



אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי

חג־החנוכה



# מי הם ה"טמאים" במלחמת החשמונאים ביוונים

העובדה שהקב"ה מסר "גיבורים  
ביד חלשים ורבים ביד מעטים"  
מבטאת היטב את גודל הנס  
בחנוכה. אבל איזה עניין ניסי  
מתואר בהמשך הדברים,  
"וטמאים ביד טהורים ורשעים  
ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי  
תורתך"? • כלום בדרך־הטבע  
קיימת עדיפות כלשהי בשדה־  
הקרב ל"טמאים", "רשעים"  
ו"זדים" על פני ה"טהורים",  
"צדיקים" ו"עוסקי תורתך"?! • וגם:  
מהו המסר של ניצחון החשמונאים  
"בימים ההם", לכלל ולפרט "בזמן  
הזה" • איכות מול כמות

**ב**תפילת "ועל הניסים" המתארת את הניסים הגדולים שאירעו לאבותינו בחנוכה נאמר, "מסרת גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך".

ונשאלת השאלה: העובדה שגיבורים נמסרו בידי חלשים היא בלי־ספק - נס. גם נפילתם של רבים בידי מעטים היא מאורע על־טבעי. אבל איזה נס יש בכך שהטהורים גוברים על הטמאים, שהצדיקים מנצחים את הרשעים ושעוסקי־תורתך מכניעים את הזדים? כלום בדרך־הטבע קיימת עדיפות כלשהי בשדה־הקרב לטמאים, לרשעים ולזדים על פני הטהורים, הצדיקים ועוסקי־תורתך?!

שאלה זו כבר נשאלה על־ידי כמה ממפרשי התפילות (ראו פירוש 'דובר שלום' לרבי שלום מלוצק), יש מהם שתירצו זאת על יסוד מאמר חז"ל (נדרים מט,א), "מאן חולין? - רבנן". וכפי שמסביר הר"ן (רבנו ניסים) את לשון הגמרא, "דאפילו בבריאותם הם (=תלמידי־החכמים) תשושי כוח, מפני שהתורה מתשת כוחם".

לפי זה יוצא שהמילים "זדים ביד" עוסקי תורתך" באות כהמשך וכנתינת טעם לנאמר קודם לכן - "גיבורים ביד חלשים". כלומר, מדוע היו מתתיהו וצבאו "חלשים"? (לא מפני שבטבע גופם היו כאלה, אלא) מכיוון שהיו "עוסקי תורתך" ו"התורה מתשת".

אבל ההסבר הזה יוצר דוחק רב וגם משאיר כמה שאלות על כנו.

(א) בעוד בהשקפה ראשונה נראה כי כל פרט ופרט ב'ועל הניסים' מבקש להעצים את הנס, לפי הפירוש הנ"ל האמירה "זדים ביד עוסקי תורתך" לא באה אלא להסביר ולנמק את הנאמר כבר **קודם לכן** ("גיבורים ביד חלשים") ואין בה כדי **להוסיף** עוד רובד בתיאור גודל הנס.

(ב) מדוע חשוב בכלל שנדע את **סיבת** היות היהודים חלשים (לנוכח חוזקם של היוונים); הלוא מה שנוגע לעניין הנס אלו הן אך ורק העובדות בפועל (שה' נתן **גיבורים ביד חלשים**)?!

(ג) זאת ועוד: עניין "התורה מתשת" יכול אולי להסביר את הביטוי "זדים ביד **עוסקי תורתך**", אך אין בו כדי להסביר את עניין הנס בשתי האמירות הבאות - "טמאים ביד **טהורים**" ו"רשעים ביד **צדיקים**"!

ד) ובכלל: עניין "התורה מתשת" נאמר אך ורק לגבי מי ש'תורתם אומנותם', כלומר שמשקעים עצמם לגמרי בתורה (ולא על כל יהודי הקובע עיתים לתורה). האם ניאלץ אפוא לומר שכל חיילי צבא מתתיהו ובניו היו תלמידי־חכמים בדרגת 'תורתם אומנותם'!?

## 'לעסוק' בדברי תורה

אדרבה, חז"ל אומרים (סנהדרין מט,א), "אלמלא דוד (המלך) שהיה עוסק בתורה - לא עשה יואב (שר צבאו) מלחמה"; ומפרש רש"י (רבי שלמה יצחקי), "זכותו של דוד (שעסק בתורה) עומדת לו ליואב במלחמותיו של דוד". נמצא אס־כן, כי גם בשעת מלחמה קיימת חלוקה ברורה בנטל: גיבורי החיל יוצאים לקרב ואילו תלמידי־החכמים נותרים לשקוד על תלמודם - ואף ביתר שאת - כדי לסייע לניצחון!

מכך עולה, לכאורה, כי מה שנאמר "זדים ביד **עוסקי תורתך**" אין הכוונה ש**כל** אנשי הצבא היו בדרגת 'תורתם אומנותם', אלא **שמונהיגי** המנצחים במלחמה היו "עוסקי תורתך".

ובכלל ייתכן לומר, כי בנאמר כאן "עוסקי תורתך", אין הכוונה אך ורק למי ש'תורתם אומנותם', אלא **לכל לומדי התורה** כולם, שגם הם ראויים להיקרא "עוסקי תורתך", וכפי שניתן ללמוד מנוסח ברכת־התורה שאותה מברך כל אדם מישראל - "**לעסוק** בדברי תורה".

[יתר על כן: יש לומר כי ההגדרה "**עוסקי תורתך**" (בשונה, לדוגמה, מ"**לומדי תורתך**"), כלל לא מוגבלת לעוסקים בלימוד תורה **בפועל**, אלא היא רחבה יותר וכוללת גם את העוסקים בקיום **מצוות** התורה, שהלוא הן תכלית כל הלימוד. ולפי זה נפרש ונאמר, כי ב"עוסקי תורתך" הכוונה היא לכל אותם אלו החיים את חייהם מתוך שאיפה מתמדת לכך שכל **עיסוקיהם** יתאמו את הוראות **התורה**.

אם אכן כך נסביר את הדברים, נוכל לתרץ על־פיהם קושייה של המפרשים [אורחות־חיים' (לרבנו אשר, 'הראש''), והובא גם בבית יוסף' (לרבי יוסף קארו) על ה'טור' (לרבי יעקב בן אשר)]: "**למה** אומר **זדים ביד עוסקי תורתך** ולא אומר דבר והיפוכו כמו שאמר בכל האחרים?!". ואולם על־פי הנ"ל יש לומר ש"זדים", כלומר מי שעוברים בזדון על **ציווי** התורה הם אכן היפוכם של "עוסקי תורתך" - המקיימים את **מצוות** התורה].

לאור כל הנ"ל חוזרת קושייתנו הראשונה: מהו הנס המופלא המתואר במילים "מסרת... מטאים ביד **טהורים** ורשעים ביד **צדיקים** וזדים ביד **עוסקי תורתך**"!?

## אוייבים מחוץ ומבית

לכאורה אפשר היה להסביר, כי מה שנאמר "וטמאים ביד טהורים כו", מתייחס לנאמר קודם לכן, "כשעמדה מלכות יוון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך"; כלומר, לא הייתה זו מלחמה פיזית רגילה (על טריטוריה וכיוצא בזה), אלא גזירות על הדת, מלחמה **רוחנית**. ולכן, אך טבעי הוא שתיאור הניצחון לאחר מכן יכלול לא רק את ניצחונם של אנשי הצבא ("מסרת גיבורים ביד חלשים"), אלא גם ובעיקר את הניצחון הרוחני, את סוד ההתגברות על הגזרות וביטולן. משום כך מדגישים ומציינים שהניצחון (הרוחני) אירע כאשר הקב"ה מסר "טמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך". ולפי הביאור הזה, אין בפסקה האחרונה כדי להעצים את נס הניצחון, אלא אך ורק להדגיש את ההיבט הרוחני שלו.

אולם דוחק הוא לומר שכל הפרטים הנזכרים ("טמאים ביד טהורים וכו"), הכתובים כהמשך ישיר ל"ועל הניסים", אינם באים לבטא את הפלאות הניסים והנפלאות "שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה". קשה לקבל חלוקה פתאומית זו בנוסח "ועל הניסים", כאשר חציו הראשון מתאר את גודל הנס שבניצחון ("מסרת גיבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים") ואילו חציו האחר ("וטמאים ביד טהורים וכו") עובר בחדות לעיסוק במהותה הרוחנית הפנימית של המלחמה בין ישראל ליוונים.

ויש לומר הביאור זה:

ידוע מדברי הימים ההם, כי אף שהגזירות נגד דת ישראל ("להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך") נגזרו עליידי "מלכות יוון הרשעה", שהם "גזרו גזירות על ישראל וביטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות כו" (כלשון הרמב"ם בתחילת הלכות חנוכה), היו גם מקרב היהודים שהתייוונו וחצו את הקווים לצידם של היוונים (זאת בנוסף על אותם אלו שעשו זאת מתוך אונס). למעשה המצב היה חמור כליכך, עד שרק מעטים בעם ישראל נשארו נאמנים לחלוטין - בלבם פנימה ובהתנהגותם הגלויה - לה' ולתורתו.

לאור העובדה ההיסטורית העגומה הזאת, אולי יש לפרש את נוסח "ועל הניסים" באופן שונה, ולומר ששלושת העניינים הנזכרים - "טמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך" - הם כן חלק מהפלאות נס הניצחון, אלא שהם אינם מתייחסים לניצחון היהודים על היוונים, אלא להתגברות בני חשמונאי המאמינים על **היהודים המתיוונים**. כלומר, נוסף על כך שהיוונים ה"גיבורים" וה"רבים" נוצחו עליידי בני חשמונאי שהיו "חלשים" ו"מעטים", נעשה כאן נס נוסף, גדול וחשוב לא־פחות. הנס הנוסף היה שגם אותם יהודים מתיוונים - "טמאים... ורשעים... וזדים" - נוצחו עליידי אחיהם המאמינים, ה"טהורים... צדיקים... עוסקי תורתך".

מעתיק נבין היטב את עוצמת הנס (כפי שהיא באה לידי ביטוי במילים "טמאים ביד טהורים וכו'"), ומשתי בחינות - מעשית וערכית:

ראשית, גם כאשר מדובר על ניצחון רגיל במלחמה, ניצחון פיזי בשדה הקרב, ברור לגמרי כי משימה זו (הכרעת האוייב) הופכת קשה עשרת מונים כאשר לצד האוייב מְחוּץ (היוונים) מתייצב גם האוייב מבית (היהודים המתיוונים). ועל כך אנו מהללים ומשבחים את הקב"ה, על כי ברחמיו הרבים עמד לאבותינו בעת צרתם ומסר בידיהם הן את היוונים והן את סייעניהם המתיוונים.

שנית, גם כאשר עוסקים במימד הרוחני של האירועים, יש בכך כדי להפליא את גודל הנס שאירע לאבותינו. שכן, מצב כזה, בו חלקים נרחבים ביותר מהעם חוברים אל היוונים, עשוי היה להכריע (בשמים) לרעה את הכף כולה. ובכל זאת, הקב"ה בחר להתעלם מהרוב החוטא, ונטה חסד לאותו מיעוט של "טהורים... צדיקים... עוסקי תורתך". מכאן שגם מהבחינה הרוחנית, היה כאן נס כפול ומכופל.

## לא טהורים וגם 'טמאים'

לפי הפירוש הזה (ש"מסרת כו' טמאים כו' ורשעים כו' וזדים כו'"), נאמר על המתיוונים מקרב ישראל, נבין טוב יותר מדוע נבחרו שלושת התארים הללו דווקא, בבואנו לתאר את שני הקצוות המנוגדים (בית חשמונאי והמתיוונים) - "טמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך". לפי שתארים אלה, בסגנון של 'דבר והיפוכו', יכולים להתאים (התאמה אמיתית) אך ורק כאשר מדובר על שני קצוות בקרב **היהודים** גופא ולא כאשר מדובר על **גויים** מול יהודים.

במילים אחרות: כאשר מבקשים להצביע על ההבדלים שבין ישראל לעמים, לא מתאים (כל-כך) לתאר את האחרונים כ"טמאים... רשעים... זדים" (אל מול היהודים ה"טהורים... צדיקים... עוסקי תורתך"). שכן גדרי הטהרה והצדקות והעיסוק בתורה (שיש אצל ישראל) כלל וכלל לא קיימים אצל 'בני נח' (אומות העולם), ולכן גם מיותר (ולא נכון יהיה) להציגם כהיפוכם של תארים אלה!

הביאור בזה:

**"טמאים ביד טהורים"**: גדרי טומאה וטהרה - על-פי הלכה - שייכים אך ורק בעם ישראל, כי גוי איננו נטמא, ובלשון הרמב"ם: "עכו"ם (=עובד כוכבים ומזלות) שנגע במת כו' הרי הוא כמי שלא נגע. הא למה זה דומה? לבהמה שנגעה במת כו'. ולא בטומאת המת בלבד [נאמר דין זה] אלא בכל הטומאות כולן - אין העכו"ם ולא הבהמה מתטמאין בהן".

כוונת הרמב"ם, באריכות לשונו - "הרי הוא כמי שלא נגע. הא למה זה דומה? **לבהמה** כו" - ללמדנו, שמה שהעכו"ם אינם נטמאים, אין הפירוש בזה שהם הופקעו **בפועל** מדין טומאה, אלא שהם אינם **בגדר** טומאה וטהרה כלל. במילים אחרות: טומאה וטהרה יכולים לחול על 'מציאות'. אולם עכו"ם - לעניין זה של טומאה וטהרה - אינם נחשבים כלל ל'מציאות' ועל כן מלכתחילה אין לטומאה או הטהרה על מי לחול.

**"רשעים ביד צדיקים"**: עניין הצדקות (והפכו) בבני ישראל תלוי בקיום תרי"ג המצוות שניתנו לעם ישראל דווקא. מה שאין כן לגבי 'בני נח', שעניין הצדקות והרשעות שלהם תופס רק לגבי אותן שבע מצוות המיוחדות להם.

ההבדל בין תרי"ג המצוות של ישראל לז' מצוות 'בני נח' איננו **הבדל כמותי** גרידא, אלא הוא **הבדל מהותי**. מדובר בשני **סוגים שונים** של מצוות.

המצוות שמקיימים ישראל הינן 'תכלית הכוונה' ומטרת בריאת העולם - "להיות לו יתברך דירה בתחתונים". לעומת זאת, המצוות שמקיימים 'בני נח' אינן התכלית עצמה, אלא אך ורק אמצעי בדרך לקיום ייעודם - "לְשֵׁבֶת יִצְרָה".

ליתר ביאור: ידועים דברי חז"ל (במדרש תנחומא) שכל העולם כולו נברא "בשביל ישראל ובשביל התורה". כשמדברים על "העולם" כוללים בכך (כמובן) גם את מין ה'מדבר', כלומר 'בני נח'. זאת אומרת ש'בני נח' עצמם - וממילא גם המצוות שבהן נתחייבו - נועדו לשרת את בני ישראל. ההסבר בזה הוא, שכדי שעם ישראל יוכל לבצע את תפקידו - להעלות את מציאות העולם ולקדש אותה, צריך העולם להיות מוכשר לכך. וזוהי מטרת שבע המצוות שבהן נצטוו 'בני נח' - להכשיר ולעֲדֵן את העולם על ידי הפיכתו למקום יישוב, "לשבת יצרה", לקראת השלמת העבודה של ישראל - להעלות את העולם ולעשות ממנו 'עולם של תורה', 'דירה' לקב"ה יתברך.

לכן, אפוא, כשמדברים על מושגים כ"צדיקים" ו"רשעים", אין להעמיד את הרשעות של 'בני נח' אל מול הצדקות של עם ישראל, שהלוא מדובר בשני עולמות שונים ונפרדים שאין ביניהם כל נקודת חיבור והשקה.

**"זדים ביד עוסקי תורתך"**: התואר "עוסקי תורתך" שייך אך ורק בעם ישראל, שהרי "עכו"ם שעוסק בתורה, חייב מיתה!". ומכיוון ש'בני נח' אינם בגדר "עוסקי תורתך", מובן שגם אי אפשר לכנותם "זדים" - ההפך מ"עוסקי תורתך".

לסיכום: התארים "טמאים", "רשעים" ו"זדים" (אינם שייכים כלל לאומות העולם, אלא הם מתייחסים למתייוונים היהודים. ומכיוון שמדובר על המתיוונים (ולא על היוונים) אפשר להבין



(כמבואר לעיל) כיצד גם הפרטים הללו ב"ועל הניסים" תורמים להעצמת הנס שנעשה לאבותינו במלחמתם (הרוחנית והפיזית) ביוונים.

## מעטים בכמות, לא באיכות

ומכאן גם עידוד רב וחיזוק גדול לבני־ישראל בודרנו זה, שבנוסף לכך ש"אתם המעט מכל העמים", הנה בקרב בני־ישראל גופא, מניין שומרי המצוות בשלמות (על כל פרטיהן) הוא - לעת עתה - מיעוט לגבי שאר אחינו בני־ישראל שליט"א. המצב הזה וההתבוננות בו עלולים להביא את האדם לידי ייאוש חס־ושלום או על־כל־פנים לחלישות, שהרי יכול הוא לשאול את עצמו, הכיצד יזכה עם־ישראל לגאולה שלמה שכידוע תלויה בעשיית תשובה ("אין ישראל נגאלין אלא בתשובה"), בשעה שחלקים ניכרים מהעם רחוקים עדיין מעניין התשובה?

אך כשמתבוננים בסיפור נס החנוכה אפשר לשאוב ממנו עידוד וחיזוק. שהלוא דברים קל־וחומר: ומה אז, כאשר רבים בעם היו "טמאים... ורשעים... וזדים", ובכל זאת העניק הקב"ה את הניצחון ל"טהורים... צדיקים... עוסקי תורתך" - כיום, כאשר רוב עם־ישראל עונה על ההגדרה (המקלה) 'תינוקות שִׁנְבוּ', על־אחת־כמה־זוכמה שה"טהורים... צדיקים... עוסקי תורתך", העומדים על משמרתם, ראויים לעזרת הקב"ה ועד להבאת ישועה והצלה לעולם כולו!

לצד הדברים הנ"ל חשוב להוסיף ולהדגיש פרט נוסף: העובדה שה"טהורים וכו'" בזמננו הינם מיעוט לגבי מי שאינם "טהורים וכו'", מבטאת אך ורק מיעוט **כמותי** אך לא מיעוט **איכותי**. שכן כאשר מדברים על **איכות**, הרי אדרבה, ה"טהורים וכו'" חזקים הרבה יותר, מפני שהם שואבים את כוחם מהקדושה שמקורה בקדושתו של ה', בה בשעה שחוזקם של ה"טמאים... ורשעים... וזדים" הוא גשמי בלבד.

לכן, בסופו־של־דבר צפויים ה"טהורים וכו'" לנצח את הצד שכנגד באופן של "מסרת (טמאים ביד טהורים וכו')", דהיינו, לא זו בלבד שהם גוברים עליהם ומכניעים אותם אלא יתירה מזו, 'הצד שכנגד **נמסר** בידי הקדושה, עד שהוא בעצמו נהפך לטוב ומצטרף ל"טהורים... צדיקים... עוסקי תורתך".'

## מהותו האמיתית של האדם

וכשם שהדברים אמורים לגבי כלל ישראל, כך הם גם נכונים לגבי כל אחד ואחת בפרטיות: חז"ל אמרו, "הרבה עשו כרשבי" (=שפרש לחלוטין מכל ענייני העולם ועסק אך ורק בתורה) ולא עלתה בידם". רוב בני־האדם אינם 'יושבי אוהל' אלא 'בעלי עסק' הטרודים רוב היום

בצורכיהם הגשמיים ורק מיעוט זמנם מוקדש לענייני קדושה ממש - תפילה, קביעות עיתים לתורה וקיום מצוות.

[וגם כאשר הם עושים את כל מעשיהם לשם שמים (כמאמר, "וכל מעשיך יהיו לשם שמים") וכדברי הפסוק "בכל דרכיך דעהו", הרי הלשון הוא "מעשיך (לשם שמים)" ו"בכל דרכיך (דעהו)"; כלומר שהם עסוקים בענייניהם הם, אלא שאותם גופא הם מבצעים מתוך התכוונות כלפי שמים.]

עלול אפוא האדם ליפול ברוחו ולשאול את עצמו - כיצד ביכולתו לקיים את הציווי (פרשת תרומה כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", דהיינו שהקב"ה ישרה את קדושתו בתוך נפשו ובין כותלי ביתו ממש, שעה שרוב זמנו מוקדש לעניינים ארציים?

אך כאמור לעיל, זהו המסר שאנו מפיקים מימי החנוכה: העובדה שרק **מיעוט** של הזמן מוקדש לענייני קודש מתייחסת אך ורק להיבט **הכמותי**. לעומת זאת בכל הנוגע ל**איכות**, הרי שאותו זמן מועט המוקדש לענייני תפילה, לימוד תורה וקיום מצוות - גובר על הרוב הכמותי והוא אשר מגדיר את **מהותו האמיתית** של האדם.

זאת ועוד: על-ידי ההתבוננות וההכרה בעליונותה של האיכות על הכמות, פועל האדם בקרבו שיהיה (לא רק **ניצחון** של כוחות הקדושה, אלא גם) "**מסרת** כו' טמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך", כלומר שגם בזמן שהוא עוסק בענייני העולם נרגש בו וניכר עליו שכל זה איננו העיקר שלו אלא הם טפלים לעיקרו ומהותו האמיתית שהיא **עבודת ה'**.

מכאן גם מקור עידוד לאלו החוזרים בתשובה: גם אם בעברם היו אי-אלו ימים שבהם הם היו רחמנא-ליצלן במצב של "טמאים" ואפילו "רשעים... וזדים", אל להם ליפול ברוחם ולחוש בשל כך "חלשים" ו"מעטים". שכן, אדרבה, מציאותם העיקרית והאמיתית היא מציאות של "טהורים... צדיקים... עוסקי תורתך". וכשיהיו חדורים בהכרה זו - זה גופא יסייע להם להתגבר על עברם.

היירצון שכל אחד ואחד יבנה את "מקדשו" הפרטי - תחילה על-ידי היטהרות מכל העניינים הבלתי-רצויים - "ופינו את היכלך וטיהרו את מקדשך", בהמשך ידליק את נר נשמתו ("נר ה' נשמת אדם") - "והדליקו נרות בחצרות קדשך", עד כי יזכה (ונזכה כולנו) "להודות ולהלל לשמן הגדול".

(על-פי ליקוטי-שיחות, כרך ל, עמ' 209-214)

# "מוסיף והולך" או "פוחת והולך"?

מחלוקת בית-הלל ובית-שמאי  
לגבי מספר הנרות שמדליקים  
בחנוכה נובעת ממחלוקת  
עקרונית יותר, העומדת ביסודן  
של מחלוקות נוספות שלהם  
בש"ס • ובכל-זאת יש חידוש  
מיוחד במחלוקתם בעניין נרות  
חנוכה על-פני רוב המחלוקות  
האחרות • הייתכן כי נעדיף את  
הפוטנציאל על פני מימוש? מדוע  
שונה הגדרת המושג "יום" בחנוכה  
מכל יום רגיל? ואיך כל זה מתקשר  
למחלוקת בשאלה אם "נוח לו  
לאדם שלא נברא" או "נוח לו לאדם  
שנברא"? • עיון בסוגיית נרות  
חנוכה, למהדרין מן המהדרין

**ב**סוגיית נר חנוכה (שבת כא,ב) נאמר: "תנו רבנן, מצוות חנוכה - נר איש וביתו; והמהדרין - נר לכל אחד ואחד; והמהדרין מן המהדרין - בית שמאי אומרים, יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים, יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא... טעמא דבית שמאי - כנגד ימים הנכנסים וטעמא דבית הלל - כנגד ימים היוצאים".

ההלכה, כידוע, היא כבית הלל, שמתחילים בהדלקת נר יחיד ובכל יום ויום "מוסיף והולך". הטעם הוא, כאמור - "כנגד ימים היוצאים". כלומר, מספר הנרות מקביל למניין ימי החנוכה החולפים.

יש לומר כי ביסודה של מחלוקת זו בין בית הלל לבית שמאי קיימת מחלוקת עקרונית יותר - האם הולכים אחר ה'בכוח' או אחר ה'בפועל'. 'בכוח' היינו מה ש**צפוי** להתרחש ו'בפועל' הוא מה ש**כבר** התרחש. במילים אחרות, 'בכוח' הוא הפוטנציאל העתידי הגלום בהווה, ו'בפועל' היינו הפוטנציאל שכבר מומש. בית הלל סוברים שהעיקר הוא ה'בפועל', ועל־כן נקבע מספר הנרות לפי מניין ימי החג שכבר חלפו **בפועל** (בערב הראשון - נר אחד, בערב השני - שני נרות וכן הלאה). לעומתם, בית שמאי מיחסים משמעות רבה לשלב ה'בכוח' ולכן, לשיטתם, מדליקים נרות כמספר הימים העתידיים לבוא (כאשר לפנינו כל שמונת הימים - מדליקים שמונה נרות, כשנותרו רק שבעה ימים - מדליקים שבעה נרות וכך הלאה).

יש להוסיף עוד, כי מחלוקת עקרונית זו ('בכוח' או 'בפועל') טמונה כבר בגוף מאורע הנס עצמו - "נעשה בו נס והדליק ממנו שמונה ימים":

מלכתחילה, בזמן התרחשות הנס **בפועל**, היה זה באופן ד'מוסיף והולך', שהרי מדי יום גדל מספר הימים שבהם התרחש (בפועל) הנס. בדיעבד, לעומת זאת, התברר (למפרע) כי ביום הראשון היה לשמן **כוח** לדלוק שמונה ימים, ביום השני נחסר מכוחו, ביום השלישי פחת כוחו עוד וכן הלאה - "פוחת והולך".

[ובאמת, רעיון זה מופיע ב'בית האוצר' להרב יוסף ענגל ובספר 'לאור ההלכה' להרב יוסף זווין. יש להוסיף עוד ולבאר על יסוד זה מחלוקות נוספות בש"ס בין בית שמאי לבית הלל.]

## עוקצין, ראש־השנה, חגיגה

המשנה במסכת עוקצין (פרק ג, משנה ח) אומרת: "דגים, מאימתי מקבלים טומאה? בית־שמאי אומרים, משייצודו ובית־הלל אומרים, משימותו". כלומר, הדין הוא שדגים כל עוד הם חיים, אינם מקבלים טומאה. נשאלת השאלה, מאיזה רגע מפסיקים הדגים להיחשב 'חיים' ונעשים 'מקבלי טומאה'? בית־הלל אומרים - מרגע מותם. בית־שמאי סוברים - מרגע שניצודו ופרשו מהמים, מקום חיותם, הרי הם כמתים ונעשים מקבלי טומאה. ויש לומר שגם כאן המחלוקת היא, מה קובע - ה'בכוח' או ה'בפועל'. לפי בית־הלל מקבלים הדגים טומאה רק לאחר שמתו **בפועל**. אך לפי בית־שמאי, מכיוון שהוצאת הדגים מן המים טומנת בחובה ('בכוח') מוות, הרי **כבר עתה** הם "חשובים כמתים".

שלוש משניות לאחר מכן (שם פרק ג, משנה יא) חולקים בית־הלל ובית־שמאי בשאלה - "חלות דבש, מאימתי מיטמאות משום משקה?". ואומרת המשנה, "בית־שמאי אומרים, משיהרהר (או לפי גרסה אחרת, משיחרחר); בית־הלל אומרים, משירסק".

פירוש הדברים: דבש נוזלי הוא אחד משבעת המשקים ש'מקבלים טומאה' ו'מכשירים' דברים אחרים לקבלת טומאה. השאלה היא, באיזה שלב מקבלות חלות־הדבש המוצקות דין של משקה?. בית־הלל אומרים "משירסק", כלומר משעה שהחלות יהפכו **בפועל** לנוזליות. לעומתם בית־שמאי סוברים כי ברגע שגמלה בלב בעליהן ההחלטה לרסקן (או לפי הגרסה "משיחרחר" - ברגע שהובא לכוורת עשן כדי להבריח מתוכה את הדבורים) יש כאן כבר **פוטנציאל** לדבש נוזלי וממילא חלות־הדבש מקבלות דין של משקה המקבל טומאה. הנה לנו אפוא מחלוקת נוספת המבוססת על העיקרון של 'בכוח' או 'בפועל'.

דוגמה נוספת: בתחילת מסכת ראש־השנה אומרת המשנה - "באחד בשבט ראש־השנה לאילן, כדברי בית־שמאי. בית־הלל אומרים, בחמישה־עשר בו". ומוסבר (תלמוד ירושלמי ראש־השנה פרק א, הלכה ב) שנקודת המחלוקת היא עד איזה תאריך בשנה החדשה "חיים (האילנות) ממי השנה שעברה". בית־שמאי סוברים שנקודת הזמן הגבולית היא אחד בשבט, ואילו בית־הלל סוברים שאף אילנות שחנטתם הייתה לאחר מכן - עד ט"ו בשבט - יונקים עדיין ממי השנה שעברה.

ויש לומר, כי גם במחלוקת זו הולכים בית־הלל ובית־שמאי לשיטתם בעניין 'בכוח' או 'בפועל':

הן בית־הלל והן בית־שמאי מסכימים שהאילן יונק מגשמים שירדו עד ארבעה חודשים לאחור. השאלה היא רק מתי מתחילים למנות ארבעה חודשים אלה. והתשובה העקרונית

על כך היא (ובכך עדיין אין מחלוקת) - מהיום שבו נידונים האילנות על המים. כאן מתעוררת מחלוקת בין בית־שמאי לבית־הלל - איזה יום יש להחשיב כיום הדין של האילנות. דהנה, כידוע, בראש־השנה (א' בתשרי) נידון כל העולם כולו ודין זה כולל את כל סוגי השפע למיניו, גם מים. אולם דין זה (בראש־השנה) על המים הוא **בכוח** ובהעלם בלבד, בה בשעה שגזר הדין הגלוי על המים ניתן **בפועל** רק ב"חג" (סוכות) - ט"ו בתשרי.

לאור הנ"ל נמצא אפוא, כי בית־הלל מונים ארבעה חודשים מהיום שבו נידון העולם על המים **בפועל** וזהו ט"ו בתשרי; על־כן ראש־השנה לאילנות הוא ט"ו בשבט. לעומת זאת בית־שמאי מונים ארבעה חודשים מיום הדין **בכוח** (ובהעלם) על המים, שהוא א' בתשרי ועל כן ראש־השנה לאילנות (לשיטתם) הוא אחד בשבט.

## קיבלו רשות או יצאו בפועל

דוגמה רביעית: במסכת פסחים (פרק י, משנה ו) נאמר במשנה: "עד היכן הוא אומר ('הלל' בליל פסח, קודם אכילת הקרבן)? בית־שמאי אומרים (שצריך לומר רק פרק ראשון) עד 'אם הבנים שמחה'; בית־הלל אומרים (שממשיך ואומר גם פרק שני, 'בצאת ישראל ממצרים') עד 'חלמיש למעינינו מים'". וב'ירושלמי' (פסחים פרק י, הלכה ה) נאמר: "אמרו להם בית־שמאי, 'וכי יצאו בני ישראל ממצרים (קודם אכילת הפסח) שהוא מזכיר (לשיטתכם) יציאת מצרים?!'. אמרו להם בית־הלל, 'גם) אילו ממתין עד קרות ה'גבר' (=עד הבוקר) עדיין לא הגיעו לחצי גאולה; היאך (אפוא) מזכירים גאולה (לשיטתכם, מיד לאחר אכילת הפסח) ועדיין לא נגאלו? והלוא לא יצאו אלא בחצי היום!... אלא (מסכמים בית־הלל ואומרים), מכיוון שהתחיל במצווה - אומרים לו, מִרְק (גמור)!"

מה באמת יענו בית־שמאי על שאלת בית־הלל?

ויש לומר שבית־שמאי הולכים לשיטתם (בענין 'בכוח') ועל־כן הם סוברים כי לאחר אכילת הפסח, אף כי עדיין לא יצאו בני־ישראל ממצרים בפועל, מכל־מקום, מכיוון שהמצרים כבר נתנו את רשותם ליציאת בני־ישראל מארצם, הרי שבכוח כאילו כבר יצאו ממצרים ומשום כך (כבר בשלב הזה) אפשר להזכיר יציאת־מצרים. ולעומתם בית־הלל סוברים שאין לראות בעצם מתן הרשות (של המצרים) כאילו כבר יצאו בני־ישראל **בפועל** ממצרים, ולשיטתם הסיבה שמזכירים יציאת מצרים (בתפילת 'הלל') היא "כיוון שהתחיל במצווה - אומרים לו מִרְק". ומכיוון שזו הסיבה - אפשר לומר 'הלל' גם קודם אכילת הפסח.

הנה לנו מחלוקת נוספת בין בית־הלל ובית־שמאי שביסודה השאלה מה גובר על מה - ה'בכוח' או ה'בפועל'.

## בחנוכה ה'בכוח' גובר על ה'בפועל'

ויש לומר, שבחנוכה אנו מוצאים חידוש מיוחד בדעת בית-שמאי לעומת דעתם בשאר המחלוקות שעניינן הוא 'בכוח' או 'בפועל'. דהנה, בדעת בית-שמאי בעניין זה ('בכוח' או 'בפועל') יש לחקור:

לשיטתם שהולכים אחרי ה'בכוח' - האם הכוונה היא שאין צורך להמתין עד להתרחשות בפועל (מות הדגים, ריסוק הדבש וכיוצא בזה) ואפשר להסתפק בשלב הפוטנציאלי של הפעולה, שלב ה'בכוח' (אבל ברור לגמרי כי בסופו-של-דבר ה'בפועל' חזק יותר מה'בכוח'; כפי שהדברים מובנים, לכאורה, בפשטות) - או שמא, שיטת בית-הלל מעדיפה את שלב ה'בכוח' על שלב ה'בפועל', שזה כבר חידוש הרבה יותר גדול(!)?

ובכן, אם במחלוקות שהוזכרו לעיל הפירוש הוא, כפשטות הדברים, שאין צורך להמתין עד ל'בפועל' ודי לנו ב'בכוח', הרי שבנרות חנוכה אנו מוצאים העדפה מפורשת של ה'בכוח' על ה'בפועל'. שכן, בבואנו להכריע כמה נרות יש להדליק בכל יום, אנו עדים - בחציו השני של חנוכה - למצב של התנגשות חזיתית בין ה'בכוח' ל'בפועל'. שכן, בערב היום החמישי של חנוכה, כאשר מספר "הימים הנכנסים" (אלה שעתידיים לבוא) הוא ארבעה וכמו כן 'בכוח' השמן (שבו אירע הנס בבית-המקדש) לדלוק רק עוד ארבעה ימים, סוברים בית-שמאי שיש להדליק אז ארבעה נרות בלבד. לעומת זאת, כאשר סופרים את "הימים היוצאים" (כמה ימים חלפו בפועל) וכן כמה ימים השמן דלק כבר 'בפועל' - אזי המסקנה היא כי יש להדליק חמישה נרות (כדעת בית-הלל). ומזה עולה, כי בהכרעים ש"פוחת והולך" נתנו בית-שמאי ל'בכוח' עדיפות גוברת על ה'בפועל'!

ליתר בהירות: במחציתו הראשונה של חנוכה ה'בכוח' גורם לנו להחמיר ולהוסיף במספר הנרות יותר מה'בפועל'. לעומת זאת במחצית השנייה של חנוכה המגמה מתהפכת, כאשר ה'בפועל' הוא זה שמחייב להוסיף במספר הנרות (יותר מה'בכוח'). כיוון שכן, היה על בית-שמאי לוותר (בנרות חנוכה) על ההידור הזמני (בימים הראשונים) הנובע מה'בכוח', לטובת ההידור המתחייב מה'בפועל' (בימים האחרונים)!. ומכיוון שאף-על-פי-כן סוברים בית-שמאי ש"פוחת והולך", סימן כי - בעניין זה, לפחות - העניקו עליונות ל'בכוח' על ה'בפועל'.

דבר זה הוא חידוש גדול ביותר המצריך הסבר - הייתכן להעדיף את ה'בכוח' על ה'בפועל'; את הפוטנציאל על פני מימושו?!

ויש לומר בסברת הדבר - מכיוון שכל מציאות (מכל סוג שהוא), קודם שהיא מתרחשת בפועל קיימת היא בכוח, כלומר שה'בכוח' הוא שורשו של ה'בפועל', לכן (יש מקום בסברה

לומר ש)ה'בכוח' הוא העיקר ואילו ה'בפועל' הוא כעין תוצאה בלבד. משל נאמר כי הזרע הקטן, שורש הצמיחה כולה, חשוב יותר מהאילן עצמו.

יתרה מזאת, יש לומר - דווקא כשהדבר (כל דבר) מצוי עדיין בשלב הפוטנציאלי שלו, הרי **הוא עצמו** קיים אז (בכוח) באופן נעלה יותר מכפי שיבוא אל הפועל. ובמשל הנ"ל, האילן עצמו כפי שהוא כלול ב(כוח הצומח) של הזרע הקטן, נעלה ושלם יותר מכפי שיהיה בתור עץ בפועל.

## קדימות בזמן או במהות

אולם הא גופא, צריך להבין - מניין נובעת מחלוקתם זו של בית-שמאי ההולכים אחר ה'בכוח' לבית-הלל ההולכים אחר ה'בפועל'?

יש לומר כי ביסוד מחלוקת זו עומדת מחלוקת יסודית בשאלה קדמונית עוד יותר:

הגמרא במסכת חגיגה (יב,א) מביאה מחלוקת של הצדדים בדבר סדר בריאת העולם. "בית-שמאי אומרים, שמים נבראו תחילה ואחר-כך נבראת ארץ... ובית-הלל אומרים, ארץ נבראת תחילה ואחר-כך שמים... אמרו להם בית-הלל לבית-שמאי, לדבריכם, אדם בונה עלייה ואחר-כך בונה (תחתיה) בית?! (שנאמר 'הבונה בשמים מעליותיו ואגודתו על ארץ יסדה'). אמרו להם בית-שמאי לבית-הלל, לדבריכם, אדם עושה שרפרף ואחר-כך עושה כיסא?! (שנאמר 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי')."

המהרש"א (רבי שמואל אליעזר איידלס) בהתייחסותו לדברים אלה, השווה את מחלוקתם של בית-הלל ובית-שמאי, בעניין הבריאה, לשאלת הפנימי והחיצוני (על-דרך פרי וקליפתו): "אם נאמר שהפנימי אשר בתוכה הוא העיקר ונברא תחילה, ואחר-כך נתגדלו והלכו עליו קליפות החיצונות, והם אינם אלא שומרים לפנימי; או שנאמר הפך זה, כי החיצונות הן גדלות ונבראו תחילה, ובזולתו ייפסדו גם הפנימיים כי הוא שומר עליהם, ואחר-כך בתוכו יתגדלו הפנימיים."

מוסיף ומבאר המהרש"א: "לדעת בית-שמאי הגרמיות השמימיות המקיפים את העולם... הם העיקר, וממנו התחיל המציאות להרחיב ולהלך מלמעלה למטה עד לארץ שהוא האמצעי בתוך היסודות הפשוטות... ודעת בית-הלל (ל)הפך... כי הארץ הוא המרכז אשר עליו יסתובבו כולם והוא העיקר, כי הם אינם אלא כשומרים ומשמשים אליה, ועל-כן בה התחיל המציאות והיה הולך ומרחיב עד מציאות השמים והגלגלים."

וצריך להבין:



א) ידועים דברי חז"ל שכל הבריאה כולה (השמים והארץ) אינה אלא בשביל ישראל ובשביל התורה. ומכיוון שהן התורה (שהיא "מן השמים") ניתנה בארץ דווקא, והן ישראל (שנשמותיהם חצובות מתחת כיסא הכבוד, שהוא ב"עַרְבוֹת" ד"אַקְרֵי שָׁמַיִם") ירדו למטה בארץ דווקא - על כורחך שעיקר כוונת הבריאה היא הארץ; וכיצד אפוא סוברים בית־שמאי שעיקר כוונת הבריאה היא השמים, ואילו הארץ טפלה בלבד לשמים כשרפרף לפני כיסא!?

ב) לאידך גיסא, יש להקשות על בית־הלל - גם אם נאמר כי כוונת הבריאה היא הארץ, עדיין אין מכך כל הוכחה ש"ארץ נבראת **תחילה**"; ואדרבה, יש לומר שבריאת השמים **קדמה** לבריאת הארץ בתור הכנה לתכלית העיקרית (שהיא, כאמור, הארץ), ועל־דרך מה שכל הבריאה כולה קדמה לבריאת האדם (נזר הבריאה ותכליתה) - כדי שימצא הכול מוכן לפניו!

ויש לומר, הביאור בזה - לכולי עלמא (גם לבית־שמאי) היעד העיקרי של הבריאה הוא הארץ (שלכן ניתנה התורה בארץ דווקא). ולכולי עלמא סדר הבריאה **בפועל** היה מלמעלה למטה (דהיינו קודם נבראו השמים ורק לאחר מכן הארץ). והמחלוקת היא לגבי **הכוונה** האלוקית בבריאת הארץ (ובנתינת התורה בארץ):

לפי בית־שמאי העילוי הוא שמים (רוחניות) והכוונה בבריאת הארץ היא שישראל יפעלו בה - בכוח התורה - שתתעלה לדרגת שמים. משום כך נבראה הארץ באופן של השתלשלות מבריאת השמים, כי על־ידי התכלותה תחילה 'בכוח' בשמים ניתנה בה היכולת לשוב ולהתעלות אל שורשה (ובכך, כאמור, להשיג את מטרת בריאתה).

ואילו לדעת בית־הלל - הכוונה בבריאת הארץ היא (לא ש'תצא' ממציאותה ותתעלה לדרגת שמים, אלא אדרבה) שתישאר במציאותה ובגדריה הגשמיים, אלא שאלה כמות־שהם יתנהלו על־פי תורה ויהיו חדורים וספוגים בקדושתה.

לפי זה, באומרם "שמים נבראו תחילה" או "ארץ נבראת תחילה", אין כוונתם לקדימות **בזמן** אלא **במהות** - כלומר, מי מהם נברא בתור סיבה ומי בתור מסובב. בית־שמאי סוברים שהארץ היא 'מסובבת' מהשמים ובית־הלל סוברים שהשמים 'מסובבים' מן הארץ.

לאור כל זאת יש לומר כי זוהי המחלוקת היסודית שממנה נובעת מחלוקתם בשאלת 'בכוח' או 'בפועל':

שמים הם ה'בכוח' של הארץ (שכן השמים נבראו תחילה ומהם נשתלשלה הארץ). לכן, לדעת בית־שמאי, ששיא העילוי הוא "שמים" וכל כוונת הבריאה אינה אלא שהארץ תתעלה למדרגת שמים, כפי שהיו בעודם כלולים 'בכוח' בשמים - העיקר הוא ה'בכוח'. ואילו לדעת בית־הלל,

שכוונת הבריאה היא החדרת קדושה במציאות הארצית כפי שהיא 'בפועל' (ולא שתתעלה לשורשה כפי שהייתה כלולה 'בכוח' בשמים) - העיקר הוא ה'בפועל'.

על-פי זה יומתק גם מה שלפי בית-שמאי, יש פעמים שבהן ה'בכוח' **עדיף וגובר** על ה'בפועל'. שהרי לשיטתם, בריאת השמים אינה בשביל הארץ, אלא היא עניין בפני עצמו (ואדרבה, התכלית הסופית של הבריאה כולה היא שהארץ תתעלה לדרגת שמים!) - נמצא אם-כן כי ה'בכוח' איננו אך ורק אמצעי להשגת ה'בפועל', אלא אדרבה, עיקר המעלה טמונה ב'כוח' ואילו ה'פועל' אינו אלא אבן-בוחרן שעל-ידו מתגלה ומתאמת ה'כוח'.

## כגדרי ה'נותן' או כגדרי ה'מקבל'

לתוספת ביאור:

מובן בפשטות כי גדולת כוחו של הקב"ה (בורא העולם), איננה מצד זה ש**כוחו** עתיד להתגלות במציאות של בריאה **בפועל**, אלא היא נמצאת בכוח מצד עצמו וכמות שהיא.

לפי זה אפשר להסביר את מחלוקת בית-הלל ובית-שמאי, ביתר עמקות:

הקב"ה, שהוא עליון, נתן את תורתו ומצוותיו לישראל בהיותם למטה בארץ, כנאמר, "ונתן לנו את **תורתו**". יש בתורה ובמצוותיה גדרים שבהם מתבטא יותר ה'נותן' (הקב"ה) ויש בהם גדרים המבטאים יותר את ה'מקבל' (ישראל כפי שהם למטה בארץ).

השאלה מתעוררת לגבי דינים שבהם לא פירשה התורה אם הם לפי גדרי ה'נותן' או לפי גדרי ה'מקבל'. ובסגנון הדברים עד כה - האם הולכים אחרי ה'בכוח' (גדרי ה'נותן' שה**כוח** שלו הוא, כאמור, עניין לעצמו), או אחרי ה'בפועל' (גדרי ה'מקבל', הנבראים, שעיקר העילוי אצלם הוא ה**בפועל** ועד שגם מעלת הכוח לגביהם היא מה שסופו להתפתח ולהיות פועל)?

ובכן, לפי בית-הלל שנתנית התורה בארץ היא כדי לפעול ולגלות את רצון ה' **בתוך** מציאות הארץ וגדריה - מסתבר לומר שעיקר דיני התורה נקבעו על-פי גדרי ה'מקבל' ולכן הם סוברים ש(במקרה של ספק) הולכים אחר ה'בפועל'. מנגד, לדעת בית-שמאי, שנתנית התורה בארץ היא בכדי **להעלות** את ה'ארץ' לדרגתה הרוחנית כפי שהייתה כלולה תחילה 'בכוח' **בשמים** - מסתבר לומר כי (במקרים שבהם לא פירשה התורה) יהיה הדין על-פי גדרי ה'נותן', ולכן הם סוברים שהולכים אחר ה'בכוח'.

כאן חשוב להבהיר: גם לפי בית-שמאי, התורה ודיניה ניתנו בהתייחס ל'חפצא' הגשמי שהוא חלק ממציאות העולם בפועל ('חפצא' של תפילין, 'חפצא' של ציצית, 'חפצא' של לולב וכיוצא

בזה). לכן, ברוב סוגיות ההלכה נדרשת פעולה מעשית ('בפועל') ואין להסתפק ביכולת לעשות ('בכוח').

רק בדינים מסויימים שבהם בולט, מעצם טיבם והגדרתם, עניין ה'בכוח' - ולדוגמה, דיני טומאה וטהרה (**הכשר** טומאה) - סוברים בית-שמאי שהולכים אחר ה'בכוח'. אולם גם במקרים כאלה ה'בכוח' הוא שווה-ערך ל'בפועל' (לא יותר מכך).

יוצא מן הכלל הוא עניין נרות חנוכה - שבו, כאמור, ה'בכוח' גובר על ה'בפועל' - וזאת מכיוון שכאשר מדברים על 'ימי החנוכה', מדברים מלכתחילה על מציאות **תורנית**. כלומר, בשונה מסתם 'יום', 'ימי החנוכה' הם 'חפצא' רוחנית במהותם ועל-כן גם כפי שניתנו לנו כאן בעולם, מודגשים בהם גדרי ה'נותן', וה'בכוח' שלהם גובר על ה'בפועל'.

## מחלוקת בשאלת תכלית האדם

מחלוקת כזו - שביסודה עומדת שאלת 'בכוח' או 'בפועל' - אנו מוצאים (לא רק לגבי בריאת העולם, אלא) גם בנוגע לבריאת האדם: "הללו (בית-שמאי) אומרים נוח לו לאדם **שלא נברא** יותר משנברא, והללו (בית-הלל) אומרים נוח לו לאדם **שנברא** יותר משלא נברא" (עירובין יג,ב).

בריאת האדם פירושה (כאן) ירידת הנשמה למטה לעולם. ונראה כי גם בעניין זה בית-שמאי ובית-הלל הולכים לפי שיטתם:

לפי בית-שמאי שהעיקר הוא ה'בכוח', כלומר שתכלית בריאת העולם והאדם היא העלאתם והשבתם לדרגתם כפי שהיו כלולים 'בכוח' בשורשם הרוחני - אזי 'נוח לו לאדם **שלא נברא** יותר משנברא". כלומר, אף-על-פי שרצון הקב"ה הוא שנשמת האדם תרד למטה (על-מנת שתשוב ותתעלה לאחר מכן למעלה), אבל כאשר מדברים על רצון **האדם** מצד עצמו - אזי "נוח **לו לאדם** שלא נברא" ובוודאי היה מעדיף שנשמתו תישאר במקור חוצבה.

מה-שאינ-כן לפי בית-הלל שהעיקר הוא ה'בפועל', ממילא, כדי שהאדם יזכה להגיע לתכלית שלמותו עליו להימצא כאן למטה בעולם הזה דווקא, ונמצא כי "נוח **לו לאדם** שנברא יותר משלא נברא".

ומדעותיהם החלוקות בעניין קמאי זה - תכלית כוונת הקב"ה בבריאת העולם והאדם - נובעות דעותיהם של בית-שמאי ובית-הלל בסוגיות הש"ס הנזכרות (ובעוד סוגיות) וגם בסוגיית נר חנוכה - האם "פוחת והולך" או "מוסיף והולך".

(על-פי 'הדרן' מקיף על שישה סדרי משנה, 'תורת-מנחם - התועודיות' תשמ"ח, כרך ב, עמ' 645-660)



# נר החנוכה מבקש: "הדליקו נר שבת!"

כאשר לפני האדם עומדת  
הברירה בין נר שבת לנר חנוכה,  
פוסקת הגמרא שנר שבת  
"עדיף" ואילו הרמב"ם גורס,  
נר שבת "קודם". האם זה עניין  
של ניסוח? • הרמב"ם, בשונה  
משאר הפוסקים, אינו כולל  
דין זה בהלכות־שבת, אלא רק  
בהלכות־חנוכה. מדוע? • מצד  
אחד, הרמב"ם פוסק שנר שבת  
קודם לנר חנוכה "משום שלום־  
ביתו", ומצד שני, בהלכות־שבת  
הוא אפילו לא מזכיר את העניין  
של שלום־בית. הכיצד? • גדול  
השלום

**מ**ה עושים כאשר מגיעה שבת־חנוכה וליהודי אין די כסף כדי לקנות גם נר שבת וגם נר חנוכה - איזה מהם חשוב יותר?

פוסק הרמב"ם בסוף הלכות־חנוכה: "היה לפניו (=כסף כדי לקנות ולהדליק) נר ביתו (=נר שבת) ונר חנוכה, או נר ביתו וקידוש היום (=יין לקידוש) - נר ביתו קודם, משום שלום־ביתו; שהרי השם (=שמו של הקב"ה) נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו (=בדיני סוטה, כאשר אדם מקנא לאשתו). גדול השלום, שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר, 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'."

מקורו של הרמב"ם הוא בגמרא מסכת שבת (כג, ב): "אמר רבא, פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף, משום שלום־ביתו; נר ביתו וקידוש היום - נר ביתו עדיף, משום שלום־ביתו."

די במבט קל כדי להבחין בהבדלים בין לשון הרמב"ם ללשון הגמרא, הבדלים המעוררים כמה שאלות ותמיהות על הרמב"ם:

(א) מה מאלץ את הרמב"ם, שלא להסתפק בהבאת דברי הגמרא כפי שהם, אלא לחזק אותם בראיה מכך ש"השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו וכו'?"

(ב) הרמב"ם אינו מסתפק בראיה זו ומצרף לה מיד חיזוק נוסף: "גדול השלום, שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם וכו'". לשם מה?

(ג) לא זו בלבד שנחיצותה של הראיה הראשונה ("שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו וכו'") אינה ברורה דיה, לכאורה אין בה אף כדי לסייע לענייננו. שכן, כאן אנו עוסקים במקרה קיצוני וחמור במיוחד, של התרת אישה לבעלה, עניין שתלויים בו חיי משפחה שלמה [שעל זה נאמר, "מזבח מוריד דמעות"], ומשום כך ניתן היתר מיוחד למחיקת שם ה'. לעומת זאת, שלום־הבית הכרוך בהדלקת נר שבת הוא בעל משקל קטן בהרבה, וכהסבר המפרשים - "שלא ייכשל בעץ או באבן", או כדי למנוע מצב של "בני ביתו מצטערין לישיב בחושך". האם אפשר להקיש ממקרה של התרת אישה לבעלה, על ביטול מצווה רק כדי ש"לא ייכשל בעץ או באבן", או שלא יהיו "מצטערין לישיב בחושך"?

(ד) הגמרא מפרידה בין המקרה של נר שבת ונר חנוכה לבין המקרה של נר שבת ויין לקידוש וכותבת זאת בשני דינים נפרדים ("נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף כו'. נר ביתו וקידוש היום

- נר ביתו עדיף כו"י). לעומת זאת הרמב"ם כורכם כאחד ("היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה, או נר ביתו וקידוש היום - נר ביתו קודם"). מדוע?  
ה) לשון הגמרא הוא "נר ביתו עדיף". הרמב"ם משנה וכותב "נר ביתו קודם". מה עומד מאחורי שינוי לשוני זה?

## מדוע לא בהלכות־שבת?

להבנת העניין כולו יש להקדים שאלה נוספת. כידוע, סדר ההלכות ברמב"ם אף הוא מכון ומדויק. לאור זאת נשאלת השאלה, מדוע בחר הרמב"ם לכלול את ההלכה הנדונה ("היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה") בהלכות־חנוכה ולא בהלכות־שבת?

ואף כי הלכה זו אינה נוגעת לכל שבת ושבת, אלא רק לשבת־חנוכה - בכל־זאת ההלכה עוסקת (גם) בנר שבת!

השאלה מתחזקת לנוכח העובדה שהדין הוא - "נר ביתו (=שבת) קודם", ובכך למעשה מודגשת עליונותה של השבת על חנוכה. ומכיוון שכך, האם לא היה מהראוי שהלכה זו תופיע בהלכות־שבת?

השאלה על החלטת הרמב"ם לכלול דין זה בהלכות־חנוכה ולא בהלכות־שבת, גוברת ומתעצמת לאור הדין השני שהוא כולל באותה הלכה עצמה - "נר ביתו וקידוש היום". הלוא דין זה כלל אינו קשור לחנוכה אלא אך ורק לשבת?!

ועוד: ב'טור' (לרבי יעקב בן אשר) וב'שולחן ערוך' (לרבי יוסף קארו) מופיע דין זה (שנר שבת דוחה נר חנוכה) הן בהלכות־שבת והן בהלכות־חנוכה. מדוע אם־כן שינה בכך הרמב"ם משאר הפוסקים [והביא את הדין בהלכות־חנוכה (בלבד) ולא (גם) בהלכות־שבת]?

אף אם נאמר שאין מדרכו של הרמב"ם לכתוב אותו דין פעמיים (בשונה מה'טור' וה'שולחן ערוך') - היה עליו, לכאורה, לכתוב דין זה בהלכות־שבת שהן קודמות להלכות־חנוכה!

## 'גדר' החיוב של נר שבת

התשובה לשאלה זאת (בדבר מיקום ההלכה) היא המבוא להבנת העניין כולו:

תחילה עלינו להגדיר את מהות החיוב של הדלקת נר שבת. לכאורה, מלשון הגמרא וכן מדברי הרמב"ם הנ"ל, נראה שה'גדר' הוא - שלום־בית; "שלא ייכשל בעץ או באבן", ושבני ביתו לא יהיו "מצטערין לישיב בחושך".

אולם הרמב"ם בהלכות־שבת (פרק ה, הלכה א) קובע, כי הדלקת נר שבת היא משום "עונג שבת" וגם (שם פרק ל, הלכה ה) "לכבוד שבת". ומנגד, ראו זה פלא, בכל הלכות־שבת הרמב"ם כלל לא מזכיר את העניין של שלום־בית בהקשר של נר שבת.

והדבר תמוה ביותר: אם אמנם הרמב"ם סובר שה'גדר' של נר שבת הוא שלום־בית, כפי שניתן להבין מדבריו בהלכות־חנוכה ("משום שלום ביתו"), איך ייתכן שבהלכות־שבת - ההזדמנות הראשונה והמתאימה ביותר להגדיר את מהות החיוב של נר שבת - הרמב"ם אינו מזכיר עניין זה ולו אף במילה אחת?!

כל זה מביא אותנו למסקנה (המחודשת) שלפיה, לשיטת הרמב"ם, 'גדר' החיוב של נר שבת, כלל אינו "שלום ביתו", אלא "כבוד שבת" ו"עונג שבת". ואף־על־פי שר שבת מסייע גם לשלום־הבית, לא זהו 'גדר' החיוב של נר שבת.

בהמשך נעמוד על הסבר הדברים. אך כבר בשלב הזה נשאלת השאלה (לאור דברינו האחרונים) - כיצד נסביר את ההלכה ברמב"ם שר שבת דוחה נר חנוכה "משום שלום־ביתו", בה בשעה שלא זהו 'גדר' החיוב של נר שבת? האם ראוי לדחות את מצוות נר חנוכה מפני העניין של שלום־בית בנר שבת, שהוא לא ממהות המצווה אלא נוסף וטפל לה בלבד?!

כדי ליישב שאלה זו בחר הרמב"ם לכלול את הדין ד"נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו קודם", בהלכות־חנוכה דווקא ולא בהלכות־שבת. בכך מבקש הרמב"ם להדגיש כי דין זה - "נר ביתו קודם משום שלום־ביתו" - איננו דין בהלכות־שבת, אלא דין בהלכות־חנוכה. כלומר, דין זה אינו נובע מ'גדר' החיוב של הדלקת נר שבת, אלא הוא נובע ומתחייב מתוך הלכות־חנוכה.

## כותבים כדי למחוק!

אם־כן יוצא שהרמב"ם מחדש כאן חידוש גדול:

הטעם לכך שר שבת קודם לנר חנוכה "משום שלום־ביתו" - הוא לא מפני שר שבת חזק יותר וחשוב יותר מנר חנוכה, עד שהוא גובר עליו ודוחה אותו, אלא - מכיוון שבנר שבת יש (גם) מרכיב של שלום־בית (אף שכאמור לא זהו ה'גדר' של נר שבת) והוא, שלום־הבית, הינו התכלית של נר חנוכה. מדוע הוא התכלית של נר חנוכה? משום שהשלום הוא התכלית המרכזית של **כל התורה כולה!** במילים אחרות, כאילו נאמר שעל־ידי שלום־הבית (שבאופן מעשי וגלוי מושג באמצעות נר שבת) - אנחנו משיגים (בדרך חליפית) את תכלית הכוונה הפנימית המסתתרת (גם) מאחורי נר חנוכה.



זוהי אסֶּכּן הסיבה שהרמב"ם לא כלל את ההלכה בהלכות־שבת, אלא דווקא בהלכות־חנוכה - כדי ללמדנו שגם שבת אינו **דוחה** ואינו **שולל** את נר חנוכה, אלא **להיפך**, הוא מתחייב **מצד** נר חנוכה, שכן "גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

לאור זה סרה השאלה, מדוע נזקק הרמב"ם להוסיף ולכתוב "גדול השלום וכו'", שהרי בכך (כאמור) טמון כל הרעיון הנ"ל.

על־פי זה גם נבין מדוע נזקק הרמב"ם לראיה (השנייה) מכך ש"השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו".

בדין סוטה אנו מוצאים דבר מיוחד. סדר הדברים הוא כדלהלן (רמב"ם הלכות סוטה, פרק ג הלכות ה'): "מביא מגילה... וכותב עליה בלשון־הקודש בדין... וכותב את השם ככתבו... ואחר־כך מביא כלי חרש... ונותן לתוכו מים... ומוחק לתוכן המגילה לשמה, וימחוק יפה יפה עד שלא יישאר במגילה רושם הניכר כלל".

כלומר, לא מדובר בשם ה' כתוב (זה מכבר), שאנו מוחקים למען שלום־בית, אלא, **כותבים** מלכתחילה את שם ה' **על מנת למוחקו**, וזאת כדי להשכין שלום בין איש לאשתו. ההבדל הוא כזה: כאשר מוחקים שם ה' שכבר כתוב (לטובת שלום בית), משמעות הדבר שלום בית חשוב יותר מקדושתו של שם ה'. במילים אחרות, שלום בית **דוחה** את קדושת שם ה'. לעומת זאת כאשר כותבים בידעין את שם ה' בקדושה המתחייבת, מתוך כוונה ברורה למחוק אותו תכף ומיד למען שלום־בית, פירוש הדבר שקדושתו של שם ה' **היא עצמה מתקיימת ומתממשת** על־ידי השכנת שלום־בית.

והלוא זהו הרעיון אותו מבקש הרמב"ם להביע בענייננו - שגם שבת אינו **דוחה** את נר חנוכה, אלא הדלקתו היא סוג של **קיום** של נר חנוכה עצמו (כיוון שכאמור, "כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם").

## עדיף "קודם" על "עדיף"

על־פי זה תומתק העדפתו של הרמב"ם את הלשון "נר ביתו **קודם**" על־פני "נר ביתו **עדיף**" שבגמרא. הביטוי "עדיף" עשוי להישמע, שדבר אחד בא **במקום** השני, **על־חשבון** השני. לעומת זאת "קודם", הפירוש, **שבפועל** הדלקת נר שבת קודמת להדלקת נר חנוכה. ומכיוון שהרמב"ם מבקש להדגיש כיוון זה בהבנת הגמרא, שינה מלשונו של רבא וכתב "קודם" ולא "עדיף".

על־פי זה נבין גם מדוע הרמב"ם (משנה מנוסח הגמרא) וכורך את נר חנוכה ויין לקידוש יחדיו בכל הנוגע לקדימות של נר שבת. בכך מבקש הרמב"ם להדגיש (פעם נוספת) שאין מדובר כאן

בשני דינים שונים; דין אחד, שנר שבת דוחה את נר חנוכה ודין נוסף, שנר שבת דוחה את קידוש היום - אלא זהו אותו דין ממש הנובע מיסוד רעיוני אחד. דהיינו, הן נר חנוכה והן קידוש היום מחייבים (במקרה דנן) להקדים ולהדליק נר שבת, מכיוון שהמטרה הפנימית של נר חנוכה, כמו גם של קידוש היום, היא - "לעשות שלום בעולם".

## גזירה על כללות דת ישראל

יש להמתיק ולבאר את הסיבה הפנימית לכך שעניין זה - "גדול השלום" - שהוא תקף לגבי "כל התורה", מופיע ונלמד דווקא בהלכות חנוכה:

חנוכה איננו פרט בודד ויחיד ככל יתר הפרטים שב"כל התורה". לחג החנוכה יש נגיעה ישירה ל"כל התורה".

בתחילת הלכות חנוכה מפרש הרמב"ם את הטעם לקביעת חג החנוכה:

"בבית שני, כשמלכו יוון, גזרו גזירות על ישראל וביטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות... עד שריחם עליהם אלוקי אבותינו והושיעם... ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו... ימי שמחה והלל".

כלומר, חנוכה אינו חג המייצג מאורע יחיד ומצווה מסויימת, אלא הוא מבטא את ההצלה הכללית של עם ישראל מפני גזירה שאיימה על כל דת ישראל ועל כללות התורה ומצוותיה. לפיכך מתאים ללמד כלל זה ("גדול השלום") הנוגע ל"כל התורה", בקשר לחנוכה.

## מצוות מחייבות ומצוות שוללות

אך חנוכה קשור קשר ישיר לא רק ל"כל התורה", אלא גם לעניין ה"שלום":

התורה ומצוותיה נחלקות, באופן כללי, לשני סוגים - מצוות מחייבות (מצוות עשה - "אנוכי ה' אלוקיך") ומצוות שוללות (מצוות לא-תעשה - "לא יהיה לך אלוקים אחרים"). לגבי שבע המצוות דרבנן (ובכללן נר חנוכה), מבואר בתורת החסידות שאף-על-פי שהביצוע שלהן הוא ב'קום ועשה' (=פעולה אקטיבית) - הרי מבחינת התוכן הפנימי שלהן, שייכות מצוות אלה לסוג של מצוות לא-תעשה.

המצוות שהן ב'קום ועשה', מבטאות תנועה חיובית של גילוי ושל המשכת אור אלוקי בעולם. לעומתן מצוות לא-תעשה, נועדו לדחות ולשלול את הרע המבקש למנוע את השראת קדושת

ה' בעולם. במילים אחרות, מצוות לא־תעשה משכינות (באופן גלוי יותר מאשר מצוות־עשה) שלום בין הקב"ה לבין העולם. זוהי אפוא המשמעות הפנימית ב"לעשות שלום בעולם".

חלוקה זו באה לידי ביטוי גם בהבדל שבין שבת לחנוכה. שבת, עניינה הוא חיובי, כפי שהרמב"ם כותב מיד בתחילת הלכות־שבת: "שביתה בשביעי ממלאכה - מצוות **עשה**, שנאמר, 'וביום השביעי **תִּשְׁבֹּת**'". ולמרות שרוב הלכות־שבת שייכות לסוג של לא־תעשה, כדוגמת ל"ט 'אבות מלאכות' וכו', אף־על־פי־כן **תוכנה העיקרי** של השבת הוא חיובי - לְשִׁבוּת ולנוח. מהות המנוחה בשבת איננה **העדר** של עשייה, אלא עניין **חיובי**, וכדברי חז"ל שבתחילת הבריאה היה העולם חסר והשבת השלימה את החסר בהוסיפה דבר שקודם לכן לא היה - **בָּאת שבת בָּאת מנוחה**".

מאידיך גיסא, התוכן של חנוכה הוא בדומה לזה של מצוות־לא־תעשה, וכפי שהרמב"ם מאריך בראשית הלכות־חנוכה: "גזרו גזירות כו' וביטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות כו' ולחצום כו' וגברו בני חשמונאי כו' ואיבדום". כלומר, התוכן של חנוכה הוא סילוק המונעים והמעכבים וביטולן של הגזירות כנגד התורה ומצוותיה.

נמצא אפוא שכאמור, נר חנוכה קשור קשר הדוק גם לעניין ה"שלום" - שלום בין הקב"ה לעולם.

## דין בהלכות־חנוכה

על־פי זה נבין לעומק יותר את ההלכה ד"נר ביתו ונר חנוכה":

ה'גדר' של נר שבת, בדומה ל'גדר' השבת בכלל, הוא חיובי - עונג וכבוד־שבת. זו הסיבה שהרמב"ם, בהלכות־שבת, מזכיר אך ורק את הצד הזה (החיובי) של נר שבת, שהוא כאמור בעונג ובכבוד־השבת. ולמרות שנר שבת (גם) מאיר את הבית ומונע מצב של "יכשל בעץ או באבן" ושל "מצטערין לישיב בחושך" (שלילת הרע) - אין זה מהותו וגדרו של נר שבת.

בנר חנוכה הדבר להיפך: אף־על־פי שמצוותו היא "להראות ולגלות הנס", פרסומי ניסא (פעולה בעלת אופי חיובי), מכל־מקום תוכן המאורעות שקדמו והביאו לפעולה זו (הדלקת נר חנוכה) הוא - העדר ושלילה; גבורת בני חשמונאי על היוונים ש"גזרו גזירות כו' ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות".

נמצא אפוא שבחנוכה בולט באופן מיוחד העניין של השכנת שלום בעולם. כאמור, השכנת שלום בין הקב"ה לעולמו, על־ידי סילוק כוחות הרע המונעים והמעכבים את השראת השכינה בעולם. ועל־כן, כאשר מגיע מצב שבו עומדים זה מול זה, נר שבת ונר חנוכה, הרי מכיוון שבנר

שבת יש באופן גלוי (גם) עניין של שלום־בית, בא נר חנוכה (שעניינו הפנימי הוא שלום בעולם) ומבקש: "הדליקו נר שבת!". לכן הלכה זו מופיעה בהלכות־חנוכה, כי היא חלק מהלכות־חנוכה, יותר משהיא חלק מהלכות־שבת.

## מטרת כל התורה – שלום

על כך מביא הרב"ם ראייה ממחיקת שם ה', להוכיח שעניין זה, שהשלום (שליטת הרע המנגד לקדושה) מכריע את המצווה החיובית (תוספת אור וקדושה), אינו תקף רק לגבי נרות חנוכה, אלא זהו עניין כללי הנובע מתכלית כל התורה כולה - "שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו".

מדובר בשם הקדוש והנעלה ביותר של ה', שם הוי"ה (שהוא 'שם העצם', 'שם המפורש' ו'שם המיוחד'); שם זה, כאשר הוא נכתב בדיו על־גבי קלף גשמי, מבטא באופן המובהק ביותר את המשכת והוספת קדושה בעולם. ואף־על־פי־כן, כותבים מלכתחילה את השם הקדוש הזה מתוך כוונה למחוק אותו מיד לאחר מכן - לצורך השכנת שלום. כלומר, שכל התכלית של הפעולה החיובית דהוספת קדושה בעולם, גם היא כפופה למטרה הנעלית של "לעשות שלום" - לבטל מצב של פירוד ומחלוקת בעולם.

על כך מוסיף הרמב"ם עוד ומנמק, "גדול השלום", כיוון ש"כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם". פירוש הדבר, כל עצם המטרה שלשמה ניתנה התורה, היא לא (רק) כדי להוסיף אור וקדושה בעולם, אלא כדי לעשות שלום בעולם.

במילים ברורות יותר: "כל התורה" על שלל מצוותיה, ובכלל זה גם עניינים כאלה שמטרתם הגלויה היא חיובית (להוסיף ולגלות אור וקדושה בעולם), גם מטרתם־הם בסופר־שלי־דבר היא "לעשות שלום בעולם", לבטל כל מציאות של התנגדות לאלוקות בעולם.

## העולם ואלוקות – מציאות אחת

ובעומק יותר:

שלום אמיתי איננו מצב שבו התנגדות הצד שכנגד בטלה באופן מעשי בלבד, אך היא עשויה להתעורר בכל רגע מחדש. שלום אמיתי ושלם הוא כאשר מתהווה מצב שבו לא קיימת עוד כלל אפשרות של התנגדות.

עניין זה מתרחש כאשר מתברר לצד אחד שהצד השני איננו יריב שלו, או אף למעלה מכך - שמציאותו של הצד השני היא ממש אותה המציאות שלו.

זהו הפירוש הפנימי ל"התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" - לגלות שהתורה והעולם אינם שתי מציאויות נפרדות הנוגדות זו את זו, אלא הן מציאות אחת, **העולם הוא תורה, העולם הוא אלוקות.**

ההכרה בכך שהעולם הוא אלוקות יכולה להיות בשתי דרגות. הדרגה הנמוכה יותר היא כאשר אנו מבינים שללא ה"דָבָר ה'" שמחיה את הנבראים, אין לנבראים שום יכולת קיום משלהם; כפי שמבאר רבי שניאור-זלמן מליאדי (ב'שער היחוד והאמונה' בספר ה'תניא'), שהקב"ה בורא את העולם בכל רגע ורגע מ'אין' ל'יש', על-ידי המאמרות "יהי רקיע", "תדשא הארץ" וכו'.

הדרגה הנעלית יותר היא כאשר אנחנו מבינים שהעולם עצמו הוא אלוקות, וכידוע הלשון בחסידות - "'יש' הנברא הוא ה'יש' האמיתי", אין כאן מציאות של עולם המתקיימת על-ידי הבורא ומכוחו, אלא כל עצם מציאותו של העולם היא סוג של התגלות אלוקית (כפי שירדה והשתלשלה מטה-מטה עד שנצטיירה בציר גשמי).

לפי זה מובן, שאף כי בתורה יש (באופן כללי) שני קווים של מצוות - מצוות-עשה שהן בקו החיוב (לפעול תוספת אור וקדושה בעולם) ומצוות-לא-תעשה שהן בקו השלילה (לשלול ולבטל את המנגדים לאלוקות) - הרי בסופו-של-דבר המטרה העיקרית של כל המצוות ושל כל התורה היא לעשות "שלום בעולם" - לסלק את כל המעלימים והמסתירים ולחשוף לעין כול שכל עצם מציאות העולם אינה אלא אלוקות.

## מסירות הנפש הביאה שלום

עניין זה קשור קשר פנימי עמוק למהות חג החנוכה - ניצחון היהודים על היוונים וביטול המצב של "גזרו גזירות על ישראל וביטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות".

ניצחון זה התרחש על-ידי מסירות-נפשם של החשמונאים על קידוש ה'. הכוח שיש ליהודי למסור את נפשו על קידוש ה' נובע מהדרגה הגבוהה והעמוקה ביותר שנשמתו שהיא דרגת ה'יחידה' ("יחידה ליחדך"). זוהי דרגה בנפש שהקשר שלה אל הקב"ה הוא תמידי ועצמי ואינו ניתן לשינויים. ומצד דרגה זו אין מלכתחילה שום מקום למנגדים לאלוקות.

ועל-כן, כאשר התגלתה דרגת קשר זו של עם-ישראל אל הקב"ה, בדרך ממילא בא הדבר לידי ביטוי גם בתוצאה המעשית, ש"גברו ישראל על אויביהם ואיבדום" ו"חזרה מלכות לישראל" - מצב של שלום ושלווה בעם-ישראל.

(על-פי ליקוטי-שיחות, כרך טו, עמ' 372-381)