**נר מצוה חלק ב; עניני חנוכה**

#**והתבאר כי**= מלכות יון הוא מוכן להתנגד לישראל במה שיש להם תורה ומצות אלקיות. כי אל מלכות זו שייך לה החכמה שהיא שכל האדם בלבד, לא השכל האלקי הנבדל, אשר היא התורה האלקית, שהיא השכל הנבדל האלקי לגמרי. וכן אל בית המקדש, שיש לו מעלה אלקית קדושה, הם מתנגדים ביותר לה, המלכות הזאת. כי התורה ובית המקדש הם שתי מדרגות זו על זו, כמו שאמרו בכל מקום שנים אלו יחד (אבות פ"ה מ"כ); 'יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו\*, ותן חלקינו בתורתך', כמו שהוא מבואר במקום אחר. ולכך היו מתנגדים אל המצות התורה ולבית המקדש בפרט.

#**ולכך הנס**= שנעשה להם היה בנרות של בית המקדש, (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". ושמונה ימים שנעשה להם הנס, מורה על מעלת התורה, כמו שבארנו זה במקום אחר. והרי יסד דוד מזמור (תהלים פרק קיט) "אשרי תמימי דרך" על התורה, בתמניא אפי. ועוד סדר (תהלים יט, א-ז) "למנצח מזמור לדוד השמים מספרים כבוד אל וגו'" שבעה פסוקים, ואחר שבעה פסוקים (שם פסוק ח) "תורת ה' תמימה". כי אלו ז' פסוקים הם העולם הזה, והתורה היא על העולם הזה שנברא בז' ימי בראשית, לכך מדריגה השמינית היא התורה. ולכך "שבעה שבועות תספור" (דברים טז, ט), עד החמישים (ויקרא כג, טז), שהוא אחר השבעה, הוא מתן תורה, ודבר זה בארנו באריכות במקום אחר. לכך הנס של חנוכה ראוי שיהיה שמונה ימים זה אחר זה. ועוד יתבאר טעם לזה בסמוך.

#**תנו רבנן**= (שבת כא:), נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה, מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה, מניחה על שלחנו, ודיו. אמר רבא, צריך נר אחרת להשתמש לאורה. ואי איכא מדורה, לא צריך. ואי אדם חשוב הוא, אף על גב דאיכא מדורה, צריך נר אחרת.

#**תנו רבנן**= (שם), מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין; בית שמאי אומרים, יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל אומרים, יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין, ורבי יוסי בר זבידא. חד אמר, טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין. וחד אמר, טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית שמאי, ואחד עשה כדברי בית הלל. זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקודש ואין מורידין, עד כאן.

#**ואם תאמר**=, כיון שהיה בו להדליק יום אחד, אם כן אין נס רק לז' ימים. ואין לומר, שהיו מחלקין שמן הפך לח' ימים, דזה אינו, דכיון דכתיב (ויקרא כד, ג) "יערך אותו אהרן מערב עד בוקר", צריך לתת שמן שיהיה דולק כל הלילה, וטוב שיעשו מצוה אחת כתקנה להדליק יום אחד, ואף אם לא יהיה להם להדליק אחר כך, יותר טוב משלא יקיימו אף יום אחד. אבל לא קשיא, כי נתנו הכל במנורה, וכל יום ויום נדלק שמינית מן השמן, והיה נס בכל יום ויום, ולא קשיא מידי.

#**כנגד ימים הנכנסים**=. פירוש, (-כ-)שהולך אחר הימים הנכנסים, כי הראשון הוא התחלה אל הכל, לכך הוא יותר במעלה, וכאלו בכחו שאר הימים שהם אחריו. ולפיכך יש להדליק שמונה, כנגד ימים הנכנסים. לכך פרי החג היו מתמעטין, כי יום הראשון מן ימי החג הוא יותר עליון, ולכך הוא יום טוב והוא קדוש (ויקרא כג, לה). אבל יום האחרון, אף שהוא גם כן יום טוב (שם פסוק לו), הוא רגל בפני עצמו (סוכה מח.), ולכך ביום הראשון מקריבין פרים יותר מן הימים האחרונים. ולמאן דאמר כנגד ימים היוצאים, כי מתחילין בקטן ומסיים בגדול, דמעלין בקדש ואין מורידין. כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדרגה אחר מדרגה עד האחרון, מצד כי האדם מתעלה באחרונה אל קדושה יותר. ולפיכך האדם אשר הוא מקבל הנס, תחלה הוא מעט, והוא יותר מתעלה ויותר מוסיף ביום האחרון מן הראשון.

#**ואמרו מאי חנוכה**= (שבת כא:), דתנו רבנן, בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון, ודלא למגזר בהון תענית. שכשנכנסו יונים בהיכל\*, טמאו כל השמנים שבהיכל. וכשגברה יד\* 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. ונעשה\* בו נס, והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ח' ימים\*, בהלל ובהודאה\*. ואם תאמר, וכי בשביל שנעשה להם נס בהדלקה, שלא תהיה בטילה ההדלקה, היו קובעין חנוכה. כי מה שחייב להודות ולהלל, זהו כאשר נעשה לו נס בשביל\* הצלתו, ולא בשביל שנעשה לו נס לעשות המצוה, כי אין המצוה הנאה אל האדם. ולפי הדברים אשר בארנו למעלה, כי כוונת היונים לבטל התורה והקדושה של ישראל, כי המצוה לנו היא המעלה שכלית האלקית, ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל, ולפיכך נעשה להם הנס במצות הדלקה, שהיא מצוה אחת מן מצות התורה, שבאו היונים לבטל התורה ומצותיה מן ישראל. ומצוה זאת גם כן היא בבית המקדש, אשר כל כוונת היונים היה לבטל התורה השכלית והקדושה מישראל, ועיקר הקדושה הוא בית המקדש. ולפיכך קבעו הדלקת הנרות, זכר לנס שנעשה להם במצות ההדלקה.

#**ועוד יש לומר**=, שעיקר מה שקבעו ימי חנוכה, בשביל שהיו מנצחים את היונים, רק שלא היה נראה שהיה כאן נצחון הזה על ידי נס שעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכחם וגבורתם. ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה, שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך, וכך המלחמה שהיו מנצחין ישראל היה מן השם יתברך. ודוקא נס זה נעשה, כי עיקר רשעת היונים שטמאו את ההיכל, וכמו שאמרו בכל מקום (עבודה זרה נב:) אבני המזבח ששקצו\* אנשי יון, וכן בכמה מקומות. והשם יתברך ראה רשעתם שטמאו היכל שלו, וגם כן גזרו שמד לבטל התורה ומצותיה, ונתן כח ביד חשמונאי שהם כהנים עובדי השם בהיכלו, ואלו נצחום דוקא, ולא אחרים. כאשר נצחום, טהרו את המקדש. וכאשר לא היה להם שמן, נעשה להם נס, שיוכלו לטהר ולחנך הבית. ולכך נקרא 'חנוכה', שהיו מחנכין את בית המקדש, אחר שטמאו אותו בני יון. ולפיכך הנס הזה שנעשה בשמן, הוא הנצחון שנצחו ישראל היונים, כי הניצוח היה בשביל שטמאו את ההיכל, והשם יתברך רצה בעבודת ישראל, ולכך נעשה הנס בנרות.

#**כי היונים**= היו מטמאים את ההיכל שכך כח יון מיוחד להתגבר על ההיכל יותר מכל האומות. וסימן לדבר 'היכל' עולה למספרו ס"ה, ו'יון' מספרו ס"ו, להורות כי יש למלכות יון כח גובר על ההיכל, ובזה מטמאים את ההיכל. כי מצד ההיכל בלבד גובר עליו כח יון. ולכך כשגברו על ההיכל, טמאו את כל השמנים שבהיכל. ודוקא שמנים, כי השמן הוא מיוחד לקדושה. וראיה לזה, שבשמן מקדשין ומושחין הכל (שמות ל, כו-לג), והוא עיקר הקדושה, ואף בזה שלטו יון, וטמאו את כל השמנים.

#**ולא נשאר**= רק פך אחר קטון, שהיה מונח בחותם של כהן גדול (שבת כא:). כי כהן גדול יש לו קדושה על קדושה, כי כהן גדול נכנס לפני ולפנים לקודש\* הקדשים, וזהו\* קדושה על קדושה, ומצד זה אין ליונים כח על ההיכל. ובשביל מעלה זאת, שהיא קודש הקדשים, לא היו יכולים לשלוט יון באותו פך קטון שהיה בחותמו ובהסתר של כהן גדול. כי באות הה"א של הֵיכל, שיש בה הצירי, יש יו"ד נחה, והיא יו"ד נעלמת, שנשמע בקריאת הצירי. והוא מורה על מעלה עליונה נסתרת שיש בהיכל, והיא מעלת קודש הקדשים. ובזה לא שלטו היונים, כי היו"ד שהיא נח נעלם, מורה על קודש הקדשים שהוא נסתר ונעלם בהיכל, ושם לא שלטו על קודש הקדשים, שהוא נסתר. אבל הכהן שולט אף על קודש הקדשים, שהרי כהן גדול נכנס לקודש הקדשים. לכך 'כהן' הוא במספר 'היכל', עם יו"ד הנעלמת, שהיא כנגד קודש הקדשים. ולפיכך היה נשאר פך קטון מונח בחותמו של כהן גדול, שלא שלטו שם יונים. כי ה'היכל', כל אותיות שלו בנראה\*, שהם כתובים, רק היו"ד שהיא נח נעלם, שהוא בהסתר. והיו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום. והיו"ד הנחה בצירי שתחת הה"א, מורה על קדושה נעלמת נסתרת, והיא מדרגת קודש הקדשים שהוא נסתר, וזה לא מצאו היונים. אבל 'כהן' במספר ע"ה, והוא נכנס בנסתר ובנגלה של היכל, ולפיכך היה פך קטון שהיה מונח בהצנע של כהן גדול.

#**ולא היה**= בו להדליק אלא יום אחד, ונעשה נס להדליק בו ח' ימים (שבת כא:). כי אלו ח' ימים שנעשה נס באור, דבר זה בא ממעלת קודש הקדשים, ששם לא שלטו היונים במעלתו שיש לו, והוא הצנע של כהן גדול. ולכך הדליקו בו ח' ימים, כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר שבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי. ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי\* שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע. ולכך המילה שהיא על הטבע, שהרי לפי הטבע האדם נולד ערל, וזה מפני כי הטבע נותן שיהיה ערל, והמילה הוא על הטבע, ולכך המילה ביום הח' (ויקרא יב, ג). ומפני שכל דבר שהוא קדוש, הוא\* נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית, ולכך קודש הקדשים שהוא נבדל לגמרי, הוא גם כן אחר הטבע.

#**ודבר זה**= רמזו חכמים במדרש (ויקרא רבה כא, ו); "בזאת יבא אהרן אל הקדש" (ויקרא טז, ג), בזכות המילה, שנאמר בה (בראשית יז, י) "זאת בריתי אשר תשמרו", נכנס אהרן אל הקודש. ובאור זה, כי לא היה ראוי לבן\* אדם חמרי, לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים, נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא קודש נבדל מן הטבע. ולכך בקודש הקדשים\* היו הארון והתורה (שמות מ, כ-כא), שהיא שכלית בלתי גשמי. והתורה נתנה גם כן אחר הז', שהרי כתיב (דברים טז, ט) "שבעה שבעת תספר לך", ואחר ז' שבועות, ביום החמישים, נתנה התורה. וכן מזמור (תהילים פרק קי"ט) "אשרי תמימי דרך", הוסד על התורה, והולך בתמניא אפי, כמו שבארנו למעלה. ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות (שמות כה, לז. שם מ, כד), אבל בקודש הקדשים היה התורה והארון, שהוא האור עצמו, לכך נקרא 'ארון' מלשון אור, שהתורה היא אור, והיא השמינית, ומשם בא הנס של ח' נרות חנוכה. וכבר בארנו כי נשאר פך אחד קטון שהיה מונח בחותמו של כהן גדול. וידוע כי כהן גדול הוא משמש בשמונה בגדים (יומא עא:), וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו מדרגה הח'. וכאשר טמאו היונים את ההיכל, וטהרו אותו מן הטומאה, וחזרה הקדושה מן מדרגה שהיא שמינית, ולכך נעשה הנס ח' ימים.

#**וראוי היה**= זה שיהיה בכ"ה בכסליו, שאז האור יוצא. כי בכ"ה באלול נברא האור בעולם, כי העולם נברא באחד בתשרי, ובו נברא האדם, שנברא בששי [של] ימי בראשית. והאור שנברא ביום ראשון (בראשית א, ג) היה זה בכ"ה באלול, שנברא האור. ויש לאור ד' גבולים; הגבול האחד, שהאור הוא בתכלית התגברות שלו, והחושך בתכלית המיעוט, ומשם ואילך מתחיל האור להתמעט, והחושך להתגבר, וזהו בתמוז. ויש גבול, שהאור והחשך הם שוים, ומכאן ואילך מתחיל האור להתמעט והחושך להתגבר, וזה בחודש תשרי, שאז האור והחושך שוים ומכאן ואילך החושך מוסיף ומתגבר על האור. ויש גבול, שהחושך גובר על האור לגמרי, וזהו בחודש טבת, ומכאן ואילך מתחיל האור להתגבר. ויש גבול, שהאור והחושך הם שוים, ואחר כך הולך האור ומוסיף, וזהו בחודש ניסן, שאז האור וחושך שוים, ואחר כך מתגבר האור יותר עד חדש תמוז, וכן הוא חוזר חלילה. והנה התחלת האור שיוצא מן החשיכה הוא בכ"ה כסליו, כי בריאת אור עולם בזמן שהוא שוה היום עם הלילה, וזה היה בכ"ה באלול, או בכ"ה באדר למאן דאמר (ר"ה יא.) בניסן נברא העולם. אם כן התחלת האור הוא בכ"ה בכסליו, שאז מתחיל האור להתגבר. ולפיכך נעשה הנס בשמן, והיה האור בכ"ה [בכסליו], אף שלא היה שמן להדליק. והיה הנס כל שמונה, כאשר אותו זמן הוא מיוחד להתחלת האור.

#**והתחלת האור**= ראוי לבית המקדש, כמו שאמרו במדרש (ב"ר ג, ד) אמר\* רבי ברכיה בשם רבי יצחק, ממקום בית המקדש נבראת האורה, שנאמר\* (יחזקאל מג, ב) "והנה כבוד אלקי ישראל בא מדרך הקדם", ואין כבוד אלא בית המקדש, היך מה דאת אמרת (ירמיה יז, יב) "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו", עד כאן. ומה שאמר כי מן בית המקדש נברא האורה, דבר זה ידוע לנבונים, כי כל שהוא מסולק מן הגשמי הוא אור בהיר, כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק. והאש של מעלה, שהוא יסוד האש, הוא עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולפיכך הוא יותר זך ויותר דק, עד שהכוכבים נראים מתוכה, כאילו אין כאן דבר חוצץ כלל. ומפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא (בבא בתרא ד.) על הורדוס כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש, שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים. ולכך היה הנס בבית המקדש, בנרות, ביום כ"ה בכסליו, שהוא מיוחד להתגברות האור ואל התחלת האור, כמו שהתבאר.

#**ולפיכך אמר**= בפסיקתא\* המשכן נגמר בכ"ה בכסליו, ולא הוקם עד אחד בניסן. וזה כמו שאמרנו, כי התחלת האור, שהוא חדוש האור, הוא שייך אל כ"ה בכסליו. ובית המקדש עצמו הוא האור כמו שאמרנו. ולכך נגמר [בנין] המשכן, שהוא התחלת האור, בכ"ה בכסליו. אבל לא הוקם בארץ עד אחד בניסן, כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם. אבל התחלת המשכן היה כאשר נגמר בנינו, וזה היה בכ"ה בכסליו, כמו שאמרנו, שאז יוצא אור לעולם, ובית המקדש הוא האור.

#**אמר יהודה**= בן לאדוני אבי בצלאל זכרונו לחיי העולם הבא. המצוה שקבעו חכמים על הנס, כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור. ומפני כי ראיתי דברים שאנו נוהגים והם תמוהים אלי, יש לזכור אותם, והאיש החכם והנבון ומדקדק במצות יתבונן ויבחר את אשר נראה לו.

#**האחד, מה**= שרוב עולם נוהגין לעשות נרות של שעוה להדליק בו, חוץ מן אותם המדקדקים להדליק בשמן זית, מפני שהוא זכר לנס שנעשה בבית המקדש. כי לפי הנראה שהוא פסול לנר חנוכה לגמרי, דלא נקרא 'נר' כלל. רק זה נקרא 'נר', שנותנין השמן בכלי, ומניחים שם הפתילה, שזה נקרא 'נר', לא כאשר כורכין השעוה\* על הפתילה. וכן חלב שכורכין על הפתילה, לאו נר הוא, רק אבוקה, ואבוקה נראה דפסול לנר חנוכה, מדאמר שם (שבת כג:) מילא\* קערה שמן והקיפה פתילות, כפה עליה כלי, עולה לכמה בני אדם\*. לא כפה עליה כלי, עשאה כמין מדורה, ואפילו לאחד נמי אינה עולה\*. ועל כרחך היינו טעמא, מפני שהנס נעשה בנר, וזה לאו נר, הוא רק מדורה, כיון שהקיפוה פתילות הרבה, אין זה נר כלל. וכן דבר זה כאשר כורך שעוה על הפתילה, לאו נר הוא, רק אבוקה הוא, ואין אבוקה הוא נר, כדאמרינן במדרש, דומים הצדיקים לפני השכינה כנר בפני האבוקה. ופירוש זה, כי הצדיקים יש להם נשמה זכה, שנקרא הנשמה נר, וכדכתיב (משלי כ, כז) "נר ה' נשמת אדם". ואין הנשמה, שהוא האור שמקבל הגוף מלמעלה, שולטת בכל הגוף. ואף על גב שיש בגוף הכנה שמקבל הגוף הנשמה, מכל מקום הגוף אינו נחשב רק כלי, שבו השמן והפתילה, שבו דבק האור. ואף הגוף כן הוא, שבו הכח אשר מקבל הנשמה, אבל הגוף עצמו הוא כלי לבד. ומפני שאין הנשמה שולטת בכל הגוף, רק יש בו כח אחד והוא מקבל הנשמה, לכך הנשמה דומה לנר. אבל מה שמקבל העולם כבוד השכינה, אין העולם מקבל רק דבר מה מכבודו, ואין יכול לקבל כל כבודו. והוא דומה לאבוקה, שהאור שולט בכל השמן, ואין השמן מקבל כל האור. וכמו שכתוב (יחזקאל ג, יב) "ברוך כבוד ה' ממקומו", ותרגומו 'מליא כל ארעא מזיו יקריה'. וזהו הפרש שיש בין אבוקה לנר; שהנר אינו שולט בכולו, שהרי הכלי עצמו נקרא גם כן 'נר' בכל מקום, ובו אינו שולט האור הדולק, רק שולט בשמן, ומושך השמן אליו. כי כאשר הפתילה הוא בפי הכלי, אי אפשר שישלוט בכל השמן ובכל הפתילה, רק שהוא מושך השמן אל פי הכלי. אבל אבוקה אין צריך לזה, רק מיד הוא שולט בכל השמן. וכמו שהוא כאשר\* נותנין השעוה על הפתילה, אז האור הוא שורף את כל הפתילה, כאשר האור הולך אחר הפתילה. וזה אינו בנר כלל\*, רק השמן נמשך אחר הפתילה. ולכך קראו הכלי\*, אשר שם השמן והפתילה, 'נר' בכל התלמוד, מפני שעל ידי הכלי נקרא 'נר', ובלא כלי אין שם 'נר' עליו, רק 'אבוקה' או 'מדורה' או 'פנסא' נקרא בכל מקום.

#**וכתב הרא"ש ז"ל**= בפרק במה מדליקין, וששאלתם אם מותר לכרוך שעוה על הפתילה של פשתן, ולהדליק בה בשבת. כך ראינו, דאסור לעשות כן. דקאמר (שבת כ:) 'ולא בזפת ולא בשעוה'. ותני עלה (שם), עד כאן פסול פתילות, מכאן ואילך פסול שמנים. ואמרינן עלה (שם), פשיטא, שעוה איצטריכא ליה, מהו דתימא לפתילה נמי לא, קא משמע לן לפתילה שעוה שריא להדליק בה, אבל במקום שמן לא. ובתשובה אחרת, אשכחן נמי הכי\*; ואבוקה של שעוה ששאלתם, לא חזי לנא מעולם מאן דמדליק בשעוה\*, וכולהו רבוותא דחזינן הוו אסרי, עד כאן מספר העתים שהביא הרא"ש. ומדקרא ליה למי שכרך שעוה על הפתילה 'אבוקה', שכתב 'ואבוקה של שעוה', שמע מינה דאבוקה נקרא, ואבוקה בודאי פסול לנר חנוכה.

#**ואפילו לפירוש**= רש"י, דפירש על הא דקאמר (שם) עד כאן פסול פתילות, מכאן ואילך פסול שמנים. ומקשה פשיטא, שעוה איצטריכא ליה, מהו דתימא פתילה נמי לא, קא משמע לן. ופירש רש"י; לפתילה נמי לא, כמין פתילה ארוכה, והפתילה לתוכה כמו שאנו עושים, עד כאן לשונו. ולפי דבריו מותר נר שעוה בשבת, כמו שאנו עושין. היינו לשבת דוקא הוא מותר, דאיסור דידיה שמא יטה, וכהאי גוונא אין אסור שמא יטה, כי האור הולך בתר הפתילה כאשר השעוה כרוכה על הפתילה, לכך הוא מותר. דהא אמרינן (שבת כא.) כל אלו שאמרו אין מדליקין בהן\* בשבת, אבל עושין מהן מדורה\*, והיינו מפני שהאור שולט בו, ולפיכך כאשר השעוה כרוכה על הפתילה מותר, ואין צריך בזה שיהיה השמן נמשך אחר הפתילה. אבל לענין נר חנוכה, דבעינן נר אבל מדורה פסולה, דהא אמרינן (שבת כג:) גבי קערה שהקיפה פתילות פסולה, דנעשה כמדורה ופסולה, והכי נמי נר של שעוה פסול.

#**ונראה דהגאונים**= שאסרו נר של שעוה בשבת, היינו משום דסברי דגם בשבת בעינן שצריך נר ולא אבוקה, כדמשמע מלשון 'ואבוקה של שעוה וכו''. והיינו להדליק בו בשבת לנר מצות שבת, אבל בתורת אבוקה ומדורה אינו אסור. וכל המשנה לא איירי בנר של שבת, רק מה שמותר להדליק ומה שאסור להדליק. וסבירא להו דנר של שבת הוא נר של מצוה, כמו שאנו מברכין 'להדליק נר של שבת'. לכך צריך שיהיה נר ממש, כי הנר הוא שלום בית טפי. אבל לא מדורה, מפני שאין זה שלום בית, כי אין יכול לקרב אל המדורה כמו שיכול לקרב עצמו אל הנר, ולהיות נהנה בו. ועוד, כי כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה האלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם, מקבל הנשמה האלקית, שנקראת 'נר', כמו שהתבאר למעלה כי יקרא הנשמה 'נר'. וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה, ודבר זה נקרא 'נר'. ודבר זה עושה שלום אל הכל, שכל אחד עומד בשלו, ואינו נכנס בגבולו של אחר, כי זהו ענין הצורה, שהוא שלום אל הכל. ולכך נקרא נר של שבת 'שלום בית', כי נר של שבת הוא דוגמא ודמיון לזה. לכך צריך שיהיה מדליק נר, ולא אבוקה. וזהו טעם הגאונים דאסרי כשהשעוה כרוכה על הפתילה, אף שהוא שפיר נמשך אחר הפתילה, אלא משום דסברי דבעינן למצוה נר של שבת, ואין זה נקרא 'נר', רק 'אבוקה', ולמצות נר שבת אינו יוצא בו. ומכל מקום מדליק בה בשבת, ולא למצוה, ולא גזרינן שמא יטה.

#**והשתא גם**= כן לא קשיא דברי רב אלפס אהדדי; דהא רב אלפס גרס בגמרא 'מהו דתימא נגזור פסול פתילות אטו פסול שמנים, קא משמע לן'. אם כן הוא מפרש כדברי רש"י ז"ל, כמו שכתב הרא"ש ז"ל. ואילו בתשובותיו (סימן טז) כתב לאסור נר של שעוה, כמו שכתב הר"ן ז"ל בשמו, וכן הרמב"ן ז"ל בתשובה שלו כתב לאסור. אלא כמו שאמרנו, שהגמרא קאי על המשנה, והמשנה לא איירי בנר של מצוה, רק במה שמותר להדליק בו. אבל דברי רב אלפס בתשובות שלו קאי על נר של שבת שעושה למצוה. ובמקום אחר הארכנו בזה, בענין הדלקת נר של שבת, שלא יהיה באבוקה של שעוה, ולא בשל חלב.

#**אבל לענין**= נר חנוכה, נראה שאין בזה מחלוקת, כי אין מדליקין בו. כי מה שכורכין השעוה על הפתילה, לא נקרא זה 'נר', רק 'אבוקה', והרי אבוקה פסול. אפילו דבר דומה לאבוקה פסול, כשמילא הקערה פתילות (שבת כג:), וכל שכן דבר זה, שהוא אבוקה גמורה. ועתה שבבית הכנסת הכל נוהגים להדליק בנר של שעוה, ויותר היה ראוי לדקדק בבית הכנסת, שבבית הכנסת\* הוא מקדש מעט, והיה בבית המקדש הנס בשמן. והרי כיון שכתב הרא"ש בשם הגאונים 'ואבוקה של שעוה', אם כן אבוקה הוא, ואבוקה פסולה לנר חנוכה. ולפיכך נראה פשוט דאסור להדליק בו. וכן לנר שבת אין להדליק בו, ולא בנר של חלב.

#**ועוד נוהגים**= להדליק נר של חנוכה אחר שיכלה רגל מן השוק, וסומכין על דברי הר"י ז"ל שכתב כי עתה שמדליקין בפנים, אין השיעור הזה עד שתכלה רגל מן השוק. ובודאי אין לנו יד וכח להשיב על דברי הראשונים, שהם הררי אל, אין נמלים כמונו יכולים לפתוח פה נגדם. מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכין (ברכות סב.). גם הר"י פורת כתב דיש להחמיר ולהזהר דיש להדליק בלילה מיד, שלא יאחר יותר מדאי, מכל מקום אם איחר\*, ידליק מספק, דהא משני שנויי אחרינא, עד כאן. ובגמרא הכי איתא (שבת כא:); מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו, דאי כבתה, הדר מדליק לה. לא, דאי לא אדליק - מדליק. ואי נמי, לשיעורה. ומדקאמר 'דאי לא אדליק - מדליק', מוכח דבתר הך שיעורה, אי לא אדליק - אינו מדליק. ומדלא אמר 'אי בעית אימא', רק אמר 'אי נמי', משמע ששני התירוצים הם אמת, ולכך קאמר 'אי נמי', ולא אמר 'אי בעית אימא'. ונראה שהוצרך לומר 'אי נמי', אף על גב דהך תירוצא בתרא סבירי לה גם כן תירוצא קמא, לא הוי מספיק תירוצא קמא בלחוד. שלא יקשה לך, דהוי ליה למימר מצוה 'להדליק' משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ומדאמר 'מצותה', משמע כל מצות הדלקתה עד שתכלה רגל מן השוק. והיינו לענין זה שיתן שמן שיש בו שעור משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, וגם דאי לא אדליק - מדליק עד שתכלה רגל מן השוק, ושני התירוצים הם אמת. ואין לומר דחדא מהם יותר עיקר, רק כי שניהם הם עיקר. ואי אפשר לתירוצא בתרא בלא תירוצא קמא, כי למה יתן שיעור השמן כשיעור הזה, דהוא משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק. רק משום שאחר כך אין זמן הדלקה, ואם לא מדליק בזמן הזה, אינו מדליק אחר כך. וכיון שאינו מדליק אחר כך, אין צריך לתת בו שמן רק כשיעור הזה. ומכל מקום דבר זה אין קשיא על דברי הר"י פורת, דמשמע מדבריו כי להך תירוצא שתירץ שנותן בו כל כך שמן כשיעור שהוא מן שקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, לא אמרינן שאם לא הדליק אינו מדליק. כי יש לומר, דודאי להא תירוצא לשיעורה קאמר, ולא אמרינן דאם לא מדליק - אינו מדליק, דאף על גב דשיעורא של שמן הוא כך, אבל אם בדיעבד לא הדליק, בשביל זה אין לומר שלא ידליק. והא דלא אמר 'אי בעית אימא', רק אמר 'אי נמי', מפני כי תירוץ זה גם כן אית ליה הך סברא שיש שיעור להדלקה, רק כי לתירוצא קמא עיקר הדלקה עד שתכלה רגל מן השוק, ולתירוצא בתרא שצריך שיתן בו שמן כפי השיעור הזה, ולכך אמר 'אי נמי', ולא אי בעית אימא'.

#**אבל על**= דברי הר"י והרא"ש יש לשאול, לפי מה שפסקו הר"י והרא"ש ז"ל, דכיון שאין אנו מדליקין מבחוץ, אין להקפיד על שיעור זה. קשיא, דכיון דאמרינן (שבת כא:) נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעליה, מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה, מניחה על שלחנו, ודיו, עד כאן. והרי כאשר אי אפשר לו להניח מבחוץ, מניח אותו על שלחנו, ולא אמרינן כיון שאין כאן פרסומי ניסא, אין כאן מצות הדלקה כלל, ולא ידליק, רק אמרינן דעל כל פנים הוא מדליק. ואם כן למה (-לא-) אמרינן דאם כליא רגל מן השוק, ולא יוכל להדליק שיהיה כאן פרסומי ניסא, לא ידליק. והרי סתרי אהדדי; דכיון דאמרינן דהיכא דאין יכול להדליק מבחוץ כלל מפני הסכנה, דמדליק בפנים, אם כן מזה נלמד גם כן היכא דלא הדליק עד דכליא רגל מן השוק, על כל פנים ידליק, אף על גב דליכא פרסומי ניסא. אלא אם נאמר שנויי דחיקה; דהיכא שאינו יכול להדליק, כגון דהוי סכנה, מניח על שלחנו אף על גב דלא הוי פרסומי ניסא, וזה כיון דאי אפשר משום סכנה, עקרו חכמים לתקנתם שתקנו שיניח מבחוץ, ומניח על שלחנו. אבל היכא דמצי להדליק מבחוץ, רק שעבר הזמן, לא אמרינן בזה דהוי כאילו עקרו חכמים תקנתם שתקנו להדליק מבחוץ, כיון שהיה לו להדליק בזמן דאיכא פרסומי ניסא. ותירוץ הזה דחוק מאד, כי לפי הנראה הסברא היא איפכא; היכא שעבר זמן הדלקה, דהיינו דכליא רגל מן השוק, מכל מקום לא כליא רגל מן השוק לגמרי, ואפשר כי עדיין יש רגל בשוק, שעדיין הם עוברים ושבים קצת, ואפילו הכי אמרינן דאם עבר הזמן, אינו מדליק. כל שכן דהיכא דאיכא סכנה, ולא יכול להדליק כלל מבחוץ, דאין מדליק כלל. ועוד, היכא שלא הדליק על ידי אונס דכליא רגל מן השוק, למה לא ידליק, כיון שאירע לו אונס.

#**ונראה לומר**=, כי לכך הזמן עד שתכלה רגל מן השוק, כי עיקר המצוה הוא להדליק כאשר עדיין מתעסקין בעסקיהם. וזהו קודם דכליא רגל דתרמודאי מן השוק, שעדיין הולכים בני אדם לקנות. וכיון שכן, אפילו אם מדליקין מפנים, כיון שהולכים לצורך עסקיהם, הולכים גם לבית חביריהם בשביל עסקא. וכאשר כלה רגל דתרמודאי, ששוב אין להם עסק בשוק, הם נשארים בביתם, ואין אחד הולך לבית חבירו. לכך, היכא דכליא רגל מן השוק, שוב אינו מדליק. אבל בשעת הסכנה, מניחה על שלחנו.

#**ויש לפרש**= טעם שצריך להדליק בשיעור הזה, מפני שהאור צריך שיהיה בתחלת הלילה, כי החשיכה גורם שידליק הנר. ואם לא כן, למה נקט (שבת כא:) 'רגל דתרמודאי', שהם מוכרים עצים (רש"י שם). ואי משום שהם האחרונים, הוה ליה למימר 'עד שתכלה רגל מן השוק', וממילא רגל דתרמודאי הוא, שהם האחרונים. אלא בשביל כי הם מוכרים עצים לעשות מדורה להאיר. וכל זמן שאלו הם בשוק, הוא זמן שקונים עצים להאיר, ועדיין הוא זמן הדלקת האור. וכאשר כלה רגל דתרמודאי, אין עוד זמן להדליק.

#**ועוד יש**= לפרש, כי זמן הדלקה הוא אחר שתשקע החמה, מפני שהדלקת הנר הוא בשביל שעשה השם יתברך להם ניסים בנרות. והיום הוא מיוחד להנהגת העולם בטבע ובמנהגו, והתחלת הלילה שהוא אחר היום, מורה על הניסים, שהם הטבע, והלילה הוא מיוחד ביותר לניסים. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי הלילה הוא מיוחד לניסים. ולכך אחר היום, ששקעה החמה, ראוי להדליק הנרות על הנס שעשה עמהם, והוא אחר הנהגת הטבע. אבל אם לא הדליק אחר שקיעת החמה, אין זה אחר הנהגת הטבע. וכמו שקבעו ימי חנוכה ח' ימים, ופרשנו כי השמיני הוא על הנהגת הטבע, ואל הטבע שייך שבעה, כנגד שבעה ימי בראשית, שבהם נברא הטבע, שהוא הנהגת העולם. והשמיני הוא מיוחד אל מה שהוא אחר הטבע, כמו שהם כל הניסים. וכן היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע. וכן אמרו במדרש כי הלילה הוא מיוחד לאחר הטבע. וכן אמרו ז"ל (עירובין סה.) לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית. לכך, אחר שקיעת החמה הדלקת הנרות. והנה לפי הטעם הזה, בודאי אם לא הדליק משתשקע החמה עד דכליא רגל מן השוק, אינו מדליק. לכך יש להחמיר ולהזהר בזה.

#**ולהרא"ש ז"ל**= נראה פשוט, דעתה בזמן הזה, שמדליקין בפנים, ואין פרסומי ניסא בזמן הזה, ולכך אם לא הדליק, מדליק כל הלילה. ולפי הנראה, כי דברי הרא"ש דבריו סותרים. שאם הטעם דכליא רגל דתרמודאי, שיהיה היכר לאותם שהולכים מן השוק, ועכשיו שאנו מדליקין בפנים אין השעור הזה של כליא רגל מן השוק עוד, אלא כל הלילה יכול להדליק. ואם כן למה צריך שיתן שמן כשיעור הזה, כיון דאנו מדליקין בפנים, אין צריך שיתן שמן בנר כשיעור הזה, דהא אין תולה מידי בכליא רגל מן השוק. רק אם נאמר דטעמא דכליא רגל מן השוק כמו שבארנו, ולכך שעור השמן עד דכליא רגל מן השוק כי זה נקרא תחלה, וצריך להדליק בזמן הזה, ובמקום אחר יש להאריך יותר. לכך אני אומר, שאין לנו אלא מה שאמרו חכמים, שאם לא הדליק עד שתכלה רגל מן השוק, שוב אינו מדליק. ויש לחוש לכל אחד לעשות כך. ואף לדברי הרא"ש, הרי צריך להקדים לדברי מצוה, ולא לאחר.

#**והדלקת נר חנוכה**= במוצאי שבת, נוהגים שמדליק ואחר כך מבדיל. מפני כי אומרים, כי כמו דחזינן ביקנה"ז דקדוש היום קודם, והיינו משום דכל כמה דאפשר לאחר יש לנו לאחר, לכך יש לנו להדליק ברישא, ולאחר ההבדלה. ומה שבאו ללמוד מן יקנה"ז, לא דמי זה ליקנה"ז, דהתם אפשר לו לקדש יום טוב אף על גב דלא הבדיל, אבל לא יכול להדליק אם לא הבדיל קודם. ואפילו אם כבר הבדיל בתפילה, מכל מקום לפעמים לא הבדיל בתפילה, ואסור לאדם להדליק עד שיבדיל. ואם כן איך אפשר שיהיה מדליק, ואחר כך מבדיל. וממה נפשך; אם לא הבדיל בתפילה, איך ידליק קודם שהבדיל. ואם כבר הבדיל, אם כן כבר הבדיל, ומה שייך בזה שיש לאחר אפוקי יומא, כיון שכבר הבדיל בתפילה. ועוד, דלפעמים לא הבדיל בתפילה, כגון ששכח להבדיל בתפילה, ואז איך אפשר להדליק קודם. ואין סברא לחלק ולומר שאם לא הבדיל, יבדיל ואחר כך ידליק, זה לא מצאנו לעשות פעם כך, ופעם כך. ועוד, כי אלו הם שני דברים מחולקים; ההבדלה הוא על הכוס, ונר חנוכה בפני עצמו, שאינו על הכוס. וכיון שהם שני דברים מחולקים, לא שייך לומר בזה שנראה השבת היה עליו כמשא. אבל יקנה"ז, שניהם על הכוס, וכיון ששניהם על הכוס, אם מקדים ההבדלה לקידוש, נראה כאילו השבת עליו כמשא. אבל כאשר הם מחולקים, שעושה ההדלקה בפני עצמו, והבדלה בפני\* עצמו, אין נראה כי השבת עליו כמשא\*. ועוד, דגבי יקנה"ז מלתא אחריתי הוא, לפי שהקידוש הוא על הכנסת היום, והרי מוסיפין מחול על הקודש (ר"ה ט:), אם כן הכנסת שבת קודם הבדלה, שמוסיפין על השבת, וזה הטעם נראה פשוט. אבל הדלקת נרות חנוכה, אין זה הכנסת היום כמו שהוא הקידוש, ולפיכך אין ההדלקת נרות קודם. ומכל שכן לפירוש שפירש הרשב"ם (פסחים קב:), דטעמא דמאן דאמר קידוש ואחר כך הבדלה, משום דקידוש עדיף מהבדלה. וזה לא שייך בנר חנוכה, כי נראה דהבדלה\* יותר עדיף.

#**ולכך בגמרא**= (פסחים קג.), אמר רבי חנינא, משל דרבי יהושע בן חנניא, דאמר הבדלה ואחר כך קידוש, למלך שיוצא, ואפרכוס נכנס מלוין את המלך, ואחר כך יוצאין לקראת האפרכוס\*. והשתא מאי טעמא דמאן דאמר שאמר קידוש קודם. ואין לומר, מפני דאמרינן לאחר אפוקי שבתא עדיף, אם כן מאי טעמא נותן במשל זה, דסוף סוף יש לנו לומר לאחר שבתא עדיף, והרי זה גם כן כבוד השבת כאשר מאחר השבת. ואם כן, למה אמר כי זהו כבוד שבת כאשר מבדיל קודם. אלא דטעם דמאן דאמר קידוש קודם, מפני שמוסיפין על הקודש, ואם כן הקידוש קודם, כיון שמוסיפין מחול על הקודש, וזה לא שייך גבי הדלקה. אבל רבי יהושע בר חנניה סבר דיש להבדיל קודם, כי זה הוא כבוד\* השבת, שהשבת הוא מלך, וחייב יותר בכבודו, לכך מבדיל קודם, שמלוים את המלך, ואחר כך יוצאים לקראת האפרכוס.

#**והשכר על**= זאת המצוה; (שבת כג:) אמר רב הונא, הרגיל בנר, הויין ליה בנים תלמידי חכמים. הזהיר במזוזה, זוכה לדירה נאה. הזהיר בציצית, זוכה לטלית נאה. הזהיר בקדוש היום, זוכה וממלא גרבי יין, עד כאן. ומה שאמר 'הרגיל בנר', אין פירושו בנר של שבת בלבד, דאם כן הוי ליה לומר 'הזהיר בנר של שבת'. ועוד, דמייתי הא דרב הונא אצל נר חנוכה, אלא איירי בכל נר של מצוה. וקשה, דהוי ליה לומר 'הרגיל בנר יהיה תלמיד חכם בעצמו', ולמה אמר כי יהיו לו בנים תלמידי חכמים. ועוד קשה, דלפי הסברא [היה] לו להיות מקדים [ו]לומר 'הזהיר בציצית', שהיא מצוה בגופו, ואחר כך מצוה של ביתו. ועוד, מה שאמר 'זוכה לדירה נאה', וכן 'זוכה לטלית נאה', אם כן היה לו לומר גם כן 'הזהיר בסוכה זוכה לסוכה נאה', וכן הרבה דברים.

#**ופירוש זה**=, כי האדם הוא מוכן לעולם הזה, והעולם הזה נקרא 'נר', וזה מפני כי הנר הוא דולק לזמן מה, ויש לו הפסק. וכך האדם שהוא בעולם הזה, יש לדבר הזה הפסק, כמו הנר שהוא לזמן מה, ואחר כך הוא כבה. וכך אמרו במסכת סוטה (כא.) "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג), תלה המצוה\* בנר, והתורה\* באור; מה נר יש לה הפסק, אף שכר המצוה יש לו הפסק. 'והתורה באור'; מה אור אין לו הפסק, אף שכר התורה אין לו הפסק. וגם מפני כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה. ולכך נקרא העולם הזה 'נר', כי הנר הוא גשמי, ומקבל האור, שהוא נחשב כמו צורה, לפיכך העולם הזה דומה לגמרי לנר. ואמר, כי הרגיל בנר, מוכן שיהיה לו עולם הזה, שהוא נר. ומפני כי האדם בעולם הזה הוא בעל מיתה, ולא נקרא שיש לו עולם הזה השלימות, רק כאשר יש לו בנים שנשארים אחריו. ולפיכך אמר 'הזהיר בנר יש לו בנים תלמידי חכמים', כי התלמיד חכם הוא גם כן נר, שהרי יש לו השכל שהוא עומד בגוף האדם, ואז נקרא שיש לו שלימות עולם הזה. אבל כל המעלות שיש לאדם עצמו, בשביל כי האדם בעל מיתה, אין זה נקרא שיש לו עולם הזה. רק כאשר יש לו בנים תלמידי חכמים, זה נקרא שיש לו עולם הזה, כי הבנים נשארים אחר מותו. ולכך אמר, 'הרגיל בנר', שהוא מצוה דומה לעולם הזה, זוכה שיהיה לו עולם הזה. וזה, כאשר יהיה לו בנים תלמידי חכמים, ובזה יהיה לו עולם הזה לגמרי. ולכך אין להקשות, כי למה לא אמר הרגיל\* בנר יהיה הוא עצמו תלמיד חכם. ומכל מקום בלא זה אין זה קשיא, כי לפעמים אינו ראוי להיות תלמיד חכם, כאשר אין לו חכמה כלל. לכך אמר 'הויין לו בנים תלמידי חכמים', כי הכל ראוי לזה.

#**ואמר הזהיר במזוזה**= וכו'. וזה כי האדם אחר מותו הוא מוכן שיהיה לו מנוחה, כמו מי שיש לו בית, שהוא מקום מנוחתו. וכן אמרו במדרש "כי הולך האדם אל בית עולמו" (קהלת יב, ה), מלמד\* שכל צדיק וצדיק עושים\* לו מדור לפי כבודו. משל למלך שנכנס הוא ועבדיו לעיר\*, כשהם נכנסים, נכנסים\* בשער אחד. כשהם לנים, לכל אחד ואחד מדור כפי כבודו\*. ופירוש זה, 'כשהם נכנסים' דבר זה הוא התחלתו. דהיינו, כאשר האדם הוא נכנס בעולם הזה, שנקרא עולם הזה פרוזדור (אבות פ"ד מי"ז), והפרוזדור הוא התחלה בלבד. ואין להכיר מה שהוא בהתחלתו, רק בסוף. וזה נקרא 'כאשר לנים', ואז כל אחד יש לו מקום כפי מעלתו, כפי מה שהוא. ואצל האדם כאשר הוא הולך מעולמו, והוא סוף שלו, קונה מעלתו כפי מה שהוא האדם. ולכך אמר כי 'הזהיר במזוזה', אשר המזוזה יש עליה שם ה'. ועוד, המזוזה - פרשיות התורה כתובים בה. ובשביל כך המזוזה היא קרובה אל השם יתברך. ולכך, כאשר הוא זהיר במזוזה, זוכה אחר מיתתו להיות עם השם יתברך מנוחתו. שהיה עם השם יתברך, והיה זהיר במזוזה, כך יהיה מנוחתו עם השם יתברך.

#**ואמר עוד**= 'הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה'. וזה נאמר כי יש עוד עולם אחר התחיה, וזה שאמרו כי 'הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה'. כי לזמן התחיה יעמדו בלבושיהון, כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין צ:), שאלה קליאופטרא מלכתא את רבי מאיר; אמרה, ידענא דחיי שכבי, דכתיב (תהלים עב, טז) "ויציצו מעיר כעשב הארץ". אלא כשהן עומדין, עומדין ערומין, או בלבושיהן עומדין. אמר לה, קל וחומר\*; ומה חיטה שנקברה ערומה, יוצאה בכמה לבושין. צדיקים שנקברים בלבושיהן, על אחת כמה וכמה. ופירוש ענין זה, כי קליאופטרא המלכה שאלה אם עולם התחיה יהיה עולם שהוא כולו כבוד. ולא שהוא כמו עולם הזה, אף שיש בו הכבוד, אינו רק כבוד מה שיקנה האדם, ואינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום. אף שהאדם מכסה עצמו במלבושי כבוד, דרבי יוחנן קרי ליה למאני מכבדותי (שבת קיג.), כי הבגדים מכסים גנות הגוף, אין זה רק מלבוש לזמן מה, ויש לאדם הסרה וסלוק מן הכבוד, ונשאר הגוף עצמו ערום שלא בכבוד. גם יצא אל העולם ערום. גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר. אבל התחיה יהיה האדם כולו כבוד, לכך יעמדו בלבושיהן ולא יהיו ערומים, וזה מורה על הכבוד לגמרי. ואמר, כי הוא קל וחומר מחטה. כלומר, אם האדם נולד ערום שלא\* בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום. אבל החטה אינה באה מטפה סרוחה, רק מחטה נקיה. לכך היא יוצאת בכמה מלבושים, ואינה יוצאת בגנות. קל חומר, צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם, ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד. ולכך אמר, 'הזהיר בציצית', (-עד-) המלבוש שהוא כבודו, יש בו מצוה אלקית, הם הציצית (במדבר טו, לז-מא). ובשביל כך כבוד הזה, הוא כבוד אלקי. והחוטין הם ל"ב, כמספר 'כבוד'. לכן אמר 'הזהיר במצות ציצית\* זוכה לטלית נאה', הטלית הנאה הזה הוא לתחיית המתים, שיעמדו בלבושיהן, ואז יזכו אל טלית נאה. וכן אמרו\* (שבת לב:) הזהיר בציצית, זוכה ומשמשים לו שני אלפים ושמונה מאות עבדים, שנאמר, (זכריה ח, כג) "כה אמר ה' צבאות בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם וגו'". וכל זה, מפני כי זוכה לכבוד על ידי מצוה זאת.

#**ואמר הזהיר**= בקדוש היום זוכה וממלא גרבי יין (שבת כג:). דבר זה נאמר על עולם הבא, שאז יהיה להם היין המשומר לצדיקים לעתיד לבא, אשר עליו נאמר (ישעיה סד, ג) "עין לא ראתה אלקים זולתך", זהו יין המשומר (ברכות לד:), והוא אחרון לכל. על כך אמר מי שהוא מקדש היום, והוא בודאי על יין, כי קדוש היום הוא על יין. והוא מקדש השבת, אשר הוא מעין העולם הבא (ברכות נז:), ולכך הוא זוכה וממלא גרבי יין, ויהיה לו עולם הבא. והוא\* רב טוב הצפון, שהוא יין המשומר. ולכך אמר 'גרבי', ולא אמר שזוכה ליין הרבה, אלא כאשר היין הוא בגרבי, הוא נסתר ונעלם, אשר עליו נאמר "עין לא ראתה אלהים זולתך".

#**ולכך גזרו**= חכמים על יין האומות, ואסרו אותו בשתיה (ע"ז לו.). הנה כי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא (סנהדרין צ.), אשר הוא היין המשומר. ואל תאמר כי דבר זה יין ממש, רק הוא המעלה הפנימית, אשר לא נגלה לשום בריאה, כי אם להשם יתברך. ונקרא 'יין', כי היין בעצמו הוא משומר תוך הענב, ונסתר בו. ומפני כך, צריך שיהיה לכל הפחות יין של ישראל שהוא בעולם הזה משומר מן הגוים, ואז יזכו\* ליין המשומר לגמרי. ולא בחנם זכרו רז"ל לומר 'יין המשומר', ולא אמרו 'יין הצפון', רק להודיע שיהיה משומר מן האומות. לא כמו שיש אנשים שאינם נזהרים בזה, ואין משגיחים בדברי חכמים אשר גזרו והחמירו על זה מאד מאד, כמו שהוא ידוע. ויראה כיון שאין משגיחים בדברי חכמים, יש עליהם משפט ודין קראים, הם הבלתי מאמינים, ואי אפשר לפרש עונשם. ועושים אלו אנשים כאילו חס ושלום ישראל, שהם עם אחד, מחולק בדתם ובתורתם. ודבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב (ש"ב ז, כג) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ועל ידי אלו אנשים המורדים והפושעים והחוטאים, כאלו חס ושלום אין אצלנו דבר שהוא שבחינו ותפארתנו. לכך, בני ישראל, סורו סורו מעל האנשים האלה, ותרחיקו מדרכם הרעה הזה. ואותם בני אדם שנתפתו ללכת אחר יצרם הרע, להם שני דרכים; האחד, אם יחזרו מדרכם אשר הלכו בה עד הנה, ויחזיקו ללכת בדרך אבותם, ובודאי דבר זה יהיה סבה וגרם כי שאר בני אדם יחזיקו גם כן ללכת בדרכם. והנה הם בכלל המזכה את הרבים, אשר זכות הרבים תלו בו (אבות פ"ה מי"ח), ויהיו בכלל צדיקי עולם, שמסרו נפשם לזכות את הרבים ללכת בדרך הטוב. ודרך השני, אם לא יחזרו מדרכם זה, וילכו עוד בדרך הרע הזה, בודאי דבר זה הוא גרם וסבה שאחרים גם כן הולכים בדרך הרעה הזאת, כאשר רואים לפניהם בני אדם אשר סרים מן הדרך הטוב. בפרט הקלים בדעתם, כאשר מורה שם 'נסך', שמספרו 'קל', כי הקלים מתפתים לאיסור זה ביותר. והנה הוא תקלה לדור הזה ולדורות הבאים, עד שיבוא משיח צדקינו, ויסור מאתנו לב האבן הזה (עפ"י יחזקאל לו, כו). והנה האנשים האלו, הם מעדת ירבעם, שחטאו והחטיאו את הרבים, שודאי חטא הרבים תלוי בהם (אבות פ"ה מי"ח), ולכך יש לפניהם שני דרכים, ויבחרו בדרך החיים ללכת בו לטוב להם ולזרעם עד עולם.

#**ומאחר כי**= סוף דברינו נשמע יראת אלקים, הוא איסור הזה של יין נסך, יש לנו להודיע אל הכל מעשה קצת בני אדם בדור הזה. ומיום שגלו ישראל מעל אדמתם, לא הגיע דבר זה לישראל שיהיה נמצא בנו כמו זה. כי ישראל שהם עם אחד ואומה אחת, איך יהיה נמצא בהם בני אדם שהם פורשים מהם במצוה אחת, שהיתה מצוה תקוע וקבוע בישראל. והוא מצוה חביבה מאד מאד, הוא הפרישה מן האומות, וזהו על ידי איסור יין נסך. לכך כתיב (דניאל א, ח) "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת פג המלך וביין משתיו". ומה הם הדברים שם על לבו. אבל כאשר ראה דניאל שבא אל היכל המלך להיות לו חבור וקירוב אל המלך, לכך שם על לבו לעשות פירוד, ולא יתגאל בפת בגו וביין משתיו. ואמר לשון "יתגאל", כי לשון גיאול כאשר מתלכלך בדבר מגונה. ומפני כי כל שלחנם מלא קיא צואה (עפ"י ישעיה כח, ח), ולכך אכילת לחמם ושתיית יינם נקרא שהוא מתגאל בלחמם וביין משתם.

#**והייתי תמה**=, איך נהיה דבר זה בדורותינו, דבר שלא היה ולא נשמע כזה מיום שגלו ישראל בין האומות, שלא היה כמו זה. והתימה הוא בשביל ד' דברים; האחד, מחמת הענין עצמו, שיהיו אנשים שהם מזרע קדושים, יהיו פורשים עצמם מכלל אשר הם שומרים ומקיימים האיסור הזה, ואיך לא יהיו נמשכים אחר כל ישראל. וכי אין זה נחשב פורש מדרכי הצבור, אשר דבר זה הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה (יז.) המינין והמסורות והמשומדים, והאפיקורסים, שכפרו בתורה, ושכפרו בתחיית המתים, ושפירשו מדרכי צבור וכו'. והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור, וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים דחשיב שם. ורש"י ז"ל (שם) לא רצה לגרוס בהך ברייתא 'ושפרשו מדרכי צבור', וכתב רש"י ז"ל; והך מתניתא בסדר עולם (רבה, פ"ג) מתניא, והכי גרסינן ליה התם; שפרשו מדרכי צבור, כגון המינים והמסורות וכו'. ונראה בשביל כך גרס כך, מפני שהוקשה לו שאין סברא שיהיה נחשב 'הפורש מדרכי הצבור' בכלל המינים. אבל נראה שלא יקשה, כי הטעם הוא כמו שאמרנו, כי הפורש מדרכי צבור, אשר השם יתברך עם הצבור, הפורש מן דרכי הצבור, דהיינו ממה שתקנו ונוהגים, כאילו פורש מן השם יתברך. אף על גב דמלשון 'מן דרכי הצבור' משמע היינו היכי שפורשים מכל דרכיהם, כאשר יש להם דרכים הרבה, והוא אינו רוצה לכנוס בדרכיהם, זה נקרא שפורש מדרכי הצבור. מכל מקום נראה, כאשר יש דבר שהוא גדר וסייג גדול, כמו דבר זה, שהוא גדר גדול לכמה דברים, נקרא דבר זה שפורש מדרכי הצבור.

#**ועוד דאמרינן**= בפרק עושין פסין (עירובין כא:), "ויותר מהמה בני הזהר"(קהלת יב, יב), [הזהר] בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שהללו עשה ולא תעשה, והללו חייבין עליהן מיתה\*. ויש תמהין על זה מאד, כי איך יהיו דברי סופרים יותר חמורים מן דברי תורה. ודבר זה רמז הכתוב (קהלת י, ח) "ופורץ גדר ישכנו נחש". ופירוש זה, כי הגדר (-ש-)הוא נעשה לקיום ולשמירה, והם דברי חכמים שהם נעשו לסייג ולגדר, אשר כל גדר הוא שמירה וקיום. וכאשר הוא פורץ דבר שהוא לשמירה ולקיום, אין לו קיום. ולכך כתיב "ישכנו נחש", כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם. וזה שהוא פורץ הגדר שהוא לשמירה ולקיום, ראוי בעצמו אל המיתה, להיות בטל לגמרי מן העולם. לכך לענין המיתה, שהוא בטול\* מן העולם, בזה גזירת חכמים חמורים. אבל לענין העונש בעולם הבא לא איירי, דודאי דבר שהוא מן התורה יותר חמור. לכך יש לתמוה שלא יהיו נזהרים מן העונש הגדול הזה.

#**השני,**= שהיה להם לראות השכר טוב שיש לו בקיום מצות שגזרו חכמים. ובגמרא במסכת עירובין בפרק עושין פסין (כא:) "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך" (שה"ש ז, יד). אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, הרבה גזירות גזרתי על עצמי, יותר ממה שגזרת עלי, וקיימתים. וביאור ענין זה, כי ישראל אומרים שיש להם מעלה עליונה, כאשר הם שומרים מצות שגזרו חכמים. כי המצות התורה גזר עליהם הקב"ה עד שהם מוכרחים לקיימם. ואף על גב שאמרו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע", והקדימו "נעשה" ל"נשמע", סוף סוף הם גזירה מן השם יתברך. והדבר שהוא גזירה, אינו כמו דבר שהוא עושה מעצמו. שדבר זה מורה על שעושה המצוה מאהבה. והוא כמו האוהב, שחפץ לעבוד אל אחד, בשביל אהבתו אותו. אבל העובד מיראה, די שיקיים מה שגוזר\* עליו, אבל אינו מבקש ואינו חפץ שיגזר עליו המצות. לכך המצות שגזרו ישראל על עצמם, והם אותם שהם מדברי סופרים, מורים על ישראל שהם אוהבי השם יתברך. וזה שאמר "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך", הנה הקדים "חדשים", שהם גזירות ומצות דרבנן, קודם ל"ישנים", שהם מצות התורה. וזה מורה כי מצות דרבנן הם מאהבה. לכן אמר "דודי צפנתי לך", כי לשון "דודי" הוא בא בכל מקום על האהבה, כדכתיב (שה"ש א, ב) "כי טובים דודיך מיין", "שם אתן את דודי לך" (שם ז, יג), "לך נרוה דודים עד הבקר" (משלי ז, יח). ולכן אמר "דודי צפנתי לך", כלומר, כי מצות אלו שהם גזירות דרבנן, מורים על האהבה, כיון שקבלו הגזירות מעצמם. ואמר "צפנתי לך", כי לעתיד כאשר יבא השם יתברך לשלם שכר טוב לצדיקים, צפנתי אלו מצות לקבל שכר עליהם. כי בשבילם יהיה להם רב טוב הצפון, שהשם יתברך נותן לאוהביו ולשומרי מצותיו. וזהו ענין השני שראוי להפלא, שלא יהיו רואים אחריתם, שהוא לטוב להם כל הימים אשר הם חיים על האדמה.

#**השלישי**=, שיש לתמוה מאד על יודעי התורה, שהם הגבולה, כי אל עמל וכעס יביטו, ורואים בעיניהם החלול הגדול הזה, ואין מקיימין הכתוב שאמר (משלי כח, ד) "עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם". ואיך יהיו נקראים בשם 'רבנים', אשר אתם התורה, ויראו לפניהם בני אדם רבים נקבצים לסעודת מצות ולסעודת מריעות, והם פורצים ועוברים איסור זה, ואינם חסים על כבוד התורה וכבוד חכמים, ואין מוכיחין בני אדם אלו, כי איך יהיו עוברים מצות תוכחה.

#**ובערכין**= (טז:) עד היכן תוכחה, רב אמר, עד הכאה. ושמואל אמר, עד קללה. ורבי יוחנן אמר, עד נזיפה. כתנאי, רבי אליעזר אומר, עד הכאה. רבי יהושע אומר, עד קללה. בן עזאי אומר, עד נזיפה\*. אמר רב נחמן בר יצחק, ושלשתן מקרא אחד דרשו; "ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות" (ש"א א, כ, ל), וכתיב (שם כ, לג) "ויטל שאול את החנית עליו להכותו". למאן דאמר עד הכאה, דכתיב "להכותו". ולמאן דאמר עד קללה, דכתיב (שם כ, ל) "לבשתך ולבשת ערות אמך". ולמאן דאמר עד נזיפה, דכתיב "ויחר אף שאול", עד כאן.

#**וביאור זה**=, כי אם מוכיח אותו בדברים, ואין משגיח בזה, אינו יוצא בזה מידי תוכחה, עד שיקבל אותו. כי התוכחה, שהוא דבר קשה, וצריך שתהיה פועל בו התוכחה, ואם אין התוכחה פועל באדם, אין זה נקרא תוכחה כלל, כי לגודל התוכחה, צריכה שתהיה פועלת בו. ולמאן דאמר עד הכאה, כלומר שהגוף הגשמי מן האדם מקבל התוכחה, וזהו על ידי הכאה, והגוף של החוטא מקבל ההכאה. ולמאן דאמר 'עד קללה', סבירא ליה שאין צריך כל כך שיהיה הגוף הגשמי מקבל התוכחה, רק די בזה שמקבל הנפש התוכחה, וזהו על ידי קללה. כי אין הקללה מגיע לגוף הגשמי, רק אל הנפש, שהוא מקבל הקללה. ולמאן דאמר 'עד נזיפה', רצה לומר כי די לצלם אדם שהיה מקבל התוכחה, כאשר מבייש אותו. וכך הוא התוכחה שיהיה מבייש את החוטא. ואלו שלשה דברים, שהם הגוף, והנפש, וצלם האדם שהוא מקבל הבושה, דהיינו נזיפה, הם שלשה חלקים שהם באדם. ומכל מקום לדברי כולם, אין האדם יוצא מן מצות תוכחה מה שחייב לעשות רק על ידי דברים אלו. ואלו הם נקראים בשם 'רב' ו'חבר', והם חבירים ומתחברים לאיש משחית, ומקצץ דברי חכמים, אשר הם נטועים כדרבונות וכמסמרות. אמנם אותם שהם עצמם הם העוברים, אלו אין לדבר מהם ומעונשם, כי מעדת ירבעם הם, שחטא והחטיא את הרבים, וחטא הרבים תלוי בם (אבות פ"ה מ"ח), כן אלו האנשים. וכי אפשר לספר ולהזכיר עונשם של בני אדם אלו, ולכך אין לדבר מהם ומה שנקרא בשם 'רב', כי אין זה רק שעושים שמות וחורבן בעולם.

#**התמיה הרביעית**=, היא על אותם שהם בעלי שם באמת, ויש להם היד\* והכח למחות באלו שאמרנו, והמה חכמים מחוכמים, והם נותנים גדר ואזהרה לעצמם, ומרחיקים אותם להיות נזהרים מיינם, ומייחדים להם שלוחים נאמנים, וגודרים עצמם שלא יהיו נכשלים. ויש בהם כח למחות בגזירתם, ובחרמות להטיל עליהם. והיה מורא בשר ודם עליהם, שנחשב להם יותר מיראת שמים. וכי אין חוששים לדברי חכמים מה שאמרו במסכת שבת בפרק במה בהמה (נד:) כל מי שאפשר לו למחות באנשי עירו, או בכל העולם, נתפס על אנשי עירו ועל כל העולם\*. ויותר מזה, שאם אחד בא למחות, יאמרו אין אנו שומעין לך, כי מאחר שאלו המדינות ישימו יד לפה, גם אתם תשים יד לפה. ובשביל כך נאלמתי החשיתי מן התוכחה, שהוא המביא הטוב והברכה והחיים על כל ישראל. ואותם בני אדם ששתו כוס החימה הזה, והיו בתוך הקללה, אם הם חוזרים מדרכיהם, ויהיו פורשים עצמם מן האיסור הזה, אין ספק כי יהיו נמשכים אחריו שאר פורצים, ויהיו בכלל המזכים את את הרבים, ואשרי להם, וחלקם עם הצדיקים. ומפני כי חנוכה ופורים הם מוכנים ביותר לקלקלה הזאת, מפני שהם שותים ומשתכרים ביין המקולקל הזה, ועל זה נאמר (משלי טו, כג) "ודבר בעתו מה טוב". והוא יתברך ברחמיו וברוב חסדיו ישלים חסרונינו על ידי משיח צדקינו.

#**ובמאמר הזה**= שזכרנו שזכרו עולם הזה, וכן זכרו העולם אשר אחר המיתה, ועולם התחיה, ועולם הבא, ולא זכרו ימות המשיח. ודבר זה מפני דקיימא לן כשמואל דאמר (ברכות לד:) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד\*. לכך בזה שהזכיר עולם הזה, בזה גם כן ימות המשיח, כי אין בין עולם הזה לימות המשיח, לכך אין זמן מיוחד לימות המשיח. ואין לימות המשיח זמן מוגבל כלל, וכמו שאמר (סנהדרין צח.) היום אתינא, "אם בקולו תשמעו היום". לכן יסיר השם יתברך לב האבן מקרבינו, ויתן תורתו ויראתו בלבנו, וישלח לנו משיח צדקנו, אמן. וכן יהי רצון במהרה בימינו.

#**תם ונשלם תהלה לאל עולם**=

<> כמבואר למעלה [בחלק הראשון, ד"ה ולכך אמר], וז"ל: "המלכות הזאת לא היו מתנגדים לישראל רק מצד התורה השכלית ומצות התורה האלקית. וכך היה כל ענין מלכות שלישית לבטל מישראל מעלת התורה האלקית, וכל דבר אלקי בפרט, היה רוצה אומה זאת שלא יהיה ח"ו לישראל מעלה אלקית". וראה שם הערות 197, 198, 250.

<> אודות הפער בין שכל האדם לשכל האלקי, ראה דבריו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] שכתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובהקדמתו לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם". ושם בפמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובדר"ח פ"א מ"ב [כה:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי". וראה בבאר הגולה, באר השני, הערה 135.

<> כמבואר למעלה [בחלק הראשון, ד"ה והמלכות שאחריו], וז"ל: "היו [היוונים] נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה, שהיא חכמה על הכל", וראה שם הערות 174, 176.

<> כמו שיבאר בסמוך. ובגבורות ה' פ"ע [שכג:] כתב: "מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושה האלקית שדבק במקדש". ושם בפרק עא [שכד.] הוסיף: "בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ יח [ער:] כתב: "הוא יתברך השוכן בבית הזה, נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית". ובנצח ישראל פ"ד [סב:] כתב: "המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש... הזריח השם יתברך במקדש את כבודו ואורו". וראה בהקדמה לבאר הגולה הערה 35, ולהלן הערה 131.

<> לשונו בגבורות ה' ס"פ ח [סוף נא:]: "כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם, הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם, בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך ביהמ"ק באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה וביהמ"ק הם עיקר הנמצאים. ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד; כי ביהמ"ק הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי. והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". ובדר"ח פ"ה מ"כ [ער:] כתב כן, והוסיף: "ולפיכך ביהמ"ק והתורה צמודים יחדיו, מפני כי ביהמ"ק קדושת העוה"ז, והתורה מתעלה עד למעלה. וע"י ביהמ"ק שהוא בא"י, וע"י התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו". ועיי"ש שמאריך לבאר ענין זה. ולכך כוונתו כאן "כי התורה ובית המקדש הם שתי מדרגות זו על זו", כי ביהמ"ק הוא קדושת העוה"ז, והתורה היא קדושת העולם העליון. ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "אלו שניהם [תורה ותפילה] הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי ביהמ"ק הוא לתפילה, וזכר אלו שניהם ביחד". ובנצח ישראל פ"ט [רלט.] כתב: "כי כאשר היה חורבן ביהמ"ק היה בטול תלמוד תורה". וכן הזכיר בקיצור בנצח ישראל פכ"ג [תקד:]. וראה עוד בנצח ישראל פל"ב הערה 41 בביאור ההצמדה הגמורה שבין המקדש לתורה. וראה בהקדמה לתפארת ישראל הערה 70.

<> ואם תאמר, אם היוונים כ"כ התנגדו לביהמ"ק, מדוע לא החריבו אותו, אלא השאירו אותו על כנו. אמנם דברים אלו מתבארים בפחד יצחק חנוכה, מאמר ו, אות ד, שכתב: "אופיו המיוחד של שעבוד יון הוא בזה שמלכות יון היא המלכות היחידה בין כל המלכיות שנשתעבדו ישראל אצלן, אשר כל משך ימי השתעבדותה בישראל חלו בזמן שבית המקדש היה קיים. מה הוא משמעותו הפנימית של יחוד אופי זה... האומה המיוחדת לטשטש את ההבדלה בין ישראל לעמים היא יון. כלומר, ה'זה לעומת זה' של כנסת ישראל ביסוד ההבדלה בין ישראל לעמים היא מלכות יון [ומאריך לבאר יסוד זה]... יון לא החריבה את הבית אלא חללה אותו, 'באו פריצים וחללוה' [יחזקאל ז, כב, ועיין ע"ז נב:]. כמו כן לא שפכה יון את השמן, אלא טמאה אותו, 'וטמאו כל השמנים' [מפזמון "מה עוז צור"]... לא התנגדות כלפי מציאותה של כנסת ישראל, אלא התנגדות לההבדלה בין ישראל לעמים. גם חילול הקודש וטומאת הטהרות אינם אלא מחיקת ההבדלה בין הקודש ובין החול, בין הטמא ובין הטהור". וראה הערה 363.

<> שדלקו שמונת ימים, כאשר היה שמן רק ליום אחד [שבת כא:].

<> מביא פסוק זה להוכיח שישנה זיקה בין נר לבין התורה, ומבאר ש"נר מצוה" היא הנר שבמנורת המקדש, שמצוה להדליקה [ספר המצות מצות עשה כה]. ואע"פ שמצינו בגמרא שביאורו ש"נר מצוה" פירושה שהמצוה נקראת נר [סוטה כא., וכמבואר בתפארת ישראל פי"ד (ריז:)], מ"מ גם ניתן לפרש לאידך גיסא; נר שמצוה להדליקה, וכמו שביארו במדרש [במדב"ר יד, י]. ולכך נרות המנורה שהיו במקדש מורות על המקדש [מפאת שהן נרות המנורה] ומורות על התורה [מפאת המשך הפסוק "ותורה אור"]. ורש"י [שבת כג:] כתב: "הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים -דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה, בא אור דתורה". ואודות השייכות בין נרות המנורה לתורה שהיתה מונחת בקודש הקדשים, ראה גו"א ויקרא פכ"ד אות ג. @**ובפחד יצחק**^ חנוכה מאמר ו, אות ד, כתב: "הנה קבלנו מרבותינו [והוסיף שם בתוך סוגריים: "ספרו של המהר"ל 'נר מצוה' על חנוכה נוסד על קבלה זו"] כי נס המנורה היה מיוחד לגאולת יון מפני שהמנורה מתיחסת אל כח החכמה [והוסיף בתוך סוגריים: "הרוצה שיחכים ידרים, וסימנך מנורה בדרום" (ב"ב כה:)], ועיקר ענינה של יון הוא בכח החכמה המיוחד לה. ואשר על כן גם התנגדותה לישראל היתה מכוונת דוקא כלפי חכמתה של כנסת ישראל; וממילא גם הנס של פורקן יון משתייך הוא לעבודת הדלקת המנורה, אשר עבודה זו פועלת היא הגדלתה והאדרתה של כח חכמתה של כנסת ישראל".

<> זהו חבור נוסף בין נרות המנורה לתורה; הנרות דלקו כמספר הימים המורה על מעלת התורה, שהוא שמונה, וכמו שמבאר.

<> בתפארת ישראל ר"פ ב, ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפ:], ויובאו בהערה הבאה.

<> פירוש - בתהלים פרק קיט, נאמרו שמונה פסוקים על כל אות ואות שבאל"ף בי"ת, וסך הכל ישנם קע"ו פסוקים [כב אותיות כפול שמונה פסוקים], וזה נקרא "תמניא אפי" [ברכות ד:]. ופרק זה עוסק בתורה, שרוב רובם של הפסוקים שבפרק זה עוסקים בתורה. וכן כתב המלבי"ם בתהלים שם: "התפילה הזו נאמרה בתמניא אפי. כאשר דקדקנו בה ראיתי כי בזו התפילה שהיא ערוכה על שילך בתורת ה', וישמור מצותיו, באו בכל סדר ששה פרטים, שהם; תורה, עדות, פקודים, מצות, חוקים, משפטים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מט.], וז"ל: "ועל פי טעם זה מזמור 'אשרי תמימי דרך', שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית". ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפ:] כתב: "וזה הטעם כי מזמור תמניא אפי יש בו שמונה פסוקים, מפני שכל המזמור מיוסד על התורה, שהיא על העולם הזה, שהוא נכלל במספר ז', שהם ז' ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך ראוי לה מספר שמונה. והדברים האלו נתבארו בספר התפארת ובשאר מקומות". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, טו:], נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.], ובח"א לקידושין ל: [ב, קלה.].

<> כן הביא ראיה זו [מתהלים פרק יט] בתפארת ישראל פ"ב [מח:], דר"ח פ"ו מ"ב [רפ:], ובח"א לקידושין ל. [ב, קלה.].

<> כמבואר בהערה 11. ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת לח, כתב: "מספר שבעה תוכנו שביעה [נצח ישראל פ"ה הערה 189]... ששביעה ענינה 'כדי הצורך'. בעוד ששומן [שנרמז במספר שמונה] מובנו יותר על הצורך. ועל כן מפורסם הוא בדברי המהר"ל כי שמיני הוא מספר על טבע, בעוד שמספר שבעה היינו כדי צרכו של העולם, ז' ימי בראשית וכדומה".

<> כן כתב בקיצור בח"א לנדרים לב. [ב, ז:]: "כי התורה יש לה מדריגה שמינית, ולכך נתנה התורה אחר שבעה שבועות, והארכנו בזה במקום שלו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.] האריך לבאר מדוע התורה ניתנה ביום החמישים לספירה, שהוא כנגד שער החמישים, אך לא הדגיש שם שהתורה באה לאחר ספירת שבעה שבועות, ומספר חמישים נדון כמו מספר שמונה. אמנם בנתיב התורה פי"ב [א, נב:] כתב: "כי התורה מתעלה עד שער החמישים, ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים". וכן הוא להלן בסמוך [ראה ציון 105], ח"א לשבת כא: [א, ה:], ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:].

<> צריך ביאור, מהי הדגשתו "שמונה ימים &**זה אחר זה**^", ומה בא לאפוקי בזה. ואולי בא להורות שהמדריגה השמינית היא רק כאשר היא רוכבת על השבע שקדמו לה. באופן שמדריגת השמינית רק באה לעולם כשקדם לה מספר שבע, ואין אפשרות להגיע לשמינית מבלי לעבור קודם דרך השבע. וראה בגבורות ה' פמ"ז [קפד:] בביאור תיבת "אז", שכתב: "האל"ף הוא אחד, רוכב על שבעה... ולפיכך מלת 'אז' שמספרו שמונה... מדריגה שהיא על הטבע, שהיא על שבעת ימי בראשית. וזה 'אז', שהאל"ף שהיא מדרגה שאינה טבעית, הוא על שבעת ימי הטבע". וכן כתב בסמוך: "כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדרגה אחר מדרגה, עד האחרון".

<> שיבאר שנקבעו שמונה ימים, כי זו מעלת קודש הקדשים, ששם לא שלטו היוונים.

<> מביא כאן שתי מימרות מהגמרא בשבת העוסקות בנר חנוכה, ויבאר בהמשך רק את המימרא השניה. ולא ברור מדוע הביא כאן את המימרא הראשונה, כאשר לא ביארה כלל. וצ"ע. ואולי עשה כן, כי להלן [ד"ה אבל על] הקשה ממימרא זו על הר"י והרא"ש.

<> "משום פרסומי ניסא. ולא ברשות הרבים, אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר" [רש"י שם].

<> "שאין לו מקום בחצרו להניחה שם" [רש"י שם].

<> "מניחה מבפנים, כנגד חלון הסמוך לרשות הרבים" [רש"י שם].

<> "שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית עבודה זרה שלהם, כדאמרינן בגיטין [יז:]" [רש"י שם].

<> "לעשות היכר לדבר" [רש"י שם].

<> "ואי איכא מדורה - אש, לא צריך נר אחרת, לפי שמשתמש לאור המדורה, ויש היכרא שהנר של מצוה היא" [רש"י שם].

<> "שאינו רגיל להשתמש לאור המדורה" [רש"י שם].

<> "דאי לא, לא הוי היכר" [רש"י שם].

<> "נר אחד בכל לילה, ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד" [רש"י שם].

<> "והמהדרין אחר מצות, עושין נר בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית" [רש"י שם].

<> "העתידים לבא" [רש"י שם].

<> "שיצאו כבר, וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין" [רש"י שם].

<> "מתמעטים והולכים, בקרבנות דפרשת פנחס [במדבר כט, יב-לט]" [רש"י שם].

<> "מעלין בקודש ואין מורידין - מקרא ילפינן לה במנחות בפרק שתי הלחם [צט.]" [רש"י שם].

<> כמבואר בגמרא [שבת כא:]: "בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים".

<> ומדוע קבעו את חג החנוכה לשמונה ימים. וזו השאלה הידועה משמו של הבית יוסף אור"ח סימן תרע [ד"ה והטעם], וז"ל: "והטעם שהוצרכו להדליק ח' ימים מאותו פך, מפני שכל ישראל היו בחזקת טמאי מתים, ואי אפשר לתקן שמן טהור עד שיעברו עליהם ז' ימים מיום טומאתם, ויום אחד לכתישת הזיתים... והר"ן כתב [שבת ט: בדפי הרי"ף סד"ה תנו] שהיה להם שמן טהור רחוק ד' ימים, והוצרכו ח' ימים בין הליכה וחזרה. ואיכא למידק, למה קבעו ח' ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד, נמצא שלא נעשה הנס אלא בז' הלילות". וכן הקשה המאירי בשבת שם.

<> כך תירץ הבית יוסף שם בתירוצו הראשון, וז"ל: "ויש לומר, שחילקו שמן שבפך לח' חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד, והיה דולק עד הבקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס". וכן הביא המאירי שם לתרץ, וז"ל: "ויש מי שפירש שאף הם הרגישו במיעוט השמן, וחלקוהו לשמונה לילות, כשיעור ההליכה והחזרה".

<> "יערוך אותו עריכה הראויה למדת כל הלילה, ושיערו חכמים חצי לוג לכל נר ונר, והן כדאי אף ללילי תקופת טבת, ומדה זו הוקבעה להם" [רש"י ויקרא כד, ג, עפ"י מנחות פט.].

<> כן דחה תירוץ זה הפרי חדש בסימן תר"ע כדברי המהר"ל. ומעין זה דחה המאירי [שבת שם] את התירוץ הזה, וז"ל: "ואין נראה לי, שאם כן היו סומכים על הנס בליל ראשונה".

<> מעין תירוצו השלישי של הבית יוסף, וז"ל: "שבליל הראשון נתנו כל השמן בנרות, ודלקו כל הלילה, ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן, וכן בכל לילה ולילה". אמנם המהר"ל לא תירץ כן, אלא שבכל לילה נדלק שמינית מן השמן, כי כנראה הוקשה לו על תירוץ הבית יוסף כפי מה שהקשה הפרי חדש סימן תר"ע, וז"ל: "דהא ליכא שום נס בלילה אחרונה, דלמה היה נשאר מלא כבתחילה, כיון שלא היו צריכין לו עוד". והפרי חדש עצמו תירץ ג"כ כתירוץ המהר"ל, וז"ל: "ששפכו כל השמן במנורה, ושמינית ממנו נדלק בכל לילה".

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנט:], וז"ל: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל, רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה". ושם בפמ"ז [תשלח:] על אדה"ר, כתב: "כי אדה"ר היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל". ובאור חדש [קפה.] כתב: "כי בכח ההתחלה... בכח זה הוא הסוף". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". @**דוגמה לדבר;**^ הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח].

<> כי ביום הראשון נכללים כל שמונת הימים. וז"ל בח"א לשבת כא: [א, ג:]: "ב"ש הולך אחר הימים הנכנסים, מפני שכאשר נכנס יום ראשון, נמשכים אחריו כל הימים. וכאילו בכח יום ראשון כל הימים נכנסים כלם. וכן ביום השני, הימים נכנסים בכח, כי לעולם האחרון הוא בכח הראשון, ואין הראשון בכח האחרון. ולפיכך לב"ש תקנו כנגד ימים הנכנסים". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ו: "הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם ["מגן אברהם"] יש חתימה יצחק ויעקב". ובגבורות ה' פל"ט [קמז.] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם... שהכל נמשך אחר ההתחלה". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית א, יד] "כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו". וכן חזר וכתב שם [פסוק כד] "הכל נברא מיום ראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם".

<> אע"פ שבגמרא [שבת כא:] נאמרו שני הטעמים האלו על ידי שני ברי פלוגתא, שאמרו שם "פליגי בה תרי אמוראי במערבא... חד אמר, טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין... וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג", מ"מ מבאר כאן שיש לשני הטעמים האלו שורש אחד. אמנם לפי"ז קשה מדוע אמרו על כך "פליגי בה תרי אמוראי", אם לשני הטעמים יש שורש אחד. וכן ביאר בסמוך את שני הטעמים של ב"ה [ראה הערה 44]. וצ"ע.

<> שאמרו שם "שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב; פייס בפני עצמו... קרבן בפני עצמו", ופירש רש"י שם "קרבן לעצמו - שאינו כסדר פרי החג, דא"כ היו בו ששה פרים". הרי שעד כמה שנוגע לקרבן [שהוא הנושא כאן], שמיני עצרת הוא בפני עצמו, ולכך אינו נחשב ל"אחרון". @**אמנם צ"ב**^, שביאר שבסוכות היום הראשון הוא יום טוב מחמת שיום הראשון הוא יותר עליון, והטעים ששמיני עצרת אינו סותר ליסוד זה, כי הוא חג בפני עצמו, אך מה נבאר על שביעי של פסח, שהוא בודאי אינו רגל בפני עצמו [רמב"ן דברים טז, ד], ומ"מ למרות היותו היום האחרון לחג, הוא יום טוב [ויקרא כג, ח]. ואולי נבאר שבשביעי של פסח היתה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה], שביעי של פסח נקבע מחמת קריעת ים סוף [גבורות ה' פל"ט (קמז:)], ולכך אין לשביעי של פסח גדר של "אחרון".

<> לשונו בח"א לשבת כא: [א, ד.]: "ולמ"ד ב"ש אמר כנגד פרי החג שמתמעטין, וטעם מעוט שלהם כי תמיד האחרון יותר מעוט, מצד שהוא אחרון, כי הראשון הוא יותר עליון, והאחרון הוא יותר מעט מצד עצמו". ורבוי הפרים ביום הראשון מורה על קדושת היום הראשון, כי כל קרבן עולה מורה על קורבה מיוחדת לה' [כמבואר למעלה בחלק הראשון הערה 217], ורבוי קרבנות עולה [שהם פרי החג] מורה על קורבה יתירה. @**והנה כאן**^ מבאר שמיעוט פרי החג נובע מחמת שההתחלה היא יותר במעלה מההמשך. אמנם בבמדבר [כט, יח] פירש רש"י "פרי החג שבעים הם, כנגד שבעים אומות שמתמעטים והולכים, סימן כליה להם". וביאר שם הגו"א [אות ד], וז"ל: "הוקשה לו פירושו, דלעולם מעלין בקדש ולא מורידין, וכאן מורידין בקרבנות. ומתרץ שהשבעים פרים נגד האומות, שהם כלים והולכים, ולכן מתמעטים". ולכאורה זהו טעם חדש לגמרי, שלא הוזכר כאן [ראה שם הערה 7]. ונראה שלא קשה כלל, כי שם נקט אליבא דב"ה, הסוברים שהטעם של "מעלין בקודש ולא מורידין" צריך להכריע, ולכך ביאר ששאני התם שזהו כנגד האומות. אך כאן איירי לפי ב"ש, הסוברים שהטעם של "מעלין בקודש ולא מורידין" אין בו כדי להכריע, אלא מיניה וביה מוסבר שפרי החג מתמעטין, ואין צורך להגיע לאומות.

<> כן כתב בגבורות ה' ביחס למכות מצרים שהיו בבחינת "בקטן החל ובגדול כלה" [פל"ד (קכט:), שם פנ"ז (רנב.)]. וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ה [רלא:] לגבי עשרה נסים שהיו במקדש, ש"הנה בקטן החל ובגדול כלה", וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:].

<> הרי שגם לפי ב"ה המהר"ל מחבר את שני הטעמים השונים שהוזכרו בגמרא; כנגד הימים היוצאין, ומעלין בקודש ולא מורידין. וראה הערה 40. אמנם בח"א לשבת כא: [א, ד.] ביאר את הטעם של "כנגד ימים היוצאין" בפני עצמו, וז"ל: "וב"ה הולך אחר הפעל, כי יום ראשון לא היה בפעל רק יום ראשון, לפיכך אין להדליק רק אחד, וכן כולם".

<> לשונו בנצח ישראל ס"פ כו [תקנד.]: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [בראשית א, ב], עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור [בראשית א, ג] להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... הרי לך כי כל אדם, אשר נתן בו השם יתברך דעת וחכמה, מבין דברים אלו... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימתו האחרון. והבן הדברים האלו". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [ד"ה אמנם במקום], ושם הערה 1304, גו"א ויקרא פ"ב הערה 121, שם פכ"ז הערה 24. ולמעלה בחלק הראשון נתבאר שרק לעת זקנה האדם נעשה שכלי [שם הערות 374, 376]. @**ומצינו בדבריו**^ שני הסברים שונים לכלל של "מעלין בקודש ואין מורידין"; (א) אי אפשר להתחיל במעלה העליונה, וכמו שנתבאר כאן, ובנצח ישראל, ובבאר הגולה. (ב) בח"א למנחות צט. [ד, פו.] כתב הסבר נוסף: "מעלין בקודש... כי נחשב דבר זה שמורידים - הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעב:], ושם הערה 34. ואולי אפשר לומר, כי שני הסברים אלו באים לבאר הדגשים שונים: "מעלין בקודש" - כיון שא"א להגיע ישר למדריגה הרמה. ואילו "ולא מורידין" - כי אין הפסד לקדושה.

<> לשונו בח"א לשבת כא: [א, ד.]: "מעלין בקודש ואין מורידין, פירוש כי ראוי לעלות בקודש, אף כי האחרון הוא יותר מעט מצד עצמו, מ"מ מצד האדם מתעלה האדם באחרון אל קדושה יותר, ולפיכך האדם אשר היה מקבל הנס, היה יותר מתעלה ויותר מוסיף ביום האחרון מן הראשון". נמצא שב"ש סוברים שאזלינן בתר הנותן, וסדר הדברים נקבעו בהתאם, ומצד הנותן רוממותו של הנס הוא בתחילה. ואילו ב"ה סוברים שאזלינן בתר המקבל, וסדר הדברים נקבע בהתאם. ובודאי יש לצרף לכאן את מחלוקתם, שאמרו [חגיגה יב.]: "בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה, ואחר כך נבראת הארץ... ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה, ואחר כך שמים". ודו"ק. וכן כתב באור הנר לגרי"א ווינטורויב שליט"א [עמוד מג], וז"ל: "באמת זהו שיטה יסודית לב"ש דאזלינן בתר ההתחלה, ולב"ה בתר מצב היציאה לפועל... וכולו הוא מצד שרשי תכונת נפשם, דב"ש הוא מסטרא דדינא, וב"ה מסטרא דחסד [עיין רע"מ זוה"ק ח"ג רמה.]. ובמדת הדין אמרו [רש"י בראשית א, א] 'מתחלה עלה במחשבה לבראותו בדין, ושיתף מדת הרחמים למדת הדין', דהדין הוא הבכור וההתחלה, והחסד הוא היציאה לפועל, והבן".

<> "על איזה נס קבעוה" [רש"י שם].

<> "בחותמו - בהצנע וחתום בטבעתו, והכיר שלא נגעו בו" [רש"י שם].

<> "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה" [רש"י שם]. ובערכין י: אמרו שההלל נקבע משום הנס.

<> כמו שאמרו [פסחים קיז.] "והלל זה ["כגון חנוכה" (רש"י שם)] מי אמרו, נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". ורש"י בתענית כח: ביאר שלכך הוא חיוב מהתורה. ובמדרש [מדרש הגדול פרשת בא, ועיין מלואים לתורה שלמה כרך יא סימן כה]: "מצינו מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים שצריך אדם ליתן שבח והודייה על מעשה הנס. מן התורה, שנאמר [שמות י, ב] 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך'... מן הנביאים, שנאמר [ישעיה סג, ז] 'חסדי ה' אזכיר תהלות ה''... ומן הכתובים, שנאמר [תהלים קז, ח] יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם'". ובמגילת תענית פרק ט אמרו "ומה ראו לגמור בהם [בימי חנוכה] את ההלל, אלא שבכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל, היו מקדימים לפניו בהלל בשירה בשבח ובהודאה, כענין שנאמר [עזרא ג, יא] 'ויענו בהלל ובהודת לה' כי טוב וגו' על הוסד בית ה''". ובשו"ת החתם סופר יו"ד סימן רלג כתב שביום שנקבע הלל על הצלת ישראל ממיתה לחיים, וכגון חנוכה, קריאת הלל מן התורה, בקל וחומר ממצות סיפור יצ"מ בליל פסח, שאם משעבוד לחרות אומרים שירה בפה, ממיתה לחיים לא כל שכן [עפ"י מגילה יד.]. וברי שכל זאת שייך רק להצלה מצרה שהיה נתון בה. וראה ברבינו יונה על הרי"ף במסכת ברכות [סוף ז: בדפי הרי"ף].

<> בח"א לשבת כא: [א, ד.] הוסיף כאן: "וראיה, כי ב'על הנסים' לא הזכירו הנס של הנרות כלל".

<> "מצות לאו ליהנות ניתנו" [ר"ה כח.]. וז"ל בתפארת ישראל פ"ו [קו:]: "מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל, שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך, הגוזר על עמו גזירות כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת כי ימשך מזה, מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו, הטוב וההצלחה שאין אחריה הצלחה. מכל מקום אין התחלת הגזירה שנתנה לטוב אל המקבל. ומה שאמר הכתוב [דברים ו, כד] 'ויצונו ה' אלהינו לעשות החקים האלה לטוב לנו', אין הפירוש שהוא יתברך צוה המצות בשביל להטיב לנו, שאין זה כך. רק הוא יתברך צוה עלינו כמלך הגוזר, רק שהגזירה הזאת היא לטוב לנו לחיותנו כיום הזה אם נקיים המצות, ולא שתחלת הגזירה הוא לטוב לנו... ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות, והוא עיקר שורש גדול בגמרא, עליו נבנו כמה הלכות. שאמרו במקומות הרבה [עירובין לא., נדרים טז:, ר"ה כח.] 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו. ולפיכך אמרו [ר"ה שם] המודר הנאה מן השופר, מותר לתקוע בו. והמודר הנאה מחבירו, מותר לתקוע לו. והמודר הנאה מן המעין, טובל בו טבילת מצוה... והטעם בכולם מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות בעולם הזה רק לעול על האדם". וכן כתב בסוף דר"ח [שכח:], נצח ישראל פי"א [רצ:], ובח"א למכות כג: [ד, ה:]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. הנה ידועים דברי הרמב"ן שכתב [במדבר ה, כ] "והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס". ונראה לבאר זאת, שבח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "כי הנסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים, כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך [ברכות נח. "עביד רחמנא ניסא לשקרי" (בתמיה)], רק שהוא לצורך. ודבר זה ממידת הרחמים". ולכך אין משפטי התורה תלוים בנס, כי אין משפטי התורה הנאה אל האדם, ולכך אינם בגדר "צורך" לאדם, ואם אין צורך - נסים מנין.

<> ראה למעלה הערה 1.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ח [קלג.]: "על ידי המצות דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך". ושם בפס"א [תתקנא:] כתב: "המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו". ושם בפ"ט [קמה.] כתב: "כי המצות כולם שכליות אלקיות... ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דביקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החומרית, הן גופו הן נפשו, כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי... ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החומרית... ויקנו בשביל כך הצלחה העליונה בשביל החיבור והדיבוק הזה". וראה שם בהערות 48, 52.

<> כפי שביאר בדרוש על התורה [לז.]: "שאר תר"ג מצות [מלבד עשרת הדברות], שהם החלק הב' מהברית, קרובים אל ישראל ביותר, ודבקים בהם כמספרם במכוון, באשר המה צורת בני ישראל. וכן היה כל מספר בני ישראל באישיהם בפרשת במדבר תר"ג אלף [במדבר א, מו], אלף למצוה, אלף למצוה. באשר לשון 'אלף' הוא הסובל ג"כ לשון למוד, והמצות צריכים למוד... כל זה יורה כי היא צורת ישראל, ושבהתבטלה היו מוכרחים גם הם ח"ו ליבטל". וכבר המליץ רבינו סעדיה גאון "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" [ספר האמונות והדיעות, מאמר ג, ז]. וראה למעלה בחלק הראשון הערה 367, שכאשר ישראל אינם עושים רצונו של מקום, הם בטלים מכל מציאות, והכל מושלים עליהם.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פנ"ו [תתסד:]: "אם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם", וכן כתב בהמשך שם [תתסח.]. וראה שם בהערות. ולכך הנס לא נועד רק לאפשר לישראל לקיים המצוה, אלא לאפשר את קיום ישראל והעולם, וכמו שביאר. וצריך ביאור, מה היה הכרחו להוסיף "וכל העולם היה בטל", הרי היה סגי לומר ש"בטול התורה הוא בטול ישראל", ולכך אין ההלל והודאה רק בעבור קיום מצות הדלקה, אלא בעבור להצלת ישראל, והרי רק ישראל מודים ומהללים בחנוכה, ולא שאר העולם, ולכך נקבעו ימי חנוכה להלל ולהודאה עבור הצלת ישראל. ומה יוסיף ומה יתן כאן לומר "וכל העולם היה בטל". וצ"ע.

<> לשון הרמב"ם בספר המצות, מ"ע כה: "שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה', והוא אמרו יתברך שמו [שמות כז, כא] 'יערוך אותו אהרן ובניו'".

<> כמבואר למעלה הערה 4. אך כאן מוסיף, שעיקר הקדושה של ישראל [ולא של העולם] הוא בית המקדש. וכן כתב בגבורות ה' פנ"ט [רסב:], וז"ל: "זכר ה' מעלות קדושות [האחרונות בפיוט של "דיינו"] שעל ידם הדבוק עם השם יתברך... ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.] כתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 776, ולהלן הערה 138.

<> לדורות, בנוסף לחיוב של הודאה והלל.

<> פירוש - בא להדגיש, שלפי מה שנתבאר שחובת ההודאה וההלל לדורות נקבעה מחמת נס ההדלקה, בודאי ששייך לזה ג"כ חובת הדלקת נרות חנוכה לדורות. שאם נס ההדלקה מביא לחובה שחוץ למעשה ההדלקה [הלל והודאה], בודאי שיביא לחובה שישנה במעשה ההדלקה גופא. וכן הטור או"ח סימן תרעא, והלבוש שם, ביארו שכיון שהנס אירע בנרות, תיקנו להדליק בהם נרות, כדי להזכיר הנס. וראה להלן הערה 142. @**ואם תאמר**^, לפי הסבר זה שנס ההדלקה הוא המחייב את כל מצות היום של חנוכה, מדוע לא הוזכר נס ההדלקה ב"על הנסים". ובח"א לשבת כא: [א, ד.] שאל מכך [כמובא בהערה 51], ולכאורה אין בתירוץ זה מענה על שאלה זו. ובח"א שם אכן הביא רק את תירוצו השני שיובא כאן בסמוך [שעל נס המלחמה (ולא נס ההדלקה) נקבע חנוכה], ולא את תירוצו הראשון שהביא כאן. אך מה יענה על כך תירוץ זה. ואולי צריך לומר, ש"על הנסים" מוזכר בברכת ההודאה שבשמונה עשרה, והרי אין עלינו חובת הודאה מפאת קיום מצות, וכפי שביאר למעלה ["כי אין המצוה הנאה אל האדם"]. ולכך אין נס ההדלקה לכשעצמו סבת ההודאה, אלא הוא סימן על חובת ההודאה, שהנס מורה שנצלנו מזממת היוונים, שאם ח"ו היתה מתממשת, היתה מביאה סכנה גדולה לישראל. ולכך אף לתירוץ זה אין מקום להזכיר את נס ההדלקה, כי אין בו מצד עצמו סבה לחובת ההודאה.

<> במלחמה, וכמפורט ב"על הנסים".

<> ואע"פ שהנצחון היה "רבים ביד מעטים" [כמו שאומרים ב"על הנסים"], מ"מ יתכן לומר שלא היה בזה נס, וכמו שביאר בגו"א בראשית פי"ד אות טו שלפעמים החלשים והמועטים מתגברים על החזקים והרבים "במקרה... משום דמזלא גרם". אמנם כאן ביאר שאפשר היה ליחס את נצחון המלחמה ל"כחם וגבורתם", ולא למקרה. וכנראה שכוונתו היא שכחם וגבורתם הועילו להם במקרה.

<> שאמרו שם "גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון... ששקצו לעבודת כוכבים... קרא אשכח ודרש, דכתיב [יחזקאל ז, כב] 'ובאו בה פריצים וחללוה'". ופירש רש"י שם "מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל, יצאו כליו לחולין". וכן הוא בנדרים סב., וכמצויין בגליון הש"ס בנדרים שם.

<> בח"א לשבת כא: [א, ד.] כתב: "ודוקא נס זה נעשה, כי עיקר רשעת היונים שטמאו את ההיכל, וכמו שאמרו [שבת שם] 'כשנכנסו יונים להיכל', רוצה לומר שהם טמאו את ההיכל. וכן אמרו בכל מקום 'אבני מזבח ששקצו אנשי יון, וכן בכמה מקומות". ועל הפסוק [ש"ב כב, ז] "בצר לי אקרא ה' ואל אלקי אקרא וישמע מהיכלו קולי ושועתי באזניו" דרשו בילקו"ש שם [ח"ב רמז קנז] "'בצר לי אקרא ה'' בבבל, 'ואל אלקי אקרא' במדי, 'וישמע מהיכלו קולי' ביון, 'ושועתי באזניו' באדום... למה הוא מזכיר בשלישית 'היכל', שכל ימיה של יון היה ההיכל קיים". הרי שלא אמרו "המקדש קיים", אלא "ההיכל קיים". וכן הוא במדרש תהלים מזמור יח. וכן הוא בבמדב"ר ז, י אמרו "שעבוד יון... שלא הגלום מארצם... שטמאו יונים את ההיכל בעבודת כוכבים שלהם". ובסמוך יתבאר השייכות של יון להיכל.

<> "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך" [ב"על הנסים"]. וגזרו על מילה, ראש חודש, ושבת [אוצר מדרשים אייזנשטיין, כרך א, עמוד 190].

<> שרק לכהנים הותר להכנס להיכל, "שאין נכנס לשם אלא רחוץ ידים ורגלים" [רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ז הכ"א]. והעבודות שבהיכל הן; הדלקת הנרות והטבתם במנורה, הקטרת הקטורת על מזבח הזהב, עריכת לחם הפנים והבזיכים וסילוקם בכל שבת בשלחן [ראה רמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ו], הזאת דם חטאות הנשרפות לפני הפרוכת ועל מזבח הזהב [ראה רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ה הי"ג].

<> כדי להורות שהנצחון בא להם כדי שהעבודה תוכל לחזור להיכל, וכמו שמבאר. וצריך ביאור מדוע דוקא הכהנים עומדים כנגד מה שהיוונים "גזרו שמד לבטל התורה ומצותיה", דהא ניחא שהכהנים עומדים כנגד טומאת ההיכל של היוונים, כי הם "עובדי השם בהיכלו", אך מהו יחוד הכהנים כנגד גזירת השמד. ובח"א לשבת כא: [א, ד:] כתב: "והשם יתברך ראה רשעתם, שטימאו היכל שלו, ונתן כח ביד חשמונאי וכו'", הרי שהשמיט שם את התיבות שכתב כאן "וגם כן גזרו שמד לבטל התורה ומצותיה". ונראה ביאורו, שבח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלים כאילו היה איש אחד. וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים, יש אברים חשובים ויש פחותים, כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות... הכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה, כנגד הכהנים שהם קדושים וטהורים... וזהו מדריגת הכהנים, דכתיב [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'". הרי שהוראת התורה ומשפטיה מיוחדת היא לכהנים, וברי שהם עומדים כנגד גזירות השמד של יון. ובאור חדש [ע.] כתב: "בימי יונים שנגזר עליהם שמד, ובפרט שגזרו היונים שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת [ראה כתובות ג:, ורש"י שבת כג. ד"ה באותו נס]... ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה [רש"י ויקרא יט, ב]... ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה". וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [בראשית מט, י], שכתב: "החשמונאים... היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל".

<> כדי להורות שזאת סבת הנצחון ומטרתו; חזרת העבודה להיכל. ובח"א לשבת כא: [א, ד:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך כאשר נצחום, טהרו את המקדש, וכמו שתקנו ב'על הנסים'; 'ואחר כך באו בניך לדביר ביתך וטהרו את מקדשך וכו''".

<> כי זו מהותו של נס השמן, להורות שנצחון המלחמה היה כדי לאפשר את חזרת העבודה להיכל, ולכך השמן עצמו נעשה בנס כדי לאפשר עבודת ההיכל. ומה שכתב "נעשה להם נס שיוכלו לטהר ולחנך הבית", ולא כתב "שיוכלו לעבוד בהיכל בהדלקת המנורה", יוסבר היטב על פי מה שכתב בשבת כא: בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל, וז"ל: "מה שהקשו [הפני יהושע שם], דלמה הוצרך הנס, הרי טומאה דחויה בצבור [פסחים עז.], נראה, דכיון דהיה אז חנוכת הבית, כמבואר במהרש"א בח"א [בשבת שם]... לכן כיון דחנוכה היא דבר התחליי וראשיי לכל הבא אחריו, לכך הוצרך שיהיה בטהרה גמורה, ולא בדחיית טומאה... ועוד עיין חידושי הר"ן ר"ה יג. [ד"ה מהיכן] דכתב דאע"ג דעומר כשר גם מעבר הירדן, מ"מ כיון דמצוותו לכתחילה מיהודה, אין נראה לומר שעומר ראשון היה שלא כמצוותו, עכ"ל. והכוונה ג"כ כנ"ל, דכיון דהיה ראשון, הוא שורש לכל הבא אחריו... וכיון דהוא דבר שרשיי ועיקריי, צריך שיהיה כתיקונו לגמרי". עמוד והבט איך דברי המהר"ל כאן מבוארים היטב על פי יסוד זה.

<> כן כתב האור זרוע ח"ב סימן שכא. וכן משמעות הרמב"ן בר"פ בהעלותך [במדבר ח, ב] שהביא שם בשם האגדה שלאחר שחלשה דעתו של אהרן שלא השתתף בחנוכת הנשיאים, אמר לו הקב"ה "יש חנכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות, ואני עושה בה לישראל על ידי בניך נסים ותשועה וחנכה שקרויה על שמם, והיא חנכת בני חשמונאי". וכן כתב המהרש"א שבת כא: בח"א שלו, וז"ל: "ונראה לפרש דנקרא 'חנוכה' על שם חנוכת המזבח, כדאמרינן בפרק רבי ישמעאל [ע"ז נב:] דבית חשמונאי גנזו אבני מזבח ששקצו אנשי עו"ג לע"ז, והוצרכו לבנות מזבח חדש, וכך נקרא 'חנוכה'".

<> כי הנרות עומדים בהיכל, מקום העבודה. ולכך נס פך השמן מגלה על נצחון המלחמה שאין הוא מקרה, אלא רצונו יתברך שתחזור העבודה להיכל. ולפי תירוץ זה חג החנוכה נקבע מחמת נס המלחמה, ולא מחמת נס ההדלקה. וכן כתב הר"י מלוניל בשבת כא:, שמשום נס הנצחון קבעום ימים טובים, וכיון שנכפל להם הנס בשמן, הוסיפו הדלקת הנרות להזכיר כפילת הנס. אמנם המהר"ל ביאר שנס ההדלקה מגלה על נצחון המלחמה שהיה בנס. וראה צפנת פענח על הרמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"ג. @**ודע כי**^ רק לפי הסברו השני [שחג החנוכה נקבע על נס המלחמה] הוסיף שנס השמן נעשה "שיוכלו לטהר ולחנך הבית, ולכך נקרא 'חנוכה', שהיו מחנכין את בית המקדש אחר שטמאו אותו בני יון", כי לפי הסברו הראשון, חג החנוכה נקבע על נס השמן, ואין לך הכרח לומר שהיתה אז חנוכת הבית, אלא הנס השמן לכשעצמו הוא סבה לחנוכה, וכמו שביאר [שאם המצות היו בטלות בזה ח"ו ישראל היו בטלים]. אך לפי הסברו השני, המלחמה עם יון היתה על העבודה שבהיכל, שהיוונים טימאוהו, וישראל עובדים בו. והנצחון נעשה מחמת ש"השם יתברך רצה בעבודת ישראל" [לשונו כאן], וממילא נס השמן מורה שהנצחון במלחמה נעשה בכדי שהעבודה תחזור להיכל. והואיל וההיכל קודם לכן היה טמא, בהכרח שחזרת העבודה להיכל תיעשה בדרך של חנוכת הבית מחדש.

<> בח"א לשבת כא: [א, ד:] התחיל משפט זה כך: "ודע עוד, כי היונים היו וכו'".

<> ללא קודש הקדשים.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, כי יחס ההיכל לקודש הקדשים הוא יחס העולם הזה לעולם הבא, וכפי שביאר בדר"ח פ"ג מ"ה [קכד.], וז"ל: "מנורה בדרום [ב"ב כה:], שיש בה שבע נרות, הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו [המנורה והשלחן] הם בהיכל, שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון, שהוא בבית קדש הקדשים, שהוא כנגד מדריגת עולם העליון". וההיכל שעומד כנגד העוה"ז, ניתן לתופסו בשני אופנים שבהם ניתן לתפוס את העוה"ז, וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי... ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדרגה קדושה בדבר מה... כי העוה"ז בא מן השם יתברך, שהוא קדוש... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". [ראה להלן הערה 309]. היוונים מבינים רק את הבחינה הראשונה, שההיכל [המורה על העוה"ז] הוא נטול קדושה, כי אין בחלק הגלוי שבהיכל חדירה הניכרת לעין של קודש הקדשים. וזהו כשההיכל הוא עומד לעצמו, מבלי שנחבר אליו את מקצת קודש הקדשים שמתפשט לתוכו, וכמו שיבאר בסמוך. ולכך היונים מטמאים את ההיכל, כי לשיטתם אין בהיכל אלא מה שהעינים רואות, והרי קיימא לן שטומאה חלה על הגלוי [נדה מג., וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 47]. ובני יון מיוחדים לכך, וכפי שכתב עליהם הרמב"ן [ויקרא טז, סוף פסוק ח]: "ולא אוכל לפרש כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היוני [אריסטו], אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת". ובתורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמז] כתב: "וכאשר קמו היוונים, והם עם חדש, שלא נחלו החכמה... קם האיש הידוע, ולא האמין רק במורגש, וחפש חכמות מורגשות, והכחיש הרוחניות". ולכך יון גוברים על ההיכל, ומטמאים את מה שניתן לטמא בו. אך יש בהיכל גם דבר הסמוי מן העין [כמו שיבאר בסמוך שזו היו"ד הנסתרת המורה על קדושת קודש הקדשים], ואת זה היוונים אינם יכולים לטמא, וכפי שדברים אלו יתבארו בסמוך. @**ושמעתי להוסיף**^ שהגימטריה של "יון" הוא "גלגל", וכבר הובא למעלה דברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ב [בחלק הראשון הערות 173, 176] ש"כל מה שאמר אריסטו בכל המציאות אשר מאצל גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא נכון בלי פקפוק". הרי שאין אומה כמו יון המוכשרת להבין את החלק הגלוי בבריאה שנמצא מתחת לגלגל ["גלגל" הוא משורש "גל", שהוא מלשון גלוי, וראה גו"א בראשית פ"ט אות יד].

<> ולכך היוונים נטפלו לשמן, כפי שנטפלו להיכל. ואודות שדבר המיוחד לקדושה מסוגל לקבל טומאה, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ה [קה:], שכתב: "החשוב אינו יכול לסבול [שום קלקול], ודבר מועט מפסידו. ודבר זה רמזו חכמים במקום אחר כי החשוב הוא קודם לקבל הפסד". דוגמה לדבר; איסור יין נסך, שנאסר בנגיעתו של גוי [שבת יז:]. וביאר הדבר בדרוש על המצות [נז.] בזה"ל: "כי היין אינו כמו שאר משקין שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל... ומפני שהוא רוחני בלתי גשמי... לכן תיכף בנגיעת העכו"ם היין נאסר... ובעכו"ם דבק בכח שלו, הוא ע"ז, ואף בלא כונתו לנסך נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים... ודוקא היין, משום שהיין מוכן אל אלהות ביותר". הרי שדוקא מחמת שהיין הוא משקה רוחני, לכך קלקלתו מצויה בנגיעת עכו"ם. משא"כ פת ושמן, שאינם רוחניים כיין [וכמבואר שם בדרשה], לכך אין הם מתקלקים בנגיעת העכו"ם. וצרף לכאן את אמרת הרמב"ן הידועה [אגרת ז, כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד שסח]: "כללו של דבר, כל המקודש מחבירו - חרב יותר מחבירו. ירושלים יותר חרבה מן הכל, וארץ יהודה יותר מן הגליל". וראה ההקדמה לתפארת ישראל [טז.], ושם הערה 88.

<> ואודות מעלתו הקדושה של שמן המשחה, ראה הוריות יא: שאמרו שם שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובגו"א שמות פ"ל אות כ האריך מאוד לבאר קדושת השמן המשחה. ובח"א לשבת קנג. [א, פז:]: "'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' [קהלת ט, ח]... פירוש מן החטא, שלא יחטא ויהיה כתם בבגדו... 'ושמן על ראשך' זהו על המעשה הטוב, שקונה מעלה וקדושה עליונה בשביל המעשים, ועל זה שייך לומר 'ושמן על ראשך אל יחסר', כי השמן הוא כמו קבלת הקדושה העליונה שקונה האדם, שהרי בשמן מושחין את המלכים [הוריות יא.], וכן זה שקנה לעצמו קדושה עליונה אלקית, נקרא שיש שמן על ראשו". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "כי השמן הוא קדוש, וכל קדוש מושחין אותו בשמן... ודבר זה מורה שיקדש האדם עצמו בקדושה". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". וראיה זו משמן המשחה הביא המהר"ל בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], ח"א שבועות ט. [ד, יא:]. ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומה שאמר]. ובנצח ישראל פ"מ [תשיז.] כתב: "כל דבר שנמשח הוא קדוש לגמרי", ושם הערה 110.

<> בח"א לשבת כא: [א, ד:] הוסיף כאן: "ודוקא שמנים, כי השמן שממנו האור, יש לו כח יותר במה שממנו האור". ובנצח ישראל פי"ט [תיח.] כתב: "ויש לך לדעת, הזית עומד לדבר קדושה אלקית, ולקדש במשיחתו כל דבר שראוי אל קדושה, וכן ממנו האור, שהוא אינו גשמי". ובח"א להוריות יג: [ד, סא.] כתב: "כי השמן זית מיוחד לחכמה ושכל, מפני שממנו האור, אשר השכל דומה לו". א"כ האור העולה מהשמן הוא ראיה נוספת לרוחניותו וקדושתו של השמן. וראה גו"א שמות פ"ל הערה 232.

<> בנוסף לכל הכהנים האחרים. וכן ביאר בתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] את שמו של אהרן, וז"ל: "ויראה כי על זה מורה שם 'אהרן'. כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל, ואחר כך נבחרו הכהנים מן הלוים, ואחר כך כהן גדול, כהן הראש [מ"ב כה, יח]. והנה היה לאהרן ג' בחירות אלו... ומפני שהאמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה, וירושלים באמצע ארץ ישראל נבחרה יותר, ובית המקדש באמצע ירושלים נבחר יותר לקדושה, ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה. ולכך בשם 'אהרן' הרי"ש, כי אות הרי"ש הוא אמצעי במאות, כי שי"ן הוא אות ג', והוא רוב אותיות המאות, ואין זה אמצעי. אבל הרי"ש הוא חצי אותיות המאות, והאמצעי עומד בחצי הדבר. וכבר אמרנו כי האמצעי מורה על הבחירה מתוך הכלל, וזהו נגד הבחירה הראשונה שהובחרו ישראל מן האומות. ואחר כך הנו"ן אות אמצעי באותיות העשיריות, והוא נגד בחירה שניה, שהובחרו הלוים מן ישראל. והה"א בשם 'אהרן' והוא אות אמצעי באותיות היחידים, נגד מה שהובחרו הכהנים מן הלוים שנבחרו. והאל"ף שיש בשם 'אהרן' שהוא כהן גדול, כהן הראש על הכהנים, ולפיכך יש בו אל"ף... הרי לך כי שם 'אהרן' הוא שנבחר ונתיחד לגמרי".

<> אחת בשנה ביום הכפורים [רש"י ויקרא טז, ג].

<> לשונו בח"א לשבת כא: [א, ד:]: "כי כהן גדול יש לו עוד מעלה על היונים, והוא מה שנכנס כהן גדול לפני ולפנים לקודש הקדשים, שהוא יותר מן ההיכל, אשר שם ישלטו יונים". וכאן מחדד יותר, שלא רק שאין היוונים שולטים על קודש הקדשים, אלא שאף אין להם שליטה מלאה בהיכל, כי חלק קודש הקדשים שנמצא בהיכל אינו תחת שליטתם, וכמבואר בהערה 74.

<> מה שיחס את ההסתר לכהן גדול, יוסבר על פי דבריו בח"א לגיטין נח. [א, קכא:], בביאור השם "צפנת בת פניאל", שהיתה בתו של כהן גדול, שכתב שם: "כי לשון צפון הוא דבר הנסתר, וכן מה ששמש הכהן גדול לפני ולפנים הכל מורה כי היופי שלה בא ממקום פנימי נסתר, וכל פנימי נסתר נבדל מן הגשם... ומפני שכהן גדול משמש לפני ולפנים, לכך בתו שיצאת ממנו היה בה הפלגת היופי גם כן".

<> כמשפט תנועה גדולה [צירי], שיש בה נח נסתר, וכפי שכתב הרד"ק במכלול, דפוס ליק, עמוד קלו. [בשער הניקוד], וז"ל: "ודע, כי חמש התנועות הגדולות, אחריהן נח לעולם". ונח של צירי הוא יו"ד. וכן כתב קודם לכן [עמוד עח.], וז"ל: "וזה לך האות בתנועת חמשת המלכים... אֵי [צירי], הנה היו"ד נחה... ואלו הנחים, פעמים בכתב, ופעמים בלא כתב, רק בנשימה לבד". אמנם כאן מחדש המהר"ל שאף שיש בתיבת "הֵיכל" אות יו"ד לאחר הצירי, מ"מ עדיין יש עוד אות יו"ד נסתרת, שהיא הנח נסתר של הצירי. ולא מצאתי מקורו לומר כך.

<> כמו שיבאר בסמוך שהעשירי הוא קודש בכל מקום. ובח"א לשבת כא: [א, ד:] הוסיף: "והרי במשכן היה קודש הקדשים עשר על עשר [רש"י שמות כו, לא], ובמקדש שהיה קדושתו בשלימות ומלואו, היה בנינו עשרים על עשרים [מדות פ"ד מ"ז], כמו שהוא מלא יו"ד, שהוא עשרים".

<> אודות יסודו שבתוך ההיכל גופא נמצא בהסתר קודש הקדשים, כן מתבאר בעבודת כהן גדול ביום הכפורים, שהיה מזה על הפרכת שבהיכל שמונה הזאות מדם הפר ודם השעיר [יומא נו:], כפי שהיה מזה בתוך קודש הקדשים. והנה בסוף דרוש לשבת תשובה [פב:], כתב: "כל ההזאות שהיו ביוה"כ לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד], וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדריגה שהוא על הטבע... ושבע למטה שהם כנגד הטבע... כי כאשר נכנס לפני ולפנים... ונכנס במחיצה שהוא על גשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד" [והובא בהערה 103]. ותמוה טובא, דאמנם הזאות המזבח ביוה"כ היו שבע בלבד [ויקרא טז, יט], והזאות על הפרוכת של שעירים הנשרפים ופרים הנשרפים היו ג"כ שבע בלבד [ויקרא ד, ז], אך ההזאות על הפרוכת ביום הכפורים היו שמונה [יומא נו:], והפרוכת לכאורה איננה כלולה ב"מחיצה שהיא על גשמי", שהרי נמצאת בהיכל, וכיצד תלה המהר"ל את מספר שמונה [הזאות] בכך שההזאות נעשהו בתוך קה"ק. אלא בעל כרחך מוכח שהזאות הפרוכת ביוה"כ הוי קיום דין של הזאות קה"ק, וכשם הזאות דקה"ק היו שמונה, כך הזאות דפרוכת היו שמונה, כי שתיהן נכללות ב"מחיצה שהיא על גשמי". ואם לא היה בהיכל שום גדר של קדש הקדשים, היה מן הנמנע לבאר שביוה"כ חל על הפרוכת שבהיכל דין הזאות של קודש קדשים. אלא שבמשך כל השנה נמצא בתוך ההיכל חלק מקודש הקדשים בהסתר ובאתכסיא, וביוה"כ חלק זה בא לידי בטוי בגלוי ובמוחש. [וראה בחידושי ר"ח הלוי בהלכות עבודת יוה"כ פ"ה שגם ביאר שם את שיטת הרמב"ם שהזאות הפרוכת משתייכות להזאות של קודש הקדשים, ונכללות גם הן בגדר "מקום שמתכפרים בו פעם אחת בשנה" (יומא ריש ס:), אע"פ שהיה הכה"ג מזה כמה פעמים בשנה את הזאות שעל הפרוכת בפרים הנשרפים (ראה לח"מ בפ"ה מהלכות עבודת יוהכ"פ, הלכה א, שהעיר מכך על הרמב"ם שם), וזאת משום שההזאות על הפרוכת משתייכות לגדר ההזאות שבקודש הקדשים, מה שאין כן ההזאות שעל מזבח הזהב משתייכות להזאות שבהיכל.] וראה גו"א ויקרא פט"ז אות כז, ושם הערה 157.

<> כי לדידו של הכהן הגדול אין קדש הקדשים דבר נסתר, שהרי הוא נכנס לשם ביוה"כ, ולכך היו"ד הנעלמת הנמצאת בתיבת "היכל" מתגלית להדיא בתיבת "כהן".

<> כי הוא ממדריגת קדש הקדשים, ואילו היוונים שולטים רק על החלק הגלוי שבהיכל, וכמו שמבאר.

<> לשונו בח"א לשבת כא: [א, ד:]: "ויש לך עוד לדעת, כי ההיכל כל אותיות שלו בנראה, בין בקריאה בין בכתיבה, חוץ מן היו"ד שהוא בנסתר הקריאה, ויש כאן יו"ד נגלה ונסתר; נגלה בכתיבה, ובאותה היו מושלים בני יון. ונסתר שלו הוא הקריאה, שיש כאן נח נסתר, והוא מורה על קודש קדשים שהוא נסתר בהיכל. ובזה לא מצאו אלא פך קטן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, הפך הקטן הזה שהיה בהיכל והיה נסתר, הוא מכח היו"ד הקטנה, שהיא נח נסתר. ולכך מצאו פך קטן נגד היו"ד הקטנה הנסתרת, שהיא מונחת בחותמו של כהן גדול, כאשר אמרנו. כי ה'כהן' במספר ע"ה, והוא שולט בנסתר ובנגלה של היכל, ולפיכך היה פך קטן מונח בהצנעו של כהן גדול".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ח [רטו:]: "בכל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג 'ולקדוש ה' מכובד', ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים", ויוה"כ הוא בעשירי בתשרי.]... הרי העשירי קדוש לה'". וכן כתב שם בפי"ט [תכט.]. ושם בפל"ב [תרטו.] כתב: "העשירי הוא קדוש, מורה על מדריגה נבדלת לגמרי". ובדר"ח פ"ה מ"א [רטו:] כתב: "העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספר עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה". @**ובטעם הדבר**^, כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [קלט:]: "ודוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור אחד עשר, שנים עשר... כי אין תוספת על הכלל... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר, עד שהוא הכל". וכן כתב בגבורות ה' פנ"ח [רנז:]. ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "רמזו חכמים דבר זה 'עשר בשביל שתתעשר' [תענית ט.]... כי העשירי אשר הוא מפריש [הוא] נגד העצם שהוא עיקר... כי העצם הוא אחד וט' מקריים. וציוה השי"ת שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל הש"י, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל הש"י, שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר". וכן כתב בגבורות ה' פנ"ז [רנה:], בח"א לשבת קיט. [א, סא:], דרשת שבת הגדול [קצז., ריט:], ועוד.

<> כי ביוה"כ הוא נכנס לקודש הקדשים, ולכך הכהן נכנס לחלק הנסתר שבהיכל.

<> מבואר בדבריו שהגימטריה של "כהן" [75] היא מחמת שיש לו קדושת היכל [65], ועוד בנוסף לכך יש לו קדושת קודש הקדשים, שעל כך נאמר "העשירי יהיה קודש" [10].

<> בסמוך יבאר את הדגשתו כאן שהנס נעשה באור [ראה הערה 111].

<> פירוש - היונים לא שלטו במעלת קודש הקדשים, וכמו שמבאר.

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לשבת כא: [א, ה.], וז"ל: "אלו ח' ימים שנעשה נס באור, היו באים מן קודש הקדשים, ששם לא שלטו היונים, והוא הצנע של כהן גדול. שהרי אין אדם בא שם רק כהן גדול בלבד. כי לא שלטו היונים רק בנגלה של היכל בלבד, אבל בנסתר של היכל, שהוא קודש קדשים, לא שלטו כלל היונים, שהיה מוצנע בחותם של כהן גדול, כמו שאמרנו ענין החותם הזה". ואודות שאומות העולם שולטות רק בנגלה ולא בנסתר, כן מבואר ברש"י [ויקרא כו, יז] בפירושו השני שם, וז"ל: "ורדו בכם שונאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם, שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי... אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם".

<> יסוד נפוץ עד למאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". בנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא בערכין יג: שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:]: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן בתפארת ישראל פ"ב [מח:], ושם פי"ט [רפח:]. וכן הוא בגבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], דר"ח פ"ג מ"ה [קכד.], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. @**ויש מקום**^ לעיין בזה, כי הרבה פעמים מצאנו שימי הבראשית הם ששה ימים, ולא שבעה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [קיג.]: "העולם הזה הגשמי ג"כ נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:]: "כי העולם נברא בשוה, לכך נברא בששה ימים". ובחז"ל גופא מצינו כן, כי בסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ומאידך גיסא בכל מקום אמרו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו מששת ימי בראשית"]. ותוספות בסנהדרין לח. ד"ה חצבה כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וצ"ב מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים.

<> "עולם הזה הטבעי" פירושו עולם גשמי, הנבדל מהקב"ה. וכמו שכתב בח"א לע"ז ב: [ד, כא:]: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי".

<> אודות שהטבע נותן שיהיה האדם ערל, נראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פל"ה [קלב:], שכתב: "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם". והרי כל מהות הטבע היא חציצה והבדלה בין ה' לאדם, "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות" [לשונו בתפארת ישראל פי"ט (רפח.)], ולכך "הטבע נותן שיהיה ערל". וראה שם בתפארת ישראל, שנקודה זו ממש התבארה שם.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון בדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "יש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע... אבל מדריגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעת ימים הם ימי הטבע... שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה". וכן הוא בגבורות ה' פ"מ [קנא:], שם פמ"ז [סוף קפד:], נצח ישראל פי"ט [תטז:], נתיב העבודה פי"א [א, סוף קיב:], ח"א סוטה יב. [ב, נב:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ועוד. ובנדרים לא: אמרו "גדולה היא המילה שדוחה את השבת", וכתב שם בח"א [ב, ה:]: "דבר זה פשוט, כי המילה היא ביום השמיני, ומספר שמונה למעלה מן הטבע לגמרי, כי שבעה ימים הם נגד שבעה ימי בראשית, והמילה היא הויה למעלה מן הטבע. ולכך המילה ביום השמיני שהיא אחר שבעה... כלל הדבר, כי המילה היא על השבת במדריגה, ולכך המילה היא דוחה את השבת".

<> כמבואר למעלה [הערה 67] שכל קדושה היא פרישה מהערוה והגוף. וכן כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג: "שם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו".

<> שהרי נקרא "קודש הקדשים", שהיא קדושה כפולה ומכופלת [כמבואר בהערה 103]. ובמשנה בכלים פ"א מ"ו אמרו "עשר קדושות הן, ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות" והדרגה העליונה ביותר היא [שם משנה ט] "קודש הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה".

<> ועומד תחת מספר שמונה, וכמו שנתבאר למעלה [הערה 84] שלכך ההזאות שהיו בקודש הקדשים היו שמונה.

<> שמעלת קודש הקדשים מתבטאת במספר שמונה.

<> אודות שאין קיום לחומרי במקום נבדל וקדוש, דוגמה לדבר הוא מה שאמרו [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה". וכתב שם בח"א [ב, א.] לבאר: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו [ראה גו"א שמות פ"ב הערה 85]. וכתיב [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד. וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת ש"ש מצויה שם העניות מצויה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב אודות גמרא זו [שהעניות מצויה במקום הזכרת ה']: "כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי, הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה תורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל". ובגבורות ה' פס"ב [רפא:] כתב: "ומה שזכר [תהלים קיד, ד] 'ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן' יותר ממזה שזכר שאר הנמצאים. שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים, היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם, ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש, לפיכך הנמצאים, כמו הים והירדן בורחים מפני קדושתו יתברך. ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך. וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה... ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל. וכן ההרים בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות 'הים ראה וינוס ההרים רקדו כאלים', כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:].

<> לשונו בדרוש לשבת תשובה [פב:]: "ואמר 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש... בזכות המילה, 'זאת בריתי'. ור"ל מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע, שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה... שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים, היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [ראה הערה 84]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה, שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד".

<> אודות שאף הארון הוא אינו טבעי, כן יבאר בסמוך ש"ארון" הוא מלשון אור. ואמרו חכמים [ב"ב צט.] "ארון אינו מן המדה", ובח"א שם [ג, קכא:] כתב: "דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית, כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי, אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש, שהיו בעלי מדה, ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי, אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש". ושם מאריך בזה. ועוד אודות שהארון מורה על התורה, הנה הארון היה אמתים וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו [שמות כה, י]. וכתב על כך בנתיב התורה פ"ט [א, מא.]: "מעלת ת"ח אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה. שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה. ודבר זה מורה מה שהיו אמות הארון שבורות כלם, ולא היו אמות שלימות... שאין אל החכמה השלמה כלל, ודבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר". הרי שהארון מורה על התורה שנמצאת בו. ובבית שני שלא היו לוחות [יומא כא:], גם לא היה ארון, כי אין הארון אלא להכיל בתוכו את התורה, ולא לדבר אחר, וכפי שביאר בגו"א שמות פכ"ה אות כה.

<> כמבואר למעלה הערה 14.

<> ד"ה והתבאר כי, ושם הערות 11-13. ובאמת במדרש שהביא כאן [ויק"ר כא, ו] אמרו גם שבזכות התורה אהרן נכנס לקודש הקדשים, שאמרו שם "'בזאת יבוא אהרן' [ויקרא טז, ג], בזכות התורה [דברים ד, מד] 'וזאת התורה', בזכות המילה וכו''" [וכאן הביא רק "בזכות המילה"]. ובדרוש לשבת תשובה [פב:] הסביר גם זאת, שבזכות התורה שהיא על הטבע הגשמית, נכנס אהרן לקודש הקדשים.

<> כמבואר בדר"ח פ"ג מ"ה, [קכד.], וז"ל: "מנורה בדרום [ב"ב כה:], שיש בה שבע נרות, הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו [המנורה והשלחן] הם בהיכל, שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון, שהוא בבית קדש הקדשים, שהוא כנגד מדריגת עולם העליון", והובא בהערה 74

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעז:]: "היה [מתן תורה] ביום החמישים, כדי שיהיה מספר שבעה שבועות, ויום החמישים הוא עוד שבת לשבתות, וזהו קדש קדשים. כי שבעה ימים יש בהם שבת. וכאשר ימנה שבעה פעמים שבעה, ואחר כך יום החמישים, הנה יום החמישים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים, מאחר שהוא שבת לשבתות, ואז קנו ישראל מעלת התורה". הרי שהתורה שייכת ל"קודש קדשים". וכן נגע בענין זה בדר"ח פ"ד מי"ד [קצ.].

<> בשיר השירים רבה פרשה ד, סוף אות ד אמרו "ארון, רבי חייא רבה ורבי ינאי; חד אמר שמשם יוצא אורה לעולם".

<> שנאמר [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור", וכפי שהביא פסוק זה למעלה [ראה הערה 8]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, ואינו נתלה בגשם". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמג:] כתב: "כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל. ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי".

<> פירוש - שמונה נרות חנוכה מורים על קודש הקדשים שיש בו את התורה והארון שנקראים על שם האור, והתורה היא במדריגה שמינית, ושילוב זה של אור ומדריגה שמינית מביא לשמונה נרות חנוכה. וזהו שכתב למעלה "כי אלו ח' ימים שנעשה נס באור" [ליד ציון 91].

<> למעלה [ד"ה ולא נשאר]. ומעתה יחבר את הכהונה למספר שמונה.

<> כן ביאר בבאר הגולה סוף הבאר הששי, שהביא שם מאמר שהיו שמונים כהנים גדולים בבית שני, וכתב על כך: "היה זה ראוי... שהרי הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע, ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה, כי שמונים, ושמונה, הכל אחד". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמז.] נגע בענין זה בקצרה, וראה שם הערות 49, 50. והנה בתפארת ישראל פל"ז [תקנ.] נתבאר שקדושת המצות עומדת תחת מספר שבע, וקדושת התורה עומדת תחת מספר שמונה [ראה שם הערה 94]. והנה הכהנים מברכים לפני נשיאת כפיהם "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו" [סוטה לט.]. ומדוע משונה ברכה זו משאר ברכות המצות, שאומרים בהם "אשר קדשנו במצותיו וציונו". אלא שקדושת הכהונה עומדת בסוד השמונה, וכמו שכתב כאן [והרי השוה מדרגה זו למדרגת התורה, שאף היא שמונה]. ולכך ברכת כהנים מציינת את קדושת הכהונה, ולא את קדושת המצות, כי קדושת הכהונה עדיפה הימנה, כיחס השמונה לשבע.

<> לשונו בח"א לשבת כא: [א, ה.]: "בקודש הקדשים היה התורה והארון, שהיא האור עצמו. ולכך נקרא 'ארון' מלשון אור, שהתורה היא האור, והיא השמינית. ולכך אז נעשה נס בשמן, והדליקו ח' ימים. כי השמן הוא האור, והאור הוא השמן כי מן השמן נעשה אור. ולכך כאשר היו מחנכין בית המקדש, וחזרה הקדושה לבית אשר טמאו אותו אנשי יון, וחזרה הקדושה מכח קודש הקדשים, אשר לא שלטו שם היונים כשנכנסו להיכל. ומאחר שמשם חזרה הקדושה, הדליקו ח' ימים, כי קודש הקדשים הוא במדריגה השמינית, אחר מספר שבעה, כמו שאמרנו. ודוקא נעשה הנס בנרות כמו שפרשנו, כי מן קודש הקדשים האור, כי שם התורה שנקראת 'אור', ושם ה'ארון' שנקרא על שם האור, כי האור, למי שיבין החכמה, ידע כי האור הוא נבדל, ואין בו דבר גשמי... והבן הדברים הגדולים". @**ויש להעיר**^ על זה, כי נס חנוכה נעשה בימי בית שני [הרמב"ם פתח את הלכות חנוכה (פ"ג ה"א) במלים "בבית שני כשמלכי יון גזרו וכו'"], ובבית שני לא היו בקודש הקדשים ארון ולוחות [יומא כא:], וכפי שביאר בגו"א במדבר פ"ד אות ט [ד"ה ויש], וז"ל: "מקדש שני שהיה בשביל זכות יצחק... היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות [יומא כא:], דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו", וראה שם הערות 25, 26. ובהעדר אור של תורה וארון בבית שני, מנין נמשך האור של נרות חנוכה. אלא שסתירה זו בנין היא. בימי בית שני הארון נגנז [יומא נג:], וביאר על כך הפחד יצחק, חנוכה, ברשימה שבסוף הספר: "בכל מקום שחז"ל אומרים על איזה דבר שהוא נגנז, אין הכוונה שהיא בבחינת כמאן דליתא לגבי מציאותו של העולם. דבאמרם על הארון שהוא נגנז... הכוונה היא שסוג פעולתו נשתנה מקודם הגניזה, ולאחר הגניזה. דקודם הגניזה היתה פעולתו בגילוי ולהדיא; ואילו לאחר גניזתו, אינו פועל אלא בגניזה ובאתכסיא". וממילא נס חנוכה עומד הוא בגדר "מגו חשוכא נפק נהורא" [זוה"ק ח"ג פ:], ודוקא מתוך החושך שבבית שני נתגלה האור. וזהו ענינה של תורה שבע"פ, וכמבואר בתנחומא פרשת נח, אות ג, שהביאו על כך את הפסוק [ישעיה ט, א] "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול". וראה פחד יצחק חנוכה מאמר יב, אות ז, שביאר שם שהמאפיין את חנוכת חשמונאים הוא שהיא נעשתה בזמן שאין מציאות חזון הנבואה. ובסמוך יבאר שבכ"ה כסלו הוא הזמן שהאור יוצא מהחשיכה, והם הם הדברים "מגו חשוכא נפק אורה". ודו"ק.

<> כדעת רבי אליעזר [ר"ה י:]. ובסמוך יביא גם את דעת רבי יהושע [שם יא.] שהעולם נברא בניסן.

<> ולפי זה מה שסובר רבי אליעזר [ר"ה י:] "בתשרי נברא העולם", כוונתו ליצירת אדם. וכן מבואר להדיא בחז"ל [בפסיקתא פסקא כג, אות א, ובויק"ר כט, א], וכפי שביאר הר"ן בר"ה [ג. בדפי הרי"ף], וז"ל: "גרסינן בפסיקתא בשם רבי אליעזר... בעשרים וחמשה באלול נברא העולם. ולפי זה הא דתניא בגמרא דרבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, על גמר ברייתו קא אמרינן, דאדם הראשון, שבו נגמר העולם, נברא ביום ששי, דהיינו באחד בתשרי".

<> כהקדמה לדבריו, הנה אמרו חכמים [פסחים צד:]: "תנו רבנן, בארבעה שבילין חמה מהלכת ["מהלכת גבורתה של חמה" (רש"י שם)]. ניסן אייר וסיון מהלכת בהרים, כדי לפשר את השלגין. תמוז אב ואלול מהלכת בישוב, כדי לבשל את הפירות. תשרי מרחשון וכסליו מהלכת בימים, כדי ליבש את הנהרות. טבת שבט ואדר מהלכת במדבר, שלא ליבש את הזרעים". ובבאר הגולה באר הששי [קיב.] כתב: "פירוש זה, החמה מהלכת, רוצה לומר פועלת. כי ארבעה פעולות יש לחמה. ומפני כי החמה יש לה ד' תקופות, וכנגד זה אמר כי בד' שבילין החמה מהלכת, ורוצה לומר ד' פעולות יש לה; ניסן אייר סיון, מהלכת בהרים לפשר השלגים. כי בזמן הזה מתקרבת החמה אל הישוב, וזהו התחלת פעולתה, לפשר השלגים... ואח"כ תמוז אב אלול הולכת בישוב, פירוש פועלת בישוב לבשל את הפירות. ואמר תשרי מרחשון כסליו הולכת במים לייבש את הנהרות, פירוש שהולכת החמה ומתרחקת מן הישוב, והולכת כנגד יסוד המים... ושלשה חדשים אחרונים הולכת במדבר, פירוש שאינה מתקרבת אל הישוב". הרי שיש ארבע תקופות לחמה; מתקרבת לישוב [ניסן, אייר, סיון]. נמצאת בישוב [תמוז, אב, אלול], מתרחקת מהישוב [תשרי, חשון, כסלו], ורחוקה לגמרי מהישוב [טבת, שבט, אדר]. וראה ב"ר יג, ב שאמרו שם "ארבע שמות נקראו לארץ כנגד ארבע תקופותיה".

<> בנצח ישראל פ"ח [רה.] כתב: "כאשר הוא בתמוז ובאב, אז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה", ושם ביאר לפי זה מדוע אז אירעו החורבנות. וראה הערה הבאה.

<> כן כתב בנצח ישראל פ"ח [רד:], ולכך אז יש מועדי ישראל [הובא למעלה בחלק הראשון הערה 369].

<> בפרקי דר"א פרק ח אמרו "'קור' [בראשית ח, כב] זו תקופת טבת... 'חום' [שם] זו תקופת תמוז".

<> כן מבואר בנצח ישראל פ"ח [רד:], ולכך יש בחודש ניסן את חג הפסח. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעז:].

<> נראה לבאר זאת, כי בנצח ישראל פ"ח [רד:] הזמן השוה, שאינו יוצא לקצה, הוא הזמן הטוב. ושם בפנ"ה [תתנד:] כתב: "כי כח האדם ממוצע, ואינו יוצא מן המצוע. שכל היוצא מן הממוצע הוא טמא, הוא רע. ובשביל זה היה כח ישראל גובר בחודש ניסן, שהוא ממוצע וממוזג בשווי, שאינו לא קר ולא חם, רק כמו שראוי אל האדם שהוא ממוזג". והואיל "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג, והובא למעלה בחלק הראשון הערה 35], בהכרח שבשעת הבריאה היה "שוה היום עם הלילה".

<> תמוה, כי למ"ד זה [שהעולם נברא בניסן], מהי המשמעות של כ"ה כסליו, ומדוע זהו המועד שנקבע לחג החנוכה. ואם תתרץ, שמ"מ זהו הזמן של יציאת האור מהחושך, שעד אז החושך היה מתגבר [עד לחודש טבת], ובזה כו"ע מודו, א"כ תיקשי לך מדוע נכנס כלל למחלוקת זו [אודות בריאת העולם], אם בלא"ה אין היא נוגעת להתגברות האור שחלה בחודש טבת לכו"ע. אמנם נראה, שכוונתו להוכיח מדוע תאריך יציאת האור נקבע לכ"ה כסליו, ולא לר"ח טבת. ועל כך מבאר, שהואיל והאור נברא בכ"ה אלול, לכך ימי השנה של האור חלים בכ"ה לחודש, ולא בחמשה ימים מאוחר יותר [בראש חודש]. ונקודה זו מקבלת ביסוס גם מן המ"ד הסובר שהעולם נברא בניסן, שמ"מ בריאת האור היה בכ"ה אדר, הרי שכו"ע מודו שימי השנה של האור חלים בכ"ה לחודש. ולכך יציאת האור מתוך החושך אינו בר"ח טבת, אלא בכ"ה כסליו, ולית מאן דפליג אהא. ובביאור מחלוקת זו [אודות בריאת העולם], ראה בח"א לר"ה י: [א, צה:], שהאריך בזה טובא.

<> לשונו בגו"א בראשית פכ"ו אות כא: "וידוע כי החמה היא מתחלת מן תקופת טבת לקרב אלינו ולגדל צמחים, עד תקופת ניסן". ובאור חדש [קכ.] עמד על לשון הפסוק [אסתר ב, טז] "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחודש העשירי הוא חודש טבת וגו''", וכתב על כך שם: "ומה שהוסיף לומר 'בחודש טבת', דכיון דכתיב 'בחודש העשירי', בודאי הוא חודש טבת... כי 'חודש טבת' בא לומר שמתחיל העולם לצאת מהחשיכה, ומתחיל השמש להתקרב אל הישוב מזמן תקופת טבת, והאור מתחיל להתגבר. ומשעה שנלקחה אסתר לבית המלכות דבר זה התחלת האור של הגאולה, ולפיכך כתיב 'בחודש טבת'".

<> והתחלה של דבר היא עיקר הדבר, וכפי שנתבאר למעלה בחלק הראשון הערה 208, ולכך התחלת האור היא עיקרו של האור. ואם תאמר, מדוע כ"ה בכסליו הוא יותר "התחלת האור" מאשר כ"ה באלול, כי סוף סוף בכ"ה באלול נברא האור יש מאין, ומדוע כ"ה בכסליו טומן בחובו "התחלת האור" יותר מכ"ה באלול. אמנם, הואיל ומכ"ה באלול עד כ"ה בכסליו החושך התגבר, הרי שהאור של כ"ה כסליו הוא יציאה מהחושך, ויציאה זו אינה קיימת בכ"ה באלול, אלא רק בכ"ה בכסליו. ויציאה מהחושך היא יותר "התחלת האור" מאשר בריאת האור שהיתה בכ"ה אלול. ומעין מה שכתב הר"ן בנדרים מא. שאדם "שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". ונקודה זו ממש התבארה בתפארת ישראל פמ"ז [תשל:] בביאור הפסוק [דברים ה, כ] "ויהי כשמעכם את הקול מתוך החושך", ושם הערה 38. וראה עוד בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כבר], שביאר שם שחידוש האור לאחר העדר האור "מורה על מעלה עליונה... כאשר חוזר להתחדש", וראה שם הערה 102. ולכך האור של כ"ה כסליו הוא אור עליון, ולא האור הרגיל. וראה הערה 134. ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואל"כ לא היה חוזר לבריאתו, אחר שנפסד טבעו... כאילו נברא מחדש, ובזה חוזר להיות כבראשונה... אין חוזר לבריאתו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה... כי אי אפשר לחולה שיעמוד מתוך החולי רק מכח המדריגה העליונה שבה חוזר לבריאתו". @**וכן כתב**^ בח"א לשבת כא: [א, ה:], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי ראוי היה זה שיהיה בכ"ה בכסליו, שאז יצא האור לעולם. וידוע כי ג' חדשים, שהם תשרי מרחשון כסליו, אור של חמה מתמעט והולך תמיד. ומן תקופת טבת ואילך, הולך ומוסיף האור, עד שבתקופת תמוז האור הוא בתוקף שלו, ומאז מתחיל לירד. אמנם האור העליון, הוא אור ה', הקדים קודם תשרי, שהרי בכ"ה באלול נברא העולם, וביום ראשון אמר הקב"ה [בראשית א, ג] 'יהי אור ויהי אור', והוא אור העליון [רש"י בראשית א, ד]. ולפיכך התחדשות האור העליון לבא למקדש היה בכ"ה בכסליו, שזה היום מיוחד לו בפרט, והוא אור המקדש. ומזה תבין ג"כ כי ראוי שיהיה הדלקת נרות חנוכה בהתחלת האור, דהוא תחלת הלילה, כי חנוכה בעצמו הוא התחלת האור, ויש לך להבין דברים אלו". ונראה שדבריו האחרונים מכוונים לדברי הרמב"ן [בראשית א, ד, ד"ה ויבדל] שהאור הראשון נברא כשהיה חושך בעולם, רק ש"לא נתפשט ביסודות הנזכרים, והבדיל בינו ובין החושך, שנתן לשניהם מדה, ועמד לפניו כמדת לילה, ואחר כך הזריח אותו על היסודות, והנה קדם הערב לבוקר" [לשון הרמב"ן שם]. והואיל ואור חנוכה הוא חזרה להתחלת האור שהיתה בבריאה, לכך הדלקת נר חנוכה היא הלילה.

<> הולך להוכיח מארבעה היסודות שככל שגשמי יותר - הוא חשוך יותר. וארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד, ורמב"ן בראשית א, א].

<> ואף המים מתייחסים לאור, וכמו שכתב הרמב"ן ר"פ מקץ [בראשית מא, א]: "'יאור' ו'נהר' לשון אחד, ושניהם לשון אורה. וכן הגשם נקרא 'אור'... וכמו שאמר רבי יוחנן [ב"ר כו, יח] כל אורה האמורה באליהוא בירידת גשמים הכתוב מדבר. ואולי בעבור שהגשמים בסבת המאורות". ובבאר הגולה באר הרביעי כתב על השלג שהוא מאיר, וראה שם בהערה 1386.

<> בבאר הגולה בבאר השני [ד"ה ויש לך] כתב: "כי האש היסודי נברא בששת ימי בראשית", ושם ביאר את ההבדל בין אש היסודי לאש שיש לנו בעולם [ויובא בהערה הבאה]. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך] כתב: "האש היסודי הוא יותר זך ודק", וראה שם הערה 113. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף. ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי". הרי שאש היסודי לחוד, ואש רגילה לחוד.

<> נקודה זו מבוארת יותר בבאר הגולה באר השני [ד"ה ויש לך], שכתב: "חילוק יש בין אש יסודי, ובין אש הזה [שיש כאן], כמו שבארו החוקרים [ראה מו"נ ח"ב פרק ל], כי האש היסודי אינו שורף, ואילו האש הזה שורף. ועוד, כי אש היסודי אינו אדום, ואילו היה אדום היה נראה בלילה". והרמב"ן בראשית א, א כתב: "והאש נקרא 'חושך', מפני שהאש היסודית חשוכה, ואילו היתה אדומה, היתה מאדימה לנו הלילה". והרמב"ם במו"נ ח"ב פרק ל כתב: "נקראה האש היסודית בשם זה ["חושך"], מפני שאינה מאירה, אלא שקופה, ואילו היתה האש היסודית מאירה, היינו רואים כל החלל בלילה בוער באש". וזו כוונתו כאן "שהכוכבים נראים מתוכה, כאילו אין כאן דבר חוצץ כלל". וראה שם בבאר השני הערות 638, 640, 641. ומקור הדברים בשמו"ר ב, ה. וראה יומא כא: "שש אשות הן".

<> כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כ"כ אינו מזהיר כ"כ, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ, ד"ה אך לאיש. ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי, ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי".

<> לשונו בגבורות ה' פע"א [שכד.]: "ביהמ"ק... מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חומרי, בעבור עכירת החומר אין מתייחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות... ולפיכך ביהמ"ק נקרא 'לבנון', כי ביהמ"ק עיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". וראה נצח ישראל פ"ד הערה 33. @**ומוכיח כאן**^ מבית המקדש על מקום בית המקדש, שהואיל ובית המקדש נבדל מן הגשמי, לכך "מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קיט:] "מקום הארון... והמקום מסוגל אל חבור אלקים". וביאור הדבר, שיש יחס והתאמה בין מעלת הדבר למקומו, וכפי שכתב בגבורות ה' ר"פ ע [שכ.] אודות מקום ביהמ"ק: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא.] 'וממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו. שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו. ואל החבור הקדוש הזה, שהוא חבור השם יתברך עם הנמצאים התחתונים... אי אפשר שלא יהיה לזה מקום קבוע. שאם היה דרך עראי, כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם... ולא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה כמו שאמרנו, כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו, ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד כפי מעלתו... וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד... צריך אל החבור הנכבד הזה שהוא מצד המקבל מקום לפי המעלה". ושם מאריך בזה.

<> לשונו בח"א לב"ב שם [ג, נז:]: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק אורו של עולם. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה". ובדר"ח פ"ה מ"ה [רכט.] ושם פ"ה סוף מ"כ [ער:] ביאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא מציאות, וזהו הסבר אחר מדבריו כאן. וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פ"ח [ריב.], בח"א לע"ז יא. [ד, לח.], ובח"א למנחות פו. [ד, פה.].

<> פסיקתא רבתי, פרשה ו [פסקא ותשלם כל המלאכה], אות ה, שאמרו שם: "בעשרים וחמשה בכסליו נגמרה מלאכת המשכן, ועשה מקופל ["כלומר היה מונח כך מקופל" (הביאור שם)] עד אחד בניסן, שהקימו משה אחד בניסן, כמה שכתב [שמות מ, ב] 'וביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את המשכן'".

<> מדגיש בזה שהתחלת האור היא חידוש האור, כדי לחזור ולבאר העדיפות שיש לכ"ה כסלו על פני כ"ה אלול. שבכ"ה אלול אמנם היתה התחלת האור, אך &**חידוש**^ האור נעשה בכ"ה כסלו, שאז היתה יציאה של האור מתוך החושך, וכמו שנתבאר בהערה 125. וכן כתב בגו"א ויקרא פי"א אות ג [ד"ה וההתחדשות], וז"ל: "ההתחדשות הירח, הוא רחוק מן המציאות, כי חדוש הדבר אחר ההעדר, מפני שמתחדש ונולד, אינו מתחבר אל משך המציאות, וזה ידוע, כי 'חדוש' נקרא, וכל חדוש אחר שלא היה כאן... שאין כאן מציאות נמשך, רק ההתחדשות, אחר שלא היה נמצא".

<> לשונו בח"א לשבת כא: [א, ה:]: "כי התחלת האור, והוא התחלת ההויה בעולם, שאין התחלה לפני זה, הוא בכ"ה בכסליו, שבו התחלת הויה ראשונה, הוא האור... ולכך בחנוכה היה נשלם המלאכה, והוא נחשב התחלה בודאי... שחנוכה לא היה רק בשביל שטימאו יונים את ההיכל, ועתה קדשוהו, והקדושה הזאת באה מן התחלת הויית האור, כמו שאמרנו, ולכך היה חנוך זה בכ"ה בכסליו". ופירושו, התחלת האור שייכת לכ"ה בכסליו, ולכך בכ"ה בכסליו נעשתה התחלת המשכן, שהיא גמר בנין המשכן, מבלי להקימו.

<> מה שאין בכ"ה כסלו, שאז הוא עונת החורף, וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ב אות מא: "החורף אינו בכלל הזמן, כי הוא העדר והפסד הצמחים". והצמחים נותנים פריים מחודש ניסן ואילך [גו"א בראשית פכ"ו אות כא. ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל. כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז הוא חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה".

<> אודות שניתן לקבל השלמה אחרונה רק אם קודם לכן המקבל הושלם כראוי, כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [רעג.] בביאור המשנה שם "בן שמונה עשרה לחופה", וז"ל: "כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח, ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא, אינו אדם שלם... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר, לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". וכן ביאר בדר"ח פ"ה מ"ג [רכ.] שהדורות שלפני אברהם אבינו חטאו ונפלו, ואילו אברהם אבינו עמד, וז"ל: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן, שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהוא מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן. ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדם הראשון אשר היה נברא בצלם אלהים, והיה מקבל המדריגה העליונה, וכן כל הדורות שמן האדם ועד נח, היו קרובים אל המדריגה העליונה הזאת, ולגודל המדריגה שהיתה בהם, לא היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת, ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון... ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו, ומקבל הוד הצלם האלהי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם הכל, לפי שהיו שרשיו מרובים". והקלקול בסדר הלימוד הוא שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא, משנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. וראה למעלה הערה הבאה.

<> אודות שהמקדש נחשב להשלמה אחרונה, כן מבואר בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.], שכתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה". והובא למעלה הערה 58. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 776. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "נתן [ה'] לישראל השלמה שאין השלמה עליה, ובזה נתן להם ירושלים ובית המקדש, והשלמה הזאת היא על הכל. ולכך בהגדה של פסח שזכר 'כמה מעלות טובות', זכר באחרונה 'ובנה לנו בית המקדש', והוא האחרון, כי היא השלמה אחרונה". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ נט.

<> בח"א לשבת כא: [א, ה:] כתב בזה"ל: "מלאכת המשכן נגמר בכ"ה בכסליו, ולא הוקם עד א' בניסן. ודבר זה מפני שיאמרו כי מלאכת המשכן דומה לבריאת העולם... ומפני כי נברא העולם באחד בניסן, בגמר שלימותו שהוא חודש האביב, ולכך ראוי שיהיה בו הקמת המשכן, שכבר הוא עומד בשלימותו באחד בניסן... שאין כאן גמר והשלמה עד אחד בניסן, ולכך... גמר הקמתו באחד בניסן".

<> כן כתב בסגנון זה בגבורות ה' ר"פ סו [שה.], תפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.], נצח ישראל ר"פ מט [תתב.], דר"ח פ"ו סוף מ"ז [שג.], ובנתיב הלשון פ"ט [ב, צג:]. ולא נתברר אצלי הטעם שפעמים מועטות בלבד כתב כן, כאשר בדרך כלל אינו כותב כן.

<> הדלקת נרות חנוכה.

<> לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"ג: "התקינו חכמים שבאותו הדור... ומדליקין בהן נרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלת הנס". כי על ידי הדלקת הנרות אנו מודים על הנס [פסקי ריא"ז שבת פ"ב הל' חנוכה אות ה]. ולמעלה [סד"ה ואמרו מאי חנוכה] כתב: "ולפיכך קבעו הדלקת נרות, זכר לנס שנעשה להם במצות ההדלקה", וראה שם הערה 60.

<> בספר אור הנר [עמוד מה] כתב לבאר דברים אלו בזה"ל: "כונתו דהדקדוק בשלימות מצוה זו הוא הוראה על חביבות הנס שנעשה עמנו, וממילא מתעמקת עד אין שיעור ההודאה מתוך הכרת חסדי ה' בענין זה [הוראת חביבות המצוה ע"י דקדוק בשלימות המצוה]. ומכיון דכל תוכן ההדלקה הוא רק הזכרת חסדי ה', על כן אין זה רק הידור בעשייתה המצטרף אל העשיה, אלא שכל תוכן המצוה הוא הידור זה, ודוק".

<> פירוש - יש לעורר עליהם. ויעסוק כאן בשלשה דינים; (א) צריך להדליק בנר שמן דוקא, ולא בנרות שעוה וחלב. (ב) צריך להקפיד על הזמן שאמרו בגמרא [שבת כא:] "משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק". (ג) במוצאי שבת, יש להבדיל קודם, ואחר כך ידליק.

<> יש בדברים אלו הד ליסודו, שההכרעה בהלכה צריכה להיות כפי הבנתו של האדם מתוך התלמוד, ולא כפי מה שהורו לו אחרים מבלי שמבין. וכמו שכתב בנתיב התורה ס"פ טו [א, סט.], וז"ל: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה... אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת... כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך". ומעין זה כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [שה.].

<> כפי שכתב הרמ"א באור"ח סימן תרעג סעיף א: "ונוהגין במדינות אלו להדליק בנרות של שעוה, כי אורן צלול כמו שמן".

<> כן כתב המאירי בשבת [כא.]: "למדנו שנרות שעוה מותרות לנר חנוכה, ומ"מ נוי מצוה הוא לעשותן בשמן, אחר שהנס היה בשמן, והוא שאמרו [שבת כג.] כל השמנים יפין לנר, ושמן זית מן המובחר". וכן פסק הרוקח בסימן רכו, שו"ת מהרש"ל סימן פה, ושו"ת מהר"י ברונא סימן לט, והובא במשנה ברורה סימן תרעג סק"ד.

<> הרי שפוסל נרות שעוה וחלב משום שהם כאבוקה. ובשער הציון בסימן תרעג סק"ד כתב: "והנה דעת מהר"ל מפראג בספרו נר מצוה שלא להדליק כלל בנר שעוה וחלב, אלא דוקא בשמן, מפני שהנס נעשה בשמן. אבל אין נוהגין כותה. מחצית השקל". ובאמת לפנינו מבואר שאין זה הטעם לפסול, כי טעם זה הוא רק למהדרין להדליק בשמן זית. אלא טעמו לפסול נרות שעוה הוא משום דחשיב כאבוקה. וכן כתב במחצית השקל משמו. ועיין באליהו רבה סימן תרעג ס"ק ב, ובברכי יוסף שם אות ד, ומחצית השקל שם סק"א שחלקו על המהר"ל.

<> פירוש - אם כפה עליה כלי, שעל ידי כפיית הכלי על הקערה נראית כל פתילה בוערת לעצמה, "שעל ידי זה אין מתחברים כל הפתילות יחד" [לשון המשנה ברורה סימן תרעא סקי"ג] עולה היא לצאת ידי חובת נר חנוכה לכמה בני אדם, כמנין הפתילות.

<> "עשאה כמדורה - שהאש מתחברת לאמצעיתה, ואינו דומה לנר" [רש"י שם].

<> לשון המחבר באור"ח סימן תרעא סעיף ד: "מלא קערה שמן והקיפה פתילות, אם כפה עליה כלי, כל פתילה עולה בשביל נר אחד. לא כפה עליה כלי, אפילו לנר אחד אינו עולה, לפי שהוא כמדורה". וביאר שם המשנה ברורה סקי"ד "לפי שהוא כמדורה - שמתחברות כל הלהב יחד".

<> פירוש - כשם שמדורה אינה נר, כך אבוקה אינה נר, וכמו שיבאר בסמוך שהוי מאותו טעם ממש. אמנם הפר"ח בסימן תרעא חילק ביניהם, וכתב שאבוקה כשרה לנר חנוכה, ורק מדורה פסולה. ובביאור הגר"א לשו"ע אור"ח סימן תלג, סעיף ב, מבואר כמהר"ל, שלמד מהגמרא הזו בשבת [העוסקת במדורה] דיני אבוקה. הרי שלא חילק בין מדורה לאבוקה.

<> כן הוא בגמרא [פסחים ח.], ונמצא פעמים שקורא לגמרא בשם "מדרש", וכמבואר להלן הערה 321, תפארת ישראל פ"ל הערה 5, ושם פל"ח הערה 88.

<> פירוש - "נשמה זכה" היא נשמה שאינה נוטה אל הגוף, אלא מאירה היטב. וכפי שכתב בדרוש לשבת תשובה [ע:]: "אם עשה מעשים טובים, הנשמה זכה וטהורה, ואינה נוטה אל הגוף כלל. אבל אם חטא האדם, אין נשמה שלו זכה וטהורה, רק נוטה אל הגוף, שהחטיא את הנשמה, ובזה נשמתו של אדם מעידה עליו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יג כתב: "הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, נפשם נוטה אל הגוף". וכבר ביאר למעלה [ד"ה והתחלת האור] שהמגושם הוא חשוך, ואילו הנבדל הוא מאיר. ונשמת הצדיק אינה נוטה לגוף, ונשארת זכה וטהורה ונבדלת מהחומר. וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 1065. וראה תפארת ישראל פ"ד הערות 67, 68, שנשמת הצדיק נבדלת מן החומר.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ג [ר:]: "כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה העליונה", וראה שם הערה 6. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש". ומצירופם של הדברים אתה למד שהנשמה היא "האור שמקבל הגוף מלמעלה".

<> פירוש - הנשמה לחוד, והגוף לחוד, ואין הנשמה חלה על הגוף, אלא הגוף נשאר בחומריותו, ולא מתבטל לנשמה. וכיוצא מהכלל, נאמר על משה רבינו [דברים לד, ז] "לא כהתה עינו ולא נס ליחו", שפירושו "שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג... מורה בהירות הגוף" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ג אות ג]. וראה פחד יצחק פסח, מאמר נח, אות ד, שביאר שמדרגתו הרוחנית של משה באה לידי בטוי אף באיברי גופו ממש. אך שאר בני אדם, הנשמה אינה חלה על הגוף, וכמו שמבאר.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ג [רה:]: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה", וראה שם הערה 44. וכמו שלבגד יש הכנה והתאמה לקבלת האדם, כך לגוף יש הכנה והתאמה לקבלת הנשמה.

<> בפתילה.

<> וכמו שכתב ביחס לבית המקדש בגבורות ה' פע"א [שכד.]: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל העיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". הרי יחס הגוף לנשמה הוא כיחס העצים והאבנים לקדושת המקדש. וכשם שהעצים והאבנים הם "כלי" לקדושת המקדש, כך הוא גוף האדם לנשמה.

<> ובנתיב התורה פט"ז [א, עא.] כתב: "פירוש זה, כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי. וכן הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, כאשר אין הנשמה גשמית, ולכך הנשמה היא כמו נר". והעובדה שיש לנשמה שתי בחינות ביחסה אל הגוף [חבור והבדלה], היא היא המורה שאין הנשמה שולטת על הגוף, אלא היא יחסה אל הגוף הוא בבחינת "נוגעת ואינה נוגעת". וכן בדר"ח פ"ב מ"ט [צ:] כתב: "רק יש לך לדעת כי הנשמה נר ה', כדכתיב 'נר ה' נשמת אדם', והנר הזה מתפשט נצוץ שלו ומתחלק לכחות מחולקים, והן הם חמשה כחות אשר אמרנו, אשר חציים נוטים אל הגוף, וחציים נוטים אל הנפש".

<> בא לבאר את המשך המאמר שהשוה את השכינה לאבוקה. ובעל המאמר נקט דוקא ב"שכינה", ולא בשאר שמות, כי "שכינה" מורה על החבור לנבראים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלט.]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם" [וראה הערה 391]. דוגמה לדבר; בשבת נו. אמרו לגבי דוד "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו''. אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו". ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו". אמנם לפי דבריו בביאור גמרא זו בבאר הגולה באר החמישי [קא:], מיושבת שאלה זו. שכך כתב שם: "כי הש"י היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב [ש"א יח, יד] 'וה' עמו'. ולפיכך מי שהש"י עמו, בודאי ובאין ספק הש"י נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבוא לידי חטא... כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו איך יבוא לידי חטא. כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאיתו, כי הש"י הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא". הרי שדביקות ה' בנבראים נקראת בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט, עיי"ש. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". והם הם הדברים.

<> כפי שכאשר משה רבינו בקש [שמות לג, יח] "ויאמר הראני נא את כבודך", השיב לו ה' [שם פסוק כ] "ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי", והוסיף [שם פסוק כג] "וראית את אחורי ופני לא יראו" וביאר שם הגו"א [אות יט] "כבודו יתברך הראה לו, אבל אינו אמיתת הכבוד". וכן ביאר בבאר הגולה באר הרביעי [ד"ה וכשאמר משה], ושם הערה 475.

<> פירוש - לאבוקה יש שני מאפיינים; האור חל על כל השמן, שאין כאן "כלי" החולק מקום לעצמו. וכן השמן אינו מקבל את כל האור, שהאש גדולה וחזקה ביחס לשמן. וכגון, נר שיש לו שתי פתילות נקרא אבוקה [רמ"א אור"ח סימן רצח, סעיף ב]. הרי המאפיין את האבוקה הוא רבוי האור [משנה ברורה שם סק"ח] ביחס לחומר המבעיר. [ומנורת נפט נחשבת כאבוקה מחמת שאורה רב (דעת תורה סימן יא סק"ג)]. ועד כמה שנוגע לעיקר דבריו כאן, המאפיין הראשון הוא המחלק בין אבוקה לבין נר, וכמו שיבאר. [ורק הביא גם את המאפיין השני, כדי לבאר כיצד השכינה דומה לאבוקה.]

<> בנר מצוה דפוס בני ברק העירו כאן "צריך עיון, כי התרגום הוא 'בריך יקרא דה' מאתר בית שכינתיה'", ואילו התרגום שהביא המהר"ל כאן נאמר על סיפא של הפסוק [ישעיה ו, ג] "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו". ובנר מצוה הוצאת מכון המהר"ל כתבו: "דהפסוק הועתק בטעות, והיה כתוב הפסוק ד'קדוש קדוש'... דהגירסא היא 'מזיו יקריה' [ובאונקלוס שם איתא "זיו יקריה"], והוכחתו היא מהא דכתוב 'מזיו', והיינו מקצת הזיו, ולא כוליה". פירוש, דברי התרגום ["מליא כל ארעא מזיו יקריה"] מורה על שתי בחינות האבוקה; כבוד ה' חל על כל הבריאה, אך אין זה כל כבודו, אלא מקצת כבודו. @**ובספר אור הנר**^ [עמוד מה] כתב: "מה שכתב בענין שליטת הנשמה בגוף ולא בכולו, כוונתו דעיקר השראתו הוא במח, אבל מתפשט אחר כך ע"י גידי ההרגשה בכל הגוף. אבל הרגשת מציאותו כמו שהוא במח אינו כן בכל הגוף... ולפיכך נקרא 'נר', כי השראתו הוא בדרך נר. אבל אבוקה שולט הכל בשוה. השכינה דומה לאבוקה, שהיא מלאה בשוה בכל הארץ, כהתרגום 'מלא כל הארץ כבודו'. זאת אומרת שהארץ היא מלאה מהשגחתו יתברך שמו".

<> פסחים יא., ושם כתב רש"י "כל נר שבגמרא היינו הכלי, קרושיי"ל". וביצה כב., ושם רש"י ד"ה שרגא. ובשבת כב: [ד"ה נר מערבי] כתב רש"י "נרות של זהב, שנותנין לתוכן שמן ופתילה". וכן הוא בערכין ו: ד"ה נר. וכן כתב רש"י בחומש [שמות כה, לז, שם ל, ז, שם לה, יד, ועוד]. ובגו"א במדבר פ"ד אות ד הוסיף, ש"נר" יכול להאמר רק על הכלי שנותנין בו השמן והפתילה, אף אם אינו דולק. וראה שם הערה 6. ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "הנר נקרא הכלי אשר מקבל האור". ובנתיב התורה ס"פ יח [א, עו:] ביאר שזה גופא ספק הגמרא בב"ק ט: אי הידור מצוה שהוא שליש, האם הוא מלבר או מלגיו, "כי מבעיא ליה אם הנר שהוא הכלי המקבל, גם כן מכלל הנר, ונשאר בתיקו" [לשונו שם]. ובשו"ת אבני נזר, אורח חיים, סימן תק דן בזה בארוכה, והביא את דברי המהר"ל מנתיב התורה. וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמוד 25, ולהלן הערה 310.

<> לכאורה בתפארת ישראל כתב לא כן, אלא השוה בין נר לאבוקה. ודבריו שם נסובים על דברי הגמרא [סוטה כא.], שאמרו שהמצוה דומה לנר [על סמך הפסוק (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור"]. ובהמשך הגמרא שם אמרו "משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים... נזדמנה לו אבוקה של אור, נצול מן הקוצים". ופירש רש"י שם "נזדמנה לו אבוקה של אור - כך זכה לקיים מצוה ניצל ממקצת פורעניות". הרי שבאותה גמרא עצמה השוו את המצוה לנר ולאבוקה. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] ביאר תחילה הטעם שהמצוה נקראת "נר", וז"ל: "מפני שהנר, האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור. וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ובהמשך שם [ריח:] כתב: "המצוה נקראת 'אבוקה' מטעם אשר נתבאר למעלה". הרי שהשוה בין נר לאבוקה, ששניהם תלוים בגוף, ואילו כאן חילק ביניהם. אמנם לא קשה כלל, כי השויון שבין נר לאבוקה הוא ששניהם אינם אור נבדל לגמרי, אלא שהם תלויים בדברים גופניים. אך עד כמה שנוגע לשם "כלי", בזה לא עסק כלל. וברור שלנר יש כלי, ולאבוקה אין כלי, אך מ"מ גם אבוקה תלויה בשמן ופתילה, ואינה אור נבדל שאינו תלוי בגוף.

<> פירוש - בנרות שעוה, האור הולך אחר הפתילה, אך בנרות שמן, כאילו הפתילה הולכת אחר האור, שהשמן נמשך אחר ראש הפתילה לעבר האש. שאין האור שולט בכל השמן, אלא בראש הפתילה בלבד, ורק ראש הפתילה מושך את השמן לעברו. אבל בנרות שעוה, האור הולך אחר הפתילה, נמצא שהאור שולט בכל השעוה. והבדל זה הוא המכריע האם יש כאן "כלי" אם לאו; דאם האור הולך אחר הפתילה, א"כ האור שולט בכל הנר, ואין כאן דבר שהוא "חוץ" לשליטה זו. אך כאשר האור שולט רק בראש הפתילה, א"כ יש כאן "חוץ" לשליטה זו, ו"חוץ" זה הוא הנקרא "כלי", שחולק מקום לעצמו, ובלעדיו אין כאן שם "נר".

<> ראה הערה 165.

<> בסוכה כט. הזכירו "פנס", וכתב בערוך ערך פנס "שיש בו בית קיבול שמן, פירוש שנותנין בו הנר מפני הרוח, שלא תכבה".

<> בספר "הלכות חג בחג" על חנוכה לגרמ"מ קארפ שליט"א, בסוף הספר [נר ישראל סימן יד (עמוד נו)] כתב: "מה שכתב [המהר"ל] דבשעוה האש שולט בכל השמן, לכאורה אין לו מובן, דלפום ריהטא איפכא הוא, דגבי שמן שפיר יש לומר דשולט האור בכל השמן, וכמבואר בתוספות ביצה כב. גבי המסתפק ממנו חייב משום מכבה, עיי"ש. אבל גבי שעוה, אין לו כח לחלק התחתון, שהוא קשה להאיר, רק למעלה החלק שבראשו ניתך ונמס סביב לפתילה, ובו שולט האור. ומשום הכי כתבו הפוסקים [משנה ברורה סימן תקיד ס"ק כב] להתיר לחתוך נרות שעוה מלמטה ביו"ט, כיון דאין זה משפיע על השלהבת כדגבי שמן". ונראה דלא קשה, שיש כאן שני דברים שונים; שליטת האור על הנר, ויניקת האור מהנר. ונהי דהאור יונק מהשמן, מ"מ אינו שולט על השמן, אלא רק על ראש הפתילה, ומשם מושך אליו את השמן. אך מ"מ אור לחוד, ושמן לחוד [בכלי], וכמו שביאר. ואילו בשעוה הוי איפכא, דנהי שהאור שולט בשעוה, שהרי "האור הולך אחר הפתילה", ואין השעוה חולקת מקום לעצמה, מ"מ יניקת האור אינה אלא מהחלק העליון של השעוה. ולכך לא קשה, כי דברי המהר"ל נסובים על שליטת האור בנר, ואילו דברי התוספות הנ"ל נסובים על יניקת האור מהנר. ולכך שפיר כתבו הפוסקים הנ"ל שבנר שעוה ביו"ט מותר לחתוך את החלק התחתון של הנר. ודו"ק.

<> שבת פרק שני, שלהי סימן א, שכתב בשם "ספר העתים, הביא מתשובת הגאונים".

<> פירוש - במשנה [שבת כא:] נאמר שם "אין מדליקין לא בלכש... ולא בירוקה שעל פני המים. ולא בזפת ולא בשעוה". ואמרו על כך בגמרא [שם] "תנא, עד כאן פסול פתילות ["עד 'ירוקה שעל פני המים' פסול פתילות" (רש"י שם)], מכאן ואילך פסול שמנים ["שלא יתן חתיכה זפת או שעוה בנר במקום שמן" (רש"י שם)].

<> המשך לשון הגמרא שם "פשיטא, שעוה איצטריכא ליה, מהו דתימא לפתילות נמי לא חזיא ["שאם שם נר שעוה בנר שמן יהא אסור" (לשון תוספות שם בשם בני נרבונא)], קא משמע לן". הרי שנר שעוה שלנו נפסל לנר שבת, ורק התירו פתילת שעוה. ובסמוך יבאר שנפסל מחמת שהוי אבוקה, ואף למצות נר שבת פסולה. אמנם רש"י שם ביאר שההו"א היתה לפסול נר שעוה שלנו [ולא רק פתילת שעוה], והמסקנה היא שיש להתיר נר שעוה שלנו. ובסמוך יביא את שיטת רש"י.

<> זהו המשך לשון הרא"ש שם.

<> תרגום; וכל רבותינו שראינו היו אוסרים.

<> ראה באליהו רבה סימן תרעג שהאריך לחלוק על המהר"ל, וביאר שהרא"ש "בשיגרת לישנא נקט, ולא כתבו לדינא כלל". והוסיף להקשות, וז"ל: "ולדידיה [למהר"ל] תיקשי מבדיקת חמץ, דאין בודקין לאור האבוקה [פסחים ז:], ונר של שעוה כשר [שו"ע אור"ח סיצן תלג, סעיף ב], רק ב' נרות קלועין ביחד אסירי משום אבוקה [רמ"א שם]". וכוונתו להקשות, שאם נר שעוה הוא אבוקה, מדוע התירו בדיקת חמץ בנר שעוה ופסלו באבוקה. ובעל כרחך שנר שעוה לחוד, ואבוקה לחד. ונראה דלא קשה כלל, שמה שאסרו אבוקה בבדיקת חמץ אינו משום דבעינן "נר", ואין אבוקה "נר" [דאי משום הכי, אף נר שעוה היה בכלל האיסור], אלא שאסרו אבוקה בבדיקת חמץ משום ארבעה טעמים [פסחים ח. ורש"י שם]; לפי שאינו יכול להכניסה לחורים וסדקים כמו נר. ועוד, שהאבוקה אורה לאחריה, והאדם האוחזה בודק לפניו. ועוד, שמתיירא שלא יבעיר את הבית, ואין לבו יפה על הבדיקה. ועוד, שאור האבוקה דולק בקפיצות ואינו נמשך. אך לו יצוייר שתהיה אבוקה שאין לה את החסרונות הנ"ל, בודאי שפיר ניתן לבדוק בזה. וזהו גדרו של נר שעוה, שנהי שנקרא "אבוקה" [משום שאין לו כלי], אך מ"מ הוא נר יפה לבדיקת חמץ, כי אין ארבעת הטעמים הללו נוגעים לו. וראיה לזה, שהמגן אברהם בסימן תלג סק"ה כתב: "וכל שמן דינו כאבוקה, שמתיירא להכניסו לחורין ולסדקין פן ישפוך השמן". והרי שמן בודאי אינו נקרא "אבוקה", ומ"מ נפסל לבדיקת חמץ משום אבוקה. אלא בודאי שבבדיקת חמץ הקובע אינו שם הנר, אלא כיצד בפועל תיעשה איכות הבדיקה בנר זה. ולכך בבדיק חמץ נמצאים שני הדינים הללו; נר שמן [שבודאי אינו אבוקה] פסול, ואילו נר שעוה [שלמהר"ל נקרא "אבוקה"] כשר. ומעין זה יבאר בסמוך בנוגע לנר שבת.

<> הרי לרש"י הגמרא עסקה בנר שעוה שלנו [ולא רק בפתילת שעוה המונחת בתוך שמן], ועם כל זה, רק בהו"א חשבו לאסור נר זה, אך למסקנה התירו אותו. וראה הערה 173.

<> כמו שפסק המחבר בשו"ע אור"ח סימן רסד סעיף ז. וראה משנה ברורה שם ס"ק כג. ומעתה יבוא לחלק בין נר שבת [שמותר בנר שעוה] לנר חנוכה.

<> שבת כא. "שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן, מפני שאין נמשכין אחר הפתילה", ופירש רש"י שם "שאין נמשכין - ואתי להטות". וכן כתב המשנה ברורה בסימן רסד סק"א, וז"ל: "הטעם בפסול פתילות ושמנים שאין מאירין יפה, וחיישינן שמא יטה הכלי, שיבוא השמן שבתוכו אל הפתילה כדי שידלק יפה, וחייב משום מבעיר".

<> לשון הרמב"ם בהלכות שבת פ"ג הי"ט "עושה אדם מדורה מכל דבר שירצה... וצריך שידליק רוב המדורה קודם חשיכה עד שתה שלהבת עולה מאליה קודם השבת".

<> כי האור שולט היטב, ואין חשש שמא יטה, וכנו במדורה.

<> כפי שצריך בנר חנוכה, שיהא שם "נר", וזה נמצא רק אם יש כלי, שהשמן נמשך אחר הפתילה, שאז אין האור שולט בשמן, וכמו שנתבאר למעלה.

<> כפי שהביא גמרא זו למעלה [ציון 150].

<> כי אבוקה פסולה כמדורה, מן הטעם שנתבאר למעלה, ששניהם מחוסרי כלי, וללא כלי אין שם "נר". וראה הערה 152.

<> פירוש - תשובת הגאונים שהובאה למעלה, שאסרו נר של שעוה בשבת, וקראו לו "אבוקה של שעוה".

<> ומוכח מכך שטעם איסורו הוא משום אבוקה, ולא נר.

<> שהרי אין בזה את החשש שמא יטה, ומדוע שנאסור.

<> פירוש - הגאונים אסרו נר שעוה להדלקת נר של שבת, ומ"מ לפי פירוש רש"י בגמרא [שבת כא:, שהובא למעלה] יוצא שהמשנה מתירה נר שעוה. והתוספות [שם] הוכיחו שיש לפרש הגמרא כרש"י. ועל כך מיישב, שהמשנה לא עסקה בנר של שבת, אלא מה שאסור להדליק ממנו בכלליות [אף בתורת מדורה ואבוקה], ולכך שפיר מסיקה הגמרא מהמשנה שנר שעוה מותר בהדלקה [בתורת מדורה ואבוקה].

<> לשון המחבר [אור"ח סימן רסג סעיף ה]: "כשידליק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת, אחד האיש ואחד האשה". וברכת המצות נתקנה על כל מצוה שאדם עושה [פסחים ז:]. והואיל שנקבע דנר של שבת הוא נר מצוה, בעל כרחך שהקובע בהדלקתו אינו רק מניעת איסור [שידליק נר שאין בו חשש של "שמא יטה"], אלא שיש ענין חיובי בהדלקת נר דוקא, וכמו שמבאר. זאת ועוד, אם הקובע היחידי בהדלקת נר שבת היה שידליק באופן שלא יבוא לידי איסור, אזי לא היתה נתקנת על כך ברכת המצות, שעל לאפרושי מאיסורא לא תיקנו ברכה, שמטעם זה אין מברכים על בדיקת הריאה, שלא באה אלא בשביל להזהר מאיסור אכילת טרפה [ספר הפרדס הוצאת עהרנרייך עמוד קכח]. וכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות שבת פ"ה ה"א: "הדלקת נר בשבת אינה רשות, אם רצה מדליק, ואם רצה אינו מדליק. ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה, כגון עירובי חצרות או נטילת ידים לאכילה, אלא חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת... שזה בכלל עונג שבת, וחייב לברך קודם הדלקה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת', כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים".

<> ונר שבת נתקן בשביל שלום, שאמרו [שבת כה:] "'ותזנח משלום נפשי' [איכה ג, יז]... זו הדלקת נר בשבת", ופירש רש"י שם "במקום שאין נר, אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפילה". ובח"א שם [א, ח.] כתב: "ויש לך לדעת, כי אין נקרא שלום רק האור בלבד, מפני שהוא נותן הבדל בין הדברים, וזהו השלום כאשר יש הבדל בין הדברים. כי כאשר נקרא החושך 'ערב', מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה. וכאשר יש בקור בין דבר לדבר הוא השלום, אשר הוא בין הדברים ואין אחד נכנס ומתערב בחבירו, רק כל אחד בפני עצמו. ולפיכך נקרא נר שבת 'שלום'". ושם מאריך בזה. והמחבר באור"ח סימן רסג, ס"ג כתב: "אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ונר לחנוכה, נר שבת קודם, משום שלום הבית, דאין שלום בבית בלא נר".

<> והנאה מהנר קשורה לשלום בית, וכמו שכתב המשנה ברורה סימן רסג ס"ק לה: "דכל מה דמתוסף אורה, יש בה שלום בית ושמחה יתרה להנאת אורה בכל זוית וזוית".

<> מבאר טעם נוסף לשייכות שבין נר שבת לשלום.

<> ביום שבת.

<> כפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם], וז"ל: "ארבעים יום של יצירת הולד, וביום האחרון, הוא יום הארבעים, מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף". ובבאר הגולה באר הראשון [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי המקובל אצלם כי מספר המכות ארבעים כנגד יצירת האדם שנוצר בארבעים יום, כמו שידוע דבר זה. וגמר יצירתו הוא ביום ארבעים". ועיי"ש שביאר לפי"ז מדוע מספר המלקות הוא שלשים ותשע, ולא ארבעים. ובגו"א ויקרא פי"ב אות א כתב: "כיון שאתה רואה שהיצירה היא לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה". ולכך בהכרח שהצורה באה לאדם רק לאחר בריאת הגוף, וראה שם הערה 14. ובכלליות קבע המהר"ל שלחומר יש מדריגה ראשונה, ולצורה יש מדריגה שניה [ח"א לערכין ל: (ד, קמז:)]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפה.] כתב: "וכאשר תדע להבין בחכמה תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם כי אם ע"י השלמת כח אדם [הקודם לשכל, ואז] הוא מקבל השכל הנבדל". וראה בבית האוצר מערכת א-ד סוף כלל י שפלפל ביסוד זה של הגו"א [שהנשמה ניתנת לעובר ביום הארבעים], ותלה זאת בדברי רבי ואנטונינוס [סנהדרין צא:], וסיכם שם: "ועכ"פ לדברי הגו"א הנ"ל... קודם יום המ' לא מיקרי 'אדם'. ועיין אוהלות פי"ח מ"ז דקודם מ' יום אינו מטמא באוהל... דהוא מטעם הנ"ל". ועיי"ש שמאריך בזה.

<> למעלה הערה 160.

<> אודות שבשבת הושלם העולם, ראה דבריו בבאר הגולה באר השני [ד"ה בפרק כל כתבי], שכתב: "כי השבת הוא שהש"י ברא העולם והשלים אותו, לכך צוה הש"י שישבות האדם ביום הזה ששבת הש"י ממלאכתו, והשלים אותה... ועל זה בא עונג שבת לומר כי הש"י השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה... שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך". ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] ר"ל שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". ומעין זה כתב בדר"ח פ"א מט"ז [נט.]. וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכד:], ושם פל"ו [תרעז:]. ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.] כתב כדברים האלו בביאור שם "כלה" של שבת [בגמרא שם], וז"ל: "כי הכלה יש לה חבור בבעלה, וכן השבת יש לה חבור בו יתברך... כי הכלה באה אל החופה שהכינו לה... כי השבת הוא השלמה. כי העולם נברא בששת ימי המעשה וביום השבת, וכדכתיב בקרא [בפשטות כוונתו לפסוק (בראשית ב, א) "ויכל אלקים ביום השביעי"], כי השבת הוא השלמת העולם. ומצד השלמה הזאת מתחבר העולם אל השי"ת. ולכך נקרא השבת 'כלה', שיש לה חבור אל בעלה". ובתפארת ישראל פכ"ז [תיג:] ביאר שלכך ניתנה תורה בשבת [שבת פו:], "כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"מ [תריז:].

<> ולכך יש מצות נר שבת, במקביל לנשמת אדם שנקראת נר. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", ונמצא בהקבלה גמורה למהלך העולם, כן נתבאר למעלה בחלק הראשון, הערה 377.

<> אודות שהגדרת שלום היא שכל אחד עומד במקומו ואינו נכנס לגבול חבירו, כן נתבאר בהערה 190. ובנתיב השלום פ"א [א, רטו.] כתב: "כי כך הוא בעולם, כי כל אחד מן ההפכים מקבל מן הש"י מה שאין מקבל השני, וזהו השלום. כי האש מקבל מן הש"י אשר ראוי לו, מה שאין מקבל המים, שהם הפך האש, והש"י עושה שלום בין שניהם, שיהיה מקבל כל אחד לפי מה שראוי לו, וזהו השלום. הרי לך כי עיקר השלום הוא מצד שאין זה מקבל מה שזה מקבל". ובגו"א במדבר פ"כ אות כג ביאר מדוע בפטירתו של אהרן היתה בכיה מיוחדת לאנשים, ובכיה מיוחדת לנשים, וז"ל: "אהרן אשר רדף שלום, בין איש לאשתו, עשה שני דברים מתחלפים, לדבר עם האיש ענין מיוחד, ועם האשה ענין מיוחד, עד שהיה שלום ביניהם. כי מי שרוצה לעשות שלום בין שנים, צריך לדבר ביניהם בענינים מתחלפים... ומפני זה היו בוכים האנשים בכיה מיוחדת, והנשים ג"כ בכיה מיוחדת". וכן נגע ביסוד זה בגו"א בראשית פ"ד אות י.

<> פירוש - על ידי הצורה [שנתקבלה בעולם בשבת] הוגדרו שאר חלקי הבריאה לעצמם, ובזה גופא מונח השלום. ואודות שהצורה מגדירה את הדברים שהיא צורה להם, הנה נאמר בבראשית א, כה "ויעש אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'". ואילו שם להלן [ב, יט] נאמר "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "ובדברי אגדה, יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו 'כי תצור אל עיר' [דברים כ, יט], שכבשן תחת ידו של אדם". וביאר הגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". הרי שהגדרת "צורה" היא המימד הרוחני המעצב והמשלים את המימד הגשמי. וכשם שאדה"ר הוא צורה לעולם, כך שבת היא צורה לעולם, ובטוי הדבר הוא באמצעות נרות שבת. וראה הערה הבאה. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; שהנה אע"פ שמעיקר הדין מצות הדלקת נר שבת היא על האנשים ונשים כאחד [שו"ע אור"ח סימן רסג ס"ב], מ"מ "הנשים מוזהרות בו יותר" [לשון המחבר שם ס"ג]. והביא המשנה ברורה שם [ס"ק יב] בשם הכתבים שהטעם לכך הוא "מפני שכבתה נרו של עולם, שגרמה מיתה לאדה"ר [לפיכך תשמור הדלקת הנר (המשך לשון התנחומא נח, ס"ס א)]". והכוונה בזה היא, שמחמת שכבתה את צורת העולם בדמות אדה"ר ["נרו של עולם"], לכך תתקן זאת באמצעות הדלקת נרות שבת, שהיא החזרת הצורה לעולם. והרציתי דברים אלו להגרי"א וויינטרויב שליט"א, וקלסם מאוד.

<> בספר אור הנר [עמוד מה] כתב בביאור דברים אלו: "צורה זו שדיבר ממנה כאן הוא צורת התכלית שלה... ויחס של צורה זו לחומר המקבלה הוא יחס של נר. וכיון שזהו קביעת תורת התכלית, א"כ אז כל דבר הגיע למצב שלימותו הפרטי, ושוב אי אפשר לו להתערב בגבול חבירו, כי אין זה צורך בשלימותו. וזהו ענין השלום הקשור באור קדושת שבת, כי 'שלום' ו'שלימות' ענין אחד הם. וזהו כל ענין הצורה, לקבוע הגדרת מציאותו של מקבלו. כי החומר מוכן להיות כמה דברים, ואינו מוגדר עדיין, וממילא שייך שם היפוך השלימות. וזהו שדימה קדושת שבת לענין הנר, כי יחס אור הנר להנר הוא גמר צורת תכלית קיבוץ השמן ופתילה בכלי דוקא. מה שאין כן האבוקה, איננו מתייחס לצורת גמר השמן ופתילה, כי אינו מיוחד לקיבוץ חומר בענין זה דוקא, שהרי הוא מכלה הכל. רק על כלי שמן ופתילה חל שם 'נר', והאור הנאחז בו הוא גמר צורתו התכליתי".

<> כמסקנת הגמרא [שבת כ:] שנר שעוה מותר להדליק לצורך שבת.

<> דף ח: בדפי הרי"ף לשבת, על דברי הגמרא שהובאו למעלה [שבת כ:].

<> שם פ"ב סוף סימן א, וז"ל: "ורב אלפס ז"ל גורס 'מהו דתימא נגזור פסול פתילות אטו פסול שמנים, קא משמע לן', והיינו כפירוש רש"י ["מדלא גרס 'מהו דתימא לפתילות נמי לא חזי', משמע לרבינו דלא כחכמי נרבונא" (קרבן נתנאל שם אות ל)]. כלומר נגזור אם עשה מן השעוה... שכרכה סביב הפתילה והדליקה, אטו פסול שמנים, שנתן השעוה על הפתילה בנר, כדרך שעושין שמנים, קמ"ל דלא".

<> שבת דף ח: בדפי הרי"ף, סד"ה תנא, שכתב: "אבל נמצא בתשובות רבינו שרירא גאון ורב אלפסי ז"ל דנר של שעוה אסור להדליק בו".

<> פשטות לשונו משמע שהרמב"ן בתשובותיו [של הרמב"ן] כתב לאסור. אך לא נמצא כן לפנינו. ועוד, וכי גברא אגברא קא רמית, ומ השייכות בין תשובות הרמב"ן לסתירה שבדברי הרי"ף. וכנראה כוונתו לדברי הרמב"ן במלחמות ה' שם [ח: בדפי הרי"ף], שכתב בזה"ל: "וכי מותר להדליק בפתילה בלא שמן, והלא שעוה פסולה היא לשמן... ראיתי לרבינו הגדול ז"ל [הרי"ף] שכתב בתשובת שאלה שהוא אסור, ואין בדבר ספק". וכן הר"ן שם הביא את דברי הרמב"ן במלחמות שם. והשלטי גבורים שם אות ב כבר עמד על סתירת דברי הרי"ף מפסקיו לתשובתיו.

<> ונר שעוה מותר בהדלקה "לא למצוה, ולא גזרינן שמא יטה" [לשונו למעלה]. אמנם הרמב"ן בלחמות שם כתב: "שעוה פסולה היא לשמן, והדבר נראה לעין שהן צריכות להטיה ולמחטן יותר מכל הנרות שבעולם". ולפי זה משמע שנר שעוה נר לגמרי, אף לא לנר מצוה, כי יש בו חשש הטייה.

<> לא מצאתי מקומו. וכנראה הוא באחד מספרי ההלכה שלו שאינם בידינו. וראה הערה 271.

<> בנר שעוה וחלב.

<> כמו מדורה [שבת כג:], וכמבואר למעלה.

<> שהרי במילא הקערה פתילות, בעצם זהו נר שמן, שיש לו כלי [כי אין האור שולט בשמן], ומ"מ אסור משום שנראה כמדורה וכאבוקה הנטולות כלי, ק"ו שיש לאסור נר שבאמת חסר כלי.

<> דין הדלקת נרות חנוכה בבית כנסת נמצא בתשובות הריב"ש סימן קיא, וב"י סימן תרעא בשם כלבו, ובטושו"ע תרעא ס"ז, וברמ"א שם. ובמג"א ובאליהו רבא ובפרי מגדים ריש סימן תרע כתבו שנוהגים לעשות הנרות ארוכים, שידלקו עד חצות הלילה, וזהו ההיכר שהם לנר חנוכה. ויסוד הדברים הוא בדרכי משה סוף סימן תרעב. ובודאי שזה רק יכול להעשות בנרות שעוה.

<> נאמר [יחזקאל יא, טז] "ואהי להם למקדש מעט", ודרשו חכמים [מגילה כט.] "אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל". וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פנ"ט [תתקה.]. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] כתב: "כי השי"ת מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל כי בית הכנסת הוא מקדש מעט... ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השי"ת להיות לו דביקות בו יתברך".

<> כמו שביאר למעלה [ליד ציון 176].

<> בספר גבורות ארי [הנדפס בתחילת חידושי אגדות למהר"ל] נמצא סיכום קצר לספרי המהר"ל, ועל הספר נר מצוה נכתב כך: "נר מצוה על חנוכה ועל ד' מלכיות. שם כתב כי נר חנוכה אינם יוצאים לא בנר של שעוה, ולא בשל חלב, כי אם בנר של שמן זית. הובא בעטרת זקנים סימן תרעג. וכן פסק שם כי גם נר של שבת המצוה דוקא בשמן זית. ופלא שלא נזכר דעתו זה בשום פוסק".

<> פירוש - בגמרא [שבת כא:] אמרו "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", ועם כל זה היו נוהגים להדליק לאחר זמן זה, וכמו שמבאר.

<> הובא בתוספות [שבת כא:] ד"ה דאי.

<> לשון הר"י שם בתוספות: "ולר"י נראה, דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית, שהרי מדליקין מבפנים". וכן כתב הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תרעב ס"ב בשם "יש אומרים".

<> על שם הפסוק [תהלים לו, ו] "צדקתך כהררי אל". ובנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:] כתב על פסוק זה: "כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול", וראה שם הערה 8.

<> אודות ירידת הדורות ופער החכמה שבין הדורות הראשונים לאחרונים, ראה דבריו בהקדמה לבאר הגולה [ד"ה הרי שהם], שהאריך בזה. ושם בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל] כתב: "כמו שרחוק זמנינו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים, וכבר הפליגו חכמי ישראל החלוף החלוף בין הראשונים ובין האחרונים בחכמתם". ועוד אודות הפער שבין דורות ראשונים לדורנו, הנה אמרו בשבת קיב: "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם", וראה שם הערה 26.

<> בתוספות שבת כא: [ד"ה דאי].

<> פירוש - הגמרא מביאה שני תירוצים, ורק לפי התירוץ הראשון אין להדליק לאחר שתכלה רגל מן השוק. אך יש בגמרא עוד תירוץ, ולפי תירוץ זה רשאי להדליק לאחר שתכלה רגל מן השוק. ולכך אם איחר, ידליק מספק, דשמא ההלכה היא כתירוץ השני. ומיד יביא את הגמרא עם שני תירוציה.

<> הרי שלר"י פורת לכתחילה אין לאחר את זמן ההדלקה, אלא לקיימה בשעה שאמרו בגמרא ["משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק"]. ומעתה יעיר על דברי הר"י פורת [אם יש מקום לבאר שיש מחלוקת בין תירוצי הגמרא], ובהמשך [ד"ה אבל על] יעיר על דברי הר"י.

<> פירוש - משך זמן שניתן ["משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק"] בא להורות שאם הנר כבתה במשך זמן זה, שמחוייב לחזור ולהדליקה שוב, וקשה על מי שסובר שכבתה אין זקוק לה.

<> פירוש - משך הזמן הזה לא נאמר בנוגע שאם כבתה זקוק לה [שבאמת כבתה אין זקוק לה], אלא משך הזמן הזה ניתן להדלקת הנרות מעיקרא.

<> "שיהא בה שמן כשיעור הזה, ומיהו אם כבתה אין זקוק לה" [רש"י שם]. ומהתירוץ הראשון עולה שהזמן שניתן ["משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק"] הוא להדלקה, דלאחר זמן זה כבר אינו רשאי להדליק יותר. ואילו לפי התירוץ השני עולה שהזמן שניתן הוא לגבי שיעור משך ההדלקה, ולא לגבי זמן ההדלקה. ולכך אם איחר, עדיין רשאי להדליק. ועל התירוץ הראשון בגמרא כתב הר"י פורת "דאי לא אדליק - מדליק. אבל מכאן ואילך עבר הזמן. אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד, שלא יאחר יותר מדאי. ומכל מקום אם איחר, ידליק מספק, דהא משני שינויי אחרינא". הרי שהתיר להדליק מספק מחמת התירוץ השני. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שאף התירוץ השני אינו חולק על התירוץ הראשון, ולכך אין שום היתר להדליק נרות חנוכה משעבר הזמן של "תכלה רגל מן השוק".

<> של "תכלה רגל מן השוק".

<> שזהו ההבדל בין הלישנא של "אי בעית אימא" [שהתירוץ השני חולק על התירוץ הראשון], לבין "אי נמי" [שהתירוץ השני הוא בנוסף לתירוץ הראשון, אך לא חולק עליו]. וראה בב"י אורח חיים ריש סימן תסח שכתב: "לישנא ד'אי נמי' זה וזה משמע". וכן הרשב"א והמאירי בחולין צד. כתבו שזהו ההבדל בין "אי נמי" ל"איבעית אימא". וכן כתב בתורת חיים עירובין יז. [ד"ה התם בהיגי]. וראה בבית אהרן ערכי התלמוד, ח"ה, ערך אי נמי [עמודים קעג-קעו].

<> ולאו דוקא עצם ההדלקה.

<> פירוש - מדוע השיעור נקבע כך, הרי אין לומר שזהו זמן בעלמא, שא"כ היו אומרים את הזמן [שידלק חצי שעה, שזהו הזמן שיש משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק (אור"ח תרעב ס"ב)]. ובעל כרחך שהזמן שיש "משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק" הוא סבה, והזמן של חצי שעה הוא מסובב. ומה הסבה שיש בקביעת הזמן "משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק".

<> מבאר את הקושיא שלכאורה קשה עליו.

<> פירוש - מדברי הר"י פורת משמע שהתירוץ השני בגמרא חולק על התירוץ הראשון, שביאר שרק לפי התירוץ הראשון אם לא הדליק קודם שתכלה רגל מהשוק - שוב לא ידליק, אך לתירוץ השני - ידליק. הרי שהתירוץ השני חולק על התירוץ הראשון, ותקשי לך שתי שאלות על התירוץ השני; (א) מה הטעם לקביעת השיעור של "משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק". (ב) מדוע לא נאמר לפני התירוץ השני "אי בעית אימא", אלא נאמר "אי נמי".

<> בזמן הזה של "משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק".

<> והשיעור ["משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק"] נאמר לכתחילה, שידליק לפני שתכלה רגל מן השוק, אך אינו מעכב, כי עיקר הכוונה להורות על משך זמן ההדלקה [חצי שעה].

<> כי התירוץ השני סבר כתירוץ הראשון בחדא, ופליג עליה בחדא; סבר כמוהו שמשך זמן ההדלקה הוא חצי שעה. וחולק עליו לגבי קביעת אותו זמן, דלתירוץ הראשון הזמן נקבע ל"משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק", ולתירוץ שני הזמן הזה יכול להיות אף לאחר שתכלה רגל מן השוק. והואיל וסבר כירוץ ראשון בחדא, שוב לא יאמר "אי בעית אימא", אלא "אי נמי". ועד כה העיר על שיטת הר"י פורת, ויישב דבריו, ומעתה יעיר על שיטת הר"י.

<> עד כה לא הביא את הרא"ש בענין זמן הדלקה, ורק הביא את הר"י. אמנם אף הרא"ש [שבת פ"ב סימן ג] כתב: "ראוי להחמיר ולהדליק נר חנוכה בתחלת הלילה. ונראה דלדידן שאנו מדליקין נר חנוכה בפנים, ואין היכרא אלא לבני הבית, אין להקפיד על זה". ומדויק מכך, שכאשר היו מדליקים בחוץ, יש להקפיד על הזמן, ואם לא הדליק בזמן, שוב לא ידליק. ומתחילה יקשה על כך [שיש להתיר להדליק לאחר הזמן אף כשהדליקו בחוץ], עד שלבסוף יתבאר איפכא, שיש לאסור להדליק אחר הזמן אף לדידן שמדליקים בפנים.

<> "משום פרסומי ניסא. ולא ברשות הרבים, אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר" [רש"י שם].

<> "שאין לו מקום בחצרו להניחה שם" [רש"י שם].

<> "מניחה מבפנים, כנגד חלון הסמוך לרשות הרבים" [רש"י שם].

<> "שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית עבודה זרה שלהם, כדאמרינן בגיטין [יז:]" [רש"י שם].

<> והביא גמרא זו למעלה, וראה הערה 17.

<> כאשר היו מדליקים בחוץ.

<> לכאורה יש לחלק, שכאשר מדליק בתוך ביתו, יש מיהת פירסומא ניסא לבני הבית, וכפי שכתב הרשב"א [שבת כא:] בשם התוספות, וז"ל: "עכשיו שמדליקין בבית בפנים, כל שעה ושעה זמניה, דהא איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית". מה שאין כן כאשר הדליקו בחוץ, וכלתה רגל מן השוק, אין שום פרסומא ניסא כלל, ולכך לא ידליק. אמנם מהמשך דבריו יתבאר שדעתו היא שבתוך הבית אין כלל פרסומא ניסא, ודלא כדברי הרשב"א.

<> מחמת פשיעתו.

<> כי אז אין שום פרסומא ניסא. וחזינן שדעתו היא שאין פרסומא ניסא כלפי אנשי בית, ודלא כרשב"א שהובא בהערה 242. ונראה ביאור סברתו, על פי דבריו בנתיב הלשון פ"ז [ב, עז.], שכתב שם שהמדבר לשון הרע על חבירו בפני חבירו, אינו עובר על איסור הלאו דלשון הרע. וביאר זאת בזה"ל: "שכאשר הוא לפניו יכול להכות אותו ולהרגו... רק שלא בפניו, דבר זה תולה בלשון דוקא, והוא שנקרא 'לשון הרע', דוקא בלשון". ופירושו, שכאשר התורה אסרה לשון הרע, האיסור נאמר כאשר הפגיעה בחבירו היא דוקא אפשרית על ידי הלשון. אך כאשר עומד לפניו, הרי הפגיעה בחבירו אפשרית גם בשאר האופנים, ואין הפגיעה דרך דיבור אלא היכי תמצא אחת מני רבות לפגוע בחבירו, ובכגון דא אין כאן פגיעה היחודית לדיבור, ולכך אינה נכללת באיסור לאו דלשון הרע. [וראה בגו"א בראשית פי"ד אות טו בתירוצו השני, ושם הערה 37, שנקודה זו ממש נתבארה שם בהקשר אחר.] והוא הדין לגבי "פרסומא ניסא"; פרסום הנס שייך רק כלפי אלו שלולא הפרסום לא היה ניתן להשמיע או להראות להם את הנס. אך כלפי אנשי ביתו, הרי אף ללא הפרסום [הדלקת הנרות], היה יכול להודיע להם את הנס באופנים שאינם בגדר פרסום [לדבר אתם על הנס, וכיו"ב]. ולכך מעשה הדלקת נרות בתוך ביתו אינו אלא היכי תמצא אחת מיני רבות כיצד להודיע את הנס לאנשי ביתו. וכאשר המעשה אינו יחודי לתכליתו, אלא שניתן להגיע לאותה תכלית גם באופנים אחרים, שוב אין הוא המעשה היחודי שעליו נקבע מה שנקבע. ודו"ק. אמנם לפי זה צ"ב מהו פרסום הנס שיש בארבע כוסות [פסחים קיב.], הרי שם בפשטות זה רק בפני בני הבית. וצ"ע. וראה הערה 263.

<> פירוש - שלא הדליק עד דכליא רגל מהשוק מחמת אונס, ולא מחמת פשיעה.

<> שבת כא: "עד שתכלה רגל מן השוק, ועד כמה... עד דכליא ריגלא דתרמודאי". ופירש רש"י שם "שם אומה מלקטי עצים דקים, ומתעכבין בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשיכה, ומבעירים בבתיהם אור, וכשצריכין לעצים יוצאים וקונין מהן".

<> בשעת הסכנה, אבל קודם שתכלה רגל מהשוק.

<> ויהיה פרסום הנס כלפי אלו הנכנסים לבית בשביל עסקיהם. [ושוב חזינן שלדעתו אין פרסום הנס כלפי אנשי הבית.]

<> כי זהו בזמן שעדיין הולכים לבית חבריהם לצורך עסקיהם. ולפי טעם זה, בודאי אף כיום, שאנו נוהגין להדליק בפנים, אין לאחר את הזמן מעבר ל"תכלה רגל מן השוק", כי אין אז שום פרסום הנס, וכפי שביאר.

<> לכאורה כבר ביאר את הטעם עד כה [שפרסום הנס שייך רק כל עוד שאנשים עדיין הולכים לעסקיהם]. ואולי בא לבאר מדוע נקבע משתשקע חמה בדוקא.

<> א"כ השיעור "משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק" הוא שיעור של "תחלת הלילה", והסבה שתחילת הלילה קובעת בעבורנו היא משום "כי החשיכה גורם שידליק הנר", ומשם ואילך הנר כבר דלוק ועומד.

<> זהו טעם שני לקביעת זמן ההדלקה משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק.

<> כפי שביאר למעלה [ד"ה ואמרו מאי חנוכה] שחג החנוכה נקבע על נס הנרות, או שנס הנרות מגלה על נס המלחמה [ראה למעלה הערה 60].

<> אולי צ"ל "שהיום הוא הטבע".

<> לשונו בהקדמה לאור חדש [נג:]: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה. וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה [שמות יב, כט], אבל היציאה ממצרים ביום [במדבר לג, ג, ורש"י דברים טז, א]. כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם". וכן כתב בגבורות ה' פל"ז [קלח:], וז"ל: "כל דבר שתולה בנס היה בלילה, ולא ביום, לפי שהלילה מיוחד לנסים ונפלאות". וראה תפארת ישראל פ"ע הערה 62. @**והנה שם**^ באור חדש [סוף נג:] ביאר שסוף הלילה מיוחד לנס נסתר, שכתב: "הלילה מיוחד לנסים, ובסוף הלילה הוא קרוב אל היום, כאשר מתחיל להאיר, ואינו נחשב לא מן היום ולא מן הלילה. וגם כן הנס של אסתר נס נסתר, ולא היה נס נגלה כלל. אינו דומה אל הלילה ששייכים לו הנסים. ומפני שהיה נס על כל פנים, אינו מדמה אותו ליום, שבו הנהגת הטבע... [אלא] כמו השחר, שהוא קרוב ליום, וקרוב אל הלילה". וממילא מתבאר, שהואיל ובחנוכה היה נס גלוי, זמנו של הנס הוא בתחילת הלילה, וכמו שיתבאר בהמשך.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובמ"ב ד, ד אלישע אמר לאשה "ובאת וסגרת הדלת בעדך וגו'", ופירש רש"י שם "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע". ובביאור הדבר, ראה דבריו בנתיב התורה פ"ט [א, מ.], שכתב: "עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה. וכאשר מציאות האדם בטלה, אז ראוי לו להתחבר אל ה'. וכמו שכתב בנצח ישראל פ"י [רסד.] בביאור שה' נמצא מראשתיו של חולה [רש"י בראשית מז, לא], וז"ל: "הכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכון', שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט", וראה שם הערה 129, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וחבור זה הוא המאפשר את הנסים, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז] כתב: "כי עולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הניסים באים, שהניסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לחבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... מפני שיש להם דביקות בנבדלים". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רלג.], וז"ל: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו שלנו. נמצא שהלילה הוא זמן מיוחד לנסים, מחמת שלשה גורמים; (א) הלילה הוא זמן של בטול הנמצאים. (ב) בטול הנמצאים מאפשר החבור לה'. (ג) החבור לה' מאפשר את הנסים. וכבר נתבאר למעלה [הערה 52] שהנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, וכן נתבאר למעלה [חלק ראשון הערה 298] שמדת הרחמים היא החבור לנמצאים. ולכך הלילה הוא זמן המיוחד לנסים.

<> כי היום נקרא על שם שמוש החמה [גו"א שמות פי"ב אות יד, ושם ציון 109], והחמה היא מלך עולם הטבע [תפארת ישראל פ"ד (עא:), ושם הערה 26]. ולכך שקיעת החמה מורה על תום זמן הטבע.

<> למעלה [ד"ה ולא היה], ושם הערות 94-100.

<> "הנהגת העולם" - לאפוקי מנסים, ועל כך אמרו חכמים [ע"ז נד:] "עולם כמנהגו נוהג והולך". ובתפארת ישראל פ"ו [קב.] ביאר שהנהגת העולם היא הנהגה תמידית, וזה מפקיע מנסים, שהם בגדר "הוראת שעה", וכמבואר בהקדמה שניה לגבורות ה' [יז]: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". וראה גו"א בראשית פכ"ח הערה 77.

<> שהם אחר הטבע. וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [רכב:], שכתב: "כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי, כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון".

<> במדב"ר כ, יב "כל הנסים שנעשו לישראל ופרע מן הרשעים, בלילה היה".

<> לשונו בחידושי &**ההלכות**^ שלו לעירובין סה.: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה. וכמו שאמרו במסכת מנחות [קי.] תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה כאילו עוסקים בעבודה. כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וראה בתפארת ישראל פ"ע [תתשב:] בביאור הגמרא שהביא ממנחות. וכן הוא בנתיב התורה פ"ט [א, מ.], וז"ל: "ומטעם זה אמרו [עירובין סה.] 'לא איברא לילה אלא לשינתא'. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו. וכאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי".

<> ואם תאמר, למעלה [הערה 255] נקט במכות בכורות כדוגמה שנסים הם בלילה, ומכת בכורות היתה בחצי הלילה [שמות יב, כט], ולא בתחילת הלילה, ומדוע נר חנוכה צריך להדלק מיד אחר שקיעת החמה. אמנם אין זה קשה, כי בודאי נסים עצמם מתרחשים למשך כל הלילה, אך פרסום הנס צריך להעשות בזמן המובהק ביותר לעשית נסים. והואיל ושקיעת חמה מורה על סילוק הטבע, הרי שזהו הזמן המורה במיוחד על הנהגה נסית. אך עדיין קשה, כי ארבע כוסות של ליל הסדר הן ג"כ מחמת פרסומי ניסא [פסחים קיב.], ולא מצינו שם שיש הקפדה שישתה הכוסות משתשקע חמה. ויל"ע בזה.

<> כי ההדלקה צריכה להעשות בתחילת הלילה דוקא.

<> והנה נחלקו הפוסקים בתחילת זמנה, יש אומרים שזמנה מסוף השקיעה, דהיינו מצאת הכוכבים [מחבר שו"ע אור"ח סימן תרע"ב ס"א], ויש אומרים שזמנה מתחילת השקיעה, [רמב"ם הלכות חנוכה פ"ד ה"ה]. ומדברי המהר"ל משמע שזה בסוף שקיעה, שאז הוא "תחילת הלילה".

<> לעומת דבריו למעלה שיש פרסום הנס "אפילו אם מדליקין בפנים, כיון שהולכים גם לבית חביריהם בשביל עסקא".

<> כי בלא"ה אין פרסום הנס, אף אם יקדים להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק.

<> יביא סתירה בתוך דברי הרא"ש, שזה לשון הרא"ש [שבת פ"ב ה"ג]: "ונראה לדידן שאנו מדליקין נר חנוכה בפנים, ואין היכרא אלא לבני בית אין להקפיד על זה. אי נמי, לשיעורא, שיש ליתן שמן בנר שיהא דולק כשיעור הזה".

<> לאפוקי מאלו המסתובבים בתוך הבתים לעשות עסקא.

<> שצריך להאיר בתחילת הלילה, וכמו שנתבאר.

<> לא נתברר לי מקומו. וראה הערה 207.

<> אמנם המחבר פסק [שו"ע אור"ח בימן תרעב ס"ב] שאם עבר הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה, "עד עמוד השחר, ובברכה" [משנה ברורה שם ס"ק יא]. וראה הערה הבאה.

<> "זריזין מקדימין למצות" [פסחים ד.], ו"מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" [רש"י שמות יב, יז]. וראה גו"א שמות פי"ב אות מב בביאור הדבר. וכן הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תרעב סעיף ב כתב: "יש אומרים שבזמן הזה שמדליק בפנים אינו צריך לזהר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומכל מקום טוב לזהר גם בזמן הזה".

<> כן הביא הב"י בטור אור"ח סימן תרפא בשם תרומת הדשן. ובדרכי משה שם סק"א כתב: "ומהרי"ל ואגור וכלבו כתבו כדברי תרומת הדשן, וכן נוהגים להדליק קודם הבדלה". וכן כתב הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תרפא.

<> כן כתב התרומת הדשן סימן ס.

<> פסחים קג. לגבי יום טוב שחל להיות אחר השבת, שמברך יקנה"ז, שהוא סדר הברכות של; יין, קידוש, נר, הבדלה, וזמן. הרי שקידוש קודם להבדלה.

<> פסחים קה: "אפוקי יומא, מאחרינן ליה [את ההבדלה], כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא [כמשא]". אמנם שם בגמרא לא דובר על יקנה"ז, אלא על הנכנס לביתו במוצאי שבת, שמברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואח"כ הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחת, מניחו לאחר המזון ומשלשל כולן לאחריו, ולא אמרינן שיבדיל לפני הסעודה, דאפוקי יומא מאחרינן בהבדלה. אך מ"מ סברה זו כוחה יפה גם לגבי יקנה"ז, וכפי שכתב הרשב"ם בפסחים קג. [ד"ה והלכתא], וז"ל: "יקנה"ז, דקידושא והדר הבדלה, דכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת שבת כמשוי". וכן הט"ז באור"ח סימן תרפב סק"א הביא את שתי הגמרות הנ"ל [פסחים קג. לגבי יקנה"ז, ופסחים קה: לגבי משלשלן לאחריו] כראיות לתרומת הדשן.

<> וזה לשון התרומת הדשן סימן ס: "והכי נמי כתב במנהגים דמדליקים נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה, כדי לאחורי אפוקי יומא".

<> כפי שנפסקה ההלכה [שו"ע אור"ח סימן רצט ס"י] "אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל". ומעין זה כתב הט"ז באור"ח סימן תרפב סק"א, וז"ל: "אין בנדון דידן של חנוכה ושבת שום מעלה מחמת אפוקי יומא, דהרי אין שייך לומר כאן שלא יהא שבת משוי עליו, שהרי כשמברך להדליק נר חנוכה, ממילא הוא פורק מעליו עול של שבת בברכה זו, והיאך תאמר שהוא עדיין בקדושת שבת. מה שאין כן... ביקנה"ז, אין קדושת יו"ט שהוא מקדים סותר את קדושת השבת, דאפשר להיות קדושת שניהם עליו. מה שא"כ בחנוכה ושבת, שכבר בירך על סילוק שבת בפירוש".

<> לשון המחבר בשו"ע אור"ח סימן רצט ס"י: "אם הבדיל בתפלה מותר [בעשית מלאכה] אע"פ שעדין לא הבדיל על הכוס".

<> ולפי זה מה שאמרו בגמרא [פסחים קה:, והובא בהערה 277] סברה זו של משוי, בע"כ נאמר כשלא הבדיל בתפילה. וראה באגרות משה אור"ח ח"ד סימן סח [סוף עמוד קכ] מה שעורר בזה.

<> אך אם הבדיל בתפילה, ידליק ואחר כך יבדיל על הכוס.

<> שעל כך אמרו [שבת לה:] "נתת דבריך לשיעורין", שפעמים יוצא כך, ופעמים יוצא כך [רש"י שם]. ומאחר שפעמים אדם שוכח להבדיל בתפילה, ואז צריך להבדיל על הכוס קודם שידליק נר חנוכה, לכן לעולם מקדים הבדלה, שלא מצינו שפעמים יעשה כך ופעמים כך.

<> אם יבדיל לפני שידליק.

<> כי רק אם הברכות מסודרות במקום אחד ובזמן אחד, שייך "קדימה", ולכך אם יקדים להבדיל, נראה שהשבת עליו כמשוי. אך כאשר הברכות אינן נפגשות, אלא אחת כאן ואחת שם, אין הן בגדר אחד, וממילא לא שייך כאן "קדימה". דוגמה לדבר; נאמר בתורה [דברים ח, ח] "ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש". ואמרו על כך חכמים [ברכות מא.] "כל המוקדם בפסוק קודם לברכה". ולכאורה לפי זה ענבים [גפן] קודמים לתמרים [דבש], כי "גפן" הוזכר בפסוק לפני דבש. אך הואיל ו"ארץ" בתרא הפסיק את הענין, הרי שכל הסמוך לו חשוב מהמאוחר ממנו ל"ארץ" קמא. ולכך, תמרים קודמים לענבים, שתמרים שני ל"ארץ" בתרא [דבש], ואילו ענבים [גפן] שלישי ל"ארץ" קמא [ברכות מא:]. הרי שכאשר גפן הוזכר במקום אחר מדבש, אין הוא נחשב מוקדם לו.

<> רמב"ם הלכות שבת פכ"ט ה"א "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש. וצריך לזכרהו... בכניסתו בקידוש היום". ורש"י פסחים קו. כתב "'לקדשו' משמע משעה שמתקדש היום". ובגמרא שם אמרו "דכי קדיש תחלת יומא, בעי לקידושי", ופירש רש"י שם "דכניסתו היא קדושתו".

<> בנר מצוה הוצאת מכון המהר"ל נכתב בהערה 192 "נראה דט"ס הוא, וגרסינן 'יום טוב'".

<> פירוש - לכך מקדשין לפני שמבדילין, כי כך הוא סדר הזמנים, שזמן הקידוש הוא לפני זמן ההבדלה, כי מחמת שמוסיפין מחול על הקודש, זמן הכנסת יו"ט הוא לפני הבדלת מוצאי שבת. ויש כאן טעם חדש מדוע הסדר הוא יקנה"ז, שעד כה ביאר שהטעם הוא כדי שהשבת לא תיראה עליו כמשוי, ולכך ההבדלה מתאחרת [וכן פירש הרשב"ם פסחים קג., והובא למעלה בהערה 277]. אך כאן מבאר שסדר יקנה"ז נקבע כך, לא משום שיש לאחר את ההבדלה, אלא שיש להקדים את הקידוש, כי כך הוא סדר הזמן.

<> שהרי יכול להדליק עד שתכלה רגל מהשוק, שזה כבר כחצי שעה אחר צאת הכוכבים [שו"ע אור"ח סימן תרעב ס"ב].

<> ומדובר שם בשביעי של פסח, שאין שם ברכת הזמן, אלא יקנ"ה.

<> לשון הרשב"ם שם: "רב אמר יקנה סבירא ליה קדושת היום עדיפא מהבדלה. אי נמי, דכי מבדיל ברישא, מיחזי דהוי עליה קדושת היום כמשוי". הרי שנקט שם בשני טעמים, ומתייחס כאן לטעמו הראשון.

<> יש להעיר, כי בשבת כג: איתא "בעי רבא, נר חנוכה וקידוש היום [והוא עני, ואין לו כדי לקנות לשתיהם], מהו, קידוש היום עדיף, דתדיר, או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. בתר דאיבעיא הדר פשטה, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא". ולפי זה מדוע שלא נאמר גם כן כאן שנר חנוכה עדיף מהבדלה, כפי שהוא עדיף מקידוש היום. אמנם תוספות שם [ד"ה הדר] כתבו "כיון דמצי למיעבד תרוייהו, תדיר ופרסומי ניסא, עבדינן תרוייהו, ותדיר קודם. אבל היכא דלא אפשר למעבד תרוייהו, פרסומי ניסא עדיף". הרי שפרסומי ניסא עדיפה רק כשאי אפשר לקיים שניהם. והרי כאן עושה תרוייהו [הבדלה ונר חנוכה], ואז הבדלה עדיפא, מחמת תדירותה. ואע"פ שהמחבר [אור"ח סימן רצו ס"ה] פסק "אם אין ידו משגת לקנות שמן לנר חנוכה ויין להבדלה, נר חנוכה קודם", הרי שנר חנוכה עדיף, זה לא קשה, כי שם לא מדובר על ההבדלה, אלא על היין להבדלה, והואיל ויכול להבדיל בתפלה [משנה ברורה שם ס"ק כו בשם הטור], אין יין ההבדלה קודם לשמן החנוכה. אך כאן מדבר על הבדלה בעצם [ולא רק על היין], ובזה מבאר שהבדלה עדיפא, וכמו שהתבאר. ובסמוך יבאר שלכו"ע יחס שבת [הבדלה] ליו"ט [קידוש] הוא כיחס המלך לשר העיר. וק"ו שכך יהיה יחס בין שבת לחנוכה.

<> חוזר לבסס את דבריו הקודמים, שהטעם ליקנ"ה הוא משום שמוסיפין מחול על הקודש, וזמן הקידוש קודם לזמן ההבדלה, מה שאין כן בהדלקת נרות חנוכה.

<> הסובר נהי"ק [נר, הבדלה, יין, קידוש].

<> "שר העיר" [ערוך, ערך אפרכוס], ומעמדו נחות לזה של המלך.

<> "מלוין את המלך, השבת להבדיל, ואחר כך יוצאין לקראת אפרכוס, לקראת יום טוב לקדשו" [רשב"ם פסחים קב:].

<> הוא רב [פסחים קב:], הסובר שהסדר הוא יקנ"ה; יין, קידוש, נר, הבדלה.

<> דוגמה לדבר; ישנו איסור הלנת המת [משנה סנהדרין מו.]. ומכל מקום אם ההלנה נעשתה לכבודו של המת [להביא לו ארון ותכריכים], אינו עובר עליו [שם]. הרי שכאשר מתאחרים משום כבודו, אין בכך שום העדר כבוד.

<> מאשר יום טוב. ואודות שיחס השבת ליו"ט הוא כיחס מלך לשר, ראה גו"א ויקרא פכ"ג אות ב, שביאר שם שהמועדים הם חלקי שביתה, ואילו השבת כוללת כל השביתה. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעב:] נתבאר ששבת היא מעין עוה"ב, ואילו ימים טובים הם מעין ימות המשיח, וראה שם הערה 23.

<> פירוש - רק אם נבאר שטעמו של רב [הסובר קידוש קודם להבדלה] הוא משום "מוסיפין מחול על הקודש", רק אז ניתן להבין כיצד משלו של רבי יהושע בן חנינה [הסובר הבדלה קודמת] הוא תשובה על כך. שרב הלך אחר קדימות הזמנים, ורבי יהושע השיב לו שיש ללכת אחר המכובד יותר [המלך-שבת]. אך אם טעמו של רב הוא גם משום כבוד השבת [שכבוד השבת מחייב לאחר את ההבדלה], אזי אין משלו של רבי יהושע יכול להיות תשובה על כך, כי אידי ואידי משום כבוד השבת הוא. @**ולכך מכריע**^ כאן שיש להבדיל, ואחר כך להדליק נרות חנוכה. וכן הט"ז באור"ח סימן תרפב סק"א כתב: "ואני שמעתי שהרב מהר"ל מפראג עשה הלכה למעשה כדעת השני להבדיל קודם, וכן כתב הוא ז"ל בספר אור חדש שלו" [ראה הערה 453]. ובשו"ע אור"ח סימן תרפא ס"ב נחלקו בזה, וראה בביאור הלכה שם.

<> "דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה, בא אור דתורה" [רש"י שם].

<> מעין זה כתב כמה פעמים בגו"א, שכל מקום שהתורה סותמת דבריה, כוונתה ליותר מדבר אחד. וכגון; נאמר [בראשית יז, ב] "ואתנה בריתי ביני ובינך וגו'", ופירש רש"י שם "ברית של אהבה וברית הארץ". וכתב שם בגו"א [אות ב]: "כי 'בריתי' סתם כתוב, על כרחך פירושו לכמה דברים נותן אני לך ברית, דאם לא כן, ולא היה כאן רק ברית אחד, היה לו לפרש איזה ברית. לכך כתב סתם 'בריתי', לכלול הכל; ברית של אהבה, וברית הארץ". וראה שם פי"ב הערה 4, שנכתבו שם שאר המקומות שהוא מזכיר יסוד זה.

<> וכפי שפירש רש"י שם [הובא בהערה 301]. ובעין יעקב הגירסא היא הרגיל בנר חנוכה". ומדגיש זאת כי רצונו להורות כאן על השכר של נר חנוכה, וכפי שפתח דבריו כאן "והשכר על זאת המצוה".

<> במיוחד יש להעיר כן לפי פירוש רש"י שם [הובא בהערה 301] שכתב "על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה", דמדוע אור זה פסח על האדם המדליק, ונמצא רק אצל בניו. ובענף יוסף על עין יעקב הביא קושיא זו בשם כמה אחרונים, עיי"ש.

<> שהיא מזוזה, ומדוע הקדים "הזהיר במזוזה" לפני "הזהיר בציצית", הרי ציצית היא בגופו, ומזוזה היא בביתו. ואע"פ שמזוזה היא חובת הדר [ב"מ קא:], מ"מ קיומה היא על ידו ביתו. והרמ"א ביו"ד סימן רפה ס"א כתב: "אם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה, יקנה תפילין ולא מזוזה, דמצוה שהיא חובת הגוף עדיפא". וכן אמרו [מנחות מג:] "חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות; תפילין בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן, ומזוזה לפתחיהן... כל שיש לו תפילין בראשו, ותפילין בזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, בחיזוק שלא יחטא". הרי שהקדימו ציצית למזוזה, ומדוע כאן הקדימו מזוזה לציצית. וכן בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "הציצית הם בבגדו... והמזוזה בביתו, הוא עוד יותר רחוק". ואודות שגופו קודם לביתו, הנה נאמר בדברות האחרונות [דברים ה, יח] "לא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך וגו'", וכתב על כך בתפארת ישראל פמ"ה [תרצה.], וז"ל: "דברות אחרונות הם מצד האדם המקבל, ולכן מזכיר האשה קודם הבית, כי האשה השלמתו יותר קרובה אל האדם". והרי "אשתו כגופו" [ברכות כד.], ונמצא שגופו קודם לביתו. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים כב, ח] "אם קיימת מצות שלוח הקן, סופך לבנות בית חדש". הרי שגופו קודם לביתו.

<> מלים אלו יובנו יותר על פי דבריו בח"א לשבת כג: [א, ו:], שכתב על מאמר זה: "ושמעתי פירושו, כי ד' דברים אלו נאמרו נגד ד' עולמות שהם לאדם הצדיק; הראשון עולם הזה, השני עולם אחר המיתה, הג' לתחיית המתים, הרביעי הוא עולם הבא. והאדם עיקר בריאתו שהאדם מוכן אל ד' עולמות שנתן לו הש"י... וכלל הדבר, האדם הוא קרוב ומוכן לקבל אשר נברא עליו האדם. וכאשר האדם נברא על שיהיה בעולם הזה, אם עושה מצוה שהוא דומה ומתיחס אל עולם הזה אשר נברא עליו, ראוי שיגיע לו דבר זה, כי לזה נברא שיהיה לו דבר זה". וזו כוונתו כאן במה שכתב "כי האדם הוא מוכן לעולם הזה", ולכך קרוב אליו שיגיע אליו העוה"ז, וכמו שמבאר.

<> שלבסוף מת, וכמבואר בהערה 311.

<> מעין כך היא הגירסא בעין יעקב בסוטה [כא.] "מה נר אינו מאיר אלא לפי שעה". ובגמרא שלפנינו הגירסא היא "מה נר אינו מגין אלא לפי שעה". וכבר נתבאר למעלה [חלק ראשון הערה 200] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. אמנם בתפארת ישראל ר"פ יד הביא מאמר זה כגירסת הגמרא. ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "עולם הזה דומה לנר, ורמזו חכמים דבר זה במסכת סוטה על פסוק 'כי נר מצוה ותורה אור', שם אמרו ז"ל; תלה המצוה בנר, והתורה באור, לומר לך מה נר יש לו הפסק, אף מצוה יש לה הפסק. והתורה באור, מה אור אין לו הפסק, כך תורה אין לה הפסק. ומפני זה עולם הזה נקרא 'נר', שיש לו הפסק, ועולם הבא דומה אל 'אור', שאין לו הפסק כלל".

<> כפי שכתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי, כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדרגה קדושה בדבר מה... כי העוה"ז בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התייחסות אליו יתברך... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". ובדר"ח פ"ה מ"א [רטו:] כתב: "העוה"ז מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל".

<> לשונו בח"א לשבת כג: [א, ו.]: "ויש לך להבין איך עולם הזה דומה אל נר, לפי שהנר נקרא הכלי אשר מקבל האור [כמו שהתבאר בארוכה למעלה, ראה הערה 165], והעולם הזה הוא כלי מקבל האור, ואלו דברים ברורים למבינים". ועוד אודות שהנר הוא גשמי המקבל את האור הנבדל, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ד [ריז:], שכתב: "הנר, האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור".

<> דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא יח, ה] "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וגו'", ופירש רש"י "וחי בהם - לעולם הבא, ואם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמג.] כתב: "דבר שהוא מצד האדם, יש לו הפסק", וראה שם הערה 60. ובברכות יז. אמרו "סוף אדם למות". ובהספד [קעט] כתב: "כי אצל האדם סוף שמו הוא המ"ם הסתומה, והוא מיתה, שהיא סתומה... כי בשם 'אדם' המ"ם סתומה... כי המ"ם מורה מיתה".

<> כמו שאמרו [נדרים סד:] שמי שאין לו בנים חשוב כמת. וכתב לבאר זאת בגו"א בראשית פ"ל אות ג: "ונראה הטעם כי החיים אין להם הפסק כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע, והמיתה היא העדר הדבר והפסקו. ולפיכך מי שאין לו בנים, שיש הפסק לתולדתו, נקרא מת, ולא נקרא 'חיים' אלא מי שהוא כמו באר שנקרא חיים, שתמיד הולך ונובע. וכן מי שיש לו תולדות פרה ורבה, ויש לו מקור נובע, בזה נקרא חיים, אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת", וראה שם הערה 6.

<> לשון המאמר "הרגיל בנר", ורק לגבי האחרים [מזוזה, ציצית, וקידוש] ננקט לשון "הזהיר", וראה בח"א למהרש"א שם שעמד על כך.

<> לשונו בח"א לשבת כג: [א, ו:]: "לכך קאמר שהוא זוכה שיהיו בניו ת"ח, והם כמו כלי מקבלים אור התורה שנתן הש"י אל עולם הזה... וזה אמרם שאם הוא רגיל בנר שהוא דומה לעולם הזה, מקבל האדם דבר זה שיהיו בניו ת"ח, וזהו שלימות ומעלת העולם הזה. וכבר אמרנו כי העולם הזה שהוא גשמי, ונמצא בו החכמה, הוא מתיחס אל ת"ח שהוא בשר ודם, ויש בו החכמה. וכן הנר הוא הכלי שהוא דומה לגוף האדם ומקבל האור, והוא דומה אל ת"ח שהוא גוף מקבל החכמה. ולפיכך הרגיל בנר בניו ת"ח... שכאשר הוא זהיר בנר, והנר דומה אל עולם הזה, כמו שאמרנו, ראוי שיהיה לו עולם הזה בשלימותו, וזה שאמר שיהיה בניו תלמידי חכמים". ובנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מג.] כתב: "בכל מקום נקרא השכל 'נר', וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק במה מדליקין 'הזהיר בנר הויין לו בנים ת"ח', שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'. ודבר זה פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם". וכן חזר וכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.].

<> עדיין צריך ביאור, מהי העדיפות שיש לבנים ת"ח על פני בנים שאינם ת"ח, כי עד כמה שנוגע ל"בנים נשארים אחר מותו", מה לי בנים ת"ח, או בנים שאינם ת"ח. ונראה, כי הואיל ואין העוה"ז כולו גשמי, אלא הוא מקבל צורה אלקית [כמבואר בהערה 309], ואשר על כן העוה"ז נקרא "נר", לכך רק כאשר יהיה לו בנים שהם בעצמם "נר", נחשב שזכה לשני השולחנות שישנם בעוה"ז. אך אם יניח אחריו בנים שאינם ת"ח, אזי יחסר לו בקנין &**המעלה**^ שיש בעוה"ז. ודייק היטב בלשונו בח"א לשבת [הובא בהערה הקודמת] ותראה שלכך מטין דבריו.

<> לכאורה בתפארת ישראל פ"י [קנז.] כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שכתב שם בלשון תמיה: "אם כן נאמר ג"כ שיהיה האדם נחשב נשאר בעולם הזה כאשר נשאר ביתו ושאר קנינו, ומכל שכן בניו ובני בניו. ולמה יהיה נחשב שיש השארות לאדם כאשר נשאר דבר שאינו עצם האדם". הרי ששלל את הסברה שהאדם נחשב כ"נשאר בעולם הזה" באמצעות בניו, ואילו כאן ביאר שאכן כך האדם זוכה לעוה"ז בשלימות. ושם בהערה 10 נשארה תמיה זו בצריך עיון. אמנם כעת נראה דלק"מ, כי דבריו כאן איירי רק בעוד שהאדם נמצא בעוה"ז, שרק כאשר יש לו בנים ת"ח, וישאיר אחריו בנים ת"ח לאחר מותו, נחשב שזוכה לחיי העוה"ז &**בעודו חי בעוה"ז**^. שאם אינו משאיר אחריו בנים ת"ח, א"כ אף בעודו חי בעוה"ז יחשב לחסר עוה"ז, וכמו מי שאין לו בנים שנחשב מת בחייו מחמת העדר זה. אך מעולם לא אמר כאן שאף לאחר מותו נחשב שנשאר בעוה"ז באמצעות בניו. ואע"פ שאמרו בב"ר [מט, ד] "כל המעמיד בן היגע בתורה, כאילו לא מת", וזה לכאורה מורה שאף לאחר מותו נשאר בעוה"ז באמצעות בנו, אך עיין בגו"א בראשית פמ"ט אות כד ותראה שביאר שם להדיא שאין הכוונה לחיי העולם הזה. ודו"ק.

<> דוגמה לדבר; בנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לת"ח ברכה... על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם. ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה, מצר רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". וכך גם כאן, אע"פ שהיה מן הראוי שהוא יהיה ת"ח, מ"מ פעמים שאינו בר הכי להיות מקבל לכך. וראיה לכך, שאמרו בהמשך שם [שבת כג:] "דדחיל מרבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן. ואי לא בר הכי הוא ["שאינו רגיל לעסוק בתורה" (רש"י שם)], משתמען מיליה כצורבא מרבנן [יישמעו דבריו כדברי תלמיד חכם]". הרי שאף שזכאי להיות ת"ח, מכל מקום פעמים שאינו מסוגל לכך. אמנם לפי"ז קשה, למה לא אמרו כך גם במימרא הזאת, שהרגיל בנר הוא עצמו יהיה ת"ח, ואי לאו בר הכי הוא, אזי בניו יהיו ת"ח. ולחלופין קשה, מדוע שם לא אמרו שאם אינו בר הכי, אזי בניו יהיו ת"ח. מיהו זה לא קשה, כי כבר נתנו שכר זה לדרחים רבנן, שאמרו עליו ש"הוי ליה בנין רבנן".

<> אף עמי ארצות, וכמו שאמרו [סנהדרין צו.] "הזהרו בבני עמי הארץ, שמהן תצא תורה". ובביאור הדבר, ראה בנתיב התורה פ"י [א, מה.].

<> וזהו גן עדן, וכפי שכתב הרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן כרך ב, עמוד רצד]: "מה שיגיע לאדם אחר המות הוא גן עדן". ושם הוא המנוחה, מה שאין כן בעודו חי, לעולם הוא עמל, שנאמר "אדם לעמל יולד" [איוב ה, ז]. וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ג [סא:], וז"ל: "כי האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה 'אדם לעמל יולד', שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל, ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל, כי זה האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד". ולכך רק אחר מותו האדם מוכן שיהיה לו מנוחה. וראה הערה 307.

<> כי העמל מתייחס ליצאה מהבית, וכמו שנאמר [תהלים קד, כג] "יצא אדם לפועלו ועבודתו עדי ערב", ואילו הבית הוא מקום שנחים בו מהעמל שמבחוץ. וכן נאמר [רות א, ט] "ומצאן מנוחה אשה בית אישה". וכן "בית מנוחה" [דה"א כח, ב].

<> שבת קנב., ומכנה את הגמרא בשם "מדרש", וכמבואר בהערה 153.

<> "מדלא כתיב 'אל בית העולם', שמע מינה כל אחד ואחד לבית המוכן לו" [רש"י שם]. ובויק"ר כז, א אמרו "כל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני עצמו". והרי כבר נתבאר [הערה 319] שהמדובר כאן הוא בגן עדן.

<> "אף כאן הכל מתים בענין אחד" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל מבאר ש"נכנסים" מוסב על הולדת אדם בעוה"ז.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ז [קצה:]: "עולם הזה שברא הקב"ה הוא הכנה לעולם הבא, אבל העולם הבא הוא העיקר. וכמו שטרקלין עיקר, והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, עולם הזה טפל אצל עולם הבא... שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא היה דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין".

<> כמו שנאמר [בראשית כה, כז] "ויגדלו הנערים וגו'", וכתב שם רש"י "כל זמן שהיו קטנים לא היו נכרים במעשיהם... כיון שנעשו בני י"ג שנה, זה פירש לבתי מדרשות, וזה פירש לעבודה זרה". הרי שאין הכרה להתחלה. ואודות שהכרת האדם היא רק בעוה"ב, ולא בעוה"ז, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עו:], וז"ל: "האדם נברא ויש לו פנים, ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים... האחור בעוה"ז, והפנים לעוה"ב, כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה".

<> בח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב: "ומה שאמר [בגמרא שם] שאין צדיק שאין לו מדור לפי כבודו, בא לומר העולם הזה שנדון אחר רובו [קידושין מ:]. אבל לעולם הבא שהוא עולם אמיתי, שהוא עולם המתיחס ליום, וכמו שהיום בו ניכר כל אחד ואחד בפני עצמו, ובלילה אין היכר, כך לעתיד לעולם הבא יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו".

<> נראה שמתכוון לאזכרות שיש בתוך המזוזה, וכמו שאמרו [סנהדרין עא.] "כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר נדחת, מאי טעמא, אמר קרא [דברים יג, יז] 'ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחבה ושרפת באש', וכיון דאיכא מזוזה לא אפשר, דכתיב [דברים יב, ד] 'לא תעשון כן לה' אלקיכם'". ופירש רש"י שם: "שאזכרת השם כתובה שם, ולא קרינא ביה 'את כל שללה ושרפת'". אמנם לפי זה היה צריך לומר "המזוזה יש &**בה**^ שם ה'", ולא "יש &**עליה**^ שם ה'". ובאמת נוהגים לכתוב שם שקי מחוץ המזוזה [רמב"ם הלכות מזוזה פ"ה ה"ד], אך קשה לומר שלכך כוונת המהר"ל. ובזוה"ק ח"ג רנח. אמרו "במזוזה ידו"ד מלגו, שק"י מלבר". ורבינו בחיי [דברים ו, ט] כתב: "נקראת 'מזוזה', שהוא במספר שם אל"ף דל"ת".

<> פרשת [דברים ו, ד-ט] "שמע", ופרשת [דברים יא, יג-כא] "והיה אם שמוע" [רמב"ם הלכות מזוזה פ"ה ה"א].

<> "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:)]. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "אין דבר קרוב אל האחד רק התורה", וראה שם הערה 19.

<> כי הבית הוא מקום מנוחתו בעוה"ז, וכמו שביאר למעלה, ומחמת כן יזכה למנוחה עם ה'. וכן בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] הביא את דברי הגמרא [שבת קנב:] שהקב"ה אומר על הצדיקים "ינתנו כלי לאוצר, והם ילכו לבתיהם לשלום", וביאר: "'ינתנו כלי לאוצר' דהיינו אל הקבר, שהוא כמו אוצר. 'והם ילכו לבתיהם לשלום' היא הנשמה. וכמו שאמר בסוף [שבת קנב:] שהקב"ה אומר על גופם של הצדיקים [ישעיה נז, ב] 'ינוחו על משכבותם', ועל נשמתם הוא אומר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'".

<> פירוש - על ידי שהיה זהיר במזוזה, הוא היה תמיד עם ה'. ולשון הרמב"ם בהלכות מזוזה פ"ו הי"ג הוא: "חייב אדם להזהר במזוזה... וכל זמן שיכנס ויצא, יפגע ביחוד השם, שמו של הקב"ה, ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן. וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם, ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים". וכן אמרו [שבת קנב:] נשמות של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'". והרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן כרך ב, עמוד רצז] הביא גמרא זו, וביאר שמדובר על שכר גן עדן. וזה הוא "מנוחתו עם השם יתברך".

<> בעוד שכאן ביאר את השייכות שבין בית לעולם שאחר המיתה מצד המנוחה, הרי בח"א לשבת כג: [א, ו:] ביאר זאת מצד שהעולם שאחר המיתה נקרא "מדור" ו"בית", וז"ל: "וכן עולם שהוא בא אחר מיתתו של אדם נקרא 'מדור', שכן אמר הכתוב [קהלת יב, ה] 'כי הולך האדם לבית עולמו', ואמרו ז"ל [שבת קנב.] מלמד שכל אחד ואחד יש לו מדור בפני עצמו כפי מעלתו. וכן קראו ז"ל העולם אשר הוא לאדם אחר המיתה 'מדור', כאמרם [מו"ק ט:] ליחרב ביתך ולותיב אושפיזך. ולפיכך הרגיל במזוזה, זוכה לבית נאה. כי דבר זה בלאו הכי מסוגל וראוי אל האדם, והוא עולמו אחר מיתתו. וכאשר עושה מצות בבית שהוא ביתו, זוכה לדירה נאה בעולם הזה". וחזינן מסוף דבריו שם, שיזכה &**בעוה"ז**^ כאן לבית, והוא יהיה דמיון לעולם שאחר המיתה. וכן בהמשך דבריו שם ביאר שהטלית והיין יהיו ניתנים לו כבר בעוה"ז, והם דמיון ודוגמה לדברים שיהיו לעתיד לבוא. אמנם מדבריו כאן לא משמע כן, אלא הבית והטלית והיין ינתנו לו רק בעולמות שהם שייכים אליהם, ולא שיקבל כאן בעוה"ז "מעין" של הדבר. וראה הערה 353, שהובאו שם המשך דבריו בח"א משם.

<> הוא עולם תחיית המתים, וכמו שמבאר. וראה הערה 306.

<> "שהמתים חיים" [רש"י שם].

<> "שעתידין ישראל לציץ ולפרוח מעיר ירושלים, וכדאמרינן [כתובות קיא.] הקב"ה עושה להם מחילות לצדיקים, והולכין ועולין לירושלים" [רש"י שם].

<> כי האדם בא לעולם ללא כבוד, וכמו שיבאר. ולכך בהכרח שהכבוד שיש לו הוא כבוד שנקנה, לא שנולד עמו.

<> כמו שיבאר בסמוך. וכן היצה"ר נמצא בגופו של אדם, וכמבואר בתפארת ישראל פט"ז [רמז.], ושם הערה 73. ובכלליות ביאר שהכבוד שייך לנבדל, ולא לחומרי, וכגון, אמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [רה.], באר הגולה, באר הששי [ד"ה וזה שאמרו על], ובח"א לב"ב י: [ג, סד:]. וצרף לכאן, שכמה פעמים ביאר שהרגשת בזיון של אדם אינה שייכת לגופו של אדם, אלא לצלמו. ולדוגמא, בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'". וכן כתב שם בפ"ג [ב, ריש סב.]. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רז:] כתב: "הכבוד והבזיון שייך בצלם" [ראה הערה 437]. והביאור הוא כנ"ל; הגוף אינו מתבזה, כי הגוף מופקע מכבוד, ומי שאינו שייך לכבוד, אזי גם אינו שייך לבזיון.

<> יבמות סג: "אין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום".

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ולדוגמה, בנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה א"צ לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], דר"ח פ"ד מ"א [קסג:], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערות 446, 1395.

<> מוסיף בזה, שהלבוש הוא כבודו של אדם, משום שהוא מכסה גנות הגוף. וצרף לכאן, שאמרו חכמים [שבת עז:] "'לבושה' לא בושה". והנה כאן מבאר שהכבוד העולה מהבגדים הוא מחמת שהם מכסים גנות הגוף. אמנם בגו"א שמות פכ"ה אות טז כתב לא כן, וז"ל: "אין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שמות כה, מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם, והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב]... שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת, ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". הרי שחילק בין מלבוש שנועד לכסות הגנות [מכנסים], שאינו מלבוש כבוד, לשאר מלבושים. ואילו כאן מבאר שהכבוד העולה מהמלבוש הוא משום שמכסה גנות הגוף. ולפי זה אף מכנסים שייכים למלבוש כבוד. וצ"ע.

<> כי המלבוש שניתן להסירו מהאדם, הוא בהכרח מלבוש חיצוני לאדם, ולכך אין בו כדי לסלק את הגנות שבעצם. וכן עולה מדבריו באור חדש, שכתב שם [קנט.]: "'ותלבש אסתר מלכות' [אסתר ה, א], ולא כתיב 'בגדי מלכות', מפני כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות. אבל אסתר שהיתה מלכה, כאשר לובשת בגדי מלכות, והיא מלכה, בזה שייך לומר שלבשה מלכות לגמרי. ואצל שאר מלכה שייך לומר 'ותלבש בגדי מלכות', שאף שהיא מלכה, מ"מ אינה ראויה למלכות לגמרי. ולכך לא שייך 'ותלבש מלכות' אצל שאר מלכה. רק אסתר שהיתה ראויה למלכות לגמרי, לכך שייך לומר עליה 'ותלבש מלכות'". ופירושו, שכל עוד מדובר בבגדים, אין זו לבישה גמורה, וכמבואר כאן, שהם מלבוש לזמן. וכדי להורות שאסתר שייכות למלכות בעצם, הושמטה תיבת "בגדי", ורק נאמר "ותלבש מלכות". ושמעתי לבאר, שהתיבות "בגד" ו"מעיל" משמשות גם ל"בגידה" ו"מעילה", כי הואיל והבגד והמעיל הם רק מעטה חיצוני, ואינם מורים על העצם, ולכך יש כאן מקום להטעייה ומעשי מרמה, כאשר החוץ אינו כפנים, ואין תוכו כברו. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 447. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פט"ז [שעג.], שיעקב ירש מאדה"ר מעלת הצלם, ואילו עשו ירש מאדה"ר מעלת הלבוש. הרי שהשקר של עשו משתייך ללבוש.

<> כוונתו למיתה. [ואולי צ"ל "גם יצא מהעולם ערום".] וכן נאמר [איוב א, כא] "ויאמר ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה וגו'".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קמג.]: "הצואה הוא יציאה והבדלה מן האדם, ואין האדם סובל אותו, והוא פחיתות של אדם". וראה עוד בדרוש לשבת תשובה [עד.]. ובספר חובת הלבבות שער ששי, שער הכניעה, פרק ה, כתב: "ואמר אחד מן החכמים, אני תמיה ממי שעבר במעבר השתן והדם, פעמים היאך יתגאה ויגבה לבו, כי המחשבה בזה ובדומה לו מענין האדם מחייבת הכניעה. כמו שאמר דוד המע"ה [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו'. ואמר [איוב יד, א] 'אדם ילוד אשה'. ואמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. ואמר [איוב כה, ו] 'אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה'".

<> פשטות לשונו מורה שאלו יהיו מלבושים שאינם ניתנים להסרה, ולא כבגדים שיש לנו כיום. וכן ביאר בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח., ויובא בהערה 348], ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה:]. אמנם בתפארת ישראל פנ"ב [תתיט:] ביאר לא כן, ועיין שם בהערה 47.

<> אודות שגנותו של אדם באה לו מחמת שנולד מטפה סרוחה, כן ביאר בגבורות ה' פס"ז [שיא.], וז"ל: "אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב". וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.], ויובא בהערה 347.

<> בפשטות כוונתו לתכריכין של המת. וראה תוספות כתובות קיא: שכתב "בלבושיהן - משמע תכריכין". וכן משמע מדבריו בח"א לסנהדרין צא., ויובא בהערה 348.

<> כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.], וז"ל: "נולד אדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואחר כך בא העולם הבא... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו".

<> וזה לשונו בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח.]: "השאלה הזאת [של קליאופטריא מלכתא] אם תחיית המתים תהיה בשלימות הבריאה, ולא יהיו עומדים חסרים, יעמדו בשלימותם כאשר ראוי. ועל זה הביא ראיה, כי בודאי יקומו בשלימותם. ואל תטעה לומר כי בגדיהם הם אלו שנקברו עמהם, אבל בגדיהם הם בגדים הראוים להם. כמו שהחטה גדילה בדבר הראוי לה, וכך יעמדו במלבושיהם הראוים. ואפילו אם יקבר ערום, בודאי יעמוד ג"כ בלבוש. וכך יש ק"ו מחטה; מה חטה אין דרך לקבור אותו במלבוש, אפילו הכי עומדת במלבוש, צדיקים שדרך לקבור אותן במלבוש, ק"ו שיעמדו במלבוש. כי המלבוש שיעמדו אינו מלבוש מעשה האדם, רק כמו חטה שיש לה מלבוש בידי שמים, כך המלבושים שיעמדו הם מלבושים בידי שמים". ומעין זה כתב בח"א לכתובות קיא: [א, קסה:].

<> ולכך יש בו להוביל את האדם לתחיית המתים. והנה נאמר בתורה [בראשית ט, כג] "ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וגו' ויכסו את ערות אביהם וגו'", ופירש רש"י שם "אין כתוב 'ויקחו', אלא 'ויקח', לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת. לכך זכו בניו לטלית של ציצית. ויפת זכה לקבורה לבניו, שנאמר [יחזקאל לט, יא] 'אתן לגוג מקום שם קבר'". וכתב שם בגו"א [אות יז] בזה"ל: "שם ויפת היו דבקים בכבוד, ומזה בניהם נמשכים אחר הכבוד. ובני שם זכו לטלית של ציצית, כי כבוד ה' יתעלה חופף אותם, וכבוד ה' עליהם. והפרש גדול יש בין שם ובין יפת, כי שם היה מכובד במצות ציצית, מפני שנתאמץ יותר זכה גופו ונפשו לכבוד, אבל יפת שלא נתאמץ, ולא עשה בכוונת נפשו, זכה גופו לבד לכבוד... ושם זכה להיות עליו מלבוש מן המצות, שהיא כבוד ה', ובזה יהיה כבוד ה' חופף עליו כל היום". ולפי דבריו כאן, מתבאר שבני יפת זכו לקבורה, ואילו בני שם אף זכו לתחיית המתים.

<> רמב"ם הלכות ציצית פ"א ה"ו "כיצד עושין את הציצית... ומכניס שם ארבעה חוטין, וכופלן באמצע, נמצאו שמונה חוטין משולשין תלויין מן הקרן". והואיל ויש ארבע כנפות, נמצא שיש ל"ב חוטין, כמספר "כבוד". ובזוה"ק [ח"ג שא. סימן ה] גם ביאר שיש לציצית ל"ב חוטין. ואם תאמר, מדוע חוטי הציצית מורים על הכבוד, יותר מאשר הבגד שעליו נתלו החוטים. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א למנחות מג: [ד, עט.], בביאור מאמרם שם ששקולה מצות ציצית כנגד כל המצות, וז"ל: "המצוה הזאת היא מצות ציצית, מצוה עמוקה מאוד, מי יעמוד על סודה. אכן מה שנראה מענין המצוה שמורים על זה המאמרים שנזכרו כאן, וכפי מה שמבואר במדרשים. דע כי האדם הוא בעל גוף, וכל גוף וחומר הוא בכח ואינו בפעל. אבל מצד כי האדם דבק במדריגה הנבדלת, בזה הוא בפעל הנגלה. ולפיכך ציוה לעשות על הטלית, שהוא כבוד הגוף, ציצית. כי הטלית שהוא מתכסה בו, הוא כבודו ותפארתו, כמו שאמר [שבת קיג.] דקרי למאני מכבדותיה. מפני כי הטלית הוא כבוד האדם. ועל קרן שלו יעשה חוטין נפרדין. כי הטלית עצמו הוא גלימא, שהוא מלשון גולם. ויוצאין מן הקרן, שהוא סוף ותכלית הבגד, חוטין דקין. והחוטין האלו, כי מצד כבוד האדם הוא בפעל, ובשביל כך ראוי לקבל מצוות אלקיות. והנה הציצית זכר כל המצות, שאין מצות ציצית רק שהאדם הוא בפעל מצד הכבוד של אדם. ולפיכך ראוי לקבל כל המצות שעל ידם הוא בפעל לגמרי, ולפיכך המצוה הזאת שקולה נגד כל המצות... ומפני כך נקרא 'ציצית', מלשון 'ציץ השדה' [ישעיה מ, ו], שהוא צמיחה, כי כל צמיחה הוא יציאה של האדמה, שהוא גוף החמרי, אל הפעל". הרי שדוקא חוטי הציצית [ולא הטלית] מורים על הכבוד שיש ביציא אל הפעל, ולכך מנין החוטים הוא כנגד "כבוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות טז [ד"ה והא] ביאר שישראל זכו לטלית משם, וחוטי ציצית מאברהם. ולפי זה הדברים מחוורים מאוד.

<> לשון רש"י שם: "בשכר הכנף יחזיקו בכנף עשרה אנשים מכל לשון, הרי שבע מאות לשבעים לשון, וארבע כנפות יש לו, הרי אלפים ושמונה מאות". וכן בנצח ישראל פ"ה [קא:] הביא מאמר זה, וכתב: "זה בשביל שהציצית עצמם מורים על החשיבות".

<> לשונו בח"א לשבת כג: [א, ו:]: "וכן התחיה שלעתיד, העולם ההוא כמו מלבוש, וזה שאמר הכתוב [איוב לח, יד] 'ויתיצבו כמו לבוש'. ואמרו [סנהדרין צ:] עתידים צדיקים לעמוד בלבושיהם. כי מפני שאין התחיה כמו עולם הזה, שהאדם נברא בעל גוף, ואין ראוי לו המלבוש, שהוא כבוד הנשמה. וזה שנוהגים לקבור המתים בטליתות של ציצית [ראה תוספות ב"ב עד. ד"ה פסקי], שכך יעמדו בלבושיהן, וכפי אשר יעמוד ראוי שיהיה נקבר. ולפיכך אמר 'הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה', הטלית הוא העולם שנברא שיהיה לאדם, ומוכן אליו האדם. ולכך אם יעשה מצוה בעולם הזה, שהוא דומה ומתיחס אל העולם אשר נברא לו, הנה זוכה ומקבל עולמו שהוא מוכן לו בעולם הזה".

<> פירוש - הוא העולם האחרון שיש. ובח"א לשבת כג: [א, ו:] כתב: "וכן מה שאמר 'הזהיר בקדוש היום זוכה וממלא גרבי יין', וזה מפני שהיין הוא דומה ומתיחס אל עולם הבא, וכמו שאמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', זהו יין המשומר לצדיקים לעתיד לבא. הנה נזכרו ד' עולמות אשר הם לאדם זה אחר זה כסדר. וכאשר יעשה מצוה אלקית בעולם הזה, ובאותה מצוה יש לו שווי ודמיון אל העולם שיגיע לו. שכאשר הוא זהיר בנר, והנר דומה אל עולם הזה כמו שאמרנו, ראוי שיהיה לו עולם הזה בשלימתו. וזה שאמר שיהיו בניו ת"ח. וכאשר הוא זהיר ומתלבש בציצית, ובזה יש לו התיחסות אל עולם שהוא מוכן לו, הוא התחיה, מקבל הוא בעולם הזה ג"כ דבר דומה לו ומתיחס אליו, הוא טלית נאה, שהוא דומה ומתיחס אל התחיה. וכך הם האחרים, ודברים אלו ראוים לך להבין מאוד, כי הם דברים ברורים מאוד מאוד". וראה הערה 332.

<> פסחים קו. "תנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], זוכרהו על היין".

<> לשונו בתפארת ישראל ס"פ טו: "כי העולם הבא יש לו מדרגה נעלמת וצפונה, דכתיב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך' [ואיירי לגבי עוה"ב (רש"י בתהלים שם)], והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד". וכן בח"א לשבת כג: [הובא בהערה הקודמת] ביאר שהפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" נאמר על יין המשומר. וכן נמצא בשמו"ר כה, ח, שאמרו שם "שולחן שהוא ערוך בגן עדן... והם חולקין כבוד לדוד... ונותנין לו כוס... עליהם שבח דוד ואמר 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'". וראה בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל] שהאריך לבאר שלא מדובר ביין גשמי, אלא ביין שאינו גשמי. וכן הדגיש שמדובר בשלב שלפני עולם הבא, ולא בעוה"ב עצמו, שאין בו אכילה ושתיה כלל [ברכות יז.]. וכן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קה:].

<> שפירושו חביות [ערוך ערך גרב]. ו"גרבי יין" הוא חביות יין.

<> הולך לבאר שהואיל והיין ששותים כאן צריך להביא אותנו ל"יין המשומר", לכך כאן יש לאסור יין האומות, וכמו שמבאר.

<> שהרי על כך נאמר [ישעיה סד, ג] "עין לא ראתה אלקים זולתך", וכמו שהביא מקודם. וראה הערה הבאה.

<> וז"ל בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.]: "כי היין המשומר בענבים אינו נגלה, שהרי בענבים הוא. וענין יין המשומר הזה יש לדעת כי יחסו המדריגה העליונה הזאת אל היין, שהוא עומד בענבים. וזה כי היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב, ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב, ומ"מ היין הוא עומד בעצמו. וכך הוא אותה מעלה שיגיעו ישראל אליה, אין לה חבור עם עולם הזה הגשמי, רק כמו החבור שיש אל היין לענב. ולפיכך אמר 'זה יין המשומר בענבים מששת ימי בראשית', כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עה"ז, ואל עה"ז מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו. כמו שאמרו [מנחות כט:] 'כי ביה ה' צור עולמים' שאף עוה"ב נברא בששת ימי בראשית. ועוה"ב הוא נבדל מן עוה"ז הגשמי, כמו שנבדל היין שעומד תוך הענב מן הענב. שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק אין ליין גוף. וזה שאמרו בכאן 'יין המשומר בענבים', שהיין עומד נבלע בתוכו, וזה לא נראה לנביאים, כי הנביאים היו בעולם הזה הגשמי".

<> לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסט:]: "יין נבדל ויוצא מן הענב שהיה נסתר לשם, וכמו שאמרו [עירובין סה.] 'יין' ניתן בשבעים אותיות ["כך חשבונו בגימטריא" (רש"י שם)], וסוד ניתן בשבעים אותיות. אין הפירוש בלבד הגימטריא, שבשביל כך נכנס יין יצא סוד [עירובין שם]. אבל הוא דבר אמיתי מצד עצמו. כי היין הוא משקה נסתר, יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב. ולפיכך היין שהוא גדל בנסתר ובפנימית הענב, בגימטריא 'סוד', לפי שהוא נסתר. וכאשר נכנס היין באדם, מוציא הסוד, כי הוא בא עד הנסתר כפי מדריגתו ומוציאו". וכן כתב שם בסוף הספר [שלג:]. וכן כתב בדרוש על המצוות [סא.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:], שם ע. [ג, קסח:], שם צט. [ג, רכד.], תפארת ישראל פמ"ו [תשיט.], ודר"ח פ"ד מכ"א [רג.]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] כתב: "היין הוא במספר 'סוד', לפי שהוא נסתר ונטמן בתוך הענב, וממנו יצא, לכך הוא סוד. ולא נמצא שום משקה שיוצא מן הפנימית כמו היין, שהוא יוצא מתוך הענב, לכך הוא מספר 'סוד'".

<> פירוש - אמנם בעוה"ז אין את המדריגה הנסתרת של "יין המשומר", אך מ"מ בכדי שתהיה זיקה מסויימת בין היין שלנו כאן ליין המשומר, לכל הפחות יש לשמור אותו מהגוים.

<> והגוי פועל בכח הגילוי שלו, ומפקיע את הסוד של היין. ובנקודה זו האריך טובא בדרוש על המצות, ובתוך דבריו שם כתב [סא:]: "ובשביל כך כאשר נגע הגוי ביין, אסתאב היין. כי הגוי שיש בו הגלוי, כמו שהתבאר מענין הגוי, ואין לו הקדושה העליונה הנסתרת, לכך במגע הגוי נכנס היין בשביל זה להיות תחת הע"ז, הם הכחות החיצונות, שהם הפך הכח הקדוש עליון נסתר... כי ישראל מעלתם במה שהם קדושים ודבוקים למעלה בקדושה עליונה הנסתרת, והוא מדריגת עולם הבא, הצפון הנסתר, והוא יין המשומר. ודבר זה הפך האומות. ולכך צריכים ישראל למטה לעשות הפרש בין יין ישראל ובין יין האומות. וזה שאמר [זוה"ק ח"ג מ.] כי השותה יין דנגע בו הגוי, שלא יהיה לו חלק לעולם הבא. כי בודאי יין נסך הוא הפך עולם הבא; כי עולם הבא מעלתו וקדושתו שהוא צפון ונסתר, כדכתיב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'. [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'. ואמרו ז"ל זה היין המשומר בענביו. רוצה לומר, כי עולם הבא הוא צפון ונסתר לגמרי, כמו היין שהוא תוך הענב, ואין העין שולט ביין, שהוא בפנים בנסתר. וכאשר שותה היין שיצא מהסתר שלו, והיה שולט בו הגלוי לגמרי, אז אין ספק שאין לו עולם הבא הצפון הנסתר, כי לא יתחברו אלו שני הפכים יחד; עולם הבא שהוא נקרא 'יין משומר בענביו', שזה מורה על פנימית קדושתו. והפך זה יין דאסתאב, מן הגוי ששלט בו הגלוי לגמרי ואסתאב".

<> בדרוש על המצות האריך מאוד בתוכחתו על אלו המזלזלים באיסור יין נסך, וציטט בארוכה את לשונו של הזוה"ק [ח"ג מ.] אודות חומרת האיסור הזה. וכן בסוף ספר גבורות ה' [שלא.] האריך בזה, וביאר שם שיין שנגע בו גוי, מבטל עצם ההבדל בין ישראל לאומות. וכן הוא בנצח ישראל ס"פ כה. @**ונראה כי**^ כי זו הסבה שהכניס ענין זה לספר נר מצוה, כי נתבאר למעלה [הערה 6] בשם הפחד יצחק חנוכה מאמר ו, אות ד כי "האומה המיוחדת לטשטש את ההבדלה בין ישראל לעמים היא יון. כלומר, ה'זה לעומת זה' של כנסת ישראל ביסוד ההבדלה בין ישראל לעמים היא מלכות יון [ומאריך לבאר יסוד זה]... יון לא החריבה את הבית אלא חללה אותו, 'באו פריצים וחללוה' [יחזקאל ז, כב, ועיין ע"ז נב:]. כמו כן לא שפכה יון את השמן, אלא טמאה אותו, 'וטמאו כל השמנים' [מפזמון "מה עוז צור"]... לא התנגדות כלפי מציאותה של כנסת ישראל, אלא התנגדות לההבדלה בין ישראל לעמים. גם חילול הקודש וטומאת הטהרות אינם אלא מחיקת ההבדלה בין הקודש ובין החול, בין הטמא ובין הטהור". והואיל ואיסור יין נסך נועד לשמר את ההבדל בין ישראל לעמים, לכך נאה ולכך יאה שספר שהוקדש לבאר את הגאולה משעבוד יון, ייחתם בענינו של יין נסך. וראה להלן [ציון 453] שכתב שהכניס נושא זה לספר, כי מצוי ששותים יין ומשתכרים בחנוכה ופורים. ומ"מ לפי זה היה יותר מתאים לפורים, שיש בו מצוה להשתכר [מגילה ז:], מאשר לחנוכה. אלא שבנוסף לכך יש לנושא זה זיקה מיוחדת לחנוכה, וכמו שהתבאר.

<> אודות ה"קראים", ראה דבריו בתחילת תפארת ישראל פס"ט [תתרעו.] שביאר שהוא נאמר על אלו שמודים ומקיימים את התורה שבכתב, וחולקים על תורה שבע"פ. ושם התנגד לקרוא לצדוקים ובייתוסים בשם "קראים", כי הם אינם מקיימים את התורה שבכתב, רק מודים בו. וראה שם הערה 6.

<> כפי שיבאר העונש להלן, שהוא בגדר [קהלת י, ח] "פורץ גדר ישכנו נחש".

<> אודות שישראל הם אומה אחת, ראה למעלה חלק ראשון, הערות 59, 60, 67.

<> צריך ביאור, איפה נזכר בפסוק זה שישראל הם גוי אחד בתורתם. אמנם הענין מתבאר לפי דבריו בנצח ישראל פ"י [רמט.], שכתב: "אומה יחידה בעולם הזה... והם ישראל, שעליהם נאמר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [והובא למעלה הערה 59]. וראה שם בהערות. א"כ לא שבפסוק חזינן שישראל הם אומה אחת מחמת תורתם, אלא מהפסוק חזינן שאחדות ישראל היא שבחינו ותפארתינו ["ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ"], וידוע כי אחדות זו באה לעולם מחמת התורה, וכפי שביאר בנצח ישראל שם. וראה למעלה חלק ראשון הערה 59.

<> צריך ביאור, מדוע טענה זו קשורה במיוחד לאיסור יין נסך, הרי בכל עבירה ניתן לומר שבעלי העבירה גורמים שאין ישראל עם אחד בתורתם, "כאילו חס ושלום אין אצלנו דבר שהוא שבחנו ותפארתנו". אמנם להלן יבאר ש"כאשר יש דבר שהוא גדר וסייג גדול, כמו דבר זה שהוא גדר גדול לכמה דברים, נקרא דבר זה שפורש מדרכי הצבור". והפרישה מדרכי צבור מיוחדת היא במיוחד ובמסוים לאיסור סתם יינם, וכמו שיבאר. וראה הערה 379.

<> נראה שמה שכתב כאן "לכך &**בני ישראל**^, סורו סורו וכו'", כי בסמוך יבאר "כי כאשר פורש מן הכלל... בזה הוא פורש מן ה' יתברך עצמו". וממילא המבטל איסור יינם פורש מה'. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [ד"ה ועוד] כתב: "כי בשם 'ישראל' דבק השם בשמם, וכאשר היו חולקים על ה', לא יקראו בשם 'ישראל', כיון שבשם הזה שמו משותף בהם, וכאשר חולקים עליו איך יהיה שם ה' עליהם". ולכך, הואיל ועדיין שם "בני ישראל" עליהם, יש להם לפרוש מהעוברים על סתם יינם.

<> משמע מדבריו שבעל התשובה יכול לזכות את הרבים בדבר שחזר בו, יותר מצדיק מעיקרו. ונראה ביאורו על פי דבריו בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה וטעם מחלוקת], שכתב: "זה שלא חטא, אין צריך להתגבר על יצרו כמו מי שהוא בעל חטא ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו, ומתרחק מן החטא לגמרי". ולכך בעל תשובה מזכה את הרבים יותר מאשר צדיק מעיקרו, כי הוא דוגמה ומופת למסירות נפש לקיום המצוה, מחמת שעליו להתגבר על יצרו. וכן משמע מלשונו להלן שכתב על אלו "שמסרו נפשם לזכות את הרבים". וראה הערה 452.

<> כמבואר במשנה שם [אבות פ"ה מי"ח] שמשה רבינו זכה וזיכה את הרבים, שזכות הרבים תלוי בו. וכן אמרו המכילתא [שמות יב, א] "בכל מקום אתה מוצא שהנביאים נתנו נפשם על ישראל". ורבי חנינא בן תרדיון היה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, אף בשעת הסכנה [ע"ז יח.]. וכן היה עם רבי עקיבא [ברכות סא:].

<> יושפעו לרעה מהעוברי עבירה.

<> כך נקרא סתם יינם, וכמו ע"ז לד. "יין נסך דרבנן". ושם נו. "שאני יין נסך דאחמירו ביה רבנן". וראה רמב"ן בהשגות לספה"מ ל"ת קצד.

<> ונמצים ששה טעמים מדוע קלי הדעת נוטים להתיר איסור זה; בסוף גבורות ה' [שלא:] כתב שני טעמים: "והאנשים האלו יצרם מפתה אותם בשני דברים; האחד, כי זאת המצוה נגזרה משום חתנות [שבת יב:], ואומרים כי לא שייך דבר זה בזמנים אלו, שאין רגילים האומות המחולקות שיבואו זו בזו. [השני], ואף אם היה שייך, הלא גזירה היא באולי ושמא, ויאמר אין אני חפץ באשה, כי יש לו אשה". ובהמשך שם [שלד:] כתב עוד שני טעמים: "מקילים כי משתתף אל זה יצרם, וחמדת היין, עד שעוברים בפהרסיא לפני כל". ובדרוש על המצות [נו.] כתב עוד שני טעמים: "והעיקר מה שהביא בני אדם להקל במצוה זאת, הוא אשר אמרו כי איסור יין נסך משום שמא נתנסך לע"ז. ואמרו כי יורה על זה שם 'יין נסך'. ואין האומות מנסכין עתה לעבודה זרה". ושם בהמשך הדרשה כתב [סב.]: "ויש מקשים, כי אם איסור יין נסך חמור כל כך, למה לא אסרה התורה אותו".

<> כן כתב בסוף גבורות ה' [שלד:] על המקילים באיסור יין נסך, וז"ל: "ואשר הם מעדת ירבעם אשר הם חוטאים ומחטיאים אחרים". וכן כתב עליהם בדרוש על המצות [סג.] לגבי הרבנים המקילים בזה. וכן הוא בנצח ישראל ס"פ כה [תקלט.]. וראה שם הערה 179. וכן הוא בהמשך.

<> שהוזכרו למעלה; (א) לשוב בתשובה. (ב) להמשיך בדרכם הרעה.

<> עפ"י הפסוק [קהלת יב, יג] "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם".

<> אע"פ שלהלן [ד"ה ובגמרא במסכת עירובין] יבאר שדברי סופרים מורים על אהבת ה', ולא על יראת ה', מ"מ כאשר מעורר כנגד אלו הפורצים את הגדר, בודאי שזה משתייך ליראת אלקים, כי אפרושי מאיסורא הוא בטוי ליראת שמים, וכמבואר ברמב"ן [שמות כ, ח], ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.]. וראה בבאר הגולה בבאר הראשון הערה 226.

<> לכאורה כוונתו למאמר חכמים [ברכות ו:] "כל אדם שיש בו יראת שמים, דבריו נשמעין, שנאמר [משלי יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו''". ולכך הואיל וסוף הספר עוסק ביראת אלקים, והם יהיו דברים נשמעים, לכך יש להוכיח את בני הדור על כך.

<> ממקד את דבריו למן התקופה "שגלו ישראל מעל אדמתם", כי האיסור של סתם יינם החל רק כשבאו לגלות, ונאסר על ידי דניאל [ע"ז לו.], וכמו שיתבאר בהמשך.

<> כמבואר בהערה 368. ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "ואתם בני ברית, היושבים במדינת מעררין, העוברים על איסור זה, איך תרימו ראש ותשאו פנים. נוסף על איסור שאתם עוברים, כי נראה כאילו אין אתם ח"ו מבני אמונתינו. כי כל בני מדינות פולין ורוסיא צריכין לשלוח אנשים מיוחדים לעשות יין בהכשר חכמים, וכאילו ח"ו אתם פורשים מן הכלל. ולמה לא תלכו אחר אשר הם קרובים אליכם, ומהם יש לכם ללמוד... על זה יש לכם להתבייש ולהכלם".

<> ומפסוק זה למדו בגמרא [ע"ז לו.] שדניאל גזר איסור על יין ושמן של גוים.

<> לשונו בסוף גבורות ה' [שלב.]: "וכאשר היו ישראל על אדמתם, קודם שחרב הבית, לא שייך חבור ישראל ואומות, אחר שלא היה לישראל שום חבור אל האומות. וכאשר גלו ישראל מעל אדמתם, ובאו ישראל לתוך האומות, עד שיש לחוש אל ההבדל הזה, כמו שהגיע לקצתן שנתערבו באומות בשביל גלות ישראל בין האומות, 'וישם דניאל אל לבו אשר לא יתגאל ביין משתיו' [דניאל א, ח], והוא התחיל בגזירה זאת... והתחיל לקיים ההבדל שישראל מובדלים מן האומות. ואין ספק, כי דבר זה לאסור יינן הוא הבדל גמור מאוד, כאשר לא ירצה לשתות נוגע גוי ביין, ובזה אי אפשר החבור, ודבר זה נקרא הבדל. ומ"מ לא היה בזמן דניאל השעבוד ופיזור הגלות כ"כ, עד שהיו תלמידי בית שמאי ובית הלל, שהיה בעת חורבן השני, ואז נתפזרו ישראל בכל קצוות העולם, והיו תחת האומות. ואז אזרו כח וגזרו על כל ישראל ואסרו יינם [שבת יז:], כדי לחזק הבדל ישראל, שהוא מדריגת ישראל העצמית שיהיו מובדלים ישראל, עד שאין שייך חבור". וכ"ה בדרוש על המצוות [סב.], וז"ל: "ויש מקשים, כי אם איסור יין נסך חמור כל כך, למה לא אסרה התורה אותו. וקושיא של הבל הוא. כי הכל לפי הענין; כי כאשר היו ישראל גוברין על האומות, לא היה כח שלהם כל כך גדול לסאב היין בכח שלהם... וכשחרב בית ראשון, אז גבר עליהם כח האומות, ואז דניאל שהיה לאחר שחרב הבית, גזר על היין. וגם זה לא קבלו, כמו שאמרו במסכת ע"ז [לו.] כי דניאל גזר על היין נסך, ולא קבלו. כי מיד נבנה בית שני, והיה קץ גלות בבל ידוע. עד שחרב בעו"ה בית שני, והתחיל הגלות הזה הארוך, שקצו נסתר ונעלם, ואז גזרו על יין נסך תלמידי שמאי והילל [שבת יז:], וקבלו ישראל הגזירה הזאת. ומזה תבין כי איסור יין נסך הוא בשביל שהיו גוברין האומות, והיה שולט סטרא דמסאבא, והיין שנגע בו הגוי היא נתנסך לע"ז, שהרי בסוף כל חורבן היה הגזירה". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלז:].

<> רד"ק ספר השרשים, שורש גאל: "'אשר לא יתגאל בפת בג המלך' [דניאל א, ח]... כולם ענין טנוף ולכלוך".

<> ואמרו [אבות פ"ג מ"ג] "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר [ישעיה כח, ח] 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום'". ובודאי ששולחן של גוים נכלל בזה, כי "זבחי מתים" הוא עבודת כוכבים [רש"י שם]. וכן ביאר בדר"ח שם [קכ:].

<> "המינין - תלמידי ישו הנוצרי אשר הפכו דברי אלהים חיים לרעה" [רש"י שם].

<> "והמסורות - מלשינים, שמוסרים ממון ישראל ביד עובדי כוכבים" [רש"י שם].

<> "אפיקורוס - מבזה תלמידי חכמים" [רש"י שם].

<> "שכפרו בתורה - האומרים אין תורה מן השמים" [רש"י שם].

<> ועל כל אלה אמרו שם בגמרא "יורדין לגיהנום ונידונין בה לדורי דורות".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", וראה שם הערה 32. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובדר"ח פ"ב מ"ב [עב:] כתב: "ראוי להטיב עם הצבור שהם כלל, ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמר במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים, שהם מותרים". ובדר"ח פ"ב מ"ד [עד:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ובדר"ח פ"ג מ"י [קלב:] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ולמעלה בהערה 161 הובאו דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], שכתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וראה גו"א בראשית פי"ב אות ד.

<> לשונו בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:]: "וכבר התבאר ענין הפרישה מדרכי הצבור, שהוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א]. ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". ובנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] כתב: "כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל, וכמו שאמרו [הגדה של פסח]... ולפי שהוציא עצמו מן הכלל, כפר בעיקר". וראה בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הה'].

<> לשון רש"י שם: "'שפירשו מדרכי ציבור' לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל, והך מתניתין בסדר עולם, והכי גרסינן ליה התם; שפירשו מדרכי הצבור, כגון המינין והמסורות כו', מדרכי ציבור - מדרכי ישראל".

<> מתוך שאמרו בלשון רבים "מדרכי צבור", ולא אמרו "מדרך הצבור", ולפי זה אין לומר שהעובר עבירה אחת יהיה בגדר שפורש מכל דרכי הצבור.

<> איסור סתם יינם.

<> נראה לבאר זאת, על פי יסוד שכתב הפחד יצחק, פסח, מאמר סג, אות ו, וז"ל: "פריקת עול נחשבת היא לפרישה מדרכי הצבור, גם בלי תורת עבירה שבה... כי קבלת עול היא היא בעצם 'דרכי הצבור' הישראלי, גם מלבד המצוה שבדבר. וממילא יוצא מתוך כך, כי פריקת עול הוא מעשה פרישה מדרכי הצבור, אפילו אם היה אפשר לצייר פריקת עול מבלי העבירה שבדבר... מפורשת היא ההלכה כי מומרות אפשר לה בשני פנים; מומר להכעיס לאחת מכל העבירות שבתורה, או מומר לתאבון על כל התורה כולה [יו"ד סימן ב סעיף ה]. והרי העובר לתאבון על כל התורה כולה אין בו פריקת עול כלל, דכל 'לתאבון' מפקיע מתורת פריקת עול. ואם דינו של המומר לא היה בא אלא מפאת חומר העבירה של פריקת עול, לא היה מקום כלל לדון את העובר לתאבון על כל התורה כולה כמומר. אלא שהם הם הדברים. הפריקת עול נידונת היא כפרישה מדרכי הצבור רק מפני שהקבלת עול היא 'דרכי הצבור'. וממילא העובר על כל התורה כולה לתאבון, אע"פ שאין כאן שום ענין של עבירת פריקת עול, שהרי לתאבון הוא, מכל מקום כיון שסוף סוף עובר על כל התורה, ונמצא שאין בו מקום המורה על קבלת עול שלו, ומתוך כך אינו נכלל בדרכי הצבור". ומתוך שהגדרת פרישה מדרכי הצבור היא פרישה מהנהגה המקובלת בצבור, לכך ניתן לומר שכאשר איירי בגדר וסייג לשמירת ההבדלה בין ישראל לעמים, הרי שאי שמירת גדר זה הוא להדיא מעשה הסותר ל"דרכי צבור". כי דרכו של צבור היא לשמור על עצמו מדברים הפוגעים במהותו ["כל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד. וישראל אשר הם בגלות, ראוי להם שיהיו מכינים עצמם שלא יהיו מקבלים התפעלות מן אשר גובר עליו" (לשונו בנצח ישראל פכ"ה, עמוד תקכה.)]. וממילא אי שמירה כזו היא הפקעה מוחלטת מדרך הצבור. כי אמנם בדרך כלל היציאה מדרכי הצבור מחייבת פרישה מהרבה דרכי הצבור, וכל עוד שלא פרש מהרבה דרכי הצבור, אלא אוחז במקצת בדרכי הצבור, אזי אין כאן פרישה מוחלטת מדרכי הצבור. אך כאשר מדובר באבר שנשמת ישראל תלויה בו, כאן תיחשב הפרישה מכך בגדר פרישה מדרכי הצבור, אף שמדובר רק בדבר אחד.

<> לשון הפסוק הוא "ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ וגו'".

<> לשון רש"י שם: "ויותר מהמה - לעיל מיניה כתיב [קהלת יב, יא] 'דברי חכמים כדרבונות', אלו דברי תורה שנמסרו למשה על פה, שנחלקו בה חכמי ישראל לאחר שנתמעט הלב ושכחו, כדכתיב בסיפיה דקרא [שם] 'נתנו מרועה אחד' זה משה. וכתיב בתריה 'ויותר מהמה בני הזהר' ממה שניתן בסיני בכתב, שהוא עיקר, בני הזהר באלו שבעל פה, שגם הם עיקר, אלא לכך לא נכתבו, שאין קץ לעשות ספרים הרבה בכל אלה".

<> דברי תורה.

<> "עשה ולא תעשה יש בהן, שאין בהם חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן, כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'" [רש"י שם]. וראה רש"י סוטה ד: ד"ה נעקר.

<> לשונו בבאר הגולה, באר הראשון [ד"ה ובזה גם כן], וז"ל: "ובזה גם כן התלונה, איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה".

<> כן כתב בהסברו השני בבאר הגולה, באר הראשון [ד"ה ועוד יש], וז"ל: "כי כמו שאמרנו כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה, וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא". וכן כתב בהסברו השני בדרוש על המצות [סב:], וז"ל: "כי במה שהגדר הוא שלא לעבור את התורה, וכל זמן שיש לתורה גדר, לא בא לעבור התורה, ולבטל אותה". וראה שם ושם בהסברו הראשון.

<> המשך לשונו בבאר הגולה שם: "וכאשר חוטא ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה, כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר". ובדרוש על המצות [סב:] כתב: "כאשר אין הגדר, הוא בא לעבור התורה, עד שבסוף ח"ו בא לבטל כל התורה. נמצא כי כאשר הוא עובר דברי חכמים, שהם גדר התורה, בא להעדר התורה".

<> בחטא אדה"ר, שהסית את האשה לאכול מעץ הדעת [בראשית ג, ה-ו]. ולולא אותו חטא, לא היתה מיתה באה לעולם [רמב"ן בראשית ב, יז].

<> אודות כח הנחש, כך כתב באור חדש [נא.], וז"ל: "והמן [הרשע]... נרמז במה שכתוב 'המן העץ וגו'' [בראשית ג, יא (חולין קלט:)]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא. וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא, והאכילה הזאת שהביא המיתה היה ע"י נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז:] כתב: "המן מן התורה מנין. גם זה דבר מופלג ועמוק מאוד. וזה כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל". ובנצח ישראל פ"ו [קמט.] כתב: "הנוגע בכבוד חכמים טרקי חויא דרבנן [שבת קי.]... והוא כח נחש". ועוד אודות ההעדר שבנשיכת נחש, כן כתב בנתיב הצדקה ר"פ ו [א, קפא:], וז"ל: "הרבית [היא] נשיכה והעדר, כמו שקרא הכתוב הרבית 'נשך' [ויקרא כה, לו] בכל מקום, שהוא כמו נשיכת הנחש, שהיא נשיכה והעדר חיים... וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש".

<> המשך לשונו בבאר הגולה שם: "ולכך בא עליו ההעדר והמיתה ג"כ כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר, שהוא כמו צורה והשלמה. וזה שאמר 'פורץ גדר ישכנו נחש', כלומר מי שפורץ דבר שהוא גדר, דהיינו דבר שהוא מבדיל בין דבר, שזהו ענין הגדר, ומפני שמבטל דבר שהוא כמו צורה, שהוא הבדל דבר מדבר, ודבר זה בודאי נחשב העדר, ולפיכך ישכנו הנחש, שהוא ההעדר, שהביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם. ודבר זה ענין מבואר בחכמה. ולפיכך בכל מקום שזכרו גדר שלא יבא האדם לחטא, אמרו העובר על גדרם בא עליו המיתה". וראה שם בהערות . וכן כתב בדרוש על המצות [סב:], וז"ל: "וכאשר נותן העדר בתורה לבטל התורה, ראוי שיקבל הוא בעצמו העדר, כאשר נותן העדר בתורה".

<> לשונו בבאר הגולה באר הראשון [ד"ה ובזה גם כן]: "אע"ג שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש המצוה שהיא בתורה יותר, מכל מקום העונש... על גזירת חכמים... מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה... כי מצות התורה, בעבור שהם ממדרגה עליונה מאוד... העונש עליהם חמור וקשה מאוד. מ"מ לענין זה... בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן". וכן הוא בדרוש על המצות [סב:]. וראה שם ושם בהסברו הראשון למאמר זה.

<> זו תמיה שניה [מתוך ארבע] על המזלזלים באיסור סתם יינם.

<> "דברי סופרים" [רש"י בעירובין שם].

<> "דברי תורה" [רש"י שם]. ובשיר השירים רש"י כתב "חדשים גם ישנים - שחידשו סופרים עם הישנים שכתבת עלי".

<> "דודי צפנתי ושמרתי כל אלה לך לשמך" [רש"י בעירובין שם]. ובשיר השירים שם כתב רש"י "צפנתי לך - לשמך ולעבודתך צפנתי בלבי. דבר אחר, צפנתי להראותך שקיימתים".

<> ראה למעלה בחלק הראשון [ד"ה אבל החבור] ושם הערה 238, שנתבאר שם שכאשר ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע", בזה הם בטלו עצמם לגמרי להקב"ה.

<> המצות.

<> כמו שכתב הרמב"ן [במדבר ח, ב] שהיה צד לבאר את החלישות דעת של אהרן הכהן על שלא השתתף בחנוכת הנשיאים [למרות שהיה מקטיר קטורת בוקר וערב, ועושה עבודות אחרות], "שהיו [עבודות אהרן] חובה, ונצטוה בהם, וחלשה דעתו על שלא הקריב נדבה כמוהם לחנכת המזבח". &**ויש כאן**^ רמז ליסודו שדברים הנעשים בהכרח ובכפיה, אינם מתייחסים לעושה, ורק דברים שנעשים ברצון מורים על עצמיותו של העושה. וכגון, נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך &**ונמכר**^ לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן כתב בגו"א שמות פכ"א אותיות יג, כא. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 60, שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי המהר"ל הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ג אות א, שרק בני אהרן נחשבים לבני משה מפאת שלמדם תורה, ולא כל ישראל, משום שמשה רבינו חוייב ללמד את ישראל, ומחמת כן "לא שייך לומר שישראל הם בניו... אבל מה שלימד לבני אהרן יותר ממה שלימד לישראל, זה היה ממשה לבד, ולא נצטווה מפי הגבורה ללמוד להם יותר, ובזה להם בפרט כאילו ילדם".

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "[הירא] אין מבקש דבר שנקרא תוספת כלל, רק דבר שראוי ומחויב". והרמב"ן [שמות כ, ח] כתב: "מצות עשה יוצא ממדת האהבה... ומצות לא תעשה יוצא ממדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה". וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.]. וכתב על כך הפחד יצחק, פסח, מאמר נד [אות ב]: "בודאי שאין כוונת הדברים הללו לומר כי הנימוק השכלי של קיום מצות היא אהבה, והנימוק השכלי לפרישה מן העבירות היא היראה. דהלא כשם שהאהבה מחייבת לעשות רצונו של האהוב, כמו כן היא מחייבת את הזהירות שלא לעשות דבר כנגד רצונו. והוא הדין לאידך גיסא; כשם שהיראה מחייבת לפרוש מן הדברים שהם כנגד רצונו של הנורא, כמו כן היא מחייבת לבלי התעצל בקיום רצונו. אלא שדבריו של הרמב"ן סובבים הם לא על הנימוק השכלי, אלא על כוחות הנפש של החיוב ושל השלילה בעבודת השם. דכשם שמצינו בטבע כוחות פועלים על החומר בכיוון של התפשטות, ולעומתם כוחות הפועלים על החומר בכיוון של התכווצות. כמו כן מצינו בנפש בעבודת השם, כי האהבה פועלת היא על הנפש בכיוון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, והיראה פועלת היא על הנפש בכיוון של התכווצות כוחותיה לכבוד שמים. וזה הוא שכתב הרמב"ן דהאהבה היא שורש של קיום מצות עשה, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התפשטות, נמשכים ממנה כוחות של 'קום ועשה'. ולעומתה היראה היא שורש לפרישה מעבירות, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התכווצות, כוחותיה מצטמצמים ונכללים בתוכה, וממילא שולט בה המצב של 'שב ואל תעשה'... דמדת יראת שמים פירושה הוא תכונת הנפש לצמצם את עולמה לכבוד שמים". @**ורש"י**^ [דברים ו, ה] כתב: "עשה דבריו מאהבה. אינו דומה העושה מאהבה לעושה מיראה; העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אצל האהבה כתיב 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא בש"י בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, ובדרוש על התורה [סוף לד.]. ובעוד שכאן מבאר שהוספה על העבודה מורה אהבה, כי עושה יותר מהמתחייב, הרי במקומות הנ"ל ביאר שהעמידה בנסיונות מורה על האהבה. והם הם הדברים, כי אין דבר המגביל את האהבה, ולכך הוספה ועמידה בנסיונות הן שני צדדים של מטבע אחת.

<> וזהו עומק האימרה [ב"ק יז:] "האי דאתיא ליה מדרשא חביבא ליה", וחביבות הדרשה נובעת מחמת שהיא מורה על האהבה. @**ויש להעיר**^, שבשערי תשובה [שער השלישי אות ז] כתב רבינו יונה שדברי סופרים מורים על היראה, וכלשונו: "חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה [ע"ז לה.]... כי יראת השם יסוד המצות... ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באסור התורה, כבעל שדה אשר יעשה גדר לשדהו מאשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם, והיה למשלוח שור ולמרמס שה. כענין שנאמר [ויקרא יח, ל] 'ושמרתם את משמרתי', עשו משמרת למשמרתי [יבמות כא.]... על כן אמרו 'חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה', כי גדריהם וגזרותיהם מעקרי היראה... והדוגמא לדבר, כי הנזהר מהתיחד עם אשה מפחדו פן יכשל בעון, וכאשר גזרו רבותינו זכרונם לברכה [סנהדרין כא.], הלא זה מאשר זרח על נפשו אור יראת אלקים יתברך". וכיצד דברים אלו מתיישבים עם המבואר כאן שדברי סופרים מורים על אהבה. ונראה ליישב זאת ע"פ דבריו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], שכתב: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה. כי מי שאוהב את אחד הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה, ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטון, כי זה היה בטול האהבה... כי מתוך האהבה היא היראה... אבל היראה השנית היא היראה שאינה מתוך האהבה, רק יראת השם יתברך בלבד כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא יירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'. והיראה הזאת היא יראה שאין יוצאת מתוך אהבה". ושם מבאר שהיראה היוצאת מאהבה היא היראה שנאמרה באברהם [בראשית כב, יב] "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'". והחילוק בין יראה היוצאת מאהבה לשאר יראות הוא, שיראה היוצאת מאהבה נובעת מהרצון לשמור על יקרות הדבר, והפחד הוא שמא הדבר היקר והנשגב לא ישאר ברוממותו. מה שא"כ שאר יראות, הרי הן נובעות מהרצון לשמור על עצמו שלא יִפָּגע מהסכנות האורבות לו. ולכך גזרות דרבנן בודאי משתייכות לגדר זה של יראה היוצאת מאהבה; כי מפאת האהבה להקב"ה ולמצותיו, הרצון הוא שהמצווה תשאר במדריגתה הנעלית, וזה עצמו מוליד את היראה והחשש שמא הדבר לא יעלה בידו, והמצווה עלולה להיפגם. א"כ שורש תקנות דרבנן הוא אהבה, וה"למעשה" שלו הוא יראה. ולכך דבריו כאן ודברי השערי תשובה משלימים אלו לאלו; כי דבריו כאן נסובים על השורש [אהבה], ואילו דברי השערי תשובה נסובים על התוצאה [יראה]. וראה הערה 419 שהוכח שם כדברים אלו. @**ובדרך חיים**^ פ"א מט"ו [נג:] כתב אודות הזוגות שהיו בבית שני בזה"ל: "חמשה זוגות היו בבית שני... שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים... כדאיתא במסכת כתובות [ה.], והיה כלול בשביל זה משני צדדין שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין. ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות, ויותר היה האהבה והיראה בבית שני... הזוגות אחד היה מזהיר על האהבה והשני על היראה כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה". והרי המיוחד בבית שני היה שהנהגתו נמסרה לחכמים בעלי תורה שבע"פ [ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר טו אות ד שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב שם: "רובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני".] ולכך ברי הוא שיסודותיו של בית שני היו אהבה [כדבריו כאן] ויראה [כדברי השערי תשובה].

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש דוד: "'דודי לי ואני לו' [שיה"ש ב, טו], ידידי ואהובי. 'כי טובים דודיך', אהביך וידידותיך".

<> וככל הדברים האלו כתב בבאר הגולה, באר הראשון [ד"ה אמנם לענין], וז"ל: "כנסת ישראל מתפארים יותר בגזירות שגזרו על עצמן, והם גזירות דרבנן, שעשו זה לעצמם בלא גזירת המקום עליהם... ומורה על העבודה מאהבה. שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה, אחר שהוא אינו מחויב בדבר. אבל מי שמוסיף על העבודה, הוא מורה על שהוא עובד מאהבה. ולפיכך אומרים 'חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך', כי שם 'דודי' בא על האהבה, כמו 'טובים דודיך' [שה"ש א, ב], ר"ל כי מצות החדשים, שהם מצות דרבנן, מורה על שהם עובדים מאהבה. והקדים החדשים, שהם גזירות דרבנן, על הישנים, למעלתן. שהם מורים על אהבה גמורה".

<> ועל כך נאמר "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" [תהלים לא, כ]. וכאן כוונתו לומר שהואיל ומצות דרבנן מורות על האהבה, הרי שהשכר על כך מכופל, וכמו שביאר רש"י [דברים ז, ט] על הפסוק שהשכר לעובד מאהבה הוא לאלפיים דור, והשכר לעובד מיראה הוא לאלף דור. והנה שם רש"י ביאר ש"לאוהביו" הם "אלו העושין מאהבה", ואחלו "ולשומרי מצותיו" הם "אלו העושין מיראה". והואיל וכאן איירי בעושים מאהבה, מדוע נקט המהר"ל גם ב"שומרי מצותיו", ולא רק ב"אוהביו". אלא זו ראיה למה שנתבאר למעלה [הערה 416] שבקיום מצות דרבנן תרוייהו אית בהו; גם אהבה וגם יראה, ולכך נקט כאן בשניהם. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד.] כתב: "שכרו של בעל האהבה הוא כפול... וראוי שיהיה כפול שכרו של בעל האהבה, כי בתוך האהבה היא היראה... ואי אפשר בשום צד לומר שהוא אוהב השם יתברך ולא יהיה ירא מפניו. כי אם הוא נמשך אחר השם יתברך וחפץ הדבקות בו יתברך מכח האהבה, בודאי הוא ירא גם כן לעבור רצונו, שבזה מבטל הדבקות והאהבה. אבל אין בכלל היראה האהבה, שאם הוא ירא מפניו לעבור רצונו, בשביל כך אין כאן אהבה". והם הם הדברים שנתבארו בהערה 416. @**ובאבות פ"ה מכ"ב**^ אמרו "לפום צערא אגרא". וכתב שם בדר"ח [ערה:], וז"ל: "ויש לשאול מנין לתנא דבר זה שהשכר הוא לפי הצער... כי השכר מן הש"י לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך, בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער, יתבאר בזה כי השכר הוא לפי הצער. ודבר זה כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע, ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל הש"י בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל הש"י. וכאשר יש לו קירוב גדול אל הש"י, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל הש"י, מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן לפום צערא אגרא, לפי הצער הוא הקירוב אל הש"י, שכל עוד שמצטער במצוה, השכר יותר". והואיל ונתבאר שעל ידי קיום מצות דרבנן יש בכך התקרבות מיוחדת לה', לכך בקיומן יש שכר מיוחד.

<> הרי שהתימה הראשונה על המזלזלים בסתם יינם הוא מצד העונש, והפלא השני הוא מצד השכר. וכן נאמר [דברים לב, ו-ז] "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם וגו' זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור וגו'". ופירש רש"י שם "הלה' תגמלו זאת - לשון תימה, וכי לפניו אתם מעציבין שיש בידו ליפרע מכם, ושהיטיב לכם בכל הטובות. ולא חכם - להבין את הנולדות שיש בידו להיטיב ולהרע. זכור ימות עולם - מה עשה בראשונים שהכעיסו לפניו. בינו שנות דור ודור - דור אנוש שהציף עליהם מי אוקינוס ודור המבול ששטפם. דבר אחר, לא נתתם לבבכם על שעבר, בינו שנות דור ודור, להכיר להבא שיש בידו להיטיב לכם ולהנחיל לכם ימות המשיח והעולם הבא". הרי שתימה היא כפולה; מהעונש והשכר. ואלו שתי התמיהות הראשונות שהזכיר כאן.

<> כך נדפס גם בדפוס ראשון, ואינו מובן. ואלי צריך להגיה "שלהם הגדולה".

<> שגזרו על סתם יינם.

<> כן כתב בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצח:], וז"ל: "כי אנו רואים עבירות עצומות גדולות עוברים בפרהסיא מדינה הגוי כולה, ואין איש מחזיק בדק ועומד בפרץ. כאשר הענין הוא באיסור יין נסך, שעוברים בזה מדינה בכלל, כאילו נעשה היתר. וימצאו אשר יקראו בשם רב, לא די שאין מוכיח אותם, אבל יושבים במסיבה עם עוברי עבירה. ואין לאדם לישב בסעודה אלא א"כ יודע מי ישב עמו, שלא יצטרף אל חבורת בוגדים. ואלו יושבים במסבה שהם עוברים עבירה. ויש שעושה עצמו כשוגג ומוטעה, ורואה ומעמם. ויש שאינו חושש כלל... ואומרים הלא איסור זה משום שגזרו עליו משום יין נסך שנתנסך לע"ז, ואין הגוים יודעים בטיב נסך עתה לנסך לע"ז, כי עינינו רואין שאין הגוים מנסכים לע"ז. לכך יתן בכוס עינו, ופורצים גדרות עולם. וכבר יחדנו הדבור הזה בדרשה אחת שדרשנו לרבים [דרוש על המצות (סב.)], אולי יקחו מוסר עם לא בינות להודיע את פשעם ואת חטאתם, באולי ישובו מן מדתם, ויהיה חלקם עם צדיקי עולם". וכן כתב בדרוש על המצות [סב.] שיש כאלו הנקראים רבנים, ומקילים באיסור זה. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלח:] תלה את האשמה בראשי הקהל, שאינם מניחים לרבנים להוכיח את העם על כך.

<> "עד היכן אדם חייב להוכיח את חבירו" [רש"י שם].

<> "עד שיקצוף זה ויכה את המוכיח" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל ילמד דלא כרש"י, וכמו שיתבאר בהמשך.

<> "שיקלל את המוכיח" [רש"י שם].

<> "יהונתן הוכיח לשאול עד שקצף שאול" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל כאן ילמד ששאול נקרא המוכיח ליהונתן על מרדנותו.

<> כאמור, שיטת רש"י היא ש"עד היכן תוכחה" פירושו עד כמה חייב המוכיח לסבול מחמתו תוכחתו. וכן פסק הרמב"ם [הלכות דעות פ"ו ה"ז], וז"ל: "חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע". וכמוהם למד המהר"ל בנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג:]. אמנם כאן ובח"א לערכין טז: [ד, קמא:] סלל לו דרך הפוכה, והיא שהתוכחה של המוכיח צריכה לחול על החוטא, וכמו שמבאר. ובח"א שם הביא את שיטת רש"י, ודחה אותה, והכריע כנגדו.

<> פירוש - החוטא אינו מקבל את הדברים של המוכיח.

<> לשון רש"י בקהלת א, א: "כל מקום שנאמר 'דברי' אינו אלא דברי תוכחות; 'אלה הדברים אשר דבר משה'... 'דברי עמוס' [עמוס א, א]... 'דברי ירמיהו'... 'ואלה דברי דוד' [ש"ב כג, א]... 'דברי קהלת'". והרי "דיבור" הוא לשון קשה [רש"י במדבר יב, א], ולכך "דברי" הוא לשון תוכחה, כי הוא דבר קשה. וראה גו"א דברים פ"א אות א.

<> בגו"א דברים פ"א אות יד חילק בין אם מוכיחו בשעת העבירה, שאז מוכיח וחזר ומוכיח, לתוכחה לאחר זמן הרבה, שמוכיח אותו שלא יבוא עוד לידי עבירה, שאז לא יוכיח ויחזור ויוכיח, "שאז לא יקפיד [החוטא] בתוכחה" [וראה שם הערה 62]. ומשמע שתוכחה בשעת העבירה, המוכיח צריך לחזור ולהוכיח, אף שלא יקפיד החוטא בתוכחה. וזה שלא כדבריו כאן, שהתוכחה לעולם צריכה להאמר באופן שהיא פועלת על החוטא. ויל"ע בזה.

<> פירוש - צריך שלכל פעולה יהיה "מקבל" לפעולה, ואם לא, אין זה בגדר פעולה. וכפי שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] "שכל נותן יש לו מקבל". וכפי שנאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי", ופירש רש"י שם "כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו להיטיב לכם". וביאר זאת הגו"א שם אות יב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'. אמנם דקדקו לומר [ספרי שם] שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". וראה שם הערה 32. וצרף לכאן, כי כל עוד שלא בא אדם והתפלל על גשמים, הקב"ה לא המטיר גשמים, וכמבואר ברש"י בראשית ב, ה. והגו"א שם אות יב כתב על כך: "כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר". וראה שם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, סוף לו:]. והואיל ותוכחה היא דבר קשה, לכך היא זקוקה למקבל שעליו יחול קושי התוכחה. ואם לא, אין כאן תוכחה. וראה בבאר הגולה, באר הרביעי, הערה 933.

<> שהמוכיח מכה את החוטא. והואיל וההכאה היא מעשה גשמי, לכך ה"מקבל" שלה הוא הגוף. וכמו שהכאה חלה גם על גוף בהמה.

<> פירוש - התוכחה אינה צריכה לרדת עד הדיוטא התחתונה של האדם, אלא מתקבלת אצל נפש האדם.

<> מדבריו משמע שהקללה היא קלה יותר מההכאה. אמנם בח"א לערכין טז: [ד, קמא:] כתב: "כי ההכאה אל הגוף, ואין הפעולה כל כך. ומי שסובר עד קללה, הקללה היא לנפש, ודבר זה יותר בודאי, כאשר הקללה דביקה בנפש". ויל"ע בזה האם יש בזה פלוגתא.

<> כי הרגשות הנקימה והנטירה והשנאה נמצאו בנפש, וכמבואר בחלק הראשון הערה 144, קחנו משם. ולכך ה"מקבל" של הקללה הוא הנפש.

<> והרגשת הבזיון והבושה שייכת רק לצלם, וכמבואר למעלה בהערה 337, קחנו משם. ולכך ה"מקבל" של הנזיפה הוא הצלם. וראה רמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"ח שביאר שבדברים שבין אדם לחבירו אסור למוכיח לבייש את החוטא, אך בדברים שבין אדם למקום, אם לא חזר בו בסתר, מכלימין אותו ברבים, עיי"ש.

<> כמבואר בחלק הראשון הערות 129, 132, קחנו משם, שביאר שם ששלש מלכיות ראשונות הן כנגד גוף, נפש, ושכל.

<> בסוף גבורות ה' [שלד:] כתב שאף אלו הנקראים "חברים" ו"לומדים" מקילים באיסור זה. ושם ציוה שאין לקרוא להם "חברים", אלא "רשעים" ו"פושעים", וחייבים בנידוי.

<> כמו שאמרו [ברכות לה:] על הפסוק [משלי כח, כד] "גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית", ש"חבר לאיש משחית", חבר הוא לירבעם בן נבט, שהחטיא ישראל לאביהם שבשמים [רש"י שם]..

<> קהלת יב, יא "דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים וגו'", ופירש רש"י שם "שעשו סייג לתורה בגזירות להרחיק את האדם מן העבירה".

<> פירוש - אין לדבר על מעשיהם, ועל שנקראים למרות הכל בשם "רב".

<> לשונו בדרוש על המצות [סוף סב:]: "ואלו האנשים, איך יקראו בשם 'רבנן', והם הפך להם במה שהם עוברים דברי חכמים, ופורצים גדרן של חכמים, והשם אשר ראוי להם אשר מצוה לקרות להם הוא שם 'רשע'... כי העובר על דברי רבנן נקרא 'רשע'. ואשר קורא אותם בשם 'רב' פוגם בכבוד התורה, ובכבוד חכמים, לקרוא רשע בשם 'רב' ו'חבר', ומלביש בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות... ואיך יהיה נקרא בשם 'רב' ו'חבר', דבר זה הוא בזיון לתורה. ועליו נאמר [אבות פ"ד מ"ו] כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, והמבזה את התורה גופו מחולל על הבריות. לכך המבזה את האנשים האלו, והמקיל בכבודם, יראה זרע חכמים וצאצאיו בתורה יהיו שלמים, וביראת ה' יהיו תמימים, שכמעט עקרו זאת המצוה עם שאר מצות, על דרך עבירה גוררת עבירה, עד כמעט שכבה גחלת התורה לגמרי, כאשר יראה ההמון כי הרב עלתה לו קולא אחת, והם בשתים... ולכך הם מעדת ירבעם, שהחטיאו את הרבים, לימדו העם ממעשיהם הבלתי טובים, עד שמלאו הארץ חללים... לכך עליהם תורה חוגרת שק, עושה אבל יחיד מספד תמרורים. אלו האנשים נכתרו בכתרה של תורה, ושדמת גפנם סדום ועמורה, רוצים להשתמש בכתרה, ולחלל על הארץ נזרה. טוב להם שלא נבראו, משנבראו לזאת הצרה, כי מכלל הנבראים יצאו, כי כל אחד לכבודו בראו, והם כבוד שמים חללו, ועל נפשם עון הגדילו, יהי כבוד ה' במקומו".

<> על אלו המזלזלים באיסור סתם יינם.

<> לאפוקי מהרבנים שהזכיר עד כה, שאינם "בעלי שם באמת". ובנתיב שם טוב [ב, רמד.] כתב: "'טוב שם משמן טוב' [קהלת ז, א]... השם טוב הוא המעלה אל האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר, שכל אשר יש לו שם טוב, המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם. לא כמו העושר, שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו, אין החכמה דבר עצמי אל האדם. וכן שאר המעלות אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם עצמי היא, תהיה המעלה מה שהיא, סוף סוף השם הוא בא על האדם עצמו. ודבר זה יותר נחשב משמן טוב. ואין ר"ל שמן טוב ממש, אבל נקרא 'שמן טוב' כל מעלה שמקבל האדם מה שהיא, כי אף אם הוא כהן, הכהונה אינה דבר עצמי לאדם, כמו שיתבאר. וקרא שלמה המעלה שיש לאדם מצד עצמו 'שם טוב', כי השם בא על המהות, שהוא מופשט מן הגשמי. סוף סוף השם בא על עצמו. וקרא המעלה שמקבל, ואינו דבר עצמי אל המקבל, 'שמן טוב'. כי המעלה שמקבל... דומה לשמן טוב, שמושחין הכלי בו, והכלי קבל את השמן". וזהו "בעלי שם באמת", שמגדיר את מהותם.

<> "אותם" - את העוברי עבירה מלשתות מיינם.

<> כפי שכתב בדרוש על המצות [סג.]: "כי כל בני מדינות פולין ורוסיא צריכין לשלוח אנשים מיוחדים לעשות יין בהכשר חכמים".

<> שחוששים למחות בעוברי העבירה.

<> בנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצד.] כתב על כך: "פירוש כל ישראל ערבים זה בזה בשביל שהם עם אחד. מה שלא תמצא בשום אומה, שאינם עם אחד כמו שהם ישראל. ודומים לאדם אחד, שאם יש מכה באחד מאבריו, שכולם מרגישים, בעבור שהם גוף אחד. וכן כאשר אחד מישראל עובר עבירה, מרגישין בחטא זה כל ישראל, שהם כמו אדם אחד, כי הם עם אחד. וכאשר יש בידו למחות, אז נתפס על כל הדור, שאז הוא דומה לאבר הראש, כמו הלב, ואם אין אותו האבר פועל פעולתו, והוא יוצא ממה שנברא לתת קיום אל שאר איברים, הרי כל המכשול תלוי בו, במה שנברא אותו אבר לקיום הכל. ולפיכך כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס על עון אותו איש, כיון שיש בידו למחות. שכן סידר הש"י שיהיה מקיים הכל, וכאשר אינו עושה - מקלקל הכל. וכמו שתמצא באדם ג"כ, כי לפעמים מקבל אבר אחד קלקול, ודבר זה גורם מכה וכאב לאבר הראשי, וזה מבואר". ויש להעיר, שכאן ביאר שזהו דין מיוחד לישראל, ולא נמצא דין זה אצל האומות, אך בגו"א בראשית פי"ט אות י כתב כתב שדין זה היה נוהג אצל אנשי סדום. ויל"ע בזה.

<> בסוף דרוש על המצות [סד.] כתב שבמדינת מעררין "רבים מתפרצים באיסור זה, ג"כ במדינת אשכנז שגו ביין... ובמדינות אטלי"א... כמעט נשתכחה מצוה זאת מהם".

<> אודות שהתוכחה מביאה טובה וברכה, כן ביאר בנתיב התוכחה פ"א [ב, קפט:], וז"ל: "כי המוכיח, בשביל שמסלק הרע ומביא הטובבעולם, ולכך ראוי לברכה. והמקבל תוכחה, בשביל שמקבל הטוב, שהוא דברי תוכחה, ומסלק הרע ממנו, ראוי אל הטוב, והוא הברכה. ואמר שם [ילקו"ש ח"א רמז תשצג] כי המקבל תוכחה נעשה חכם, כי המקבל תוכחה, שהם דברי חכמה מן המוכיח, אם כן הוא מקבל השכלי, ובזה הוא מוכן לקבל השכל ג"כ, ויהיה נעשה שכלי. וזה שאמר שלמה [משלי טו, לא] 'אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין'. כי בודאי השומע תוכחה הוא גובר על גופו החמרי, ומקבל השכלי, ולכך בקרב חכמים תלין".

<> כמבואר בהערה 370.

<> ראה הערה 363. ומזכיר כאן פורים, כי בדפוס ראשון נדפס הספר נר מצוה בסוף הספר אור חדש, וכהמשכו של האור חדש [ובכמה מעמודי הספר נר מצוה, נמצא שבדפוס ראשון מופיע בראש העמוד השם "אור חדש"]. וכבר הובא למעלה [הערה 300] שהט"ז כינה ספר זה בשם "אור חדש", והוא מהטעם הנ"ל.

<> אודות שהמשיח ישלים את חסרונות העולם, ראה בספר המפתח לנצח ישראל, עמוד רא, שהזכיר יסוד זה פעמים רבות. ושם בפמ"ב [תשל:] כתב: "עצם המשיח שהוא יהיה מאחד הכל, ומשלים הכל".

<> שהביא לפני שנכנס לענין של יין נסך, והוא בשבת כג: "הרגיל בנר הויין ליה בנים ת"ח. הזהיר במזוזה, זוכה לדירה נאה. הזהיר בציצית, זוכה לטלית נאה. הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלא גרבי יין", וראה הערות 301, 302. וביאר שארבעה חלקי המאמר הם כנגד ארבעה עולמות; עוה"ז, עולם שאחר המיתה [גן עדן], עולם התחיה, ועולם הבא.

<> כמו שאומרים בתפילת שחרית של שבת "אין כערכך ה' אלקינו בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו לחיי העולם הבא, אפס בלתך גואלנו לימות המשיח, ואין דומה לך מושיענו לתחיית המתים".

<> כך פסק הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"ב.

<> כן כתב הרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד שו]: "ואחרי כן יבואו ימי המשיח, והוא מכלל העולם הזה". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ מב. ושם פ"נ [תתיב:] כתב: "העולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.] כתב: "דבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו", וראה שם הערה 17.

<> זהו טעם נוסף מדוע לא דובר על ימות המשיח, כי אינו זמן מוגדר, וכמו שמבאר. ואולי הוסיף טעם שני, כי בנצח ישראל פמ"ו [תשעז:] כתב שאפילו לפי שמואל יהיה העולם בשלימות, והכלל יהיו צדיקים ולא רשעים. וכתב שם: "הרי לפי דעת הכל יהיה לימות המשיח הויה חדשה שלא מענין העולם הזה... שהוא עולם בפני עצמו", וראה שם הערות 67, 68. וכנראה שזו הסבה למה שאנו אומרים בתפילת שחרית של שבת [ראה הערה 456].

<> שאמרו בגמרא שם שרבי יהושע בן לוי שאל את המשיח "לאימת אתי מר", והמשיח ענה לו "היום". ועל כך תמה ריב"ל "שקורי קא שקר בי, דאמר לי היום אתינא, ולא אתא". ועל כך השיב לו אליהו "הכי אמר לך, 'והיום אם בקולו תשמעו' [תהלים צה, ז]". ופירש רש"י שם "היום אם בקולו של הקב"ה תשמעו". וכתב בנצח ישראל פכ"ח [תקעג:]]: "והשיב שכך הוא, כי בודאי מצד המשיח בעצמו - אינו נופל תחת הזמן, וביאתו כל יום. רק שצריך מקבל מוכן, שאם היה המקבל ראוי לזה, אז מצד המשיח אין כאן זמן". ושם בפ"ס [תתקב:] כתב: "משיח אמר היום אתינא... שביאת המשיח, זמנו הוא כל יום ויום".

נר מצוה ב, עמוד PAGE סו

PAGE יט

PAGE סו FILENAME \\* MERGEFORMAT NM02.doc