

שאלות מנחות ללימוד פחד יצחק על חנוכה

מאמר ב

סעיף א

- מה ההבדל המהותי בין תפקיד אמירת על הנסים בפורים לבין תפקידה בחנוכה?
- האם תוכלו להסביר הבדל זה? האם יש הבדל בין הנסים שארעו?

פ ר ק א

א. המטבע של אמירת על הנסים טבועה היא בתכנם של שני המועדים: חנוכה ופורים. השואת הנוסחאות של המטבע הזה תעמידנו על ההבדל ביניהם. המשפט האחרון של „על הנסים” של פורים הוא תליית המן על העץ. ונמצא שאין כאן אלא סיפור העובדא של נס פורים, ואין כאן זכר לקביעות החג לשמו של נס זה. ולא כן הוא נוסח המטבע דחנוכה. דאם ה' הנוסח של מטבע חנוכה שזה לפורים היה צריך להסתיים ב„והדליקו נרות בחצרות קדשך” אשר זה הוא פיוס העובדא דנס חנוכה. ובמקום זה יש כאן הוספה על אודות קביעות החג לשמו של הנס, והמשפט האחרון של מטבע הנוסח דחנוכה הוא „וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול.” ונראה דמעם השינוי הזה נעוץ הוא בהבדל גדר חובת אמירת על הנסים בפורים מגדר חובת אמירה זו בחנוכה. דבפורים אין אמירת על הנסים חובה אלא מצד הזכרת המאורע של היום כתפלה וכברכת המזון; מה שאין כן בחנוכה דמלבד חובת הזכרת המאורע של היום יש עוד חיוב נוסף של הודאה על הנס, ועל כן נכלל זה גופא בנוסח דעל הנסים דחנוכה, להודיע דבאמירה זו מתקיימת היא חובת ההודאה. ולזה מסיימים „וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות” וגו'; מה שאין כן בפורים דאין בו חובה מסוימת של הודאה, ולכן לא בא בנוסח דעל הנסים רק ענינו של המאורע. באופן דלא מצינו ענין הודאה במיוחד ובמסוים בשום קביעות זמן מלבד בחנוכה.

סעיף ב

- נסו לתרגם למונחים אחרים את שני סוגי המלחמות עליהם מדובר באגרת המוסר?
- הרב הוטנר מבחין בין שני סוגים של התנגדויות שמפעילים הגויים על ישראל. הוא מביא את גזירות השמד כדוגמא לאחד הסוגים. האם תוכלו להביא דוגמאות מן ההסטוריה לסוגי השני?

ב. ומהלך הדברים כך הוא: כל השרשים של הענינים שנודמו לה לכנסת ישראל בדרך הנצח שלה נמצאים הם במעשה אבות. מעשה אבות סימן לבנים. ולדעתם של חכמים הסימן של גזירות השמד שאירעו לבנים הוא במעשה אבות של ויאבק איש עמו דיעקב אבינו. וכודאי שהדבר טעון ביאור שהרי כמה מלחמות היו להם לאבות-העולם בחייהם, וגם ליעקב אבינו עמדו לו כמה שמנים כגון עשו ולבן, ובכל זה הסימן לגזירת השמד הוא דוקא במאבק זה דויאבק איש עמו. אלא דיעויין אגרת המוסר

דמבואר שם בדרכי העבודה נמצאים הם שני מיני מלחמה: מלחמה בין המדות והדעת, ובין הקדושה והטומאה. הראשונה היא מלחמה מבעית שמצינו דוגמתה גם בענינים שאין להם שום שייכות עם דרכי עבודת השם, דהמדות נמשכות אחרי הערב לשעתו, והדעת מחשבת חשבונות של עתיד. אבל המלחמה בין כחות הקדושה והטומאה היא מלחמה שלא מצינו בטבע דוגמתה, שכן אין בתוך הטבע לא קדושה ולא טומאה. והוא הדין והיא המדה גם בכלליות כנסת ישראל. גם לכנסת ישראל בכלל יש לה שני הסוגים של מונעים ומעכבים. יש לה עכובים מצד אומות העולם המשמשים לה מניעות בדרכה על ידי התעוררות כחות מבעיים של פיתוי והסתה של חיי שעה, דוגמת המלחמה המבעית בין המדות והדעת אצל היחיד. וכמו כן יש לה לכנסת ישראל גם מניעות ועכובים מצד אומות העולם על ידי התעוררות כחות רוחניים של טומאה, שאין ענינם להדיחה לתוך הפח של חיי שעה, אלא דוקא לבטל את קדושתה. גזירת השמד היא דוגמא למניעות ועכובים של הסוג השני, שהרי זה הוא ענינם של גזירות השמד שכל עיקרם אינם באים אלא להעביר על דת, דהיינו ביטול קדושתה של כנסת ישראל. וזו היא הסברתם של דברי חכמים שסימנם של דורות השמד הוא במעשה אבות של ויאבק איש עמו, מפני שהאיש הזה הרי הוא שרו של עשו. כלומר מלחמה שאין למצא דוגמתה בטבע, ומפני כך מאבק זה הוא השרש למלחמתם של הבנים עם מניעות ועכובים הקמים עליהם אך ורק לבטל את קדושתם. ולא עוד אלא שגם לעמידה בנסיונות של גזירות השמד יש להם לבנים סימן במעשה אבות של עובדא זו. שהרי כך אמרו חכמים וירא כי לא יכול לו נגע בצדיקים שעתידים לצאת ממנו בדורו של שמד.

סעיף ד

- במה עמידה מול גזירות שמד רוחני כמו שהיה בחנוכה גדולה יותר מגזרות שמד פיזי כמו שהיה בפורים?

ג. וממשיכים אנו את הקו הלאה. מכיון שבמעשה אבות של עובדא זו מצינו שלא זכה יעקב לשם ישראל כי אם לאחר הנצחון על השר הזח הנאבק עמו; כמו כן גם הסימן לבנים של עובדא זו, דהיינו העמידה בנסיונות של גזירות השמד מתיחסת היא לתואר שם ישראל אשר עליהם. סימן זה לבנים כיצד הוא מתפרש? — גם בהלכות מסירות נפש מצינו מקום מיוחד לגזירות השמד, שהרי בשעה שהכונה היא להעביר על דת אפילו על ערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור. והרי מסירות נפש זו על ערקתא דמסאני איננה מסירות נפש על דיניה ומצוותיה של תורה, דלעולם אין האיסור עצמו נעשה לחמור יותר על ידי כונתו של האנס, אלא שמסירות נפש זו באה היא על כלליות התואר של ישראל, דהעברת

ישראל מעל דתם פונעת היא בכלליות תואר ישראל, ואין לנו עסק בזה כלל עם החומר של פרטיות העבירה.

ד. אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. מדובר בכאן על אודות בחירה ועל אודות נתינה. חג"א מחלק את שתי העובדות לשני ענינים לפי סדר הזמנים. הבחירה היא מה שנאמר למשה בשני לחדש סיון ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. והנתינה היא ארבעה ימים לאחר כן בשעת אמירת אנכי. אם באנו להתאים ענין זה להלכות מסירות נפש היה צריך לומר בלשון זה: מסירות נפש על עבירות וחטאים הדוחים פקוח נפש זו היא מסירות נפש המתיחסת למתן תורה, שכן עבירות וחטאים הללו מתן תורה הם; שאני מסירות נפש של דור השמד, שמכיון שחובת המסירות נפש היא לא מצד האימור כי אם מצד הכונה הכללית של העברת הדת, הרי המסירות נפש היא על התואר הכללי של יחוד שם ישראל בעמים. פולמוס של יונים הוא גזירת השמד הראשונה שפגעה בישראל. וכאן הוא ההבדל בין מסירות נפש דפורים ובין מסירות נפש דחנוכה. דמסירות נפש דפורים היא מסירות נפש על ה"ונתן לנו", קיימו וקבלו; ואלו מסירות נפש דחנוכה היא מסירות נפש על ה"בחר בנו". והואיל אשר כל מסירות נפש על דרגא רוחנית עושה את הדרגא הזו לבת-קיימא, (דבר שמסרו נפשם עליו מתקיים בידם) הרי מסירות נפש של דור השמד מכניס את תואר הישאריות לסוד הקיימות. וכאן הגענו לפשר דבר של הסימן לבנים בענין זה. כי כשם שבמעשה אבות לא בא התואר ישראל כי אם לאחר הנצחון על שרו של עשו; כמו כן אצל הבנים נעשה הוא התואר הזה לבן-קיימא לאחר העמידה בנסיגות של גזירות השמד.

סעיף ה

- כיצד משתלבות זו בזו שתי המשמעויות של המילה הודאה?
- עיינו בברכת ההודאה בשמונה עשרה – האם ניתן למצוא בה את שני הפירושים?
- לאור הנאמר סכמו את ייחודו של חנוכה משאר החגים?

פרק ב

ה. בבנין המלים של לשון הקודש נודמנו לפונדק אחד שני מושגים: הבעת החזקת טובה (דאנקען), והסכמת לדעת הצד השני (נאכגעבען). לשני המושגים הללו יש בלשון הקודש בימיו משותף: הודאה. הודאת בעל דין – פירושה הסכמת לדבריו של הצד השני; הודאת על העבר – פירושה הבעת החזקת טובה על מעשה חסד. הסברת השיתוף הזה היא, כי בתכונת נפשו של אדם פמונה היא השאיפה להיות סמוכה על שלחן עצמת, מבלי להזקק לעזרתו של הזולת. ובשעה שאדם מביע את הכרת

טובתו לחברו ונותן לו תודה, באותה שעה יש כאן הודאת בעל דין כי בפעם הזאת אמנם לא עלתה בידו והיה עליו להשתמש בטובתו של חבירו. באופן שהשרש הנפשי העמוק של כל הבעת תודה הוא מעשה הודאה. ועל אחת כמה וכמה שכך הוא הענין בבין אדם למקום. עיר פרא אדם יולד. ובטבע הפרא של כל אדם גנוזה היא ההנחה של כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. (וכבר אמר אחד מחכמי העבודה: פארצן מענטשן וואס זינגן דעם כורא עולם א דודעלע, מזרח דו, מערב דו, וגו'. און פארצן מענטשן וואס זינגן זיך א איכ'עלע, מזרח איך, מערב איך וגו'). ובשעה שהוא מקריב את תודתו למקום הרי זו הודאה כי לית ליה מגרמיה כלום.

1. ענין זה מכנים הבלטה מיוחדת בכפילות מושג ההודאה בסגנונה של ברכת ההודאה בשמונה עשרה, המתחלת ב"מודים אנחנו לך" ותיכף במשפט הסמוך לו חוזר הוא ענין זה "גודה לך ונספר תהלתך". אלא שהם הם הדברים המכוארים בכאן. אף על פי שגם הסכמה לדעתו של הצד השני וגם הבעת החזקת טובה יש להם שם הפועל משותף, מכל מקום מחולקים הם באופן קשורו של הפועל עם הכא לאחריו. בשעה שהכונה היא על הבעת החזקת טובה הרי הוא מקושר עם מה שלאחריו על ידי תיבת "על", דהיינו שהחזקת הטובה היא על שעשית עמדי כך וכך, ובזה תיבת "על" עומדת היא במקום עבד; ואלו כשהכונה היא הסכמה לדעתו של הצד השני, הרי הוא מקושר עם מה שלאחריו על ידי האות "ש", כגון ראובן מודה שהוא חייב לשמעון. ומפני כן מכיון שהפתיחה של ברכת ההודאה דשמונה עשרה היא במודים אנחנו לך "שאתה" וגו' הרי פירושה של הודאה זו הוא כמובן של הודאת בעל דין. ואלו ההודאה במשפט השני של ברכה זו אשר תיבת "על" רצופה לו, "גודה לך על חיינו המסורים בידך" הרי הכונה היא כמובן קרבן תודה. ויעוין עוד רש"י על אמירתה של לאה הפעם אודה את השם, והוסיף רש"י על זה שנמלתי יותר מחלקי. כלומר ענין התודה עבוד לידתו של יהודה כולל בתוכו גם הודאת בעל דין שזה אינו מגיע לה בדין.

2. וכאן הגענו למקומו של ענין ההודאה שלא מצינו לו שום קביעות זמן אחרת מלבד מועד החנוכה. כי הלא בקריאת שם ישראל שזכה לו יעקב אחרי הנצחון על שרו של עשו פירשו חכמים שהודה לו על הברכות, וכבר נתבאר לנו בפרק הראשון כי מעשה אבות זה הוא סימן לבנים בשעת עמידה בנסיונות של גזירות השמד. והיינו כי כל עמידה בנסיון

של העברת הדת מעוררת הודאה בכרכתם של ישראל. ונמצא כי הישועה של הנוכה שהיתה הישועה הראשונה של כנסת ישראל על ידי מסירות נפש על העברת הדת, כוללת בתוכה גם את הודאתם של שרי עשו בסגולותיה של כנסת ישראל. והרי כנסת ישראל מחזירה את ההודאה הזו לשרשה, והיא קובעת חובת הודאה מסוימת ומיוחדת לימי החנוכה. וקבעו שמונת ימי הנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול. אמירת הלל משותפת היא לכמה זמנים, אבל באמירת ההודאה עומד הוא מועד החנוכה לעצמו. השם יהודים אשר בו נקראת האומה כולה עיקר ענינו הוא שהם מודים תמיד להשם על חסדיו; מכל מקום בשורש השם הזה נמצא גם ענין הודאת בעל דין, על ידי אשר האם שזכתה ליצירת השם הזה הכירה שנמלה יותר מחלקה. והוא הדין והיא המדה בהודאה דחנוכה. ואף על פי שעיקר ענינה של הודאה זו הוא תודה על הנס של הישועה, מכל מקום בשרשה של הודאה זו גנוז הוא גם ענין של הודאת בעל דין, על ידי אשר במסירות נפשם של ישראל כנגד העברת הדת מכריחים הם את שרו של עשו להודות בתוקף קיומו של שם ישראל. לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, ופרשו חכמים מלמד שהודה לו על הכרכות. להודות ולהלל לשמך הגדול.

מאמר ז
סעיף א

- כיצד באה לידי ביטוי העובדה שתכונת העליה כלולה במצווה?

א. בודאי שכל סדר המערכה של תורה ומצוות, אינו אלא סדר של עליה. וכוללת היא תכונת העליה במיוחד, במטבע הזמנים של מועדי קודש, שכן במועדים אין העליה משתייכת לפעולות הנעשות במסגרת הזמן, אלא שהעילוי הוא במציאות הזמן עצמו. וידועה היא אצלנו ההקפדה שלא לומר, „עם איז אַוועק אַ יום טוב“, אלא שהביטוי הנכון הוא: „עם איז צוגעקומען אַ יום טוב.“ ומכל מקום, בדרך כלל אין אנו מוצאים שום מצוה, שתכונתה זו של עליה תהיה חלק בגוף מעשה הקיום שלה. יוצא מן הכלל הנה היא מצוה נר חנוכה. חלק בגוף מעשה הקיום של מצוה הדלקת נר חנוכה, הוא הדין של מוסיף והולך. ושרשו של מהלך ההוספה בנרות חנוכה, הוא הדין של מעלין בקודש. ובפוסקים הכריעו שבכרת המצוה של נר חנוכה תהא על הנר הנוסף דוקא. וככה רזאים אנו, שבכבוד שבשאר המצוות, קיום המצוה נכלל הוא במהלך העליה; הנה בנר חנוכה מהלך העליה נכלל הוא בקיום המצוה. וכודאי שראוי לנו להתעורר על יחוד ענין זה לנר חנוכה דוקא. כמאמר הזה יתגלה לפנינו המקום, אשר בו נעוץ שרשו של יחוד זה.

ב. מתוך דבריה של הנבואה העוסקת במאורע-חנוכה למדים
 אנו כי עמקו של מאורע-חנוכה הוא ענין של פיזור רצופים. הנה בכל
 התנ"ך מצויה היא מאד ההרכבה של שתי המלים: הוד והדר. "הוד
 והדר לבשת", "הדר כבוד הודך", וכדומה. ורק פעם אחת מוצאים אנו
 בתנ"ך מערכת מלים זו, לא ברציפותם אלא דוקא בפיוזום. בשעת חזון
 ראיית שר יון אומר דניאל, "והודי נהפך עלי למשחית", ולאחר
 כשלונו של שר יון הוא אומר, "ועמד על כנו מעביר-נוגש הדר-מלכות".
 כלומר, שלמונו של שר יון הוא המהפך את ה ה ו ד למשחית. ואותו
 הכוח המשחית שלמונו של שר יון, הוא הוא הכוח היוצר את ה ה ד ר .
 הנה היא לפנינו, ההרכבה של "הוד והדר", כשהיא מתפרקת למקוטעים.
 כי בשעת הגזירה דוקא ה ה ו ד נהפך למשחית; ולעומת זאת, בשעת
 ההצלה, דוקא ה ה ד ר עומד על כנו. וזו היתה הכונה באמרנו כי
 פיזור הרציפות של "הוד והדר", הוא הסוד של מאורע-חנוכה.

ג. בכדי שתיקבע פרשה זו בדעתנו בהרחבה, נציע פירוש המלים
 של הוד והדר בארבעה מקומות: א) הוד והדר במדותיו של הקב"ה;
 ב) הוד והדר בגופו ובנפשו של עובד השם; ג) הודה והדרה של תורה;
 ד) הודה והדרה של כנסת ישראל.

ד. הנה בדרך כלל יודעים אנו שתיבת "הוד" מתפרשת במוכח
 של יופי. אבל מאידך גיסא, כרי הוא שהוד ויופי אינם שמות נרדפים.
 אלא שההוד הוא סוג פרטי של יופי. פרטיותו של סוג היופי הקרוי הוד,
 הוא היופי הנמצא בסגולת הגמישות. שהרי הוד משמש מושג של שותפות
 להודאה ויופי. כלומר, מונח זה של הוד מיוחד הוא ליופי הגנוז בתנועה
 של התבטלות עצמית. אמנם עדיין אין בזה כדי שביעה. דמוף סוף מה
 הוא הטעם להמציא תיבה מיוחדת לסוג יופי זה דוקא. הלא רבים הם
 מאד סוגי היופי, ובכל זאת לא מצינו יחוד שם לכל סוג וסוג. המפתח
 לזה נמצא הוא בלשון חכמים: "לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא
 קשה כארוז. שהארוז כיון שנשבה בו רוח מיד עוקרתו והופכתו על פניו,
 אבל הקנה אפילו כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו
 ממקומו אלא הוא הולך וכא עמהן. כיון שדוממו הרוחות עמד קנה
 במקומו." למדים אנו מכאן, כי אף על פי שבדרך כלל כפיפות ונצחון
 הם תרתי דמתי, מכל מקום לפעמים אתה מוצא כי דוקא כוח ההתכופפות
 משמש גניזה לכוח הנצחון. נצחוננו של הקנה על הסערה בא לו מפני
 כשרון-ההתכופפות שלו. באופן זה, תנועת ההתכופפות איננה תנועה
 של חסרון-כוח, אלא דוקא להיפך תנועה של עדיפות-כוח. עדיפות-כוח
 זו הגנוזה בתנועת ההתכופפות, מהוה סוג מיוחד בין הכוחות הפועלים
 בעולם. כל כוח משמש תקיפות לבעל הכוח. אבל כוח ההתכופפות של
 הקנה משמש לבעליו תקיפות בלבוש של הלישות. כאן יתרון-הכוח מופיע

בדמות של חסרון-כות. והנה ענינו של כל יופי הוא בסוד הקצב בין תנועות מתחלפות, או בסוד ההתאמה בין יסודות מתחלפים, עד שהקצב וההתאמה הופכים את החילוף עצמו להיות חלק מן שלימות אחת. יפיה של המנגינה הוא בקצב תנועות הקול המתחלפות מן העוז אל הרוך, ומן הרפיון אל הקושי וכדומה. יפיה של התמונה הוא בהתאמה השולמת בין היסודות השונים של חלקיה, עד שדוקא השינוי שבהם נעשה גורמה של אחדות התמונה וכדומה. ודעת לנכון נקל כי לעומת עומק החילוף והתמורה הנמצא בין יסודות ההרכבה, כן לעומתו יגדל היופי הבוקע

ועולה מהתאמתם ומהקצב השולט בהם. והלא ראינו את עומק הסתירה ואת עוזו התמורה הנמצאים בתנועת ההתכופפות של הקנה בפני הסערה. כי יש כאן תוכן של תקיפות בצורה של חלישות. ורואים אנו כי נמצא לנו כאן מקום אשר החילוף בין הגוף ובין הלבוש עמוק הוא עד מאד. ואם בכל זאת נמצא כי הגוף והלבוש הסותרים את עצמם ומכחישים זה את זה, יצטרפו לידי שלימות אחת של נצחון, הרי אין לך התאמה וקצב בין יסודות סותרים יותר מזה. ועל כן אנו אומרים, כי בכל מקום שאתה מוצא התכופפות של השתלמות והתכטלות של נצחון, הרי זה יופי מיוחד במינו. מפני שהקצב וההתאמה בכאן נמצאים הם במקום שהסתירה היא בין הגוף ובין לבושו העצמי. ולשם יהוד יופי זה לסוג בפני עצמו, נולד השם הוד. אמנם משונה הוא גילוי היופי שבסגולת הגמישות משאר כל מיני יופי שבעולם. שכן אין תכונת הנצחון של ההתבטלות-העצמית מתגלה בשעת מעשה, אלא דוקא לאחר זמן. והקנה המתכופף יזיכה. בשעת הסערה אין ניכר כלל כי התכופפות זו תנועת התקוממות היא. ורק בעבור הסערה, והקנה נשאר על איתן-מעמדו או נגלה הדבר למפרע כי ההזנה גנזה בתוכה את העמדה, והנצחון היה נכלל בתהודאה. גילוי-למפרע זה – הוא ההדר. ויש בידינו עכשו למצות את עומק המעם לקריאת היופי הזה בשם מיוחד. כי באמת מיוחד הוא היופי הזה, שכן הוא מתגלה דוקא בדרך גילוי למפרע. ומכאן הוא הסמיכות של הוד והדר. ההוד הוא עצם היופי שבהודאה; וההדר הוא אופן הגילוי למפרע, אשר רק על ידו מתגלה הוא היופי שבהודאה. והבן היטב.

ונבוא עכשיו לפרט את הכלל הזה לארבעת המקומות של הוד והדר הנזכרים באות ג'.

ה. הוד והדר בגופו ובנשמתו של עובד השם. שורש הענין הוא במה שנאמר אצל משה „ונתת מהודך.” ופירש רש"י זה קירון עור פנים. וצריך באור למה דוקא קירון עור פנים קרוי הוא הוד. אלא שהם הם הדברים. המקום שבו ניכר אור הנשמה בכלי הגוף, הוא הוא הודו של הגוף, שכן ניכר במקום זה כשרון התכופותו של הגוף בפני הנשמה. הלא בכלליות הגוף אין שום היכר לאור השכל. ופני האדם הם המקום היחידי בגוף שדרכו, זהרורי השכל בוקעים אל החוץ. חכמת אדם תאיר פניו. ונמצא דאילולא הפנים לא היינו יודעים כלל כי ביכלתו של הגוף

להתכופף בפני הנשמה. ומכיון שהעור הוא החלק היותר חיצוני של הגוף, לכן ההתכופפות של העור בפני הנשמה היא הרבותא היותר גדולה בכשרון ההתכופפות של הגוף. לכן קירון עור פנים קרוי הוא הוד. ובשעה שההרגשה תופסת כי אין התכופפות זו מביאה הפסד ודלדול אל הגוף, אלא אדרבא מוסיפה לו עדינות ואצילות, הרי ההוד הזה נעשה להדרת פנים. וכאן היא סמיכות ההוד להדר בגופו של עובד השם. ובנשמתו של עובד השם ענין זה של הוד והדר מבואר הוא בפסוק „השתחוה לשם בהדרת קודש.” דכל כריעה והשתחואה שייכות הן למדת ההודאה. כנודע בחובת הכריעה ד„מודים.” ובשעה שבנפשו של עובד השם מאירה היא ההכרה כי דוקא ההתכמלות בפני קונו היא איתניות הישות שלו, אז נסמך ההוד של השתחואה להדר. השתחוה לשם בהדרת קודש.

ו. הוד והדר במדותיו של הקב"ה. מקור הדברים הוא בקטרוג המלאכים בשעת מתן תורה „תנה הודך על השמים.” וצריך ביאור על שדוקא בקטרוג זה קרויה היא התורה בשם הוד. אמנם הם הם הדברים. עיקר קטרוגם לא היה אלא על זה שהתורה ניתנה על דעתם של חכמי ישראל, ורצונו יתברך תלוי כביכול בהכרעת דעתם של הסנהדרין. והרי זה נראה כאלו יש כאן התכופפות כביכול בפני דעת בני אדם. ורק מפאת זה קרויה היא התורה הודו של הקב"ה. ובשעה שמאירה היא ההכרה בתפיסתה של כנסת ישראל, כי דוקא על ידי התכופפות זו נשלמת המגמה של כבוד שמים בעולם, אז נסמך ההוד הזה להדר. ועל זה שר דוד, „הדר כבוד הודך אשיחה.”

ז. הודה והדרה של תורה. מקור הדברים הוא כמשנה דאבות, „אם אין תורה אין דרך ארץ; אם אין דרך ארץ אין תורה.“ וכתב על זה המהר"ל דבאמת היה צריך להיות הסדר להקדים „אם אין דרך ארץ אין תורה“ לפני המאמר „אם אין תורה אין דרך ארץ.“ כמו שתקדים התנא לומר, „אם אין קמח אין תורה“ לפני „אם אין תורה אין קמח.“ אלא שהתנא רוצה להתחיל בתורה. עכ"ל המהר"ל. וצריך ביאור מה הוא הענין של ההתחלה בתורה במקום שמצד הסדר הנכון היה צריך לסיים בתורה. לשם בירור דבר זה, עלינו להגדיר בדיוק את המושג דרך ארץ במשנה זו. ונקדים דברים שנשנו לנו במאמר ד': „והנה רצון השם מתגלה לנו בשתי מערכות. מערכה אחת במעשה בראשית

שנברא בעשרה מאמרות; ומערכה שניה במעמד הר סיני בתורה שניתנה בעשרת הדברות. אידי ואידי גילוי רצונו של מקום הן. אלא שיש הבדל פנימי באופן יציאתו מן הכוח אל הפועל. דרצון השם המתגלה בתורה אופן קיומו הוא בדרך בחירה. „יהי אור“ — זה הוא מאמר המתקיים בדרך חוקי-מציאות של הכרה. „לא תשתחוה“ — זו היא דברה המתקיימת בדרך חרות-רצון של בחירה. חכמת המבצע בודאי היא חכמת החוקים של רצון השם שנתגלו לנו בעשרה מאמרות. אבל מכיון שחכמה זו איננה רק חכמת רצון השם שנתגלה לנו על ידי מ ת נ - ה כ ר ה, הרי היא חכמה היצונית לגבי חכמת התורה אשר היא חכמת רצון השם שנתגלה לנו על ידי מ ת נ - ה ר ז ת. זה הוא סוכנו של הענין אשר בלשון חכמים קרואים הם כל החכמות מלבד חכמת התורה חכמות היצוניות. מפני שפנימיות תוכנן של עשרת המאמרות הן עשרת הדברות. „אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי.“ כלומר, לא נתגלה הקב"ה במתן החכמה, כי אם להמציא מקום להתגלות במתן החרות. עד כאן ממאמר ד'.

ונכונים אנו בכאן להמשיך את הקו. בין רצון-מתן-הכרה דמאמרות ובין רצון-מתן-חרות דדברות, ישנו רצון ממוצע הנמצא בין הרצון דמאמרות ובין הרצון דדברות. הרצון הממוצע הזה הוא הרצון של „קיום-העולם.“ כי על כן העולם המופיע לעיני האדם כמתן-הכרה, מפיל על האדם חובה של חרות לקיימו ולא להשחיתו. כלומר, הרצון המחייב את האדם לקיים את העולם ולהמנע מהשחתתו, פועל הוא אמנם את פעולתו בדרך מתן-חרות, שהרי ביד האדם לקבלו או לדחותו, ואף על פי כן נובע הוא הרצון הזה מאמרות בראשית שכל פעולתם הוא דרך מתן-הכרה. שהרי מאמרות בראשית למדים אנו כי לא תחפוץ בהשחתת עולם. מחיית העולם על ידי המכול באה היא כחרמה על מאמרות בראשית. באופן, שהרצון המחייב את האדם לקיים את העולם הוא הרצון היחידי

שיש בו תכונה ממוצעת; אופן קיומו הוא דרך מתן-חרות דוקא, ומכל מקום גילוי של רצון זה הוא במאמרות אשר קיומם הוא דרך מתן-הכרה דוקא. ותכונת המיצוע שיש ברצון הזה הוא המיחדו לרשות מיוחדת, וקובע לו שם לעצמו: „דרך-ארץ“. והיינו שאמרו חכמים כי הכ"ו דורות שעד מעמד הר סיני היו בבחינת דרך ארץ קדמה לתורה. כלומר, כשם שהרצון של דרך ארץ הוא בעצמותו ממוצע בין הרצון דמאמרות ובין הרצון דדברות, כמו כן אותם הדורות שבאו לעולם בתקופת זו שכי

המאמרות לדברות היו דורות של תקופת דרך ארץ. והוא הדין לאידך גיסא, כשם שהדורות הללו היו הכנה להדורות שלאחר מעמד הר סיני, כמו כן עצם הרצון של הדרך ארץ אינו אלא דרגת הכנה להרצון דדברות. ומכאן מקור נפתח, למה שאמרנו, כי במשנה זו של יחסי תורה לדרך ארץ, נמצאים הם הודה והדרה של תורה. כי המאמר „אם אין דרך ארץ אין תורה“ הוא הודה של תורה. שהרי נראים הם הדברים כהודאה מצד התורה למציאותו של גילוי רצון השם מתוך לתורה, ויש כאן כאלו התכופות קומתה של תורה בפני קומה אחרת זולתה. אמנם הרי למדנו במאמר זה כי בתחום הקדושה ההוד וההדר סמוכים הם זה לזה בתכיפות חיונית. ועל כן בא תיכף המאמר הנגדי „אם אין תורה אין דרך ארץ“. מאמר זה הוא הדרה של תורה. כלומר, אותה ההתכופות של קומת התורה בפני קומת הדרך ארץ, איננה סתם התכופות, אלא התכופות של השתלמות, והודאה של ריבוניות. ובכל מקום שאתה מוצא השתלמות בגוון של התכופות, דע לך, כי בסוד הרציפות של הוד והדר הנך נמצא. והנה בלשון חכמים הדר משמש לשון חזרה „הדרא לקמייתא“, וכדומה. ולשון חכמים מרפא, כי העומק בזה הוא דכן הוא סיב ענינה של מדת ההדר, לברר כי התכופות ההוד של הקנה ב פ נ י הסערה, לא היתה אלא התקוממות נצחון כ נ נ ד הסערה. ונמצא, כי ההדר מברר את ההוד למפרע, וממילא כל „הדר“ הוא חזרה אל המוקדם. ואזון מלים תבחן, כי הדא הוא שבלשון חכמים משמש הוא המושג הדר לחזרה. והבן היטב. וזה הוא מה שכתב המהר"ל, שאף על פי שהסדר הנכון היה מחייב להקדים את הבכא ש „אם אין דרך ארץ אין תורה“, מכל מקום רצה להתחיל בתורה, ולכן הקדים הבכא „אם אין תורה“. והמהלך בזה הוא כנ"ל, דאין ענין של ההתחלה בתורה כאן טעם צדדי שאינו נוגע לגוף הנושא של הנידון, אלא דאדרבא ההתחלה בתורה דבכאן, הרי היא

פירוש עצמי לגוף הנדון. כלומר, אין ההדר דיוטא עליונה בנויה על גבי הדיוטא התחתונה של ההוד. אלא שההדר הוא חזרה אל המוקדם, ומכרר הוא למפרע את ההוד שקדם לו. ועל כן דין הוא, שבתודה והדרה של תורה, תהא ההתחלה מן ההדר דוקא. מאחר שבציור השכל ההדר הוא קודם תמיד אל ההוד, ורק בחוש ההוד קודם הוא להדר. ובמדותיה של תורה, ההערכה היא לפי ציור השכל. ועל כן דוקא כאן, "היה רוצה להתחיל בתורה." מפני שזה הוא מה שבא התנא להשמיענו, כי רציפותם של הוד והדר דקדושה, מגעת היא עד כדי כך שבציור השכל ההדר קודם לתהוד. ודוק היטב.

ח. הוד והדר במדותיה של כנסת ישראל. מקור הענין הוא בזה שבהפסרת חנוכה נאמרה היא הנבואה של, "ונלוו גויים רבים אל השם." וצריך ביאור מקומה של נבואה זו דוקא בהפסרתה של חנוכה. אלא שעומדים אנו כאן על אדמת הקודש של רציפות הוד והדר במדותיה של כנסת ישראל. כך שנו חכמים, אין הספרים נכתבים בשום לשון אלא בלשון יונית, שנאמר יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם. יפיפותו של יפת באהלי שם. היתר כתיבת ספרי הקודש בלשון יונית הוא הודה של כנסת ישראל. (הרוצה להכין הדברים בהרחבתם, יעוין בספר הזה, מאמר ד'). שהרי היתר זה נראה הוא כהתכופפות קומתה של כנסת ישראל בפני קומת יון. אבל מכיון שבמהלך הקדושה ההוד וההדר מלוכדים הם לעולם, על כן בהפסרתה דחנוכה באה היא הנבואה לפרש כי התכופפות זו היא הודאה של ריכוניות, כי דוקא בכוחה של התכופפות זו גנוז הוא כוחה של כנסת ישראל להביא לידי המצב של, "ונלוו גויים רבים אל השם." (שהרי בחכמת יון יש כחינת אב לחכמת האומות בכלל).

ט. ומכיון שנתבררה לנו רציפותם של הוד והדר בארבע מערכות בתחום הקדושה, נכונים אנו לתפוס את האימה של הסכנה הכרוכה בעצמיותה של מדת ההוד. שהרי כל חציצה דקה הנכנסת בין ההדר וההוד, מעמידה היא את מדת ההוד בכדידותה. ובשעה שמדת ההוד בודדה, הלא איננה אלא כפיפת הקומה בפני המתנגד. וכל התכופפות הרי היא הכשר לנפילתה. והנה ההוד והדר במדותיה של כנסת ישראל — כלפי יון הם מכוונים כנ"ל. כלומר, הנצחון על יון עובר הוא דוקא על דרך ההודאה. (אין לנו כלפי יון יחס של מחייה, דוגמת יחס המחייה כלפי עמלק.) ממילא, דוקא ביחסה של כנסת ישראל ליון כרוכה היא האימה התהומית שמא תכנס חציצה בין ההוד להדר, ועל ידי כך

יסתלק הנצחון מן ההודאה, וממילא תשאר ההודאה בסתמיותה, וסתם הודאה אינה אלא התבטלות. וכאן הוא המפתח לפירוש נבואתו של דניאל בענין גלות יון. מתוך נבואה זו אנו למדים כי העומק המיוחד של גלות יון הוא בסוד פיזור ההוד מן ההדר. כלומר, ביחסה של כנסת ישראל ליון יצאה הסכנה הכרוכה במדת ההוד מן הכוח אל הפועל. (דוגמא אחת לכך היא הופעת המתיונים, אשר שרשה היא ביחס ההוד שלא נהפך להדר.) וזה הוא חזון-האימים אשר בנבואת החרדה לדניאל שנאמר בו „והודי נהפך עלי למשחית.“ דהיינו, יופי הגמישות אשר בכשרון ההודאה נהפך עלי למשחית, מפני שלא האיר בו אור ההדר.

ועל כן גם פורקן יון פירושו הוא שיבת יופי ההוד למקומו, על ידי ההדר המכרר למפרע, את התקיפות שבהודאה. ומתוך כך קרויה היא המשפחה שעל ידה נעשה גם זה בשם הדר. ועל זה נאמר בחזונו של דניאל על החשמונאים „מעביר-נוגש הדר-מלכות.“

י. ועלינו לדעת, כי כוחו של האדם הגדול להתעסק בענינים נמוכים ובדברים קטנים, נולד הוא ממדת ההוד אשר בגדלות שלו. כי גם בהיחסים אשר בין גדלות לקטנות שולטים הם מדות ההוד וההדר. כי בשעה שהגדלות מסכמת להזדקק לענינים קטנים, הרי זה יופי של כוח הודאה שבגדלות, והרי זה נראה כהתכופפות קומתה של הגדלות בפני הקטנות. אבל מכיון שבמהלך הקדושה ההוד וההדר סמוכים הם להדדי, הרי כשזוכים לסמיכות זו נהפך ההוד להיות הדר. וההתכופפות בפני הקטנות הופכת להיות שלטון על הקטנות. והרי זה באמת התפשטות אור הגדלות גם על פני השטח של הקטנות. ומכיון שההזדקקות לענינים נמוכים מוכרחת היא, ואי אפשר לדלג עליה, הרי ממילא יוצא מזה, כי לא יתכן להיות תמיד במצב של עליה בלתי פוסקת, אם לא על ידי הסמיכות של הוד והדר, אשר על ידי סמיכות זו מכרר הוא ההדר את ההוד למפרע כי תנועת ההנמכה אל הקטנות לא היתה אלא תנועת הרמה אל הגדלות. וחוזרים אנו בזה להתחלת הדברים כי בעוד שבדרך כלל נכללים הם המצוות במהלך העליה, הגה בנר הנוכה כלול הוא מהלך העליה בתוך המצוה. מעלין בקודש. הברכה על הנר הנוסף. והם הם הדברים. כי גם פורקן יון הוא הנס של הרחקת הסכנה הכרוכה במדת ההוד. ואותה המשפחה אשר על ידה נעשה הנס, הרי היא נקראת „מעביר-נוגש הדר-מלכות.“ וממילא המשכתו של הפורקן הזה שהיא מצות נר הנוכה, דין הוא שמהלך העליה יתכלל בתוכה. שמכיון שנסתלקה הסכנה של חציצה בין ההוד להדר, וממילא חזר למקומו טבע הקדושה של סמיכות הוד והדר, הרי כאן הוא הסוד של שלילת ההפסק במהלך העליה. מוסיף והולך. מעלין בקודש. הברכה על הנר הנוסף.