קרי לכהן גדול ביום הכפורים", א"כ למה צריך לחשוש לקרי. והירושלמי מביא שני תירושים. האחד שנאמר לא תנסון. והשני שנס זה היה רק בבית הראשון ולא בשני, והגמרא מיירי בבית שני. לענין התירוץ הראשון הכוונה לפסוק "לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה" (ואתחנן ו' ט"ז), והוא לאו בתורה (ל"ת ס"ד ברמב"ם, מצוה תכ"ד בחינוך). אבל כאן בירושלמי הוא מובא במשמעות דאין סומכין על

הנס, דא"א לפרשו במשמעות הרגילה, שהרי לא מצינו שאותם עשרה נסים נמסרו בנבואה כך שיהיה שייך להסתפק בהם. א"כ לפי התירוץ הראשון בירושלמי אין סומכין על הנס, אבל לפי התירוץ השני סומכין על הנס, רק שבבית שני לא היה הנס דקרי. והנה מכך שנס דנעילת הדלתות היה בבית השני, כמו שמפורש בגמרא (פסחים ס"ד ב') בסוגיה דעקביא בן מהללאל, הרי מסתבר שרק הנס דקרי לא היה בבית השני, אבל שאר הנסים, או לפחות חלקם, היו גם בבית השני. וזה שהנס דקרי לא היה בבית השני, לכאורה מטעם שהרבה מהכהנים גדולים בבית השני לא היו ראויים לתפקידם (יומא ט' א'). אבל הנס דדלתות אינו תלוי בכהנים אלא בכנסת ישראל.

האם יש חילוק בין סוגית הדלתות לסוגית הקרי

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

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

סוגיה נוספת בענין זה מצינו בשקלים (י"ז ב' בדפי הבבלי). הנה כתוב במשנה שם בשקלים, שבאולם שלפני ההיכל היו שני שולחנות, אחד משיש ואחד מזהב. לאחר שאפו את לחם הפנים בע"ש, שמו אותו על שולחן השיש. בשבת הסירו את לחם הפנים הישן משלחן הזהב שבהיכל והניחו אותו על שולחן הזהב שבאולם, ואח"כ העבירו את לחם הפנים החדש משולחן השיש שבאולם לשלחן הזהב שבהיכל. ונשאר שם לחם הפנים החדש עד לשבת שלאחריה, וכל אותו זמן היה נשאר חם באורח נס (יומא כ"א א'). והנה בתחילת הגמרא מובאת ברייתא החולקת על המשנה, שהשלחן באולם לא היה משיש אלא מכסף, כי כסף יותר מפואר משיש (קרבן עדה). ואח"כ ישנה מימרא בגמרא ויש בה שני נוסחאות. לפי הנוסחה שלפנינו כתוב במימרא, "לית כאן של כסף, מפני שהוא מרתיח". בעוד שגירסת הגר"א והתקלין חדתין היא, "לית כאן של שיש מפני שהוא מקרר". כלומר לפי הגירסה הראשונה, המימרא באה לדחות את הברייתא, אלא האמת היא כמשנה, שהשולחן היה משיש ולא מכסף. לפי הגירסה השנייה, המימרא מסבירה את הברייתא, למה היה השולחן מכסף ולא משיש כפי שכתוב במשנה. והנה במאמר המוסגר ראוי להזכיר את הגמרא בשבת (קכ"ג ב', קכ"ד א'), שעל השלחן זהב שבהיכל היו קנים שהיו נותנים במערכת לחם הפנים בין חלה לחלה להפרידן ליכנס הרוח ביניהם שלא יתעפשו. ולמרות שאחד מעשרה הניסים במקדש היה

שמעולם לא נמצא פסול בלחם הפנים, מ"מ כותב שם רש"י (קכ"ד א' ד"ה משום איעפוש), דלא סמכינן אניסא. וזה לכ"ע, שאם אפשר לא לסמוך על הנס, לא סומכינן. דהרי גם אביי שסובר שסומכינן על הנס גבי הדלתות, הנ"מ כשיש צורך בכך, כפי שנתבאר לעיל. אבל בלא צורך מיוחד, לא סמכינן אניסא בכדי.

כיצד ממעטים את הנס ככל האפשר

והנה בין לגירסה שהשלחן היה משיש ובין לגירסה שהשלחן היה מכסף, יש חשש להניח את לחם הפנים עליו. דאם מניחים אותו על שלחן שיש, יש חשש שהשיש יקררו, כי שיש מקרר, דלכן היה מדורה בבית המוקד שהכהנים יתחממו לאחר שהם מהלכים יחפים על רצפת שיש. והרי לחם הפנים צריך שיהיה חם (הגהות הגר"א אות א')². מאידך אם יניחו אותו על שלחן כסף, הוא עלול להתעפש, כי כסף מרתיח (תמיד ל"א ב'). א"כ ממ"נ צריך לסמוך על נס. בשלחן שיש – הנס שיישאר חם, ובשלחן כסף – הנס שלחם הפנים לא יהיה בו פסול דעיפוש. מ"מ רוצים למעט את הנס ככל האפשר, ומכיון שלכאורה הנס גדול יותר כאשר מניחים את לחם הפנים על שלחן שיש, דשיש מקרר מהר יותר מאשר כסף מעפש, לכן הגר"א גרס "לית כאן שיש".

אפר מזבח החיצון אם נבלע במקומו בנס

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

בנות צפליח סמכו על הנס להוליד אחר ארבעים שנה

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

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

לאחר ארבעים שנה מדמה ר' אלחנן לקביעה היזקא. א"כ למרות שבנות צלפחד נקראות שלוחי מצוה, דהרי חיפשו בעלים ההגונים להם, אבל מכיון שקביעה היזקא, קשה האיך סמכו על הנס. ולקמן נחזור לקושית ר' אלחנן.

כח התפילה הרג את המזיק

והנה לכאורה מהגמרא בקידושין (ל"ט ב') עולה מפורש שבמקום סכנה אין סומכין על הנס אפילו לענין מצוה. מאידך לכאורה ישנן גמרות מפורשות להיפך. למשל בקידושין (כ"ט ב'). הגמרא מספרת שהיה מזיק בי רבנן דאביי, שאפילו היו נכנסים לשם שני אנשים באמצע היום היו ניזוקין. כאשר בא רב אחא בר יעקב לאותו מקום, אביי אמר לתלמידיו שלא יזמינו אותו לישן בבתיהם, כך שיוכרח לישון בבי רבנן. ואמר אביי "אפשר שמיתרחיש ניסא". מספרת הגמרא, "על בת בההוא בי רבנן, אידמי ליה כתנינא דשבועה רישוותיה, כל כריעה דכרע, נתר חד רישיה", ורש"י מפרש שהכריעות היו תפילות, וכל תפילה הפילה ראש אחד. בבוקר התלונן רב אחא בר יעקב "אי לא אתרחיש ניסא, סכינתין". והנה המהרש"א מבאר שאביי סמך על כח תפילתו של ראב"י, ובאמת לא היה צורך בנס. אבל ראב"י לא תלה הריגת המזיק בתפילתו אלא בנס, ולכן התלונן שסיכנו אותו, כלומר שניכו לו מזכויותיו כדי לעשות לו נס. ומה שאמר אביי "אפשר שמיתרחיש ניסא", פירש המהרש"א, שמא לפני שיתפלל כבר יתרחש נס וימות המזיק, ואז ינכו לראב"י מזכויותיו. אבל למעשה זה לא קרה, אלא התפילות הן שהועילו, ולא איבד ראב"י מזכויותיו, למרות שראב"י עצמו כאמור לא סבר כן. א"כ לפי פירוש המהרש"א, מגמרא זו אין ראייה שבמקום סכנה סומכין על הנס.

צדיק גמור עושים לו נס אפילו במקום סכנה בלי לנכות מזכויותיו

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

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

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

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

במעילה (י"ז ב') ששלחו את רשב"י למקום סכנה כיון שהוא מלומד בניסים. ומשמע שלא חששו שינכו מזכויותיו, כי היה צדיק גמור.

חמירא סכנתא מאיסורא מדאורייתא או מדרבנן

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

ביאור מחלוקת המאירי והבית יוסף

נחזור עתה למחלוקת המאירי והבית יוסף, האם אפשר לסמוך על הנס להדליק כל יום שמיניית מפח השמן או לא. והנה ברור שהחשמונאים רצו לסמוך על הנס מפני שידעו שעד שיהיה להם שמן חדש יעברו שמונה ימים. למרות שבודאי לכתחילה אין סומכין על הנס (ראה רמב"ם הלכות ק"פ פ"א הי"א שפסק שנועלין את הדלתות כרבא), אבל כאן שכבר נעשה לחשמונאים נס במלחמה, שנצחו מעטים את הרבים אזי הם הבינו שהם צדיקים, ולא חששו שיעשה להם נס. ואם אינם חוששים שמא לא יעשה להם נס אז באמת סומכים על הנס. וזהו דעת הב"י. אולם דעת המאירי לכאורה היא שאין סומכין על הנס אפילו באופן שהם צדיקים, כי לא היו צדיקים גמורים וכסברת הזהר שכיון שנעשה כבר נס אחד, חוששים שלא יהיה נס שני, דנתמעטו

זכויותיהם, ורק בצדיקים גמורים לא חיישינן להתמעטות הזכויות. ועוד י"ל שהב"י יכול לסבור שאפילו אינם צדיקים גמורים, הרי הנס כאן אינו לצורך החשמונאים אלא לצורך כנסת ישראל. וכאשר מדובר בכלל, לא חיישינן להתמעטות זכויות, ומותר לכתחילה לסמוך על הנס במקום שאין אפשרות אחרת או במקום צורך גדול. וכל מה שסבר רבא שאין סומכים על הנס זה דוקא בדבר שאין הכרח לסמוך על הנס, דאפשר לנעול את השערים בידים, אבל שאני הכא שאם לא יסמכו על הנס, ממ"נ לא יוכלו לקיים את המצוה למחרת.

3 | מאמר על המנורה על דרך האגדתא

שלמה עשה עשר מנורות במקדש

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

שורש ריבוי ההדלקות

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

מדליקין נר חנוכה מחוץ לבית

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

עשירות והמנורה

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

מנורה מעץ

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

בחינת ז' במנורה ובחינת ח' בנר חנוכה

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

4 | בענין נר חנוכה והמנורה

הדלקת נרות חנוכה זכר להדלקת המנורה

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

פתילות ושמנים פסולים לשבת חנוכה והמנורה

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

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

חכמים אסרו גם תערובת של שמן פסול ושמן היתר

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

גם במנורה במקדש תערובת לעולם אסורה

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

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

כבתה זקוק לה

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

ראיה שמותר להדליק מנר לנר מהנר מערבי

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

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

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

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

קושייה על הראיה ותירוצה

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

א"א לעשות תנאי בשמן דנר חנוכה

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

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

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

כבתה זקוק לה וכבתה לא זקוק לה

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

אין מעילה בקול מראה וריח

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

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

אין משתמשין לאורה כהיכר לפירסומא דניסא

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

¹⁰ עי' במאמר רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה.

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

מקום נ"ח בבית הכנסת זכר למקום המנורה במקדש

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

הדלקה בבית הכנסת בבוקר

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

5 | אור וחשך משמשים בערבובי

אור חנוכה מתחיל כאשר תמה הארת החמה

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

חנוכה הוא אור גדול כנגד יון שהיא חשכה גדולה

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

לשון יוונית מותרת באהלי שם, חכמה יוונית אסורה

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

כח הכיסוי דקדושה התהפך לכיסוי להחשיך עיניהם של ישראל

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

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

ק"ג שנה כמנין עגל היתה מלחמת חשמונאי ביון

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

ענין הערוה התחדש לאחר החטא הקדמון ושוב לאחר העגל

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

צניעות היא תולדה שלאחר החטא

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

כח הכיסוי והחשך שקודם החטא

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

נצחון החשמונאים היה העלאת כח החשך למקורו שקודם החטא

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

כהות עינים דיצחק

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

במיתתם" (תו"כ ויקרא א' דבורא דנדבה פ"ב, מסכת כלה רבתי פ"ג). וראיה זו שרואים במיתתם, בשעת מסירות הנפש, כביכול זו ראית השכינה הקדושה, זו סוג אחר של ראיה. ומשם מגיע הכח של כהות עינים, וזה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא.

קדושה היא פרישות

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

חכמת יון ענינה במורגש, חכמת התורה ענינה בפנימיות

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

אחכמה הוא האור והיא רחוקה ממני הוא החשך

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

שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה

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

מים ורוח אינם מעלימים, עפר ואש מעלימים

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

התורה ניתנה כאש שחורה על אש לבנה

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

מהו השורש לנר השמיני בחנוכה

וכשנצחום כמו שאומרת הגמרא (שבת כ"א ב'), לא מצאו אלא פך אחד של שמן חתום בחותמו של כהן גדול, ונעשה להם נס והדליקו ממנו שמונה ימים. והנה במנורת המקדש ישנם שבעה נרות (פר' תרומה כ"ה ל"ז), בעוד שבחנוכה אנחנו מדליקים שמונה נרות. והיכן המקור איפוא לנר השמיני? כיצד יתכן שישנו מושג של נר שמיני, כאשר במנורה היו רק שבעה נרות. הרי לכאורה המנורה היא שרש האור לכל הבריאה כולה. אמנם עיי' ברש"י בשבת (כ"ב ב' ד"ה ובה היה מסיים), שמבאר שבין הערביים היה מוציא את הפתילה הדולקת מהנר המערבי [שהרי היתה דולקת בנס מעת לעת למרות שהיה בה שמן רק מערב עד בוקר], ואוחזה בידו או מניחה בכלי ריק, והיתה ממשיכה לדלוק מכח השמן הספוג בה, ובינתיים היה נותן שמן ופתילה חדשים בנר המערבי, ואח"כ היה מדליק את הפתילה החדשה מהפתילה הישנה, ומהפתילה החדשה היה מדליק שאר הנרות (ועיי' בתוס' שם ד"ה ובה היה מסיים שחולקים על רש"י). הרי שבעומק גנוז כאן בדברי רש"י נר שמיני במנורה. הנר המערבי כביכול נחלק לשנים. האחד במקומו והשני מחוץ למקומו. וזה שמחוץ למקומו הוא השורש לנר השמיני של חנוכה.

פתילה דולקת ללא נר היא אור וכלי משמשים בערבוביא

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

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

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

כח הצניעות כשורש להשגת פנימיות התורה

והנה המקור של האור נקרא תורה אור, והתורה הוא חשך ואור משמשים בערבוביא. מה קודשא בריך הוא סתים וגליא, אף אורייתא סתים וגליא (עיי' זהר אחרי מות ע"א ב'). יש בה אבחנה של גילוי ואבחנה של העלם. אמרתי אחכמה - גילוי, והיא

רחוקה ממני – העלם. ימי החנוכה שהם ענין מלחמת מלכות החשמונאים כנגד מלכות יון, זוהי מלחמה על כיצד מגדירים את החשך. האם החשך שלאחר החטא, או גילוי מקור החשך קודם החטא. כשנצחום בית חשמונאי הם גילו שהמצוה של כיסוי אינה שייכת לחלק של השבירה בלבד, לחלק של צניעות מחמת ערות דבר בלבד. אלא מקור הצניעות היא כפי שאומרים חז"ל (קידושין ע"א א'), שאין מגלים השמות הקדושים אלא למי שהוא צנוע ועניו. צניעות היא כלי להבנת הנסתר. כח הצניעות, כח ההעלם, כח החשך, במקורו בשרשו, הוא מקור לגילוי דבר הנעלם, וגילוי דבר נעלם צריך כלי של העלם. מחד אומרים חז"ל (עירובין ס"ה א'), לא איברי ליליא אלא לשנתא, וזה מצד השבירה, מצד הנפילה. אבל מאידך אומרים חז"ל (שם) לא איברי סיהרא אלא לגירסא, שזה מצד שהלילה הוא דייקא המקום שדרכו יכול האדם להגיע למעמקים פנימיים, שיכולים להתגלות רק מכח ההבחנה הנקראת חשך, דהיינו אור וחשך משמשים בעירבוביא, ולא חשך דשבירה שהוא חשך בלי אור.

מהות האשה היא צניעות והסתר

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

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

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

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

אותו מהלך שהנר חנוכה הוא חיבור של אדם לביתו, הוא גם המהלך של חיבור מקום הגילוי למקום ההעלם. "יצא אדם לפעלו" (תהלים ק"ד כ"ג), זה נקודת ההתגלות שלו, "ולעבודתו עדי ערב" הוא חוזר לביתו, שם הוא נעלם, שם הוא גנוז. מצות נר חנוכה הוא בפתח ביתו. פתח הבית הוא מקום הכניסה וכן מקום היציאה. והנה כאשר הגמרא (שבת כ"ב א'), דנה האם להדליק בימין או בשמאל הפתח, מוכח מהסוגיה שימין או שמאל הוא ביחס למי שמגיע לפתח הבית מבחוץ. ולכאורה צ"ע מדוע, הרי כאשר הוא בא להדליק, הוא נמצא בתוך הבית, א"כ למה לא יהא ימין או שמאל ביחס למי שבתוך הבית. עומק הדבר. נר חנוכה הוא במהלך של כניסה לבית, הוא במהלך של גניזה. ההדלקה היא להאיר את המקום שלתוכו נכנסים, כלומר לאור וחשך המשמשים בעירבוביא. למרות שיש בהדלקה פירסומי ניסא לאלו שבחוץ, אבל ההדלקה היא גם לאיש וביתו, הארה למקום החשך. א"כ הנר מאיר גם לחוץ וגם לבית, להאיר במקום החשכה של הבית, בבחינת אור וחשך משמשים בעירבוביא. מצד מה שמדליקים לפרסם את הנר בחוץ, זה בבחינת מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך. אבל מצד מה שמדליקים לפניו, זה מהלך של הדלקה של שלום בית, של אור וחשך משמשים בעירבוביא. יתן ה' יתברך שנוכה לחזור למקור הראשון של החשך, לאור וחשך משמשים בעירבוביא, ליום אחד שיתגלה בסיעתא דשמיא יחידו של עולם.

6 | בענין חשך דקדושה כנגד חשך דיון

ב"ד חשמונאים גזרו על בעילת גויה בצנעא

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

גם נשים היו באותו הנס

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

קרקע להציל בנות ישראל ופך השמן מטומאה

והנה להבין עומק ענין קרקע עולם, בהקדם ידועה קושית הראשונים בשבת (כ"א ב' בסוגית מאי חנוכה, עי' למשל ברשב"א ובתוס'), מה הועילה מציאת הפך שמן שהיה חתום בחותמו של כה"ג, הרי אפילו לא נטמא במגע, שמא נטמא בהיסט, דהרי גזרו חכמים על גויים לטמא בהיסט. והנה בתירוצו השני כותב הרשב"א דאפשר שגזירת היסט עדיין לא נגזרה. אבל התוס' וכן הרשב"א בתירוצו הראשון כתבו שהיה הפך שמן טמון בקרקע, ולכן ידעו החשמונאים שלא מצאוהו היונים כלל. א"כ ההשגחה סיבבה שלא ימצא הפך שמן בזכות שהיה טמון בקרקע. א"כ גם כאן נתגלה היסוד של חשך מול חשך. כנגד

¹¹ נתבאר במאמר אור וחשך משמשיין בערבוביא.

הגזירה של בעילת הבתולות, שע"י גזירה זו החשיכו עיניהם של ישראל, סיבבה ההשגחה שהפך שמן שבו היה נס חנוכה, יינצל בזכות שהיה במקום מכוסה וחשוק. וכמו שהדין של קרקע עולם הציל את בנות ישראל מטומאה, כך הקרקע שבו היה טמון הפך שמן הציל את השמן שבאמצעותו היה אחד מניסי חנוכה. כלומר מכח הקרקע שהוא כח הסתר וחשך דקדושה, ניצל השמן מטומאה וניצלו בנות ישראל מטומאה.

יונים שקצו את אבני המזבח

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

כורש בנה את הבית השני ולכן יוכלו יונים לטמאותו

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

עיקר בית המקדש היה בחלקו של בנימין כי היה נקי מקנאה

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

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

שור וקנאה

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

החילוק בין מזבח העולה למזבח הזהב

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

כלי שרת שאינם זקוקים לטבילה לאחר הרגל

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

13 הגמרא שם (חגיגה כ"ו ב') מביאה ברייתא שגם במנורה יש דין לפני תמיד, אבל התנא דמשנה לא ס"ל הכי. ולכאורה לפני תמיד הוא בזמן חניה ולא בזמן מסע.
14 ומקשה הגמרא שם שכלי עץ העשוי לנחת הוא וא"כ אינו מקבל טומאה. ודוחה הגמרא דאינו חשיב כעשוי לנחת, דלמרות שאסור להעבירו ממקום למקום, אבל מגביהו אותו במקומו להראותו לעולי רגלים, ע"ש. אבל אינו נחשב לכלי מקבל טומאה מצד שהוא מצופה בזהב, דעץ קרייה רחמנא, ע"ש.

במשנה כתוב שיש למזבחות דין קרקע, ולכן אינם מקבלים טומאה. והנה בשלמא מזבח החיצון מובן למה הוא נחשב לקרקע, שנקרא "מזבח אדמה" (יתרו כ' כ"א), כי היה קבוע בקרקע¹⁵. אבל מזבח הפנימי הרי הוא כלי שרת ואינו מחובר לקרקע. ויש לו דינים שונים ממזבח החיצון, עיי' למשל במסכת שקלים (י' ב' בדפי הבבלי) שהממון למזבח הזהב בא ממותר נסכים, בעוד שממון למזבח העולה בא משירי הלשכה. א"כ לפ"ז לכאורה מזבח הפנימי היה אמור לקבל טומאה. אבל הגמרא (חגיגה כ"ז א') דורשת שהוקש מזבח הזהב למזבח העולה מדכתיב "מזבחות" (במדבר ג' ל"א), מה מזבח החיצון דינו כקרקע ואינו מקבל טומאה, גם מזבח הזהב דינו כקרקע ואינו מקבל טומאה. אבל עדיין צריך להבין את עומק הדבר שמזבח החיצון בפועל מחובר לקרקע בעוד שמזבח הפנימי בפועל אינו מחובר לקרקע אלא הוא תלוש¹⁶.

קנאה היא מיסוד האש

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

לאחר שניצחום התחילו להזכיר שם שמים בשטרות

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

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

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

וישב פ"ח, רש"י וישב ל"ט ג' ועי' בגור אריה שם). א"כ מה ענין להזכיר שם שמים דוקא בשטרות. אלא בודאי גנוז כאן עומק בגילוי הנס.

מדוע מזבח הפנימי אינו מקבל טומאה

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

מדוע מזבח חיצון אינו מקבל טומאה

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

אמונה בין אדם לחבירו

והנה ידועה הגמרא (שבת ל"א א') כשמכניסים אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה וכו'. זהו גילוי של בורא העולם בתוך הנבראים עצמם, זה נקרא חשך דקדושה. והנה בחינת האמונה נלמדת מהפסוק "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות"

¹⁷ צ"ע כיצד יכלו עולי הרגלים לראות שלחם הפנים חם, ומה הועילה הגבהת השלחן לענין זה. אמנם עיי' בהערות לגמ' מנחות (דף כ"ט א' מהד' שוטנשטין הערה 25 281).

(תהלים צ"ב ג'). אין הכוונה שהאמונה היא רק בלילות. אלא מה שאדם משיג בחסדו ית' נקרא יום. ומה שאינו משיג אלא מאמין נקרא ואמונתך בלילות. כאשר נצחו מלכות חשמונאי את מלכות יון גילו כח שנקרא חשך דקדושה. פירוש, לא רק שגילו את ביטול החשך של יסוד העפר בקרקע. ולא רק שגילו את ביטול החשך של המידה הנקראת קנאה. אלא גילו חשך יסודי דקדושה, שהוא גילוי הבורא עולם בכל דבר. עומק ענין נשאת ונתת באמונה הוא דלא סגי שהאדם יגלה את אמונתו ביחס לבוראו, אלא שיגלה נמי את אמונתו ביחס לנבראים עצמם. דישנה בחינת אמונה מול הבורא, בבחינת "האמנתי כי אדבר" (תהלים קט"ז י'), דהיינו כאשר הוא מדבר מול הבורא עולם יש לו אמונה. וישנה אמונה בבחינת נשאת ונתת באמונה. דהיינו, האם גם ביחסים שבין אדם לחברו גילה את ואמונתך בלילות. אין זו סוגיא של אמונה במשא ומתן בעלמא. אלא העומק בנשאת ונתת באמונה הוא האם האדם גילה את החשך דקדושה גם בבין אדם לחבירו.

חשך דקדושה

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

7 | בענין רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה

בנרות חנוכה יש דין לראותם משא"כ במנורת המקדש

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

מדוע הרואה ואינו מדליק יכול לברך

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

לפי איזה תירוץ בתוס' יש חילוק בין חנוכה לשאר המצוות

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

מטבע הברכה. וגם לפי התירוץ השני הרי גם במזוזה היה שייך לתקן ברכה לרואה. אבל לפי התירוץ הראשון, באמת ישנו חילוק בין חנוכה לשאר המצוות, מצד חביבות הנס, וצריך להבין כיצד סברא זו משליכה על הגדרת דין הרואה.

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

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

שיטת רש"י

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

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

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

עוד בשיטת הב"ח

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

האם יש מצוה לראות גם כאשר א"א לברך

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

ביאור חדש בדברי התוס'

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

אחרים ולקיים בכך מצוה. אבל אין זה מצד חיוב על הגברא להודות כדעת הב"ח, דלפי התוס' אין אלא חיוב אחד, להדליק את הנר, אלא שתיקנו חכמים למי שאינו יכול לקיים חיוב זה, שתהיה לו אפשרות לכל הפחות להודות. אמנם לפי מהלך זה אין הכרח לומר שהתוס' ס"ל שמי שהדליקו עליו בביתו אסור לו לברך, אלא אפשר שמותר לו לברך, ועדיין אין זה מדין חיוב אלא מדין מצוה קיומית. וצ"ע.

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

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

מי שבירך שהחיינו על הראיה לא יברך שהחיינו על ההדלקה

והנה אם נעמיק להבין את שורש המחלוקת בין הרש"ל והמהר"ם לבין הרש"א, נראה שאפשר לומר שלרש"א ברכת שהחיינו היא על המצוה עצמה, בעוד שלרש"ל ולמהר"ם היא ברכה על הזמן, כפי שמפורש במהר"ם. כלומר החקירה היא על מה נאמרה ברכת שהחיינו, האם על עצם הזמן, והזמן לחוד והמצוה לחוד, או במקרה של רואה חבירו, הזמן לחוד והשמחה על ראייתו לחוד, או האם הברכה היא על המצוה שנעשתה בזמן זה, או על השמחה שהיתה בזמן זה, והמצוה והזמן או השמחה

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

והזמן מאוחדים. ונראה שלפי הרש"ל והמהר"ם ברכת שהחיינו היא על עצם הזמן, בעוד שהרש"א רואה זאת כברכה על המצוה או על השמחה, כמוכח מראייתו מהרואה חבירו לאחר ל' יום. נראה עתה נפ"מ לדינא בחקירה זאת. דהנה יש לדעת מה הדין אם אדם לא בירך שהחיינו בשעת ההדלקה של נר הראשון. כתב הטור (תרע"ו) בשם הרא"ש שיכול לברך בלילה השני או כשיזכור. והנה הבית יוסף שם כתב שמצא כתוב בתשובה אשכנזית שהרואה שברך זמן בלילה הראשון בלא שהדליק, ובלילה השני או השלישי בא להדליק בעצמו לראשונה, אינו מברך שהחיינו, מפני שמעיקרא דדינא, יכול לברך שהחיינו אפילו בשוק ויוצא בכך. והנה לפי הרש"ל והמהר"ם שברכת שהחיינו היא על עצם היום, אזי ברור מה שכתוב בתש"אשכנזית. דמצד הזמן לא שנא היום הראשון מהיום השני, דשניהם ימי חנוכה. אבל אם נאמר שברכת שהחיינו נאמרה על המצוה, הרי המצוה שקיים ביום הראשון, לא היתה מצות הדלקה אלא מצות הודאה על הנס. א"כ מדוע שלא יברך שהחיינו ביום השני בשעת ההדלקה. הרי זו מצוה אחרת מהמצוה שבירך עליה שהחיינו ביום הראשון. ובפרט כך לכאורה צ"ל לשיטת הב"ח. אמנם הב"ח עצמו (בריש תרע"ו) דוחה זאת. הוא מביא תש"א ממנהר"ם מ"ץ [ואולי זאת התשובה האשכנזית שהביא הב"ח] שמי שבירך שהחיינו בליל הראשון כשראה נר חנוכה, שוב לא יברך שהחיינו כאשר ידליק בלילות הבאים. ומביא הב"ח משל לכך מפרי חדש. מי שראה פרי חדש וברך שהחיינו, האם בשעת אכילתו צריך לברך שוב ומה שבירך בשעת הראייה היא ברכה לבטלה? הב"ח סובר שלא, אלא שראית הפרי ואכילתו הם בעצם מערכת אחת מתמשכת, הראיה בתחילתה והאכילה בסופה. ולכאורה בחנוכה ישנה אפילו סברא חזקה יותר לומר שהראייה וההדלקה הם מערכת אחת, מפני ששניהם הם במסגרת שמונת ימי חנוכה.

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

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

למה מברכים שהחיינו רק יום אחד

הנה הגמרא (שבת כ"ג א') מסתפקת איזו ברכה מברך רק יום אחד ואיזו ברכה מברך כל שמונה, האם שעשה נסים או שהחיינו, ופושטת הגמרא שעשה נסים מברך כל שמונה כי נס היה בכל יום, וממילא שהחיינו מברך רק יום אחד. והנה השלטי גבורים (על המרדכי שבת רס"ה אות ה'), מובא גם בב"ח בתרע"ו) כותב "לפיכך אנו מברכין בכל לילה שעשה נסים, לפי שבכל לילה ולילה היה נס ספוק השמן, אבל שהחיינו אין לברך בכל לילה, אע"פ שבכל לילה מתחדש הנס, לפי שכבר ברכנו אותה לילה ראשונה על השמן שהיה, ואין בשמן מתחדש דבר, אלא נעשה בו נס שהספיק". לכאורה תמוה, מה פירוש

לברך שהחיינו על השמן. אלא כאן לכאורה משמע כהבנת הרש"א, שברכת שהחיינו אינה על עצם הזמן, אלא על המצוה שאנו עושים היום, שאנו מדליקים נרות בשמן דומיא דשמן שדלק בנס בימים ההם בזמן הזה. אמנם למד"א שהחיינו הוא מצוה על עצם הזמן, אזי בודאי זה שאנו מברכים שהחיינו רק יום אחד צריך לבאר כרש"י (שבת כ"ג א' ד"ה כל יומי), או כריטב"א (שבת כ"ג א' ד"ה נס כל יומא), שכל שמונת ימי החג הם כמקשה אחת.

מי ששכח או אינו יכול לברך שהחיינו על הנרות

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

לדעת המאירי גם מי שאינו רואה יכול לברך שעשה נסים

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

סומא חייב בנ"ח כי יש פרסומא דניסא לאחרים

סוגיה נוספת שיש לה הסתעפויות רבות היא דינו של הסומא. הנה המגן אברהם (תרע"ה סק"ד) מביא תש"י רש"ל (סי' ע"ז) שסומא אם יכול להשתתף בפרוטה מוטב, ואם יש לו אשה, היא מדלקת עליו, ואם אין לו אשה ויש לו בית מיוחד מדליק על ידי סיוע של אחר, דסומא חייב בכל המצוות, ולא דמי לנר הבדלה ששם הוא פטור, דשם צריך ליהנות מאורו, ובנ"ח איכא פרסומא דניסא לאחרים. ע"כ המג"א בשם הרש"ל. אמנם המור וקציעה (בסוף תרע"ה, הובאה שיטתו בשע"ת) חולק וסובר

שסומא לא יברך, ונחלקו האחרונים כמאן הלכתא, ואכ"מ. והנה בגמרא (ב"ק פ"ז א') מובאת דעת ר' יהודה שסומא פטור מהמצוות, אמנם התוס' (ר"ה ל"ג א' ד"ה הא) מוכיחים שגם לר' יהודה סומא חייב מדרבנן, ואפילו בנ"ח, עי"ש. ומ"מ במג"א דידן משמע שהלכה דלא דר' יהודה, אלא סומא חייב במצוות מה"ת. והנה לענין נ"ח, אילו היה דין שהמדליק יראה את הנרות אזי סומא לא יכול היה לקיים את המצוה. אבל מחדש המהרש"ל שסגי שאחרים יראו, ובזה הסומא מקיים את המצוה. אמנם יש לדון האם כל מצות ההדלקה היא מצד שרואים את הנרות, המדליק או האחרים, אבל בעצם ההדלקה אין מצוה. או האם ישנה מצות הדלקה ומלבד זאת יש דין נוסף של פרסומא דניסא. ועד"ז בפורים יש לדון האם אין מצוה בעצם קריאת המגילה, אלא כל הקריאה היא היכי תימצא לפרסם את נס פורים. והנה מהמהרש"ל לכאורה משמע שאין מצוה כלל בעצם ההדלקה, אלא כל המצוה היא בראיה, דהרי לא מצא תקנה לסומא אלא בפרסומא דניסא לאחרים. ולקמן נחזור לשאלה זו.

האם המדליק עושה פירסומא דניסא לעצמו

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

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

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

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

נבאר עתה שלמד"א כבתה אינו זקוק לה, פירסומא דניסא אינו חלק מעכב במצות נר חנוכה. בסוגיה דכבתה זקוק לה או אינו זקוק לה, הביאה הגמרא (כ"א ב') ראייה למד"א זקוק לה מהברייתא "מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". משמע בברייתא שכל אותו זמן צריך נ"ח לדלוק, וממילא אם כבה צריך להדליקו מחדש. הגמרא דוחה את הראיה, ומפרשת שהברייתא באה ללמדנו את זמן ההדלקה שלאחריו לא ידליק כלל או ידליק רק בדיעבד [עיי' במגיד משנה (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) שנחלקו בכך הפוסקים], א"נ שצריך לשים שיעור שמן שידלק כל אותו זמן. אבל אי כבתה אינו זקוק לה. והנה לא מבואר לפי המד"א כבתה אינו זקוק לה, למה באמת צריך לשים שמן כשיעור שידלק כל אותו זמן. מדוע לא סגי במעט שמן לצורך ההדלקה, אפילו שיכבה בתוך רגעים מועטים. הרי לפי התירוץ הראשון, שהברייתא באה להזהיר עד מתי מותר להדליק, בלא התירוץ השני דשיעורה, פשוט שאין שיעור למשך הזמן שהנר צריך לדלוק, ויכול להיות אפילו רגע אחד²¹. אמנם בא התירוץ השני דלשיעורה, לומר לך שלא סגי שיתן שמן שמספיק לרגע אחד. והרמב"ם (שם) פסק את שני התירוצים. ונראה לומר שלמד"א כבתה אינו זקוק לה, שיעור זה אינו נחוץ לעצם המצוה, אלא שיש בזה תוספת הידור שהנר ידלוק כל זמן שבני רה"ר יכולים לראותו, דזה מרבה את הפרסומא דניסא. משא"כ למד"א כבתה זקוק לה, נראה שהוא סבר שעצם המצוה היא שהנר ידלוק שיעור מסוים, וחז"ל הגבילו את זה מהשקיעה עד שתכלה רגל מן השוק. אבל במשך זמן זה הנר חייב לדלוק. יוצא א"כ שלמאן דאמר כבתה זקוק לה עצם זה שהנרות דולקים הוא המצוה, ופירסומא דניסא חד הוא עם הנרות הדולקים, ולכן אם אין מי שרואה את הנרות אין כאן מצוה כלל, וכאילו אין הנרות דולקים כלל. משא"כ למד"א כבתה אין זקוק לה עצם המצוה היא להדליק את הנר, והפירסומא דניסא הוא עוד דין, אבל אינו בעצם המצוה.

ראיה אינה מעכבת במצות נר חנוכה

לפ"ז, כיון שקי"ל כבתה אינו זקוק לה (רמב"ם חנוכה פ"ד ה"ה, או"ח תרע"ג ב'), א"כ אין הפרסומא דניסא מעכב בעצם המצוה, לכן יכול היה החמד משה להתיר להדליק בברכה גם כאשר אין שום פרסומא דניסא. לפ"ז אפשר לומר שאפילו סומא יכול להדליק ולברך לבדו, גם כאשר אין מי שרואה את הנרות, גם לא הוא עצמו כמובן. דסוף כל סוף בעצם ההדלקה יש כאן זכרון לנס. אמנם המהרש"ל כנ"ל חולק על כך. די שסברא לחלק בין היכא שלפחות אחד רואה, בין המדליק ובין אחר, לבין היכא שאין ראייה כלל, כסומא המדליק לבדו. אמנם במאירי ראינו לעיל שבברכת שיעור נסים יכול לברך בלי לראות נרות כלל, ואולי יודה המאירי שגם סומא יכול להדליק נ"ח בברכה. ונחזור עתה לרמב"ם שהזכרנו בריש המאמר, ששינה הלשון וכתב זכרון לנס במקום פרסום הנס. ואפשר שבא הרמב"ם לרמוז שאין פרסום לאחרים מעכב במצוה, אלא מה שמעכב הוא עצם ההדלקה, דעצם ההדלקה הוא זכרון לנס, אפילו שאין מי שרואה את הנרות דולקים. וזה דומה לאוכל מצה בפסח זכר למצה שאכלו במצרים. דהרי נס חנוכה בעצם אינו תלוי בראיה, אלא עצם זה שהנרות דלקו בימים ההם היה הנס, ולכן גם בזמן הזה, עצם המצוה היא ההדלקה, ולא ראית הנרות, ואולי אפילו סומא יכול לברך לבדו. ונחזור עתה ללשון הגמרא (כ"ג א') שהבאנו לעיל, "אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך". ולפי פשטות הסוגיה, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. אבל לפי מה שחדדנו השתא, אפשר שטמון כאן עומק, דהיינו שרב סבר שדין ראייה בעצם אינו מעכב בנר חנוכה, ורב ירמיה סבר שהוא מעכב. ולפי מה שבארנו לעיל, אפשר לתלות מחלוקת זאת במחלוקת אי כבתה זקוק לה. ועיי' בגמרא (כ"א ב') שאמר רב ירמיה, מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין

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

זקוק לה. ומספרת הגמרא שאמרו רבנן לאביי הלכה זו בשם ר' ירמיה, ולא קיבלה. ואח"כ אמרוה לאביי משום ר' יוחנן וקיבלה. ויש לשאול למה לא קיבלה כאשר אמרוה בשם ר' ירמיה. וי"ל שרבנן טעו ובמקום לומר לאביי שר' ירמיה אמר זאת בשם רב, הם אמרו לו שר' ירמיה עצמו אמר כן. ולכן אביי לא קיבלה, כי ידע שר' ירמיה סובר שכבתה זקוק לה. רק מאוחר יותר שאמרו לו הלכה זו בשם ר' יוחנן אז הוא קיבל זאת. אם נפרש את הגמרא באופן זה אז יצא שיש לנו ראיה מהגמרא שר' ירמיה סובר שכבתה זקוק לה, ויש לפלפל.

8 | סוד גילוי ה'אחד' בנס חנוכה

נס – העלאה אל הכתר

בענין האל"ף מצינו כמה בחינות: האות אל"ף במילוי, הוא בגימטרי' נס. והנה מהות המועדים הוא הנס, כמ"ש "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה". והרי "לאבותינו" הוא בחינת חכמה, בחינת אב בחכמה, וא"כ "שעשה נסים לאבותינו" פירושו שהעלה את החכמה לכתר, את בחינת האב העלה אל האין, וכנודע שנס מלשון לרומם, לנשא. בחינה זו של העלאה שייכת בכל נס ונס, הן בנסים הכללים של הכנסת ישראל, והן בנסים הפרטיים של כל יחיד ויחיד, שמהות הנס הוא בבחי' נס לנוסס, ומהותו העלאה אל הכתר. כל תנועה ותנועה שישנה בעולם, האל"ף נמצאת בתוכה. וישנם בכך שני בחינות: א. שהאל"ף היא המנענת את הכל, כל דיבור יש בו אל"ף [ובאמת כל תנועה היא בחי' של דיבור], ונמצא שכל תנועה היא מכח האל"ף. ב. בחינה יותר עליונה, שהאל"ף עצמה מתנענעת.

לימוד חכמה יונית – מצד נקודת האין

אמרו חז"ל (ב"ר ב, ד): "וחושך – זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל", וכפי היסוד של הבעש"ט, אל תקרי אין לכם חלק אלא אין לכם חלק באלקי ישראל. ולפי"ז נבין, שמהות הנס היא העלאת החכמה, וזאת ע"י שהחשיכו עיניהם, היה כאן ביטול כח החכמה שהיא בחינת ראייה, ביטול בחינת אבותינו, וההתכללות החכמה בעולם העליון יותר, באין. וזהו "כתבו לכם על קרן השור שהאין לכם חלק, באלקי ישראל", כי חלק ה' עמו הוא ההתדבקות באין, וזה היה הגילוי של מלכות יון. איתא בגמ' (מנחות צט ע"ב): "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפוך והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית". ביאור הדברים, שמצד נקודת האין אפשר ללמוד חכמה יונית! כתיב: "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם". וישכון באהלי שם, הוא גילוי החכמה עצמה, ויפת אלקים ליפת, הוא היופי של חכמת יון, ואותו יופי ישכון באהלי שם.

היופי האמיתי מתגלה בעת השקיעה

נקדים לעיין במהות היופי. לשון חז"ל: "אין אשה אלא ליופי" (כתובות נט ע"ב). האשה היא בחינת מלכות. שורש מילת יופי – י"פ, בגי' מלך. בעומק, כל השגה היא מהות של ראייה, ענין של יופי. היופי שבדבר שורשו בחינת תפארת ופאר. [וכן יש בחינת יופי מצד ההוד, ואכמ"ל]. הראיה האמיתית שרואים דבר, היא ע"י הצטרפות של כל הבחינות שבו, שזוהי בחינת תפארת, קו האמצעי הכולל את כל הגוונים.

"אשת חיל מי ימצא", וביארו שפסוק זה נאמר על התורה ועל החכמה. וע"ז אמרו חז"ל "אין אשה אלא ליופי", שכל התורה אינה אלא ליופי. היופי הוא בחי' תפארת, והאשה היא הכלי שכוללת את כל הגוונים הנגלים בת"ת, בז"א. ושורש ההתכללות הוא ע"י כח האין, בחינת אל"ף, כי עד כמה שזה יש, אי אפשר לכלול את כל הגוונים, אולם עד כמה שזה אין, שבכל תנועה יש את הניצוץ את האל"ף – ע"ז נכללים כל הגוונים.

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

אין תורה אלא ליופי, וזהו יופי שנגלה ע"י האין. אולם פשוט שאיננו אין גמור, שבו לא שייך ראייה, אלא מדובר בבחינת אין שהוא שורש של תפיסת היש, בבחי' והחכמה מאין תמצא, שע"י שהחכמה מדובקת באין, ישנה התגלות של היופי. "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם". ה"יפת אלקים ליפת", היא נקודת היופי שתשכון באהלי שם, ומהותה "חושך", היינו חושך ואור משמשים בערבוביא ולא חושך כפשוטו. בזמן שהוא לא יום ולא לילה – שם מתגלה נקודת התכללות של שניהם, של האור והחושך, וזו גופא הבחינה של "וישכון באהלי שם". אבל הוא רק "וישכון", לשון שכנות, ולא גילוי עצמי. בעומק כל 'שם' הוא שם של שלילה, ומצד השלילה אין בחינה של יופי, אין כלילת גוונים, אלא העדר השגה.

מצד החיצוניות, ישנה בחינה של "וישכון באהלי שם", ודייקא מצד כך ישנה תפיסה של "יפת אלקים ליפת", בחינת יופי. וזהו "ישכון באהלי שם" – לשון שכינה, משכן. אבל גילוי האין הגמור הוא רק בזמן ביטול המשכן [משכן ומקדש נקראים חד, כמו שאמרו חז"ל], ודייקא ביום ביטול המשכן והמקדש יש את נקודת הגילוי של האין. מצד ה"יפת אלקים ליפת" יש יופי, ויש שכינה. "וישכון" זו תפיסה ואחיזה בגוונים של הדבר. משא"כ מצד האין, אין גילוי של גוונים. ישנם שני מעברים – מהיום ללילה ומהלילה ליום. במעבר מן היום ללילה, בעת השקיעה – מתגלה היופי. אבל מאידך, במעבר מן הלילה ליום, שהוא הנקודה האחרונה של הלילה – שם נגלית נקודת החושך הגמור! וביאורו כנ"ל, שהנקודה האחרונה מצד החושך דקדושה הגמור, הוא למעלה לגמרי מהתראות הגוונים הנגלית בבחינת השקיעה. חז"ל אומרים "טוב שכן טוב מאח רחוק", אבל טוב מזה ומזה היא הנקודה שלמעלה מהשכן, שהוא הגילוי של ההתדבקות וההתכללות האמיתית בו ית'. שכינה מלשון שכן, ישכון לבטח, בחי' של דביקות. אבל מצד ההתכללות בו ית' אין בחי' של שכן, אלא יש התכללות בו ית', והוא למעלה מנקודת הגוונים, למעלה מהבחינה של "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם".

שתי בחינות בנס פך השמן

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

סוד מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר ההדלקה

זהו עומק המחלוקת של ב"ש וב"ה, האם סדר ההדלקה מח' לא' או מא' לח'.

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

הגם שטומאה הותרה בציבור, הוצרכו לנס חנוכה

ידועה השאלה, שהרי אמרו חז"ל טומאה הותרה בציבור, וא"כ לשם מה הוצרכו לנס הריבוי, הרי טומאה הותרה. ראשית נבאר את עומק הטעם שטומאה הותרה בציבור. כל טומאה מהותה התבדלות, פרישה, "טמא טמא יקרא", הוא פורש מהדבר. אולם עד כמה שמדובר ברוב הציבור – ציבור אין לו ממי לפרוש [שאף אם יפרשו הרי שהם רוב, ואין להם שם "פורשים"].

נמצא, שהטומאה בציבור, היא גילוי שלילת הפרישות וגילוי ההתכללות. כי הטומאה היא הפרישות מהכלל, וכשהכלל כולו טמא לא שייך פרישות מיניה וביה, ולכן הותרה הטומאה. אם כן, אור ההיתר הוא אור ההתכללות. בנס הפך השמן מתגלה, שהגם שטומאה הותרה בציבור, מ"מ הוצרכו לנס שידלוק ח' יום. אולם עומקם של הדברים הוא, שהפרישות איננה ביחס לציבור, אלא היא ביחס לחיבור אליו ית' כביכול, ומצד כך, גם בציבור שייך ענין הטומאה, שמהותה נפרדות מאמיתת המציאות שזה הוא ית'.

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

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

תשובה על קושיית הב"י

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

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

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

כפי שהזכרנו לעיל, ישנה בחינה של נס מעילא לתתא וישנה בחינה של נס מתתא לעילא. מתתא לעילא ענין הנס לכלול את הריבוי באחדות, באחד. ומעילא לתתא ענין הנס להרבות את המועט. אבל בעומק אין זה ריבוי בכמות בלבד, אלא עצם כך שישנה מציאות של אחדות פשוטה הנהפכת לריבוי – זוהי עצמיות הנס. זוהי בעצם מהות ההתחדשות של הנבראים, שקודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד ולא היתה מציאות של נפרדות, ובנבראים התחדש שיש מציאות של שני ושניות. בראשית – ב' ראשית, הרי שהחידוש של הבריאה הוא שיש שני, זהו עצם החידוש שבבריאה. זהו עומק הנס של הח' ימים, שמפך אחד התחדש מהלך של שמונה, ומצד כך דייקא הנס הוא שמונה, ולא נס של שבע, ולכן מדליקים ח' ימים.

סוד ח' ימי חנוכה למעלה מז' ימי הבנין

כל דבר הוא בבחינת שבעה, וזהו המהלך של ב' הרגלים, פסח וסוכות, שהם שבעת ימים. אבל בחנוכה מתגלה אור שלמעלה מהרגלים. ברגלים מתגלה ז' והשמיני יש לו רק התנוצצות, הן בסוכות שאע"פ ששמיני רגל בפ"ע, אבל סוף כל סוף יש לו שייכות אל הסוכות, וכן בפסח שכידוע שכ' ברמב"ן ששבועות הוא יום אחרון של פסח, וא"כ הגילוי של השמיני הוא לא גילוי מבורר. משא"כ בחנוכה, הגילוי של השמיני הוא אחדות פשוטה עם השבעה ימים, גילוי שהוא יום ככל שאר הימים, ובעומק זהו אור שלמעלה מנקודת ששת ימי בראשית ושבת [דהשתא]. במהלך של מעשה בראשית, יש ששת ימי המעשה ושבת, "כי בו שבת מכל מלאכתו". בימות החול התחדש מהלך של ימי בראשית, ובשבת כביכול התחדש מהלך של מנוחה, "באה שבת באה מנוחה". אבל המהלך של השמונה הוא אור שמגלה את הבחינה שמעבר לגדרי הבריאה. נמצא לפנינו ג' בחינות: א. בחינת האחדות הפשוטה, מתחילים ביום ראשון בנר אחד כב"ה, וביום האחרון מסיימים בנר אחד כב"ש. ב. החידוש שיש נפרדות, שמדליקים ביום א' שמונה כב"ש, וביום אחרון שמונה כב"ה. ג. בחינת ממוצע, שעצם השמונה מצד עצמו שולל את נקודת הריבוי מיניה וביה. כלומר, עצם הנקודה השמינית שוללת את הנבראים, כי הנבראים הם שבע. והנה לכאורה יש להתבונן, שהרי העולם נברא ב' מאמרות, י' ספירות, י' דברות, וא"כ מדוע אנו אומרים שהשמונה הוא למעלה מהנבראים. בשלמא אם השמונה הוא למעלה מהטבע, אך הוא בתוך הנבראים שהם עשר מאמרות – שפיר, אבל אם אומרים אנו ששמיני הוא מהות של קדמה לעולם, א"כ איך יובן הענין שהבריאה נבראה בעשרה מאמרות? עומקן של דברים; בעצם יש רק ז' מדות, והמוחין מהותם כח ההנהגה שמנהיג את השבע. מצד התפיסה של היש אנו תופסים שהמוחין בבחי' והחכמה מאין תמצא, והם הממוצע מהכתר להשפיע לז' התחתונים. אבל בעומק מצד התפיסה של האין הם הממוצע לבטל את השבעה. השלש עליונות הוא כח שבא לשלול את השבעה, ששורשם באור א"ס שנכנס תוך א"ק, שהוא ו"ק בערכין. נמצא שבאמת יש רק שבע והשמיני הוא הנקודה של הקדמה לעולם. [ויסוד זה נתבאר הרבה בדברי רבינו הרש"ש שכל הבריאה אינה אלא ו"ק שהוא ז"ת, ועי' בפירושינו להקדמת רחובות הנהר.] נמצא שמצד תפיסת היש, המוחין הם כח ההנהגה, כח של המשכה. משא"כ מצד הביטול דאין, כח המוחין הוא כח של שלילה, שמולך את היש לאין, מנהיג את הז"ת לכתר. נמצא שבעצם השמיני הוא מהלך של קדמה לעולם. נמצא אם כן, שישנן ג' בחינות בגילוי של הנס: א. גילוי של יחיד. ב. מהלך של שמונה. ג. השמונה עצמו מגלה שהוא אחד ולא שמונה. בעומק, ג' בחינות הללו יש בהן גילוי של אחדות פשוטה, יש בהן גילוי של נפרדות, ויש בהם גילוי שהנפרדים נשללים מיניה וביה ומגלים את האחדות.

וכל זה מתגלה בתנועה של האות אל"ף: הבחינה התחתונה שהאל"ף הוא מלשון "אאלפך חכמה", והוא קיום לנבראים, כלומר הוא מלמד את החכמה על מנת שיהא כח להנהיג ולקיים את הדבר. ישנה בחינה נוספת, שהאל"ף הוא מופלא, והוא בא לשלול את הדבר, לעשותו פלא. וישנה הבחינה של האל"ף מצד אלופו של עולם, שמצד כך הוא גילוי בעצם שיש כאן יחיד. סוף כל סוף, שלשת הבחינות הן עדיין ביחס לנקודת הריבוי, משא"כ למעלה מהאל"ף עצמה, יש את הגילוי של היחיד הפשוט שאין עוד מלבדו.

תנועת כל האותיות ותנועת האל"ף

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

בדרך רמז נאמר, שתיבת אל"ף בגי' קי"א, וכשניקח שני אלפים, שהם תנועה מיניה וביה, בחינת הכפלה של האל"ף, נגיע לרכ"ב, שהוא סוד השני. האל"ף הוא מאה ואחד עשרה, אותיות ראשונות של יחידות עשיריות ומאות [אחד, עשר ומאה], וכשמכפילים את האלף רכ"ב, הם האותיות השניות של יחידות עשיריות ומאות, בחינה של שני, זוהי התכתשות של אל"ף באל"ף. ועומק ההתכתשות של האל"ף באל"ף, הוא עצם כך שהאל"ף מתנועת, וא"כ מוכרח שיש מציאות של שני. ובלשון של נפש, בדבר יש רצון לחפש, אולם הוא מכיר שאין מה לחפש, רצון לחפש ואין מה לחפש וחוזר חלילה. זוהי התכתשות מיניה וביה. נמצא שהרצון נשלל מיניה וביה. לא שהוא נשלל מחמת חוסר אפשרות חיצונית, אלא הוא נשלל מיניה וביה כי אין מה לחפש, אבל מאידך עצם כך שיש רצון, זוהי עדות שיש שני, וההכרה שאין מה, זוהי ההתכתשות האומרת שאין שני.

זוהי הבחינה שב' אלפין עולים בגי' רכ"ב, כלומר שעצם הרצון יוצר מציאות של שניות, אבל יש התכתשות של אל"ף באל"ף דייקא, כי שאר האותיות מחפשות משהו אחר, והאל"ף הגנוז בתוכן כותש אותן שלא ישיגו משהו אחר. לכן בכל האותיות הא' הוא בהעלם, כי הא' מברר שאין מה לחפש, אבל מצד ההתראות החיצונית יש מה לחפש. משא"כ באלף עצמו שהא' מתכתש, יש בו תנועה לחפש, אולם מיד מגיעה ההכרה שאין את מה לחפש. מצד ההתכתשות של האל"ף באל"ף, נגלה הביטול של הנבראים ונגלה שאין עוד מלבדו. תוקף ההתכתשות שרוצה לחפש ואין מה לחפש, הרי שבעצם החיפוש אין הגדרה מה לחפש ואין כאן יחס למשהו, וזה גופא כבר ראשית השלילה. והאחרית היא שלילה מיניה וביה, שאין מה לחפש. זוהי התכתשות מיניה וביה, ותכליתה ביטול התנועה. ההתכתשות של האל"ף מיניה וביה, בעומק היא תנועה להתנועע לבטל את התנועה. כל שאר התנועות הן תנועה להשגה, משא"כ האל"ף היא תנועה לביטול ההשגה. יש תנועה להשגה, ויש תנועה לביטול התנועה, ומעל זה יש את הנקודה של אין תנועה, שהיא למעלה מהאין.

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

9 | תכלית הדלקת נר חנוכה - גילוי אור השלילה

נצחון המלחמה - גילוי אלופו של עולם

היוונים גזרו על שלשה דברים: חודש, מילה ושבת, ר"ת חמש. הרי שהגזירה היתה בבחי' חמש, והם כנגד החמשה אלפין, כמו שהוזכר בספה"ק שמאל"ף מתפשטים חמשה אלפין. ולפי"ז, בשורש היתה גזירה אחת בסוד אלף, וכשנפצל את הדבר, זהו חמשה. כי לעולם כל המלחמה היתה באלופו של עולם. ואפי' שנראה שהמלחמה בהתפשטות, אבל באמת כח הפועל בנפעל, והוא עשה, עושה ויעשה לכל המעשים, וכאשר נלחמים באחד מכוחות הנבראים - בעומק נלחמים בו ית'. נמצא שכל מלחמה יש בה מלחמה באלופו של עולם. כתיב: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז), המלחמה בראשית גוים שהוא עמלק, יש בה גילוי מפורש שהמלחמה היא עם השי"ת, וכיון שכל האומות שורשם בעמלק, על אף שמצד ההתפרטות, המלחמה עם כל האומות נראית מלחמה פרטית, מ"מ כאשר מגיעים לשורש המלחמה, עמלק, שם מתגלה שעצם המלחמה היא כביכול עם השי"ת, מלחמה לה'. לכן, בכל מלחמה צריך לראות את שורש המלחמה, שהיא התנגדות כביכול לאלופו של עולם. וכן במלחמת יון יש בה התגלות של הה' אלפין שכביכול רצו לבטל. וכנגד זה הגילוי של הנס, כאשר יש נצחון, הוא גילוי של אלופו של עולם.

הפסול למעלה מכ' - אור הביטול

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

הדלקה והנחה - תנועה ומנוחה

הגמ' בשבת מסתפקת אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. הדלקה היא נקודת הפעולה - התנועה - שבדבר, אבל הנחה היא תנועה להביא את הדבר אל המנוחה. כלומר הדלקה היא מהלך של תנועה, והנחה היא מהלך של תנועה עבור אי תנועה, עבור הנחה. מצד הבריאה של היום - הדלקה עושה מצוה, כי השתא אנו מצד הפעולה, שהוא סוד שית אלפי שנין, עולם הפעולה. אבל מצד הארת הידיעה שלמעלה מן הבחירה, בעולמות שאין בהם חפץ, ב"יום שכולו שבת ומנוחה", מקום מנוחת הפעולה של הנבראים - מצד בחינה זו, הנחה עושה מצוה. כי הנחה היא הנקודה של ביטול הפעולה, כי קביעות הדבר היא מצד הניחא שבו.

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

"ולא היה בו" – היה בו 'לא'

בעומקו של הנס, מצינו בגמ' (שבת כא ע"א): "מאי חנוכה וכו', טמאו כל השמנים וכו', ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג ולא היה בו אלא להדליק יום אחד". והבן בעומק ביאורו של "ולא היה בו", שהיה בו לא. והנה על קושיית הב"י הנודעת, מדוע עושים זכר לנס שמונה ימים, הרי היה לכתחילה שמן להדליק יום אחד – כתב אחד הצדיקים, שמצאו פך שמן שהבית קיבול היה ליום אחד, אבל באמת לא היה בו שמן כלל. והוא חידוש גדול, כי ידוע שכל ענין של נס הוא המשכה מיש ליש, כנודע במעשה השנומית ששאל אותה אלישע "מה יש לך בבית" (מ"ב ד, ב), כדי להמשיך מיש ליש דייקא, כי אין מהלך של הנס לברוא חידוש מאין ליש. א"כ לכאורה צ"ל שגם בנס חנוכה היה שם שמן להדליק יום אחד כמו שמקובל לפרש, ולפי"ז הפירוש שלא היה שמן, הוא התגלות עמוקה מאין ליש. לפי חידוש זה תתבאר היטב לשון "ולא היה בו", היינו שהיה שם 'לא', שהיתה בפך בחינה של 'לא'. ומעתה, מצד ההבנה הפשוטה שלא היה בו רק שמן להדליק יום אחד, כלומר, היתה שם נקודת הדלקה ליום אחד – לפי"ז הדלקה עושה מצוה, כי היתה שם מהות הראויה להדלקה, התנענעות, אפשרות לנענע, להאיר. אבל מצד העומק ש"לא היה בו" היינו שהיה שם 'לא' – מצד כך, הנחה עושה מצוה.

בגילוי הנס יש אור וחושך

אמרו חז"ל (ב"ר ב, ד): "וחושך – זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן". בפשטות, מהות מציאות השמן, שמצאו את גילוי האור. אבל לפי הפנימיות שמצאו את ה'לא' שבפך, הרי שמצאו את החושך דקדושה, והוא עומק הגילוי. בגמ' שם מבואר, שזמן הדלקה "משתשקע החמה עד דכליא ריגלא דתרמודאי", וישנם בזה שני עניינים בעומק: האחד – שיעור כמה זמן צריך הנר לדלוק, ובנוסף לכך בעומק יש נקודה של אותו רגע שהוא מפסיק לדלוק. שלימות קיום המצוה אינה רק במשך זמן הדלקה, אלא גם ברגע שהוא כבה. מלכות יון החשיכה עיניהם של ישראל. ומהיסודות היותר ברורים, שבכל נקודה של התנגדות, יש התנגדות מצד החסד שבדבר ויש התנגדות מצד הגבורה שבדבר. כלומר, התנגדות מצד השויון שבשניהם, והתנגדות מצד ההיפך של הדבר. לפי"ז במהלך של גלות יון, שהיא בבחינת חושך על פני תהום, מצד נקודת ההתנגדות לחושך – ישנו מהלך של אור נגד החושך, אבל מצד נקודת ההתנגדות של ההשתוות – ישנו מהלך של חושך דקדושה. נמצא שמצד גילוי הנס ישנם את שני המהלכים בקדושה: גילוי של אור דקדושה, ומאידך חושך דקדושה. מצד האור דקדושה יש בחינת הדלקה, משא"כ מצד החושך דקדושה יש גבול עד כמה השמן צריך לדלוק. החושך שם גבול כלפי האור, והוא חושך דקדושה. "עד דכליא ריגלא דתרמודאי", הוא הגבול של נקודת ההדלקה שמגלה את החושך דקדושה, נגד החשכת עיניהם של ישראל.

האין והיש שבמצות נר חנוכה

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

למ"ד שזקוק לה, צריך להמשיך את ההארה, והיינו מצד תפיסת האור שכנגד החושך. אך המ"ד שכבתה אין זקוק לה, שורש דבריו מצד תפיסת החושך, שחלק מחלקי המצוה הוא נקודת החושך של זה לעומת זה חושך דקדושה כנ"ל, ולכך כבתה אין זקוק לה, היינו שהוא זקוק אל בחינת האין שבאור, אין – זקוק לה, ולא היש שבאור. ברור הדבר שאלו דברי אלקים חיים, כבתה זקוקה לה וכבתה אין זקוק לה. ויש כאן את שתי הדרגות שדיברנו, כי מצד התפיסה של אור כנגד חושך, צריך להמשיך את ההארה, ומצד החושך כנגד חושך יש מהלך של אין זקוק לה, שהאין – הוא גופא מה שזקוק לה.

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

רשות וחובה שבמצוה

חז"ל אומרים: "לשנה האחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" (שם כב ע"א). וידועה השאלה, מדוע הנס נעשה בשנה אחת, והקביעות לדורות לעשות משתה להלל ולהודות נקבעה רק לשנה האחרת, שהרי לכאורה עד כמה שהנס מוליד חיוב להודות ולהלל, הרי כבר היה החיוב באותה שנה, ועד כמה שאין בתוקף הנס חיוב להודות ולהלל, א"כ מה התחדש בשנה האחרת. מצינו בזה בספרים הק' כמה תשובות, ולענייננו: אנו מוצאים שתפילת ערבית היא רשות, אלא שקבלו עליהו כחובה. בשחרית ובמנחה יש רק את בחינת החובה, משא"כ מצד תפילת ערבית, יש בה גילוי של שתי הבחינות כאחת: מחד יש בה גילוי שהיא רשות, ומאידך יש בה גילוי שהיא חובה, ושניהם אמת. כמו בכל מחלוקת שיש גילוי של "אלו ואלו דברי אלקים חיים", גם כאן שתי הבחינות נכונות – גם בחינת הרשות וגם בחינת החובה. ולענייננו לענין חנוכה, שהוא מקביל לענין תפילת ערבית שזמנה משתקע החמה, בעומק היה צריך להיות שבגילוי הנס יהא מהלך של חובה, ומהלך זה נגלה בכך שלשנה האחרת קבעום להודות ולהלל, ואז קיבל דין ההדלקה גדרי חובה, שחייבים לקיים את מצות ההדלקה, זכר לנקודת הנס שנעשה בימי החשמונאים. אבל מאידך, באותה שנה האירה הארה, שכל אשר לבו חפץ, יגלה את מצפוני לבבו במעשה, כמו שנפסק בשו"ע שכל אחד שנעשה לו נס צריך להודות ולהלל על הנס הפרטי. נמצא, שבחינת גדרי הדין והחיוב להדליק, התחדשה רק בשנה האחרת, משא"כ באותה שנה, היתה ההדלקה בבחינת רשות, כל אשר נדבו לבו, ורק מצד השנה האחרת קבועה לחובה. הרי ששתי הבחינות אמת הן, אלא שמצד התחלקות הזמן היתה תחילה התגלות של רשות בשנת הנס, ובשנה האחרת התגלתה החובה לדורות.

הרשות למעלה מן החובה

עומק הדברים נראה כך.

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

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

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

ולענייננו, במהלך של גבול מתגלה מהלך של חובה, כי החובה היא נקודת "חייב אינש", הדעת מחייבת. אבל הרשות היא לעולם מעל נקודת החובה, וכאשר האדם למעלה מן הדעת, בבחינת "לא ידע" – אז נגלה אצלו עולם של רשות. והרי שאור הרשות – הן במעריב, והן באותה שנה של הנס – הוא למעלה מן החובה! משה קיבל תורה מסיני. משה הוא נקודת הדעת, ותורה היא הוראה, כלומר: ההוראה מתקבלת ע"י נקודת הדעת שבנפש. אבל מצד הבחינה שמשה מת והדעת בטלה – הרי שאין מי שיקבל את התורה, וישנו ביטול של הדעת וההוראה, ואז נגלה עולם הרשות.

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

הרשות – הארה שלמעלה מהדעת

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

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

זהו עומק ענין תפילת ערבית רשות, שכאשר היא רשות, האדם מקיימה לא למען קבלת השכר, וגם אין כאן כח המצוה [שבדקות זוהי בחינת שלא לשמה], אלא בנקודת לשמה, שמהותה התנענעות אחר השורש.

והבן מאד, שבדקות, מחייב שכלי הוא שלא לשמה, כי המחוייב הוא אני. משא"כ כשעושה לשמה, זוהי התנענעות אחר השורש, והוא הלשמה הגמור.

זהו יסוד גדול, כי בפשטות לשמה עניינו עשיית רצון ה' בלי נגיעות, אולם לפי מש"כ, לשמה גמור הוא דייקא למעלה מן המחשבה, שדייקא במקום כלות המחשבה – שם הוא הלשמה הגמור, שאין שם אני כלל.

זהו הגילוי שבשנה הראשונה עוד לא קבעוה כחובה, ויש כאן התנענעות אחר השורש מצד ההתדבקות הפשוטה. אלא שבנקודת הזמן היתה התחלקות בין אותה שנה לשנה האחרת, אבל בנפש שתיהן אמת, כנ"ל.

והם הם הדברים בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה. וכן האם הדלקה או הנחה עושה מצוה. כי מצד ה"לשנה האחרת קבעוה", אזי הדלקה עושה מצוה, וכבתה זקוק לה. אבל מצד שורש ההארה של השנה הראשונה, כבתה אין זקוק לה, והנחה עושה מצוה, כנ"ל.

בימים ההם ובזמן הזה, יש ואין

נוסח המטבע של ברכה הוא: "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה", וישנן בזה שתי בחינות: מצד הימים, זוהי בחינת שנה האחרת – "בימים ההם". אבל מצד הזמן – זה היה "בזמן הזה".

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

הדלקת הנרות - קיום ממשי לעבודת ביהמ"ק

הנה בחג הסוכות, מצוה סוכה היא זכר לענני הכבוד, אבל הזכר למעשה הקרבנות הוא רק בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו", אבל אין עבודה בפועל של השלמת קרבנות ימי החג. וכן בפסח ישנה מצות מצה ומרור, אבל אין קרבן פסח בפועל, ואנו עושים רק זכר למצוות שהיו בביהמ"ק. כמו כן רואים אנו שכל מצות הקרבנות בטלה, ומלבד ענין ה"נשלמה פרים שפתינו" בטל הזכר הממשי לבנין בית המקדש. אבל בנס חנוכה, צריכים אנו להדליק את הנרות. כביכול כל יחיד ויחיד מדליק את המנורה של בית המקדש, ויתרה מזו, חיוב ההדלקה לא היה רק בזמן שביהמ"ק קיים, אלא גם בעת החורבן. ובפשטות יש לתמוה, הרי עבודת המנורה היא עבודה שלפנים. היתכן שמצוה שעבודתה לפנים יש לה המשכה לעבודה שהיא בחוץ? הרי אסור לעבוד עבודת פנים בחוץ, ואיך תיתכן נקודת המשכה שעבודה השייכת לביהמ"ק ולכהנים יוצאת לכלל כלל ישראל?

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

בית ובחוץ, חכמה וכתר, אור וחושך

זהו עומק הדברים שדיברנו לעיל, שמצד ה'זה לעומת זה' של אור כנגד חושך, האור הוא בחינת חכמה דקדושה נגד חכמת יון, והוא גילוי דייקא של הדלקת המנורה בבחי' בית, אור. ולכך מדליקו בפתח הבית, והרי שיש לו שייכות לבית. ועוד, שהרי בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, וא"כ נגלה בזה דין הדלקה בבית, וכדלהלן. אבל מצד הגילוי של ה'זה לעומת זה' של חושך דקדושה לעומת חשכת יון, ישת חושך סתרו, ולכן מדליקה מפתח ביתו מבחוץ. והוא שורש המחלוקת מתי להדליק הנרות, האם סמוך לשקיעת החמה, שעדיין יש הארה, או בצאת הכוכבים, שכבר שורר חושך גמור.

וכיון ששתי הבחינות קיימות ואמיתיות, לכך נפסקה הלכה שהדר בעליה מניחה בחלון, ובזמן הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. נמצא, שגם בנר חנוכה בעצמו מתגלות שני הבחינות: מחד – מניחה על פתח ביתו מבחוץ, נקודת הממוצע היא שמניחה על החלון שהוא בפנים אך מאיר בחוץ, והנקודה הפנימית היא שמניחה על שלחנו ודיו, שהיא הארה רק בפנים. זהו כלל הגילוי של חנוכה. הפרטים רבים הם, אבל הקו הוא אחד. לראות את הגילוי של האור, נקודת החכמה, היש, ומאידך את נקודת הכתר, חושך דקדושה, אין. ובכל דבר ודבר מתגלות שתי הבחינות של האור והחושך.

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

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

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

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

חכמת יון - הכח המנגד לחכמתה של תורה

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

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

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

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

אדם שמבקש אמת והוא קורא את הדברים הללו, איך הוא לא יחשוד את עצמו שכשהוא יעלה לבית דין של מעלה זה מה שיהיה עם כל תורתו? ודאי שסיפא של הדברים שבא מלאך שלימד זכות שבערך לדור גם זה נקרא תורה. אבל מאיפה נובעת נקודת ההטעיה שיכולה להביא את האדם למקום כזה? אנחנו לא עוסקים במהרש"ם, אנחנו עוסקים באדם במדרגה דידן. אדם שלא מברר לעצמו את צורת עסק התורה בחיבוריו אליה, הן בחיצוניותו, אבל בעיקר בפנימיותו אז יתכן שנראה לו שיש לו אהבת תורה והוא עוסק בתורה והוא מרבה בתורה, קובץ על יד הרבה בכמות, באיכות, בהבנה, בבהירות, בחידוש, בשמעתתא אליבא דהלכתא כל אחד ואחד לפי עניינו, אבל הוא לא מברר את הדקויות של החיבור לדברי תורה אז יתכן שהחיבור שלו לתורה נובע מסניף אחד אבל שאר כל החלקים כולם לא התגלו או כלל או מקצת אבל לא הרבה. והוא לא רואה אם הוא לא מתבונן מה חסר לכאורה בכל עסק התורה שלו, אדרבה! הוא יושב ועוסק בה מבוקר עד לילה, הוא זוכה

להבין, זוכה לחדש, הוא זוכה לבהירות, הוא זוכה לידיעה, כל אחד ואחד לפי מה שהוא זוכה והמהרש"ם זכה הרבה מאוד! אבל מונח כאן כח הטעיה עצום למי שלא מברר את החיבור שלו לחלקי התורה הקדושה בעומק נפשו. מי שמברר את החיבור שלו אז הוא מברר איזה חיבור קיים, איזה חיבור אינו קיים, איזה חיבור חלש, מה צריך להיות בו אופן של מוסיף והולך, איזה אופן צריך להקטין איזה אופן צריך להגדיל, אילו חלקים צריכים יותר חיבור, אילו חלקים צריכים להיפך וכן על זה הדרך. אבל כל זה אם האדם מברר לעצמו את חלקי החיבור שלו. כשהאדם יעלה לבית דין של מעלה, תחילת דינו של אדם - קבעת עיתים לתורה, אז בוודאי שהשאלה הכללית היא אם קבעת עיתים לתורה, אבל לאחר מכן דנים בתוך הקבעת עיתים לתורה באיזה אופן זה היה, באיזו מדרגה זה היה, באיזה עומק של חיבור? מהבירור הזה צריך לדעת אי אפשר לברוח, או שהאדם מברר את זה כאן בהאי עלמא, או שכשהוא יגיע לעולם העליון, לעולם האמת שם יבררו לו את זה, אבל שם זה כבר מאוחר לברר את אותם בירורים.

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

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

לזאת התעוררו עצמם כמה מגדוליהם עיני העדה

על מנת לראות מה חסר, "שלא ברכו בתורה תחילה", לראות את הדברים האלו צריך להיות אדם פנימי. אדם שמסתכל בחיצוניות, הוא נכנס לבית המדרש שיושבים בו כמה מאות ועמלים בתורה אז בעין חיצונית "אשרי עין ראתה", אבל בעין פנימית יותר הוא רואה פתאום שחסרים כאן דברים. בשביל לתקן ולראות את אותה נקודת חיסרון צריך להיות במדרגה ולכן דייקא הם הנקראים 'עיני העדה' כי הם רואים מה שאחרים לא רואים, הם רואים דקויות, טביעות עין של ת"ח, הם רואים מה שאחרים לא רואים. על אף שבחיצוניות בדרא בתראה יש ריבוי של תורה אבל בעומק נקודת החיבור - מי שהוא במדרגה של עיני העדה הוא רואה פנים שונות לגמרי ממה שנראה כלפי חוץ. והרי שעיני העדה הן על כלל כל הדור כולו. אבל גם לכל יחיד ויחיד יש את הכח בבחירתו לראות, להתבונן ולברר את עומק נקודת החיבור שלו על כל חלקיו כמו שנתבאר. אשר דרכם בקדש לשקוד על תקנת כלל אחינו בית ישראל. ליישר ההדורים ולגדור פרצותם, להרים המכשול מדרך עם ה'. ומלאו את ידם לבוא בתוכחות במוסרים ומדות, וחברו ספרי יראה להישיר לב העם להיותם עוסקים בתורה הקדושה ובעבודה ביראת ה' טהורה.

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

לא רק "בעבודה ביראת ה' טהורה לעצמה" אלא שהעסק בדברי תורה עצמו יהיה מתוך לב בוער בקרבם. כאשר האדם נמצא בחלק של עסק התורה של היות דאביו ורבא אז הוא יסתכל על ספרי היראה כשהוא בא לברר את המעשים, הוא בא לברר את המידות, הוא בא לתקן את כל קלקולי האדם בכל חלקיו וזה אמת. אבל בעומק יותר "הן יראת ה' היא חכמה" כאשר האדם לומד ספרי יראה באמת, לא מקופיא, אלא בעיון עמוק אז הוא מגלה שחלק גדול ועיקרי של ספרי היראה הוא לברר את עומק החיבור של האדם לקב"ה ותורתו גופא מתוך תפיסה מדוייקת יותר, אמיתית יותר.

"ליישר ההדורים ולגדור פרצותם" - ליישר את הדבר שיהיה מדוייק יותר. לגדר פרצותם הוא מה שכבר בחוץ מקולקל, י"ג פרצות שפרצו בהיכל. "להרים המכשול מדרך עם ה'" אבל ביותר "ליישר את ההדורים", הדקויות של נקודת החיבור כפי מה שצריך שיהיה אצל כל יחיד ויחיד.

אמנם כל איש תבונות אשר שכלו ישר הולך, יבין מדעתו כי לא כיונו בהם להזניח ח"ו העסק בגופי התורה, ולהיות אך עסוק כל הימים בספרי מוסרם, אלא כוונתם רצויה היתה שכל עיקר קביעת לימוד עם הקדש. יהיה רק בתורה הקדושה שבכתב ובעל פה והלכות מרובות. הן הן גופי תורה. וגם ביראת ה' טהורה.

אבל מהיכן נובעת נקודת הטעות? כי האדם סבור שספרי היראה באים לברר את היראה לעצמה, את העבודה לעצמה אז הוא יכול להזניח ח"ו את גוף התורה ולהגיע לספרי יראה. אבל כשהאדם מבין שספרי יראה מבררים את עומק חיבורו אל הקב"ה ולתורתו גופא אזי הוא לא מזניח את גוף התורה כי הרי זה מה שהיראה באה לחבר אותו - לתורה. היראה היא לא יראה לעצמה. "הן יראת ה' היא חכמה" היא באה לחבר אותו לדקויות שבחכמה על כל חלקיהם. זהו ההבדל בין בעלי העבודה הפנימית לאלו שמתראים בחוץ כבעלי עבודה. הבעלי העבודה הפנימית העבודה שלהם מצרפת אותם יותר עמוק לתורה ויותר עמוק לתורה ויותר עמוק לתורה, מי שעובד בצורה חיצונית הנפש שלו יכולה לאט לאט להחלש מגופי תורה ולעסוק יותר בספרי יראה ומוסר שנראה לו שהלב שם בוער יותר. אבל כשהאדם מבין את המהות של התורה, והוא מבין את המהות של ספרי היראה אזי הספרי יראה מבררים את דקויות הנפש לחלקיה וע"י כן הם קושרים אותו לעיקר שזה קוב"ה ותורתו. כשמבינים את הדברים אז מבינים שהספרי יראה הם לא החלשה של התורה אלא הם הקב חומטין שמקיים. ובלשון מדוייקת בשפה דידן - הם מבררים את הדקויות שבנפש וע"י כך החיבור לתורה נעשה מדוייק יותר.

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

חנוכה
מהסדרה
בלבביפדיה
עבודת ה'

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אך | אור ונלי

אור - התפשטות, כלי - הגבלה

אך "כל אכין שבתורה מיעוטין הן", כמו שמבו' בשי"ס, וגדר הדברים, אך ראשי תיבות אור כלי, מצד מציאות האור הוא כולו התפשטות, והדוגמא השורשית והבהירה לכך זהו לשון חז"ל בגמ' הידועה בחגיגה, לגבי האור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון, - הגמ' אומרת שהאור הזה היה הולך ומתפשט עד שגער ואמר לעולמו די, - הגמ' אומרת את זה על העולם אבל זה נעשה מכח האור שמתפשט, ואז גער בעולמו ואמר לעולמו די.

ד' מדרגות הכלים

וא"כ טבע האור ביסודו ובמהותו הוא מציאות של התפשטות, זהו אור, ומה מצמצם את האור ומגביל אותו - זהו הכח הנקרא כלי.

ובדקות, יש כמה וכמה סוגי כלים.

א. כלי תחתון הוא כלי שהוא בית קיבול, הוא מקבל אל תוכו את השפע, הוא מקבל אל תוכו את המים, ובשורש יותר הוא מקבל אל תוכו את מציאות האור, זה המציאות של כלי תחתון.

ב. למעלה מכך כמו שהוזכר, מציאות הכלי היא מגבילה ומצמצמת את מציאות האור, ועל ידי כן נעשה חסרון כביכול בהתפשטות של האור, ובדרך רמז, אור - כלי עם הכולל בגימטריא חסר, כלומר שהוא מחסר את הדבר, זהו כלי שהוא בבחינת 'אכין מיעוטין הן', הוא ממעט ומחסר את מציאות האור, הוא מחסר את התפשטותו.

ג. יתר על כן מדרגת כלי נקראת כלי מלשון כלות הנפש לאלקים, שמשמעותו שהיא חוזרת לשורשה, - במהלך השני זה גם נקרא כלי מלשון כלות אבל משמעותו היא שעד כאן הוא מתפשט ומכאן ואילך נפסק התפשטותו,

אבל במהלך השלישי מציאות של כלי הוא מלשון כלות כלומר שחוזר הדבר בחזרה לשורשו.

ד. למעלה מכך מדרגת הכלי היא בבחינת כלי שלמעלה מהאור, בבחינת 'כופה עליו את הכלי', הוא כלי מלשון של כללות כי הוא כללות הדבר למעלה משורש מציאות האור.

זה בקצרה ממש ארבעה המדרגות של הכלים.

כח ההמשכה מה'אך שמח' דחג הסוכות

ובערכין לעניינם של הימים האלה ימי חודש כסליו, - האור מתפשט והכלי מגביל אותו ומצמצם אותו ומעלה אותו בחזרה לשורשו, שורש האור שמתגלה בחודש כסליו זה הדלקת הנר, "נר מצוה ותורה אור", ופשוט וברור הדבר, נאמר לשון של אך ביחס לחג הסוכות "והיית אך שמח" ועיקר השמחה שמתגלה בחג הסוכות היא בשמחת בית השואבה כמו שאומרת המשנה "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו", יש מדרגה של "שמחו צדיקים בה'", "ושמחתם לפני ה'" שמחה במקום בית המקדש עצמו, ויש את ההתפשטות של השמחה שהיא מתפשטת ממקום ביהמ"ק, וההדלקה של תוך המקדש בבחינת מנורה מתפשטת לירושלים כמו שאומרים חז"ל שאשה היתה בוררת חיטים לאור הנר של בית השואבה, ויתר על כן האור מתפשט אף מחוץ לירושלים.

זה שורש ההארה של "והיית אך שמח", - זה ה'שמחה יתירה' שהיתה בשמחת בית השואבה, זה מדרגת ה'אך', אור - כלי שמתפשט ויוצא לחוץ, והאופן של השמחה היתה ע"י שהיו זורקים אבוקות כמו שאומרת הגמ' בפרק החליל בסוכה, כלומר שהשמחה היתה באורות ובכלים שמתגלים יחד אהדדי, זוהי מציאות השמחה שמתגלה בחג הסוכות בשמחת בית השואבה.

לוק יום אחד והוא דלק שמונה ימים, בערכין שנאמר השתא גדר הנס הוא כך, - שכח ה'כלות' שחוזר בחזרה לשורשו נתגלה, זה גופא העומק של כח הנס, הנס הוא שכח ה'כלות' בחזרה לשורש הולך ומתגלה ביתר תוקף וביתר עוז, הוא היה צריך להיפסק ממילא כי כבר אין יותר מציאות של המשכה מתתא לעילא, שיהא חזרת הדבר לשורשו, אבל כאשר נעשה המציאות שבמקום לדלוק יום אחד הוא דלק שמונה ימים הרי שהרחבה נעשית בתנועת האש מתתא לעילא בכלות לשורשו, שם נעשה המציאות של ההרחבה כמו שהוזכר.

שורש הארת פורים שמכח המדרגה הרביעית שבכלי

יתר על כן זה מה שמתגלה במדרגת חג הפורים, ה'נהפוך הוא' שבחג הפורים כמו שהוזכר הרבה, שורש המי-לה הפך היא פ' וכ' בבחינת כף, שכף היא מציאות של כלי, שזה צורת הכלי שמתגלה באדם במציאות כף ידו של האדם ששם הוא מקום הבית קיבול - כלי שמתג-לה באדם, וכאשר נאמר 'ונהפוך הוא' כלומר שנתהפך מציאות הכלי שבמקום שהכלי יהיה כלי לתתא הוא הופך להיות כלי לעילא.

והרי כל ימי הפורים באו על כך שבמתן תורה הקב"ה כפה עליהם הר כגיגית שמצד כך יש 'מודעא רבה לאורייתא', וכאשר נעשה כח הנס בחג הפורים, ה'כפה עליהם' חוזר ומתגלה מכח ה'ונהפוך הוא' דפורים אלא שהוא באופן של 'מאהבת הנס' שזה גורם את הקבלה מרצון, אבל אותו מהלך של 'כפה עליהם' מתגלה במציאות ימי הפו-רים, וע"י כן מתגלה שתוקף כח הכלי הוא נמצא למעלה ממציאותו של האור, זה כח הכללות שמתגלה בימי הפו-רים באופן של "משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לא-ביונים" ועומק הכללות הזו היא מצד בחינת הכלי מלשון כללות שהוא למעלה ממציאות האור, זה שורש ההארה של ימי הפורים במדרגה הרביעית של מדרגת הכלי כמו שחודד.

עד כאן א"כ סידרנו בקצרה ממש את ארבעת מדרגות הכלים, את ג' המדרגות המתגלים בימי החנוכה ואת המדרגה הרביעית שמתגלה בימי הפורים וכמו שהוזכר ששורש ההארה הזו היא בחג הסוכות שנאמר בו "והיית אך שמח" שיסודו בשמחת בית השואבה, שם שורש

והאור של מציאות ה'אך' הזה ממשיך לכל ימות החורף, הוא ממשיך לחנוכה והוא ממשיך לפורים, שהם המועדים דרבנן שנמשכים מ"והיית אך שמח", מהאור - כלי זה נמשך לחנוכה ולפורים.

ג' גדרי נס דחנוכה בהקבלה לג' מדרגות הכלים

וראשית בלשון קצרה, כפשוטו 'נר מצוה' היינו שמתגלה מציאות של אור וכלי, שנמצא לו לאור בית קיבול שהוא יכול לחול בתוכה - וזה עומק הנס ששמן שהיה ראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, כלומר שנעשה גילוי של תכונת האור בכלי, שהרי שהוזכר מציאות טבע האור שהוא מתפשט, ומציאות טבע הכלי שהוא כלי קיבול - גבול, וכאשר נעשה נס שנר שהיה ראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, - ובדקות זה לפי המהלך שנתרבה השמן עצמו - כלומר שנעשה בו בחינה של שמנוניות שעניינה התרחבות וזה גדר נס פך השמן, ההרחבה של השמנוניות שזה הרחבה של בחינת הכלי עצמו.

זהו גופא עומק כח החידוש שמתגלה בנס של חנוכה שנ-עשה גילוי האור במציאות הכלי, שגילוי טבע האור המ-תפשט חל בשמן עצמו שנעשה בו מציאות של הרחבה כמו שהוזכר.

אבל יתר על כן כמו שהוזכר בדקות, המדרגה השניה של מציאות הכלי הוא מלשון של 'כלות' מצד כך שהדבר מסתיים, - כמו שחודד השתא, נתחדש כלי חדש ונת-חדש שה'כלות' של הכלי איננו מגביל את מציאות האור אלא דייקא האור שולט על מציאות הכלי ונעשה הרחבה של מציאות הכלי.

ובהחנה השלישית שהוזכר שכלי נקרא כלי מלשון 'כלות הנפש לאלקים' שהוא עולה בחזרה לשורשו, - זה עומק הנס שנעשה בפך השמן, שהרי הוא היה ראוי לד-לוק יום אחד ודלק שמונה ימים, ובמהלך הזה הנס הוא לא בעצם הריבוי של השמן אלא בזה שהוא דולק שמונה ימים, - וזה הנקודה הבהירה של דליקתו שהרי כל אש עולה מתתא לעילא, וכאשר היא עולה מתתא לעילא היא מכלה את הדבר שממנו היא דולקת, זהו גידרו וטבעו של אש.

ונמצא שכאשר נעשה הנס של פך השמן שהיה ראוי לד-

אלא גדר ההדלקה עניינו להמשיך את הארת היום בלילה זהו הגדר של מצות נר חנוכה.

במנורה שבבית המקדש מצות הדלקתה היתה מערב עד ערב, כלומר היא מתחילה בערב והיא מסתיימת במציאות הערב, זה מהלך אחד של הדלקה שהיה בבית המקדש שמתגלה במנורה, אבל האור שמתגלה בימי החנוכה שמדליקים משתשקע החמה זה לא מקובל לגמרי למדרגת המנורה אלא יש בו גם בחינה הפוכה, ממשיכים את מציאות הארת היום גם לאחר הזמן ששוקעת החמה ומסתלקת ההארה של היום, שכאשר מדליקים את אותו אור ממשיכים את אותו אור שהיה ביום לתוך מציאות הלילה, זה גדר מצות נר חנוכה. ההארה של נר חנוכה היא אותו הארה של האור שקיים, ועכשיו מתגלה שהמציאות של הכלי נזדכך, נעשה בכלי מציאות של זיכוכ ועל ידי כן הכלי עצמו הופך להיות מציאות של אור.

זהו הגדר במה שההדלקה היא באופן של "שמן זית זך כתית למאור" כמו שנאמר במנורה, אז בוודאי - ככל שהוא זך יותר הוא מאיר יותר, אבל בעומק בערכין שהוזכר השתא ההגדרה היא שכאשר הוא זך יותר א"כ גדר מציאות האור מתפשט במציאות הכלים ועל ידי כן מה שמאיר כאן עכשיו הוא שהכלי עצמו הופך להיות מציאות של אור, ועל מנת כן לוקחים את הכלי הזך ביותר שישנו שזהו ה'שמן זית זך', שהשמן זית זך הוא בעצם ההכפלה של מציאות האור, ב' פעמים אור עם שתי התיבות ועם הכולל עולה זית, כלומר שזה השמן זית זך להאיר את מציאות האור שיאיר בתוך מציאות הכלי, שימשיך את מציאות האור למציאות הכלים, זהו הדבר שבו נעשה שורש ההארה.

עומק החידוש שבהפסקת האור לאחר ח' ימים

ולפי"ז להבין ביתר עומק, כאשר מציאות האור מתפשטת במציאות הכלים היא מגלה בעומק שהאור והכלי הוא מציאות אחת, - ולפי"ז יש כאן עומק עצום, כפשוטו הנס שנעשה בנס פך השמן שבמקום לדלוק יום אחד הוא דלק שמונה ימים, זה גדר הנס, אבל בעומק יותר שורש הנס כמו שנתבאר שהאור והכלי נתגלו כעצם אחד מאיר ולכן היה את אותו מציאות של הארה, וא"כ

מציאות השמחה של האורות והכלים כמו שנתחדד.

אבל יתר על כן - נפתח בסיעד"ש יותר את הדברים, - מציאות האור ומציאות הכלי זהו הגדר של האך כפי שהוזכר, האור מאיר, והכלי מצד טבע עצמו נעשה בו החשכה שהיפך האור יש בו מציאות של חושך.

מצד סדר הדברים הפשוט של אור וכלי, האור הוא אור והכלי הוא מציאות חשוכה, - הוא כח החושך שנמצא במציאותו של אור.

גילוי שבנס שתכונת האור חל במציאות החושך

כאשר נעשה הנס בפך השמן כמו שהוזכר שזה בבחינת אך - אור וכלי, ותכונת האור היא זו שהתגלתה בכלי, - בערכין של מה שנאמר השתא, כיון שנתבאר שתכונת הכלי היא מציאות של חושך, הרי שכאשר האור שולט על הכלי, מלבד כך שהוא מרחיב את גבולות הכלי - שזה הנס שהוא דלק שמונה ימים, מתגלה שתכונת האור חלה בכלי ומה שהכלי מצד עצמו הוא כלי חושך הופך עכשיו להיות במציאות הכלי גילוי של תפיסת ריבוי של מציאות האור שמתגלה גם במציאותו של כלי, זהו גדר שורש הנס, כלומר שמה שיש מציאות של חושך בכלי מכח הנס מתגלה בו מציאות של אור, ומה שיש חושך במציאות הזמן שזהו הזמן של שקיעת החמה שבערכין של זמן זהו הזמן שמתגלה בו מציאות של חושך, - ומצות נר חנוכה היא להדליק אותו "משתשקע החמה", מה שבמדרגת הכלי, הוא עצמו חושך ומאיר בו האור, בהקבלה לכך זה מתגלה במדרגת הזמן של 'משתשקע החמה', שכאשר מאירים את האור בבחינת "נר מצוה" להדליק את האור משתשקע החמה, כלומר שמגלים את תכונת מציאות האור שחל גם במציאות החושך.

גדר ההדלקה - המשכת הארת היום

ובהגדרה מדוקדקת יותר, יש מציאות של אור היום ויש את הזמן של 'תשקע החמה', כאשר החמה שוקעת היא מגבילה ומצמצמת את מציאות האור, ולפי"ז כאשר נאמר במצות נר חנוכה להדליק נר חנוכה משתשקע החמה, - ברור לכל בר דעת שאין כוונת הדבר שמדליקים אור חדש משתשקע החמה, לא זה גדר ההדלקה,

האור הגנוז לעתיד לבוא, ולכא' מה שייך שיאיר בו האור הגנוז דלעתיד לבוא, הרי מה שהאיר כאן שנעשה הנס שבמקום לדלוק יום אחד זה דלק שמונה ימים, - הרי יש עוד הרבה ניסים שנעשו בסדר ימות עולם, מה שנאמר בפסוקים ובדברי חז"ל ועוד.

אבל לפי המתבאר, אם גדר הנס שנעשה הוא שבמקום להאיר יום אחד זה האיר שמונה ימים, א"כ זה עוד נס מכלל מהלכי הניסים שקיימים, זה לא שייך לאור הגנוז, אבל אם הנס שנעשה הוא האור שמאיר בלי גבול וממילא הוא היה צריך להאיר כך לעולם אלא שאחרי שמונה ימים נעשה הפסקה לדבר.

זה השורש של אור הגנוז, "אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו", כל-מר שאין לו מציאות של גבול, הכלי נכלל במציאותו של האור ואינו מגביל את מציאותו של האור ועל ידי כן אין גבול למציאות האור, מכאן נעשה שורש הדבר שמאיר אור הגנוז כי זה מהותו, זה גידרו, אלא שאחרי שמונה ימים נעשה חידוש שההארה הזו נסתלקה, - כמו שמעיד קרא כשהקדוש ברוך הוא ברא את האור הראשון, הוא עמד וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא, כמו כן גם כאן בנס פך השמן, אחרי שמונה ימים מתגלה אותו מהלך של 'עמד וגנוז', זה גופא עומק נקודת הדבר.

וכמובן כאן שמעיקרא מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שהוא גופא היה גנוז, - מכח כך האיר בו האור הגנוז, ומכח כך באותו תפיסה הוא נגנו אחרי שמונה ימים, שנגנו אותו תפיסה והאור חזר להאיר כגדרו וסדרו שנצרך שמן לכל יום ויום כמו סדרם של דברים, - זה עומק נקודת האור שמתגלה בנס דחנוכה.

כל זה במהלך שהוזכר שמציאות האור הוא במדרגה של אור וכלי והכלי הוא ה'כלות' של האור, כאן נעשה הנס שבמקום שיהיה 'כלות' של האור נעשה שיהא תפיסת האור בכלי שהכלי מאיר, כפי שחודד.

כח ההעלאה שמתגלה בנס

המדרגה השלישית שחודדה במדרגת ההארה של חנוכה, שלא רק שאין גבול למציאות האור אלא נעשה 'כלות' של האור שמתתא לעילא חוזר ומאיר מציאות של כלי שמ-

מהו עיקר מהלך הדברים - שאחרי שמונה ימים פסק מלהאיר אותו אור, זה החידוש שמתגלה בחנוכה.

כלומר יש את החידוש הראשון שהאור והכלי מש-תוים יחד אהדדי, אבל החידוש הנוסף שמתגלה אחרי ההארה של האך המתפשטת, - סדר הדברים היה צריך להיות כמו בדוגמא הבהירה שהיה בסנה, "הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל", שאין לו מציאות שהוא מתכ-לה, - שזהו "איננו אוכל" אוכל מלשון אוכל ומלשון כלי, שטבע הכלי - הדבר הנוער - להתכלות בשעה שמאיר בו מציאות האור, ואם מעין אותו הארה מאירה בנס של פך השמן, א"כ היה צריך להיות שהאור ידלק לעולם כי הכלי לעולם נכלל במציאות האור וא"כ אין לו מציאות של כילוי, אבל כאן מתגלה נקודת החידוש שבדבר שא-חרי שמונה ימים כבר ההארה הזו פוסקת ועל ידי כן חוזר הדבר לסדרו של עולם, לטבעו של עולם ומכח כך פוסק ההארה של פך שמן להאיר.

נמצא שעומק נקודת החידוש הוא לא רק מציאות הדבר שתחילתו האיר והנס נעשה שההארה המשיכה לשמונה ימים, אלא החידוש הוא בעצם שהאור נפסק אחרי שמונה ימים זה גופא נקודת החידוש, שמצד מדרגת הדבר כפי שהוא היה צריך להיות שההמשך שלו יהיה מציאות של הארה שאין בה הפסק עולמית.

שורש האור הגנוז שבנס

וההגדרה העמוקה - יש כאן בעומק שתי תפיסות, בה-גדרה החיצונית אופן הנס שנעשה שכל יום מחדש היה עוד נס ועוד נס וכך זה דלק שמונה ימים, [- בלי להיכנס כרגע לכל השיטות איך היה צורת הנס למעשה], וא"כ גדר הדבר שהיה כאן עוד יום נס ועוד יום נס, וביום שכבר אין נס, כבר אין הנס קיים, אבל בעומק יותר כפי שחודד הנס נעשה בזה שהאור והכלי נתחברו יחד אהדדי, שהשמן והאור נעשה בהם מציאות של צירוף אחד שלם שמאיר בו עומק נקודת השלימות שבדבר שהם מאוחדים יחד אהדדי, ועל ידי כן זה מה שגורם שההארה הזו הולכת וממשיכה.

ולכן בשורש של הדבר מתגלה האור שאין לו הספק, - זה העומק הידוע בדברי רבותינו שבנס פך השמן מתגלה

חזיר את האור בחזרה לשורשו, - שזה טבע האש שהיא עולה מתתא לעילא כלשון הפסוק "להעלות נר תמיד".

וביתר חידוד, הרי מה שמצאו פך שמן אחד חתום בחוֹתמו של כה"ג בקרקע כמו שמבואר שם בסוגיא וב־תוס' שם, - בדרך כלל הגדרת כל שמן היא - שלוקחים אותו מהזית שגדל מן הקרקע, אבל כאן יתר על כן, השמן עצמו היה טמון בקרקע, וא"כ תחילת ההעלאה שלו שהיתה מתתא היא ממה שהוא ספון וטמון בקרקע ומוצאים אותו, ומעלים אותו לנר תמיד, זה עומק של נקודת העליה שהוא עולה מהמקום השפל ביותר שהוא מקום הקרקע ומשם מקום עלייתו שהוא עולה לעילא כמו שהוזכר.

מדרגת הדלקה ד'פתח ביתו מבחוץ' ודר בעלייה'

אבל יתר על כן, הרי הגמ' אומרת, נר חנוכה מצוה לה־ניחו על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה מניחו בחלון, - מה עומק הדבר שאם הוא דר בעליה הוא מניחו בחלון, אז כפשוטו כיון שאין לו את הפתח הפתוח לרה"ר לכן סגי בהדלקה במקום החלון, אבל להמתבאר השתא מה שנאמר כאן שבהיה דר בעליה הוא יכול לה־דליק את זה בעליה, זה מעומק ההגדרה של עצם הד־לקת הנר, שהרי כמו שהוזכר נאמר לגבי נר הלשון של 'להעלות נר תמיד', ומצד כך מי שהיה דר בעליה - אין כוונת הדבר שמי שדר בקרקע מדליק בקרקע ומי שדר בעליה מדליק בעליה, אלא 'דר בעליה' כלומר שהוא מדליק את הנר במדרגה של 'להעלות', במדרגה של נר שמהותו הוא שהוא עולה מתתא לעילא, - זה מה שמ־דליק מי שנמצא בעליה, - זה עומק נקודת הדלקתו, מי שנמצא בקרקע א"כ מקום ההדלקה שלו הוא על פתח ביתו מבחוץ, שגדר 'פתח הבית' הוא מקום ה'כלות' של הבית, שם נקודת ההארה שהוא מאיר בהדלקתו, שהאור שנמצא בתוך הבית מתפשט לחוץ אל פתח ביתו מבחוץ וא"כ הוא מאיר שהיכן שנראה שיש גבול, היכן שנראה שיש מציאות של 'כלות' חוזר האור וגובר על הכלי ומתפשט לחוץ, - זה 'מניחו על פתח ביתו מבחוץ'.

אבל "היה דר בעליה מניחו בחלון" הגדרת הדבר הוא שהאור שמתגלה שם הוא מאיר במדרגה עליונה יותר שבמדרגת ההארה שבכלי, - מי שדר בעליה מדרגת

ההדלקה של הנר חנוכה שלו הוא במדר־גת כלי בבחינת 'כלות הנפש לאלקים', כלי שעולה מתתא לעילא, וברור הדבר - מה שהוא נקרא "דר בעליה" זה לא רק היכ"ת כפשוטו שב־מציאות הוא דר בעליה אלא על משקל הלשון של הגמ' הידועה בסוכה בדברי רבי שמעון בן יוחאי "ראיתי בני עליה ומועטין הן אם אלף וכו' ואם שנים הם אני ובני הם", - כלומר ש'היה דר בעליה' זה מדרגת בן עליה שהוא נמצא בעליה בעצם ואצלו האור הוא במדרגת 'להעלות נר תמיד', זוהי מדרגת ההדלקה שמתגלה הן בפתח ביתו מבחוץ ויתר על כן במדרגת 'היה דר בעליה' שמדליקו בחלון.

תפיסת מים דנחל ותפיסת אש דחלון

אבל יתר על כן להבין עמוק, - כידוע "להדליק נר חנו־כה" ר"ת נחל [אף שהמטבע הוא "של חנוכה" מ"מ להדליק נר חנוכה הוא ר"ת נחל], שזה בחינת חלון כמו שאומרים רבותינו [- אותם אותיות].

כפשוטו הנחל שייך ליסוד המים, שכשיש נחל שנובע ממקור המעין נעשה מציאות של המשכת המים שמ־תגלה בנחל, וא"כ כפשוטו הוא מציאות של מים, אבל במדרגת חלון כשנאמר 'היה דר בעליה מדליקו בח־לון' שזה נאמר דייקא על בני עליה כמו שחודד שהוא עולה מתתא לעילא, כלומר שזה מדרגה של הדלקת הנר במדרגה של כלות הדבר בחזרה לשורשו למעלה, - לפי"ז החלון הוא היפך ממציאות הנחל שהדלקתו במ־קום החלון הוא בתפיסה של אש שעולה מתתא לעילא היפך מציאות המים שיורדים מלעילא לתתא.

ולהבין עמוק יותר, - הרי הדין הוא במצות נר חנו־כה שגר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי, - מאיפה השורש שמתגלה בסדר הדבר שמניחים נר חנוכה במקום של גובה שבזה נאמר של־מטה מעשרים כשר ולמעלה מעשרים פסול, - מאיפה השייכות לכך שמניחים נר חנוכה במקום של גובה - הרי מי שגר בבית שיש בו פתח לרשות הרבים, א"כ מקום ההדלקה הוא "על פתח ביתו מבחוץ" אבל צריך להדליק אותו באופן שמזוזה מימין ונר חנוכה משמאל בכדי שיהא מוקף במצוות, וסדר הדבר כמו שאומרים

וא"כ מה שמתגלה תמיד במדרגת המים האופן של ה'מעין', בנר חנוכה כאשר הוא מדליק אותו ההדלקה היא באופן של ה'לראותם', באופן של ה'עין רואה' ולא באופן של ה'מעין', - ה'עין רואה' רואה את הדבר כשל- עצמו, זוהי מדרגת ההדלקה של נר חנוכה.

מדרגת חלון - 'בעין', ולמעלה מכ' 'מעין'

ועל המדרגה הזו נאמר בעיקר שצריך להאיר את אותו אור בבחינת א' וכ' אור וכלי כמו שנתבאר, ומציאות הכלי הוא כלות האור לשורשו, - לכן יש דין של דר בעליה מניחו בחלון שבעליה שכמו שהוזכר זה מדין כלות האור בחזרה לשורשו, כשהוא מניח את הנר בעליה א"כ מאיר בו תפיסת הכ' - כ"ף שזהו תפיסת הכלי - כלות הדבר בחזרה לשורשו, שם בדקדוק נאמר יסוד הדין שנר חנוכה שהניחו למעלה מעשרים פסול, - מדוע הניחו למעלה מעשרים פסול? - כי כל היסוד שהוא עולה לעשרים זה מדין הכ"ף, מדין ה'כלות' של הכלי שחוזר בחזרה לשור- שו, זה מקום ההדלקה שנאמר במדרגה של עשרים.

ובמקום ההדלקה הזה, זהו היפך של הנחל נובע' שהוא בבחינת מעין, אלא כאן הוא מדליקו על חלון ביתו, - מהי הגדרת חלון דייקא, הרי אם המצוה היתה רק להדליק א"כ סגי במה שמניח על שולחנו ודיו, - כיון שהמצוה היא לצורך הראיה של בני רשות הרבים לכן יש דין של מניחה בחלון, - הדין 'מניחה בחלון' הוא לא מדין ההדלקה כש- לעצמו אלא מדין ה'לראותם' בכדי שאחרים יראו.

אבל מ"מ ברור הדבר, כל ההדלקה בחלון מדליקים שם בשביל שיהיה גילוי של 'עין רואה', - ולהבין בעומק, הרי "מבשרי אחזה" שאדם יכול לראות גם למעלה מעש- רים אמה, וא"כ מהו הדין לא להדליק למעלה מעשרים אמה משום שלא שלטא ביה עינא? - כי הוא רואה את ה'מעין' והוא לא רואה את הדבר 'בעין', זהו הגדר בלמ- עלה מעשרים אמה, זהו שיעור הדבר שנאמר בנר חנוכה שכשהוא מניחו בחלון זהו רק עד עשרים אמה, מחמת שצריך שיהא 'עין רואה' לראות את עצם הדבר עצמו.

מדרגת ראיית נר שנפתח ומדרגת ראיית נר שנחלון

ומה ה'עין רואה'? - הרי כאשר האדם רואה דבר שנמצא בתוך העשרים אמה, הרי הדבר לא נמצא על פתח הבית

רבותינו שבתוך עשרה טפחים זה עיקר מדרגת ההדלקה, נמצא שאין סיבה שהאדם ידליק במקום של גובה שמצד כך יהיה סוגיא של הדלקה למעלה מעשרים אמה, וא"כ מאיפה השורש להדלקה בעשרים אמה שעל זה נאמר הדין שעד עשרים אמה שלטא ביה עינא, למעלה מעש- רים אמה לא שלטא ביה עינא.

פשוט וברור שזה נאמר למי שהיה דר בעליה, כלומר שמדרגת העליה היא זו שמחדדת את נקודת הדבר שה'שלטא ביה עינא' זה עד עשרים אמה ולמעלה מעש- רים אמה לא שלטא ביה עינא.

וברור ופשוט - עשרים זהו האות כ' שמניינה עשרים, זה הסוגיא שהוזכר, ומכח כך מתגלה הסוגיא של עשרים אמה בנר חנוכה, [- האות כ"ף והיפוכה פך שמן דחנו- כה].

מדרגת 'מעין' ומדרגת 'בעין'

ובעומק יותר כמו שהוזכר הנחל שנובע הוא נובע מן המ- עין, וכל מעין שנקרא מעין - הגדרה בהירה - הוא מל- שון מעין, זה לא עצם הדבר עצמו אלא מתגלה ה'מעין' של הדבר, בשורש זהו "והחכמה מאין תמצא ואיה מקום בינה", וכאשר הדבר מתגלה לתתא מתגלים מים שנוב- עים ממקור המעין, כלומר שהוא מעין מה שנמצא בפנים, זהו מעין, כמו הלשון "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה" וכן ע"ז הדרך, כל מעין זה ה'מעין' של מה שנמצא בנקו- דת הפנים של שורש מציאות המים, זה נקרא מעין.

אבל יתר על כן, כאשר רוצים להגדיר את הדבר שהוא לא בגדר 'מעין' אז מגדירים אותו 'בעין', שהוא נמצא בעין בעצם, זהו מדרגת נר חנוכה שנאמר בו שמצוה לראותו, יש את מצות ההדלקה, ובאופן שאינו מדליק יש את מצות הראיה שע"ז תיקנו שעל הראיה לבד הוא מברך, כלומר שיש מצוה בעצם מציאות הראיה עצמה, בבחינת "לראותם בלבד", עצם הראיה של הדבר.

כלומר שבנר חנוכה מתגלה מדרגת כח הראיה, ה'עין רואה' זה עיקר גדר פנימיות מציאות המצוה, - 'לראותם' -, וגם בהדלקה החיוב הוא להדליק ע"מ שיהיה מי שי- ראה, אבל גדר המצוה, תכליתה מהותה והווייתה, היא גדר של ראייה.

והרוצה להעשיר יצפין ששולחן בצפון",
- מי שרוצה לחברם, כמו שידוע מהמגיד
ממעזריטש, שישים עצמו כאין - זה מה שמתג-
לה בשורש של מציאות ההדלקה של שעת הסכנה,
ששעת הסכנה מאירה את האור העליון שמחבר את
מציאות אור הכלים, הוא מחבר את המנורה עם השו-
לחן יחד אהדדי, וזהו "מניחו על שולחנו ודיו", שנעשה
מציאות הדבר שמאיר שורש נקודת חיבור הכלים.

למעלה מכל זה כמובן יש את הסוגיא של פורים שזה לא
עיקר סוגייתנו השתא באופן של 'כופה עליו את הכלי'.

ג' הארות שבג' אופני ההדלקה

אבל בהבנה בהירה א"כ, כשמתגלה מציאות האך
מציאות האורות והכלים בכלל. ומתפשט בימי החנו-
כה, יש כאן ג' מדרגות של הארה, כפשוטו מדליקים
נר שהוא כלי אבל למעלה מכך יש את ג' המדרגות
שנתבאר.

ההארה שמעלה את ה'כלות' מצד כך שהדבר מסתיים
והוא מתפשט כאשר הוא מניחו על פתח ביתו.

ההארה שמעלה את הדבר שזה כלות בחזרה לשורשו
ב'היה דר בעליה'.

וההארה שמאירה את הכלי שלמעלה מן האורות כלומר
כח כללות הכלים שמחברם יחד אהדדי והופכם לאחד,
שזהו 'מניחו על שולחנו ודיו', צירוף של מדרגת המנורה
יחד עם מדרגת השולחן.

מה שנראה כפשוטו 'שעת הסכנה' שזה עומק של נקודת
הנפילה, אבל ברור הדבר ששעת הסכנה היא מגלה את
המעמקים הנעלמים של מציאות הפנימיות, ששם שורש
מציאות הכלים מתאחדים, המנורה והשולחן מתאחדים
יחד אהדדי וע"י כן בוקע האור של הארון שהוא שורש
מציאות ההארה, זה שלימות של מדרגת ה'אך', מ'והיית
אך שמח', ששמחת ימי הסוכות מתפשט לכל חודשי
החורף בכלל ולחנוכה ופורים בפרט.

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'

וא"כ הוא צריך להסתכל למעלה, - זוהי דרגת הראיה
של מי שרואה את הנר חנוכה הזה שמונח בחלון מכח
'היה דר בעליה מדליקה בחלון', - הוא רואה את הת-
נועה של ההארה הנמצא מתתא לעילא של ה'כלות' של
מציאות הכלים, הוא רואה את אותה הארה שמאירה
מתתא לעילא וחוזרת בחזרה לשורשה, - זה מה שהוא
רואה בחלון.

כשהראיה שרואים היא ראיית הנר חנוכה שמניחו על
פתח ביתו מבחוץ, - הוא רואה איך האור מתפשט לחוץ.

וכשהראיה שרואים היא ראיית נר שמניחה בחלון, הוא
רואה איך האור עולה מתתא לעילא, זה מהות ההארה
שמתגלה שם ותנועת ההארה המתגלה זהו ה'עשרים
אמה' שנתבאר, ומצד כך הראיה היא באופן שהדבר
הוא כפי שהוא נמצא בתנועתו מתתא לעילא, - לא
באופן של 'מעין' אלא באופן של 'עין רואה', זה עומק
נקודת הראיה שנאמר במדליקו בחלון כמו שנתבאר.

האור העליון שמאיר בשעת הסכנה

וכמובן יש את האופן שבשעת הסכנה מניחו על שולחנו
ודיו שזה עוד מערכת לעצמה בגדרי מציאות הכלים,
ובלשון תמציתית וקצרה ממש, יש את הכלי שמתגלה
מצד שורש ההדלקה של נר חנוכה שהוא מכח ההארה
של מנורה, - והרי בכלים שהיו בבית המקדש - 'מנורה
בדרום שולחן בצפון'.

כאשר מתגלה המציאות של שעת הסכנה שמניחה על
שולחנו ודיו, שעת הסכנה הוא האופן של ה'כופה עליו
את הכלי' בדקות שמתגלה בימי החנוכה, ומצד כך
מתחבר ההארה של המנורה והשולחן שהם מתחברים
יחד אהדדי.

זה סוד מדרגתו של משה רבינו שעליו נאמר "מן המים
משיתיהו" ועיקר השורש שבתיתבת משה זה הש' והמ'
ראשי תיבות שולחן ומנורה, שהמנורה והשולחן מתחב-
רים יחד אהדדי.

ובשעת הסכנה מתגלה השורש של הכלים, ומצד שורש
הכלים זה לא "הרוצה להחכים ידרים שמנורה בדרום

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אנך נפיה, כיפוף

אנך כפיה, כיפוף

לעומת כך מדין הכלי שזה חלקי הנפש הנשמה המולב- שים בכלי בגוף, נמצא אצל האדם מציאות הבחירה. ולפי"ז מהו הגדר של אנך האור כופה את הכלי, כלומר הידיעה כופה את הבחירה.

נס להתנוסס' דחוכה שמשורש השמן

וברור לכל בר דעת שזה גדר ההדלקה של נר חנוכה, שהרי בנר חנוכה הנס שנעשה הוא שבמקום לדלוק יום אחד הוא דלק שמונה ימים, ובפנים עמוקות להגדרת הנס, נס נקרא נס מלשון 'נס להתנוסס', הוא מתרומם ועולה, יש הנהגה תחתונה ויש הנהגה עליונה, בהנהגה התחתונה האש דולקת ומכלה מהשמן, אבל בהנהגה העליונה שהיא 'נס להתנוסס' אין מציאות של כילוי, ולפי"ז גדר מציאות הנס שהרי טבע השמן שהוא צף ועולה למעלה, זה שורש מציאות הנס, והרי כבר נתבאר הרבה מיסוד דברי רבו- תינו שהנס שנעשה שמה שהיה ראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים והיינו שמתגלה השמן שמונה, שהשמן זה השורש של מה שזה דלק שמונה ימים, ובדקות לעניינא דידן כאן השתא כלומר שהשמן צף ועלה למעלה 'נס להתנוסס', זה גופא אופן העלייה שהוא נתרומם ועלה וע"י כן במקום לדלוק יום אחד הוא דלק שמונה ימים, היפך תפיסת ההדלקה של טבע הדלקה של שפילות, למטה, הוא דולק מהתפיסה העליונה של תפיסת נס, זה בחינת שמן.

העלייה שבנר חנוכה למדרגת הידיעה כפיה דקדושה

ובהקבלה למה שהוזכר, האופן של ה'צופה הייתי' שמתג- לה כאשר האור דולק, זהו ראייה שצופים ממקום המצפה שהוא מקום גבוה, שכאשר אדם רוצה לצפות הוא עומד על מקום המצפה ומשם הוא צופה ורואה, ומצד כך נר

אנך "אנך עליו פיהו" וכן ע"ז הדרך, זהו מלשון של כפיה, והגדר של כפיה הוא שכאשר כופים על דבר מכופפים את קומתו ע"ש כן כפיה נקראת כפיה הוא כופה את הדבר בעל כרחו וע"י כן הוא מכופף את קומתו.

כפי שהוזכר שורש הא-כ הוא ראשי תיבות אור-כלי, ולפי"ז אנך הוא ר"ת אור כלי פה שזה ה'אנך עליו פיהו', יסודות ידועים מבואר בלשון הפסוק 'הלכוף כאגמון ראשו' זה הגילוי שהתגלה בגזירות היונים שאחת מהגזי- רות שהם גזרו זה מה שמבואר הרי בסוגיא בריש כתובות ש"בתולה הנישאת תבעל להגמון תחילה" 'להגמון' דייקא שזהו גדר הגזירה 'לכוף כאגמון', ששורש מציאות ה'לכוף כאגמון' זהו ב'תיבעל להגמון תחילה', והגמ' שם אומרת ע"ז "ולידרוש להו דאונס שרי" והיינו שמבואר בגמ' שזה גדר של אונס וא"כ 'לכוף כאגמון' הוא אונס.

כפיית הידיעה את הבחירה

כידוע יש את החלק שבאדם מצד נשמתו של האדם ויש את החלק שמצד גופו, בהגדרות כלליות מאד מצד נש- מתו של האדם בשורש נשמתו שזה החלקים העליונים של הנשמה, מצד כך האדם משועבד לידיעתו יתברך שמו, כלשון המשנה באבות 'הכל צפוי'.

אבל מצד הגוף כלומר, מצד חלקי הנשמה המולבשים בגוף המוסתרים בתוך הגוף שהם קונים במידת מה את תפיסת הלבשת הגוף, יש לאדם מציאות של בחירה.

ובלשון אחרת בהקבלה למה שהוזכר, זהו הגדר של אור וכלי, מצד האור זהו ה"הכל צפוי", כלומר היכן הכל צפוי? באור צופים ורואים כמו הלשון 'צופה הייתי' וכן ע"ז הדרך, וא"כ ה'הכל צפוי' זהו מדין האור.

'להעלות נר תמיד', זה מקום העלייה של הכפיה שעולים למקום העליון שמכח הכפיה עולים ללמעלה.

מהות חנוכה ששייכת ללעת"ל מכח ה'הכל צפוי'

ומ"מ א"כ, מהו מציאות פנימיות ההארה שמתגלה בימי החנוכה הרי כידוע עד מאד דברי רבותינו 'כל המועדים בטלים חוץ מפורים וי"א אף חנוכה', שחנוכה אינו בטל, מה העומק של הדבר שחנוכה אינו בטל לפי מה שנתחדד השתא הרי כמו שדורשת הגמ' על ימות משיח 'באו ימים שאין לי בהם חפץ', בעלמא דידן אנחנו נמצאים בעולם של בחירה, אבל כאשר תהיה הגאולה ויבואו ימות משיח זהו 'ימים שאין לי בהם חפץ', זה מה שיתגלה לעתיד לבוא.

חנוכה מצד הפנימיות של ההארה שנתחדד השתא שמאיר בו האור של האונס דקדושה, הכפיה של הקדושה, זה עומק ההגדרה בהקבלה הברורה שיש אומרים שאף חנוכה לא בטל לעתיד לבוא, לא נאמר כאן גדר חיצוני שהדבר אינו בטל ברור ופשוט אלא נאמר כאן שהמהות של חנוכה שייכת ללעתיד לבוא, זה עומק נקודת הדבר.

וגדר הדבר שחנוכה שייך ללעתיד לבוא, בפרטות למה שהוזכר השתא הוא שייך לאותו מקום של האור שעליו נאמר 'הכל צפוי'.

זה יסוד דברי רבותינו שנה חנוכה מאיר בו אור הגנוז שעליו נאמר 'אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו', וברור הדבר שאם אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו בבחינת 'צופה עד סוף הדורות', זה מאותו אור שהקדוש ברוך הוא צופה את כל מעשיהם של נבראים, שזה משתלשל גם לנברא עצמו לאדם הראשון שצופה באותו אור מסוף העולם ועד סופו, האדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו אבל זה לא מתחיל שאדם צופה בו, אלא זה השתלשלות של אותו אור שעליו נאמר 'הכל צפוי', ה'הכל צפוי' הוא גופא גורם לידי כך שמתגלה מציאות הכפיה שנתבאר.

זה העומק שנאמר בנר חנוכה שמותר להניחו עד עשרים אמה, וכידוע זה בחינת הכף, עשרים-כ"ף, כלומר שמה שההנחה של נר חנוכה הוא בתוך עשרים היינו שמניחים אותו בתוך הכף בתוך ההארה של הכפיה, זה שיעור מקום קביעות ההדלקה של הכ' אמה שמניחים אותו מחמת שזה מקומו, זה גדרו, זה היותו של אותו מציאות של אור

חנוכה שנאמר בו 'אסור להשתמש לאורה', אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד', כל הגדרתו הוא ראייה של 'צופה הייתי', זה עומק ההארה של נר חנוכה.

ולפי"ז מה שמתגלה בנר חנוכה בעומק, שמה שהיה בגדר זירה מצד אונס דקלקול שבתולה הנישאת תיבעל להגמון תחילה שזה כפיה דקלקול, כאשר מתגלה הנס ונעשית ההפקעה מהיונים וגילוי קומתם של ישראל, פנים אחד לגילוי הוא ה'זה לעומת זה' שמתגלה לעומת כך כח הכפיה של הקדושה, זהו 'פך שמן אחד', שבהיפוך אותו הוא כף מלשון כפיה, מתגלה כח הכפיה שבקדושה בבחינת 'כפה עליהם הר כגיגית' שהיה במתן תורה, מתגלה אותו דבר בימי החנוכה שחוזר ומאיר אור התורה, וא"כ מאיר אותה הארה של 'כפה עליהם הר כגיגית'.

זהו עומק ההארה של השמן הצף [- ומלשון צופה] ועולה למעלה שמאיר בחנוכה, שזה מה שהקב"ה עשה ליש"ר ראל במתן תורה כל' הפסוק "כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים", כלומר נס להתנוסס, לרוממם ולהעלותם למעלה, וזהו גדר מציאות הנס שהתגלה מדרגת ישראל שעולים למעלה וע"י כן הם חיים במדרגת הידיעה שהיא למעלה מן הבחירה, זהו הכפיה אונס דקדושה.

זה ברור לכל בר דעת, מה שמדליקים בשמן שהוא דבר שטבעו שהוא צף ועולה למעלה, הדלקת נר בעצם מקבילת לה לינר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן', היא מקבילה בעצם לקומת נפשו של האדם 'נר ה' נשמת אדם', בשעה שדולק השמן ועולה גם נפש האדם עולה לעילא, יש מה שמקום ההדלקה שהוא הבית עולה ע"י ההדלקה ויש מה שהנפש עולה, כאשר האדם מדליק את הנר א"כ מתגלה השמן שצף שבאדם הוא בבחינת 'צופה הייתי', זהו כח המדרגה שמתגלה מעומק כח ההדלקה בנר חנוכה.

ועומק העלייה שעולים כפי שמתחדד היינו שעולים למדרגה של כח הכפיה דקדושה, זהו עומק מדרגת ההארה של נר חנוכה.

כאשר מתגלה הגזירה שזהו ה'להשכיחם תורתך ולהעיר בירם מחוקי רצונך', ה'חוקי רצונך' זה מקום החקיקה כך עלה ברצונו יתברך שמו, חקיקת הרצון נקראת תמיד בלשון רבותינו "שתוק, כך עלה במחשבה", זה מקום של חקיקת הרצון.

ה'כך עלה במחשבה', זה מקום ההדלקה כלשון הפסוק

אנך כפיה, כיפוף

של עולם, כלומר שזה הפנימיות של מקום ההודאה.

כח ההתחייבות שבהודאת בעל דין

יש הרי את ההגדרה היסודית כידוע בדין של הודאה של המהר"י בן לב מה שמובא ב'קצות' לענין קנין אודי-תא, שקנין אודיתא יכול לחייב אדם על דבר שאינו חייב, כפשוטו 'הודאת בעל דין' היינו שהוא מודה שהוא חייב, שזהו הדין של 'הודאת בע"ד כמאה עדים דמי' שהוא נאמן שכבר קדם להודאתו מציאות של חיוב, זו ההגדרה הפשוטה, אבל ההגדרה המחודשת שנמצאת במהר"י בן לב, שכח ההודאה עצמו יכול ליצור מציאות של התחייבות על אף שברור ופשוט הדבר שעד עכשיו אין לו חיוב, אין הגדר שאנחנו מאמינים לו על החיוב שהיה קודם לכן שמכאן ואילך הוא נאמן על זה, אלא שזה גופא יוצר מציאות של התחייבות ע"י דיבורו דהשתא.

זהו ה'אכף' עליו פיהו' כלומר שהפה עצמו מחייב אותו, הוא כופה את עצמו בחיוב מכח מציאות הפה, שהפה עצמו הוא כח המחייב שיוצר את החיוב.

פנימיות ההודאה ל'הכל צפוי'

ובפנימיות של הדברים מציאות ההודאה שמתגלה מכח יהודה שהוא אומר צדקה ממני 'ממני יצאו כבושים', מונח כאן הגדרה יותר עמוקה כפשוטו זה מתפרש שעד כשיו הוא יצר מציאות של חיוב חדש במה שהוא הודה, אבל בעומק מצד ה'הכל צפוי' א"כ ההודאה שהוא מודה בקנין אודיתא זה מצד ה'הכל צפוי' שהוא צריך להיות חיוב, זה לא כפשוטו התחייבות חדשה, אין הכי נמי שמצד סדר גדרי הדין, עד עכשיו הוא לא היה חייב ומכח ההודאה מתחדש לו מציאות של ההתחייבות.

אבל מצד ה'הכל צפוי' נמצא שלעולם לא שייך שיהיה התחייבות חדשה כי לעולם הכל היה כלול ב'הכל צפוי', ונמצא שההודאה שהוא מודה על דבר שהוא חדש, בשורש שלו הוא כבר מונח ב'הכל צפוי'.

וברור הדבר שזה מה שנאמר בעומק בקנין אודיתא, שהרי בבחירתו כביכול, הוא בחר להתחייב, אם הוא מודה על מה שכבר קדם קודם לכן, א"כ הכח כאן הוא לא בחירה של התחייבות אלא רק הודאה על מה שהיה, אבל אם אודיתא הוא קנין של התחייבות, א"כ עכשיו

שהוא שייך ללעתיד לבוא, הוא שייך למציאות הכפייה.

ולפי"ז להבין ביתר עומק, מציאות ההארה של נר חנוכה שמאיר בו הכפיה, היפך הגזירה של בתולה הנישאת תבעל להגמון תחילה, בדקות, כאשר היא נבעלת להגמון תחילה, כל בעל נקרא בעל מלשון בא-על, הוא נמצא על הדבר, והדבר השני נמצא תחתיו, שפל אליו, ולפי"ז גדר הגזירה של 'תבעל להגמון תחילה' א"כ שהוא מכופף את הדבר, הוא משפיל אותו והוא מעמיד אותו לתתא.

הכפיה דקדושה שבהודאה דחנוכה שכנגד הכפיה דקלוקל

וכאשר נעשה ההיפוך של הדבר ונעשה ההצלה לכנסת ישראל, "קבעום בהלל והודאה", יש כח של שפלות דקלוקל לתתא, ש'תבעל תחילה' ע"י ההגמון, שזהו כפיפת הדבר שהוא נתכופף ונמצא למטה, וכנגד כך עומד מציאות ההודאה דקדושה 'להודות ולהלל', 'קבעום בהלל והודאה'.

כאשר האדם מודה זוהי ההבחנה שהוא מכופף את עצמו, והדוגמא הבהירה והשורשית לכך זהו ברכת מו"דים שאנחנו מברכים ב"ח ברכות שבתפילה, ובשלוש ראשונות ושלוש אחרונות יש לנו דיני כריעה, כריעה באבות וכריעה במודים בפתיחה ובחתימה, והפתיחה של ברכת מודים היא 'מודים אנחנו לך' ואז יש כריעה, ובהטוב שמך ולך נאה להודות' עוד פעם כורעים, והרי שכל הודאה מונח בה אופן של 'הלכוף כאגמון כראשו', זה הגדר לדינא של ברכת ההודאה.

וא"כ, כנגד המציאות של 'תבעל להגמון תחילה' שמונח בה השפלות, הכפיפה של הדבר מצד הקלוקל, מכנגדו מונח כפיה דתיקון, ביטול דתיקון, שזוהי ההבחנה שנתקראת הודאה, 'מודים אנחנו לך', 'ברוך א-ל ההודאות'.

ובעומק מה שהאדם מודה הגדרה עמוקה הוא מודה ל'הכל צפוי' שבדבר זה הכח שמתגלה בהודאה. והרי יהודה נקרא יהודה כמו שנאמר מתחילה שלא אמרה 'הפעם אודה את ה', אבל לאחר מכן חל בו בהשתלשלות מציאות של הודאה אצל יהודה עצמו במעשה דיהודה ותמר, שיהודה אמר 'צדקה ממני', שבזה הוא הודה על הדברים, וע"ז הרי אומרים חז"ל לגבי כל המעשה דיהודה ותמר 'ממני יצאו כבושים', מכבשונו

הוא מתחייב מחדש.

והודאה' בתפיסת פנימיות מציאות ההודאה.

וזה הרי יסוד דברי רבותינו שדנו מה נשתנה ההודאה שיש בחנוכה משאר ההודאות שיש בכל השנה כולה, מוסיף פים באמת 'על הניסים' אבל המקום שתיקנו להוסיף את זה, זה בברכת ההודאה, וא"כ מה היחודיות של ההודאה שמתגלה בחנוכה, ונאמרו כמה ביאורים בדבר, אבל ביאור אחד להתבאר השתא עולה ממילא ההודאה של כל השנה כולה היינו שהוא מודה על מה שהוא נתחייב קודם לכן, שזה בבחינת 'מודה על האמת', הוא מודה על מה שהוא קיבל, אבל ההודאה של חנוכה היא מגלה שהוא מודה על הכל ש'הכל צפוי'.

ונמצא ברור, שמונח כאן בעומק שיש כאן שורש עמוק, שורש נעלם, זהו ה'פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול', זה לא רק שהפך נעלם ולאחר מכן מצאו אותו, אלא מצאו את עצם הנעלמות, את הנעלמות שנמצאת בכל דבר שזהו ה'נעלם' של הידיעה ה'ממנו יצאו כבוד שים', זה מה שמתגלה ב'פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול' שיש כאן את מקום החתימה של ה'נעלם', של הידיעה הנעלמת, וע"ז נאמר 'קבעום בהלל והודאה' שזה כל מציאות הימים האלה בכלל, ובפרט מהות ההדלקה היא גופא ה'קבעום בהלל והודאה' כמו שנתבאר.

החינוך שבחנוכה שמכח אור הידיעה

וא"כ, פנימיות ההארה של נר חנוכה זהו החנוכה דלעתיד לבוא, וכמו שידוע בדברי רבותינו שחנוכה זה מלשון ח"ן נוך, והוא חינוך לימות משיח.

'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו', אז כפ"ט שוטו למה 'כי יזקין לא יסור ממנו' כיון שהרגל נעשה טבע ועי"כ 'כי יזקין לא יסור ממנו' מאותו דרך שהוא התרגל בה, ועל אף שבוודאי נשאר לו מציאות של בחירה אבל נעשה בו טבע שני, זהו כפשוטו 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו'.

אבל בעומק יותר לפי מה שהתחדד השתא שחנוכה הוא בבחינת חינוך דלעתיד לבוא כדברי רבותינו בחנוכה מתגלה שמה שמחנכים את האדם ש'גם כי יזקין לא יסור' זהו מחמת שזה אור הידיעה שהוא מוכרח לדבר, זה נקרא לחנך אותו מכח הארת נר חנוכה, זה לחנך אותו שהוא יחא מוכרח לדבר, וממילא 'גם כי יזקין לא יסור ממנו',

אבל עד כמה שהוא מודה מכח ה'הכל צפוי' מונח כאן ההגדרה שהוא לא מתחייב מחדש אלא הוא רק מודה ל'הכל צפוי'.

זהו פנימיות ההארה של "קבעום בהלל והודאה", וודאי שכפשוטו 'לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה (שבת כ"א ע"ב) היינו על הנס שהיה, וודאי שזה גם מתגלה בדבר, אבל מהו השורש הנעלם? ה'ממנו יצאו כבושים' שבהודאה של יהודה "צדקה ממני", מה שמתגלה ה'צדקה ממני' בדבר הוא מכח כך שהם מודים על הדבר שלעולם הדבר לא התחיל אצלי אלא היה לו שורש נעלם ב'הכל צפוי', וא"כ, מצד כך, זה הודאה דווקא מכח ההארה של "מצאו פך שמן אחד" וכו' שדלק שמונה ימים, ונעשה ה'נס להתנוסס' כמו שהוזכר שזה מאיר את האור של הידיעה שלמעלה מהבחירה, ולכן כשקבעום בהלל והודאה, קבעו הודאה שמודים ל'הכל צפוי', זה פנימיות ההארה שבהארת נר חנוכה וכלל ימי חנוכה שהם ימי הלל והודאה.

ולפיכך מציאות ההודאה היא איננה הודאה פרטית על הנס הזה אלא זה הודאה על כל מציאות קומת הבריאה, ולפי"ז ברור הדבר שזה מביא לידי מציאות של אור של משיח, זה לא פרט שמאיר בו ניצוץ, אלא ש'לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא', אלא בעומק זה גופא ההודאה, זה הודאה שהכל נמצא ב'הכל צפוי'.

עומק ההודאה שבהדלקה עצמה

וא"כ, בפשטות קיום הדין של 'קבעום בהלל והודאה' זהו כאשר האדם מודה בפה שזה כפשוטו ע"י המטבע שתיקנו, אמירת הלל והזכרת 'על הנסים' שזה הפשטות של קבעום בהלל והודאה, ובהרחבה יותר זהו השירות ותשבחות, אדם עושה סעודה וכדברי המהרש"ל הידור עים שזה סעודת מצוה באופן שיש בסעודה שירות ותשבחות, אבל בעומק יותר מהו ה'קבעום בהלל והודאה' ההדלקה עצמה היא ה'הלל והודאה', כי בהדלקה עצמה מתגלה ה'צופה הייתי', שזהו ה'צופה הייתי' שמאיר מכח מה שהוא מודה על ה'הכל צפוי', על מה שהכל כבר מוד' שרש בידיעה הראשונה שקדמה לו, זהו ה'קבעום בהלל

אנך כפיה, כיפוף

יסור ממנו', 'יזקין' זה מדרגה של 'זקן ויושב בישיבה', היפך הנער שהולך ממקום למקום הזקן הוא 'יושב בישיבה' שזהו מקום קביעותו. זהו עומק ההארה שמתגלה ב'תכלה רגל מן השוק'.

פנימיות הנס שהיה צריך לדלוק לעולם

מכל מקום ההארה שמתגלה בנר חנוכה שכפי שחודד מאיר בה מציאות פנימיות שורש ההארה, זה העומק שמה שהיה ראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, 'היה ראוי לדלוק יום אחד' כלומר שיש כאן מציאות של הארה פרטית, זה מאיר את הדבר בפרטותו ליום אחד, אבל כאשר הוא מאיר שמונה ימים זהו הבחינה של 'צופה בו מסוף העולם ועוד סופו', כלומר שזה לא אור שנמצא בנקודה של פרט אלא זה אור שמתפשט.

והרי גם בעולם עצמו נאמר בגמ' שמתחילה היה העור לם מתפשט עד שגער בעולמו ואמר לעולמו די, ולהבין לפי"ז עמוק מה שאחרי שמונה ימים זה הפסיק לדלוק זה הרבותא, הנס לא נעשה שזה דלק שמונה ימים, מצד הטבע של הנס זה היה צריך לדלוק לעולם, אלא שכמו שגער בעולמו ואמר לעולמו די, מעין כך היה באותו נס של פך השמן שנעשה בו מעין אותו 'גער' והוא דלק רק שמונה ימים.

יש הבנה כפשוטו שבכל יום ויום נעשה נס חדש.

יש הבנה שהנה נעשה שהוא ידלוק שמונה ימים.

ויש את ההבנה הפנימית שהנס נעשה שהוא ידלוק לעור לם, אלא שלאחר שמונה ימים נעשה חידוש שגער ואמר לו די ונעשה מציאות של הגבלה לנס.

זה מבט הפוך בדיוק מהתפיסה הפשוטה של תפיסת הנר.

הגדרנו את שלושת התפיסות מהו גדר מדרגת הנס, וא"כ בפנימיות מציאות הארת הנס נעשה ההארה שהי דבר מאיר לעולם, והוא מאיר לעולם מכח אותו תפיסה של 'הכל צפוי', 'הכל' דייקא, זה כולל את הכל ואין לו מציאות של הגבלה לדבר, זה פנימיות ההארה שמאיר בהארת נר חנוכה שבעצם מצד היותו הוא היה צריך שמציאותו תהיה שהוא ידלק לעולם, זה מהות פנימיות ההארה כפי שחודד.

מיניה וביה הוא לא יכול לסור מהדבר, כי כיון שהוא מוכרח לדבר והוא כפוי לדבר מכח כך אין לו מציאות שהוא יכול לסור מהדבר, זהו חנוכה מלשון חינוך, 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו'.

תנועת הרגל שמתכלה בהדלקה

ולפי"ז בעומק, הרי זמן ההדלקה הוא משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מהו 'תכלה רגל מן השוק', רגל כידוע נקרא רגל מלשון של הרגל. 'הרגל דבר' 'שת-רגילנו בתורתך', ולפי"ז 'תכלה רגל מן השוק' כלומר שתתכלה תפיסת הרגל כפשוטו לתתא, ויתגלה פנימיות מציאות הרגל, זהו 'התכלה רגל מן השוק', הרגל החיצו-ניות שנראית היא רגל של שוק, זה רגל של יוצא ונכנס, זוהי מציאות הרגליים כפשוטו, אבל הרגל הפנימית שמ-תגלה שזה נקרא 'תכלה רגל מן השוק' כלומר 'התכלה' זהו מלשון 'כלות' שזהו אחד מהמשמעויות של לשון כלי, זה ה'תכלה רגל מן השוק' שהכלי מתכלה ונכלל באור, זה הרגל שמתכלה מן השוק של ה'יוצא ונכנס', ואז מת-גלה אותו מציאות של רגל ששייכת ל'תרגילנו בתורתך' שהוא קבוע בדבר.

זה ההבדל בין רגליים חיצוניות לרגליים פנימיות, הרגליים החיצוניות זהו בחינת נכנס ויוצא, אבל בזמן של ההדל-קה שנאמר בו 'עד שתכלה רגל מן השוק' כלומר שהוא מדליק את הנר חנוכה עד שהוא מגיע לאותו מקום ששם אין את התנועה של הרגליים, שזה הכליון הרגל מן השוק, והוא מגיע למקום של ההרגל שבדבר, כלומר שהוא רגיל וקבוע בדבר, הוא עומד קבוע באותו דבר.

כמו שבדיני רוב יש 'קבוע' ויש 'כל דפריש מרובא פריש', ש'פריש' זהו דבר שמתנועע ממקומו וה'קבוע' הוא במ-קומו, ומצד כך, הרגל החיצונית זה רגל של יוצא ונכנס זה בגדר 'פריש' כי הוא מתנועע יוצא ונכנס, אבל הרגל הפנימית של 'תרגילנו בתורתך' זהו ה'קבעת עתים לתו-רה' שפנימיות ה'קביעות עתים לתורה' היא ה'תרגילנו בתורתך' שזה הבקשה של מטבע הברכה שבברכות השחר, שהוא יהיה קבוע בדבר שיתקיים בה ה'קבעת', וזהו הלשון 'יעקב איש תם יושב אהלים' שיעקב זהו לשון של קביעות כי הוא קבוע בדבר, מה שהוא קבוע בדבר כלומר שמתגלה אצלו ההרגל.

זה מה שנאמר 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא

אנך כפיה, כיפוף

פעמים' הא' הנוסף זה עולה לקי"א שזה האל"ף במילוי, נעשה שורש ההארה של המ' וס' שזה הא' של האחד שנוסף על המ' וס' מאה ואחד שנעשה בו מציאות של נס, מכח כך 'בנס היו עומדים', והשמן שצף ועולה למעלה והפתילה שדולקת מכח השמן הוא בבחינת 'בנס היו עומדים', כלומר הוא עולה למעלה מכח מדרגת הנס.

עליה מכח כילוי לעומת 'עולה מאליה'

תמיד מה שהוא עולה למעלה האופן של הדבר הוא מכח מה שהוא צף, ויש מה שהפתילה שואבת את השמן וע"י כן הוא עולה למעלה ונהיה ה'שלהבת עולה מאליה', אבל זה נעשה ע"י שמתכלה השמן.

אבל בהארט נר חנוכה מתגלה הנס של 'צף' בבחינת 'היה צופה בו', עולה למעלה שזה הנצח עולה למעלה, ומצד ההבחנה שהוא עולה למעלה מתגלה בו מציאות פנימיות הדבר שמה שעכשיו השלהבת עולה היא עולה מאליה, היא לא עולה מכח כילוי מציאות השמן, אלא יש בו את המציאות של 'צופה הייתי' שהוא עולה למעלה, זה עומק המציאות שמתגלה מכח שורש תפיסת מהות ההארה, ומדגישים מהות ההארה היא מכח כך שמה שהוא עולה למעלה הוא צף, אבל הוא לא צריך להגיע גם למה שה' שמן נשאב לפתילה וע"י כן הפתילה עולה, אלא זה עולה מאליו, זה ה'מאה ואחד פעמים' שמתגלה בהדלקה של נר חנוכה כמו שהוזכר, אכף מקום הכפיה.

והרי, שפנימיות מציאות ההארה שמתגלה בנר חנוכה זה העומק שהשמן איננו מתכלה ולכן הוא באמת דולק לעו-לם, והחידוש הוא שלאחר שמונה ימים, שכיון שכבר יכלו לחזור להנהגת הטבע כיון שכבר יכלו לכתוש את הזיתים, שלכן חזרה הנהגת הטבע, בבחינת 'אמר לעולמי די' כמו שנתבאר, אבל השורש של פנימיות ההארה היא שמה שזה עולה מאליו זה מדין 'צף', אבל זה לא מדין התכ-לות השמן, לא מכח ההתכלות השמן עולה ונשאב ועולה למעלה.

עומק גילוי ה'בנס היו עומדים' בחנוכה

זה הפנימיות של מציאות ההארה שבנר חנוכה שמהותו,

וא"כ ההארה שמתגלה בנר חנוכה בבחינת הכף שהוא מכופף את הדבר, זה הארה שנמצאת לעולם.

גילוי מדרגת 'שונה פרקו מאה ואחד פעמים' שבחנוכה

ידועים דברי חז"ל מה שנאמר 'אינו דומה השונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד פעמים'. 'שונה פרקו מאה פעמים' ק' פעמים זה בגימטריא סם בבחינת סם המות, ובבחינת הס"מ מלאך רע דקלקול, וזהו מלשון 'סמי מכאן' בארמית, להסיר מכאן, זה הק' פעמים שיש בו עדיין מציאות של שכחה.

אבל 'שונה פרקו מאה ואחד פעמים' זה סגולה לזכירה כידוע שמאה ואחד ק"א זהו בגימטריא מיכאל ועוד כי-דוע בדברי רבותינו, וזהו בגימטריא אכף והיינו שאכף זהו בבחינת 'שונה פרקו מאה ואחד פעמים'.

כנגד מה שהיה גזירה של 'להשכיחם תורתך', ה'להשכיחם תורתך' זה במדרגת מאה פעמים, 'מ' וס' שבלוחות בנס היו עומדים' כדברי חז"ל, שזה קאי על לוחות ראשונות ועל אותן נס חל מציאות דקלקול של השכחה זהו גדר ה'להשכיחם תורתך' שכיון שהוא היה קיים בנס והם הת-נגדו לדבר שכידוע זהו כח הטבע של היונים הם התנגדו למ' וס' שבלוחות וזהו ה'להשכיחם תורתך' ששורש הש-כחה היא על המ' וס' שבלוחות.

אבל הרי כאשר נעשה במתן תורה 'כפה עליהם הר כגיגית' שנעשה המציאות של הכפיה, ומהאור הזה של הכפיה כפי שחודד עד השתא בסיעתא דשמיא, מתגלה פנימיות ההארה של מדרגת נר חנוכה, מדרגת ההארה של ההודאה שמתגלה בימי חנוכה, מתגלה ה'שונה פרקו מאה ואחד פעמים'.

ועי"כ מה שנעשה בנס חנוכה שהשמן יכול לדלוק יש כאן עומק עצום תמיד השמן דולק ע"י הפתילה שעומדת על גביו היא צפה על גבי השמן ומכח כך היא עולה מאליה, אבל כאשר מאיר בנר חנוכה הפנימיות של 'מ' וס' שב-לוחות בנס היו עומדים", אבל זה לא מ' וס' שעולה מאה ק' אלא זה אחד יותר מאה ואחד פעמים, ומצד ה'בנס היו עומדים' נס הוא בגימטריא ק"י ומצד ה'מאה ואחד

אנך כפיה, כיפוף

עולם' ועליך יזרח ה" יחזור ויאיר בשלימות נקודת הארתו.

זהו ההבחנה שלעתידי לבוא ההדלקה לא תהיה באופן שיתכלה השמן, מה שנעשה הנס בנר חנוכה שלא התכלה השמן זה בבחינת 'הראני דוגמתו בעור' לם הזה', ובעולם הבא הדבר עומד מאליו ודולק ואין מציאות של התכלות הדבר.

זה אור דלעתידי לבוא שלעולם איננו בנוי על מהלכי כילוי אלא הכל צף ועולה מאליו, זה מדרגת עולם הבא, בעולם הבא כל הזמן "ילכו מחיל אל חיל", עולים ועולים ועולים ועולים, זה מדרגת ההארה של נר חנוכה לא מכח נקודת ההתכלות.

מה שייך שכר לעתידי לבוא לנצח נצחים [- נצח דייקא], הרי לכא' אם הוא קיבל את שכרו א"כ פירות מעשיו מתכלים? אבל העומק שבדבר זה הכח דלעתידי לבוא שהקרן קיימת לעולם הבא.

זה התיקון של 'כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל', קרן דייקא, היוונים רצו לכלות את הקרן שיהיה בבחינת 'מכליא קרנא' שיש בדבר מציאות של כילוי, אבל מצד פנימיות הארתו הוא צף ועולה והוא איננו מתכלה, זהו הגדר של האור שמתגלה באור חנוכה, לנצח נצחים הדבר איננו בר כילוי, מחובר ל'היתי צופה' 'אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו'.

תגובה לשאלה: כל דבר שצף שהוא לעולם עולה מתתא לעילא זה בבחינת 'עתיק' שזה ה'אור חוזר' של ה'אור ישר', מים זה בסוד 'אור מים רקיע' אור ישר, שאור ישר שמתגשם הוא הפך להיות מים, ואש שעולה מתתא לעילא זה אור חוזר, ובתוך מהלך העליה מתתא לעילא התבארו שני המהלכים, יש מהלך שהוא עולה מעצמו מתתא לעילא, ויש מה שאחרי כן השמן נשאב להדלקה והוא מתכלה שזה עוד אופן נוסף של עליה, אלא שזה עליה מדין כילוי שזה עוד דקות נוספת בהגדרת הדבר.

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

גדרו וטבעו שהוא עולה מאליו, הוא עומד מאליו בבחינת מ' וס' שבלוחות, כל דבר בכדי שהוא יהיה למעלה צריך שיהיה לו על מה שהוא יסמך, אחרת הוא נופל לתתא, אבל השמן שצף מאליו היינו שיש בו את התנועה של ה'צופה', עכשיו גם כשהוא צף מאליו צריך עדיין שיהיה דבר מסויים תחתיו, אבל בעומק של ה'צף מאליו' מכח השורש של ה"מ' וס' שבלוחות בנס היו עומדים", מתגלה בו השורש הנעלם שהוא עומד מאליו למעלה, זה עומק פנימיות מציאות ההארה של תפיסת ההדלקה של נר חנוכה.

זה בעצם שורש ההארה דלעתידי לבוא, שמתגלה ה"עולה מאליה", ולהבין עמוק סדר הדבר כמו שהוזכר, יש את האופן שהוא נמצא למטה שזה הגזירה של 'תיבעל להג' מון תחילה' שהוא נמצא למטה, וכנגד זה יש את ההודאה שמי שמודה הוא נמצא למטה.

אבל בנר חנוכה מתגלה שגם מה שנמצא למטה הוא צף ועולה למעלה מאליו, ולכן מצד אחד ההגדרה של חנוכה כידוע זה ג"כ שמניחה סמוך לקרקע עד ג' טפחים, אבל מצד שני ההנחה היא עד מקום גבוה של עשרים אמה, כי הוא מאיר גם את ההודאה למטה וגם את הנצחון למעלה, זה עומק ההגדרה של פנימיות ההארה של נר חנוכה, הוא מאיר את אותו הארה שמה שיורד למטה מכח הודאה, אבל הוא כל הזמן צף ועולה לעילא מכח עצמו הוא עומד ועולה כסדר, וגם ההדלקה אינה נצרכת עוד כח של שאיבת השמן אלא הוא נשאב ועולה למעלה מכח תנועת ה'בנס היו עומדים' כמו שנתבאר, 'שונה פרקו מאה ואחד פעמים', וע"י כן נעשה עומק תפיסת ההארה של ה'תהא עולה מאליה', שמתגלה בהארת ההדלקה של נר חנוכה.

מדריגת אור דעולם הבא

כשהאור הזה מאיר בשלימות השתא הוא הוגבל למד-רגת שמונה ימים כמו שהוזכר אבל לעתידי לבוא תוסר אותה הגבלה שחלה אחרי המציאות של שמונה ימים ואז יחזור השמן השמונה בהגדרה המהותית שלה, בלי נקודת ההפסקה והרי שהאור הזה 'והיה ה' לך לאור

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אכל אוכל אכילה

אכל אוכל אכילה

אבל הכלי בבית המקדש שהם נגעו בכלי עצמו זה היה הכלי של מזבח, "מזבח ששקצום יוונים".

כלומר היה כח של התנגדות למדרגת האור שמתגלה במנורה, שהמנורה היא עדיין במהלך של כלי אבל מתגלה במנורה הצירוף של האור והכלי שזהו אותיות מנר שבמנורה, התנגדות שמצד הכלים אבל לכלים שהאור מצטרף אליהם, שלא יאיר בהם, והיה התנגדות בעצם הכלי עצמו שהוא בכלי של מזבח, במזבח ששקצום יוונים ההתנגדות היא לא-כילת המזבח, ההתנגדות היתה למזבח בפועל אבל ביסודה לפעולת המזבח שזהו אכילתו של מזבח.

זהו האוכל האור כלי זה עומק מדרגת המזבח שהתנגדו לו היוונים וההתנגדות היא מצד מהלכי הכלים.

שלושת סוגי האכילה שבקרבות

ובפרטות יותר, במציאות המזבח יש לנו בכללות ממש ג' סוגים של קרבות, בהגדרה הכוללת יש ב' סוגים קדשי קדשים וקדשים קלים, אבל בהגדרה מפורטת יותר [וכמובן היא מתפרטת עוד יותר] יש לנו את מדרגת קרבן עולה שהוא עולה כליל מלבד העור, יש לנו מדרגה של קדשי קדשים שמלבד אכילת מזבח גם הכהנים אוכלים, ויש לנו את הקדשים קלים והדוגמא הבהירה לכך היא שלמים שהם עושים שלום חלק מזבח, חלק כהנים וחלק ישראל.

אלו הם שלושה סוגי אכילות שיש בבית המקדש ובמזבח בפרט שהוא עיקר מקום האכילה, אכילת גבוה, והיינו שמכח מציאות המזבח ישנה את החלוקה לשלושה סוגי האכילות, המזבח מברר את חלק האכילה של גבוה, את חלק האכילה של הכהנים, ואת חלק האכילה של ישראל.

הכלאים דמאכלות אסורות והכלאים שבדבר היתר

ועומק הדברים, המילה אכל עצמה בהיפוך סדר האותיות יוצא 'כלא' מלשון 'אדוני משה כלאם', כלומר כל מציאות

יש אכילת הדיוט ויש אכילת גבוה, וכמובן אכילת הדיוט הוא הענף ואכילת גבוה הוא השורש, ועיקר האכילת גבוה מתגלה במזבח.

בגלות יון, היוונים התנגדו לכנסת ישראל בכלל לבחינת לי ראש שבישראל, כלומר למדרגת תורה שנמצאת אצל ישראל, ובפרטות יותר במדרגת מקום הם התנגדו למדרגת בית המקדש שעליו נאמר "מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", ובפרטות הם התנגדו לכלים של בית המקדש, הם לא חרבו את הבית, יש את ה"ג פרצות שפרצו בהיכל אבל לא היה על ידם מציאות של חורבן גמור רק 'פירצה'. ועיקר ההתנגדות שלהם היתה למדרגת הכלים, בית המקדש נקרא 'אורו של עולם' כמו שאומרת הגמ' בבבא בתרא דף ד' במעשה של הורדוס, ומצד כך לא היה אם כן התנגדות מצד האור עצמו התנגדות לבית המקדש עצמו שהוא אורו של עולם רק מדרגה של פירצה במה שהם פרצו י"ג פרצות, כלומר שהם התנגדו לאחד שבגימטריא י"ג כידוע, לכח האחדות.

אבל עיקר ההתנגדות שלהם היתה למדרגת כלים אך ר"ת אור כלי כמו שנתבאר, ולאיזה כלים היה ההתנגדות בפועל ממש ההתנגדות היתה למנורה וההתנגדות היתה למזבח, והשורש הוא כמובן בארון שהוא שורש האור, אבל בפועל ההתנגדות היתה למנורה ולמזבח.

התנגדות היונים למנורה והתנגדותם למזבח

וההתנגדות למנורה ברור ופשוט כשנכנסו יוונים להיכל הם טמאו כל השמנים על מנת שלא יהא אפשרות להדליק את המנורה, ומצד כך א"כ בעומק הם לא טמאו את עצם המנורה עצמה, אלא את השמן שהוא בבחינת הנר שעל ידו מאיר הדבר בו היה עיקר נקודת הטומאה.

אכל אונל אנילה

אבל יש בירור יותר גבוה שזהו הבירור ששייך למדרגת אכילת מזבח, בכללות ממש כמו שהוזכר אכילת מזבח נחלק לשלושה אופנים של צורת אכילה, כלומר, אכילת גבוה ממש, אכילת כהנים שזה הממוצע, ואכילה של יש-ראל, אבל ג"כ, זה לא אכילת הדיוט כפשוטו אלא אכילת מצוה אכילת קדשים.

וגדר הדבר, הבירור שנעשה במאכל הוא בתוך חלקי הטוב שבו שנעשה הבירור של חלק גבוה אכילת מזבח, חלק לכהנים וחלק לישראל, זה הבירור בין טוב לטוב שנמצא בתוך המאכל עצמו, זה מה שמתגלה באכילתו של מזבח. והכהנים וכן הישראל כאשר הם אוכלים את האכילה שהגי-עה להם מן הקדשים, אז חוזר להיות באכילתם בירור שחל-קי הרע נבררים, שהרי אכילת קדשים היא לא במדרגת המן שהוא לחם שנבלע באיברים ומעין כך בעץ החיים שאם אכל האדם מעץ החיים וחי לעולם הכל היה נבלע באברים, אלא יש באכילה הזו מציאות של פסולת, אבל זה מצד אכילת ההדיוט, אכילת הכהנים ואכילת הזר, אבל מצד שורש עצם האכילה של המזבח הוא יוצר בירור של טוב וטוב, החלק השייך לגבוה, החלק השייך לכהונה והחלק השייך לישראל, אלו הם שלושת החלקים המתבררים באכילתו של גבוה.

ולפי"ז בהבנה בהירה, מה שמתגלה אצל היוונים "מזבח ששקצום יוונים", עומק ההתנגדות של היוונים שהם מתנגדים למציאותו של מזבח היינו שהם מתנגדים לבירור של חלקי הטוב שמבוררים זה מזה ונעשה את כל שלושת החלקים המבוררים שהוזכרו, לדבר הזה גופא חלה ההתנגדות של יון, מציאות ההתנגדות של יון היא שהם כולאים את הדברים זה עם זה, כלומר מחברים אותם יחד מצרפים אותם גם יחד באופן שלא ניתן בהם עומק נקודת הבירור.

ב' הכוחות שבפה דיבור ואכילה

ובחדות יותר, כידוע עד מאד יש באדם ד' מערכות בגלגולת שבו, עינים ואזנים חוטם ופה, אלא הם הנקבים שנמצאים בגלגולת שבאדם, ובכל אחד מהם יש מציאות של חוש, העין לראות, האוזן לשמוע והחוטם להריח.

אבל בפה יש בו שני דברים ביחד, מצד אחד יש בפה את מציאות הדבר היוצא מבפנים לחוץ שזה השמעת קול האדם, קול, דיבור אבל מאידך יש במציאות הפה תכונה נוספת ובעומק תכונה הפוכה, מבחוץ פנימה שזה המאכל שנכנס לתוך גופו של האדם, ובזה שונה הפה משאר הנקבים שנמ-

האכילה כידוע עד מאד באוכל מעורב מציאות של טוב ורע, הטוב ורע מעורבים בו ולכן כל פעם שהאדם אוכל נעשה בירור מאכילתו, חלקו נבלע באיברים ובדם שהוא הופך להיות חלק מקומת גופו של האדם, וחלקו הופך למציאות של פסולת, ולכן בעומק כל אכילה היא מלשון כלא, ל' כלא זהו הלשון כלאים בגדרי איסורי תורה, שכלאים זה צירוף של שני דברים שמעורבים זה בזה באופן שאיננו מתוקן, לא תערובות דתיקון בבחינת 'והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו', אלא תערובת דקלקול מהותה היא כלאים, זהו הגדר של כלאים, אלא שכלאים הם שייכים לחלק מאיסורי התורה, והיינו כמו שאומרים רבותינו שהגדר של איסורי התורה כלומר שאין לנו כח לברר את התערובת שבדבר את הכלאים שכלואים זה בזה ולהפריד כל אחד ואחד לעצמו, בתחילה קודם שנעשה הכלאים אז כמובן שאפשר להפריד את הגפן מן החטה, אבל לאחר שנתערב הדבר והם גדלים, הם נעשים כלואים ביחד זה עם זה וע"י כן אין מציאות של בירור, זהו האיסור הנאה שיש באיסור כלאים, לא רק איסור אכילה אלא גם איסור הנאה.

אבל יתר על כן, כאשר מתגלה בכל מאכל האכילה שאוכלים אותו, אין כוונת הדבר שיש כלאים רק באיסור הנקרא כלאים ושאר דברים הם אינם כלאים, בדברים המותרים כמובן אלא גדר הדבר הוא שכל חפץ וחפץ הראוי לאכילה הוא בעצם כלאים אלא שיש כלאים שאפשר לברר את הכלאים שבהם ואלו הם הדברים המותרים לאכילה, ויש כלאים שאי אפשר לברר אותם שאלו הם כלאים שא-סרה תורה.

הבירור שבאכילת הדיוט ושבאכילת גבוה

ובדקות יותר, כאשר מבררים כל מאכל, הבירור הוא בטוב ורע המעורבים זה בזה, זה בירור חלקי הטוב שבמאכל שני-בלע באדם, וחלק הרע זה חלק הפסולת, שעל שם כן מקום שהפסולת יוצא נקרא 'בית הרעי' כלומר, כי משם יוצא חלק הרע שבאכילה, משעה שאדם הראשון אכל מעץ הדעת טוב ורע שמעורבים זה בזה, הטוב נבלע באדם והרע יוצא מבית הרעי, זה שורש כל האכילות כולם שמצד הקלקול ששורשם באכילת עץ הדעת.

זה הבירור התחתון שמתגלה בכל מציאות של אכילה, הטוב והרע כלואים זה בזה, ונעשה בירור של טוב לעומת מציאות של רע.

צאים באדם עינים אזנים וחוטם.

ולפי"ז בהבנה הבהירה, ידועים עד מאד דבר רבותינו לגבי מה שנאמר בקרא "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", כלומר שכאשר הנפש ניזון מן המזון, אז כפשוטו כשהאדם אוכל מאכל הרי הוא ניזון מהחטים, אבל כמו שאומרים רבותינו לא מהחיטים הוא ניזון זהו הגוף שהניזון מן החטים אבל עיקר מאכלו בבחינת "צדיק אוכל לשובע נפשו" נפשו' דייקא, האכילה שלו היא במדרגת "מוצא פי ה'" דבר ה' הנמצא במאכל שהוא המקיים את המאכל כמו שהאריך הבעל שם ועוד, מכח כך הנפש ניזונית כאשר היא אוכלת את המאכל.

ההבדלה שבין הקנה לושט שבאכילה ושורש צי-רופם

וגדר הדבר שהרי כמו שהוזכר בפה יש שני חלקים יש את מציאות האכילה ויש את מציאות הדיבור, אז כפשוטו יש כאן 'פלגינן', שתי דברים נפרדים זה מזה, ויתר על כן שהרי לדינא זה 'פלגינן', שהרי 'אין מסיחין בשעת הסעודה', כלומר שבשעה שהאדם אוכל נצרך שלא יהא דיבור, ואם הוא מדבר איננו יכול לאכול, "שמא יקדים קנה לושט", כלומר שהדיבור הוא החלק השייך לקנה והושט הוא החלק השייך למציאות האכילה והם נבדלים זה מזה.

אבל בעומק, זה שהם נבדלים זה מזה זהו משורש הושט שהוא מלשון שטות שהש"ט' שבושט זה שורש המילה שטות, "אין אדם חוטא אלא א"כ נכנסה בו רוח שטות". וא"כ כאשר מתגלה המציאות של האכילה רק מצד מציאות הושט כשלעצמה, הושט לעצמה היא שורש מציאות הק"ל לקול שבאכילה, [ובדקות זה סעודת ושתי שהוא מאותו לשון, שם כמובן זה בת' אבל השורש הוא אחד מצד אותיות הלשון דטלנ"ת], אבל מכל מקום כאשר האכילה חלה מכח שלושט כשלעצמו, אכילה שלושט לעצמו היא אכילה דקלקול, היא אכילה במערכת של שטות, "אין אדם חוטא אלא א"כ נכנסה בו רוח שטות", וזה מה שנאמר במן (במדבר י"א, ח') "שטו העם ולקטו וטחנו" וגו' מצד המ"קלקלים שבמן, שהאכילה אצלם לא היה באופן של לחם הנבלע באיברים מצד עצם מדרגתו של המן אלא מצד אכילה של שטות, זה ל' 'שטו' וכמו הלשון שנאמר בשטן "משוט בארץ באתי" וכן ע"ז הדרך.

אבל כאשר האכילה היא אכילה נכונה, אכילה מתוקנת

בבחינת "לא הלחם לבדו יחיה האדם" אכילה שלושט שלושטות, אלא "על פי מוצא ה' יחיה האדם" כלומר שמה שהוא אוכל, הוא אוכל את דבר ה' שבתוך אותו מאכל, וכשהוא אוכל את דבר ה' שמונח בדבר נמצא שהוא מעורר כאן את הקנה, הוא מעורר כאן את כח הקול, והרי שבעומק בכל אכילה יש גם את כח הדיבור בהבלעה.

עומק הגילוי של "שמא יקדים קנה לושט"

ובדקות זה העומק של "אין מסיחין בשעת הסעודה שמא יקדים קנה לושט", אז כפשוטו וודאי זה סכנה, אבל בעומק יותר ה"שמא יקדים קנה לושט" הוא מכח כך שאם הוא ידבר בשעת אכילה א"כ הוא מסתיר את הקול הפנימי, וכדוגמא מה שהגמ' אומרת שלא נשמע קול גלגל חמה מפני קול המונה של רומי, כלומר קול חיצוני מעלים את הקול הפנימי, ומעין כך כאשר האדם ידבר בשעת הסעודה הרי שהוא מסתיר את הדבר ה' שנמצא בתוך המאכל, זה עומק מה שמתגלה ב"שמא יקדים קנה לושט".

נחמד ונאמר, מצד התפיסה החיצונית של "שמא יקדים קנה לושט", הרי כמו שנאמר בדין הסיבה שהוא צריך להסב בצד שמאל ואינו מסב בצד ימין כי בצד ימין יש את הקנה והוא ינטה למקום הקנה, וכמו שכבר דנו הפוסקים מה קורה יעשה מי שהוא אטר לאיזה צד הוא יסב אבל מ"מ ההגדרה השורשית א"כ, שהאדם כאשר הוא אוכל באופן של בן חורין הוא מסב לצד שמאל, נמצא שזה אכילה מצד שמאל, והדוגמא הבהירה לכך שהרי שורש האכילה שבמדרגת אכילה נאמר בפסח ששם תיקון הפה פהסח, אבל התיקון של הפה איננו שלם שם, אוכלים פסח מצה ומרור, אין אכילה שלימה ולכן ההסבה היא הסבה בצד שמאל.

אבל כאשר מתגלה המדרגה של מתן תורה לא מדרגת ליל פסח אלא מדרגה של מתן תורה, מתגלה ה'אנכי ה' אל-קיי', מתגלים עשרת הדברות, מתגלה ה"בדבר ה' שמים נעשו", אז מתגלה "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'", משא"כ בפסח שעדיין לא היה גילוי של מן, וק"ו שלא היה גילוי של מתן תורה, אבל אחרי מדרגת ליל הסדר מתגלה המדרגה העליונה יותר של אכילת המן, לחם הנבלע באיברים, [אמנם הם טעמו טעם מן בלחם שהוציאו ממצרים, אבל הוא לא היה במדרגת מן] וא"כ

אכל אונל אנילה

כפשוטו, אלא נחקק ומתגלה הדברי תורה בשעת עשיית האוכל, האכילה שנעשית בתיקון היא שבשעת האכילה הוא מדבר דברי תורה על השולחן, אבל השורש של אותו מציאות של הדבר שהוא אוכל, הוא גופא נעשה מכח 'טוב תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון', זה עומק הדברי תורה שמתגלה בשעת עשיית המאכל.

מה שנאמר בגמ' בברכות "אפשר אדם חורש בשעת חרי" שה זורע בשעת זריעה וכו' תורה מה תהא עליה", בעומק הרי אלו הם דברי רבי שמעון בר יוחאי שזהו שיטתו, אבל לשיטת רבי ישמעאל שיש זמן זריעה וזמן חרישה, אבל גם בזמן זריעה ובזמן חרישה טוב תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון", היא משכחת את הושט שיש בו צד של שטות כמו שנתבאר, והוא מצרף לו את מדרגת הקנה ועל ידי כן האוכל שהוא אוכל יש לו את מהלכי התיקון כמו שנתבאר.

מדרגת ברכת המזון

ובדקות ברור הדבר על זה נאמר "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך", שזה המצות עשה דאורייתא שכאשר האדם אוכל בשיעור אכילה דאורייתא, הוא מתחייב בברכת המזון, וכוונת הדבר לפי ההגדרה שנתבארה השתא, עד כמה שהוא אוכל מאכל כשעלצמו, א"כ זה שייך לכח האכילה שבפה, אבל מכח כך שיש ברכה לאחריה דאורייתא הוא מעלה את כל מה שהוא אכל למדרגת הדיבור, זה עומק המצוה דאורייתא של 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך' כי בארץ ישראל 'אורא דארץ ישראל מחכים' וא"כ, מתגלה הדבר שכל הפירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל זה מחמת שאור החכמה ואור התורה "אורייתא מחכמה נפקת" מאיר בתוך הפירות עצמם, וזהו שבחה של ארץ ישראל שמוציאה את הפירות הללו שנשתבחה בהם ארץ ישראל ודייקא ישראל 'לי ראש' שזה מדרגת המוחין, זה עומק ה'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך'.

ומצד כך, אם אנחנו מציירים את הדבר בצורה בהירה:

- בשעה שעושים את אותו מאכל שזה ה'חורש בשעת חרי" שה זורע בשעת זריעה' יש את ה'טוב תורה עם דרך ארץ' שיש תורה בתוך העשייה.

- בשעת האכילה עצמה שעל השולחן הזה הוא עוסק בתורה.

האכילה הזו היא עדיין בגדר הסיבה, שמסיבין לצד שמאל והאכילה היא אכילה של ושוט, אלא שזה גופא התיקון בליל פסח מיניה וביה, תיקון של הושט ע"י אכילה דתיקון.

אבל מצד המהלך העליון יותר, האכילה שייכת למדרגת אכילת הימין, היא שייכת למדרגת האכילה מצד הקנה היא אכילה ששייכת למדרגה שהדבור וכח האכילה מצטרפים יחד אהדדי, אבל עוד פעם כמו שחודד, לא מצד כח הדיבור של הגברא, שעל כח הדיבור שבאדם נאמר 'אין משיחין בשעת הסעודה' אלא דייקא כח הדיבור שמתגלה באכילה הוא העומק של ה"דבר ה'".

עומק הדברי תורה שנאמרים על השולחן

והרי זה מה שנאמר לדינא שבכל סעודה צריך שיהא בה דברי תורה כי אם לא כן, הרי זה זבחי מתים, כמו שאומרים חז"ל על שולחן שלא נאמרו עליו דברי תורה שהוא זבחי מתים, ובעומק הדברי תורה שנאמרים זה פשוט וברור לכל ברדעת כפשוטו, הוא יכול לעסוק בהלכות הסעודה או בד"ת הכלליים שהוא עוסק בהם, אבל בעומק, באיזה ד"ת הוא עוסק? אם הוא זך ונקי מכוונים אותו, או שהוא מכוון מצד עצמו במדרגתו שהוא עוסק בדברי תורה ששייכים למאכל עצמו שהוא אוכל, זה גופא הדברי תורה שבהם הוא עוסק, ומצד כך הוא מקשר את המאכל למדרגת הדיבור של הדברי תורה שאליהם אותו מאכל נקשר, לא רק לכללות מציאות הדיבור אלא הוא נקשר בפרטות באכילה שהוא אוכל, לדברי תורה ששייכים לאותו חלק של האכילה הזו, זה גופא עומק הד"ת שנאמרים.

'טוב תורה עם דרך ארץ' התורה שבעשיית האוכל

ובדקות, הרי 'טוב תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון', וכידוע מאד מה שאומר ר' חיים וואלוז'ינר שאין כוונת הדבר רק שהוא קובע עתים לתורה שעל זה נאמר טוב תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון, אלא כוונת הדבר שבשעת הדרך ארץ עצמו הוא עוסק בדברי תורה, כלומר, שלפי"ז כפשוטו ממש "טוב תורה עם דרך ארץ" שבשעת הדרך ארץ עצמו יש תורה, אבל מה העומק שמונח בדברים? הרי מהיכן האדם אוכל, מכח "בבוקר זרע את זרעך" ולאחר מכן הוא קוצר את מה שהוא קוצר, ואוכל, "ואכלת ושבעת וברכת", אבל כאשר הוא עוסק בדברי תורה בשעת הדרך ארץ, א"כ אין כאן רק מציאות של אוכל

- ולאחריה, "וברכת את ה' אלקיך".

והרי שהדבר עטוף ראשיתו אמצעיתו ואחריתו שהאכילה עטופה במדרגת הדיבור, זו מדרגה של אכילה דתיקון בכל שלביה, זהו מדרגת אכילתן של תלמידי חכם, שהרי עם הארץ אסור לו לאכול בשר כדברי הגמ' הידועים בפס' חים בדף מ"ט, אבל תלמיד חכם כאשר הוא אוכל בשר, היינו שהוא אוכל את האכילה באופן שכולו דברי תורה, זה ההגדרה הכוללת שנקראת אכילתו של תלמיד חכם, וכע"ז נאמר 'הרוצה לנסך יין ע"ג המזבח ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין' וכן ע"ז הדרך.

התנגדות יין למזבח לאור המולבש בכלי

אבל לפי"ז לעיניא דידן השתא להבין את מהלכי ההתנגדות של יין, הרי יין התנגדו לכח ההארה של התורה, יין רצו 'להעבירם מחוקי רצונך' ו'להשכיחם תורתך', הם באים להשכיח את מציאות התורה, אז כפשוטו וודאי, מה שהם משכיחים את התורה זה ההתנגדות למנורה 'טמאו כל השמנים'.

אבל בעומק יותר, הם לא משכיחים רק את התורה כפשוטו שזה שייך למדרגת המנורה, אלא הם משכיחים את ה'טוב תורה עם דרך ארץ שגייעת שניהם משכחת עון', את האור המתגלה במזבח שהוא מקום של אכילתו של גבוה, שם יש השכחה מצד מציאותם של יין, זה ההתנגדות של יין באור והכלי של האכילה שמתגלה במזבח ששקצום יוניים, המזבח ששקצום יוניים זהו ה'חכמה תתאה', ה'חכמה עי' לאה' זהו חכמה מופשטת, חכמה כשלעצמ שזהו ה'תורה קדמה לעולם' זהו ה'חכמה עילאה' בהגדרה הכוללת, אבל 'חכמה תתאה' הגדרתה החכמה המתלבשת במציאות החומר שיורדת למציאות עשיית החומר.

בהגדרה הכוללת כידוע עד מאד, חכמה של יין זה חכמת הגוף אבל בהגדרה היותר מדוקדקת בערכין של מה שהוזכר השתא המקביל אליה בחכמה של תורה הקדושה זוהי הבחינה של 'טוב תורה עם דרך ארץ שגייעת שניהם משכחת עון', שזה עומק הדברי תורה המתגלים במציאות החומר, והכח הזה מתגלה במדרגה של מזבח ששם נעשה האכילה שבו מכח מדרגה של תורה.

ובעומק, יש במזבח את מדרגת התורה של 'טוב תורה עם דרך ארץ', ויש שמה את מדרגת התפילה כעין מדרגת

הברכה של ברכהמ"ז שזה היה שירת הלויים שהיו מנגנים על הקרבנות כאשר היו מקריבים קרבנות, 'וישראל במעמדם' שזהו תפילתם כמו שמרחיב הגר"א, והרי שבכל קרבן וקרבן היה גם את כח התפילה השירה שמתגלה מכח לויים ומכח ישראל, זה העומק העבודה שמתגלה במציאות של מזבח ולזה נתגדו בעומק, היוונים.

וא"כ כשהוזכר מדרגת האוכל שהוא מדרגה של אור וכלי, זה האור שמולבש בכלי שרואים כלי ולא רואים אור.

קומת ההתנגדות דיון בג' מדרגות הכלים

ונחמד את ההגדרה הזו יש מהלכי אור כפשוטו שזה מדרגת ארון ושמה הכלי הוא בטל, 'מקום ארון אינו מן המדה' וכמו שהורחב לעיל שהכלי שם בטל, המקום בטל והארון עצמו בטל, 'מקום כפורת אינו מן המדה', כלומר, הכל נמצא שם במהלכי ביטול של כלים הן המקום עצמו והן הארון עצמו בעומק, הוא במהלכי ביטול כפי שחודד לעיל.

יש מקום שנגלה אור וכלי שזהו מה שמתגלה במקום המנורה, במנורה יש את המנורה עצמה שהיא כלי שהאור הרי לא דולק שם כסדר וא"כ ברור שאין גילוי רק של אור אלא יש גם גילוי של כלי, שמצות המנורה היא להדליק אותה בערב, זה מציאות הגילוי שמתגלה במדרגת המנורה אור וכלי.

המהלך התחתון הוא האור המולבש בכלי ונעלם בכלי כדוגמת נשמה הנמצאת בגוף והנשמה נסתרת ונעלמת בתוך פנימיות הגוף, ולעין הרואה מה שרואה העין הגשמית כשהיא רואה בהמה, וכשהיא רואה גוי, נראה לה תנוע' תם זהה או קרוב לזהה כי לא ניכר פנימיות הדבר במקור חיותו, ה'נפש חיה' דבהמה, הנפש דעכו"ם או החלק אלוק ממעל שנמצא בישראל לא נראים בחיצוניות, ובחיצוניות נראית רק מציאות הגוף, זה נקרא מדרגת מזבח.

וזה הרי אומרת הגמ' שאלמלי ידעו אומות העולם מה שמ' זבח עושה וודאי שהם לא היו מחריבים אותו ויתר על כן היו שומרים עליו וכו', כלומר שעיקר מדרגתם של אומות העולם היא מדרגת מזבח כי אין אצלם גילוי של אור וכלי, אלא כל הגילוי אצלם הוא שהאור מתלבש במציאות הכלי, נעלם בתוך מציאות הכלי ומכוסה בתוכו, זוהי מדרגת המזבח.

אכל אונל אנילה

היונים היה שבתולה הנישאת תבעל להגמון תחילה, יש את עצם הדבר ב'תבעל להגמון תחילה' אבל מוכח כאן בנקודת הדבר שלעולם בעלה אינו מוצא אותה סתומה אלא הוא מוצא אותה במציאות של פתוחה שזה הרי הסוגיא בתחילת כתובות של 'פתח פתוח מצאתי', זה עומק הגזירה שהכל יהיה במציאות של פתוח, אבל לא מצד התיקון בבחינת 'ושאינו יודע לשאול את פתח לו' שזהו הפתח של מציאות החכמה אלא פתח דקלקול.

אבל כאשר נעשה מציאות הנס ומצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כה"ג, חתום סתום, כלומר שנתגלה השורש של מציאות הדבר.

מדרגת 'שתים זו דיברתי' של האדם לעומת האחת דיבר אלקים'

ולהבין עמוק מאוד במדרגת מתן תורה נאמר 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום', 'אחת דבר אלקים שתים זו שמעתי', מה העומק של 'שתים זו שמעתי' כשהאדם מדבר א"כ הוא מדבר מאותו פה שיש בו גם את מציאות האכילה וגם את מציאות הדיבור, אלא שבפועל בשעה שהוא אוכל הוא לא מדבר ובשעה שהוא מדבר הוא לא אוכל, אבל הכח של הפה שממנו יוצא הדיבור הוא פה שיש בו שני כוחות גם כח של אכילה וגם כח של דיבור, ולכן הדיבור שלו הוא במדרגת 'שתים זו דיברתי' ולכן גם שמיעת האוזן שלו היא 'שתים זו שמעתי'.

אבל במדרגת דיבורו של מקום כביכול, כשהקדוש ברוך הוא מדבר את עשרת הדיברות, הוא המדבר בה"א הידיעה, בדיבור העליון אין שם את חלוקת הדבר שיש אופן של אכילה לעצמו ויש אופן של דיבור, והרי זה מדרגת לעתיד לבוא שלא נתאוו החכמים לעתיד לבוא שיהיו אוכלים ושותים אלא דייקא בחינת האכילה דלעתיד לבוא היא 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי', כלומר שהאכילה היא אכילתה של תורה.

עומק הדבר שכח האכילה מתגלה באכילתה של תורה זה לא רק שאין חומריות שוודאי שזה כך אלא עומק האכילה שהיא אכילה של תורה שמצד כך הכח של הדיבור והכח של האכילה הוא היינו הך, הוא אותו דבר גופא.

וא"כ קומת ההתנגדות של היוונים, הם התנגדו מהשורש של הארון, אבל בבית שני כבר לא היו יכולים להתנגד לארון לגמרי כיון שהיוונים היו בבית שני, והרי לא היה כבר הארון, וכמו שאומרת הגמ' ביומא בדף נ"ד שלחד מ"ד נגזו הארון במקומו ולחד מ"ד גלה לרומי [שורש יון], אבל מציאות הדבר שאין ארון ולכן לא נתגלה ההתנגדות של יון בעיקר כלפי הארון עצמו אבל ברור שבשורש זה מקום ההתנגדות.

ובעומק, מה שבבית שני אין מציאות של ארון זה מחמת שהבית עתיד להיות נשלט ק"פ שנה ע"י היוונים, ובמעמקים, לכן נעלם מציאות הארון.

ולכן עיקר ההתנגדות בפועל התגלה במנורה 'טמאו כל הש-מנים', וההתפשטות של ההתנגדות מתגלה במדרגת המזבח ששם זה הלבשה של האור בפועל במציאות הכלי.

אלו הם ג' המדרגות שהוזכרו:

א. אור מופשט, ארון אור נ'.

ב. מנורה בבחינת אור ונר שמחברים יחד אהדדי האור והכלי.

ג. מדרגת מזבח שמציאות האור נעלמת בתוך מציאות הכלי.

זה סדר ההתנגדות שבקומתם של יוונים כמו שנתבאר.

ולפי"ז בהבנה בהירה כאשר נעשה הנס ובמקום יום אחד זה דלק שמונה ימים, הנס נעשה במנורה, אבל כיון שנתבאר ששורש ההתנגדות בפועל אף שהיא מתחילה במנורה אבל היא מתפשטת למקום של מזבח, וזה הרי הסדר כמובן, שהטיפה ראשונה שבשמן היא שייכת למנורה ומטיפה שניה ואילך זה שייך כבר למנחות, שזה גם כן בגדרי אכילה דא-כילת גבוה.

'חתום בחותמו של כה"ג היפך פתח דקלקול

אבל ביתר חידוד, מה שנעשה כח הנס שמצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול, כלומר שהיפך מציאות מקום הפתח מצאו את הפך שהיה סתום 'חתום בחותמו של כהן גדול', דבר פתוח הוא היפך המציאות של דבר החתום, וזהו הלשון פתח פתח מדרגת הפה וא"כ כאשר מצאו שמן שח-תום בחותמו של כהן גדול כלומר שהתגלה שהמציאות היא לא בבחינת 'פתח פתוח מצאתי' אלא 'פתח סתום מצאתי', דבר נעלם ונסתר, וכמובן מצד הקלקול אחד מהגזירות של

תפשט ממנה למנחות שהוא אכילת מזבח, זה לא מדין טיפה שניה כפשוטו אלא זה שניה במדרגה שהיא מצטרפת ל'אחד' שהאכילה והדיבור נמצאים שניהם באותו מדרגה באותו שורש של כח עליון, זה עומק נקודת אחדותם שמתגלה מכח 'הנרות הללו'.

עומק השימוש בשמן להדלקה ולאכילה

הרי כמו שמבואר בפוסקים יש מנהג ישראל שנהגו לאכול בחנוכה מאכלים טבולים בשמן, וודאי נאמרו בזה טעמים, אבל הטעם להמתבאר, הוא ברור מאד, השמן שמצאו הוא שמן ששייך כפשוטו לחלק של ההדלקה של המנורה בבחינת "פתח פיך ויאירו דבריך", שזה מדרגת המנורה.

אבל כאשר זה מתברר שעומק הנס נעשה גם ביחס למזבח כלומר שהכח השני של השמן שהולך למנחות הוא מצורף למדרגת ה'אחד', זה העומק שמשמשים בשמן גם להדלקה וגם לאכילה, גם ל'פתח פיך ויאירו דבריך' בבחינת חכמה שפותחת, שזהו ה'ראשית חכמה' מקום הפתיחה, אבל היא מצטרפת למדרגת האכילה שיצטרפו גם יחד, מאותו מקום שמאירים את הדברים שבדיבור, מאותו מקום מאירים את מציאות האכילה, זה עומק נקודת ההצלה שהתגלה במעמקי הגאולה מקומתם של יון, מגזירת יון.

כשהאור הזה מאיר והוא מאיר בשלימות זה נקרא 'אור הגנוז', כלומר מה שאור שאינו גנוז הוא מתפצל כדוגמת חמה זורחת שההארה שלה מתפצלת, אבל ההגדרה של אור הגנוז היינו שאין לו התפצלות, הוא רק 'אחד', ו'אחד' הרי נעלם בעלמא דידן, זה נקרא שהוא אור הגנוז.

אבל כשמאיר בחנוכה אור הגנוז כלומר, מאיר האור של ה'אחד', מאיר האור של הדיבור והאכילה שמצטרפים גם יחד אהדדי.

זה נקרא משיח, משיח הוא מלשון 'משיח לפי תומו' ומלשון 'בשמן משחתיו', כלומר זה השמן שמצרף את מדרגת הדיבור ואת מדרגת האכילה שמתגלה בחנוכה.

זה עומק של ההארה בבחינת כח ה'אחד', 'מצאו פך שמן אחד' 'טיפה ראשונה', האכילה והדיבור שווים יחד אהדדי זהו שלימות האור דגילוי דלעתיד לבוא, אור הגנוז.

אכילת המן שורש צירוף הדיבור והאכילה

זה נקרא 'לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן', כלומר המן שמגיע מזיו ההארה של התורה האכילה היא ממקום של גבוה ולכן הוא נבלע באיברים, הוא לא כלאים, הוא לא תערובת, אין לו מציאות של בורר שנצרך לברר בו כמו שהוזכר לגבי כל אכילה בראשית הדברים.

זהו כח מדרגת מתן תורה של 'אחת דבר אלקים', מכח ה'אחת דבר אלקים' מהמקום הזה תורה ניתנה לאוכלי המן כלומר שמקור האכילה ומקום הדיבור מושרשים באותו מקום והם הופכים להיות שורש אחד.

ובעומק זהו שורש יצירת האדם שנאמר בו "ואד יעלה מן הארץ" לצורת יצירת האדם, אד ראשי תיבות אכילה דיבור, שמתגלה בשורש יצירת האדם הצירוף של שניהם גם יחד, זה שורש האכילה שנקראת אכילה של גבוה.

מדרגת אכילה דמנורה שמתפשט לאכילת מזבח

ולפיכך כאשר מתגלה שורש הדבר שמוצאים פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול ונעשה הנס והוא דלק שמונה ימים, כלומר שמאיר התפיסה שהכל חוזר לאחד והוא לא נפרד.

זה נקרא אכל דתיקון שהוא אותיות כל א' א' כל, כלומר ששורש ההיפרדות של כל דבר זה מכח שהוא מציאות של שנים אבל כשמתגלה האכילה דתיקון שהיא השורש של האכילה העליונה, לא רק אכילה במדרגת מזבח ששם יש את ג' חלקי האכילות שנתבארו ולמטה מכך האכילה של ברור טוב ורע באכילת כהנים ובאכילת הבעלים של הקרבן.

אלא מתגלה השורש של אכילת המזבח מכח מדרגת אכילת המנורה ששם האכילה היא בבחינת "אש אוכלה אש" אכילה עליונה, שם במדרגה העליונה של האכילה להבין עמוק כאשר יש שמן זית זך היינו שאין לו את העכירות של העביות, כלומר שאין לו את הפסולת, זהו הדין 'טיפה ראשונה למנורה', בטיפה ראשונה מתגלה בה ה'אחת', ומתגלה בו מציאות ה'אחת' שהאכילה והדיבור הוא מאותה מדרגה גופא, זה עומק נקודת החיבור שמתגלה מכח הארתה של מדרגת התורה, היפך המציאות של יון כמו שנתבאר כח התנגדותם.

כשההארה הזו מאירה לאחר מכן גם הטיפה שניה שמ-

■ מתוך סדרת בלביפדיה עבודת ה'.

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אורים

כלומר, זה לא רק שכל אות ואות מאירה לעצמה, שהרי עניינו של האורים ותומים הוא לא להעמיד כל אות ואות לעצמה, אלא נשאלים באורים ותומים בכדי שיצטרפו האותיות ויתחברו אהדדי. ה"אורים" נקראים אורים כדברי חז"ל "שמאירין דבריהם", ומסביר רש"י מאירין דבריהם, כלומר, דבריהם מבוררים, היפך מציאות של חושך שעליו נאמר "ויהי ערב" שהוא מלשון של תערובת, והיפך כך, במציאות של הארה, ההארה הוא הבירור של הדבר. זהו "מאירים דבריהם", "מבוררים דבריהם". ויתר על כן, אומרים רבותינו הם מאירים את דרכי השואל, את דרכיהם של ישראל כיצד ואיך לנהוג, וא"כ, ההארה הזו, היא לא הארה של כל אות ואות לעצמה, שמזה א"א ללמוד את הדבר, אלא כל צורת קבלת התשובה מהאורים ותומים הוא באופן כזה שנעשה ריבוי הארות של האותיות שמצורפים יחד ועולים להצטרף לתיבות, ועל ידי כן יש ביאור ובירור לידע את המעשה אשר יעשון.

ותולדת הדברים, א"כ, שבשורש ההארה, היא הארה של אור אחד, ובהתפשטותה נעשה ריבוי של הארות שהם הריבוי של האותיות, והאותיות המצטרפות לתיבות, ומעין מה שהיה מתחילה אור אחד, שממנו התפרטו ריבוי של הארות, כך התיבות הם בבחינת הכלל האחרון שחוזר וכולל את האורות להצטרף יחד אהדדי, מעיקרא זה היה אור אחד בעצם, ולאחר מכן, אף שאינו אור אחד בעצם, אבל זה מתחבר ומתאחד אהדדי מעין האור הראשון, זוהי המדרגה של ה"אורים" שבאורים ותומים.

יום רביעי - ריבוי של הארות

ובלשון אחרת, והיינו הך, בשורש צורת בריאת האור, ביום הראשון נאמר "ויאמר אלקים יהי אור", וביום

אור, אורים, "לעושה אורים גדולים", וזה מתפשט ל"אורים ותומים". מעיקרא יש מציאות של אור אחד, "אור שברא הקב"ה ביום ראשון מתפשט מסוף העולם ועד סופו" הוא מציאות של אור אחד, אבל כפי שהוזכר מדברי חז"ל, שהאור שנאמר בו "ויאמר אלקים יהי אור" זה לא אור מיוחד, אלא זוהי התפשטות, המשכה של "האור שהיה כבר". ה"אור שהיה כבר", הוא אור של הבורא יתברך שמו, והוא הארתה של תורה.

האותיות - גילוי הריבוי של אור התורה

ופנימיות ההארה של תורה היא אור אחד, זהו ה"תורה אור", והכלים שהם ההתגלות של האור של תורה, שהם האותיות, שם דייקא נעשה "אותיות מאירות", כל אות ואות הוא אור לעצמו, שכדי להבדיל בין הדבקים צריך הפרדה בין האותיות, ולפיכך נעשה מציאות של ריבוי של אור, ריבוי של הארה.

זוהי ההבחנה של האותיות מלשון "אתא" בארמית, שהוא מלשון המשכה, שראשיתם של האותיות זהו האות א' - אחד, אבל נעשה ההמשכה ע"י הו' עד סיפא של האותיות שהוא ת', ועי"כ נעשה ריבוי של כלים שהם הארות, שהם הריבוי של האותיות.

זו המדרגה של "אורים ותומים", הרי באורים ותומים היו מאירים האותיות שהיו חקוקים על האבנים שבחושן המשפט, והרי שהאותיות המאירות הם בבחינת "אורים", לשון של ריבוי של אור, ריבוי של הארות, שפנימיותם כמו שהוזכר, אינו אלא אחד, ובחיצוניותם נעשה ריבוי של הארות, ריבוי של אותיות.

הארת ה"אורים ותומים"

"האורים" המאירים הם אותיות המצורפים זה לזה,

כמו שדורשים חז"ל, ועיקר החושך שמתגלה במעשיהם של רשעים, זה מעשיהם של יוונים שעליהם נאמר לשון של חושך כמו שדורשים חז"ל על הפסוק "וחושך על פני תהום", זה יון שהחשיכה עיניהם של ישראל, ובהם דייקא, צפה הקב"ה והסתיר את האור הגנוז, והאור הגנוז הזה, כדברי רבותינו כידוע, הוא זה שמאיר באור של חנוכה, כלומר, הוא מאיר ב"פך שמן אחד".

מהו הדבר שגרם לאותו "פך שמן אחד" להיות חתום בחותמו של כהן גדול ולהיסתר ולהעלם מהיוונים? הרי את המזבח שקצו היוונים, וכן בשמנים הם טמאו את כל השמנים, ואעפ"כ את הפך שמן הזה הם לא מצאו, כי מכח ה"צפה במעשיהם של רשעים" שזה היוונים, התגלה בשמן הזה ה"עמד וגנוז", שחל דייקא באותו מציאות של ה"פך שמן אחד".

ובעומק, השורש של עומק נקודת הגניזה הוא ממקום הארון שהוא אור אחד, משם היה המציאות של הפך שמן אחד שהיה ראוי להדליק בו יום אחד, כמו שנתבאר, שזה מכח מדרגת היום אחד, וכמו שאומרת הגמ' "מקום ארון אינו מן המידה", ובהבחנה הזאת שהארון הוא אינו מן המדה, השמן שנמצא באותו מדרגה [לאו דווקא שכפשוטו השמן היה בבית קדשי הקדשים, שלכא' וודאי זה לא היה שם], שהמדרגה המתגלה בשמן מכח הארון שבמקום בית קדשי הקדשים, ש"מקום ארון אינו מן המדה", זהו המקום שהיה הפך שמן נסתר שם, שלא מוצאים אותו, וזהו ההבחנה שהיוונים לא מצאו את הפך שמן הזה שהיה חתום בחותמו של כהן גדול.

וא"כ מצד עצם האור שבפך שמן אחד, הם לא מצאו אותו, כי על האור הזה נאמר "עמד וגנוז", וכמו שנתבאר, שמפני מי גנוז, מפני היוונים.

ומקום הגניזה הוא בבחינת מדרגת קדשי הקדשים שמקום הארון אינו מן המידה, ששם הוא מקום ההארה של האור האחד, במקום הזה יש מקום של נעלמות שהוא איננו נגלה, זהו שורש הגניזה של אותו פך שמן שהחשמונאים מצאו.

רביעי היתה תליית המאורות כמו שנאמר "ויאמר אלקים יהי מארת ברקיע השמים", ובתחילה נאמר "את שני המארת הגדולים" ולאחר מכן "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים", כלומר, ביום ראשון הגילוי היה אור אחד, ביום רביעי נעשה ריבוי של הארות, "את שני המאורות הגדולים", ויתר על כן "את המאור הגדול וגו' ואת המאור הקטן וגו' ואת הכוכבים", שכוכבים הם ריבוי של הארות, כמו שנאמר "הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם וגו' כה יהיה זרעך", וא"כ, ביום רביעי מתגלה המציאות של ריבוי ההארות, ושורש הריבוי של ההארה. זהו החמה והלבנה, "את המאורות הגדולים", שלאחר מכן נהיו מאור גדול ומאור קטן.

ולפי"ז, הגדרת הדבר - שהמציאות של עומק ההארה היא, שביסוד היא אור אחד, שזה האור של יום ראשון שהוא אחד, והיא מתפשטת ביום רביעי, שנעשה בו ריבוי של הארות.

שורש היפך שמן אחד במקום הארון - אור אחד

כשמציירים את זה בציור של האור המתגלה בבית המקדש, שזהו עניינו של חנוכה, "והדליקו נרות בחצרות קדשך", יש את פנימיות האור האחד שמקום גילוי הוא בבית קדשי הקדשים, מקום הארון, כמו שהוזכר פעמים הרבה, ארון אותיות אור - נ', שזהו בחינת יומין דחנוכה שמתגלה בהם הנ' שערי בינה "בני בינה ימי שמונה קבעו וכו', זהו האור - נ', האור האחד שנמצא במדרגת קודש הקדשים.

וברור ופשוט הדבר, מה שהיה במעשה דחנוכה שלא מצאו אלא פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שהיה ראוי להדליק בו יום אחד, כלומר הוא היה במדרגה של אור אחד, זהו "ראוי להדליק בו יום אחד", אבל הרי, על האור הראשון שהוא אחד נאמר "צפה הקב"ה במעשיהם של רשעים עמד וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא, שנאמר אור צדיקים ישמח" כדברי חז"ל, והיכן גנוז? אומרים רבותינו, שגנוז בתורה, סיבת הגניזה היתה, מפני מעשיהם של רשעים שהם נקראים חושך

צירוף הארת הארון והמנורה - מכח כה"ג

"היה ראוי להדליק בו יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" ברור ופשוט הדבר, יש את השורש שהוא דלק שבעה ימים, ויש את השורש שהוא דלק שמונה ימים.

והשורש שהוא דולק שבעה ימים, זהו מכח שהארון הוא שורש למנורה, שבה נאמר "יאירו שבעת הנרות", שהמנורה יונקת את הארתה ממקום הארון.

מה שמצרף את ההארה של הארון שנמצא בבית קדשי הקדשים עם ההארה שנמצאת במנורה זהו המדרגה שנקראת כהן גדול, שהוא זה שמצרף וגורם את עומק נקודת היניקה של המנורה מהארון, ובלשון פשוטה וברורה, נאמר בקרא "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו את שבעת הנרות", וכדברי רש"י שם שחלשה דעתו של אהרן כאשר "הביאו הנשיאים את האבנים, [ודייקא האבנים של החושן, שזה השורש של האורים ותומים] אמר לו הקב"ה, שלך גדול משלהם, שאתה מיטיב ומדליק את הנרות", וכדברי הרמב"ן הידועים, שעל אף שחרב הבית, אבל כח המנורה מאיר בכל שנה ושנה בהדלקת נר חנוכה, זהו הכהן גדול שמדליק את המנורה, שעל זה נאמר "שליך גדול משלהם".

אבל, זה צד אחד של המטבע של כהן גדול, הצד השני של המטבע של כהן גדול, שהוא היחיד שנכנס לפני ולפנים, למקום הארון ביום הכיפורים, הדלקת המנורה לא מעכב שתהיה דווקא ע"י כהן גדול, אבל בכניסה לבית קדשי הקדשים, דייקא "בזאת יבוא אהרן אל הקודש", כל הכניסה למדרגת קדשי הקדשים [מלבד מי שנכנס לתקן דבר בבית קדשי הקדשים מפני הבלאי שבו], הוא רק לכהן גדול.

"חתום בחותמו של כה"ג" - ממקום כניסתו לפני ולפנים

וא"כ, ברור הדבר, אותו כהן גדול שנכנס לפני ולפנים, זהו אותו כהן גדול שמדליק את המנורה, ולכן דייקא נאמר "ולא מצאו אלא פך שמן אחד שהיה חתום בחותמו של כהן גדול", וכמו שהעירו כבר רבותינו,

שלכאוי לא מצאנו שיש דין שכל השמנים שנועדו לצורך עבודת בית המקדש יהיו חתומים בחותמו של כהן גדול, ומדוע דווקא ה"פך שמן אחד" הזה, היה חתום בחותמו של כהן גדול? רק, ברור הדבר להמתבאר, זהו מדרגה של פך שמן שמתגלה ממדרגת הכהן גדול, שמצרף את מקום הארון אור - נ' עם ההדלקה של המנורה של "יאירו שבעת הנרות", שהארתם מצטרפת ע"י הכהן גדול. אם ה"פך שמן אחד" לא היה חתום בחותמו של כה"ג, זה מדרגה של שמן בהבחנה של מנורה כפשוטו, אבל כשהוא חתום בחותמו של כהן גדול, הוא חתום מאותו מקום שכה"ג נכנס לפני ולפנים, ולכן השמן היה נעלם, כמו שהוזכר, כי הוא שייך למדרגת האור אחד מצד מדרגת מקום, שהוא מדרגת "מקום ארון אינו מן המידה", והשורש של השמן הזה שהוא ראוי לדלוק, דייקא, יום אחד, הוא ממקום הארון.

ולפי"ז, ברור הדבר, המקום שבו מתגלה הכת, בעצם הכהן גדול, שמצד כח זה הוא מצרף את הארון יחד עם המנורה - זהו בלבושי הכהן גדול שבכללות יש לו שמונה בגדים [שזה השורש של השמונה ימים, שמונה נרות דחנוכה] ובפרטות יותר, בחושן האפוד, שעל גביו יש את האורים ותומים, שהם האבנים שהגיעו מכחם של הנשיאים, דייקא, כמו שחודד, באבנים הללו מאיר האורים שהוא מלשון הארה, שההארה הזו מצרפת ומחברת את האותיות, כלומר, שהיא מאירה מהמקום של האור אחד, והיא מאירה את ההתפשטות של האותיות שהם ריבוי של הארה, כמו שהוזכר, ואופן ההארה שהיא מאירה את ריבוי ההארות הללו הוא, שזה יהא בבחינת "מאירים דבריהם", לחזור ולצרף את ההארות למדרגת צירוף של מציאות האותיות.

'כותב בדמע' מלשון דימוע - שורש הארת האותיות

ולהבין עמוק, דברי הגמ' הידועים בסוף פ"ק דב"ב, שמונה פסוקים אחרונים שבתורה מי כתבן, יש אומרים משה כתבן, וכותבן בדמע, ויש אומרים יהושע כתבן, "כותב בדמע", כמו שמבארים חלק מן הראשונים שהוא מלשון דימוע, לשון של תערובת, כלומר שנכתב בהבחנה של דימוע ותערובת, והיינו שהאותיות מעורבין זה בזה.

זהו הח' פסוקים אחרונים שבתורה שמשה רבינו כותב בדמע, כמו שנתבאר, מצד אחד זה מגיע מהדימוע של תערובת. ומצד אחד תיקון העינים בדמעות, ומהצד השני בכח הראיה, זה שמונת הנרות, שמונה ימים שרואים את מציאות הנרות, כמו שנתבאר.

ומ"מ א"כ, כח ההארה שמתגלה במדרגת הארון, מתפשט לכהן גדול, לשמונה בגדים דיליה, ובעיקר לחושן המשפט, "חשן" כידוע אותיות נחש, כמו שאומרים רבותינו, שהחשן בא לתקן את מדרגת קלקול הנחש, וכדברי חז"ל שהבאנו "ראה הקב"ה במעשיהם של רשעים עמד וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא שנאמר אור צדיקים ישמח" ישמח זה גימטריא של חשן - נחש, כלומר, זה הכח של הגניזה של האור, איפה האור גנוז? במקום, הוא גנוז במדרגת מקום הארון כמו שנתבאר, וכאשר הוא מתפשט משם, מכח מדרגת הנפש, הוא מתפשט מכח מדרגת כהן גדול, ה"פך שמן" היה חתום בחותמו של כה"ג, אבל גם התפשטותו היא מכח מדרגת כהן גדול, וכח ההתפשטות בח' בגדים הוא בחושן המשפט שבאפוד, במציאות האורים שנשאלים בהם, ועל ידי כן ההארה הפנימית, יוצאת מן הכח לפועל, והיא מתגלה, כשזה כתוב עדיין באבנים שעל גבי חושן המשפט, זה כתוב עדיין באופן של דימוע, זה עדיין בבחינת "חתום בחותמו של כהן גדול", כל עוד שהוא לא נענה באורים ותומים, האותיות כשלעצמם הם אותיות חתומות, הם אותיות נעלמות שנמצאת במדרגה של דימוע, מעין מדרגת השמן, כמו שנתבאר.

אבל כאשר האותיות האלה יוצאים מהכח לפועל, שהם מצטרפים יחד אהדדי, בצירופם גם יחד אהדדי, מונח עומק המדרגה של ההארה המתגלה מכח האורים, שהם מאירים את האור הגנוז בתוכם, האור שקודם לכן היה במדרגת דימוע, כעין שמונה פסוקים אחרונים שבתורה, הדימוע יוצא מהכח לפועל, כל ההארה של כל השמונה בגדים יוצא מהכח לפועל באורים "שמאירים דבריהם" במדרגת שמונה, כמו שנתבאר.

בגמ' ביומא בדף פ"ג יש מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש איך היה האופן שהאותיות היו משיבים, כאשר היו שואלים באורים ותומים, באיזה אופן נעשה ה"מאירים דבריהם", לחד מ"ד, האותיות בולטות, ולחד מ"ד, האותיות היו נעקרים ממקומם ומצטרפים יחד אהדדי, כלומר, מעיקרא הם היו באופן של דמע מעורבין, היה בהם את הסדר, כמו שאומרת הגמ', ראובן שמעון וכו', שמות האבות הקדושים, והתיבות "שבטי ישורון", על מנת שיהיה בהם את כל הכ"ב אותיות, אבל כאשר הם היו נשאלים, והאורים והתומים היה משיב, כל אות היתה נעקרת ממקומה ומצטרפת למילה הנצרכת, נמצא שקודם לכן בערך לשאלות [לא בערך לשמות השבטים והאבות אלא בערך לשאלות], היא היתה בדימוע בתערובת, וכאשר נשאלים באורים ותומים, האותיות יוצאות מאותו דימוע ואותו תערובת של אותיות, וכאשר מתגלה הכח הזה, מצטרפים האותיות גם יחד.

והשורש של הדימוע של האותיות, זהו ה"שמונה פסוקים אחרונים שבתורה שהיה משה כותב בדמע", והם השמונה ימים שמונה נרות של שורש ההארה שמגיע ממדרגה של דימוע.

תיקון העיניים מכח הדמעות ובכח הראייה

ובעומק, יש שתי תיקונים לעינים, יש תיקון לעינים באופן של "דמוע תדמע עיני", "עיני עיני יורדה מים", זה תיקון אחד של העין, ויש תיקון שני לעין שזהו כל מצות נר חנוכה, שלהלכתא אסור להשתמש לאורם, וכל מה שיש בהם זה "לראותם בלבד", זה תיקון של מציאות הראיה, אלו הם שתי אופנים של תיקון העיניים.

והדוגמא הבהירה זהו שורש משה רבינו, שלא זכה להיכנס לארץ, מצד אחד הוא לא זוכה להיכנס לארץ, והוא "כותב בדמע" מלשון דמעות העיניים, כמו שמבארים חלק מרבותינו, ומצד שני שנאמר "הראיתך בעיניך ושמה לא תעבור", שזוכה רק למדרגה של ראייה, כאן מונח שני החלקים בשורש, אצל משה רבינו.

ולעניינא דידן, מדרגת העינים של דמעות שייכים בעיקר לתשעה באב, ומדרגת העינים של תיקון הראיה שבעינים, זה נמצא במדרגת נר חנוכה, "לראותם בלבד" והשורש

של תורה, ולכן גם החמה והלבנה נאמר בהם "והיו לאותות ולמועדים", כי הם מגיעים מכח האותיות המאירות שיש בהם חלוקה.

והיינו שמכח "איסתכל באורייתא וברא עלמא" מכח האור אחד שבתורה מתגלה ה"אור ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו", ומכח האותיות שבתורה נעשה תליית המאורות שנאמר בהם "והיו לאותות ולמועדים", ולפיכך זה השורש של הארת נר חנוכה שהוא המועד שמגיע מכח האותיות של החמה והלבנה שמצטרפים אהדדי כמו שהוזכר, אבל מ"מ, בהארה של יום רביעי שנעשה בו תליית המאורות ששורשה באותיות, יש "בין לבין", כאן נמצא נקודת החושך של יון ש"החשיכו עיניהם של ישראל".

זמן ההדלקה בבין השמשות - תיקון ה'בין לבין' דיון

ולפי"ז ברור ופשוט, הרי מעיקרא נאמר "את שני המאורות הגדולים", שהם שני אורות שווים שמצורפים יחד אהדדי, אבל כשנאמר "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה", כמו שאומרת הגמ' שהקב"ה מיעט את הלבנה, ורצה לפייסה במה שהיא תאיר ביום, ולא היה יכול לפייסה בזה משום ד"שרגא בטיהרא מאי אהני ליה", כלומר. לכן יש הארה של יום ויש הארה של לילה, יש הארה של יום שהיא החמה, ויש הארה של לילה שהיא הלבנה.

מה נמצא ב"בין לבין", בין הזמן של הארת החמה לבין הזמן של הארת הלבנה? זהו בין השמשות, "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק" כהגדרה כוללת לעניינא דימי חנוכה, כלומר, עומק הזמן שאנחנו מדליקים נר חנוכה לבטל את הכח של יון שהחשיכו עיניהם של ישראל, החושך נמצא ב"בין לבין", הוא נמצא בשורש באורייתא, בין האותיות כמו שהוזכר, בין אותיותיה של תורה, שזה ה"להשכיחם תורתך" של יון, ששורשו הוא מכח הריח שבין האותיות, מכח כך הם רצו "להשכיחם תורתך", וכשזה מתגלה ב"ברא עלמא", זה מתגלה בזמן שבין הארת חמה לזמן של הארת לבנה, לכן דייקא, הזמן שהוא מדרגת הגילוי

יון -נקודת החושך שבין האורות בחלוקתם מהדדי

ההארה הזו שמתגלה, מכחו של כהן גדול, היא עומק המדרגה של ההארה של נר חנוכה.

ובדקות יותר, כמו שהוזכר, האור של חנוכה שהוא אור של "בני בינה", נ' שערי בינה, אור - נ', וכל בינה נקראת בינה כידוע, משני לשונות שורשיים, היא נקראת בינה מלשון של בנין "ויבן את הצלע", והיא נקראת בינה מלשון "בין לבין", כדוגמת הלשון "דברים שבינו לבינה", דברים שנמצאים בין לבין, כדרך לבינים, שבונים אותם, שבין לבינה ללבינה שמים חומר כטיט וכדו', שהוא הכח המחברם, שבין לבין יש כח המצרפם.

ולפי"ז ניתן להבין עומק נוסף, האותיות הרי, נקראים אבנים כלשון רבותינו כידוע, ששני אותיות הם בבחינת שני אבנים, והדוגמא השורשית שמביאים רבותינו שבפרק הבונה בשבת נאמר דיני כתיבה, כי אותיות יש להם גדר של אבנים, ולכן מלאכת בונה ומלאכת כותב, שורשם חד. ומ"מ, כאשר כותבים אותיות, יש את הריח שנמצא בין האותיות, כמו שכאשר בונים בנין, ומניחים את הלבנים, יש את מה שנמצא בין לבינה ללבינה. האותיות כשלעצמם, הם אותיות המאירות, אבל מה שנמצא בין אור לאור, בין אות לאות, זה גופא שורש מציאות החושך, זה נקרא קליפת יון, בחושך שנמצא במציאותם של יון.

יש אופן אחד של חושך שהוא כפי שהוזכר בראשית הדברים, "אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, צפה הקב"ה במעשיהם של רשעים", איזה רשעים? דייקא, אלו יוונים "וחושך על פני תהום" שהחשיכו עיניהם של ישראל, מכח כך נאמר "עמד וגנזם לצדיקים לעתיד לבוא", והיכן גנזו, כמו שנתבאר, בתורה, בארון, ובלוחות שנמצאים בתוך הארון, ככל סדר הדברים שנתבארו.

אבל יש עוד מהלך שנעשה בתליית המאורות של יום רביעי, כמו שהוזכר, כאן כבר מתגלה המהלך של האורות הנחלקים מהדדי, שהשורש של זה באותיותיה

וכפי שהוזכר, שזה העומק של ההגדרה, שההארה שמאירה בחנוכה היא הארה של אור הגנוז, כלומר, אור האחד הפנימי שחוזר ומצרף את כולם גם יחד אהדדי זה שלימות תוקף ההארה שמתגלה ביומין דחנוכה.

ה'סגי נהור' בנר דבדיקת חמץ ובנר דחנוכה

ולהבין עמוק, יש לנו בכללות שני לילות שמדליקים נר, [יש נר שנהגו להדליק בתשעה באב, אבל זה לא מעיקר הדבר] מלבד נר שבת.

יש את "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", וכמו שמאריכה הגמ' בתחילת פסחים ש"אור לארבעה עשר" זה לשון של סגי נהור, לגמ' היה הוה אמינא שאור היינו יומא, ומסקנת הגמ' שזה לשון של לילה, וזה לשון של סגי נהור.

ויש זמן של הדלקה בלילה שהוא הדלקה של נר חנוכה שמונה ימים.

ובלשון פשוטה בליל בדיקת חמץ, כאשר מדליקים את הנר ב"אור לארבעה עשר", זהו מלשון של סגי נהור, שהרי הסיבה שלא בודקים ביום משום "שירגא בטיהרא מאי אהני ליה", לכן דייקא בודקים בזמן של חושך, ומה שזה נקרא בלשון "אור", זה בלשון של "סגי נהור", כלומר, לשון היפכי.

אבל כאשר מתגלה הדלקת נר בלילה בחנוכה, זה לא לשון של סגי נהור בלשון הופכי, אלא דייקא "סגי נהור" כפשוטו. מהו לשון סגי נהור? סגי הוא מלשון רב, כלומר תוקף רוב ההארה המתגלה בנר חנוכה הוא סגי נהור, ריבוי של הארה.

וכבר הוזכר, יש שני אופנים של החשכה, אופן תחתון של החשכה, ע"י סילוק האור, צמצום האור, ואופן עליון של החשכה, מציאות של ריבוי של אור.

בנר חנוכה, כאשר מחברים את שני המאורות, לא מתגלה "המאור הגדול לממשלת היום והמאור הקטן לממשלת הלילה", אלא חוזר ומאיר "את שני המאורות הגדולים", והם חוזרים ומצטרפים יחד אהדדי, "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה כאור שבעת ימי בראשית" אור הלבנה כמו קודם מיעוטה, ויתר על כן, שניהם חוזרים ומתעלים יחד ומשמישים בכתר אחד,

של ההדלקה שהוא התיקון חושך יון - הגילוי מתגלה בין זמן של חמה לבין זמן של לבנה, שם נעשה מציאות של ההארה של ההדלקה.

ולפי"ז, העומק הנפלא בהדלקה, כאשר מדליקים בין חמה ללבנה, "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", זה הארה שמצרפת את החמה והלבנה, ואז מחברים את שני ההארות האלה גם יחד והופכים אותם למציאות של אור אחד, מבטלים את החושך שנמצא בין שני החלקים האלה גם יחד. זה עומק המדרגה הזו שנעשה בה המציאות של האחדות.

כח החיבור של ה'אור אחד' דלעת"ל

זה נקרא בעומק אור דלעתיד לבוא, הרי השתא, כמו שהוזכר, יש אותיותיה של תורה, וח"ו בספר תורה, אם האותיות דבוקים אהדדי, הספר תורה פסול "להפריד בין הדבקים", זהו מצד מדרגת העולם, שאותיות צריכות להיות נפרדות אחת מן השניה.

אבל לעתיד לבוא, כאשר יחזור ויאיר בתוקף האור הגנוז, האור של ה-אחד, הוא יחזור ויחבר אותיותיה של תורה, שם לא יהיה את המהלך שיש השתא, להפריד בין הדבקים, שם דייקא יתקיים "ודבק", צירוף חיבור, וקישור כל האותיות בבת אחת, וכשכל האותיות יחזרו ויצטרפו בבת אחת, א"כ, המבדיל שהיה בין אות לאות אין בו את מקום החושך,

ובדקות, נחדד, הזכרנו לעיל שיש כח של תערובת של האותיות שנקרא "דמע", שזה אחדות של האותיות מדין תערובת אבל זה עדיין לא אחדות גמורה, כאשר מתגלה הפרדה של החלל הנמצא בין האותיות, הוא מקום ההבדלה שהוא שורש נקודת החושך, וכאשר מצרפים אותם יחד אהדדי, זו אחדות של חמה ולבנה, ובדרך רמז חמה לבנה זה ר"ת ח' - ל', שהוא שורש של המילה חול - חלל, מלשון לחלל את הדבר, כלומר, בין חמה ללבנה יש מציאות של חללות שהיא נותנת את נקודת הפרדה שבין הדבקים.

אבל כאשר מאירים את ההארה של נר חנוכה, מכח ההארה של נר חנוכה, מצטרפים החמה והלבנה, ונעשה הסילוק של החלל שנמצא בינתיים, אין חלל שנמצא בינתיים, ונעשה חיבור של שני האורות האלו גם יחד,

[מה שמובא בשל"ה ועוד] אצל יעקב אבינו נעשה אותו חיבור של יום ולילה, ולילה ויום שמצורפים יחד אהדדי, ומכח כך מתגלה שאין "בין לבין" במציאות הדבר.

וזה מה שמתגלה באבנים, "ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו" שיי"ב האבנים נעשו אבן אחד, כלומר, אין את הרווח בין האבנים אלא כולם נעשו מקשה אחת "וישם מראשותיו", שנעשה מציאות של אחדות.

ומאותו כח הוא יוצא מביתו לחרן, וחוזר בחזרה לא"י, אבל קודם חזרתו, כדברי חז"ל, יעקב אבינו חוזר על פכים קטנים, שכידוע עד מאד שזה השורש של הפך קטן שמצאו חתום בחותמו של כהן גדול, מכח כך, הוא מאיר את ההארה של הפך, לחבר יום ולילה, שאין "בין לבין", אלא ה"בין השמשות" הופך להיות מציאות של אחדות.

זה עומק שיטת רבי יוסי שבין השמשות שבין יום ולילה הוא כהרף עין זה נכנס וזה יוצא. "כהרף עין" כלומר, זה התיקון של ה"לראותם בלבד" שמתגלה בהדלקה של נר חנוכה, זה רק "כהרף עין" אין אמת "בין לבין", וב"הרף עין" הזה שישנו, בו יש דין של "לראותם בלבד", ה"הרף עין" הזה מחבר ומצרף את היום והלילה, כלומר, שמכח מדרגת נר חנוכה מתגלה שאין הבדל עצמי, אלא רק ראיית העין של "כהרף עין" נעשה אחדותם, נעשה חיבורם, נעשה צירופים יחד.

זה "אורים ותומים", "אורים, שמאירים דבריהם, תומים שמתמימים דבריהם", מלשון "איש תם יושב אהלים" שזה נאמר אצל יעקב כמו שהוזכר, זה "אורים ותומים", האור של יעקב הוא נקרא "אורים ותומים", ש"מאירים דבריהם", ו"מתמימים דבריהם" זהו ה"איש תם יושב אהלים", על ידי כן מתגלה "את שני המאורות הגדולים", אבל לא רק "שני מאורות" שני אור, אלא דייקא מתגלה שאין רווח ביניהם, אלא מתגלה אחדותם גם יחד, אורו יתברך שמו, אור שכולו אחד.

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

ועל ידי כן נעשה תוקף ריבוי של הארה. ומצד כך, מה שהדלקת נר חנוכה היא בלילה ולא ביום, זה לא רק כפשוטו, מדין "שירגא בטיהרא מאי אהני ליה", אלא כפי שנתחדד, עיקר ההדלקה היא "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", זמן חיבור חמה ולבנה, זה נעשה מחמת תוקף ריבוי של הארה ודייקא ההדלקה בזמן זה היא שורש עומק נקודת הדבר של תוקף ריבוי ההארה, כפי שנתחדד.

שורש חיבור דיום ולילה אצל יעקב אבינו

והעומק שבדבר שורש הדברים - בפרשת ויצא, "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה ויפגע במקום ההוא וילן שם כי בא השמש וישכב במקום ההוא", כמו שאומרים חז"ל, ומביא רש"י כידוע, "שקעה לו חמה שלא בעונתה". א"כ הזמן הזה היה צריך להיות זמן של יום, והזמן הזה הפך להיות זמן של לילה, והעומק שבדבר הוא, שנעשה צירוף של יום ולילה אהדדי. כפשוטו הכוונה היא, כמו שאומרים חז"ל שמתגלה בתקופת השנה שהיום לוח מן הלילה והלילה לוח מן היום, תלוי בתקופת תמוז או בתקופת טבת, אבל בהגדרה העמוקה כאן, לעניינא דידן, מה ש"שקעה לו חמה שלא בעונתה" כלומר, היום והלילה נכנסו זה בזה, תמיד יש מציאות של חמה, ויש מציאות של שקיעת החמה, ואז באה כניסת הלבנה, יש ריוח בין הדבקים, אבל כששקעה לו חמה שלא בעונתה, נעשה מציאות הדבר שיום ולילה הצטרפו יחד אהדדי.

ומכח מה נעשה אותו דבר? "ויפגע במקום ההוא וילן שם", כדברי חז"ל, ועד השתא לא לן, שהם הי"ד שנה שהוא היה עסוק בתורה, כלומר, מה שצריך להיות תמיד לילה באופן של חושך, הוא הפך את הלילה לסגי נהור, לריבוי של אור. "אין אדם לומד רוב תורתו אלא בלילה", כלשון הרמב"ם כידוע, כלומר. יעקב אבינו עסק בתורה קודם לכן, י"ד שנה, באופן של ריבוי המאורות שהתגלה באותם לילות, ריבוי המאורות הללו גרם לידי כך שהלבנה והחמה נצטרפו אהדדי, זה מה שמתגלה ב"שקעה לו חמה שלא בעונתה", כלומר מכח מה שהוא למד י"ד שנה שלא טעם טעם שינה, והוא חיבר יום ולילה, שזה סוד עסק בתורה בחיבור יום ולילה ולילה ויום כמו שהביאו הפוסקים, כידוע

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אודת

חנוכה, אוד, אודת, אודת',

אור, ראשי תיבות אורך ורוחב.

ישנם ג' מקומות שראויים להדלקה, כמו שמבואר בגמ' "מניחו על פתח ביתו מבחוץ, היה דר בעליה מניחה בחלון, ובשעת הסכנה, מניחו על שולחנו ודיו". עיקר המקום הוא הפתח, אבל 'היה דר בעליה, מניחו בחלון'.

התפשטות האדת נר חנוכה לאורך ולרוחב.

"נר חנוכה שהניחו למעלה מעשרים אמה פסולה", אורך, הוא אותיות אורכ', שיעור ההארה, שההארה מתפשטת, הוא עד עשרים אמה, זהו שיעור ההארה של אור במדרגה של אורך, אורכ'.

"בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו", שולחן אותיות שלחנ, זוהי מדרגה של שליחות, גדר שליחות הוא 'ידא אריכתא', שנעשה התפשטות של היד, זהו 'ידא אריכתא' האורך של היד, זהו גדר של שליחות.

וכאשר זה מתפשט, נעשה לו מציאות של רוחב, יסוד הש' ליחות הוא 'ידא אריכתא' של המשלח, וכשזה חל ומתפשט למקום השליחות אצל השליח, נעשה ההרחבה של המשלח, וההרחבה הזו, זהו הנ', זהו שולחן, שלחנ', 'בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורננים', יש 'בני בינה' ויש 'ימי בינה' שזה החמישים שערי בינה, שזוהי מדרגת ימי חנוכה, זוהי ההארה שמתגלה מכח מדרגת 'מניחו על שולחנו ודיו'.

ההדלקה בפתח הארה למקום ההרחבה.

אבל עיקר מקום ההדלקה הוא, "מניחו על פתח ביתו מב-חוץ" במקום הפתח, פתח, פתח', שמקום ההרחבה נמצא בפתח, והרי בלשון ארמית רוחב נקרא פותיא, הרחבה. כל פתח, זה המקום שבו נעשה ההרחבה של הדבר, ועל אף שזה כפשוטו כאשר פותחים, יוצרים א"כ את האפשרות של ההרחבה, אבל עיקר ההרחבה המתגלה בפתח שהרי פתח

הוא גם מקום סיום הבית ששם הוא פתוח לרוחב שהוא מקום ההרחבה, בנר חנוכה ש"מניחו על ביתו מבחוץ", ועל מנת שיהיה פרסומי ניסא לעוברים ושבים, לאלו שנמצאים ברחוב, ברחובה של עיר, רחוב נקרא הרי רחוב מלשון הר-חבה, רשות הרבים שהיא ט"ז אמה, וכן ע"ז הדרך, מקום של הרחבה, פתח מלשון פותיא, הוא יוצא למקום ההרחבה, הוא יוצא למקום הרחוב.

וא"כ, גדר ההדלקה ש"מניחו על פתח ביתו מבחוץ", עיקר מדרגת ההדלקה היא היציאה למקום ההרחבה, זהו מקום ההדלקה שהוא מקום של פתח, 'רחובות', 'רחובות הנהר', זהו הבאר השלישי שחפר יצחק שלא רבו עליה, שנעשה מציאות של הרחבה.

והגילוי של ההרחבה בלשון הקודש קורים לאור אור, ובלשון ארמית קורים לו 'נהורא', נהורא מלשון התפשטות כנהר, "נהרא נהרא ופשטיה", כלומר במדרגת לשון הקודש, זה אור שהוא בבחינת אורך, ובמדרגה של לשון ארמית, נעשה ההרחבה של ההארה בבחינת רוחב, שזה הופך להיות מאור נהורא, נהר, בבחינת 'רחובות הנהר', שנעשה ההרחבה של ההארה, בבחינת "נר לאחד נר למאה", שנעשה ההרחבה של ההארה, וההרחבה מתגלה דייקא במקום הפתח, מה שבבית, זה היה מאיר רק לבני הבית, אבל כאשר זה נמצא על מקום הפתח, זה מאיר לרבים, 'נר לאחד נר למאה', זה מאיר ל'רחובה של עיר', כמו שנתבאר, הארה להרחבה, זהו גדר הרוחב שמתגלה בהארה.

פתח הממוצע שבין הפנים לחוץ.

זהו מה שחודד, שכל פתח פ' ת' ח' יש בו את הפ'ת', שזה בבחינת מה שמצינו שבארמית רוחב הוא פותיא, ויש בו את הח' שנעשה ההרחבה של שמונה, יש מי שנמצא בפנים ויש מי שנמצא בחוץ, וההרחבה היא הנקודה הממצעת, הפתח הוא הממוצע בין הפנים לחוץ, הוא פתח על מנת להיכנס מחוץ לפנים, זהו מה שמזוזה בימין, בדרך כניסתו, והוא פתח מבפנים לחוץ, זהו נר חנוכה שמניחו על שמאלו של הנכנס

'אורח', 'אורחיה', מלשון של דרך, שהדרך הרי נמצאת בחוץ, אבל 'כאורח נוטה ללון', או אורח שנכנס לסעוד אצל בעה"ב, הרי שהוא משתייך למציאות הפנים, זה נקודת הממוצע בין מדרגת הפנים למדרגת החוץ, במדרגת נפש.

עיקר מדרגת ההדלקה באורח

ולפי"ז בעומק, הרי כמו שאומרת הגמ', אורח, אם מדליקים עליו בביתו, הוא נפטר בהדלקת ביתו אשתו או בני ביתו, בניו וכדו', ואם לא מדליקים עליו בגו ביתיה, כגון שאינו נשוי, דינו שהוא משתתף עם בעל הבית בפרוטה, מה כוננת הדבר שהוא משתתף עם בעל הבית בפרוטה? מצוות נר חנוכה היא 'מצוות נר איש וביתו', ומה שהוא משתתף עם בעל הבית בפרוטה, אז כפשוטו, הגדרת הדבר עיקר המדליק זה הבעל הבית, 'נר איש וביתו', והאורח גם כן משתתף איתו בפרוטה, זה פשוטו של דברים.

אבל בעומק, עיקר מדרגת ההדלקה היא מדרגה של אורח, זה עיקר המדרגה. -"מניחו על שולחנו ודיו" שולחן זה מקום של הכנסת אורחים, שעיקר המצווה היא אכילה שתיה ולויה, מצוות לוויה שזה האורח מלשון 'אורח' - 'אורחיה', שהוא הולך, ובאכילה שתיה ולינה, הרי כמו שדנו הפוסקים, באורח שנמצא בבית ויש לו פתח לעצמו שהוא לן שם, אם צריך להדליק במקום שהוא לן, וכן המחלוקת הידועה בפוסקים, באדם שאוכל במקום אחד ולן במקום אחר, איפה עיקר מקום הדלקתו, האם במקום לינתו או במקום אכילתו.

ומ"מ, ההדלקה שמדליקים בעומקה, היא במדרגת האורח, האורח, הוא מדרגת הפתח, שם עיקר המקום של ההדלקה, ומצד כך, מדרגת ההדלקה במדרגת הנפש, עיקר המדרגה של ההדלקה היא האורח, זהו האורח של ימי החנוכה, זה שורש פנימיות ההדלקה, הוא ממוצע בין מה שנמצא בפנים למה שנמצא בחוץ, זו מדרגת האורח.

מאזה ונר חנוכה מקבילים לב' הכרובים שהושמו בגן עדן.

לפי זה, להבין ברור, הרי מעיקרא אדם הראשון היה בגן עדן, והקדוש ברוך הוא גירש את אדם הראשון מגן עדן, כמפורש בקרא, "וישם את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לש- מור את דרך עץ החיים", יש שני דברים ששומרים את 'דרך עץ החיים', שני הכרובים, ולהט החרב המתהפכת, ברור ופשוט לפי מהלך הדברים שהוזכרו עד השתא נר חנוכה, עיקר מדרגתו היא מדרגה להדליק בפתח על מנת שיראו

שהוא ימינו של היוצא. זה עומק ההבדל בין המזוזה לנר חנוכה, מזוזה יסודה, מה שהוא מניחה על פתח ביתו, הוא מדין 'דרך ביאתך', 'דכי עקר איניש, כרעיה דימינא עקר ברישא' (מנחות ל"ד ע"א), ולכן היא נמצאת בימין כדרך הנכנס, על מנת לשמור שלא יכנסו המזיקים זמנות מזוזות, כמו שדור- שים חז"ל, כידוע, אבל יסודו הוא, לימין הנכנס.

וכפשוטו מבואר בדברי הגמ' שהטעם שנר חנוכה בשמאל 'כדי שיהא מסובב במצוות' כשציצית בגופו אבל בפנים הנוספות, איך הוא 'מסובב במצוות', 'מסובב', מלשון 'הדלת תסוב על צירה', כלומר, זהו מקום הפתח, שהוא גם דרך כניסה וגם דרך יציאה, זה ה'סובב', מצד היוצא, נר חנוכה נמצא בימין, ומדין נר חנוכה עיקר ההדלקה היא בימין היוצא, כי זה כל ההארה, הרי -"מדליקו על פתח ביתו מב- חוץ", שההארה שנמצאת בפנים, תתפשט ותתרחב לרחובה של עיר, הרחבת האור היא מפנים לחוץ, זה ההגדרה של נר חנוכה שמניחו בימין היוצא.

וזה פנים מסוימים שבנר חנוכה במחלוקת ב"ש וב"ה האם מונים ליימים הנכנסים, או ליימים היוצאים, מצד תפיסה של הנכנסים, א"כ, נר חנוכה בשמאל, ומצד התפיסה של היוצאים, נר חנוכה בימין.

מכל מקום, שורש ההארה שמתגלה בנר חנוכה, עיקרו במ- דרגת הפתח, עיקרו במדרגת ההרחבה, בממוצע בין הפנים לחוץ.

מיהו הממוצע בין הפנים לחוץ? מצד מקום, יש בית, ויש 'רחובה של עיר', ויש את הפתח שהוא ההרחבה כמו שהוזכר.

אורח הממוצע בין הפנים לחוץ במדרגת הנפש.

מצד מדרגת הנפש, יש את הבעל הבית שנמצא בתוך הבית, 'מצוות נר חנוכה, נר איש וביתו', שזה מי שנמצא בפנים, ויש את בני רשות הרבים, שהם הרבים, זהו רוחב אותיות רובח', ריבוי של ח', בני רה"ר, ויש את מי שממוצע ביניהם, הוא הנקרא אורח, מה גדרו של כל אורח? אורח בלשון רבותי- נו, הרי, נקרא 'ארחי ופרחי', כלומר, הם אורחים שנכנסים אבל הם גם 'פרחי', דרכם לפרוח ולילך, זה ההבדל הרי, בין בעה"ב שהוא קבוע בביתו, לבין האורח שהוא בבחינת 'ארחי ופרחי', הם נכנסים ויוצאים, שפורחים והולכים להם.

כלומר, האורח, הוא הממוצע בין מי שנמצא בחוץ, למי שנמצא בפנים, עיקרו הרי, מה שהוא נקרא אורח, זהו בבחינת

לימין היוצא יש נר חנוכה, שהאור שנמצא בפנים, יצא לחוץ, זה עומק מדרגת נר חנוכה, להאיר לעוברים ושבים, ואיפה התחיל 'העוברים ושבים'? אלמלא אדם הראשון לא חטא, הרי הוא היה נשאר בגן עדן, ולא היה עוברים ושבים, אבל כשהוא חטא הוא נתחייב גלות, ולאחר מכן מה שנאמר בקין 'נע ונד תהיה בארץ', שמציאותו בדרכים, זה העוברים ושבים, שיש דין להאיר להם, מאירים להם מהפנים לחוץ, מתוך גן עדן, "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן" כמו שנתבאר, שזהו הג'ן סדרי תורה כדברי חז"ל כידוע, 'תורה אור', שורש ההארה.

גילוי הארת נר חנוכה לתקן את 'להט החרב המתהפכת'.

אבל יתר על כן, עד עכשיו הוסבר מה הם שני הכרובים, ומהו להט החרב המתהפכת, "חרב נוקמת נקם דם ברית", כלומר, חרב מביאה לידי מציאות של דם, 'חרב הרי הוא כחלל', להט החרב המתהפכת, בלשון פשוטה של פשט, כביכול, מי שנכנס ל'להט החרב המתהפכת', אז חל בו שפיכות דמים, ולפי"ז ברור הדבר, הרי כידוע מנין הנרות שאנחנו מדליקים בנר חנוכה, הוא מ"ד נרות, יש את שורש ההארה של נר חנוכה שהוא ל"ו נרות, ומדליקים גם, שמש בכל יום, כנגד, 'שמש גדול שהיה בעולם נחש', כדברי רבוֹ תינו, לתקן את קלקול הנחש, וע"י כן עולה מ"ד נרות, כנגד 'היא שפכה דמו של עולם', שלכן נקנסה עליה הטומאה של דם נדה, כלומר, נדה, כמו שכמעט מפורש על זה בקרא "אורח כנשים", 'אורח' שהוא מאותו שורש של אורח, זה נאמר לגבי שרה "חדל להיות לשרה אורח כנשים", וכדברי חז"ל, שבשעה שבאו המלאכים היא פירסה נדה.

כלומר, נעשה ההתפשטות, מה שהיה מעיקרא מדרגה של אור, ומתפשט למדרגה של נהורא, כשזה משתלשל יותר למטה, לשבעה משקים, נעשה י"ד שח"ט ד"ם, [ר"ת של השבעה משקים], שזה הופך להיות דם.

ההארה של נר חנוכה, שהוא מאיר מ"ד נרות, ברור ופשוט הדבר, הוא מאיר שהאור הפנימי מתפשט לרחובות הנהר, אבל לא בבחינת 'רחב' שהופך להיות חרב בהיפוך אותיות דקלוקול, שזה 'להט החרב המתהפכת', אלא מתגלה שההארה מתפשטת ממדרגה של פנים, מתפשטת לחוץ, במדרגה של אורנהורא, וא"כ, לא משתלשל ונעשה מזה מציאות של דם, אלא זה נשאר במדרגה העליונה שבו, זה

העוברים והשבים, שהם בבחינת אלו שנמצאים ב'אורחא', בדרך, והממוצע, הוא האורח שהוא ג"כ שייך ל'אורחא', לדרך. וזמן ההדלקה הוא 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', והאורח, נקודת הממוצע שנמצא בפתח, זה בא לתקן את השורש של גירושו של אדם הראשון מגן עדן, שהושמו שמה שני הכרובים ולהט החרב המתהפכת, לשמור את דרך עץ החיים.

שני הכרובים, הם מימין ומשמאל, זה גדר של מקום ההדלקה, 'מניחו על פתח ביתו' 'שיהא מסובב במצוות מזוזה בימין ונר חנוכה משמאל'.

מזוזה - הנח שהרע לא יכנס לבפנים.

וברור ופשוט הדברים, שאלו הם שני הכרובים, הרי אדם הראשון נתגרש מגן עדן, לאחר שנקנסה עליו מיתה, "ביום אכלך ממנו מות תמות", "עפר אתה ואל עפר תשוב", וכ־נגד כך, יש מזוזה, כמו שהוזכר לעיל מדברי חז"ל 'מזוזה', זמזומות, וא"כ כנגד מה שנקנס עליו מיתה, המזוזה שומרת מן המיתה.

אבל בדקות, כמו שהוזכר, המות זה דבר שבא מבחוץ פני־מה, הנחש לא היה בגן עדן, הוא דיבר איתם מחוץ לגן עדן, זה השמירה של המזוזה שהכח של הרע לא יכנס לבפנים, מבחוץ לבפנים, זהו המקום של המזוזה שהוא לימין הנכנס.

נח נר חנוכה - שהאור יתפשט החוצה.

ולהיפך, הכח השני הוא 'נר חנוכה משמאל', לימין היוצא, שני הכרובים נמצאים שניהם בשני הצדדים, זוהי שמירה של המזוזה שהרע לא יכנס לבפנים, וזהו אור של נר חנוכה לימין היוצא, שהאור של גן עדן יתפשט לחוץ, ומאיפה השורש שהאור של גן עדן מתפשט לחוץ? - "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם ייפרד והיה לארבעה ראשים", מה כח היציאה של האור הפנימי לחוץ מכח ה'והנהר היוצא מעדן', וכמו שנוזכר לעיל, בלשון הקודש הוא אור, ונהורא שהוא לשון נהר כדברי הרמב"ן הידועים, מתפשט לחוץ, האור הפנימי שנמצא בגן עדן, "נהר יוצא מעדן להשקות את הגן", זה השורש שנקרא נר חנוכה, שמניחו על פתח ביתו לימין היוצא, שהאור הפנימי של גן עדן התפשט ויוצא למציאות של חוץ.

וא"כ, עוד פעם, לימין הנכנס, שהרע לא יכנס לבפנים, יש מזוזה, זה צד אחד של כרובים.

וכמו ששם היה 'תכלה רגל מן השוק' שאין עוברים ושבים, גם כאן מתגלה 'תכלה רגל מן השוק'.

ושם השורש שנתבשר אברהם אבינו על לידתו של יצחק, "הנה באהל" כידוע, אהל גימטריא של ל"ו נרות, שאנחנו מדליקים, המצווה היא להדליק 'נר איש וביתו', זהו 'הנה באהל' כדברי חז"ל, צנועה היא, והיא בביתו, זה 'נר איש וביתו'.

אבל, כיוון שפירסה נדה, שנהיה לשרה 'אורח כנשים', מתגלה במה שהיה 'פירסה נדה', שעדיין לא היה התיקון השלם של אותה הארה של המ"ד נרות, אותיות דם כמו שהוזכר, שנצרך להאיר ולתקן, שהאור ישפיע באופן כזה, כמו הארת נרות, ואת הפגם הזה, שהדבר איננו שלם, זה ההארה של נר חנוכה, שבאה לתקן את הדבר.

מה שהתגלה אצל שרה שהיא פירסה נדה, וע"י כן העיסה נטמאה, ואברהם אבינו לא הביא אותה למלאכים, כאשר מתגלה התיקון בנר חנוכה, מתגלה שהאור בוקע את האורח כנשים', זה עיקר המדרגה, במקום הפתח, אברהם יושב ב'פתח האוהל כחם היום', ומתגלה המדרגה של ההארה שהוא בא לתקן את ההארה של המ"ד הללו, זה שורש נקודת הדבר.

מהלך הארתו של אברהם שב'זירץ לקראתם'.

ועומקם של דברים, הגמ' בספ"ק דב"ב, (דף ט"ו עמ' ב'), גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם, שבאברהם נאמר 'כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה', וכנגד כך יש מציאות של איוב שנאמר עליו "ואיש תם וישר ירא אלוקים וסר מרע".

אבל יש בחז"ל גם צד הפוך, שיש מעלה באברהם שאין באיוב, שחז"ל במדרש אומרים שאיוב היה מכניס אורחים לביתו, ואברהם שעיקר מדרגתו היא גמילות חסד, ועיקר הגמילות חסד שמתגלה אצלו זהו הכנסת האורחים, אורח דייקא, אורח', 'והוא יושב פתח האוהל כחם היום', מהלך הדברים שנתבאר עד השתא, אבל אומרים חז"ל, לא רק שהוא יושב פתח האוהל, אלא "זירץ לקראתם", הוא גם יוצא מן הבית לחוץ, לרוץ לקראת האורחים.

מה עומק הדבר שהוא יוצא מן הבית לרוץ לקראת האורחים וודאי, יש כאן חביבות מצווה, טירחא דמצווה מחזר במצוות, ועוד הגדרות מעין אלו, אבל לעניינא דידן השתא, ההארה

ההארה של נר חנוכה, לימין היוצא, לתקן את ה'להט החרב המתהפכת', לשמור את 'דרך עץ החיים', זוהי מדרגת הגילוי.

מדרגת 'כחם היום' דאברהם וגילוי בנר חנוכה.

ולפי"ז, להבין ברור, מה שהזכרנו שיש את המ"ד נרות, אותיות דם, 'אורח כנשים', נאמר בתחילת פרשת וירא, "וירא ה' אל אברהם באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחם היום', מפני שנעשה בו מצוות מילה, שמילה היא בבחינת נימול לשמיני, שמיני דייקא, ושמה מתגלה "הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה", על מנת שלא יהא עוברים ושב, ברור ופשוט לכל בר דעת, שיעור זמן ההדלקה של נר חנוכה הוא 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', ומה היה שם בדיוק ההפך, הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה על מנת שלא יהא עוברים ושבים.

מה שבנר חנוכה מתגלה 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק' כפשוטו, אצל אברהם אבינו מתגלה המהלך ההיפכי לדבר, האופן שמדליקים את הנר, שמאירים את ההארה של שורש הנר, שהיא החמה, הוא ה'הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה', וע"י כן אין עוברים ושבים.

והעומק, לפי"ז, 'הוא יושב פתח האוהל כחם היום', כאשר מדליקים נר חנוכה בכלל, ושמש בפרט, שמאיר את אור השמש, שמש שמש, אין כוונת הדבר כפשוטו, שמשתשקע החמה מדליקים נר חנוכה, אלא שממשיכים את הארת החמה עד שתכלה רגל מן השוק.

ויתר על כן, כידוע עד מאד בדברי רבותינו, שהאור שמאיר בנר חנוכה הוא אור הגנוז, וביאור הדברים בקצרה, לא מאיר אור הגנוז, בהיותו גנוז, אלא מאיר אור הגנוז במדרגת 'הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה', 'מתנה טובה יש לי בבית גנזי', שזה בבחינת 'אור הגנוז', אבל היא יוצאת מהגניזה שלה. - "מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול", מה שהיה גנוז, יוצא ומתגלה, וההארה שמתגלה, היא 'הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה', יש את הנרתיק שנמצא באורך כל היום כולו, ויש את הנרתיק של 'שקעה החמה', שזה תוספת של כיסוי, תוספת של נרתיק.

אצל אברהם אבינו שנאמר 'כחם היום', אז מתגלה שהקב"ה הוציא חמה מנרתיקה, מצד הנרתיק שנמצא ביום, אבל בנר חנוכה, כשמגיע זמן 'תשקע חמה', דייקא באותו זמן מתגלה ה'הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה', זה האור של נר חנוכה שמאירים.

שמתגלה היא, יש בעל הבית, יש בני רשות הרבים, ויש ממוצע שהוא אורח, האורח, יסודו בחוץ, הוא נכנס לבפנים לפי שעה, 'אורח פורח', כמו שנתבאר, אבל בעל הבית נשאר בפנים.

והדוגמא הבהירה לכך, "יציאות השבת שניים שהם ארבע, פשט בעל הבית את ידו לחוץ וכו', וא"כ, איפה בעל הבית נמצא, הוא נשאר בפנים, ולהיפך - "פשט העני את ידו לפנים", אבל הוא נמצא בחוץ, יש חילוק פרשיות, חילוק רשיות.

אצל אברהם מתגלה שהוא יושב פתח האוהל, להבין עמוק הוא לא יושב בתוך הבית, מקום הישיבה שלו נמצא בנקודת הממוצע, במקום הפתח.

אבל יתר על כן, הוא לא נשאר בנקודת הממוצע, אלא מה שנאמר באברהם אבינו 'וירא וירץ לקראתם', הוא יוצא למקום החוץ, למקום רחובה של עיר, זה מדרגתו של אברהם אבינו.

"מי העיר ממזרח צדק", זה אברהם אבינו שהזריח את אור ה', את אור האמונה בעולם, כדברי חז"ל, הוא לא מזריח אותו באופן שהוא יושב בפנים, והאורח נכנס לתוך הבית, אלא הוא מזריח אותו באופן ש'הוא יושב פתח האהל כחם היום', וזה 'הנר חנוכה' של אברהם אבינו, מה שהוא יושב פתח האהל כחם היום, כמו שנתבאר.

אבל יתר על כן, יוצא לחוץ, הוא רץ לקראתם, הוא יוצא למקום האורחים, שהם העוברים והשבים, הוא יוצא למקום שלהם, כך הוא מאיר את אותו אור שמתפשט לחוץ.

"ואל הבקר רץ אברהם", כדי להאכילם שלוש לשונות בח"דל, כדברי חז"ל. זה מאותו מהלך שהוא מכניס את עצמו למקום ההליכה, למקום הריצה, למקום בני רשות הרבים של ההולכים ושבים, זה מקום ההתפשטות שבו, שהוא מאיר את הדבר.

'אורח נשים' דשרה לצומת האורח.'

אבל כמו שהוזכר לעיל, עדיין מדרגתו של אברהם אבינו לא האירה בשלמות אצל שרה, וכל זאת למה כי מעיקרא הרי, כמו שנאמר בקרא 'למה זה צחקה שרה', נעשה הפגם של ההארה, שבשורש בשורת לידת יצחק, שהיא מדרגת השמונה כידוע, שיש בו את האות ח', ויצחק אותיות יצחק', 'ויצוק שמן על ראשה', זה מדרגת יצחק, יציקה של שמן

שמתגלה בשמונה ימים, זה יצחק, יצחק', הבשורה על לידתו היה באופן של 'למה זה צחקה שרה', אחרי בלותי היתה לי עדנה, מעיקרא 'חדל להיות לשרה ארח כנשים', וכשחזר לה, זה חזר לה מצד נקודת הקלקול, של - 'אורח' דייקא, במקום שאינו מתוקן, ופירסה נדה, ה אורח' לא האיר בשלמות, אלא פירסה נידה, וא"כ, אין כאן עדיין הארה שלימה מכח אברהם, שיחול במציאותה של שרה, שיחול בה נקודת התיקון של האורח' כמו שנתבאר.

ובעיקר, המעכב של האורח שמתגלה, הרי אצל אברהם הכנסת האורחים הייתה בתוקפה, אבל בבן אחיו, לוט, סדר הדבר שהיה אצל לוט בסדום, כדברי חז"ל, שעינייה של אשתו צרה באורחיה, שלכך, 'ותהי לנציב מלח', שלא רצתה ליתן מלח לאורחים, כלומר, ההארה של אברהם בהכנסת האורחים, לא התפשטה בשלימות אצל לוט, אצל אשת לוט, וזה גופא משפיע על אשת אברהם שרה, שהאורח של האורח לא מאיר בשלימות, ולכן העיסה שהיא עשתה, נטמאה, שמכח ה'אורח כנשים' נטמאה העיסה, אין את האורח' שמאיר בשלימות.

בלשון אחרת והיינו הך, כבר הזכרנו בראשית הדברים, ישנם ג' מקומות של הדלקה, מניחו על פתח ביתו מבחוץ, היה דר בעליה מניחה בחלון, ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו. שולחנו זה מקום האכילה, וא"כ, בשעת הסכנה שמניחו על שולחנו, כלומר זה המקום השפל של מקום ההדלקה, מכח שעת הסכנה הוא מניחו על שולחנו, במקום השפל הזה, שם יש את מקום ההגשה של העיסה למאכל, לחם, ושם נעשה ה'פירשה נידה', שעדיין האורח' לא מתגלה בשלימות, כי ההדלקה במקום השולחן היא מתגלה במדרגת של שעת הסכנה.

צירוף השולחן והמנורה מכח הארון וצירופם מכח 'שעת הסכנה'.

ובלשון אחרת והיינו הך, יש את הארון שנמצא בבית קדשי הקדשים, ויש את הכלים שנמצאים בקודש, בימין נמצא המנורה, ובשמאל נמצא השולחן, אם האור של הארון, האורני' של ההרחבה מתגלה בשלימות, א"כ, המנורה והשולחן מצטרפים גם יחד, זה הסוד של השמן, ש' שולחן, מ' מנורה, והנ' זה האורני' שבארון שמצרפם גם יחד, זהו השלימות של ההארה שמתגלה במדרגת השמן.

אבל בעגל נעשה הפוך, כמו שכתוב "הרגו איש באחיו", דייקא חזר ונתגלה הקלקול של השפיכות דמים, אילו אהרן היה מתקן את הדבר כראוי, א"כ, הפגם של הנחור, נ'חור היה מתגלה בו שהוא היה נתקן בחזרה בשלימותו, ולא היה המציאות של "העגל הזה" ועי"כ, לא היה את הפגם של היוונים של 'כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק דאלקי ישראל'.

שורש יניקת חכמת יון מה'רחבה מני ים' של תושבנ"פ.

ולהבין עמוק, חכמת יונית מאיפה השורש של חכמת יונית? יש את האור של התורה הקדושה, ואור התורה, יש לה מציאות של רוחב, 'רחובות הנהר', ומכח ההרחבה, יש שורש של היניקה של 'חכמה תתאה' שהיא חכמת יון, מקום ההרחבה, שהוא מקום ה'פתח', הוא גופא יוצר את נקודת שורשה של חכמת יון.

יש תורה שבכתב, ויש תורה שבע"פ, מאיפה השורש של חכמת יון מצד שיש הרחבה בתורה שבעל פה, התורה מצד תורה שבכתב, 'זאת התורה לא תהא מוחלפת', 'ייתר אות אחת או חיסר אות אחת הס"ת פסול", אבל בתורה שבע"פ נאמר "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", 'ארוכה מארץ מידה' זה ה'אורך', 'ורחבה מני ים' אופן של 'רוחב', זה ים, גימטריא נ' כידוע.

יון, מאיפה שורש יניקתה בתורה, מאיפה יש שורש שהוא יכול לינוק ממנו היא יונקת ממקום ההרחבה של התורה, משם השורש של יניקת יון. אבל רצונה של יון, לא רק להישאר בתורה שבע"פ, אלא רצונה לינוק ג"כ מהתורה שבכתב, ולכן תלמי המלך ביקש שיתרגמו את התורה, ועי"כ חשך העולם ג' ימים, כמו שאומרת הגמ'.

לתרגם את התורה, כלומר, לא רק יניקה מהתורה שבע"פ, אלא מציאות של תורה שבכתב, אבל מאיפה מתחיל עיקר היניקה שלהם, זהו חכמת יון שמתגלה בה היניקה מהתורה שבע"פ.

טיפוח מציאות הגוף דיוון סתירה לקדושת הגוף.

ולפי"ז, בדיני קדושה, יש לנו שני סוגי קדושות, יש לנו קדושת הגוף, וקדושת דמים, הקרבנות הם קדושת גוף, ויש גם קדושת דמים, "באו פריצים וחיללוה", שהיוונים נכנ"סו למקדש, להיכל, 'באו פריצים וחיללוה', זה נאמר בכ-

אבל כשההארה הזו איננה בשלימות, אז המנורה היא לעצמה, והשולחן לעצמו, ואיפה הם מצטרפים רק בשעת הסכנה שהוא מניח את הנר חנוכה שהוא זכר למנורה, 'מניחו על שולחנו', ששם הם מצטרפים, מה שמצטרף אותם זה רק שעת הסכנה בבחינת 'מסכנות', היפך מ'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם', מתגלה צד השפלות של צירוף המנורה והשולחן, זה השורש של המנורה והשולחן, שהשולחן יש בו עדיין את ה'פירסה נידה' שמתגלה בעיסה, זה השורש של הדבר שאין את ההארה השלימה של מדרגת האורח' במדרגת השלחן*שלחנ', מהאורנ', שמתגלה במדרגת הארון, שמצרפת את הנ' שבמנורה עם הנ' שבארון, ועם הנ' שבשולחן, כשהם אינם מצטרפים גם יחד, א"כ, ה"בני בינה" לא מתגלים בשלימות, מתגלה ה'מ"ט פנים טהור', אבל מתגלה גם ה'מ"ט פנים טמא', משם נעשה 'פירסה נידה' של שורש הטומאה, אין את ההארה השלימה שמצרפם, מחברם ומקשרם גם יחד, כמו שהוזכר.

מהלך פגם דחמא העגל שורש פגם היוונים.

אבל יתר על כן, האור שמתגלה במדרגת האורח בנר חנוכה, במקום הפתח, שזה עיקר מדרגת האור, היוונים, כדב"ר חז"ל כידוע, אמרו, כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל, לעורר את חטא העגל, אברהם הוא משורש של תרח, אבי אברהם ואבי נחור, וכמו שאומרים רבותינו כידוע, אברהם בא לתקן את הפגם של תרח שהיה עובד עבודה זרה, אבל החלק של נחור עדיין לא נתקן, נחור נ'חור, אומרים רבותינו, בחטא העגל הרי הם ביקשו לעשות להם אלהים אחרים, וחור מנע בעדם, מה עשו לו, קמו עליו להרגו, ומדוע אהרן עשה את העגל כי הוא ראה מה שעשו לנחור, ונתיירא על נפשו, ומכח כך "יצא העגל הזה", נחור נ'חור, כדברי רבותינו, כלומר, הכח של ההכנסת אורחים של אברהם היה כח של תיקון כמו שנתבאר, אלא שלא הושלם בשלימות במדרגת שרה פירסה נידה.

אבל מביתו של אברהם אבינו, 'תרח אבי אברהם ואבי נחור', שמשם השורש של נחור, השורש הנוסף של נחור, לא הושלם להם ההארה בשלימות, וחזר ונתגלה העגל מכח כך שהרגו לנחור, אילו היה מתגלה ההארה השלימה אהרן שהוא אותיות ארון, אור, נר, שמצטרפים גם יחד כדברי רבותינו, הוא היה מחבר את ההארה של האור והנר, את האור והנהורא והנר שמצטרפים גם יחד, הוא היה צריך לתקן את מדרגת הארת אברהם, בשרה שפירסה נידה, שלא יתגלה השפיכות דמים.

כמו שהוזכר לעיל אם בני ביתו מדליקים עליו, אז הוא יוצא בהדלקת ב"ב, ואם ב"ב לא מדליקים עליו, הוא צריך להשתתף עם בעה"ב בפרוטה, וביאור הדברים להמתבאר השתא אם בני ביתו מדליקים עליו, כלומר, שהוא שייך למדרגת הבית, אדם בביתו, הוא נקרא קבוע, זה מקום קביעותו. אבל אם בני ביתו לא מדליקים עליו, איך הוא יוצא במצוות נר חנוכה 'משתתף עם בעה"ב בפרוטה', מה ההבדל אם הוא בעל הבית שמדליק בביתו, או שהוא אורח שמשתתף בפרוטה? אם בעה"ב מדליק בביתו, ע"ז נאמר "הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם", אדם שהדליק נרות חנוכה, וכי הוא יכול לפדות אותם בדמים שיצאו לחולין?! -'קודש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם', זה מעין קדשי גוף של קדשי מזבח שגופם קדוש, מעין השמן של המנורה שהוא מתקדש, לא בשעה שקנו אותו, שאז הוא קדושת דמים, אלא בשעה שהדליקו בה, שהוא קדושת גוף.

אבל מי שאין לו בית, אורח שאין מדליקים עליו 'גו ביתאי', א"כ כל ההדלקה שלו הוא ע"י "משתתף עם בעה"ב בפרוטה", כלומר מדרגת ההדלקה שלו היא מדין דמים, הוא נותן דמים לבעה"ב.

בלשון אחרת, והיינו הך, קדושת גוף, זה קדושה אחת, וכמו מובן, יש את מה שהגמ' דנה במקדיש בהמה לאיבריה, מקדיש רגלה וכדו', אבל יסוד קדושה של גוף מתפשטת בכלה.

זה ההבדל העצמי בין קדושת גוף לקדושת דמים.

היוונים שבאו למקדש ונתצו את המזבח, הם הפכו א"כ, לחלקים, הם הפכו אותו ל'פרוטות', הם הפכו אותו לתפ"סה של קדושת דמים, שכל היסוד של קדושת דמים הוא מציאות של פרוטות.

הארת נ"ח - קדושת גוף שמתפשטת לקדושת דמים.

אבל כשזה מתגלה מצד נקודת התיקון, כמו שהסברנו בהדלקה דאורח, אורח הוא לא מקרה פרטי בהדלקת נר חנוכה, אלא הוא נמצא בעצם התפיסה של נר חנוכה.

הפתח, הוא המקום שבו מתגלה 'עני המחזר על הפתחים', במדרגה של עני יש שני שלבים, 'עני המחזר על הפתחים', כשהוא עומד בפתח, הדרך לתת לו פרוטה, אבל אורח,

ללות, אבל על איזה מקום דייקא נאמר בו ש'באו פריצים וחיללוה', במקום בית המקדש, על מקום המזבח, 'אבני מזבח ששקצום יוונים', שע"ז הרי אומרת הגמ', שבשעה ששקצום יוונים, המזבח יצא מדין קודש, הוא יצא לחולין.

להבין עמוק, קדושת גוף, היא לא קדושה שיש לה המרה, היא קדושה לעולם, אא"כ 'נעשית מצוותה' והושלם הדבר, שאז פקע הקדושה, אבל אין לקדושה זו המרה.

אבל יש קדושה שיש לה מציאות של המרה שזהו קדושה שהיא קדושת דמים, שהיא בר - פדיון, ניתן לפדות אותה.

לפי"ז, להבין ברור מאד, אנחנו מדליקים מ"ד נרות בחנוכה, וכמו שהוזכר זה אותיות דם, דם בלשון תורה בכללות יש לו שתי משמעויות, או דם בבחינת דם שהוא משבעה משקין שהוזכרו, או דם מלשון 'דמים', קדושת 'דמים'.

יון, יסוד הדבר שלהם כידוע עד מאד, טיפוח מציאות הגוף, כלומר אין 'קדושת גוף', כל התפיסה של יון היא ההתפ"ס שטות שנעתק ממדרגת 'קדושת גוף', למדרגה של קדושת דמים, אין מציאות של 'גוף', מה הם עשו כאשר הם באים להיכל, הם מחללים את המזבח, 'אבני מזבח ששקצום יוונים', במזבח מקריבים קרבנות, שקרבנות זה קדושת הגוף, לא קדושת דמים, הם מנתצים את המזבח, ומפקי"עם אותו מקדושתו, 'מזבח ששקצום יוונים', שע"ז שואלת הגמ', הרי זה קדוש בקדושת הגוף, וא"כ, איך זה הופקע מן הקדושה, עונה הגמ' שמקרא ילפינו, 'באו פריצים וחיללוה', שזה יוצא לחולין.

מה החידוש שילפינו מאותו פסוק, הרי כפשוטו, כיוון שזה קדוש בקדושת גוף, לא שייך שזה יצא לחולין, 'באו פריצים וחיללוה', מחדש שדבר שיכול להיות שיש בו קדושת גוף, הוא הופך להיות עכשיו מציאות של קדושת דמים, בקדשי בדק הבית, שהם קדושת דמים, שייך שיהיה מציאות שה"דבר יצא לחוץ, לחולין, אבל בקדשי מזבח, והמזבח עצמו, שחל בו מציאות של קדושה בעצם, לא רק מדין ההק"דש של הממון שבו, אלא מדין קדושת מזבח עצמו, וא"כ לא היה צריך להיות מציאות שהוא יצא לחולין, ומכח מה הוא יוצא לחולין 'באו פריצים וחיללוה', שבאופן הזה אפשר לחלל גם את הקדושת גוף.

'משתתף בפרוטה' הדלקה מדין דמים.

ולפי"ז להבין נפלא מאד, הרי מקום ההדלקה של האורח,

בהארדת נ"ח - ה'ניידי' נהפך ל'קבוע'.

לפי"ז, להבין ברור, נכסי דלא ניידי, נכסי דניידי מצוות נר חנוכה שהיא 'נר איש וביתו', זה מדין ביתו [בלי להיכנס לסוד גיא, אבל זה תלוי בעומק ההגדרה בראשונים ובאחרונים מה ההגדרה של ביתו]. ואם כפשוטו, א"כ, ביתו, היינו שהמצווה נעשית ב'נכסי דלא ניידי', שזהו הקביעות של 'ביתו'.

לעומת כך, אורח שמשותף בפרוטה, פרוטה היא נכסי דניידי, שהרי כל מטלטלין, מחמת שאפשר לטלטל אותם, מחמת כך, גם שווה כסף הופך להיות כסף, זה גדר של 'דבר המטלטל'.

עומק ההארה שמתגלה בנר חנוכה, שמה שנראה מטל-טל, שזה פרוטה, שעל שם כך הם נקראים 'זוזי', שזים מיד ליד, כדברי רבותינו, מתגלה בהם האופן של קדושת גוף, שהוא דבר קבוע, כל נדה הרי, נקראת נדה כדברי חז"ל כי דוע, מלשון שנדים ממנה, שפורשים ממנה, כמו שמבואר ברמב"ן ועוד, זה ה'אורח כנשים', מצד נקודת הקלקול, זה הדם של דמים, שנדים ממנו, פורשים ממנו, "נע ונד תהיה בארץ", הוא מתנדנד ממקום למקום, הוא נד ממקום למקום, שזה מקום של תנועה, זה נקרא 'קדושת דמים', זה פרוטה מהצד התחתון.

אבל כשמתגלה בנר חנוכה 'מצוות נר חנוכה נר איש וביתו', להבין ברור 'איש וביתו', כלומר, זה קבוע, בביתו של האדם יש לו דין שהוא קבוע שם.

ולכן כל המועדים בטלים חוץ מפורים וי"א אף חנוכה, כלומר, הוא קבוע לעתיד לבוא, כי מאיר בו שהוא לא בגדר 'מטלטלין', דבר המשתנה, נידה, נד, וממילא הוא דבר ההולך, אלא הוא דבר הקבוע.

זה עומק ההדלקה 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', אז כפשוטו, 'תכלה רגל' היינו כשהם חזרו לביתם, שהם הפכו להיות מ'ניידי', והם חזרו להיות 'קבוע'. מה שמחזיר אותם לביתם בחנוכה, זה ה'נר חנוכה' עצמו, זה אור שמתפשט מהבית שמאיר את ההארה לעוברים ושבים שישבו לביתם, וא"כ הוא מחזיר אותם ממקום של 'ניידי' למקום שהם 'קבוע'. זה עומק המדרגה של נר חנוכה.

נר חנוכה מאיר שמה שנראה מציאות של עראי הופך להיות קבוע. זה המועד של חנוכה שמגיע אחרי המועד של סודות, בסוכות, הסוכה היא 'צילא דמהימנותא', בבחינת אור

כבר מכניסים אותו לתוך הבית, 'סועד על השולחן', וא"כ, הוא לא מקבל עכשיו רק אופן של דמים, אלא הוא מקבל אוכל ממש, מעין קדשי בדק הבית וקדשי המזבח, שקדשי מזבח נקרא אכילת מזבח.

אורח, כאשר הוא נמצא במדרגה התחתונה שלו, שזה כמו שאומרים חז"ל לגבי היצר הרע, מתחילה נקרא הלך, לאחר מכן נקרא אורח, וא"כ, כשהאורח נמצא במדרגת ה'הלך', זה מדרגה של עני, זה מדרגה של פרוטות כשלעצמם, אבל לאחר מכן כשהוא עולה למדרגה של 'משתתף עם בעה"ב בפרוטה', הוא נכנס והופך להיות חלק מן הבית, כשהוא הופך להיות חלק מן הבית, א"כ הוא מעלה את מדרגת ה'פרוטה', את ה'קדושת דמים', הוא מעלה אותו למדרגה של 'גופו של בית', כאן מתגלה שלימות ההארה של נר חנוכה.

עיקר מקום ההדלקה הוא במקום הפתח, ועיקר מדרגת הפתח הוא מקום ההרחבה, כמו שנתבאר, אורח אורח, פתח פותיאח', אופן של ההרחבה. ומהו ההרחבה שמתגלה שמה שהיו ראוי להדליק ממנו יום אחד, דלק שמונה ימים, זה אורח', אז כפשוטו, מאחד נעשה התפרטות של שמונה נרות, "משתתף עם בעה"ב בפרוטה", נעשה התפרטות של נר של יום אחד, לשמונה ימים.

אבל מה העומק שמתגלה כל פעם שהדבר מתפרט, הוא הופך להיות מקדושת גוף, לקדושת דמים, לפרוטות, שהקדושה היא על הפרוטות, הדמים. אבל כאשר מתגלה בנר חנוכה שהוא הפך מיום אחד והוא דלק שמונה ימים, מתגלה שקדושת הגוף, היא מתפשטת מהיום אחד לשמונה ימים, זה עומק מדרגת ההרחבה שמתגלה בנר חנוכה.

נר חנוכה מתגלה שמה שכפשוטו יש מדרגה שנקראת קדושת גוף, ויש מדרגה שנקראת קדושת דמים, בנר חנוכה מדרגת הגוף מתפשטת לקדושת הדמים, זוהי ההארה של נר חנוכה. וכמו שדורשת הרי, הגמ' בשבת כידוע, "אתו דרדקי לבי מדרשא" שדרשו את האותיות א' ב' ג' ד', 'גימ"ל דל"ת, גומל דלים, ולעניינא דידן, ג' - גוף, ד' - דמים, זה נקרא 'גומל דלים', ה'גומל' הוא במדרגת בעה"ב, הוא הנותן, הוא קבוע בביתו, הוא בבחינת קדושת גוף, ה'דל', ה'דמים', זה מקום של פרוטה, קדושת דמים.

ומכאן ה'גומל דלים', נעשה שקדושת ג' גוף, מתפשטת לד', לדמים נעשה שקדושת הג' מתפשטת לד', וא"כ הגוף מתפשט לדמים, זה עומק ההארה של נר חנוכה.

נר חנוכה ההרחבה שבבית השלישי שאי"ב חורבן.

מתגלה מכח מדרגת ההארה של האורח, שהוא נמצא במקום הפתח, במקום ההרחבה, מה שבבית ראשון ושני הר' ח' ב' של ההרחבה הפך להיות חרב, בבית שלישי מתגלה שהבית מתרחב לכל העולם כולו, זה עומק ההדלקה של מדרגת נר חנוכה.

הוא מאיר את האור לכל העולם כולו, שאור הבית קיים גם בזמן החורבן, ולכן כל שאר העבודות של בית המקדש זה רק כשהבית בבניינו, אבל כשהבית בחורבנו, אין עבודה, אבל נר חנוכה, כדברי הרמב"ן הידועים, הוא מעין ההדלקה של המנורה, אפילו כשהבית בחורבנו, בהכרח שמונח כאן העומק שנתבאר, שההארה של נר חנוכה הוא מאור של בית שאינו חרב, שזה הבית השלישי, זה 'מצוות נר חנוכה, נר איש וביתו', זה עומק המדרגה.

השתא, מדרגת האורח הוא אכילה ולינה, 'כאורח נוטה ללון' כלי' הפסוק, ובית המקדש נקרא השתא 'חדר המי-טות', 'וישכב וילן במקום ההוא כי בא השמש', תפיסה של שינה, אבל האור של בית המקדש דלעת"ל, הוא לא במדרגה של שינה, אלא הוא במדרגה של "כאור יזרח בוקר", שכך מתגלה ההארה.

השתא, המדרגה היא כפשוטו, שלילה הוא חושך זמן של שינה, "לא איברי לילה אלא לשינתא", וא"כ, מדרגת בית המקדש, הוא מדין 'באיתכסיא' של מציאות האור, אבל כשיתגלה שלימות ההארה, מכח מדרגת הארת נר חנוכה, מאיר שלימות ההארה של בית המקדש שהוא "אורו של עולם", לא 'עיניו של עולם' שהעין יש בה מדרגה של "המפיל חבלי שינה על עיני", אלא מתגלה עינו של 'עין ה' אל יראיו', 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל', זה מה שמדליקים נר חנוכה בלילה, לא במדרגה של 'לא איברי לילה אלא לשינתא', אלא ב'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל', זה עולה ממדרגת ה'עיניו של עולם' למדרגת 'אורו של עולם', אז מאיר האור של בית המקדש השלישי, והוא מתרחב היפך החורבן לכל העולם כולו, זה מקום ההדלקה שמדליקים נר חנוכה בכל בית ובית.

ובהרחבה הזו מתגלה שאפשר להרחיב אותה בקומת הנפש, ומצד כך, מה שיש עבודה בבית המקדש בכהן, בנר חנוכה זה עבודה שמתפשטת לכל ישראל, זה ההארה

וצל, מי שיושב בצל, הוא יושב במדרגת דירת עראי, אבל נר חנוכה ש'מצוות נר חנוכה מצוות נר איש וביתו', הוא מגלה את השורש שמה שבסוכות הוא 'עראי', הוא הופך להיות מציאות של קבוע, מה שבסוכות זה היה צל 'צילא דמהימנותא', בנר חנוכה זה לא הצל, זה האור עצמו, זה הכח של הדבר שמתגלה.

נר חנוכה אור הבית השלישי.

מאיר האור הפנימי של 'אור חדש על ציור תאיר', בית ראשון חרב, בית שני חרב, ובבית שני לפני שהוא חרב, הייתה גלות גם בפני הבית, מלכות יון, זה השורש למציאות החורבן, שע"י יון מתגלה שבית המקדש היה הופך להיות עראי, הקדושה איננה קבועה, 'באו פריצים וחיללוה'.

אבל מכח הארת אור הנרות של חנוכה, מאיר האור דלעת"ל, כדברי רבותינו כידוע מאד, מאיר האור של הבית השלישי, זה נקרא 'מצוות נר חנוכה נר איש וביתו', איזה 'ביתו'? זו מדרגת האור של הבית השלישי שעתיד לירד.

בית ראשון ובית שני, יש בהם צד של עראי, אבל הבית השלישי בבחינת הבאר השלישי, שהוא 'רחובות', "כי עתה הרחיב ה' לנו", וכדברי חז"ל כידוע שהבארות עשק, שטנה ורחובות הם כנגד בית ראשון בית שני ובית שלישי, בבית ראשון ושני שכנגד עשק ושטנה, היה להם התנגדות, היה להם מציאות של חורבן, אבל בבית שלישי הוא בבחינת 'רחובות', 'הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ'.

'הרחיב ה' לנו' זהו חנוכה, 'ופרינו הארץ' - פורים, מתגלה שלימות ההארה שההרחבה של נר חנוכה הוא האור של 'נר איש וביתו', שזה הבית דלעת"ל.

"עתידי ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולם", "עתידי דה ירושלים שתתפשט עד דמשק" כמו שאומרים חז"ל, "ביקש הקב"ה ליתן בה מידה ושיעור", כמו שאומרת הגמ' בהמוכר את הספינה, עד שכביכול, הקב"ה שמע מאלו שטענו הפוך.

ומצד כך, כמו שארץ ישראל מתפשטת, וירושלים מתפשטת, גם בית המקדש מתפשט לעת"ל, ואיפה זה מתפשט בבחינת 'הראני דוגמתו בעולם הזה'? זהו מצוות איש ובי-תו בנר חנוכה, הוא מגלה איך כל בית הופך להיות מעין מציאות של בית מקדש, כאן מונח עומק ההארה של מדרגת נר חנוכה.

מעץ החיים וחי לעולם, וא"כ, אין את מציאות הגוף שנופל לקדושת דמים, בבחינת 'היא שפכה דמו של עולם' שבנפיה לה, אלא מתגלה שקדושת הגוף עומדת בתוקפה, זה שלימות ההארה של מדרגת הארת נר חנוכה.

התיקון השלם של קליפת יון שנעשה תרבות של ייפוי הגוף, היא לגלות **קדושת הגוף** של מדרגת מזבח.

זה האופן של שלושה מלאכים שבאו אצל אברהם אבינו, והם האוכלים, וא"כ, מדרגת האוכל שהוא נתן להם הוא בגדר 'אכילת מזבח', כמו שהמזבח אכילתו היא אכילה של אש, כמו כן המלאכים "משרתיו אש לוהט", אז מה שאכלו המלאכים שהיו "נראים כאוכלים" כדברי חז"ל, כלומר, זה היה מעין אכילת מזבח שהיא אכילה של אש.

ובמדרגה הזו 'מיכאל השר הגדול מקריב נשמותיהן של יש-ראל במזבח של מעלה', זה מדרגה של נר חנוכה, 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן', 'בהעלותך את הנרות', הנר, הנשמה, נשמת האדם שעולה מעלה, זה מכח מיכאל השר הגדול, שמקריב נשמותיהן של ישראל.

גילוי קדושת ה'כלי' הבית קיבול.

כשמתגלה ההארה הזו, א"כ, שלימות ההארה היא מדרגה שהכל הופך להיות 'קדושת גוף', מה שהשתא הגוף, הוא הופך להיות 'עפר אתה ואל עפר תשוב', שהוא הופך להיות 'דמים', 'שפיכות דמים', ודמים, שזה הממון שיוורשים כמו שנתבאר, ב'מיכאל השר הגדול שמקריב נשמותיהן של ישראל', ובעומק זה מתפשט מהנשמה לקדושת הגוף כמו שנתבאר, אז מתגלה שכל אדם ואדם, 'נפש כי תקריב', את עצמו הוא מקריב, כל אדם הופך להיות מציאות של קרבן שקדוש בקדושת הגוף, זה גדר מציאות הדבר של מצוות הדלקת הנר של נר חנוכה.

נר חנוכה יש את האור שהוא הנשמה, ויש את הכלי שנקרא נר, שזה הבית - קיבול שהוא בבחינה של גוף, כמו שאומרים רבותינו, וכשמדליקים נר חנוכה שאז הוא "הוקצה למצוותו", ההארה בעומק, היא לא רק על האור שנמצא בנר, אלא העומק של ההארה היא על המקום של ה'בית-קיבול' שהוא הכלי שמקבל את הדבר, ומכח כך מאירים שהכלי הופך להיות לא מציאות של עראי, אלא הוא הפך להיות מציאות של 'קדושת הגוף', הוא קדוש בקדושת הגוף, זו שלימות תוקף ההארה של מדרגת נר חנוכה.

שמתפשטת מהבעה"ב לאורח, נעשה ההארה השלימה של הארת נר חנוכה.

זה האורח, האורח' שנמצא בהרחבה, רוחב רובח', ריבוי של מציאות של ח'.

יעקב אבינו אמר 'יש לי כל', עשיו אמר 'יש לי רב', כידוע, יש ח' מלכי אדום, והמלך השמיני הוא הדר, מצוות מזוזה היא 'חובת הדר', ומצוות נר חנוכה, נר איש וביתו. מצוות מזוזה זה מדרגה של 'חובת הדר' ביחס למה שהשבע הקודמים של 'מלך הדר' מתו, זה הזמנות שמתגלה בשמיני שהוא מלך הדר, שזמנות של השבע שקדמו לו. זה מדרגת המזוזה.

אבל מדרגת נר חנוכה שהיא השמיני מצד עצמו, היא ה'אור חדש על ציון תאיר', מדרגת היצחק שהוזכר לעיל, אבל לא מכח 'פירסה נדה', אלא 'גר זאב עם כבש' וגו', שלא יהיה מציאות של שפיכות דמים, לא יהיה גילוי של השמש התחתון שהופך את חוה להיות - 'היא שפכה דמו של עולם', מ"ד נרות מהצד התחתון של השפיכות דמים.

אלא יתגלה השלימות של ההארה שהדם הופך להיות דמים של ממון, ובדמים של ממון, מאיר בהם האור של 'קדושת הגוף', שכל קדושת דמים, נהפך להיות מציאות של קדושת הגוף.

מה שהשתא יש קדושת דמים שזה 'דבר המיטלטל', שהקדושה היא קדושה לשעה, והיא פוקעת, אבל כשיאיר בשלימות הארת קדושת הגוף, כילוי פסולת ה'גוף' של תפיסת יון, וגילוי ה'גוף' דתיקון, יתגלה שכל העולם כולו הוא קדוש בקדושת הגוף, זה אור של תחיית המתים.

השתא, האדם מת, ומה קורה עם גופו, הגוף מת, ואת ממון, זרעו יורש אותו אחריו, "יכין רשע וילבש צדיק", יורש אותו זרעו אחריו, כלומר, הגוף בטל, והופך להיות דמים, זה השורש של המיתה שהפך כל קדושת גוף לקדושת דמים.

אבל לעתיד לבוא יהיה "לקח מעץ חיים וחי לעולם", יתוקן שני הכרובים כמו שנתבאר, מזוזה ונר חנוכה שהם כנגד שני הכרובים.

יתוקן 'להט החרב המתהפכת', לא יהיה את הקלקול של להט החרב המתהפכת של 'חרב', אלא זה יהפוך להיות מציאות של הרחבה, מקום ה'פתיא', מקום ההרחבה שהוא הפתח.

אז יתגלה, לא 'פן לקח מעץ חיים וחי לעולם', אלא 'לקח

פך השמן שטמון בקרקע תיקון הקלקול דמקום הצפיר.

כשהאור הזה מאיר בשלימות הוא מסלק את כל כח הטור-מאה שנמצא בעולם, ולהבין ברור, מה שתמיד מצד הק-לקול זה "עפר אתה ואל עפר תשוב", שהעפר הופך להיות מקום דקלקול, הרי איפה נעשה השורש של כל הנס של נר חנוכה - "טמאו כל השמנים", "לא מצאו אלא פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול", ואיפה הם מצאו את אותו פך שמן שהיה חתום חותמו של כהן גדול, הוא היה טמון בקרקע.

מה שמתגלה תמיד שה'טמון בקרקע' הוא אופן של מיתה, שקוברים את האדם, והוא נעשה טמון בקרקע, בנר חנוכה התגלה שמה שטמון בקרקע, זה היה שורש של כל ההארה, ומאיזה דין "יקיצו וירננו שוכני עפר", מתגלה הכח של השמן שהוא דבר שנמשך ואין לו הפסק, אבל לא רק מדרגה של 'ירום פכי', אלא "ירום קרני", היפך 'כתבו לכם על קרן השור', דבר הנמשך בפך יש לו הפסק, נמשך בקרן אין לו הפסק, כמו שאומרת הגמ', מכח ההארה של נר חנוכה מתגלה ההארה שהדבר, הוא ממשיך, ה'טמון בקרקע' נתקן, לא מדרגה של גוף שחוזר להיות שפל ונפול

אלא 'קדושת הגוף', כאן נעשה עומק נקודת הצירוף של נקודת הדבר כמו שנתבאר.

מה שהשתא גוף זה גימטריא של פ"ט שזה ההבחנה של 'פרוטה', שאותיות טף בקרבו ריבוי, טף, שהדבר מתפרט לפרוטות, שזה אותיות הקטנות, שזה השתא המדרגה של גוף.

כאשר מתגלה 'קדושת הגוף', הם חוזרים ומצטרפים גם יחד, קדושת גוף וקדושת דמים, הגמול דלים' כמו שהוזכר, זו שלימות ההארה של תוקף הנס של 'קביעא וקיימא', 'קבוע' בית המקדש השלישי מתפשט לכל העולם כולו, וכל אחד ואחד, הבית שלו, הוא מעין האור של בית המקדש השלישי, זה שלימות ההארה של תיקון דאחרית הימים, "אור חדש על ציון תאיר".

[שרן] "אך לאלקים דמי נפשי כי ממנו תקוותי אך הוא צורי וישועתי משגבי לא אמוט".

הקדוש ברוך הוא יזכה, שנזכה להפוך את המ"ד נרות הללו ל"אך לאלקים דמי נפשי".

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | 8 < 13 < 30 < 7

"אך לאלקים דמי נפשי כי ממנו תקוותי אך הוא צורי וישועתי משגבי לא אמוט."

ניגון בלבד ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | 5 < 8 < 30
 השיעור בלבד ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | 8 < 13 < 30 < 7

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אורב

בבריאה, והדוגמא הפשוטה והבהירה זהו ה"ולחושך קרא לילה", והלילה הוא לא חושך גמור, אלא יש בו מציאות של לבנה שמקבלת מן החמה ויש בה הארה, ומ"מ א"כ, הגדרת חושך אינו חושך גמור אלא התמעטות ההארה - זהו הגדרה של חושך, וכמו שהוזכר בפעמים הקודמות, שכידוע חושך הוא מלשון "לא חשכת את בנך את יחידך ממני" מלשון של מניעה. וא"כ הגדרת חושך, שהוא מונע את מציאות האור באופן חלקי, זהו חושך.

ולפי"ז, בערכין דידן גדר מציאות החושך היא התמעטות האור ממדרגת "תורה אור" למדרגת "נר מצוה" וזה גופא נקרא "להשכיחם תורתך" דייקא, "תורתך" הוא מדרגת "תורה אור", ו"להשכיחם" היינו חושך שהוא אותיות שכת, וא"כ ה"להשכיחם תורתך" הוא באופן של "החשיכו עיניהם של ישראל" כמו שדורשים חז"ל על יון את הפסוק של "וחושך על פני תהום", ואיך הוא אופן ההחשכה? ע"י ההתמעטות ממדרגת אור "תורה אור", חכמה, למדרגת "נר מצוה" דהיינו חלוקת האור לפרטים.

וזהו אורב, יון הם אורבים על ישראל, להמעיט מהם את מדרגת התורה הזו.

מדרגת תלמוד ירושלמי ומדרגת תלמוד בבלי

ובעומק יותר, יש לנו מדרגת תורת ארץ ישראל שזהו ה"תלמוד ירושלמי", שפעמים נקרא בלשון רבותינו "גמרת ארץ ישראל", ויש לנו את תורתה של בבל, וכמו שדורשת הגמ' הרי. על מה שנאמר בקרא "במחשכים הושיבני כמתי עולם" זה תלמודה של בבל, ומכנגד כך אומרים חז"ל להדיא שתורת ארץ ישראל ה"ירושלמי" נקרא תורה של אור, היפך ה"מחשכים הושיבני כמתי עולם" של תורת בבל, תורת ארץ ישראל נקראת אור.

וא"כ ברור הדבר, במצב של "במחשכים הושיבני" שנמצאים

אורב, פעמים נכתב מלא, עם ו', ופעמים נכתב חסר ו', מלשון או-רב, אור - רב, ורב הוא מלשון "רבת את ריבם", והוא מלשון של ריבוי, מלשון "רבים ביד מעטים". כשנעשה הנס של הנצחון, המציאות שקדמה לנס היא שהיה מציאות של רבים שבאו למלחמה, וזה הגדר של אורב, כאשר הוא אורב לזולתו, היינו שהוא בא לריב עמו, והוא מעמיד את עצמו להיות רב, מלשון של ריבוי ביחס למי שהוא בא להילחם עמו. זה אורב.

ה'אורב' דיללן - להמעיט ה'אור אחד' לאור - רב

אבל יתר על כן, כמו שהוזכר, אורב הוא מלשון של אור-רב, או או-ריבוי או אור-ריבוי, מלשון של הארה, ישראל הם בבחינת אור, "יאר ה' פניו אליך", ישראל אותיות של יאר, שזהו ה"יאר ה' פניו אליך", וכאשר באים לריב ולהלחם עם האור שבישראל, יש בזה כמה פנים מהו האופן של המלחמה, אופן אחד של מלחמה הוא ע"י הריבוי של אותה הארה, כלומר, לא ריבוי מצד המעליותא, אלא ריבוי מצד החסרון שבדבר, מדרגת "תורה אור" זה מדרגה של אור, וכאשר באים להרבות את האור, כלומר, שבאים לחלק אותו לחלקיו, שזהו בבחינת "נר מצוה",

וזה גופא עומק המלחמה שהיוונים טמאו כל השמנים, בכדי שלא יהיה שמן להדליק בו את אור ז' הנרות שבמנורה, כלומר, המלחמה היא לצמצם את האור ממדרגה של אחד - אור, ולהשפיל את אותו אור למדרגה של נר, זהו הפירוד של האור, הפיזור של האור, הריבוי של האור הוא שנעשה ממציאות של אור אחד ריבוי של הארות, זה גופא אופן אחד מאופני המלחמה,

ומצד כך זהו נקרא החשכה, כלומר, לא החשכה גמורה, ובעומק הרי אין חושך גמור בבריאה, שכיון שיש מציאות של אור בבריאה, שלעולם כל דבר כאשר הוא מסתלק הוא משאיר מציאות של "רשימו", ולכן אין החשכה גמורה

אותו למדרגת "גופא", למדרגת "במחשכים הושיבני כמתי עולם, זו תלמודה של בבל".

ובעומק, ההבנה הדקה - יש לנו תורת ארץ ישראל "תלמוד ירושלמי", ותורת בבל "תלמוד בבלי", והרי בין כל שני דברים יש כח המחבר. איפה הכח שמחבר את תלמוד בבלי ואת תלמוד ירושלמי? יש בזה כמה פנים. ונזכיר פנים אחד לסוגיא דידן השתא, הסוגיא של "מאי חנוכה" שנמצאת בפרק "במה מדליקין", היא כח הממצע בין תורת "בבלי" לתורת "ירושלמי", מצד אחד זה "נר מצוה", שזהו ה"במה מדליקין ובמה אין מדליקין", שזה הרי יסודו ותחילתו של כל הפרק, דיני הדלקת הנר, אבל כאשר נעשה הנס דחנוכה ובמקום שידלוק יום אחד, זה דלק שמונה ימים - והיינו, שנעשה ריבוי של הארות.

אור השמונה נרות דחנוכה שמשורש האור אחד

אבל עומק הגדרת הדבר מה שהוא יכול היה לדלוק יום אחד, זה מהשורש של האחד הגמור, והאור של היום אחד שהוא בבחינת "תורה אור" כמו שהוזכר לעיל, שזהו בחינת האור שברא הקב"ה ביום ראשון, הוא האיר אותו במקום ההתפרטות של הארות. וזהו ההבחנה של אורב - אור ב', "את שני המאורות הגדולים" אבל נעשה התפרטות יתר על כן, שזהו "ואת הכוכבים",

וההארה שמתגלה בנר חנוכה, שזהו הנס שמה שהיה ראוי לדלוק יום אחד, דלק שמונה, ביאור הדבר מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול, כלומר הארה של תורה אור, שזוהי ההבחנה הפנימית של ה"יום אחד", "אור אחד", ומה שהוא הוא חתום, כלומר, חתום מלהתפרט לחלקיו, זהו "חתום בחותמו של כהן גדול", ונעשה נס ודלק שמונה נרות, כלומר האיר האור של הנרות, לא מהכח של הנרות כשלעצמם, שהם "נר מצוה" אלא האור שעל הנרות האיר מכח מדרגת ה"תורה אור" שהיא אחד, זה גופא ההכנעה של יון, למהלך המתבאר, כלומר, מה שמצד יון נעשה ההשפלה מתורת ארץ ישראל - מוחין שבגולגולת - לתורת בבל "גופי תורה" שהוא מקום ההתפרטות של ה"נר מצוה", כאשר נמצא ה"פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול" שאין בו את ההתפרדות - זוהי חתימתו, דבר הסתום וחתום שהוא בלתי מתפרט, מה שהוא דלק שמונה ימים, כלומר, שה"נר

בחושר, הרי דרך האדם להדליק נר, ביום, "שירגא בטיהרא מאי אהני ליה", ועיקר שימושו של הנר הוא בלילה, ולפייז, תורת בבל היא במדרגה של "נר מצוה", ומדרגת תורת ארץ ישראל היא בבחינת "אורא דארץ ישראל מחכים" וכידוע בלשון רבותינו שאור אותיות אור - י', שאור שהוא בבחינת י' - עשרה, זה ההארה השלימה, ובארץ ישראל מצטייר שלימות ההארה הזו ע"י ה"אורא דארץ ישראל מחכים", ובבל שעליה נאמר "במחשכים הושיבני כמתי עולם" זו תלמודה של בבל, ההחשכה היא שזה הופך להיות בבחינת "נר מצוה" קיום המעשה של הדבר.

ובעומק, זה נקרא בלשון חז"ל "הן הן גופי תורה" שזה קאי על "היות דאביי ורבא" שזהו תורתה של בבל, גדר גופים כמו שמצינו בלשון הש"ס בכמה מקומות, "גופים חלוקים", כלומר, בגופים הם חלוקים מהדדי, אבל מדרגת ארץ ישראל שהיא בבחינת "אורא דארץ ישראל מחכים", היא לא במדרגת גוף אלא במדרגה של ראש, גולגולת ומוחין.

יון - התנגדות למדרגת ראש

ולמדרגת ראש שמתגלה בארץ ישראל, מתנגדת יון, שהרי כידוע עד מאד, כל המועדים פסח שבועות וסוכות, וכן פורים מצד המאורעות שמכחם הם הוקבעו, המאורעות הללו היו בחוץ לארץ, חוץ מנס חנוכה שגלות יון היא גלות שהיתה בארץ ישראל, וא"כ הגלות של יון, יסודה היא ביחס לגולגולת, למוחין, לתורה של ארץ ישראל, ובדרך רמז, כידוע, יון בגיטמריא גלגל [ס"ו], זהו גלגלת, שהיא הבית קיבול למציאות המוחין, שהמוחין נמצאים בתוך הגולגולת, ומכח הגולגולת שהוא הכלי קיבול, יון מורידים את מדרגת המוחין ראש למדרגת "הן הן גופי תורה", כלומר, שהדבר מצטמצם והופך להיות במדרגה של גופא כמו שהוזכר.

בדקות, כל גוף נקרא גוף מלשון הגפת דלתות, כלומר מלשון סגירה של דבר, ובחנוכה נאמר דייקא, "מדליקין על פתח ביתו מבחוץ" כלומר, הוא לא מעמיד את הפתח באופן של "הגפת דלתות" בבחינת גוף, אלא באופן של ראש, של חכמה שנאמר בו "את פתח לו", במקום הפתיחה ולא במקום הסתום, כמו שנתבאר.

ומ"מ א"כ, מדרגת "תורה אור" שהיא מדרגת ראש, מדרגת מוחין, לזה מתנגדים יון שהם בבחינת הגולגולת כמו שהוזכר, והם מגלגלים את הדבר מלעילא לתתא, ומורידים

וחיככן זה בזה ומשם יצא האור לעולם", ועל זה אומרת הגמ' שמשם מקור האור שיש בידינו. כלומר, האור שיש בידינו הוא בא מכח שחשך לו לאדם הראשון, שלכן הוא לקח שני אבנים והקישם זה בזה, והרי שזה אור שבא מתוך החושך.

זה ההגדרה של נס חנוכה, היוונים בקשו "להשכיחם תורתך", "וחושך על פני תהום" זה יון שהחשיכה עיניהם של ישראל, כמו אומרים חז"ל, ונעשה מחושך זה אור של הדלקה, זהו השמונה ימים מכח המוצאי שבת שהוא ביום השמיני, ולכן בהבחנה מסוימת, זמן ההדלקה הוא בצאת הכוכבים, כלומר הזמן המקביל לצאת השבת קודם אצל אדם הראשון שאז חשך העולם בעדו, שאז נעשה אצלו זמן ההדלקה, כאן מונח שורש עומק ההדלקה של נר חנוכה כמו שנתבאר.

אבל בהדלקה של מוצאי שבת, דייקא, לא נאמר בה להדליק נרות נפרדים, אלא אדרבה, יש בה דין של אבוקה, הגדרת אבוקה מהצד החיצון שלה, זה מלשון "ויאבק איש עמו" שהנרות בבחינת "מיאבק אהדדי", אבל הפנימיות של האבוקה, זהו איבוק מלשון חיבוק, כמו שאומר הרמב"ן שבלשון הקודש האותיות מתחלפות אהדדי, וכדרשת הגמ' בחולין לגבי "ויאבק איש עמו עד עלות השחר", "ויאבק" "ויחבק", והרי ששם הושרש השורש שהנרות מתחברים יחד אהדדי, ומצד כך "ויאבק" הוא מלשון אב, שהוא מלשון ההתחלה, שהוא א' ב', הב' שהוא שנים יונק מן הא' האחד ומכח כך השנים חוזרים לאחד.

פנימיות מדורת אבוקה מל' חיבוק - צרוף האורות לאור אחד

ולפי"ז, לעניינא דידן במדרגת האורב כמו שהוזכר שזהו אור - ב', כלומר שני האורות הללו מצטרפים יחד אהדדי, ישנה הבחנה של אורב בא' שהוא מקביל לעורב בע', שהוא מלשון ערב, בבחינת "ויהי ערב ויהי בוקר", שערב נקרא ערב מלשון של תערובת שזה בחינת האבוקה שהאורות מתערבבים יחד אהדדי, ומצד כך יכול להיות שהתערובת יוצר מקום של מלחמה, זהו "ערב רב", "ערב זעיר", מקום של מלחמה, אבל מצד נקודת פנימיות הדברים שזה בחינת האבוקה שהוא לשון של איבוק - מל' חיבוק, שהאורות מצטרפים יחד אהדדי ונקשרים זה בזה ומחברים יחד, ועל ידי כן נהפך האור למציאות של אור אחד גדול, זה עומק

מצוה" מאיר ממדרגת "תורה אור", היפך ה"להשכיחם תורתך", חזר והאיר ההארה של התורה, וזה גופא ההכנעה של יון.

וזה עומק שיטת בית הלל, שכדבריהם אנחנו נוהגים למעשה, שמתחילים ביום ראשון נר אחד, עד יום השמיני שמדליקים שמונה ימים, וביום הראשון, כדברי הב"י הידועים, מדליקים כנגד כך שמצאו את הפך שמן, כלומר, שהיום הראשון מאיר את ההארה של עצם ה"תורה אור", והשבעה ימים שאחריו, מאירים את מדרגת ה"נר מצוה" שזה שבעת נרות, זה גופא מהלך פני ההדלקה, "זה לעומת זה" בכדי להכניע את כח רוח הטומאה של היוונים, כנגד כך רוח דקדושה של אור התורה, "זה לעומת זה עשה האלקים", זהו "מאי חנוכה", שקבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה.

מדרגת נר שבת ומדרגת אבוקה שבנר הבדלה

מהלך הפוך לדברים, יש סדר של ריבוי של אור, שהוא לא ריבוי ממקום של התפרטות אלא להיפך, והדוגמא הבהירה לכך, יש לנו נר שבת ונר הבדלה, נר שבת, מעיקר הדין לכתחילה צריך שני נרות, כנגד זכור וכנגד שמור, שני נרות דייקא, ואילו במוצאי שבת יש דין להיפך, דייקא לקחת אבוקה שני נרות שמאירים באור אחד. וברור הדבר שבת היא היום השביעי בבחינת מנורה שנאמר בה "ועשית את נרותיה שבעה" שיש בה שבעה קנים, שבעה נרות, כנגד שבעת ימים, והיום השביעי מקביל למה שנאמר במנורה "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", שכל הנרות פונים לנר המערבי שהוא עיקר, ואמנם בששה ימים אין לנו דין של הדלקה, אבל בכל שבת קודש יש לנו דין של הדלקה כנגד הנר המערבי שהוא הנר העיקרי, שעליו נאמר "אל מול פני המנורה" שאליו פונים כל הנרות, זהו הדין של הדלקה בשבת, להדליק את הנר השביעי, ובבית המקדש שקדושתו גבוהה, גם כנגד ששת ימי המעשה היתה ההדלקה של ששת הנרות שבמנורה.

אבל במוצאי שבת, מוצאי שבת הוא היום השמיני, ההדלקה שמדליקים במוצאי שבת הוא השורש להדלקה של נר חנוכה, וזה ברור ופשוט, שהרי שורש ההדלקה של מוצ"ש כמו שאומרת הגמ' בפסחים שהאור [אש] שישנו בידינו הוא מאדם הראשון, שבמוצאי שבת, כיון ששקעה חמה ונעשה חושך, "מה עשה אדם הראשון לקח שני אבנים

המדרגה של הדלקת נר חנוכה.

חנוכה כיון ש"אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד", וכידוע, על שם כן נקרא הנר הזה "שמש" מלשון שימוש, כי בשאר הנרות אסור להשתמש בהם, ואותו מדליקים לצורך שיוכלו להשתמש בו, על שם כן הוא נקרא "שמש".

וידוע עד מאד מדברי רבותינו, שאמנם בפנים הפשוטות, השמש הוא הנר הפשוט יותר משאר הנרות, כי בו אין את הקדושה שנאמר בנרות חנוכה "הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם", כי הרי בנר הזה מותר להשתמש בו וממילא אין לו גדר של קודש, בדקות, יש הרי דין של תשמישי קדושה ויש דין של תשמישי מצוה, שבתשמישי מצוה חפצא דמצוה אין בהם דין של קדושה שטעונים גניזה, ובתפילין ומזוזות מה שצריכים גניזה הוא מכח קדושת הפרשיות שכתובים בהם ולא מכח המצוה, ובזה שונה נר חנוכה שיש בו קדושה אף שהוא רק מצוה, ואמנם יש עוד דבר שנאמר בו קדושה בעצם המצוה, במצוות סוכה ששם נאמר כדברי הגמ' בסוכה ששם שמים שורה על הסוכה ולכן יש קדושה בסוכה עצמה, ובעומק, חג הסוכות עצמו הוא השורש לחנוכה כידוע, חג הסוכות שמונה ימים כחנוכה ושם יש גם דין של סוכה בבחינת מקום הדיורין, שהסוכה זהו ביתו בסוכות, וכמו כן יש דין של "נר איש וביתו בנר חנוכה, ועוד דברים שהם מקבילים אהדדי ולכן שם בנר חנוכה יש בו קדושה, ומ"מ בנר חנוכה, שיש קדושה בעצם הנרות עצמם, אבל כ"ז רק בנרות של המצוה, אבל בנר שמדליקים להשתמש לאורו שאין בו את אותה קדושה, ונמצא שהוא פחות ממדרגת שאר הנרות.

אור ה'שמש' - שלימות הארת ה'אחד' שבנר חנוכה

אבל האופן שביארו רבותינו, שאורו של השמש הוא אור גדול יותר, ולכן הוא בוקע אפילו את מקום החומר ומותר להשתמש לאורו.

והשורש של השמש, בצד התחתון זה הנחש שעליו נאמר "חבל על שמש גדול שאבד מן העולם" כלשון הגמרא בסנהדרין, ומהצד העליון הוא מההבחנה של השמש, אבל לא שמש חמה במדרגה שהיא נמצאת השתא, בתוך נרתיקה, אלא מעין מה שאומרת הגמ' בנדרים ועוד, שלעתיד לבוא עתיד הקב"ה להוציא חמה מנרתיקה, ב"שמש" מתגלה

ולהבין עמוק, זה עומק שיטת בית שמאי שמתחילים בשמונה נרות ומסיימים בנר אחד, כלומר, מתחילים ממקום ההתפרטות, והאורות לאט לאט מתאחדים, כטבע האש שעולה מעלה. לבית הלל זה הארה מהשורש לענפים, מלמעלה למטה, ולבית שמאי זה הארה מלמטה למעלה, שהנרות הולכים ומתאחדים, עד שמגיעים למקום האחד.

הגמ' הרי, אומרת בנר חנוכה שכאשר הדליק כמה נרות באופן שהם מתערבבים יחד והם נראים כאבוקה, ההדלקה פסולה כי יש דין בנרות, שכל נר יהיה ניכר לעצמו, בעומק, לשיטת בית שמאי, זה כל מהלך הנרות, לחבר בחזרה את הנרות [בוודאי שאפשר להבין שגם לב"ש הדין הוא שזה יהיה פסול, כי זה גופא הדין לראות שזה לאט לאט מתאחד מיום ליום, כלומר במהדרין] ועכ"פ היסוד של הדברים לשיטת בית שמאי, הוא שתכלית כל ההארה של כל שמונת ימי חנוכה שהנרות הולכים ומתמעטים, "כנגד ימים היוצאים", כלומר שהאורות הולכים ומצטרפים, הולכים ומתאחדים, עד היום השמיני ששמה מתגלה שלימות האבוקה, שכל האור מאיר בבת אחת, זהו עומק נקודת האחדות.

ובעומק, לשיטת בית שמאי מה שמצאו פך שמן אחד שראוי לדלוק יום אחד, ומה שביום האחרון מדליקים נר אחד, הרי שתפיסת ההארה היא כלל, פרט, כלל, זה שלימות נקודת ההארה, ובעומק העצום, האחדות של בית שמאי ובית הלל בבת אחת, זוהי שלימות ההארה.

וא"כ, לבית הלל ההארה היא מאחד לריבוי, מה"תורה אור" לריבוי של ה"נר מצוה", אבל לא באופן של "להשכיחם תורתך" אלא באופן ששורש ההארה דתורה מאירה בענפים.

לבית שמאי המהלך הוא הפוך, להעצים את ההתפרטות ע"י אחדותם עד שמאחדים את הכל שזה עומק ההדלקה של "נר אחד".

ושלימות ההארה הזו, כאשר היא מצטרפת גם יחד, זוהי שלימות ההארה של מדרגת נר חנוכה.

האור של נר ה'שמש'

וביתר חידוד, הרי כמו שאומרת הגמ' בשבת, שבאופן שההדלקה היא בבית, לצורך השתמשות באור יש דין להדליק - נר אחר שיאורו לאורו, על מנת שלא ישתמש בנר

מדרגת סגי נהור דיצחק שכנגד מדרגת אורב דיון

ופשוט וברור הדבר, שגלות יון שהיתה בארץ ישראל היא הגלות שהיא כנגד יצחק, כלומר, כנגד מדרגתו של יצחק, שכל הווייתו היא שהוא אינו יוצא מן הארץ, גלות שהיא מקבילה אליו, לא יכול להיות שהיא תהיה בחוץ לארץ, כי זהו כל הווייתה.

כנגד אברהם, כנגד יעקב, שייך שיהיה גלות בחוץ לארץ, כי הם היו בחוץ לארץ, משא"כ אצל יצחק אבינו, וכח היניקה של יון מיצחק ברור "להשכיחם תורתך", "החשיכו עיניהם של ישראל", זה מכח מה שנאמר ביצחק "ותכהין עיניו מראות", וככל סדר הדברים שנאמר לאחר מכן שיצחק לא ראה, כלומר, שורש הדבר הוא במי שהיה להדיא "סגי נהור" שזה מתגלה ביצחק [אף שהיה גם שורש של "כסות עינים" באברהם, וכן "ועיני ישראל כבדו מזוקן" ביעקב] שם מושרש השורש של יניקת יון במדרגת ארץ ישראל, כי יצחק אינו יוצא מארץ ישראל, ולכן גלות יון היא גלות בתוך ארץ ישראל, מהות הגלות היא חושך מכח שחשכו עיניו של יצחק, והכח הזה הוא כח יניקתם ליצור מציאות של גלות בתוך ארץ ישראל.

ומצד כך האורב שהוא אור - רב, הריבוי של אור מתגלה אצל יצחק שהוא נקרא "סגי נהור", שכמו שהוזכר בפעמים הקודמות, כפשוטו "סגי נהור" זה לשון של הפוך, אבל בעומק הוא כפשוטו, שיש לו ריבוי של הארה, והשורש של זה הוא מה שמצינו בחז"ל, שאחד מהטעמים שיצחק נהיה "סגי נהור" [יש בחז"ל כמה וכמה טעמים] בגלל שהוא הסתכל בדבר שלמעלה מהשגתו, שלכן הוא נעשה "סגי נהור", כעין מה שמצינו "אסור להסתכל בקשת", "אסור להסתכל בכהנים בשעה שמברכים", וכן הפגם שהיה בהר סיני "ויחזו את האלקים", שאסור להסתכל בשכינה, וא"כ, השורש ל"סגי נהור" הוא הסתכלות בדבר שלמעלה ממדרגתו.

ולהבין ברור, נר חנוכה לפי"ז, שנאמר בו "אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד", החידוש הוא לא שאסור להשתמש בהם, החידוש הוא שאפשר לראותם, ולא הופכים להיות "סגי נהור" מכח ההסתכלות בנר חנוכה, כי עד כמה ש"אסור להשתמש בהם", כלומר,

האור הגנוז של ה"עמיד הקב"ה להוציא חמה מנרתיקה", ושם נאמר "צדיקים מתעדנין בה, מתרפאין בה" וזוהי שלימות ההארה שמתגלה בנר חנוכה.

ובהבחנה דקה יותר, בשאר הנרות יש התפרטות ואחדות, מאחד לשמונה לב"ה, ומשמונה לאחד לב"ש, אבל יש בחינה של אחד, והתפרטות, בכדי שיאותו לאורו, מדליקים נר אחד שמש.

ובאמת זה שאלה גם בהלכה, שלכאוף אם עומדים למשל ביום השמיני שיש שמונה נרות, ויש נר אחד שהוא הנר התשיעי, שלמעשה כאשר האדם משתמש לאור השמש, לכאוף הארת השמש בטילה בשאר הארות כולם, ונמצא שהוא משתמש באור של הנרות, אם זה רק סברא להיכר, תינח, אבל זה לא סברא להיכר, זה סברא של "אסור להשתמש לאורה", ואם כן, מה מועיל שיש כאן נר אחד שהוא שמש.

אבל בעומק, [לא בגדרי ההלכה, אבל בעומק הדברים], האור של השמש הוא האור הגדול יותר מכל שאר האורות כולם, שזה בבחינת ה"עמיד הקב"ה להוציא חמה מנרתיקה", ובו מונח שלימות ההארה של האחד שמתגלה בנר חנוכה.

ובדקות יותר, יש מחלוקת בית שמאי ובית הלל כמה מדליקים כל יום, אבל כולי עלמא מודו בשמש שסגי בנר אחד, כאן מקום האחדות שמאחד את הכל, ובלשון אחרת והיינו הך, בכל יום יש התפרטות אחרת של נר, אבל השמש הוא תמיד אחד - זהו האחד שמחבר את כולם.

ובעומק, לב"ש מדליקים ל"ו נרות, משמונה לאחד, ולב"ה מדליקים ל"ו נרות, מאחד לשמונה. כפשוטו, אלו הם שני מהלכים, ובלשון פשוטה, באבות הקדושים יש חילוק בין אברהם ויעקב ליצחק לענין ארץ ישראל, אברהם אבינו לא נולד בארץ, בא לארץ, יצא מן הארץ וחזר לארץ. יעקב אבינו נולד בארץ, יצא מן הארץ וחזר לארץ, ושוב יצא מן הארץ ומת בחוץ לארץ. יצחק אבינו הוא עולה תמימה, לו נאמר "גור בארץ הזאת", הוא איננו יוצא ממדרגת ארץ ישראל, כולו נמצא במדרגת ארץ ישראל.

אברהם לרועי לוט.

אבל בעומק יותר, לעניינא דידן, בקצרה, כח הגר שמתגלה בהארה של נר חנוכה, מתגלה שלימות ההארה של אורו של משיח שהוא מתייחס לגרים, מתגלה שלימות ההארה של כח הגרים שהם מתווספים על בני ישראל, זה כח ההארה של נר חנוכה, מכח הארת נר חנוכה מתגלה ריבוי של תוספת כמו שהגרים הם תוספת על כלל ישראל, מצד הקלקול, הם "קשים גרים לישראל כספחת", אבל מצד התיקון, שורש הארתו של משיח, מאיר ההארה של הגרים שנעשה ריבוי של הארה של תוספת הגרים.

כל הארת חנוכה, כשזה מצטייר בקומת נפש, זה נקרא גרים.

כשזה מצטייר במדרגה של זמן, זה נקרא ימי חנוכה - הארת משיח.

כשזה מתגלה במדרגה של עולם "איסתכל באורייתא וברא עלמא", זה "תורה חדשה מאתי תצא".

ה"פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול", כמו שהוזכר לעיל, הוא מעין מקום הארון שאינו מן המידה, ולכן לא יכלו למצוא את אותו פך, כי זה מקום חדש, בקלקול זה "נעץ גבריאל קנה שבים" שמשם איטליא של יון, מקום חדש דקלקול, אבל כשזה מתגלה מצד התיקון, זוהי שלימות ההארה של נר חנוכה במדרגה של גר, נעשה תוספת של הארה, ריבוי של הארה, והריבוי הזה "אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה", לא "שני אבנים שחיככם זה בזה שמשם יצא אור לעולם" שמצד הקלקול, אלא "אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה", שלימות ההארה של מדרגת נר חנוכה, זהו "נר איש וביתו" להאיר את ה"אבן מאסו הבונים" שבאבנים שבבית, "היתה לראש פנה" - "נר איש וביתו".

[הוספה מהעמוד הסמוך במה שהוזכר בהקבלה לשיעור הנ"ל, השיעור נסוב על ע"ח ריש ש' רפ"ח ניצוצין]

האור שיש בידינו מדרגת נר - מדרגת ניצוצות

בהקבלה למה שהוזכר קודם לכן, מה שהזכרנו מהגמ' בפסחים שאור שיש בידינו השתא הוא מכח שאדם הראשון לקח שתי אבנים וחיככם זה בזה ומהם יצא אור לעולם. ההבדל בין אור עצמי לאור יוצא משני אבנים? אור עצמי

שנרות חנוכה הם אור שמופקע מהאי עלמא, ודבר שמופקע מהאי עלמא, היה צריך להפוך את האדם להיות "סגי נהור", מציאות של חושך, זה גופא קליפת יון ש"החשיכה את עיניהם של ישראל", כלומר האורב - אור - רב, הריבוי של אור בצד העליון, יוצר מציאות של החשכה, כמו שכבר הוזכר לעיל בהרחבה, וכאשר נתקן המהלך על ידי יצחק, שקליפה של ה"כסות עינים" שהיה ביצחק נתקנת, זהו מה שגברו בית חשמונאי ונצחום, ולכן אפשר להסתכל בדבר שא"א להשתמש בו, כאן מונח עומק ההארה של התיקון שמתגלה בנר חנוכה. זה האורב בגימטריא יצחק שאפשר להסתכל בריבוי של האור, כלומר האורב, מעמיד ריבוי של אור שיוצר החשכה, זה ה"סגי נהור" מצד הקלקול, וכאשר נעשה כח התיקון, הוא הופך להיות במדרגה שאפשר להסתכל באור שלמעלה מהשגתו.

'לראותם בלבד' דנ"ח - 'יש לך עסק בנסתרות'

אם תמיד נאמר "במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות", אבל כש"מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול", אם הוא "חתום בחותמו של כה"ג" ומצאו אותו, א"כ "יש לך עסק בנסתרות", זה מה שמתגלה ב"לראותם בלבד", שבהארה של נר חנוכה אין בו "הציץ ונפגע" אלא דייקא "לראותם", כל השנה כולה נאמר "ראה שאין פתחיהם מכוונים זה כנגד זה, שאסור להסתכל בפתח חבירו מדין עין רעה, כמו שאומרת הגמ' בב"ב, אבל בחנוכה מותר להסתכל בפתח חבירו, ומצוה להסתכל בפתח חבירו, אפשר לראות דבר שמי רואה אותו תמיד הוא הופך להיות "שתום העין", כמו שנאמר על בלעם, שבחנוכה יש הארה לראות יותר גבוה. זה א"כ האופן הראשון של האורב גימטריא יצחק כמו שהוזכר.

גר בגימטריא ארב - הארת משיח שבימי חנוכה

האופן הנוסף של ארב בלא ו' הוא בגימטריא גר, בצד הנפול כל גר זה מי שנמצא במקום לא לו, כאשר היוונים היו בארץ ישראל, הם לא הוציאו את עם ישראל מארץ ישראל, אלא הם הפכו אותם לגרים בתוך ארץ ישראל, וזהו כמו שאמר אברהם אבינו "גר ותושב אנכי עמכם", אלא ששם זה נאמר קודם ירושת הארץ וההחזקה בה בפועל, כמו שאמרו רועי

הקומה הזו היא נקראת "נר מצוה" כמו שחידדנו, רפ"ח ניצוצין, זה מדרגה של "נר מצוה".

מי שנמצא במדרגת אור, זה בלשון חז"ל יש מי שזיווגו בא אצלו ויש מי שהולך אצל זיווגו, ובלשון אחרת מסבירים רבותינו, שהגרים שמתגיירים הם בבחינת "מי שזיווגו בא אצלו" חלקי נפשו חוזרים ומתקבצים אליו, מעין מה שנאמר אצל נח "שנים שנים באו אל התיבה" מאליהם באו, שהענפים חוזרים אליו, מי שנמצא במדרגת האור, הניצוצות חוזרים ומתאחדים באור ומעלים את הכלים אליו, זה בחינת "זיווגו בא אצלו" שהוא בחינת כלי, שאשה נקראת כלי, "אין אשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי", ומי שלא במדרגה של אור, הוא יורד לתתא זה נקרא הולך אצל זיווגו, מדרגת יעקב מדין העקב שבו, "הולך אצל זיווגו" מדין ה"ישראל" שבו, זה "זיווגו בא אצלו", לכן הם חזרו איתו לארץ ישראל, ששם הוא נקרא ישראל.

"נר מצוה ותורה אור", זה מהלך פני הדברים שהוזכר, במדרגת התורה זה אור, במדרגת הנר מצוה, זה מדרגה של רפ"ח ניצוצין, מי ששורשו באצילות עיקר העבודה שלו באורות, מי ששורשו בבי"ע עיקר השורש של העבודה שלו היא בניצוצין, ויש את הנשמות שמחברים את שניהם, וזה כהבחנה גם בצורת התלמוד תורה, האם התלמוד תורה הוא באופן של "אורח מישר" שזה אור או שהתורה בנויה על אופן של קושיות וסתירות, ותשובות, קושיות וסתירות זה בבחינת "חיכך שני אבנים ומשם יצא אורה לעולם", זו ההבחנה של צורת תורה שהיא בנויה על ניצוצות, כי היא בנויה על הקשה של שני דברים, משא"כ מדרגת הזהר שזה בחינת אור בעצם, זה הארה עצמית, לא מכח שאלה - סתירה, הקשה של שני דברים.

ולפי"ז, מה ששאלתם מה העבודה בעיקר, מי שחלקו באצילות אצלו לימוד הסוד שהוא בחינת הזוהר, זה עצמות הארה, ומי שנמצא למטה, "הן הן גופי תורה" זה ההבחנה של "שני כתובים המכחישים זה את זה" ואז מגיע מציאות שכל הכחשה היא הבחנה של הסתירה שיוצרת מציאות של ניצוצות.

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

הוא אור, אור שיוצא משני אבנים הוא באופן של ניצוץ, והניצוץ מתלהט ונעשה ממנו מציאות של הארה, זה נקרא מדרגת נר, ונחדד את ההגדרה, יש מדרגת אור ויש מדרגת ניצוצות, ובהקבלה לכך, יש מדרגה של אור, ומדרגה של נר, אור הוא אור, רפ"ח ניצוצין זה מדרגה של נר. טבע הנר הרי, שהוא מוציא פעמים רבות ניצוצות, שאלו הם חלק מהשמנים שלא מדליקים בהם מחמת הניצוצות שיוצאים בהדלקתם, וכהגדרה כוללת, נר נעשה מכח ניצוץ, זה נר של מוצאי שבת, וזה האור.

שיש בידינו השתא בעולם, כלומר שהאור שיש בידינו השתא הוא במדרגת ניצוצות - במדרגת נר. נר מדליקים בלילה, במקום החשוך, "במחשכים הושיבני כמתי עולם", "כמתי עולם" זהו המקום של החשוך, שם מדליקים נר, כלומר, מדרגת הניצוצות, שזה שער רפ"ח ניצוצין. הגדרתו הוא מציאות של הארה בבחינת נר, שהיא איננה האור העצמי. זה נקרא מדרגת רפ"ח ניצוצין, בלשון אחרת והיינו הך, אנחנו מחדדים את הדברים, כידוע מאד יש שני מהלכים שרשיים הרי, בדברי הרב, מה הם שורשי הדינים, מהלך אחד הנקרא ש"ך דינים, והמהלך השני הנקרא רפ"ח דינים, וזה סתירה עצומה בדברי הרב כמו שר' חיים ויטאל בעצמו כבר העמיד, מה הדוכרא ומה הנוקבא, אבל בהגדרה כוללת, יש ש"ך דינים ויש רפ"ח ניצוצין, וכמו שכבר הוזכר, מהלך אחד של רפ"ח שורשו הוא רק ר"פ, כלומר גימטריא של אותיות מנצפ"ך והח' זה תוספת.

[גם בש"ך יש אופן שזה ש"ך ויש אופן של שכ"ה עם ה' גבורות הכוללים] ומ"מ מצד כך זה פ"ר וש"ך, כמו שנמצא כסדר בדברי הרב. ושורש הפ"ר וש"ך, פ"ר וש"ך עולים שש מאות, כלומר מציאות שלימות ההארה שמתראה בפועל של שלימות הדבר, זה מאיר קומה שלימה של כל ו"ק תחתון, זו הארה שנקראת ש"ך ופ"ר, מדגישים עוד פעם, בירידה מעולם עליון לעולם תחתון, התחתון נקרא ו"ק ביחס לקודם אליו שנקרא ג"ר, ונמצא שירידת הניצוצות שיורדים כאן לתתא "ירדו הכלים" מקום המיתה שלהם, נבנה עולם חדש של ניצוצות, כמה ניצוצות יש שמה? ש"ך ופ"ר, שזה הגימטריא של שש מאות, כמו שהוזכר, אבל העומק שבדבר, מהי המציאות של אותה הארה, זה קומה לעצמה של הארה.

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אור

מאד, נקרא חושך מלשון "ולא חשכת את בנך את יחידך ממני", חושך הוא מלשון של מניעה, שהוא מונע את האור מלהתפשט, והרי נחלקו כבר הקדמונים כידוע, האם חושך הוא בריאה או שחושך הוא העדר, והכריח הגר"א שהוא בריאה כפי שנאמר "יוצר אור ובורא חושך", אבל בין כך ובין כך, החושך הוא מלשון חשך, מנע, הוא מונע את ההתפשטות של האור.

וא"כ, כשנאמר "ויאמר אלקים יהי אור", כמו שנתחדד, הגדרת הדבר היא, שהאור נכנס למקום של גבול, למקום של צמצום, כלומר, הוא נכנס למקום של חושך שמונע מהאור להתפשט יתר על כן.

וא"כ, זה מדוקדק מאד, "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", היינו, שמחמת שכל מה שנאמר "ויאמר אלקים יהי אור" הוא כניסה לתוך ההגבלה, לתוך המניעה הנקראת חושך, זהו ה"אור וחושך משמשים בעירבוביא", וע"ז נאמר "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך". היינו, שמחמת שכל מה שנאמר "ויאמר אלקים יהי אור" הוא כניסה לתוך ההגבלה, לתוך המניעה הנקראת חושך, זהו ה"אור וחושך משמשים בעירבוביא", וע"ז נאמר "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך". והיינו שנתן מקום התרחבות יתירה לאור והוא הנקרא יום.

העולה מן הדברים, שיש את מציאות האור שאין לו גבולות, ויש את מציאות האור שהוא בר גבול.

נתבונן בכמה פנים לראות את ההגבלה, את הגבול הנמצא במציאותו של האור.

האור, הווייתו היא שהוא מתפשט, זה טבעו, וזה עומק דברי חז"ל הידועים "אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו", כלומר, כי מהות האור היא התפשטות, ושיעור ההתפשטות היא "מסוף העולם ועד סופו", והתולדה מזה היא שאדם הראשון היה צופה מכח האור הזה מסוף העולם ועד סופו, כי הוא היה במדרגה של

האור דיום הראשון אינו אור חדש אלא המשכת אור השי"ת והתורה שאין לו קץ וגבול

אור, "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", אומרים חז"ל מתורתו של רבי נחוניא בן הקנה, ש"יהי אור" זה לא בריאה חדשה של "יהי אור" אלא "האור שהיה כבר", האור שכבר היה קודם לכן, כביכול, קודם שנברא העולם, היה את ה"תורה אור", ויתר על כן את אורו יתברך שמו, ע"ז נאמר "ויאמר אלקים יהי אור", המשכה של אותו אור לתוך מציאות הבריאה.

כלומר, קודם לכן היה את אורו יתברך שמו, אור שאין לו סוף, היה את האור המתגלה בתורה הקדושה "תורה אור" שעליה נאמר "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים", שאין לתורה גבולות.

וכשנאמר "ויאמר אלקים יהי אור", כביכול, האור הזה נכנס למקום הגבול, למקום של צמצום, וזהו החידוש שנתחדש באור, לא עצם ההיות של האור הוא חידושו, אלא כניסת האור ממצב שקודם לכן היה "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", מציאות של אור שאין לו קץ וגבול, כניסתו לתוך תפיסת מקום הגבול היא נהייתה במאמר "ויאמר אלקים יהי אור".

וזה מדויק מאד בפסוקים, שהרי מיד לאחר מכן נאמר "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל אלקים בין האור ובין החושך ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה". הרי קודם שנאמר "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך" לא נאמר מפורש בקרא שהיה תערובת של אור וחושך, אמנם מפורש שהיה חושך "וחושך על פני תהום", אבל לא מפורש בקרא שהאור היה מעורב עם החושך.

חושך מלשון מניעה - מונע את התפשטות אור השי"ת ואור התורה

אלא שביאור הדברים, כמו שנתבאר, הרי חושך כידוע

מחכימות אותיות מאירות", שם מקום התפשטותם הוא מרישא ועד סיפא, מא' עד ת', זהו במדרגת "תורה אור", ב"איסתכל באורייתא".

אבל במדרגת "ברא עלמא" שנעשה כניסה למציאות של החושך, האור מתפשט מא' ועד ר', נחסר לו שני השלבים הנוספים של הת' והש', לשם האור איננו מתפשט ומתגלה ב"ברא עלמא", זה העומק שעליו נאמר "צור ילדך תשי ותשכח א-ל מחוללק", וכמו שדורשים חז"ל כידוע, על "תשי", מצד הקדושה נאמר "ישראל מוסיפין כח בפמליא של מעלה" אבל מהצד השני יש "מתישין כח של פמליא של מעלה", זהו תשי כלומר ת' - ש', היינו שלעולם במקום שחלה נקודת ההגבלה חל התשה בדבר, זהו ת' - ש'.

דוגמאות להתפשטות האור והגבלתו במקום, נפש, וזמן

והדוגמא השורשית והבהירה לכך בקומת נפש, מה שנאמר בקרא "ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו", ולאחר מכן נאמר "ותלד בן ותקרא את שמו שת כי שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין", כלומר שת הם האותיות האחרונות של ש' ות', והגדרת הדבר, קין קם על הבל אחיו והרגו, הוא מתיש את כחו של הבל, ועיקר ההתפשטות של האור כאן בעולם הוא מא' ועד ר' כמו שנתבאר, וא"כ נקודת המעכב חלה על הת' - ש', ש' ת' שם חלה נקודת המעכב זהו התש, וב"שת לי אלקים זרע אחר" כלומר, באותו מקום שחלה ההתשה שמנעה את נקודת ההתפשטות, בבחינת חושך "חשכת את בנך יחידך ממני", האותיות האלו גופא הם אותיות שמו של שת "כי שת לי אלקים זרע אחר". ש' - ת', שם הוא מקום התיקון.

וא"כ, ההארה במדרגת עלמא מצטמצמת במקום גבולותיה ומגיע לגבול של מדרגת הא' - ר' כמו שנתבאר. זהו הפנים הנוספות לצמצום של מציאות האור, שנעשה מניעה ממציאות האור שמגבילה אותה, שתתפשט רק עד המדרגה הנקראת ר'.

וא"כ, ציירנו את זה במהלכי מקום "מסוף העולם ועד סופו", ציירנו את זה במהלכי נפש בדוגמא של שת.

ובמהלכי זמן: במילה אור עצמה, הא' שבה היא הרי מקבילה לאותיות ה', ע', בשורשי לשון הקודש כידוע, וא"כ המילה אור עצמה הא' ר' מתחלף למילה הר, ומתחלף למילה ער - ער.

אותה התפשטות. ומ"מ, מהות אור היא התפשטות, ושיעורו, מסוף העולם ועד סופו. אבל, יש "סופו" שהוא כח המניעה, ששמה הוא מעכב מן האור לחול.

כל דבר בבריאה תחילת הווייתו היא אור, הגב-לתו היא כלי מלשון "כלות"

והפנים של אותו עיכוב: הרי בכללי הדרשות שבתורה נאמר "גמין ריבון, אכין ורקין מיעוטים הן", וגדר המיעוט של אך, אך ר"ת אור כלי, כלומר, זה שורש כל המיעוט שקיים בעולם, השורש של הוויית כל דבר בבריאה הוא המאמר הראשון שמפורש להדיא בקרא "ויאמר אלקים יהי אור", זה ההויה הראשונה של כל דבר, היא מציאות של אור, וזה עומק הגדרה של "איסתכל באורייתא וברא עלמא", "איסתכל באורייתא", זהו ה"תורה אור", "וברא עלמא", כלומר, כל דבר נשתלשל מה"תורה אור", תחילת הווייתו הוא אור, וע"ז נאמר "וברא עלמא".

והרי שתחילת הוויית הדבר היא מציאות של האור. ההגבלה שלה, באחד מהפנים שלה היא מציאות של כלי, הכלי כידוע נקרא כלי באחד מהלשונות, מלשון "כלות", כלומר כאן גבול הדבר, כאן הדבר מגיע לידי כילוי, אין לו התפשטות יתירה מגבולות הדבר.

זהו אור וכלי, שזהו אך שהוא מיעוט, הכלי מגביל את מציאותו של האור, כמו שנתחדד, אבל יתר על כן, כאשר הכלי מגביל את מציאות האור, האור בנוי מהאות א' ומהאות ר', הו' הוא אינו מעיקר המילה אור, וכמו במילה הארה, וכן ע"ז הדרך, שהו' נופלת. בדקות הגדרת הו' שהיא ממשיכה את הדבר ממציאות הא' עד מציאות הר', שזה מציאות האות ו', שאחד מהפנים באות ו' שהיא אות ההמשכה, הוא ממשיך את האור ממדרגת הא' עד מדרגת הר', זה עומק המדרגה שמתגלה במדרגה הנקראת אור.

במדרגת תורה האור מתפשט עד ת', במדרגת "ברא עלמא" עד ר' - בחינת "תש"

ולפי"ז, בהבנה בהירה, הרי האותיות אינם מסתיימים באות ר', אלא סיומם הוא באות ת', באופן של מנצפ"ך יש אופן נוסף, אבל כהגדרה כוללת מא' ועד ת', הסיפא של האותיות הוא באות ת'.

במדרגת התורה "תורה אור", במדרגת אותיות אות שם באמת האור מתפשט מא' ועד ת', זה מדרגת תורה, "אותיות

מדרגת אור והריון - ירידה ממדרגת "אור תורה" למדרגת "נר מצוה"

וביאור הדברים, ראש השנה "זה היום תחילת מעשיך", נקרא "אורי", "לדוד ה' אורי" זה ר"ה, כדברי חז"ל כידוע, והרי הוא נקרא בלשון של אור. אבל כאשר זה משתלשל לתתא נעשה "חשכת את בנך", מציאות של חשך, ומתגלה בו "היום הרת עולם", זהו האופן של ההריון שעליו אומרת הגמ' "לילה אמר הורה גברי" "לילה ניתן להריון ויום לא ניתן להריון", לילה שהוא בבחינת "ולחושך קרא לילה", הוא לוקח את מדרגת האור והופך אותו להריון לילה, שהוא חושך, ניתן להריון, הר-הריון, זהו מקום הגבול של אותו דבר, בהריון אמנם אין הסתלקות גמורה של אור, אלא מהאור נעשה נורא, זהו "נר דלוק על ראשו" שנאמר אצל עובר במעי אמו, כלומר, אין לו את עצם מדרגת האור כשלעצמו, אלא "נר דלוק על ראשו".

ובדקות, "נר דלוק על ראשו ובא מלאך ומלמדו את כל התורה כולה", כלומר, ה"מלמדו תורה", זה מדרגת "תורה אור", אבל אין לו השגה ב"תורה אור" מדין "תורה אור" שהרי "ראשו בין ברכיו", יש לו השפלה של המוחין דיליה למקום רגלים, אלא מתגלה אצלו התורה במדרגת "נר מצוה ותורה אור", זה "הנר דלוק על ראשו ובא מלאך ומלמדו כל התורה", כלומר, הוא מלמד אותו תורה בהלבשה של "הנר מצווה", של "נר דלוק על ראשו", לא במדרגת אור, אלא במדרגת נורא שזה תרגום של אור לארמית, שזה ירידת האור למדרגה תחתונה, כי כל תרגום הוא צמצום של הדבר, זה יורד ממדרגת אור למדרגת נר, לכן בארמית מתרגמים אור - נורא, יש כמובן אופן של נהורא, אבל זה היינו הך, כלומר, זה יורד למדרגת של נ', של נר.

מדרגת חנוכה - "הוכר עוברה", גילוי שמדרגת ההריון שורשה באור

ומ"מ, זה הגילוי שמתגלה במדרגת ההריון "לילה אמר הורה גבר", יורד ממדרגת אור למדרגה של הריון, ובדקות, להבין ברור, הרי הריון עצמו שעליו נאמר "לילה אמר הורה גבר", שהוא בבחינת מקום הסתר, אבל הרי, בשלושה חדשים "הוכר עוברה", וא"כ, אחרי שלושה חדשים שהוכר עוברה, מתגלה שהשורש של ההריון בה' שורשו באור בא'.
זה נקרא חנוכה שהוא אחרי שלוש חדשים מבריאת העולם - ראש השנה, כלומר בחנוכה מתגלה השלוש חדשים של

"הוכר עוברה", שמה מתגלה ה"נר דלוק על ראשו", ומתגלה "מלמדו תורה", זהו האור שלאחר ג' חדשים, ההארה של חנוכה, ודייקא כ"ה כסלו שחנוכה מתחיל אחרי ג' חדשים מכ"ה אלול, שזה ג' חדשים בדקדוק, זה מדרגת חנוכה, "בשלושה חדשים הוכר עוברה".

יותר על כן, כמו שהוזכר, הא' מקביל לה' וע', הא' מתפשט גם למדרגת הע', הרי טבע הקטן שהוא ישן רובו של זמן, עובר במעי אמו חלק גדול מזמנו הוא כידוע, במצב של שינה, וכשהוא יוצא לאויר העולם, טבעו כשהוא קטן ממש, להיות, ברוב כ"ד שעות של היממה, במצב של שינה, ועליו נאמר בעיקר "עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם", זהו המדרגה של "יום תרועה יהיה לכם", "תרועה" מלשון ער.

וא"כ, ג' המדרגות: אורי, הריון "הורה גבר", ומשתלשל למדרגת "עורו ישנים משנתכם" ההתעוררות המתגלה.

נפילה האור למדרגת ערעור

אבל יתר על כן, כאשר זה נופל למדרגה יותר נמוכה, זה הופך ממדרגה של ער "עורו ישנים", למדרגה של ערעור, למדרגה של "ערו ערו עד היסוד בה", שמערער על הדבר.

ובלשון מדוייקת יותר, ביחס למדרגה של הריון "לילה ניתן להריון", כאשר חל הערו עד היסוד בה", מתגלה שיש ערעור על יחוסו, מיהו אביו, בחינת ערוה, זה הנפילה הגמורה מהאור.

כאשר מתגלה האור מצד הקדושה זה "אור זרוע לצדיק", כח ההולדה.

וזה נתלבש ונשתלשל, שההריון הוא "לילה אמר הורה גבר" שנעשה באופן של החשכה, של מניעת האור.

וזה משתלשל, שהקטן הופך להיות מציאות של ישן, שלצורך כך צריך "עורו ישנים".

וזה נשתלשל, שזה הופך להיות שיש "קמו עליו עוררין" לערער אחר יחוסו, שמא היה דבר ערוה.

והדוגמא השורשית והבהירה, זהו דוד מלכא משיחא שהוא נמשל ללבנה שהיא בזמן ה"לילה אמר הורה גבר", עליו נאמר שהיה ספק על יחוסו מיהו אביו, ומדין "רוב בעילות הלך אחר הבעל" אמרינן שעל פי דין זה אביו.

החלקים שהוזכרו עד השתא.

"ארה" - ריבוי אור היוצר החשכה

אבל האופן הנוסף של מציאות צמצום האור, חל באופן של קללה, שזהו הארה.

ולהבין עמוק מהו המושג שנקרא קללה שנקרא ארה בלשון התורה, כידוע מאד בדברי רבותינו יש שני אופנים איך נעשה מציאות של החשכה, האופן התחתון של מציאות החשכה, כאשר יש גבול וצמצום למציאותו של האור זהו החושך, "ולחושך קרא לילה".

האופן הנוסף של מציאות החשכה, דייקא להיפך, ריבוי של מציאות של אור, שאי אפשר להסתכל על חמה בטהרתה, בצהרתה, בתוקף של ריבוי של הארה שבה, זה גופא מכה בסנוורים ויוצר מציאות של החשכה למי שריבוי האור מאיר אליו, וא"כ, מתוך גילוי שורש האור נעשה ריבוי, והריבוי הוא גופא הופך להיות מציאות של "ארה", של קלקול.

ראשית בדרך רמוז, ולאחר מכאן בהבנה, המילה ארה עצמה שהיא מאותו שורש של המילה אור, הא' זה האור עצמו, אבל הר' הופך להיות ר' של ריבוי, מקודם הזכרנו מהלך של רוב, שזהו דין "רוב בעילות הלך אחר הבעל", אבל באופן דידן השתא, מהאור נעשה מציאות של ריבוי של אור, וריבוי ההארה היא גופא שורש של מציאות של חושך, הריבוי של אור הוא תוקף נקודת החשכה.

ריבוי הארה דתיקון בחנוכה

במקביל לכך יש לזה מהלך מצד התיקון כמו שיבואר, וזה בעומק ההגדרה של נר חנוכה. הרי בבית המקדש יש שבעה נרות שהם כנגד שבעת ימי בראשית, נר כנגד כל יום, זהו גילוי מציאות הארה, אבל בחנוכה שמתגלה ההדלקה של נר חנוכה שהוא שמונה, כלומר מתגלה מציאות תוספת של ריבוי של הארה, מעבר למדרגת שבעת הנרות שמתגלים במנורה שבבית המקדש שזה שורש מדרגת הזמן המאיר, הארת שבעה קנים, שבעה נרות. שבעה ימים מאירים כשמתגלה מדרגת הארה של שמונה, כלומר, מתגלה תוספת של ריבוי של אור, והתוספת של ריבוי האור הרי יוצר החשכה, אבל מצד התיקון הוא מסלק את החושך, היפך "וחשך על פני תהום", ה"ולחושך קרא לילה" "שהחשיכו עיניהם של ישראל", מתגלה הארה דתיקון במהלכי חנוכה.

ובעומק, זהו המדרגה של אור הא' שבהתחלה זה האב, והר' זה מדין "רוב בעילות הלך אחר הבעל" שמכח הרוב מבררים את האור הראשון, אבל לא מצד עצמותו של הדבר.

הבירור בחנוכה של האור במדרגת הריון למדרגת תורה אור

וכשזה משתלשל למדרגה של חנוכה שהוזכר, זהו השורש של ההארה שאחרי הג' חדשים של ההריון, שזה הצירוף של שתי המדרגות של אור והריון, ומתגלה גם המדרגה של "עורו ישנים משנתכם", כדברי הרמב"ם הידועים ש"אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה", ובעיקר בלילי טבת שהם הלילות הארוכים שישנם, זהו תקופת טבת המתחילה לערך בחנוכה, שאז מתגלה דייקא, ה"עורו ישנים משנתכם" מכח אותה מדרגה, ומתגלה מצד הקלקול ה"ערו עד היסוד בה" שיש ספק מיהו אביו, שהרי אחד מהגזירות שגזרו היוונים, כמו שאומרת הגמ', שבתולה הנישאת, ח"ו, תיבעל להגמון תחילה, נעשה שורש של הספק כביכול על היחוס, על אף שבתולה אינה מתעברת מביאה ראשונה אבל יש אופנים שמתעברת כמו תמר וכדו', כלומר, נעשה כאן ההשרשה של מציאות הדבר שיש שורש לספק, ממי הוא מקור ההריון. וכאשר גברו על היוונים ונצחום וחזרה מלכות לישראל ק"פ שנה, ונעשה גילוי של שלימות הארה, ההארה שבאה להאיר את ה"תורה אור" באופן של גילוי תוקף מציאות הארה, ויתר על כן, עד הגילוי התחתון שבא לסלק את ה"ערו עד היסוד בה" של "תיבעל להגמון תחילה", נעשה הבירור של כח ההריון, זהו ראש השנה שהסיפא שלו בחנוכה, כמו שמוזכר באחרונים, שהסיפא של הדין של ראש השנה הוא בחנוכה, כלומר, הוא הבירור של ההריון של שורש האור הראשון שמתגלה עד מציאות של חנוכה, כמו שנתבאר.

צמצום האור באופן של קללה - "ארה"

אבל יתר על כן, פנים נוספות שמתגלה שורש של צמצום של מציאות האור. הרי היפך מציאות של ברכה, יש מציאות של קללה, והקללה מוזכר בתורה בלשון של "ארה", "ומקלליך אאר", "ארה לי את העם הזה", וכן ע"ז הדרך, מהו גדר של מציאות של קללה שנקרא ארה? כאשר כח האור עצמו נופל ח"ו, לתתא, הוא הופך להיות מציאות של קללה.

עד עכשיו נתבאר האופן שהקלקול נעשה באופן של מניעת האור, צמצום האור. "אור וחושך משמשים בעירבוביא", וחושך מלשון מניעה, זהו אופן אחד שבפרטותו הוזכר כל

של שבירה, מציאות של קלקול, מציאות של מיתה, זהו "ואל עפרם ישובו", "עפר אתה ואל עפר תשוב".

אבל מצד מדרגת הנשמה שנקראת נר, מדרגת הארה, בשעה שמתגלה הריבוי של האור, הנשמה בטילה לשורשה, זהו "תוסף רוחם יגועו", כלומר "נפש אדוני צרורה בצרור החיים", מיתת נשמה, שנקשרת למקור שורשה העליון.

זהו ריבוי של אור שיוצר את שני ההבחנות האלה, גם יחד, כמו שנתבאר.

בפך שמן היה ב"בכח" ריבוי הארה לז' ימים שלא כמידת הכלי

ולפייז, בהבנה בהירה מאד, המציאות של ריבוי האור שמתגלה מהצד העליון, הוא גופא שורש נקודת ההארה של הביטול שמבטלת את מציאות הכלים.

הדוגמא הבהירה והשורשית שהזכרנו, זהו ההגדרה של נס חנוכה, טמא היוונים את כל השמנים ולא מצאו אלא פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול, שהיה ראוי לדלוק יום אחד, ונעשה נס ודלק שמונה ימים.

עומק הדבר, למהלך דידן כאן, השתא מה שלא מצאו אלא פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול, כלומר, לא כתוב בחז"ל שמצאו שמן, שראוי ליום אחד, וכפשוטו, משום שאם היו מוצאים שמן היה חשש שוב, שאותו שמן נטמא, כמו שתוס' מאריכים שם על המקום בגדר הטומאה, אם מטמא בטומאת היסט ועוד, אבל ההבנה הבהירה יותר, שזהו דקדוק לשון דברי חז"ל, מצאו פך שמן אחד, כלומר, מצאו כלי אחד, אבל מהכלי אחד הזה, היה אור שדלק לשמונה ימים, ידוע הנידון איך נעשה הנס שדלק שמונה ימים, האם כל יום נתכלה חלק, או שלא נתכלה כלום עד היום השמיני, ועוד צדדים שנאמרו.

אבל העומק, במהלך דידן השתא, אם היה מציאות שהיה שמן שבאמת ראוי לדלוק שמונה ימים בתוך אותו כלי, הכלי באמת היה נשבר, הוא לא היה יכול להכיל אותו, ומהו הנס שנעשה? שמאותו שמן שהיה באותו כלי, דלק שמונה ימים, כלומר, בשמן הזה היה ב"בכח" שלו, ריבוי של הארה, זהו הנס שנעשה בחנוכה, התגלה אצלו ה"תוסף רוחם", התגלה אצלו הכח של האור העליון שמתגלה תוקף של ריבוי של הארה.

ריבוי אור דהחשכה - כלי מקבל, ריבוי אור דתיקון - כלי הבטל ונכלל בהארה

הגדרנו ראשית את ההקבלה זה לזה, ועכשיו ההבנה, יסוד מוסד בדברי רבותינו, מתי ריבוי של אור יוצר החשכה, ומתי ריבוי של אור הוא שורש ההארה דתיקון.

כפי שהוזכר בראשית הדברים, יש אור, ויש כלי, אך - מיעוט אור כלי, הכלי ממעט, מצמצם מגביל, יוצר כלות למציאות ההארה. כאשר יש ריבוי של אור בכלי, זה גופא יוצר מציאות של החשכה, אם הכלי רוצה לקבל את אותו מציאות של אור, תוקף ריבוי האור יוצר מציאות של חושך, כמשל הידוע שהוזכר, שאדם שמסתכל בחמה בטהרתה, הוא אינו יכול לראות אותה, והיא גופא, זה מכריח אותו לעצום את עיניו, או יתר על כן, "הוכה בסנוורים" והוא דבק במדרגת החושך, אבל כאשר האדם מקבל ריבוי של אור והוא בטל למציאות האור, דייקא, אז, הוא נכלל במציאותו של האור, זה הכלי העליון, לא כלי של בית קיבול, אלא כלי מלשון כלות הנפש לאלקים, מלשון "ויכולו" שהוא נכלל בדבר, וכאשר הוא נכלל במציאותו של האור, תוקף ריבוי האור יוצר את מציאות ההתכלות.

מיתת הצדיקים - שילוב ריבוי אור דהחשכה ודתיקון יחדי

הדוגמא הבהירה שיש את שתי החלקים בבת אחת, זהו מה שנאמר בקרא "תוסף רוחם יגועו ואל עפרם ישובו", במיתת צדיקים, כמו שאומרים חז"ל הוא בבחינת "כי לא יראני האדם וחי" בחייהם אינם רואים ובמיתתם רואים".

מה קורה כאשר "במיתתם רואים"? מיתה של צדיקים מורכבת משתי החלקים, מורכבת מהחלק התחתון של העפר, שבו נאמר "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", והיא מורכבת מהחלק העליון של הנשמה שהיא בבחינת נשמה שנקראת נר. החלק הזה של הנשמה, כאשר הוא מקבל תוספת של הארה, דייקא עליה נאמר "תוסף רוחם יגועו" מכח תוספת האור, הנשמה נכללת במדרגת "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים", כי ריבוי האור יוצר ביטול לנשמה שנכללת בשורשה, שזה מיתת צדיקים, מיתת נשיקה.

לעומת זאת מדין הגוף שהוא הכלי המקבל, דייקא נעשה ריבוי של האור, והכלי נעשה בו מציאות של ביטול, מציאות

היא גופא נעשה העלאה של מציאות החושך התחתון, ומתגלה השורש של החושך העליון, זה האור שמדליקים בלילה בשמונה לילות של ימי חנוכה, מציאות של ריבוי של אור שנעשה התוקף של ההארה הראשונה כדברי רבותינו כידוע מאד, זה שלימות עומק נקודת ההארה.

קללה דתיקון מלשון קל - מתכלל בעליון

וזה נקרא תיקון של הקללה, כל קללה נקראת קללה מלשון דבר קל, דבר כבד, יורד לתתא, דבר קל עולה ללעילא, כל קללה בעומקה זה מחמת שיש כאן ריבוי של אור, התובע לעלות מעלה ולהתכלל, וכאשר אין התכללות נעשה מציאות של קללה, זהו הקללה שנקראת בלשון תורה "ארה" הקללה היא ריבוי של הארה, הוא גופא יוצר את מציאות הקללה.

אבל כאשר הקללה מתהפכת לברכה, "ויהפוך ה' את הקללה לברכה", שנאמר אצל בלעם, כלומר, כשהקללה מתהפכת לברכה, מתגלה שהריבוי של האור יוצר ביטול של התחתון לעליון, ביטול של הכלי למציאות של האור, זה החושך שבטל למציאות של האור, שזה החושך העליון, זה גופא ההפיכה של ה"ארה" של קללה למציאות של ברכה.

באור התחתון יש חושך, באור העליון אין חושך

ובעומק יותר, האור שמאיר, הוא לא רק האור שהיה ביום ראשון שאדם הראשון היה צופה בו מסוף העולם ועד סופו, "אור וחושך משמשים בעירבוביא", שמתגלה החושך השורשי של ה"חשכת את בנך יחידך" מלשון מניעה, שזהו אור, אבל יש גבול לאותו מציאות של אור.

אלא עיקר האור המתגלה, כמו שהוזכר בראשית הדברים, "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", "אור שהיה כבר", כלומר זהו האור שהיה קודם מציאות העולם, ומצד ההבחנה הזו, שלימות ההארה זה אור שאין לו כלל מציאות של חושך.

יש את האור התחתון, שיש חושך שמונע אותו בפועל, הכלים המגבילים, כמו שהוזכר כל מהלך הדברים. יש את האור העליון, שהחושך הוא בבחינת "מנעת" "חשכת" שהוא יוצר שיש לאור גבול בעצם מציאותו, אבל החושך בטל למציאות האור, אין לו הויה עצמית, אך זהו אור שהוא עדיין בר גבול.

מה יוצר תוקף של ריבוי של הארה ביחס לנס שנעשה שם? אם היה כפשוטו מתגלה, שבשמן עצמו היה ריבוי, הכלי היה נשבר, אולם הנס לא נעשה בשמן עצמו שבפועל יהיה ריבוי של שמן, הנס נעשה שההארה שיוצאת ממציאות השמן, בה היה מציאות של ריבוי, זהו הנס של נר חנוכה, ולכן יש שמונה נרות ולא שבעה, זה בדיוק כל מהלך פני הדברים, כלומר, עומק ההארה המתגלה, מתגלה הארה שהאור שמאיר מתוך אותו שמן הוא במדרגה של אור שלא מצומצם למדרגת הכלי.

ולכן, גופא, גם היוונים לא מצאו את אותו פך שמן, "מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול", וודאי, הכל בהשגחה פרטית, וכך סיבב מסבב כל הסיבות שלא ימצאו אותו.

אבל גדר צורת סיבוב הדברים, באיזה אופן הוא נעשה? היה כאן מדרגה שהכלי בטל למציאות של האור, ליוונים אין השגה באור אלא בכלי, לכן היוונים לא מצאו את אותו כלי.

אם זה היה כלי המקבל כפשוטו, אז צמצום האור היה לפי שיעור הכלי המקבל, אבל הגדרת אותה הארה היא היתה שזה כלי מלשון של כלות, הוא מתכלה לאור שלו.

בכל הדלקת נרות השמן בטל למציאות האור

ובעומק זה הגדרה של כל נר עם שמן, הפעולה שיש בשמן שבר, שהשמן מתכלה ונעשה ממנו מציאות של הארה, סתם נר בלשון חז"ל הרי, זה נקרא הכלי עצמו, הוא גופא נקרא הנר. בכל נר יש לנו נר שמן פתילה, ועצם האור עצמו, השמן עצמו שנמצא, הוא בטל למציאות האור, ממנו מציאות האור, זה הרי צורה של הדלקה של נרות.

כלומר, עומק ההארה שמתגלה בנר חנוכה הוא, שהכלי בטל למציאות האור, לכן לא ראו היוונים את אותו כלי, ולכן האור שנמצא בתוך אותו שמן, יכול לדלוק שמונה ימים, נעשה בו ריבוי של מציאות של הארה. זהו כח של "קץ שם לחשך" כמו שדורשים חז"ל, כלומר, מה שהוא הסיבה של חושך תחתון, הפך להיות סיבה שזה נכלל ובטל לעליון, זה נקרא חושך דקדושה מעיקרא, שנכלל בשורש.

שאלה מהשומעים - חנוכה מביאה לידיפורים - ידיעה מביאה לאידיעה

ויש את האור העליון יותר, אור שאין לו קץ, אור שאין לו סוף, "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", שזה אור שאין לו קץ, זהו עומק ההארה המתגלה.

שלימות ההארה מפורים וחנוכה - אור שאין בו גבול של חושך

זה ה"תורה אור" שיוצא מתוך הדברים האלה, כידוע מאד, יש את הנר חנוכה שהוא ה"נר מצווה", ויש את הפורים שהוא ה"תורה אור", זה "הדר קיבלוה", כמו שמאריך המהר"ל שזה שני מהלכי הימים האלו של המועדים דרבנן.

ושלימות ההארה המתגלה מתוך כך, היא ה"ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים", אור שאין לו מציאות של גבול, אין לו מציאות של קץ, זה האור דקדושה שהר' הוא ר' דריבוי, זה אור שחל בו מציאות שאין חושך שמעכב בעדו.

וזה ההגדרה של ההדלקה בלילה, בעומק, גדר ההדלקה בלילה היא לא במהלך של יום ולילה "ולחושך קרא לילה", אלא מהלך שהאור מאיר באופן כזה שאין לו שום מציאות של גבול, אין לו שום מציאות של דבר המונע ממנו מלהתפשט, זה עומק נקודת ההארה.

בלשון אחרת, והיינו הך, כידוע מאד, ה"ל"ו נרות של חנוכה הם כנגד ה"ל"ו שעות ששימש האור הראשון, יום שישי, ליל שבת, ושבת קודש, אבל אחרי שבת ב"ל"ו שעות, זה נעצר אלא שמתגלה בתוך ה"ל"ו שעות שזה לא חושך תחתון אלא חושך שבטל לאור, זה מדרגת ליל שבת ששמש האור, ולכן האור שימש ל"ו שעות, אבל מצד כך, אחרי ה"ל"ו שעות יש הפסק לאותו מציאות של אור.

אבל האור השלם שהוא האור שאין לו קץ ואין לו גבול, זו מדרגה שכאשר מצרפים את ה"נר מצווה" למדרגה של "תורה אור", ומתגלה ה"ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", אז מתגלה האור שאין לו קץ ואין לו גבול, זהו המדרגה של "אור חדש על ציון תאיר".

שאלה איך האופן להוציא מהכח לפועל את הביטול לעליון?

תשובה בלשון פשוטה זה נקרא בדברי רבותינו תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, אם תפיסת האדם, שהאדם רוצה להשיג דעת, אז הוא רוצה להיות כלי מקבל. [ש - אבל צריך שיהיה הרבה שמן בשביל זה] ת - שמתוך הידיעה הוא מגיע לאי הידיעה, לא שהוא מדלג על הידיעה ומגיע לאי הידיעה.

נגדיר את זה בלשון אחרת, יש חנוכה ויש פורים, חנוכה מביא לידי פורים, שזה הרי סדר המועדים בסדר השנה - אף שבסדר הדורות זה היה הפוך - קודם כל חנוכה, זהו הסדר של החכמה, כשהוא מגיע לפורים זה מביא לאי ידיעה. זהו המועדים דרבנן, "תכלית הידיעה" זה חנוכה, "שנדע שלא נדע" זה פורים, זה הולך בתהליך עד שהוא מגיע ל"לא נדע".

יש את הריבוי שמן שמתגלה בחנוכה של היום השמיני, וזה גופא מביא לאי ידיעה שמתגלה בפורים, זהו בשלבים, יש מה התכלית ויש מה האמצעי.

בלשון פשוטה בקומת נפש, יש ריבוי שבהתחלה מתגלה באופן של מקיפים, ויש אופן שהמקיפים הופכים להיות פנימיים, ויש אופן שהאדם משאיר אותו כמקיפים, וברצוא ושוב הוא נע בין המקיפים לפנימיים, עד שכולו נכלל ב"רצוא", שזה "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע".

יש לאדם פנימי ויש לו מקיף, בפשטות העבודה היא להפוך כל מקיף לפנימי, ואז זה גופא הופך את זה להשגה, אולם יש עבודה להשאיר את המקיף כמקיף, ולהתנועע בין המקיף לפנימי שזה תנועה בין ה"שלא נדע" ל"נדע", בין ה"רצוא" ל"שוב" שבין זה לזה, ויש אופן שכולו נכלל ברצוא של תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, זהו בקומת נפש בלשון קצרה].

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אוצר "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב"

והעיקרית של הבריאה, כשנמסר לו מציאות הבחירה, הרי שהבחירה יוצרת צרות, יוצרת צמצום, צרות ברצון, - הוא יכול לעשות נגד רצונו יתברך שמו, וזה המוגדר בלשון חז"ל "עוברי רצונו", הרצון נעשה צר, זהו צמצום של הרצון, ולכן דייקא נאמר "אין לו להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יראת שמים", - "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", כלומר, נקודת הבחירה גילוייה ביראת שמים, ולכן דייקא הוא מקום הצמצום, ועליה נאמר "אין לו להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יראת שמים", זה מקום היראה, מקום הגבול, מקום הצמצום, הוא דייקא ביראת שמים בנקודת הבחירה, "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

וזהו א"כ, שורש האוצר שמתגלה בבריאה, עיקר האוצר הוא אוצר של יראת שמים, - זהו האור שהוא צר שמתגלה מתוך היראת שמים, שם מקום צרותו, שם מקום גילוי.

ובעומק, האור שחל כאן בכל קומת מציאות הבריאה, א"כ, הוא לא אור גמור, אלא הוא אור-צר, זה הגדר של אוצר - אור צד"י, שכל צד"י זה מלשון של צד, כלומר, זה אור שמתגלה כדבר הבא מן הצד, הוא בא מהמיצר, כל המיצרים הם הצדדים של הדבר, - "המוכר שדה לחבירו כותב לו מיצריה", כלומר, גבולותיה הם נקראים מיצריה, צדדי השדה, - מקום הקצה, - מקום הצר, זהו האוצר, זה אור שבא דרך דפנות, דרך צדדים, דרך מקום צר, - זה קומת הבריאה, כל הוויתא של הבריאה הוא אוצר, - זה עומק הגילוי שמתגלה בבריאה.

אור - צר במדרגת תורה אשר על כן, כאשר חל צמצום של מציאות האור, צורת הדברים היא באופן כזה, - "קודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד", והתורה הקדושה, שעליה דורשים חז"ל "ה' קנני ראשית דרכו", והיא הנקראת "תורה אור", ובמדרגת האור שבתורה היא קודם הבריאה, כביכול - "חמדה גנוזה לך נתקע"ד דורות", היא בבחינת "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", זהו "תורה אור", שאין לה קץ, שאין לה גבול, אין לה מידה, שאין לה מציאות של צרות.

ומכאן איסתכל באורייתא וברא עלמא, האוצר שנמצא בתורה משתלשל לעלמא, - ואז הוא נעשה אוצר - אור צר, זה נהפך מדרגה של "תורה אור" למדרגה של "נר מצוה", כלומר, חלה העתקה מאור של "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", שהוא דבר שאין לו קץ ואין לו גבול, והוא נעשה אור בעל קצבה ובעל מציאות של גבול, זה העתקה ממדרגת "תורה אור" למדרגה של "נר מצוה".

"נר מצוה" עניינו, איך האור של התורה מתגלה דרך דבר צר יותר,

אוצר - "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב", אוצר נקרא אוצר סדר הימשכות האור שאין לו גבול - לאור צר מלשון אור-צר.

שרשי הדברים: כפי שהוזכר בשיעור הקודם מיסוד דברי חז"ל, מתורתו של רבי נחוניה בן הקנה, קודם שנברא העולם היה מציאות של אור, - "ויאמר אלקים יהי אור והי אור", - "אור שהיה כבר" - הוא זה שנמשך לתוך מציאות הבריאה ביום ראשון - "אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו", כלשון חז"ל.

וביום רביעי דמעשה בראשית, נעשה תליית המאורות, ושם, מעיקרא נאמר "את שני המארת הגדולים" [-וגם כאן מארת חסר ו'] ולאחר מכן, נעשה בפגם הלבנה - "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה".

זה בקצרה ממש, סדרי האור.

ושרשי הדברים, לענינא דידון, האור שהיה מתחילה הוא אור שאין לו גבול - אין לו קץ, אין לו קיצבה, ואין לו מידה, "ויאמר אלקים יהי אור והי אור", נמשך מציאות של אור לתוך מציאות הבריאה. וההמשכות של אותו אור לתוך מציאות הבריאה, היא הימשכות למקום של גבול - "הן הן גבולות עולם", וא"כ, מה שמעיקרא היה מציאות של אור שאין לו קץ, נעשה מציאות של אור שיש בו גבול.

זה נקרא אוצר, כל האור הנמצא כאן בהאי עלמא הוא אוצר - הוא אור-צר, זה מציאותו.

אוצר של יראת שמים - הצמצום שבכח הבחירה

ובעומק יותר, לשון חז"ל הידוע: "אין לו להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יראת שמים". למה דווקא יראת שמים שמו הוא "אוצר של יראת שמים"? - ברור הדבר, יש בורא ויש נברא, והחידוש שמתגלה בנברא, מה שהנברא הוא בעל גבול. שורש נקודת הגבול העיקרית, הנקודה הפנימית שיוצרת את גבולותיו זה כח הבחירה שנמסר לאדם, - שבכח הבחירה שנמסר לו, הוא יכול לעשות כביכול, נגד רצונו יתברך שמו, והרי שהוא יכול לצמצם את גילוי הרצון של הקב"ה, להפוך אותו מרצון מלשון רץ, להיפוך אותיות של צר, זה מונח בכח הבחירה שבאדם, מה שכביכול "קודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד", הוא לבדו, "הוא ורצונו חד, הוא וחכמתו חד", כלשונו רבותינו, כשמתגלה קומת הבריאה בכלל, וצורת אדם שהיא הצורה השורשית

אוצר "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב"

צהרים, - דבר המאיר, טהירו - **צהרים**.

צהרים נקרא כן מלשון **צר-ה'**, כלומר, בתחילת היום כאשר השמש זורחת במזרח, מתגלה השמש בבחינת קרן אור באופן של אור צר, אבל כאשר מגיע הצהרים, כשהשמש בתוקפה, "חמה בראש כל אדם", היא יוצאת מן המיצר שלה, "כצאת השמש בגבורתה", היא יוצאת ממקום המיצר שלה ומתרחבת, זהו **צהרים**, המיצר נעשה בו הרחבה, "מן המיצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה", נעשה מציאות של הרחבה, שהיא הופכת להיות ממדרגה של **צר לצהר**, - **צהרים**.

והחלון שדרכו נכנס האור או האבן טובה שמאירה, האבן טובה מתוך עצמו והחלון שמאיר מבחוץ, אלו הם הנקראים "צהר תעשה לתיבה" מלשון של צהרים.

אבל בדקות יותר, הרי תליית המאורות היתה ביום הרביעי, ומעיקרא היה "את שני המארת הגדולים" ולאחר מכן "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה, בפשוטו המיעוט היה בלבנה - "לכי ומעטי את עצמך" שזה "המאור הקטן", אבל ברור הדבר, שאם מעיקרא הם היו "שני המארת הגדולים", ולאחר מכן נעשה מאור גדול ומאור קטן, היינו שהצמצום שחל במאור הקטן, הוא מבטל את המדרגה של "שני המארת הגדולים", שמכאן ואילך "שני המארת הגדולים" הם אינם קיימים, ומה שמתחילה הם היו שנים ש"מקבלים דין מן דין", עכשיו זה הופך להיות חמה נותנת ולבנה מקבלת.

ונמצא א"כ בעומק, שההתפשטות, היא לא רק במדרגת הלבנה שנאמר בה "לכי ומעטי את עצמך", שנעשה בה צמצום של האור, צרות של האור, אלא הצמצום בעומק חל גם במדרגת החמה, ועל שם כן בעומק החמה בטהרתה נקראת **צהרים**, כלומר, שגם בשעה שהיא נמצאת בתוקפה, היא ג"כ עדיין **מיצר**, אין לה את ההארה שהיתה קודם הפגם של "לכי ומעטי את עצמך".

יותר על כן, ביחס ליום ראשון - "אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו". ההארה שמתגלה במאורות, ואפילו ב"מאור הגדול לממשלת היום", - ה"מאור הגדול" הוא צר בהארתו ביחס לאור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון, שאדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו.

וא"כ, גדר ראשון שנתבאר, ש**צהרים** הוא ביחס לקודם פגם הלבנה, ופגם הלבנה יצר מיעוט גם בחמה, והעומק הנוסף שנתבאר, שזה נקרא **צהרים**, ביחס להארה הראשונה של יום ראשון לפני תליית המאורות, כפי שהוזכר.

השורש שזמן ההדלקה בבין השמשות ולפי"ז, כעת, - **להבין בעומק**, הרי זמן הדלקת נר חנוכה הוא כמבואר בגמ', "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", - והזמן הזה, כהגדרה כללית מאד, הוא הערב האחרון בלי להכנס למחלוקת השיטות, אבל

והדבר שהוא בבחינת צר דקדושה, השורש שיש בבריאה זהו תרי"ג מצות, זהו גדר של גילוי של הצרות שמתגלה במציאות הבריאה - זה "נר מצוה". ולפי"ז, **להבין בעומק יותר**, הרי יש לנו תרי"ג מצות דאורייתא זו' מצות דרבנן. ואחד מהמצות דרבנן, זהו נר חנוכה, מה עומק ההגדרה של מצות נר חנוכה עפ"י המתבאר השתא?

'פח אחד חתום' שהפך לפתח שרשי הדברים בקצרה, סדר הדבר הרי היה שהיוונים טמאו כל השמנים, ולבסוף מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול, שנעשה נס שבמקום שידלוק יום אחד הוא דלק שמונה ימים. **ברור הדבר**, הפך שמן שחתום בחותמו של כהן גדול, כלומר, זהו האור שמתגלה דרך הצרות, זה הצורים שמגיעים מעיקרא לטמאות השמנים. וכאשר מתגלה האור הוא מתגלה דרך מהלך של צרות, זהו ה"פך אחד חתום בחותמו של כהן גדול", מה שנעשה מתחילה אופן של "חתום", מתהפך ה-**חתם לפתח**, - המ' בחתם הרי היא מ' סגורה, ממ"ם סופית לאות פ', זהו הגדר של החותם - חתם שהופך להיות פתח, - "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב".

והפתח הזה המתגלה, זהו הפתח שבו נאמר דין - "מניחו על פתח ביתו מבחוץ" בנר חנוכה, וא"כ, ההארה שהתגלתה היא, שמה שמעיקרא היה בבחינת הארה של אוצר, שהיה חתום בחותמו של כהן גדול, כלומר, **מציאות הפך שמן** היה בגדר של אוצר, - שזהו מה ש"מצאו פך שמן אחד חתום", כלומר שזה גדר של אוצר.

וכאשר מתגלה לאחר מכן שנעשה נס ודולק במקום יום אחד, שמונה ימים, איפה שורש מציאות הנס? - ברור הדבר, שגדר מציאות הנס היא, שההארה של "אור תורה" האירה ב"נר מצוה", מה שמדין הנר כשלעצמו הוא ראוי לדלוק יום אחד, אבל כאשר מצטרף ההארה של "תורה אור" למדרגת ה"נר מצוה", כלומר, מתגלה השורש של ה"נר מצוה", דהיינו שמתגלה ה"תורה אור", שמצד השורש של התורה "ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים", זה אור שאין לו קץ ואין לו גבול, ההארה הזו משתלשלת ומתגלה בנר מצוה, לכן מה שהיה ראוי לדלוק יום אחד, דולק שמונה ימים. כלומר, ההארה הפנימית ממשיכה להאיר במקום הצמצום של ה-**אוצר**, של הנר הצר, ועל ידי כן נעשה מציאות ההרחבה, שורש ההארה של הנס שנעשה בימי חנוכה.

ולכן דייקא מקום ההדלקה הוא במקום הפתח, כמו שהוזכר, כלומר, כיון שהחתום הפך להיות פתח, שורש אותו פתח, היינו שמאיר בו הבחינה של "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" מאור הפתיחה של חכמה, "את פתח לו", מתגלה הפתיחה של החכמה שהיא מאירה בנר, ולכן מקום ההדלקה של הנר הוא "מניחו על פתח ביתו מבחוץ".

מדרגת ההארה שב'צהרים' והמיצר שבצהרים

יותר על כן, "היה דר בעליה מניחו בחלון", - להבין ברור, כידוע נח, כידוע, זה ראשי תיבות של נר חנוכה, ואצל נח נאמר בעשיית התיבה "צהר תעשה לתיבה", וכמו שרש"י מביא מדברי חז"ל כידוע, שיש בזה שתי לשונות, או חלון, או שהוא אבן טובה, וזה נקרא צהר מלשון

אוצר "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב"

שמה שמתחילה היה בגדר של אוצר, "מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול", שהוא ההבחנה של אוצר, אור-צר, אבל כשנעשה נס ובמקום לדלוק יום אחד הוא דלק שמונה ימים, הנס מפקיע את האוצר, את האור-צר, ונעשה המציאות של ההרחבה של האורה.

השלימות של מה שהוזכר, שמדליקים בזמן של "בין השמשות", לאחר שנאמר "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך ויקרא אלקים לאור יום [-אור לעצמו] ולחושך קרא לילה [-לילה לעצמו], אבל בבין השמשות מתגלה החושך שמגביל את מציאות האור, "משמשים בערבוביא", וכאשר נצטוונו להדליק בזמן של בין השמשות, הרי שההדלקה מגדירה את הדבר, שהצמצום של עצם מציאות האור ע"י החושך שהופך אותו להיות מציאות של אור-צר, נעשה כאן מציאות ההרחבה, ע"י עומק הריבוי שנעשה כאן, כמו שנתבאר.

אור גם' שבנר, היפך האור צר' לפי"ז, להבין נפלא מאד, יש לנו מדרגה של אור ויש לנו מדרגה של נר, אור הוא ר"ז בגימטריא, נר הוא ר"ג, ההבדל בין אור לנר יוצא מ"ג, בחינת גם - ריבוי.

ולהבין עמוק, במובן החיצוני, הנר הוא הצמצום של מציאות האור, דייקא אור-צר, כפי שנתבאר. זה הצרות שנעתקת ממדרגת "תורה אור" למדרגת "נר מצוה" נעשה הצמצום של האור, וזו מדרגת הנר, אבל בעומק יותר, נר חנוכה בבחינת "יתרון האור מן החושך" דייקא, כאשר מתגלה "חושך על פני תהום" שזו יון, כדברי חז"ל, וכאשר נעשה הנס ונתהפך למציאות של אור, שאז מתגלה "יתרון האור מן החושך", האור שמתגלה במדרגת ה"נר מצוה", הוא לא צמצום של אור-צר, כמו שהוזכר, ככל ראשית מהלך פני הדברים, אלא מתגלה המהלך שהנר הופך להיות גם תוספת על האור, כמו שהוזכר, שאור וגם עולה נר, והיינו שגם ריבוי הוא, כלומר, נעשה כאן מציאות של ריבוי, שנעתק ממדרגה של "תורה אור" והופך להיות "נר מצוה".

כלומר, מה שהיה מעיקרא התורה "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", זה אור כשלעצמו, בנר חנוכה מתגלה המדרגה של "יתרון האור מן החושך", - זהו הגם של הריבוי, שבמדרגת הנר חנוכה מתגלה עצמות האור ממקום של "יתרון האור מן החושך". וא"כ, מה שבכללות ממש נאמר בחז"ל "תשת חושך ויהי לילה - זה העוה"ז שדומה לחושך", ותכלית כל הבריאה כולה כנודע מדברי רבותינו, הוא "יתרון האור מן החושך", - עיקר הגילוי הזה מתגלה בנר חנוכה, שיש תוספת של מציאות האורה, שגדר התוספת הוא "יתרון האור מן החושך".

תורה חדשה שמתגלה בחנוכה ולפי"ז, כעת להבין בעומק, כשהוזכר בראשית הדברים מדרגת "תורה אור", ו"נר מצוה", נתבאר שנעשה צמצום ממדרגת "תורה אור" ונשתלשל למדרגה של "נר מצוה", אבל לפי העומק שנתבאר השתא, ה"נר מצוה" שמתגלה בחנוכה הוא באופן של ריבוי, הוא באופן של גם שיוצר מציאות של ריבוי, הריבוי הזה יוצר עכשיו חידוש של הארת תורה חדשה שמתגלה בימי החנוכה, ה"יתרון האור מן החושך" של

כהגדרה כוללת ממש, הוא הזמן שנעתק הארת החמה ונכנס הארת הלבנה, ובכללות ממש בתוכו נמצא זמן של בין השמשות.

"בין השמשות" הוא אותו זמן שיש בו מעין מה שהיה ביום ראשון, ש"אור וחושך משמשים בערבוביא", שאז נאמר "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה", שנעשה מציאות של הבדלה, ב"בין הערבים" בכלל, וב"בין השמשות" בפרט, מתגלה המעין דמעין של מה שהיה בראשית הדברים - "אור וחושך משמשים בערבוביא", היום והלילה לא נבדלים שם, אלא דייקא זה בין השמשות, ספק מן היום ספק מן הלילה, כלומר, מעורב שם שני החלקים גם יחד, זהו זמן ההדלקה של נר חנוכה.

ובהקבלה למה שהוזכר קודם לכן, מצד המדרגה התחתונה, מקודם היה "את שני המארת הגדולים", אבל לאחר מכן "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה" שנעשה הבדלה ביניהם, - בזמן בין השמשות מתגלה האחדות של חמה ולבנה, וזה עומק ההארה של נר חנוכה שהוא בא להאיר את האחדות של החמה והלבנה, את צירופם גם יחד, מעין האור של קודם הפגם של "לכי ומעטי את עצמך".

אבל יתר על כן, כפי שהוזכר, שורש הדבר הוא באור של יום ראשון, שנעשה בו הבדלה, "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה", זמן ההדלקה של נר חנוכה הוא בא לחזור ולצרף את בחינת האלקים של "ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה ויבדל", שנעשה מציאות של הבדלה ביניהם, - בנר חנוכה מתגלה ההארה שחוזרת ומצרפת את שניהם בבת אחת.

מה שידוע עד מאד בדברי רבותינו שהאור של נר חנוכה זה אור הגנוז שאדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, - בעומק יותר זה אור של קודם מציאות ההבדלה ש"אור וחושך משמשים בערבוביא", זה עומק האור שמתגלה בהדלקה של נר חנוכה.

עומק הצטרפות החושך למציאות האור ובלשון

עמוקה יותר, אור וחושך משמשים בערבוביא, אז כפשוטו יש אור, ויש חושך, ויש בהם מציאות של ערבוביא, אבל העומק הדק יותר של דברי חז"ל, שהאור יש לו גבול ושיעור, והוא גופא נקרא החושך שלו, זה נקרא "אור וחושך משמשים בערבוביא".

כלומר, ששורש החושך עניינו, עצם ההגבלה של האור, זה נקרא חושך, וההתפשטות מכך היא שהם כפשוטו בערבוביא, שזהו "אור וחושך משמשים בערבוביא", אבל בשורש הדבר ענינם של האור והחושך, האור זה ההתפשטות, החושך זה מקום הגבול, - "קץ שם לחושך", זה מקום ההגבלה של הדבר, ו"משמשים בערבוביא", כלומר, מתגלה האור שהופך להיות במציאות של גבול, זה "אור חושך משמשים בערבוביא".

זהו עומק ההגדרה של הצור, של הצר שמתגלה בחנוכה, אבל כאשר נעשה מציאות של נס "מעוז צור ישועתי לך נאה לשבח", צור דייקא, כלומר, נעשה הנס שהצרות הזו הופקעה, החושך מצטרף לאור - ההגבלה של מציאות החושך נעתקה בנר חנוכה, וזה העומק

אוצר "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב"

הריבוי של הגם על המדרגה של אור, הופך להיות ב"תורה אור", - "יתרון האור מן החושך". בלשון אחרת, והיינו הך, ידוע מאד שאור בגימטריא רז, כמו שאומרים רבותינו, - מעיקרא היה אור-צר חתום בחותמו של כהן גדול, כלומר, שמתגלה מציאות של צמצום של נעלמות, זה ההבחנה שהאור מתראה כרז, כנסתר, כנעלם, כמכוסה. אבל כאשר נעשה הנס, "יתרון האור מן החושך" ונתהפך מדרגת החושך לאור, הרז מתהפך ממדרגה של רז למציאות של אור, והופך להיות ריבוי של גס של נר, ואז מתגלה שהרז הנעלם הפנימי, הופך להיות עכשיו גלוי, זהו תוקף ההארה של ימי החנוכה.

האור של "פך שמן שהיה חתום בחותמו של כהן גדול", להבין עמוק, זה לא שבמקרה היה פך שמן אחד שהיה חתום בחותמו של כה"ג, אלא זה אותו מדרגה של רז, חתום, נעלם, מכוסה, שאיננו בר גילוי, זה נקרא "חתום בחותמו של כה"ג, כלומר, מדרגת כהן גדול, היא החותמת את אותה מדרגה לבלתי תתגלה, זהו ה"חתום בחותמו של כה"ג", וכאשר נעשה הנס ומצאו את אותו פך שמן, ויתר על כן משיעור של יום אחד הוא דלק שמונה ימים. אותו חלק של תורה שהיה רז, שהיה בו מציאות של נעלמות, מציאות של נסתר בלתי גלוי, ע"י תוקף הנס שנעשה, ע"י מציאות ההארה, ההסתרה שבדבר הופך להיות מציאות של גילוי, זה "יתרון האור מן החושך", מדרגת ה"תורה אור" שמתגלה בימי החנוכה, כמו שהוזכר.

מדרגת חנוכה שלמעלה ממדרגת פורים ולהבין
כעת, יתר על כן, "חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה", כדברי חז"ל, וודאי שפנים רבות לדבר. אבל פנים אחד לדבר לעניינא דידן, הוזכר כבר בשיעור הקודם מיסוד דברי המהר"ל הידועים שיש מדרגת חנוכה ויש מדרגת פורים, מדרגת חנוכה "נר מצוה", מדרגת פורים "הדר קיבלוה בימי אחשוורוש", "תורה אור".

מה למעלה ממה? - ההבנה הפשוטה, הפורים הוא למעלה מחנוכה, כי פורים הוא במדרגה של תורה, "תורה אור", וחנוכה הוא במדרגה של נר "נר מצוה", ו"תורה אור" הוא למעלה ממדרגה של "נר מצוה" זה המושכל ראשון, פשוט.

אבל בעומק יותר, להמתבאר, ע"ז נאמר "חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה", - "יינה של תורה" בעיקר מתגלה במדרגת הפורים, "חייב איניש לבסומי בפוריא", זה הזמן שמתגלה ה"יינה של תורה", כלומר, לא כפשוטו שההגדרה של "יינה של תורה" הוא הדינים דאורייתא שבדבר, אלא "חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה", - מהיין שמתגלה במדרגת הפורים, ששמה מתגלה בעיקר ה"יינה של תורה", "תורה אור". במדרגת הארת החנוכה, "חביבין דברי סופרים" של המצוה מדברי סופרים של הדלקת נר חנוכה, שמתגלה בה ה"יתרון האור מן החושך" שמתוך אותו חושך יצא מציאות של הארה, היא גדולה יותר ממדרגת האור, כמו שנתבאר.

מדרגת נר חנוכה הבית עצמו עצם מאיר ועומק
הדברים, להבין עמוק, "איסתכל באורייתא וברא עלמא", זה מדרגת

תורה, שמכח האורייתא הקב"ה ברא את העולם, אבל כאשר מתגלה ה"עלמא" הוא נקרא "עלמא" מלשון העלם, "בחכמה יבנה בית ובתבונה יכונן ובדעת חדריים ימלאון", הבית שמתגלה בעולם הוא נברא ב-חכמה, "איסתכל באורייתא" ו-"ברא עלמא", אבל הבית עצמו, "הבית בהבנותו", הוא נראה בית כפשוטו, אבל מכח מדרגת נר חנוכה, כאשר מניחים את הנר חנוכה על פתח ביתו מבחוץ, וכשהוא דר בעליה מניחה בחלון ביתו, להבין ברור, זה לא רק שמניחים כפשוטו נר במקום הפתח של הבית, אלא מגלים שהאור מאיר בבית עצמו, זה מדרגת ההדלקה שהיא חובת הבית, שמתגלה בנר חנוכה, כלומר, וודאי שזה חובה על הגברא להדליק, אבל שורש ההארה, הגדרתה היא שהבית עצמו הופך להיות מציאות של הארה.

מה שמתגלה מכח מדרגת תורה אור, שיש הארה של "איסתכל באורייתא" שמכחה יש "ברא עלמא", שביט - "בחכמה יבנה בית", כמו שנתבאר, גדרו רק השורש של הבית, אבל הבית הוא בית כפשוטו.

אבל הבית שמתגלה מכח מדרגת הנר חנוכה, הוא מדרגה שהבית עצמו, הוא הופך להיות מציאות של אור.

ואיפה השורש - ברור הדבר, הרי, כמו שאומרת הגמ' בפ"ק דב"ב שתי לשונות, בית המקדש נקרא אורו של עולם, ונקרא עינו של עולם, הוא נקרא אורו של עולם, שם הוא המקור שממנו יוצאת ההארה, וברור הדבר שמה שהבית נקרא אורו של עולם, זה לא רק שמשם יוצאת ההארה, אלא הגדרת הדבר, הבית עצמו הוא עצם מאיר, זהו מדרגת בית המקדש, שהוא עצם מאיר, - בפנימיות הבית יש ארון - אור נ', ומנורה בהיכלי - בנר חנוכה, כאשר מדליקים את הנר על פתח הבית, מגלים שמה שבמדרגת בית המקדש האור שנמצא בפנים של בית המקדש, מתגלה בכותלי הבית, בנר חנוכה מתגלה, שבכל בית ובית, הבית עצמו הופך להיות עצם מאיר, זה מצות הדלקת נר חנוכה.

זהו "יתרון האור מן החושך", החושך הגמור הוא חומר ולבנים, שמהחומר נעשה מציאות בנין הבית, שחומר הוא בבחינת עפר, שעפר הוא היסוד החשוך ביותר שיש, זהו חומר ולבנים שהם מיסוד העפר. וכש"מניחו על פתח ביתו מבחוץ", הוא מניח אותו במקום החומר עצמו, וכשהוא מניח אותו שם, הבית עצמו הוא גופא מאיר, הוא גופא נהיה אור.

הארת היחידה שבנר חנוכה ובעומק, ברור הדבר, כמו שאומרת הגמ' שמזוזה מימין ונר חנוכה משמאל כדי שיהא מוקף במצות, כלומר, מזוזה, כדברי חז"ל, ש"מזוזות ביתך", - "מזוזות", אז מוות. כל זמן שיש מציאות של מות, כמו שבמצרים היה צריך לשים דם על הפתח כדי שלא יבוא מלאך המוות, כי "לפתח חטאת רובץ" - שמה מקומו, - כאשר מסלקים ע"י המזוזה את מלאך המוות מן הבית, שהסתלק השורש של ה"עפר אתה ואל עפר תשוב" שהופך להיות מכח כך אצל אדם הראשון במקום כתנות אור בא', כתנות עור בע', כאשר מסלקים את המלאך המוות שהוא שורש החטא, "מזוזות

אוצר "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב"

ביתך" - **זו מות**, אז מתגלה בנר חנוכה שהוא בשמאל, שהבית עצמו הופך להיות מציאות של הארה.

כמו שהיה מדרגה של אדם הראשון קודם החטא, שהיה לו כתנות אור, כך מתגלה בבית, אבל זה שלב על גבי שלב, ומונח כאן עומק עצום ונורא.

יש לאדם מדרגה של נפש, רוח ונשמה, וכידוע, נפש נמצאת בכבד, רוח בלב, נשמה במח, כהגדרות כלליות ממש, ויש לאדם חיה ויחידה, החיה מתגלה בבגדים, והיחידה מתגלה בבית של האדם, כדברי רבותינו.

אצל אדם הראשון היה כתנות אור בא' מעיקרא, כי אור החיה הפנימית התגלתה בבגדים, זה היה הכתנות אור, אבל הבית עדיין היה בית כפשוטו, חומר.

ובנר חנוכה שמאיר האור הפנימי של ההבחנה של היחידה שבנפש, מתגלה מכח המעמקים הללו ההארה, שגם הבית מאיר, מה שאצל אדם הראשון היה רק בלבוש, ששם היה מציאות של כתנות אור בא', מציאות של הארה, בהארת נר חנוכה מתגלה שהבית עצמו הופך להיות עצם מאיר, זה עומק ההגדרה של "יתרון האור מן החושך".

כהגדרה כוללת, "יתרון האור מן החושך" הוא על מעשה האדם - חטאיו, אבל בהגדרה המדוקדקת, מובן מתוך עצם הדברים, החומר שהוא החומר העב והחושך והגס ביותר, עליו נאמר ה"יתרון האור מן החושך".

נר חנוכה זה לא רק שמן ופתילה שבה יש אור, אלא זה הופך להיות מציאות שהדבר עצמו מאיר.

וזה העומק שנעשה נר חנוכה, מה שנעשה בנר חנוכה, שבמקום לדלוק יום אחד, זה דלק שמונה ימים, הפנים העמוקות לפי"ז, שבנס, תמיד מה שמאיר, יש את הכלי של הנר, יש את השמן שבנר, יש את הפתילה ויש את האור על גביו, ותמיד, השמן הוא זה שמאיר, אבל בנר חנוכה, הכלי עצמו הופך להיות מציאות מאירה, זה השורש שנעשה נס והוא דולק יותר, כי השורש של ההארה היא לא רק מהשמן, כמובן שמן שהוא מלשון **שמונה**, הוא שורש לשמונה ימים - אבל נעשה הכללות של השמונה בכל יום ויום שזה הכלי שהוא מלשון **כללות**, שכולל את כל השמונה בבת אחת, הוא כולל את כולם והוא יכול להאיר שמונה ימים מתוכו, זה עומק הנס שנעשה מכח מציאות הכלי. **זהו האוצר**, כל אוצר זה בית קיבול של הדבר, זה המעמקים של האוצר, האוצר, לא שהוא מיצר את האור, אלא האור מתגלה במקום הצרות, שזה "יתרון האור מן החושך", זהו "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב".

[הוספה מהשיעור הסמוך במה שהוזכר בהקבלה לשיעור הנ"ל, השיעור נסוב על ע"ח ש' ז"א רפ"ד מ"ב אות א']

'אוצר' א' - הוי"ה צור - ההכאה שבהוי"ה כהמשך למה שהוזכר, זו המדרגה הנקראת **אוצר**, א' - צר, א - צור, כלומר,

אחד מהשורשים הידועים של שם הוי"ה הוא נמצא בתוך האות א', וצורת הדבר כידוע, הא' מורכבת משלוש חלקים י' למעלה וי' למטה וו' באמצע. עלה בידינו כ"ו שהוא גימטריא שם הוי"ה, וא"כ הא' היא הבחנה של שם הוי"ה וממנה נעשה המציאות של **צור**, זו המדרגה בעומק, הנקראת **אוצר**, יש כאן לפי"ז, פנים עמוקות **לאוצר**, מהו **אוצר** הא' הוא הוי"ה, והצור זה ההכאה שבהוי"ה וממנה נעשה מציאות של אוצר, כלומר, הארת ה**אוצר** היא הגבול של הצור, של התוקף של הדינים המכים בא' שהוא שם הוי"ה, וממנו נעשה מציאות של המשכת הארה שהופך להיות מציאות של צור כמו שנתבאר.

אבל יתר על כן, בלשון פשוטה מאד, הרי כידוע יש ארבע עולמות אבי"ע, וכנגדם יש את העסמ"ב,

כנגד האצילות זה ע"ב, כנגד בריאה זהו ס"ג, כנגד יצירה זהו מ"ה, וכנגד עשיה זהו ב"ן, נוקבא, מלכות, יסודות ברורים ופשוטים.

ולפי"ז, לעניינא דידן השתא, עולם היצירה הוא כנגד מ"ה, וא"כ כשהרב אומר שיש הכאה של שם הוי"ה דמ"ה, בהדגשה שכאן כותב הרב שההכאה היא בשם הוי"ה דמ"ה, בחינת ז"א, וממנו הופך להיות מציאות של צור, זולת השם אלקים במילוי ההי"ן שעולה **צור**, כלומר, שורש הצור שמתגלה בשם הוי"ה דמ"ה, זהו עולם היצירה, עולם היצירה הוא כולו בנוי על מציאות של הכאה, וממנו נעשה מציאות של צורה, וזהו "מבשרי אחזה", דברים פשוטים, הרי איך עושים צורה לדבר? כאשר לוקח הנפח ברזל ורוצה לעשות לו צורה, הוא עושה כן ע"י שהוא מכה עליו, וע"י כן נעשה מציאות של צורה, לא שזה כל האפשרויות לצורה, אבל זהו אחת מהאפשרויות לצורה, אבל מ"מ, הצורה הזו מתגלה ע"י מציאות של הכאה, - ההכאה היא גופא זו שיוצרת את מציאות הצור כמו שנתבאר.

שורש הארת ההכאה שבאות כ' וכעת להבין לפי"ז

את עומק נקודת הדבר שנתבארה, השורש של ההארה היא הארה שמתגלה מנקודה של הכאה, בלשוונות הקודש כידוע ממש, יש שורשים של שני אותיות ויש שורשים של שלוש אותיות, כל פועל, יכול להיות של שנים, וכל עצם הוא משורש של שלוש אותיות, נידון שלם בדברי הראשונים כידוע, אבל כמו שמחדדים לפי חלק משיטות הראשונים, [גם מה שהזכרנו קודם זה מחלוקת] - כהגדרה כוללת ממש, כמו שמבארים חלק מהמפרשים שיש שורשים בלשון הקודש שהם בנויים מאות אחת, ומביאים כמה וכמה דוגמאות לזה, בשורשים שלא ברור מה השורש שלהם, חלק מרבותינו סבורים שישנם שורשים מאות אחת.

לדוגמא בעלמא, כעת לעניינא דידן, מה שורש של המילה **מכה**? - יש בה כמובן את הכ', ובהכאה יש בה את הא', האות היחידה ששוה במילה **מכה** ו-**הכאה** זה האות כ', שהיא השורש של אות אחת שמתגלה בהכאה. וכעת - להבין עמוק, הדוגמא השורשית והיסודית היא כשאנחנו מציירים את הנר חנוכה שאסור להניחו למעלה מעשרים אמה, כסוכה וכמבוי, כלומר, שההגדרה של אותה הארה שמתגלה ככ', היא שורש הכאה, הוא היכה על הדבר.

אוצר "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב"

שלימות ריבוי השמן שבנס חנוכה מכח הארת שם הוי"ה בצור ולפי"ז, בלשון קצרה, יש לנו את הצור שמתגלה מכח שם הוי"ה, ויש לנו את הצור שמתגלה מכח שם אלקים במילוי של ההי"ן, הצור שמתגלה מכח שם אלקים במילוי של ההי"ן זה הופך להיות דינים כפשוטו, שורש הדינים, כמו שאומר הרב, זה מדרגת הצור, שזה מדרגה של דינים.

אבל הצור שמתגלה מכח הארת שם הוי"ה הוא לא צור של דינים כפשוטו, הוא נקרא צור של עמל התורה, זה מדרגת משה רבינו שהקב"ה אומר לו להיות בנקרת הצור, ושם הקב"ה מתגלה אליו, זה צור של שם הוי"ה, זה לא צור של שם אלקים במילוי ההי"ן שהופך להיות מציאות של דינים, שזה הצור התחתון, זה הצור העליון.

כאשר נאמר במשה רבינו להכות את הצור, פעם אחת נאמר לו להכות, בספר שמות, ופעם אחת נאמר לו לדבר, בספר במדבר, - הגדרת הדבר הוא, שמעיקרא שנאמר "והכית על הצור", כונת הדבר, שזה גופא שורש הארתו שהוא מוציא את מדרגת שם הוי"ה, הוא מכה בו ומוציא את הארת הצור, זהו "והכית על הצור" כפשוטו יש צור שהוא צריך להכות אותו, - בעומק, "והכית על הצור", הוא מכה בשם הוי"ה, הוא מכה במטה - בשם הוי"ה, ובשם הוי"ה הוא מוציא את מציאות הצור - זהו "והכית על הצור", הוא מכה בשם הוי"ה, הוא מכה במטה, בשם הוי"ה, ובשם הוי"ה הוא מוציא את מציאות הצור - זהו "והכית על הצור", ומשם יש מציאות שיזובו מים כמו שנתבאר.

זה השורש שנעשה שבתחילה היה יוצא טיפין טיפין כמו שאומרים חז"ל, ולאחר מכן נעשה מציאות של ריבוי. ולפי"ז ברור, הנס חנוכה שנעשה שמן שהיה ראוי לדלוק יום אחד, שדלק שמונה ימים, הרי שבעה משקין שהם י"ד שח"ט ד"ם שאחד מהם הוא השמן, ושורש השבעה משקים הוא המים. השורש שנעשה ממעט שמן ריבוי, הוא משורש "והכית על הצור" שמעיקרא היו יוצאים טיפין ולאחר מכן יצא ריבוי של מים מהשורש הזה נעשה ג"כ שממעט שמן יוצא מציאות של ריבוי של שמן כמו שנתבאר, - זה "מעוז צור ישועתי", דייקא, "צור ישועתי לך נאה לשבח", מתגלה הארה של ריבוי השמן.

אבל ההארה של ריבוי השמן, הוא לא מהצור שמתגלה באלקים במילוי ההי"ן שהופך להיות מציאות של צור, אלא זה מהמשכה של שם הוי"ה שמאיר לשם אלקים, שמשם מאיר עומק הארת הצור, זה שלימות ההארה כפי שנתבאר.

כמובן הזכרנו את הסוגיא מעט בהקבלה לשיעור הקודם ולענינא דיומא, כיון שכבר נכנסו הדברים בדברי הרב במדרגת הצור, כדרכה

כל שמן שמוציאים אותו מזית, אופן הוצאתו הוא ע"י שהוא מכה בזית ועל ידי כן הוא מוציא ממנו את מציאות השמן, - וכפי שחז"ל ממשילים את הדברי תורה לזית, שכך דברי תורה נקנים ע"י ההכאה שמכים את האדם, כלומר, ההארה שמתגלה ככ' היא הארה של הכאה, מכח ההכאה נעשה המציאות של הארה של כ'.

מדרגת 'קן' 'צא' ו'הן' שהארת נר חנוכה ראשית כל

בדרך רמז, מה שנאמר כאן בדברי הרב, בקצרה לעניינא דידן, הרב כותב בהתחלה שיש את הסדר י' פעמים י', י' פעמים ה', שאומר הרב שזה עולה בגימטריא קן, כלומר, קן זהו בחינה של בית, לאחר מכן אומר הרב, יש את החלק השלישי, ו' פעמים ו', ו' פעמים ה', ה' פעמים ה' עולה בגימטריא צא, זה ההבחנה של צא - מקום הפתח, קן - בית וצא, שמקום ההדלקה הוא מדליק את הנר על פתח ביתו מבחוץ, כלומר, ההכאה, מקום ההארה המתגלה מכח מדרגת "מעוז צור ישועתי" בבחינת צור שבדבר, הוא מתגלה בבחינת קן שמאיר במקום ההכאה שמכה ויוצא לחוץ, זה מקום הצא כמו שנתבאר,

- אבל מה קורה כאשר מתגלה נקודת האמצע? שכמו שאומר הרב היא ה' פעמים ה', ה' פעמים ו' בגימטריא נ"ה, שזהו ה"ה"ן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב", כדברי חז"ל כידוע, מה מתגלה במדרגת נר חנוכה, איפה מתגלה בעיקר המדרגה של "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב"? - הרי כאשר מדליקים נר חנוכה בין האומות, שמה מתגלה ההיבדלות של ישראל מן האומות בהדלקה של נר חנוכה, - תמיד כשהוא מניח מזוזה בפתחו, גם זה ניכר לבחוץ, אבל זה ניכר במקצת. אבל נר חנוכה שכל הגדרתו הרי, שיאיר למרחוק לעין הרואה, שם מתגלה ה"ה"ן עם לבדד ישכון", זה עומק ההארה שמתגלה, זה השם הוי"ה של ההכאה של הקן, שזה הבית, מקום ההדלקה זהו ה-בגימטריא צא, "על פתח ביתו מבחוץ" אור שיוצא לחוץ, וההארה הזאת יוצרת מציאות של "הן עם לבדד ישכון", מציאות של נבדלות שעם ישראל הוא כמציאות לעצמו, - זה ההארה של ה"ה"ן שחל בכל קומת ההכאה כמו שנתבאר.

ההכאה הזו היא הכאה של שם הוי"ה, השורש של ההכאה היא ההבחנה של הכ' שהוזכר, לכן מקום ההדלקה עיקרו הוא עד עשרים אמה, שאסור להניחו למעלה מעשרים אמה כמו שנתבאר, ועיקר מקומו שבפתח, הוא בעשרה טפחים, שזה ההבחנה של השם הוי"ה במ"ה שהוא עשר אותיות, שם מקומו.

נמצא שכל שורש הדבר הוא באופן של הכאה שחלה בשם הוי"ה, זה שלימות ההארה של הצור.

אוצר "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב"

זה נקרא הכאה של מצוה, כמו שאומרת הגמ'.
זוה נקרא האוצר שנתבאר, אוצר זה הא' שהוא הוי"ה שהופך להיות צור, זה המשכה של ההוי"ה במקום הצור, זה שלמות מדרגת "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב".

שאלה מה המדרגה של יראת שמים קשורה למהלך של "שלא נדע" שלכאו' זה עבודה אחרת

תשובה כשיש לנו מציאות של "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, והיראת שמים היא נקודת הבחירה, במה האדם בוחר? בהגדרה פשוטה יש בו שכל והוא מעמיד נקודה של שני הצדדים, אבל יש את הבחירה העליונה שהוא בוחר לא לבחור, שהוא בוחר שהקב"ה יבחור, מצד כך, כמו שאמרת ש"תכלית הידיעה שלא נדע", מצד עצם הבחירה כפשוטו, אדרבה, יש לו שני צדדים ודעת המכרעת היא זאת שמכריעה, אבל מצד מה שהבחירה היא ב"תכלית הידיעה שנדע שלא נדע", הוא בוחר שלא לבחור, והוא מחזיר את הבחירה להקב"ה מחמת שהוא איננו יודע והוא מחזיר את בחירתו להקב"ה, זה תכלית הבחירה שנאמרה, יש את הבחירה התחתונה ששם זה דעת המבדלת, דעת המכרעת, ששם זה ההבחנה של צור בהבחנה של חיתוך, ["ותקח צפורה צור"] בהבחנה של שני הצדדים, ויש את ההבחנה של צור שזה בגימטריא צהר עם הכולל, שזה הופך להיות צור, ומצד כך הוא בוחר בהארה העליונה שלמעלה, - למטה זה צור מבחינת מקום צר, או זה, או זה, בבחינת יצר הטוב ויצר הרע, והוא בוחר ביצרים - ח"ו, ביצר הרע, ובקדושה הוא בוחר ביצר טוב, אבל בצד העליון שבדבר, הוא בוחר בצהר, - הזכרנו "יתרון האור מן החושך", אז מהצור יוצא הצהר, זהו ה"יתרון האור מן החושך", ואז הוא בוחר בהארה העליונה, אבל שהיא למעלה מדעתו, כהגדרה כוללת ממש.

שאלה זה אמור להאיר לו שהוא יבחר בקדושה?

תשובה בבחינת שהוא בוחר בצהר, הוא בוחר בצהרים, בצהרים אדם לא יכול להסתכל בחמה, הוא יכול להסתכל עליה כשהיא בשעת הדמדומים שלה, שהיא הופכת מגם לדם - דם לא הזכרנו, - הזכרנו את הגם שיצא ביחד עם האור מציאות של נר, - זה הגם, ולאחר מכן זה הופך להיות כבר דמדומים, - אז מהצד התחתון זה המ"ד נרות, שאז האדם באמת יכול להסתכל, זה מכח המדמה, מכח הדמדומים הוא יכול להסתכל, אבל כשחמה בטהרתה, חמה בהארתה, הוא לא יכול להסתכל, כי זה בבחינת "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע", - הוא לא משיג שמה, הוא בוחר רק בלא לבחור, ולהחזיר את הדבר לשורשו העליון.

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

של תורה הדברים רחבים יותר וארוכים, אבל שלמות הארת הצור היא עומק הארת שם הוי"ה עצמו - הופך להיות מדרגה של צור.

זוה נקרא האוצר שנתבאר, אוצר זה הא' שהוא הוי"ה שהופך להיות צור, זה המשכה של ההוי"ה במקום הצור, זה שלמות מדרגת "יפתח לך ה' את אוצרו הטוב".

שאלה מהשומעים

שאלה מה ההסבר של ענין ההכאה?

תשובה כל הכאה בחיצוניותה היא הכחשה, הכשה וכן ע"ז הדרך, כל הכשה זה הכחשה, שהם שורשים קרובים אהדדי, כי דרך ההכשה שהיא מכחישה את הדבר. אבל בעומק, במה שמכחישים את הדבר בחיצוניותו, מצד פנימיותו, הוא מוציא את הנקודה הפנימית הנעלמת שנמצאת בתוך הדבר. כדוגמת הזית שכאשר מכישים בו, דייקא יוצא מה שנמצא בתוך פנימיותו, מה שבשם הוי"ה יש צור בנעלמות, זה איננו נגלה, והצור הזה יוצא מהכח לפועל ע"י מציאות ההכאה כמו שנתבאר, ובהקבלה למה שהזכר, זה נקרא "יתרון האור מן החושך", שם הוי"ה זה העצם המאיר כשלעצמו, אבל ברגע שמכים אותו זה החשכה שלו כביכול, זה הכחשה שלו, מההכחשה הזו יוצא אור חדש, זה פנימיות ההארה היוצאת.

שאלה מה היחס של "יכה יוסי את יוסי" ביחס לנאמר.

תשובה זהו ח"ו, מקלל השם. דייקא הוא מכה בו את עצמו, כיון שהזכר שזה י' פעמים י', זה הגדרה של "יכה יוסי את יוסי", זה ההגדרה שהוא מכה את עצמו מיניה וביה.

נגדיר את ההגדרה בלשון קצרה מאד. בכל הכאה שנאמר כאן, נאמר כאן שתי הכאות, יש הכאה בדוגמא הראשונה י' פעמים י', י' פעמים ה', אז יש מה שהוא מכה את עצמו, ויש מה שהוא מכה את זולתו, מי שמכה את זולתו לחוד, זהו "ויאמר לרשע למה תכה רעך", מי שמכה את עצמו, ומכח כך מכה את זולתו, זה נקרא הכאה דקדושה, זה ההבחנה של "חנוך לנער עפ"י דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה", מכח מה שהאב עמל בתורה, "כל שמצוה ללמוד מצוה ללמד", - כיון שהוא מכה את עצמו, ולכן הוא גם מצוה ללמד, זה נקרא "חנוך לנער על פי דרכו", זה נקרא הכאה מיניה וביה, י' פעמים י', ולאחר מכן י' פעמים ה', וכן ע"ז הדרך, הכאה שבאה מהכחשת עצמו, שמכח כך הוא מאיר יותר ועל ידי כן הוא מכה את זולתו שיאיר, זה נקרא "חנוך לנער על פי דרכו",

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אביר

לאו אל תאמר'. בשורש הדבר, באב שבו, שם הכל עומד במציאות של 'ברור' 'עולם ברור ראיתי' (ב"ב י:): הכל עומד בבהירות, וככל שמתרחקים מן השורש, ויש יציאה מהפנים אל החוץ, שזה הרי, הלשון של 'בר'. בר בלשון של ארמית זה לחוץ כלשון הגמ'. 'בתי גוואי' 'בתי בראי' 'לבר' שמשמעותו לחוץ, כאשר הדבר מתפשט ממקורו ויוצא לחוץ, שם מתחיל הסוגיא של תערובת, שם יש את האפשרות שיהיה תערובת ושם יש אפשרות שיהיה את המציאות של ברירות, ועל זה חל בתוקף האבירות 'אב ברי' זהו מאותו לשון שהוזכר כבר לעיל, ויוזכר בע"ה להלן, אבן 'משם רועה אבן ישראל' (בראשית מ"ט כ"ד), אבן נוטריקון אב וכן כדברי חז"ל, באותו שורש יש אבירות אב ובר ברא, בלשון ארמית כלומר כאשר המציאות של הבהירות כפי שהיא מצטיירת בצורת האב, בשורש, אותה בהירות ממשיכה גם לחוץ, בהתפשטות שזה הגדרת הברא ה"לבר" ה"לחוץ" שבדבר, זה תוקף הבריא. והדוגמא הברורה למשל, זהו ב"ברי" שבנפש שהוזכר, אדם בנכסי עצמו על דרך כלל, כשמתעורר בהם דין ודברים טוען ונטען, הוא 'ברי' [גם שם יכול להיות לפעמים 'שמא' מצד טענות 'ברי ושמא'].

אבל אחד מהציורים שמצוייר הרי, כמה פעמים בש"ס שנולד ספק הוא אצל יתומים, מכוח שהניח להם אביהם נכסים שאינם יודעים מצבם. אבל כאשר מתגלה האבירות, מה שהיה ברור אצל האב הוא גם בריא אצל הבן, הבהירות הזו ממשיכה הלאה, לא חל בה מציאות של תערובת. ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה ויהי ערב ויהי

"אביר" אב, בריא מלשון ברירות, כפי הברירות, כך הוא הבריא

אביר, 'אביר יעקב, 'אב בריא', יש בריא בגוף בבחינת 'בריאות בשר' (בראשית מ"א ב') ויש בריא בנפש בבחינת 'ברי ושמא' (כתובות יב: ועוד).

מאיפה נובע התוקף של מציאות הבריא? בריא נקרא בריא מלשון של ברירות, 'אם ברור לך הדבר' (סנהדרין ז':): 'ברה כחמה' (שיר השירים ו'-י'), והיינו שכאשר יש מציאות של תוקף של הארה, אז כפי תוקף ההארה כך מציאות הברירות, וכאשר יש הסתלקות של הארה, ובדקות יותר, זה תערובת של 'אור וחושך משמשים בערבוביא', ככל שיש מציאות של עירוב, כך הבריא נעשה חלש יותר. כאשר יש מציאות של תערובת, פעולת ההפרדה של התערובת נקראת לענין שבת 'מלאכת בורר'. כלומר, כאשר הדבר עומד מבורר אז הוא 'בריא' וכאשר הדבר עומד בתערובת, בשביל להפוך אותו לבריא צריך 'מלאכת בורר'. וא"כ ההפך של הברירות, של הבריא, זו תערובת, שכשהדברים מעורבים זה בזה, אין להם מציאות גמורה של בהירות, של ברירות, וא"כ כל בריא יסודו מהבריא של ה'בהיר' שבתוכו, "אור בריא בשחקים", הבהירות יוצרת את הברירות, את הבריא.

אביר תוקף בהירות ה'אב' ב'בר' בנן

ולהבין יתר על כן, האב בריא היינו, שבשורש של הדברים, באב הכל עומד בבהירות, 'אמור לחכמה אחותי את' כמו שדורשת הגמרא (סנהדרין ז':): 'אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אמור, ואם

אביר

אז החושך נעשה יחסית גדול יותר, והאור, חלקו נעשה קטן יותר. זהו 'ויהי ערב ויהי בוקר'.

ולפי זה כעת, להבין ברור מהו תהליך של לילה? תהליך של תערובת, וכמו שהוזכר, בהתחלה יש אור, זה הצהריים, 'צוהר' 'טהירו' 'צהירו'. בזמן ש'חמה בראש כל אדם', שם הוא המציאות של תוקף האור מתחיל "בין הערביים" נעשה מציאות של תערובת, אבל עדיין האור גובר על החושך, וכשכבר נהיה ערב שנקרא הזמן ערב, שזה לילה, שם כבר החושך גובר על האור, זוהי נקודת המעבר. וככל שהלילה נכנס יותר, בתחילה יש 'ליל', לאחר מכן 'לילה', חצי לילה ראשון חצי לילה שני, מחצות ואילך, ומתחלק בפרטות יותר לשלושה משמרות, "שלושה משמרות היו הלילה". ולחד מ"ד "ארבעה משמרות היו הלילה", כמבואר בריש מסכת ברכות (ג'). כל אלו הם תהליכים של מציאות התערובת עד שמגיע סופו של הלילה. כשמגיע הסוף של הלילה הוא הנקרא כידוע 'איילת השחר', זהו הזמן החשוך ביותר בלילה, ואז מתגלה עלות השחר, שמסתלק מציאות החושך וחל מציאות של יום.

אם כן, בהגדרה בהירה, המעבר הוא מעבר של אור למעבר של תערובת, ובתערובת יש את התהליכים, עד שמגיע אחרית הלילה שכולו חושך ואז מה מתקיים? זהו בחינת 'דור שכולו חייב' שע"ז נאמר "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו חייב" אז מתקיים 'ויהי אור'.

גדר ההבדל בין חנוכה לפורים

ולפי זה, הבנה ברורה מאוד, מהו הגדר של חנוכה ומהו הגדר של פורים. חנוכה הוא בתחילת הלילה, "מצותו משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". פורים שמה הוא אסתר מלשון הסתרה היא, כמו שאומרת הגמ', היא נקראת איילת השחר, כלשון הקרא 'למנצח על איילת השחר מזמור' כי היא סוף ניסים, היא נמצאת בסופו של הלילה, זוהי ההגדרה של חנוכה וזוהי הגדרה של פורים. חנוכה הוא בתחילת הלילה, פורים הוא

בוקר יום אחד' (בראשית א' ה'), בוקר הוא זמן של הארה, שם יש את הבהירות, רואים את הדברים בברירותם. 'בקר' טלה' (חגיגה ט:). כל 'ביקור' של דבר 'לבקר' דבר, זהו ע"י האור שמאיר, זה ה'בקר' טלה' שבדבר, 'ויהי בוקר'. וההיפך של הבוקר הוא ה'ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה", יש מציאות של לילה, מציאות של חושך, ואז נאמר 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'.

תהליך המעבר מיום ללילה

ובהבנה בהירה, יש מציאות של אור והסתלקות של האור היא לא באה באופן שבמקום האור נהפך הדבר ונעשה מציאות של חושך, לא זו צורת הדברים, צורת הדברים היא באופן כזה שיש מתחילה מציאות של אור, והמעבר בין האור לחושך נעשה מתהליך שנקרא תערובת לכן זה נקרא ערב. 'בין הערביים' שני שלבים של שני ערבים, זהו 'מעריב ערבים' מלשון 'בין הערביים', כפל של ערבים. כלומר, מציאות ההסתלקות של האור היא ע"י שהחושך נכנס למציאות האור, והם מעורבים זה בזה כמו שהיו מתחילה 'אור וחושך משמשים בערבוביא', שע"ז נאמר 'ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה', שאז נעשה מציאות של הבדלה, אבל ב'ויהי ערב', כאשר נעשה מעבר מציאות של יום למציאות של לילה, המעבר הוא באופן שנעשה ערב, תערובת, זה הזמן שהוא נקרא, בדקות יותר, 'בין השמשות', אבל כהגדרה כוללת, זה תהליך שנקרא בין הערביים, עד כדי כך שיעקב שנקרא 'אביר יעקב' הוא זה שתיקן תפילת ערבית, הוא מתקן את התפילה שנמצאת בתפיסה שנקראת תערובת.

וככל שהלילה הולך ונכנס יותר, אז היחסיות של התערובת היא, שהאור מוקטן והחושך גדל, והדוגמא הבהירה לזה, היא שיטת רבינו תם הידועה במסכת שבת ש-"שתי שקיעות הם", כלומר שיש שקיעה ראשונה ויש שקיעה שניה, ככל שהאור שוקע יותר,

מציאות של החשכה, זהו ל' הקרא נ'סו הצללים' נסתלק הצל, נסתלק הצלם, ואז חל מציאות של חושך, מעיקרא הצל הוא ה'בית קיבול' לאור, אבל כאשר האור מסתלק, הצל מסתלק, ואז חל מציאות של חושך. ואם כן זהו הגדר של חג הסוכות הסוכה היא 'צילא דמהימנותא', זה הצל בגדר של לילה.

אבל הגדר של לילה מסתלק לראשית הלילה, ולאחרית הלילה, כמו שנתבאר, ראשית הלילה זה חנוכה שזמן ההדלקה הוא 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק'. ופורים הוא סיפא של הלילה, ומכוח הפורים מאיר המציאות של 'דור שכולו חייב', 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים' וכל' הגמ' 'נתחייבו כליה', זה מעין 'דור שכולו חייב'. וכשמתגלה 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים' שזה 'דור שכולו חייב', על זה נאמר 'אין בן דוד בא אלא או בדור שכולו זכאי או בדור שכולו חייב' (סנהדרין צח). הציור של 'כולו זכאי' זהו חנוכה, זכאי מלשון 'שמן זית זך' והציור של 'כולו חייב' זה ציור של פורים, 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד'. ומשניהם גם יחד מגיעים למציאות של תוקף ההארה.

ובלשון ברורה יותר, חנוכה שהגדרתו הוא 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', היינו להמשיך את הארת 'ברה כחמה'. זה לא הארה חדשה שמדליקים נר, 'משתשקע החמה' אז 'אשר קידשנו במצוותיו וציונו להדליק נר של חנוכה' שמתחילים להאיר הארה חדשה, לא זו ההגדרה, אלא ההגדרה של ההארה שמתגלה בחנוכה, זה להמשיך את היום למציאות של לילה, זו הגדרת מציאות ההדלקה. וההיפך של כך הוא במציאות של פורים, שפורים הוא בבחינת סיפא של הלילה, כשמגיעים לתוקף החושך, שנסתלק התערובת של האור מן החושך, שאז יש כאן רק חושך, ואין כאן כלל המשכה של האור, זה הבחינה של "הרע מכלה את עצמו" זה "דור שכולו חייב", זה האופן של 'איילת השחר', 'עלות השחר' האופן של

בסוף הלילה זה ההגדרה שהיא נקראת "סוף ניסים". יש "מועדים דאורייתא", ויש "מועדים דרבנן", ה"מועדים דאורייתא" יסודם מציאות של הארה, ועל אף שעיקר ליל פסח היה 'כחצות הלילה', ויהי בחצות הלילה, אבל על ליל פסח נאמר 'לילה כיום יאיר', החושך נסתלק והיה מציאות של הארה 'לילה כיום יאיר', וזה השורש למתן תורה שכולו יום, וגם סוכות יסודו הוא, צל של האור הוא כבר הממוצא בין הדאורייתא לדרבנן, וא"כ, פסח הוא 'לילה כיום יאיר', מתן תורה 'שבועות' זמן מתן תורה, זהו 'תורה אור', זה שורש ההארה, שה"לילה כיום יאיר" של פסח זו ההשתלשלות לענף, השורש של ליל פסח הוא מתן תורה. וה'תספרו חמישים יום', זה העלייה מהענף לשורש, מהענף של 'לילה כיום יאיר' דפסח לשורש שהוא 'תורה אור', זוהי הגדרת המועדים של פסח ושבועות.

סוכות הוא הממוצע הרי בין המועדים דאורייתא למועדים דרבנן, סדר המועדים הרי הוא, פסח שבועות וסוכת, שזה הסדר לגבי דיני 'בל תאחר' וזהו סדר המועדים מצד סדר השנה שמתחילה מניסן 'החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה', וסוכות הוא הסיפא של המועדים דאורייתא, 'חג האסיף' הוא אוסף את המועדים, הוא הסוף של המועדים, ובסוכות מתגלה נקודת המעבר בין מציאות האור לחושך, איפה נקודת המעבר בין האור לחושך? זה הנקרא צל, בצהריים עצמו שאז 'חמה בראש כל אדם' שהיא עומדת באמצע הרקיע, אין מציאות של צל. אבל כשינטו צללי ערב' אז מתגלה מציאות של צל.

אבל בדקות, ההגדרה היא, שיש אור, צל, וחושך, הצל הוא הממוצע בין מציאות האור למציאות החושך. והדוגמא הבהירה לדבר, לאדם, במשך ימי חייו יש מציאות של אור ומציאות של צל, אבל בהכנה למיתה "עד אשר לא תחשך השמש והאור" כשנעשה

הגאולה העתידה במהרה בימינו.

אם כן, אלו הם שתי הקצוות שיוצרות את מציאות הבהירות, המועדים דאורייתא והמועדים דרבנן. כל המועדים בכללותם הם כנגד הרגליים. ג' מועדים נקראים 'ג' רגלים', 'רגלים' בבחינת רגליים. יתר על כן, המועדים דרבנן שהם חנוכה ופורים, הם כנגד שני רגליים כידוע מאוד, 'תרין סמכין דקשוט' אלו הם הרגליים.

ולפי המתבאר בראשית הדברים, המציאות של 'אביר' הוא תוקף של 'בהירות', שהבהירות שנמצאת אצל האב היא שתהיה אצל הבן, הבהירות שנמצאת אצל האב תהיה אצל בחינת ה'בר' אצל היציאה לחוץ, כלומר, תוקף ההארה הנמצאת אצל האב, 'אב בחכמה' אמור לחכמה אחותי את' מדרגת החכמה בשורש, שהוא ה'אב בחכמה' כפי שהוא מצטייר בראשיתם של הדברים, כוח תוקף האבירות מוליד, שגם כאשר הדבר מתפשט למציאות של 'בן', למציאות 'לבר', למציאות של 'לחוץ', גם שם מתגלה המציאות של תוקף המועדים שזה ההארה הפנימית של תוקף הבהירות.

מועדים דאורייתא התהליך מחוץ לפנים, מועדים דרבנן התהליך מפנים לחוץ

בהבנה הבהירה, מועדים דאורייתא הם במהלך ל-ארץ ישראל, פסח יציאת מצרים הוא על מנת להיכנס לארץ ישראל, שבועות מתן תורה, זה ההכנה להגיע להר המוריה ומשם תצא תורה, 'מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. וסוכות זהו 'בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים', שזהו בלכתם במדבר ממצרים ל-ארץ ישראל, ברור ופשוט אם כן, המהלך של מועדים דאורייתא כל ענינו הוא תהליך ממצרים, מהמצר, ל"ארץ הצבי" שנקראת כן על שם שמתפשטת ומתרחבת, זה תהליך של מועדים דאורייתא.

מועדים דרבנן נמצאים בתהליך הפוך, במועדים דרבנן שהם חנוכה ופורים, חנוכה, הרי כמו שאומר הגר"א

כידוע, שונה מהגלויות של בבל מדי ופרס ואדום שהיו בחו"ל, גלות יון שבה נעשה נס חנוכה, היא בארץ ישראל. בלשונו של הגר"א הוא מקביל ל'גופא', לעצם גוף הדבר עצמו, לכן הוא נמצא בארץ ישראל הוא גופו של דבר. [-זה טעון הגדרה יותר רחבה, אבל לא זו סוגייתנו עכשיו], אבל מכל מקום כמו שמבואר א"כ, בהגר"א, שהגדרת הדבר שבחנוכה, המציאות של שליטת יון היה בפני הבית בארץ ישראל והגלות היתה בתוך ארץ ישראל, פורים כמובן הוא בהמשך מגלות בבל לגלות מדי ופרס, הם גלויות שנמצאות בחוץ, זה היה בזמן אחשורוש בשושן הבירה, אבל המועד של חנוכה שהוא משורש של המועדים דאורייתא, המשכת המועדים דאורייתא בדרבנן, 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ' מבפנים לחוץ, השורש של זה זה מה שאומרים ב"על הניסים" 'והדליקו נרות בחצרות קדשך', וכבר דנו הפוסקים בשאלה הידועה, מדוע הדליקו ב'חצרות קדשך' ולא בפנים במקום המנורה עצמה, הרי מקום ההדלקה אינו "בחצרות קדשך" אלא צריך להיות בפנים. אבל מכל מקום 'הדליקו נרות בחצרות קדשך', זה השורש למה שעתיד להיות לאחר מכן. 'לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה' (שבת כא:) ומכח כך הוקבע להדליק נר, 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ', איפה השורש של ה'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ'? זהו מהשורש שגם בבית המקדש, על אף שעיקר מקום המנורה הוא בפנים, בהיכל, ששם מקום הכלים מנורה, שולחן, ומזבח הפנימי, וא"כ, שם צריך להיות מקום ההדלקה זה ההדלקה של המנורה מצד עיקר הסדר, אבל מנורה שנעשתה מכח נס חנוכה השורש שלו הוא מה"מבפנים לחוץ", לכן אפילו בבית המקדש [ושוב, בלי להיכנס עכשיו לגדרי הדין-] אבל היסוד שעולה מצורת ההדלקה שהיתה היא, שמה שתמיד ראוי להיות בפנים בהיכל, ששם מקום מנורה, שולחן ומזבח פנימי, שנמצאים בפנים, יוצאת המנורה לחוץ, 'הדליקו נרות בחצרות קדשך', כלומר הבהירות, ה'שמן זית זך', הבהירות של הכ"ז אותיות בבהירות שמתגלה ממדרגת המנורה, יוצא למציאות של חוץ.

השורש של חנוכה בסוכות

והשורש הדק של זה, בהקבלה למה שהוזכר קודם לכן, במועדים דאורייתא, פסח שבועות וסוכות, הוזכר שזה מועדים במהלך של אור, והממוצע בין המועדים דאורייתא למועדים דרבנן זהו סוכות שהוא בבחינת 'צילא דמהימנותא'. ומצד כך, זה מה שמתגלה בהדלקה שהיתה בשמחת בית השואבה, שכפי שמבואר במכילתין דסוכה (סוכה נ"ג א'), 'אשה היתה בוררת חיטין לאור של שמחת בית השואבה', כלומר, זה אור שיוצא לחוץ. תוספות על המקום (ד"ה אשה) כבר דנים האם מותר להשתמש באותו האור או אסור להשתמש, ומתרצים 'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה'. ועוד תירצו ש"היתה בוררת" היינו 'היתה ראויה לברור מרוב אורה'. בהירות, לברור מהחטא שזה בבחינת 'בוררת חיטין', האור של סוכות הוא יוצא לחוץ, ובעומק זהו הרי, כל חג הסוכות, 'יוצאים מן הבית לחוץ', לסוכה, זו ההגדרה של מצות סוכה שבחג הסוכות, מה ההגדרה ש'יוצאים מן הבית לחוץ'? כמו שמזכירים בתפילה "אם נתחייבתי גלות" שיכופר ביציאה לסוכה, כלומר, יציאה מארץ ישראל לחו"ל, כבר נמצא במהלכי הסוכה, יסוד הסוכה מאיפה הוא מתחיל? מ'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים', שזה מהלך מ' - מצרים ל-ארץ ישראל, מצד כך זה המשך של פסח והמשך של שבועות.

אבל סוכות הוא הממוצע כמו שהוזכר, אז כשם שהוא במהלך של כניסה מארץ מצרים לארץ ישראל, כך הוא במהלך מארץ ישראל החוצה, מצד פסח שהוא ממצרים לארץ ישראל, יש איסור לחזור ולדור במצרים, אז אין חזרה למצרים [-כמובן זה לא שאין חזרה בכלל אבל מצד שורש הדבר אין גילוי של חזרה לחזור ולדור במצרים]. משא"כ סוכות יסודו הוא 'דירת עראי' 'צא מדירת קבע ושב בדירת עראי' כבר מושרש כאן ה'צא מדירת קבע' וההתגלות של זה יותר היא בהארה של שמחת בית השואבה ש'אישה

היתה בוררת חיטים לאור הנר' זה אור שיוצא לחוץ.

וזה שורש לחנוכה 'הדליקו נרות בחצרות קדשך' וזה השורש להדלקה בפועל שכל אחד מדליק באופן של 'מניחו על פתח ביתו מבחוץ', בדקות מה ש'היה דר בעלייה מניחו בחלון ביתו' השורש של זה הוא כשנכנסו המרגלים ששלח יהושע לארץ ישראל ויצאו, הסימן שהיה למרגלים עם רחב היה באופן של חוט השני שהיא שמה בחלון, זה השורש הנוסף לדבר, שיש כאן הדלקה גם בחלון [-זה סוגיה לעצמה] אבל מכל מקום, הגדרת הדבר א"כ, של המועד של חנוכה, הוא האור, הבהירות שנמצאת בפנים. הברירות, ה"ברה כחמה" שזה השורש של האביר, ה'בריא' כמו שהוזכר, הוא יוצא ממציות של פנים למציות של חוץ.

ולכן עיקר ההדלקה היא 'משתשקע החמה' להמשיך את ההארה של 'משתשקע החמה' עד 'שתכלה רגל מן השוק' שרגל זה "כרעא" בארמית, זה בחינת ברא כרעיה דאבוה' (עירובין ע:). ה'ברא' היינו ה'לבחוץ', ושם ברגליים, נמצא ה'לבר'. איך האדם יוצא מהפנים ל'לבר'. בבחינת "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי"? כל יציאה מפנים לחוץ הוא ברגליים, הם המוציאים את האדם, כלומר הרגליים שמוציאות את האדם, זהו בחינת 'עד שתכלה רגל מן השוק', כלומר, "עד שתכלה רגל" היינו שההארה של הנר מכלה את הרגל.

הגילוי בחנוכה שהבהירות שבפנים יוצאת לחוץ

וההגדרה הברורה, לפי מה שנתבאר, מצד סדר הדבר הבהירות שנמצאת בשורש, באב, היא לא נמצאת בענפים, אבל בחנוכה שנאמר 'מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול' ומה שהיה ראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, כלומר, זה בבחינת ה'שבעה' שנתווסף על ה'יום אחד', בבחינת "עד עקרה ילדה שבעה", מקביל ממש "עקרה" זה ה'ראוי

מאיר את ההארה של מה שנמצא אצל האב, שההארה הזו תהיה נמצאת גם בענפים, זה נר חנוכה שבו נאמר 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ' לפי מספר בני הבית.

הגילוי בפורים של צירוף הענפים לשורש

פורים זה סוגיה רחבה לעצמה אבל בקצרה ממש, כמו שאומרים ב"על הניסים" 'ואת המן ואת בניו תלו על העץ' המן, הוא השורש ומה שאת 'בניו תלו על העץ', וכפי שמצינו שקוראים המגילה 'צריך לאומרם בנשימה אחת' את כל העשרת בני המן, ביאור הדבר הוא, שאותה תפיסה שנמצאת בשורש בהמן, היא נמצאת גם בענפים, וכשזה מתגלה מצד ההכנעה של הרע, 'את המן ואת בניו תלו על העץ', זה עומק ההכנעה שהאב והבן מצטרפים יחד באופן הזה. זה נקרא 'בן בנו של קרהו', כמו שדורשים חז"ל על "ויספר להם המן את כל אשר קרהו" שהוא בן בנו של עמלק שנאמר בו "אשר קרך" מה שנמצא בשורש נמצא גם בענף, אבל שם זה בגדר ה'שמא' בגדר 'בריא ושמא' שזהו הספק קליפת עמלק [-שבגימטריא ספק] זה האופן שמכניעים את המן, מכניעים את עמלק שעל שמו נקרא המן 'בן בנו של קרהו' וזה מתגלה ב'את המן ואת בניו תלו על העץ'.

נח משיח בנפש המשנת הבהירות שבשורש עד האחרית, עד הענף האחרון

ממוצא הדברים למדנו שהבהירות שמתגלה, שזהו כוח האביר, 'אביר יעקב', שזה מה שנאמר ביעקב במלחמתו עם שרו של עשיו, 'וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו' שהם יוצאי ירכו בחינת "בראי" ושם הוא שורש הפך שמן כידוע מדברי רבותינו שהכף שכתוב ב"ויגע בכף ירכו" זה אותיות פך שמן, שם שורש הנגיעה. אבל אצל יעקב אבינו מתגלה 'האספו ואגידה לכם את אשר יקרה אתכם באחרית הימים' ה"אשר יקרה אתכם באחרית הימים" כלומר, יעקב אבינו רואה בבהירות גם במקום הלבר, גם במקום ההסתר, גם

לדלוק יום אחד", "ילדה שבעה" זה השבע שניתווסף על האחד שהיה ראוי לדלוק, ודלק שמונה ימים, וכמו ש"ילדה שבעה, היינו שבעה בנים, כמו כן כאן בשמונה ימים זה בבחינת ה'אם הבנים', 'בני בינה ימי שמונה', 'בינה יתרה ניתנה לאשה', נעשה מציאות של הרחבת הדבר. והרחבה הזו היא א"כ, הבהירות שנמצאת בפנים, 'הרוצה להחכים ידרים שמנורה בדרום' (ב"ב כה:): כלומר שהסדר הוא שהוא פונה לפנים במהלך של פסח, שבועות וסוכות. אבל כשמתגלה מהלך של מועדים דרבנו, חנוכה ופורים, הבהירות שנמצאת בפנים יוצאת למציאות של חוץ זהו 'והדליקו נרות בחצרות קדשיך', ומכח כך 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ' וזמנו 'משתשקע החמה' להמשיך את ההארה של הנר 'עד שתכלה הרגל מן השוק', וכמו שנתבאר, ההגדרה בזה היא, אם הרגל מתכלה, כלומר, שזה לא במדרגה של בן 'ברא כרעיה דאבוה', אלא מתגלה שהאב עצמו נמצא גם כן בחוץ 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ'.

הרי עיקר מצות נר חנוכה שנאמר עליה "מדליקו מבחוץ" היא 'נר איש וביתו' והיינו שאין מצוה בעיקר הדבר להדליק בכל בית לפי יושבי הבית רק למהדרין, או גם למהדרין מן המהדרין, [-הנידון שיש בזה שיטת רש"י שיטת תוספות והרמב"ם כידוע]. אבל להבין כעת לפי זה את הבהירות, מה שמדליקים לפי כל אחד ואחד מיושבי הבית, הרי על דרך כלל יושבי הבית זה לא 'אכסנאי', על דרך כלל 'יושבי הבית' אלו הם הבנים, שזה ה'בראי' הרי הוא לא מדליק על אשתו, שהרי אשה פטורה כדברי החתם סופר הידוע, וכל זאת למה? כי באשה 'כל כבודה בת מלך פנימה' וכל ההדלקה היא הרי לחוץ, לכן כאשר הוא מדליק, הוא מדליק על בניו שהם בלשון ארמי "בראי" בבחינת חוץ, ולכן מספר הנרות הם לפי הבנים, זה בדיוק ההגדרה שהוגדר. ב'מהדרין' ו'במהדרין מן המהדרין' שיש הדלקה לפי הימים ולפי הנפשות [-שתלוי לפי כל אחד מהשיטות]. ומה שמצינו לפי חלק מהראשונים שאין כל אחד מדליק לעצמו אלא האב מדליק לפי בני הבית, כלומר, הגדרת הדבר הוא

בענפים עד הענף האחרון, הוא נקרא זכאי, זה הכ"ז אותיות, כ"ב אותיות וה' מתוכם הם אותיות כפולות מנצפ"ך סופיות ופשוטות, הוא מאיר את הדברים עד מקום האחרית שבהם, כאן נעשה שלימות המציאות של הארה.

כשמש רבינו כתב ספר תורה "שמונה פסוקים אחרונים שבתורה משה כותב בדמע", כדברי חז"ל, כידוע, עיקר הביאור הוא מלשון 'דימוע', מלשון תערובת, זה שמונה פסוקים אחרונים כנגד שמונת ימי חנוכה, שמונת ימי חנוכה מאירים את השמונה פסוקים האחרונים בתורה שמש כותב בדמע, אבל בימי החנוכה זה לא דימוע בתערובת, אלא זו הכנעה של אותה מציאות של תערובת, התערובת הזו מצד הקלקל, זה הערב רב, 'ערב רב עלה עמם' שזה שורש התערובת, וסימנך כדברי רבותינו נג"ע ר"ע נפילים גבורים ענקים רפאים ועמלקים, ולערך דידן, פורים הוא כנגד העמלקים וחנוכה הוא כנגד הנפילים. זהו מה שנאמר בסופה של פרשת בראשית 'ויראו בני האלוהים את בנות הארץ' זה ה'יון' אותיות 'נוי' כידוע, זה כוח הנוי דקלקול.

אבל מה עומק ה'נוי' דתיקון? כשהכל עומד ברור, זה הנוי דתקון. 'יפת אלוקים ליפת וישכון באוהלי שם' כדברי חז"ל 'יפיפותו של יפת ישכון באוהלי שם', כלומר, ששם לוקח את הבהירות שנמצאת בשורש והוא מאיר אותה עד המקום התחתון, זה עומק המדרגה, של הבהירות שצריכה להתגלות.

זהו עומק האור שמקבלים בימי החנוכה, להאיר את תוקף האור של ה'ברה כחמה' בשקיעת החמה, להמשיך את אותה הארה 'עד שתכלה הרגל מן השוק' עד מקום הענפים האחרונים, ככל שהאדם זוכה ל'עולם ברור ראיתי' בבהירות בענפים, אבל מכוח ההתדבקות בשורש, זה עומק תכלית הארתו של הזמן הזה.

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

במקום החושך. זה בהירות, זה אבירות.

במתן תורה היה בהירות בזמן קבלתה של תורה, 'כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה נאמרו למשה בסיני' כדברי חז"ל אבל זה היה בהתכללות, כמו שיש בידינו את האזהרות דרב סעדיה גאון, שכל התרי"ג מצוות, הכל כלול בעשרת הדיברות, אבל בנעלמות, לא בהתגלות. כוח האבירות הוא, שאותה בהירות שנמצאת בשורש, אותה בהירות ממשיכה זה מה שמצינו בחנוכה מדליקה בחלון בחינת החלון, זה אותיות נחל, אותה בהירות ממשיכה כמו נחל שמתמשך והולך, מתפשטת והולכת עד 'אחרית הימים'.

'דור שכולו זכאי' הוא חנוכה. "דור שכולו חייב" הוא פורים. בחנוכה העבודה היא מכוח 'דור שכולו זכאי'. זך, 'שמן זית זך'. 'דור שכולו זכאי' מה עניינו? שהבהירות שנמצאת בראשית, שנמצאת בהתחלה, זה אותה בהירות שממשיכה וממשיכה וממשיכה, ומגיעה עד מקום האחרית, זה בהירות של העבודה של ה'אביר לב'. מי שחי בצורה הזו, יש לו את ההתדבקות בשורש, באב, ושם הוא חי בבהירות מצד השורשים והוא מאיר כסדר מהשורש לענפים. זה מה שנאמר על כנסת ישראל 'רוח הקודש שואבת' מה שהיה בשמחת בית השואבה, לשאוב מהשורש לענפים, הוא מאיר את ההארה של הבהירות שנמצאת בשורש, לענפים ולעוד ענפים ולעוד ענפים.

מי שמגיע מתתא לעילא הוא מתחיל ב'מלאכת בורר' מתתא לעילא, עוד בהירות ועוד בהירות במלאכת בורר, אבל מי שמגיע מלעילא לתתא, שזה בחינת מנורה שהיא מבפנים ואותה 'הדליקו בחצרות קדשך' שמתגלה ב'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ' זה הבהירות שמצד ההתקשרות לאב, לשורש, הוא ממשיך את הבהירות הזו לעוד ענפים ולעוד ענפים.

למי שזוכה שאותה בהירות שקיימת בשורש, קיימת אצלו עד הענף האחרון, זה נקרא משיח בנפש, הוא זוכה להגיע לבהירות שנמצאת בשורש, והיא נמצאת אצלו

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אביון - יון

אביון אותיות אב - יון

יון מקטינה את הדבר הזה, היא מקטינה את הדברים בשורשם, והיא מקטינה את הדברים בענפיהם. יש כח של גדלות ויש כח של קטנות, בדוגמא היסודית והמוכרת ביותר, זהו מה שנקרא "גדלות המוחין" ו"קטנות המוחין", אז אם באנו לצייר ציור של "גדלות המוחין" זהו תורה. ואם באנו לצייר ציור של "קטנות המוחין" זה נקרא יון.

משפיע - רצון גדול, מקבל - רצון מצומצם

ההקטנה היא בשורש, ב"אב", ברצון שזה ה"להעבירם מחוקי רצונך", שמקטינים את הרצון, ולהבין ברור, יש קומת רצון בנפש, ובלשון חז"ל הידוע "יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק", כלומר, יש כאן שתי רצונות, הרצון של המקבל הוא מצומצם יותר, הוא תחתון יותר, ולכן הוא קטן יותר, אבל הרצון של המשפיע הוא בבחינת רצון יותר גדול, "יותר ממה שהעגל רוצה לינק" - הרצון של העגל, המקבל, לינק, הוא רצון קטן. "הפרה רוצה להניק", זהו הרצון הגדול.

ובהגדרה מדייקת יותר, לפי"ז, יש את שורש כח הרצון בנפש שהוא בבחינת רץ ומצד כך הוא רוצה לרוץ מהראשית עד האחרית, עד הסוף, אין מעכב על ידו מצד עצם ה"רץ" שבדבר.

אבל הרצון עצמו נקרא רצון שהוא אותיות רץ - ון, שכמו שנתבאר ון זה הקטנה, וא"כ זהו הקטנה של הרץ, זה כל המושג שנקרא רצון, בעצם המושג שנקרא רצון, כבר מונחת תכונת ההקטנה של הדברים, שהם לא מצטיירים כפי שהם בשורשם, והגדרת הדברים היא א"כ, שהמציאות של הרצון, היא כבר הצמצום של ה"יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק",

נתבאר לעיל שגדר האב בשורשו, יש בו שני אופנים, האופן האחד זה אב מלשון של אבה, מלשון של רצון, והאופן השני הוא אב מלשון של חכמה, "אב בחכמה".

כנגד כך יש כח דקלקול, כנגד שני האבות הללו, כנגד כח הרצון שבנפש, וכנגד כח החכמה שבנפש, יש כח של יון זהו אב יון, וכפי שאנחנו אומרים בנוסח "על הניסים", "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך".

"להשכיחם תורתך" זה ההשכחה של ה"אב בחכמה". "ולהעבירם מחוקי רצונך" זה ההתנגדות לאב שהוא מלשון אבה, לשון של רצון.

וא"כ, שני הכוחות הללו, הם מקבילים, כמו שנתבאר.

יון י' - ראשית, ון - הקטנה, בהבנה יסודית ושורשית, כידוע מאד, הכח של האותיות ו' - י', כשהם בסוף תיבה ון בלשון הקודש זה הקטנה של כל דבר, וא"כ, המהות העצמית של יון, מהותם היא י' ו' י'.

האות י' כדברי רבותינו כידוע מאד, היא מורכבת מה"קוצו של יו"ד" ומהיו"ד, ה"קוצו של יו"ד" זהו תחילת התנועה, הריצה, הרצון. והי' עצמה היא הראשית, היא הראשית של השם הוי"ה, והיא הראשית, שתחילת כתיבה בכל דבר הוא מהנקודה, שהוא תחילת הדבר, מתחיל בנקודה וממשיך בקו, אורך רוחב שהוא שטח, ועומק. והכל מתחיל מנקודה שהיא בבחינת י', כידוע. והיינו, ש"י היא ההתחלה של הדברים, "עשרה מאמרות שבהם נברא העולם", עשרת הדיברות, וכל ההקבלות לכך.

אביון - יון

יון - העמדת רצוא במדרגת שוב

ולפי"ז קליפת יון היא העמדת הנפש באופן כזה שמעמידים את הרצוא במדרגת שוב, צמצום של הרצון שברצוא למדרגת שוב, זה עומק הכח הנקרא קליפתו של יון בשורש של האב מלשון אבה, שזהו האביון אב - יון כמו שהוזכר.

זהו בחלק הראשון באביון, שמצד מדרגת אבה שבאב, שהוא לשון של רצון.

בחכמה, רצוא - גדלות המוחין, שוב - קטנות המוחין

ובחלק השני כמו שהוזכר, מדרגת האביון היא מצד בחינת האב בחכמה, וע"ז חל עומק ההקטנה כפי שהוגדר קודם, ובכללות זה נקרא בדברי רבותינו "גדלות המוחין" ו"קטנות המוחין", ובלשון אחרת, והיינו הך - כמו שיש רצוא ושוב בכח הרצון שבנפש, כמו כן יש רצוא ושוב בכח ההשכלה שבנפש, הרצוא שבכח ההשכלה, זהו "גדלות המוחין", וההשכלה בשוב, היא "קטנות המוחין".

וכמו שבמדרגת הרצון, כמו שהוזכר קודם לכן, גדר ההקטנה של הון עניינו הוא העמדת הרצוא במדרגה של שוב, שהוא ע"י התעלמות מהרצוא, מה"רצון אין סוף" והעמדת הגבול התחתון של הרצון בשעבוד ל"מה שהעגל רוצה לינק", לגבולות הכלי בלבד, העמדת הרצוא במדרגת השוב דכלי.

במקביל לכך הכח שמתגלה בבחינת החכמה שהוא כח - מה, זהו כאשר מצטייר הציור שה"קטנות המוחין" היא הצד היחיד, אין רצוא ל"גדלות המוחין" ושוב ל"קטנות המוחין", אלא יש רצוא שהוא במדרגה של שוב בערכין דמוחין, כל ההויה שלו אינו אלא מציאות של קטנות המוחין.

שמה שהפרה מצמצמת את ה"רוצה להניק" שלה ל"העגל רוצה לינק", זהו כבר הצמצום בעצם נקודת הרצון.

זה העומק של ה"לעבירים מחוקי רצונך", ה"חוקי רצונך" זה לא רצון של נברא, זה רצון של בורא, ורצון של בורא זהו רצון של אין סוף, אין לו גבול, "מי מעכב על ידך", והרצון הזה, כאשר הוא מתלבש בקומת הנבראים, הוא מתלבש ברצון המצומצם, ברצון הגבולי.

וקומת יון שבאים "להעבירים מחוקי רצונך", עניינו להסתיר ולהעלים, לכסות ולצמצם את העומק של הרצון שאין לו גבול ולגלות מציאות של רצון שכולו מציאות של גבול.

"רצוא ושוב" - "רצוא" בלי גבול "שוב" לגבול

ובעומק נפשו של האדם, צורת הדברים היא כידוע, כל תנועת נפשו של האדם היא "רצוא ושוב", "והחיות רצוא ושוב", ולעניינא דידן השתא, כל רצוא נקרא רצוא מאותו שורש שהוזכר השתא, אבל זהו אינו הרצון, אלא הרצוא, ובעומק, רצוא ושוב הם שני חלקים בקומת הרצון, ברצוא, האדם רוצה בלי מעכב, הרצוא זהו ה"פרה רוצה להניק", והשוב זהו לגבולות של העגל, לפי רצונו דיליה של "העגל רוצה לינק", זה נקרא "רצוא ושוב" בנפש.

רצוא - עצם הרצון שוב - לחכמה

ובהגדרה אחרת, והיינו הך, יש את עצם קומת הרצון, ויש את ההלבשה שלו בחכמה, ובהוצאה שלו מהכח לפועל. - עצם הרצון עצמו הוא הרצוא, הוא הרץ, בלי גבול, בלי ההקטנה של ה-ון של יון, זה רצון בעצם, לאין סוף, זה עומק הנפש, ומצד השוב שבדבר, נעשה ההקטנה של הרצון, הצמצום של הרצון וגבולותיו של הרצון, ואז האדם צריך להכיר את מה "שהעגל רוצה לינק", כלומר את הגבולות של הכלים ולהתאים את הרצון לגבולות הכלים, זהו השוב שברצון.

וא"כ, זה כחה של יון, כח הצמצום, כח הגבול, כח השעבוד לכלי, כח המציאות של הדבר שמשמעבד לגבולותיו של הדבר, זוהי "חכמתה של יון".

ובלשון אחרת בדברי רבותינו זה נקרא "חכמה עילאה" ו"חכמה תתאה", "חכמה עילאה" היא בבחינת "יראת הרוממות", מעבר לגבולות, פורצת את גבולות השכל האנושי, "חכמה תתאה" היא בגבולות של מציאות הכלי.

נס חנוכה - הפקעה מהגבול של "יום אחד" ל"שמונה ימים"

וזה עומק הנס שנעשה, שמצאו פך שמן אחד שהיה ראוי לדלוק יום אחד ודלק שמונה ימים, כלומר, הרי עיקר מצות נר חנוכה היא "נר איש וביתו", "נר" בלשון חז"ל תמיד, הוא השם של הכלי, זהו הנר, ועומק הדברים שנעשה הנס שמה שהיה ראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, זה עומק ההבדלה בין הגבולות התחתונים של "ראוי לדלוק יום אחד" שזה בבחינת "חכמה תתאה", לבין ה"חכמה עילאה", שזה הרצוא העליון שבבחינת חכמה, ובין הרצון הגבולי לבין הרצוא העליון של האבה שאין לו את אותם גבולות, זהו ה"נעשה בו נס ודלק שמונה ימים".

כלומר, עומק מציאות הנס היא עצם ההפקעה מהתפיסה היסודית שנקראת חכמת יון, שזוהי מדרגתה של יון, צמצום כל דבר לגבולותיו. על חכמת יון, אומרים חז"ל, "מנעו בניכם מן ההיגיון" "היגיון" אותיות היג - יון, זה תפיסת ה"היגיון" מלשון מחשבה, אבל בצמצום של קומת המחשבה שזהו היגיון.

עומק כח החכמה כפי עומק הרצון

ולהבין עמוק בכוחות נפשו של האדם, ל' הקרא "והחכמה מאין תמצא", וכדברי רבותינו בלשון של כוחות הנפש - זה מוגדר, שיסוד כח החכמה מגיע ממעמקי הרצון, משם הוא שואב את נקודת החכמה,

חכמת התורה חכמת אין סוף, בגבול חכמת יון חכמת הגבול

זה נקרא חכמת יון, חכמת יון היא בערכין של הגבול, וכדברי רבותינו, יש בזה בשם הגר"א ועוד, כ"א בלשונו דיליה, שהיכן שנגמרת חכמת הפילוסופיה שם מתחיל חכמת האמת הפנימית, חכמת התורה הקדושה "תורת אמת", כלומר, התורה שהיא תורת אמת, היא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", מציאותה של תורה היא מציאות של אורו יתברך שמו, הוא אין לו סוף, "הוא המדע והוא היודע" כלשון הרמב"ם, וזהו הגילוי שמתגלה בתורתו הקדושה, גילוי שלו, שכשם שהוא, אין לו סוף, כך כח ההארה של החכמה, אין לה סוף אלא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים".

אבל "דיברה תורה כלשון בני אדם", התורה משתלשלת עד למקום הצמצום התחתון, עד למקום השפל של עולם המעשה בגבולות הנמוכים, ובדקות היא משתלשלת עד המקום השפל ביותר - מקום התהו - תהום, בבחינת תורה שיש בה אותיות תהו כמו שהוזכר פעמים רבות, היא משתלשלת לכל המדרגות כולם מריש דרגין עד אחרית דרגין כדברי הנפש החיים.

ועומק ההארה של הדברי תורה, מה"ריש דרגין" עד ה"אחרית דרגין", היא מגלה את הרצוא העליון, והיא מגלה את השוב התחתון, את כל הקומה כולה. וחכמת יון, שיוקנת מהתורה הקדושה, אבל באופן דקטנות, זהו האופן שאמרו חז"ל על עילם "זכתה ללמוד ולא זכה ללמד", כמו שדרשו על הקרא "אחות לנו קטנה ושדים אין לה מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה", "שדים אין לה", דורשת הגמ', שזה בבחינת "זכתה ללמוד ולא זכתה ללמד". והגדרת "זכתה ללמוד", היינו רק מה "שהעגל רוצה לינק", בלי ההארה של "הפרה רוצה להניק", זה עומק ההגדרה של ה"ללמוד" בלי ה"ללמד". "ללמוד", זה גבולות הכלי, ה"ללמד" זה עומק הנפש של ה"יותר וכו' הפרה רוצה להניק".

הוא מה שהשכל משיג והחוק זהו מה שהשכל אינו משיג, וכלי חז"ל "חוקה חקקתי, אין לך רשות להרהר אחריה" מדוע נאמר כאן דייקא לשון של חוק? זה מקביל ממש למה שנתבאר, "חוקי רצונך" זה אותו כח של הרצון שהוא מעבר לגבולות של המקבל, זהו ההגדרה של חוק, "יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק", החוק מונח ב"יותר" הזה שנמצא ב"פרה רוצה להניק", זהו המדרגה הנקראת חוקים, הכלי, ה"עגל רוצה לינק" לא יכול לקבל את אותו דבר, ולכן בערכו שלו זה נקרא חוק. [כמובן זה פנים אחד לחוק, זה לא כל סוגיית החוק, זה הסוגיא של חנוכה בחוק, הסוגיא דפורים זה סוגיא אחרת של חוק] ובכל אופן במדרגת הדבר שבו אנו עוסקים השתא, גדר ה"להעבירם מחוקי רצונך" זה הנעלמות של כח החקיקה שמתגלה עומק הרצון בגדר "הפרה רוצה להניק" שלמעלה מהכלי קיבול של ה"עגל רוצה לינק", שם שורש עומק גילוי הרצון.

ג' מדרגות בישראל ישראל - ישורון - יעקב וא"כ, ההכנעה של קליפת יון, ברור, במקביל למה שהוזכר השתא - הוא ע"י כח נשמתם של ישראל שנשמתן של ישראל, יש להם שתי הבחנות, עיקר השם תואר ישראל, זהו עיקר שמם, ישר - א-ל, כדברי רבותינו, אבל שם מקביל לכך וקרוב לכך הוא ישרון.

ישר - א-ל, זהו הישרות לפי ה-א-ל, לפי האור העליון. ישרון זה ישר, אבל עם הקטנה של ה-ון שמקטין את הישרות למציאות של התחתון.

ובדקות יש יעקב ויש ישראל, יעקב זהו במקום העקב, ישראל זהו הראש, - לי ראש כידוע, והממוצע ביניהם זהו הישרון, הישר של העליון, - אבל לא הישר-אל, לא הלי - ראש, אלא המקום שמשתלשל לתתא הישר, בהקטנה של הראש.

מדרגת עובר - מוחין דקטנות

ובדקות, ההגדרה הזאת זהו מה שנאמר לגבי עובר במעי אמו - "ראשו בין ברכיו", וכמו שהוזכר פעמים

תורה נקראת תורה, כדברי רבותינו רבות פעמים, מלשון הוראה, גילוי רצונו של המורה זהו הגילוי של הוראה, לא רק מה נאמר בהוראה, אלא מהו הרצון שבהוראה, שזהו מה שמצינו במצות כיבוד אב ואם, שמעמקי הכיבוד אב ואם זהו כשהוא עושה את רצונך בלי שהוא נאמר.

וא"כ, עומק התורה הקדושה היא גילוי הרצון, ובהתלבשותה, היא מתלבשת בחכמה, וכמה שיעור החכמה שהאדם יכול להשיג? כפי השיעור של מעמקי הרצון דיליה, כך הוא שיעור החכמה שהאדם משיג.

הקטנת יון ברצון מולידה הקטנה בחכמה

ולפי"ז לעניינא דידן, קליפת יון שהיא הון, היא ההקטנה של הרץ הרוצה לרצון, כמו שהוזכר, ואם יש הקטנה של הרצון לשוב שבו, בלי הרצוא, אלא מציאות השוב כשלעצמו, ההקטנה של הרצון מולידה את ההקטנה של ה"מאין תמצא" של החכמה, שהחכמה נעשית גבולית, וכפי שיעור ההקטנה של הרצון, כך הוא שיעור גילוי ההקטנה של החכמה, זהו האביון אב - יון שמקטין את הרצון, ולפי"ז הוא מקטין את גדרי החכמה כמו שנתבאר.

וא"כ, באיזה אופן נעשה ה"להשכיחם תורתך"? זהו ע"י ה"להעבירם מחוקי רצונך", ישנו אופן שהמצוות הם למטה מתורה, שזה המהלך הפשוט, והמהלך הפנימי הוא שפנימיות המצוות היא גילוי הרצון, שהוא גופא מעמקי התורה. זהו "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", ובפנים הללו, נקודת הדבר היא, שאופן ההשכחה שב"להשכיחם תורתך" היא מונחת במעמקי הנעלמות של שורש האבה שברצון - הרצון העליון, שכאשר נעשה בו המציאות של "להעבירם מחוקי רצונך", זהו עומק הגדרת ההשכחה של ה"להשכיחם תורתך".

גדר "חוק" - רצון שמעבר לגבולות המקבל

ולכן זה מוגדר דייקא "ולהעבירם מחוקי רצונך", הרי התורה מתחלקת בכללות לחוקים ומשפטים, משפטים

חכמת יון - מדוגת עובר

כל חכמתה של יון היא במדרגה של עובר, והיא במדרגה של "מוחין דקטנות", ולהבין עמוק - הרי הדין הוא שאסור ללמד לאשה תורה מפני שהיא מוציאה את הדברים לדברי תפלות, ולפי"ז כשעובר נמצא במעי אמו, בין אם "עובר ירך אמו" או "לאו ירך אמו", אבל הגדרת הדבר היא שבשיעור מסויים הוא חלק מאמו, וא"כ התורה שלו היא "תורת אמך", זהו ש"בא מלאך ומלמדו את כל התורה כולה", ולכן חייב להיות שזה "מוחין דקטנות". קטן מקביל לאשה בהבחנה שהם "קלי דעת", זה ה"מוחין דקטנות", ולכן גם בחנוכה, הנס של ההצלה נעשה ע"י אשה.

בנשמה גילוי של רצון אין סוף - שיון מעלימה

וא"כ, להבין ברור, כחו של יון, הדבר שהוא מעמיד בקומת נפשו של אדם הוא, שהוא מצמצם את הרצון לאין סוף, את הרצון של אין סוף, את "הרצוננו לעשות רצונך", הוא מעלים את חקיקת הרצון של הנברא שהוא חלק מהרצון של הבורא, "חלק אלוק ממעל", שהרצון העליון מתגלה באדם, שזהו ה"רצוננו לעשות רצונך", כלומר, שזה אותו רצון רק בהשתלשלות שלו. וההעלמה הזו של עומק כח הרצון, זה השורש של קליפת יון.

בנשמה גילוי של השגת חכמת אין סוף שיון מעלימה

ומצד כך העבודה היא שהאדם רוצה בלי גבול, הרצון בלי גבול, היא הארת אין סוף בנפש, וכמו שהוזכר, בהשתלשלות של הדבר, זה משתלשל לתת באופן של גדר גילוי החכמה ממעמקי הרצון, שכפי שיעור הרצון כך הוא גילוי החכמה. חכמת יון מעמידה את הדבר באופן כזה שיש גבול להשגת החכמה, בגבול התחתון זה השכל האנושי, אמת, אבל בהגדרה היותר דקה של הדברים, בעצם כך שהאדם מעמיד גבולות להשגת החכמה, זה השורש של הניצוץ של קליפת יון.

רבות דברי רבותינו, מדרגת עובר הוא מדרגת "מוחין דקטנות", כשהעובר נמצא במעי אמו ובא מלאך ומלמדו את כל התורה כולה. מלאך מלמדו את כל התורה כולה, והרי ביחס לישראל, המלאכים הם בחוץ וישראל הם בפנים, וא"כ מה שמלאך מלמד את העובר, את כל התורה כולה, הוא מלמד אותו את ה"קטנות המוחין", זהו ה"מלמדו את כל התורה כולה", כל' הגמ' במנחות "אני הוא שלמדתי את כל התורה כולה מהו שאלמד חכמת יונית", הרי אי אפשר ללמוד את כל התורה כולה, הרי היא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", אפשר ללמוד את כל התורה כולה במדרגה של "מוחין דקטנות", של עובר.

במדרגה הזו, הכח של לימוד התורה של האדם נקרא ישרון - הוא ישר, אבל הוא הקטנה של הישרות, שזהו הון, יש מדרגה שנופלים לגמרי ממדרגת הראש, שזה האופן של העקב התחתון, שהוא המקום באדם ש"לא חלי ולא מרגיש", כל' חז"ל "מצוות שאדם דש בעקביו", ומצד כך הוא לא מרגיש את ה"חוקי רצונך", ולכן הוא דש בעקביו, כדברי הרבינו יונה הידועים שכאשר האדם עושה תשובה, גדר התשובה היא שהוא לא מסתכל על ה"מצוה קלה", שעליה הוא עבר, אלא לעולם לא תהא מצוה קלה בעיניו - "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות", כל' חז"ל, ועומק ההגדרה היא, אומר הרבינו יונה, שמצד מי שציווה על המצוה, אין לך דבר קל ואין לך דבר קשה, והיינו שמחמת ה"חוקי רצונך" שמונח בדבר, אי אפשר להגיד מה קל, ומה קשה. ומצד ההלבשה של הכלים, יש כזה כח כביכול, שאלו הם "המצוות קלות" שעליהם נאמר שאדם דש בהם בעקביו.

וא"כ, יש את כח הראש של ישראל שהוא לי - ראש, והוא ישר א-ל, זה הישרות העליונה. יש את הכח התחתון של ההשפלה, של העקב, "מצוות שאדם דש בעקביו". ויש את הכח האמצעי, שהוא הנקרא ישרון, והכח הזה שנקרא ישרון, הוא מחמת שיש הלבשה של הון של יון שמתלבש באותו דבר.

אביון - יון

שהוא י'. וכן שבאביון, זהו אב - י' וכן [הב' היא מכפל האותיות שאפשר להשתמש בה פעמיים].

והגדרת הדבר, שכח המציאות הזו שמתגלה מהצד העליון שבדבר היא, שבכל אדם ואדם יש בו את מדרגת האב שבו, ואת מדרגת הבן שבו, מדרגת האב שבו, זה ה"פרה רוצה להניק" שמתגלה בו, ומדרגת הבן שבו זה ה"העגל רוצה לינק", שזה ה"כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל" להזכיר עוון העגל, והעומק של עוון העגל לעניינא דידן, הוא ההידבקות לגבול של ה"העגל רוצה לינק", אבל כשקומת נפשו של האדם נמצאת נכון, זה המדרגה הנקראת אב וכן, באותו נפש, בחיצוניות, האב הוא לעצמו, והבן לעצמו, אבל בהבחנה הפנימית יותר, זהו אב וכן באותו נפש, והדוגמא היסודית של זה הוא בליל פסח, "וכאן הבן שואל", "אם אין לו בן אשתו שואלתו, ואם אין לו אשה הוא שואל את עצמו", כלומר הוא האב וכן שנמצא בתוך עצמו, והגדרת הדבר שזהו הרצוא ושוב שבנפש האדם, זהו האב וכן שבנפשו של האדם, מי שנמצא אצלו רק כח הרצוא כח האב, חס ושלום זה מי שרוצה לעשות עצמו אלוה, חס ושלום, אלהים אחרים, וע"ז נאמר חס ושלום, "אין לכם חלק באלוקי ישראל" מהצד ההפוך שלו, אבל מאידך, מי שרוצה להעמיד את הנפש רק במדרגה של השוב, זה הכח של ההקטנה של יון שנתבאר.

וכששני הכוחות האלה נמצאים יחד בקומת נפשו של האדם, זהו התיקון אב וכן שמתגלים בקומת נפשו.

ובלשון בהירה, יש אין סוף בעצם, ויש מדרגת הגבול שכל הארה מעבר לאותו גבול, היא נקראת בנפש האדם "אין סוף", ובלשון רבותינו בגדרי החכמה, כל מדרגה עליונה ותחתונה, העליונה ביחס לתחתונה נקראת "אין סוף".

זהו ישרון, מכח צמצום הישר, זה ישרות, אבל זה ישרות שמצטמצמת, זה ישרות שיש לה מציאות של גבול, זה ישרות המתגלה לפי כלי המקבלים שבדבר, שכפי שיעור הגבול שמתגלה בנפשם, כך שיעור הישרות שקיים בקרבם. זהו כח הצמצום של חכמת יון שמתגלה במעמקי נפשו של האדם.

ומצד כך, יש את עומק הרצון בנפש להשיג רצון של אין סוף, זה העומק של הרצון להידבק ולהתכלל בו, יתברך שמו.

ויש את עומק כח החכמה שבאדם, של טוהר האמונה של נשמתן של ישראל שהוא "חלק אלוך ממעל" הוא המדע והוא היודע", "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי כי גבהו שמים מארץ כן גבהו וגו'" הגדרת הדבר הוא שמציאות כח נשמתן של ישראל, שהיא "חלק אלוך ממעל", ומצד כך ראשית, גבולות החכמה שמתגלים בנפשן של ישראל הם בוודאי לא הגבולות של יון, אבל יתר על כן, בעומק, אין להם את מציאות הגבול, וכל מה שיש את מציאות הגבול בנפשו של האדם זה ההצטמצמות.

אם כהגדרה כללית כחו של יון זה כח הגוף, אבל בהגדרה מדוייקת, זה כח הכלי, זה כח הגבול שמונח בדבר, שזה מהותו של כלי שהוא מגביל את הדבר.

ובחנוכה שנעשה נס שדלק שמונה ימים, הכח של אותו גבול פורץ, אין את אותו צמצום של אותו מציאות של גבול בקומת נפשו של האדם.

אביון דתיקון גילוי האב וכן שבנפש

כשהכוחות האלה מתגלים בנפשו של האדם באופן הנכון שלהם, אז "כשגברה יד מלכות בית חשמונאים ונצחום", סדר הדברים הוא באופן כזה, שמההארה של השורש של האב שבמדרגת אביון, כמו שהוזכר - יש בו גם את האותיות אבן שזה נוטריקון אב וכן, במילה אביון עצמה נמצא האב - הי' שזה השורש של הטיפה

“עמל התורה” בעומק, העסק מעט מעבר לכוחות הנפש

התיקון - התנועה בין “שוב” גבולות הנפש ל“מעט יותר” - ה“אין סוף” בערכו

אבל ככל שנפשו של האדם נמצאת בבהירות יותר, ונמצאת בשתי החלקים שהוזכרו, ברור לה איפה נקודת הגבול שלה, וברור לה איפה נקודת התוספת, זה העומק של ה“עמל התורה”, “עמל התורה” ההגדרה שלו היא לעסוק מעט לפחות מעבר לכוחות נפשו, זה נקרא עמל התורה בהגדרה העמוקה שלו, ושם יש את התנועה בין הרצוא והשוב, רצוא ושוב, רצוא ושוב, ששת ימי המעשה, רצוא, שבת - הוא זוכה לשוב עליון יותר, וחוזר חלילה.

ע“י גילוי ה“חלק אלוק ממעל” נכנע הישרון ומתגלה הישראלי

ועל ידי כן האדם מכניע את עומק הרצוא שהרצון שולט עליו, והוא מכניע את הישרון שמצמצם את הישר - א-ל, שם מתגלה המדרגה העליונה ש“קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד”, היפך מה שהם אמרו “כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל”, מתגלה ה“חלק אלוק ממעל”, זהו ה“חלק” לעומת “חלק”, “יעקב איש חלק”.

כשמכניעים את ה“כתבו לכם על קרן השור”, את העגל, את העובר, את גבולות הכלים, - מתגלה המדרגה העליונה, השלימות העליונה של ה“חלק אלוק ממעל” שהוזכר, - מתגלה החלק התחתון המעלים, ומתגלה החלק העליון, ואז האדם חי ב-רצוא ושוב, הוא חי ב-שוב, בגבולות האדם דיליה, אבל הוא חי ברצוא בכניסה לעולמו של הקב“ה, זהו ה“והדליקו נרות בחצרות קדשך”, נכנסים כביכול לגבולות העליונים יותר שבערכו של התחתון הם נקראים “אין סוף” זה נקרא “חצרות קדשך”.

ולפי“ז בסדר קומת העבודה בנפשו של האדם, כשיש לאדם בהירות במקום הגבול של נפשו, שזה כח השוב שבנפש, ויש לאדם את הבהירות במקום הרצוא שבנפש, שהוא מעבר לגבולות של הנפש דיליה, והוא מתנועע כסדר בין מקום הגבולות של הנפש שזה שוב בנפשו, למקום שלמעלה מעט מהגבולות שלו, זולת מסירות נפש שזה כח הבית חשמונאי שנצחו - אבל בנפש הפרטית, מעט מאד מעבר לאותו שיעור של גבול, יש את התוספת שהיא ה“אין סוף” בערכו דיליה, זה הקצה התחתון של המדרגה העליונה המתגלה בתחתון, זה ה“מעט יותר” שמעבר לגבולותיו, ה“מעט יותר” שמתגלה בנפשו של האדם, בערכו שלו, זה מעבר לגבולות שלו, ושם תנועת הנפש כסדר.

אם לא, אז מציאות הדבר היא שהאדם נמצא בתוך הגבולות של עצמו, זה נקרא “עובר במעי אמו”. “עובר במעי אמו” יכול ללמוד, אבל למעשה, הוא לא יכול לצאת מהמקום דיליה, הוא נמצא תמיד באותו מקום של גבול, כשהוא יוצא לאויר העולם, אז “אין להם מנוחה”, “יילכו מחיל אל חיל”, “עובר במעי אמו”, הוא כולו בבחינת רגלים, “ראשו בין ברכיו”, ואז מקום ההליכה שלו הוא בבחינת אדם שקונה בד’ אמותיו, או בדוגמא של שבת שהוא נמצא רק בתוך ד’ אמות שלו, באותו מקום, כל עובר במעי אמו הוא לא יכול לצאת מאותם גבולות, הוא נמצא שם.

ובדקות, זהו ה“ויתרוצצו הבנים בקרבה” שרצו לצאת “מריבים בנחלת שתי עולמות” כדברי חז“ל, דהיינו שהם רצו לצאת ל“נחלת שתי עולמות” שזה מקום שאין לו גבול.

מי שנמצא רק בגבולות האלה, זה ההקטנה של “מוחין דקטנות”, “מוחין דעיבור”, מוחין שהקליפה של יון חופפת עליה, או בלשון אחרת שהמוחין יונקים ממנה.

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

אכזר אך-זר

מהות הזר שבאכזר

ומצד הסדר של הדבר כל יום ויום נצרך שיהא שמן חדש עבור אור פרטי לאותו יום, אבל כאשר מתגלה הנס והשמן הראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, כלומר שאותו שמן מחבר שמונה הארות, זה עומק הצירוף שמונח בדבר, והיינו שמציאות הכלי שבשמן מצרפת אל תוכה, חובקת אל תוכה את כל חלקי האור, זה ההיפך ממציאות האכזר אך אור כלי זר שנהפך לאך רז, כלומר - הם מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שהפך היה נעלם ונסתר בבחינת רז, וכידוע עד מאד מה שמבואר כבר בקדמונים שאור בגימטריא רז, בזה נעשה צירוף של האור והכלי, שזה הרי גדר האכזר, אור-כלי זר, שהאור זר למציאות הכלי, אבל כאשר הוא נתקן הרז הופך להיות אור ואזי האור והכלי מצורפים יחד אההדי.

וא"כ יש כאן פנים נוספות לעומק מציאות הנס שהיה בימי חנוכה שהשמן שהוא הכלי דולק בו שמונה הארות בשמור נת הימים וכולם מצורפים ע"י מציאות פנימיות כח השמן, נתהפך מציאות האכזריות לאך-רז שהוא מציאות של אור.

זה האור הגנוז שמאיר בימי חנוכה כידוע בבחינת רז שמ-שמעותו גנוז, נעלם, מכוסה, נסתר, והגילוי הוא שהחל-קים שבמציאות האור עצמו מתקבצים ע"י שמן אחד כמו שהוזכר.

כהונה זרות - דבר והיפוכו

אבל יתר על כן, בהגדרה הכוללת ממש הגדר של זרות הוא שבכל מדרגה ומדרגה מי שאינו שייך לאותה מדרגה הוא נקרא זר ביחס לאותה מדרגה, אבל בגדרי הדינים מה שמצינו כסדר בלשונות הפסוקים וכן הוא כסדר בש"ס ועוד, זה מה שנאמר "והזר הקרב יומת" "כל זר לא יאכל בו" וכן על זה הדרך, עיקר מציאות השם זרות נאמר בתור-רה כלפי מי שהוא היפך מציאות הכהן, ע"ז חל מציאות של זר, דבר והיפוכו, כהן והיפוכו הופך להיות זר, - וברור

אכזר אך-זר, לשון של זרות, כל זה נקרא זר מלשון של "זורה לרוח", כלומר דבר המתפזר, החלקים אינם מצור-פים זה עם זה אלא כל חלק פונה להיכן שהוא פונה וא"כ הוא זר לחלק האחר, על שם כן הוא נקרא זר, זהו זורה לרוח שחלקי הדבר מתפזרים.

היחס הנוסף של זרות זהו ביחס שהוזכר בפעם הקודמת שאך הוא ר"ת אור-כלי, ומצד כך, יש את הזרות בעצם האור עצמו שחלקי האור מתפזרים כמו שהוזכר קודם, ויש את היחס של זרות שהאור והכלי נעשים זרים זה לזה שאינם מחוברים זה עם זה.

ובעומק כאשר יש כלי - כל חלקי האור מתקבצים לתוך הכלי וע"ש כן הכלי נקרא כלי מלשון כללות כי הוא כולל לתוכו את כל חלקי האור וע"י כן הוא מצרפם ומחברם, - היפך מציאות הזרות נעשה בהם מציאות של צירוף.

אבל כאשר יש זרות בין האור והכלי, הזרות הזו גורמת לכך שהכלי אינו מצרף את חלקי האור, וכשהוא לא מצרף את חלקי האור א"כ כל חלק מחלקי האור עומד כמציאות לעצמו שיש זרות בין החלקים עצמם, זה עומק מציאות כח הכלי שבכחו לצרף את הכל, וכאשר הוא אינו מצרף זה גורם שחלקי האור עומדים כמציאות נבדלת זה מזה.

תיקון האכזר בנס חנוכה

ולפי"ז בהבנה בהירה, כאשר התגלה מציאות הנס בימי החנוכה שמצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שהיה ראוי לדלוק יום אחד והוא דלק שמונה ימים, - יש כמה וכמה פנים במציאות הנס, אבל פנים נוספות השתא במציאות הנס, - אותו שיעור שמן של יום אחד, אם הוא דולק יום אחד בפועל א"כ כל יום ויום צריך לתת עוד שמן, - כלומר יש אור ויש כלי והשמן הוא הכלי למציאות האור,

הדבר כמו שהוזכר, כהגדרה כוללת בכל מדרגה מי שאינו שייך לאותה מדרגה הוא נקרא זר, וביחס למדרגת הכהונה מי שאינו שייך למדרגת שבט הכהונה הוא נקרא זר ביחס לכהונה.

אבל בפרטות, אם עיקר שם זרות נאמר ביחס לכהונה ברור הדבר שמציאות הזרות היא שייכת בעצם לענין הכהונה בבחינת דבר והיפוכו שהיא היפך ענין הכהונה, שם עיקר מציאות הזרות, והדוגמא הבהירה לכך - ולפי"ז גדרם של דברים - הרי מעיקרא בשורש הדבר העבר דה היתה בבכורות, ביעקב ועשיו, ואף קודם לכן כמו שאומרים חז"ל, ונשתנה סדר הדבר בהר סיני ע"י חטא העגל שנעתקה העבודה מהבכורות לכהנים, - ואזי נאמר שם "הרגו איש באחיו" שנעשה מציאות של פרוד, כמו שנאמר בפסוק "ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע" וגו', וכמו שמבואר בחטא העגל שלקחו את העגל כמו שמשה רבינו נצטווה מפי הקב"ה, - "ויקח את העגל וגו' ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל" (שמות ל"ב, כ'), שנעשה שם מציאות של פירור שהדבר נעשה מפורר.

זה בעומק ההגדרה שבכיוור נאמר תמיד "כיוור וכונו" בשונה משאר כלים שלא מתגלה בהם ענין של 'כנו', אבל גדר הדבר הוא - כל מציאות של כן הוא מלשון הכן, ובהקבלה לכך כהן בהיפוך אותיות הוא הכן, כלומר ענין של הכנה, - זה ההבחנה של מציאות הכהונה, - מה שבכיוור מתגלה 'כן' כיון שגם הכיוור עצמו כל כולו אינו אלא מציאות של הכנה להכין את הגברא, להכין את הכהן למציאות העבודה.

כלומר, הכהונה היא כח של חיבור, כח של צירוף, ומי שהיה זר היה בו את הבחינה של 'זורה לרוח', והוא ההיפך של מציאות הכהונה.

יסוד ההכנה - בכלים ולא באור

ובפנימיות, על אף שכפשוטו הכהונה היא לצורך עבודה, אבל בעומק לפי מה שנתבאר השתא מהו עומק הדבר שכהן הוא אותיות הכן? - כי עיקר החידוש שמתגלה בכהונה זה התפיסה של הכן, של ההכנה, של הכלי, כל עניינו הוא הכנת הכלי שיוכל להצטרף למציאות האור.

ובדרך רמז, כידוע כהן בגימטריא דע עם הכולל, כלומר מציאות של חיבור בבחינת "והאדם ידע", שהוא מצורף מקושר ומחובר, זה מה ששבט הכהונה נבחר "לקדשו לכהנו ליי", והפך כך מי שלא שייך בעם ישראל לשבט הכהונה עליו נאמר "ויזר על פני המים וישק את בני ישראל", התגלה בו מציאות של הפירור שבדבר, זה עומק הפיזור והפרור שהוא היפך מציאות הכהונה כמו שנתבאר.

נחדד ונסביר, - כל הכנה יסודה היא לעולם הכנה מצד הכלים, אין הכנה באור אלא שכשיש הכנה בכלי האור שורה בתוך מציאות הכלי, כל סדר הדבר שההכנה נצרכת היא להכין כלי ראוי שיוכל לקבל את אותו שפע, ובלשון רבותינו כידוע מאד, מצד טבע האור עצמו הוא מתפשט - "היה האור מתפשט", ומה שמעכב הוא שכאשר אין מציאות של כלי הראוי לקבל את האור, זהו המעכב במציאות האור, אבל טבעו של האור מצד עצמו - שכולו עומד כמציאות של התפשטות.

ובדרך רמז, כידוע כהן בגימטריא דע עם הכולל, כלומר מציאות של חיבור בבחינת "והאדם ידע", שהוא מצורף מקושר ומחובר, זה מה ששבט הכהונה נבחר "לקדשו לכהנו ליי", והפך כך מי שלא שייך בעם ישראל לשבט הכהונה עליו נאמר "ויזר על פני המים וישק את בני ישראל", התגלה בו מציאות של הפירור שבדבר, זה עומק הפיזור והפרור שהוא היפך מציאות הכהונה כמו שנתבאר.

מהות הכיוור וכונו בשונה משאר כלי המקדש

ולפיכך על מנת לא לעכב את מציאות האור נצרך להכין את הכלי, ולכן לעולם גדר הכנה היא שייכת במהותה, בהוייתה, למציאות הכלים.

אבל ביתר עומק, הלשון של כהן שנאמר בו 'לכהנו ליי' זהו מלשון כן כמו שנאמר "ואת הכיוור ואת כנו", הכהן הוא הכן, הוא הכלי שבדבר.

עומק ההכנה שבכהונה ובכיוור וכונו

והרי שהמציאות של כל העבודה של הכהונה בעומק היא ליצור מציאות של כלים שלא יהיה מעכב בכלי והשפע יוכל לבוא אל תוכו.

ובדקות בהגדרה יותר מדוייקת, יש כלים בבית המקדש שהם שייכים בעצם לעבודה: המנורה עומדת להדלקה, שולחן ללחם הפנים, מזבח הפנימי להקטרה, מזבח החיצון להקרבה, וא"כ הם כלים שנעשה בהם עבודה, הקרבה, משא"כ בכיוור וכונו שהוא ג"כ מכלי המקדש, אבל כיוור

ולכן מה שכפשוטו מתגלה שהכיוור וכונו הוא רק הכנה לשאר העבודה הפנימית, אבל ברור הדבר בעומק, הרי

הכהונה היא הזרות, כהן זר הם דבר והיפוכו. אבל כאשר אנחנו מצרפים את הגימטריא של המילה כהן שהיא ע"ה עם המילה זר [=רז] שהיא 207 עולה בידינו רפ"ב - שזהו אפר עם הכולל, זהו האפר שמתגלה כאן שכאשר הוא מתגלה מהצד העליון שלו הרי שהוא מתהפך מאותיות אפר לאותיות פאר שזהו לשון הקרא "לתת לך פאר תחת אפר" כמו שדורש שים חז"ל שזה קאי על מקום של תפילין, וא"כ כאשר זה מתעלה למעלה הכהן והזר מצטרפים יחד אהדדי להיות פאר, וגדר הדבר לפי מה שנתבאר, לתת יש מציאות של הכנה ויש מציאות של דבר שהוא בלתי מוכן, ומצד כך הכהן הוא הכן ובזר שהכלי אינו מוכן זה גורם שהאור מתפזר, - כשהכלי אינו מצטרף לאור והאור מתפזר זה ההבחנה הנקראת זר בבחינת זורה לרוח.

אבל כאשר נעשה פנימיות מציאות העבודה והדבר מתעלה ונקשר לשורשו, כאשר הוא נקשר לשורשו ההתעלות שלו היא באופן שהוא מצרף את הזר, את הארז, והוא הופך אותו מאך זר לארז, כלומר שהזר מצטרף ומתחבר גם יחד, זה עומק פנימיות הגילוי של כח הצירוף של הכהן והזר.

כאשר נעשה העבודה על ידי הכהן, - מצטרף הזר, מתהפך הזרות והופך למציאות של רז ועל ידי כן מתגלה האפר, זה הגילוי בכל קרבן שכשהוא הופך להיות מציאות של אפר אז נעשית מצותו, זה גדר הנעשית מצד תו' שמצינו בקרבן, שזה הדין שאיברים שנתעכלו נחשב שנעשית מצותן ויוצאים לחולין, כלומר מה שהוא יוצא לחולין היינו שהוא הופך להיות מקדשים למעין המדרגה של זר, וזה נהיה כאשר הוא נעשה אפר, כלומר שנתחבר בו מציאות הכהן עם מציאות הזר, אז כפשוטו שנעשית מצותו מה שנעתק ממנו הקדושה כי פרח לה קדושתו, ובלשון עמוקה כיון שכל קדושתו היא לתכליתו, ממילא כנעשית התכלית - זה גופא קדושתו.

אבל מ"מ ההגדרה היותר כללית, מציאות הדבר שכאשר נתחבר האור - הכהן והרז גם יחד זהו הגימטריא של האפר, הכהן והזר [רז] מתחברים יחד אהדדי וזהו שלימות מציאות אותה הארה של מדרגת הכהונה שהיא מצרפת את מדרגת הזר למדרגת הכהן שיצטרפו יחד כמו שנתחדד.

הכלי החיצון ביותר שיש הוא הכיור וכנו, - סדר הדבר הוא מזבח החיצון, מזבח הפנימי, מנורה ושולחן, והארון שנמצא בפנים, אבל הדבר שנפגשים בו בהתחלה בכניסה לבית המקדש הוא הכיור וכנו, - וזה פשוט שכיון שזה ההכנה לכל סדר העבודה לכן הוא הכלי הראשון, - מן החיצוניות לפנימיות הוא הכלי הראשון, וההבנה הפשוטה שהוא ראשון רק מצד הסדר מחיצוניות לפנימיות, אבל בעומק ברור שמונח כאן שיסוד הדברים הוא שהכיור וכנו מה שהם נמצאים בראשית היינו מחמת שכל הפנימיות שבאה אחרי הכיור היא בתפיסה של כיור וכנו, בכדי שיהיה מציאות של כלי לצורך השפע הראוי להיכנס לתוכו, ולכן הכיור וכנו הוא בתחילת בית המקדש, - כפשוטו כיון שקליפה קודמת לפרי לכן הכיור וכנו נמצאים שם בכדי לסלק את הטומאה בבחינת 'טהרתו וקדשתו', אבל בעומק יותר כפי מה שנתחדד, מציאות הכיור וכנו שנמצאים בראשית הכניסה לבית המקדש, בראשית הכניסה לעבודה בפועל, זהו מחמת שבכיור וכנו מונח עומק התפיסה של כל סדר העבודה של הכהונה, ועל שם כן הכהן נקרא כהן כמו שהוזכר שזה אותיות הכן - הכנה בבחינת כנו, להכין את הדבר.

זה עומק כל מציאות העבודה להכין את הכלים שיהיו ראויים לקבל אל תוכן את מציאות השפע, ובוה ההגדרה א"כ של אכזר, אור - וכלי, שמתהפך הדבר שהכלי אינו זר אלא מתגלה שבו נכנס האור - רז, האור נכנס אל מציאות הכלי, - זוהי עבודת הכהונה, הכהונה ביסודה ובמהותה היא לגלות את מציאות האור שהאור והכלי יוכלו להצטרף יחד אהדדי.

ולפי"ז מה שהזרות היא ההיפוך מציאות הכהונה כמו שחודד, גדר מציאות הזרות הוא שהדבר אינו יכול להצטרף.

צירוף הכהן והזר במדרגת פאר - אפר

ולפי"ז להבין בעומק יותר, - יש את ההבדל מצד העובד עצמו שיש כהן ויש זר, אבל יש את ההבדל מצד מה שעובדים, אם מקריבים קרבן שהוא קדשים או שמקריבים את הקרבן באופן שהוא חולין, אבל יתר על כן ההקרה היותר פנימית היא קטורת שמקטירים במזבח הפנימי, וכנגד כך מה שנאמר לגבי נדב ואביהו במטבע לשון הפסוק "בהקריבם אש זרה".

ולהבין עמוק - כמו שהוזכר הדבר והיפוכו של מציאות

מדרגת כלי דמנורה ומדרגת 'מקום ארון אינו מן המדה'

אבל ביתר עומק, הסברנו שכל מהות העבודה בבית המ־קדש יסודה היא מדין כיוור וכנו שמונח בהם הדין של ההכנה בבחינת הכנת הכלים בכדי שהאור יוכל לשרות בתוך הכלי שאז האור לא יתפזר לצדדים.

אבל למעלה מכך, זה המדרגה הנקראת ארון, וכמו שהוזכר פעמים הרבה ארון זה האורני ששם שלימות מציאות ההארה, מה ההבדל העצמי בין האור של הארון לאור של המנורה, - כמובן שיש כמה וכמה הבדלים אבל ההבדל העצמי היסודי בין האור של המנורה לאור של הארון הוא, - מנורה נקראת מנורה כמו שהוזכר מלשון מה-נר, "נר ה' נשמת אדם" שאדם בגימטריא מ"ה, וא"כ אדם-נר זה הגימטריא של מנורה [-ללא הו'], כלומר מצד המנורה יש מציאות של אור ויש מציאות של כלי, אבל במדרגה של ארון מתגלה למעלה מכך, וכמו שאומרת הגמ' בבבא בתרא ועוד "מקום ארון אינו מן המדה", מה עומק הדבר לערכין דידן השתא שמקום ארון אינו מן המדה? - כלומר כל מקום של כל דבר הוא הבית קיבול הוא הכלי לאותו דבר, יש את הכלי עצמו לאור, ויש את המקום של הבית קיבול שזה המקום שהכלי נמצא בתוכו שהוא הכלי שחור־פף ומצרף את האור ואת הכלי גם יחד, עיקר שורש הכלי הוא המקום שהוא הכלי שמקבל אל תוכו את הכל.

כאשר נאמר יסוד הדבר ש"מקום ארון אינו מן המדה" כלומר, מתגלה כאן תפיסה שאין כאן מציאות של כלי, מציאות הכלי איננה מתגלה בו שהיא מציאות הארון כפ־שוטו.

משה ובצלאל - השגה מצד האור ומצד הכלי

הרי ידוע עד מאד מה שאומרים חז"ל ביחס למשה ובצ־לאל, שמשה נצטוו לעשות ארון שנאמר "ועשו ארון עצי שיטים" וגו', ובפועל עושה אותו בצלאל, ומשה רבינו סבר לעשות קודם את מה שנמצא בתוך המשכן ולאחר מכן את אוהל מועד, ואמר לו בצלאל אם קודם נקדים את מה שנמצא בתוכו, להיכן נכניסם, - צריך שסדר הדבר יהיה שקודם כל בונים את הכלים [- את אוהל מועד], ולאחר מכן את מה שרוצים להכניס אל תוך אוהל מועד, וע"ז אמר לו משה רבינו "בצל אל היית" שזהו השם בצלאל,

מהו 'בצל אל היית'? - כמו שהוזכר, משה רבינו השיג את הדבר מכח מדרגת האור, אבל בצלאל השיג את הדבר מכח מדרגת הכלי שזה מדרגת הצל, שכאשר האור מס־תלק יש את הצל.

מצד סדר הדבר מכח תפיסת בצלאל שהוא 'בצל אל', קודם צריכים לבנות כלים [- אוהל מועד] ולאחר מכן לבנות את מה שרוצים להכניס אל תוכו, - לוחות העדות.

אבל מצד מדרגת האור, הכלי בטל לאור וא"כ אין צורך קודם לעשות את הכלי על מנת שיהיה מקום להכניס אל תוכו את מה שרוצים להכניס. - זה עומק המדרגה של הארון, בצלאל עשה את הארון ובתפיסתו הארון הוא כמו המנורה שקודם צריך שיהא מציאות של כלים ולאחר מכן יש את מה שמכניסים אל תוך מציאות הכלי, אבל מכח מדרגתו של משה רבינו מתגלה תפיסת האור שלמעלה ממציאות הכלי, - הכלי הוא מלשון 'כלות' שנכלל בחזרה בשורשו כמו שהוזכר, ועל ידי כן מתגלה פנימיות תפיסת הארון שזהו ה"מקום ארון אינו מן המידה".

ההקבלה בין מדרגת מקום הארון למקום דק־בורת משה

וברור הדבר מה שנאמר בגמ' בסוטה בענין קבורתו של משה רבינו "ולא ידע איש את קבורתו" שכשהיו עומדים בהר נבו למעלה נראה להם קברו למטה, וכשהיו עומ־דים למטה נראה להם למעלה, ומה שנאמר לענין הארון שמקום הארון אינו מן המידה זה לא שני דברים נבדלים מהדדי, זה היינו הך, - על משה רבינו נאמר "שני לו־חות אבנים הוריד בידו" שאלו הם הלוחות והשברי לוחות שמונחים בארון, וא"כ הארון אינו תופס מקום מחמת מה שנמצא בתוכו שזה מתגלה מכח ה"הורידה משה לארץ", ומצד כך כמו שמקום ארון אינו מן המדה שאין מקום שתופס את הדבר כך גם במדרגת קבורתו של משה נאמר "ולא ידע איש את קבורתו" מצד מדרגת המקום, - והרי לפי חלק מדברי רבותינו, אז זכה משה רבינו להשגת שער הנ' בבחינת "במיתתן רואים", - בחיים של משה רבינו הוא זכה רק למ"ט שערי קדושה, מ"ט שערי בינה, שע"ז נאמר "בחייהם אינם רואים", אבל במיתתו הוא זכה לשער הנ', - זה האור - נ' שבארון שמכח כך "מקום ארון אינו מן המדה", שזה מחמת שהוא לא אור של מ"ט בבחינת "מ"ט פנים טמא מ"ט פנים טהור" אלא הוא אור של מדרגת

משה- מדרגת הארון, אהרן הכהן- מדרגת מנורה

ובהקבלה עיקר העבודה של הכהן כמו שכתוב בקרא "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" שזה נאמר באהרן הכהן וכמו שאומרים חז"ל 'שלך גדול משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות', מהו 'מדליק ומטיב את הנרות' - כל ההגדרה של דין הטבת הנרות היא להכין את הנרות, יש את ההדלקה שזה עצם העלאת הנרות - "להעלות נר תמיד" ויש את ה'מטיב את הנרות', שכל הטבה היינו שמכינים את הנר להדלקה, ואהרן הכהן מכח מציאות ה'כהן' שבו - כהן גדול - הוא מכין את הנרות, - זה מדרגתו של אהרן הכהן.

אבל מדרגתו של משה רבינו היא מדרגת התורה, - הוא לא במדרגה של מנורה אלא הוא במדרגה של ארון, זו מדרגתו של משה רבינו, מצד מדרגתו של אהרן הכהן הוא נכנס פעם בשנה אל מקום הארון - "בזאת יבוא אהרן אל הקדש בפר בן בקר" שזה ביום הכפורים יום שניתנו בו לוחות שניות, ומצד כך הוא נכנס גם לפני ולפני נים, - ואז הוא צריך הכנה דרבה - "שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישים כהן גדול מביתו" שההכנה שעושים לו היא לא רק הכנה של שלושה ימים כמו במתן תורה אלא הכנה של שבעה ימים.

אבל מצד מדרגתו של משה רבינו ששכינה מדברת עמו בכל שעה, ומאיפה היה הדיבור - "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים" שהדיבור היה ממקום ארון, משם היה מקור הדיבור אל משה רבינו שהוא זוכה לנבואה, כלומר שמדרגת נבואתו היה מ'מקום ארון אינו מן המדה' מאותו תפיסה שהכלי עומד מוכן כסדר לדבר, זה עומק כח מדרגתו של משה רבינו שזהו גדר שיעור הדבר שחל בו - שורש פנימיות ההארה שהכלי והאור מצורפים יחד אהדדי ואין בו מציאות של חסרון אלא כולו עומד כמציאות של שלימות.

ובדרך רמז - אור - כלי עם הכולל בגימטריא רפ"ח שזה אותיות של חסר, - מצד התפיסה התחתונה הכלי מצמץ צם את האור, מחסיר את האור, מגביל את מציאות האור כמו שהוזכר בהרחבה לעיל, אבל מהצד העליון זה מתהפך לאותיות סרח בבחינת "סרח העודף", כאשר האור גובר על מציאות הכלי הרי זה בבחינת 'כלי מלא מח' זיק' כדברי הגמ' בברכות - "לא כמידת בשר ודם מידת

שער הנ', ולזה זכה משה במיתתו ולכן נאמר בו "ולא ידע איש את קבורתו".

מהו בעומק "ולא ידע"? - כמו שהוזכר, כהן הוא בגימטריא דע [- עם הכולל] כלומר הדע זהו מציאות ההכנה שנצרך להכין את מציאות הכלי. אבל אצל משה רבינו שהוא למעלה מאותה מדרגה, עליו נאמר "ולא ידע".

משה למעלה ממדרגת כהונה - הכנה

ובעומק בהקבלה הזאת, כמו שאומרת הגמ' שלושה דברים עשה משה מדעתו והסכימה דעתו לדעת השכינה, ואחד מהם הוא שפירש מן האשה, שנשא משה ק"ו בעצמו, ומה כנסת ישראל שלא דיברה עמהם שכינה אלא במתן תורה נאמר בהם "היו נכונים ליום השלישי" - ושם נאמר "והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה' פן יפרץ בם", כלומר, "היו נכונים" מאותו בחינה של 'כהנים' מלשון הכן, שהיה צריך שם למדרגת מתן תורה הכנה של שלושה ימים להכנת מציאות הכלי, וכידוע כלי הוא ר"ת כהן לוי ישראל שהם ג' המדרגות, זהו ה"היו נכונים לשלושת ימים", הכנה של ג' המדרגות.

אבל משה רבינו שנשא ק"ו בעצמו שצריך לפרוש מן האשה משום ששכינה שורה בו בכל שעה, מה עומק הדבר ששכינה שורה בו כל שעה - וכמובן בפשטות הוא לא צריך הכנה כי הוא למעלה מהמדרגה של הכנה אלא הוא שייך כבר לעצם הדבר.

אבל בדקות יותר למה שנתבאר השתא, - אין לו את מציאות הכנת הכלי, כולו הוא "כי קרן עור פני משה", כלומר שהוא נמצא באותה מדרגה שאין צורך של הכנה אלא מציאותו הוא שהוא מוכן לדבר.

זה העומק הפנימי שמשה רבינו הוא איננו כהן, כפשוטו כמובן כמו שאומרים חז"ל שמכח שהוא אמר "שלח נא ביד תשלח" לכן נעתק הכהונה ממשה שהוא נשאר להיות רק בשבט לוי והכהונה נעתקה למדרגתו של אהרן, אבל בעומק יותר הגדרת הדבר הוא שמשה רבינו בפנימיות הדבר - הוא למעלה ממציאות הכהונה, למעלה ממציאות ה'הכן' כי הוא עומד מוכן מצד עצמו בכל עת ובכל שעה, - שהרי בזה שונה נבואת משה מנבואת שאר כל הנביאים כולם שבכל שעה הוא מוכן לנבואה, ולכן הוא למעלה ממדרגת הכהונה.

הארת מדרגת מקום דארוך במקום ההדלקה

ומאיפה השורש הפנימי - עד כמה שיש גדר של מנורה שהיא בבחינת כלי שיש אור ויש כלי, א"כ יש לה גדר של מקום, - 'מנורה בדרום' זהו מקומה בבית המקדש, אבל עד כמה שמתגלה שורש ההארה מדין הארון 'מקום ארון אינה מן המדה', א"כ כמו שאפשר להדליק בפנים אפשר להדליק בחוץ, - אם אפשר להדליק רק בפנים א"כ זה אור וכלי כפשוטו, אבל אם מאיר התפיסה של הארון שמקום ארון אינו מן המדה, א"כ אין מקום לדבר ולכן שייך גם "הדליקו נרות בחצרות קדשך", ומצד כך שייך גם שכל כנסת ישראל ידליקו שכל אחד "מדליקו על פתח ביתו מבחוץ", "מדליקו בחלון", "מדליקו על שולחנו ודיו", כל אלה הם המקומות של ההדלקה, שהמציאות היא שההדלקה יכולה להיות בכמה וכמה מקומות, פתח ביתו, עליה, שולחנו, - עד שמפני החשש הוא מדליק בשתי מקומות, כלומר שאין גדר של מציאות מקום כפשוטו שאותו מקום שייך דייקא להדלקה, - וודאי זה מתלבש למעשה לדיני מקום, אבל השורש של הדבר מתגלה שזה יכול להעתיק ממקום למקום, זה עומק נקודת ההדלקה.

וזה עומק הדבר שההדלקה כשרה בזר, - ובחנוכה לא רק שהיא כשרה בזר אלא כל מצות נר חנוכה היא 'נר איש ביתו', כלומר שזר לכתחילה מצווה להדליק נר בחנוכה זכר למנורה שנמצאת במקדש בפנים שהדלקתה ע"י כהן, כי בחנוכה מתגלה התיקון שהזר מתהפך מזר לזר, - זה פנימיות מציאות ההארה.

מדרגת ההכרח שבהארת חנוכה

בלשון עמוקה, אכזר בגימטריא רכ"ח שמתהפך למילה פרח שהיא השורש של המילה הכרח, וכידוע עד מאד יש את כח הבחירה ויש את הידיעה שלמעלה מן הבחירה שהיא כח ההכרח שהאדם מוכרח לדבר.

ומהי פנימיות ההארה שמתגלה לפי"ז בנר חנוכה? - מצד החלק החיצוני היה את המתיוונים שזה שורש מציאות החטא ושורש הגזירה שגזרו יון "להשכיחם תורתך ולהע" בירם מחוקי רצונך", אבל כשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, זה לא רק כפשוטו שהיה מלחמה והם נצחום, שהרי ברור הדבר - הם מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שלא נגע בו זר וטמא אותו ומשם היה שורש נקודת ההצלה, - וזה לא במקרה שהיה את הפך שמן אחד

הקב"ה, מדת בשר ודם כלי ריקם מחזיק כלי מלא אינו מחזיק, אבל מידת הקב"ה כלי מלא מחזיק כלי ריקם אינו מחזיק שנאמר יהיב חכמה לחכימין", - כשמתקיים 'יהיב חכמה לחכימין' אזי כמשל הידוע של המגיד מדובנא שה' כלי מלא השפע נשפך סביבות הכלי, - זהו 'סרח העודף' וזוהי המדרגה של אור וכלי מהצד העליון שבו, לא שהכלי מחסר ומצמצם את מציאות האור אלא האור נמשך ונשפע בריבוי של שפע אור, זהו המדרגה של סרח העודף כאשר האור והכלי מצורפים יחד אהדדי כמו שנתבאר.

מדרגת נר חנוכה - צירוף האור והכלי

אבל מ"מ מצד כך להבין עמוק - מטבע הלשון שתיקנו לומר בעל הניסים 'והדליקו נרות בחצרות קדשך' והשא" לה הידועה עד מאד וכבר דנו בכך הפוסקים, מהו 'והדליקו נרות בחצרות קדשך' הרי מקום ההדלקה צריך להיות בפנים, וגדר הדברים בקצרה ממש, כידוע עצם ההדלקה עצמה אינה פסולה בזר, הקושי הוא להיכנס לפנים, זה נקודת האיסור, ומצד כך עומק הכח ש'הדליקו נרות בחצרות קדשך' זהו מהשורש של ההארה שהכהונה והזרות יכולים להצטרף יחד אהדדי.

וזה העומק הנורא של נר חנוכה, שהרי הדלקת נר חנוכה היא זכר למה שהדליקו במקדש, והרי במקדש מי שיוכל להדליק בפועל בפנים הוא רק כהן שזה עבודתו - עד כהן גדול כמו שנמר לאהרן "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות".

אבל בחנוכה כל ישראל מדליקים נר זכר להדלקה שכהן עושה במקדש, והדבר הוא פלא כמובן, הרי המעשה הזה הוא מעשה ששייך רק לכהונה ומה שייך לעשות זכר שכל ישראל יעשו מעשה שביסודו הוא הדלקה בפנים ע"י כהן, - וכמובן השורש כבר מונח בעצם ההגדרה של 'והדליקו נרות בחצרות קדשך' שההדלקה לא היתה בפנים וממילא יש להדלקה הזו שורש של הדלקה ע"י זר, - כאן מונח עומק התשובה.

אבל להתבאר בכל מהלך פני הדברים, זה העומק של נר חנוכה, בחנוכה מתגלה האךזר האור - כלי זר, שההדלקה נעשית ע"י מדרגת אכזר, זה מדרגת נר חנוכה, - במדרגה הזו של נר חנוכה מתגלה האור וכלי שמי שמצרפם הוא הזר, הישראל שנמצא בחוץ הוא זה שמצרף אותם.

תוקף החיבור שהוא למעלה מנקודת הבחירה, ממקום ההכרח כמו שהוזכר שאכזר בגימטריא כרח שהוא מכריח את הדבר.

זה פנימיות ההארה של צירוף האור והכלי, ומצד כך מתגלה הפנימיות של הארת נר חנוכה שהחיבור של כנסת ישראל והקדוש ברוך הוא הוא גדר של אונס, "לא יוכל לשלחה כל ימיו".

שאלה: מה שהרב אמר ביחס למשה ובצלאל שזה נאמר גם על הארון ומה שבתוכו שזה לוחות העדות, לכאורה לא מצינו את זה רק לגבי המשכן והכלים.

תשובה: כן. - לא הזכרנו את המילה ארון ומה שבתוכו, רק שהסברנו לאחר מכן שמקום ארון הוא ביחס למציאות של איפה שהארון נמצא, - הזכרנו הרי שני שלבים, אם שמתם לב שדקדקנו וכשהזכרנו את הארון ואמרנו ביחס של מה שנמצא בתוכו לא הגדרנו שזה הלוחות, והגדרת הדבר - דובר שיש הבחנה של כלי כמו נר ומנורה שיש את האור ואת הנר שהוא הכלי, ויש את ההבחנה של המקום שהוא עוד הבחנה של כלי של הדבר, ובעומק - אם אנחנו לוקחים את הדוגמא הבהירה כאשר משה רבינו הוריד את הלוחות - "שני לוחות אבנים הוריד בידו" האם כבר נבנה הארון או לא נבנה הארון? - והיינו שמשה רבינו הוריד את האור שעתיד להיות אחר כך בתוך הכלי בדיוק מאותו נקודה של שורש, ורק שהסברנו שהשורש של הדבר נמצא בהגדרה של הנידון מה לעשות קודם, האם מה שנמצא בתוך הארון או הארון עצמו, וזה גופא היה גם שם, שהרי הארון נבנה אחרי שהיה את מציאות הלוחות שירדו, אבל השורש הוא האם דנים לפני כן על האור או שדנים לפני כן על הכלי, וביחס של הארון אם מקום ארון אינו מן המדה א"כ זה גורם שגם הארון ביחס ללוחות הלוחות צריכים לקדום למציאות הארון, - כשדקדקנו בלשונו לא אמרנו את הלשון שהנידון של בצלאל ומשה היה ביחס ללוחות, רק אמרנו ביחס למה שנמצא בתוכו, ובעומק זה היחס של מציאות המקום, - יש לנו מקום שזה הכח הכולל ויש לנו את הכלי עצמו ויש לנו את מה שנמצא בתוכו.

■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

שלא נגע בו זר, אלא מה התפיסה שמתגלה שם, - מצב הבחירה של היוונים הם היו בוחרים לטמא כל שמן, וא"כ מה שגרם שאת אותו שמן הם לא מטמאים זהו האור שלמעלה מהבחירה, הוא המקום שגרם שנשאר פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שאין בו מגע יד אדם כמו שאומרים רבותינו, כי הוא למעלה מהמקום של מגע יד אדם, הוא למעלה ממציאות הבחירה.

זה עומק מציאות הכח שמתגלה במדרגת האכזר שהוא בגימטריא פרח, כח ההכרח שבהארה של נר חנוכה.

פנימיות ההארה של נר חנוכה שהוא צירוף של האור והכלי הוא מכח כך שנעשה החיבור בעל כרחו, והדוגמא הבהירה לכך מה שנאמר בפרשת אונס "ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו", והיינו שיש כאן צירוף של אור וכלי - זכר ונקיבה יחד בדבר שהוא הכרח, כלומר הוא עשה מעשה של אונס שהוא מעשה של הכרח, ולכן הוקדע בע ההכרח בדין ש"לא יוכל לשלחה כל ימיו".

פנימיות הארת חנוכה - חיבור בגדר אונס

זה העומק שמתגלה בכנסת ישראל במדרגת חנוכה, - מצד הקלקול הגזירה של יון היתה שבתולה הנישאת תיבעל להגמון תחילה, אבל מצד נקודת התיקון מתגלה האור של ה"לו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו", מכאן מתגלה עומק ההארה של נר חנוכה שעל אף שח"ו היה מציאות של מתיוונים אבל מתגלה שהחיבור של כנסת ישראל עם הקב"ה הוא במדרגה של הכרח.

כאשר הקדוש ברוך הוא כפה עליהם הר כגיגית במדרגת מתן תורה, זה היה בגדר של אונס והאונס גורם את ה"לא יוכל לשלחה", - יש אופן דתיקון שזה מתגלה בפורים "הדר קבלוה בימי אחשוורוש" מאהבת הנס, וא"כ עוד פעם חוזר הבחירה מכח אהבת הנס, זה התיקון של פורים.

אבל התיקון של חנוכה זה הגילוי של לא יוכל לשלחה כל ימיו, מציאות של הכרח, זה פנימיות ההארה שמתגלה בחנוכה.

שהרי זהו מציאות של אונס, - הרי אין לך זר יותר גדול מאונס שהאור והכלי מצטרפים באופן של זרות.

זה עומק פנימיות ההארה של נר חנוכה של תיקון האכזר,

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

ויהי אור | אור חנוכה

בלשון אחרת והיינו הך, כידוע עד מאד, כמו שמאריך הדעת תבונות יש שתי הנהגות בעולם הנהגת היחוד, והנהגה של "להטיב לבריותיו", ההנהגה התחתונה שהיא "להטיב לבריותיו", היא מכח "חוק הטוב להטיב", כלומר, הוא ברא את הבריאה למען זולתו.

והנהגה העליונה יותר של הבריאה היא גילוי יחודו יתברך שמו שאין כח שליט בעולם אלא הוא יתברך, ובלשון הנביא: "למעני למעני אעשה".

זה ההגדרה של "שמש" שמדליקים, וזה ההגדרה של עצם נרות חנוכה. ה"שמש" הוא בא לשמש לאחרים, זהו ההגדרה של "כי אמרתי עולם חסד יבנה", "להטיב לבריותיו", שכל תכלית הבריאה היא לזולתו, להטיב, וכמו שאומרת הגמ' בקידושין "משה עומד על גביהם בסעודה ומשמשם", מעין הבורא יתברך שמו שמשמש את כל העולם כולו, זה התפיסה שהבריאה נבראה לזולתו, "להטיב לבריותיו".

אבל בפנים העמוקות יותר של הבריאה, שזה האור העיקרי של אור ימי החנוכה, גילוי יחודו יתברך שמו, אין כח שליט אלא הוא, "למעני למעני אעשה", שכאשר מתראה אורו יתברך שמו, זה לא להאיר לזולתו, שיראו את זולתו, אלא להאיר, שיראו את עצם האור, "זה ה' קוינו לו ווישיענו", אור לעצם ההארה עצמה, להכיר את עצם האור, זה גילוי יחודו יתברך שמו.

התפשטות נח הראיה בצורת אדם

כשמציירים את זה בצורת אדם [במדרגת נפש] מקום הראיה הוא בעינים. "עינים לראות".

ובהתפשטות זה יורד לתתא, זה יורד למקום הלב, שמה

אור לצורך האור עצמו ואור לצורך זולתו

אור "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", כדוגמא בעלמא, כאשר יש חושך, אי אפשר לראות כלל, כאשר יש אור, נר, חמה וכדומה, הרי, שמכח הנר, מכח החמה, רואים את הנר עצמו, רואים את החמה עצמה, ומכח כך, אפשר גם לראות דברים אחרים, וזה בבחינת "נר לאחד - נר למאה", "נר לאחד" כלומר, זה אור לעצם הנר עצמו, שזה ה"אחד", שלולי שהיה את ההארה של הנר, לא היו רואים את הנר עצמו, וכאשר יש את הארת נר, רואים את הנר עצמו, ורואים גם את שאר הדברים הנמצאים סביבותיו.

זה עומק ההגדרה שנאמר בנר חנוכה [שהגמ' דנה אם מותר להשתמש לאורה או אסור להשתמש לאורה] "הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם", וצריך להדליק נר אחד ע"מ להשתמש, עומק הגדרת הדבר הוא שהאור של הנר חנוכה, הוא מאיר על מנת שיראו את עצם האור עצמו, שיראו את הנר עצמו, "אסור להשתמש לאורה" כלומר, שעצם ההארה של מדרגת הנר היא לא הארה שפונה להאיר את זולתו, אלא היא הארה שפונה להאיר את הפנים, את ההווה העצמית של מציאות מקור האור. זה הגדרה של ה"לראותם בלבד", ולכן "אסור להשתמש לאורה".

כאשר הוא רוצה להשתמש הוא צריך להוסיף נר אחד, ע"מ להשתמש, ובמקום שיש אבוקה, כמו שאומרת הגמ', הוא משתמש לאורה של האבוקה, ותלמיד חכם שאין דרכו להשתמש באבוקה צריך שיוסיף נר בכדי שיהיה היכרא, גדר הנר הנוסף שמוסיפים, כלומר, שיש כאן סוג נוסף של הארה, שהמהות שלה היא לא להאיר לצורך עצמה אלא להאיר לצורך זולתה.

זהו "עד שתכלה רגל מן השוק", ואז ההארה המתגלה היא לא בבחינת רגלים, אלא מתגלה במדרגת "גופא", כההארה שהיא "לגופו" לעצמו שמאיר לעצמו כמות שהוא. זהו ההארה המתגלה בנר חנוכה, שמתגלה אור שמאיר לעצמו במדרגה של זמן.

אור דיום ראשון - לעצם האור. הארה ביום רביעי - לזולתו

ובשורש האור דמעשה בראשית, ביום ראשון דמעשה בראשית נאמר "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", כמו שהוזכר, היה אור אחד, וביום רביעי דמעשה בראשית יש את תליית המאורות, "יהי מארת ברקיע השמים", ההבדל העצמי בין האור של יום ראשון לאור של יום רביעי למהלך שנתבאר הוא כך: ההארה של יום ראשון זה ההארה שמאירה לצורך לראות את העצם של ההארה עצמה, וזהו מה שנאמר על האור של יום ראשון שאדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו", לא שהוא רואה מסוף העולם ועד סופו, עוד פרטים ועוד פרטים, אלא הוא רואה מסוף העולם ועד סופו, שכל מה שיש כאן זה רק ההארה, וא"כ התכלית היא עצם ההארה, ההארה מגלה את עצמה מיניה וביה, זהו ה"צופה בו מסוף העולם ועד סופו".

אבל ההארה שמתגלה ביום רביעי דמעשה בראשית "יהי מאורות ברקיע השמים", שנעשה התפשטות של הארה, ההארה הזו שמאירה ביום רביעי זוהי הארה שמאירה לזולתו, שורש כל ההארה היא החמה, היא נקראת חמה, והיא נקראת שמש, שלשון שמש היא מכח שהיא משמשת לזולתה. זהו ה"צריך נר אחר" על מנת להשתמש, הנר אחר שבא על מנת שיוכלו להשתמש בו, זה ההארה של יום רביעי שההארות לצורך זולתם, חמה, לבנה וכוכבים ששורשם חמה שנקראת שמש שמשמשת את זולתה.

אבל לעומת כך, האור של יום ראשון, הוא אור שמאיר בעצם, לעצם ההארה עצמה, להכיר את ההארה, זהו מה שנאמר בנס חנוכה "ולא מצאו אלא פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שלא היה ראוי לדלוק אלא

נמצא מקום החזה, וכמו שאומרים חז"ל כידוע, שחזה נקרא חזה מלשון "ואתה תחזה", "תא חזי" מלשון ראייה, על זה אמר "ליבי ראה", הלב מצד שהוא נמצא במקום החזה הוא במדרגה של "ליבי ראה".

וכשזה משתלשל יותר למטה זה מגיע עד מקום טבורו של האדם, וכמו שדורשת הגמ' בריש מגילה על טבריה שהיא טבור הארץ - "שטובה ראייתה", מלשון ראייה. וא"כ, הראיה המשתלשלת עד מקום הטבור, כלומר, כח הראיה של האדם במקום גופו של האדם זה ראייה לעצמו.

מטבורו ולמטה, ששם מתחיל מקום רגלי האדם, שמה הראיה היא לראות את זולתו, ובעומק, על זה נאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", אחרי מקום הראיה של מקום גופו של אדם, וכן במה שנאמר בעשרה קדושות של רבי שלא נסתכל חוץ מד' אמותיו, כלומר ההגדרה של הראיה שמתגלה, שהוא רואה רק את ד' אמות שלו, את ה"ד' אמות של אדם שקונות לו", הוא רואה רק את חלקו שלו, כלומר, הראיה התפשטה עד מקום הטבור, עד מקום גופו.

אבל ממקום הטבור, כמו שאומרים חז"ל כידוע, מתחיל מקום רגליו של האדם, כל רגלים הם במה שהאדם הולך לזולתו למקום אחר.

אלו הם שתי המדרגות שהוזכרו לעיל כפי שהם מתראים בצורת אדם, הראיה שמתגלה מהעינים, מתפשטת למקום החזה, ומגיעה עד מקום טבורו של האדם, זה ראייה לצורך מה שרואים את עצם מקור ההארה עצמו, והראיה שמתגלה מהטבור ולמטה, ממקום הרגלים ולמטה, היא ראייה לצורך זולתו.

והארת נר חנוכה כמו שהוזכר, ש"אסור להשתמש לאורה", "לראותם בלבד", זה הארה שבאה לצורך ראיית ההארה עצמה, ולכן זמן ההדלקה הוא "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", "עד שתכלה רגל מן השוק" כלומר, שהראיה לא משתלשלת למקום הרגלים, ל"מטבורו ולמטה" של האדם, אלא הוא נשאר "מטבורו ולמעלה" של האדם, לא במקום הרגלים,

היא הארה מצד מדרגה שמציאותה היא פנים.

מדרגת שמש דהשתא ומדרגת חמה דלעת"ל

וזה ההבדל בין מדרגת השמש השתא למדרגת השמש דלעתיד לבוא, מדרגת השמש השתא "הנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחיים ל"י שמש מלשון משמש, "דמות שמי" כלשון הגמ', על שם שהמאורות משמשים אחרים, זה גופא ההגדרה במה שיש לשמש נרתיק. אבל לעתיד לבוא ש"עתידי הקב"ה להוציא חמה מנרתיקה", יתגלה שההארה של השמש היא לא נקראת שמש אלא היא נקראת רק חמה, כלומר, העומק של מציאות הארתה, היינו שהיא מאירה לגלות את עצם המאור עצמו, לא שמש לשמש את זולתו. מה שהשמש הופכת להיות שמש כי יש נרתיק של האור, שהוא מסתיר את עצמות האור, ולא מתגלה אלא חיצוניות האור, שהוא משמש את זולתו, ולכן צריך לצמצם את ההארה לפי שיעור המקבלים. אבל לעתיד לבוא, "עתידי הקב"ה להוציא חמה מנרתיקה", הרי אי אפשר לראות את האור כאשר השמש יוצאת מנרתיקה ולהשתמש בו, מכח ריבוי האור שיש בה, כשיש ריבוי של אור מתגלה עצם האור כתכלית לעצמו, ולא לצורך מציאות של זולתו, זהו אור החמה דלעתיד לבוא.

זהו האור של נר חנוכה שמאיר בו האור של לעתיד לבוא, מאיר בו האור שעצם ההארה היא איננה לזולתו. אלא כל מציאותו היא כמציאות לעצמו.

נח ה'לראותם בלבד' - בבחינת עיני השכל

בלשון אחרת והיינו הך, יש באדם את כח המחשבה המוחין, ההשכלה, שנמצא בראש, ויש את התפשטות חושי המחשבה כמו שמבארים הראשונים ועוד. מכח המחשבה יוצא באדם החושים של ראייה, שמיעה, ריח, טעם ומישוש. המחשבה היא נעלמת, "אין אדם יודע מה שבלב חברו", כמו שאומרת הגמ'. וא"כ, המחשבה היא אור שמאיר לאדם בתוך עצמו,

יום אחד" כמו שהוזכר, שזה היום ראשון דמעשה בראשית, זה ה"יום אחד" שהוא היה ראוי לדלוק, וההארה שהוא ראוי לדלוק בה, הוא ראוי לדלוק לצורך מציאות שהוא יאיר את הדבר כמות שהוא ולא לצורך מציאות של זולתו.

כשזה מתראה במדרגה של מקום, כפי שכבר הוזכר לעיל, שורש ההארה מתגלה בארון, הארון נקרא ארון, כמו שאומרים חז"ל להדיא מלשון של אור, [שיש בו את האותיות הללו] שממנו יוצא האורה לעולם, מהארון מתפשט האור למדרגת המנורה "יאירו שבעת הנרות" וכמו שאומרת הגמ' בשבת "וכי לאורה הוא צריך אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל", אבל יתר על כן, בנס דחנוכה מתגלה "והדליקו נרות בחצרות קדשך", וכמו ששואלים המפרשים, שמקום ההדלקה הוא לא "בחצרות". וכמו"כ בעיקר ההדלקה ידן דנר חנוכה "מדליקו על פתח ביתו מבחוץ".

על דרך כלל הסיבה שהאדם מדליק נר בחוץ היינו מכח מבואות האפלים שיש צורך להדליק שמה ע"מ שההולכים במבואות האפלים לא יכשלו, וא"כ כל נר שמדליקים אותו בחוץ, מדליקים אותו לצורך מי שנמצא בחוץ. אבל העומק של ההדלקה של נר חנוכה ש"מדליקו על פתח ביתו מבחוץ", -ושם, כל מה שיש באותה הארה היינו שיראו את עצם האור עצמו, ולא שישתמשו באור, זה עומק המדרגה של מה שהנר חנוכה נמצא בחוץ, שאז הוא מגלה שהמציאות של הדבר הוא לצורך הפנים, לצורך המציאות של מי שנמצא "בתוך" ולא לצורך מי שנמצא בחוץ.

וכמובן, כמו שאומרת הגמ' מזוהה מימין ונר חנוכה משמאל, שהטעם הוא כדי שיהיה מוקף במצוות, מוגדר כאן ההגדרה שהנר חנוכה הוא לא למי שנמצא בחוץ אלא הנר חנוכה הוא למי שדר בפנים, שמי שנמצא בתוך הבית יהיה מסובב במצוות, ובדקות ההגדרה היא שמי שנכנס לבית יהיה מסובב במצוות, לכאוף.

אבל בעומק, הרי זהו "נר איש וביתו", הנר שייך למדרגת הבית כמו שכבר הוזכר בהרחבה לעיל, ומ"מ א"כ, מקום ההדלקה הוא באופן שהנר חנוכה לא מאיר למי שנמצא בחוץ, אלא הוא יוצא לחוץ לגלות שכל ההארה

עצם ההארה עצמה במדרגת החכמה הסתומה, מדרגה של מוחין פנימיים, ולא כיציאה לחוץ של מדרגת חמשת החושים.

ומצד כך, כאשר מתגלה הראיה בחוץ, זה לא חלק מהמערכת של חמשת החושים, אלא הראיה הזאת נקראת עין מלשון עיון, במדרגת "עיני השכל", זה הראיה שמכחה רואים את מדרגת נר חנוכה.

השורש במשה של הכניסה לא"י במדרגת ראייה

ומהו השורש של ההארה שהרי כמו שהוזכר יש מדרגה של יציאת הדבר לחוץ, ראייה, שמיעה, ריח טעם, מישוש, וא"כ איפה השורש של ראייה שהיא בלי שייכות לחמשת החושים, בלי למשש את הדבר?

ברור הדבר, הרי גלות יון ונס של חנוכה, בשונה משאר הניסים של המועדים היה בארץ ישראל, הגלות היתה בארץ ישראל, ולפי"ז גם הגאולה היא בתוך ארץ ישראל, ושורש הדבר הוא אצל משה רבינו שהתפלל להיכנס לארץ ישראל, "ואתחנן אל ה'" ולבסוף אומר לו הקב"ה "בעיניך תראה ושמה לא תבוא", הוא רק רואה את ארץ ישראל, אבל הוא לא נכנס לארץ ישראל. משה רבינו לא נכנס לארץ ישראל, וא"כ הוא לא ממשש את ארץ ישראל בפועל, אלא הוא רק רואה את ארץ ישראל.

זה שורש ההארה של נר חנוכה. "שמונה פסוקים אחרונים שבתורה משה כותב בדמע", בשמונה פסוקים הללו של "וימת משה" וכו' נעצר הדבר, והוא לא זוכה להיכנס לארץ ישראל, וכמו שכבר הוזכר, זה השורש לשמונה ימים של חנוכה. בשמונה פסוקים האלו מתגלה אי כניסה לארץ ישראל בפועל, בחוש המישוש, וכניסה לארץ ישראל במדרגה של ראייה. זה ה"לראותם בלבד" שמתגלה במדרגת הנר חנוכה.

מדרגת משה - כח המישוש בשמים

בלשון אחרת והיינו הך, בראיה, האדם רואה למרחוק, ובגובה מקום השיעור ששולט עינו הוא עד עשרים אמה,

כשה"חובת הלבבות" מצייר בלשון בהירה מהו כח המחשבה שבאדם, הוא מגדיר אותו כנר פנימי בתוך האדם שמאיר לו. זה מדרגת המחשבה, וכשהחושים יוצאים לחוץ ומתפשטים לראיה שמיעה ריח טעם ומישוש, הוא רואה את מה שנמצא בחוץ, שומע את מה שנמצא בחוץ, וכך הוא מריח טעם וממשש.

העומק של ההארה שמתגלה בנר חנוכה שיש דין של "לראותם", עומק ההגדרה במה ש"מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול" ומכחו הדליקו, לענינא דידן הוא - האופן שבו הם מצאו את השמן שעתידי להאיר, לא ע"י מדרגה של ראייה, - ולכן הוא היה חתום - אלא במדרגה של מחשבה, מחשבה סתומה שאיננה ניגלית לאחרים. זה עומק ההגדרה של "פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול", זה שורש ההארה שנמצאת במדרגת המחשבה שאיננה גלויה לזולתו, ולא במדרגת הראיה שיוצאת במציאות לחוץ, אלא בעצמות מדרגת המחשבה כמו שנתבאר.

ומצד כך, הראיה שמתגלה ב"לראותם בלבד", היא מתגלה כראיה פנימית, בבחינת "עיני השכל", זה העינים שדרכם צריך לראות את האור של נר חנוכה.

"הרוצה להחכים ידרים שמנורה בדרום" ולכן כאשר מדליקים נר חנוכה, עיקר הראיה היא לא בעינים, אלא עיקר הראיה היא במדרגת המחשבה, עיני השכל הפנימי, זה עיקר מדרגת ההארה של נר חנוכה. הארה שיוצאת לחוץ ורואים אותה בעין כפשוטו, היא שייכות לכח ההתפשטות שבחושים, ששורש ההתפשטות מתחיל מראיה, כסדר, שמיעה, ריח, טעם עד המישוש שמישוש הוא מלשון להשתמש בדבר.

וא"כ במה שנאמר כאן בעומק ש"אסור להשתמש לאורה", לא נאמר כאן רק ביחס לחוש האחרון של המישוש, שהוא לא יהא קיים, אלא נאמר כאן שכל מהלך חמשת החושים של ראייה שמיעה ריח טעם מישוש, שהוא במדרגת ההתפשטות מכח המחשבה, כאן לא מתחיל המהלך של חיצוניות חמשת החושים, אלא מתגלה המדרגה של הכח האחד הפנימי שהוא כח המחשבה, זהו "פך אחד חתום בחותמו של כהן גדול",

מדרגת "בעיניך תראה ושמה לא תבוא".

עומק התפיסה שנו חנוכה לא ניתן למוש

זוהי מדרגת נר חנוכה, ולפיכך עומק הגילוי של נר חנוכה הוא גילוי של מה שנמצא שם, שיש אליו חיבור מכח מדרגת הראיה. וזהו מה שהנס נעשה בשמן, כל שמן הוא אותיות שם - נ', "לראותם בלבד" שמתגלה בהארה של נר חנוכה, היינו שאי אפשר למשש את אותו מציאות של אור, מה שאפשר להשיג מאותו מציאות של אור זה להתייחס אליו במדרגה שהוא שם, "ולראותם בלבד".

ובעומק, מהצד התחתון זה נתפס שזה רחוק מאיתנו ואינו ניתן למוש אלא זה רק "לראותם בלבד" בבחינת "מרחוק הוי"ה נראה לי".

אבל בעומק, זה בדיוק להיפך - עומק התפיסה של הדבר כמו שנתבאר לעיל, שמה שאפשר רק "לראותם בלבד" ואין לו מציאות של מושש זה מחמת שהוא לא משתלשל למדרגת החמשת חושים, אלא זה נשאר בעין שקשורה במדרגת המוחין, במדרגת המחשבה, "עיני השכל" מתגלים בעינים כפשוטו, זה עומק ההארה של נר חנוכה, שרואים את האור העליון, ועל ידי כן מצטרפים למדרגת "הרוצה להחכים ידרים שמנורה בדרום", זה שלימות ההארה שמתגלה בנר חנוכה, ולכן אין בו מציאות של מושש, כי אין בו את ההשתלשלות לתתא להוריד את אותו אור למדרגה התחתונה, זה העומק של ה"לראותם בלבד".

הארת נר חנוכה שסביב לאדם והארת נ"ח שהאדם נכלל בה

בלשון אחרת והיינו הך, נר חנוכה, כפי שחודד, הוא לא אור פנימי, הוא אור שנמצא סביב לאדם, זהו הגדרת "נר איש וביתו", מה שנמצא סביבותיו של האדם בבחינת דירין בביתו זה המדרגה של ההארה, מה שנמצא תוך האדם, זה נקרא חוש המישוש, הוא ממשש אותו, מה שנמצא סביבותיו, הוא דבר שמקיף אותו ואינו נכנס

שלא נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה לא יצא כסוכה וכמבוי, למעלה מעשרים אמה הוא יכול לראות בעיני השכל, עד עשרים אמה הוא יכול לראות בעינים כפשוטו, אבל גם בפחות מעשרים אמה, הוא רואה, אבל הוא לא יכול למשש את דבר עד עשרים אמה.

זהו מדרגתו של משה רבינו, אצל כל אדם מה שנמצא רחוק הוא נקרא שם מכח שהוא היפך המש - ממוש "וימש חושך" שניתן למשש אותו, ודבר שלא ניתן למשש אותו רק הוא מושג כרחוק, הוא נקרא שם, זהו מדרגת שם שהיא היפך מש, ממוש, בראיה הוא יכול לראות גם שם, למרחוק, אבל במישוש, הוא ממשש את הדבר שנמצא קרוב אליו.

אבל משה רבינו. מה שנמצא רחוק, אצלו הוא קרוב, "איש האלקים" שעולה לשמים, היינו, שמה שנמצא שם שזהו לשון שמים, אצלו זה מש, זהו משה, מלשון ממוש על שם שהשם, אצלו הוא במדרגת ממוש.

מעיקרא כשהניחו אותו בתיבה, כל הצלתו נעשתה ע"י "ותתצב אחותו למרחוק לדעה מה יעשה לו", ובתיה בת פרעה מרחוק, שולחת את ידה, שהיא משתרבת אמות הרבה, כלומר, שמה שהיה רחוק הופך להיות במדרגת מושש, אפשר למשש אותו, זה שורש הצלתו של משה, וזהו שורש מדרגתו של מה רבינו בעצם, זוהי מדרגתו של משה רבינו "מחציו ולמעלה אלקים", מה שאצל כל בני אדם זה שם, אצל משה רבינו זה הופך להיות מציאות של מושש.

ומה שאצל משה רבינו אי אפשר למשש, זהו את החלק התחתון, "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי" כדברי חז"ל שפותח ב"האזינו השמים" משום שהוא יותר קרוב לשמים מאשר לארץ, אצלו כלפי הארץ יש חסרון של חוש המישוש.

זה העומק במה שמשש רבנו לא נכנס לארץ ישראל אלא הוא רק רואה את ארץ ישראל. כמו אדם העומד על הארץ וממשש את הארץ והוא רואה מרחוק את השמים, אצל משה רבינו זה להיפך, הוא עומד בשמים, ממשש את השם, ואת הארץ הוא רואה מרחוק. זהו

וזה העומק של הדבר שנעשה נס שהשמן לא כלה, ברור ופשוט הדבר בכל נר שמאיר, על דרך כלל, יש את הבית קיבול – הכלי, שהוא הנקרא נר, יש את השמן, יש את הפתילה, ויש את האור. האור הרי, לא דולק מעצמו, הוא דולק מכח מה שהוא שואב מהשמן, שעל ידי כן הוא מכלה את השמן, וכשהשמן מתכלה, הנר כבר באמת כבה, – ובעומק, הנר כל הזמן נמצא בתפיסת כילוי,

אבל יתר על כן, הוא לא מאיר אור עצמי, הוא מאיר על גבי כך שהוא שואב את השמן. – בימי חג הסוכות נאמר "ושאבתם מים בששון", ובמדרגת נר חנוכה הנר שואב שמן ומכחו הוא מאיר. זה תפיסה שהוא מאיר מדבר שחוצה לו, התפיסה הזו הגדרת ההארה שבה היא הארה שמאירה מדבר אחר, ולכן היא גם מאירה לדבר אחר, לצורך השתמשות של דבר, אם כל ההארה היא ע"י שהיא משתמשת בזולתו, שהוא מאיר ע"י שמן, שהוא דבר חיצוני לאור עצמו, – ההארה הזו בהכרח שמהותה היא לזולתו – זה מדרגת השמש – זה מדרגת ההארה של יום רביעי.

אבל כשנעשה נס של פך השמן שמה שראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, וכמו שהביא הב"י ומובא בראשונים, לפי חלק מהשיטות הנס היה שעד היום השמיני לא כלה שום שמן, הגדרת הדבר היא שהאור לא האיר מכח משהו אחר, אלא זה אור שהאיר במדרגה של נס, ולכן השמן לא התכלה, כלומר, הוא אור בעצם, ולכן הוא לא מאיר מזולתו, והוא לא בא להאיר את זולתו, אלא הוא מאיר להאיר את עצם המציאות שלו עצמו. זה המדרגה השלימה שמתגלה במדרגת נר חנוכה.

שורש הנס - מדרגת נר מערבי שבמנורה

זה הנס של "פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שהיה ראוי לדלוק יום אחד ודלק שמונה ימים", עומק הדבר הוא – במדרגת המנורה נאמר "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", ועומק ההגדרה היא שכולם מאירים ופונים למשהו אחר, זהו ה"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", אבל בנס חנוכה שנעשה

אל תוכו, זו המדרגה של ההארה שנאמר בה "לראותם בלבד".

"עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים" וכולהו מחוי באמצע, ואמרי "זה ה' קיוינו לו", מה שמראים באצבע היינו שהם נמצאים סביבות הדבר, הם לא משיגים את הדבר מפנימיותו אלא נמצאים סביבותיו, זה ההארה שמתגלה במדרגה של ה"לראותם בלבד".

ולפי"ז, ראשית הדברים שנתבאר, העומק של ההארה של נר חנוכה הוא לא מאיר לזולתו, הוא מאיר לעצמו, וא"כ, מי שנמצא חוצה לו הוא מתייחס לאור שהוא נמצא סביבותיו, הוא לא חלק מאותו אור, אבל מי שנכלל בהארה של נר חנוכה, הוא הופך להיות עצם מאיר בעצמו, זה עומק המדרגה של ההארה של נר חנוכה.

כפי שחודד בראשית הדברים, ההארה של נר חנוכה היא "מטבורו ולמעלה" של האדם, במדרגת עינים, חזה, "תא חזי" טבור. "טובה ראייתה", היא לא הארה שמאירה למישהו אחר אלא היא מאירה למציאות עצמו, מי שנמצא למטה, שהוא נמצא במקום הרגלים, ההארה הזו נמצאת מעליו, היא איננה מצורפת אליו, זהו גדר "נר איש וביתו", היא נמצאת במה שנמצא סביבותיו.

אבל כשנכללים בעומק של ההארה של נר חנוכה, כשנכללים בהארה הכלולה באותו אור, נכללים באור שלא מאיר לזולתו אלא הוא מאיר כמציאות לעצמו, זה עומק המדרגה של ההארה של נר חנוכה, בנר חנוכה מתחברים לאור שהוא לא מאיר למשהו אחר, הוא מאיר לעצמו, למציאות עצמו, ההארה הזו של "מאיר לעצמו" זהו "נהורא עמיה שריא", האור כביכול נמצא עמו, אצלו, זה עומק המדרגה, מדרגת נר חנוכה.

אור מדרגת הנס - מאיר מעצמו, לעצמו,

מה שבכל נר, על מנת שיאיר לו הנר הוא צריך ללכת עם הנר, ההארה של חנוכה כשהיא מאירה, היא מאירה מעצם העצמיות הפנימית, משמה מתגלה המציאות של הנר.

ששמן שראוי לדלוק יום אחד, דלק שמונה ימים, מתגלה כמו שהוזכר, שהוא דולק בעצם, והוא לא פונה לזולתו, - מה שהוא לא פונה לזולתו, זה נקרא שהשמן היה במדרגת "נר מערבי".

הרי השורש של כל הנס של ה"היה ראוי לדלוק יום אחד ודלק שמונה ימים" הוא מכח נר מערבי שנאמר בו "תן לה כמידתה" כשאר הנרות, ואפילו הכי הוא דולק יותר מכל שאר הנרות, הוא השורש במנורה גופא, לכלל הנס של פך השמן, וא"כ כשמתגלה בנס דנר חנוכה שדלק שמונה ימים היינו שכל הנרות הופכים להיות במדרגת "נר מערבי", - תמיד כולם פונים ל"מערבי", וה"נר מערבי" עצמו, הוא לעצמו, אבל בנס חנוכה מתגלה בכל הנרות שיש בהם הארה לעצמו, זה עומק המדרגה שהשורש של כל הנס נעשה מכח "נר מערבי".

גילוי "למעני למעני אעשה" שבחנוכה

שלמות ההארה הזו היא עומק הגילוי, כמו שאומרים חז"ל "אנכי" - "מי שאנכי", "אנכי ה' אלקיך", - מתגלה ה"אנכי" כביכול, הוא לעצמו. התפיסה התחתונה היא הבחינה של אורו יתברך שמו - "להטיב לבריותיו", אבל התפיסה העליונה של ההארה שמתגלה בנר חנוכה כפי שחודד, היא הארה שמאירה כהארה של מציאות לעצמו.

נס חנוכה מאיר את האור שכל הבריאה כולה היא גילוי יחודו יתברך שמו, שכל הבריאה כולה היא "למעני למעני אעשה" - למען עצמו כביכול, זה תכלית מציאות הבריאה, היא מאירה את עומק ההארה שלא משתמשים בדבר אחד למציאות של זולתו, אלא בכל אחד מתגלה ה"אמיתת המצאו" כביכול הפנימית הנעלמת, הוא יתברך שמו, ומכח כך כל דבר עומד כהויה, כמציאות לעצמו, ולא עומד כמציאות של זולתו.

'חכמה תתאה' לעומת 'חכמה מילאה' - חכמה לעצמה

זה העומק שהיוונים לא מצאו את אותו שמן, היוונים

כל עניינם כלשון רבותינו, יש להם "חכמה תתאה", - מה ההגדרה של "חכמה תתאה" לעומת "חכמה עילאה"? - "חכמה תתאה" היא נקראת "חכמת המעשה", זה חכמה לצורך לעשות, "חכמה עילאה" היא חכמה למען חכמה. זה נקרא "תורת שעשועים", החכמה המעשית היא לצורך לעשות, החכמה העיונית - היא נקראת "שעשועים", היא חכמה לצורך חכמה.

היוונים טמאו את כל השמנים, כלומר, כל שמן שנועד להדליק בו לצורך זולתו, אותו הם מצליחים לטמאות, כי זה מהות הטומאה, דבר שפונה לאחר, הוא מאיר מכח אחר, ובזה יש להם יד ושם, שזה הגדרת חכמתם, החכמה המעשית שפונה לזולתו.

אבל החכמה העיונית שפונה לעצמה, זה ה"שעשועים" מיניה וביה, שאין בה תכלית לזולתו - בה אף אחד לא יכול לגעת בה בעצם, כי היא לא פונה לאחר, ולכן יד זר לא יכול לגעת בה, היא פונה רק לעצמה, זה "חתום בחותמו של כהן גדול", היא עומדת כמציאות לעצמו.

כשהארה הזו מאירה, זוהי ההשגה השלימה במדרגת התורה, השתא התפיסה שלנו בתורה היא "איסתכל באורייתא וברא עלמא" - זה תורה לצורך משהו אחר - "איסתכל באורייתא וברא עלמא", אבל ההארה השלמה שמאיר בנר חנוכה, מאיר ה"איסתכל באורייתא" לצורך ה"אורייתא" עצמה, "לראותם בלבד", לא "איסתכל" - "וברא", אלא "איסתכל" בעצם, "לראותם בלבד".

זה המדרגה של "עין בעין יראו בשוב ה' את שיבת ציון", זוהי שלמות ההארה, כאשר מסתכלים ב"אורייתא" לצורך ה"אורייתא", וכביכול "עין בעין יראו בשוב ה' את שיבת ציון", אז מבקשים את התורה בעצם, ואת מציאות הבורא יתברך שמו בעצם, "למעני למעני אעשה", - "אנכי ה' אלקיך", - "נהורא עימיה שריא", "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", אור שגנוז לצדיקים לעתיד לבוא.

■ מתוך סדרת בלביפדיה עבודת ה'.

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

הסתכל בנרות

שאלה:

מה צריך לעשות לאחר הדלקת הנרות בחנוכה, ולכמה זמן יש להסתכל בנרות, זמירות, ניגונים, ודברי תורה?

תשובה:

כתב המשנ"ב שלכתחילה ראוי לשהות ליד ההדלקה כחצי שעה.

ושורש הכל הוא גילוי הקב"ה בתורתו, ולכך ראוי שיהא גילוי תורה מעניינו של יום וההדלקה. והנה עיקרו של יום "הוד" "הודאה" להודות ולהלל. ולכך ראוי להודות לקב"ה הן על ניסי הימים הללו מתוך זימרה וניגון, והן הודאה על חלקו הפרטי שזהו בבחינת אכסנאי משתתף עם בעה"ב בפרוטה, והיינו משתף את הפרטיות שלו עם הכלל.

והנה כתיב נר ה' נשמת אדם. ובפרטות נודע דברי רבותינו, נ"ר, ר"ת, נפש, רוח, נשמה. וכן נר-שמן-פתילה, ר"ת נפש.

כי אור הנר מאיר ומעורר לגלות את נפשו רוחו ונשמתו של האדם.

ועל האדם לקשור מבטו ופנימיותו לאור הנר ולתנועתו מתוך חיבור פנימי עצמי.

ולכך ההסתכלות בנר מתוך חיבור פנימי (עיין דע את נשמתך, ראייה רוחנית, הסתכלות באור, פרק ג', עמוד לב) מעורר את נשמתו של האדם. ודבר זה תלוי במדרגת האדם ואינו שווה לכל. וכל יחיד יכיר נפשו ויפעל לפיה. וככל שקושר נפשו יותר להארת הנר כן ראוי לישוב עמהם לפי ערכו ובמשקל החסידות לשאר חלקי העבודה, תורה תפלה וכו'.

ויתר על כן יש שנהגו לעשות פתילות משירי בגדים שבהם מאיר אור ה"חיה" שבנשמתו.

ויתר על כן, אור הנר, נר איש וביתו. מגלה את אור ה"יחידה" שבנפש שגנוז בבית שסביבותיו. והוא אור הגנוז לעת"ל, אורו של משיח, ולכך י"א שחנוכה אינו בטל לעת"ל. ויחידי סגולה שאור היחידה מתנוצץ

אצלם, אור נר חנוכה מעורר ניצוץ זה יותר ויותר. ויתר על כן מי שזכה לגילוי היחידה שבנפש, חש בנר חנוכה תענוג של מצא מין את מינו, כרעים אהובים. ועליו לחוש שאור א"ס סובבו מכל צדדיו והוא - האדם נמצא בתוכו ובטל אליו, וזהו התענוג העצמי שבנשמה.

ספר דע את נשמתך

ראייה רוחנית, הסתכלות באור, פרק ג', עמוד לב

ה. ראייה רוחנית, הסתכלות באור.

את האור שבנפשו, בבחינת - 'מצא מין את מינו וניעור'.

[נבהיר שעל-אף שישנה עבודה יותר עמוקה שעניינה לשבת בחושך, זה עוד עניין שנדון בו בהמשך בעז"ה. "תשת חושך ויהי לילה" זו הבחנה תחתונה, אך יש גם הבחנה של חושך עליון, חושך של קדושה, אך כעת אנו מבארים את הדרך לגלות את הנשמה בבחינה של אור].

עבודה זו עניינה למקד את הראייה על נר דולק, כלומר זו לא נקודה של להדליק נרות בחדר ולהסתובב, אלא זהו מבט עמוק חודר אל תוך הנר, זה קשר נפשי שאי אפשר לתארו במילים. ישנה אימרה של אחד מאדמורי חב"ד שהנרות של חנוכה מדברים. מי שמתחבר לנר הוא מרגיש בנשמה את התזוזה של השלהבת, אבל זה רק כאשר יש התחברות פנימית. הסתכלות ממוקדת על אור הנר, כל אחד לפי כוחו, יכולה להוליד באדם התעוררות מסוימת לגילוי הנשמה.

המעלה של עבודה זו עפ"י מה שנתבאר, הגוף הוא בבחינה של חושך, הנשמה היא בבחינה של אור, וכאשר האדם לוקח אור וממקד את הראייה הרי שהוא מגלה בתוכו את אור נשמתו, ע"י פעולה זו הוא נעשה, כלי להארת הנשמה. על-אף שזהו כלי גשמי ואור גשמי, אך כבר הזכרנו את מנהג ישראל להדליק נר נשמה לעילוי נשמת הנפטר על-אף שזו אש גשמית, רק שפועלים במעשה תחתון ומפעילים את העליון בסוד מה

ניתן עוד דוגמאות לראיות שמרחיבות את האופק, ונסביר בס"ד בכל סוג של ראייה איזו תועלת יש בה, והיכן היא נקודת הגבול שעוצרת את התועלת.

ישנה עבודה להסתכל על אור, זה לא הגיע מאומות העולם, אלא זו עבודה שמוזכרת בקדמונים [במאמר מוסגר כל מה שמובא בספר זה מושגת על הספרים הקדושים בלבד].

בהסתכלות על אור יש מעלה אך יש גם חיסרון: המעלה - "תשת חושך ויהי לילה" (תהילים קד כ), זה העולם הזה שדומה לחושך, והיינו הגוף שהוא חשור. לעומתו הנשמה היא אור כמו שנאמר - 'ותורה אור', ואמרו חז"ל 'ישראל ואורייתא חד', והם בבחינת נשמה, הם בבחינה של אור. וכאשר אדם רוצה לגלות את נשמתו, הוא בעצם צריך לצאת ממצב של גוף למצב של נשמה, שההקבלה לזה היא לצאת ממצב של חושך למצב של אור. ולכן אנו נוהגים למשל להדליק נרות נשמה לעילוי הנשמה (ולא לעילוי הגוף). כיוון שהנשמה היא בבחינת אור, "נשמת שדי" (איוב לב ח), היא בבחינה של אור, "נר ה' נשמת אדם חפש כל חדרי בטן" (משלי כ כז), הנשמה היא בבחינה של אור, ולכן העילוי של הנשמה הוא ע"י ההדלקה של אור.

אדם יכול להדליק נר לעילוי נשמתו של נפטר והוא יכול להדליק נר לעצמו. התמקדות בראייה של נר דולק יש בה מעלה, שהאדם מעורר ומגלה

ספר דע את נשמתך

יכולה להתעורר אצלו הרגשה של אור פנימי. על-אף שבודאי האור שקיים באולם הוא אור גשמי, וגם השיקול של בעל האולם הוא גשמי והיינו להרוויח פרנסה וכדומה, אך עצם כך שיש שם ריבוי אור זה נוגע בנקודה הפנימית שבנפש לאדם שיש לו התחלה של בקיעה.

ריבוי אור מאוד יכול להיות כלי לתפיסת הארה פנימית, גילוי של ראייה. נר בודד הוא הארה יותר עמוקה, הוא אור טבעי, עצם ההארה טבעית ועצם התנועה שבהארה שבנר טבעית. לעומתו, האור המלאכותי, אם הוא אור מועט כמו בסתם חדר רגיל, הוא לא נותן כלום, אך כאשר יש ריבוי של אורות, אזי האור נותן נקודת מימד פנימית יותר בנפש, מחמת שהגוף הוא בבחינת חושך והנשמה היא בבחינת אור. ולכן במקום שיש ריבוי חזק של אור, אם יש לאדם כוח פנימי לכוון את זה לתפיסה הפנימית ע"י שהנשמה כבר מתחילה להתנוצץ ולהתגלות אצלו, זה יכול להוליד בו הרחבה של בקיעה והתעצמות של גילוי הנשמה.

נבאר מעט את העניין - כאשר רוצים לפתוח פתח בקיר, זה נעשה בשתי שלבים: השלב הראשון הוא הבקיעה של פתח קטן וראשוני, השלב השני הוא ההרחבה של הבקיעה. השלב הראשון של הבקיעה הוא תמיד יותר קשה, ואחרי שכבר יש בקיעה ואנו רק רוצים להרחיב את הפתח, אזי העבודה יותר קלה. חלקים מהעבודות שאנו מזכירים כאן, הן יותר קלות בנקודה של הרחבת בקע קיים, ולא כתחילה של פריצת בקע. וא"כ אם אין לאדם שום בקע של ראייה רוחנית והוא יראה ריבוי של אורות הוא לא ירגיש כלום, אך מי שכבר יש לו בקע רק שהוא צריך להרחיב אותו, אזי הדוגמא של ריבוי אורות יכולה לעזור לו.

שאמרו חז"ל - 'דע מה למעלה ממך' (אבות ב א). ועומק ביאורו, דע מה שנעשה למעלה, זה ממך, כלומר ע"י מה שאתה פועל למטה אתה פועל ע"כ למעלה. וכאשר האדם ממקד את ראייתו באור הנר הוא מעורר את גילוי נשמתו. וכמו כן, גם ישיבה בחדר שיש בו ריבוי נרות דולקים יכול להשפיע, אך בהשפעה פחותה מהתמקדות, כיוון שכל התמקדות מחברת יותר.

ביארנו מהי המעלה בהתמקדות בנר דולק, נסביר מהו החיסרון. כפי שהזכרנו לעיל, את הנשמה אפשר לגלות בדבר שאין לו גבול ושאין לו צורה. כיוון שלנר יש צורה שאנו רואים את השלהבת והיא מצטיירת, הרי שלא הרווחנו את הנקודה הזו.

כמו כן הנקודה של הבלתי גבול כלפי שלהבת הנר היא נקודה ממוצעת, כיוון שהאש הוא דבר שמתרבה ללא הפסק, כלומר אפשר להעביר מנר לנר ולעולם הראשון אינו חסר, אלו הבחנות עמוקות, אך בראיית העין הטבעית הוא לא רואה אותם, ולכן הוא גם לא מקבל את המימד של הראייה הבלתי גבולית, אף שזה קיים בעומק למי שמתחבר, אבל לא בראייה הפשוטה. לכן המעלה של חיבור דרך הסתכלות בנר היא מעלה באותה נקודה של גילוי האור מתוך החושך, אבל לא בשני המימדים שהזכרנו בהתחלה.

ההסתכלות על אור מתחלקת לשניים: א. הסתכלות באור טבעי. ב. הסתכלות באור שנתחדש ע"י בני האדם, מה שנקרא היום האור האלקטרוני החשמלי וכדומה.

ודאי שההסתכלות על אור טבעי היא יותר טובה, אך גם ריבוי אור מלאכותי יכול להוליד הארה פנימית. כלומר, אדם שיש לו התנוצצות של הארה, והוא נכנס לדוגמא לאולם שמחות שיש שם הרבה נברשות, והמקום מאוד מואר, אזי



נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון info@bilvavi.net

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם | 03.578.2270 | books2270@gmail.com

ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים | 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק | 03.579.3829

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה **בכתובת** rav@bilvavi.net או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:
א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס