



פרשת וישב-חנוכה

גליון 482 | כ"ג בכסלו תשע"ט
(שנה שלוש-עשרה)

16:14 **כניסת שבת**
17:16 **צאת שבת**
08:15 **סוּזַק"ש מג"א**

לנשיא הישיבה הרב גרינברג

לרגל ארוסי הנכד

לר' מאור מאיר תורג'מן

לרגל הולדת הבת

לנריה סינגר

לרגל נישואיו



קוד באתר: 8305

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתאל סופר

שלמה שינובר, יצחק שיבני

אשכולות

הצלון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה



להודות ולהלל

הרב אריה שטרן שליט"א

בנוסח הפיוט 'מעוז צור' שאנו רגילים לשיר לאחר הדלקת הנרות, אנו אומרים: "בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורננים". ויש מקום לדייק, מדוע כינו את אותם חכמים 'בני בינה', שהרי ההגדרה המיוחדת של בינה נאמרה בגמרא מס' סנהדרין (צג ע"ב): "נבון - מבין דבר מתוך דבר", וכן כתב רש"י בספר דברים פרק א פס' יג: "נבונים - מבינים דבר מתוך דבר". וא"כ יש לבאר, מדוע החכמים שקבעו את ימי החנוכה נקראים בני בינה, ואיזה דבר מתוך דבר היו צריכים להבין בתקנתם.

יסוד הדבר נמצא בדברי מהר"ל מפראג בחידושי אגדות על מסכת שבת (כא ע"ב). מהר"ל שואל, וכי בשביל שנעשה נס בהדלקת השמן קבעו את חנוכה, כי דוקא נס שנעשה להצלה צריך לקבוע עליו חג והודיה, אבל נס שכל מטרתו צורך קיום מצוה אינו סיבה מספקת לקביעת חג. והסביר מהר"ל, שעיקר מה שקבעו את חנוכה זה בגלל נס הניצחון במלחמה, אלא שיש חשש שיטעו ויחשבו שהיה זה ניצחון טבעי ולא יראו בזה את מעשה ה', לכן נעשה נס השמן כדי להראות שהיתה כאן ישועה מאת ה' ולא מכוחם וגבורתם. וזה כעין מה שכתב הרמב"ן בסוף פר' בא: "ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים".

ובזה רגילים לתרץ את שאלת הב"י (סי' תרע) למה קבעו שמונה ימים, והרי היה שמן ליום אחד והנס היה רק שבעה ימים. אלא שמכח הנס בשאר הימים מבינים שגם הניצחון במלחמה הוא נס ויש לקבוע גם עליו יום של חג והודיה. ולכן נקראו בני בינה, שידעו להבין דבר מתוך דבר, ולהבין מהנס הנגלה של השמן שגם הנס הנסתר במלחמה הוא יד ה' ולא טבע בלבד. ומדויק מה שאמרו בני בינה קבעו ימי שמונה, שאלמלא היו מבינים דבר מתוך דבר היו קובעים רק שבעה ימים לזכר נס השמן, וכקושיית הב"י, אבל בזכות תכונת הבינה הבינו שיש לקבוע שמונה ימים ולא רק שבעה.

הגמרא במס' שבת אומרת שקבעו את ימי החנוכה בהלל והודאה, וכן אנו אומרים בנוסח על הניסים "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול". מסביר השפת אמת (חנוכה, שנת תרל"ה) מה ההבדל בין הודאה לבין הלל, שהלל נתקן על נס הנרות והודאה על נס ההצלה. כלומר, ההודאה היא על ניסין שבכל יום עימנו, על ההתנהלות הנסתרת של ההשגחה האלוקית, וההלל הוא על הניסים הגלויים.

ויש כאן שני חיובים שונים - הודאה על טובות ה', והלל להראות את גבורות ה'. יש טובות ה' שאינן מראות את גבורתו ויכולתו, ויש ניסים שמלמדים על כוחו וגבורתו. חובת ההודאה היא הכרת הטוב על טובות ה', אע"פ שאינם בגלוי ובשינוי סדרי הטבע, וההלל בא לחזק בנו את ההכרה בגבורות ה' המשדד סדרי הטבע. וזה שאנו אומרים בנוסח על הניסים: "ולך עשית שם גדול בעולמך, ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה". יש כאן שתי בחינות, האחת - הנס הגלוי שמלמד על שמו הגדול, וזה מחייב את ההלל, והנס הנסתר שבישועה, והוא מחייב הודאה.

וכעין זה כתב המשך חכמה בפרשת בחקותי, שאמרו חז"ל ש"האומר הלל בכל יום הרי זה מחורף", וההסבר הוא, שאמירת הלל היא על ניסים גלויים, וזו אינה התכלית, כי הקב"ה חפץ שהעולם יתנהל בדרכי הטבע ובהשגחתו הנסתרת, ורק לעיתים נעשים ניסים גלויים לעורר את הלבבות להכיר במציאות ה' ולא לשכחו. והנה מי שאומר הלל בכל יום נראה שהוא מהלל רק על הניסים הגלויים, ואינו מודה ומשבח על ההנהגה הטבעית הרגילה. לכן אמרו חז"ל שיש לומר תהילה לדוד בכל יום, שהוא מדבר על הסיפור הטבעי. יה"ר שנזכה לחסד ה' עלינו, ונוסיף להודות ולהלל על רוב חסדיו.



מצווה בדרגה מסוימת, וככל שמוסיף, קיום המצווה הוא באיכות גדולה יותר. לפי צד זה אין עניין דווקא שיהיה ניכר.

מעתה אפשר דבזה פליגי תוס' והרמב"ם. התוס' סברי שההידור כאן הוא ככל הידור, ולכן צריך שכלפי חוץ יהיה ניכר, ואם יעשה את שני ההידורים לא יהיה ניכר, אך הרמב"ם סובר שיש גדר מיוחד של הידור בגוף המצווה שמשנה את איכותה.

ויש לדייק במש"כ רש"י בסוגיין "והמהדרין אחר המצוות", דמשמע לשון כללית, שמדובר על אנשים שמהדרין בכל ארחות חייהם אחר המצוות, שתפס כתוס' שיש כאן הידור רגיל. אך הרמב"ם כתב "המהדר את המצווה", ומשמע שיש כאן הידור בגוף המצווה. וכן כתב בהמשך "והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר", והנה לשון זאת אינה שייכת בהידור רגיל, אלא רק בהידור שגורם למצווה להיות טובה יותר, כמ"ש בפסחים ח' גבי נר של הבדלה, שבאבוקה מצוה מן המובחר, כי בכך יש אור טוב יותר, וכן בהדלקת נרות שבת משמן זית, שהשלהבת נמשכת יותר, ובזה מהדר בגוף המצווה, וכיוצא בזה הרבה, וכך תפס הרמב"ם במצוות נ"ח.

בש"ע (סי' תרע"א סע"ב) כתב כדברי לכאורה כדעת התוס': "כמה נרות מדליק; בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר". ובהגה: "וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט; ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג)". והעיר הט"ז (סק"א), שזה חידוש, שהספרדים נוהגים כתוס' והאשכנזים כהרמב"ם, וזה לא מצינו. עכ"ד. ובהא גופא יש לברר, האם אכן התהפכו היוצרות, ואם כן מדוע.

והנה השו"ע לקמן (סי' תרע"א סע"א) פסק כדברי הגמ' בשבת שמדליקים מנר חנוכה לנר חנוכה בלי נר אמצעי של חול. וכתב הרמ"א שנהגו להחמיר שלא להדליק מנר לנר, משום שהמצווה היא רק בנר אחד, "והשאר אינו למצווה כל כך" (בשם הגה"מ ומרדכי ועוד).

ויסוד המחלוקת לכאורה כנ"ל, שאם הנרות הנוספים הם מגדרי נר חנוכה, שהם קיום המצווה בצורה איכותית יותר – א"כ כל הנרות הם נרות חנוכה ואין כאן ביזיון, וכך סובר השו"ע, אך הרמ"א סובר שהנרות הנוספים הם רק מדין ריבוי נרות ואינם נרות חנוכה אלא נרות הידור, וממילא א"א להדליק על ידם את נר החנוכה.

ולפ"ז יוצא שהשו"ע פסק כהרמב"ם, שהגדר הוא גדר מיוחד, ודלא כקביעת הט"ז הנ"ל. א"כ נאמר שהרמ"א החמיר כשני הצדדים, ודוחק. וא"כ צ"ב כיצד פסקו השו"ע והרמ"א?

ועוד, בשו"ת בית יהודה (סי' יח, הובא בשערי תשובה שם) הקשה על שיטת הרמ"א, שהרי בגמ' מבואר שמדליקים מנר לנר, עיי"ש.

קושיא נוספת: בשו"ע (סי' תרע"א סע"א) כתב שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו וקונה שמן להדליק. ובמ"ב (סק"ג) כתב בשם אחרונים שאינו מחוייב בכל זה אלא רק בשביל נר אחד בכל לילה.

אמנם בספר אור שמח (פ"ד הי"ב) דייק בלשון הרמב"ם שם "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" – שמוכר כסותו אף בשביל נרות הידור ולא רק לנר אחד בכל לילה.

וגם כאן מוכרח בדעת הרמב"ם, שהמהדרין כאן הוא חלק מגוף המצווה, דאי משום זה א-לי ואנוהו ודאי לא היה צריך למכור כסותו עבור נרות הידור.

וא"כ קשה על המ"ב שפסק כאן שא"צ למכור עבור נרות הידור, שהרי אם מנהג אשכנז כרמב"ם, היה לו לפסוק כמ"ש האו"ש שיש למכור גם עבור נרות אלו? והלא כאן מדובר על קולא, שהמ"ב הקל, וא"כ א"א לומר שהחמיר כנ"ל.

* בגמ' בשבת (כ"א ע"ב): מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכאור"א, והמהדרין מן המהדרין פליגי ב"ש וב"ה, והלכה כב"ה דמוסיף והולך.

ר"י מבאר (בתוד"ה והמהדרין), דפלוגתא דב"ש וב"ה היא גבי נר איש וביתו, שכן יש יותר הידור, דאיכא היכרא כשמוסיף והולך וכו', אם עושה את המהדרין, דהיינו נר לכל אחד, אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שיסברו שכך יש בני אדם בבית.

הנחת היסוד של התוס' היא שמדליקים מבחוץ, ולכן ס"ל שדין מהדרין מן המהדרין קאי אנר איש וביתו, כי ההידורים סותרים, שהרי ייתכן שמספר בני הבית השתנה ולא ידעו איזה יום, שהרי מדליקים מבחוץ ואין לכ"א פתח לעצמו. ולכן הכריחו ששני ההידורים אינם בנויים אחד ע"ג השני, אלא שיש הידור א', שהוא הידור בדרגה פחותה, וההידור השני הוא יותר מהודר, אך אין קשר ביניהם.

כידוע, הרמב"ם (פ"ד מהל' מגילה וחנוכה ה"א-ה"ב) חולק על הבנת התוס':

...מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצווה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד? הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות.

ובמ"מ: "ופי' רבינו שמהדרין מן המהדרין עושין מה שמהדרין עושין להדליק נר אחד לכל אחד ואחד מבני הבית ועושין יותר מהן שמוסיפין בכל לילה ולילה כמנין נרות של ליל ראשון ופי' מדליק נר אחד לכל אחד ואחד, זה פירוש רבינו ונכון הוא".

הרמב"ם תפס, שהמהדרין מן המהדרין קאי על המהדרין, ולא אעיקר הדין דנר איש וביתו. כלומר, שאין דין ושתי אפשרויות שונות של הידור, אלא יש דין, הידור, והידור על הידור.

שיטת התוס' ברורה, שהם הוכרחו לפרש כך מפני דאם נפרש כרמב"ם – לא יהיה ניכר. ומשמע שלהרמב"ם לא אכפת שלא ניכר. וצ"ב ביסוד מחלוקתם.

ונראה דפליגי בגדר ההידור בנר חנוכה.

הדין הכללי של הידור נלמד מקרא זה א-לי ואנוהו (שבת קלג ע"א), התנאה לפניו במצוות וכו'. השאלה היא האם גבי נ"ח ההידור הוא מאותו גדר כללי או שיש עניין מיוחד בנ"ח, שחז"ל קבעו במיוחד כמה דרגות במצווה.

רבינו חננאל מבאר כדבר פשוט, שגדר ההידור בנ"ח הוא מהגדר הכללי של זה א-לי ואנוהו, מפני שהביא את דברי הגמ' בב"ק הידור מצווה עד שליש במצווה, ושם ודאי מיירי בהידור רגיל. ולפי דבריו חז"ל ראו ערך בריבוי הנרות, ולכן יש הידור וערך בכך שידליק כמניין בני הבית, ומאידך יש ערך אחר שידליק כמניין הימים. ועכ"פ לפי גישה זו אין כאן דין של "מצוה מן המובחר", אלא הידור של ריבוי נרות. ולפ"ז ניחא מדוע יש כאן יותר משליש, משום שלא שייך שליש אלא ריבוי נרות. ואולי אפ"ל ששם בב"ק מיירי בחובה וכאן זה רשות.

לפי דעה זו נראה, שההידור יכול להיות מושג רק אם הוא ניכר. וכדאי ביומא (ע"א), גבי קריאת התורה של יוה"כ, שאחר שהכה"ג היה קורא, כאור"א היה מביא ס"ת מביתו וקורא בו, כדי להראות חזותו לרבים. ופירש"י, להראות נוי של ס"ת ותפארת בעליה שטרם להתנאות במצווה, כדאמרין זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו וכו', ע"ש. ומבואר, שהעניין של זה א-לי ואנוהו הוא דוקא אם ההידור נראה כלפי חוץ (ולכן בתפילין לא אמרינן שהקלף יהיה נאה, כי הוא מכוסה). ולפ"ז ה"נ בנ"ח ההידור חיצוני.

אך מאידך אפשר לומר, שההידור בנ"ח הוא גדר שתיקנו חז"ל באיכות הקיום, שיש דרגות ומעלות במצווה, שכאשר מדליק נר איש וביתו יש

ולכאורה חולק בכך על בעל שאגת אריה (סי נ), שכתב שלא שייך "הידור" כאשר עיקר המצווה כבר הסתיים, וכך פירש בדעת הרמב"ם, שכתב דגבי ציצין המעכבין מיירי אפילו בחול, שאינו חוזר עליהם, משום שכבר נגמר עיקר המצווה, ולא שייך הידור היכא שנסתיימה המצווה. ועוד כתב שם השאג"א, שאף לדעת הטור דבחול חוזר, היינו משום שיש זיקה בין ההידור לעיקר המצווה, שבכך משלים את עיקר המצווה, אך כאשר כבה הנר הראשון, אף הטור יודה שאין שום קשר. ולכאורה יוצא לפי זה, שדעת הגרע"א היא דעת יחיד.

אך גם בזה יש לבאר כנ"ל, דלא דמי הא להא. רע"א תפס דבנ"ח ההידור הוא חלק מגוף המצווה, וכתפיסת הרמב"ם, ומשו"ה לא דמי למילה, ולכן גם הרמב"ם יודה שצריך להדליק את נרות ההידור אע"פ שכבר כבה הנר הראשון.

עתה נשוב לדברי הרמ"א בעניין "מהדרין מן המהדרין", והשתא דאתינן להכי נראה לומר דלא כהט"ז, שכתב שהרמ"א פסק כהרמב"ם. וכידוע כבר הרבה אחרונים העירו שאין זה מדויק לומר שהרמ"א כהרמב"ם (עי' ערוה"ש ס"ס תרע"א, שדי חמד מערכת חנוכה סי' ט אות ד, גליא מסכת או"ח סי' ג, ועוד), וכתבו שיש הבדל בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמ"א.

למשל: הרמ"א כותב שיש להיזהר לתת כל אחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהיה היכר איזה יום היום. וכתב בביאור"ל, דבאופן זה אף התוס' מודו דאיכא הידור (גר"א בשם דרכי משה), ואי נימא דהרמ"א סבר כהרמב"ם, הרי לרמב"ם לא אכפת אם ניכר או לא! אע"כ, שהרמ"א אחז כתוס', ולכן הצריך שיהיה ניכר, אלא שהתוס' מיירי כאשר מדליקים בחוץ, ושם אין לכאור"א פתח, אך הרמ"א מדבר במציאות של זמנו, שמדליקים בפנים, ולכן אפשר שכל אחד ידליק בפניו אחרת.

ועוד: הרמב"ם כתב שבעל הבית מדליק את כל הנרות, והרמ"א כתב שכאור"א מדליק, וכ"כ בחידושי בית הלוי שבת כג גבי הא דרב זירא, ששיטת הרמב"ם אינה נוהגת היום, ובני אשכנז נוהגים כמ"ש בתרומת הדשן (סי קא).

ממילא אפ"ל שהרמ"א סובר כהתוס', אלא דס"ל דבזה"ז אף התוס' יודו שאפשר לעשות שני ההידורים.

ומעתה מתורץ מדוע אין מדליקים מנר לנר לרמ"א, משום שלדעתו ההידור מדין 'זה א-ל'י' כשאר הידורים, וכתוס'.

ועפ"ז מובנים דברי המ"ב, שצריך למכור כסותו רק עבור נר החיוב ולא לנרות ההידור, דס"ל כהרמ"א שבאמת פסק כתוס', שההידור כאן הוא הידור רגיל ולא חלק מגוף המצווה. אך הרמב"ם חולק ע"ז וכנ"ל.



וְלִי הַהֶקֶב נָאָם ה' צִבְאוֹת: (ט) גְּדוֹל יְהוָה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרֹן מִן הָרִאשׁוֹן אֲמַר ה' צִבְאוֹת וּבִמְקוֹם הַזֶּה אֶמְנָן שְׁלוֹם נָאָם ה' צִבְאוֹת: (חגי, פרק ב)

וּכְתַב רַש"י שֵׁם: עוד אחת מעט היא - משתכלה מלכות פרס זו המושלת עליכם עוד אחת תקום למשול עליכם להצר לכם מן מלכות יון ומעט יהא זמן ממשלתה: ואני מרעיש - בניסים הנעשים לבני חשמונאי: את השמים וגו' - ויבינו ששכינתי שורה בבית זה, ויביאו תשורת זהב וכסף, כאשר כתוב בספר יוסף בן גוריון.

הנביא מתאר את האופן שבו קבלו הקהל את הבית השני. התגובה הכללית הינה של אכזבה, ובעיקר של יאוש; אם זהו האופן שבו ההבטחה על הגאולה מתקיימת, שהעם שרוי תחת שלטון זר ללא מלכות ישראל, אם כן אין לנו למה לצפות יותר, וממילא אין תקווה לחידוש המלוכה והנבואה. כל עוד לא נבנה הבית, סבלו הגולים את קשיי גלות בבל בצפייה לקיום הבטחות הנביאים, אבל הבית שהיה אמור להיות קיום התקווה הפך למקור אכזבה.

הנביא מרגיע את העם בשתי הבטחות: א. הברית ממשכה להתקיים. ב. בבית הזה יהיה יותר כבוד מהבית הראשון.

בתשו' רע"א (מהדו"ת סי' יג) דן במי שהדליק נר חנוכה בליל ח' ושכח לברך על הדלקתה, ורק קודם שהדליק כולן נזכר דעדיין לא בירך אם יש לו לברך או לא. מהלך דבריו של רע"א כך הוא: לגבי ברכת "שעשה ניסים" ו"שהחיינו" ודאי שירך, דלא גרע מברכת הרואה. וכל הדיון לגבי ברכת "להדליק". בתחילה נטה לומר שאינו יכול לברך "להדליק", שהרי אין מברכים על נרות הידור, ומביא מח' פרי חדש ואליה רבה בזה, ולפ"ז יש כאן ספק ברכות וא"כ א"א לברך. אך לבסוף מכריע הרע"א בצירוף ג' שיטות, שיש כאן ספק ספיקא: שמא אפשר לברך על נרות ההידור כהא"ר, ואת"ל שא"א לברך על נרות הידור, שמא משך זמן ההדלקה חשיב שיהיו, ואת"ל שלא, שמא הלכה כהסוברים שאם לא בירך עובר לעשייתו, יכול לברך אח"כ. וזה סוף דבריו של הגרע"א:

א"כ בנ"ד בצירוף הני סברות: א', דעת הא"ר דמברך על ההידור, ב', כיון דמקרי שיהיו מצוה משך הדלקתם י"ל דמקרי עובר לעשייתו. ג', דעת הפוסקים אם לא בירך עובר לעשייתו מברך אח"כ - מכל זה נראה לסמוך בנ"ד דיברך.¹

ונראה שהפ"ח והא"ר פליגי בפלוגתא הנ"ל, אם נרות ההידור הם מגוף המצווה או כהידור רגיל, ולכן נחלקו אם יכול לברך או לא. ובאמת הרמב"ם בתשובה כתב להדיא כדעת הא"ר, שיכול לברך על ההידור בנ"ח, ואזיל לשיטתו (תשובתו הובאה באבודרהם ועוד).

במשנה ובגמרא (שבת פ"ט מ"ה; קלג ע"ב) איתא שאם עוסק במילה חוזר אף על ציצין שאינן מעכבין, ואם פירש חוזר רק על ציצין המעכבין. הטור בהל' מילה (יו"ד סי' רסו) פירש דמיירי רק כאשר המילה בשבת, שאם פירש אסור לחזור על ציצין שאינן מעכבין כי כבר קיים מצוות המילה ועתה חובל בשבת. אבל בחול חוזר אף על ציצין שאינן מעכבין, משום הידור. והרמ"א בדרכי משה (שם אות ו) הביא דברי האגודה, שבחול כאשר חוזר על ציצין שאינן מעכבין לא יברך. ולכאורה דעת הטור היא חיזוק לשיטת פ"ח. אך באמת לפמשנ"ת אין כאן שום חיזוק, מפני ששם מדובר בהידור רגיל ולא כבחנוכה, ואין בזה שום מחלוקת על הרמב"ם.

בסו"ד הגרע"א שם כתב, שאם כבר כבה הנר הראשון, של החובה, ממילא נפל הנימוק של "שהיו", ולכן יהיה אסור לברך על נרות ההידור, ע"ש. ומבואר מדבריו, דפשיטא ליה שיש להדליק נרות ההידור, אלא שאין לברך עליהם.

¹ ואכן כמה אחרונים [עי' ערוה"ש ס"ס תרע"א; בא"ח פרשת מקץ; משנ"ב סי' תרע"ד סק"ד] פסקו ע"פ דברי רע"א שבתוך זמן ההדלקה יברך.

מייאוש לתקווה הרב משה סתיו שליט"א

ימי החנוכה הממשמשים ובאים, מעוררים בצד השמחה וכלל האירועים הממלאים את לבנו, חגיגות הילדים והמסיבות, גם מחשבה שהיא לאו דווקא שמחה: מה באמת יש בחנוכה? אם השמחה הגדולה היא על חידוש מלכות ישראל, הרי הסוף העגום של מלכות זו הגיע על ידי שיעבוד רומי, שבא כתוצאה ממלכות החשמונאים (יעויין בדברי הרמב"ן ריש פרשת וישלח). בנוסף, המלכות עצמה לא היתה 'מציאה גדולה'; הורדוס וינאי המלך זכורים לנו מסיפורי הגמרא, ולא דווקא לטובה. מאידך לא מצינו חגיגות למלכות דוד, ואירועים אחרים בעלי משמעות.

נסה להתבונן בפרשה עמומה זו באמצעות עיון בספר חגי, המתאר את תחילתו של בית שני:

(א) בְּשִׁבְעֵי יָמֵי שְׁשָׁרִים וְאַחַד לַחֲדָשׁ הָיָה דָּבַר ה' בְּיַד חֲגִי הַנְּבִיא לְאֹמֶר: (ב) אֲמַר נָא אֶל זָרְבָבֶל בֶּן שְׁלֵחִיאֵל פֶּתַח יְהוּדָה וְאֶל יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶל שְׂאֵרֵי הָעָם לְאֹמֶר: (ג) מִי כָכֶם הַנְּשָׂאֵר אֲשֶׁר רָאָה אֶת הַבַּיִת הַזֶּה בְּכַבְּדוֹ הָרִאשׁוֹן וְמָה אַתֶּם רְאִים אֹתוֹ עַתָּה הֲלֹא כְמוֹהוּ פָּאֵן גְּעִינְיָכֶם: ... (ה) אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר כָּרְתִי אִתְּכֶם בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וְרוּחִי עֹמֶדֶת בְּתוֹכְכֶם אֶל תִּירָא: ס (ו) כִּי כֹה אָמַר ה' צִבְאוֹת עוֹד אֶחָת מְעַט הִיא וְאֲנִי מְרַעֵשׂ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וְאֶת הַיָּם וְאֶת הַחֲרָבָה: (ז) וְהִרְעַשְׁתִּי אֶת כָּל הַגּוֹיִם וְנָבְאוּ חֲמָנֵי כָּל הַגּוֹיִם וְנִלְאָתִי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה כְּבוֹד אֲמַר ה' צִבְאוֹת: (ח) לִי הַכֶּסֶף

מפני חטאינו לא זכינו שהבית שני ימשיך עד עולם, אמנם זכינו למעלה גדולה - שקדושת בית שני קיימת לדורות, כי היא הוכיחה ויצרה את הקשר המוחלט בין ישראל לקוב"ה, שבא לידי ביטוי בזמן אובדן הנבואה והשראת השכינה הגלויה. על כך נאמר שגדול כבודו של הבית השני מן הראשון.

המשך הברית על ידי התחזקות הכלל בתורה והניסים שאנו מציינים בחג החנוכה, היא הביטוי לרצון ה' במעשיהם של בניו, ולכן עיקר זכר הנס נעשה במנורה, המבטאת את השראת השכינה על ידי לימוד התורה בישראל.

בדורנו, שהניסיון מבית ומחוץ לערער את התוכן הרוחני - בין השאר על ידי הכרה בכל ההיפך מקדושה כדבר ראוי, ולעג ושלילה לשבת קודש ולכל דבר שבקדושה - נרות החנוכה מוציאים אותנו מן הייאוש. הם מבטיחים לנו, שהברית שנכרתה ביציאת מצרים והרצון להוביל את ישראל לתכליתו, עדיין חיים וקיימים.

ידועים דברי הגמ' בב"ב (ג ע"ב) במה היה כבודו של הבית השני גדול יותר מן הראשון, אמנם ברור שאין להבין בפשט שהנחמה היתה רק בכך שהבית התקיים מספר שנים יותר או שהיה גבוה יותר. ואכן בזהר מבואר שכוונת הכתוב היא לבנין הבית השלישי, אולם נחמה זו תמוהה אף יותר: וכי ננחם אישה שבעלה חולה בכך שבעלה ימות והיא עוד תתחתן פעם נוספת?

הזכרנו, שעיקר הבכי היה על כך שאם קיום ההבטחה הינו בבית החסר לעומת הראשון, אם כן אבדה תקוות הגולים לעתיד טוב יותר, ועל כן הנביא מבטיח שהברית עדיין קיימת ורצון ה' בברית וקיום התכלית ע"י בני" עדיין במקומה - "ורוחי עומדת בתוכם".

הראיה לכך הינם נסי החנוכה, שבהם גילה ה' את רצונו בהשראת השכינה הן בעם והן במקדש, שאת התקווה בשניהם ניסו היוונים והמתיוונים לערער. ניסים אלה לימדו את ישראל שהגלות אינה עזיבה מצד ה', אלא חלק מתהליך קיום הברית.

סוף לפסוק

בעל הטורים על פסוקנו מציין להערת מסורה על המילה 'לבוז':

לבוז. ב' במסורת. פן נהיה לבוז. ונעוה לב יהיה לבוז (משלי יב, ח). לומר כי בשביל שעויה יהודה לב אביו לומר הכר נא הכתונת בנך היא אם לא (לעיל לז, לב) היה לבוז, שאמרה לו הכר נא למי החותמת.

ואולי ניתן להוסיף נופך על דבריו של רבינו 'בעל הטורים'. בפסוק במשלי נאמר:

לְפִי שָׁקְלוֹ יִהְיֶה לֵב יְהוָה לְבוֹז.

אפשר שהפסוק משווה בין יוסף לבין יהודה. יוסף ויהודה נקלעו למצב דומה של מכשול באשה. יוסף עם אשת פוטיפר ויהודה עם תמר כלתו. בתחילת הדברים נראה היה כי יוסף שלא נכשל 'זכה' לקיתונות של בוז, ואילו יהודה שנכשל 'הצליח' להסתיר את קלונו. אולם בסופו של דבר יוסף שהלך בדרך ישרה עלה לגדולה כתוצאה מאותו קלון שקרי, ויהודה שסבר כי יוכל לכסות על מעשהו הוכרח להודות בו ברבים.¹ ועל כך אומר הפסוק "לְפִי שָׁקְלוֹ יִהְיֶה לֵב יְהוָה לְבוֹז" - זה יהודה.

ואף על פי שבאותה השעה התבזה יהודה כשנודע ברבים על כשלונו, לדורות הפכה הודאתו: 'צדקה ממני' להיות סמל של לקיחת אחריות ותיקון המעוות. ואין לך כבוד גדול יותר מללמד לעולם כולו דרכי תיקון ותשובה.

¹ עיין ביאור הגר"א שם שמפרש את הפסוק קרוב לשיטתנו.

פן נהיה לבוז ראש הישיבה, הרב אהרן פרידמן שליט"א

לאחר שיהודה נכשל בביאה אל תמר כלתו, הוא שולח את חירה רעהו העדולמי כשבידו גדי העזים כאתנן לאותה 'קדשה', בתמורה הוא מבקש לחלץ מידה של ה'קדשה' את המשכונות, שבהם גם החותם, דרכו ניתן לזהות את יהודה כמי שנכשל במעשה שאינו ראוי. כידוע, חירה אינו מוצא אותה בשום מקום והוא חוזר אל יהודה כשבפיו התוצאה:

וַיָּשָׁב אֶל יְהוָה וַיֹּאמֶר לֹא מִצְּאִיתִי וְגַם אֲנִשִּׁי הִמְקוֹם אֲמָרוּ לֹא הָיְתָה בָּהּ קְדֻשָּׁה.

תגובתו של יהודה מובאת בפסוק הסמוך:

וַיֹּאמֶר יְהוָה תִּקַּח לָהּ פֶּן נִהְיֶה לְבוֹז הַנֶּה שְׁלַחְתִּי הַגָּדִי הַזֶּה וְאַתָּה לֹא מִצְּאִיתָהּ

בפסיקתא זוטרת [המכונה מדרש לקח טוב] מובאים שני פירושים הפוכים על המילים 'תקח לה': הפירוש הראשון, שה'קדשה' תקח לעצמה את הערבון, והשני - שחירה ייקח את הגדי אליה פעם שניה כדי שלא תוציא הערבון, ותגלה את קלונו של יהודה ברבים:

ויאמר יהודה תקח לה. מהו תקח לה? אלא כיון ששב רעהו העדולמי ואמר לו לא מצאתיה, אמר לו יהודה הוזהר בעצמך אל תבקש אותה מעתה והערבון שבידה תקח לה יהי לה מעתה: פן נהיה לבוז. שאם תבקש אותה עוד הוא לנו בוש, שיאמרו שיהודה רועה זונות ומשלח סבלונות לזונות, שהרי אנשי המקום אמרו לא היתה בזה קדשה: וי"א תקח לה - הולך לה הגדי פעם שניה, פן נהיה לבוז שלא תאמר אין בהם אמונה:

בכל מקרה, על יהודה היה לבחור בין שתי אפשרויות גרועות, האחת בזיון כתוצאה מחיפוש ה'קדשה', או חשש מפרסום המעשה על ידי ה'קדשה' עצמה באמצעות החותם והמטה.

החלום ופשרו נבו ישראל כהן (א')

פרשתנו מזכירה הכי הרבה פעמים את תופעת החלום.

במסכת נדרים (ה ע"א) אומרת הגמרא שמי שחלם שבאו אליו עשרה אנשים בחלום עם פנים חמורות וזועפות ונידו אותו בחלום חייב בבוקר לעשות התרת נדרים בעשרה. כך פסק גם מרן בשו"ע יו"ד סימן שלד סעיף לה, ומכאן אנו רואים שלחלום יש משמעות רבה.

לעומת זאת, הגמרא במסכת סנהדרין (ל ע"א) אומרת שאדם שאביו נפטר והשאיר לו סכום כסף, ואותו אדם אינו יודע למי מיועד הכסף, והנה בחלום הודיעו לו שהכסף שייך למעשר שני (ואף אמרו לו בדיוק היכן הכסף היה ואת סכומו), פוסקת הגמרא שאף על פי כן הכסף שייך ליורש

¹ **התשב"ץ** (חלק ב סימן קכח) כתב לחלק בין שני סוגי החלומות: בחלום הראשון זה נידוי ויש בכך איסור וספק איסורא לחומרא (שכן יש להתרחק ממנו ארבע אמות) ולכן יש לחשוש לחלום זה. וצ"ל שבחלום השני המעות הם לא בחזקת מעשר ולכן ספק זה לקולא (כי כל דבר בממון, יש לנו להעמיד הממון שנפל בו הספק בחזקתו-ולכן הממון בחזקת חולין כמו שהיה לפני הספק כצ"ל). הר"ן (סנהדרין ל. ד"ה בא) כתב לחלק בין שני סוגי החלומות: בחלום הראשון שהוא בא להפחיד את האדם (כמו בנידוי, שהיה זה חלום ברור ולא סתם פחדים) אז צריך לחשוש אך חלום שבא לברר דבר מה אם הוא אסור או מותר אין לחשוש לו.

הם דברים מכוסים וסתומים וסיבתם נעלם מעיני בשר ודם וגם יש בהם דברים המתנגדים זה לזה במקרא ובחז"ל.²

אכן דברי חז"ל סותרים לכאורה זה את זה שכן בגמרא במסכת ברכות (נה ע"ב) מובאות כמה מימרות בענייני החלומות: "חלומות שווא ידברו", "בחלום אדבר בו", "שלושה חלומות מתקיימין: חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבריו, וחלום שנפתר בתוך חלום", "כל החלומות הולכים אחרי הפה", "אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו". וכן הגמרא בסנהדרין (ל ע"א) אומרת ש"דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" וכן הגמרא בברכות (נו ע"ב) אומרת ש"חלום אחד משישים לנבואה".

הסתירה בדברי חז"ל זועקת: הרי אם "חלומות שווא ידברו" - משמע שאין להתייחס לחלומות ושהם חסרי משמעות, וא"כ איך יש חלומות שמתקיימים באמת? וכן "אם דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" - איך "כל החלומות הולכים אחרי הפה"? וכן על זה הדרך...

ונראה לחלק ע"פ מה שכתב הרה"ג מאיר אליהו בספרו מרכבות ארגמן, שישנם ארבעה סוגי חלומות, ואחרי כן יתבאר לנו שאין שום סתירה בדברי חז"ל וחילוקים אלו יעשו סדר גדול מאוד בכל ענייני החלומות:

הסוג הראשון אלו חלומות בלי שום משמעות, הם באים כתוצאה מאכילה מרובה, שתייה מרובה, עייפות וכיו"ב... עליהם בלבד אמרו חז"ל "חלומות שווא ידברו".²

הסוג השני אלו חלומות שאדם חולם כתוצאה מהרהורי לבו, וגם עליהם אין שום רמז או סימן כלשהו מן השמיים, ועליהם חז"ל אמרו: "אין אדם חולם אלא מהרהורי לבו".³

הסוג השלישי אלו חלומות עם מסר חלקי מהשמיים, שהולכים אחרי הפתרון שפתרו אותם. הם בד"כ יבואו בסמלים וברמזים (כדרך שחלם יוסף את חלומותיו) והפותר ישיע על קיומם. החולם אותם צריך להיזהר מאד למי הוא מספר אותם.⁴

² ואלו רוב חלומותינו לעניות דעתי, והאדם רואה בחלומות אלו דברים שהוא מכיר ואף דברים שלא מכיר ובד"כ יהיו בחלומות אלו דברים מוזרים.

³ הגמרא במסכת ברכות (נו ע"א) אומרת שהקיסר בא לרבי יהושע ורבי חנינא ואמר להם שמספרים עליהם שהם חכמים, ואם כך אז שיספרו לו מה הוא יחלום בלילה. רבי יהושע המציא לו סיפור 'הזוי' לחלוטין: 'הפרסים יעבידו אותך בעבודות הצריכות למלכם, ישדדו אותך, ויתנו לך לרעות שקצים במקל של זהב', ואומרת הגמרא שכל היום הרהר על כך הקיסר ובלילה חלם על זה.

⁴ הגמרא בברכות (נו ע"א) מספרת על אביי ורבה שלמדו יחד והיו קשורים כ"כ עד שבלילות חלמו אותו חלום בדיוק. הלכו שניהם אצל בר הדיא שיפתור להם. אביי היה משלם על הפתרון, ורבה לא היה משלם, יום אחד חלמו שניהם את הפסוק בחומש "שורך טבוח לענייך ולא תאכל ממנו", לרבה פתר שהעסקים שלו יפלו והמניות ירדו ומרוב צער לא יהיה לא חשק לאכול בשר. לאביי פתר שעסקיו ישגשו והמניות יעלו ומרוב שמחה לא יאכל בשר. וכמו שאמר כך קרה בדיוק! וכן כל חלום שפתר להם בר הדיא התקיים: עד שיום אחד רבא הפליג בספינה עם בר הדיא ונשמט מבר הדיא ספר, רבא הרים את הספר, פתח, ונדהם לראות שהיה כתוב שם "כל החלומות הולכים אחרי הפה".

הסוג הרביעי אלו חלומות שהם אמתיים, חלומות ברורים ומובנים שלא ניתנים לפירושים ושינויים כגון צדיק או מלאך שבא בחלום ומדבר אל האדם.⁵

ולפי זה יובן מה היו חלום יוסף, וכך נאמר בפסוקים:

(ה) וַיִּחְלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם וַיִּגְדַּל לְאָחָיו וַיֹּסְפוּ עוֹד שׁוֹאֵא אֹתוֹ: (ו) וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שְׁמַעוּ נָא הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חֲלַמְתִּי: (ז) וְהִנֵּה אֲנִי חֹמֵר מֵאֲלֵמִים אֲלֵמִים בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה וְהִנֵּה קִמְהָ אֲלֵמְתִי וְגַם נִצְבָה וְהִנֵּה תִסְבְּינָה אֲלֵמְתֵיכֶם וְתִשְׁתַּחֲוּיֶנָּה לְאֲלֵמְתִי: (ח) וַיֹּאמְרוּ לוֹ אָחָיו הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מִשׁוֹל תִּמְשָׁל בָּנוּ וַיֹּסְפוּ עוֹד שׁוֹאֵא אֹתוֹ עַל חֲלֻמְתוֹ וְעַל דְּבָרָיו: (ט) וַיִּחְלֹם עוֹד חֲלוֹם אֲחֵר וַיֹּסְפוּ אֹתוֹ לְאָחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חֲלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשָּׂמֶשׁ וְהַיָּרֵךְ וְאֲחֵד עֶשֶׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוּיִים לִי: (י) וַיֹּסְפוּ אֵל אָבִיו וְאָל אָחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חֲלַמְתָּ הֲבֹא נְבוֹא אֲנִי וְאִמָּךְ וְאֲחֵיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אֲרָצָה: (בראשית לו)

אחי יוסף סברו, שחלומה הראשון של יוסף הוא מהסוג השני (שמהרהר) להתגדל ולכן חולם על גדולה) ובאמת היה מהסוג השלישי (מסר חלקי ההולך אחרי פתרון הפה) וכיוון שבעצמם פתרו את החלום "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו" - סופו שזכה למלוך ולמשול עליהם.

וכן בחלום השני שסברו יעקב ואחי יוסף שחלומה מהסוג השני ובאמת היה מהסוג השלישי וכיוון שאביו פתר לו "הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה" - כך היה.

ונלע"ד בס"ד, שכאשר יוסף אומר לאחיו "שְׁמַעוּ נָא" הוא מבקש⁶ מהם שישמעו לחלומה ויפתרו לו אותו.

וכן בחלום השני שנאמר "וַיִּחְלֹם עוֹד חֲלוֹם אֲחֵר" - רצה לומר, שכמו שלחלום הראשון יוסף רצה פתרון כי הוא היה מהסוג השלישי (שיש מסר משמים ותלוי בפתור) אזי את החלום השני הוא לא חלם כי הרהר בחלומה הראשון שבו ראה שמתגדל הוא, אלא חלם שוב חלום שמתגדל בו אך לא מהסוג השני (שמהרהר על כך וחולם על זה) אלא מהסוג השלישי (שיש מסר משמים ותלוי בפתור). ועל זה יש לרמוז: "שְׁמַעוּ נָא" ו"וַיִּחְלֹם עוֹד חֲלוֹם אֲחֵר" עולים באותה גימטריה, לרמוז לך שכמו שביקש לדעת את פתרון החלום הראשון באמת, כך גם כשחלם את חלומה השני שהגיע מאותו הסוג של החלום הראשון, שבו יוסף ביקש לדעת באמת רק את הפתרון ולא שבא אליו מהרהר (שהרהר להתגדל עליהם).

וכן בגמרא בברכות (נה ע"ב) אמר רבי בנאה שפעם אחת חלם חלום והלך לעשרים וארבע פותרי חלומות בירושלים וכל אחד פתר לו בדרך אחרת וכולם התקיימו בו.

⁵ כדרך שבא אלוקים אל אבימלך, אל לבן ואל בלעם בחלום.

⁶ ע"פ רש"י (בראשית כב, ב): "אין נא אלא לשון בקשה, אמר לו בבקשה ממך..." וכן יוסף מבקש מאחיו בבקשה ותחינה שישמעו לחלומה כי רצה פתרון לחלום. ונראה שאם היה מבקש להתגאות עליהם היה נוקט רק לשון "שמעו".

משה רבינו

שם, כה) ידוע ומוכר לכולם כי המטה הוא של יהודה.² אם כן, המטה שנמצא אצל תמר שלושה חודשים שב ליהודה.

השאלות המתעוררות לנו מיד הן: ראשית, מהיכן הגיע המטה הזה ליעקב? ושנית, לאחר האזכור שהמטה אצל יהודה הפעם הבאה בה הוא מוזכר היא למשה רבנו (שמות ד, ב) ואם כן כיצד הגיע לחזקתו?

נתחיל לענות קודם על השאלה השנית ולאחר מכן נחזור לראשונה.

לאחר ירידת יהודה למצרים עם כל אחיו (ברא' מו, ו) לוקח יהודה עימו גם את המטה (מהדיוק בפסוק שם "ואת רכושם אשר רכשו"). כאן מגיע המדרש בילקוט שמעוני (תורה, רמז קעג) ומבאר לנו את סיפור גלגולו של המטה אל משה רבנו.

המטה עובר לידי של יוסף במצרים לאחר מות יהודה, ומונח בתוך

² מכאן ברור כי מטרת רש"י בפירושו על פס' יח להדגיש כי ישנם על מטה זה סימני זהויה, וניתן בנקל לשייך אותו לבעליו.

הכר נא למי המטה

אורי רוזנבלט

מוטיב 'מקל הנדודים' מוכר היטב כמייצג של גלויות העם היהודי לאורך הדורות. אולם האם עצרתם לחשוב מדוע משמש המטה במוטיב חוזר זה?

לראשונה מופיע עניין המקל והמטה¹ אצל יעקב אבינו באומרו בתפילתו לפני פגישתו עם עשיו אחיו "כי במקלי עברתי את הירדן" (ברא' לב, יא) כאשר מי שנוטל את המטה אחרי שבתו של יעקב "בארץ מגורי אביו" (בתחילת פרשתו) הוא יהודה בנו, וכאשר מבקשת הקדשה עירבון מסוים בעבור המעשה דורשת במפגיע את "חותמך ופתילך ומטך אשר בידך" (שם לח, יח) כאשר רש"י על אתר מסביר כי המטה היה מעוטר ואות כבוד לנושא, ולכן כאשר תמר אומרת ליהודה "הכר נא למי... והמטה" (שם

¹ יש מקום לעמוד על ההבדל הלשוני בין מקל למטה. מקל כביכול עשוי לשימוש בהליכה כמסייע, ומטה משמש לייצוג מלבד שימושו הפיזי (להליכה או כ'שבת' [=שטן] או לדברים נוספים). שניהם מתארים את אותו החפץ אך נותנים לו משמעות ייצוגית שונה. לא נכנס להאריך כאן בכל המקומות שזכיר מדוע משמש בלשון מטה או מקל.

אוצרותיו של פרעה. יתרו שהיה אחד מחרטומיו של פרעה³ חומד את המטה ולקח אותו לביתו. את המטה הוא נועץ בקרקע ואומר שכל מי שיצליח להוציאו יקבל את ביתו הבכורה לאשה.⁴ משה לאחר בריחתו ממצרים מגיע ומושיע את בנותיו של יתרו ולאחר דין ודברים עם אביהן הוא מגיע לביתו. הוא רואה את המטה שנמצא שם ומזהה את האותיות החקוקות עליו (המדרש מביא כי אלו היו ר"ת של מכות מצרים כפי שאנו אומרים בהגדה של פסח) ולכן הוא מתקרב ושולף את המטה, לכן מציע יתרו את ציפורתו בתו למשה.⁵

אם כן, כאשר משה מגיע לבצע את מכות מצרים יש בידו את המטה המפורסם הנ"ל. מה אירע עם המטה לאחר מותו של משה?

ע"פ המדרש שמוכר בשמות רבה על אתר⁶ וכן על פרשת המטות בפרשת קרח⁷ מטה אהרן הוא אותו המטה קיבל משה, ולכן סופו של

³ על סיפורו של יתרו ראו סוטה יא ע"א, ושמות רבה פרשה א אות לב.

⁴ ישנה גרסה נוספת במדרש למה עשה יתרו עם המטה, למעוניינים עיינו בשמות רבה שהוזכר בהערה הקודמת, וכן בתנחומא בפר' ויגש את ז.

⁵ בשולי הדברים נספר כי מאכן נלקח המקור לאגדה הבריטית מימי הביניים על המלך ארתור והחרב הנעוצה באבן. ניתן לראות עוד בפרקי דרבי אליעזר בפרק מ וכן בתרגום יונתן על שמות ב, כא.

⁶ הוזכר לעיל הערה 3.

⁷ במדבר יז, יח. קושי מסוים עולה ממסמכות הפרשיות לפרק כ ופרשיית הכאת הסלע בה השתמש משה שוב במטה, ולכן יש צורך בדרך נוספת להסביר מה אירע למטה.

מטה זה שודאי נגנז יחד עם ארון הברית בזמן חורבן בית המקדש הראשון.

ע"פ מקור אחר⁸ המטה הועבר בסופו של דבר לדוד יחד עם ארון הברית, והוא השתמש בו בזמן מלוכתו, והעבירו לשלמה בנו וכן הלאה עד לחזקיהו⁹ שאגב גניזתו דברים נוספים גנז גם את המטה.

אם כן, נחזור לשאלה הראשונה שהעלינו: מניין הגיע המטה ליעקב?

בשביל להבין את השתלשלות העניינים עלינו לפתוח את המשנה במסכת אבות (פרק ה משנה ו) שמעידה כי אחד מהדברים שנבראו בערב השבת בין השמשות היה 'המטה'. מטה זה נמסר לאדם הראשון עם גירושו מגן עדן, והועבר על ידו לממשיכי דרכו באמונה בה' יתברך, כפי שמתאר הילקוט שמעוני (הנ"ל) שהעבירו לחנוך, וחנוך לשם, ושם לאברהם, ומאברהם עבר המטה בירושה ליצחק וממנו ליעקב כפי שתיארנו בפתחה. נמצא כי בעת שיצא יעקב מבית אביו כבר לקח המטה בידו שאם לא כן כיצד יכול היה לומר "כי במקלי עברתי" וגו'.¹⁰⁻¹¹

⁸ ילקוט שמעוני בפרשת חוקת, רמז תשס"ג. ראו הרחבה במאמרו של הרב טובי בגיליון אשכולות לפרשת 'אזרח', שנת תשס"ח.

⁹ על מעשיו של חזקיהו נרחיב א"ה במאמר נוסף.

¹⁰ הסיפור של העברת המטה בין אדם עד ליעקב הובא כאן בקיצור. להרחבה בנושא ממליץ לעיין בילקוט מעם לועז על פרשת ויצא.

¹¹ שאלה נוספת שהותרנו לא פתורה היא שאלת העברת המטה מאחד לשני ומדור לדור. נראה על פניו כי המטה מועבר במשיכה 'בכוח' ולא ע"י מסירה.

סליחה

ר' בן-ציון סופר

בגמ' (מגילה יז ע"ב) למדנו:

ומה ראו לומר תשובה אחר בינה? דכתיב ולבבו יבין ושב ורפא לו (ישעיהו ו, י). אי הכי לימא רפואה בתרה דתשובה! - לא סלקא דעתך, דכתיב וישב אל ה' וירחמהו ואל א-להינו כי ירבה לסלוח (שם נה, י). ומאי חזית דסמכת אהא, סמוך אהא - כתב קרא אחרינא: הסלח לכל עונכי הרפא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי (תהלים קג, א). למימרא דגאולה ורפואה בתר סליחה היא? והכתיב ושב ורפא לו! - ההוא - לאו רפואה דתחלואים היא, אלא רפואה דסליחה היא.

למסקנת הגמ', סדר הברכות - בינה, תשובה וסליחה - מיוסד על הפס' "ולבבו יבין, ושב, ורפא לו", כאשר הרפואה המדוברת היא הסליחה, וכן על הפס' "וישב אל ה'..." כי ירבה לסלוח", המראה כי הסליחה לאחר התשובה, ועל הפס' "הסולח לכל עונכי, הרפא לכל תחלואיכי" וכו', המראה כי הרפואה לאחר הסליחה.

רש"י מבאר, שהגמ' לאחר מכן שואלת "מה ראו לומר גאולה בשביעית", מפני שע"פ סדר הפסוק "הסולח לכל עונכי... הרפואה... הגואל" - הרי שגאולה היתה צריכה להיות לאחר רפואה ולא לפני. אך באמת יש להבין - מדוע פס' זה נכתב בסדר הפסוק?

נראה לבאר, שהגמ' מביאה את הפסוקים "וישב אל ה' וירחמהו" ו"הסולח לכל עונכי" רק כסימוכין לכך שמקומה של הסליחה אחר התשובה ומקומה של הרפואה אחר הסליחה, ולכן בהכרח עלינו לבאר את הפס' "וישב ורפא לו" על רפואת הסליחה ולא רפואה כפשטה. מטרת הפסוקים הנ"ל איננה ללמד על סדר הברכות, אלא רק להראות מהו סדר התשובה ההגיוני והמסתבר, שלאחר התשובה באה הסליחה ורק לאחריה הרפואה. אך מדוע באמת הפסוק "הסולח..." אינו יכול להוות ראייה בנוגע לסדר הברכות גאולה ורפואה?

על פי הדרך שנסללה בשבועות הקודמים, יובנו הדברים. הפס' "הסולח לכל עונכי..." מדבר על האדם הפרטי - דוד המלך המתאר את התשבחות שבהן נפשו משבחת את ה' על אשר גמל לה, שסלח לעוונותיה, רפא לתחלואיה וגאלה משחת. פס' זה אינו יכול להוות ראייה

¹ בפרט שהגמ' מבארת שגאולה בשביעית מפני שעתידיים להיגאל בשביעית, ומקשה - הרי בשביעית מלחמות ורק במוצאי שביעית בן דוד בא, ומתוצת "מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא". ולכאורה עדיף היה לסדר את רפואה בשביעית ואת גאולה בשמינית, שהוא זמן הגאולה עצמה ולא רק זמן התחלתה (ואף שהגמ' מבארת שרפואה בשמינית כיון שברית מילה שצריכה רפואה היא ביום השמיני, לכאורה הסדר ע"פ הפס' "הסולח... הרפואה... הגואל..." הוא טעם חזק יותר).

ספרי תפילה

על סדר הברכות בתפילת שמו"ע, העוסקת בכלל ישראל.² כמו כן הפס' "יעזב רשע דרכו... וישב אל ה'..." העוסק בדרך תשובתו של אדם פרטי.

לעומת זאת, הפס' הראשון שהגמ' מביאה אכן מדבר על עם ישראל - "השמן לב העם הזה... פן יראה בעיניו ובאוזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו". פס' זה מתאים לברר את סדר תשובתו וגאולתו של עם ישראל, ולכן הוא המקור לסדר הברכות, אלא ש"רפא" מתפרש כאמור על הסליחה, על סמך הפסוקים האחרים.

ממוצא הדברים ניתן ללמוד, כי הסליחה עליה אנו מבקשים בברכה זו - רפואה יש בה. ובזה נוכל לתרץ קושיא בנוסח הברכה: "סלח לנו אבינו כי חטאנו, מחל לנו מלכנו כי פשענו". לתואר 'אבינו' יש לכאורה מימד גדול יותר של ריצוי מאשר התואר 'מלכנו' - כבן המתחטא לפני אביו, ולא כעבד הנוטל פרס מרבו. אם כן, לכאורה היה מתאים יותר לומר הפוך - בבקשה על סליחת החטאים, הם השגגות, לומר 'מלכנו', ובבקשה על מחילת הפשעים, אלו המרדדים (יומא לו ע"ב), לומר 'אבינו'!³

לפי דברי הגמ', המחדשת על פי הפסוק בישיעיהו שכאן הוגדרה הסליחה כרפואה, נוכל להבין זאת. הסליחה לא מסתכמת בכך שהקב"ה מעלים עיניו מהחטא, אלא יש בה גם רפואה של נגע החטא. כאשר הקב"ה סולח לעם ישראל, הוא גם מנקה ומטהר אותם משאריות החטא ומהפגמים שהוא פגם בהם. כח כזה, לרפא את מכאוב החטא, ישנו רק ביד יוצר הכל ולא בידי בשר ודם. ממילא, ככל שהעבירה גדולה יותר - צריך כח גדול יותר כדי לטהרה ולמרקה. לכן - "סלח לנו אבינו כי חטאנו", למירוק השגגות מספיקה רפואתו של האב ("תרופות סבתא") אך "מחל לנו מלכנו כי פשענו", כדי שעמ"י יוכל להיטהר מהמרדיות שלו ברבש"ע, הוא מוכרח לפנות אליו כמלך, שרק הוא בכוחו לרפא גם מחלות חמורות שכאלו.

יה"ר שחטאינו הלאומיים יבואו מהרה על תיקונם המלא, ומתוך כך גם חטאינו הפרטיים יהיו כלא היו.

² באדם יחיד אכן יש הגיון בכך שקודם כל הוא יתפארת מתחלואיו ורק לאחר מכן יפדה מצרותיו האחרות, כמו שרואים למשל בייסורי איוב, שהתחילו מנכסיו ומשפחתו ורק אח"כ פגעו בו עצמו. וכיו"ב אמרו חז"ל בענין הצרעת, שהיא מתחילה מביתו של אדם, עוברת לבגדיו ורק אח"כ לגופו. ממילא תהליך הישועה צריך להתחיל מהגוף ולאחר מכן להמשיך לשאר העינים. לעומת זאת, בנוגע לכלל ישראל הסדר שונה - רק לאחר שיתחילו להיגאל יוכלו להתרפא מתחלואיהם. בשבועות הבאים א"ה נבאר יותר ענין זה

³ בסידור 'כוונת הלב' הובא תירוץ לזה, ע"ש. אך לענ"ד אינו על דרך הפשט.